

FM A 2.8
Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche.

Zehnter Band.

J a h r g a n g 1868.

I. Heft.

Dorpat.

W. Gläfers Verlag.

1868.

Im Namen der Universität zum Druck befördert.
Dorpat, den 11. März 1868.

Prof. Dr. Th. Harnack,
Decan der theologischen Facultät.

i 16065189

THEOLOGICAL LIBRARY

RAAHTOCHOU

Bemerkung:

Seite 5, Zeile 5 von unten ist statt „Gottes“ zu lesen: „Christi.“

I.

Die kirchliche Verwaltung des heiligen Abendmahls.

Von

Prof. Dr. Th. Harnack.

Unter den Schätzen der Heilswahrheit, welche der Kirche Christ durch die lutherische Reformation wiedererschlossen worden sind, gereinigt von hergebrachten Irrthümern und Mißbräuchen, neu gehoben aus dem Worte Gottes, reiner erkannt in ihrem Wesen, voller und tiefer erfaßt in ihrer Bedeutung für die Kirche und den Heilsglauben, nimmt ohne Frage die Lehre von den Gnadenmitteln eine hervorragende und maßgebende Stellung ein. Die Geschichte der Reformation beweist es, wie alles Zeugen und Kämpfen Luthers sich immer bewußter und bestimmter dahin concentrirte, diese Mittel in ihrer Echtheit, Einzigartigkeit und Allgenugsamkeit gegen den Hierarchismus und Romismus der Einen, und wiederum in ihrer unbedingten Nothwendigkeit für den Glauben und die Kirche, in ihrer Integrität und Heilskräftigkeit gegen den Enthusiasmus und Spiritualismus der andern aufzuweisen und zu vertheidigen. Die Kämpfe der Reformation um den Glauben an Christum, um die Wahrheit und Kraft, den Trost und die Hoffnung desselben, waren wesentlich zugleich Kämpfe um die Gnadenmittel, um das Wort, die Taufe, das Abendmahl. Und sie mußten es sein, weil eben diese die eigenthümliche Natur des rechtfertigenden evangelischen Glaubens mitbedingen, sofern er Glaube an die zugleich freie und zuverlässige, weil gebundene Gnade Gottes in Christo ist, d. h. an wahre und wirkliche

Gnade; und wiederum ein Glaube, der seinerseits nicht zur Unge-
wissenheit oder gefesslichen Knechtschaft verurtheilt ist, sondern gleichfalls
der freie und gewisse zumal ist, weil unbedingt an die Gnadenmittel
gewiesen und gebunden, d. h. wahrer und wirklicher Glaube ist.
Solchen Glauben, der allein des Glaubens werth ist, hat der Herr
ermöglicht, ihn fordert, wirkt und erhält er, indem er seiner und seines
Geistes Wirksamkeit Gnadenmittelgestalt gegeben. Und eben dies ist
es, was Luther klar erkannt hatte und wovon gegen Freund und
Feind zu zeugen er sich berufen wußte.

Fassen wir dieselbe Sache von der andern Seite. Der wahr-
hafte und wirkliche Christus, den der rechtfertigende reformatorische
Glaube sucht und ergreift, an dem ihm Alles allein gelegen ist und
dessen er schlechthin gewiß und sicher sein will und muß, das ist nur
Christus, der fleischgewordene, gekreuzigte und der auferstandene und
verklärte zumal.

Diesem Einen, einheitlichen und ganzen Christus hat und er-
faßt der Glaube aber nur in den Gnadenmitteln. Sie allein ge-
währen ihm die erforderliche und ausreichende Bürgschaft für die
Identität und Ungetheiltheit des Christus im Fleisch und im Geist.
Denn Christus erweist sich eben als solcher, bezeugt, vermittelt und
versiegelt seine Gegenwärtigkeit, Wirksamkeit und Einwohnung im
Geiste nur durch jene Mittel, die er selbst in den Tagen seines
Fleisches dazu verordnet, gestiftet und gesegnet hat. Darum will
Luther von keinem andern Christus wissen, als dem im Wort, in
der Absolution, im Wasser der Taufe u. s. w. sich uns bezeugenden
und mittheilenden. Diesem gegenüber ist ihm jeder andere ein selbst-
gemachter, eingebildeter Christus: sei es der der autonomen hierar-
chischen Werkerei, sei es der nicht minder autonomen, wenn auch
antihierarchischen Geisterei, die beide dem Wesen und Werth der
Gnadenmittel zu nahe treten: jene, indem sie sich anmaßt, selbst neue
Sacramente schaffen zu können, diese, indem sie die von dem Herrn
verordneten gar nicht oder nicht voll zu würdigen weiß. Daher auch
der doppelte Protest: nicht Buchstabe, sondern Geist; nicht Werk,

sondern Glaube; nicht die Priesterkirche, sondern Christus; und
wiederum: kein Geist außer und neben dem Wort, kein Christus und
kein Glaube ohne die Gnadenmittel, darum auch kein Christus ohne
seine Kirche, als der primären Inhaberin und Verwalterin dieser
Mittel. Das sola fide Luthers versteht darum und bekennet mit
ihm nur, wer dasselbe in seiner unzertrennlichen Verbindung mit
jener andern These erkennt: quod sine verbo et sacramentis jac-
tatur ut Spiritus, sit ipse diabolus. Wie denn auch der 4.
und der 5. Artikel der Augustana eng zusammengehören und schlechter-
dings nicht von einander getrennt werden können und dürfen ¹⁾.

Man kann deshalb Vieles und vielerlei Wahres und Halb-
wahres über die Principien der Reformation sagen und sehen, und
verlegt sich doch die Einsicht in das Wesen derselben, und namentlich
des rechtfertigenden Glaubens, den sie verkündigt, und kann sich doch
keine Rechenschaft geben weder über die innere Nothwendigkeit des
Entwicklungsganges, den sie zu durchleben, und der Kämpfe, die sie
zu bestehen hatte, noch über die vielgeschmähte Festigkeit und Energie,
mit welcher Luther diese Kämpfe führte, wenn man das entscheidende
Gewicht und die allseitig bedingende Bedeutung, welche die Gnaden-
mittel für seinen Glauben haben, nicht ins Auge faßt oder absicht-
lich und tendenziös ignorirt. Man sieht dann nichts als Starrheit,
Buchstabendienst und Lieblosigkeit, weiß da nur von „unüberwundenen
Resten mittelaltlicher Anschauung“ zu reden, wo es sich um das
Herzblut reformatorischen Glaubens handelt und wo dieser seinen
eigentlichen Lebensherd schützt und vertheidigt. Dann aber sollte man
sichs auch offen gestehen, daß man diese Reformation nicht will, daß
ihr Glaube ein überwundener Standpunkt ist, und daß man weder

1) Ut hanc fidem (justificantem) consequamur, heißt es dort
institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta;
nam per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur Spiritus
Sanctus, qui fidem efficit. Und im Artikel 28 wiederholt Melancthon, daß
der heilige Geist, die Gerechtigkeit und das ewige Leben non possunt con-
tingere nisi per ministerium verbi et sacramentorum. S. auch Apol. p. 100.
288; Artt. Smalcc. p. 340 (Ausg. v. Müller).

mit diesem, noch überhaupt mit einer Kirche etwas zu schaffen haben wolle, die, wie man von ihr meint, von dem Zauber eines magisch wirkenden Gnadenmittels und Gnadenmittelsamts umstrickt ist, und die überdies unter dem Bann und Fluch Lutherscher Lieblosigkeit liegt¹⁾, — statt mit der einen Hand an ihr noch festzuhalten, wozu man wol Gründe haben mag, und mit der andern ihr einen Glauben zu substituiren und als genuin reformatorischen aufzudringen, der ihr nicht nur fremd ist, sondern den sie bekämpft. Eigentlich meint und sucht man ein tertium, glaubt vielleicht auch im Besitz eines Solchen zu sein, das nicht reformirt und nicht lutherisch ist. Dagegen wäre an sich gar nichts einzuwenden. Dann wolle man es aber auch, sage es klar und führe es rein durch. Nicht aber muthe man Anderen zu, die auch wissen, was Luthers Lehre und lutherisches Bekenntniß ist, und denen es nicht minder heilige Gewissenssache ist, daran festzuhalten, sich dafür jenes tertium als den vermeintlich echten lutherischen Glauben in die Hand spielen zu lassen²⁾.

1) Wie Hundeshagen, wofür man ihm nur danken kann, dies offen in seinen „Beiträgen zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik“ Bd. 1. 1864. p. 438, ausspricht; gewiß nur in dem Geiste der Liebe, den bei Luther und den Lutheranern aller Zeiten vergeblich gesucht zu haben, er mit Recht sittlich so entrüstet ist!

2) Ich habe hierbei besonders die Unionsdoctrin neuester Datums und ihre Auffassung und Darstellung der Lehre Luthers und der Reformation im Auge, wie sie ihren Ausdruck gefunden hat in Dorner's Geschichte der protestantischen Theologie (München, 1867), in desselben auf dem Kieler Kirchentage gehaltenen Vortrage über die Rechtfertigungslehre und ihren Einfluß auf christliche Erkenntniß und christliches Leben, und ebenso auch — in der bekannten, und in unserer Zeitschrift schon besprochenen theologisch und kirchlich, rechtlich und historisch, christlich und sittlich denkwürdig bleibenden Denkschrift des Berliner Oberkirchenraths. Denn hier werden die Principien der Reformation, namentlich die Lehre von der Rechtfertigung, theils so herausgeholt aus dem lebendigen organischen Zusammenhange, in welchem sie mit dem ganzen kirchlichen Bekenntnisse, insonderheit auch mit der Lehre von der Person Christi und den Gnadenmitteln stehen, theils in ein eigenes und specifisch anderes Lehrganze hineingesezt, daß ihnen in dieser Isolirung und Versehung jede beliebige Deutung, namentlich diejenige gegeben werden kann, die es ermöglicht, die erstrebte Union als das ursprüngliche reformatorische zu behaupten, die kirchliche

Gewiß, man braucht sich nur wenig mit Luthers polemischen und exegetischen Schriften, wie mit seinen homiletischen Zeugnissen vertraut gemacht zu haben, um sich davon zu überzeugen, daß die reine, schriftgemäße Lehre von den Gnadenmitteln den eigentlichen Charakter der lutherischen Reformation und Kirche, ihres Glaubens und ihrer Theologie aufs wesentlichste bedingt. Steht sie doch auch im engsten Zusammenhange mit allen andern Hauptartikeln der

Lehrentwicklung als eine Verirrung zu bekämpfen und die neueste Unionsdoctrin für die echte Frucht der Reformation auszugeben. Diese Taktik verräth aber nicht nur zu offen ihre Absicht und kann sich dem Zeugniß der Geschichte gegenüber nicht halten (s. die neueste, durch historische Kritik und Treue, wie durch Ruhe und Unbefangenheit der Darstellung sich wohlthuend auszeichnende Schrift von Schmid: „der Kampf der lutherischen Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl“ Leipzig, 1868); sondern sie kann es auch wider ihren Willen nicht hindern, daß ihr eigenes Werk ihr über den Kopf wachse und daß sie dem negativen Protestantismus in die Hände arbeite, dem die so an die Luft gesetzte Rechtfertigung aus dem Glauben nichts weiter mehr ist, als das von den Tugen des Nationalismus her uns wohlbekannte Bewußtsein des Menschen von seiner Selbstverantwortlichkeit. Wir schreiben dies auch nachdem wir den zu Kiel gehaltenen Vortrag über die Rechtfertigung gelesen, in welchem Dorner offenbar bestrebt ist, sein Bestes zu geben und zu thun. Wir wissen die evangelische Ueberzeugung, die sich darin ausspricht, die Wärme, mit der es geschieht, den Adel der Darstellung, die würdig gehaltene Polemik wol zu schätzen und zu ehren, und freuen uns dieser Eigenschaften des Vortrags um so mehr, als Dorner nicht immer diesen Ton einzuhalten gewußt hat. Aber wenn er seine Rechtfertigungslehre für die Luthers und der Reformation hält, so irrt er sich nicht wenig. Denn theils fällt ihm die Rechtfertigung mit der Versöhnung zusammen und ist ihm ein jenseitiger universaler Act Gottes; theils reducirt sie sich ihm, sofern sie ein diesseitiger Act ist, auf die zuvorkommende, alles Verdienst ausschließende und noch jenseits des Glaubens liegende und ihm vorausgehende Botschaft von der freien, sündenvergebenden Gnade Gottes in Christo. Aber dies ist nimmermehr Rechtfertigung, weder nach der heiligen Schrift, noch nach der Lehre Luthers und unserer Bekenntnisse. Denn hier ist die Rechtfertigung die Frucht der Versöhnung und zwar als actus specialis, in welchem Gott dem bußfertigen und gläubigen Sünder die Gnade nicht bloß ankündigt, sondern ihn in das Gnaden- und Kindes-Verhältniß durch Zurechnung der Gerechtigkeit Gottes und Vergebung der Sünde um Christi willen wahrhaft und wirklich aufnimmt. Die Rechtfertigung schließt wol das Verdienst des Glaubens, aber nicht den Glauben selbst aus. Sie ist auch nicht Rechtfertigung auf den Glauben hin und für den Glauben, sondern durch den Glauben. Wer bei der Rechtfertigung

Lehre: mit dem von der Person Christi, des heiligen Geistes und seiner Wirksamkeit, mit dem von der Gnade, dem Glauben und der Rechtfertigung, von der Kirche und ihrem Amt. Ebenso übt gerade sie den directesten Einfluß aus auf die Auffassung und Behandlung aller Lebensfragen, wie sie unsre Kirche von je bewegt haben und heute aufs neue bewegen: der Fragen über Confession und Union, Kirchenamt und Kirchenregiment, kirchliches Leben und amtlich-kirchliche

Rechtfertigung das sola fide streicht, wie Dörner thut, der schneidet derselben die Möglichkeit ab, oder er muß sie veräußerlichen und mechanisch auffassen, d. h. sie dem gerechten Vorwurf aussetzen, den ungerechterweise unsere römischen Gegner und auch die neuere Theologie der kirchlichen Rechtfertigungslehre so oft gemacht haben. Endlich ist sie schlechthin an die Gnadenmittel gebunden, als an die gottgesetzten Träger und Vermittler der rechtfertigenden Gnade, welche der Glaube in ihnen ergreift. Darum kommt auch bei der Rechtfertigung die Kirche nicht bloß und nicht primär als Erzeugniß des Glaubens und seiner Gemeinschaft-stiftenden Liebe in Betracht, sondern als Schöpfung der Gnade, d. h. als gottverordnete Verwalterin der Gnadenmittel.

Wenn dabei Dörner bestrebt ist, gewissen integrierenden Momenten der reformatorischen Rechtfertigungslehre, namentlich durch Verneinung von Stufen der Rechtfertigung und durch strenge Unterscheidung der letzteren von der Heiligung gerecht zu werden und diese gegen Hengstenberg's gewagten und verunglückten Versuch einer Ergänzung jener Lehre geltend zu machen, so will dies Streben an sich anerkannt sein, aber eben so will auch constatirt sein, daß diese Uebereinstimmung mit den reformatorischen Gedanken und Sätzen nur eine scheinbare ist und in dem Maße an realem Werthgehalt verliert, in welchem die Hauptsache, um die es sich handelt, verschoben und in ein anderes Gebiet verlegt, nämlich die Rechtfertigungslehre ihrer speciellen Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit entkleidet und in eine allgemeine Gnadenlehre aufgelöst wird. Es ist ein Rückschritt von Luther zurück in eine modificirte augustinisch-patristische Gnadenlehre.

Muß darum Dörner's Rechtfertigungslehre als eine rückläufige bezeichnet werden, die an die gereifte reformatorische Erkenntniß und Erfahrung nicht hinanreicht und weder ihren Anforderungen genügen kann, noch den Gewinn ihrer Arbeit, das eigentliche donum der lutherischen Reformation an sich und im Unterschied von der wesentlich verschiedenen, weil allseitig durch die Prädestinationslehre bedingten und beherrschten Rechtfertigungslehre Calvin's, gebührend zu würdigen vermag, so hat sich Hengstenberg dagegen die Aufgabe gestellt, die reformatorische Lehre im Sinne und Geist derselben fortzubilden (s. Evang. Kirchenzeitung 1866, Nr. 93 ff. u. 1867, Nr. 23 ff.). Das scheint ihm ein Postulat der Schrift zu sein, mehr noch der Glaubens-Lethargie der Christen unserer Zeit gegenüber Noth zu thun. Wir wissen beide Motive voll anzuerkennen; auch wird es uns

Seelsorgepreziss. Wir verstehen darum auch, warum gerade die lutherische Theologie, wie keine der andern Confessionen, eine solche Reihe der gründlichsten Forschungen auf dem Gebiete eben dieser Lehre aufzuweisen hat; und warum gerade diese Lehre auch in neuerer und neuester Zeit Gegenstand der sorgfältigsten exegetischen, historischen und dogmatischen Untersuchungen und Erörterungen gewesen ist. Die Schriften von Rudelbach, Rahnis, Thomasius, Dieckhof,

nicht leicht, unsern entschiedenen Widerspruch einem Manne gegenüber einzulegen, den wir als einen treuen und kampferprobten Zeugen des Herrn und seines Wortes ehren, und der zur Zeit sich einer Angriffsweise von einer Seite ausgesetzt sieht, von welcher her er am wenigsten diese Art der Behandlung erwartet haben wird. Aber je einflussreicher sein Wort in weiten Kreisen ist, um so verantwortlicher ist er auch für dasselbe, und um so weniger darf geschwiegen werden, wo sein Wort ein irreleitendes ist, sei es wegen wirklicher irriger Anschauung, sei es wegen unklarer und höchst mißverständlicher Darstellung. Wir haben allen Grund, es einem Manne wie ihm aufs Wort zu glauben, daß er von der reformatorischen Rechtfertigungslehre nichts preisgegeben haben will, aber dann geben wir ihm auch Folgendes zu bedenken. Erstens gibt es wol Stufen des Glaubens, aber die Rechtfertigung trägt schlechterdings keine Stufen, oder sie ist keine, oder wird verwechselt mit ihrer Aneignung von Seiten des Subjects. Ferner darf man nicht sagen, auch die Liebe rechtfertige, wenn und weil sie im Glauben ihre Wurzel hat, also rechtfertige auch in diesem Falle „eigentlich“ nur der Glaube; denn das ist entweder eine verworrene und verwirrende Rede oder dann muß man auch sagen wollen, daß der Glaube auch rechtfertige, weil er Princip der Liebe ist, — das aber ist schriftwidrig und unevangelisch. Ferner will demgemäß die Rechtfertigung wie von der Heiligung streng unterschieden, so auch nicht vermengt werden mit der täglichen Sündenvergebung, die dem Christen auf Grund der Rechtfertigung und so und so oft zu Theil wird, wie und wie oft er sie bußfertig sucht und gläubig sich eignet. Endlich schließt die volle und absolute Rechtfertigung des Sünders wol die richterliche Strafe Gottes aus, aber die väterliche Zornesstrafe ein; nur jene, nicht diese ist mit der Rechtfertigung unvereinbar, — und nur von dieser redet die Schrift bei den Kindern Gottes. Meint es Hengstenberg anders, dann sagt er allerdings Neues, aber nicht Gutes und Schriftgemäßes. Meint er aber dasselbe, dann sage er es klar und bestimmt, um jedes irreleitende Mißverständniß abzuschneiden. Dann meine er aber auch nicht, als bedürfe die reformatorische Lehre einer Zurechtstellung oder Ergänzung, um einen gefährlichen Mißbrauch derselben zu verhüten. Sie wird gegen den Mißbrauch geschützt, nicht indem man das lautere, schriftgemäße Gold derselben mit einem Zusatz versieht, um eine praktisch verwertbare Münze aus ihr zu prägen, sondern indem man sie rein und voll lehrt, so

Frank, Schmid, die lange Reihe der bedeutendsten und fruchtbarsten Abhandlungen, wie sie Harleß, Thomasius, Hofmann, Delißch u. A., in der Erlanger und der Rudelbach-Guerike'schen Zeitschrift veröffentlicht haben, liefern dafür die ausreichenden Belege. Für meinen nächsten Zweck verweise ich die Leser namentlich auf den ältern Vortrag von Harleß über die kirchlich-religiöse Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln, und auf seine neueste Ab-

wie sie lautet, und demgemäß den Glauben, sofern er Christum ergreift und deshalb rechtfertigt, weder mit ihm selbst verwechselt, noch von ihm trennt, sofern er das neue sittliche Lebensprincip, ja selbst das gottvolgefällige Werk ist (Joh. 6, 29). Ohne dieses Werk, welches der Glaube ist, sind alle Werke todt; in diesem Werk muß der Gläubige wachsen, wenn er nicht aus dem Stande der Rechtfertigung fallen soll; in ihm aber kann er nur wachsen, wenn er seiner Rechtfertigung als einer ganzen und vollen, von seinem Werk unabhängigen, also auch nicht nach diesem sich bemessenden schlechterdings gewiß ist. Wer die Selbsterweisung des Glaubens in der Liebe mithineinzuziehen unternimmt in die Rechtfertigung, der macht diese ungewiß, nimmt dem Glauben seinen starken Trost und schneidet ihm damit auch die Kraft seiner Liebe, seines Lebens, Wachsens und Hoffens ab. Röm. 5, 1—5 liegt diese Gedankenreihe in positivem Sinne wie eine festgeschlossene, undurchbrechbare Kette klar vor. Es hüte sich auch die Kraft des Glaubens scheitern zu sehen auf den Trost desselben, denn sie hat in ihm allein ihre gesunde und ergiebige Quelle. Sonst gleicht sie leicht dem „Formelmanne“ und nicht dem Manne, der tief grub und sein Haus auf den Fels baute. Ob dies auch Hengstenberg's Meinung ist, darüber läßt es die ihm sonst fremde und grade hier so überaus unklare und schwankende Darstellung der Lehre zu keinem sichern Urtheil kommen. Sollte sie es aber sein, dann können neben ihr gewisse Sätze über die Stufen der Rechtfertigung und über die Liebe als Mitgrund derselben schlechterdings nicht bestehen, dann aber ist auch das, was in seiner Darstellung schriftgemäß ist, sofern sie die Liebe als Verwirklichung oder als sollicitirendes Moment des Glaubens betont, nicht etwas Neues oder die Alten Ergänzendes. Denn diese haben ja selbst auch gelehrt: sola fides justificat, sed nunquam est sola. S. auch über das sola die Apologie p. 100. — Es liegt mithin so, daß Hengstenberg in seiner, übrigens calvinisch gefärbten und bei Calvin auch durchaus folgerichtigen, Rechtfertigungslehre den hier gewundenen Knoten verwirrt, indem er das sola des Glaubens schmälert, um den todtten Glauben zu bekämpfen; während Dörner den Knoten zerhaut, indem er den Glauben überhaupt freisetzt, um jedes Verdienst des Glaubens zu beseitigen. Dieser Weg führt jedoch, consequent verfolgt, zur todtten Rechtfertigung; jener, an sich betrachtet, zur verbienten Rechtfertigung; keiner von beiden aber zur Rechtfertigung.

handlung über das heilige Abendmahl nach seiner Heilsbedeutung (Erl. Zschr. 1845, Bd. 9; Guerike-Delißche Zschr. 1867, 1); beide gleich bedeutsam und werthvoll durch die Reife, Fülle und Tiefe gesunder theologischer und praktisch-kirchlicher Erkenntniß, wie christlicher Erfahrung, die in ihnen sich darlegt.

Ich verweise auf diese Abhandlungen um so freudiger, als ich mich mit ihnen durchaus einverstanden wissen kann, und als ich andererseits mir nicht die Aufgabe gestellt habe, die Lehre von den Gnadenmitteln, speciell von dem Abendmahl, darzustellen und nach jenen praktischen Beziehungen zu beleuchten. Ich beabsichtige vielmehr, gegebenen Verhältnissen und Anlässen Rechnung tragend, einen scheinbar nur äußerlichen Punkt, die kirchliche Abendmahlspraxis insonderheit, zu erörtern, um zu untersuchen, was sich aus derselben etwa für die Lehre der Kirche und demgemäß auch für das pastorale Verhalten in concreten Fällen ergeben könnte. Denn die Kirche zeugt von ihrem Glauben, namentlich bei den Sacramenten, nicht bloß durch ihr Bekenntniß, sondern nicht minder auch durch ihre Praxis. Von dieser Seite aber ist meines Wissens unsre Frage noch gar nicht gebürendermaßen ins Auge gefaßt und beleuchtet worden.

Wenn die Augsburgerische Confession Art. 7 mit Recht zu den wesentlichen Functionen und Kennzeichen der Kirche außer der rechten Predigt des Wortes auch die schriftgemäße „Verwaltung“ der Sacramente rechnet, so will sie damit nicht bloß gesagt haben, daß der Glaube und die Lehre der Kirche von den Sacramenten mit der heiligen Schrift übereinstimmen müssen, sondern daß auch der kirchliche Vollzug dieser beiden Handlungen, die Verwaltung und der Brauch derselben, der Einsetzung und dem Glauben gemäß zu geschehen haben, oder daß, wie sie es ausdrücklich ausspricht, „die Sacramente dem göttlichen Worte gemäß gereicht werden.“ Demnach hat die Kirche, will sie anders als treue Haushälterin über die ihr anvertrauten Gottesgeheimnisse erfunden werden, sich allerdings dessen vor Allem aus dem Worte Gottes zu vergewissern, ob auch

daß, was sie von den Sacramenten glaubt und bekennet, der heiligen Schrift gemäß sei? Aber nicht minder hat sie auch diesem Wort über die Praxis Rechenschaft zu geben, welche sie bei der Verwaltung derselben beobachtet, und hat die Grundsätze nach der Schrift zu prüfen, von welchen sie sich dabei leiten läßt.

Selbstverständlich kann hierbei nur die grundsätzliche Praxis, so zu sagen das praktische Ideal, dem die Kirche nachstrebt, in Betracht gezogen werden; nicht aber die rein empirische Gestalt und Erscheinung derselben, die immer auch fremdartigen und zufälligen Einflüssen ausgesetzt ist und Mißstände mancherlei Art zu tragen hat. Ja die empirische Praxis kann von Mißbräuchen größeren oder geringeren Gewichts heimgesucht sein, deren sofortige oder gründliche Beseitigung nicht immer in der Macht der Kirche und ihres Amtes liegt, doch hat dieselbe sich dafür stets ein offenes Auge zu bewahren und nach Kräften auf Beseitigung herrschender wirklicher Mißbräuche hinarbeiten.

Sehen wir namentlich auf die empirische Abendmahlpraxis, so wird nicht in Abrede gestellt werden wollen, daß dieselbe in allen lutherischen Landeskirchen, vornehmlich in Folge der eigenthümlichen Verflechtung unsrer Kirche mit dem Staat, von Unzuträglichkeiten mancherlei Art gedrückt ist, von verschiedenen in den verschiedenen Territorien, die den Grundanschauungen und Grundsätzen unsrer Kirche hinsichtlich der Abendmahlverwaltung nicht entsprechen und mehr oder minder Beschwerendes für ihre Diener und Glieder haben. Wir schweigen hierbei von der principiellen Billigung oder Forderung gemischter Abendmahlsgemeinschaft im Interesse eines indifferenten oder eklektischen Unionismus, denn dies ist nicht ein abusus, sondern ein Bruch mit dem Princip der Kirche und kommt einem Aufgeben derselben gleich. Dagegen kann es nicht für das Normale gehalten werden, daß, wie die Sachen gewöhnlich liegen, in unserer Kirche die ganze Menge der Getauften und Confirmirten unterschiedslos und lediglich auf Grund einer Confirmation, die zum Theil durch bürgerliche Rücksichten bestimmt ist, gleichen Anspruch auf Zulassung zum

Abendmahl zu erheben berechtigt ist und so ohne Weiteres mit der Abendmahlsgemeinde zusammenfällt, sofern nicht Einzelne sich selbst fern halten und auch in der Lage sind, es thun zu dürfen; daß dessen ungeachtet weder das Sacrament selbst vor Mißbrauch, noch die Communikanten vor seelengefährlicher Niesung desselben durch eine geordnete geistliche Zucht im evangelischen Sinne nach Möglichkeit geschützt sind; daß hie und da die Sitte besteht, die Abendmahlsfeier nur zu gewissen Zeiten im Jahre öffentlich anzufagen, daß die Privat-Communioneu noch so verbreitet sind und die parochialen Schranken so häufig aus rein persönlichen Rücksichten durchbrochen werden; endlich daß die Theilnahme an dem Gemeindecabendmahl Vielen eine gesetzlich auferlegte Pflichtsache, Anderen lediglich eine äußerliche Gewohnheitsache ist, die um so mehr Bedenken erregt, wo sich mit ihr allerlei Vorstellungen und Motive abergläubischer oder anderer Art verbinden.

Ich weise auf diese allbekannten und oft beklagten Mißstände mannigfacher Art und sehr verschiedenen Gewichts nicht hin, um sie alle als den Bestand der Kirche gleich gefährdende und durchaus nicht zu dulddende zu bezeichnen, oder um eine Beseitigung derselben in dem Sinne zu befürworten, als habe die Kirche ihr Abscheu auf Ausscheidung und Sammlung einer Elite von Gläubigen, einer sogenannten Gemeinde von Heiligen zu richten, wie von manchen und sehr achtbaren Seiten her auch heute wieder ihr empfohlen wird.

Ich weiß vielmehr den Bestand der Kirche als Volkskirche, auch im Unterschied von ihrer staatskirchlichen Existenzform, die unter unsern Augen sich zu überleben beginnt, wol zu würdigen; und wie ich es für einen nicht hoch genug anzuschlagenden Segen und Gewinn der Reformation halte, daß sie auf Herstellung eines evangelischen Volks ihr Abscheu und ihre Arbeit gerichtet hatte, so halte ich es auch für Pflicht der Kirche, sich den Völkern und diese sich zu erhalten, so lange als die Völker sie nicht von sich stoßen.

Vielmehr wollen die obigen Erinnerungen an die bestehende Abendmahlpraxis nur zeigen, wie nothwendig es ist, daß man

zwischen dem Wesen und den Grundsätzen der kirchlichen Praxis und ihrer empirischen Erscheinung unterscheidet, und wie bedenklich und irreleitend es sein müßte, wenn man die letztere ohne Weiteres und deshalb schon als normirende Basis für das pastorale Verhalten in zweifelhaften Fällen ansehen wollte, weil sie die hergebrachte ist und weil für sie eine mehr oder minder allgemeine Observanz spricht. Solches Recht räumt unsre Kirche nicht einmal den von ihr selbst functionirten Grundsätzen und Ordnungen der Praxis unbedingt ein. *Propter sacramenta*, sagt sie, *ordo institutus est, non autem propter ordinem sacramenta*. Sie will nicht Richter in eigner Sache sein und begründet darum die bindende Kraft und Autorität ihrer Ordnungen in letzter Instanz nicht damit, daß sie die ihrigen und von ihr gesetzlich festgestellten sind, sondern sie unterwirft sie der heiligen Schrift und dem Bekenntniß, und will sie darauf hin geprüft und beurtheilt haben, ob sie dem Evangelium widersprechen oder nicht. Und die empirische Praxis vollends, die so leicht fremdartigen, äußeren Einflüssen ausgesetzt ist, will noch viel mehr dieser steten und wachen kirchlichen Selbstkritik unterstellt sein; denn es gibt kein Verfahren, welches die Kirche sichrer und schneller auf Irrwege verleiten könnte, als dasjenige, eine üblich gewordene Praxis ungeprüft zur Basis für ein weiteres Verhalten und Vorgehen zu machen. Der erste, noch geringe Rechnungsfehler muß da im weiteren Verlauf der Rechnung immer größere Dimensionen annehmen. So bezeugt es uns die Geschichte des kirchlichen Lebens schon im altkatholischen Zeitalter; mehr noch ist eben dies das Verhängniß der römischen Kirche, dem sie sich selbst durch die Behauptung ihrer Infallibilität rettungslos überliefert hat.

Insonderheit gilt das Gesagte von der kirchlichen Verwaltung der Sacramente. Von ihr fordert unsre Kirche den directen Nachweis, daß sie dem Evangelium und der Einsetzung gemäß sei. *Ordo debet servire administrationi sacramentorum, non imperare*, sagt Gerhard. Und von ihrer Abendmahlsfeier behauptet sie, im Gegensatz zur römischen Messe, daß sie

„bei uns in ihrem rechten Brauch geblieben, wie sie vorzeiten in der Kirche gehalten, wie man beweisen mag aus St. Paulo 1 Cor. 11, darzu auch vieler Väter Schriften“ (Ausg. Conf. Art. 24).

Welcher Gebrauch unsrer Kirche hier als der „rechte“ gemeint sei, welche Anschauung von dem Sacrament ihm zu Grunde liege und in ihm sich kund gebe, und daß dieselbe der Schrift gemäß und auch die alt- und gemeinlichliche sei, wie die Augustana behauptet, — dies zu erörtern und zu erweisen, ist die Aufgabe, die ich mir gestellt sehe. Um mich auf meine nächste Aufgabe zu beschränken, nehme ich hierbei Ausgang von der an sich sehr wichtigen und einer besonderen Untersuchung werthen und bedürftigen liturgischen Seite der kirchlichen Abendmahlsverwaltung, und fasse lediglich die kirchlich-pastorale Seite derselben ins Auge. Was ist in dieser Hinsicht Brauch und Ordnung in unsrer Kirche?

Bei der Beantwortung dieser Frage muß es Jedem sofort auffallen, daß unsere Kirche, und zwar größtentheils in Uebereinstimmung mit der gesammten Kirche aller Zeiten, eine Praxis bei der Verwaltung des heiligen Abendmahls befolgt, die in nicht unwesentlichen, jedenfalls sehr charakteristischen Punkten von derjenigen abweicht, welche sie nicht bloß bei der Verkündigung des Wortes, sondern auch bei der Verwaltung der Taufe beobachtet. Der allgemeine Grundsatz, den sie für alle Verwaltung der Gnadenmittel aufstellte: *quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare, nisi rito vocatus*, deutet schon auf eine verschiedene Stellung hin, die sie hierbei zum Wort einerseits und zu den Sacramenten andererseits einnimmt. Denn was das Wort anlangt, so unterscheidet sie die öffentliche und die private Verkündigung desselben und fordert nur für jene den ordentlichen Beruf. Dagegen berechtigt und verpflichtet sie ihre gläubigen Glieder dazu, daß sie jeder für sich selbst mit dem Worte Gottes fleißig verkehren und sich aus demselben erbauen, und ebenso auch sich gegenseitig untereinander lehren, strafen, trösten sollen; und erklärt ausdrücklich, daß solch

privates Zeugniß, wenn es anders schriftgemäß ist, auch kräftig und wirksam sei, unangesehen ob der Zeugende ordinirt sei oder nicht. Zwar kennt und betont unsre Kirche auch einen Unterschied zwischen der privaten, brüderlichen Verkündigung der Sündenvergebung und der amtlich erteilten Absolution, sie würde sonst die letztere nicht so dringend als ein *maximum beneficium* empfehlen, wie sie es thut (Augsb. Conf. Art. XI. XXV). Aber weit entfernt, diesen Unterschied auf eine erhöhte, durch die Ordination bedingte und bewirkte Heilskräftigkeit des Wortes an sich zurückzuführen, stellt sie vielmehr in dieser Hinsicht das *mutuum colloquium* und die *consolatio fraternalis* durchaus neben die amtliche Verwaltung der *potestas clavium* (Artt. Smalcc. III, 4)¹⁾. Ja sie gestattet ihren

1) Auf die oft ventilirte Frage, ob denn jener Unterschied noch bestehen und worauf derselbe beruhen könne, wenn der römische Ordinationsbegriff verworfen wird, hat Luther schon früh die allein richtige Antwort gegeben. Denn so schreibt er in seiner Resolution des 13. seiner Leipziger Sätze v. J. 1519 (Walch B. XVIII, 944 ff.) zu Matth. 16: „Wer kann leugnen, daß die Schlüssel dem gegeben seien, welcher auf Offenbarung des Vaters Christum bekennet? Woraus dann folgen muß, daß wo die Offenbarung des Vaters und Christi Bekenntniß ist, daselbst auch die Schlüssel seien... Wenn das nun richtig ist, so ist zugleich richtig und ausgemacht, daß keinem einzelnen oder gemeinen und ungewissen Menschen die Schlüssel gegeben seien, sondern der Kirchen allein. Denn wir sind von keinem einzelnen Menschen gewiß, ob er die Offenbarung des Vaters habe oder nicht. Die Kirche aber ist es, die sie ohne allen Zweifel hat. Denn sie ist der Leib Christi, ein Fleisch und von einem Geist lebend mit Christo. Sie ist der Petrus, der Offenbarung Zuhörer, so auch die Schlüssel empfängt.“ Ebenso und noch bestimmter äußert er sich in seinem auf der Wartburg geschriebenen und Franz von Sickingen dedicirten „Büchlein von der Weichte“ (W. XIX, 1052 ff.) zu Joh. 20, 22. 23: „Das habe ich angezogen, auf daß man dieses Dinges einen rechten Grund habe. Da ist kein Zweifel an, daß Niemand Sünde bindet oder vergibt, denn allein der den heiligen Geist so gewiß habe, daß du und ich wissen, wie diese Worte Christi allhier überzeugen. Das ist aber Niemand, denn die christliche Kirche, d. i. die Versammlung aller Gläubigen Christi; die hat allein diese Schlüssel, da sollst du nicht an zweifeln. Und wer ihm darüber die Schlüssel zueignet, der ist ein rechter abgeseimder Sacrilagus, es sei wer es wolle. Von derselbigen Kirche ist jedermann gewiß, daß sie den heiligen Geist habe, wie das Paulus nach Christo und alle Schrift reichlich beweisen, und auf's kürzeste verfaßt ist im Glauben, da wir sagen: ich glaube, daß da sei eine

Gliedern gegebenenfalls im Namen Gottes und der Kirche einem christlichen Mitbruder die feierliche Absolution zu erteilen: *in casu necessitatis absolvit etiam laicus et fit minister ac pastor alterius* (Schmalc. Art. Müller p. 341).

Dagegen, was die Verwaltung der Sacramente anlangt, so weiß der obige Grundsatz von keiner anderen als der öffentlichen und amtlichen und zwar deshalb, weil die Sacramente an sich und ihrer Natur nach nicht Privat-Erbauungs-Mittel, sondern öffentliche, mit dem Dasein der Kirche als einer *publica societas* zusammenhängende kirchliche Acte sind. Es heißt absolut: *nemo in ecclesia debet sacramenta administrare, nisi rite vocatus*. Denn das „publice“ gehört, wie der deutsche Text klar erweist und wie ja auch unsre kirchliche Praxis es bezeugt, nur zum *docere*. Dieser Thatbestand schon will für unsere Frage sehr beachtet sein; da er offenbar darauf, als auf seine Voraussetzung hinweist, daß die Sacramente in einem näheren Verhältnisse zur Kirche stehen müssen, nicht bloß sofern dieselbe als die Gemeinde des heiligen Geistes das ursprüngliche und allein legitime Subject dieser Verwaltung ist, denn dies gilt ja auch von der Absolution nach dem Grundsatz: *claves principaliter et immediato ecclesiae datae sunt* (Artt. Smalcc. p. 333. 341); sondern sofern sie dieses Geistes Gemeinde ist, d. h. sofern Christus und sein Geist ihrem Wohnen, Walten und Wirken in ihr die Gestalt eines gemeindlichen Organismus und Lebens gegeben haben (Röm. 12, 5. 6. 1 Cor. 12, 13. 27.), der als solcher vor Allem auch als das ihm zu eigen gegebene Recht (*donum proprio datum ecclesiae*) das *jus vocandi, eligendi et ordi-*

heilige christliche Kirche. Heilig ist sie um des heiligen Geistes willen, den sie gewißlich hat.... Also wenn ein Stein oder Holz mich könnte absolviren im Namen der christlichen Kirchen, wollte ichs annehmen.... Darum ist unser Glaube also geordnet, daß der Artikel: Vergebung der Sünde, muß stehen nach dem Artikel: Eine heilige christliche Kirche; und vor diesem: Ich glaube in den heiligen Geist. Auf daß erkennet würde, wie ohne den heiligen Geist keine heilige Kirche ist, und ohne heilige Kirche keine Vergebung der Sünden.“

nandi ministros hat (Schmalf. Art. p. 341), und demnach berufen und verpflichtet ist, eine bestimmte Amtsordnung aus sich herauszusehen, zur Bethätigung seiner Lebensfunctionen und zur Erhaltung und Erbauung nicht etwa nur der Einzelnen als solcher, sondern auch seiner selbst, als des Leibes Christi und des Tempels des heiligen Geistes (1 Petri 2, 5; Ephes. 2, 20—22; 4, 11. 12.). In diesem Sinne, scheint es nach jenem Hauptgrundsatz, müssen die Sacramente in einem näheren Verhältniß zur Kirche stehen, darum auch zum Amte der Kirche und seinen Trägern, nicht etwa als zu Organen, die allein befähigt seien, jenen Handlungen sacramentliche Kraft zu verleihen, wol aber als zu Organen, die ordentlichertweise allein die Ermächtigung haben, im Namen, von wegen und zum Dienst der Kirche, als eines geistlichen organischen Gemeinschaftsganzen zu handeln. Wir merken uns dies vorläufig und gehen weiter.

Denn zunächst will auf einen Unterschied hingewiesen sein, der wiederum bei der Verwaltung der Taufe und der des Abendmahls nach unsrer kirchlichen Praxis zu Tage tritt. Zwar besteht zwischen beiden insofern eine Verwandtschaft, im Gegensatz zur Verkündigung des Wortes, als die Kirche auch bei der Taufe mit dem geordneten und regelmäßigen Vollzug derselben nur ihre ordinirten Diener beauftragt hat, und als sie auch bei ihr, insonderheit bei der Taufe gesunder Erwachsener, grundsätzlich den Vollzug derselben im öffentlichen Gemeinde-Gottesdienste fordert. Da sie aber mit Recht die Kindertaufe empfiehlt und übt, ja sich für verpflichtet hält, die Kinder christlicher Eltern zu taufen (Aug. IX; Apol. 163; Schmalf. Art. p. 320; gr. Katech. 492 ff.), so gestattet sie bei dieser, wie bei der Taufe kranker Erwachsener, aus nahe liegenden und berechtigten Rücksichten theils auf die physische Schwachheit der Kinder, theils auf die Zugehörigkeit derselben zum christlichen Hause, als einer Christengemeinde im Kleinen, ein Abgehen von diesem Grundsatz der Ordnung. Baptismum — sagt Gerhard L. XXI. Cap. IX. § 254) — ordinario in publico ecclesiae coetu administrari debere.

Denn auch die Taufe ist eine publica verbi praedicatio, die in publico ecclesiae conventu geschehen soll, weil überhaupt die Verwaltung der Sacramente coram facie ecclesiae debita cum reverentia vollzogen werden und die Kirche mit ihrem Gebet dabei thätig sein soll (s. auch Luthers Vorrede zu s. Taufbüchlein). Doch, fährt er fort, sei die Taufe nicht so an den Ort gebunden, daß sie in casu necessitatis und bei der infirmitas infantum nicht auch in einem Privathause vollzogen werden könnte.

Wichtiger als diese formelle Frage, weil von sachlicher Bedeutung, ist es, daß auch unsre Kirche in Uebereinstimmung mit der ganzen Kirche, wenn auch aus ganz andern Gründen, als die römische, die Wiederholung der rechtmäßig vollzogenen Taufe entschieden verwirft. Das Sacrament der Taufe ist unwiederholbar. S. d. gr. Katech. p. 497. Concordform. p. 605. In doctrina, sagt Chemnitz exam. conc. Trid. P. II. Loc. 1. fol. 305, quod Baptismus legitime juxta Christi institutionem collatus, non sit iterandus, et propter quas causas non sit iterandus, de re magna agitur: quo scilicet fundamento, qua certitudine et quo firmamento consolatio illa nitatur, quod pactum gratiae, quod in Baptismo Deus nobiscum iniit, perpetuum sit, quod servare velit, etiamsi ab eo discedamus, si modo in vera poenitentia per fidem ad illud redeamus? S. die Antwort auf diese Frage das. Loc. II, Sect. 8, fol. 333 ff.

Aber unsre Kirche geht bei der Taufe noch weiter, und hierin zeigt sich ein beachtenswerther Unterschied in der Verwaltungsweise der beiden Sacramente. Sie gestattet auch, wie bei der Absolution, ja sie berechtigt und verpflichtet jedes christliche Gemeindeglied dazu, abgesehen von seinem persönlichen Glaubensstande, auch davon selbst abgesehen, ob es Mann oder Weib sei, und trotz der bestehenden kirchlichen Ordnung, in casu necessitatis oder mortis, wenn der Diener des Amtes nicht sofort zur Stelle sein kann, die Nothtaufe an einem Kinde zu vollziehen. Denn von der Taufe lehrt sie ausdrücklich, nach Joh. 3, 5, daß sie, sofern sie erlangt werden kann, ne-

cessaria sit ad salutem (Aug. Conf. Art. 9), und daß die Kirche es nicht verantworten könnte, lediglich um ihrer Ordnung willen ein sterbendes Kind dieses Sacramentes verlustig gehen zu lassen. Gerhard äußert sich folgendermaßen darüber a. a. O. Cap. IV, § 34: In extremo necessitatis casu privatis in aedibus a quovis christiano in articulis religionis recte instituto, citra sexus respectum, baptismum administrari posse statuimus. Denn, sagt er, in sacramento initiationis licet extraordinarie agere, quia baptismus est unicum illud medium, per quod infantes ad vitam aeternam regenerantur; und weiter: ne quantum in nobis est a mediis salutis infantulum arceamus. Zwar sei Gottes Gnade an sich nicht an das Sacrament gebunden, nobis tamen incumbit necessitas, divino mandato de administrando baptismo obsequendi. Deshalb komme hier jener Satz zur Geltung: ordo debet servire administrationi, non autem imperare. Demgemäß verwirft auch unsere Kirche die Meinung als eine falsa und erronea: „Salutem non dependere a baptismo, atque ideo baptismum in casu necessitatis non permittendum esse in ecclesia, sed in defectu ordinarii ministri ecclesiae permittendum esse, ut infans sine baptismo moriatur“ (s. d. sächs. Visitations-Artikel, Concord.-Buch p. 851). S. auch Höfling, Sacram. d. Taufe. Bd. 1. S. 14 ff.

Doch will hierbei erstens der prägnante und bestimmt umgrenzte Begriff der Nothtaufe beachtet sein. Derselbe setzt sich den geordneten Kirchenverband und die kirchliche Sitte der Kindertaufe voraus. Sie ist einerseits nicht zu verwechseln mit der Gnadenmittel-Verwaltung, wie sie Christen, fern und getrennt vom äußern Kirchenverbande, unter sich einrichten können, und andererseits kennt und gestattet unsere Kirche dieselbe eigentlich nur bei den sterbenden Kindern, weil hier, wie wir gesehen, besondere Heilmotive eintreten, um derer willen allein sie die Gestattung der Nothtaufe glaubt verantworten zu können. Adulti, sagt Gerhard a. a. O. § 40, p. 99, quando sacramentorum usu potiri nequeunt, ex desiderio sacramentorum

et promissione evangelii contenti esse possunt, cum evangelium etiam sit potentia Dei ad salutem et spirituale semen, ex quo nascimur (ad Rom. 1, 16; 1 Petri 1, 23). Infantibus vero nullum aliud regenerationis et salutis medium praeter baptismum est relictum.

Ferner aber, und darin zeigt sich wieder die größere Verwandtschaft in der kirchlichen Behandlung der beiden Sacramente, fordert die Kirche für die Nothtaufe die nachträgliche Anerkennung und Bestätigung derselben von Seiten des Amtsträgers: nicht etwa im hierarchischen Interesse und zur Sicherstellung der sacramentlichen Vollständigkeit der so vollzogenen Taufe, sondern zur Constatirung ihres schriftgemäßen Vollzugs und ihrer kirchlichen Gültigkeit; nicht damit sie eine valida sei, sondern eine rata werde. Die kirchliche Bestätigung einer solchen Taufe (s. Luther in s. Bedenken von der Nothtaufe; Walch 10, 2619), die kraft der Vocation der Noth vollzogen worden, will theils die Schriftmäßigkeit des Taufvollzugs constatiren, theils diese Vocation ad hoc anerkennen und ihr das Gepräge der öffentlichen Vocation geben; sie ersetzt also in diesem Falle die Ordination, die dem Täufer fehlte.

Endlich ist noch zu beachten, daß unsere Kirche die Kindertaufe nur bei Kindern christlicher Eltern oder bei solchen, die von ihnen adoptirt sind, und überhaupt nur unter der Bedingung gestattet, daß ihr bestimmte Bürgschaften für die christliche Unterweisung und Erziehung der Getauften gegeben seien. Gerhard (a. a. O. Cap. VIII. § 198. p. 247 ff.) beruft sich hierfür darauf, daß es Matth. 28 heiße: taufet sie und lehret sie halten Alles, was ich euch geboten habe. Und er thut insofern auch mit Recht, als der Herr hiermit die Taufe und das Wort in ihrer Verbindung als diejenigen Mittel verordnet hat, an welche die Kirche für all ihre berufende und pflanzende Thätigkeit gebunden ist, und als deshalb von der Kindertaufe überhaupt nur unter Voraussetzung eines christlichen Hauses und einer christlichen Gemeinde die Rede sein kann. (S. Höfling, a. a. O. Band 1. § 9 ff.). Die Geheimtaufe der Kinder, ohne Wissen und

wider Willen etwaiger nichtchristlicher Eltern und ohne jene Bürgschaften verwirft die evangelische Kirche, z. B. für ihre Missionspraxis unter den Heiden, im Gegensatz zur Praxis der römischen Kirche, ebenso entschieden, wie die Zwangstaufe von Erwachsenen. In diesem Punkte ist übrigens die Praxis bei beiden Sacramenten gleichfalls eine verwandte und beruht darauf, daß die Kirche bei beiden sich sowohl der Verantwortung, die sie selbst hierbei zu übernehmen, als auch der Verpflichtungen bewußt ist, die sie den Empfängern aufzuerlegen hat, obgleich diese nicht die gleichen bei beiden Sacramenten sind. Sie hält sich darum nur dann für ermächtigt, die Sacramente zu spenden, wenn diese Verpflichtungen von den Empfängern oder für sie, wie bei der Kindertaufe, übernommen werden; und ebenso nur dann, wenn auch sie selbst, die Kirche, sich in den Stand gesetzt sieht, die Verpflichtungen zu erfüllen, die sie mit der Ertheilung der Sacramente ihrerseits dem Herrn, sich selbst und den Empfängern gegenüber übernimmt. Schon hieraus erklärt es sich, warum die Kirche die Verwaltung der Sacramente nicht in der Weise frei geben kann und darf, wie die Verkündigung des Wortes. Freilich können wir uns bei diesem Grunde nicht beruhigen; er weist uns selbst über sich hinaus und bedarf einer weiteren Erklärung, auf die wir später kommen werden.

Vorerst will noch die kirchliche Abendmahlspraxis festgestellt und zugleich constatirt sein, daß und worin dieselbe, trotz der Momente, die sie mit der Taufpraxis gemein hat, sich doch auch von dieser wiederum unterscheidet. Wir fassen sie unter folgende Hauptpunkte zusammen, indem wir es selbstverständlich hier nur mit der grundsätzlichen und nicht mit der empirischen Praxis zu thun haben.

1. Unsere Kirche weiß sich für ihre Verwaltung des heiligen Abendmahls schlechthin gebunden wie an das Wort, so an den Act der Stiftung desselben. Nach der Weissung: „Solches thut“, ist ihr Beides unbedingt normativ; und sie weiß sich deshalb dem Herrn verantwortlich dafür sowohl, Wie und durch Wen sie dieses

Sacrament verwalten läßt, als auch Wem sie es reicht und unter welchen Bedingungen und Gewährleistungen.

Concordform. p. 664: „Es muß der Befehl Christi: das thut, welches die ganze Action oder Verrichtung dieses Sacraments, daß man in einer christlichen Zusammenkunft Brot und Wein nehme, segne, austheile, empfangen, esse, trinke, zusammenfasset, unzertrennet und unverrückt gehalten werden.“

2. Deshalb verwaltet und behandelt auch sie, in Uebereinstimmung mit der apostolischen und gemeinkirchlichen Praxis, das Abendmahl als das Sacrament der geschlossenen kirchlichen Confessions- und Hausgemeinde (Parochie). Denn während das Wort ein Gemeingut der Christenheit und aller Christen in dem Sinne ist, daß gegebenenfalls jeder Christ jedem Mitchristen dasselbe lehrend, tröstend, mahnend verkündigen kann; und während die Taufe das gemeinsame Band aller Confessionen bildet, indem sie die Taufe gegenseitig als eine wirkliche, wirksame und unwiederholbare anerkennen, und sie zum Theil nur ratihabiren und durch gewisse Acte ergänzen, — bildet das Abendmahl die Schranke zwischen den Kirchen verschiedenen Bekenntnisses.

3. Es steht hiermit in unmittelbarem Zusammenhange wenn auch unsere Kirche demgemäß: a) dieses Sacrament sehr charakteristisch als das des Altars und der Communion bezeichnet; und wenn sie b) dasselbe nur öffentlich in dem Gemeinde-Gottesdienste und von dem Gemeinde-Altar, als dem kirchlichen Haustische aus darreicht; — Privatcommunien gehören, Nothfälle ausgenommen, zu den kirchlichen Mißbräuchen; c) dasselbe nur von ihren berufenen und verordneten Dienern verwalten läßt; — ein Nothabendmahl innerhalb des bestehenden Kirchenverbandes, im Sinne der Nothtaufe, kennt unsre Kirche nicht und mißbilligt dasselbe, noch weniger aber räumt sie Frauen ein Recht zur etwaigen Darreichung desselben ein; und d) ist die amtlich-kirchliche Vollmacht auch des Ordinirten für die Verwaltung dieses Sacraments, sei nun derselbe sub titulo ordinirt oder nicht, ordnungsmäßig an die Grenzen seiner Gemeinde oder Parochie gebunden; — Nichtachtung der parochialen Schranken

und beliebige Durchbrechung derselben, ohne jedesmalige oder ein für allemal für bestimmte Fälle ertheilte Autorisation von Seiten des competenten kirchlichen Organes, ist wider die kirchliche Ordnung.

Unsere symbolischen Schriften kennen bekanntlich und brauchen noch, wie auch Luther, den Ausdruck „Messe“, der ja gleichfalls auf den Zusammenhang dieses Sacraments mit der Gemeinde und ihrem Gottesdienst (*dimittere ecclesiam, populum*) hinweist. Conf. Aug. XXIV. Apol. p. 248 ff.

Ferner bezeichnen sie es als Sacrament des Altars, Schmalz. Art. P. III, 6; Katech. p. 365 u. 499 ff.; Communio, Conf. Aug. XXIV; Liturgia, i. e. publicum ministerium; synaxis, i. e. multorum communicatio; communis participatio. Conf. Aug. p. 53; Apol. p. 266. Darum keine Winkel- und Privatmessen, sondern nur *missae publicae seu communes* p. 249 u. 52, 53. „So ist auch nicht recht, daß Einer das gemein Sacrament der Kirchen nach seiner eigen Andacht will brauchen und damit seines Gefallens ohne Gottes Wort außer der Kirchen Gemeinschaft spielen“ (*qui sacramentum proprium ecclesiae extra ecclesiae communionem ex propria quadam devotione et affectione usurpare vult*). Artt Smalce. P. II, p. 302. Das Sacrament soll „öffentlich vor der Versammlung, in einer christlichen Zusammenkunft“ gefeiert werden. Concorbform. p. 664 ff.

Luther: Das Abendmahl ist „das Sacrament der Kirche“, ein „gemein Sacrament der ganzen Gemeinde zugehörig, eingesetzt die christliche Gemeinde damit zu speisen und zu stärken;“ daher „Synaxis, Communio, d. h. gemeine Messe, da Viele ingemein kommen und nicht ein Einzelnr alleine das Sacrament nimmt.“ Darum „wo diese Person, die Kirche, nicht da ist, da ist eitel Brod und Wein“ (W. 19, 1491 ff. 1504. 1508. 1576). Ferner: „die Sacramente sollen durchs öffentliche gemeine Amt gereicht werden an Statt Christi und der Christenheit. Wenn man aber den Kranken die Sacramente gibt, so geschiehts aus dem ordentlichen Amt, grade als wenn man das Sacrament sonst vom Altar nähme und brächte es Einem in Winkel oder hinter der Kirchenthür; und bleibet also das Amt hier in seinem Werk unverkehrt... Mit den Kranken gehts, daß sie mit dem Haufen, als vom Altar gereicht, durchs Amt essen und trinken. Christus will auch solch Sacrament haben zur Gedächtniß seines Leidens, daß man öffentlich davon rede. Er hat auch nur die gemeine Messe eingesetzt, und sind alle Worte an Viele gerichtet, nemlich an die ganze Kirche“, (W. 16, 1195 ff.). „Man soll das Sacrament nicht lassen heimlich oder in geheim reichen oder empfangen, denn Christus hat es eingesetzt zum öffentlichen Amt, sein damit durch Predigen und Bekennen zu gedenken; 1 Cor. 11, 26. (10, 2743). Endlich schreibt er von der Hauscommunio, i. J. 1536, daß der Hausvater „nicht schuldig sei, solche Weise vorzunehmen, sich und sein Hausvölklein zu communiciren, auch darzu unnöthig, weil er darzu nicht berufen noch Befehl hat und ohne das dennoch wol kann selig werden durchs Wort... Daß aber ein Hausvater die Seinen das Wort Gottes lehret, ist recht und soll so sein, denn Gott hat befohlen, daß wir unser Kinder und Haus sollen lehren und ziehen, und ist

das Wort einem Jeglichen befohlen. Aber das Sacrament ist ein offenbarliche Bekenntniß und soll offenbarliche Diener haben, weil dabei steht, als Christus sagt, man soll es thun zu seinem Gedächtniß, das ist, wie St. Paulus sagt, zu verkündigen des Herrn Tod bis er komme. Und daselbst auch spricht, man soll zusammenkommen, und hart straft die, so sonderlich ein Jeder vor sich des Herrn Abendmahl gebrauchen, so doch nicht verboten, sondern geboten ist einem Jeglichen insonderheit sein Haus zu lehren mit Gottes Wort, sich selbst darzu auch, und sich doch Niemand selbst taufen u. s. w. Denn es gar ein anderes ist um ein öffentlich Amt in der Kirchen und um einen Hausvater über sein Gefinde, darum sie nicht zu mengen sind noch zu trennen. Diem Weil nun hier keine Noth noch Beruf ist, soll man ohne Gottes gewissen Befehl hier nichts aus Andacht vornehmen, denn es wird nichts Guts daraus“ (10, 2736 ff.).

4. Die Empfänger anlangend, so will unsere Kirche, daß die Theilnahme an dem Abendmahl durchaus Sache freier Entschliessung und persönlichen Bedürfnisses sei. Sie versagt dasselbe deshalb den Kindern, und reicht es nur den erwachsenen getauften Christen, die ihres Glaubens, und zwar auch ihres Glaubens vom Abendmahl sind; die sich persönlich zu ihm bekennen, und die Willens und im Stande sind, alle diejenigen Anforderungen zu erfüllen, welche sie an ihre Abendmahlsgegnossen stellen muß, theils zu ihrer eignen Gewissenswahrung und eingedenk ihrer Verantwortung dem Herrn gegenüber, theils um es nicht mit zu verschulden, so weit sie es hindern kann, daß die Empfänger das heilige Mahl sich zum Seelenschaden genießen.

Für diesen Grundsatz ist von maßgebender und entscheidender Bedeutung, was das Bekenntniß unsrer Kirche Conf. Aug. Art. X. u. XIII. thetisch und antithetisch vom Wesen und Brauch des Sacraments lehrt. Denn mit dem, was Art. X von dem Abendmahl selbst bekennet, hängt es unmittelbar zusammen, daß sie Art. XIII im Gegensatz zur Niesung *ex opere operato* von den Empfängern den Glauben fordert, der allein die heilige Gabe zum Segen empfängt. Und zwar meint sie nicht irgend welchen allgemeinen Glauben, sondern die *fides specialis*, welche die hier dargereichten Verheißungen und Güter empfängt. *Itaque utendum est sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur*, Aug. p. 42. 53 und Apol. p. 204 ff.: *Ita nos docemus, quod in usu sacramentorum fides debeat accedere, quae credat illis promissionibus et accipiat res promissas, quae ibi in sacramento offeruntur...* Et loquimur hic de fide speciali, quae praesenti promissioni credit, non tantum quae in genere credit Deum esse, sed quae credit offerri remissionem peccatorum. S. auch 250, 11; 264, 70; 268, 90: *Missa est promissio et sacramentum requirens fidem*. Zwar ist hier unter

der *fides specialis* der Glaube an die Sündenvergebung gemeint, aber an diese, sofern sie eben durch das Sacrament vermittelt und empfangen wird. Darum schließt dieser Glaube hier den schlichten, positiven Abendmahls- glauben in sich, wie er seinen gemeindemäßigen Ausdruck im 5. Hauptstück des kl. Katech. gefunden hat. Ueberdies sagt auch die Augustana p. 51, daß deshalb auch die Leute mit höchstem Fleiß zum öftern mal unterrichtet werden vom heiligen Sacrament, wozu es eingesetzt und wie es zu gebrauchen sei; und dabei geschieht auch Unterricht wider andere unrechte Lehre vom Sacrament.“ Und im gr. Katech. p. 504 heißt es ausdrücklich: „Der Glaube aber thut des Herzens, so da solchen Schatz (nämlich „das ganze Sacrament beide, was es an ihm selbst ist und was es bringet und nützet“, eben das. p. 503) erkennt und sein begehret;“ ebenso bezeichnet die Concorbform. p. 664 „der Zuhörer Glaube“, als den „Glauben vom Wesen und Frucht dieses Sacraments, von der Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi, von Vergebung der Sünden und aller Gutthaten, so uns durch Christi Tod und Blutvergießen erworben und im Testament Christi geschenkt sind.“ Nur wer in solchem Glauben bußfertig die heilige Gabe begehrt, ist würdig und geschickt und empfängt sie auch zum Heil und Segen. Denn es gibt nur eine Unwürdigkeit — nicht glauben. kl. Katech. 366; gr. Katech. 504 ff. Concorbform. p. 541. 649. 662. S. auch Luthers Schrift an Nic. Hausmann, v. J. 1523, W. 10, 2764 ff.: Hierin soll man die Weise oder Ordnung haben, daß erstlich dem Pfarrherrn angezeigt werde, wer die sind, so das Sacrament empfangen wollen, und sie selbst sollen bitten, daß er ihnen das heilige Sacrament wollte reichen, auf daß er ihre Namen kenne und was sie vor ein Leben führen, wissen möge. Darnach ob sie gleich darum bitten, soll er sie doch nicht ehe zulassen, sie haben dann Antwort geben ihres Glaubens, und sonderlich auf die Frage Bericht gethan: Ob sie verstehen, was das Sacrament sei, was es nütze und gebe, und wozu sie es wollen brauchen. . . . Wir wollen mit dieser Ordnung das verhüten, daß nicht zugleich Würdige und Unwürdige zum Tisch des Herrn laufen, wie wir bisher unter dem Papstthum gesehen, da man anders nicht gesucht hat, denn allein das Sacrament zu empfangen. . . . Wir aber wollen die, so auf obgemelte Stücke nicht zu antworten wissen, allerdings von der Gemeinschaft dieses Sacraments ausgeschlossen und abgefondert haben. . . . Darnach, so der Pfarrherr siehet, daß sie dieß Alles verstehen, soll er auch darauf Acht haben, ob sie mit ihrem Leben und Sitten solchen ihren Glauben und Verstand beweisen.

Darnach wenn die Communion gehalten wird, schidet sichs fein, daß die so zum hochwürdigen Sacrament gehen wollen, sich zusammenhalten und an einem sonderm Ort allein stehen, . . . daß die Personen öffentlich gesehen und erkannt werden, sowohl von denen, die das Sacrament empfangen, als von denen, die nicht hinzu gehen, damit hernach ihr Leben auch desto besser gesehen, geprüft und geoffenbaret könnte werden. Denn die Nützung dieses Sacraments in der Gemeinde ist ein Stück christlicher Bekenntniß, dadurch die, so hinzugehen, vor Gott, Engeln und Menschen bekennen, daß sie Christen seien. Um deswillen ist fleißig wahrzunehmen, daß nicht Etliche das Sacra-

ment heimlich abziehen und nachmals unter andren Christen vermengen, nicht können erkannt werden, ob sie wohl oder übel leben.“

Von der Predigt, sagt Luther, daß sie für Alle sei, „eine rufende Stimme in der Wüste, so der Ungläubigen Herzen zum Glauben laden soll; aber die Messe soll sein der Brauch oder Nutz des Evangelii und Aushheilung des Sacraments, so allein den Gläubigen gebühret“ (10, 2756). S. auch 11, 840 ff. 847.

5. Darum reicht sie es ihnen nicht, ohne sie zuvor über Wesen und Brauch des Sacraments unterwiesen und sich derjenigen Würdigkeit bei ihnen vergewissert zu haben, die dasselbe voraussetzt, indem sie ihnen Anlaß zur Selbstprüfung gibt und von ihnen die Bezeugung ihres bußfertigen und gläubigen Verlangens entgegennimmt; aber darauf hin auch ihrerseits und von Amts wegen ihnen durch die Absolution die Zusicherung ihres Kindesstandes vor Gott erneuert, kraft dessen sie Gottes Hausgenossen und als solche zur Theilnahme an dem kirchlichen Haus- und Gemeindetische des Herrn berechtigt sind. Die Unwürdigen dagegen hält sie von dem Sacrament fern und schließt sie gegebenenfalls von demselben aus.

Die zum Sacrament gehen, sollten billig mehr wissen und völliger Verstand aller christlichen Lehre haben, denn die Kinder; kl. Katech. p. 381. Nulli admittuntur nisi antea instituti, explorati, absoluti. Aug. Conf. p. 51. 53. Apol. 248. 259. Denuntiatur et excommunicatio flagitiosis et contemtoribus sacramenti. Apol. 165. „Daß man offenbarliche, halsstarrige Sünder nicht soll lassen zum Sacrament oder ander Gemeinschaft der Kirchen kommen, bis sie sich bessern und die Sünde meiden“ Schmalk. Art. p. 323. S. auch gr. Katech. p. 508. Denn das ist wol wahr, daß, die es verachten und unchristlich leben, nehmens ihnen zu Schaden und Verdamniß. Gr. Katech. p. 509. Willst du es aber verachten und so stolz ungebeichtet hingehen, so schließen wir das Urtheil, daß du kein Christen bist und auch des Sacraments nicht sollst genießen. p. 843.

6. Demgemäß hat unsre Kirche den Zutritt zu ihrem Gemeinde-Altar grundsätzlich an die Zugehörigkeit der Empfänger zu ihrem Kirchen- und Gemeinde-Verbande gebunden, und hat denselben mit den Schranken der Taufe und Confirmation, der Beichte und Absolution, der ständigen seelsorgerischen Pflege und Zucht, vorkommendenfalls der Suspension und Excommunication umgeben. Nur die Glieder der Kirche also und nur solche Glieder derselben, die ihr voll und ganz angehören wollen und können, und sich jenen Bedin-

gungen freiwillig unterstellen, haben einen geistlichen und rechtlichen Anspruch zugleich auf Zulassung zu ihrem Gemeinde-Altar zu erheben. Ebenso vermag auch die Kirche nur solchen Abendmahlsgegnossen gegenüber die Verantwortung mit gutem Gewissen auf sich zu nehmen und die Verpflichtungen zu erfüllen, welche dieses Sacrament auch ihr auferlegt und die sie bei jedesmaliger Austheilung desselben auf sich nimmt.

7. Das geistliche subjective Bedürfnis des Einzel-Christen ist schlechtthin unerlässlich zum gesegneten Empfang des sacramentlichen Guts; ebenso bestimmt und entscheidet dasselbe über das Wie-oft des Empfangs, das weder gesetzmäßiger Vorschrift, noch äußerlicher Nöthigung unterliegen kann und darf. Aber nicht kann dasselbe auch über Wesen und Bestimmung des Sacraments entscheiden und darum auch nicht maßgebend sein für die Grundsätze der kirchlichen Verwaltung desselben. Vielmehr hat auch der Einzelchrist sein geistliches Bedürfnis normiren zu lassen von denselben Grundsätzen, an welche die Praxis der Kirche gebunden ist, so daß sein Bedürfnis ihn zum wirklichen Empfang doch immer nur unter Voraussetzung des Vorhandenseins jener objectiven Bedingungen und Gewährleistungen von seiner Seite berechtigen kann. Am wenigsten aber darf dasselbe von ihm mit dem Anspruch geltend gemacht werden, daß um seineswillen das Abendmahl an seiner nächsten Bestimmung und wesentlichen Bedeutung irgend Einbuße erlitten, wornach es Erweisung, Vollzug und Nahrung der Gemeinschaft, nicht des Einzelchristen als solchen, sondern der Gemeinde mit Christo ihrem Haupte ist.

Wir sollen Niemand zum Glauben oder Sacrament zwingen, auch kein Gesetz, noch Zeit, noch Stätte stimmen. Kl. Katech. 352 ff.; gr. Katech. 305 ff. Die Christen sein wollen, sollen sich dazu schicken, das Hochwürbige Sacrament oft zu empfangen. Weil Christus die Worte spricht: „so oft als ihr's thut“, ist mit eingebunden, daß man's oft thun soll, und ist darum hinzugesetzt, daß er will das Sacrament frei haben, ungebunden an sonderliche Zeit, wie der Juden Osterlamm . . . ihr solltet es so oft genießen, wenn und wo ihr wollet, nach eines jeden Gelegenheit und Nothdurft, an keinen Ort und bestimmte Zeit angebunden, wiewohl der Papst wieder ein Judenfest daraus gemacht hat. Gr. Katech. p. 506. In ecclesiis nostris plurimi saepe in anno utuntur sacramentis, absolute et coena Domini . . . Sed certum tempus non praescribitur, quia non omnes pariter

eadem tempore idonei sunt etc. Apol. p. 165. Doch wer das Sacrament nicht sucht oder begehrt zum wenigsten einmal oder vier des Jahres, da ist zu besorgen, daß er das Sacrament verachte und kein Christ sei; Kl. Kat. 352, gr. Katech. 505. Denn das heiße ich verachten, wenn man so lange Zeit hingehet und sonst kein Hindernis hat und doch sein nimmer begehret. Gr. Katech. p. 506.

8. Unter diesen Voraussetzungen haben die Glieder der Kirche, als eines auch rechtlich geordneten Gemeinschaftsverbandes, und nur sie auch einen rechtlichen Anspruch auf Zulassung zum Altar-Sacrament zu erheben, und darf ihnen dasselbe von Seiten der Kirche oder des betreffenden Parochus schlechterdings nicht vorenthalten werden. Die Kirche hat deshalb dafür Sorge zu tragen, daß vor allem in den Hauptgottesdiensten und wo es ausnahmsweise nöthig sein sollte, auch in den Nebengottesdiensten, der Gemeinde jederzeit die Möglichkeit zur Befriedigung des Abendmahlsbedürfnisses geboten werde. Nicht aber folgt daraus, daß die Kirche krankhafte und irreführende geistliche Bedürfnisse oder Gelüste zu stillen und zu nähren, oder daß auch der fungirende Liturg sich jedesmal persönlich an der Gemeinde-Communion zu betheiligen habe. Völlends unstatthaft und verwerflich wäre es aber, wollte daran auch nur gedacht werden, daß der Liturg, wenn keine Communicanten angemeldet sind, das Abendmahl allein vor der Gemeinde zu nehmen habe. Das widerspräche geradezu dem Wesen des Sacraments, könnte nur mit einem schrift- und bekenntnißwidrigen Amtsbegriff begründet werden und käme einer Wiederaufrichtung der von der Reformation mit Zug und Recht verworfenen Winkelmesse gleich.

Fiunt enim apud nos missae singulis dominicis et aliis festis, in quibus porrigitur sacramentum his, qui uti volunt, postquam sunt explorati et absoluti. Apol. 248. So wird diese Weise bei uns gehalten, daß man an Feiertagen, auch sonst, so Communicanten da sind, Messe hält und etliche, so das begehren, communiciret. Aug. Conf. XXIV. p. 53. S. Luther's, Melancthon's, Brenz's Bedenken an Georg Markgrafen von Brandenburg gegen die Wiederaufrichtung der Stillmesse W. 16, 1180 ff. 1192 bis 1200; 19, 1484 ff.: „Wo man die Messen sollt wieder anrichten, im Pöbel die Andacht zu erwecken, so wäre es doch eine gottlose, unchristliche Andacht“; f. auch das. 1486 ff. 1558: „die Winkelmesse ist kein Sacrament, sondern ein Greuel und Zerstörung des Sacraments.“ S. auch 10, 2764. 2779.

9. Weil das Sacrament des Altars dasjenige Heilsgut ist, welches dazu gesetzt ist, vornehmlich die Kirche als Leib Christi zu bilden, zu nähren und zu erhalten, so ist Abendmahlsgemeinschaft Kirchengemeinschaft im eminenten Sinne; diese kommt in jener zur intensioren und vollen Verwirklichung. Darum ist auch die Zulassung zum Gemeindegemeinschaft und die Theilnahme an demselben der öffentliche Ausdruck, das präziseste und feierlichste Bekenntniß, die prägnanteste Anerkennung und Bethätigung der vollen und ganzen Zugehörigkeit des Einzelnen zur bestimmten Kirchen- oder Confessionsgemeinschaft. Nicht aber ist sie selbst Aufnahme und Eintritt in dieselbe, oder Erneuerung und Bestätigung der Aufnahme, sondern sie setzt sich diese, als schon durch Taufe, Confirmation, Absolution und Reconciliation geschehen, voraus. Sie ist nicht Ausdruck der erst oder wieder zu gewährenden Gemeinschaft, sondern stets sich erneuernden Vollzug der schon bestehenden und immer mehr sich verwirklichenden.

Apol. p. 164 aus Cyrill: Audi Paulum dicentem (1 Cor. 10, 17): Quia omnes unum corpus sumus in Christo, quia etsi multi sumus, unum tamen in eo sumus; omnes enim uno pane participamus. Daher die Sacramente auch notae professionis inter homines, Aug. Conf. XIII; Apol. 202. 263. Form. Concord. 671. Instituta est coena Domini ut confirmetur in nobis fides et foris consteamur fidem nostram et praedicemus beneficia Christi. Apol. p. 122. Durch die Taufe werden wir erstlich in die Christenheit genommen; gr. Katech. p. 485. 495; sie ist unser einziger Trost und Eingang zu allen göttlichen Gütern und aller Heiligen Gemeinschaft: Taufbüchlein p. 836. Weil sie getauft sind und in die Christenheit genommen, sollen sie auch solcher Gemeinschaft des Sacraments (d. Abendmahls) genießen, auf daß sie uns (der Kirche) mögen dienen und nütze werden; denn sie müssen doch alle uns helfen glauben, lieben, beten und wider den Teufel fechten. Gr. Katech. p. 512.

10. Weil die Berechtigung zur Theilnahme an dem Sacrament des Altars, als dem höchsten, geistlich corporativen Heilsgut, jedem Empfänger das höchste kirchliche Recht erteilt, welches die Kirche ihren Gliedern geben kann, so berechtigt und verpflichtet dieselbe eo ipso auch jeden Abendmahlsgenossen, sich als actives Gemeindeglied anzusehen und zu verhalten, und gewährt ihm überhaupt den Anspruch auf das kirchlich-geistliche und -soziale Vollbürger-

recht mit allen Rechten, Ehren und Aufgaben desselben. Keine andern Schranken sind hierbei zulässig, als die selbstverständlichen, in den natürlichen Bedingungen des Alters und Geschlechts gegebenen; und keine andern Unterschiede, als die in und mit der Mannigfaltigkeit der geistlichen Gaben und Kräfte gesetzten. Sonstige Scheidungen dagegen innerhalb der Abendmahlsgemeinde selbst, namentlich die Unterscheidung einer engeren und einer weiteren nach geistlichen Gesichtspunkten, treten dem Wesen und der Würde dieses Sacraments zu nahe, stehen mit dem Geist und Wesen unsrer Kirche in directem Widerspruch und müssen nothwendig zur eigentlichen und schwersten, weil kirchenauflösenden und seelenverderblichen geistlichen Sectirerei führen.

11. Je größer und umfassender aber auch die äußeren corporativen Rechte sind, welche die Kirche demgemäß ihren Abendmahlsgenossen erteilt und erteilen muß, je unzulässiger irgend welche Scheidungen von wesentlichem Belang innerhalb der Abendmahlsgemeinde sind, um so mehr läuft die Kirche bei einer laxen Abendmahlspraxis Gefahr, einerseits sich ihre lebendigen Glieder zu entfremden und diese zu eigenmächtigen Maßnahmen und Verbindungen zu veranlassen, andererseits selbst zu verweltlichen und der Herrschaft der Massen in ihrer Mitte anheim zu fallen; um so mehr aber hat sie auch die Pflicht, einer empirischen Praxis zu misstrauen, durch welche sie sich diesen Gefahren bloßgestellt sieht, und hat darauf Bedacht zu nehmen, ihren eigenen, oben bezeichneten Grundsätzen gemäß die Schranken, welche die Abendmahlsgemeinde von der Gemeinde der Getauften in ihrer Mitte unterscheiden, überhaupt strenger, fester und bestimmter zu ziehen, will sie anders ihrem geistlichen Wesen, Kirche Christi und nicht Weltkirche zu sein, treu bleiben und zugleich an ihrem geschichtlichen Beruf, Volkskirche und nicht Winkkirche zu sein, so lange festhalten, als dies in ihre Hand gelegt ist.

Fragen wir uns nun, nach dieser Darlegung der Grundsätze, die für die kirchliche Abendmahlspraxis die leitenden sind oder es

doch nach der Intention unsrer Kirche sein sollen: Welche Anschauung von dem Abendmahls sacrament in ihnen sich kund gebe? so steht das sofort außer Zweifel, daß die Kirche diesem Sacrament eine eigenthümliche, ihm besondere und es von den andern Gnadenmitteln unterscheidende Bedeutung beigelegt wissen will. Wie würde sie sonst auf die oben bezeichneten Abweichungen und Besonderheiten in der Verwaltung desselben haben kommen und wie dieselben überhaupt rechtfertigen und verantworten können?

Aber ebenso klar ergibt sich auch aus den obigen Sätzen, daß sie den Unterschied nicht insofern und in dem Sinne in der sacramentlichen Gabe selbst suchen und sehen kann, als werde durch dieselbe ein besonderes, einzigartiges Heilsgut gewährt, ein solches, welches die anderen Gnadenmittel nicht auch vermitteln können und dessen der Gläubige schlechthin verlustig gehen müsse, wenn er dieses Sacraments entbehren muß, oder wenn ihm dasselbe vorenthalten wird. Verhielte sich so, dann dürfte die Kirche in der That nicht so, wie sie es thut und von jeher gethan, bei der Verwaltung dieses Sacraments verfahren: mit derselben ausschließlich ihre ordinirten Glieder betrauen, den Privat-Communions entgegengetreten u. s. w. Sie müßte vielmehr die ganze Gestalt ihrer Praxis, etwa nach Analogie der Taufpraxis, modificiren und z. B. ebenso ein Nothabendmahl gegebenenfalls sanctioniren, wie sie die Nothtaufe als statthaft und nothwendig anerkennt, wenn sie nicht unverantwortlich handeln und sich eines Raubs an dem Seelenheil ihrer Glieder schuldig machen will. Und grade unsre Kirche wäre doppelt in dieser Schuld, da sie der Ordination keinen sacramentalen Charakter zuschreibt, noch weniger derselben einen bedingenden oder steigenden Einfluß auf die Validität der Gnadenmittel einräumt; so daß für sie von dieser Seite her kein nöthigender Grund zur Beschränkung der Abendmahlsverwaltung auf die Ordinirten gegeben ist. Freilich könnte die Kirche wiederum keine Reform ihrer Abendmahlspraxis vornehmen, ohne sich von der Norm der eigenthümlichen Einsetzung dieses Sacraments zu entfernen; oder man

müßte denn den Beweis zu führen unternehmen, daß die bestehende Praxis eine einsetzungswidrige sei. Ist sie es nicht, ist vielmehr wie wir später sehen werden, die Kirche einsetzungsmäßig berechtigt und verpflichtet, so zu handeln, wie sie thut, dann gibt es auch keinen andern Ausweg aus diesem Dilemma, als die obige Voraussetzung, daß das Heilsgut, welches dieses Sacrament gewährt, für den Gläubigen keineswegs ausschließlich an den Empfang des letzteren gebunden sein könne.

So lehren ja auch unsere Bekenntnisschriften ausdrücklich. Zwar handle Gott mit uns, sagen sie, multipliciter (Apol. p. 173), durch verschiedene Mittel, und gebe nicht „auf einerlei Weise Rath und Hilfe wider die Sünde“ (Schmalk. Art. p. 319), denn er ist überschwänglich reich in seiner Gnade. Aber zuvörderst ist es allen diesen Mitteln, dem Wort und den Sacramenten, gemeinsam, daß sie irdisch-natürliche Mittel des heiligen Geistes und Träger der Gnade sind. *Corda simul per verbum et ritus movet Deus, ut credant et concipiant fidem. Sicut autem verbum incurrit in aures, ut feriat corda, ita ritus ipse incurrit in oculos, ut moveat corda.* (Apol. p. 203). „Ja es soll und muß äußerlich sein, daß man es mit Sinnen fassen und begreifen und dadurch ins Herz bringen könne, wie denn das ganze Evangelium eine äußerliche und mündliche Predigt ist. Summa, was Gott in uns thut und wirkt, will er durch solche äußerliche Ordnung wirken“ (gr. Katech. p. 489); und sollen und müssen wir darauf beharren, daß Gott nicht will mit uns Menschen handeln, denn durch sein äußerlich Wort und Sacrament (Schmalk. Art. 321 ff.).

Ferner setzen alle Gnadenmittel sich die Kirche, die Gemeinde der Gläubigen voraus, in welcher allein Christus lebt und wirkt, die er allein mit der Verwaltung seiner Gnadenmittel betraut hat und „außer welcher Niemand zu Christo kommen kann“, (*extra ecclesiam nec verbum nec sacramenta sunt*, Apol. p. 163; *claves sunt officium et potestas ecclesiae a Christo data*, Schmalk. Art. p. 321. 333, gr. Katech. 456). Nicht aus diesem Grunde und etwa um des Glaubens der Kirche willen, wol

aber nur unter dieser Voraussetzung sind und bleiben diese Mittel auch wirklich Träger der Gnade und wirken als solche, weil die Kirche „allein den heiligen Geist und die Verheißung hat, ihn allezeit zu haben“, und weil es der heilige Geist ist, der sie zu „einer Säule der Wahrheit macht, die das reine Evangelium, den rechten Grund behält“, und der allein sie erleuchtet, heiligt und befähigt, das Wort und die Stiftungen des Herrn nach seinem Sinn und Willen und zu dem von ihm verordneten Zweck, darum auch mit der von ihm verheißenen Wirkung zu verwalten (Apol. 156). „In der Christenheit“, sagt die Concordform. p. 666, bleiben Christi Wort und Einsetzung stets kräftig; ebenso p. 665; das macht allein ein Sacrament, daß man „in einer christlichen Zusammenkunft“ nach dem Befehl des Herrn verfare. Die Kirche ist deßhalb nicht die Schöpferin der Gnadenmittel, wol aber „die Mutter, so einen jeglichen Christen zeugt und trägt durch das Wort Gottes, durch welches der heilige Geist die Herzen erleuchtet;... Er bleibt bei der heiligen Gemeinde, durch welche er uns holet und die er dazu brauchet, das Wort (und die Sacramente) zu führen und zu treiben und dadurch er die Heiligung macht und mehret;“ (gr. Katech. p. 456. 457) ¹⁾.

1) Sehr treffend hebt Luther in einer auch sonst höchst beachtenswerthen Predigt über die Taufe v. J. 1535 (Walch 10, 2513 ff.) hervor, daß so richtig auch der augustinische Satz sei: *accedat verbum ad elementum, et fit Sacramentum*, dabei doch noch das dritte Stück außen gelassen sei, d. h. nicht etwa, wie Einige sagen, der Glaube, sondern „Gottes Befehl und Ordnung“. Dieser, d. h. daß auch nach Gottes Befehl gehandelt werde, mache erst mit dem Wort und Element das Sacrament. Die letzten beiden Stücke, sagt er, würden uns noch nicht das Sacrament machen. Es gehört noch ein Stück dazu, welches Christus auch deutlich darbei setzet und spricht: „Solches thut“, das ist: Ich heiße, befehle und ordne, und will hiermit befohlen und geordnet haben, daß ihr Solches auch thun sollt. Diß Stück bindet die andern beide zusammen und machet uns gewiß, daß wir das rechte Sacrament haben.“ Und wo wir sehen, daß nach seinem Wort und Befehl gehandelt wird, sollen wir auch nicht zweifeln (Das. S. 2524. 2533. 2579). So sagt auch die Concordform. a. a. O., daß der Befehl Christi unzertrennet gehalten werde und „die ganze Action“, wie sie der

Dagegen ist es lediglich der allmächtige und schöpferische göttliche Gnadenwille und Gnadengeist, kraft dessen alle Gnadenmittel gleichermaßen durch sich selbst und in sich selbst unabhängig von dem Glauben der sie verwaltenden oder hörenden und empfangenden Menschen, schlechthin lebendig, kräftig und wirksam sind, und kraft dessen sie alle gleichermaßen eine kritische Wirkung zum Heil oder Unheil auf das Herz des Menschen ausüben, je nachdem dieser sie gläubig oder ungläubig verwaltet und aufnimmt. *Et sacra-*

Herr verordnet, vorgenommen werden müsse, sonst sei es kein Sacrament; und stellt den Grundsatz auf: *Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum* oder *extra actionem divinitus institutam*. — Der Befehl gilt aber den Jüngern und in ihnen seiner Kirche; diese ist mithin das allein berechnete und legitime Subject der Handlung. Und sie allein vermag auch dem Befehl Christi gemäß zu handeln, weil in ihr der heilige Geist wohnt und wirkt, weil sie dasjenige Subject ist, von dem wir — wie wir Luther oben von ihr hinsichtlich der Absolution sagen hörten, mit schlechthiniger Gewißheit wissen, daß sie den heiligen Geist, das Wort und das Mandat Christi hat, ohne welche die Sacramente nicht Sacramente, sondern leere Handlungen sind. „Wo eine heilige christliche Kirche ist, da müssen alle Sacramente sein, Christus selbst und sein heiliger Geist“ (19, 1565). Deßhalb unterscheiden auch unsre alten Dogmatiker, wie Selnegger, Chemnitz u. A. von den unwürdig das Mahl Genießenden die Turci, Judaei et alii, qui a religione christiana manifesto alieni sunt. S. Frank, Theol. d. Concordform. III, S. 135. Unsere Kirche bedarf mithin nicht der ohnehin in sich morschen Krücke der römischen Lehre von der priesterlichen Intention, um Wort und Sacrament gegen Profanirung durch Spötter oder Nicht-Christen geschützt zu sehen.

In Beziehung auf diese Intention schreibt Luther in der „Schrift von der Winkelmesse“ v. J. 1533 (W. 19, 1514 ff.): „Sie haben einen Spruch ergriffen, darauf ihr Thun stehet, der heißt *intentio et fides ecclesiae*, d. i. was man thut im Glauben und Meinung der Kirche, das ist recht; und die Kirche kann nicht irren, so wie sie sagen. Nun, jetzt lasse ich das Stücke fahren, ob die Kirche irren könne. Denn sie unterscheiden nicht, irren und im Irrthum bleiben. Irren schadet der Kirche nichts; aber im Irrthum bleiben, das ist unmöglich... Denn sie bleibt eine unterthänige Sünderin vor Gott, bis an den jüngsten Tag, und ist allein heilig in Christo ihrem Heilande durch Gnade und Vergebung der Sünden.“ Doch fährt er fort: „Glaube oder Meinung der Kirchen ist zweierlei: die eine heißt und ist auch die rechte wahrhaftige Meinung der Kirche, dieselbe ist offenbar und Gebermann bekannt und stehet und ist gegründet in der Schrift. Also hält und meint sie auch, daß im Brod und Wein der Leib und Blut Christi gereicht

menta et verbum propter ordinationem et mandatum Christi sunt efficacia, etiamsi per malos exhibeantur. Aug. Conf. Art. VIII. „Unser Glaube macht das Sacrament nicht, sondern allein unser allmächtigen Gottes und Heilandes Jesu Christi wahrhaftiges Wort und Einsetzung, welches stets kräftig ist und bleibt in der Christenheit, und durch die Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Dieners, oder des, der es empfänget Unglauben nicht aufgehoben oder unkräftig gemacht wird. Gleichwie das Evangelium, ob

werde, so man nach der Einsetzung und Befehl Christi damit umgehet. Summa, diese Meinung der Kirche kann nicht irren; denn sie hält sich nach dem Worte Gottes und der Meinung Christi selbst im Himmel. Nach solcher Weise und Verstand ist's recht geredet: was man thut in der Meinung der Kirche, das ist recht gethan. Denn es ist so viel gesagt: was man nach dem Worte Gottes und der Meinung Christi thut, das ist recht gethan... Ob ich denn gleich unwürdig bin und schwerlich glaube, daß durch mein Taufen solche große Dinge geschehen, so weiß ich doch gewiß, daß die Kirche solches Alles von der Taufe hält und meinet, darum will ich fröhlich taufen in solcher Meinung der Kirche... Also kann Einer auch die Taufe und Sacrament und allerlei Trost empfangen, der doch schwach im Glauben ist, wenn er siehet, höret oder gedenket, wie best und gewiß die Andern Solches glauben und thun, und die ganze Kirche nicht daran zweifelt noch wanket.“ Endlich ebendasselbst p. 1547 ff. u. 1561: „Die heilige Stätte oder Kirche lehret also: daß weder Priester noch Christen ein einiges Sacrament machen, auch die heilige christliche Kirche selbst nicht... Aber Gott sei gelobt, in unsern Kirchen können wir eine rechte christliche Messe zeigen, nach Ordnung und Einsetzung Christi, auch nach der rechten Meinung Christi und der Kirche.“

Weil aber es auch nicht die Kirche ist, deren Glaube „das Sacrament machet“, sondern Christus allein kraft seines Verheißungsworts, der jedoch nur in der Kirche, d. h. der Christenheit, die sich zu ihm bekennt, heilskräftig gegenwärtig und wirksam ist, so entscheidet nicht so sehr der spezifische Abendmahlsglaube einer bestimmten Kirchengemeinschaft, als vielmehr ihr Glaubensverhältnis zu Christo überhaupt und ihre dadurch bedingte Zugehörigkeit zur wesentlichen Kirche Christi darüber, ob sie — die stiftungsmäßige Verwaltung vorausgesetzt — das wahre und wirkliche Sacrament, seiner Substanz nach, austheile oder nicht. Wie bei der Taufe der Glaube einer Christengemeinschaft an den dreieinigen Gott über die sacramentliche Validität der Handlung entscheidet, so bei dem Abendmahl der an Christum als den in's Fleisch gekommenen (1 Joh. 4, 1 ff.). Es ist der Glaube, von dem der Herr Joh. 6 redet, und der sich zum spezifischen Abendmahlsglauben ebenso verhält, wie diese Rede des Herrn zur Stiftung des Abendmahls.

es schon die gottlosen Zuhörer nicht glauben, dennoch nichts desto weniger das wahre Evangelium ist und bleibt, allein daß es in den Ungläubigen zur Seligkeit nicht wirkt“ (Concordform. 659 ff. p. 666). S. auch gr. Katech. p. 494. 501. 509.

Endlich ist auch die Gnade, welche durch diese Mittel mitgetheilt wird, und die Gnadenwirkung, welche sie bezwecken und eventuell zur Folge haben, wesentlich die gleiche bei Allen. Idem effectus est verbi et ritus, sicut praeclare dictum est ab Augustino, sacramentum esse verbum visibile, quia ritus oculis accipitur et est quasi pictura verbi, idem significans quod verbum. Quare idem est utriusque effectus (Apol. p. 202; s. auch 264). Durch Beides, Wort und Sacrament, wirkt derselbe heilige Geist; Beide vermitteln und ertheilen dieselbe Gnade, quae est propria Novi Testamenti, die gratuita remissio peccatorum, Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit, Leben und Seligkeit (p. 205. 259. 264. 365. 502), weil die volle Glaubens- und Lebensgemeinschaft des ganzen Menschen, nach Leib und Seele, mit Christo. Wohl will und soll das Wort den Glauben wirken in den Hörenden, denn „der Glaube kommt aus der Predigt“, aber auch die Sacramente sind Zeichen und Zeugnisse des göttlichen Gnadenwillens gegen uns, „unsern Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken“ (p. 41 u. ö.). Ita fides concipitur et confirmatur per absolutionem, per auditum evangelii, per usum sacramentorum (p. 173). „Wol ist die Taufe das Sacrament der Wiedergeburt, dadurch wir in die Christenheit aufgenommen werden“ (p. 485. 489. 495. 502), aber die Wiedergeburt vermittelt und wirkt auch das Wort (140. 589). Und wenn endlich in dem Abendmahl Christi Leib und Blut auf eine besondere Weise ausgetheilt und empfangen werden, zu „einer Speise der Seele, die den neuen Menschen nähret und stärket“, durch welche wir auch leiblich mit Christo vereinigt werden und „die uns hilft und das Leben gibt, beide an Seel und Leib“ (p. 502. 509. 164. 648); so gibt auch einerseits die Taufe das ewige Leben für Seele und Leib: für die Seele durchs

Wort, daran sie gläubet; für den Leib, weil er mit der Seele vereinigt ist und die Taufe auch ergreift, wie ers ergreifen kann" (p. 492); und andererseits gibt Christus dem Glauben auch durch das Wort seinen Leib und sein Blut geistlich zu genießen. Denn „es ist zweierlei Essen des Fleisches Christi: eines geistlich, davon Christus Joh. 6 fürnehmlich handelt, welches nicht anders als mit dem Geist und Glauben, in der Predigt und Betrachtung des Evangelii, eben so wohl als im Abendmahl geschieht, und für sich selbst nütz und heilsam und allen Christen zu allen Zeiten zur Seligkeit nöthig ist, ohne welche geistliche Nahrung auch das sacramentliche oder mündliche Essen im Abendmahl nicht allein unheilsam, sondern auch schädlich und verdammlich ist" (Concordform. p. 660). S. auch d. sächf. Visitat.-Art. I, 5 das. p. 847.

Wir sehen, wie sehr unser kirchliches Bekenntniß von der Anschauung beherrscht ist, daß uns durch die einzelnen Gnadenmittel nicht specifisch verschiedene Gnadengüter mitgetheilt werden, sondern daß sie alle wenn auch auf verschiedene Weise dieselbe Gnade mit demselben Gnadenzweck und derselben Gnadenwirkung vermitteln. Wie sehr sich unsere Symbole hierbei und namentlich mit ihrer Lehre, daß Christi Leib und Blut auch außerhalb des Abendmahls mit dem Glauben geistlich genossen werden könne, der heiligen Schrift gegenüber vollkommen im Recht befinden, würde nicht schwer sein aus dieser selbst, und besonders aus Joh. 6 zu beweisen, wenn wir auch auf diese Beweisführung, eingedenk unsrer eigentlichen Aufgabe, hier verzichten müssen.

Dagegen haben wir, ehe wir weiter die Frage verfolgen, vorerst für unsern Zweck zu constatiren, daß nur unter dieser Voraussetzung die constante Praxis unsrer Kirche sich erklären und rechtfertigen läßt, die kein Nothabendmahl kennt, sondern in allen Fällen, wo Einer ohne sein Schuld verhindert ist, an der Gemeindecommunion Theil zu nehmen oder das Sacrament aus der Hand eines Dieners der Kirche zu empfangen, auf das Augustinische *crede et manducasti* verwiesen haben will. Luther geht auch hierin voran und sein Verhalten wird maßgebend für die Späteren.

Was ihm die Sacramente als solche für den Glauben und das geistliche Leben wiegen und wie hoch grade er sie zu werthen weiß, ist satksam bekannt und bedarf hier keines nähern Beweises. „Ich hab's ja von Herzen lieb“, schreibt er 1534 an einen Freund, sein Buch von der Winkelmesse rechtfertigend, „das liebe selige Abendmahl meines Herrn Jesu Christi, darinnen er mir seinen Leib und Blut auch leiblich in meinen leiblichen Mund zu essen und zu trinken gibt, mit so überaus süßen freundlichen Worten: Für euch gegeben, für euch vergossen“ (19, 1576). Darum ist er auch weit entfernt, die Sacramente irgend zurückzusetzen, noch hat er zu fürchten, mißverstanden zu werden, wenn er den Grundsatz aufstellt: „das Wort ist das größte, nöthigste und höchste Stück in der Christenheit; denn die Sacramente ohne Wort nicht sein können, aber wol das Wort ohne die Sacramente, und zur Noth Einer ohn Sacrament, aber nicht ohn das Wort könne selig werden, als die, so da sterben, ehe sie die begehrte Taufe erlangen“ (W. 19, 1537) ¹⁾. Damit in Uebereinstimmung steht

1) „Ein Christ soll wissen, daß auf Erden kein größeres Heiligthum ist, denn Gottes Wort, denn auch das Sacrament selbst durch Gottes Wort gemacht und gebenedeiet und geheiligt wird“ (Walch 10, 2662). „In der Messe sind die Worte und das Brod und Wein. Die Worte sind göttliche Gelübde, Zusagung und Testament; die Zeichen sind Sacramente, d. i. heilige Zeichen. Nun, also viel mehr liegt an dem Testament, denn an dem Sacrament; als viel mehr an den Worten, denn an den Zeichen. Denn die Zeichen mögen wol nicht sein, daß dennoch der Mensch die Worte habe und also ohn Sacrament, doch nicht ohne Testament selig werde. Denn ich kann des Sacraments in der Messe täglich genießen, wenn ich nur das Testament, d. i. die Worte und Gelübde Christi vor mich bilde und meinen Glauben darinnen weide und stärke“ (W. 19, 1280), „denn wer sein begehret und gläubet, der empfähet es geistlich“ (das. 1296). Also, wenn gleich die Kirche wäre durch den Papst des Sacraments gar beraubt gewesen, noch weil die Ordnung Christi in ihrem Herzen mit Glaube und Begierde bliebe, wäre sie dennoch dadurch wohl erhalten. Wie denn jetzt zu unser Zeit Viele sind, die des Sacraments leiblich gar entbehren, ehe sie des Papstes Greuel ehren und stärken wollen in der einen Gestalt. Denn Christi Ordnung und Glaube sind zwei Werke Gottes, die Alles vermögen“ (das. p. 1559). „Denn das ist ja wahr, daß du ohn das Sa-

seine Meinung, die er hinsichtlich der *communio sub una* sehr oft und constant ausgesprochen hat: könne Jemand das Sacrament nicht unter beider Gestalt empfangen, „so ist es besser, er lasse eine Gestalt fahren und nieße des Sacraments geistlich mit dem Glauben“. Besonders charakteristisch ist folgende Aeußerung: „Wider Gewalt ist kein Rath. Weil ihr wisset, daß es recht sei, das Sacrament ganz und nicht halb zu empfangen, so möget ihr es mit gutem Gewissen nicht halb empfangen; und ist besser, ihr empfalet sein ganz und gar nicht und befehlet euch die- weil mit Glauben und Begierde zum ganzen Sacrament, welches heißt geistliche Empfangung. Wollt ihrs aber auch leiblich ganz empfangen und eure Obrigkeit will nicht, so müßet ihr das Land räumen und es anderswo suchen“ (Wald 10, S. 2732. 2743). S. auch f. Unterricht von der Beichte, W. 19, 1012: „Die Sacramente mag man uns nehmen, versagen, verbieten, aber die Kraft und Gnade der Sacramente müssen sie uns ungebunden und ungenommen lassen. Gott hat nicht in ihre Gewalt und Muth- willen, sondern in unsern Glauben gestellt unser Heil und seine Gnade... Das göttliche Wort ist mehr denn alle Dinge, welches die Seele nicht mag entbehren; mag aber wol das Sacrament entbehren, so wird dich der rechte Bischof Christus selber speisen geistlich mit demselben Sacrament“. S. auch 1559. Sehr bezeichnend und bemerkenswerth ist es, daß Luther noch einen Schritt weiter geht, und auch denen den Rath ertheilt, sich des Abendmahls ganz zu enthalten, die zwar die *communio sub utraque* erhalten können, aber innerlich noch nicht befestigt genug sind, um den Verpflichtungen nachzukommen, welche die Theilnahme an der Gemeinde-Communion ihnen auferlegt, oder die schweren Folgen auf sich zu nehmen, die dieselbe für sie haben könnte. Wer

crament leben, fromm und selig werden kannst; aber ohne das Wort kannst du nicht leben, fromm noch selig werden, ob du gleich des Tages nicht allein dreimal, sondern auch alle Stund dreimal das Sacrament empfindest“ (19, 1596 ff.). S. auch daselbst S. 47.

zum Sacrament gehe, sagt er, der bekenne damit öffentlich als mit der That vor der Welt, daß er ein Christ sei und die evangelische Lehre auch frei und unverzagt bekennen und das Kreuz auf sich nehmen wolle, Gott zu Ehren und dem Nächsten zum tröstlichen Exempel. Die aber noch schwach und zweifelhaftig sind, die sollen sich „nicht viel unterwinden des christlichen Wesens und Bekennens, auf daß sie nicht in ihren Worten gemerkt, angegriffen und alsdann zum Verleugnen sich bringen lassen, wie wir leider täglich derselben viel erfahren“; und sollen sich deshalb, bis sie im Glauben erstarkt seien, lieber des Sacraments ganz enthalten. (W. 10, 2725). Daß sein Rath so gemeint ist, ergiebt sich klar aus einem andern Schreiben (das. S. 2728), in welchem er dem Magistrat zu Frauenstein, der schon das Abendmahl *sub utraque* empfangen, aber gedrängt von einer römisch gesinnten Obrigkeit, angefragt hatte, ob er wol davon lassen und es wieder *sub una* empfangen dürfe, antwortet, daß dies Christum verleugnen hieße, aber hinzufügt: „Wol wäre es fein gewest, wo ihr euch hättet schwach gefühlet im Glauben, wäret zum allerersten von beider Gestalt blieben, so wol als von einer Gestalt.“

Luther, der wol wußte, welch eine Quelle der Kraft, des Trostes und des Lebens dem Gläubigen grade in dem Sacrament erschlossen sei, der so häufig, und nicht bloß im kleinen und großen Katechismus die Prediger auffordert, die Gemeinden zum freiwilligen und häufigeren Gebrauch dieses Guts zu ermahnen und zu reizen, und der sie anleitet, wie sie es thun sollen (s. z. B. besonders W. 10, 2666 ff.), war doch andererseits so erfüllt von heiliger Ehrfurcht vor diesem „hochwürdigen, hochheiligen Gnadengut“, und von ernstlichster Besorgniß davor, daß die Kirche es zu leicht mit demselben nehmen, die Empfänger unwürdig herzutreten und das Mahl sich zum Verderben genießen könnten, — daß er überhaupt nichts vom unterschiedlosen Zulassen der Massen und dem bloßen gewohnheitsmäßigen Abendmahlsgegnuß wissen wollte, sondern ernstlichst davon abgerathen und davor gewarnt hat. Sein Grundsatz war vielmehr:

„Die Predigt ist eine ruffende Stimme in der Wüste, so der Ungläubigen Herzen zum Glauben laden soll; die Messe aber soll sein der Brauch oder Nuß des Evangelii und Austheilung des Sacraments, so allein den Gläubigen gebühret“ (10, 2756; 11, 841). Darum will er auch nicht, wie wir oben (S. 22) gehört, daß „man das Sacrament lasse heimlich empfangen, oder heimlich reichen“, sondern jene schrift- und einsetzungsmäßige Ordnung beobachte, wie er sie in seiner Schrift an Hausmann (W. 10, 2763 ff.) nach ihren Grundzügen entworfen und von der er sagt: „Wir wollen mit dieser Ordnung das verhüten, daß nicht zugleich Würdige und Unwürdige zum Tisch des Herrn laufen, wie wir bisher unter dem Papstthum gesehen, da man anders nicht gesucht hat, denn allein das Sacrament zu empfangen. . . . Wir aber wollen die, so auf abgemeldte Stücke nicht zu antworten wissen (was das Sacrament sei, was es nütze und gebe, und wozu sie es wollen brauchen), allerdings von der Gemeinschaft dieses Sacraments ausgeschlossen und abgefordert haben“ (das. p. 2765). Ebenso predigt er auch i. J. 1525: „Das Sacrament und der vorgesagte (schriftmäßige) Brauch ist recht und gut, aber wo sind die Leute, die dazu tauglich sein, daß sie es anfaßen und treiben? Ich habe darnach gestrebt und wollte gern, daß auch des Papstes Geseze abgethan wäre vom jährlichen Empfangen des Sacraments am Osterfeste, und frei einem Jeglichen gelassen würde, daß er aus eigenem Gewissen und aus Hunger seiner Seele ungezwungen hinzuginge, damit der greuliche unchristliche Mißbrauch und Gotteslästerung wenig würde, und hinfüro kaum Einer hinzuging, da jezt viel hundert hinzugehen. So sehe ich, daß der Satan damit umgeheth, er wolle beider Gestalt jezt so gemein machen und noch gemeiner, denn der Papst seine eine Gestalt gemacht hat, ehe denn Christen gemacht werden, die solches thun sollen (d. h. Sacrament brauchen); und gedenkt auf der rechten Seite ärger zu machen, denn auf der linken, darum ist uns Noth, daß wir auf der Mittelstraße bleiben“ (W. 10, 2661 ff.). Vgl. auch

die gegen das gewohnheitsmäßige Zum-Sacrament-Gehen und gegen den Mißbrauch: „daß das Sacrament unter die Leute in Haufen geworfen wird“ gerichtete Abendmahlspredigt in der Kirchenpostille 11, 832 ff., besonders 840 ff. u. 847, wo Luther namentlich auch auf die Bedingungen hinweist, unter welchen allein das Abendmahl gereicht und empfangen werden solle und hinzusetzt: „wo sie nicht wollten darnach thun, könnte man sie ausschließen aus der Gemeinde; und also möchte es wieder in rechten Schwang kommen“.

Dieselben Grundgedanken, die wir bei Luther und in unsren Symbolen gefunden, begegnen uns auch durchweg bei unsern alten Dogmatikern. Und wenn auch die letzteren seit Hutter bei den Sacramenten, und namentlich dem des Abendmahls, mit Recht die besondere, von dem Stiftungswort zwar nicht zu trennende, aber doch zu unterscheidende *materia coelestis* mehr hervorheben, als es Luther gewöhnlich thut, so ist doch dieses Mehr oder Minder für unsre Frage von keinem entscheidenden Belang. Denn dies hindert sie keineswegs an jenen Sätzen, auf die es uns ankommt, auch ihrerseits festzuhalten: daß nämlich Gott nach dem Reichthum seiner Gnade das Wort und die Sacramente als gleich heilskräftige Gnadenmittel verordnet habe; daß zwar der Modus des Empfangs ein verschiedener, aber das Gnadengut und die Gnadenwirkung bei beiden die gleiche sei¹⁾; daß der Glaube auch schon durch das Wort die volle und ungetheilte, zum Heil nothwendige Gnade empfangen; daß darum nur die Verachtung, nicht aber das unverschuldete Entbehren des Sacraments des Heils verlustig mache; endlich daß der Glaube, nach Joh. 6, Christi Leib und Blut auch in dem Wort und durch das-

1) So z. B. Chemnitz, Exam. Conc. Trid. P. II. L. I. Sect. 5, fol. 292 (Ausg. Francof. 1707); Non autem alia est gratia, quae in verbo promissionis, et alia, quae in Sacramentis exhibetur; nec alia est promissio in verbo evangelii, alia in Sacramentis; sed eadem est gratia, unum et idem verbum, nisi quod in Sacramentis per signa divinitus instituta verbum quasi visibile redditur. Fides igitur in Sacramentis non aliam quaerit gratiam, quam in Verbo, nec sine promissione, praeter aut extra promissionem in Sacramentis quaerit gratiam.

selbe geistlich, aber nicht sacramentlich genießen könne, und daß dies, wie Chemnitz (a. a. O. fol. 408) sich ausdrückt, sowol von denen gelte, qui non possunt habere copiam communionis sacramentalis, als auch von denen, qui in coetu ecclesiastico etiam quando non sacramentaliter communicant, tamen vera fide inhaerentes Christo spiritualiter carnem ipsius manducant et sanguinem bibunt.

Doch die Praxis unsrer Kirche ruht nicht bloß auf der Erkenntniß von der Identität der Gnade, welche uns die Heilmittel gleichermaßen vermitteln und ertheilen, noch läßt sie sich aus dieser Voraussetzung allein erklären. Weist doch die Praxis, wie wir gesehen, auffallende und bemerkenswerthe Unterschiede auf, nicht bloß hinsichtlich der Verwaltung beider Sacramente, im Gegensatz zur Verkündigung des Wortes, sondern auch hinsichtlich der Behandlung der beiden Sacramente selbst. Es ist weder irrelevant, noch zufällig, daß die Kirche nicht bloß kein Nothabendmahl kennt, sondern auch die Private communion unzulässig findet; daß sie die Theilnahme an der Gemeindecommunion an besondere Bedingungen, und grade an diese bestimmte, gebunden hat; endlich, daß sie für dieses Sacrament nicht auch einen casus necessitatis statuirt, wie für die Taufe, und darum die Verwaltung desselben innerhalb der bestehenden Kirche nicht frei giebt, sondern für alle Fälle ihren ordinirten Gliedern vorbehält. Wie diese Unterschiede keineswegs bloß formeller Natur sind, so will auch die Praxis mit ihnen auf eine Unterscheidung der einzelnen Gnadenmittel zurückgewiesen haben, die zwar die wesentliche Identität derselben nicht aufheben will und soll, aber auf Grund dieser und innerhalb ihrer gewisse unterschiedene und unterscheidbare Proprietäten eines jeden der Gnadenmittel anerkennt, die auch nicht bloß formeller Art sein, darum auch nicht mit der einfachen Verweisung auf den Gegensatz von Wort und ritus, Rede und Handlung überhaupt abgemacht werden können.

Wir berühren hiermit eine Frage, die bekanntlich grade von der neueren lutherischen Theologie von den verschiedensten Seiten her

beleuchtet und sehr eingehend untersucht worden ist, ohne daß man jedoch schon zu einem befriedigenden und allgemein anerkannten Resultat gekommen wäre ¹⁾.

Auch Luther hat sich dieselbe schon früh gestellt, in seinem Sermon von der Messe v. J. 1520, und bleibt auch später bei der Antwort, die er schon damals auf sie gegeben. „Wozu denn die Messe in der Kirche“, fragt er, da wir ja auch durch den Glauben, der des Sacraments gedenkt und darnach begehrt, dasselbe geistlich empfangen können? „Es ist wahr, antwortet er, solcher Glaube ist genug und richtet es wahrlich Alles aus. Aber wo möchtest du an solchen Glauben, Sacrament und Testament gedenken, wenn es nicht in etlichen benannten Orten und Kirchen leiblich gehandelt würde? . . . Auch dieweil Gott es also eingesetzt hat, muß man dasselbe nicht verachten, sondern mit großen Ehren und Dank annehmen. Denn ob schon keine Sache wäre, warum wir leibliche Messe halten sollten und nicht allein am inwendigen Glauben uns gnügen lassen, so wäre das genug, daß Gott eingesetzt und haben will; welcher Wille uns vor allen Dingen gefallen und gnugjam Ursache sein soll, Alles zu thun und zu lassen.“ Doch fährt er fort: „So ist auch der Vortheil da, daß wir noch im Fleisch leben und nicht alle so vollkommen sind uns im Geist zu regiren, ist uns noth, daß wir leiblich zusammenkommen, eines das ander mit seinem Exempel, Gebet, Lob und Dank zu solchem Glauben entzünden und durch leiblich Sehen oder Empfangen des Sacraments und Bewegen des Testaments mehr und mehr bessern denselben Glauben. . . . Doch die größte Sache leiblich Mess zu halten, ist um des Wortes Gottes willen, welches Niemand entbehren kann und dasselbe täglich muß geübet und getrieben sein. Nicht allein darum, daß täglich neue Christen werden geboren, ge-

1) S. besonders v. Hofmann, Schriftbeweis 2. Auflage II, 2. S. 149 ff. Thomafius, Christi Person und Werk Bd. 3, Abtheilung 2 (Erl. 1863) S. 114 ff. und in dieser Zeitschrift die Abhandlung von Dettingen, Jahrg. 1863, Heft I. u. III.

tauft, auferzogen; sondern daß wir im Mittel der Welt, Fleisch und Teufel leben, die nicht ruhen uns anzufechten und in die Sünde zu treiben; wider welche die stärkste Wehre ist das heilige Wort Gottes.... Das zeigt an, da der Herr die Meß einsetzt und sprach: Das sollt ihr thun, mein dabei zu gedenken; als sollt er sagen: als oft ihr diß Sacrament und Testament handelt, sollt ihr von mir predigen. Wie auch St. Paulus sagt 1 Cor. 11, 26... In diesen Sprüchen siehst du, wie die Meß eingesetzt ist, Christum zu predigen und loben, sein Leiden und alle seine Gnade und Wohlthat zu preisen, damit wir ihn zu lieben, hoffen, glauben bewegt, und also auf dieselben Wort oder Predigt auch ein leiblich Zeichen, das ist das Sacrament empfangen, auf daß damit unser Glaube mit göttlichen Worten und Zeichen versorget und befestiget, stark werde wider alle Sünde, Leiden, Tod und Hölle und Alles was wider uns ist..... Was ist das ganze Evangelium anders, denn eine Erklärung dieses Testaments? Christus hat das ganze Evangelium in einer kurzen Summe begriffen mit den Worten dieses Testaments oder Sacraments" (19, 1295 ff.)

Wir sehen, auf die Frage, ob der Unterschied zwischen dem Wort und Sacrament sich etwa auch objectiv bestimmen lassen, läßt sich Luther nicht ein; er begnügt sich da mit der einfachen Hinweisung auf den Willen und die Einsetzung Gottes. Dagegen hebt er als subjective Motive für den Empfang des Sacraments die Schwachheit des Glaubens, das Leben im Fleisch und in der Welt, die Nothwendigkeit der Gemeinschaft hervor, und sieht in dem Abendmahl ein das Wort befestigendes, dasselbe dem Einzelnen applicirendes, seinen Glauben stärkendes Zeichen, wobei wir nur zu beachten haben, daß ihm das Zeichen nicht ein leeres, äußeres Annegum zum Wort, sondern selbst Träger und Mittel des im Stiftungswort verheißenen Gnadenguts ist. Denn, heißt es schon in seinem Sermon v. J. 1519, „Christus hat diese zwei Gestalten nicht bloß noch ledig eingesetzt, sondern sein wahrhaftig natürlich Fleisch in dem Brod und sein

natürlich wahrhaftig Blut in dem Wein gegeben, daß er ja ein vollkommenes Sacrament oder Zeichen gebe" (19, 534).

Darum ist die Messe, sagt er ein andermal (19, 1301), „ein Testament und Sacrament, darinnen zugesagt wird, mit einem Zeichen verpitschirt, Vergebung der Sünde und alle Gnade Gottes;" und in jener Predigt v. J. 1525 (10, 2659): Christus hat uns im Abendmahl „Zusage und Zeichen, als einen Schein und Schutz, Trost und gewisse Zuversicht unserer Seligkeit gegeben. Als wenn man Jemanden versichern will, gibt man ihm zur Versicherung Brief und Siegel. Also thut hie unser Herr Jesus Christus auch; daß wir je gewiß sein sollen und uns nicht fürchten vor Sünde, Tod, Teufel und Hölle. Darum giebt er uns sein Wort und Zeichen. Seine Worte (die Stiftsworte) sind uns als ein Brief, seine Zeichen aber als ein Siegel und Pitschir, daß wir ja nicht zweifeln sollen, sondern daß wir dadurch im Glauben gestärket werden, in der Hoffnung bestätigt und in der Liebe erhitet. Das geschieht aber, wenn wir es worden sind (an das Wort glauben); und zur Bevestigung und Stärke dieses Glaubens gehen wir hin und empfangen das Zeichen dazu", darinnen er uns seinen Leib und sein Blut gibt. „Denn wir armen Menschen, weil wir in den fünf Sinnen leben, müssen je zum wenigsten ein äußerlich Zeichen haben neben den Worten, daran wir uns halten und zusammen kommen mögen; doch also, daß dasselbe Zeichen ein Sacrament sei, das ist, daß es äußerlich sei und doch geistliche Dinge habe und bedeute, damit wir durch das Aeußerliche in das Geistliche gezogen werden" (19, 1277). Stärkend aber und ein den Glauben befestigendes „Pfand und Siegel" ist ihm das Sacrament unter Anderem auch deshalb, weil durch dasselbe die Gnade dem Einzelnen persönlich zugeeignet wird: „Bei dem Trost, der im Wort öffentlich gehet, läßt es Christus nicht bleiben", er gibt dir seinen Leib und sein Blut, „auf daß du für deine Person solches Leibes und Blutes dich annimmest, daß es dir gelte und dein eigen sein soll. Denn darum ist es vornehmlich zu thun, daß ein Jeder gläube,

Christus habe für ihn und nicht allein für St. Peter und andere Heiligen gelitten. Das hat Christus einen jeden Christen in seinem Testament wollen vergewissern, sientimal ein Jeder für sich selbst solch Testament, das ist den Leib Christi und sein Blut empfähet und genueßt" (13, 655).

Ebenso sagt auch die Apologie: *fides in tentationibus multipliciter alitur (concepitur et confirmatur) per evangelii sententias et per usum sacramentorum* und sieht in den Sacramenten Zeichen und Siegel der Gnade des neuen Testaments (*signa et sigilla gratiae et remissionis peccatorum*) zur Aufrichtung und Stärkung des Glaubens (p. 173. 204. 259); und die Concordformel bestimmt dies näher, wenn sie p. 712 sagt, daß „Christus die Verheißung des Evangelii nicht allein ingemein fürtragen läßt, sondern dieselbige durch die Sacrament, die er als Siegel der Verheißung angehängt, versiegelt und damit einem jeden Gläubigen insonderheit bestätigt; doch fügt sie hinzu: „Darum behalten wir auch die Privatabsolution.“ Während jedoch durch diesen Zusatz die angedeutete Unterscheidung zwischen Wort und Sacrament wieder verwischt und aufgehoben wird, verdient eine andere Unterscheidung, auf die sie p. 660 ff. hinweist, wol beachtet zu werden. Sie redet dort von dem geistlichen Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Christi nach Joh. 6, welches „nicht anders als mit dem Geist und Glauben in der Predigt und Betrachtung des Evangelii, eben so wohl als im Abendmahl (auch kraft des Glaubens an das Stiftungswort) geschieht und für sich selbst nütz und heilsam und allen Christen zu allen Zeiten zur Seligkeit nöthig ist, ohne welche geistliche Niesung auch das sacramentliche Essen im Abendmahl nicht allein unheilsam, sondern auch schädlich und verdamulich ist. Solch geistlich Essen, sagt sie, ist nichts anders als der Glaube, nämlich Gottes Wort hören, mit Glauben annehmen, und uns selbst zueignen, und auf diesen Trost uns festiglich verlassen. Es geschieht also nur mit dem Glauben und kraft desselben und wird nur den Gläubigen zu Theil.

Dagegen werde im heiligen Abendmahl Christi Leib und Blut „von Allen, die das geeignete Brod und Wein essen und trinken, mündlich empfangen und genossen; von den Gläubigen zu einem gewissen Pfand und Versicherung, daß ihnen gewißlich ihre Sünden vergeben sind und Christus in ihnen wohne und kräftig sei, von den Ungläubigen aber zu ihrem Gericht und Verdamniß.“ Hiermit ist in der That auf einen objectiv begründeten und wirklich bestehenden, unverwischbaren Unterschied hingewiesen, der am ehesten geeignet sein möchte uns über unsre Frage nach ihren verschiedenen Seiten hin befriedigenden Aufschluß zu ertheilen und den wir deßhalb im Auge behalten wollen.

Vorerst werfen wir noch einen kurzen Blick auf unsre alten Dogmatiker. Auch sie stellen sich jene Frage, aber die Antwort, die sie geben, geht nicht darüber hinaus, was wir schon aus Luther und unsern Symbolen kennen gelernt haben. *Cum Deus per verbum offerat et exhibeat gratiam*, fragt Chemnitz (a. a. O. fol. 291) *quae ad salutem necessaria est, oritur quaestio: quis sit Sacramentorum usus? aut propter quas causas Deus externos Sacramentorum ritus sua institutione adjecerit promissioni evangelii?* Et sunt quidem non pauci homines, partem fanatici partim profani, qui et sentiunt et clamitant, *superfluum et non necessarium esse Sacramentorum usum. Piorum etiam animi saepe hujusmodi cogitationibus tentantur: Cum verbo Deus omnia, quae ad salutem necessaria sunt offerat et exhibeat, cumque fides illa in verbo invenire et apprehendere possit, quid opus sit Sacramentis? Posse igitur sine salutis dispendio usum Sacramentorum negligi.* Er antwortet darauf zunächst, daß die Sacramente nullo modo judicanda esse vel inutilia vel superflua, *quae secure negligi et contemni possint.* Und weiter weist er auf die geist-leibliche Beschaffenheit unsrer Natur hin (*si Angeli essemus nullo praeterea signo nobis opus esset*), besonders auf die Fleischeschwachheit auch des Gläubigen und die Anfechtung, die

ihm der Gedanke bereitet, ob die allen sich darbietende Gnade auch ihm insonderheit gelte. Darum habe der gnädige Gott auch die Sacramente verordnet, ut essent externa et visibilia signa et pignora gratiae et voluntatis Dei erga nos, quibus testificetur, quod promissio ad singulos illos pertineat, qui fide eam in usu Sacramentorum amplectuntur, und in quibus fide, quamvis languida et infirma, gratiam apprehendere et obsegnatam retinere posset ad salutem et vitam aeternam. Vorausgesetzt ist hierbei, daß die Sacramente keineswegs nur äußere, daß allein heilskräftige Wort begleitende und besiegelnde Zeichen und Unterpfänder sind; sondern sie sind letzteres nur als signa exhibitiva, als Träger der Heilsgnade, oder, wie Chemnitz sich ausdrückt, als organa seu instrumenta, per quae Deus gratiam promissionis evangelicae credentibus exhibet, applicat, obsegnat, confirmat, auget et conservat. Die Obsegnation und Confirmation steht nicht in erster Reihe als Zweck der Sacramente, sondern das exhibere und communicare der beneficia (nämlich der reconciliatio, remissio peccatorum et reliqua), quae Christus ecclesiae ita acquisivit, ut verbo et Sacramentis offerentur (fol. 367). Als, solche media, per quae Christus et se et sua beneficia credentibus vult communicare (fol. 379), sind sie testimonia applicationis gratuita promissionis evangelii; ejus enim vox generalis est, fides vero et usus sacramentorum applicant eam ad singulos credentes. Darum sind sie nothwendig, et ratione infirmitatis fidei nostrae, cui hujusmodi adminiculis opus est, et ratione institutionis divinae. S. auch fol. 367, wo noch hinzugefügt wird: Relinquimus autem et tribuimus et verbo et cuique Sacramento, quod cujusque proprium est. Per Baptismum in Christo renascimur; renati, verbo et eucharistia alimur; lapsi, per poenitentiam et fidem ad promissionem gratiae revertimur, et ejus fide propter mediatorem Deo rursus reconciliamur. Doch fährt er fol. 292 fort:

addenda est haec declaratio: non tam praevisam esse necessitatem Sacramentorum ad salutem, sicut est fidei et verbi. Sine fide enim nemo potest salvari, et sine verbo nulla potest esse vera fides. Wer in diesem Glauben stehe, der werde auch die Sacramente nicht verachten, oder aber sein Glaube sei nicht der rechte, im Worte Gottes gegründete. Sed si quis ex verbi auditu habeat veram fidem in Christum, et non concedatur ipsi facultas, ut possit Sacramentis juxta institutionem divinam uti: in tali certe casu non est statuenda praecisa necessitas Sacramentorum ad salutem, ut propterea salus illis denegetur, quibus non datur facultas utendi Sacramentis, licet fide in verbum apprehendant Christum mediatorem.

Diese ausführlicheren Mittheilungen entschuldigen sich dadurch von selbst, daß wir Chemnitz als den Hauptrepräsentanten der bezüglichen Anschauung betrachten dürfen, wie sie sich auch bei den andern Dogmatikern dargelegt findet. Sie sind alle einig in dem Kanon und halten an ihm fest: idem est effectus verbi et sacramentorum. Die Einheit der Gnade und Gnadenmittel, die hervorragende Bedeutung des Wortes, als gepredigtes für den Glauben, als Stiftungswort für die Sacramente, steht ebenso bei ihnen entschieden im Vordergrunde, wie bei unsren Bekenntnissen. Und dies ist auch die entschieden wichtigere Seite der Frage, zu deren Klärlegung und Sicherstellung die Reformatoren sich durch bestimmte historische und praktische Anlässe aufgefordert sahen. Denn die doppelte Entwerthung der Gnadenmittel, die ihnen in der eigenmächtigen Vermehrung derselben durch die Einen und in der schriftwidrigen und heilgefährdenden Entleerung dieser Mittel durch die Andern entgegentrat, ebenso die Veräußerlichung der Sacramente unter Zurücksetzung des Wortes dort und die Unterschätzung Beider hier, ist es, die sie herausforderte, unter besonderer Betonung des Wortes die gleiche Würde, die Allgenussbarkeit und die Nothwendigkeit dieser Mittel für das Heil und den Glauben darzulegen und zu vertreten.

Ein gleich bestimmter Anlaß zur näheren Untersuchung der Frage nach dem etwaigen Unterschied, der zwischen den einzelnen Gnadenmitteln innerhalb jener Einheit und Identität bestehen könnte, war ihnen nicht gegeben. Dennoch finden wir bei ihnen, und namentlich bei Luther beachtenswerthe Winke und Directiven zur Beantwortung auch dieser Frage. Welche Antwort sie im Allgemeinen auf dieselbe geben, haben wir schon kennen gelernt. Die Sacramente dienen zur Application, Obfignation, Confirmation der Gnade an den Einzelgläubigen. In ihnen hat unser schwache, angefochtene Glaube feste Halt- und Stützpunkte. Ihre *necessitas* ist zwar keine *absoluta*, so daß Gottes Gnade schlechthin an sie gebunden wäre, wol aber eine *ordinata* für die Kirche, die Heilsordnung, den Glauben; so daß nicht der unverschuldete defectus, aber der contemtus sacramenti damnat. Die beiden Sacramente aber unterscheiden sich darin, daß jenes das sacramentum initiationis, dieses das sacramentum confirmationis ist. Dispar, sagen sie, est ratio inter baptismum et Sacram coenam: per baptismum renascimur, in sacra coena pascimur, alimur ac nutrimur ad vitam aeternam. Per baptismum investitura christianismi nobis contingit; per usum sacrae coenae in ecclesia conservamur. (Gerhard, Tom. VIII, p. 220; X, p. 417). Doch fügen sie hinzu, wie das Wort schlechthin nothwendig sei für den Glauben, so sei wiederum das sacram. initiationis magis necessarium, quam confirmationis (Hollaz). De baptismi necessitate Christus testatur Joh. 3, 5; sed sacrae coenae usus non est in pari necessitatis gradu constitutus (Gerhard).

So richtig und schriftgemäß diese Sätze sind, so sehr sie unsere Beachtung verdienen, so weisen sie doch alle über sich hinaus und bringen die Frage noch nicht zum klaren und befriedigenden Abschluß. Aber das haben doch unsere alten Dogmatiker vor den erwähnten neueren und neuesten Untersuchungen voraus, daß sie erstens daran mit Recht festhalten, daß jedes der Gnadenmittel, ob auch auf ver-

schiednem Wege und auf verschiedene Weise die volle Gnade und den ganzen gottmenschlichen Christus für den ganzen Menschen vermittele; und daß dieselben, auch Hutter miteingeschlossen, von einer im strengen Sinne specifisch verschiedenen Gnadenmittheilung und Gnadenwirkung nichts wissen. Daran hindert sie schon ihr Grundsatz: idem est effectus, und die gerechte Besorgniß, dem Vollwerth des einen Gnadenmittels auf Kosten des Andern irgend zu nahe zu treten. Sie haben dafür auch das Zeugniß der Schrift auf ihrer Seite und ebenso spricht auch für sie das Ergebniß der neueren Untersuchungen. Denn die Einen rechtfertigen in der That jene Besorgniß, wenn sie meinen, daß bei dem Wort auch der Empfang, bei dem Sacrament nur die Wirkung des Heils vom Glauben abhängt, oder daß jenes die Gnade nur verkündige und zwar insgemein, dieses dagegen sie auch mittheile und dem Einzelnen aneigne, oder wenn sie, wie etwa ehemals Justin, sich bis zu der unvorsichtigen Behauptung versteigen, daß in dem Abendmahlsgegniß „eine Art continuirlicher Menschwerdung des λόγος“ sich vollziehe¹⁾; während die Andern, die unsißig diese Klippe vermeiden, zu dem Geständniß sich gedrungen sehen, theils daß dem Wort eine gewisse Priorität verbleibe, weil auch das, was die Sacramente gewähren, in das Wort der Stiftung gefaßt und durch dasselbe bedingt ist, theils daß die Wirkungen der einzelnen Gnadenmittel sich nicht schlechthin ausschließen, d. h. also, daß sie im Endzweck zusammenfallen, denn sonst schlössen sie sich eben aus. Ueberhaupt haben die gewöhnlich auf-

1) S. evang. Kirchengtg. 1866, Nr. 52 S. 617. Als ob es nicht der schon Mensch gewordene und verklärte Christus, der Gottmensch sei, der sich uns im Abendmahl zu eigen gibt. Der Verfasser dieser sonst sehr beachtenswerthen Abhandlung tritt dem Wesen und der Heilskraft des Wortes Gottes, um das Sacrament nicht zu entleeren, entschieden zu nahe, wenn er gradezu behauptet, daß jenes „seiner Natur nach nicht Träger einer Substantialität sein könne“, und daß „der Glaube nicht im Stande sei die substantielle Heilsgabe zu ergreifen.“ Als ob mit solchen apriorischen Behauptungen in der Theologie etwas anzufangen wäre oder entschieden werden könnte! Oder sollen sie aus der Schrift geschöpft sein? Etwa aus Jac. 1, 18 oder 1 Petri 1, 23 und 2 Petri 1, 4 oder aus Joh. 6?

gestellten Unterscheidungen alle, wenn man sie schärfer ins Auge faßt, nur relativen Werth, und tragen darum verhältnißmäßig wenig für die Erledigung der Frage ein. Denn wenn mit Recht als das *donum proprium* der Taufe die Gabe des heiligen Geistes und die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott, und als das des Abendmahls Christi Leib und Blut bezeichnet wird, so ist doch nicht außer Augen zu lassen, daß auch das Wort für den Glauben Träger des Geistes der Wiedergeburt und der Gemeinschaft mit dem Dreieinigen ist, und daß der Herr dem Glauben auch kraft seines Verheißungsworts und durch dasselbe sein Fleisch und sein Blut zu essen und zu trinken gibt, und zwar realiter, wenn auch nicht sacramentlich, sondern geistlich. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, sind die Sacramente nicht die ausschließlichen Mittel, wol aber selbständige und heilskräftige gottgeordnete Bürgschaften (*sigilla*) für den Empfang der Heilsgüter, die dem Glauben auch durch das Wort zu Theil werden. Und was die Wirkung anlangt, so ist auch das Wort in sich selbst ein thatkräftiges, nicht nur explicatives, sondern auch persönlich applicatives, und wirkt, wenn auch seiner Natur nach wesentlich ethisch, so doch auch mystisch; während die Sacramente unmittelbar durch das Stiftungs-Wort, mittelbar auch durch das *verbum praedicatum* überhaupt bedingt, ihrerseits auch ethisch wirken und sich an das persönliche Bewußtsein wenden, wie das Abendmahl, so auch die Taufe der Erwachsenen. Und wie Beide demnach auf den ganzen Menschen wirken, auf seine Natur und seine Person, wenn auch von verschiedenen Seiten ihn anfassend, so erstreckt sich wiederum nicht bloß die Wirkung des Abendmahls, sondern auch die der Taufe, ja auch des Worts auf Seele und Leib zumal. Die Unterschiede sind mithin so sehr fließende, daß wenn man bei ihnen stehen bleibt, nur gesagt werden kann: in dem einen Falle trete das eine, in dem anderen das andere Moment derselben Sache zunächst mehr in den Vordergrund. Es verhält sich eben mit unsrer Frage etwa ähnlich wie mit den *operibus divinis ad extra*, in deren jedem der dreieinige Gott ungetheilt wirksam ist, und bei denen nur *κατ' ἐξοχὴν*

die Schöpfung dem Vater, die Erlösung dem Sohne u. s. w. zugeschrieben wird. So ist auch die Heilsgnade die Eine, Christus der Eine und untheilbare. Unter dieser Voraussetzung dürfen aber weder die Proprietät noch der Effect eines jeden der Gnadenmittel als spezifische im strengen Sinne gefaßt, sondern beide wollen und können nur so bestimmt werden, daß in ihnen bei jedem Gnadenmittel die ganze Gnade, nach einer Seite und Richtung hin gewendet, sich für uns zusammenfaßt und concentrirt, und sich uns in ihnen kritisch wirksam und wirkend dargibt, zwar durch einen verschiedenen Modus der Vermittelung und auch behufs einer bestimmten Modalität der Wirkungsweise, aber immer doch zum Zweck der jedesmaligen Mittheilung und Zueignung der Einen ganzen und vollen Gnade, und der Verwirklichung des Einen, gleichen und vollen Heilszwecks in dem geistlichen Menschen nach seiner Natur und nach seiner Person, die ja ohnehin eine unzertrennliche Einheit bilden.

Wenn es bis jetzt den eingehenden und namentlich für die tiefere Ergründung der Heilspychologie höchst werthvollen Untersuchungen über unsre Frage noch nicht gelungen ist, ein klares und befriedigendes Resultat zu Tage zu fördern, so liegt dies allerdings zunächst in der Schwierigkeit der Sache selbst. Aber es hat dies auch zum nicht geringen Theil seinen Grund einmal darin, daß Manche nach etwas suchten, das, so weit mein Verständniß der Schrift reicht, nicht existirt: nach wirklich spezifisch verschiedenen, also auch mehr oder minder sich gegenseitig ausschließenden Wirkungen der Gnadenmittel. Das mußte zur Zerstörung des Problems: den Unterschied in der Einheit aufzuweisen, und zur Degradirung des Worts oder der Sacramente führen. In dieser Hinsicht hatten unsre alten Dogmatiker Recht, die Frage mit der Vorsicht und Zurückhaltung zu behandeln, wie sie es thun. Ferner aber suchte man gewöhnlich nach der Lösung des Problems, auch wenn man sich dasselbe richtig gestellt hatte, fast ausschließlich innerhalb eines Gebiets, welches für dasselbe nicht das primäre und ursprüngliche ist, oder man berührte dieses letztere, wie schon die alten Dogmatiker, nur mehr beiläufig.

Ich meine, man faßte die Frage nicht von der richtigen und entscheidenden Seite an, indem man sich auf die Beziehung und Bedeutung mehr oder minder beschränkte, welche die Gnadenmittel unbestreitbar für das Einzelsubject und das Heil desselben haben. Daß die Reformation vor Allem diese Bedeutung derselben ins Auge fassen mußte, lag in ihrem Beruf und in der negativen und positiven Aufgabe, welche ihr dieser stellte. Was sie in dieser Hinsicht errungen und aufgeschlossen, will als ein unveräußerliches und eigenthümliches Gut evangelischer Heilserkenntniß hoch gehalten und bleibend bewahrt sein. Für den Einzelgläubigen als solchen wird selbstverständlich jene Bedeutung der Gnadenmittel auch immer den ersten Rang behaupten müssen. Aber hierbei wird auch das *eadem est gratia et idem effectus* und das *non defectus sed contemptus damnat* immer seine Wahrheit behalten, mit den praktischen Consequenzen, die sich unter bestimmten Nothständen daraus ergeben. Denn innerhalb dieser isolirt gefaßten Beziehung kann und wird man im Wesentlichen darüber nicht hinauskommen, was unser Bekenntniß und unsre Dogmatiker übereinstimmend lehren, daß uns nämlich in den Sacramenten zwar keine Gnadengüter geschenkt werden, die uns nicht auch durch das Wort vermittelt werden und von uns auch im Glauben an dasselbe empfangen werden können; daß uns aber in ihnen dennoch besondere und wunderbare Besiegelungen und Verbürgungen der Gnade zu Theil werden, die der Herr in Herablassung zu unsrer Schwachheit, zur Aufrichtung des angefochtenen, zur Stärkung und Nahrung des schwachen Glaubens gestiftet hat, und deren deßhalb auch alle Gläubigen so gewiß bedürfen, als sie in stetem Kampfe stehen und mit dem Apostel bekennen: Nicht daß ich es schon ergriffen habe. Und zwar liegt dieses Stärkende zuvörderst in jenem objectiv feststehenden, weil von der heil. Schrift uns bezeugten Thatbestande, auf den die Concordienformel (s. oben S. 47) hinweist: daß nämlich in den Sacramenten zwar der Segen aber nicht auch die Mittheilung und der Empfang der vollen *res sacramentalis* an den Glauben oder das Maß desselben gebunden

ist; während uns durch das Wort diese Güter immer nur unter Voraussetzung des Glaubens und nur nach dem Maß und der Kraft desselben zu Theil werden können. Denn auch das Wort ist an und für sich genommen, wie die Sacramente, ein geist-erfülltes und kritisch wirksames, so daß es auch selbst, ebenso wie jene, denen, die sich dagegen verschließen, nicht etwa bloß ein Gericht ihres Unglaubens wegen in Aussicht stellt und zuzieht, sondern ihnen zum Gericht gereicht, d. h. direct zum Unglauben und zur Steigerung desselben ausschlägt (Matth. 13, 14 ff.; Joh. 9, 39; 1 Cor. 1, 18; 2 Cor. 2, 15. 16).

Bis so weit geht auch unser Bekenntniß, wie wir gesehen haben, auf die Frage nach dem Unterschiede der Gnadenmittel ein. Will man jedoch hierbei nicht stehen bleiben, wie man in der That nicht anders kann; fragt man vielmehr, wie man muß: worin denn das Glauben-Stärkende des Sacraments eigentlich beruhe, und in wie fern bei diesem nicht bloß die Wirkungskraftigkeit desselben überhaupt — denn dies gilt ja auch von dem Wort — sondern auch und speciell der Empfang des sacramentlichen *donum proprium* nicht auch an den Einzelglauben des Empfängers gebunden sei und sein könne? — so kann man zwar in ersterer Beziehung die Frage noch auf heilpsychologischem Wege einen Schritt weiter verfolgen und für sie, wie es die neuere kirchliche Theologie gethan, den Gegensatz von Natur und Person fruchtbar verwerthen. Aber man täuscht sich, wenn man meint, damit der Frage auch auf den Grund gekommen zu sein; oder man behilft sich mit der hier sehr unglücklich angebrachten Unterscheidung von unmittelbarer und mittelbarer Einwirkung des göttlichen Geistes, oder mit der ebenso ungenügenden als unvollziehbaren Annahme gradueller Unterschiede; oder man stellt wirkliche, greifliche Unterschiede auf, aber zum Nachtheil des Vollwerths und der Vollkraft des einen oder des andern Gnadenmittels.

Das will sagen, man kommt eben auf jenem psychologischen Wege, so nothwendig berechtigt und förderlich derselbe auch an sich ist, für die wirkliche Erledigung dieser Frage wesentlich nicht weiter.

Die bloße Bezugnahme auf den Einzelchristen reicht eben dazu nicht mehr aus; und für die volle Beseitigung jenes anderen, gegen eine etwaige magische und rein operative Auffassung des Sacraments gerichteten Bedenkens oder Vorwurfs gibt diese Beziehung allein nur geringe Stützpunkte und Mittel der Abwehr an die Hand. Und doch ist es gerade diese charakteristische, von dem Einzelglauben schlechthin unabhängige Seite des Sacraments, die dem alten und dem modernen Subjectivismus so hart eingeht und die von ihm so heftig und unbesonnen angefochten, wenn nicht geschmäht wird, welche uns den Weg weist, den wir einzuschlagen haben, um zum Ziele zu kommen. Denn sie zeigt uns, daß die Lösung der Frage nicht, so zu sagen, in dem einzel- und privatchristlichen Interesse, überhaupt nicht auf dem isolirten heilepsychologischen Gebiet und dem des rein subjectiv gefaßten Heilsprocesses gefunden werden kann. Sie weist uns vielmehr über dasselbe hinaus, nöthigt uns die einseitig bei dem Subject als solchem verharrende Position aufzugeben und wendet unsern Blick auf das social- oder Reichs-christliche Gebiet, d. h. auf die Heilsökonomie selbst und die Heilsgemeinde oder Kirche Christi. Dabei wird die Frage dem Gebiet der Heilsordnung, dem sie ursprünglich angehört, nicht entzückt; wol aber beansprucht sie, daß dann die Heilsordnung nicht in dem gewöhnlichen engeren, sondern in dem vollen Sinne gefaßt werde, wonach sie, wie dies Luther in seinen beiden Katechismen zum dritten Glaubensartikel so treffend ausgeführt hat, die Kirche in sich einschließt.

Die hiermit bezeichnete Seite der Sache, nach welcher hin sie vornehmlich ins Auge gefaßt sein will, ist zwar am wenigsten Luther'n eine fremde, noch ist sie eine unsern Bekenntnissen oder den alten Dogmatikern unbekannte. Aber bei jenem sie vorwiegend bestimmenden Interesse, dessen wir oben erwähnt haben, sehen die letzteren dieselbe theils mehr nur voraus, theils berühren sie sie nur nebenbei und hintennach. Dagegen hat ihr unsere Kirche den klarsten und bestimmtesten Ausdruck gegeben eben in der Praxis, welche sie bei der Verwaltung der Sacramente beobachtet. Denn der Praxis liegt

eben jene, in dem Lehrsystem noch nicht gebührend entwickelte Anschauung klar und deutlich zu Grunde. Nach der Sprache, die sie zu uns redet, sind die Sacramente *primo loco*, wie sie Thomasius so zutreffend bezeichnet, ohne jedoch den Ausgangspunkt seiner Untersuchung von daher zu nehmen, die eigentlichen kirchenbildenden und kirchenerhaltenden Gnadenmittel. Der Gegensatz von Wort und Sacrament entspricht dem von Einzelgläubigen und der Gemeinde der Gläubigen so sehr, daß er sich mit diesem vollständig deckt und nur von ihm aus, darum auch nur nach Maßgabe des Verständnisses, den man von ihm zunächst hat, richtig erkannt und klar gelegt werden kann.

Indem wir dies näher auszuführen und zu erweisen haben, beschränken wir uns fortan vorzugsweise auf das Sacrament des Abendmahls.

Wir wollen nicht damit anfangen zu zeigen, wie dieser Grundgedanke sein helles Licht über die ganze Abendmahlspraxis der Kirche und die sie charakterisirenden Merkmale ausbreitet und uns dieselben vollständig erklärt. Wir fragen vielmehr, nach Anlage und Tendenz unserer Arbeit, zuerst wie unser kirchliches Bekenntniß, wie namentlich auch Luther und die alten Dogmatiker sich zu ihm verhalten, und ob wir bei ihnen nicht auf Aussagen stoßen, die jene Anschauung bestätigen oder uns doch für dieselbe directe Anknüpfungspunkte bieten? In der That weisen uns schon die bekannten Bezeichnungen: Sacrament des Altars, Messe, Communion, Synaxis, Liturgia, communis participatio, (s. oben S. 22) und die Erklärung die unsre Zeugen diesen Ausdrücken geben entschieden darauf hin. Ebenso die scharfe Polemik gegen alle Privat- und Winkelmessen, und die stark betonte und oft wiederholte Forderung, daß das Sacrament „öffentlich, in einer christlichen Zusammenkunft, bei der Sammlung des Volks“ gefeiert werden und „durch das öffentliche gemeine Amt an Christi und der Christenheit Statt gereicht werden soll“¹⁾.

1) S. die Stellen oben S. 22; dazu Luther, W. 19, 1295. 1301. 1508. 1517. 1528. Melancthon (bas. 16, 1200 ff.): „Das Abendmahl soll eine Versammlung (synaxis) sein, denn Paulus sagt: „wenn ihr zusammen-

Denn, sagt Luther; unter Berufung auf die bekannten Schriftstellen, Christus hat es eingesetzt, daß man dabei „seinen Tod öffentlich bekennen“, daß es „ein gemein Sacrament sein soll, der Gemeinde Christi anzutheilen, ihren Glauben zu stärken und Christum zu loben öffentlich (19, 1491. 1527); er hat auch nur die gemeine Messe eingesetzt . . . und sind alle Worte an Viele gerichtet, nemlich an die ganze Kirche“ (s. oben). Damit übereinstimmend bezeichnen auch unsre alten Dogmatiker die Verwaltung der Sacramente als eine publica verbi praedicatio, die ordinarie in publico ecclesiae conventu, coram facie ecclesiae debita cum reverentia geschehen solle (S. Gerhard, L. XXI. C. 9. § 254).

Mit dieser Anschauung hängt unmittelbar die andere, bekannte zusammen, daß wie die Spendung des Sacraments eine öffentliche Handlung der Kirche ist und sein soll, so auch in der Theilnahme an demselben eo ipso ein öffentliches Zeugniß des Glaubens und der Gemeinschaft abgelegt werde; und daß deshalb auch die Abendmahls-handlung den Höhepunkt des christlichen Gemeindegottesdienstes

kommt“. Darum ist es höchst ärgerlich und eine Verwirrung des geistlichen Amtes, wenn man außer der Gemeinde Stillmessen anrichtet.“ Die Krankencommunion will Luther dagegen, wie wir hörten, gar nicht als eine Ausnahme gefaßt wissen, sondern sie geschehe, sagt er, aus dem ordentlichen Amt, und die Kranken genießen das Sacrament, „als vom Altar gereicht, durchs Amt“ (16, 1197). Auch Chemnitz bestimmt die in solchen Fällen geübte Privatcommunion, so, ut illa communio, licet fieret privatim, non coram tota ecclesia, tamen testimonium esset publicae admissionis ad communionem totius verae ecclesiae (a. a. D. fol. 399). Selbstverständlich ist das Motiv der so entschiedenen Abneigung unsrer Kirche gegen die Privatcommunion entfernt nicht darin zu suchen, daß auch sie etwa die Validität des Sacraments von dem Orte des Vollzugs desselben abhängig machte. Urgente necessitate et servata Christi institutione könne, sagt Chemnitz, das Sacrament an jedem Orte wirksam verwaltet werden. Ad substantiam enim sacramentorum, sicut non pertinet circumstantia temporis, ita nec loci circumstantia tanquam necessaria requiritur (das. fol. 401). S. auch Gerhard L. XXII. C. 25. § 258 u. 259. Aber dann bleibt auch die Frage noch unerledigt: Worin denn diese Praxis ihren Grund habe? Denn die Antwort, die sie darauf geben; daß die Sacramente überhaupt in publico ecclesiae coetu verwaltet sein wollen — ist keine, sondern sagt nur idem per idem und weist über sich auf eine andere Begründung hinaus.

bilde, den Gipfel des in ihm sich thatsächlich und fort und fort vollziehenden Gemeinde-Glaubens und Bekenntnisses. Abendmahls-gemeinschaft ist darum von jeher und allüberall in der christlichen Kirche der prägnanteste öffentliche Ausdruck und Vollzug der Glaubens- und Bekenntniß-Gemeinschaft im eminenten Sinne; erst sie ist die eigentliche Bezeugung und Verwirklichung der Kirchengemeinschaft sowohl von Seiten der spendenden Kirche, als auch der empfangenden Abendmahls-genossen. Und wie sie das Höchste ist, was die Kirche als solche und von Christi wegen ihren Gliedern gewähren kann, so schließt sie auch unmittelbar die Ertheilung aller Rechte und die Uebernahme aller Pflichten kirchlicher Vollbürger in sich.

So predigt z. B. Luther in der Kirchenpostille (11, 809. 837), daß „das Sacrament darum eingesetzt sei, daß es der Christenheit Losung und Mahlzeichen sei, dabei man uns kennen könnte“, und „daß man den Glauben bekenne und beweise, auf daß er offenbar werde vor der Welt; denn vor Gott hätten wir genug daran, daß wir gläuben an das Evangelium; nun will er aber uns auf Erden dazu haben, daß wir den Leuten dienen und den Glauben, den wir im Herzen haben, mit etlichen Zeichen vor der Welt bekennen, das sind die Taufe und diß Sacrament.“ Mehr nach innen gewendet, auf die Kirche selbst gesehen, äußert er sich über diese Bedeutung des Sacraments in der Hauspostille (W. 13, 656 ff.): Das Erste in dem Abendmahl ist, daß uns hier Christi Leib und Blut gegeben wird zur Vergebung der Sünden und zur Stärkung des Glaubens. „Die andere Frucht ist, daß es vonnöthen ist, daß die Christenheit soll einig bleiben, einerlei Glauben und Lehre haben.“ Er meint zunächst die äußere Gemeinschaft: „daß es nun auf das Gleichste zugehe unter den Christen, müssen sie nicht allein zusammenkommen in der Predigt, sondern sie müssen auch zu Hause kommen an einen Tisch und miteinander essen und trinken. Obwohl das Evangelium die Christen auch zusammenhält und einerlei Sinnes macht, so thuts doch dieses Abendmahl noch mehr, wiewol auch Heuchler sich dazu finden, da ein jeder Christ öffentlich und

für sich selbst bekenne, was er gläube. Das ist ein sehr nöthig Ding in der Kirche, daß sie also zusammen werden gezogen und im Glauben nicht Spaltung sei. Darum hats man auch *Communio*-nem genennet, eine Gemeinschaft.“ Desgleichen sagen auch die Augustana und die Apologie (s. oben S. 30), daß die Sacramente, zwar nicht nur und nicht zuerst, aber auch *notae professionis inter homines* seien, in denen wir „für den Leuten unsern Glauben bekennen und die Wohlthat Christi preisen“. Und unsre Dogmatiker unterscheiden bekanntlich *primarii et secundarii sacramentorum fines* und zählen unter die letzteren: 1) *quod sint symbola confessionis, notae ac tesserae ecclesiae*; 2) *quod sint nervi publicorum congressuum*, denn die *administratio sacramentorum est pars publici ministerii*; 3) *quod sacra coena sit symbolum concordiae et unitatis* (Gerhard, L. XIX. C. 7. § 94). *Synaxis* heiße die letztere nach 1 Cor. 11, 20, *quia in publicis ecclesiae conventibus ordinario administratur; cum inter alios fines sit etiam nervus publicorum congressuum et unitatis ecclesiae vinculum* (L. XXII. C. 1. § 7).

Unser Bekenntniß ist vollständig im Recht und urtheilt schriftgemäß, wenn es die Meinung entschieden verwirft, daß das Abendmahl „nicht mehr sein soll, als ein Kennzeichen dadurch die Christen untereinander zu erkennen“, oder daß es nur dazu dienen soll, die Gemeinschaft zu bezeugen¹⁾. Denn bei dem Sacrament kommt es in erster Reihe nicht darauf an, was die Kirche und die Empfänger dadurch bezeugen und thatsächlich bekennen, daß sie es austheilen und empfangen, sondern darauf vor Allem, was der Herr in ihm thut und gibt, und wozu er dies thut. Die Gemeinschaft bezeugende Thätigkeit Jener ist etwas durchaus Secundäres, verglichen mit der

1) *Concordia* p. 671; s. auch *Apologie* p. 263: *Quidam belli homines fingunt coenam Domini institutam esse propter duas causas: primum ut sit nota et testimonium professionis, deinde ut significaret mutuum inter Christianos conjunctionem.*

die sacramentliche Gabe und Gnade hier mittheilenden That des Herrn und seines Geistes. Aber wenn dennoch von unsrer Kirche in Einklang mit der ganzen Kirche, diese Bedeutung der Sacramente, als *notae professionis*, nicht schlechtthin verworfen, sondern ihr nur die zweite Stelle angewiesen wird, so fragt es sich, mit welchem Recht sie es thut, warum nicht das öffentliche Bekenntniß dazu genüge, und ob sie auch durch die Einsetzung und das Wesen des Abendmahls selbst ermächtigt ist, ihm vornehmlich eine solche Bedeutung zu vindiciren? Könnte, dürfte das eine oder andere Sacrament, ob auch nur secundär von der Kirche für eine *nota professionis* und ein *vinculum unitatis* erklärt und dazu verwendet werden, wenn es nicht primär und nach der Absicht des Stifters eine begründende und bedingende Beziehung zur Gemeinde Christi als solcher in sich selbst trüge?

In der That haben auch die von uns oben angeführten Zeugen alle ein Bewußtsein von dieser in dem Sacrament liegenden Bedeutung desselben und berufen sich dafür in der Regel auf das Wort des Apostels 1 Cor. 10, 17. „Das hochwürdige Sacrament, sagen sie, ist ein stetes Gedächtniß des bittern Leidens und Sterbens Christi und aller seiner Gutthaten, eine Versiegelung des neuen Testaments, ein Trost aller betrübten Herzen, und stetes Band und Vereinigung der Christen mit ihrem Haupt Christo und unter sich selbst (*firmum vinculum societatis christianae et cum capite suo Christo, et inter se invicem conjunctio arctissima*; *Concordia* p. 655 ff.). Durch die Taufe, heißt es ferner, werden wir „in die Christenheit aufgenommen“, sie ist „der Eingang zu allen göttlichen Gütern und aller heiligen Gemeinschaft“ (fl. *Katech.* p. 836). Das Abendmahl ist „das gemein Sacrament der Kirchen“, *sacramentum ecclesiae proprium*, im Gegensatz zu den Einzelchristen, die es nach eigner Andacht brauchen wollen (*Schmalk. Art.* p. 302). In dies Sacrament ist das ganze Evangelium, insonderheit der Artikel des Glaubens: „Ich gläube Eine heilige christliche Kirche u. s. w. gesteckt und uns

fürgelegt“ (gr. Katech. p. 503). Wie Luther es meint, daß das Abendmahl insonderheit „das Sacrament der Kirche sei, der ganzen Gemeinde zugehörig“, von Christo eingesetzt „seiner Kirchen zu reichen, seine Gemeinde damit zu speisen und zu stärken“ (19, 1493. 1504. 1527; 10, 2764), darüber geben uns viele Aeußerungen in seinen Schriften Auskunft, namentlich diejenigen, in welchen er das schon von Augustin u. A. gebrauchte Gleichniß von den vielen Körnern in dem Einen Brod und dem Saft vieler Beeren in dem Einen Wein zur Veranschaulichung der Sache sehr häufig und mit Liebe verwendet. So beherrscht z. B. dieser Gedanke schon durchweg den ganzen „Sermon v. hochw. Sacram.“ v. J. 1519. „Dieses Sacrament bedeutet eine ganze Vereinigung, unvertheilte Gemeinschaft der Heiligen. Das Werk desselben ist eine Gemeinschaft aller Heiligen (darum Synaxis, Communio), und kömmt daher, daß Christus mit allen Heiligen ist ein geistlicher Körper.... Es empfangen heißt nichts anders, denn ein gewiß Zeichen empfangen dieser Gemeinschaft und Einleibung mit Christo und allen Heiligen.. Diese Gemeinschaft stehet darin, daß alle geistliche Güter Christi und seiner Heiligen mitgetheilt und gemein werden dem, der dieses Sacrament empfähet; wiederum alle Leiden und Sünden auch gemein werden, und also Liebe gegen Liebe angezündet und geeinigt wird; ... daß er mit Christo und seinen Heiligen soll also vereinigt werden und alle Dinge gemein sein, daß Christus Leiden und Leben soll sein eigen sein, dazu aller Heiligen Leben und Leiden“ (s. die weitere schöne Ausführung daselbst). Christus hat Brod und Wein eingesetzt, „anzuzeigen dieselbe Vereinigung und Gemeinschaft. Denn keine innigere, tiefere, unzertheilte Vereinigung ist, über die Vereinigung der Speise mit dem, der gespeiset wird.. sie macht ein Wesen unzertheilig aus den vereinigten Dingen. Also auch wir mit Christo vereinigt werden und mit allen Heiligen eingeleibt. So tief und ganz ist die Gemeinschaft Christi und aller Heiligen mit uns. Also sechten ihn an unsere Sünde, wiederum uns beschirmt seine

Gerechtigkeit. Denn die Vereinigung machts Alles gemein also lang, bis daß er die Sünde in uns ganz vertilge und uns ihm selbst gleich mache am jüngsten Tage. Also sollen auch wir in unsere Nächsten und sie in uns durch dieselbe Liebe vereinigt werden.“ Wie in Brod und Wein uns Christi Leib und Blut wahrhaftig gegeben werden, „also wahrhaftig werden auch wir in den geistlichen Leib, das ist, in die Gemeinschaft Christi und aller Heiligen gezogen und verwandelt, und durch diß Sacrament in alle Tugenden und Gnade Christi und seiner Heiligen gesetzt.... Christus hat seinen Leib darum gegeben, daß dieses Sacraments Bedeutung, die Gemeinschaft und der Liebe Wandel (Wechsel) geübet würde und seinen eigenen natürlichen Körper geringer achtet, denn seinen geistlichen Körper, das ist, die Gemeinschaft der Heiligen; ihm auch mehr daran gelegen ist, sonderlich in diesem Sacrament, daß der Glaube seiner und der heiligen Gemeinschaft wol geübet und stark in uns werde, und wir derselben nach auch unsre Gemeinschaft wohl üben“.... Weiter heißt es dann noch: „Je edler das Sacrament ist, je größer Schade aus seinem Mißbrauch kömmt über die ganze Gemeinde.“ Der rechte Brauch und Glaube desselben fordern eine betrübte, hungrige Seele, die Liebe, Hülfe und Beistand der ganzen Gemeinde, Christi und aller Christenheit, herzlich begehre und dieselben zu erlangen nicht zweifle im Glauben; darnach sich auch in derselben Liebe gemein mache Jedermann.“ Besonders ist es denen nöthig, „die in den Tod oder andere Gefährlichkeit Leibes und der Seelen sich geben sollen, daß sie nicht allein darinnen verlassen, sondern in der Gemeine Christi und aller Heiligen gestärkt werden. Darum auch Christus dasselbe in der letzten Noth und Fährlichkeit seiner Jünger eingesetzt und gab.“ Darum sollen wir Gott danken, daß er uns ein solches gnädiges Zeichen gegeben, „daran er uns führt und zeucht durch Tod und alle Gefährlichkeit zu ihm selbst, zu Christo und allen Heiligen.“ Und ist also dasselbe „eine Furt, eine Brücke, eine Thür, ein Schiff und Tragbar, in welcher und durch welchen wir von dieser Welt fahren in das ewige Leben.“ Abschließend

schreibt er: „die Frucht dieses Sacraments ist also Gemeinschaft und Liebe, dadurch wir gestärkt werden wider Tod und alles Uebel. So, daß die Gemeinschaft zweierlei sei: eine, daß wir Christi und aller Heiligen genießen; die andere, daß wir alle Christenmenschen unsrer auch lassen genießen, worinnen sie und wir mögen . . . und also Ein Brod, Ein Trank, Ein Leib, Eine Gemeine werde“ (19, 523 ff.).

Ebenso hat sich auch Luther in den späteren Jahren geäußert; z. B. in der Schrift an die böhmischen Brüder v. J. 1523: „So ist's nun wahr, daß wir Christen der geistliche Leib Christi sind, und allesamt ein Brod, ein Trank, ein Geist sind. Das macht Alles Christus, der durch seinen eigenen Leib uns alle einen geistlichen Leib macht, daß wir alle seines Leibes gleich theilhaftig werden, und also untereinander auch gleich und eins sind . . . daß wir ein Brod. und Trank werden. Und gleichwie ein Glied dem andern dienet in solchem gemeinem Leibe, also isset und trinket auch einer dem andern, das ist, er genüßt sein in allen Dingen und ist ja einer des Andern Speise und Trank. Gleichwie auch solches bedeut das natürliche Brod und Wein“ u. s. w. (19, 1608). Desgleichen in der Kirchenpostille v. J. 1524 (11, 815 ff.), wo er unter Bezugnahme auf jenes Bild von den vielen Körnern und Beeren den Gedanken ausführt, daß wie uns der Herr hier seinen Leib zu essen und zu trinken gibt, also auch wir uns dem Nächsten mit Gut, Leib und Leben hingeben und ihn deß Alles genießen lassen sollen, so daß wir durch dieses Sacrament „ineinander geflochten“ werden. Mehr noch in der folgenden Predigt (S. 842 ff.): „Ihr habt zwei Früchte von dem heiligen Sacrament: Eine ist, daß es uns machet Brüder und Miterben Christi, also daß aus ihm und uns werde Ein Kuche. Die andere, daß wir auch gemein und eins werden mit allen andern Gläubigen, wo sie sind auf Erden, und auch alle Ein Kuche sein. Diese zwei Früchte rühmet Paulus 1 Cor. 10, 16. 17. (S. dort die schöne weitere Ausführung). „Da siehe, wie ein überschwänglich unaussprechlich groß Ding es ist um diß Sacrament; denn da setzet uns Gott in die Gemeinschaft

Christi und aller seiner Auserwählten; da haben wir einen großen Trost, darauf wir uns verlassen können. Das verstehen wir nicht, und wenn wir es gleich oft hören und verstehen, so glauben wir es nicht; darum gehen wir immerdar dahin und empfinden keine Frucht noch Besserung“. — Endlich sei noch auf die schon erwähnte Abendmahlspredigt in der Hauspostille v. J. 1534 hingewiesen (B. 13, 656 ff.): „Das heilige Sacrament dienet dazu, daß Christus sein Häuflein damit zusammenhält. Daher die alten Lehrer seine Gedanken gehabt haben und gesagt: Christus habe darum Brod und Wein gebraucht, daß gleichwie viel Körnlein ein jedes seinen eignen Leib und Gestalt haben, und miteinander gemahlen und zu einem Brod werden, also ist wol ein jeder Mensch eine eigene Person und sonderlich Geschöpf; aber weil wir im Sacrament all eines Brods theilhaftig sind, sind wir alle ein Brod und Leib (1 Cor. 10, 17). Also zum Wein kommen viel Trauben u. s. w. Also haben es die Alten gedeutet und ist nicht unrecht: denn dazu soll das Sacrament dienen, daß es die Christen fein zusammenhalte in einerlei Sinn, Lehre und Glauben, daß nicht ein Jeder ein sonderlich eigen Körnlein sei . . . Das ist eins, daß unser lieber Herr Jesus das Sacrament so herzlich hat eingesetzt zur Erhaltung der Einigkeit.“ Außerlich können wir nicht gleich sein; aber in Christo sind wir allzumal Einer. „Solche innerliche Gleichheit zeigt dieses Sacrament auch an, sintemal da Niemand ein Anderes, noch Besseres hat, denn der Andere — und wenn sie glauben gehören sie zusammen in einen Himmel. Und liegt nicht dran, ob ich hier bin, ein anderer Christ zu Jerusalem ist, und wir einander nicht kennen, denn wir haben nur Ein Haupt.“ Dazu dienet dieses Sacrament, „welches von Christo dazu ist eingesetzt, daß es die Christen soll zusammenhalten. Darum ist dies Sacrament auch Noth und nütze einem Jeden insonderheit für seine Person Wenn wir zum hochwürdigen Sacrament gehen, so ist es darum zu thun, daß wir uns erstlich als Christen erzeigen und sehen lassen, und unsern

Glauben neben andern Christen bekennen; und darnach da Trost holen“ u. s. w.

Auch unsre Dogmatiker weisen auf diese Seite des Abendmahls hin, obgleich sie bei ihnen nicht so entwickelt ist, wie bei Luther. So schreibt Chemnitz (a. a. O. fol. 364): Christus schenke und versiegele uns hier totum thesaurum beneficiorum omnium, quae traditione sui corporis et effusione sui sanguinis nobis acquisivit. In eucharistia igitur accipimus pignus certissimum et praestantissimum reconciliationis nostrae cum Deo, remissionis peccatorum, immortalitatis et futurae glorificationis. Dann fährt er fort unter Berufung auf Cyprian, Augustin, Chrysostomus: praeterea mysterium pacis et unitatis nostrae Christus in mensa sua consecravimus, et per hunc cibum et potum societatem sui corporis et membrorum suorum intelligi voluit, quae est ecclesiae unitas ut nos unum corpus agnoscamus et mutua charitate complectamur. Ideo enim (sicut Augustinus inquit) hoc sacramentum in ejusmodi rebus conficitur, quae ex multis, puta ex granis, et multis botris seu racemis ad unum aliquid rediguntur, ut admoneamur participatione hujus sacramenti, ut et nos unum simus . . . unum corpus, omnium unum cor, et anima una, uni Christo adhaerens (Cyprian). Und fol. 399: Omnes enim credentes, in diversissimis locis totius mundi sunt unum corpus et de uno pane participant (1 Cor. 10, 17), non quod una quaedam triticea massa extensa sit per omnia mundi loca, sed quia idem Christi corpus in pane, in omnibus locis, ubi institutio celebratur, accipitur. So sagt auch Gerhard a. a. O. (C. 28, § 256): Per baptismum investitura christianismi nobis contingit; per usum sacrae coenae in ecclesia conservamur, und bezeichnet (C. 25, § 258) das Mahl des Herrn unter Anderem auch als unitatis christianae vinculum, quia

tota Christi ecclesia de uno pane participat; uno, inquam, non ratione massae, sed ratione usus sacramentalis.

Mit dieser Anschauung von dem Abendmahl, als dem gemeindlichen, d. h. Gemeinde-bildenden und -erhaltenden Sacrament, welches, wie wir Luther sagen hörten, „dazu eingesetzt ist, die Christen fein zusammenzuhalten“, und zwar dadurch, daß Christus „durch seinen eignen Leib, den er uns da reicht, uns alle einen geistlichen Leib macht, tief und ganz mit ihm und allen Heiligen einleibet, damit nicht ein Jeder ein sonderlich eignes Körnlein, sondern mit ihm und allen Gläubigen Ein Kuche sei“, steht es in keinem Widerspruch, wenn derselbe in seinem oben citirten Schreiben an die Böhmen und sonst die Meinung mit Recht als einen Irrthum entschieden verwirft: „daß das Sacrament nichts anders sei, denn Gemeinschaft am (geistlichen) Leibe Christi, oder vielmehr eine Einleibung in seinen geistlichen Leib, zu welcher Einleibung zu üben habe er solch Brod und Wein eingesetzt, als ein gewiß Zeichen, daß da die geistliche Einleibung geschehe und der geistliche Leib in seiner Übung gehe. Diß ist ein schwindler Griff und gründet sich darauf, daß die Schrift Christo zweierlei Leib gibt, einen natürlichen, der von Marien geboren, den andern, der geistlich ist, das ist, die ganze christliche Gemeinde, welcher Haupt ist Christus“ (19, 1602). Luther selbst hat auch nie gelehrt, daß das Abendmahl nichts anders sei, wenn er auch wiederholt und zu allen Zeiten gelehrt hat, daß es jene „Einleibung mit Christo und allen Heiligen“ bewirke und eben dazu von dem Herrn eingesetzt sei. Aber ebenso hat er auch immer gelehrt, daß es nur als Sacrament und nicht als bloßes Zeichen dies bewirke und bewirken könne. Mit ihm übereinstimmend bezeichnet es darum auch die Concordienformel (p. 659) als eine fälschlich sich auf 1 Cor. 10 stützende Irrlehre, wenn gesagt wird: Panis est communicatio corporis Christi, hoc est id, quo fit societas cum corpore Christi, quod est ecclesia, seu est medium, per quod fideles unimur Christo, sicut verbum evangelii fide apprehensum

est medium, per quod Christo spiritualiter unimur et corpori Christi, quod est ecclesia, inserimur. Denn der Irrthum mit dem Beide es hier zu thun haben und gegen den sie mit Recht sich erklären, besteht darin, daß überhaupt nur eine geistliche Niesung Christi angenommen und demgemäß auch die objective und reale sacramentliche Gabe des substantziellen Leibes und Blutes Christi selbst herabgesetzt und verflüchtigt wird zu einer bloßen Gemeinschaft mit dem mystischen Leibe Christi, welcher ist die Kirche. Darum setzt unser Bekenntniß dem zweierlei entgegen: daß eine geistliche und eine mündliche Niesung zu unterscheiden sei, und daß auch die Ungläubigen Christi Leib und Blut mündlich empfangen. Es ist der trügerische „schwinde Grif“, der hier mit Leib und Leib vorgenommen wird, wie Luther richtig sagt, und der entschieden dadurch abgewiesen sein will und wird, daß man erstens die Gemeinschaft nähernde und vollendende Wirkung des Abendmahls streng auseinanderhalte von der Gemeinschaft bezeugenden Theilnahme an demselben, und ferner jene Wirkung und Frucht des Sacraments nicht für das Wesen desselben ausgabe, noch meine, dieselbe getrennt von der eigentlichen und wesentlichen sacramentlichen Gabe selbst oder unter Verneinung und Drangabe dieses Guts noch behaupten und begründen zu können. Denn den Leib seiner Gemeinde schaffend, erhaltend ist das Mahl des Herrn nur, weil er uns in demselben seinen eigenen verklärten Leib und sein Blut zu essen und zu trinken gibt.

Nicht das steht also in Frage, noch kann es unter Lutherischen Christen in Frage gestellt werden: Was das Sacrament sei, daß Alle, die es genießen, in und mit demselben den Leib und das Blut Christi mündlich empfangen, und daß alle gläubigen Empfänger durch dasselbe in die innigste geistliche Heils- und Lebens-Gemeinschaft mit dem Herrn versetzt werden; sondern das Andere: in welcher Absicht, zu welchem Zweck und für welche Wirkung der Herr dasselbe eingesetzt habe; und zwar ob primär und unmittelbar für den Einzelgläubigen als solchen und in seiner Isolirung, oder ob für

seine Gemeinde der Gläubigen als solche und zum Zweck des gemeindlichen Daseins, des geistlich corporativen Einswerdens und Zusammenwachsens der einzelnen Glieder in und mit ihm zu Einem Leibe der Gemeinde? Auch nicht das steht in Frage und kann in Frage gestellt werden, welche Heilsgüter und auf welche Weise hier dem Einzelnen für Zeit und Ewigkeit, an Leib und Seele zur Vergebung seiner Sünde, zur Stärkung seines schwachen Glaubens, zum Trost und Halt im Kampf und in der Anfechtung zu Theil werden; sondern vielmehr in welcher Eigenschaft seiner Person und auf welchem dadurch mitbedingtem Wege dieselben ihm zu Theil werden, und in wie fern sie deshalb ihm zum Trost und zur Stärkung seines Glaubens reichen? Namentlich, ob hierbei der Empfänger primär als diese selbständige gläubige Persönlichkeit an und für sich, oder als Individuum eines Ganzen, d. h. hier als Glied am Leibe Christi in Betracht kommt?

Man kann diese Fragen für sehr müßige halten, aber doch nur dann, wenn man sich nicht auf den schriftmäßigen Begriff der Gemeinde oder Kirche Christi besinnen will, oder wenn man, beherrscht von der atomistischen und subjectivistischen Richtung der Gläubigen unsrer Tage, an die Stelle der Gottgestifteten Gemeinde die von den Gläubigen gesetzte und gepflegte Gemeinschaft, als freies Verhältniß Einzelner zu Einzelnen, setzt und überhaupt die Kirche sofern sie auch und in zweiter Reihe Product der Gläubigen ist, die zu ihr gehören, verwechselt mit ihr als einer objectiven Schöpfung der Gnade. Unter dieser Voraussetzung verliert unsere Hauptfrage nach dem etwaigen Unterschiede von Wort und Sacrament eigentlich alles Interesse, oder wenn sie dennoch aufgeworfen wird, treibt jene Anschauung nothwendig dazu, im Widerspruch mit der Schrift den Unterschied in einem besonderen, ausschließlich dem Abendmahl eignenden und nur durch dasselbe zu erlangenden Gnadengut zu suchen, dann aber auch dieses Sacrament für ein bloßes Privat-Erbanungsmittel zu erklären und dasselbe dem beliebigen geistlichen Bedürfniß des Einzelsubjects oder eines engeren Kreises von Solchen unbedingt

zu Dienst zu stellen, denen in diesem Falle eine gewisse Berechtigung nicht wird abgesprochen werden können, wenn sie erklären, des möglichst häufigen wenn nicht täglichen Empfangs dieses Gnadengutes zu ihrem Seelenheil nicht entbehren zu können. Es erscheint dann eben Alles auf das Subject gestellt und kann auch nur nach dem subjectiven Bedürfnis bemessen werden. Aber das treibt auch einem ebenso seelengefährlichen, als kirchenspaltenden Elite-Christenthum entgegen, d. h. dem directen Gegensatz von dem, wozu das Abendmahl eingesetzt ist. Dahin führt und verführt jene Anschauung, wie auch die Erfahrung in unsrer Zeit bezeugt.

Aber jene Voraussetzung ist selbst eine der heiligen Schrift diametral widersprechende. Der ganze Brief an die Ephesier ist von Anfang bis zu Ende eben gegen diese natürliche, die Christen aller Zeiten versuchende Neigung zu subjectivistischer Vereinzelung, und gegen die aus ihr sich fort und fort gebärende Meinung gerichtet, als sei die Christengemeinde nichts anders als eine Gemeinschaft von Gläubigen, die sich nach ihrem Willen und auf Grund ihrer übereinstimmenden Gesinnung zusammenthne, d. h. nichts anderes, als ein Conventikel im Großen. Unsere moderne Theologie, sofern sie auf Schleiermacher zurückgeht, ist was ihre Construction des Kirchenbegriffs anlangt, selbst auf diesem Boden erwachsen und hat wiederum ihrerseits wesentlich die Verbreitung und Verfestigung dieser Anschauung verschuldet. Unter dem Einfluß der allgemeinen Zeitströmung und Weltanschauung, wie sie sich hinsichtlich des Verhältnisses des Einzelnen zu einem gegebenen sittlichen Gemeinschaftsganzen überhaupt gestaltet, und immer breiter und voller seit dem vorigen Jahrhundert auch über die Kirche und die Gläubigen ergossen hat, weiß man es gewöhnlich kaum anders mehr, als daß man auch für die Kirche auszugehen habe von dem Satz: Ich bin Ich, Ich glaube, darum bin ich Christ, und weil es auch viele Andere gibt, die auch glauben, darum kann es und muß es auch mit psychologischer Nothwendigkeit eine Gemeinschaft der Gläubigen geben; und die historische Form dieser Gemeinschaft ist die Kirche. Auf diesem Wege kommt

man aber immer nur zu einem Verein, einer Gesellschaft, einer Gemeinschaft von Anhängern und Jüngern Christi; nimmermehr aber, so hoch und tief man auch jenen Begriff zu sublimiren und zur vergeistlichen sich bemühe, zu der Gemeinde Christi.

Das Wort Gottes und übereinstimmend damit das Bekenntniß unsrer Kirche sieht die Sache ganz anders an und zeigt uns einen andern Weg. Die Position, welche die Schrift bei unsrer Frage einnimmt, ist schon im voraus sehr bestimmt dadurch gekennzeichnet, daß nicht das Dasein einzelner Individuen als solcher, sondern der Menschheit als geschlossener Gattung und des Reiches Gottes als einer organischen Einheit der ewige Vorsatz und Gedanke Gottes ist, auf dessen Verwirklichung seine schöpferische Thätigkeit ihr Absehen von ur an gerichtet hat. Die Menschen sind und werden nur, weil die Menschheit sein soll und da ist, die freilich in jenen sich verwirklichen und erfüllen soll, wie diese in jener. Sehr charakteristisch für diese Anschauung der heiligen Schrift ist namentlich auch die Stellung, welche der Dekalog dem vierten Gebot nicht etwa erst am Schluß, sondern am Anfang der zweiten Tafel einräumt, indem sie damit den Einzelnen zuerst erfaßt, sofern er Glied eines gegebenen sittlichen Gemeinganges ist, durch welches und für welches er da und bestimmt ist; und darnach erst sofern er eine selbstständige Persönlichkeit ist mit selbsteigenen Gütern, Rechten und Pflichten.

Diesen allgemeinen Voraussetzungen gemäß weiß die heilige Schrift auch hinsichtlich der Kirche nichts von jener atomistischen Betrachtung und Herleitung derselben, die von ihr nur zu sagen weiß, daß und wie sie eine heilapsychologische nothwendige Folge des Glaubens, aber nicht auch, daß sie vor Allem eine heilsoökonomisch geordnete Bedingung des Daseins und Bestehens der Einzelgläubigen, oder wie Luther es treffend im gr. Catech. (p. 456) bezeichnet, „die sonderliche Gemeinde des heiligen Geistes in der Welt ist, welche ist die Mutter, so ein jeglichen Christen zeuget und trägt durch das Wort Gottes.“ Wer von der Schrift sich weisen und leiten lassen will, der kann nicht damit anheben, die Kirche von derjenigen,

ihr allerdings auch abgeleiteterweise eigenen Seite in Betracht zu ziehen, wornach sie auch Product der gemeinschaftbildenden Natur des Glaubens, natürliches Resultat des Zusammenhaltens der Gläubigen und insofern nur mittelbar eine göttliche That ist. Er muß sie vielmehr nach ihrer Stiftung, Erhaltung, Vollenbung, als einen selbsteigenen und selbständigen Heilsgedanken Gottes erkennen, als jene unmittelbare Eigenthath und wunderbare Schöpfung der Gnade, die von oben her stammend, durch alle Stadien ihrer irdischen Verwirklichung hindurch bis zum Reich der vollendeten Herrlichkeit, der eigentliche Gedanke und das Ziel aller göttlichen Heilsveranstaltungen ist. Die Schrift fährt gar hoch und tief mit der Kirche, weit über alle Menschengedanken.

Nach ihr ist sie das offenbarte Geheimniß der göttlichen Erwählung vor Grundlegung der Welt, die Verwirklichung und Verherrlichung des ewigen Rathschlusses und Gnadenwillens Gottes, daß Alles unter Ein Haupt, Christus, zusammengefaßt und vereinigt würde (Ephes. 1, 4 bis 12). Und in diesen ewigen, auf Herstellung einer solchen Gemeinde abzielenden Rath des Vaters ist Christus eingegangen und hat sich eben deshalb selbst hingegeben, damit er sich seine Gemeinde erkaufe, reinige und darstelle, (Act. 20, 28; Ephes. 5, 25 ff.). Sie ist der Gegenstand seiner Liebe, der eigentliche Erwerb und Gewinn seiner gesammten Heilsthätigkeit (περιποίησις Ephes. 1, 14; 1 Petri 2, 9), das Volk, das er sich zu seinem Eigenthum (λαός περιούσιος Tit. 2, 14) erworben. In seiner Auferweckung und Erhöhung hat sie ihren bleibenden, wirksamsten Ursprung, in seiner verklärten gottmenschlichen Person ihren himmlischen Bestand, ihre Heimath, ihr in Gott verborgenes Leben und die reale Bürgschaft ihrer zukünftigen Vollenbung (Ephes. 1; Col. 3, 3; Gal. 4, 26; Hebr. 12, 22). Denn nach dem göttlichen Liebeswillen soll und will Christ nicht für sich allein sein und haben, was er ist und hat, sondern als Haupt einer mit ihm innigst verbundenen Gemeinde, die aus ihm genommen, seines Geistes und Fleisches ist, wie das Weib aus dem Manne geschaffen; die aus ihm allein lebt und besteht, und die für ihn ist, was der Leib einem

Menschen, während er für sie ist, was das Haupt dem Leibe. Darum ist sie, gewürdigt sein σώμα zu sein, mehr noch, sein πληρωμα, d. h. dazu verordnet seine Fülle zu sein, ohne welche ihm selbst zur Vollenbung etwas fehlen würde und in welcher er erst die volle Verwirklichung seiner Herrlichkeit findet, so daß erst mit ihrer endlichen Erlösung und Vollenbung auch der Vollbestand seiner Verherrlichung zusammenfällt (Ephes. 5, 30 ff.; 1, 22. 23; Col. 1, 18. 19; 2, 9; 1 Cor. 12, 12. 27). Ja so wunderbar innig und tief faßt der Apostel diese Vereinigung Christi und seines Leibes, daß ihm 1 Cor. 12, 12. der Gegensatz von Christo, als dem Haupte, zum Leibe zurücktreten und er Christum als mit zur Einheit des Leibes gehörend in diesen mit einschließen und ihn selbst da nennen kann, wo man erwartet, daß er den Leib Christi nennen werde. Darum schreibt er auch Ephes. 5, 32, denselben Gedanken aussprechend: Dieses Geheimniß ist groß, ich sage aber von Christo und der Gemeinde.

Das ist die Gemeinde Christi, wie sie mit der Ausgießung des heiligen Geistes, als des Geistes Christi des verklärten Gottmenschen, am Tage der Pfingsten auf Erden ihren Anfang genommen, und wie sie von da an als die gleiche und selbige, ihrem Wesen nach unsichtbare und unsterbliche besteht. Lediglich dieser Thatsache verdankt sie ihr Dasein, durch welche Christi Geist sich zum bleibend einwohnenden Grunde ihres Lebens und sie zu Einem Leibe getauft und zu Einem Geiste getränkt (1 Cor. 12, 13), d. h. zu einem einheitlichen geistlichen Organismus geeinigt hat. Nicht der Wille und der Glaube der Jünger, noch ihre Einmüthigkeit und ihr Gemeinschaftsbedürfniß, sondern der über sie wunderbar ausgegossene, verheißene und erwartete Geist Christi ist es, der aus jener Schaar der Jünger (ὄχλος), wie Lucas sie Act. 1, 15 bezeichnet, eine Gemeinde der Gläubigen schafft (ἐκκλησία), wie er sie von 2, 47 an nennt. Das ist die Gemeinde der Gläubigen, die Kirche als Leib Christi, zu welcher sich die Gläubigen durch ihr Vornehmen und Zusammenschließen schlechterdings nicht selbst machen und vereinigen können, sondern die ein Wunderwerk Christi auf Erden ist, das in ihm allein den Grund seines

Ursprungs, die Kraft seines Bestandes, die Bürgschaft seines Fortbestandes und das zu erreichende Ziel seiner Vollendung hat. Sie ist die Stätte seiner Selbstbezugung und Selbstverherrlichung auf Erden, die er, wie er sie geschaffen, so auch fort und fort mit seinem Geiste und seinem Leibe erfüllt, trinkt, nährt, um sie sich nachzubilden und in sich zu vergestalten. „Die Kirche, sagt Luther, ist der Leib Christi, Ein Fleisch und von Einem Geiste lebend mit Christo“ (18, 944). Und als solche ist sie zugleich das Organ seiner Thätigkeit, durch welches er immerfort sich und seinem Leibe neue Glieder aus der Gesamtheit der Menschheit angeeignet und einleibt. Das ist endlich die Kirche — nicht die anstaltliche *societas externa*, die um der Menschen und der Gläubigen willen da ist — sondern der geistliche mystische Leib, das somatische Pleroma Christi, durch welches die an Christum Gläubigen der Vereinzelung entnommen, und zu eignen Gliedern Christi erhoben werden, indem sie dazu geeinigt werden, einen Leib, nämlich den Leib zu bilden, der ganz und gar Christi ist, um dessetwillen die Einzelgläubigen, ja die ganze Menschheit da ist, und ohne welchen es überhaupt keine Gläubigen gäbe. Denn der Einzelgläubige ist nur, was er ist, und wird nur, was er wird, vermöge seines organischen Lebens-Zusammenhangs mit Christo in dieser seiner Gemeinde. Sein Dasein und Sosein, sein Wachsen und Gedeihen, seine Zukunft ist schlechthin gebunden an diese und bedingt durch ihr Dasein und Leben und ihre zukünftige Vollendung. Er wird immer nur in ihr, mit ihr und durch ihre organische Mitthätigkeit erleuchtet, geheiligt, erhalten, verherrlicht. Aber indem diese organische Einheit mit der Gemeinde den Einzelnen vor der Vereinzelung bewahrt, beschränkt sie weder sein persönliches Verhältniß zum Herrn, noch nimmt sie ihm überhaupt seine christliche Selbständigkeit, sondern sie gibt ihm vielmehr dieselbe erst wieder und sichert sie ihm. Denn sie weist ihm eben diejenige gliedliche Stellung an, auf die seine Individualität, d. h. die Unabtrennbarkeit seiner Person von einem Ganzen hinweist, innerhalb dessen erst seine Selbständigkeit geborgen und die gesunde Entwicklung derselben ermöglicht, verbürgt

und gefordert ist. Der sich isolirende Christ verliert nicht nur die Gemeinde, sondern auch sich selbst.

Indem es uns vor Allem darauf ankommt, das hervorzuheben und zu erhärten, was der Christenheit unsrer Tage zu ihrem großen Schaden im Ganzen so sehr in den Hintergrund getreten ist, daß nämlich die Kirche als der gemeindliche Leib Christi ausschließlich eine Schöpfung der erlösenden Gnade und nicht des Glaubens ist, und daß diese Kirche mithin eine Objectivität ist, die über den Einzelgläubigen steht, zu welcher diese berufen und gesammelt, und der sie einverleibt werden, — sind wir weit davon entfernt den Glauben irgend zurücksetzen, noch die Selbständigkeit und Selbstverantwortlichkeit der gläubigen Persönlichkeit beeinträchtigen zu wollen. Auch die Familie — die unter den sittlichen Gemeinschaftsganzen noch am ehesten geeignet ist hier ein Analogon zu bieten (Ephes. 5) — steht zugleich über den Gliedern, aus welchen sie besteht. Daß die Gemeinde Christi eine Schöpfung Christi ist, daraus folgt nicht, daß sie des Glaubens oder der Gläubigen überhaupt nicht bedarf, oder daß es auf den Glauben nicht ankomme. Vielmehr bildet und erhält Christus seine Gemeinde auf Erden nur, indem er Glauben und Gläubige schafft. Auch ist der Organismus seines Leibes wie kein anderer, ein lebendiger und homogener, aus solchen persönlichen Gliedern bestehender, deren jegliches je in seinem persönlichen Leben von demselben Geiste beseelt ist, welcher den ganzen Leib durchdringt und beherrscht; das aber deshalb auch nur in dem Ganzen und vermöge desselben zu leben und zu wachsen vermag, wie umgekehrt das Ganze wiederum des Einzelgliedes zu seinem Bestehen und Gedeihen bedarf (Ephes. 4, 15. 16). Beide bedingen sich also gegenseitig: die Gemeinde bedarf zu ihrer fortwährenden Selbsterhaltung und -Erbauung, daß Gläubige da seien und fort und fort aus dem Geiste Christi, der ihr Geist ist, geboren und erhalten werden; und die Gläubigen bedürfen zu ihrem Werden, Bestehen und Gedeihen fort und fort des sie zeugenden und tragenden Daseins und Glaubens der Gemeinde. Die einzelnen Gläubigen kommen und gehen, leben und sterben da-

hin, die Gemeinde Christi bleibt unabhängig davon die gleiche und selbige auf Erden bis ans Ende der Tage. Daß die Gemeinde aber als solche von den Einzelgläubigen, aus denen sie besteht, unterschieden sein will und kann, ergibt sich endlich auch daraus aufs bestimmteste, daß sie als der Leib Christi einen Sonderberuf, ein Amt empfangen hat, welches unmittelbar aus dem Amte Christi her stammt und berufen ist im Namen Christi und seiner Gemeinde zu fungiren, und zwar um die Heiligen zuzubereiten und die Gemeinde dem Ziel ihrer Vollreife in allen ihren Gliedern entgegenzubauen (Ephes. 4, 11 ff.) Dieses Amt kommt nur der Gemeinde als solcher in ihrer Einheit zu (*claves principaliter et immediate ecclesiae datae sunt*), und ist nicht identisch mit dem allgemeinen Priesterthum des Einzelchristen und seinem besonderen Christenberuf ¹⁾.

Wol aber ergibt sich als Resultat unsrer bisherigen Erörterung, daß sowohl die Gemeinde als auch die Einzelchristen je unter einem doppelten Gesichtspunct in Betracht kommen können, der freilich zumal festgehalten, aber auch auseinandergehalten sein will. Die Gemeinde: sofern sie jener Leib Christi, jene durch die permanente schöpferische That Christi bestehende und in ihm, nach seinem verkündeten, geistlichen Wesen wurzelnde und lebende geistlich corporative Einheit ist, die über den einzelnen Gliedern steht, die zu ihr gehören und der diese einverleibt werden; und sofern sie die von ihnen selbst gewollte und verwirklichte Gemeinschaft der Gläubigen ist, in denen und aus denen sie besteht. Der Unterschied und die Beziehung dieser beiden Seiten möchte sofort klar werden, wenn ich hinzufüge, daß z. B. die getauften Kinder und Säuglinge Glieder am Leibe Christi sind, ohne schon zur Gemeinschaft der Gläubigen anders als passiv zu gehören. Andererseits will auch an den bewußten und herangereiften Einzelgläubigen unterschieden sein, sofern sie Glieder des Leibes und als solche schlechtthin an diesen ge-

bunden, durch ihn bedingt sind und erhalten werden, und sofern sie freie und selbständige geistliche Persönlichkeiten sind. Das ist nicht etwa eine Unterscheidung, die ihnen erst durch das Christenthum und die Kirche zugemuthet und aufgebürdet wird, sondern in ihr gibt sich vielmehr die Einheit und Harmonie der Schöpfung und der Erlösung kund. Denn in ihr spiegelt sich nur auf dem Heilsgebiet wieder, was schon, wie wir oben bemerkten, durch die Schöpfung des Menschen gesetzt und in der Bestimmung desselben für die Gattung, die Menschheit, angeordnet, auch von der Psychologie in der gangbaren Unterscheidung von Natursein und Personsein des Einzelmenschen allgemein anerkannt ist ¹⁾. Beides in seiner Einheit macht erst den ganzen Menschen; in seiner entwickelten, harmonischen Einheit den gereiften, vollendeten Menschen. So kann auch das Christenthum

1) S. Näheres darüber bei Delitzsch, bibl. Psychol. 2. Auflage. Leipzig 1861. S. 156 ff. 341 ff.; v. Hofmann Schriftbeweis, 2. Auflage. Bd. 1. S. 300 ff.; Thomajus, Christi Person und Werk. 2. Auflage. Theil 1, S. 160 ff. Um etwaigen Mißverständnissen vorzubeugen, bemerke ich über diese ebenso schwierige, als notwendige und auch in der Schrift wohl begründete psychologische Unterscheidung, daß sie weder mit dem kosmischen Gegensatz von Geist und Natur, noch mit dem anthropologischen von Leib und Geist, oder von Leib, Seele und Geist zu verwechseln ist; sich aber auch nicht schlechtthin mit dem ihr näher liegenden Gegensatz von unbewußtem und bewußtem Geistesleben deckt, weil auch das persönliche Leben keineswegs im Bewußtsein allein aufgeht. Noch weniger ist sie mit der ethisch-religiösen Unterscheidung zwischen dem natürlichen und dem geistlichen, dem alten und neuen Menschen irgend wie identisch. Jene Unterscheidung, die für die christliche Dogmatik und Ethik von der durchgreifendsten Bedeutung ist, beruht vielmehr darauf, daß der Mensch, auf sein geistiges Wesen gesehen, ein eigenthümlich und individuell bestimmtes Glied seiner Gattung, der Menschheit in ihrer sinnlich-geistigen Beschaffenheit ist, und daß er zugleich ein selbständiges freibewußtes, persönliches Sein hat, Beides in der Einheit des einen und selbigen Ichs. Es sind gleichsam zwei concentrische Kreise, von denen er eine ihn mit der ganzen Gattung verbindet und innerhalb derselben ihm seine individuell bestimmte Stelle anweist, während der andere ihm allein angehört und von ihm selbst gezogen wird; jedoch beide mit durchgehenden und von dem Centrum des Ichs ausgehenden, sie beide in stetem Zusammenhang und in Wechselwirkung erhaltenden Radien. Doch ist auch dieses Bild nicht ganz zutreffend. Näheres darüber später, so weit als für das Verständniß unsrer Hauptfrage unerlässlich ist.

1) Um mich nicht zu wiederholen, verweise ich auf die nähere Begründung und Ausführung dieser Unterscheidung in meinen Thesen über „die Kirche, ihr Amt und Regiment“, Nürnberg 1862. These 96 bis 101.

seiner Aufgabe nur genügen und dem sündigen Menschen, der nach seiner Natur und seiner Person Sünder ist, nur helfen, wenn es den ganzen Menschen, seiner Natur wie seiner Person nach zum Christen macht, indem es ihm eine neue erlöste Gattungseinheit und eine neue Personeneinheit bietet und schafft. Jenes thut der Herr, indem er fort und fort seine Gemeinde erhält und den Einzelnen zum Gliede derselben macht, dieses indem er Gläubige schafft, die bewußt und vollend im Glauben stehen. Beides bedingt sich gegenseitig und ist schlechterdings nicht von einander zu trennen, aber dennoch wirkt der Herr in der einen oder der andern Richtung in unterschiedener und auch unterscheidbarer Weise. Demgemäß sind auch die Einzelgläubigen zugleich Objecte und Subjecte kirchlicher Selbsterbauung (Ephes. 2, 20 ff.; 1 Petri 2, 5), und werden letztere immer mehr, je mehr sie im gesunden Glauben reifen; gelangen aber auch zu diesem Reifen immer nur in dem Maße, in welchem sie jene bleiben und sich weder bewußtlos dazu verhalten, noch ihre eigenen Wege gehen, sondern sich mit Bewußtsein als solche dem Leibe Eingegliederte und seiner unbedingt Bedürftige erkennen, und darum auch das Band dieser organischen Gemeinschaft halten und pflegen.

Wir haben weit ausholen müssen, und durften uns dieser ganzen Exposition nicht entschlagen wollen, um den Hauptgegenstand unsrer Untersuchung klar zu legen und zu erledigen. Denn fragen wir nun, zu ihm wieder einlenkend, welches denn die specifischen, dazu angeordneten und dafür geeigneten Mittel sind, durch welche der Herr jene seine Gemeinde-bildende, erhaltende und vollendende Wirksamkeit ausübt, durch welche er seine Gemeinde als solche mit seinem Geiste und seinem Leibe, als den Bedingungen ihres Seins und Bestehens, fort und fort erfüllt und nährt, so sind dies aber — die beiden Sacramente. Was es heißt, daß Christus sich gesetzt hat nicht für ein isolirtes Privatverhältniß zu Einzelgläubigen, sondern zum Haupt seines Leibes der Gemeinde der Gläubigen, daß er seinem Heilswirken Kirchengestalt gegeben, daß seine Heilsgüter Reichsgüter

sind, daß wie die Stiftung, so auch die Erhaltung und Vollendung der Kirche eine unmittelbare und fortgehende That Christi selbst ist, deren so gesicherter Bestand allein auch das Dasein von Gläubigen und das Erhaltenbleiben derselben im Glauben zu jeder Zeit ermöglicht und verbürgt — das eben ist es, was in den Sacramenten zum prägnanten Ausdruck kommt. Und eben das ist auch die Anschauung von ihnen, die der kirchlichen Verwaltungsweise der Sacramente zu Grunde liegt, sofern sie sich von der Art und Weise der Verkündigung des Wortes unterscheidet. Das Wort ist das auf die ihrer selbst bewußte, selbständige Persönlichkeit als solche gerichtete, ihr Recht anerkennende und ihrem Wesen adäquate, den Glauben schaffende Gnadenmittel, ohne welches es zu keinem bewußten persönlichen Glauben und darum auch zu keiner Kirche kommen könnte, sofern sie die von ihnen selbst gewollte und verwirklichte Gemeinschaft der Gläubigen ist und auch nothwendig sein muß. Denn der Glaube kommt aus dem Predigen, das Predigen aber durch das Wort Gottes (Röm. 10, 17; Joh. 17, 20). Die Sacramente hingegen sind die kirchenbildenden und erhaltenden Gnadenmittel, die der Natur der Kirche als des Leibes Christi homogen sind, und ohne welche es keine Gemeinde der Gläubigen, als somatisches Pleroma Christi gäbe. Sie charakterisiren sich schon durch ihre Vollzugsweise als fortgehende Erlösungswunder des Herrn an den Menschen (wie in der natürlichen Geburt ein fortwährendes Schöpfungswunder geschieht), und wollen als solche erkannt und ihm stehen gelassen sein, im Unterschied von dem gleichfalls durch ihn allein gewirkten, aber immer nur durch unser Erkennen und Wollen sich vermittelnden Glauben. Sie sind es darum auch insonderheit, durch welche der Herr jene seine Gemeinde in der Welt schafft und dieselbe sich anbildet, einverleibt und erhält. Denn sie erfassen und bestimmen den Einzelnen nicht sofern er eben diese selbständige freibewußte Persönlichkeit, sondern individuelles Glied der Gattung ist, um ihn thatsächlich dem Leibe Christi einzugliedern oder tiefer und fester demselben ein-

zuverleiben. Darum begnaden sie ihn auch überschwänglich und weit über das Maß und die Schranken seines individuellen und persönlichen Einzelseins, auch seines gläubigen Einzelvermögens und Einzelverhaltens hinaus.

Im Wesentlichen haben wir damit schon die oben (S. 68 ff.) von uns gestellte Doppelfrage, die uns zu der ganzen Auseinandersetzung nöthigte, beantwortet. Was der Herr in den Sacramenten will und an den Empfängern derselben thut, indem er ihnen sich selbst, seinen Geist, seinen Leib und sein Blut auf wunderbare und leiblich vermittelte Weise mittheilt, das gilt ihnen allerdings als gläubigen Individuen, aber eben deshalb primär ihnen nicht, sofern sie diese einzelnen freibewußten Persönlichkeiten für sich sind, sondern sofern sie entweder zu Gliedern an seinem Leibe gemacht, oder als solche erhalten und inniger, fester, tiefer in die gliedlich organische Verbindung mit ihm dem Haupte und mit seinem Leibe der Gemeinde hineingezogen, und diesem eingeleibt werden sollen. Das aber heißt eben, daß die Sacramente im Unterschied von dem Wort gemeindebildende Bedeutung, Kraft und Wirkung haben. Sie sind dazu von dem Herrn gestiftet und verordnet, dem gemeindlichen Dasein, Zusammenwachsen und Einwerden der Gläubigen als Glieder des Leibes und zu Gliedern desselben zu dienen. Insonderheit aber ist das Abendmahl das Sacrament der Gemeinde; nicht etwa weil wir es durch den Dienst der Gemeinde und ihres Amtes empfangen, denn das gilt auch von dem gepredigten Wort und von der Taufe. Auch nicht, weil es gemeinschaftlich empfangen wird und die Empfänger dadurch ihre Gemeinschaft bethätigen und bezeugen — denn bei dem Abendmahl handelt es sich an erster Stelle darum, was der Herr in demselben will und thut, und nicht was wir dabei thun und bezeugen. Sondern auf das Wesen und die einsetzungsmäßige Intention selbst gesehen, ist dieses Sacrament das der Gemeinde, weil uns in demselben der Leib und das Blut des verklärten Christus auf gemeindliche Weise, wie die Art der Stiftung es anordnet, und für den Zweck mitgetheilt wird, alle dasselbe gläubig Genießenden

zur Einheit jenes Leibes zu verbinden, der weit anderes und mehr ist als eine bloß ethische Glaubensgemeinschaft der Glieder mit Christo und untereinander, denn er ist Fleisch von seinem Fleisch und Wein von seinem Wein (Ephes. 5, 30; vgl. mit 1 Mos. 2, 23). — Andererseits aber ergibt sich auch aus dieser Bedeutung des Sacraments, warum sich uns in demselben die Gnade durch die natürlichen Elemente des Wassers, Brots und Weins, und wegen derselben auf leiblichem Wege, durch Taufen, Essen und Trinken vermittelt. Denn eben dadurch macht sie es sich möglich, sich durch eine unmittelbare Einwirkung auf die geistleibliche Naturseite unsers Daseins uns mitzutheilen, d. h. auf diejenige so sehr entscheidende Seite unsres Wesens, in welcher wir von Hause aus das Gepräge an uns tragen, nicht isolirte und in diesem Sinne unabhängige Einzelne, sondern Glieder einer Gattungseinheit zu sein. Indem aber die errettende und erlösende Gnade auch auf diesem Wege zu uns kommt und uns in dieser Eigenschaft unsrer Person durch die Sacramente ergreift und wiedergebietet, erneuert und heiligt, bezeugt sie eben dadurch, daß sie es bei diesen Mitteln auf uns, als auf solche abgesehen hat, die sie aus der alten Gattungseinheit erretten und in die neue erlöste Menschheit, die des Leibes der Gemeinde Christi, eingliedern und bleibend einwachsen lassen will, d. h. eben daß diese Mittel gemeinschaftliche und erhaltende sind.

Von hier aus verstehen wir endlich auch, wie in den Sacramenten gemäß der schriftgegründeten Lehre unsrer Kirche, das himmlische Gnadengut nach seiner objectiven Realität und lediglich kraft der Einsetzung des Herrn, unabhängig von dem Glauben der dasselbe spendenden oder empfangenden Einzelpersonen, in und mit den Elementen wahrhaft und wirksam gegenwärtig sein, mitgetheilt und empfangen werden kann, ohne daß darum doch die Handlung, wie man sagt, zu einer magischen herabsänke und ihre Wirkung eine mechanische wäre. Denn sie sind gemeindliche Handlungen, beziehen sich auf den Einzelnen nach seinem Verhältniß zu Christo, als dem Haupt der Gemeinde, also nach seiner göttlichen Bestimmung für

diese seine gliedliche Stellung in ihr und auch seiner Bedingtheit durch sie. Was jene Handlungen für ihre objective Validität schlechterdings voraussetzen, ist darum das Dasein der Gemeinde der Gläubigen und des Glaubens derselben. Freilich wiederum nicht, wie wir schon oben gesagt (S. 31 ff.), deßhalb etwa, weil der Gemeindeglaube es ist, der ihnen jene sacramentliche Kräftigkeit verleihe, sondern weil diese Gemeinde allein auf Erden die des heiligen Geistes ist, der sie befähigt, nach der Intention des Herrn seine Stiftung zu verwalten, und weil Christus, der allein wirkende, hier sacramentlich gegenwärtig und wirksam sich erweist und wirkt, nur weil und sofern er das erhöhte und verklärte, allbeherrschende Haupt der Gemeinde, und zwar nur dieser Gemeinde ist, die an ihn glaubt, und für die er eben zur Verwirklichung seines einzigartigen und ausschließlichen Verhältnisses zu ihr, seine Sacramente eingesetzt hat. So selbstverständlich es nun ist, daß dieser Gemeinde die Einzelnen als ihre Glieder wahrhaft nur angehören können, wenn sie auch persönlich im Glauben stehen, sei dies nun actu oder nur potentia, wie die getauften Kinder, so gewiß ist es auch, daß sie ohne Glauben nimmermehr die sacramentlichen Heilsgüter sich zum Segen empfangen können. Niemals kann ihnen der Glaube eines Anderen, sei es auch der der Gemeinde, diesen Segen mittheilen und zueignen. In dieser Hinsicht sagt Luther mit Recht und spricht es oft aus: „Du kannst nicht auf eines Andern Glauben zum Sacrament gehen; denn du mußt für dich selbst glauben, eben sowol als ich, denn du auch eben sowol streiten mußt, als ich“ (11, 812). Aber, wie der Gläubige einerseits auch nicht auf seinen Glauben zum Sacrament geht, sondern auf Christi Wort, Zusage und Befehl, so ist er andererseits eben durch seine gliedliche Gemeinschaft mit seinem schwachen, angefochtenen, auf- und absteigenden Glauben auch gewiesen auf den sich stets gleich bleibenden, ob auch von Erkenntniß zu Erkenntniß stufenweise wachsenden Glauben der Gemeinde oder Kirche Christi. Wie alles Leben des Einzelnen überhaupt in Wechselwirkung gesetzt ist mit dem der sittlichen Gesamtheit, der er angehört, darum auch abhängig und mit-

bestimmt ist durch dieselbe, so ist auch das geistliche Leben des Einzelgläubigen mitbedingt und getragen von dem Glauben der Gemeinde Christi, der er einverleibt ist, auf den er nach Seiten dieser seiner Gliedschaft an derselben, also nach der Naturseite seines geistigen Wesens, mit angewiesen ist und der ihm als solchem mit zu Gute kommt. Die Kraft des Einzelglaubens würde nicht weit reichen und müßte isolirt bald erschlaffen und ersterben, wie wir gleich näher begründen wollen, wenn sie nicht an dem Dasein der Gemeinde Christi mit eine von dem Herrn geordnete Stütze und einen Halt hätte. Mit Recht bringt darum schon aus diesem Grunde unsere Kirche darauf, daß die Sacramente in *publico ecclesiae conventu* vollzogen werden, damit die Gemeinde da mit ihrem Glauben und Gebet zugegen und mitthätig sein solle (ich verweise nochmals auf die nach dieser Seite hin so begründete und bewegliche Vermahnung Luthers in der Vorrede zu seinem Taufbüchlein). Wenn nun Luther im gr. Kat. p. 494 mit vollem Recht sagt: „Ich komme her (zur Taufe) in meinem Glauben und auch der Andern, noch kann ich nicht darauf bauen, daß ich glaube und viele Leute für mich bitten, sondern darauf baue ich, daß es des Herrn Wort und Befehl ist; gleichwie ich zum Sacrament gehe nicht auf meinen Glauben, sondern auf Christus Wort;“ — so widerspricht es dem nicht, wenn er ein andermal (s. oben S. 34) sagt: ob ich gleich schwach bin im Glauben, so weiß ich doch, daß die Kirche Christi Solches von der Taufe glaubt; darum kann Einer allen Trost der Taufe und des Sacraments empfangen, „wenn er siehet, höret und gedenket, wie fest und gewiß die Andern Solches glauben und thun, und die ganze Kirche nicht daran zweifelt noch wanket.“ Er widerspricht sich weder, noch sagt er etwas Schriftwidriges und Unevangelisches, denn dort handelt es sich um die Vollkräftigkeit des Sacraments an sich, die von Keinem Glauben abhängig ist, hier um den Glauben des Christen, sofern er durch Fleisch und Welt, d. h. eben durch seinen natürlichen Zusammenhang mit der sündlichen Gattung fortwährend angefochten und geschwächt wird, und sofern ihm dagegen ein glau-

benestärkendes Gegenwicht in der erlösten Gemeinde Christi, der er als Glied angehört, gegeben ist. Darum bleibt dabei auch der Satz voll bestehen: „Du mußt für dich selbst glauben, und kannst nicht auf eines Anderen Glauben zum Sacrament gehen“; denn hier kommt wiederum der Empfangende als die freie selbststeigende Persönlichkeit in Betracht, an deren Glauben zwar nicht das Maß und die Fülle des sacramentlichen Guts und Segens, wol aber die Möglichkeit seines heilsamen Empfangs überhaupt gebunden ist. Und das führt uns auf die Hauptsache, auf die wir noch hinzuweisen haben.

Können wir schon aus dem Gesagten entnehmen, in wiefern das Abendmahl gerade deshalb, weil es das Sacrament der Gemeinde ist, den einzelnen gläubigen Empfängern, kraft ihres gliedlichen Zusammenhangs mit der Gemeinde, der hier genährt und befestigt wird, zur Stärkung ihres Glaubens reichen kann und gereicht, so ist doch der eigentliche Grund hiervon ein anderer und tiefer liegender. Er beruht in jenem, von uns oben schon als allein beachtenswerth bezeichneten, objectiven Unterschiede des Wortes und der Sacramente, der in der verschiedenartigen Bedeutung und Stellung gegeben ist, welche das eine und die anderen dem Glauben zuweisen, oder besser, in der verschiedenen Art und Weise, in welcher sie die Glaubensactivität in Anspruch nehmen. Wir haben dies näher darzulegen und müssen zu dem Ende etwas weiter ausholen.

Alle und jede heilsame Wirkung der Gnadenmittel erfolgt an keinem Punct in der Weise einer bloßen Naturwirkung, sondern ist wie alles Leben der Wiedergeburt, von seinen ersten Anfängen an bis zu seiner Vollendung, an den Glauben schlechterdings gebunden; und zwar deshalb, weil sie vor Allem eine direct auf den Geist des Menschen, als dem Quell der Sünde, gerichtete, den Geist in seinem Centrum erfassende, ihn zum Glauben bewegen, im Glauben erhalten wollende Einwirkung des Geistes Gottes ist. Aber einerseits ist der Satz Zwingli's ein falscher und schriftwidriger, der die Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit einer durch creatürliche Behälter, Medien und Organe sich vermittelnden Wirkungsweise des Geistes Got-

tes leugnet. Andererseits gehört es eben zur Eigenthümlichkeit des menschlichen Geistes, daß ihm zwei Seinweisen eigen sind, die unterschieden sein wollen, obgleich sie unzertrennlich verbunden sind und in steter Wechselbeziehung zu einander stehen. Die eine constituit seinen Wesensbestand, den er ohne sein Duthun an sich hat, in dem er sich vorfindet, und auf den er fortwährend auch Einwirkungen von außen her unmittelbar zu erfahren und zu erleiden hat. Das ist das Natursein und Leben seines Geistes; da ist er der unfreie, bestimmbare und bestimmte. Die andere constituit sein persönliches Ich, kraft dessen er die Fähigkeit und die Aufgabe hat, sich gegenüber dem, worin er sich vorfindet, d. h. seiner Natur, als selbstbewußten und sich selbst bestimmenden zu erfassen und zu bethätigen; und ebenso seinerseits auf dieselbe einzuwirken, wie er von dorthier Einwirkungen erfährt. Das ist sein freies Personsein und Leben. Demnach vollzieht sich das Geistesleben des Menschen in einer Doppelbeziehung oder Doppelbewegung; von denen die eine ihn mit seinem Ich an die Bahn bindet und durch sie bestimmt, welche die Gattung, näher die sittliche Gemeinschaft um ihr Centrum beschreibt, der er angehört; während die andere ihm innerhalb dieser Bahn die freie Bewegung seines Ichs gleichsam um die eigene Ase ermöglicht und gestattet. Dort trägt der Mensch das unverwischbare Gepräge, Glied der Gattung zu sein, und ist der durch seine geistleibliche Natur und den durch sie bedingten Zusammenhang mit der Gattung bestimmte; hier ist er der sich selbst freibewußt bestimmende, sei es potentia, wie bei dem Kinde, oder actu. Denn wie er von Anfang an ganzer, wenn auch im Werden begriffener Mensch ist, so ist er auch Person, obschon gleichfalls werdende, sich aus dem Unbewußtsein zum Selbstbewußtsein entwickelnde Person. Sein Natursein constituit seine anerschaffene und angeborne Individualität, d. h. diejenige eigenthümliche Wesensbestimmtheit, durch welche er zugleich untheilbares, unabtrennbares, und doch von den andern Gliedern der Gattung unterscheidbares Glied derselben ist. Sie ist jenes unmittelbar Gegebene, Gegebene und ihn mit Tausenden von Fäden an die ihn umgebende Menschen-

und Naturwelt Bindende, worin er sich von vorn herein vorfindet. Sein Personsein dagegen ist die Voraussetzung und Bedingung seiner Gesinnung und seines Charakters, als das durch Freithätigkeit zu Bildende und zu Entwickelnde. Beides steht, wie gesagt, in Wechselwirkung zueinander: sein Personsein (die Persönlichkeit) ist stets bestimmt durch sein Natursein (seine Individualität), als die Basis seines persönlichen Bestandes; wiederum besitzt seine Person an ihrer Natur das ihr zu eigen gegebene Mittel und Material ihrer sittlichen Arbeit; die Gabe, die ihr zur Lösung der Lebensaufgabe verliehen ist, welche in der harmonischen Durchdringung und Einigung von Natur und Person besteht.

Wir kommen damit von der rein psychologischen Seite unsrer Frage auf die sittlich-religiöse und lenken in den Punkt wieder zurück, von dem wir ausgegangen. Wie der Geist des Menschen seinem Natursein nach überhaupt der ohne sein Zuthun, d. h. sein Wissen und Wollen bestimmte und bestimmbar ist, so ist er auch von dieser Seite der absolut durch Gott bestimmte, der Gott leidende im bösen oder guten Sinne, zu seinem Verderben oder seinem Heil. Er ist hier ganz und unentrinnbar in der Macht Gottes und steht unter der Machtwirkung des göttlichen Geistes, wie dies die Thatsache des Gewissens bezeugt und beweist. Und zwar bekommt das Individuum hier Gott zu erfahren und zu erleiden immer nach Maßgabe des Verhältnisses, in welchem Gott zu der Gattung steht, der dasselbe angehört und an die es eben durch sein Natursein gebunden ist. Ist nun dieses Verhältniß ein negatives, ein Bornverhältniß, wie es in Folge der Sünde Adams geworden, so liegt auch das Individuum unter dem Born, ist von Natur ein Kind des Borns (τέκνα φύσει ὁργῆς Ephes. 2, 3), und kann sich selbst weder in ein anderes Verhältniß zu Gott setzen, noch auch sich selbst-persönlich anders als widergöttlich verhalten, weil es von sich aus den Zusammenhang mit der alten Gattungsnatur nicht zu lösen, und sich den Bornwirkungen Gottes, welche diese zu erleiden hat, nicht zu entziehen vermag. Die Erlösung ermöglicht und verwirklicht ein neues, ein Gnadenverhältniß

Gottes zur neuen Menschheit in Christo. In Folge dessen kann der Einzelne aus dem alten Verhältniß in das neue ohne sein Zuthun versetzt werden, so daß ihm Gott nun gegenwärtig sein kann in der Fülle seiner Gnade und er die Einwirkung derselben erfährt, die eventuell einen neuen Menschen nach Natur und Person aus ihm schafft, indem sie in ihm den Glauben bewirkt.

Denn unser Heilsstand ist bedingt durch die uns ergreifende Gnade und durch den sie kraft ihrer Wirkung ergreifenden Glauben. Nur auf Gnade und allein auf Glauben gestellt, ist er zwar ausschließlich That und Wirkung nicht des Glaubens, sondern der Gnade, aber dennoch Sache des Glaubens, d. h. Etwas, das an sich in das Gebiet des Glaubens gehört, und das dem Einzelnen persönlich nur unter der Bedingung des Glaubens zu eigen werden kann. Der Glaube ist einerseits die charakteristische Signatur der Dekonomie des Evangeliums, im Unterschied von der des Gesetzes (weßhalb Paulus Gal. 3, 23 ff. jene Dekonomie selbst mit νόμος bezeichnet), andererseits ist er Ausdruck der persönlichen Gesinnung, ohne welche Keinem innerhalb dieser Dekonomie die Gnade derselben auch wirklich zum Heil reichen kann. So unterscheidet und verbindet auch z. B. derselbe Apostel Röm. 3, 22, wenn er sagt, daß die in dem Evangelium offenbar gewordene Gerechtigkeit eine δικαιοσύνη διὰ πίστεως, eine Glaubensgerechtigkeit sei, die Allen persönlich zu Theil werde, die da glauben (εἰς πάντας κ. ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας). Ebenso Gal. 3, 22 und auch Röm. 1, 17: δικαιοσύνη ἐκ πίστεως εἰς πίστιν. Allen diesen Stellen, die sich leicht vermehren ließen, liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß die neutestamentliche, durch Christum erworbene und vermittelte Gottesgemeinschaft einerseits in einem neuen Verhältniß zu Gott bestehe, und uns durch Einverleibung in Christum und seine neue Gottesgemeinde thatsächlich in einen neuen Stand versetze, der je nach seinem Grunde, oder seinem Bestande oder nach der Bedingung, die ihm an sich eignet, Gnadenstand, Kindesstand, Glaubensstand heißt; andererseits in den also Berufenen und Begnadigten, die darauf ihrerseits eingehen, ein persönliches Verhalten, einen neuen

Sinn und Geist, den Kindesinn und die Kindesart bewirke, d. h. eben den Glauben, als freipersonliche That schaffe, der jenem Stande entspricht, nur auf Grund desselben möglich ist und allein die Heils- und Segenswirkung zum ewigen Leben erfährt. Jenes meint z. B. der Apostel, wenn er von der *υιοθεσία* (Sohnsetzung, Sohnschaft) redet, zu welcher die Christen berufen, adoptiert, und in die sie alle versetzt sind, abgesehen von ihrem persönlichen Verhalten und Glauben (Ephes. 1, 5; Gal. 4, 5; auch 3, 26)¹⁾. Dieses dagegen, wenn er sagt, weil ihr Kinder seid, so habt ihr auch den Geist der Kinderschaft, der in euch den Glauben schafft, d. h. den Sinn und das Verhalten der Kinder Gottes, mit dem ihr als die Gläubigen versiegelt seid, und der euch euren Kindesstand wirksam bezeugt, euer Kindeserbe sicher verbürgt (Gal. 4, 6; Ephes. 1, 13 ff. 4, 30; Röm. 8, 15 ff.; 2 Cor. 1, 22; 5, 5). Denn wahre Kinder Gottes sind nur die, welche sich von dem Geiste Christi, den sie empfangen haben und der sie in den Kindesstand versetzt hat (*καυβάνειν*, Gal. 3, 2; 2 Cor. 11, 4), auch persönlich und dauernd bestimmen und treiben lassen (*ἀγορεύειν*, *οἰκεῖν* Röm. 8, 9, 14). Ebenso hat der Apostel jenen gottgesetzten Stand im Sinne, wenn er Gal. 3, 27 unbedingt sagt, daß alle die auf Christum getauft sind, ihn angezogen haben, d. h. ihm einverleibt sind; und wiederum diesen gottgewirkten Sinn, wenn er Röm. 13, 14 die Christen dazu ermahnt, auch ihrerseits Christum fort und fort anzuziehen. S. auch Phil. 3, 12.

Alle diese Zeugnisse erweisen die Schriftmäßigkeit unsrer oben gemachten Unterscheidung. Denn aus ihnen ergibt sich klar, daß jeder

1) „Denn ihr seid alle Gottes Kinder durch den Glauben in Christo Jesu.“ Auch hier kommt, wie der ganze Zusammenhang, namentlich aber der folgende Vers zeigt, der Glaube nicht als die wirkliche bei allen Galatern als vorhanden vorausgesetzte persönliche Gesinnung in Betracht, sondern als Bezeichnung der gottgeordneten Natur und des Postulats dieses Kindesstandes in Christo, im Gegensatz zum Knechtsstande der Werke unter dem Gesetz (s. B. 12). Es heißt darum auch nicht *πᾶσις εἰς χριστόν*, sondern *ἐν χριστῷ*, wenn anders dieser Zusatz mit *πᾶσις* und nicht mit *οἱ* zu verbinden sein sollte.

getaufte und gläubige Christ in einer doppelten Beziehung in Betracht kommt: erstens, sofern er sich für sein Verhältniß zu Gott in einen neuen Stand versetzt sieht, und zwar durch eine That Gottes an ihm, unabhängig von seinem persönlichen Verhalten, darum auch durch eine That, die sich zwar auf den ganzen Menschen bezieht, ihn aber von derjenigen Seite erfäßt, nach welcher er, weil an die Gattung gebunden, überhaupt der Bestimmbare ist und am Wenigsten der Einwirkung Gottes sich entziehen kann, nach seiner Naturseite. Hier hat ihn auch die Gnade Gottes in ihrer Macht, bethätigt sich an ihm als solche durch leiblich vermittelte, seiner Naturseite zugängliche und applicirbare Mittel, und vermag ihn nach dieser Seite seines Wesens, ohne sein Zuthun, — analog dem Vorgang der irdischen Geburt — Christo und dem Leibe Christi einzuverleiben. Ferner aber kommt er in Betracht, sofern er auf Grund jener That wenn er anders glaubt, persönlich einen neuen Sinn und Willen empfangen hat durch eine Wirkung Gottes in ihm und auf ihn, die weil Sache freier Selbstentscheidung und Selbstthätigkeit nur durch eine ihn befehlende Einwirkung desselben Geistes Gottes auf sein persönliches Sein und Leben erfolgen kann, und kraft welcher es ihm ermöglicht wird, selbst das bejahen, sein und wollen zu können, wozu er kraft jener Gottesthat an ihm berufen und gesetzt ist, und was er deshalb auch sein wollen darf. Beide Wirkungen göttlicher Gnade sind nur zwei Seiten Eines Thuns, jede derselben zielt auf den ganzen Menschen nach seiner Einheit von Natur- und Personsein, und beide gehören bei normaler, d. h. dem Gnadenwillen gemäßer Entwicklung schlechthin zusammen. Sie entstammen Einem Grunde, dem der Gnade um Christi willen, haben Einen Geist zum Urheber, ein und dasselbe Ich des Menschen zu ihrem Gegenstande, und Eine Wirkung, den neuen Menschen nach Natur und Person, zum Ziel. Denn sie wollen uns ganz in Christum vergeistlichen, sowohl unsrer Natur nach durch Aufnahme in das neue Verhältniß, in welchem Gott zu der erlösten Menschheit, zu der Gemeinde steht, deren Haupt Christus ist, als unsrer Person nach, durch Schöpfung des Glaubens, kraft dessen jedes

Glied dieser Gemeinde, aber immer nur als solches und nicht getrennt für sich, ein eigenes persönliches Verhältniß zu Christo, als seinem Herrn und Heilande, haben und pflegen kann und soll. Die Mittel aber, deren sich die Gnade zu dieser ihrer Doppelthätigkeit bedient, und die Wege, auf denen sie an den Menschen herankommt, je nachdem sie ihn von der einen oder der andern Seite erfassen will, sind verschiedene: Wort und Sacrament. Das Wort — wir fassen es hier im engeren Sinne, nicht wie es alle Gnadennittel überwaltet, sondern im Unterschied von den Sacramenten mit ihrem Stiftungswort, als das *verbum praedicatum et scriptum* — dieses Wort für sich allein genommen bringt Christum unsrem bewußten Geistesleben so wirksam nahe, daß wir persönlich, wenn wir wollen, ihn ergreifen und uns aneignen können, in Kraft seines Geistes im Wort. Das Wort erzeugt, wo ihm nicht widerstrebt wird, jenen Kindesinn mit seinem Verhalten, es schafft Buße und Glauben, es bewirkt jene freie geistliche Selbstthätigkeit, mit welcher wir Christum ergreifen und an ihm halten. Auch das Wort bringt und gibt uns den ganzen Christus und versetzt uns in die volle Gemeinschaft mit ihm und seiner Gemeinde, aber immer nur unter der Bedingung des persönlichen Glaubens, darum auch in Abhängigkeit nicht nur von dem Dasein, sondern auch dem Maße des Glaubens. Daß ich im Stande der Gnade stehe und Gottes Kind bin, das sagt mir auch das Wort, und das sollte ich schon allein auf seine Zusage hin auch fest und gewiß glauben können. Aber das sagt es mir doch nur unter der Bedingung, daß ich glaube, d. h. unter Hinweisung auf die Glaubensactivität und -Energie von meiner Seite, also darauf, ob ich auch und wie sehr ich mich von dem Geiste Christi in meinem persönlichen Sein und Leben bestimmen lasse. Da gilt das Wort: wer Christi Geist nicht wohnend in sich hat, der ist nicht sein, und nur die sind Gottes Kinder, welche der Geist treibet (Röm. 8, 9. 14). Da beruht aber auch die Gewißheit meines Kindesstandes zwar auf dem Grunde des Wortes, ist aber immer zugleich auch Folge eines Schlusses, den ich aus meinem Glauben ziehe und ziehen soll. Des-

halb ist sie aber auch abhängig von dem Grade meines Glaubensbewußtseins und dem Maß meiner mir bewußten Glaubenskraft; so daß hier jenes häufig bei Luther wiederkehrende Wort eintrifft: Wie und so viel du das Wort glaubst und ergreiffst, so und so viel hast du auch. Denn das Wort, obgleich es auch für sich genommen *actu directo* auf den ganzen Menschen bis tief in die unbewußte Seite seines Geisteslebens hinein wirkt (Röm. 1, 16; 1 Petri 1, 23 ff.; Jac. 1, 18; 1 Cor. 4, 15), wendet sich doch immer an sein Bewußtsein, setzt dieses voraus, provocirt dasselbe und wirkt durch dasselbe, wenn auch nicht nach dem Maß desselben. Es ergreift den Menschen, und kann seiner Natur nach nicht anders, auch wenn es ihm in der Absolution zugeeignet wird, immer nur personell, aber nicht individuell. So tief greifend und für unser Bewußtsein unerreichbar, darum auch seine Wirkungen seien, sie liegen immer nur jenseits und nicht diesseits des Bewußtseins und wenn dann, wie in der Anfechtung geschieht, auch der Glaube selbst zwar nicht aufhört, aber sich dem Bewußtsein entzieht, so fehlt ihm eben zeitweilig die Möglichkeit, das Wort zu erfassen und sich zu appliciren. Von dieser Seite allein betrachtet, kann der Gläubige auch nur schwer und stoßweise zur Gewißheit und zum vollen Frieden seines Gnadenstandes kommen. Denn er ist hier immer zugleich zu einer Reflexion auf sich und seinen Glauben angewiesen, die ebenso nothwendig und unerläßlich ist, als sie ihn bei aufrichtiger Selbsterkenntniß überhaupt nicht befriedigen kann und in Zeiten der Anfechtung ihm vollends Alles in Frage stellen wird. Einem Angefochtenen kann noch so oft gesagt werden: nicht dein Glaube thut es, sondern die Gnade allein; er wird immer wieder erwidern: wol thut es die Gnade, aber nur für den Gläubigen, darum nicht für mich, denn ich habe keinen Glauben. Er bemißt eben seinen Gnadenstand lediglich nach dem bewußten Glauben und kann auch dem Wort gegenüber gewissermaßen nicht anders, weil es ihn für sein Bewußtsein nicht individuell ergreift. Vom Standpunct des Wortes allein kann es nur schwer gelingen, ihn wahrhaft und bleibend zur Freude des Glaubens und zur Gewißheit seines

Heilsstandes zu führen. Denn dem Worte allein gegenüber, obgleich dasselbe an sich nur die ganze und volle Gnade verkündigt und wirksam vermittelt, handelt es sich, weil das Wort sich an mein persönliches bewußtes Sein und Leben wendet, um die Gnade, sofern ich sie activ zu ergreifen habe; darum kann ich auch bei der Gnade, die ich ergreifen soll, von dem Glauben nicht abstrahiren, mit dem ich sie ergreife, d. h. ich bin hier vornehmlich auf das Bewußtsein meines Gnadenstandes gewiesen, und dieses ist stets begleitet und mitbedingt durch das Maß meiner schwächeren oder kräftigeren Glaubensenergie und durch das Bewußtsein, das ich von derselben habe. Alle Unsicherheit und Qual eines sogenannt evangelischen Standpuncts, der die Sacramente nicht zu würdigen weiß, alle Pein und Sisyphusarbeit der auf die verborgene Prädestination gewiesenen, methodistischen, oder der subjectivistisch gearteten Glaubensstellung überhaupt, die den Einzelchristen zugleich isolirt und überbürdet, weil Alles auf seine Glaubensactivität stellt, — sie hängt mit dieser nicht an sich, aber für uns unzulänglichen Beschaffenheit des Wortes zusammen und kann auf diesem Standpunct nie überwunden, sondern nur durch Leichtsinns verhüllt, oder durch eine gewisse Resignation, d. h. wieder nur durch eignen, aber willkürlichen Entschluß, auf ein erträgliches Maß reducirt werden ¹⁾. Das ist aber nicht Schuld der Gnade, sondern Schuld des Menschen, der sich die Gnade und den Glauben verkümmert, indem er eigentwillig nur das Wort gelten lassen will, während Christus, der Herr, in Rücksicht auf uns, und nicht umsonst, uns mit und neben dem Wort noch die Sacramente als Gnadenmittel gegeben hat.

1) Wenn Hengstenberg a. a. O. die Gewißheit der Rechtfertigung, d. h. des Gnadenstandes bemessen haben will nach dem Maß der durch die Liebe sollicitirten und gesteigerten Glaubensactivität, so führt dies zu einer unevangelischen Unsicherheit des Glaubens, die etwas ganz Anderes ist, als das paulinische „Mit Furcht und Zittern.“ Consequent kann jene Behauptung auch nur aus einer Anschauung stammen oder muß zu ihr führen, die den Sacramenten nicht ihr volles Recht zu Theil werden läßt. Darum sagte ich oben (S. 8), sie sei calvinisch gefärbt.

So nothwendig und unentbehrlich das Wort ist, weil wir persönliche Wesen sind und weil der bewußte freipersonliche Glaube zur Seligkeit nothwendig ist, so reicht dasselbe, wie wir gesehen, doch nicht aus. Nicht bloß, weil unser Glaube Schwankungen und Anfechtungen ausgesetzt ist, sondern deshalb vielmehr weil wir nicht bloße Einzelpersonen sind, weil unser Leben lange nicht aufgeht in dem Bewußtsein und weil wir zugleich an eine Sattungsgemeinschaft gewiesene und gebundene Individuen sind. Unser bewußtes Geistesleben, auch unser Glaubensleben ruht auf der Tiefe eines uns lange nicht vollbewußten Lebensgrundes unsres Geistes, der unmittelbar mit unsrem geistlichen Natursein zusammenhängt und von diesem stets mitbestimmt ist, welches uns seinerseits wiederum mit der Sattung glicdlich verbindet, der wir angehören. In dieser unsrer Natur, die sofern sie die alte Sattungsnatur ist, von der Schrift „Fleisch“ genannt wird, haben wir auch die unerschöpfliche Quelle aller jener Schwächen, Gebrechen und Anfechtungen unsres Glaubenslebens zu suchen. Ihre Erneuerung und Heiligung ist darum eine *conditio sine qua non* für das Gedeihen und Erstarken des Glaubens. Allerdings ist auch das Wort nicht ohne Wirkung auch auf die Naturbasis unsrer Person, denn der Mensch ist eine Einheit und das Wort eine Kraft Gottes, die Macht hat erschütternd bis in den Grund einzubringen. Aber theils wirkt es in dieser Art regelmäßigerweise immer in Verbindung mit dem Sacrament der Taufe, theils immer nur durch Vermittelung des Glaubens, sofern er auch berufen und ermächtigt ist in Kraft des Wortes und seines Geistes einen bändigenden, erziehenden, heiligenden Einfluß auf unsre Natur auszuüben und sie zu beherrschen. Diese Aufgabe kann jedoch die Glaubensactivität für sich allein nicht lösen. Sie kann wol sporadisch die Natur, das Fleisch zügeln, sie vermag aber nicht dieselbe von Grund aus umzubilden und zu erneuern, um sie sich völlig zu unterwerfen. Sie würde vielmehr von diesem übermächtig in uns wirkenden Factor, über dessen Macht der Apostel Paulus noch nach seiner Belehrung (Röm. 7, 14 ff.) so zu klagen hat, immer wieder fortgerissen werden und dadurch geschwächt

zuletzt selbst in so ungleichem Kampf erlahmen und ersterben, wenn nicht die Gnade Gottes selbst und unmittelbar auch auf die Naturseite des Menschen, doch nicht mit Ausschluß seiner Personseite, wirkte und so ihn auch als Individuum in ein neues Verhältniß zu Gott und in den Bereich der auf ihn einwirkenden Gnadenkräfte setzte. Erst unter Voraussetzung dieser Gnadenthats Gottes an uns ist die Möglichkeit eröffnet, daß der Glaube, unter Ausschluß des Sporadischen und Stoßweisen, dem Christen gleichsam zur andern Natur werden kann; daß er trotz aller Anfechtungen, ja durch dieselben mit zu erstarken, sich sicher zu entwickeln vermag und zur Festigkeit und Stetigkeit der christlichen Gesinnung und des christlichen Charakters werden kann. Denn da bildet die neue Naturbestimmtheit des Menschen keinen Gegensatz mehr zu der gläubigen freien Selbstbestimmung der Person; und ebenso die Freiheit des Glaubens selbst keinen zur innern, daß wir so sagen zur Naturnothwendigkeit desselben.

Jene Gnadenthats vollzieht sich aber an uns eben durch die Sacramente, zunächst und allbegründend durch die Taufe. Daß wir zum Heil nimmer gelangen können ohne Glauben, daß unser Heil dennoch nicht auf unsern Glauben, sondern allein auf Gottes Gnade in Christo gestellt ist, endlich daß die Gnade auch mir gilt, das sagen uns unisono Wort und Sacrament. Aber individuell applicirt wird uns die Gnade nur durch das letztere. Auf Grund des Worts allein kommen wir, wie gesagt, nicht über das Resultat hinaus: ich weiß, daß ich Gottes Kind bin, wenn und weil ich glaube; denn an meinem Glauben erkenne ich, daß die allgemeinen Zusagen des Evangeliums auch mir persönlich gelten. Durch die Taufe dagegen werden wir als Individuen durch eine Gottesthat, die ohne unser Zutun an uns selbst und nur an uns geschieht, Christo einverleibt und in den Kindesstand versetzt, wenn auch zum Glauben und für denselben, so doch abgesehen von unserm Glaubensverhalten, darum auch nicht bedingt durch das Maß und die Stufe desselben. Und eben darauf kommt es beim Glauben an, die objective Gewißheit zu erlangen, daß Gott auch mich in Gnaden als sein Kind und Erbe angenommen, nicht

weil ich glaube, sondern damit ich eben dies glauben könne. Dazu kann ich aber durch das Wort allein nicht kommen, auch deshalb schon nicht, weil ich es auch als von Andern mir gepredigtes zuletzt immer doch mir selbst predigen muß, und dabei über das Maß meines Verständnisses und Glaubens nicht hinauskomme. Taufen dagegen kann ich weder, noch soll ich mich selbst. Ich werde getauft, ich allein, im Namen und Auftrag Christi und seiner Kirche, und empfangen damit für meinen Glauben jene objective Basis, deren er bedarf, um auch für sich das wirklich erglauben zu können, was das Wort ihm zusagt und zumuthet. Denn durch jene Gottesthat geschieht eben dies an uns, daß in ihr Gott selbst, indem er uns auf leiblich vermittelte Weise von Seiten unsers geistleiblichen Naturseins erfasst und auf den ganzen Menschen einwirkt, uns dem alten adamitischen Zusammenhange und der Macht der in diesem herrschenden Verderbenäpotenzen entnimmt, uns Christo, dem andern Adam und dem neuen Geschlecht seiner Gemeinde einverleibt, und uns so unter die Potenz des Geistes Christi und seiner Gemeinde stellt. Nirgend macht die heilige Schrift das, was die Taufe an sich gewährt, von dem Glauben abhängig; vielmehr sagt sie, daß es dieselbe und gleiche Erfahrung der Gnade sei, die allen Getauften ohne Ausnahme zu Theil werde (1 Cor. 10, 1. ff.). Und ebenso bezeugt sie, und das beweist unsern Satz, daß die Taufe uns von dem bösen Gewissen befreie und ein gutes Gewissen gewähre (Hebr. 10, 22. 1 Petri 3, 21), d. h. eben unsern Stand zu Gott ändere. Darum ist aber auch in ihr dem Glauben nicht nur eine Stärkung gegeben, sofern er nicht mehr allein den Kampf mit seinem Fleisch aufzunehmen hat, sondern die Gnade selbst setzt sich und ihre Macht für ihn und seine Natur, als Gegenwirkung gegen die Macht des Argen, unmittelbar gegenwärtig und erweist sich an ihr wirksam. Dieser Gnadenthats und Macht kann sich kein Getaufter entziehen, wie er sich auch zu ihr stelle, so wenig ein Sohn sich dem entziehen kann, Kind dieser bestimmten Eltern zu sein. Sie ist seinem geistigen Menschen, wie die Sonne am Himmel seinem physischen, stets präsent und wirksam.

Auch liegt sie nicht wie ein todter, wenn gleich wie ein ihm noch vorborgener Schatz im Acker seines Herzens, so lange er widerstrebt. Denn kraft ihrer kritischen Natur und Wirksamkeit übt sie, damit er von seinem Widerstande lasse und so lange nach Widerstrebendes in ihm sich geltend macht, fort und fort eine erziehend und züchtigend richtende Einwirkung durch sein Gewissen auf ihn aus, die je nachdem er sich persönlich göttlich oder widergöttlich bestimmt, ihm entweder zum schließlichen Gericht gereicht, oder sich in ihm, wenn er sich durch sie hat zum Glauben bewegen lassen, in ihrer vollen Heilskraft und Heilswirkung erweist. Damit ist aber eben in jener Gnadenthats dem Gläubigen ein zuverlässiger und unerschütterlicher Gottesboden dargeboten, auf welchen das Wort ihn als Individuum hinweisen kann und hinweist, kraft dessen der individuelle Glaube selbst erst möglich ist, weil jene That mich zugleich selbst zum Gegenstande meines Glaubens macht, und auf welchem der Glaube, der nun unbedenklich alle Verheißungen des Wortes sich auch persönlich aneignen darf und soll, festen Fuß fassen und Stand halten kann. Das Bewußtsein, daß ich Gottes Kind bin, ist nun nicht mehr bloß Folge eines mehr oder minder zaghaften Schlusses, den ich aus meinem Glauben ziehe, sondern Frucht einer an mir geschehenen Gottesthat, die ich im Glauben ergreife. Nun kann und soll es heißen: Ihr seid alle Gottes Kinder der an euch geschehenen Gnadenthats wegen; denn so Viele Irrer getauft sind, die haben Jesum Christum angezogen; also: weil ich Gottes Kind bin, darum kann und darf ich glauben, und darum glaube ich. Nun vermag auch der Glaube das zu leisten, was ihm das Wort unter Hinweisung auf seine Taufe und die Taufe unter Hinweisung auf alle Verheißungen des Wortes zumuthet: nicht nach der Armuth seines Glaubens, auch nicht nach der etwaigen Stärke desselben und seinen Früchten, sondern allein nach dem Reichthum der Gnade, seinen Kindesstand zu bemessen; darum aber auch den Kampf wider das Fleisch bis aufs Blut zu führen, durch Glauben diesen Stand in sich und sich in diesem Stande zum Heil und Leben zu bewahren, und also seine Berufung und

Erwählung fest zu machen (2 Petri 1, 10). Das ist es, was der Apostel Röm. 6 so ernst von dem Getauften fordert. Denn die an ihm geschehene Gottesthat ist eine objectiv so wirkliche und energisch wirksame, unauslöschliche und für den Christen hoch verantwortliche, daß sie ihn richtet und verdirbt, wenn er sich nicht dieselbe durch die entsprechende und nun auch mögliche, energische und constante Glaubensactivität zum Heil und Segen gereichen läßt (Hebr. 10, 26 ff.)

In diesem Sinne sagt Luther im gr. Kat. p. 492: „Also muß man die Taufe ansehen und uns nütze machen, daß wir uns deß stärken und trösten, wenn uns unsre Sünd und Gewissen beschweret, und sagen: Ich bin dennoch getauft; bin ich aber getauft, so ist mir zugesagt, ich solle selig sein und das ewige Leben haben, beide an Seele und Leib . . . Darum haben wir an Leib und Seele kein größer Kleinod, denn dadurch werden wir gar heilig und selig, welches sonst kein Leben, noch Werk auf Erden erlangen kann.“ Und ferner p. 493: „Darnach sagen wir, daß die größte Macht (bei der Taufe) uns nicht daran liegt, ob der da getauft wird, gläube oder nicht, denn darum wird die Taufe nicht unrecht; sondern an Gottes Wort und Gebot liegt es Alles. Das ist nun wol ein wenig scharf, stehet aber gar darauf, daß ich gesagt habe, daß die Taufe nichts anders ist, denn Wasser und Gottes Wort bei und miteinander. Denn mein Glaube macht nicht die Taufe, sondern empfähet die Taufe. Nu wird die Taufe davon nicht unrecht (baptismo nihil detrahatur), ob sie gleich nicht recht empfangen oder gebraucht wird, als die nicht an unsern Glauben, sondern an das Wort gebunden ist.“ Endlich p. 497: „Auch bleibt die Taufe immerdar stehen, und ob gleich Jemand davon fällt und sündigt, haben wir doch immer einen Zugang dazu, daß man den alten Menschen wieder unter sich werfe“ u. s. w.

Wir verstehen, warum die Taufe von so unermesslicher Bedeutung für den Glauben ist und weshalb sie den Christen weit über die Schranken seines persönlichen Einzelseins und das Maß seiner gläubigen Activität begnadigen kann. Weit entfernt, diese letztere

von ihm in Anspruch zu nehmen, als Bedingung für die individuelle Application des vollen Heilsguts oder ihn auf seinen Glauben oder auch sein Taufbewußtsein zu weisen, als auf ein Zeichen seines Kindesstandes, ist die Taufe selbst das Thatzeichen einer göttlichen Gnadenactivität, die er erfahren und kraft welcher es geschieht, daß der Getaufte, als Christo Einverleibter, zugleich sich selbst zum Gegenstand seines Glaubens haben kann. Das will sagen, sich als persönliches Individuum, aber grade deshalb nicht in seiner Isolirung; denn als Individuum kann er sich nur erfassen innerhalb eines Ganzen, dem er angehört, hier der Gemeinde Christi, der er sich einverleibt sieht. Wie denn auch die eigentliche Bürgschaft für die Thatsächlichkeit und Wirkungskraftigkeit jenes Erlebnisses weder darin liegt, daß der Einzelne seiner Taufe sich bewußt ist, von der er nicht einmal eine persönliche Erinnerung haben kann; noch darin, daß er in sich die Wirkungen der Taufe erfährt, denn diese sind für unser Bewußtsein von denen des Worts nicht zu unterscheiden und unterliegen überhaupt dem subjectiven Urtheil. Vielmehr ist jene Bürgschaft darin gegeben, daß Christus sich auf Erden mitten in dem alten Geschlecht der Sünde und des Todes jene seine Gemeinde geschaffen hat und erhält, welche das Ziel seines erlösenden Thuns und Wirkens, das eigentliche Object aller Gnadenverheißungen Gottes und die erwählte Inhaberin und Trägerin aller Gnadengüter ist; und daß er Keinen durch die Taufe sich einverleibt ohne die organische Mitwirkung seiner Gemeinde, und ohne den Getauften eben hiermit dieser objectiven, irdisch-realen Gnadenwelt, dem Leibe seiner Gemeinde, einzugliedern und ihn dadurch zum Kinde und Erben der ganzen Fülle des Reichthums seiner Gnade einzusetzen, die der Apostel Ephes. 1 zu schildern nicht Worte genug finden kann, die er aber hier und sonst überall eben dieser Gemeinde zu eigen gegeben bezeichnet und die der Einzelne getrennt von ihr und für sich allein weder erlangen kann, noch zu umfassen und sich anzueignen vermag. Und der Getaufte wiederum sieht sich dadurch in den Stand gesetzt, sich und seinen Glauben mit dem der Gemeinde so zusammenzuschließen und dessen gewiß zu sein,

daß ihr Gott und ihr Christus der seine ist, und darum auch ihr Geist und ihre Gnade, ihr Glaube und ihre Hoffnung die seinige; wie der Apostel Ephes. 4 mit der Einen Taufe, den Einen Leib und Geist, den Einen Herrn und Glauben, und Einen Gott und Vater in Verbindung bringt. Ueberhaupt ist die Verbindung von Taufe und Gemeinde nach der Schrift eine so innige, daß die Taufe von ebenso constitutiver, grundlegender Bedeutung für das Dasein und die schließliche Vollendung der Gemeinde selbst ist, wie für den Gnadenstand des Einzelnen in ihr. Denn Ephes. 5, 26. 27 bezeichnet der Apostel sie als diejenige Handlung, mittelst welcher der Herr nicht bloß die Einzelnen in seine Gemeinde aufnimmt, sondern überhaupt jene seine Heilsabsicht verwirklicht: sich eine Gemeinde aus der Welt zu sammeln und zu reinigen, um sie sich endlich als heilige und makellose darzustellen, als jene zubereitete und geschmückte Braut, von der Offenb. 21 redet (vgl. auch Tit. 2, 14).

Damit ist uns aber auch der Charakter näher bezeichnet, welcher der Gemeinde Christi eignet, wenn sie lediglich unter dem Gesichtspunct der Taufe und weiter auch des Worts betrachtet wird. Die Taufe rettet, wie eine zweite Sündfluth 1 Petri 3, 21, aus dieser Welt für die zukünftige, indem sie fort und fort den Bestand einer Gemeinde in dieser Welt begründet, verbürgt und erhält, die zwar eine wirkliche und heilige Gemeinde Christi ist um feinetwillen, der sie heiligt durch Besprengung mit seinem Blut (Hebr. 10, 22; 1 Petri 1, 2), und sie in den Stand der Kindschaft vor Gott versetzt; die aber der fortwährenden Reinigung in dem doppelten Sinne, der innerlich sich still vollziehenden Sichtung zwischen ihren Gliedern selbst, und der fortgesetzten Erneuerung und Heiligung der sich bewährenden Glieder, bedarf. Denn weil der Herr in der Taufe mit uns lediglich nach seinem freien Erbarmen und nicht auch nach unfrem Verhalten handelt (Tit. 3, 5), so macht er sich durch sie unterschiedslos und gleichermaßen Alle zu eigen, die sie empfangen. Von den Getauften hängt es darnach ab, ob sie auch ihrerseits und unter der Einwirkung des Wortes sich persönlich zum Glauben bestimmen lassen, d. h. die

Kindesgesinnung und die Glaubensactivität beweisen wollen, zu welcher die Taufe sie berechtigt, ermächtigt und verpflichtet. Darum gleicht aber auch die Taufe jenem Netz, von dem der Herr Matth. 13, 47 redet, das ins Meer geworfen ist und mit dem man allerlei Gattung fängt. Und die Gemeinde Christi, als die Gemeinde der Taufe, gleicht demgemäß jenem leinenen, vom Himmel auf die Erde niedergelassenen Tuch, angefüllt mit reinen und unreinen Thieren, das dem Petrus im Gesicht gezeigt wurde, und zwar als symbolische Anweisung zum unbedenklichen Vollzug der Taufe in einem heidnischen Hause (Act. 10, 10 ff.) Das will sagen, die Gemeinde Christi, als die Gemeinde der durch die Taufe Gesammelten und Verbundenen, ist zwar die wirkliche, aber zugleich die werdende Gemeinde Christi, die jener doppelten Reinigung und Sichtung bedarf, aber den Quell und das Princip, die Kraft und den Geist dieser Reinigung auch in und mit der Taufe und ihrer Gnade bleibend besitzt und in sich trägt. Demnach ist die Taufe das den Bestand der besonderen Gemeinde Christi und seines Geistes in der Welt, als der extensiv und intensiv werdenden und im Scheidungs- und Reinigungsproceß begriffenen, fort und fort begründende und erhaltende Gnadenmittel. Eben deshalb erfaßt sie den Einzelnen wirksam grade von derjenigen Seite seines Wesens, nach welcher er überhaupt die Bestimmung für einen gliedlichen Zusammenhang in sich trägt; und eben darin, daß sie ihn so ergreift und in einen neuen Organismus versetzt, beruht ihr unermesslicher und unentbehrlicher Segen für den Einzelnen. Taufe und Gemeinde hängen aufs engste zusammen und bedingen sich gegenseitig. Ohne die organische Thätigkeit der letzteren wird Niemand getauft, auch wenn er nur die Nothtaufe erhalten; wiederum kann ohne die Taufe Niemand normaler- oder ordentlicher Weise Glied dieser Gemeinde und theilhaftig ihrer Segnungen sein und werden. Aber mittelst ihrer wird auch ein Jeder, der sie empfängt, ausnahmslos aller dieser Güter theilhaftig, weil sie ihn dem Leibe Christi einverleibt. Von einem opus operatum hierbei reden kann nur der in Subjectivismus

verrannte Unverstand oder Unwille, der aber dann auch die Allgemeinheit und Alleinwirksamkeit der Gnade leugnen muß. Kurz, die Taufe ist für die Bildung und den Fortbestand der erlösten Gemeinde Christi in ihrer Eigenschaft als der werdenden, und für die Erlösung des Einzelchristen, als dieses Individuums, d. h. nach derjenigen Eigenschaft seiner Person verordnet, kraft welcher er von der Schöpfung her dazu bestimmt ist, Glied eines Ganzen zu sein. Beide Beziehungen der Taufe erklären sich gegenseitig und decken sich vollkommen; in beiden erweist sie sich als das fort und fort Grund-legende und erhaltende Gnadenmittel.

Auch müssen wir Luthern und den Andern recht geben, wenn wir sie oben (S. 45 ff.) sagen hörten: das Wort verkündige die Gnade wirksam Allen, die Taufe eigne dieselbe dem Einzelnen zu. Wenn sie aber zugleich zugestehen, daß auch das Wort dem Einzelnen in der Absolution applicirt werde, so scheint jener Unterschied wieder verwischt zu werden. Wir glauben dagegen gezeigt zu haben, daß der Gegensatz von Wort und Taufe primär zurückzuführen sei auf den von Einzelchristen und Gemeinde der Christen. Das widerspricht aber nur scheinbar dem obigen, in sich richtigen Satz; vielmehr begründet es ihn und stellt ihn in das rechte Licht. Denn auf den Einzelnen gesehen, müssen wir das Resultat unserer Untersuchung so formuliren: Das Wort vermittelt die personelle, die Taufe die individuelle Application der Gnade. Und das stimmt auch deshalb mit dem obigen Satz überein, weil grade die Persönlichkeit, das persönliche Sein, auf welches das Wort wirkt, das Allgemeine und Allen Gemeinsame ist, während die Individualität die Eigenthümlichkeit der Person constituirte, die ihr aber nur, vermöge ihres Zusammenhangs mit der Gattung eignet, und die sie sich auch nur durch bewußtes Festhalten und Pflegen dieses Zusammenhangs bewahren kann. Demgemäß kann auch die Taufe die Heilsgnade individuell nur zuweisen, und eignet dieselbe thatsächlich nur zu, weil sie und indem sie organisch wirkt, d. h. das Individuum durch organische Thätigkeit in eine neue Gattungseinheit, in den Organismus der Gemeinde Christi, einreicht und eingliedert.

Wenden wir uns wieder zum heiligen Abendmahl zurück, als zu dem andern Sacrament, durch welches der Herr an dem im Glauben dasselbe Empfangenden fort und fort jene Gnadenhat vollzieht, kraft welcher ihm sein Kindesstand und Erbe aufs neue verbürgt und besiegelt wird, und auf Grund welcher der Glaube immer wieder sich kräftigen und zur Stetigkeit und Festigkeit erstarken kann. Zuvörderst gilt auch von ihm, wie von der Taufe, daß das in ihm dargereichte himmlische Gut, Christi Leib und Blut, in objectiver Realität, nicht kraft menschlichen Glaubens, sondern kraft göttlicher Einsetzung gegenwärtig ist und allen, die es empfangen, unterschiedlos und auf leiblich vermittelte Weise gleichermaßen mitgetheilt wird; während die beseligende Wirkung desselben an den Glauben gebunden ist. Denn darin beruht ja, wie wir wissen, der gemeinsame, sie objectiv von dem Worte unterscheidende Charakter der Sacramente, daß wir mittelst des Wortes, sofern es uns in seiner Weise und bedingtermaßen auch die sacramentlichen Gnadengüter vermitteln kann, zu denselben nur kraft des Glaubens und seiner Aktivität zu gelangen vermögen. Das folgt mir zwingend aus der Rede des Herrn Joh. 6¹⁾, von der Luther mit Recht in der Kirchenpostille v. J. 1532

1) Vgl. Luthers Ausl. dieses Cap. (W. B. 7; Erl. Ausg. B. 47. 48). Dazu Delitzsch in Rubelbach's Zeitschr. 1845, Heft 1; v. Hofmann, Schriftbeweis, 2. Aufl. B. II, 2. S. 245 ff. und überhaupt die beiden Lehrstücke von der Taufe und dem Mahl des Herrn S. 156 ff. und 201 ff.; Harleß a. a. O. S. 116 ff. Uebrigens bemerkt Hofmann a. a. O. mit Recht, daß dieses Essen (Joh. 6. 50 ff.) von dem Glauben so gewiß verschieden ist, als der Glaube die Bedingung ist, unter welcher Christus die zu ewigem Leben gereichende Speise, nämlich sich selbst, dargibt. Nur wer an Christum glaubt, bekommt dieses Himmelsbrot in Kraft des Wortes zu essen, und solch Essen ist ebenso Bedingung des ewigen Lebens, wie der Glaube. — Darum ist aber auch dies Essen und Trinken kein mündliches, es ist kein leiblich geschehender Vorgang, also nicht eins und dasselbe mit dem Essen und Trinken des heiligen Abendmahls; wenn gleich die künftige Stiftung desselben dem Herrn vor der Seele gestanden haben wird. — Auch geschieht jenes Empfangen so wenig nur dann und wann, als der Glaube ein nur zeitweiser ist. — Zum heiligen Abendmahl steht diese Rede des Herrn in der Beziehung, daß die Wahrheit, die darin ausgesprochen ist, die Voraussetzung des Abendmahls bildet. Denn könnte die Selbstmittheilung des

(11, 1544 ff.) sagt: „Man soll diese Worte nicht zwingen von dem Sacrament des Altars; denn wer es dahin deutet, der thut dem Evangelio Gewalt. Es ist in diesem Evangelio kein Buchstabe, der da des Sacraments des Altars gewähnete. Das ganze Capitel redet nichts anders, denn von der geistlichen Speise, vom Glauben . . . Von diesem geistlichen Abendmahl redet das ganze N. T. und sonderlich hiero Johannes. Das Sacrament des Altars ist ein Testament und Vergewisserung dieses rechten Abendmahls, daran wir unsern Glauben stärken sollen, und gewiß sein, daß dieser Leib und dieses Blut, so wir im Sacrament nehmen, uns von Sünde, Tod, Teufel, Hölle und allem Unglück errettet habe.“ So auch Eheimann a. a. O. fol. 408: *Atqui alium modum manducandi carnem*

Herrn überhaupt nicht Mittheilung seiner leiblichen Natur sein, als solche aber Mittheilung des ewigen Lebens für Leib und Seele, so könnte auch keine solche Mittheilung im Abendmahl durch Brod und Wein geschehen. Der Unterschied aber zwischen hier und dort ist der, daß es sich hier um ein gemeinschaftliches Essen und Trinken von Brod und Wein handelt, welches ohne daß es dazu des Glaubens bedürfte, ein Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi ist; dort um ein Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi, welches ein mit dem Glauben unmittelbar gesetztes Thun des Einzelnen ist und nur mittelst des Glaubens an das Wort der Verheißung geschieht.

Wir fügen hinzu, daß nach Joh. 6 eine Selbstmittheilung Christi für den Glauben verheißen ist, welche sich auf seine ganze gottmenschliche Person bezieht, also die Mittheilung seines Fleisches und Blutes in sich schließt. Im Abendmahl ist es dagegen, nach dem Wort der Einsetzung, eben nur Christi Leib und Blut, nicht Christus selbst und ganz, welche mit den Elementen vereinigt auf sacramentliche Weise gereicht und von allen Genießenden mündlich empfangen werden; während die gläubig Genießenden freilich den ganzen Christus, aber geistlicher Weise, empfangen. Unsere Dogmatiker unterscheiden darum mit Recht zwischen der Gegenwart des ganzen Christus in der Handlung und zwischen der ausgetheilten *res sacramenti*, Christi Leib und Blut. So Quenstädt (f. Schmid Dogmatik, 5. Aufl. S. 479): *Aliud est, totum Christum in coena sacra praesentem esse et aliud, totum Christum seu rem coelestem uniri cum elemento panis et vini, et sic etiam totum sacramentaliter manducari. Prius affirmamus, posterius negamus. Dicimus enim, Christi corpus tantum cum pano et sanguinem cum vino uniri et sacramentaliter percipi ore corporis; totum vero Christum spiritualiter ore fidei percipi.*

suam extra actionem et usum coenae suae, Christus describit Joan. 6, 48 sqq.; alium vero instituit et describit, qualis debeat esse in actione et usu coenae suae, ut scilicet cum pane et vino exhibeatur, ore sumatur, manducetur et bibatur corpus et sanguis ipsius: idque in ipsius commemorationem, h. e. ut ad sacramentalem accedat spiritualis manducatio. S. dazu das in der Anmerkung mitgetheilte Citat aus Quenstädt's Dogmatik.

Demgemäß übt auch das Abendmahl, wie die Taufe, lediglich durch den leiblich vermittelten Empfang des Leibes und Blutes Christi, und ohne daß es dazu der Glaubensactivität bedürfte, eine Einwirkung auf den ganzen Menschen, aber von Seiten seines Naturlebens ihn erfassend aus. Für den gläubig Genießenden hat diese die heilsame und heiligende Wirkung, daß sie ihn tiefer und fester in die reale Gemeinschaft Christi und seines Leibes hineinzieht und seinem persönlichen Glaubensleben eine diesem homogene und dasselbe stärkende Basis in seinem Naturleben, d. h. in jener Seite seines Wesens bereitet, von welcher aus er nach seinem alten Menschen fortwährend versucht und angefochten wird, aber auch nach seinem neuen Menschen durch die Kraft der Taufe zum neuen Leben mit Gott in Christo bestimmt und befähigt ist. Umgekehrt muß es dem Ungläubigen zum Gericht gereichen, weil es durch Schuld seines persönlichen Verhaltens gegen das sacramentliche Gut das noch nicht durch die Taufe und das Wort gebrochene Widerstreben seines alten Naturlebens steigert und in Rückwirkung davon ihn persönlich wiederum tiefer in die Knechtschaft desselben verstrickt. Daß aber das Abendmahl primär von der Naturseite aus eine Wirkung auf die ganze es empfangende Persönlichkeit ausübt, ergibt sich sowohl aus dem Object und der Art der Mittheilung, indem der Herr seinen Leib und sein Blut mittelst Brot und Wein zum Essen und Trinken darreicht, als auch aus jenen richtenden Folgen — Krankheit und Sterben — die es selbst für das leibliche Leben haben kann, und auf die der Apostel die Corinthier als auf eine Erscheinung hinweist, in der sie eine

Strafe des unwürdigen Genießens erkennen sollen (1 Cor. 11, 30 ff.). Auch dieses Sacrament will, wie die Taufe, als ein Wunder gefaßt sein, das der Herr überall da zu vollziehen verheißt, wo nach seiner Einsetzung gehandelt wird; daher kann es auch der Ungläubige erfahren und muß es erleiden, wenn er nicht, wie er sollte, davon absteht. „Denn ein Wunder — bemerkt Hofmann a. a. O. S. 257 sehr richtig — kann auch der Ungläubige an sich erleben; dasjenige Essen und Trinken aber, von welchem Jesus Joh. 6 spricht, hat den Glauben zur Voraussetzung und Bedingniß.“

Indem aber das Abendmahl primär und direct eine Wirkung auf die Empfänger von derjenigen Lebensseite aus ausübt, in welcher diese — wie von ihrer Geburt so von ihrer Wiedergeburt durch die Taufe her — die Bestimmung für ihre gliedliche Zugehörigkeit zu einem Gemeinschaftsganzen an sich tragen, ergibt sich schon aus dieser Art seiner Wirkungsweise, daß auch das Abendmahl, wie die Taufe, von gemeindebildender Bedeutung sein muß. Ob es diese Bedeutung auch wirklich habe, ob es namentlich auch, wie wir oben (S. 80) gesagt, das Sacrament der Gemeinde im specifischen Sinne sei, und in wie fern es sich demzufolge auch von der Taufe unterscheide? — darüber kann uns nur die Stiftung desselben entscheidende Auskunft ertheilen. Wir fassen darum diese näher ins Auge.

Die Art und Weise der Einsetzung des Abendmahls selbst, namentlich die unmittelbare Verbindung, in welcher sie mit dem letzten Passamahl steht, das der Herr mit seinen Jüngern feiert, die Handlungen und Reden, die er mit seiner Stiftung verbindet, geben uns vollen Aufschluß über die eigentliche Bestimmung und Bedeutung derselben. Es ist das wirkliche für Israel gezüglich angeordnete Passa, das mit seinen Jüngern noch einmal zu begehen, den Herrn herzlich verlangt, weil er damit sein Abendmahl verbinden will, das zugleich Abrogirung und Erfüllung des Passa sein und für seine neue Gemeinde aller Zeiten und Orte das werden soll, was das Passa für die A. T. liche war. Er feiert es nach dem Gesetz mit seinen Jüngern allein, als seinen Hausgenossen, bei denen er bisher die Stelle des

Hausvaters vertreten; aber er stiftet auch sein Mahl in ihrem Kreise allein, als dem Kern der weiteren Jüngerschaft, die er um sich gesammelt (Act. 1, 15; 1 Cor. 15, 6), mehr noch, als seinen erwählten Zeugen und berufenen Gründern und Repräsentanten seiner ganzen zukünftigen Gemeinde aller Zeiten (Joh. 15, 26. 27; 17, 20). Die Passamahlzeit hatte begonnen. Da erkennt der Herr, daß seine in Rangstreitigkeiten begriffenen Jünger nicht in der für seine Stiftung geeigneten Herzensverfassung seien. Sie bedürfen einer reinigenden Vorbereitung und Vereinigung auf das heilige Mahl. Darum steht er auf und wäscht ihnen allen, auch dem Judas die Füße, zum bedeutsamen Zeichen seiner dienenden, sündenvergebenden Liebe, und zum mahnenden Vorbild für sie, daß sie sich auch untereinander in vergebender Liebe die Füße waschen sollen (Joh. 13, 2 ff.; Luc. 22, 24 ff.). Nun erst setzt der Herr das Passaeßen mit den Seinen fort. Aber es naht die Nacht, in welcher er verrathen werden sollte; Einer im Kreise der Jünger ist selbst der Verräther, und sie Alle gehen ihrer schwersten, sichtenden Versuchungsstunde entgegen. Darum fordert der Herr, der im Begriff steht mit seiner Stiftung das Mahl zu schließen, sie alle auf erschütternde Weise zur Selbstprüfung auf (Joh. 13, 21 ff.; Matth. 26, 20 ff.; Marc. 14, 18 ff.). Alle Jünger befällt Furcht und Grauen; Jeder fragt: Herr bin ich? und eben dies hat er bei ihnen Allen erreichen wollen, indem er zunächst nur unbestimmt den Verräther andeutet, um sie alle vor falscher verderblicher Sicherheit zu warnen. — In Erinnerung an diesen Vorgang fordert der Apostel Paulus, und mit ihm die ganze Kirche, von den Abendmahlsgegnossen: „Der Mensch prüfe aber sich selbst und also esse er von diesem Brot“ (1 Cor. 11, 28). Die Bußzucht, der Friedenskuß, später die specielle Beichte und Absolution, — sie zeigen, wie die Kirche in jenen Vorgängen bei der Einsetzung Weisungen des Herrn erkannt hat, denen sie in ihrer Abendmahlspraxis nachzukommen habe. — Auch an den Verräther selbst ergicht noch die letzte Mahnung, die ihn jedoch nur noch mehr verhärtet; da er

sich selbst ausschließt, wird er auch von dem Herrn ausgeschlossen und verläßt den Saal¹⁾.

Inzwischen ist es Nacht geworden (Joh. 13, 30), und in dieser Nacht, da er verrathen ward (1 Cor. 11, 23), dem erfüllenden Gegenbilde jener ägyptischen Nacht, stiftet der Herr in unmittelbarem Anschluß an das Passa und noch vor dem letzten Hallel (Matth. 26, 30), sein neutestamentliches Bundesmahl, in welchem er sein sühnendes, Bund stiftendes Blut, und seinen vereinigenden, nährenden Leib unter dem Brot und Wein seinen Jüngern zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben zu essen und zu trinken gibt. Und zwar soll dieses Mahl in Übung und Geltung bleiben in seiner Gemeinde bis zu seiner Wiederkunft (Matth. 26, 29; 1 Cor. 11, 26). Um die volle Bedeutung dieser Stiftung zu verstehen, werfen wir einen kurzen Blick auf das A.Tliche Passa, das in ihr sich erfüllt. Das Passamahl wies zurück auf jene, den Bestand Israels als des Volkes Gottes begründende Thatfache der gnädigen Verschonung und Bewahrung desselben vor dem Gericht, das Aegyptens Erstgeburt dahinraffte. Durch die Feier dieses Mahls bekannte sich Israel fort und fort zu der erlösenden Gnade, die ihm widerfahren und zu seiner Sünde; denn mit dem Blute der genossenen Lämmer mußten damals die Thüren gezeichnet sein, später kam es an den Altar. An demselben waren nur die durch die Beschneidung dem Volke Zugehörigen berechtigt Theil zu nehmen, und später durfte es nur in Jerusalem, der Tempelstadt, der Bundesstätte Gottes in Israel, dem vereinigenden Centralpunkt seines Volks begangen werden, während die Beschneidung aller Orten vorgenommen werden durfte. Denn die Beschneidung galt dem Einzelnen, in dem Passa aber wurde nicht die Errettung des Einzelnen, sondern des ganzen Volks

1) Ob Judas auch an dem Abendmahl Theil genommen oder nicht, darüber sind bekanntlich die Meinungen getheilt. Die letztere Annahme halte ich nach Matthäus, Marcus und Johannes 13, 31. 32, für die wahrscheinlichere, trotz des Berichts bei Lucas, der jedoch nicht chronologisch gehalten ist.

gefeiert, dessen theokratischer Bestand auch dem Einzelnen den seinigen sicherte und verbürgte. In dieser einheitlichen Geschlossenheit des Volks nach außen und innen wurde endlich das Passa familienweise genossen, weil die Errettung vornehmlich der Erstgeburt galt, auf deren Erhaltung der Bestand des Volks beruhte, und weil in dieser Feier, welche jedem Hausvater die Ausübung eines sonst nur den Priestern zustehenden Rechts zuerkannte, sich das ganze Volk als ein wesentlich und einheitlich priesterliches Volk vor Gott darstellen und bethätigen sollte (2 Mos. 19, 6). Demnach ist das Passamahl ein Opfermahl, Gemeinschaftsmahl, in welchem Israel als dieses Volk, familienweise gegliedert, fort und fort das Gedächtnis seiner Verschonung und Erlösung und seiner dadurch begründeten und bedingten Constituirung zu Einem Gottesvolk, zu der Aelichen priesterlichen Gottesgemeinde beging. Als solches war es ein Mahl der Freude mitten im Gericht, der Stärkung und des Trostes für die bevorstehende Flucht, ja für den ganzen Weg aus dem Lande der Knechtschaft durch die Wüste in das Land der Verheißung; darum auch ein Unterpfand zunächst dafür, daß das Volk trotz aller Verfolgung, Bedrängnis und Trübsal in das verheißene Land einzichen werde, weiter überhaupt für den bleibenden Bestand des Reiches Gottes in Israel.

So ist auch das Abendmahl ein Aeliches Opfermahl (1 Cor. 10, 16 ff.), in welchem der Herr seinen für uns geopfert Leib und sein für uns vergossenes Blut und damit sich selbst und die ganze volle Frucht des von ihm dargebrachten, versöhnenden und erlösenden Opfers allen gläubig Genießenden zu eigen gibt. Wie aber seine Person und sein Werk für die Herstellung einer neuen Gemeinde Gottes da ist, wie seine Selbsthingabe in den Tod der Ermöglichung und Erwerbung dieser Gemeinde, seine Erhöhung zur Rechten des Vaters der Verwirklichung und Vollendung derselben gelten (Act. 20, 28; Ephes. 5, 25 ff.; 1, 20 ff.; Col. 1, 18), so will auch das Abendmahl, wie das Passa, im prägnanten Sinne als Gemeindemahl erkannt sein; d. h. als ein solches, welches der Herr zur fort-

gesetzten Bildung und Nahrung, Erhaltung und Vollendung seiner specifisch neutestamentlichen Gemeinde in der Welt gestiftet und daß er deshalb auch nicht in einsamer und vereinzelter, sondern in gemeinsamer und gemeindlicher Weise zu begehen verordnet hat. Mit Recht hebt Luther hervor, daß die Worte nicht an die Einzelnen, sondern an die Versammelten zumal, d. h. wie er hinzufügt, an die Kirche aller Zeiten, als den Leib Christi, gerichtet sind. Denn er will, durch Mittheilung seines Leibes, „sie alle Einen Leib machen“, jeden und alle gleichermaßen mit sich und so sie alle untereinander innigst vereinigen und verbinden; und nicht bloß sie, sondern alle, die an ihn glauben, und will dies fort und fort thun bis zu seiner Wiederkunft (so auch hinsichtlich der Taufe Matth. 28, 19. 20). Wie aber an dem Passaessen nur die Beschnittenen Theil nehmen durften, und wie der Herr das Mahl einsetzt nur im engeren Kreise seiner Jünger, von denen er sagt, daß sie rein seien um seines Wortes willen (Joh. 13, 10; 15, 3), und die er zuvor reinigt und sichtet, auf daß sie mit ihm Theil haben (Joh. 13, 8), so hat er sein Mahl nur für seine gläubigen Jünger gestiftet. Dasselbe setzt sich die Wirkung der Taufe und des Wortes, jene Einpflanzung, Reinigung und Sichtung voraus, von der oben die Rede war (S. 99); also den ganzen neuen Menschen nach Natur und Person, die lebendige und persönliche Gemeinschaft und Kindschaft, wie sie bedingt ist durch Taufe, Wort und Glaube, und wie sie allein zu jener Selbstprüfung befähigt, welche die Theilnahme an dem Tische des Herrn fordert. In diesem Sinne ist des Herrn Stiftung das Aeliche Passamahl, die Erfüllung und Aufhebung des alten, das Mahl der nach außen und innen, im Unterschied von der Welt und der Gesamtheit der Getauften, geschlossenen und gesonderten Gemeinde der Gläubigen Christi, die eben durch dieses Sacrament mit ihm und in ihm zu Einem Leibe geeinigt und genährt, gefestigt und gebaut werden, und die deshalb auch sich selbst in der Feier desselben als eine solche Einheit und Gemeinschaft darstellen und bethätigen sollen und können.

Daß aber hierbei nicht von einer absonderlichen Auswahl von

wer weiß wie vollkommenen Gläubigen die Rede sein kann, sondern nur von wirklich Gläubigen schlechtthin, abgesehen von jedem Maße der Glaubenskraft und der Stufe der Glaubensreife, das zeigt uns die erste Abendmahlsgemeinde und die weitere Bedeutung der Stiftung des Herrn. Welch ein Bild empfangen wir doch von den Jüngern des Herrn, den um den Rang Streitenden, im Glauben und im Verständniß Schwachen, Verzagten, Erschrockenen, Vermessenen, Verleugnenden, denen der Herr vorher sagt, daß sie Alle in dieser Nacht an ihm sich ärgern würden! Dennoch sind sie in aller Schwachheit die Seinen, die er seine Freunde nennt, die er Theil nehmen läßt an solchem seinem Mahl, ja für die er eben dasselbe stiftet. „Sie sind da geseßen, sagt Luther, als wären sie all Gottes Verräther gewesen; und da er sie all wol bidmet und zittern und betrübt gemacht hatte, da setzt er allererst das hochwürdige Sacrament ein, zu einem Trost und Erquickunge, und tröstet sie also wiederum“ (Erl. Ausg. B. 28, S. 244 u. 279). Wol sind sie rein um des Worts willen, das er zu ihnen geredet, und um der That willen, die er an ihnen gethan; wol ist ihr Geist willig zum Glauben, aber ihr Fleisch ist schwach, und ihres Glaubens wartet eine Sichtung, in welcher sie unterliegen müßten, wenn er sie nicht stärkte. Es ist darum ein Mahl der Freude, das er ihnen bereitet, weil des Trostes und der Stärkung; aber der Freude mitten in der Nacht der schwersten Anfechtung und Versuchung, in welcher dem Satan Raum gegeben ist, sie zu sichten, wie den Weizen. Für diese Nacht zunächst, überhaupt aber für ihren ferneren Stand, Beruf und Kampf in dieser Welt, will sie der Herr rüsten und trösten, stärken und wappnen, und er thut es, indem er sie mit sich und untereinander verbindet, damit sie trotz der Vereinzelung und Zerstreuung, dennoch nicht als Vereinzelte der Gefahr gegenüberstehen und ihr unterliegen möchten. Nicht umsonst hebt der Apostel Paulus hervor, daß der Herr sein Mahl gestiftet, nicht etwa an dem Tage seiner Verherrlichung, sondern in der Nacht, da er verrathen war, da er den Todesweg antrat, mithin mitten in dem Ernst und den Schrecken dieser Nacht, zu einer Speise der Stärkung und des Trostes

für die Anfechtung und das Gericht, für den Kampf und den Tod. So ist auch das Abendmahl, wie das Passa, das Mahl der Gemeinde Christi für ihren Zug durch die Welt, für die Zeit ihres Pilgerstandes zwischen seinem Hingang zum Vater und seiner Wiederkunft in Herrlichkeit. Nur für seine Gemeinde der Gläubigen hat er es gestiftet, aber für sie in ihrem jetzigen Stadium der Knechtsgestalt, wie sie die traurige und doch allezeit fröhliche, die schwache und doch starke, die zerstreute und doch verbundene, die angesochtene und kämpfende, aber nicht unterliegende, die sterbende und doch lebende und siegende ist. In dieses Mahl selbst sichert ihr, sie tröstend, nährend in solch ihrem schweren irdischen Stande und Beruf, ihren bleibenden Bestand und ihr Gedeihen, ihren Sieg und ihre Vollendung. Darum ist aber auch die Theilnahme an diesem Mahl für den Einzelnen, für seinen ganzen neuen Menschen nach Natur und Person, wie nach Leib und Seele, von so reichem, weit über das Maß seines Einzelglaubens hinausgehendem Segen und Trost, und von so stärkender und versiegelnder Kraft. Denn indem Christus, als Haupt seines Leibes, sich mit ihm leiblich und geistlich so vereinigt, daß er ihn sich und seinem Leibe einverleibt, hat er auch Theil an Allem, was Christi und seines Leibes ist, wie an allen Gnadengütern, so auch an allen Gnadenwirkungen, wie an den Trübsalen der Gemeinde (Col. 1, 24), so auch an der Kraft, und dem Glauben, dem Leben und der Vollendung derselben. Als das Mahl Christi und des Leibes Christi ist es und wird es dem Einzelgläubigen, indem es ihn nicht kraft seines Glaubens, sondern kraft der Sacramentsgnade mit dem Leibe und Blute Christi nährt, ihn so den Versuchungen und Gefahren der Vereinzelung entnimmt und ihn tiefer und inniger in die Einheit und Gemeinschaft des Leibes der Gemeinde Christi hineinzieht, eine Stärkung und Versiegelung des Glaubens, oder wie Luther es a. a. O. schön bezeichnet, „ein Trost der Betrübten, eine Arznei der Kranken, ein Leben der Sterbenden, ein Speis aller Hungerigen, und ein reicher Schatz aller Armen und Dürftigen.“

Von dieser Bedeutung des Abendmahls, als des Sacraments

der Gemeinde der Gläubigen, geben uns auch die Reden und das Gebet Zeugniß, die der Herr unmittelbar nach seiner Stiftung gehalten und mit denen er seinen Verkehr mit den Jüngern vor seinem Leidens- und Todesweg abschließt (Joh. 13 bis 17). Es sind Mahnungen und Weisungen, Tröstungen und Verheißungen, in denen die Rückbeziehung auf das Abendmahl überall durchklingt, sei es indem er die Jünger seiner bleibenden Gegenwart und seiner Wiederkunft tröstlich versichert, sei es indem er ihnen das Wesen der Gemeinschaft, zu welcher er sie erwählt, als eines einheitlichen Verwachsenseins mit ihm und in ihm untereinander, in dem Gleichniß vom Weinstock und den Reben darlegt, oder indem er sie zum Bleiben in ihm und zum Halten an dem Bande der Gemeinschaft mahnt, damit sie seine Zeugen sein, erhörlich beten und Frucht bringen können, die da bleibe, also sich activ, als seine Jünger in der Welt, ihm und seiner Gemeinde zum Dienst erweisen. Insbesondere ist es das Schlußgebet Joh. 17, dieses Abendmahlsgebet im höchsten Sinne, in welchem der Herr nicht bloß seiner Jünger gedenkt, sondern sie und seine ganze künftige Gemeinde, auf ihrem Wege mitten durch die sie hassende Welt hindurch bis zu ihrer Verherrlichung, in Einem Blick zusammenfaßt (B. 9 ff. 14 ff. 20. 24), und Alles, wovon sein hochpriesterliches Herz für sie bewegt ist, in die Eine Bitte um ihre Erhaltung in der Einheit in ihm und untereinander niederlegt, und zwar in derjenigen wesenhaften Einheit, die keine andere Gleiche hat, als die, in welcher Er und der Vater eins sind. „Daß sie Alle eins seien, gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch sie in uns eins seien. Ich in ihnen und du in mir, auf daß sie vollkommen seien in eins,“ zu einer vollkommenen Einheit in ihm verbunden. Das ist weit anderes und weit mehr als Liebesgemeinschaft im gewöhnlichen Sinne; es ist wesenhaftes, geistliches Verwachsensein der Gläubigen mit ihm und untereinander zu einer geistlichen corporativen Einheit, deren Haupt Christus ist. — So redet und so betet der Herr unmittelbar nach Einsetzung des Abendmahls, und erschließt uns damit die eigentliche

Intention, welche er durch seine Stiftung verwirklichen, das Ziel, welches er durch sie erreichen will.

Und so bezeugt es uns auch der Apostel Paulus ausdrücklich 1 Cor. 10, 16. 17. Die Christen, sagt er, sind nicht bloß eine bestimmte Vielheit von Einzelnen (*οἱ πολλοί*), wie etwa ein Verein; auch bilden sie nicht eine bloße brüderliche Liebes-Gemeinschaft, wie sie z. B. in den Agapen zum Ausdruck kam, von denen Cap. 11 die Rede ist. Sondern sie sind eine geschlossene gliedliche Einheit, Ein Leib, der als solcher auf der gleichen Vereinigung Aller mit dem Herrn beruht und nur zu Stande kommt und sich verwirklicht durch die Theilnahme an dem Mahl des Herrn. Denn ein solcher Leib sind sie nur vermöge des Einen Brots, das sie genießen, nämlich jenes Brots, das als gesegnetes Gemeinschaft des Leibes Christi ist und vermittelt. Auf der sacramentlichen Natur dieses Brots also, kraft welcher es für alle, die von demselben genießen, Leib Christi ist, beruht es, daß Alle dasselbe Brot genießen, gleichermaßen an dem Leibe Christi Theil haben und dadurch zu der geschlossenen geistlich corporativen Einheit des mystischen Leibes Christi verbunden werden. Ein Dreifaches sagt uns mithin hier der Apostel: erstens, daß die Christen nicht bloß eine Vielheit, sondern eine Einheit, ein einheitlicher Leib sind; zweitens, worauf dies beruhe, daß sie es sind, nämlich darauf, daß sie von Einem Brot genießen; und drittens, daß dieses Brot jene Einheit deshalb bewirke, weil es Gemeinschaft des Leibes Christi vermittele. So eng hängt ihm also das Dasein und der Bestand der Gemeinde der Gläubigen, als des Leibes Christi, mit dem Sacrament des Abendmahls zusammen. Sene hat in diesem die Bedingung ihres Daseins und Bestehens, so daß Christus der Grund und das Band ihrer Einheit ist, nicht bloß seinem Geist nach, der in ihr wohnt, sondern auch nach seiner verklärten Leiblichkeit, mit welcher er sie nährt. Dies sagt ja auch der Apostel ausdrücklich Ephes. 5, 29. 30, und darnach wollen auch Stellen wie Röm. 12, 5; 1 Cor. 6, 15; 12, 12. 27 verstanden sein. Weil ihm aber dieses Mahl im eminenten Sinne Gemeindemahl ist, darum will er auch,

daß es der Einsetzung gemäß in gemeindlicher Weise begangen werde. Darauf weist schon das Collectivsubject hin, von dem er 1 Cor. 10, 16 redet, indem er den Plural (wir brechen, segnen) braucht; mehr noch die Mahnungen Cap. 11, die zugleich gegen den Mißbrauch des Herrnmahls und gegen die willkürlichen Absonderungen gerichtet sind, die sich die Corinthier bei der Feier dieses Mahls erlaubten. Er betont hierbei das Zusammenkommen und Zusammensein (v. 18. 20), und straft sie, indem er ihnen vorhält, daß sie durch ihr Verhalten sich zugleich gegen den Herrn (v. 27) und gegen die Gemeinde (v. 22) versündigen, weil sie die eigentliche Absicht ihres Zusammenkommens vereiteln und sie um den gemeinsamen Segen des gemeinsam zu begehenden Herrnmahles bringen.

Die Stiftung des Herrn also in ihrer Verbindung mit dem Passamahl, seine Reden und sein Gebet, die er auf sie folgen läßt, die Erklärungen des Apostels Paulus, die wir vernommen, sie bezeugen es uns vereint, daß das Abendmahl primär nicht wie das Wort, auch nicht in dem Sinne wie die Taufe, den einzelnen Gläubigen als solchen gilt, sondern dem gemeindlichen Verbundensein, dem Einswerden und Zusammenwachsen derselben in der Einheit und zu der Einheit des mystischen Leibes Christi durch gemeindliche Mittheilung und gemeinsamen Empfang seines verklärten Leibes und Blutes, und daß es eben deshalb für den Einzelnen von so großer Bedeutung, so reichem Trost und unermesslichem Segen ist. Denn dadurch, daß es ihn zu solcher Gemeinschaft Christi und seines Leibes, nicht kraft seines Thuns, sondern kraft des Thuns Christi an ihm eint, verbürgt es ihm seinen Gnadenstand und die Vergebung seiner Sünden, nährt seinen inwendigen Menschen, stärkt zum Kampf und macht ihn seines zukünftigen Erbens getrost und gewiß.

Die eigentliche Bedeutung und Intention dieser Stiftung geht also auf die Bildung, Erhaltung, Vollendung der Einheit des Leibes, der *ἐκκλῆσια* und *ἐκότης*, als Basis und Bedingung der *κοινωνία*. Sie bezieht sich auf ihn, nicht sofern er ein Leib ist, der aus vielen einzelnen Gliedern besteht, sondern sofern diese eben ein Leib sein

und bleiben sollen. Auch nicht sofern diese Glieder sich kraft des Glaubens ihrer Gemeinschaft bewußt sind und sich in ihr stärken, indem sie sie vollziehen und bethätigen; denn nicht auf ihr Thun kommt es in erster Reihe hier an, sondern darauf, was der Herr will und thut, und ob und wie ihr Thun demgemäß auch ein göttlich begründetes sei? Er aber thut durch dieses sein Sacrament das, was kein noch so starker Glaube und keine noch so intensive und selbstverleugnende Liebe der Christen zu bewirken vermag, und was doch die schlechthin unentbehrliche Voraussetzung und nothwendige Bedingung dafür bildet, daß überhaupt lebendige Christen in der Welt sein und in ihrem Glauben Stand halten können. Und zwar thut er es, ob auch nur für die Gläubigen und darum nicht ohne den Glauben, so doch ganz und gar nicht kraft ihres Glaubens und nach dem Maße desselben, sondern allein kraft seiner Gnadenstiftung. Er schafft und nährt durch dieselbe die objective, reale und permanente Einheit des Leibes, indem Er sich mit diesem so tief und innig verbindet, ja sich selbst in ihn miteinschließt (1 Cor. 12, 12), daß kraft dieses seines Thuns, kraft der realen Gegenwart und Selbstmittheilung seines eigenen Leibes und Blutes, die Vielen Ein Leib sind und werden (Joh. 17, 21 ff.; Ephes. 5, 29. 30. 32; Röm. 12, 5; 1 Cor. 12, 20. 27). In dieser Weise und auf diesem Wege, wie es hier der Herr den Seinen bereitet, können sie es nur durch dieses Sacrament werden, aber durch Theilnahme an diesem Mahl der Kirche Christi, als der *ecclesia stricto sic dicta*, der *una, perpetuo mansura*, werden sie auch so in die ganze und volle Einheit derselben, nach ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, hineingezogen und von ihr bestimmt und getragen, daß ihr gegenüber alle Unterschiede von Schwachen und Starken, Irrenden, Suchenden und Gereiften, Verzagten, Angefochtenen und Getrosten zurücktreten, und sie Alle die Eine Gemeinde sind, die in aller Schwachheit, allem Kampf und Kreuz nicht noch sucht, nicht wankt noch weicht, sondern fest steht und aushält, wächst und Treue hält bis ans Ende. Denn sie hat Christum nicht bloß über sich und bei sich, sondern in sich, und hat ihn persönlich in absoluter

Gewißheit nach seinem Geist und seinem Leib, mit der ganzen Fülle seiner versöhnenden und vergebenden, heiligenden und vollendenden Gnaden-Gegenwart und -Einwohnung; und umgekehrt ist sie selbst Christi, nichts ohne ihn, Alles in ihm und für ihn, ja sein Pleroma, ohne welches er nicht sein kann, und das mit ihm und mit dem er eins ist, wie er mit dem Vater eins ist. Darauf weist uns ja auch die einsetzungsmäßige Form der rechten Begehung des Abendmahls, wornach es in Gemeinschaft genossen werden, ein Essen der Vielen zusammen von einem Brot, nicht der Einzelnen für sich sein soll, also ein gemeindliches und gemeinsames Empfangen, Verkündigen, Handeln.

Man würde das Gesagte arg mißverstehen, wenn man darauf erwidern wollte, daß dadurch die Bedeutung dieses Sacraments für den Einzelchristen sehr verkümmert werde. Geseht, dem wäre also; so könnten wir doch nichts wider die Einsetzung des Herrn, sondern müßten den Einzelnen auf die Taufe und das Wort verweisen, als diejenigen Mittel, die ihm seinen Gnadenstand und seine Lebensgemeinschaft mit dem Herrn voll und ganz vermitteln und verbürgen, wie sie es auch wirklich thun. Weiter aber müßten wir von Jenen fordern, uns aus der Schrift dafür den Beweis zu führen, daß sie den Empfang des heiligen Abendmahls für ebenso unbedingt notwendig zum Seelenheil des Einzelnen erkläre, wie die Taufe (Joh. 3. 3. 5), wie die geistliche Niesung Christi durch das Wort und den Glauben (Joh. 6, 53 ff.); und müßten sie, ohne mit Luther diese Niesung als das rechte Abendmahl bezeichnen zu wollen, doch mit ihm und den andern oben (S. 46. 103 ff.) angeführten Zeugen daran erinnern, daß dem Einzelnen wol die mündliche Niesung ohne die geistliche zum Verderben gereicht, diese aber nicht unbedingt und ausschließlich an jene gebunden ist — Es verhält sich jedoch gar nicht so, wie wir oben setzten. Freilich der atomistische Subjectivismus, die korinthische Zersplitterung, an der die Christen unsrer Zeit krankten, finden da ihre Rechnung nicht. Sie soll aber auch grade dem Abendmahl gegenüber als das aufgedeckt werden, was sie ist, als Auszehrung des Glaubens und Krebseschaden der Gemeinde. Es gibt keinen stärkeren

Zeugen wider diese Krankheit, und kein wirksameres Heilmittel gegen sie, als dieses Sacrament. Nicht etwa weil es den Einzelgläubigen in jene Einheit aufgehen, in ihr verschwinden ließe, sondern weil es ihn, im Gegensatz zur willkürlichen Sonderung und gefährvollen Vereinzelung, die für sich sein und leben will, mit seinem Glauben, Lieben und Hoffen, seinen Sünden und Nöthen, an jene Einheit des Leibes in Christo weist und mit ihr zusammenschließt, ohne welche er gar nicht wäre, auch nicht bleiben könnte, was er ist, noch werden, was er soll; in welcher aber allein ihm sein persönliches Verhältniß zum Herrn verbürgt ist, seine geistlich-individuelle Selbständigkeit zugleich ihre Sicherung und ihr Correctiv hat, und ihm auch die positive Aufgabe angewiesen ist, die er als Christ, als priesterliches Glied eines priesterlichen Volks, für sich und das Ganze zu lösen hat.

In diesem Zusammenhange und nur in ihm wird das Abendmahl dem einzelnen Christen zu einer besonderen trostreichen Versicherung und Versiegelung der Sündenvergebung, zu einer Stärkung und Nahrung des Glaubens, die ihn immer wieder und immer mehr dazu befähigt und ausrüstet, allezeit und continuirlich für sich in seinem Einzelleben mit dem Herrn zu verkehren und ihn mittelst des Wortes, auf Grund der Taufe und des Abendmahls, kraft des bußfertigen Glaubens geistlich zu genießen. Denn möge Einer auch täglich das Sacrament empfangen, er hat Christum doch nicht und empfängt es umsonst, ja sich zur Züchtigung, wenn er es sich nicht zur Stärkung und Uebung solchen Glaubens dienen läßt. Dazu kann und will es ihm aber dienen, eben weil es ein Sacrament und weil es das Sacrament der Gemeinde Christi ist. Denn es weist den Einzelnen und reißt ihn heraus aus seiner Vereinzelung, in der er nie mit sich, seinen Sünden und Nöthen, seinen Zweifeln und Anfechtungen fertig wird und nicht anders es auch werden kann, als daß er dabei auf Abwege und Irrwege gerathe und zu selbsterwählten Mitteln und Weisen der eignen Gnadenversicherung und der Verbrüderung mit Anderen greife. In diesem seinem Zusammenschluß aber mit der Gemeinde der Gläubigen aller Zeiten und Orte, außer welcher das

Abendmahl überhaupt nur schlecht Brod und Wein ist, empfängt er Christi Leib und Blut, und dadurch ein Theilhaben an Christo in der Gleichheit seiner Gemeinde, deren Haupt und Heiland er ist (Ephes. 5, 23), und im innigsten Einssein mit diesem seinem Leibe. Und weil ferner der wirkliche und gewisse Empfang dieses Gnadenguts ein sacramentlich vermittelter, also nicht durch den Glauben bedingter ist, so bemißt sich auch die Vollwirkung desselben durchaus nicht nach dem Maß des sich selbst steigenden Glaubens, noch nimmt sie irgendwelche besondere Selbsterregung in Anspruch, sondern sie erfolgt unabhängig von den Stufenunterschieden des Glaubens, und vermag eben deshalb einen so festigenden und stärkenden, tröstenden und fördernden Einfluß auf den Glauben auszuüben. Was die Gnade Gottes in Christo ist, wie frei und gebunden, wie unverdient und überschwänglich reich, daß sie was sie thut, ganz thut, und daß sie allein es ist und thut, darum auch die Reichen leer läßt, aber die Hungrigen, Betrübten, Verzagten mit Gütern füllet, das ist uns nirgend so deutlich und verständlich vor die Augen gemalt, wie in den Sacramenten des Herrn.

Dies also ist es, was das Sacrament dem Gläubigen bietet; ihm, nicht als dem Einzelnen, sondern in seiner gliedlichen Einheit mit dem Leibe Christi, und ihm nicht als dem isolirten Empfänger, sondern durch den gemeinsamen Empfang und Genuß Aller von dem Einen Brod und aus dem Einen Kelch. Die Taufe gilt mir allein und ich empfangen sie auch allein; diese bestimmte Taufe, die mir zu Theil geworden, ist meine Taufe und keines Anderen. Sie kann darum auch dem Einzelnen allein und privatim, wie die Beschneidung im A. B., aller Orten zu Theil werden, wo er auch sei. Philippus taufte den aethiopischen Schatzmeister auf offener Straße (Act. 8, 36 ff.). Das Abendmahl dagegen ist zwar nicht wie das Passa, das nur zu Jerusalem gegessen werden durfte, an einen bestimmten Ort gebunden, wol aber, wie dieses, an die concentrirte, geschlossene Gemeinde, und darum an den Ort, da die Gemeinde zusammenkommt (Act. 2, 46; 20, 7; 1 Cor. 11, 18, 20). Es ist nicht mein, sondern der Gemeinde Mahl, Ein Brod und Ein

Kelch des Herrn, für Alle; ich kann es nicht als dieser Einzelne und Private haben, sondern nur in der Gemeinde und mit ihr, und nur so fern ich Glied am Haupt und am Leibe auch selbst sein und mich als solches bethätigen will. Dann wird es auch mein, aber nicht minder auch der Andern, die es mit mir genießen, also ein gemeinsames und gleiches, sie Alle zu Einem Leibe des Herrn, dessen Leib sie genießen, verbindendes. Es ist das Sacrament der Gemeinde Christi und bleibt es auch, wo es dem Einzelnen in seiner unverschuldeten oder doch von ihm nicht zu beseitigenden Vereinsamung von dem Diener des Amtes gereicht wird. Nur die grundsätzliche und nicht durch einen wirklichen und zulässigen Nothstand gerechtfertigte Private communion; nur das eigenwillige, in geistlichen oder sonstigen Sondergelüsten begründete Begehren des isolirten Empfangs und das heimliche Annehmen des Sacraments ist wider die Einsetzung. — Es stellt aber auch an die gläubigen Empfänger bestimmte Forderungen, und zwar nicht bloß hinsichtlich der geeigneten Vorbereitung und Selbstprüfung, sondern auch hinsichtlich der Aufgabe, zu deren Lösung das Abendmahl seine Tischgenossen zugleich befähigt und verpflichtet. Denn es will nur den Gläubigen gereicht und von ihnen als von solchen begehrt und empfangen sein, die nicht bloß dazu bestimmt und berechtigt sind, Glieder am Leibe Christi zu sein, sondern die demzufolge auch selbst es sein, sich freibewußt dazu bestimmen, und sich als solche erweisen und bethätigen wollen. Mit eingeschlossen durch die sacramentliche Gabe des Herrn in die Einheit seines Leibes, bestimmt, gestärkt und getragen durch sie, sind sie eben dadurch berufen und befähigt, auch ihrerseits an der Bewahrung und Förderung derselben sich activ zu betheiligen und demgemäß als Christi und der Gemeinde Glieder so zu wandeln, wie es ihrem Beruf entspricht (Ephes. 4, 1 ff.), zu ihrer selbst und des ganzen Leibes Erbauung (Ephes. 4, 13 ff.; 1 Petri 2, 9 ff.). Darum macht sie dieses Sacrament mit verantwortlich für den Bestand jener Einheit, die es bewirkt, und verpflichtet die Empfänger, dieselbe je an ihrem Theil dadurch zu pflegen und zu bauen, daß sie Fleiß thun auf Grund derselben zu halten an der Einigkeit und Ge-

meinschaft, und sich hüten, den Tempel des Herrn zu verderben und Christum zu zertrennen (1 Cor. 1, 13; 3, 17); sei es durch ein Sondern und Trennen wider das Mahl des Herrn und innerhalb der Gemeinschaft desselben, sei es durch ein Gliedern und Brüdern neben und außer ihm oder wider die exklusive Natur desselben.

So ist dieses Gnadenmittel im dargelegten Sinne, das eigentliche Sacrament der Kirche, als der Gemeinde der Gläubigen Christi. Denn in demselben erweist sich der Herr fortwährend wie sichtlich als das Haupt und den Ernährer seines Leibes, ja schließt sich selbst in denselben mit ein; in ihm verwirklicht und bethätigt sich auch seine Kirche auf die prägnanteste Weise als seine Gemeinde; und in ihm werden die Einzelnen fort und fort zusammengeschlossen zu der Einheit in Christo, welche die Bedingung ihres gegenwärtigen Bestandes und die Bürgschaft ihrer zukünftigen Vollendung ist. Treffender, als es Luther in den oben (S. 61 ff.) ausführlich mitgetheilten Stellen gethan, können wir das Gesagte nicht bezeichnen und zusammenfassen. In dem Abendmahl, sagt er, gibt uns der Herr den höchsten Schatz, seinen Leib und sein Blut zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben; aber er gibt es hier mit der Absicht, um „sein Häuflein damit zusammenzuhalten, daß nicht ein Jeder ein sonderlich eigen Körnlein sei.“ Denn er hat es „nur für seine Gläubigen eingesetzt,“ und will sie dadurch „so tief und ganz mit sich und allen Heiligen vereinen, daß kein inniger, tiefer, unzutheiliger Vereinigung ist, denn diese.“ Darum ist „die Bedeutung oder das Werk dieses Sacraments Gemeinschaft aller Heiligen, eine ganze, unvertheilte Vereinigung und Einleibung mit Christo und allen Heiligen.“ Und das thut Alles Christus, „der durch seinen eignen Leib uns alle einen geistlichen Leib macht, daß wir alle seines Leibes gleich theilhaftig werden und also untereinander auch gleich und eins sind. Darum ist dieses Sacrament auch Noth und nütze einem Jeden insonderheit für seine Person, daß er nicht allein und verlassen sei in der Noth Leibes und der Seele und im Tode, sondern in der Ge-

meinde Christi und aller Heiligen gestärkt werde; wie denn Christus dieses Sacrament in der letzten Noth und Fährlichkeit seiner Jünger eingesetzt und gegeben hat.“ Aber die dieses Sacraments genießen, sollen auch „der Kirche dienen und nütze werden, und müssen uns helfen glauben, lieben, beten und wider den Teufel fechten.“

Es bleibt uns nur noch übrig dieses Resultat mit dem oben (S. 100) über die Taufe gewonnenen zu vergleichen. Beide Sacramente wollen als Gnadenwunder erkannt sein, die der Herr an den Empfängern derselben thut, weil das, was sie darreichen nicht abhängig ist von dem Glauben und uns auf leiblich vermittelte Weise zu Theil wird. Sie sind Gnadenthaten des Herrn an uns, die zwar Glauben fordern, aber nicht, damit sie geschehen, sondern daran, daß sie geschehen und damit sie uns zum Heil gereichen. Ferner stehen Beide, wie wir gesehen, zu der Gemeinde oder Kirche Christi in unmittelbarer, begründender und erhaltender Beziehung. Doch mit dem Unterschied, daß die Taufe dasjenige Gnadenmittel ist, durch welches der Herr diese seine Gemeinde in der Welt schafft und erhält, sofern sie die extensiv und intensiv werdende, in stetem Sichtungs- und Reinigungsproceß begriffene ist, die *ecclesia late sic dicta*. Während das Abendmahl den Bestand derselben Gemeinde fort und fort begründet, dieselbe nährt und ihrer Vollendung entgegenbaut, sofern sie die kraft der Taufe und des Wortes relativ gewordene, oder die Gemeinde der Gläubigen, die *ecclesia stricte sic dicta* ist, und als solche freilich auch selbst wiederum die wachsende und reisende ist, oder die noch kämpfende Kirche Christi in Knechtsgestalt. Dort handelt es sich um die Kirche in ihrer irdischen Wirklichkeit und Erscheinung, darum zugleich nach ihrem Weltberuf; hier um die Kirche in ihrer Wesenheit und Wahrheit, und nach ihrem innern Eigenberuf. Luther bezeichnet das Verhältniß richtig, wenn wir ihn sagen hörten: durch die Taufe werden wir in die Christenheit aufgenommen, das Abendmahl ist das Sacrament der Kirche, sofern sie der Leib Christi ist und gebüret allein den Gläubigen. Jene, das Sacrament der allgemeinen

Kirche, als der der ökumenischen Bekenntnisse, unterscheidet überhaupt die Christenheit von der Welt; dieses unterscheidet innerhalb der getauften Christenheit selbst, und ist darum das Sacrament der Confession. Und sehen wir auf die Einzelnen, so werden sie alle zwar durch die Taufe Christo und seiner Gemeinde eingegliedert, aber als passive Glieder derselben. Der heilsame Empfang der Taufe setzt sich nur das receptive Verhalten voraus, darum können auch die Kinder getauft werden, ja die Taufe ist ihrer Idee nach immer Kindertaufe, auch bei den Erwachsenen (Matth. 18, 2 ff.; Marc. 10, 15; Luc. 18, 17). Darum helfen aber die Getauften, die noch nicht zum Glauben gelangt sind, auch noch nicht persönlich die Kirche erhalten, sondern sie werden von ihr erhalten. Das Abendmahl dagegen fordert die bewusste und freie Aktivität, d. h. den Glauben, wie er Wirkung der Taufe und des Wortes ist, und der allein Christum im Sacrament auch geistlich empfängt und genießt, ohne welche geistliche Niesung die mündliche sacramentale „nicht allein unheilsam, sondern auch schädlich und verdamulich ist“ (s. oben S. 46 u. 103 ff.). Indem aber dieses Sacrament die Gläubigen tiefer und inniger mit Christo und seinem Leibe der priesterlich activen Gemeinde vereint und zusammenschließt, ermächtigt es auch die Abendmahlsgegessen und verpflichtet sie zugleich zu jener Glaubensaktivität, in welcher sie ihren Glauben bewahren und bewähren, und jene bleibende Frucht bringen sollen, die der Herr von den Seinen erwartet. Sehr wahr sagt darum Luther (s. oben S. 28 u. 63), daß dem Herrn in diesem Sacrament „sonderlich daran gelegen sei, daß der Glaube seiner und der heiligen Gemeinschaft wol geübet und stark in uns werde, und wir derselben nach auch unsre Gemeinschaft wol üben.“ Denn wie die Gläubigen dieses Sacrament nicht als isolirte Christen, sondern nur als Glieder, und zwar als bewusste und active Glieder am Leibe Christi, von wegen desselben und zum völligeren Einswerden mit Christo in ihm empfangen, so gibt ihnen auch die empfangene heilige Gabe die Kraft und legt ihnen den Beruf auf, zu halten und zu wachsen an dem Haupte Christus, mit ihrem Verhalten ihren Glauben zu beweisen,

aber auch ihren priesterlichen Christenberuf also aufzufassen und auszuführen, daß durch sie je an ihrer Stelle die Kirche Christi miterbaut, d. h. ihr Bestand erhalten, ihr Leben gefördert, ihre Aufgabe gelöst, ihre Zukunft herbeigeführt werde.

Das ist es, was das Abendmahl seinem Wesen nach und weil es das Mahl der Gemeinde der Gläubigen als des Aelichen Priestervolks ist, bei seinen Empfängern schlechterdings voraussetzt und was es ihnen zumuthet, doch nicht, ohne sie eben durch seine sacramentliche Gabe selbst dazu zu befähigen und zu ermächtigen. In diesem Sinne ist es das Sacrament der in Christo concentrirten, geeinten und geschlossenen Gemeinde. Nicht ist es das einzige und ausschließliche Mittel dieser Gemeinschaft, da auch das Wort und die Taufe uns dieselbe vermitteln, wol aber das specifische, das Mahl der *Evwois* und *κοινωνία* der Gläubigen mit dem Herrn und untereinander, indem sie alle, seien sie zeitlich und räumlich noch so sehr voneinander entfernt, *ἐκ τοῦ ἐνός ἄρτου* (1 Cor. 10, 17) genießen. Es verwirklicht sich darum in ihm die auch nach diese Seite hin das Passa erfüllende Idee der Familie in höherem Sinne, der geistlichen Familie Christi, deren Glieder sich alle von dem Einen heiligen Hausbrot des Lebens nähren; die Idee der in sich geschlossenen Hausgemeinde des Herrn und des allgemeinen Priesterthums seiner Tischgenossen, die alle Eines Altars pflegen und genießen, und die ihn und sich untereinander an dieser seiner *κλῆσις τοῦ ἄρτου* erkennen.

Zugleich leuchtet ein, wie sehr die Kirche berechtigt und verpflichtet ist, jene Bedingungen und Ansprüche an die Abendmahls-Gemeinde in ihrer Mitte zu stellen, und nach jenen Grundsätzen zu verfahren, die wir oben (Pet. 4. 5. und 6) als maßgebende für ihre Praxis erkannt haben, und die auch der Kirche gewisse Verbindlichkeiten und Verpflichtungen der ständigen Seelsorge und Zucht auferlegen, welche sie ihrerseits ihren Abendmahlsgegessen gegenüber zu erfüllen hat und erfüllen zu können in der Lage sein muß. Sie kann und darf auch nicht anders. Denn mit jeder Zulassung des Einzelnen zum Sacrament des Altars übernimmt sie mit einer Verantwortung vor dem Herrn nicht nur für

denjenigen, den sie zuläßt, sondern auch für sich und ihr Gedeihen. Eine grundsätzlich laie und indifferente, eine geistlich unbefonnene oder untreue Verwaltung des Abendmahls kann auch der Kirche als Kirche, eben weil dasselbe ihr spezifisch zu eigen gegeben ist, nimmer zum Segen gereichen, sondern muß auch auf ihr eigenes inneres Gesamtleben, wie auf das des unwürdigen Empfängers, auf ihr Verhältniß zum Herrn und jenes Einssein in ihm einen lähmenden und richtenden Rückschlag ausüben. Wie wir auch Luther oben S. 63 sagen hörten, daß je edler das Sacrament sei, je größer Schaden auch aus seinem Mißbrauch über die ganze Gemeinde komme. Darum hat sie es doppelt ernst mit demselben zu nehmen, und um so mehr, als sie nicht Herzenskündigerin ist und es auch bei der treuesten Praxis ohnehin dulden muß und darf, daß sich noch Namenchristen genug um ihre Altäre sammeln. Grundsätzlich beweist auch unsre Kirche diesen Ernst; aber wie sieht es mit der empirischen Abendmahlspraxis in unsern Landeskirchen aus, und was möchte sich daraus allein schon zur Erklärung ihrer derzeitigen Zustände und Heimsuchungen ergeben? Eine Kirche, die selbst nicht Zucht hält und übt zur Aufrechterhaltung der Gottgeordneten Schranken ihres Altars, muß von dem Herrn und wird von ihm in Gnaden gegüthigt, auf daß sie nicht selbst Welt und mit der Welt verdammt werde (1 Cor. 11, 31. 32). Diejenigen aber, die sie noch obenein im Namen eines von ihnen für freier gehaltenen evangelischen Glaubens zu einer grundsätzlich eklektisch- oder indifferent-unionistischen Praxis zu drängen suchen, die sie sogar im Namen des evangelischen Principis der Rechtfertigung mit der argen Versuchung anfechten, statt jener Einheit in Christo die Einheit einer Landeskirche sich für ihre Abendmahlspraxis maßgebend sein zu lassen, und die ihren Widerstand dagegen ihr als Engherzigkeit, Beschränktheit und Lieblosigkeit deuten und anrechnen, sollten wenigstens evangelische Christen genug sein, sich zu sagen, was es wol damit vor dem Herrn auf sich habe, einer Kirche in dieses zarteste und heiligste Gebiet ihres durch das Wort Gottes gebundenen Gewissens zu greifen, oder sie sollten doch

für ihre gerühmte Freisinnigkeit den elementaren Beweis dadurch zu geben bereit und im Stande sein, daß sie es für eine evangelische Glaubens- und Ehrenpflicht halten, die Freiheit des Gewissens einer Kirche einfach zu respectiren ¹⁾.

Ueberblicken wir das gewonnene Resultat unsrer Untersuchung über das Verhältniß, in welchem Wort und Sacrament, Taufe und Abendmahl behufs der Mittheilung und Zueignung der Einen Gnade und Verwirklichung des Einen Heilszwecks an dem ganzen Menschen, wie der Herstellung und Erhaltung der Einen Gemeinde Christi zueinander stehen, und behalten wir im Auge, daß es sich hierbei, wie wir gleich anfangs ausgesprochen, nicht um spezifische und sich gegenseitig ausschließende Unterschiede, sondern nur um Unterschiede auf Grund der Identität und innerhalb der Einheit derselben Gnade und ihrer Wirkung handeln könne und handelt, so verstehen wir auch, wie einerseits behauptet werden muß, daß alle Gnadenmittel für den Christen zum Heil nothwendig seien, und wie andererseits doch nicht die gleiche und gleich unbedingte Nothwendigkeit für jedes derselben unter allen Umständen geltend gemacht werden kann. Wie Luther, Chemnitz, Gerhard, Hollaz hierüber urtheilen, haben wir schon oben (S. 18 23. 37. 49 ff.) gesehen; wie sie, äußert sich auch Nuenstädt. Er unterscheidet eine *necessitas praecepti* und *modii*, und sagt, daß die

1) Nur beiläufig wollen wir hier bemerkt haben, daß die bedingungsweise und gaßweise Zulassung nichtlutherischer Christen zum Abendmahl eine Verletzung der für die Abendmahlspraxis unsrer Kirche maßgebenden Grundsätze nicht nothwendig in sich schließt. Denn so gewiß die Kirche als *corpus Christi* über der sichtbaren steht und über die Grenzen einer bestimmten Confession hinausgeht, so kann auch in einem gegebenen Falle auf die Forderung der Zugehörigkeit zum äußeren Kirchenverbande verzichtet werden, wenn nur die Einnützigkeit des Abendmahls Glaubens gewahrt und das Dasein desselben dadurch constatirt ist, daß der sich Melbende nicht auf der Sonderlehre seiner Confession besteht und durch schlechte Beugung unter das Wort der Stiftung unfrem kirchlichen Bekenntniß beipflichtet. Unter dieser Voraussetzung darf die Kirche gegebenenfalls, namentlich aber in *periculo mortis*, dem Grundsatz folgen: wer nicht wider uns ist, der ist für uns. — Auf eine eingehendere Beleuchtung dieser Frage müssen wir hier am Ort verzichten.

Taufe für die Kinder nothwendig sei auch *necessitate medii*, quoniam aliud medium non habetur, per quod regenerentur; für die Erwachsenen dagegen sei sie, wie auch das Abendmahl, nothwendig *ratione praecepti*; und indem er entschieden die Verwaltung dieses Sacraments dem verordneten Diener vorbehalten haben will, ita ut ne quidem in casu necessitatis privato cuidam sacrae coenae administratio committenda sit, begründet er dies, wörtlich mit Gerhard übereinstimmend, theils damit, daß der Herr selbst dieses Sacrament verwaltet habe, theils indem er sagt: quia absoluta non est eucharistiae necessitas et tanta, quanta baptismi; ideo quando non est copia ordinarii ecclesiae ministri, tunc locum habet illud Augustini: crede et manducasti (s. Schmid, Dogm. S. 451. 485). Gewiß, die Kirche hätte niemals diese Praxis beobachten können, sie hätte auch bei dem Abendmahl selbst Frauen zur Verwaltung desselben im Nothfalle ermächtigen müssen, wenn sie von der gleich unbedingten Nothwendigkeit aller Gnadenmittel für das Seelenheil überzeugt gewesen wäre 1).

Zwar bildet das Abendmahl einen integrierenden Theil der Heilsordnung und ist zur Stärkung und Nahrung des Glaubens normalerweise schon deshalb nothwendig, weil es der Herr eingesetzt hat. Die Entbehrung desselben ist und bleibt eine geistliche, von manchen schweren Versuchungen und Anfechtungen bedrohte Calamität. Aber wenn auch Niemand selig werden kann, er sei denn Glied am Leibe Christi geworden auf dem Wege der Heilsordnung und durch die Mittel derselben; wo steht denn in der Schrift geschrieben, daß das wirkliche und volle Theilhaben an Christo unbedingt und unter allen Umständen an den Empfang und Gebrauch aller Gnadenmittel gebunden, oder durch das unverschuldete, ja nicht einmal immer durch das verschuldete Entbehren des einen oder des andern derselben in

1) Uebrigens sei bemerkt, daß vereinzelte Stimmen in unsrer Kirche die Meinung vertreten haben, daß das Sacrament, wenn ein Sterbender *summo fruendi sacramento flagret desiderio, a pio laico administrari posse* (s. Cotta zu Gerhard bei Schmid a. a. O. S. 486).

Frage gestellt sei? Oder spricht sie nicht jedem Gnadenmittel die volle Vermittelung des ganzen Heils zu? Das Heilsnothwendige und das zur Heilsordnung nothwendig Gehörende decken sich eben nicht schlechthin und in jedem Falle. Denn theils steht das Heil selbst, Christus, über der Ordnung des Heils, weshalb jene *necessitas* überhaupt nur eine *ordinata* und nicht eine *absoluta* ist; theils setzt sich die Heilsordnung, sie im vollen Sinne gefaßt, die Kirche, als die wesentliche, voraus und schließt sie in sich ein, umfaßt darum auch Alles, was zum Bestande der Gemeinde Christi und nicht bloß zu dem des Einzelgläubigen erforderlich ist. Für den Bestand der Kirche Christi auf Erden, als der Gemeinde der Gläubigen, darum auch regelmäßerweise für diese, sind alle Gnadenmittel unbedingt nothwendig, namentlich z. B. auch das Wort, nicht nur als *verbum praedicatum*, sondern auch als *scriptum*, wie es in dem Schriftkanon der Kirche gegeben ist; während der Einzelne im Nothfalle das geschriebene Wort und den Kanon entbehren kann. Bei der Frage nach dem Heilsnothwendigen handelt es sich aber eben um den Einzelnen in seinem concreten und besonderen Falle. Dazu kommt, daß der Heilsstand des Einzelnen durch den Glauben bedingt ist, dessen Dasein und Bestehen bei dem Erwachsenen zwar schlechthin an das Wort, keineswegs aber auch ebenso unbedingt an die andern Gnadenmittel gebunden ist, noch gebunden sein kann, weil die Möglichkeit des Empfangs und Gebrauchs aller Gnadenmittel theils von äußeren Bedingungen abhängt, theils von inneren, die in der erforderlichen Reife noch fehlen können, auch wo schon der elementare Glaube vorhanden ist.

Und sehen wir auf das Abendmahl besonders, so involvirt dasselbe schon seinem Wesen und seiner eigenthümlichen Verwaltungsweise nach, und weil es sich die Heilswirkung der beiden andern Gnadenmittel voraussetzt, eine von ihm selbst gebotene Umgrenzung oder nähere Bestimmung seiner Nothwendigkeit, verglichen mit der der Taufe und des Worts. Denn die Taufe, als *sacramentum initiationis*, ist von grundlegender Bedeutung, indem sie den ganzen Menschen, ihn von der Naturseite seines Wesens erfassend, in das

Kindesverhältniß zu Gott versetzt, ihm Kindesstand und -Recht verleiht und in die Gemeinde aller zu dieser Kindschafft Berufenen und Bestimmten eingliedert. Das Wort dagegen, das sich an die freibewußte und durch die Taufgnade bestimmte Persönlichkeit wendet, wirkt auf Grund jenes neuen Verhältnisses in Allen, die darauf auch ihrerseits persönlich eingehen wollen, mit der Buße und dem Glauben, die entsprechende Kindesgesinnung, den Glaubensgehorsam in Sinn und Wandel mit seinem dem Dasein der Gemeinde entgegenkommenden Gemeinschaftsbedürfnis und Streben; indem es zugleich für den Gläubigen jenen innigen, persönlichen Verkehr mit dem Herrn ermöglicht und vermittelt, der von ihm selbst als geistliches Essen seines Fleisches und Trinken seines Bluts bezeichnet wird, und ohne welches auch die sacramentliche Nahrung eine ungesegnete ist. Das Abendmahl endlich, als *sacramentum confirmationis, communionis*, setzt sich den durch Taufe und Wort gewirkten ganzen neuen Menschen nach seinem Natur- und Personsein und seine lebendige Zugehörigkeit zur Gemeinde Christi voraus, und gewährt ihm zwar kein neues Heilsgut, aber es dient ihm zur Kräftigung und Befieglung seines Heilsstandes, indem es auf besondere Weise das Einswerden mit Christo und seiner Gemeinde vermittelt und verwirklicht.

Darum ist dieses Sacrament für diejenigen noch nicht nothwendig, die sich noch nicht prüfen können oder wollen; ja die Theilnahme an demselben ist denen schädlich, an welchen durch ihre Selbstschuld, Taufe und Wort noch nicht ihre heilsame Wirkung haben erreichen können. Für solche ist es weder eingesetzt, noch sollte es von ihnen begehrt oder ihnen gereicht werden. Dagegen ist es wiederum den zum mündigen Glauben Gelangten so sehr nothwendig, daß eigenwilliges Nichtbrauchen und Nichtachten desselben immer einen Rückgang im Glaubensleben zur Folge haben muß und hat. Dennoch gleicht seine Nothwendigkeit weder der der Taufe, welche uns den Eingang und Zugang zu allen Gnadengütern im Hause des Herrn eröffnet; noch derjenigen des Worts, welches selbst zugleich Mittel der Erzeugung, Erhaltung und Vollendung des Glaubens ist. In keinem Falle

aber ist die Nothwendigkeit des Abendmahls für den Einzelnen eine derartige und könnte von ihm oder für ihn in der Weise geltend gemacht werden wollen, daß jeinetwegen die Kirche die Bedingungen und Ansprüche modifice oder fallen lasse, die sie nicht willkürlich, sondern im Gehorsam gegen die Stiftung des Herrn an die Empfänger gestellt hat und stellen muß; oder daß dabei dieses Sacrament selbst irgend welche Einbuße an seiner eigentlichen Bedeutung und Bestimmung erlitte, die ihm daher kommt, daß der Herr dasselbe nicht für den Einzelnen als solchen und für sich genommen, sondern für seine geschlossene Gemeinde, aber in ihr, mit ihr und durch sie auch für den Einzelnen, also für diesen eingesetzt hat, sofern er nicht für sich allein sein will, sondern sich als Glied der Gemeinde erkennt und als solches nach der heilsamen Gabe und der Stärkung durch dieselbe begehrt. Mit vollem Recht hat darum unsre kirchliche Praxis zwischen die Taufe und das Abendmahl die Confirmation, weiter die Beichte und Absolution gestellt, d. h. Acte, bei denen es sich immer auch um das Verhältniß des Einzelnen zur Gemeinde handelt. Denn die Absolution soll und will den Communicanten die Zusicherung ihres Kindesstandes zu Gott auf Grund der Taufe, auf welche sie zurückzieht, erneuern und sie damit zugleich ihres Friedensstandes mit der Gemeinde vergewissern. Beides ist die *conditio sine qua non* zur jedesmaligen gesegneten Theilnahme an dem Mahle des Herrn. Die Confirmation dagegen führt die Getauften und kirchlich Unterwiesenen und Erzogenen überhaupt der mündigen, activen Gemeinde, d. h. der Abendmahlskirche zu, durch einen Aufnahmeact, zu welchem keineswegs bloß das subjective Bedürfnis nach dem Abendmahl berechtigt, sondern der die Willenserklärung, darum auch die Fähigkeit und die Möglichkeit zur Abgabe einer solchen in sich schließt, der Gemeinde ganz und voll angehören, also auch sich den Anforderungen unterziehen zu wollen, welche sie an ihre Abendmahlsgegnossen stellen muß.

Wir sind mit diesen Andeutungen wieder auf den Boden der kirchlichen Praxis angelangt, von dem wir ausgegangen, und wollen schließlich nur noch hervorheben, ein wie helles Licht die von uns auf

Grund der Einsetzung erkannte und dargelegte Idee und Bedeutung des heiligen Abendmahls über die bezügliche Praxis der Kirche und die sie charakterisirenden Momente ausbreitet, und wie umgekehrt diese Praxis mit dem von uns gewonnenen Resultate übereinstimmt und ihm auch zur kirchlichen Bestätigung dient. Denn wenn das Herrnmahl das spezifische Sacrament der Kirche als der Gemeinde der Gläubigen ist, so verstehen wir den Namen, des Altars und der Communion, mit dem sie dasselbe ausgezeichnet hat; verstehen, warum die kirchliche Ordnung dieses Sacrament nur öffentlich in dem Gemeinde-Gottesdienst gerichtet haben will, dagegen die Privatcommunione für unzulässig erklärt; verstehen endlich, warum auch unsre Kirche die Verwaltung desselben den Dienern ihres Amtes vorbehalten hat, und aus welchem Grunde sie die Darreichung und den Empfang desselben an gewisse Voraussetzungen, Bedingungen und Gewährleistungen, und grade an diese bestimmten gebunden hat, wie wir sie kennen gelernt haben. Damit beweist uns auch die kirchliche Praxis ihrerseits unwidersprechlich, daß dieses Gnadenmittel insonderheit in unmittelbarer und engster Beziehung stehe zum Dasein und Bestande des Leibes der Gemeinde Christi in der Welt, darnach auch zu ihrem Glauben und Gottesdienst, zu ihrem Amt und Beruf, und zu ihrer heiligen Aufgabe und Bestimmung: die ihn verherrlichende Fülle dessen zu sein und einst in vollkommener Verwirklichung zu werden, der Alles in Allem erfüllet. Mithin bekennet unsre Kirche durch ihre Abendmahlspraxis, so weit sich dieselbe von der Wortverkündigung und Taufverwaltung unterscheidet, thatsächlich, daß der Herr vornehmlich durch dieses Sacrament jene wunderbare und unvergleichlich innige Einheit und Gemeinschaft mit dem Leibe seiner Gläubigen vollziehe, nähere und der Vollendung entgegenführe, um welche er den Vater nach der Einsetzung seines Mahls in der Leidensnacht gebeten, zu deren Herstellung er sich gesandt wußte und sich selbst hingegeben hat, und von welcher sein Apostel bezeugt: das Geheimniß ist groß, ich sage aber von Christo und der Gemeinde.

II.

Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns. Ein Stück süddeutscher Kirchengeschichte (1800—1840) von Dr. G. Tomasius, ord. Professor der Theologie. Erlangen. Verlag von Andreas Deichert. 1867. 318 S. 8°.

Diese Specialgeschichte des Wiedererwachens des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns kommt in der That einem Bedürfnisse der Zeit entgegen und hätte, wie der verehrte Verf. im Vorwort und in der Einleitung richtig bemerkt, nach einem Decennium überhaupt nicht mehr oder wenigstens nicht in dieser Gestalt mehr geschrieben werden können. Denn bald werden die älteren Zeugen und Träger dieser intensiv evangelischen Richtung, welche, wie der Verf., jenen feinkräftigen geistigen Frühling der lutherischen Kirche Bayerns im Anfang des Jahrhunderts mit erlebt und durchgelebt haben, gar dahin gegangen sein, und wer sollte dann die Geschichte desselben mit der Wärme und Anschaulichkeit zu beschreiben im Stande sein, die diesem Buche seinen besonderen Reiz verleiht? Der Verfasser war aber nicht bloß durch Autopsie und Miterleben vor Andern befähigt, die vereinzelt und zerstreut daliegenden Züge zu einem geschichtlichen Gesamtbilde zusammenzufassen, sondern namentlich auch durch seine persönliche Stellung als geborner Bayer, durch seine mannichfachen verwandtschaftlichen und gesellschaftlichen Verbindungen mit den hervorragenden geistlichen Kreisen des Landes und durch seine amtliche Stellung als Professor an der Erlanger Hochschule. Er beabsichtigte wohl nur vom ersten Anfang an, eine Monographie seines 1837 verstorbenen Schwiegervaters, des Stadtpfarrers und Dekans Theodor Lehmus zu Ansbach, zu schreiben, allein das

Material mehrte sich unter seinen Händen und führte ihn immer tiefer in die Specialgeschichte der lutherischen Kirche Bayerns überhaupt hinein; es kamen nach und nach immer mehr Mittheilungen von Freunden aus den verschiedenen Kreisen des Landes, von theils im Dienste der Kirche ergrauten Veteranen, theils von gleichalterigen oder jüngeren Zeitgenossen hinzu, und so ist denn diese Schrift, für welche besonders die Landeskirche dem Verfasser Dank wissen wird, theils aus Studien für die neueste Geschichte der protestantischen Kirche und Theologie, theils aus den Vorarbeiten zu jener Monographie, theils aus Familienpapieren seines Vaters, des Dekans Friedrich Christian Thomasius zu Uffenheim, gestorben 1847 als Pfarrer in Poppenreuth bei Nürnberg, endlich aus anderweitigen Quellen und Mittheilungen hervorgegangen.

Der Verfasser theilt den Inhalt seiner Schrift in vier Theile: 1) Die geschichtlichen Voraussetzungen. 2) Das Erwachen des evangelischen Lebens (seit 1815—1825). 3) Die Consolidirung des evangelischen Lebens (vom Jahre 1825—1835). 4) Der Uebergang zur kirchlichen Reife (von 1835—1840).

Was wir im ersten Abschnitt finden, ist, nach einer kurzen Einleitung, die Vorgeschichte, der Nationalismus auf dem Katheder, der Nationalismus auf der Kanzel, in den Schulen und in den Gemeinden. Im Ganzen ein trauriges und — langweiliges Bild auf allen Gebieten des geistigen und kirchlichen Lebens. „Nationalismus, totale Indifferenz gegen Religion und Kirche, Kirchenfeindliche Gesinnung hatten sich in weiten Kreisen verbreitet.“ „Erst im Jahre 1819 folgte die Consistorialverfassung: zwei protestantische Consistorien in Ansbach und in Bayreuth und darüber ein selbständiges Oberconsistorium in München, durch welches das oberste Episkopat und die daraus hervorgehende Leitung der protestantischen innern Kirchen-Angelegenheiten ausgeübt werden soll;“ allein dieses „selbständige“ Oberconsistorium ist dem Ministerium des Innern unmittelbar untergeordnet, es ist eine königliche Behörde, die deshalb auch im Namen des Königs ihre Anordnungen erläßt und darin ganz dem hergebrachten

Kanzleystyl sich anschließt. Noch heute lastet dieser ungeistliche Consistorialstyl und diese ganze äußerliche Geschäftsbehandlungsweise schwer auf unserer Geistlichkeit.“ Auf dem Katheder war der Nationalismus in milderer oder strengerer Weise vertreten von Gg. Fried. Seiler, Rau, Rosenmüller, Hufnagel, Hänlein und Chr. Fr. Ammon in Erlangen; an der kleinen nürnbergischen Universität Altdorf waren Junge, Sigt, Gabler, Vogel und Bauer. Zur näheren Kenntniß der an beiden Universitäten gepflegten Theologie giebt es kein sichereres Mittel, als das theologische Journal, welches 1792 von Döderlein begründet, dann von Ammon und Hänlein unter dem Titel: „Neues theologisches Journal“ fortgesetzt, vom Jahre 1795 an unter die ausschließliche Leitung des Dr. Paulus in Jena gekommen, seit 1798 von Gabler unter dem Titel: „Neuestes theologisches Journal“ und seit 1800 als Journal für auserlesene theologische Literatur bis 1810 herausgegeben worden ist. Nach dieser Zeitschrift wird nun der Nationalismus jener Zeit näher charakterisirt. Auf den Kanzeln, in den Schulen und den Gemeinden sah es eben so traurig und öde aus, worüber mehrfache Bestätigungen mitgetheilt werden. Namen von Geistlichen wie Weillodter, der jüngere Seidel, Witschel, Kaiser u. a. treten uns hier entgegen; das Volksschulwesen lag in den Händen eines Paulus und später des Dekans Heinrich Stephani in Gunzenhausen und die Gemeinden waren von der französischen Invasion 1806 her mit dem Gift der Frivolität und Sittenlosigkeit im hohen Grade inficirt. — Da brach durch Gottes Gnade an vielen Punkten zumal ein neues evangelisches Leben hervor, geweckt durch den Geist Gottes, „wie wenn im Frühling auf einen gnädigen Regen allerwärts Keime und Blüthen der Erde entsprossen — gleichzeitig im Norden und im Süden, bald als leichter Anflug, bald als tiefere Bewegung.“ Dieses Erwachen beschreibt der zweite Abschnitt in folgenden fünf Kapiteln: 1) Die ersten Regungen. 2) Der Nürnberger Kreis. 3) Der Erlanger Kreis. 4) Der Augsburger Kreis. 5) Die Fränkische Geistlichkeit. Von großer Bedeutung sind die Freiheitskriege und namentlich das drei-

hundertjährige Reformationssjubiläum im Jahre 1817. Der Aufruf des Pfarrers Pflaum in Helmbrechts, später in Bahreuth, an die protestantische Kirche 1815 gab den ersten Anstoß zu einer allgemeinen Bewegung. Sein Dienst war aber nur ein Johannesdienst. An mehreren Orten zugleich brach dann der Frühling selbst hervor: in Nürnberg besonders durch Kiepling und Schöner, in Erlangen durch Krafft und Schubert, in Augsburg durch Urelperger und Eppelstein, in der Mitte der fränkischen Geistlichkeit, in Ansbach, durch Lehmuß, und an einigen anderen Orten. Diese Kapitel sind besonders anziehend durch die Personalbeschreibung der Männer, die zur Weckung und Hebung des religiösen Lebens am meisten beigetragen haben. Es sind im Nürnberger Kreis: Rehberger, Prediger an St. Jacob, Tobias Kiepling und Schöner, Matthias Burger, Gering, Naumann u. A. Wenn auch die meisten uns aus Schuberts „Altem und Neuem“ schon bekannt sind, so betrachtet man sie doch in dieser festeren historischen Gestalt gern wieder. Im Erlanger Kreis werden uns zuerst vorgeführt: Siegm. Vogel und L. Berthold, dann Professor Kaiser, Weit, Engelhardt, Winer, Krafft, Schubert, Karl von Raumer. Im Augsburger Kreis lernen wir, außer den schon Genannten, noch die Träger der evangelischen Erweckung in der römisch-katholischen Kirche Südbayerns kennen: Joh. Michael Sailer, Nathanael Jeneberg, Martin Boos, Johannes Gofner, Ignaz Lindl. Unter der fränkischen Landes-Geistlichkeit ragen zuerst hervor die beiden Esper, Vater und Sohn; letzterer, Johann Friedrich, durch mehrere naturwissenschaftliche Schriften bekannt, der väterliche Freund Kieplings, hatte etwas Ritterliches in seiner Art, — eine mannhafte, markige Natur, voll einfältigen, und zugleich kühnen Glaubens. Er war Pfarrer in Uttenreuth bei Erlangen und starb als Dekan in Wunsiedel 1782. Dann folgen Buchrucker, Döderlein, Jacob Bomhard u. A., die Familie Keerl-Köllner zu Segnitz in Unterfranken und das Schmidt'sche Haus in Hersbruck.

Der dritte Abschnitt „die Consolidirung des evangelischen Le-

bens“ führt uns in die Gründung und Wirksamkeit des homiletisch-liturgischen Correspondenzblattes hinein und lehrt uns die Männer kennen, die durch diese Zeitschrift den Goliath des Rationalismus gefällt haben: Pfr. Brandt zu Roth, später Dekan in Windsbach, wo er das Pfarrwaisenhaus gründete, die beiden Bomhard, Löhe u. A. Die nächsten Kapitel sind der Erneuerung der lutherischen Kirche Bayerns und dem Leben und Wirken des Dekan Lehmuß in Ansbach gewidmet.

Der vierte und letzte Abschnitt verbreitet sich über das Erwachen des kirchlichen Bewußtseins, die Generalsynoden und die Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. Es ist der Uebergang zur kirchlichen Reise von 1835 bis 1840. An die Gründung der Zeitschrift 1838 knüpfen sich ja bekannte Namen der neuern und neuesten Zeit.

Ein Anhang über das Leben und Wirken Fried. Chr. Thomassin, des Vaters, macht den Schluß. Wie man aus dieser kurzen Uebersicht ersieht, ist das Buch des Interessanten und Belehrenden reich und wird gewiß auch in weiteren Kreisen Beachtung finden. Leider wimmelt es von Druckfehlern und kleinen Unrichtigkeiten, die bei einer neuen Auflage, welche es gewiß in Bälde erleben wird, ausgemerzt und berichtigt werden mögen.

In meinem Verlage erschien soeben und ist in allen Buchhandlungen zu haben:

Die Klagelieder Jeremia.

Uebersetzt und ausgelegt

von

Wilhelm Engelhardt,

Gefängnißgeistlicher an St. Georgen.

8. geh. Preis 18 Ngr.

Leipzig, den 20. November 1867.

B. G. Teubner.

Im Verlage von **S. G. Riesching** in Stuttgart erschien so eben:

Kirchliche Glaubenslehre.

Von

Dr. F. A. Philippi,

Professor der Theologie in Rostock.

Fünfter Band. Die Zueignung der Gottesgemeinschaft.

Erste Abtheilung: Die Lehre von der Heilsordnung.

gr. 8. Geh. Preis 1 $\frac{1}{2}$ Thlr.

Bei dem in der Natur der Sache begründeten langsamen Vorschreiten dieses wichtigen Werkes ist den Käufern desselben das Erscheinen einer neuen Abtheilung doppelt willkommen und es freut uns, für das Jahr 1868 abermals einen weiteren Band in Aussicht stellen zu können.

Im vorigen Jahre ist daneben auch der zweite und dritte Band in zweiter durchgesehener Auflage erschienen.

Wir geben nachstehend eine Uebersicht der außer obigem bis jetzt erschienenen Theile:

- I. Grundzüge oder Prolegomena. Zweite verbesserte und durch Excurse vermehrte Auflage. 1 Thlr. 18 Sgr.
- II. Die ursprüngliche Gottesgemeinschaft. Zweite Auflage. 1 Thlr. 24 Sgr.
- III. Die Störung der Gottesgemeinschaft. A. u. d. T.: „Die Lehre von der Sünde, vom Satan und vom Tode.“ Zweite Aufl. 1 Thlr. 24 Sgr.
- IV. 1. Die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft. 1. Hälfte: „Die Lehre von der Erwählung und von Christi Person.“ 2 Thlr. 4 Sgr.
- IV. 2. Die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft. 2. Hälfte: „Die Lehre von Christi Werk.“ 1 Thlr. 24 Sgr.

Verlag von **J. A. Brockhaus** in Leipzig.

Soeben erschienen:

Bibel-Lexikon.

Realwörterbuch zum Handgebrauch für Geistliche und
Gemeindeglieder.

In Verbindung mit Dr. Bruch, Dr. Diestel, Dr. Dillmann,
Dr. Frißsche, Dr. Gaf, Lic. Hausrath, Dr. Hitzig, Dr.
Holzmann, Dr. Keim, Dr. Lipsius, Dr. Merg, Dr. Neuf,
Dr. Roskoff, Dr. C. Schwarz, Dr. A. Schweizer und
andern der namhaftesten Bibelforscher

herausgegeben von

Kirchenrath Professor Dr. Daniel Schenkel.

Mit Karten und in den Text gedruckten Abbildungen in Holzschnitt.

Erstes Heft. 8. Geh. 10 Ngr.

Das erste Heft nebst Prospect ist in allen Buchhandlungen
vorräthig und werden daselbst Unterzeichnungen angenommen.

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

Bachmann, Prof. Dr. Das Buch der Richter.
Mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte seiner Aus-
legung und kirchlichen Verwendung erklärt. I. 1. 1 1/2 Thlr.

So eben ist eingetroffen:

Der Dreieinige.

Predigten

von

C. Steffan,

Pfarrer zu St. Bartholomäi in Berlin.

Verlag von **C. G. Riesching** in Stuttgart.

Erste Abtheilung.

gr. 8. Geh. — 16 Sgr. — 54 kr.

Die zweite, doppelt so starke Abtheilung erscheint noch vor Neujahr 1868.

So eben erschien:

— Verlag von **C. G. Riesching** in Stuttgart —

Das Leben Johann Jakob Mosers

nach seiner Selbstbiographie, den Archiven und Familienpapieren dargestellt
von **Aug. Schmid**, Pfarrer.

600 S. in Octav. Preis fl. 2. 48 kr. 1 Thlr. 18 Sgr. Schön
gebunden fl. 3. 15 kr. 1 Thlr. 26 Sgr.

Das Leben des „unverzagten“ Christen und Patrioten, des berühmten
Gefangenen auf Hohentwiel wird in weiten Kreisen dankbare Leser finden.
Bisher kaum zugänglich in der längst vergriffenen „Selbstbiographie“, er-
scheint es hier abgerundet und wesentlich erweitert durch Benützung vieler
Familienpapiere, Briefe und archivalischer Quellen.

Soeben erschienen und in allen Buchhandlungen vorräthig:

Sesse, C. G., Oberpastor, **Der kleine Katechismus Luther's**
mit erklärenden Sätzen, beweisenden Sprüchen und Hinweisung
auf biblische Geschichten. Zum Gebrauch für Confirmanden.
Brochirt 25 Kop.

Es ist dieser Katechismus für die verschiedensten Bildungsstufen von
der dürftigsten Elementarbildung bis zu den oberen Classen der Gymnasien
bearbeitet, indem das Wichtigste in Sätze gefaßt, um dem Gedächtniß und
Fassungsvermögen zu Hilfe zu kommen.

Richard Eupel,
Arensburg.

In meinem Verlage ist so eben erschienen:

Wilhelm Schwarz, Oberpastor an der St. Johanniskirche
zu Dorpat, **das christliche Haus.** Vierzehn Betrachtungen
über Luther's Hausstafel. 8°. brochirt Preis 16 Sgr.

B. Gläfers Verlag in Dorpat.

Verlag von **Rudolph Besser** in Gotha:

Einleitung in die Monumentale Theologie

von

Ferdinand Piper,

Dr. und Prof. der Theologie an der Universität zu Berlin.

1867. gr. 8. 58 Bogen geh. 4 1/3 Thlr.

Glocken-Umhängung

in Schwerin a./W.

Auf dem Thurm unserer evang. Ortskirche haben wir kürzlich die beiden Glocken nach der dem Königl. Kreisbaumeister Ritter in Trier patentirten Methode umhängen lassen, und damit die glänzendsten Erfolge erreicht. Während früher die Glocken mit größter Anstrengung nur in dem obersten Stockwerk geläutet werden konnten, wo diese selbst aufgehängt waren, ist jetzt eine einzige schwache Menschenkraft im Stande, beide Glocken mit Leichtigkeit von unten aus zu läuten. Während sonst die Erschütterung des Thurmes so bedeutend war, daß für die Dauer die nachtheiligsten Wirkungen zu befürchten standen, ist jetzt, auch wenn die Glocken mit aller Kraft geläutet werden, nicht die mindeste Erschütterung des Thurmes und Glockenstuhls zu merken. Der Klang der Glocken ist reiner und heller, an Glockenfeilen und Schmier, so wie an Raum eine erhebliche Ersparniß erzielt. Um aller dieser erlangten großen Vortheile willen halten wir uns für verpflichtet, indem wir zugleich Herrn Kreisbaumeister Ritter unsern Dank aussprechen, diesen ebenso einfachen wie außerordentlich practischen haltbaren Hänge-Apparat unsern Schwester-Gemeinden hierdurch angelegentlichst zu empfehlen.

Schwerin a./W., August 1867.

Der evangel. Gemeinde-Kirchenrath
Anderson, Oberpfarrer.

 Prospect, Zeichnung und Ausführungs-Atteste werden franco eingesandt von dem Patentinhaber Ritter, Kreisbaumeister in Trier.

So eben wurde in neuen Abdrücken ausgegeben:

— Verlag von C. G. Riesching in Stuttgart —

Paulus Gerhards geistliche Lieder.

(Herausgegeben von Philipp Wackernagel.)

Taschen-Ausgabe.

Auf Druckpapier. Einfach gebunden — 18 Sgr. — fl. 1. —
(Auch auf Velinp., in Saffian mit Goldschnitt geb. 1½ Thlr. fl. 2. 24 kr.)

Groß-Octav-Ausgabe.

Auf Velinp., mit Linieneinfassung. In Saffian mit Goldschnitt geb. 1½ Thlr.
fl. 2. 15 kr.

(Auch auf Druckpapier, einfach gebunden zu 16 Sgr. — 54 kr.)

Es ist doppelt erfreulich, daß der Herausgeber die neue Auflage dieser „Herzensgefänge der deutschen Christenheit“ abermals mit elliſchen neu aufgefundenen Liedern hat bereichern können: es sind jetzt deren 125.

Neue Erscheinungen

aus dem Verlage von C. G. Riesching in Stuttgart.

Joh. Albrecht Bengel's Schriftgedanken. Nebst seinen geistlichen Liedern und einem kurzen Lebensabriß. Cartonirt — 16 Sgr. — 54 kr.

Kurz zuvor sind, gleichfalls aus J. A. Bengel's Nachlaß erhoben, ausgegeben worden:

Ewigkeitsgedanken.

Cartonirt. — 15 Sgr. — 48 kr.

so wie das größere Werk: —

Johann Albrecht Bengel. Lebensabriß, Character, Briefe und Ansprüch. Nebst Auszügen aus seinen Predigten und Erbauungsstunden. Nach handschriftlichen Mittheilungen dargestellt von Dr. Oscar Wächter. Mit dem Bildnisse Bengels. Mohl-Verl. In Umschlag broschirt. fl. 3. 54 kr. Thlr. 2. 10 Sgr.

Grau, R. Fr. (Professor in Königsberg), Semiten und Indogermanen in ihrem Verhältniß zu Religion und Wissenschaft. Eine Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Völkerpsychologie. Zweite, vermehrte Auflage. Gr. 8. Geh. 1 Thlr. 2 Sgr., fl. 1. 48 kr.

Schon bei ihrem ersten Erscheinen ist diese Schrift einer besondern Aufmerksamkeit begegnet durch ihre Bedeutung für die wichtigsten Fragen der Gegenwart. Ihr reicher Inhalt in seiner Verbindung mit der leichtesten Darstellung macht sie auch weiteren Kreisen zugänglich.

Roth, C. L., Th. Dr., von alter und neuer Rhetorik. Ein Beitrag zur Characteristik unserer Zeit. 3 Bogen. gr. 8. Geh. 6 Sgr. — 20 kr.

In gleich geistreicher wie einschneidender Weise kennzeichnet der ehrwürdige Verfasser in dieser Schrift die moderne Rhetorik, mag sie sich im Gerichtssaale oder auf dem Gebiete der Politik geltend machen.

Masius, Sect. G., kurzer Bericht von dem Unterschied der wahren Evangelisch-Lutherischen und der Reformirten Lehre. Neuer Abdruck. 8. 12 Bogen. Geh. — 10 Sgr. — 36 kr.

Nach diesem von Alters her um seiner edlen Friedensliebe wie klaren Darlegung willen gleich geschätzten Büchlein ist stets Nachfrage, was die Nothwendigkeit eines abermaligen Abdrucks beweist.

Der Dreieinige. Predigten von C. Steffann (in Berlin). Ein Band in gr. 8. 1½ Thlr. fl. 2. 40 kr.

Diese ebenso lehrreichen als lebendigen Zeugnisse von der Herrlichkeit des Dreieinigen werden eine um so größere Zahl auch von Lesern fesseln, als ihr Inhalt sich vielfach mit den Zeugnungen und Zweifeln der Gegenwart beschäftigt.

Bei Dörffling und Franke in Leipzig sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen, in Dorpat und Tselin durch C. S. Karow.

Ruthardt, C. C., Conf.-Rath Dr. u. Prof. d. Theol., Die Apologie des Christenthums. Erster Theil: Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christenthums, im Winter 1864 zu Leipzig gehalten. Fünfte verbesserte und vermehrte Auflage. 8. geh. 1867. 1 1/2 Thlr.

———, Zweiter Theil. Apologetische Vorträge über die Heilswahrheiten d. Christenthums, im Winter 1867 zu Leipzig gehalten. Zweite unveränderte Aufl. 8. geh. 1867. 1 Thlr.

———, Compendium der Dogmatik. 8. 2. Aufl. 1866. geh. 1 Thlr. 10 Ngr.

Meurer, M., Pastor, Lic. d. Theol. in Callenberg, Altarschmuck. Ein Beitrag zur Paramentik in der evangelischen Kirche. 8. geh. 1867. 15 Ngr.

Preger, W., Professor, Lic. d. Theol. in München. Die Briefe Heinrich Suso's nach einer Handschrift des 15. Jahrhunderts herausgegeben. 8. 1867. geh. 12 Ngr.

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

Strad, Pfarrer Lic. Elisabeth, Herzogin von Braunschweig, geb. Prinzessin von Brandenburg. Ein christliches Lebensbild. (Frauenspiegel III). 10 Sgr.

Das Pfarrhaus im Harz. Eine Erzählung von A. B. Dritte Auflage. 1 Thlr.

In **W. Gläfers** Verlag in Dorpat sind erschienen:

Schirren, Die Capitulationen Livlands. 1 Thlr.

Schirren, Die Landtagsrecessen. 4 Thlr.

Harnack, So seid nun Gottes Nachahmer. 3 Ngr.

Lütken, Die Stadien der Aufklärung. 16 Ngr.

Lütken, Vier Predigten. 8 Ngr.

Karow, 460 Choralmelodien. 3 Thlr.

Brenner, Choralbuch für Kirche, Schule und Haus. 1 Thlr.

Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche.

Rehnter Band.

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

II. Heft.

Dorpat.

W. Gläfers Verlag.

1868.

Im Namen der Universität zum Druck befördert.
Dorpat, den 7. Juni 1868.
Prof. Dr. Lh. Harnack,
Decan der theologischen Facultät.

I.

Die Missionsthätigkeit der griechischen Kirche Rußland's.

Von Pastor W. Hansen in Paistel.

Die Vorgänge in der griechischen russischen Kirche, sowie die Bewegungen und Bestrebungen derselben sind uns Lutheranern meist unbekannt; um so willkommener ist es uns daher, aus gedruckten Berichten, die der Oeffentlichkeit übergeben sind, uns informieren zu können. Die mir vorliegenden, in russischer Sprache publicirten Berichte, die ich mit großem Interesse gelesen habe, behandeln die Missionsthätigkeit der russisch-griechischen Kirche in Sibirien und im Kaukasus unter den dort lebenden heidnischen Völkerschaften; sie werden gewiß jedem Kenner und Freunde der Mission eine willkommene Gabe sein und in culturhistorischer Beziehung wahrscheinlich auch in weiteren Kreisen Interesse erwecken. Ich erlaube mir, den Lesern hier Auszüge aus diesen Berichten vorzulegen, und jeden, der die russische Sprache versteht, aufzufordern, die Originale selbst zu studieren. Und zu diesem Zwecke will ich hier die Titel der Schriften angeben, aus denen ich meine Mittheilungen geschöpft habe.

1. О дѣйствіяхъ Высочайше учрежденнаго Общества возстановленія Православнаго Христіанства на Кавказѣ. Санктпетербургъ. 1862. (Von der Thätigkeit der Allerhöchst verordneten Gesellschaft zur Aufrichtung des Rechtgläubigen Christenthums im Kaukasus. St. Petersburg 1862).

2. Отчетъ Общества возстановленія Православнаго Христіанства на Кавказъ за 1865 годъ. Тифлисъ. 1866. (Abrechnung der Gesellschaft zur Aufrichtung des Rechtgläubigen Christenthums im Kaukasus für das Jahr 1865. Tiflis. 1866).
3. Записки Миссіонерскаго Общества состоящаго подъ Всемилоствѣйшимъ покровительствомъ Государины Императрицы. Выпускъ II. Санктпетербургъ. 1867. (Schriften der unter dem allergnädigsten Protectorate der Kaiserin stehenden Missionsgesellschaft. Ausgabe II. St. Petersburg 1867).
4. Derselbe Titel. — Выпускъ III подъ редакціею члена совѣта В. А. Васильева. — (Ausgabe III. unter der Redaction des Ausschussmitgliedes W. A. Wassiljew. St. Petersburg. 1867).

Diesen Berichten entnehmen wir Folgendes:

Es bestehen gegenwärtig in Rußland zwei russisch-griechische Missionsgesellschaften. Im Jahre 1860 am 2. Juni wurde durch Se. Kaiserliche Majestät die „Gesellschaft zur Aufrichtung des Rechtgläubigen Christenthums im Kaukasus“ bestätigt. Die Aufgabe, welche sich die Gesellschaft gestellt hat, besteht darin: 1) „die in vergangener Zeit durch Waffengewalt von der orthodoxen Kirche abgetrennten Völkerstämme im Kaukasus durch die Verkündigung des Evangeliums mit der Kirche wieder zu vereinigen, und 2) aus den bewaffneten Feinden der Kirche und der Russischen Herrschaft durch geistige Bildung friedliche und zuverlässige Bürger zu machen.“ Hauptsächlich der materiellen Mittel war die Gesellschaft auf die christliche, warme Theilnahme aller Glieder der großen Russischen Gesellschaft angewiesen. Dazu wurden in allen Kirchen des Reiches Büchsen zum Einsammeln der Liebesgaben ausgestellt; und außerdem wurde dem Allerhöchsten Willen gemäß für alle Theilnehmer an der Aufrichtung der Orthodogie im Kaukasus ein äußeres Abzeichen zum Tragen an violetterm Bande gestiftet, nämlich ein verziertes Kreuz, geschmückt mit dem Namen der „apostelgleichen Nina, der Erleuchterin Grusiens“ in slawonischen Characteren. Das Recht zum Tragen des Kreuzes wurde

jedem verliehen, der jährlich eine bestimmte Summe beisteuern wollte, und damit die Unbemittelteren ebenso gut wie die Reichen daran Theil nehmen konnten, so wurden nach der Größe der Gaben vier Kategorien gebildet, und für jede derselben die besondere Form des Kreuzes bestimmt. Zum Tragen des Kreuzes ersten Grades ist eine jährliche Beisteuer von 1000 Rbl. erforderlich; die zweite Kategorie zahlt jährlich 500 Rbl., die dritte 200 Rbl. und die vierte 20 Rbl. Der Verwaltungsrath residirt in Tiflis unter dem Präsidio des Statthalters und des Erarchen von Grusien; die Kaiserin aber hat das Protectorat über die Gesellschaft übernommen.

Die andere Missionsgesellschaft, die ebenfalls unter dem Protectorate der Kaiserin besteht, ist jüngerer Datums; sie trat am 27. Februar 1866 ins Leben, und hat ihren Sitz in St. Petersburg. Die Aufgabe der Gesellschaft besteht „in der Ausbreitung des orthodoxen Christenthums unter den Heiden innerhalb der Grenzen des Kaiserreichs (mit Ausnahme des Kaukasus) und den angrenzenden Gegenden, als auch unter den andern Nichtchristen, die in unserm Vaterlande wohnen.“

Wir wollen zunächst auf die Thätigkeit der letztgenannten, der St. Petersburger Missionsgesellschaft näher eingehen.

Sie hielt ihre jährliche Plenar-Versammlung, Sonntag den 12. Februar 1867 im großen Saale der Stadt-Duma (Rathhaus) unter dem Vorsitz des Vicars der St. Petersburger Eparchie, des Erzbischofs Wassili. Nach kurzem Gebete wurde der Jahresbericht verlesen, darauf die Wahl der Glieder des Versammlungsrathes durch Ballotement vorgenommen, worauf ein gewisser Herr Schirajew eine Ansprache folgenden Inhalts hielt:

„Es ist eine allgemein verbreitete Sitte, Dörtern und Instituten von großer Bedeutung den Namen einer bedeutungsvollen Persönlichkeit beizulegen, seien es Namen der Kaiserlichen Familie, oder auch Namen besonders bekannter Heiliger. Der Ursprung, wie der Zweck dieser Sitte ist ja begreiflich. Welche Persönlichkeit sollte aber wohl dazu am geeignetsten erscheinen, Schutzpatron unserer neugegründeten

Gesellschaft zu sein? Sie bedarf mehr denn manche andere Einrichtung eines zuverlässigen Schuttpatrons? Sollten wir nicht vielleicht den heiligen Petrus, oder Paulus dazu erwählen? Sie sind ja als Apostel die ersten Welt-Missionare, ausgesandt, aller Welt das Evangelium zu verkündigen. Aber diese Missionare sind eben außergewöhnliche, und dazu ist an ihnen die Mission nicht der einzige Beruf und Zweck — sie sind ja nach Christus selbst das Fundament der Kirche; sie werden die Richter der Welt sein, auf 12 Stühlen sitzen und die Geschlechter Israels richten. Ihnen standen auch besondere Gaben zu Gebot, sie waren inspirierte Männer. . . . Diese Persönlichkeiten eignen sich nicht für uns, sie sind für uns zu erhaben. Diese Missionare, Petrus und Paulus, wie überhaupt alle Apostel, mögen wohl für einen Chrysostomus, Basilus und ähnliche Männer Vorbilder gewesen sein.

Liegt uns nicht aber vielleicht der Apostel Andreas, der Erstberufene, näher? Ja, insofern wohl, als er mit der Verkündigung des Evangeliums unser ganzes Land durchwandert und das Kreuz Christi auf den Bergen Kiw's aufgerichtet hat. Aber auch er ist uns als Apostel, als inspirierte und außergewöhnliche Persönlichkeit, ein zu erhabenes Muster. Andererseits hat die Predigt des Erstgeborenen Apostels bei uns gerade nicht große Erfolge gehabt, wenigstens keine sichtbaren. Natürlich schmälert das ja nicht die Bedeutung des großen Apostels; das sind die unerforschlichen Gerichte Gottes. . . . indessen möchte bei unserer Kurzsichtigkeit und Schwäche das Beispiel des Apostels Andreas vielleicht doch nicht die volle Kraft haben, unsere Missionare zu begeistern.

Deshalb müssen wir uns wohl zu einer anderen Kategorie heiliger Gottesmänner wenden, zu den Apostelgleichen; die liegen uns näher und sind unserer Schwachheit erreichbarer. Hier stellt sich uns wie ganz von selbst der heilige Wladimir, der Apostelgleiche, ein, — der unsere — uns durch die Geburt schon nahe, der Verbreiter unseres christlichen Glaubens in Rußland. Der heilige Wladimir hat viel, hat unvergleichlich viel für den christlichen Glauben

bei uns gethan und sich damit unsere ewige Dankbarkeit erworben. Aber er hat ebenso wie Constantinus der Große den Glauben nicht wie ein Missionar verbreitet, sondern wie ein Zar durch seinen segensreichen Einfluß. Er machte den christlichen Glauben zum herrschenden und bemühte sich in jeder Art und Weise für seine Verbreitung, er hat aber nicht selbst gelehrt und sich nicht damit beschäftigt wie ein Missionar. Er ist deshalb in Sachen des Glaubens auch mehr für Fürsten ein Beispiel, als für Missionare.

Wen sollen wir denn nun unter den Apostelgleichen zu unserem Schuttpatron erwählen? Da kommt es mir nun so vor, daß wir für unsere geistliche Arbeit wohl keine passenderen finden werden als die heiligen Apostelgleichen Cyrillus und Methodius, unsere ersten großen Lehrer. Sie mühten sich auf demselben Gebiete ab, das auch wir jetzt betreten, sie arbeiteten womöglich an solchen, an welchen auch wir arbeiten wollen, sie mußten sich in solchen Verhältnissen abmühen, mit denen auch wir ganz unvermeidlich zu kämpfen haben werden. Zudem sie unter verschiedenen Völkerschaften mit Erfolg das Christenthum ausbreiteten, eiferten sie ganz besonders für die Reinheit der Lehre unter den Christen, und als an sie der Ruf erging, in den Ländern der Slawen den christlichen Glauben zu begründen, der bis dahin von der lateinischen Geistlichkeit in einer dem Volke nicht verständlichen Sprache gepredigt worden war, da bildeten sie das slavonische Alphabet, besorgten die Uebersetzung der heiligen Schrift und gottesdienstlicher Bücher aus dem Griechischen in die Sprache der Slawen, erbauten Tempel, predigten das Wort Gottes, richteten Schulen ein, unterrichteten die Jugend, kämpften in allen Stücken gegen die Feinde der Orthodogie und machten durch ihre Weisheit und ihren männlichen Muth die Lüge und die Drohungen der Papisten zu nichts. Das sind Thaten, die wir von unseren Missionaren auch fordern. . . . Möge denn die Gesellschaft der Rußischen Mission sich schmücken mit den Namen der ersten großen Lehrer der Slawen, und damit vor der ganzen Welt bezeugen, daß der Geist des heiligen Cyrillus und des heiligen Methodius unter uns noch

nicht erloschen ist, und daß unsere Gesellschaft unleugbar in ihren Fußtapfen weiterstreiten wird.“

So viel über die letzte Plenar-Versammlung. Im Laufe des Jahres tritt der Verwaltungsrath, so oft es erforderlich ist, zusammen zur Erledigung der laufenden Sachen. Wir wollen den Berichten Einiges entnehmen, und lassen natürlich dabei rein geschäftliche Angelegenheiten unberührt, da uns nur darum zu thun ist, uns über die eigentliche Missionsthätigkeit der Gesellschaft belehren zu lassen.

Vom 1. November 1866 bis zum 12. Februar 1867 hat der Verwaltungsrath eif. Sitzungen abgehalten und unter andern beschlossen:

1. In Folge der Berichte des Irkutsk'schen Erzbischofs Parthenius hat der Comité eine Schrift abgefaßt, in welcher er die mißliche Lage der Mission in Sibirien darstellt und eine Abstellung der Mißbräuche beansprucht. Diese Schrift ist den hohen Beschützern der Gesellschaft, dem Ober-Procureur des heiligen Synods und dem Minister des Innern am 8. December 1866 vorgestellt worden. (Dieses Schreiben wollen wir später mittheilen.)

2. Der Vorsteher der Mission in Peking, Archimandrit Palladius hatte Mittheilungen gemacht hinsichtlich einer Reorganisation der weiblichen Schule in Peking und die Mitwirkung des Comité's dazu erbeten, eine russische Dame willig zu machen, die Leitung der Schule in Peking zu übernehmen. Dem Comité schien es angemessener, daß Palladius sich mit diesem Anliegen an den Erzbischof von Irkutsk, Parthenius, wende.

3. I. A. Arsenjew trug darauf an, daß die Gesellschaft ihre Aufmerksamkeit auch den andersgläubigen Christen zuwenden wolle, worauf erwidert wurde, daß die Gesellschaft statutenmäßig ihre Thätigkeit nur auf Heiden und Nichtchristen zu beschränken habe.

4. Zur Vermehrung der Geldmittel der Gesellschaft wandte sich der Comité an den Herrn Minister der Wegecommunication mit dem Gesuch, der Gesellschaft das Ausstellen von Sammelbüchsen auf den Eisenbahnstationen gestatten zu wollen, was denn auch gewährt worden ist.

5. Der Comité beschloß fortan am 21. November, als am Tage der Einführung der allerheiligsten Gottesgebärerin in den Tempel, ein Missionsfest zu feiern.

6. In Folge eines Vorschlages, welchen der Comité der Facultät der orientalischen Sprachen bei der St. Petersburger Universität gemacht hatte, für Personen, die sich dem Missionsdienste widmen wollten, Vorlesungen über die tatarische und mongolische Sprache eröffnen zu wollen, war von dem Herrn Ober-Procureur die Anfrage ergangen, ob solche Persönlichkeiten vorhanden seien, welche von dem Herrn Professor Mirsa-Kasem-Bek Unterricht zu erhalten wünschten.

Am 12. März 1867 wurde die Judenmission behandelt. Dieser Gegenstand bietet so viel Interessantes dar, daß wir uns nicht versagen können, weiter unten den Lesern die Verhandlungen mitzutheilen.

In den Comité-Sitzungen vom 1. Juli bis zum 1. Novbr. 1866 waren außer andern Angelegenheiten auch noch folgende Gegenstände verhandelt worden.

1. Fürst Galizin proponirte die Bildung von Hilfsgesellschaften zur Vermehrung der materiellen Mittel der Gesellschaft. Wegen solcher Hilfsgesellschaften waren bereits Unterhandlungen angeknüpft worden in Nischni-Nowgorod, Kasan, Barnaul, Wladimir, Tambow, Nowo Tscherkassk und Kiew.

2. Die hohe Beschützerin der Gesellschaft, Ihre Majestät die Kaiserin hatte durch ihren Secretair dem Comité ein Manuscript „die Lebensbeschreibung des Pastor Oberlin übersetzt von Herrn Berthé“ mit der Aufforderung zugesandt, dasselbe auf Kosten und zu Nutzen der Gesellschaft drucken zu lassen. Der Comité erkannte dankbar die von Herrn Berthé verwandte Mühe an, erklärte aber dem Herrn Secretair Ihrer Majestät, wegen der beschränkten Geldmittel nicht im Stande zu sein, den Druck zu besorgen.

3. Der Comité beschloß, sich an die im Auslande stationirten griechischen Geistlichen mit der Bitte zu wenden, dieselben möchten die im Auslande reisenden Russen zur Mitgliedschaft der Missionsgesellschaft auffordern, oder doch auch nur einmalige Beiträge von ihnen einsammeln.

Aus allen diesen Verhandlungen entnehmen wir, daß der Comité in anerkannter Mühsigkeit und Thätigkeit die Interessen der Missionsgesellschaft zu fördern sucht. Er scheut keine Mühe, Alles in Bewegung zu setzen um die materiellen Mittel der Gesellschaft zu mehren. Es werden im ganzen Reich Hilfsgesellschaften gebildet, die Reisenden auf den Eisenbahnstationen durch die ausgestellten Büchsen zu Beiträgen aufgefordert, ja auch die Gesandtschafts-Geistlichen im Auslande aufgefordert, die Hand mit ans Werk zu legen. Da rührt sich's und regt sich's nun überall, und doch will es uns scheinen, als sei das Interesse für die Sache der Mission im russischen Volke bisher noch sehr wenig geweckt. Vom 14. Februar 1866 bis zum 1. Februar 1867 haben die Einnahmen der Gesellschaft nur 13,212 Rbl. 60 Kop., die Ausgaben aber 8,343 Rbl. 75 Kop. betragen. Außer den Geldgaben sind noch folgende Gegenstände zum Heil und Segen der Mission dargebracht worden: 1 Bild des heil. Tarasii, 1 Bild des wunderthätigen Nicolans, mehrere Broschüren geistlichen Inhalts, 10 kleine Heiligenbilder, 1 Kreuz, ein nicht mit Händen gemachtes (Перукотворительный) Bild des Heilandes, ein lithographirtes Bild des heil. Mitrofan, eine Priesterkleidung und eine Diakonenkleidung von rothem Stoff mit goldener Posamentirarbeit, 60½ Arschin Metkula zu Hemden für Neophyten; 24 kleine Kreuze und 25 kleine Heiligenbilder, eine Beschreibung des Chilendarischen Gebietes und eine Lebensbeschreibung des Chrysostomus.

Aus der Schrift des Comité's der St. Petersburger Missionsgesellschaft vom 8. December 1866 entnehmen wir Folgendes:

Im europäischen Rußland leben mehr als 200,000 Heiden und in Sibirien mehr als 315,000 (den Kaufasus angenommen). Im westlichen Sibirien leben 33,000 Heiden unter den 1,822,223 Einwohnern daselbst, also auf je 100 Einwohner nur 2 Heiden. Im östlichen Sibirien leben 282,000 Heiden unter 1,280,000 Einwohnern, also auf je 100 Einwohner 22 Heiden. In West-Sibirien leben im Tomskischen Gouvernement im Bereich der Altai-Mission 26,000 Heiden auf einem Flächenraum von 1400 Werst von Tomsk

bis Seniseisk längs der Grenze des Semipalatinskischen Gebiets und des chinesischen Kaiserreichs. Das Transbaikalische und Irkutskische Missionsgebiet mit 225,000 Heiden umfaßt ein Terrain von 3000 Werst von Westen nach Osten, d. h. von Irkutsk bis ins Amur-Gebiet längs der chinesischen Grenze; im Ganzen also 251,000 Heiden auf einer Ausdehnung von 4400 Werst. Zur Verbreitung des Christenthums auf dieser enormen Länders Strecke sind folgende Missionare bestellt:

In der Altai-Mission: der Missions-Natschalnik oder Chef, der Archimandrit Wladimir, dessen Gehilfe, der Protodiakon Landisheff, 4 verheirathete Priester, 4 Mönche, 1 Hierodiakon, 1 verheiratheter Diakon, 8 Pretschetniki (Küster?) und 10 Tolmatschis (Dolmetscher); und außerdem in dem Malinskischen Frauenverein 2 Nonnen und 40 Schwestern, welche Neophyten sind. Der Kurator der Altai-Mission ist der Barnaulsche Kaufmann A. Malkow. Im Ganzen also 73 Personen. Das Missionsgebiet ist in 10 Stationen eingetheilt mit 11 Kirchen, 10 Schulen und 22 Ansiedelungen getaufter Eingebornen. Alle diese Etablissements liegen zerstreut auf einem Flächenraum von 1000 Werst von N. nach S. und von 150 bis 700 Werst von W. nach O. Die Subvention der Regierung für die Altai-Mission beträgt jährlich ungefähr 4000 Rubel und außerdem hat der Kaiser dem Malinskischen Frauenverein 6444 Dessätinen Land geschenkt, und dem an Telezkischen See gelegenen Blagowestchenskischen Missionskloster 3000 Dessätinen (1 Dessätin = 3 Loofstellen oder 4 Morgen). Die sonstigen Mittel bezieht die Mission durch die Missionsgesellschaft aus den dargebrachten Liebesgaben.

In der Transbaikal-Irkutskischen Mission: der Missions-Natschalnik ist der hochwürdige Selenginskische Bischof Benjamin, der Irkutskische Vicarius, der in dem am Baikal-See gelegenen Posolskischen Kloster wohnt, der Archimandrit Epiphanius, 8 Mönche, 11 Priester, von denen 5 Parochial-Geistliche sind, 3 Pretschetniki, 7 Posluschniki, 1 Dolmetscher, im Ganzen 31 Personen. Diese Mission zerfällt in 2 Gebiete, das Irkutskische und das Transbaikalische. Für

die Irkutskische Mission beträgt die jährliche Subvention der Regierung 1810 Rbl. und außerdem noch 500 Rbl., die aus den Localsummen des Irkutskischen Gouvernements verabsolgt werden für 9 Missionare. In diesem Bezirke existiren nur 2 Kirchen, die eine auf den Sajanskischen Bergen in der Nilowoja Pustina, welche von den Ansiedlungen der Heiden weit entfernt ist, die andere in Balagansk. Drei Kirchen sind im Bau begriffen, doch schreitet der Bau aus Mangel an Geldmitteln nur sehr langsam vorwärts. Die Transbaikalische Mission zerfällt in 13 Stationen. Von den 23 Missionaren dieser Mission erhalten nur der Natschalnik und 4 Priester ihren Unterhalt vom Staate und zwar jeder 700 Rbl.; die andern erhalten denselben Betrag aus privaten Mitteln . . . Auch hier existiren nur 2 Kirchen und 2 Klöster, das Pjolskische und das Tschifolskische. Aus privaten Mitteln werden gegenwärtig 3 Kirchen gebaut.

Obwohl es der Altai-Mission, die eigentlich schon seit 1830 besteht, gelungen ist, einige Missionsstationen, Kirchen und Krankenhäuser zu etabliren, so entsprechen die gegenwärtigen Geldmittel doch gar nicht mehr den Bedürfnissen der Mission zur Verkündigung des Wortes Gottes und zur Befestigung desselben in den Herzen der Bekehrten, und bei einem besseren materiellen Bestande der Mission hätte sich das Licht des christlichen Glaubens bereits über alle Heiden verbreiten können, die in dem Bereiche der Mission leben. Alle Berichte der Missionare zeigen es, daß in dem Gebiete der Altai-Mission die Heiden für die Orthodogie disponirt sind. Die brutalen Sitten der Heiden und ihre äußerste Ungebundenheit im Verein mit den mangelhaften materiellen Mitteln der Mission sind das einzige Hinderniß, welches der geistlichen Erleuchtung dieses Landes entgegensteht.

In viel schwierigerer Lage befindet sich die Irkutsk-Transbaikalische Mission; dort stehen der Mission unendliche Hindernisse im Wege durch die immensen Entfernungen, die große Wildheit der Natur, die Menge der Heiden und durch den großen Mangel an Missionaren, Kirchen und Geldmitteln und vor allem durch den Kampf mit der

aus Central-Asien sich herausziehenden lamaitischen Propaganda. Die Heiden, die sich hier ansiedeln, bekennen es offen heraus, daß die christliche Religion der heilige und wahre Glaube ist, und dennoch will sich keiner taufen lassen, und zwar aus folgenden Gründen: 1) Die in dem Heidenthume tief eingewurzelten Häuptlinge halten das Volk von der Taufe ab, und bedrücken und verfolgen die Getauften. 2) Die Lama's (die heidnische Geistlichkeit), die Dajan's (Klöster) und Kurni's (Tempel) sind in materieller Beziehung durch die gesetzliche Verordnung vom 15. Mai 1853, wohl bedacht. 3) Das Volk sieht darin eine Begünstigung des Lamaismus und beruft sich darauf, daß für den Lamaismus Kaiserliche Ufaze bestehen, während sie von solchen Ufasen für den christlichen Glauben und die Taufe nichts gehört haben, und sieht deswegen die Missionare scheel an, als wollten dieselben das Volk taufen, ohne dazu einen Kaiserlichen Befehl zu haben. 4) Die mit Mitteln wohlversehene Centralasiatische Propaganda verbreitet Gerüchte von Gewaltthätigkeiten und Bedrückungen als Folgen der Taufe, schüchtern diejenigen, die sich taufen lassen wollen, damit ein, daß sie zu Rekruten gemacht würden (wovon Heiden gesetzlich befreit sind), Abgaben zahlen müßten, zum Ackerbau gezwungen würden etc. Das Haupthinderniß liegt aber, wie gesagt darin, daß die Regierung gleichsam selbst den Beweis liefert, für die Mission keine Theilnahme zu haben; das ist eine Hauptwaffe in der Hand der lamaitischen Geistlichkeit. Die oben erwähnte Verordnung vom 15. Mai 1853 bestimmt für die Lamaiten 34 Dajan's oder Klöster, mit 285 etatmäßigen Geistlichen. Unter diesen ist der oberste Geistliche, der Bandido-Chambo mit 500 Dessätinen Land bedacht, der Schiretui mit 200, jeder Lama mit 60, jeder Bandi mit 30 und jeder Chawarak mit 15 Dessätinen. Außerdem kommen von allerlei Abgaben, welche das Volk für die Buchrani (Götzenbilder), für Bilder, Gebete, Gürtel etc. zu zahlen hat, dem Bandido-Chambo $\frac{1}{10}$ zu, dem Schiretui $\frac{2}{10}$, für die Unterhaltung der Dajan's sind $\frac{3}{10}$ bestimmt, und die letzten $\frac{4}{10}$ fallen den Lamas und Bandis zu. — So ist also die lamaitische Geistlichkeit mit großen Kronsländereien

beschenkt worden, während die orthodoxe Missionsgeistlichkeit gar kein Land erhalten hat. Die lamaitische Geistlichkeit hat außerdem noch bedeutende Revenuen, während die orthodoxen Missionare außer ihrem kärglichen Lohne nichts bekommen, weder von der Regierung, noch auch von den zur Kirche kommenden Getauften, denen sie aus ihren beschränkten Mitteln häufig selbst noch Unterstützung bieten müssen. Den Dazan's sind ebenfalls bedeutende Strecken Kronslandes gegeben, während die Missionsstationen keines besitzen. Und niemand begreift die Verkehrtheit dieser Stellung der Lama's in Rußland besser, als die Lama's selbst. Nach den Bestimmungen des Lamaismus sollen die Lama's in den Dazan's leben, und dürfen diese nur mit Erlaubniß ihrer Oberen verlassen. Bei uns aber thun und treiben sie, was sie wollen. Dazu ist die lamaitische Geistlichkeit von allen Kron- und Gemeinde-Abgaben befreit . . . endlich sind die Lama's auch nicht einmal der weltlichen Obrigkeit untergeordnet, sondern haben nur dem Chambo-Lama zu gehorchen, der unmittelbar unter dem General-Gouverneur von Ost-Sibirien steht. In der Mongolei und in Tibet erfreut der Lamaismus sich durchaus nicht solcher Vorrechte. Und wie vergelten die Lama's unserer Regierung alle diese Wohlthaten? 1) Damit, daß sie das Volk im Aberglauben erhalten, 2) auf's Strengste die Taufe untersagen, 3) ihre Interessen mit denen der Mongolei und Tibet vereinigen, 4) den Glauben an den Chubiltchan verbreiten. In letzter Zeit haben mongolische Emissäre sich häufig unter den Buiräten in Transbaikalien und Irkutsk gezeigt und dem heidnischen Aberglauben neue Nahrung zugeführt; dazu verbreiten sie in Tausenden von Exemplaren verschiedene Schriften, in welchen diejenigen mit schrecklichen Heimsuchungen bedroht werden, die vom Lamaismus abfallen. Dazu ist die Bedeutung und die Stellung des Bandido-Chambo einzig in seiner Art, wie sie in der Mongolei gar nicht vorkommt. Bei uns hat er die Rechte eines orthodoxen Erzbischofs, visitirt die Dazan's, ermahnt die heidnischen Buiräten, sich von den russischen Missionaren abzuwenden, die gleichsam ohne des Kaisers Befehl hingekommen seien; er stellt große Festlichkeiten an.

In Folge dessen werden die Lama's vom Volke wie Kronbeamte angesehen . . . und das Volk gehorcht ihnen, weil es von dieser Knechtung, als einer durch das Gesetz sanctionirten, nicht die Macht hat, sich zu befreien.

Ueber die rapide Verbreitung des Lamaismus in Sibirien und die ganz maßlose Vermehrung der Lama's in kurzer Zeit liefert das Buch des Bischofs Nil „der Buddhismus“ 2c. interessante Mittheilungen.

Unter solchen Verhältnissen erachtet der Comité, von der Heiligkeit des Zweckes der Gesellschaft tief überzeugt, und seiner großen Verantwortung vor Gott und Gewissen wohl bewußt, für den gedeihlichen Fortgang der Mission Folgendes als dringend geboten:

1. Eine Vergrößerung des Personalbestandes der Mission und der Missionsstationen nach Angabe der dortigen Local-Autoritäten. Die eigentliche missionirende Thätigkeit muß Obliegenheit der schwarzen Geistlichkeit sein (der Klostergeistlichkeit), während die parochiale Thätigkeit und der Kirchendienst der verheiratheten weißen (der weltlichen) Geistlichkeit zufallen muß. Jedes russische Kloster könnte dazu wenigstens einen Hieromonach, einen Hierodjacon und einen Mönch hergeben. Von der weißen Geistlichkeit müßte man vorzüglich nur die verwitweten Geistlichen und Diaconen im Auge haben; für die verheiratheten sind die Schwierigkeiten der Uebersiedelung aus der Heimath nach Sibirien zu groß. Jedenfalls aber darf der Missionsdienst nur ein freiwilliger sein. Der heilige Synod hat es dem Comité zugestanden, derartige Vocationen an Persönlichkeiten der schwarzen wie der weißen Geistlichkeit zu erlassen, unter dem Vorbehalt, daß die örtlichen Autoritäten ihre Zustimmung zur Annahme der Vocation ertheilen. Bei dieser Gelegenheit kommt auch die Schwierigkeit zu Sprache, die der Verkündigung des Evangeliums in einer fremden Sprache entgegensteht. Die meisten Sibirischen Sprachen lassen sich alle auf zwei Sprachstämme zurückführen, auf die Tatarische und auf die Mongolische Sprache, die mit einander auch verwandt sind

2. Eine Erhöhung des Etat's aller Missionen, und zwar für

die Geistlichen 720 Rbl. Besoldung und 200 Rbl. Reisegelder, für die niederen Kirchenbeamten 300 Rbl. Diese Mittel müßten zunächst aus dem geistlichen Ressort, oder aus den Kronrenten dargereicht werden.

3. Den Missionsstationen muß Kronland angewiesen werden, in der Weise wie es für die lamaitische Geistlichkeit und die Dazan's geschehen ist, und zwar nicht weniger als 3000 Dessätinen für jede Station.

Die Landertheilung ist schon darum nöthig, daß sich die Neugetauften daselbst ansiedeln könnten, damit sie nicht weiter gezwungen seien, unter den Heiden zu leben in großer Entfernung von den Missionsstationen. Wenn aber die Regierung der orthodoxen Geistlichkeit Land geben wollte, und zwar nicht weniger, als sie dem Bandido-Chambo und den Dazan's gegeben hat, so wäre damit in den Augen der Asiaten der deutlichste Beweis geführt, daß es die Absicht der Regierung ist, den christlichen Glauben unter den Heiden zu verbreiten.

4. Die Stiftung eines Missionskreuzes für diejenigen Personen, die sich dem Missionsdienste weihen, und zwar für die Geistlichen ein vergoldetes silbernes Kreuz an eben solcher Kette, und für die andern Personen ein kleineres silbernes Kreuz an silberner Kette.

Hat die Regierung es für nöthig erachtet, in den Grenzen des europäischen Rußland's für die Friedensrichter besondere Zeichen zu stiften, so ist doch in einem viel höheren Grade noch ein Ehrenzeichen für diejenigen Personen erforderlich, die unter halbwillden Fremdlingen leben, denen ja immer das äußere Ansehen mehr gilt, als das Wesen eines Dinges. Die Anfertigung dieser Kreuze übernimmt die Missionsgesellschaft selbst, und erbittet sich dazu die Genehmigung der Regierung.

5. Den Missionaren müssen bestimmte Pensionen zugesichert werden aus den Mitteln der Missionsgesellschaft, indem diese sich dabei die Bestimmungen des Lehr-Ressorts aneignet. Diese Maasregel ist nöthig und gerecht; nöthig aus dem Grunde, weil die Pensionen mehr Personen für den Missionsdienst anlocken werden, und gerecht ist es, diejenigen nicht der Dürftigkeit preiszugeben, die in den

entferntesten Gegenden des Reichs die schwere Last der Arbeit getragen haben.

6. Der Modus der Bestätigung des Bandido-Chambo muß abgeändert und namentlich der Gouvernements-Obrigkeit übertragen werden.

7. Die Bestätigung der Schiretui's und der Lama's muß gleichfalls der Gouvernements-Obrigkeit übertragen werden.

8. Es muß eine Taxe festgestellt werden für alle Zahlungen, welche die lamaitische Geistlichkeit von den Laien für Ausübung der heidnischen Bräuche erheben darf, so wie für den Verkauf von allerlei Gegenständen, die zum heidnischen Aberglauben gehören, als Buchrani, Bilder, Gebete, Leibgürtel u. dergl.

Dadurch wird das Volk von den maßlosen, schweren Erpressungen befreit, die jetzt von der lamaitischen Geistlichkeit ganz unbegrenzt geübt werden.

9. Es müssen in eine allgemeine Instruction für die Missionare alle zu Gunsten des im Reiche herrschenden Glaubens bestehenden Gesetze zusammengefaßt, und diese Gesetzesammlung eben als eine Instruction für die Mission von Kaiserlicher Majestät bestätigt werden. (Hier folgen nun die bezüglichen Gesetzesstellen.)

10. Es muß allen Personen der lamaitischen Geistlichkeit das Reisen aus der Mongolei nach Rußland und aus Rußland in die Mongolei aufs Strengste untersagt werden; die Verletzung dieser Regel aber muß alle Personen, sowol die Lama's selbst, als auch ihre Helfershelfer und Beschützer mit der Abgabe in den Soldatendienst bedrohen, oder wenn sie für den Militärdienst untauglich sind, so sollen sie in die Arrestanten-Compagnien verschickt werden. Ein ähnliches Verbot besteht bereits für die mohammedanische Geistlichkeit.

11. Die Abänderung der Verordnung vom 15. Mai 1853 nach Pct. 6, 7 u. 8, ferner die zu erlassende Instruction für die Missionare nach Pct. 9 und endlich das Verbot des Hin- und Herreisens der lamaitischen Geistlichkeit nach Pct. 10, muß in allen lamaitischen Dazan's, Kumirnis und Ansiedelungen publicirt werden.

Die Antwort der Ober-Procureurs auf diese Vorstellung des Komitös lautete dahin: „Nachdem ich mit wahrer Befriedigung mich davon überzeugt habe, daß der Komitö der Gesellschaft an der Entwicklung der Missionsthätigkeit bei uns in Rußland auf fester Grundlage mit rastloser Thätigkeit arbeitet, bin ich meinerseits bereit, mit allen mir zu Gebote stehenden Mitteln für die Verwirklichung der Propositionen des Komitös thätig zu sein, und habe es zunächst für nothwendig erachtet folgende Anordnungen zu treffen: Die Stiftung des Missionskreuzes (Pct. 4) ist der Beprüfung des heiligen Synods unterbreitet worden. Wegen der Dotirung der Missionsstationen mit Kronsländereien sind dem Herrn Domänen-Minister Vorstellungen gemacht worden (Pct. 3). — Hinsichtlich der proponirten Abänderungen des Bestätigungsmodus der lamaitischen Geistlichkeit, wie der festzustellenden Tage, sowie des Verbotes des Hin- und Herreisens der Lama's und der Publication dieser Verordnungen ist dem Herrn Minister des Innern eine Unterlegung gemacht worden.

Die Verhandlungen des Komitös der St. Petersburger griechisch-orthodoxen Missionsgesellschaft unter den Hebräern sind veröffentlicht in: Народный Голосъ 14. Mai 1867 Nr. 58:

„Die Hauptfrage, welche in dieser Sitzung zur Verhandlung kam, bestand in Folgendem: sollte es nicht etwa erforderlich sein, bei der Gesellschaft eine besondere Abtheilung zu begründen für den Zweck der Bekehrung der Juden zum Christenthume, die innerhalb der Grenzen Rußlands, insbesondere aber in dessen westlichen Provinzen leben? Nach langen und heftigen Debatten pro et contra, schritt man zum Ballotement, und mit einer Majorität von 19 gegen 15 Stimmen wurde festgestellt, daß, obgleich auch alle Glieder der Gesellschaft für eine Hilfeleistung der Judenbekehrung sympathisiren, sie sich doch nicht für die Bildung einer besonderen Abtheilung bei der Gesellschaft zu diesem Zwecke erklären konnten, weil dadurch die Mittel der Gesellschaft, die ohnehin bisher nicht zureichend sind, zersplittert und geschwächt würden. Dieser Meinung der Majorität stimmen wir vollständig bei (sagt der Glos) und zwar deshalb:

es sei nicht gerathen, ein neues Werk zu unternehmen zu einer Zeit, wo die Mittel der Gesellschaft für diejenigen Zwecke noch nicht ausreichen, für welche sie eigentlich gegründet worden; wollte man aber bei der Gesellschaft eine besondere Abtheilung für irgend einen speciellen Zweck begründen, so hieße das bloß eine leere Formalität. Soll etwas geschehen, so geschehe es lieber mit voller Kraft.“

Ferner: St. Petersburger Zeitung 19. März 1867 Nr. 45.

... „Es handelt sich darum: einige Glieder haben ihre Aufmerksamkeit auf die bestehenden speciellen Judenmissionen, die im Auslande, namentlich in Berlin und London mit Erfolg arbeiten und über bedeutende Mittel verfügen, gerichtet, und wünschten, zu demselben Zwecke bei der Gesellschaft eine besondere Abtheilung zu begründen. Aber der Ober-Procureur des heiligen Synods hat darauf geantwortet, daß die Statuten vor so kurzer Zeit erst bestätigt seien, daß eine Abänderung derselben wol noch nicht an der Zeit sei. Darauf haben einige Glieder, die ihre Gedanken nicht aufgeben wollten und auch den Umstand im Auge behielten, daß katholische Geistliche und protestantische Pastoren Juden zu ihren Confessionen bekehren, die Bildung eines von der Gesellschaft unabhängigen Komitös vorgeschlagen, das Geldmittel einsammeln solle. Darauf wurde erwidert, daß dadurch der Hauptzweck und die Mittel der Gesellschaft geschwächt würden. Nach den Mittheilungen beispielsweise der Minskischen geistlichen Obrigkeit geht die Bekehrung der Juden nur sehr langsam vorwärts. Von 1850 bis jetzt sind bisher 5 bis 10 Personen jährlich bekehrt worden; nur 1866 erreichte man die Zahl 24, und da haben noch mancherlei Zufälligkeiten mitgewirkt wie z. B. Heirathen mit Orthodoxen, Befreiung von der Rekrutirung und dergleichen. Es wurde auch daran erinnert, daß mancherlei Hindernisse entgegenstehen. Die Verschlossenheit der Juden, die Geseze, nach welchen in der Art von Majoraten der älteste Sohn der Erbe des väterlichen Vermögens ist, sperren sie von der orthodoxen Gesellschaft ab und machen sie zu einem Staate im Staate. — Manche Glieder konnten es sich nicht erklären, warum diese Hindernisse im Auslande

auf die Bekehrung der Juden so wenig Einfluß ausüben, so daß fast alle Judenmissionare, die in Deutschland und in England wirken, getaufte Juden sind. — Herr Laschkarew erklärte, daß der Zweck der Begründung eines besonderen Komitès nicht im Proselytismus bestehe, und in dieser Meinung wurde er von dem Fürsten Golizin unterstützt, sondern in der Ertheilung von Unterstützung an diejenigen Juden, die zur Orthodogie übertreten, welche von ihrer ursprünglichen Gesellschaft abgetrennt und in die orthodoxe Gesellschaft auch noch nicht eingegliedert, ohne Unterhalt bleiben und häufig, noch ehe sie getauft worden, zum Abfall gezwungen sind.“

Die Gründung dieses besprochenen Komitès blieb auf der Sitzung am 12. März in der Schwebe. — Es folgen nun noch mancherlei Verhandlungen in der Judenmissionsangelegenheit, davon mir manches, das besonders für uns Interesse hat, entnehmen.

Nachdem über die Thätigkeit der ausländischen Judenmissionsgesellschaften in sehr anerkennender Weise Bericht erstattet worden, fährt der Bericht also fort: „Solche Beispiele bleiben denn auch nicht ohne Nachahmung in Rußland, auf welches Land nach den letzten statistischen Berichten von den 4 Millionen in Europa lebender Juden 1,500,000 kommen; aber leider fand diese Nachahmung in Rußland nicht unter den Orthodoxen, sondern unter den Lutheranern statt. In der Stadt Kischinew wirkt der Pastor Faltin mit Erfolg zur Ehre des Namens Christi, indem er russische Juden zum Lutherthum bekehrt. Unter seinen Erfolgen sei nur der Bekehrung eines Rabbiners, dessen Frau und eines Juden, der sich zum Rabbiner ausbildete, Erwähnung gethan. Die Thätigkeit des ehrenwerthen Herrn Faltin hat sich in letzter Zeit dahin erweitert, daß der lutherische Bischof, der hochwürdige Doctor der Theologie Ulmann im Jahre 1865 im Kirchenblatt (Sonntagsblatt?) einen Aufruf an alle Lutheraner Rußlands hat drucken lassen, in welchem er dringend um Geldunterstützungen bittet, damit dem Pastor Faltin die Anstellung eines Gehilfen aus der Zahl der Candidaten der Theologie ermöglicht werde, da er bei seinen andern Amtsgeschäften nicht im Stande ist,

dem Wunsche der Juden zu entsprechen, die das Licht des Christenthums suchen.“

Nachdem nun noch von der römisch-katholischen Propaganda mit wenig Worten geredet und darauf hingewiesen ist, daß ihre Bekehrungsthätigkeit unter den Juden viel bedeutender sei, als die der Lutheraner, fährt der Bericht also fort:

„Bei uns that man und thut man nichts ähnliches. Von Propaganda kann auch gar nicht einmal die Rede sein, sie entspricht so wenig unserem Volksgeiste und der Denkweise der Orthodoxen, wie der Orthodogie selbst, die des Proselytismus nicht bedarf, sondern die Thüren zu ihren Heiligthümern nur denen öffnet, die zu ihr flüchten, — daß wir nicht einmal für die Aufnahme der zu uns Blüthenden feste Principien aufgestellt haben und sie damit geradezu zur Heterodogie zurückstoßen. Wir haben nichts Dauerhaftes zur Verbreitung der Orthodogie unter den Juden gethan, und doch verdankt Rußland der Orthodogie nicht nur seine Selbstständigkeit, sondern auch seine Herrschaftsmacht. Wir haben nicht einmal verhindert den Abfall Rechtgläubiger zum Judenthum — zur bekannten judaisirenden Sekte der Sabbatharier. Wem ist diese Sekte unter den Orthodoxen unbekannt? Und dazu ist diese Sekte nicht unbedeutend. Diese Sabbatharier haben sich schon in den an der ersten Residenz, Moskau, angrenzenden Provinzen gezeigt, und im Süden, namentlich in Bessarabien. In neuester Zeit hat sich in der Reichsresidenz ein Verein zur Verbreitung von Aufklärung unter den Juden gebildet, oder richtiger zur Begründung eines neuen Reform-Judenthums unter den russischen Juden, und an diesem Vereine nehmen selbst Russen als Ehrenmitglieder Theil. Aber zur Verbreitung der Orthodogie unter den Juden, und zur Unterstützung solcher Juden, die zur Orthodogie übergetreten sind, haben sich unter uns nicht einmal 10 Personen zu einer beständigen Thätigkeit vereinigt.“

So viel über die Verhandlungen des Komitès der St. Petersburger russisch-griechischen Missionsgesellschaft. Es reicht das Mit-

getheilte gewiß hin, um zu zeigen, daß dieser Gesellschaft Ressourcen zu Gebote stehen, wie wir sie sonst bei keiner einzigen Mission gewahren, weder bei der römischen noch auch bei der protestantischen. Auch abgesehen von der gewiß nicht gering anzuschlagenden hohen Protection, der sich die Gesellschaft zu erfreuen hat, ist sie in den Augen des ganzen russischen Volkes auch schon aus dem Grunde wol empfohlen, weil die höchsten Spitzen der griechischen Geistlichkeit sich für dieselbe auf's Wärmste interessieren.

Dazu hat die Gesellschaft nicht nur in dem Ober-Prokurenre des heiligen Synodes einen eifrigen Vertreter ihrer Interessen, sondern erfährt auch von dem Synod selbst die bereitwilligste Unterstützung. Auch das fällt gewiß sehr ins Gewicht, daß der Comité mit allen Ministerien in leichter Weise Unterhandlungen pflegen kann und jederzeit auch nur die größte Bereitwilligkeit gefunden hat. Der Minister der Begecommunication gestattet auf die Bitte des Comité's sofort die Ausstellung von Sammelbüchsen auf den Eisenbahnstationen. Am 8. December 1866 hatte der Comité den Domänen-Minister um Dotirung der sibirischen Missionsstationen mit Kronsländereien gebeten, und schon am 18. Januar 1867 wurde der General-Gouverneur von Ost-Sibirien beauftragt, in angeordneter Weise das Gesuch des Comité's zu erfüllen. Der Professor der St. Petersburger Universität, der bekannte Orientalist Geheimrath Mirza Kasem-Bek erklärt sich bereit im Missionsinteresse Vorlesungen in der tatarischen und mongolischen Sprache zu halten. „Das flekt“, würde der selige Dr. Graul gesagt haben. Immerhin muß man dem Comité seine volle Anerkennung zollen, daß er alle diese mächtigen Hebel in Bewegung zu setzen versteht, und es scheinen eben Männer im Comité zu arbeiten, die ein reges Interesse für ihr Werk haben. Es ist jedenfalls sehr beachtenswerth, daß der Comité im Jahre 1866 35 Sitzungen gehalten und 696 Büchlein zum Einsammeln von Beiträgen ausgegeben hat. Ehe die Missionsgesellschaft selbst ihre Berichte durch Broschüren zu publiciren begonnen, haben die Redactionen der Russischen St. Petersburger Zeitung und des *Narodni Golos* (Volksstimme) ihre Spalten

bereitwilligst dem Comité für Mittheilungen offen gehalten. So ist denn die ganze russisch-griechische Hierarchie, die gesammte russische Gesellschaft, alle Branchen der Verwaltung und auch die Presse ins Interesse gezogen, den Arbeiten der Missionsgesellschaft dienstbar gemacht und somit ein gewaltiges Missionsheer zu Stande gebracht worden, um die heidnischen Einwohner Sibiriens und des europäischen Rußland zur griechischen Orthodogie zu bekehren. Wollen wir nun aber die Arbeit der Missionare selbst näher ins Auge fassen und zu diesem Behufe die Berichte der Missionare selbst reden lassen!

1. Die Buräten und ein Heiligthum der Orthodorie.

Am 4. und 5. Februar waren wir Zeugen und Theilnehmer einer Feierlichkeit, die einzig in ihrer Art war. Wir erzählen hier die Einweihung des neu erbauten Missionstempels in der von Eingebornen bewohnten Ortschaft Golustnoe. Das Dorf Golustnoe befindet sich am nordwestlichen Ufer des Baikal-See's, 55½ Werst entfernt vom Posolskischen Kloster in gerader Richtung über den See. Von hohen Felsen umschlossen ist diese Ortschaft im Sommer vom Lande her gar nicht zu erreichen. Seit langer Zeit schon befindet sich hier eine Tschasownä (Kapellchen), in welcher sich ein offenbartes (явлено) Bild des heiligen Nikolaus befindet. Die Volkstradition erzählt, daß dieses Bild in einer Einöde, 3 Werst von Golustnoe, aufgefunden worden sei. (An dieser Stelle befindet sich jetzt ein Kreuz.) In Folge dessen wurde die Tschasownä erbaut und das Bild aus dem Posolskischen Kloster hieher gebracht. Dieses Bild wird von den hiesigen Buräten hoch verehrt, weil es der Sage nach auch einem Buräten erschienen war. Vor der Ankunft des hochwürdigen Benjamin, der die Leitung der Mission übernahm, war dieses Heiligthum beinahe ganz vergessen, und ihm war es vergönnt, diese Leuchte wieder auf den Leuchter zu stellen. Von der Zeit an wird das offenbarte Bild des heiligen Nikolaus alljährlich im Sommer in Transbaikalien umhergetragen, wo sich so zu sagen das eigentliche Nest des Heidenthums befindet; mit der ersten Winterbahn aber wird es mit dem

üblichen Pompe nach Golustnoe gebracht und von dort endlich zurück nach Pösolok. Schon das Aussehen des Bildes scheint dazu prädestiniert, die Herrschaft der Finsterniß zu besiegen; es hat die Größe eines jährigen Kindes, aus seinen Augen leuchtet ein strenger, ernster Blick; in der rechten Hand trägt der Heilige ein Schwert, in der linken eine Kirche. Den Bemühungen des hochwürdigen Benjamin gelang es mit Hilfe der Einwohner, Christen sowol als Heiden, schon im Jahre 1863 in Golustnoe den Bau des Tempels zu beginnen, der nun vollendet und am 5. Februar geweiht worden ist. Im vorigen Winter konnte das Bild des heiligen Nikolaus nach Golustnoe nicht gebracht werden, weil es in das Nertschinskische Gebiet hineingetragen worden war. Daher verzögerte sich das Fest der ersten Tempelweihe und wurde ersetzt durch eine andere nicht minder freudige Feier, nämlich durch die Feier der Begegnung des theuren Gastes, ja mehr noch, des Vaters und des Freundes, der zwei Jahre von seinen Hausgenossen getrennt gewesen war. Am 4. Februar bewegten sich in der Ortschaft ganze Volkshaufen, und unter diesen befanden sich hauptsächlich Buräten und auch einige Tungusen. Aus den verschiedenen Stämmen waren Männer und Weiber im Festschmuck erschienen. Einige hatten sich schon früh Morgens aufgemacht, um zu Fuß auf dem Eise dem wunderthätigen Bilde entgegen zu gehen. Das Wetter begünstigte die Festfeier, es war klar, still und gelinde. Beim Eintritt der Dämmerung erhob sich der Ruf, daß das heilige Bild sich dem Dorfe Golustnoe näherte. Der hochwürdige Benjamin und sechs Geistliche, angethan mit der Priesterkleidung, gingen unter dem Geläute der Glocken mit heiligen Bildern und Fahnen, begleitet von einer großen Menschenmenge, dem wunderthätigen Bilde entgegen. Etwa drei Werst vor Golustnoe trafen beide Processionen zusammen. Der Anblick war in der That erhebend und hinreißend. Stellen Sie sich vor, in dunkler Nacht zwei große Menschenhaufen beim Glanz der Lichter, beide in gleicher Weise durchdrungen von inniger Liebe zu dem, der die Veranlassung dieser Feier war, zum heiligen Nikolaus! Kaum konnte der Diacon die Ektenie

sprechen, kaum hatte der hochwürdige Benjamin nach den vier Weltgegenden hin das Zeichen des lebenerzeugenden Kreuzes gemacht, als sich auch schon das heilige Bild in der Gewalt der Buräten befand, die dasselbe wie eine dichte Mauer umgaben: jeder bemühte sich, es auf seinen Händen zu tragen; wem das nicht gelang, der bestrebte sich, es wenigstens mit seinen Fingern zu berühren; wem auch das nicht gelang, der warf sich wenigstens nieder, und war dabei in Gefahr zertreten zu werden; in vieler Augen waren Thränen zu sehen. Zu unseren Ohren drangen Ausrufe wie diese: „Nikolä, unser Väterchen, wir haben Dich lange nicht gesehen.“ „Ohne Dich wollte bei uns das Gras nicht wachsen.“ „Wie schön Du geworden bist!“ riefen andere, welche die neue Bekleidung des wunderthätigen Bildes beschauten. Und so ging es fort bis zum Tempel. - Es hielt schwer, in die Nähe des heiligen Bildes zu kommen. Jeder Burät kaufte ein Licht, jeder stellte es selbst vor dem Bilde auf und sagte dabei seinen Wunsch her. Einer bat den Nikolai um Brod, ein anderer bat um einen guten Fischfang, ein dritter bat um Gras; die Tungusen erbaten wilde Ziegen, Eichhörnchen, Sobel u. s. w. Wann werden doch einmal, so dachten wir bei dieser rührenden Scene, diese verirrtten Schaaf zur Heerde ihres himmlischen Vaters kommen? Wann werden doch diese harmlosen Kinder das wahre Licht erkennen? Und unwillkürlich betete unsere Seele zu diesem Günstling Gottes, daß er sie doch selber wegen ihres ungekünstelten Glaubens und ihrer Liebe zu ihm erleuchten möge mit dem Lichte der christlichen Wahrheit. Und die Worte des Evangeliums Joh. 10, 16 „und sie hören meine Stimme, und wird eine Heerde und ein Hirte sein“, erklang uns wie eine Antwort auf unser Herzensgebet.

Am 5. Februar füllte sich die Ansiedelung wieder mit Buräten, die zur Tempelweihe herbeieilten. Einige gingen direct in den Tempel hinein, um vor dem heiligen Nikolaus zu beten. Der Gemeinde-Älteste (Heide) schenkte eine Glocke, die wenigstens 70 Rubel kostet. Besonders rührend war der Anblick eines heidnischen Buräten, der in Begleitung seiner Familie feierlichst einen großen versilberten

Leuchter trug, welcher vor dem heiligen Nikolaus aufgestellt werden sollte.

Vor der Liturgie kamen die eingebornen Häuptlinge und auch der Taischa der Rudinskischen Buräten, in voller Gallatracht mit allen seinen Medaillen behängt. Auf Anordnung der heidnischen Häuptlinge hielten die Buräten einen Suslau (Volksversammlung?), auf welchem sie beschloßen, den Hochwürdigen zu ersuchen, daß derselbe das wunderthätige Bild mit einem Hieromonachen in den Ulfusen (Ansiedelungen?) der Buräten umhertragen lassen wolle zur Abhaltung von Gebeten, — was der Hochwürdige natürlich mit herzoglicher Freude gestattete.

Die Tempelweihe vollzog der hochwürdige Benjamin unter Mitwirkung der Posolskischen Mönchs-Missionare Meletii, Platon, Gerontii und Inokentii und der Geistlichen Nikolai Popow von der Kujadskischen Kirche und Ewgenii Litwinzew von der Baikal-Kirche. Der Zudrang des Volkes von Christen und Heiden zur Theilnahme am Gottesdienst war sehr groß. Wir unterlassen die Beschreibung des Weiheactes und erwähnen bloß, daß Heiden und Christen sich gleichmäßig am Gebete theilnahmen. Zum Schluß hielt noch der hochwürdige Benjamin eine Rede, in welcher er zuletzt Gott und seinen hohen Günstling ansprach, daß doch alle einig würden im Glauben und Bekennen des Allerheiligsten Namens des Vaters, Sohnes und des heiligen Geistes.

Nach dem Gottesdienst kamen in die Wohnung des Hochwürdigen die heidnischen Knaben, welche zu lesen verstanden. Er fragte ihnen das Vaterunser ab, streichelte die Kinder und schenkte ihnen Bücher, eine kurze heilige Geschichte und einen kurzen Katechismus.

Zum Mittagmahle hatte der Hochwürdige außer den Geistlichen auch die eingebornen heidnischen Häuptlinge eingeladen, den Taischa und den Gemeinde-Ältesten des Ortes.

Geistlicher E. L—zew.

Am 8. Februar 1867.

Im Dorfe Listwintschnoe.

2. Eine Fahrt auf dem Telezkischen See und ins Blagowestschenskische Kloster.

Aus Tomsk fuhr ich nach Barnaul, wo ich mit dem General-Gouverneur von West-Sibirien Duhamel zusammentraf. Er erzählte mir von Kriegeclärm in der Mongolei, und daß etwa 12,000 Kalmyken zu uns geflüchtet seien, die er unterstützt habe, damit sie durch Hunger und Kälte nicht umkämen. Es kam auch die Rede auf die unglückliche Kirgisensteppe, wo man seit schon 36 Jahren von der Errichtung einer Mission spricht, es aber immer nur beim Sprechen läßt! Es scheint noch nicht Gottes Wille zu sein. Der selige Archimandrit Makarii bat schon im Jahre 1830 den damaligen General-Gouverneur von West-Sibirien Weljaminev um die Erlaubniß, dort das Evangelium predigen zu dürfen, aber Weljaminev erklärte dem Vater Makarii, daß es noch zu früh sei! Darüber vergingen 30 Jahre, da baten die Altai-Missionare den General-Gouverneur Gæsford im Jahre 1854 um diese Erlaubniß, und er ließ ihnen sagen, daß es nun schon zu spät sei! Das sind Gottes unerforschliche Wege!

Am 23. Juli machte ich mich im Auftrage des Missions-Comités von Ulala aus auf den Weg, um alle Missionsstationen zu visitiren und namentlich zu sehen, wie viele Missionare sich auf jeder Station befänden, ob Kirchen und Wohnungen für die Missionare und Schulen vorhanden seien; wie viel ansässige Eingeborne bei der Station lebten; in welchem Zustande sich der Feldbau befinde, ob Flachs gebaut werde und wie er gedeihe, ob Webereien und Weber existirten; wie die Schaafzucht beschaffen sei, welche Gattung gezogen werde, was mit der Wolle geschehe, ob und wohin sie verkauft, oder ob sie zu Hause verbraucht werde; ob die Bienenzucht betrieben werde. Alle diese Anskünfte hat der Comité dringend nöthig.

Meine Reise bis zum Telezkischen See, 150 Werst über die Berge, machte ich zu Pferd, und dann den ganzen See entlang, 90 Werst, im Boote bis Tschulischman. Ich hatte drei Leute aus Barnaul

mitgenommen, zwei Fischer und einen Schneider für die Station Tschulischman. Auf meiner Fahrt zum Blagowestschenskischen Kloster ergöhte ich mich an den Naturschönheiten des Sees, der seit der Urzeit zwischen gigantischen Felsengebirgen, die theils ganz kahl, theils mit dicken Waldungen bedeckt sind, in einsamer Ruhe daliegt. In dem Kloster befindet sich eine hübsche Hauskirche, deren heilige Geräthschaften Geschenke der Gräfin Olga Orlov-Dawidow und ihrer Tochter Marie, der Gräfin Mordwinow, sowie ihrer Tochter Anna und der Fürstin Elisabeth Kurakin sind. Gelobt sei Gott der Herr! Dort wo noch 1864 das Wort Gottes nie gehört worden war, befinden sich jetzt bereits 30 Getaufte als Frucht der Arbeit des früheren Töpfermeisters Ihrer Kaiserlichen Hoheit, der Großfürstin Marie Nikolajewna, Feodor Wilusgins und des Hieromonachen Nifont.

Wir versprachen den Leuten Wohnhäuser zu bauen und sie mit allen Wirthschaftsgeräthen zu versorgen. Leider ist aber bisher immer noch nichts geschehen, und die armen Leute leben immer noch Sommer und Winter in Jurten (Zelten) fast an der freien Luft. Auch ist kein Lehrer da, sie zu unterrichten; im Kloster befinden sich wohl Missionare, aber die sind ja eben im Kloster, und nicht da, wo die Leute wohnen, in dem Dorfe Kasakow. Man muß ja hinter ihnen hergehen, wie eine Nänke (Kinderwärterin) hinter den Kindern, und sie unterrichten in der russischen Sprache, im Lesen, in der Hauswirthschaft, kurz in Allem, von der Geburt an bis zum Grabe.

Von Tschulischman machten wir den Rückweg am rechten Ufer des Sees über die Berge.

Als ich auf der Station Rebefinsk anlangte, erfuhr ich von dem Missionar, Vater Dometian, daß sich hier die entlaufene Frau des Saizan (des Häuptlings der Kalinücken) taufen lassen wolle; wir beeilten uns und taufte sie rasch. Am demselben Tage kam auch ihr Mann selbst, der Saizan, angallopirt. Ich fing an, mich mit ihm zu unterhalten, tractirte ihn mit Thee und erklärte ihm durch meinen Dolmetscher, daß alle heidnischen Götter todte Götzen seien, und es nur Einen Gott gebe, der Himmel und Erde geschaffen habe.

Und nun ist deine Frau eine Gläubige geworden. Schau sie einmal an, wie hübsch sie jetzt ist, so hübsch war sie nie als Heidin! Und in der That, sie war ausgeputzt und hatte die Kleider der Frau des Kaufmanns Petrow angethan. Dieser herzensgute Mann und seine Frau Alexandra Iwanowna helfen der Mission viel, sehr viel. Sie hatte auch der neugetauften Saizana ihre Kleider angethan, und diese wurde dadurch und mehr noch durch die Gnade Christi so hübsch, daß, als sie sich ihrem früheren Manne zeigte, er vor Freude ausrief: „Wenn meine Frau mich wieder heirathen will, so lasse ich mich auf der Stelle auch taufen!“ Und mit Gottes Hilfe ist er auch am 7. August getauft und hat den Namen Afonassii erhalten. Bei der Vollziehung der heiligen Taufe am Sonntage waren eine große Menge Christen und Heiden zusammengekommen, und die Heiden verwunderten sich, daß der Saizan, früher ein böser Feind des Christenthums, nun alle seine Kinder zu taufen wünschte und den Namen des Eingebornen Sohnes Gottes, unseres Herrn Jesu Christi und seiner göttlichen unbefleckten Gottesmutter pries. Er versprach, den Winter über in Rebefinsk zu bleiben und bat, daß man in seiner Heimath in der Nähe des Sees eine Kirche erbauen möchte.

Am 6. August fand ich bei meinen Visitationen in Rebefinsk in einer Jurte einen tiefeingewurzelten Heiden und dessen kranke Schwester. Als ich beim Eintritt in die Jurte sagte: „Friede sei mit diesem Hause“, so fand ich die Schwester auf der Erde liegend, ihn aber schwer krank am Feuer sitzend. Ich sagte durch den Dolmetscher: „Glaube mit deinem ganzen Hause an den Heiland Jesus Christus, so wirst du gesund.“ Da antwortete er: Herr Gott, Jesus Christus gieb mir Glauben, und bat, ihn, ohne zu säumen, sofort zu taufen. Wir schlugen es ihm nicht ab, hängten ihm das Kreuz um den Hals, und taufte ihn am 7. August, zusammen mit dem Saizan. Er erhielt in der Taufe den Namen Wasfili. Nach der Taufe lief er, außer sich vor Freude, als sei er ganz gesund, zur Schwester, erzählte ihr von der Wunderthat Gottes, und nun bat die Schwester auch um die Taufe. Sie wurde nach meiner Abreise getauft, und

erhielt den Namen Katharina.* Ich durchwanderte alle 25 Jurten der Station, und machte mich nun auf nach Ulala, wohin es noch 120 Werst waren. Unterwegs sagte man mir von einem Heiden der schwer krank darniederliege, und bat für ihn um Medicin. Ich kehrte bei ihm ein und fand ihn und sein Weib halbnackend am Boden liegen. Ich fragte sie, was ihnen wehe thue? Er sagte, ihm schmerze die Seite und der Rücken und er habe große Hitze, seine Frau aber habe das Fieber. Ich schickte meinen Dolmetscher nach frischem Wasser und gab ihnen homöopathische Arznei, Belladonna. Darauf sagte ich: „laßt euch taufen im Namen Jesu Christi, der wird euch gesund machen.“ Sie baten auch sofort um die Taufe. Ich schrieb nun einen Zettel an den Missionar Dometian: Gott sei Dank, jetzt sind sie getauft. Von dort fuhr ich zur Ansiedlung Nirga, wo unser edler Kaufmann Sergei Petrowitsch Petrow eine Kirche zu bauen wünscht. Ich besuchte dort auch alle Jurten und überzeugte mich von der Noth der Neophyten, daß absolut Niemand da sei, der sie unterrichten könnte. Von dort ging ich nach Salagand, das 35 Werst von Ulala liegt, und fand auch die dortigen 9 Jurten zu meinem großen Leidwesen ohne allen Unterricht; sie hatten auch keine Häuser, keine Pferde, kein Vieh, nicht einmal Saaten.

Uf. Malfow.

Ulala, 10. August 1866.

3. Die Flucht des Buräten Sawa Swidaew zur heil. Taufe.

Die an den Bleiminen wohnenden Buräten kommen an den großen Festtagen häufig zu den Russen zu Gast. Es kommen auch zu mir Bekannte und bringen oft Fremde mit. Am ersten Weihnachtstage 1866 besuchten mich wieder einige Bekannte. Es war etwa Nachmittag, da kommt einer unserer Dorfbewohner zu mir und sagt: Watuscha, es ist ein Burät hieher gelaufen, barfuß und ohne Hemd; er bat, Ihnen mitzutheilen, daß er gern getauft werden möchte. Woher kommt er denn bei dieser Kälte barfuß und ohne Hemd?

Ist er erfroren? Nein, er wuschte sich noch vom Gesicht und Nacken den Schweiß! Hat er vielleicht etwas verbrochen, und ist dem Arrest entsprungen? Er sagt, daß er nichts Böses gethan habe. Wir kennen ihn von Kindheit an, er ist fast nur unter Russen aufgewachsen; sein Vater ist unlängst getauft, und wie er sagt, ist er deshalb entflohen, weil seine Obrigkeit um seine Absicht wußte, sich taufen zu lassen, und ihn daran verhindern wollte. Als die Buräten das hörten, schlich einer nach dem andern davon. Und da der Mann im Namen des Buräten mich bat, ihn heute noch zu taufen, was ich nicht thun konnte, weil ich die näheren Umstände noch nicht kannte, so sagte ich, daß ich ihn erst sprechen müsse. Das wurde dem Buräten mitgetheilt, und er wollte sofort bei mir erscheinen. Aber wie sollte er das machen? Die Hütte, in die er sich geflüchtet hatte, war von 10 Buräten, alle zu Pferde und mit Knütteln bewaffnet, belagert. „Gebt den Buräten heraus,“ schrien sie auf Russisch; man hatte aber die Thür verriegelt. Unterdessen waren Dorfbewohner hinzugekommen, und als sie erfuhren, worum es sich handelte, so verweigerten sie die Auslieferung. Nun wollten die Buräten Gewalt brauchen; doch man verhinderte sie daran. So wurde denn der geflüchtete Burät in Begleitung der Dorfbewohner zu mir gebracht. Ihm folgten die Verfolger mit Knütteln. Einer betrat sogar mein Vorhaus, und wollte einen Versuch machen, den Flüchtling mit Gewalt zu entreißen, aber mein Hausknecht deutete ihm an, daß er die Folgen davon zu verantworten haben würde. Da ging der Burät davon. Die Russen betraten das Zimmer und ihnen folgten die Buräten Rudschi Tükew und Ansat Namtaew, die von dem Häuptling abgeschickt waren, den Flüchtling zu suchen. Nachdem nun endlich die Verfolger beschwichtigt waren, erzählte der Flüchtling seine Leiden, wie man auf alle nur mögliche Weise ihn davon abgehalten habe, sich taufen zu lassen, bis er endlich entflohen sei, und auf der Flucht, aus Angst, seinen Verfolgern nicht in die Hände zu fallen, Alles von sich geworfen habe. Und nachdem er dem Geistlichen Alles erzählt hatte, bat er: „Ich bitte Euch, tauft mich nun.“ — Gut, sagte ich, nur nicht heute,

sondern morgen. — Ich fürchte mich, daß mich die Buräten mit Gewalt entführen. „Sei nur ruhig.“ Nun wies einer der abgesandten Buräten ein Schreiben vor und verlangte die Auslieferung des Flüchtlings. Ich mußte nun schriftlich bezeugen, daß ich den Buräten bei mir zurückbehalten habe, um ihn auf seine Bitte zu taufen; den anderen Buräten aber, die sich draußen zusammenrotteten, ließ ich sagen, daß sie sich beruhigen möchten, der geflüchtete Burät habe nichts gethan, das ihnen das Recht gebe, ihn mit Knütteln zu verfolgen, wie einen Verbrecher, und das dürfe ihm Niemand wehren, daß er sich taufen lasse. Daraufhin zerstreuten sich die Buräten. — Nun aber hatte der neue Bekenner eine andere, vielleicht noch schwierigere Prüfung zu bestehen. Bald darauf kam seine ganz verweinte Schwester in mein Haus, setzte sich neben ihren Bruder und beschwor ihn unter Thränen, sich nicht taufen zu lassen. Der Bruder wollte sie nicht anhören und bat sie, sich zu entfernen. Sie aber hörte nicht auf zu weinen und zu bitten, daß er von seinem Vorhaben abstehe.

Was weinst du, sagte ich, dein Bruder lebt ja und ist gesund, es fehlt ihm ganz und gar nichts. — Wozu will er sich denn taufen lassen, sagte sie; sein Vater hat sich taufen lassen und bereut es, denn er wird beständig verfolgt. Laß dich nicht taufen, mein Bruder, und du, Pope, taufe ihn nicht, was hast du für Noth, ihn zu taufen? er ist ein Schamane, und du kriegst das ganze Schamanenthum auf den Hals. Da kam ihr Mann und führte die bitter Weinende fort. Eine andere Burätin, die in meinem Hofe stand, konnte sich auch vor Betrübniß der Thränen nicht erwehren, als sie so die Schwester um den Bruder weinen sah. Die Schwester kam mit ihrem Manne am andern Morgen wieder; da sie aber sahen, daß alles Weinen nichts half, so entfernten sie sich.

Als nun endlich Alles schwieg, da sammelte der geflüchtete Burät sich im Geiste, und nachdem ich mich von der Aufrichtigkeit seines Wunsches überzeugt hatte, so versprach ich ihm, ihn morgen zu taufen und machte ihn den ganzen Abend über mit den Hauptwahrheiten des Glaubens bekannt. Am selben Abend hatte er auch einen

Taufvater gefunden, und erschien darauf in meinem Zimmer mit abgeschnittenem Kopfe. Am andern Tage, am zweiten Weihnachtsfeste taufte ich ihn und gab ihm den Namen Stephan. So vermehrte sich unsere kleine christliche Gemeinde um einen Gläubigen, und um so fröhlicher sangen wir: Halleluja!

Transbaikalscher Missionar, Geistlicher Alexei Malfow.

2. Januar 1867.

4. Briefe aus dem Possolskischen Kloster.

III. . . . In dieser Woche habe ich zwei Fahrten gemacht, die eine in die Iwaragowsche Steppe, 30 Werst von Possolsk, die andere nach Kudaru. Dahin nahmen wir auch das wunderthätige Bild des heiligen Nikolaus mit, aus dem Grunde, weil das Erdbeben bisher immer noch nicht aufgehört hat und sich fast jeden Tag zwei oder dreimal wiederholt. Es versinkt immer mehr Boden. An der Stelle, wo sich früher ein Durchbruch gebildet hatte, findet sich jetzt schon zehn Faden tiefes Wasser, und dieser Durchbruch nimmt fortwährend an Breite zu, so daß einige Ansiedlungen, die sich anfänglich ziemlich weit von diesem Durchbruch befanden, bereits schon versunken sind. Die Buräten beteten gemeinschaftlich mit den Russen, ja der Taischa selbst, dieser Verfolger der Christen, stellte sogar ein dreirubliges Licht vor dem Bilde des heiligen Nikolaus auf. Ich selbst hielt bei ihnen in der Stepnaja Duma (Steppenverwaltung) einen Gottesdienst. Es lassen sich aber nicht viel Buräten taufen: in Kudara sind in diesem Jahre nur 19 Personen getauft und in Iwaragow nur einige wenige. Es ist mein Kummer, daß es so wenig Prediger giebt.

Meine Kapelle habe ich am 28. Oktober eingeweiht. Von da ab werden die Heiligenbilder immer noch in den umherliegenden Ortschaften herumgetragen, und wahrscheinlich wird das wol noch drei Wochen lang dauern; das giebt mir Gelegenheit, das Kloster selbst zu repariren. Ich möchte gerne einen Anbau machen auf den Namen des heiligen Innozentii.

5. Aus dem Jahresbericht der Transbaikal-Mission für 1866.

..... Wir können es hier auch nicht verschweigen, daß Gott der Herr bisweilen selbst auf wunderbare Weise Bekehrungen bewirkt. Folgendes erzählt uns der Missionar Grigori Litwinzew in seinem Tagebuche: Auf meiner Fahrt kehrte ich bei dem Tungusen Boni Schungin ein. Kaum war ich vom Pferde gestiegen, als er mir schon entgegenkam und freudig ausrief: „Nun Batuschka, beinahe hätte mich der Tschitkur (der böse Geist) geholt.“ Was ist dir denn begegnet? fragte ich. „Tritt nur in das Zelt hinein, dort will ich es dir erzählen.“ Der Alte setzte sich nach seiner Gewohnheit ans Feuer und erzählte: „Vor einer Woche erkrankte ich sehr schwer. Der Kopf schwoll mir auf. Vier Tage lang sah und hörte ich nichts; ich wußte nicht, ob es Tag, oder Nacht war. Da fiel mir ein, was ich früher einmal von dir gehört hatte, daß der ungetaufte Mensch mit dem Teufel in die Hölle ins Feuer kommt, und ich fing an mich zu fürchten, und betrückte mich sehr, daß ich ungetauft sterben müßte. Ich betete zum russischen Gott und dem Batuschka Nikolä, daß sie sich meiner erbarmen und mir Zeit zur Taufe geben möchten. Da war ich nun einmal eingeschlafen, und sah im Traume dich zu mir kommen, um mich zu taufen. Vor Freude sprang ich auf und stand auf meinen Füßen. Und siehe, ich sah wieder wie früher die Leute, und hörte sie sprechen. Das Geschwür in meinem Kopfe war geplagt. Da erkannte ich, daß du vom Hause ausgegangen seist, uns zu besuchen. Der Alte schwieg, seufzte tief auf und bekrenzte sich. Auf seine Bitte habe ich ihn denn auch gleich getauft. Die Heiden selbst glauben auch an die Wunderthätigkeit des Christenthums und nehmen zur Taufe häufig ihre Zuflucht als zu dem letzten Heilmittel; so kaufen sie auch Kreuze und hängen sich dieselben um den Hals, um sich und ihre Kinder vor den Einflüssen der bösen Geister zu bewahren. Aber solche wunderbare Bekehrungen sind ebenso wie die aufrichtigen Bekehrungen, wo der Bekehrte um Christi willen zu leiden bereit ist, doch nur seltene Erscheinungen der Gnade Gottes. Gleich-

falls giebt es auch deren nicht viel, die ganz ursprünglich sind. Leider ist die Missionsthätigkeit nur sehr schwach und die Hindernisse, die der Annahme des Glaubens entgegenstehen, sehr groß. Auf die Ermahnungen der Missionare antworten solche Leute gewöhnlich: im alten Glauben sehen wir nichts Schlimmes; ob der neue Glaube uns etwas besseres giebt, wissen wir nicht. Setzt beten wir auch zu Gott und dem Zaren. Sollte ein Befehl vom Zaren kommen, so werden wir uns taufen lassen, oder wir lassen uns taufen, wenn alle sich taufen lassen. (An einer andern Stelle ist folgende Entgegnung der Buräten angeführt: „Gott hat 77 Sprachen und 77 Religionen gegeben. Ihr seid Russen; euch gab Gott den russischen Glauben; wir sind Buräten; uns gab er den burätischen Glauben.“)

Die Erfahrung von fünf Jahren hat es deutlich gezeigt, sagt der Selenginskische Bischof Benjamin in seinem Jahresberichte vom 25. Februar 1867, daß es unmöglich ist, mit der Taufe so lange zu zögern, bis sie (die Heiden) im Glauben vollständig unterrichtet sind. Wir sehen ganz ab von den Tungusen und Buräten, deren Weideplätze von den Missionsstationen weit abliegen, die der Missionar nothwendiger Weise auf der Wanderung taufen muß, weil er sie sonst nie zu sehen bekommt; aber auch denjenigen Tungusen und Buräten, die in der Nähe wohnen und auch nicht nomadisiren, ist es schwer, auf längere Zeit die Taufe zu verweigern, oder man müßte den Wunsch der Leute, sich taufen zu lassen, geradezu verheimlichen, wenn man nicht Hindernissen begegnen will, die der Vollziehung der Taufe entgegengesetzt werden. Darum bitten die Leute auch, daß man sie recht rasch taufe, um allen Widerwärtigkeiten zu entgehen. Die zu mir kommen, spricht der Heiland, stoße ich nicht von mir; um so unverantwortlicher wäre es von einem Geistlichen, wenn er die zurückweisen wollte, die zu Christo kommen: hat man die Gelegenheit verpaßt, wo die Gnade Gottes eine Seele zuführte, die nach dem Reiche Christi ein Verlangen hatte, so wird man das vor dem schrecklichen Gerichte Christi verantworten müssen. Der Unzulänglichkeit des menschlichen Urtheils kommt hier die Erfahrung zu Hilfe: indem

solche, die vor der Taufe weniger zu guten Hoffnungen berechtigten, sich später doch als bessere Christen erwiesen, dagegen andere, die zu besseren Hoffnungen Anlaß gaben, diesen Erwartungen häufig nicht entsprochen haben. Der Verkündiger des Glaubens soll weniger ein Richter, als ein demüthiger Beobachter der wunderbaren und verschiedenen Wege sein, auf welchen die Vorsehung Gottes die Verirrten zur Bekehrung führt. Die Erleuchtung des Menschen durch den Glauben geschieht ja nicht plötzlich; der Aberglaube verschwindet allmählich im Laufe der Zeit. Das russische Volk hat seinen Aberglauben ein volles Jahrtausend bewahrt. Um so schwieriger ist es, von den Neugetauften zu verlangen, daß sie ihn vollständig ablegen. Dazu kommt aber noch, daß die Russen selbst vor den Schamanen und den Lama's keine geringere Furcht haben als die Heiden; sie wenden sich an dieselben ebenso um Hilfe als die Heiden und glauben ihren Vorhersagungen ganz ebenso. Was wundern wir uns also über die Neugetauften, daß sie Alles mit denselben Augen ansehen? Ein Haupthinderniß, das der Befestigung des Glaubens bei den Neugetauften entgegensteht, ist das Familienleben. Die Taufe einzelner Glieder einer Familie ist natürlich unvermeidlich und vom Apostel Paulus in der Voraussicht auch gestattet, daß durch sie auch die übrigen nachgezogen werden (1 Korinth. 7, 12—17); aber die von der Parochialgeistlichkeit getauften einzelnen Glieder einer Familie blieben früher, ehe die Mission gegründet war, meistens in ihren alten Verhältnissen, besonders in den Fällen, wo sie sehr entfernt von den Kirchen und in heidnischer Umgebung lebten, wo sie denn auch allmählich ihr Christenthum vollständig vergaßen. Dazu gesellte sich auch noch die Verfolgung von seiten der Häuptlinge und Anführer, so daß die Getauften, sobald ihnen der abgeschnittene Zopf wieder gewachsen war, ihre Taufe lieber ganz verschwiegen. In solchem Falle blieben denn auch die Kinder eines getauften Vaters auf den Wunsch der heidnischen Mutter ungetauft. Häufig wurden auch einer christlichen Mutter die Kinder nach dem Tode des Vaters ganz weggenommen und heidnischen Verwandten zur Erziehung übergeben.

Solche Uebelstände wurden von der Mission nicht sogleich erkannt; je mehr sie aber ihre Thätigkeit entfaltete, um so mehr trat diese Unordnung an den Tag. Viele Getaufte mußten in der Steppe unter den Heiden aufgesucht werden. Die Mühe war nicht gering; denn die Steppe dehnt sich weit hin aus, und ihre Bewohner verändern fortwährend die Weideplätze; dazu betrügen die Heiden die Missionare absichtlich und verheimlichen die Gesuchten; und häufig verheimlichen die Getauften selbst ihre Taufe, aus Furcht vor neuen Verfolgungen. Wir wollen auf diese Unglücklichen keinen Stein werfen, so sehr uns auch ihre Verleugnung wehe thut.

Das gewöhnliche Mittel der Stärkung des Glaubens der Neugetauften besteht darin, daß der Missionar die Steppe durchreist, mit den Christen zusammenzutreffen sich bemüht, ihnen dann das Symbol des Glaubens, die zehn Gebote erklärt, sie die Gebete lehrt und für sie Gebete mit der Wasserweihe hält. So hat er Gelegenheit, mit ihnen zu beten und ihre Wohnungen mit heiligem Wasser zu heiligen. Solche geistliche Handlungen wirken am segensreichsten auf den Geist der Getauften und ziehen auch eine Menge Ungetaufter herbei. Während der großen Feste bereisen die Missionare die Steppen, um den Neugetauften das heilige Abendmahl zu reichen. Die in der Nähe der Missionsstationen Lebenden erfüllen diese Christenpflicht nach der nöthigen Vorbereitung in der Kirche; die in der Ferne Nomadisirenden werden nach kurzer Vorbereitung und Bußbekenntniß mit den heiligen Gaben bedient. Die Vorbereitung besteht darin, daß in irgend einer Jurta ein Abendgottesdienst gehalten und der vorgeschriebene Canon für die Communicanten verlesen wird; darauf verpflichten sich die Präparanden auf den Glauben und das christliche Leben. Am Morgen wird eine Morgendacht gehalten, darauf beichten alle und empfangen nach Verlesung der Abendmahlsvorschriften den heiligen Leib und das Blut Christi. Da die nomadisirenden Eingebornen keine Fastenspeisen haben (ihre gewöhnliche Speise in dieser Zeit ist der dicke Nachbleißel der Milch, nachdem derselben das berauschende Getränk — Arak (?) — entnommen

ist), so regaliert der Missionar sie mit Brod und Thee. Und mit welchem Vergnügen genießen die Leute diese Fastenspeise nach ihrer gewöhnlichen (скоромная) Nahrung! Sa man muß gestehen, daß ihr unfreiwilliges Fasten viel schwieriger als unser freiwilliges ist. Und der Missionar hat es wahrlich bei der Ausübung seiner geistlichen Pflichten auch nicht leicht. In der Turta ist es eng, schmutzig und rauchig. Während seines Dienstes steht er vor den Heiligenbildern, hinter ihm brennt in der Mitte der Turte das Feuer, das ihn zwingt, sich vorzusehen, daß er sich nicht die Kleider verbrennt. Der Rauch beißt in die Augen; so daß er unwillkürlich niederknien muß. Die ganze Feier ist kurz, um womöglich während der Fastenzeit allen Getauften das Abendmahl reichen zu können. Einige von ihnen hatten das Abendmahl seit ihrer Taufe nicht empfangen; denen mußte die Bedeutung des Abendmahles erklärt werden. Um so tröstlicher war es, bei ihnen die geistliche Freude wahrzunehmen, mit der sie das Abendmahl empfingen. Angenehm ist es auch, zu sehen, mit welcher Aufmerksamkeit sie sich selbst prüfen; mit großem Eifer fragen sie die Missionare, ob sie dieses oder jenes essen dürfen, ob es ihnen gestattet ist, Tabak zu rauchen (woran sie von klein auf gewöhnt sind), ob die Kinder ebenso enthaltsam sein müssen u. s. w.“

Ueber das Unterrichtswesen finden wir noch folgende Notiz in dem Jahresberichte. „Um die Jugend in dem Glauben zu stärken, dient noch als Mittel die Schulbildung. Wie in den früheren Jahren, so beschränkt er sich auch jetzt noch hauptsächlich auf das Possolstische Kloster, in welchem 1866 18 Knaben und 1 Mädchen Unterricht erhielten. Auf den Missionsstationen wurden 11 Knaben unterrichtet. Außerdem haben einige Missionare nach Kräften die christlichen Kinder in den Buräten-Schulen im Worte Gottes unterrichtet. Die Possolstische Schule zerfällt in zwei Abtheilungen und steht unter der Leitung eines Hieromonach. In der oberen Klasse lernen die Kinder außer der heiligen Geschichte noch den ausführlichen Katechismus, Arithmetik, russische Grammatik, Geographie, russische Geschichte; in der unteren Klasse, die unter einem Possoltsnik als Inspector steht, lernen sie

außer den Gebeten Lesen, Schreiben, die heilige Geschichte und den Katechismus. Die Schwierigkeit der Verbreitung des Schulunterrichtes seitens der Mission besteht hauptsächlich darin, daß die Unterrichtenden den Unterhalt der Kinder ganz übernehmen müssen, welcher Modus in den Buräten-Schulen besteht, die sämmtlich aus allgemeinen Mitteln unterhalten werden. Dazu ist es dem Missionar auch nicht möglich, zu den Arbeiten seines Missionsberufs noch den Jugendunterricht hinzuzunehmen. Die Hauptaufgabe der Schulbildung der Eingebornen ist die Heranbildung derselben für den Missionsdienst. — Zwei Böglinge des Possolstischen Klosters theilen bereits die Mühe des Dienstes mit den Missionaren. — Ueber die Erfolge der Mission in Transbaikalien berichtet der Bischof Benjamin Folgendes: „Die Anzahl der Taufen in den Jahren 1865 u. 1866 ist geringer, als sie im Jahre 1864 gewesen, weil die Thätigkeit der Mission in diesen beiden Jahren mehr auf die Lamaiten gerichtet war, die dem Christenthume einen hartnäckigeren Widerstand entgegensetzten, als die Schamanen, welche leichter zu gewinnen sind. Im Jahre 1865 wurden durch die Missionare 254 Heiden getauft, im Jahre 1866 dagegen 251. Dafür sind aber im ersten Jahre 50 Lamaiten und im letzten 76 getauft. In Betracht der Mühseligkeiten, die mit der Taufe der Lamaiten zusammenhängen, sei auch für diese geringen Erfolge dem einigen Gott Preis und Dank. Von den Parochial-Geistlichen sind im Jahre 1865 70 Personen, meist Schamanen, getauft worden, und im Jahre 1866 55 Personen. Seit der Gründung der Mission im Jahre 1862 sind im Transbaikalschen Gebiete überhaupt durch die Missionare 1157, und durch die Parochial-Geistlichen 477 getauft worden, im Ganzen also 1634 Personen.“

In der That eine reiche Frucht nach fünfjähriger Arbeit! Auf S. 112 u. 113, 2. Ausgabe, finden wir einen kurzen Passus über die frühere Arbeit der englischen Missionare im Transbaikalschen Gebiet, den wir gerne mittheilen. Es heißt daselbst: „Im Jahre 1818 ließ sich jenseit des Baikal die englische Mission nieder; es waren drei Missionare, die zwei Stationen anlegten, die eine am

linken Ufer der Selinga, gegenüber der Stadt Selenginsk, und die andere 12 Werst weit von der Chorinskischen Stepnaja Duma am Flusse Kudara. Von der ersten Station hat sich das ziemlich umfangreiche Gebäude noch erhalten, welches in seinen Räumen außer den Wohnungen der verheiratheten Missionare, eine Schule, ein Krankenhaus und eine Typographie enthielt; von der anderen Station ist außer einigen Ueberresten eines steinernen Fundamentes und zweien Gräbern mit lateinischen und russischen Inschriften nichts übrig geblieben. Der letzte englische Missionar verließ Rußland im Jahre 1842. Trotz der großen Gelehrsamkeit der englischen Missionare, trotz der großartigen materiellen Mittel, die ihnen zu Gebote standen und der wohlthätigen Anstalten, durch welche sie die Eingebornen an sich zogen, ist die Frucht ihrer zwanzigjährigen Wirksamkeit so gut wie nichts. Auf beiden Stationen sind in mehr als 20 Jahren nicht mehr als drei Personen für das Christenthum gewonnen! Die Ursache dieser befremdenden Erscheinung ist wol die: die gelehrten Missionare haben die Heiden wohl die Heilswahrheiten gelehrt, haben sich aber nicht bemüht, sie durch *Вѣра* (Glauben? Religion?) für Christum zu gewinnen. In ihren Schulen unterrichteten sie die Jugend in der heiligen Geschichte und dem Katechismus, gerade ebenso wie auch jetzt die heidnischen Lehrer in den Buräten-Schulen der heidnischen Jugend in diesen Gegenständen Unterricht ertheilen, d. h. sie lehrten solche Gegenstände, die für die Bildung nöthig sind, aber davon, daß jede gegnerische Lehre Lüge und Irrthum ist, war gar nicht die Rede. Deshalb hielten die Buräten sie auch nicht für Prediger des Glaubens, sondern für gewöhnliche Lehrer und Aerzte. Das einzige Denkmal, das die englische Mission der ihr folgenden Transbaikal-Mission hinterlassen hat — ein würdiges Denkmal der gelehrten Missionare — ist die von ihnen in die mongolische Sprache übersezte Bibel. Doch die Vertheilung derselben an die Buräten durch die Missionare, ohne alle Unterweisung über den Zweck derselben, erregte nur den Eifer der Lamas, die sie in Tausenden von Exemplaren vernichteten. Vom Alten Testamente sind außer den prophetischen Schriften noch

recht viele Exemplare vorhanden für die jetzige Transbaikal-Mission; das Neue Testament ist aber verschwunden und kann nur von London her noch bezogen werden.“ — Mit dieser Mittheilung aus den „Briefen des Possolstischen Klosters“ schließen wir unsern Bericht; sollten die Leser noch mehr zu hören wünschen von der griechisch-russischen Mission in Sibirien, so sind wir gern zu schreiben bereit; die Broschüren sind umfangreich und es steht des Bemerkenswerthen noch viel darin.

II.

Zur Erklärung von Daniel 3, 1 ff. unter Bezugnahme auf Oppert's *expédition scientifique en Mésopotamie*¹⁾.

Von Prof. Dr. Volk.

Die Ebene Dura in der Landschaft Babel, woselbst der König Nebukadnezar laut Dan. 3, 1 eine goldene Statue behufs ausnahmsloser Anbetung aufstellen ließ, hat von jeher Ueberschern, wie Auslegern des Buches Daniel zu schaffen gemacht. Man wußte nicht, wo man dieselbe zu suchen habe, identifizierte sie darum mit der 1 Mos. 11, 2 erwähnten Ebene Sinear und erklärte das Wort *אֶרֶץ* appellativisch. So interpretiren schon die LXX: ἐν πεδίῳ τοῦ περιβόλου [vgl. *אֶרֶץ* (arab. *dāra*) circumire, in orbem ire], zu welcher Uebersetzung Hieronymus bemerkt: pro Dura LXX περιβόλον transtulerunt, quod nos vivarium vel conclusum

1) *Expédition scientifique en Mésopotamie exécutée par ordre du gouvernement de 1851 à 1854 par M. M. Fulgence Fresnel, Félix Thomas et Jules Oppert, publiée, sous les auspices de son excellence M. le Ministre d'état par Jules Oppert. Tome I—II. Paris 1859—1863.*

locum dicere possumus. Die Vers. Vonet. hat ἐν πεδίῳ πυρώσεως, in der Ebene des Verbrennens, wol deshalb, weil sie das hier erzählte Faktum mit der Bedeutung des hebräischen דורר, Scheiterhaufen, Ezch. 24, 5 combinirte ¹⁾. Nach Hengstenberg ²⁾ findet sich der Name דורר sonst nirgends, weder in der Schrift, noch bei Profanskribenten, und „unterläßt es der Verfasser, irgend eine nähere geographische Bestimmung hinzuzufügen, weil er den Ort als seinen Lesern bekannt voraussetzt.“ Hävernicks ³⁾ geht nach Vorgang der LXX auf die appellativische Bedeutung zurück. Es sei, sagt er, der betreffende Name im Aramäischen eine allgemeine Benennung für Ebene, Fläche: דור eig. nach dem arabischen dawara, im Kreise sich herumbewegen, davon das Substantiv: eine kreisförmige runde Fläche. Diese Bezeichnung sei mehreren Ebenen und Städten gemeinsam gewesen. So habe es eine Ebene Deira oder Deera bei Susa gegeben, welche Ptolemäus VI, 3. erwähne, eine Stadt gleichen Namens nicht weit davon. Ein anderes Dura komme bei Ammian. Marcellus IV, 1. vor, eine andere stark befestigte Stadt gleichen Namens in Mesopotamien bei Polyb. V, 48. 52. 66. „Genug — schließt Hävernicks —, um hier die allgemeine Verbreitung dieser Benennung in jenen Gegenden zu beweisen. Es ist dieselbe Ebene, von der auch 1 Mos. 11, 2 die Rede ist: בקעה בארץ שנער. Ohne Zweifel erhielt diese berühmte Ebene κατ' ἐξοχήν die (aramäische) Bezeichnung Dura.“ Aehnlich v. Lengerke ⁴⁾. Die neuesten Ausleger des Buches Daniel weisen nicht nur die Identifizierung der Ebene Dura mit der 1 Mos. 11, 2 erwähnten Ebene Sinear, sondern auch die appellativische Fassung von דורר ab.“ Es kann sich — meint Kranichfeld ⁵⁾ — unter den uns bekannten Orten, da das Δούρα bei Polybius (66) das nördlich von Cäsarea Palästina gelegene

1) Vgl. Hävernicks, Commentar über das Buch Daniel S. 95.

2) Beiträge zur Einleitung in das alte Testament I, S. 336.

3) A. a. D. S. 94.

4) Das Buch Daniel verdeutscht und ausgelegt S. 115.

5) Das Buch Daniel erklärt, S. 141.

Dura ist, zunächst nur um ein doppeltes Dura handeln, entweder um das bei dem Einfluß des Chaboras in den Euphrat unweit Karfemisch gelegene (Polyb. 5, 48; Ammian. 23, 5. 8; 24, 1. 5) oder um das östlich vom Tigris unweit Apollonia gelegene (Polyb. 5, 52; Ammian. 25, 6. 9). Da indessen selbst die uns bekannte weiteste nordwestliche Ausdehnung der Provinz Babylonien über die Medische Mauer hinaus nach Xenophon 36 Meilen südlich von Ehiphsach endete, so würde weiter das Dura des Chaboras auszuschließen sein. Hingegen das andere, jenseits der Tigris gelegene Dura gehörte, als in Sittakene gelegen, zu Babylon. Wir haben uns deshalb, bei einer Wahl zwischen genannten beiden Orten, für dieses letztere Dura zu entscheiden.“ Zu demselben Resultat ist schon vor Kranichfeld Hübner ¹⁾ gelangt, der aber zugleich eine so ergößliche Meinung über den Zusammenhang zwischen דורר 3, 1 u. טורא 2, 45 vorträgt, daß wir uns nicht enthalten können, dieselbe mitzutheilen ²⁾. Er ist nämlich der Ansicht, daß der Abschnitt Kap. 3 von dem zur Zeit des Antiochus Epiphanes lebenden Pseudodaniel hinter dem zweiten Kapitel weg geschrieben und von diesem noch etwas abhängig sei. Wie dort (Kap. 2), stehe in Rede auch hier eine große Bildsäule, und zwar stehe auch jene im Thal; der Berg 2, 45 schaffe 3, 1 das Thal und das Wort für Berg (טורא) hier den Namen des Thals (דורא) ³⁾.

Wir unsrerseits weisen gleichfalls sowol die Identifizierung der Ebene Dura mit der Ebene Sinear, von welcher jene nur ein Theil sein kann, als die appellativische Fassung des Wortes ab, da dieselbe durch den chaldäischen Sprachgebrauch ausgeschlossen wird. Desgleichen erklären wir uns selbstverständlich wie gegen das Dura bei Polybius, so gegen das den Städten Karfemisch und Zeitha benachbarte. Aber

1) Das Buch Daniel S. 45—46.

2) A. a. D. S. 42.

3) Der Talmud (Tractat Sanhedrin Fol. 92. 2) sagt, das Thal Dura erstreckte sich vom Fluß Eschel bis Rabbat.

auch bei dem jenseits der Tigris gelegenen können wir uns nicht beruhigen, und vermögen wir nicht zu begreifen, wie sich noch Kranichfeld für dasselbe entscheiden konnte. Denn östlich vom Tigris, unweit Apollonia gelegen, ist es doch wahrlich auch zu weit entfernt, als daß es in Frage kommen könnte, was ein Blick auf die Karte zur Genüge zeigt. Ist darum nicht noch ein weiteres Dura auffindbar, so scheint es uns für den Ausleger immer noch das Gerathenste, die verschiedenen Dura aufzuzählen und sich mit Hävernitz mit dem Hinweis auf „die allgemeine Verbreitung dieser Benennung in jenen Gegenden“ zu begnügen. Doch so verzweifelt steht die Sache nicht. Die von Kranichfeld auffallenderweise gänzlich unberücksichtigt gelassenen neuesten Forschungen Opperts haben die Vertiklichkeit der Ebene Dura in der Provinz Babel festgestellt.

Doch ehe wir die Oppert'schen Resultate darlegen, weisen wir noch auf eine andere von denselben gleichfalls berührte Schwierigkeit der Stelle Dan. 3, 1 hin. Bekanntlich gereicht Nebukadnezars goldene Statue der neueren Kritik zu großem Anstoß. „Stießen wir uns — sagt Hitzig ¹⁾ — an dem Bilde 2, 31 ff., das doch nur ein geträumtes, um deswillen an, weil es aus verschiedenen Metallen zusammengefügt ist (!), so staunen wir nun über eine Bildsäule, welche durch das Verhältniß ihrer Breite (6 Ellen) zur Länge (60 Ellen) gegen die Gesetze der Mechanik sich verkehrt und aller Symmetrie spottet, welche nur 10 Ellen niedriger als der Coloss von Rhodus von Golde gewesen sein soll, und die schließlich ferne von der Hauptstadt in einem Thale aufgestellt wird. Hat nun die Bildsäule nicht existirt, und schon deshalb die Rettung aus dem Feuer sich nicht wirklich zugetragen: so konnte der Daniel, den das Buch Daniel vorführt, die Geschichte nicht als thatsächlich wahr erzählen wollen u. s. f.“ So Hitzig und eine große Anzahl Neuerer. Hören wir nun die Oppert'schen Resultate! Oppert erzählt uns Band I. S. 238 ff. seiner *expédition scientifique en Mésopo-*

1) A. a. O. S. 41.

tamie (Paris 1863) unter der Ueberschrift: *Ruines tout autour de Babylone* wörtlich Folgendes:

Le groupe qui touche l'enceinte de la cité de plus près, c'est celui de Doura. Après avoir suivi la route de Diwaniyeh jusqu'au Nahr-Eyoub (fleuve de Job), auprès duquel se trouve un sanctuaire consacré à ce saint, on laisse de côté une ruine arabe, nommée Maaimorah, la petite construction. On traverse le canal assez large de Keriyet Ali, et l'on se dirige à travers la plain dans la direction du sud-sud-est; on franchit plusieurs canaux, qui aujourd'hui sont à sec, et l'on arrive, après 8 kilomètres de marche, à un ancien cours d'eau nommé Nahr Doura; en poursuivant sa route, et, après avoir passé le Nahr Humainiyoh, on parvient au Tell Rachid, et bientôt après à une série de tumulus qui s'étendent sur un chemin de plus d'une lieue.

Presque tous ces monticules sont dans la direction sud-sud-est et portent le nom de Toloul Doura, collines de Doura; c'est là qu'aboutit le Nahr Doura après avoir coulé du nord au sud dans un parcours de près de 1 myriamètre.

Alors on arrive à un terrain qui porte les traces de la culture babylonienne; auprès de deux grandes collines juxtaposées, mais qui n'ont pas de noms spéciaux, on en voit une petite, mais assez élevée pour qu'on la voie de loin.

Cette colline s'appelle el-Mokhattat, la colline alignée, et réellement elle mérite ce nom, parce qu'elle présente, avec une élévation de 6 mètres, un carré presque exact de 14 mètres à la base. La colline est orientée aux quatre points cardinaux, et, vers le coins, l'élévation est plus considérable qu'au milieu, de sorte que, lorsqu'on est en haut, on se trouve, pour ainsi dire, entouré de quatre blocs de maçonnerie qui, auparavant pourtant, n'en for-

maient qu'un seul. Tout est bâti en briques crues; les briques ont chacune 15 centimètres d'épaisseur. On y voit aussi les aéroducts plus rapprochés les uns des autres, mais leurs ouvertures sont moins larges.

En voyant cette colline, on est immédiatement frappé de la ressemblance qu'elle présente avec le piédestal d'une statue colossale, par exemple, celui de la Bavaria de Munich, et tout porte à croire que là se trouvait la statue, dont le livre de Daniel nous a transmis la légende. Le fait de l'érection d'une statue colossale par Nabuchodonosor n'a, en lui-même, rien qui puisse étonner, quelque récente que soit la forme araméenne du récit de l'hagiographe. Voici le texte:

Chap. III, v. 1. „Le roi Nabuchodonosor fit faire une statue en or de soixante coudées de hauteur et de six coudées d'épaisseur; il l'érigea dans la plaine de Doura dans la campagne de Babylone.“

Daniel mentionne ensuite la convocation de tous les grands de l'empire pour assister à l'inauguration de la statue, et l'injonction de se prosterner devant elle aussitôt qu'ils entendraient le signal donné par les instruments de musique. Celui qui refuserait cet acte d'adoration devait être jeté dans une fournaise ardente. Les trois amis de Daniel s'étant rendus coupables de l'infraction prévue furent précipités dans le feu, mais préservés; après quoi, le roi de Babylone reconnut son erreur, adora le Dieu unique, et combla d'honneurs Sadrach, Mésach et Abadnego.

Le fait de l'érection de la statue semble être confirmé par la découverte du Mokhattat. Hérodote et Diodore nous parlent de statues colossales; celles du sépulchre de Bélus avaient 40 coudées de hauteur, celle du temple de Lunus, 12. On nous dit que tous ces trésors furent em-

portés par les rois de Perse. Or il n'y rien d'in vraisemblable dans l'existence d'une statue ayant 60 coudées (31^m, 50) de hauteur, et 6 coudées (3^m, 15) d'épaisseur, d'autant plus que le nom de la plaine de Doura, dans la campagne de Babylon (מְרִינָה), cadre avec la description aussi bien que la conformation actuelle de la ruine.

Ainsi quoique l'expédition française en Mésopotamie n'ait pas retrouvé la statue d'or de Nabuchodonosor ¹⁾, elle en a, du moins, pu indiquer l'ancien emplacement.

So weit Oppert. Man mag nun über die Identität jenes colline alignée mit dem Piedestal der Statue Nebukadnezars denken, wie man will: jedenfalls ist durch Oppert die Dan. 3, 1 erwähnte Vertlichkeit festgestellt: ein Resultat, welches deshalb von Bedeutung ist, weil es von der genauen Ortskenntnis des Verfassers des Buches Daniel Zeugnis ablegt. Die Statue selbst anlangend, so lassen wir die Richtigkeit der Oppert'schen Meinung, daß deren Piedestal noch existire, vorläufig, wie gesagt, dahingestellt; trotzdem aber, meinen wir, sollte man endlich einmal aufhören, aus der Disproportion ihrer Dan. 3, 1 angegebenen Maßverhältnisse und aus der Bemerkung, daß sie von Gold gewesen, den Schluß zu ziehen, daß sie überhaupt nicht existirt. Denn abgesehen davon, daß wir, wie Deligisch ²⁾ richtig bemerkt, über die Beschaffenheit des Bildes von unten bis oben viel zu wenig wissen, um den Maßstab der Symmetrie daran zu legen, zeichnen sich bekanntlich die Ueberreste babylonischer Architektur und Sculptur gerade durch ihren Mangel an Ebenmaß aus. Und daß die Statue nicht massiv golden, sondern goldig gewesen, ist wol selbstverständlich.

Man wiederholt freilich fortwährend, daß die Erzählung Dan. Kap. 3 an die Zeit des Antiochus Epiphanes erinnere. „Un-

1) Vgl. Oppert, I. p. 131.

2) Vgl. Herzog's Realencyclopädie III, S. 277.

willkürlich — sagt Bleek ¹⁾ — fällt uns Antiochus Epiphanes ein, der, nachdem er Jerusalem hatte unversehens überrumpelt und plündern lassen, den Tempel entweihen, ihn dem Jupiter Olympius widmen, und auf dem Brandopferaltar heidnische Opfer darbringen ließ, nachdem dort am 15. Kislev das βδελύγμα ἐρημώσεως, sonder Zweifel die Statue des Jupiter, errichtet war. Er suchte die Juden, wie alle anderen ihm Untergebenen, zum griechischen Cultus zu vereinigen, verfolgte die Widerspenstigen aufs heftigste, ließ sie martern und tödten, und zum Theil namentlich auch durch Feuer ihren Tod finden (vgl. 1 Makk. 1, 29—63. 2 Makk. Kap. 6 u. 7. Dan. 11, 33). Darauf bezieht sich wol sonder Zweifel dieser Abschnitt, und der Verfasser wollte durch diese ganze parabolische Erzählung nur seine Volksgenossen in ihrer Anhänglichkeit am Dienst ihrer Väter befestigen und sie ermahnen u. s. f.“ Nachdem Hengstenberg ²⁾ hierauf entgegnet, daß nie eine Statue des Jupiter Olympius in dem Tempel zu Jerusalem aufgestellt worden; daß an der einzigen Stelle, worauf Bleek sich berufe, 1 Makk. 1, 55 unter βδελύγμα ἐρημώσεως nicht die Statue des Jupiter zu verstehen sei, sondern ein kleinerer Gözenaltar, welcher auf den Brandopferaltar gesetzt worden, so hielt zwar Bleek seine Meinung, daß die Erzählung 3, 1—30 an das Unternehmen des Antiochus Epiphanes, die Juden zum griechischen Cultus zu nöthigen (1 Makk. 1, 43 ff.), erinnere, aufrecht, sprach aber nun von einem kleineren Gözenaltar ³⁾, den Antiochus auf den Brandopferaltar des dem Jupiter Olympius geweihten Tempels zu Jerusalem habe aufbauen lassen, wobei ohne Zweifel auch eine Statue des Gottes, dem man den Tempel geweiht, aufgestellt worden (Dan. 12, 11). Auch Hitzig ⁴⁾ ist der Meinung, das βδελύγμα ἐρημώσεως 1 Makk. 1, 54 sei keine Bildsäule gewesen. Hat man nun aber

bei „dem Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte“ nicht, wenigstens zunächst nicht, an eine Bildsäule zu denken, welche Aehnlichkeit besteht dann noch zwischen ihm und der goldenen Statue Nebukadnezars? „Allein soll denn — fragt Hitzig — der Typus so genau entsprechen, daß man Verdacht schöpfen muß?“ Hitzig meint also, um den Verdacht der Fiction abzuwenden, habe „der Verfasser in seiner angeblichen Schilderung des vorbildlichen Epiphanes nicht den eigentlichen Gegenstand des Greuels, einen Altar in jener Ebene behufs allgemeiner Opferung zur Darstellung gebracht“, sondern diesen Altar in eine 60 Ellen hohe und 6 Ellen breite Statue verwandelt! Jedenfalls eine gründliche Metamorphose, die es den armen Juden zu des Antiochus Zeit nicht eben erleichtert haben mag, aus der Erzählung Dan. Kap. 3 ihre Situation herauszufinden!

Wir behaupten, daß nicht nur die Statue Nebukadnezars nichts zu thun hat mit jenem βδελύγμα ἐρημώσεως, sondern daß überhaupt die ganze Situation in Dan. Kap. 3 wesentlich verschieden ist von der Lage der bedrängten Juden der makkabäischen Verfolgungszeit. Freilich wird gerade Letzteres bestritten. Man findet die Gleichheit der Situationen hier und dort unverkennbar. Wir weisen zur Widerlegung dieser Meinung nur auf Einen Punkt, allerdings den Hauptpunkt hin. Das Gemeinsame der Lage soll die Religionsverfolgung sein. Allein eine solche ist Dan. Kap. 3 schlechterdings nicht erkennbar. v. Lengerke ¹⁾ gibt dies zu, „aber Religionszwang — meint er — wird von Nebukadnezar und den drei Großbeamten geschildert; denn weil sie den heidnischen Göttern nicht dienen wollen (לֹא פָלְחִים) v. 12. 18. und dem Gözenbild die Adoration verweigern (v. 14), deßhalb werden sie angeklagt und in den Ofen geworfen.“ Hengstenbergs ²⁾ Meinung, Daniels Freunde seien nicht sowol eines religiösen Verbrechens, sondern eines Majestätsverbrechens angeklagt, erklärt v. Lengerke für eine leere Ausflucht und meint:

1) Vgl. Theol. Zeitschrift, herausgegeben von Schleiermacher, de Wette und Lücke, 3. Heft S. 259 f.

2) A. a. D. S. 86.

3) Einleitung in das alte Testament S. 602.

4) A. a. D. S. 43.

1) A. a. D. S. 107 f.

2) A. a. D. S. 83 f.

„Sie sollen getödtet werden, weil sie sich nicht zum Götzendienst bekehren (לֹא פִלְחִין לָאֱלֹהִים); und speziell dem Gözen Bel nicht dienen wollen. Weil sie das nicht thun, ist ihre Weigerung freilich zugleich ein Ungehorsam gegen die Majestät, aber der Grund der Strafe bleibt immer nur ihr Abscheu vor dem Götzendienste und der Anbetung, also die Weigerung, sich einem Religionszwange zu unterwerfen; dieser wird somit vorausgesetzt, und widerlegt dadurch die Erzählung, weil er eben bei den Babyloniern nicht bestand.“ Also Religionszwang entdeckt v. Lengerke Dan. Kap. 3; es gelingt ihm dies aber nur auf Grund der Voraussetzung, von der er ausgeht, daß das Bild, welches Nebukadnezar aufstellen ließ, damit alle Beamten seines Reiches auf ein gegebenes Zeichen vor demselben niederfielen, ein Gözenbild sei. Allein diese Voraussetzung ist falsch. Denn, wie richtig bemerkt worden ¹⁾, jenes Bild gibt sich nach der Erzählung so wenig für ein Gözenbild aus, daß vielmehr das Niederfallen vor demselben ausdrücklich von dem Dienste unterschieden wird ²⁾, welchen Nebukadnezar von seinen Reichsbeamten für seinen Gott fordert. Es wird mit der Aeußerung Bündels ³⁾, daß es sich zunächst weder um Bild noch Säule des Gottes Belus handle, sondern um ein Symbol der Weltmacht des Königs Nebukadnezar zu dem politischen Zweck der Huldigung von Seiten der Beamten seiner unterworfenen Völker, seine Nichtigkeit haben, und Bagmann ⁴⁾ hätte sich wahrscheinlich über diese Aeußerung weniger verwundert und sie nicht mit einer spöttischen Bemerkung abgewiesen, wenn er bedacht hätte, daß nach heidnischer Anschauung die geforderte Handlung der Anbetung, welche den Dienstgehorsam documentiren sollte, dem Könige nicht gewidmet werden konnte, ohne auch seinem Gotte, der ihm die Macht gegeben und in dessen Namen er überhaupt Gehorsam für sich

1) Vgl. Hofmann, Weissag. und Erf. I, S. 277.

2) Vgl. B. 12. 14. 18.

3) Kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Daniel S. 13.

4) Theol. Studien und Kritiken, Jahrgg. 1863, Heft 3, S. 466.

forderte. Diese Forderung eines recht auffallenden Beweises der Unterwerfung unter den einzigen das Reich beherrschenden Willen erklärt sich aber, wie Hofmann ¹⁾ treffend bemerkt, um so leichter, je neuer der Gedanke der von Nebukadnezar ins Leben gerufenen Reichseinheit war.

Verhält es sich aber so, daß die geforderte Handlung der Anbetung nicht den Gottesglauben, sondern den Dienstgehorsam documentiren sollte — und eine andere Auffassung läßt der Context nicht zu —, so läßt sich weder von „Religionsverfolgung“ noch von „Religionszwang“ reden, und alle von Lengerke aus dem angeblichen Religionszwang gezogenen Folgerungen fallen dahin. Die Dan. Kap. 3 geschilderte Situation ist wesentlich verschieden von der der makkabäischen Zeit.

Im letzten Grunde ist es weder die „aller Symmetrie spottende“ Statue Nebukadnezars, noch sind es die in dem in Rede stehenden Kapitel sich findenden griechischen Namen musikalischer Instrumente ²⁾, wodurch die neuere Kritik veranlaßt wird, die Aechtheit des Dan. Kap. 3 enthaltenen Berichtes anzuzweifeln, sondern es ist das in diesem Kapitel erzählte — Wunder. Hitzig ³⁾ spricht dies offen aus. Mit einem Standpunkt aber, der von der dogmatischen Voraussetzung der Undenkbarkeit des Wunders ausgeht, sich zu verständigen, ist unmöglich, und es steht nicht zu hoffen, daß die Authentie von Dan. Kap. 3 seitens der neueren Kritik anerkannt werde, selbst dann nicht, wenn es gelingen sollte, die Identität des von Oppert entdeckten colline alignées mit der goldenen Statue Nebukadnezars Dan. 3, 1 als über allen Zweifel erhaben darzuthun.

1) A. a. D. S. 278.

2) Vgl. J. B. Ewald, Götting. Gelehrte Anz. 1865, S. 214.

3) A. a. D. S. 41.

III.

Kirchliche Umschau in Schleswig-Holstein im
October 1867.

Nachdem in Folge der politischen Ereignisse des Jahres 1866 auch die Elbherzogthümer, die schon längere Zeit von Preußen militärisch besetzt waren, ähnlich wie die andern bisher selbständig gewesenen deutschen Staaten, sich hatten annektiren und in den preussischen Staatenbund aufnehmen lassen müssen, war es nur eine natürliche Folge, daß auch die lutherische Kirche in diesen Landen der landesherrlichen Kirchengewalt des Königs von Preußen unterstellt wurde. Die Schleswig-Holsteiner haben diesen Vorgang als eine Thatfache hinnehmen müssen, gegen welche zu demonstrieren vergeblich gewesen wäre, und sie haben ihn auch, wie es scheint, ohne sonderliche Gewissensbeschwerung so hingenommen; denn außer der Entlassung einiger dänischen Geistlichen im nördlichen Schleswig, die das preussische Siegesfest nicht feiern wollten, und der Removirung des Pastors Schrader in Kiel wegen seiner Anhänglichkeit an den Herzog von Augustenburg, ist uns kein Fall eines wenigstens ernstlichen Widerstrebens bekannt geworden. Was den Uebergang an Preußen den Gemüthern im Allgemeinen erleichterte, war der langjährige schwere Druck, der während der Dänenzeit namentlich auf Kirchen und Schulen gelastet hatte, war die Furcht vor dem dänischen Fanatismus, der möglichst zum Wenigsten Schleswig dänisiren wollte, und bei Vielen vielleicht auch das Bewußtsein, daß sie sich in einem besonderen Verhältnisse unter dem Herzog von Augustenburg, der übrigens allgemein als der rechtmäßige Landesherr galt und sehr beliebt war, auf die

Dauer gegen dänische Gewalt und dänische Rache nicht würden behaupten können. Was aus der lutherischen Landeskirche werden möchte, wenn sie unter die landesherrliche Kirchengewalt eines reformirten Königs und in möglichst nahen Connex mit einem unirten Kirchenregiment treten würde, das haben sich wohl nur die Wenigsten klar zu machen gesucht. Einerseits nämlich liegt es in der vorwiegend ruhigen und phlegmatischen Natur der dortigen Bewohner begründet, daß sie im guten wie im bösen Sinne Alles erst an sich kommen lassen, ehe sie dazu eine mehr oder minder reagirende Stellung einzunehmen pflegen; andererseits aber ist das Bewußtsein der kirchlichen oder confessionellen Unterschiede nicht nur bei der Bevölkerung überhaupt, sondern selbst bei einem großen Theil der Geistlichen bis auf ein Minimum verschwunden. Da das Land ein fast ausschließlich lutherisches Land ist und kirchliche Gegensätze bis auf die neueste Zeit in demselben so gut wie gar nicht vorhanden waren, woher sollte denn eine gründliche Erkenntniß der bevorstehenden Gefahr entstehen? Dazu kommt noch mancherlei, was der Unionstrichtung im Lande als förderlich erscheinen könnte: das Anziehende des Neuen und Unbekannten, wenn es nur nicht der allgemeinen Zeitrichtung widerstrebt, der religiöse und kirchliche Indifferentismus, der namentlich während der Dänenzeit außerordentlich um sich gegriffen hatte, die natürliche Opposition gegen rechtgläubige und kirchliche Klarheit und Bestimmtheit, endlich der Umstand, daß die meisten Geistlichen, die von Preußen zurückgerufen worden waren, vorher im Dienste der unirten Kirche gestanden hatten. Es waren seit meinem letzten Besuch im Lande im J. 1864 große Veränderungen vorgegangen. Damals waren die Dänen vom schleswighischen Boden noch nicht ganz weggedrängt, sie hatten Alsen inne, die preussischen und österreichischen Truppen waren im Lande vertheilt, die kirchliche Purification unter dem restituirten Herrn Dr. Rehhoff, Hauptpastor in Hamburg, war erst im Werke; jetzt dagegen waren die Preußen allein Herren des Landes, die geistlichen Stellen waren im Ganzen neu besetzt und die kirchlichen An-
gelegenheiten vorläufig geordnet. Vor allem war ich darauf gespannt,

zu erfahren, wie weit das neue Regiment im Lande sich eingelebt habe, und welche kirchliche Physiognomie die Herzogthümer gegenwärtig darbieten möchten.

In der ersten Hälfte Octobers reiste ich über Frankfurt a./M., Hamburg und Altona nach der Mitte und dem Norden des Herzogthums Schleswig. Bei der Langeweile in den Eisenbahn-Coupees auf einer so langen Reise findet man vielfache Gelegenheit, die Stimmung der Leute über öffentliche Zustände und Angelegenheiten kennen zu lernen. Noch ist, Gott sei Dank, für Deutschland die Zeit nicht gekommen, wo man aus Furcht vor geheimen Spähern seine Gedanken nicht zu äußern wagt, oder wo die Reisenden einander in dem dumpfen Gefühle allgemeiner Unsicherheit, wie ich es in der schwersten Zeit der Herzogthümer mitunter erlebt habe, mißtrauen zu müssen glauben. Nach allem, was ich auf verschiedenen Wegen vernahm, ist die neue preussische Herrschaft noch weit davon, in Frankfurt, Churheffen und Hannover beliebt zu sein. Beim Vorüberfahren an den schwarz-weiß angestrichenen Grenzpfählen hörte ich wohl die Aeußerung: „Ja, die Grenzpfähle mögen sie schwarz-weiß anstreichen, aber die Herzen nicht!“ Beim Eintritt in Holstein dagegen fand ich alles ruhig, zufrieden und behäbig. Die Schwesterstädte Hamburg-Altona haben überhaupt wenig an einem Ueberfluß von Politik gelitten, ihre Grundrichtung ist eine kosmopolitische, sie sind mehr einer materiellen merkantilen Richtung hingegeben, wie es auch in ihrer natürlichen Stellung und Aufgabe begründet liegt. Zwar vernahm ich Manches aus dem Munde von Fachmännern über die jetzige Regierungsweise, sie sei ungenügend, es fehle an rechter Kunde der Landesgesetze und der natürlichen Volksverhältnisse, es herrsche eine allgemeine Verwirrung in dieser Beziehung; allein solche Zustände werden wohl mehr oder weniger bei so plötzlichen Uebergängen immer stattfinden. Zwischen Holstein und Schleswig besteht überhaupt sowol in politischer als in kirchlicher Hinsicht eine nicht geringe Verschiedenheit, wie sie wol mit ihrer andersartigen Geschichte und ihrer verschiedenen Stellung Dänemark gegenüber zusammenhängt. Ersteres ist dem Charakter

nach kälter, betriebsamer, mehr den materiellen Interessen zugethan, weniger religiös und kirchlich; in Schleswig dagegen ist wegen der verschiedenen Volksbestandtheile, die zum Theil einander entgegenstehen, mehr Leben und Beweglichkeit, auf dem Lande wenigstens mehr religiöser und kirchlicher Sinn. In Holstein ist der Adel stark vertreten und hat große Besitzthümer, während es im Herzogthum Schleswig fast keinen Adel giebt. Dennoch haben die beiden Herzogthümer schon seit langem mit einander dieselbe Geschichte gehabt, und namentlich großen Bewegungen auf kirchlichem Gebiete gegenüber finden sie sich geeinigt und gemeinsam gerüstet. Die Hauptentwickelungen im religiösen und kirchlichen Leben von der Zeit der Christianisirung an haben für sie dieselben Einwirkungen gehabt; die deutsch-lutherische Reformation haben sie mit Dänemark gemeinsam empfangen; die Zeit der todtten Orthodogie wie des späteren sogen. Pietismus hat in gleicher Weise auf die Prediger und Seelsorger beider Herzogthümer eingewirkt; auch den vulgären Nationalismus haben sie mit einander getheilt, wenn er vielleicht auch in Schleswig weniger allgemein und verwüstend war als in Holstein; die Neu belebung durch Claus Harns in Kiel erstreckte sich mehr oder weniger über die Geistlichkeit beider Herzogthümer. Es ist dies auch kein Wunder, da die Geschichte der Theologie und Kirche Deutschlands im Grunde auch die der Herzogthümer ist, wie sie durch Nationalität, Lehre und Lehranstalten, Leben und Sprache vornehmlich auf Deutschland hingewiesen waren. Dennoch darf man die Verschiedenheit im Besondern nicht übersehen.

Mein nächstes Reiseziel war die Stadt Flensburg. Es sollte da am 11. October in St. Johannis eine Predigerwahl stattfinden. Solche Predigerwahlen mit ihrer eigenthümlichen Einrichtung geben ein Bild von dem religiösen und kirchlichen Leben im Kleinen. In Schleswig-Holstein sind die meisten Predigerstellen Wahlstellen, einige werden unmittelbar von der Regierung besetzt. Bei den Wahlstellen wählt gewöhnlich die ganze Gemeinde Mann für Mann, d. h. die Hausbesitzer, unter Dreien, die vom Patronat zur Wahl präsentirt sind und die an demselben Tage nach einander vor der versammelten

Gemeinde über einen und denselben vorgeschriebenen Text zu predigen haben. Bei einigen Gemeinden wählt ein besonderes Wahlcollegium. Gastpredigten, von einer größeren Anzahl gehalten, wie sie sich noch hie und da anderswo vorfinden, sind hier abgestellt worden. Es ist schwer zu sagen, welche Art der Besetzung, ob durch Wahl oder durch Berufung, die zuträglichere ist, und ob nicht eine zweckmäßige Vertheilung beider Arten noch am passendsten sein dürfte. Claus Harms in seiner Lebensbeschreibung S. 81 spricht sich so darüber aus: „Wie viel Unzuträglichkeit auch in der That die abgeschafften Gastpredigten mit sich geführt haben, so hat vergleichsweise die Sache doch damals besser gestanden, wie nachher. Einmal: wie kann, wo eine Gemeinde oder ein Kirchencollegium das Präsentationsrecht hat, dieses Recht geübt werden von denjenigen Personen, aus welchen ein solches Collegium zu bestehen pflegt, nach eingesandten Zeugnissen, die von Vielen nur wenig verstanden werden, da Niemand den Bewerber zu sehen und zu hören bekommt? Nach den Zeugnissen — ja, den den Examenscharakter lieft man wohl heraus, allein wie oft ist derjenige ein mäßiger Prädikant, der einen vorzüglichen Charakter hat, und die Zeugnisse daneben, sie sind dem Bewerber in die Hand gesteckt von dem Aussteller, unversiegelt in die Hand gegeben — wer wird ihm ein schlechtes geben? Dann: wie gar viel hängt auch für das Predigtamt von der Stimme, der Gestalt, der Manier ab, wovon die Gemeinde ohne Gastpredigten vorher nichts erfährt. Der Candidat predigt am Vacanzort, ehe er sich gemeldet hat, und meldet sich erst nach gehaltener Predigt, dann ist's keine Gastpredigt gewesen; er predigt in einer benachbarten Gemeinde, und sorgt dafür, oder seine Gönner sorgen dafür, daß aus der vacanten Gemeinde Einige ihn daselbst hören, dann ist's keine Gastpredigt gewesen. Mich bedünkt, so lange eine Behörde die Präsentation zu bestätigen hat, hätten wol die Gastpredigten unabgeschafft bleiben können. Was die Wahlen betrifft: Es ist bekannt, wie viel Ungehöriges auf den Wahlen vorgeht; dagegen ist es ebenso bekannt, wie es mit den unmittelbaren Besetzungen zugeht. Beide Arten haben ihre Unzuträg-

lichkeiten; ein Glück ist's zu achten für die Kirche unsers Landes — oder war es zu achten? — daß die Wahlstellen und Ernennungsstellen durcheinander gehen, ungefähr halb so viel, oder ein Drittel so viel von den letztern, als von den ersteren. Nur das hätte man für einige Predigerstellen von besonders guten Einkünften, welche Ernennungsstellen waren, wünschen mögen, daß daselbst alternative das eine Mal ernannt, das andere Mal gewählt wäre. Welche werden denn dahin gesetzt? Mehrentheils Prediger, die über die mittleren Lebensjahre hinaus sind, leibes- und geisteschwach geworden, schon müde geworden sind. Weiter: wenn alle Stellen Wahlstellen werden, welche Aussicht giebt das für einen schon zu einigen Jahren gekommenen, sonst wackern Candidaten? Und welche Aussicht giebt das für einen Prediger, der auf einer ärmlichen Stelle eine Zahl von Jahren, bis in seine vierziger, fünfziger hinein, geessen ist, mit mehreren Kindern, der eben solche Gaben nicht hat, in einer solchen Gestalt nicht dasteht, daß eine Gemeinde ihn eher als einen der beiden Andern, die jünger an Jahren sind und leicht bessere Wahlgaben haben, wählen sollte?“ — Später vom Jahre 1850 beklagt Harms die Abnahme der unmittelbaren Ernennungen: „Die gegenwärtige Landesregierung läßt eine Ernennungsstelle nach der andern auf Begehren der Gemeinden zu einer Wahlstelle werden, bedauerlicher Weise“ (S. 175).

Die Predigerstellen nun in der Stadt Flensburg, wie in den meisten Städten Schleswig-Holsteins, sind Wahlstellen. Nachdem das Patronat, welches aus dem Bürgermeister und Propsten besteht, aus sämtlichen Bewerbern drei zur Wahl präsentirt hat, wählen an demselben Tage nach abgehaltenen Predigten die Hausbesitzer sogleich in der Kirche. Wol mit auf Veranlassung der Harms'schen Vorschläge ist der Wahltag gewöhnlich ein Wochentag, die Abgabe der Stimmen geschieht durch gedruckte Wahlzettel. Als Predigttext war, wol in Rücksicht auf die brennende Frage der Zeit, Röm. 3, 28 ausgeschrieben. Als Betheiliger steht es mir hier nicht zu, näher auf die Predigten selbst einzugehen; ich habe nur den Hergang und

den Erfolg zu vermerken. Von den 800 Stimmen in der Johannisgemeinde wurden nur 229 im Ganzen abgegeben; also 571 angefehene und wohnhafte Bürger und Gemeindeglieder hielten es nicht einmal für der Mühe werth, die wenigen Schritte zur Kirche zu gehen, um für sich und ihre Kinder einen Pastor und Seelsorger zu wählen! Dazu gilt die Johannisgemeinde noch als die christlich angeregteste der Stadt und hatte einen Geistlichen gehabt, der mit außerordentlicher Begabung eine besondere Treue verband und während eines Menschenlebens alle seine Kräfte aufgeboten hatte, um die Seelen dem Herrn zuzuführen. Es ist übrigens zu bemerken, daß ein solcher maßloser Indifferentismus, ein solches Erstorbensein für Religiosität und Kirche doch vorwiegend nur in den Städten der Herzogthümer zu Hause ist. Der Ausgang der Wahl ergab von Neuem die Wahrnehmung, daß eigentlicher Sinn und Verstandniß für die Aufgabe der Gemeinde im Ganzen wenig vorhanden ist und daß die Leute eher von äußerlichen und Nebengründen, wenn nicht geradezu aus Opposition gegen wahres und lebendiges Christenthum, sich bei Abgabe ihrer Stimme leiten und bestimmen lassen, als von den eigentlichen tieferen Bedürfnissen eines heilsbedürftigen Herzens. Damit soll nicht gesagt werden, daß nicht in Flensburg noch ein Kern von treuen suchenden Seelen, von erweckten, lebendigen Christen vorhanden sei; aber es sind gleichsam nur Rudera und Ueberbleibsel aus früheren besseren Zeiten, da ein Wolquardts, ein Lorenzen, ein Callisen u. A. unter großem Zulauf und Segen den Weinberg des Herrn bauten. „Was aber noch übrig ist von der Tochter Zion, ist wie ein Häuslein im Weinberge, wie eine Nachthütte in den Kürbisgärten, wie eine verheerte Stadt.“ Jes. 1, 8.

Von Flensburg ging meine Reise zuerst nach dem Westen, dann nach dem Norden bis zur äußersten Grenze des Herzogthums. Das Land wird jetzt von einer Eisenbahn von Süden nach Norden, und auch nach Westen hin durchschnitten; man kann daher schneller über die weiten Ebenen dahin eilen, und diese Aldern des Verkehrs bringen unter dem verhältnißmäßig ruhigen Volke eine größere Be-

weglichkeit hervor. Je weiter ich nach dem Norden vordrang, desto stärker trat mir die Besorgniß entgegen, es möchte ein Stück vom Herzogthum abgeschnitten und zu Dänemark gelegt werden. Der Eine zog in Gedanken die Grenzlinie hier, der Andere da, und es war seltsam zu hören, daß je weiter nördlich, die Grenzlinie auch immer weiter nach Norden rückte — eine Bestätigung der alten Behauptung, daß die Bewohner der Herzogthümer im Grunde beisammen zu bleiben wünschen. Es ist übrigens nicht zu leugnen, daß auch Wünsche der entgegengesetzten Art, besonders unter der ländlichen Bevölkerung im nördlichen Schleswig laut wurden. In einem Grenzlande ist es nicht leicht, aus den Wünschen der Bevölkerung Flug zu werden, da sie sich vielfach widersprechen und die Interessen, aus welchen sie hervorgehen, oft sehr verschieden sind. Und gerade damals war es eine Interessenfrage, denn die neuen Einrichtungen seit der Verbindung mit Preußen und namentlich die Vermehrung der Steuern machten bei der bäuerlichen Bevölkerung böses Blut. Die Sprache, die ja dort auf dem Lande eine Art Dänisch ist, bildet keine Triebfeder zur Vereinigung mit Dänemark, denn unter dem neuen Regiment geschehen keine Eingriffe in die sprachlichen Verhältnisse, und die Sprache der Intelligenz ist in beiden Herzogthümern bis zur nördlichsten Grenze die deutsche, aber — die neuen Steuern und die neue Militäreinrichtung! Ein reicher Gutsbesitzer aus dem äußersten Norden antwortete mir auf meine Frage nach der politischen Gesinnung im Lande: „Wir sind ja dänisch, denn wir wissen, wie wir es bei Dänemark gehabt haben, aber wir wissen nicht, wie wir es unter Preußen bekommen werden.“ Die Verhandlungen zwischen dem Grafen Bismarck und Dänemark über die Verträge vom vorigen Jahr bezüglich des nördlichen Schleswigs, welche gerade damals im Gange waren, hatten bei den guten Leuten eine nicht geringe Spannung hervorgerufen, und ich sollte bald Gelegenheit finden, in Kreise zu kommen, wo diese Frage als eine wahre Lebensfrage betrachtet wurde; denn alle Deutschgesinnten in Schleswig halten eine Trennung vom Mutterlande und eine Vereinigung mit Dänemark

für ein großes Unglück. So weit ich beobachten konnte, waren übrigens auch in diesen dänischen Distrikten, nach Entlassung der dänischen Geistlichen, die kirchlichen Verhältnisse dahin geordnet, daß die Pfarrstellen wieder mit Söhnen des Landes, die auf deutschen Universitäten ihre theologische Bildung empfangen hatten, besetzt waren. Man hatte sie vom Süden aus den deutschen Stellen, wohin sie von den Dänen versetzt worden waren, oder aus dem Auslande wieder zurückberufen; auch waren manche jüngere, die der dänischen Sprache mächtig waren, angestellt worden. Wenn es auch im Augenblick schwierig sein mag, die Lücken auszufüllen, so schien doch das kirchliche Bedürfnis im Allgemeinen befriedigt zu sein. Manche von den jüngeren Geistlichen wurden mir als besonders thätig und tüchtig bezeichnet, als Männer, die mit großem Eifer in der Errichtung von Bibel- und Missionsstunden und in der Erfüllung ihrer seelsorgerlichen Pflichten ein neues christliches Leben in ihren Gemeinden zu wecken verstehen und in großem Segen wirken. Es war mir eine neue Wahrnehmung in diesem Lande, die Bauernweiber auf der Eisenbahn in der Nähe von Hadersleben von Missionsabendstunden reden zu hören, die in den ländlichen Kirchen abgehalten werden sollten. Auch thut es sehr Noth, daß die verfallenen Mauern Zions wieder aufgebaut und die lange brach gelegenen Felder von Neuem gebaut werden, denn die Ernte ist groß, aber der rechten Arbeiter sind noch wenig. Ich bekam den Eindruck, daß besonders im Norden Schlesiens ein regeres religiöses und kirchliches Leben sich zu entfalten beginne, wenn auch vielleicht hier und da unter mancherlei fremdartigen Einflüssen. Gott wolle zu dem angefangenen Werke Seinen Segen geben, namentlich auch zur Reinigung des Bodens und zur Vertiefung der ausgestreuten Saat!

Eine Wahrnehmung aber in kirchlicher Beziehung war mir stetig und an allen Orten auf der Reise durch Schleswig-Holstein entgegengetreten: das waren die Eindrücke und Nachwirkungen der „Kirchenverhandlungen“ in Kiel im Anfang September und die Gefahren, welche der lutherischen Landeskirche von Seiten der „Union“

drohten. Davon waren alle Herzen, wenigstens der Geistlichen, in der einen oder andern Weise noch tief bewegt. Diese Gefahren für die lutherische Kirche des Landes hängen zusammen mit der vorjährigen Annectirung der Herzogthümer durch Preußen. Der 14. „evangelische Kirchentag“ machte die ersten offenkundigen Anstrengungen, auch dieses Land in die Unionsströmung hereinzuziehen. Da bereits in namhaften Zeitschriften eingehende und ausführliche Berichte über den Gang der Verhandlungen aus sachkundiger Feder vorliegen¹⁾, so kann ich mich um so mehr hier auf dasjenige beschränken, was zu meinem Zweck gehört, als ich selbst kein Augen- und Ohrenzeuge war. Schon im Jahre 1865 hatte der sogen. Kirchentag, der im Laufe der Zeit immer mehr ein Werkzeug unionistischer Bestrebungen geworden ist, die Stadt Kiel zum Versammlungsort für das nächste Jahr ausersehen. Wegen des Krieges fiel die Versammlung 1866 aus. Das sollte nun unter veränderten Verhältnissen im Jahre 1867 nachgeholt werden. Ein Mitglied des Oberkirchenraths in Berlin, Dr. Wichern, hatte die beiden Generalsuperintendenten bewogen, dem Schleswig-Holsteinischen Landes-Comité als Mitglieder beizutreten. Die Sachlage war der Union günstig. Die Herzogthümer gehörten jetzt zu Preußen. Es war bekannt, daß Schleswig-Holstein kein streng-lutherisches Land ist, daß Unionsgesinnte in der theologischen Fakultät in Kiel und unter der Geistlichkeit vorhanden sind. Der Oberkirchenrath hatte in der bekannten „Denkschrift“ sein Programm veröffentlicht. Die „neue Evangel. Kirchenzeitung“, das Organ des Oberkirchenrathes und der Unionisten in Preußen, hatte vorgearbeitet. Sollte es nicht gelingen können, durch ein Plebisit der Schleswig-Holsteinischen Kirchen selber das zu erlangen, was man wünschte? — Mit der nöthigen Klugheit und Besonnenheit mögen die Tonangeber gehofft haben, es erreichen zu können. Darauf waren auch die Thesen, die auf dem bevorstehenden Kirchentage zur Verhandlung kommen sollten, berechnet. Zwei frühere Lehrer an der

1) Vgl. Evangel. Kirchenztg. 1867 Nr. 78 und Zeitschr. f. Prot. u. R. 1867. 4. Heft. Octbr. S. 227.

Hochschule zu Kiel, Prof. Dr. Dorner, Mitglied der Ober-Kirchenroths in Berlin und Prof. Dr. Herrmann in Göttingen, beide unionistisch gesinnt, sollten über die vom Ausschusse angenommenen Thesen Vorträge halten. Nach einem Gottesdienst in der Nikolai-Kirche am 3. September mit Predigt von dem Hauptpastor Zeusen daselbst, der nach 1 Cor. 3, 9—15 über den Frieden der Kirche redete, hielt zuerst Prof. Herrmann seinen Vortrag über das Thema: „In wie weit die evangelischen Sonderbekenntnisse in der Gegenwart zu ihrer Sicherung und gedeihlichen Entwicklung einer selbständigen kirchlichen Ausgestaltung bedürfen.“ Am folgenden Morgen begannen die Verhandlungen schon um 9 Uhr. Prof. Dorner hielt seinen Vortrag über das Thema: „Die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus in ihrer Bedeutung für christliche Erkenntnis und christliches Leben.“ Beide Vorträge sind bereits durch den Druck der Öffentlichkeit übergeben und fordern eine besondere Kritik, der wir uns hier enthalten müssen¹⁾. — Indessen hatten die zwei Hauptparteien unter den Geistlichen nicht gefeiert. Kaum war die Nachricht von dem, was man in Kiel beabsichtigte, durch's Land gedrungen, als sich zuerst schon unterm 17. Juli die Geistlichen in und um Hadersleben vereinigten, folgende Erklärung abzugeben: „Die unterzeichneten Geistlichen der lutherischen Kirche Schleswigs haben aus der Einladung zum Kirchentage in Kiel 1867 erschen, daß dort folgende Frage zur Verhandlung kommen soll: „Wie weit bedürfen in der Gegenwart die evangel. Sonderbekenntnisse zu ihrer Sicherung und gedeihlichen Wirksamkeit einer selbständigen Ausgestaltung?“ — Wenn auf Grund dieses also formulirten Thema's in Kiel solche Resolutionen gefaßt werden sollten, welche die Selbständigkeit unserer luther. Kirche gefährden könnten, so fühlen wir uns, als auf die Invariata eidlich verpflichtete Diener der luth. Kirche, in unserm Ge-

1) Zwei Kirchentagsvorträge, gehalten zu Kiel am 3. u. 4. Septbr. 1867, von Prof. Dr. Dorner, Ober-Consistorialrath, und Prof. Dr. Herrmann, Geh. Justizrath. Hamburg. Agentur des Rauhen Hauses. 1867. 66 S.

wissen gedrungen zu erklären: 1) daß wir hier keine Sonderbekenntnisse haben, sondern die auf dem luther. Bekenntnisse ruhende luth. Kirche; 2) daß wir uns für verpflichtet erachten, für die Selbständigkeit dieser unserer Kirche nach Kräften einzustehen; 3) daß unsere evangel.-lutherische Kirche ein unantastbares Recht auf eigene, ausschließlich luther. Kirchenverwaltung hat, ohne welche sie aufhören würde, eine lutherische Kirche zu sein.“

Dagegen hatte die andere Partei der unionistischen oder unionsfreundlichen Geistlichen, etwa 40 bis 50 an der Zahl, auf der Kirchenconferenz zu Neustadt in Holstein am 25. Juli sich über nachstehende Beschlüsse vereinigt, an denen sie auch hernach als an ihrem Programm festhielten: 1) „Die kirchliche Konferenz verlangt für die Schleswig-Holsteinische Kirche eine presbyteriale synodale Verfassung mit Gleichberechtigung der Geistlichen und Laien unter provisorischer Unterordnung unter das Cultusministerium behufs baldmöglichster Ausführung des Art. 15 der Verfassung. 2) Mit der Ausführung des Art. 15 ist unter Leitung des Cultusministeriums ein Provinzial-Consistorium zu betrauen, welches aber alles in Lehre, Cultus und Sitte bis zum Zusammentritt der Provinzialsynode in statu quo zu belassen hat. 3) Inzwischen hat die Provinzialkirche in Uebereinstimmung mit der bisherigen Praxis andern evangelischen Mitchristen, welche sich in ihrer Mitte aufhalten und die Thätigkeit ihres geistlichen Amtes so wie ihre kirchlichen Einrichtungen in Anspruch nehmen, zur Befriedigung ihrer geistlichen Bedürfnisse Handreichung zu thun, insbesondere aber ihnen, unter Aufrechterhaltung des bestehenden Ritus, volle Abendmahlsgemeinschaft zu gewähren. Ein Confessionswechsel wird durch die Theilnahme Reformirter oder Unirter am heil. Abendmahl nach luther. Ritus nicht constatirt.“

Auf den Gang der Verhandlungen unter dem Präsidium des Propsten Versman in Iphoe, eines Mannes, der im Lande großes Ansehen genießt, welcher aber jetzt auch der Zulassung der Union sich uneigentlich, kann ich hier nicht näher eingehen; er ist besonders eingehend in dem ausführlichen Bericht in der Erlanger Zeitschrift dargelegt.

Nur auf die mannhafte Erklärung des würdigen Bischofs für Holstein, Herrn Dr. Koopmann, die einen tiefen Eindruck machte, möchte ich hindeuten. Er tadelte namentlich in dem Vortrage des Prof. Herrmann die gesammte Anschauung von „Sonderbekenntnissen“, von denen eine lutherische Kirche nichts wissen und wissen wolle, forderte als ein Recht, daß die luther. Kirche Schleswig-Holsteins durch eine lutherische Kirchenbehörde regiert werde und sprach unter andern die denkwürdigen Worte: „Wir stehen in einem lutherischen Gotteshause. Dort auf der Kanzel stand lange Jahre hindurch der gewaltige Mann, dessen lutherisches Zeugniß weithin zündete, Claus Harns. Gerade jetzt vor 50 Jahren erschienen seine kirchenhistorisch gewordenen Thesen. Wir feiern ihr Jubiläum. Auch das Jubiläum der 75. These feiere ich: „Als eine arme Magd möchte man die luther. Kirche jetzt durch eine Copulation reich machen. Vollzieht den Akt ja nicht über Luthers Gebein! Es wird lebendig davon und dann — Weh euch!“ Lieben Brüder! Man kann durch Unterstellung unter eine unionistische Oberbehörde uns sehr wehe thun, aber ein Wehe wird man dadurch nicht auf uns bringen. Es fällt anderswo hin. Gott berathe uns, Amen!“ — Leider standen die Mitglieder der theologischen Facultät in Kiel sämmtlich auf der Seite der Union, während die beiden Generalsuperintendenten mit der Mehrzahl der Geistlichen treu zur lutherischen Kirche hielten. Uebrigens konnten die Freunde, welche die heißen Tage mit durchlebt und durchgekämpft hatten, nicht genug erzählen, wie von Tag zu Tag die Partei der unkirchlichen Gegner immer mehr zusammenschmolz, wie die Schwachen und Schwankenden immer mehr auf die Seite der lutherisch-kirchlichen Position herübergezogen wurden. Das freudige und entschiedene Bekenntniß in Kiel hat schon angefangen seine Früchte zu tragen. Daneben gab es freilich und giebt es noch immer auch unter den Geistlichen Manche, die kein Bedenken tragen, die angestammte lutherische Kirche mit ihrem guten Bekenntniß an die Union auszuliefern. Es giebt Solche besonders nach zwei Seiten hin, entweder aus mehr oder minder

principieller Liebhaberei an den nivellirenden Zeitrichtungen oder aus krankhaft pietistischen Gründen. Ich hatte Gelegenheit, einen jungen Geistlichen der letztern Art über die neuesten Vorgänge sich aussprechen zu hören. Wie ihm überhaupt Preußen das Ideal aller Vollkommenheit zu sein schien, so begriff er nicht, wie man nur irgend etwas gegen die sogen. Union einzuwenden haben könne, und erklärte, daß er Jeden, der zu ihm komme, ohne Rücksicht auf das Bekenntniß zum Abendmahl zulassen würde. Neues Leben in der Landeskirche, wie er sagte, ging ihm über Alles. Namentlich in Holstein dürfte es auch noch jüngere Geistliche geben, welche die neurationalistischen Doctrinen in sich aufgenommen haben und meinen, sie vertreten zu müssen. Es ist kein Wunder, daß es in den Herzogthümern noch so steht, daß nicht mehr gesunder Sinn und Verständniß in dieser Hinsicht vorhanden ist, wenn man bedenkt, wie seit undenklicher Zeit die theologische Facultät die gesunde Pflege der kirchlichen Theologie und des kirchlichen Lebens sich so wenig hat angelegen sein lassen.

Der Vortrag von Prof. Dörner über die Rechtfertigung fand bei den kirchlich Gesinnten eine günstigere Aufnahme und Beurtheilung, wie er ja auch nicht geradezu für die Union plaidirt. Doch fühlte der Bischof Koopmann sich auch hier gedrungen, dagegen zu protestiren, daß diese Lehre als Grundlage und Princip für eine Einigung der reformatorischen Kirchen betrachtet werde. „Zur Einigung der Kirchen dient dieses Band nicht. Denn dies Kleinod soll und muß in seiner Reinheit bewahrt werden. Nun dürfen wir nicht vergessen, daß es aufs engste mit allen Dogmen der Heilslehre zusammenhängt.“

Eine Vereinigung der beiden Hauptparteien oder auch nur ein Compromiß kam auf diesem Kirchentage nicht zu Stande; jede Partei ging vielmehr ihren eigenen Weg weiter. In einer Versammlung von 150 Geistlichen des Landes erklärten die Einen vor dem Auseinandergehen einmüthig: „Man wolle gern mit den Gegnern zusammen gehen, wenn sie auf Grund folgender Sätze der Vereinigung beitreten wollten: 1) Wir wollen nicht unter den Oberkirchenrath; 2) wir haben eine evangelisch-lutherische Kirche;

3) wir wünschen bald ein lutherisches Landesconsistorium, welches in Betreff der Verfassung das Weitere zu veranlassen hat.“ — Später vereinigte sich eine Anzahl Geistlicher und Laien, die gern noch die Einigkeit aufrecht erhalten und möglichst viel vom Neustadter Programm retten wollten, zu folgendem Beschluß: „Wir beschließen, falls nach dem 1. October nicht ein Landesconsistorium eingesetzt und demselben der Auftrag ertheilt sein sollte, die Einleitung zur Einführung einer presbyterial-synodalen Verfassung zu treffen, im Laufe des October wieder zusammen zu kommen und weitere Schritte zur Erreichung dieses Zieles zu berathen.“ — Die eventuelle Berufung einer solchen Versammlung übernahmen Pastor Jensen, der an jedem Abende präsidirte, und die Pröpste Versmann in Igehoe und Hansen in Schleswig.

Beschlüsse und Resolutionen durch Abstimmung sind auf dem Kirchentage selbst nicht abgefaßt worden, wie das ja auch nicht in der Competenz des Kirchentages liegt. Die Union hat nur auf demselben ihre Fühlhörner auch über Schleswig-Holstein ausgestreckt, um den Boden zu sondiren. Dies Mal ist die Gefahr durch die Wachsamkeit und Treue der berufenen Wächter ohne Schaden vorüber gegangen; aber sie wird mit neuer Versuchung in der einen oder andern Weise wiederkehren. Was Schleswig-Holstein auf kirchlichem Gebiete gegenwärtig besonders noth thut, ist Nüchternheit und Treue ohne Rücksicht auf Menschen-Gunst und -Gefälligkeit und — rastlose Pflege des gesunden kirchlichen Lebens. Es ist in die neue Zeitströmung hineingerissen, und wahrscheinlich stehen ihm noch mehr ernste Kämpfe bevor. Uebrigens muß ich bemerken, daß an manchen Orten bereits ein neues Leben erweckt ist, z. B. in den Bestrebungen für äußere und innere Mission, in dem Project zur Gründung einer Diakonissenanstalt in Altona u. s. w. Ich schied von dem theuern Lande mit einem Herzen voll inniger Dankbarkeit gegen den Herrn für alles Gute, was er mich hatte sehen und erfahren lassen, und mit einem Gebet um den Schutz und die Förderung seines Reiches unter dessen Bewohnern.

IV.

Die Bergpredigt nach Matthäus.

Eine Studie zur biblischen Geschichte

von

Prof. M. v. Engelhardt.

Die Bergpredigt bildet ohne Zweifel einen Höhepunkt in der Lehrthätigkeit des Herrn. Es wird deshalb eine der Hauptaufgaben der neutestamentlichen Geschichte, so weit sie die Person und die irdische Wirksamkeit Jesu zum Gegenstande ihrer Forschung macht, sein müssen, die Grundgedanken dieser Rede zu ermitteln, um von hier aus in das Verständniß des Sohnes Gottes und seines erlösenden Thuns einzudringen.

Da zwei Berichte, der eine bei Matthäus der andere bei Lukas, über diese Rede vorliegen, so wird zur Feststellung dessen, was in Wirklichkeit vom Herren gesagt worden ist, das Verhältniß der beiden vorhandenen Redaktionen zu untersuchen sein. Mit Erfolg wird das nur geschehen können, wenn neben der genauen Vergleichung in Rücksicht auf Einzelheiten, der Gesamtcharakter des einen wie des andern Berichts ins Auge gefaßt und zu dem Ende jeder einzeln für sich nach Form und Inhalt geprüft wird.

In diesem Sinne soll mit der Bergpredigt nach Matthäus der Anfang gemacht werden. Es bleibt dabei für's erste dahingestellt, ob die Form, in welcher die Rede bei Matthäus erscheint, die originale sei, oder ob Lukas, wie Holzhmann behauptet, (Synoptische

Evangelien) die Rede in ihrer ursprünglichen Form, wenngleich mit unbedeutenden Aenderungen, nach dem Ur-Markus wiedergebe, Matthäus dagegen die Rede unter Benutzung des in den *λογια* niedergelegten und des mündlich überlieferten Stoffes vervollständigt und zu einem geschlossenen Ganzen umgearbeitet habe.

Eine Auslegung der Bergpredigt ist nicht beabsichtigt; es soll nur mit Zugrundelegung der bereits vorhandenen exegetischen Arbeiten, namentlich der Auslegung der Bergpredigt von Tholuck 4. Aufl. 1856 und des Commentar's von A. W. Meyer 5. Aufl. die Frage beantwortet werden, ob sich ein Grundgedanke in der Bergpredigt nachweisen lasse und wie sich die Rede bei Durchführung desselben gliedere. Auf diesem Wege läßt sich der Zweck der Rede, der Sinn der einzelnen Abschnitte und die Bedeutung ihres reichen Inhalts für die Geschichte der göttlichen Offenbarung genau bestimmen und gegen mißverständliche Deutungen sicher stellen.

Matthäus selbst will offenbar eine einheitliche Rede geben; er ist der Meinung, daß die Rede in diesem Umfange und in dieser Form, als ein in sich abgeschlossenes Ganzes und in dieser dem Zwecke entsprechenden Auseinanderfolge der einzelnen Theile vorgetragen worden ist.

Daß Matthäus die Sache so ansah, ist aus der Art und Weise, wie er Anfang und Ende der Rede bemerkbar macht Cap. 5, 2 und 7, 28, so wie aus der zusammenfassenden Schlußrede 7, 24—27, die er dem Herrn selbst in den Mund legt, erkennbar. Auch läßt die Beschaffenheit des ersten Abschnitts Cap. 5, 3 ff. und wieder des letzten Cap. 7, 12—27 erwarten, daß überall in der Rede ein strenger Gedankenfortschritt werde nachgewiesen werden können ¹⁾.

Dennoch behaupten die meisten der neueren Bearbeiter der Bergpredigt und ebenso die Ausleger der Evangelien, daß einzelne Theile der Rede jeder ungezwungenen Einfügung in das Ganze widerstreben. Namentlich erklären sie sich dem Abschnitte Cap. 6, 19 bis

1) Vgl. Tholuck „Bergpredigt“ 4. Aufl. 1846 S. 16.

7, 11 gegenüber völlig rathlos. So Tholuck a. a. O. S. 17 und Meander Leben Jesu 5. Aufl. 1852 S. 401 ff. Andere, wie Meyer im Commentar verzichten bereits bei Cap. 5, 17 auf den Nachweis eines Zusammenhangs mit dem Vorhergehenden ¹⁾.

So werthlos in der That Künsteleien und Gewaltthaten beim Nachweis des Zusammenhangs der Bergpredigt wären, und so viel Anerkennung die vorsichtige Zurückhaltung Meyer's und die scharfsinnigen Auseinandersetzungen Tholuck's verdienen: so wenig darf doch von vornherein der Versuch aufgegeben werden, Einen alle Theile der Bergpredigt gleichmäßig zusammenhaltenden Grundgedanken und die Beziehungen aller einzelnen Theile auf den Hauptzweck derselben zu ermitteln. Bemerkt doch auch Meyer zu Cap. 6, 19 ff. gegen de Wette, daß der Zusammenhang des dort beginnenden Abschnitts mit dem Vorhergehenden sehr wohl auch „ohne äußerlich vermittelnden Uebergang“ vorhanden sein könne; betont er doch bei der Gelegenheit den „festen Plan der Rede“ unter Hinweis darauf, daß „die Einheit der Bergpredigt nicht die einer Predigt in unserem Sinne“ sei. Spricht er sich doch in der Schlußbemerkung zu der ganzen Rede S. 207 ff. sehr entschieden für den einheitlichen „Zweck“ derselben aus, wenn er sagt: „dem Inhalte nach ist als Zweck zu bezeichnen, daß Jesus die sittlichen Bedingungen der künftigen Theilnahme am nahen Messiasreiche darstellen und ans Herz legen“ wolle. Ob das der Zweck der Rede sei und ob das Gesagte mit dem zu Cap. 5, 17 Bemerkten (s. o.) in Einklang zu bringen sei, ist eine andere Frage. — Und wenn Tholuck seine Rathlosigkeit in Betreff der Eingliederung einzelner Theile eingesteht, so kann das gegenüber der Disposition, welche er giebt, nicht befremden; denn, so dankbar der hohe Werth seiner Bearbeitung der Bergpredigt anzuerkennen ist, so rechtfertigt doch schon seine Disposition der Bergpredigt das Urtheil, daß der Vorzug seines Commentar's weit mehr in der massenhaften

1) „Ein Zusammenhang mit dem Vorigen, sagt Meyer, ist nicht zu erkünsteln. Jesus bricht ab und führt den neuen Abschnitt unvermittelt ein.“

Zusammenstellung und kritischen Sichtung des gelehrten Materials als in klarer Darlegung der leitenden Gedanken zu suchen sei. Tholuck gliedert die Rede folgendermaßen: Cap. 5, 3—16 Einleitung: die Grundbedingungen für die Theilnahme am Reich; B. 17—20 das Thema: der Messias bringt die Erfüllung des Gesetzes in seiner ganzen Tiefe; B. 21. 48. Ausführung desselben. Cap. 6, 1—18 das Motiv christlicher Gerechtigkeit — nur das Wohlgefallen Gottes; B. 19—34 die Gerechtigkeit des Reiches Gottes das höchste Gut und Lebensziel. Cap. 7, 1—11 unzusammenhängende Ermahnungen; B. 12 der allgemeine Kanon für die Pflichten gegen den Nächsten; B. 13—20 je schwerer der Weg, desto nothwendiger treue Führer; B. 21—27 peroratio: nur die in den Willen aufgenommene göttliche Lehre macht selig.“ Ganz abgesehen von Cap. 6, 19—7, 12 ist auch sonst der Zusammenhang der einzelnen Abschnitte nicht recht erkennbar. Namentlich wird es von vornherein Widerspruch erregen, wenn der erste Abschnitt, der die Seligpreisungen umfaßt, „die Grundbedingungen für die Theilnahme am Reich“ enthalten und zugleich dem unmittelbar sich anschließenden Abschnitt Cap. 5, 17—48 gegenüber nur die Stellung einer „Einleitung“ einnehmen soll. Das ist unmöglich: die Seligpreisungen stehen so sehr im Vordergrund, daß ohne Zweifel die folgenden Abschnitte in die engste Beziehungen zu denselben zu setzen sind. Vielleicht, daß schon eine richtigere Würdigung der Bedeutung, welche der erste Theil für das Ganze hat, in den Zusammenhang der einzelnen Abschnitte unter einander mehr Licht bringt.

Daß die Seligpreisungen oder Makarismen, welche den ersten Abschnitt der Rede bilden, zur Darlegung eines Grundgedankens dienen, ist durch die gleiche Eingangsformel, mit der sie alle beginnen, ohne Weiteres klar. — Selig gepriesen werden kann aber nach alttestamentlicher Anschauung, in welcher der Herr lebt und webt und die er auch bei seinen Zuhörern voraussetzt, nur wer des Reichs Gottes, des Messiasreichs theilhaft wird. Somit handelt der Herr in den Makarismen von der Seligkeit im Gottesreiche.

In dieser Auffassung kann uns der Umstand nicht irre machen, daß nur den Armen (B. 3) und dann wieder B. 10 nur den um der Gerechtigkeit willen Verfolgten das Reich Gottes, den Anderen aber einzelne Güter und himmlische Gaben in Aussicht gestellt werden. Mag die nur zweimalige Verheißung des Gottesreichs auch eine besondere Erklärung nöthig machen, so viel ist gewiß, daß dem, der selig gepriesen wird, auch das ganze himmlische Gut des Reichs Gottes zu Theil werden muß. Mithin dient die Vielzahl der Makarismen nur dazu, das Eine Gut nach seinem mannigfaltigen Reichthum und in der Fülle seiner Herrlichkeit zur Anschauung zu bringen ¹⁾.

Steht das fest, dann sind auch die verschiedenartigen Menschen, denen das Reich mit seiner ganzen Seligkeit verheißt wird, nicht verschiedene Personen, von denen der Eine dieses, der Andere jenes Gut empfängt, sondern sie repräsentiren nur die verschiedenen Eigenschaften und Zustände, die sich alle ohne Ausnahme bei denen finden, denen die Verheißung des Herrn gilt.

So umfaßt die Summe der Makarismen ebenso die Summe der himmlischen Güter, die Gott in seinem Reiche darreicht, wie die Summe der Merkmale an denen erkannt werden soll, wenn Gott seine Gaben schenken will. In so fern enthalten sie die Summe des Evangeliums Jesu Christi.

Es ist nicht zu übersehen, daß sich die Bergpredigt in allen Theilen an die Jünger wendet Matth. 5, 1. 2. 11. Luk. 6, 20; und ob auch nach Cap. 5, 1 und 7, 28 in Gegenwart des Volks gehalten, bei den Hörern den Glauben an Jesus voraussetzt ²⁾.

1) Unum praemium, quod est regnum caelorum, pro his gradibus varie nominatur — sagt Augustin. Vgl. Tholuck a. a. O. S. 17.

2) Um dieses Umstandes willen, so wie in Berücksichtigung dessen, daß nach Cap. 5, 1 die Jünger Jesu bereits eine vom Volke zu unterscheidende Gruppe bilden, ist anzunehmen, daß die Constituirung des Jüngerkreises oder die Erwählung der Zwölfe bereits statt gefunden hatte, als Jesus die Bergpredigt hielt. So stellt bekanntlich auch Lukas den Sachverhalt dar. Luk. 6, 20 vgl. mit Cap. 6, 14—16. Matthäus freilich läßt die Berufung der Zwölfe auf die Bergpredigt folgen. Cap. 10, 2. Er weicht

Redet der Herr aber zu Denen, die durch den Glauben an ihn die Befähigung zur Mitgliedschaft am Reiche bereits in gewissem Maße dokumentirt haben, in Zusagen und Verheißungen, dann ist es falsch, die Makarismen in erster Stelle als Forderungen aufzufassen, welche Bedingungen für den Eintritt in das Reich formuliren. Sie sind vielmehr, wie es ja schon die so nachdrücklich vorangestellte Eingangsformel nahe legt: evangelische Botschaft und Verkündigung der in Jesu erschienenen himmlischen Gaben, der Seligkeit im gottgestifteten Reiche.

In der Form der Verheißung enthalten sie freilich auch ohne Weiteres Lehre vom Wesen des von Gott verheißenen und in Jesu erschienenen Reichs. Und von den Bedingungen für den Eintritt in dasselbe ist in dieser Hinsicht die Rede, sofern zur Charakterisirung des Himmelreichs diejenigen namhaft gemacht werden müssen, denen es gilt. Bedurfte es doch auch den Jüngern gegenüber, die den Anfang im Glauben gemacht hatten, neben der Zusage, daß das Reich Gottes bevorstehe und gekommen sei, vor allen Dingen weiter der Belehrung über das Wesen der himmlischen Güter und Gaben, die Jesus dem Volke Israel und der ganzen Welt darzubieten gekommen war. Je mehr sich alle Hoffnungen der Israeliten in der Erwartung des Reichs concentrirten, je unauflöslicher der Glaube an Jesus mit dem Glauben verbunden war, daß er das Reich aufrichten und alle Seligkeit desselben bringen werde; je mehr jede unlautere Vorstellung vom Reiche Gottes und seiner Seligkeit Enttäuschungen in Betreff der Wirksamkeit des Herrn zur Folge haben und auf den Glauben an ihn hemmend und störend zurückwirken mußte: um so

hierin von der geschichtlichen Folge der Begebenheiten ab; offenbar um in der Bergpredigt die Summe der evangelischen Lehre Jesu an die Spitze seiner Schilderung der Lehrthätigkeit des Herrn im Einzelnen stellen zu können. Dennoch bringt auch er die Rede in einen gewissen Zusammenhang mit der Erwählung der Apostel, sofern er dieselbe fast unmittelbar auf die Berufung der vier ersten Jünger (4, 18 ff.) folgen läßt. Doch schwankt er keineswegs, wie Holtzmann a. a. O. S. 175 und 178 behauptet, in den Angaben darüber, an wen nun eigentlich die Bergpredigt gerichtet sei. Was diesen Vorwurf als berechtigt darthun soll, läßt sich leicht beseitigen.

mehr entsprach es der göttlichen Pädagogie, daß Jesus die Seinen und mittelbar auch das Volk in der Form von Verheißungen, die jedem alttestamentlichen Gläubigen zugänglich waren und als frohe Botschaft tief zu Herzen drangen, an richtige Vorstellungen von der zunächst geistlichen und sittlichen Natur des himmlischen Reichs und seiner Güter zu gewöhnen und in ihnen den Gedanken zu festigen suchte, wie so ganz und gar es sich bei der Aufnahme in dasselbe lediglich um den Empfang himmlischer Gaben und göttlicher Gnaden und darum auch Seitens der Eintretenden vor Allem um ein äußerlich wie innerlich bedingtes Verlangen und um eine nach allen Seiten hin bewährte Empfänglichkeit handele. So muß allerdings von den Bedingungen zum Eintritt in das Reich die Rede sein; aber es geschieht nicht unter dem Gesichtspunkt gesetzlicher Forderung, die etwa ergänzend den Forderungen des alttestamentlichen Gesetzes zur Seite treten, sondern in nothwendigem Zusammenhange mit den Verheißungen und zum Zwecke vollständiger Darlegung des Wesens und der Beschaffenheit der himmlischen Gnadengabe, die Gott der sündigen und erlösungsbedürftigen Welt in seinem Reiche anbiete und gewähre.

Das Reich Gottes wird in seiner eigenthümlichen Herrlichkeit gekennzeichnet, wenn der Herr den Armen, den sanftmüthig Duldenden, den Trauernden, den nach Gerechtigkeit Hungernden, den Barmherzigen, den Reinen, den Friedefertigen, den um Gerechtigkeit willen Verfolgten und um Jesu willen Geschmähten die Seligkeit verheißt. — Daß der Herr mit der Seligkeit, die er verheißt, keine andere meine, als die im Reiche Gottes, geht aus der ersten Seligpreisung der Armen, denen das Reich Gottes schlechtweg zugesagt wird, hervor. Das himmlische Reich schlechtweg ist nichts Anderes als das durch den Messias von Gott ins Dasein gerufene Königreich, der Inbegriff aller israelitischen Hoffnungen, das Eine und umfassende Ziel aller alttestamentlichen Verheißungen ¹⁾. Dieses Reich charakterisirt der Herr B. 4 in der Selig-

1) Vgl. über den Ausdruck βασιλεία τῶν οὐρανῶν für den die anderen Evangelisten ohne Ausnahme den Ausdruck βασιλεία τοῦ θεοῦ brauchen Tholuck a. a. O. S. 74 ff.

preisung der sanftmüthigen Dulder, die das Erdreich besizen sollen, als ein Reich, in welchem auch die Erde d. h. alle irdischen Verhältnisse dem himmlischen Könige und seinem Volke unterthan sein sollen: also als ein Reich der Macht, das eine äußerliche Gestalt gewinnen und sichtbar werden und alle Noth und alles Elend des Gottesvolks überwinden und die Unterdrückten zur Herrschaft berufen werde. So ist denn auch in dieser Beziehung das Reich, welches Jesus meint, dasselbe, welches von den Gläubigen des Alten Bundes erwartet und von dem Gesetz und den Propheten in Aussicht gestellt wurde. Dieses Reich ist es, das Jesus weiter als ein Reich des Trostes schildert (V. 5) und als ein Reich, welches (V. 6) allen nach Gerechtigkeit Hungernden in ausreichendem Maaße gewährt, wonach sie verlangen und was sie überall sonst vergeblich suchen. Es ist weiter (V. 7) ein Reich des göttlichen Erbarmens, in welchem die sündigen Menschen der vollen Erkenntniß Gottes und der innigsten, durch keine Schranke gehemmten Gemeinschaft mit ihm theilhaft werden sollen: sie werden Gott schauen (V. 8) und mit ihm wie Kinder mit ihrem Vater (V. 9) leben und Kindesrechte genießen. So ist es in jeder Hinsicht ein Reich himmlischer Kräfte und göttlicher Wirkungen und Gaben, ein Reich der Herrlichkeit. Und doch ist es zugleich, wie V. 10 u. 11 weiter ausführt, ein Reich, dessen Glieder um der Gerechtigkeit willen verfolgt und um Jesu willen geschmäht werden, ein Reich in Niedrigkeit und in Macht- und Rechtlosigkeit.

Dieser scheinbare Widerspruch der in V. 10 u. 11 zu Tage tritt, zieht sich im Grunde durch alle Markanismen hindurch: die Glieder desselben werden selig gepriesen und damit als im Besitze des Reichs und seiner Seligkeit befindlich dargestellt und doch als solche gekennzeichnet, die in einer Welt des Unrechts (V. 4) der Noth und des Schmerzes (V. 5) der Sünde (V. 6) des Elends (V. 7) des Streits (V. 9) und der unvollkommenen Gottesgemeinschaft (V. 8) und endlich unter Verfolgung und Schmach zu leben haben. Damit stimmt überein, daß die Seligkeit V. 4—12 und

das Reich Gottes V. 3 u. 10 als etwas Gegenwärtiges zugesagt, die himmlischen Gaben aber im Einzelnen als in der Zukunft liegend dargestellt werden V. 3—9. So ist das Reich Gottes ein in gewisser Beziehung gegenwärtiges und doch zukünftiges. Daß in seiner Gegenwart die Bürgschaft seiner zukünftigen Vollendung liege, ließ sich daraus schließen. Wie aber und auf welche Weise in der Gegenwart die Zukunft sich vorbereite und daß die volle Herrlichkeit in der Parusie zum Durchbruch kommen solle, davon schweigt der Herr an dieser Stelle. Nur so weit berührt er dieses Gebiet, als aus der gegenwärtigen Gestalt des Reichs für die Glieder desselben der Welt gegenüber praktisch wichtige Aufgaben erwachsen. Sie sollten aus dem Contrast zwischen Gegenwart und Zukunft zwischen Erscheinung und Wesen zunächst nur entnehmen, daß sie, im Besitze des Reichs, vor Allem der Welt gegenüber nicht die Stellung von Herrschern sondern von Propheten (V. 12) von Salz und Licht (V. 13 u. 14) einzunehmen hätten. Darin lag dann auch ohne Weiteres ein für jene Zeit genügender Hinweis darauf, daß und in welchem Wege sich durch das gegenwärtige Reich der Sieg desselben über die Welt und somit seine zukünftige Herrlichkeit anbahnen werde. Jede fleischliche Hoffnung auf äußere Herrlichkeit und jede faule und resignirte Erwartung der vollendeten Seligkeit war abgeschnitten und dem Zweifel an der Wirklichkeit des Reiches in der Gegenwart war die Spitze abgebrochen. Es war den Jüngern gesagt, daß die Seligkeit des Reichs in der Gegenwart bestehen könne mit geduldigem Warten auf die einstige Vollendung.

Mit diesem durch die Sache gebotenen und durch den Hauptzweck — Zusage der Seligkeit im Reich und Verheißung seines Kommens — geforderten Hinweis auf die nächste Zukunft (V. 13 bis 16) schließt der erste Abschnitt der Bergpredigt.

Fassen wir nunmehr das Einzelne dieses Abschnitts V. 3—16 ins Auge: so ist vor allen Dingen beherzigenswerth und für die Bestimmung dessen, wie der Herr selbst den Zweck seines Kommens, die Aufrichtung des Reiches Gottes, ansah und in welchem Sinne

er die Menschen selig machen wollte, von höchster Wichtigkeit, zu prüfen, wem er die Seligkeit und die Mitgliedschaft an seinem Reiche für die Gegenwart zusagt und für die Zukunft verheißt.

Die verschiedenen Personen, denen der Herr das Reich und seine Gaben verheißt und zusagt, repräsentiren, wie oben bemerkt, die verschiedenen Merkmale, die sich alle ohne Ausnahme bei denen finden, denen das Reich Gottes zu Theil wird. Die ersten sieben Makarismen B. 3—9 schildern den durch die innere Herzensbeschaffenheit und zum Theil auch durch die äußere Lage bedingten Seelenzustand und das sittliche Verhalten der Seliggepriesenen. Mit der achten Seligpreisung, die sich in zwei Theile gliedert B. 10 und 11 und 12 geht der Herr dazu über, die äußere Lage des Reichsgenossen in der außerhalb des Reichs befindlichen und demselben feindlich gegenüber stehenden Welt zu schildern. Den Schluß bilden die Worte B. 13 bis 16, welche nur als Erläuterung zu B. 12 und zu der in B. 10—12 enthaltenen achten Seligpreisung anzusehen sind, sofern sie die Parallelisirung der leidenden Reichsgenossen mit den Propheten des Alten Bundes erläutern und von den Wirkungen handeln, welche sie trotz ihrer Machtlosigkeit der Welt gegenüber ausüben sollen. — Von der persönlichen Beschaffenheit der Seliggepriesenen handeln also im Grunde nur die ersten sieben Makarismen. Zweierlei wird von ihnen gesagt. Auf der einen Seite steht die Armuth im Geiste, die Sanftmuth im Dulden, die Traurigkeit und der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, auf der andern die Barmherzigkeit, die Herzensreinheit und die Bereitschaft Frieden zu stiften. Der Unterschied ist klar. Dort wird ein Seelenzustand geschildert, der in Folge innerer und äußerer Noth zu Stande kommt; hier dagegen wird ein sittliches Verhalten zu andern Menschen namhaft gemacht und zwar näher zu solchen, die sich in Noth und Elend befinden oder Noth und Elend anrichten. Zweifelhaft könnte sein, welche Stellung den Sanftmüthigen (πραῖς) (B. 4 od. 5) und denen „die reines Herzens sind“ anzuweisen ist. Da unter den Ersteren sicherlich nur die sanftmüthigen Dulder verstanden werden können, so fragt sich nur, welche Seite

hier betont werden soll: die Sanftmuth gegen Andere und zwar gegen Unterdrückte, oder die Sanftmuth im Dulden Gott gegenüber; der Gegensatz gegen den Zorn oder gegen die Ungeduld? Meyer entscheidet sich für das erstere, Tholuck für das letztere, indem er zugleich das Moment der Demuth mit hineinnimmt. Für die letztere Fassung spricht zweierlei: erstens die Verwandtschaft dieses Begriffs mit denen der Armuth und Traurigkeit, mit denen er vom Herrn verbunden und zu einer Gruppe zusammengestellt wird, und dann zweitens die offenbare Rückbeziehung auf Ps. 37, 11 und auf den alttestamentlichen Begriff der עֲנָוָה (Luther „Elende“). Es sind Leute, die im Elende sind und die rechte Stellung zum Leiden haben.

Schwieriger ist es, über den Begriff der Herzensreinheit ins Klare zu kommen und denen, die sie besitzen, die entsprechende Stelle in einer der beiden Gruppen anzuweisen. Wir entscheiden uns für's erste noch nicht, sondern bleiben bei dem, was klar ist. Vielleicht, daß sich zum Schluß die Entscheidung leichter fällen läßt.

Daß unter den Armen im Geiste nichts Anderes verstanden werden kann, als solche, die dessen inne geworden sind, daß ihnen all' die Güter fehlen, die zum wahren und dauernden Glück, zur Seligkeit des Menschen erforderlich sind, insbesondere diejenige Beschaffenheit des Herzens, welche das Gesetz Gottes fordert und ohne welche Niemand selig sein noch werden kann, — das nehmen wir nach den vielfachen Diskussionen über diesen Begriff als erwiesen an. Bestätigen doch die nachfolgenden Makarismen diese Fassung und nur diese. Denn die Trauernden können nur in so fern selig gepriesen werden, als sie in der Noth aller Art, die sie trifft, den Zusammenhang derselben mit der Sünde und Schuld erkennen, und über diese, als über die letzte Ursache aller Noth Schmerz und Trauer empfinden. Vgl. Jes. 61, 2. Die sanftmüthigen Dulder sind namhaft gemacht, sofern sie durch Geduld im Leiden ihre Einsicht in das Verhältniß desselben zur eigenen Schuld und somit die Aufrichtigkeit ihrer Traurigkeit bewahren. Für die wahrhaft sittliche Gelassenheit im Leiden, die Gott und den Menschen, als den allein denkbaren Ursachen alles

Leidens gegenüber, sanftmüthig und geduldig bleibt, läßt sich eine andere Quelle nicht denken als jene Demuth, die überall nur an die eigene Verschuldung denkt. Nur wenn wir geistliche Armuth, Traurigkeit, sanftmüthige Geduld in diesem Sinne fassen, schließt sich der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit als das natürliche Ergebnis und als der kräftigste Erweis der Lauterkeit einer durch innere und äußere Noth geweckten und im Leiden bewährten Sündenkenntniß von selbst an.

Fassen wir Alles zusammen, so werden diejenigen als fähig zum Empfang der himmlischen Güter dargestellt, ja bereits als Glieder des Reichs mit der Anwartschaft auf die Theilnahme an seiner vollen Herrlichkeit anerkannt, die zu ihrem tiefsten Schmerz erkennen, daß sie selbst nichts besitzen von dem, was Gott fordert und nichts von dem was selig macht oder zum Eintritt in das Reich Gottes berechtigt, vielmehr wissen, daß sie voll Schuld und Sünde, das Elend und die Noth, die sie trifft, überreichlich verdient haben; darum auch in der äußeren Noth geduldig nach nichts verlangen als nach Gerechtigkeit, nach dieser aber als nach der Seelennahrung, ohne welche sie verschmachten müssen.

Wollte man die Frage aufwerfen, ob hier der Zustand vor Empfang der himmlischen Gaben und vor dem Eintritt in das Reich Gottes oder ein dauerndes Verhalten der Reichsgenossen zu der inneren Sündennoth und allem äußeren Elende gemeint sei: so findet sich in den Makarismen selbst keine direkte Antwort. Der Herr macht eine solche Unterscheidung nicht, sondern preist schlechtweg die Armen und Traurigen selig und spricht ihnen den Besitz des Reiches Gottes und die Anwartschaft auf alle seine Güter zu. Wenn er aber das völlige Aufhören der Trauer, des Geduld in Anspruch nehmenden Leidens, und des Hungers als in der Zukunft liegend darstellt, so werden wir dem Sinne seiner Worte sicherlich gerecht, wenn wir sagen, daß jene Herdensbeschaffenheit, die wir in umfassendster Weise als geistliche Armuth bezeichnen können, ebensosehr die Bedingung zum Eintritt in das Reich, wie diejenige Gesinnung ist, an der es den Reichsgenossen niemals fehlen darf und kann. Die Armuth muß als dauernd ja sich

steigernd gedacht werden, weil die Reichsgenossen, so lange noch nicht die absolute Vollendung eingetreten ist, in sich selbst niemals etwas anderes finden, als Sünde und Schuld, die Quelle alles Elendes; Gerechtigkeit und Seligkeit aber immer nur als Güter des Reichs, oder als Gnadengaben Gottes besitzen. Nur so gefaßt hat das „selig sind die Armen“ seine volle Wahrheit.

Nichts Absonderliches also und Unerhörtes ist es, was Jesus zur Bedingung für die Mitgliedschaft am Reich und für den Empfang und Genuß seiner Güter macht. Dem Sünder, der sein Elend und seines Volkes Elend — denn das ist hier immer dazu zu denken — erkennt und fühlt, und seine Sünde, die Wurzel alles Elends, als Schuld bekennt und sich, sei es in äußerem Glück oder Unglück arm weiß, dem verheißt er die Seligkeit in seinem Reiche. Der im ganzen Alten Testament immer wiederkehrende und namentlich von den Psalmen und in den Propheten in so ergreifender Weise ausgesprochene Gedanke, daß Gott sich der Elenden seines Volks und der Uebrigen seines Erbtheils annimmt, des armen und geringen Häufleins, derer die zerbrochenen Herzen sind und zerschlagenes Gemüth haben, und daß er im Reiche seines Gesalbten die müden Seelen erquickt, die Traurigen tröstet, die Kranken heilen, die Sünder gerecht machen, die Hungerigen auf fette Weide führen und den Durstigen Milch und Wein umsonst spenden lassen will: der ist es, den Jesus in den Seligpreisungen in tief zu Herzen dringender Weise wieder aufnimmt. Was er selbst fort und fort gepredigt hat, daß er gekommen sei, zu verkünden das Evangelium den Armen, gesund zu machen die Kranken, die Müssigen und Beladenen zu erquickt, das Verlorne zu suchen und selig zu machen, und die Sünder zur Buße zu rufen, das ist hier in kurzen und schlagenden Wendungen zusammengefaßt. Die ersten vier Makarismen sind eine zu Herzen gehende Paraphrase des Wortes, mit dem Jesus seine öffentliche Wirksamkeit beginnt: *Thut Buße*, denn das Himmelreich ist nahe (Matth. 4, 17). Nur daß hier die Form seiner Predigt eine andere geworden ist, weil er bereits bußfertige Jünger vor sich hat, denen er das Reich zusagen kann.

Die Sinnesänderung, die der Herr von Anfang forderte, besteht ja zunächst darin, daß der Mensch aufhört, sich zu entschuldigen und für gerecht zu halten und anfängt der Wahrheit die Ehre zu geben indem er seine Sünde bekennt und seiner Armuth inne wird. Sobald das geschieht, stellt jener Hunger nach Gerechtigkeit und Seligkeit sich ein, dem das Himmelreich und seine Gerechtigkeit als in Christo erschienen nur verkündet zu werden braucht, damit sofort der Glaube an Jesus keine und damit der Eintritt in das Reich angebahnt werde.

Der umfassendste, alle Momente in sich schließende Ausdruck für die von Jesus der irdischen Noth und der Sünde gegenüber geforderte Herzensstellung ist, wie bemerkt, der der geistlichen Armuth. In diesem Sinne scheint sie an die Spitze gestellt und in diesem Sinne wird ihr das Himmelreich als Ganzes zugesagt. Alles andere dient in gewissem Sinne nur dazu, das Wesen der Armuth auseinanderzulegen, sowie die verschiedenen, den einzelnen Momenten derselben entsprechenden Güter des verheißenen Reiches hervorzuheben. In der Seligpreisung der Armen im Geiste concentrirt sich Alles, was an erschütternder Bußpredigt und an Trost des Evangeliums in den Matariismen, in der Bergpredigt und in der ganzen Schrift enthalten ist.

Mit der geistlichen Armuth eng verbunden nennt der Herr aber in den Matariismen als Eigenschaft der Reichsgegnossen Barmherzigkeit und Friedebereitschaft. In welchem Sinne geschieht das? Wenn der Herr hier bei der Schilderung der rechtschaffenen Buße ein gewisses sittliches Verhalten und eben nur dieses namhaft macht, so muß dieses Verhalten eine sehr enge Beziehung zur bußfertigen Gesinnung haben. Es wird als ein Kennzeichen ihres wahren Wesens angesehen werden müssen, ebenso wie all' die einzelnen Momente derselben, welche in den ersten 4 Matariismen hervorgehoben wurden. Diese Voraussetzung bestätigt sich. Um Barmherzigkeit handelt es sich denen gegenüber, die sich in Elend und Noth Leibes und der Seele befinden; um Bereitschaft Frieden zu stiften oder zu erhalten denen gegenüber, die Streit erregen, weil sie nur die eigenen Interessen im Auge haben. In

beiden Fällen also handelt es sich um ein Verhalten zu anderen Menschen die in Sünde und Noth sind oder durch Sünde Elend aller Art anrichten. Wenn nun in den ersten vier Seligpreisungen denen das Reich verheißt wird, welche der eigenen Sünde und dem eigenen Elende gegenüber die richtige Stellung zu Gott einnehmen und diese Stellung in bußfertiger Gesinnung bewahren: so wird hier die himmlische Gabe denen in Aussicht gestellt, die dem Elende der Mitmenschen und ihrer Sünde, mit der sie Andere elend zu machen suchen, barmherzig und friedebereit begegnen. Beides hängt aufs engste mit einander zusammen. Es ist unmöglich, die Sünde und Schuld als die Ursache alles Elends in sich selbst erkennen und dabei unbarmherzig am äußeren und inneren Elende des Bruders, in das ihn seine Sünde stürzt, vorübergehen; es ist unmöglich, daß, wer Verfolgung und Beeinträchtigung aller Art nur als von Gott kommend betrachtet und solches Leiden in sanftmüthiger Geduld trägt, den Streit suche oder Rache nehme oder auch nur unthätig zusehe, wie andere dem Zorne und der Selbstsucht die Zügel schießen lassen und sich untereinander fressen und beißen und im Streit verzehren. Es ist unmöglich, die eigene Sünde Gott gegenüber erkennen und fühlen und zugleich dem Mitsünder gegenüber kein Erbarmen und keine Geduld haben.

Auch sonst wird von dem Herrn häufig der enge Zusammenhang zwischen der rechten Stellung zur eigenen Sünde und Noth Gott gegenüber und dem Verhalten zur Noth des Nächsten und seiner Sünde gegenüber geltend gemacht. So Matth. 18, 33; 23, 23; Luk. 10, 30 ff.; 6, 36. In besonders auffallender Weise in der fünften Bitte des B. U.; und gleich darauf M. 6, 14. 15. vgl. 9, 13. Diese Parallelen sind um so mehr zu beachten, als in diesen Aussprüchen des Herrn ebenso wie hier in der Seligpreisung der Barmherzigen und Friedemachenden der Wortlaut den Schein erregt, als sei das Thun der Menschen die Bedingung, an welche Gott die Darreichung seiner Gaben knüpft. Wenn ihr nicht vergebet, so wird euch Gott auch nicht vergeben — sagt der Herr Matth. 6, 14 ebenso

wie er hier die Barmherzigkeit Gottes denen verheißt, die selbst Barmherzigkeit üben. Ist doch in Wirklichkeit das Verhältniß umgekehrt: an der Erfahrung göttlicher Barmherzigkeit soll sich die menschliche entzünden und unter dem überwältigenden Eindruck göttlicher Vergebung soll der Mensch bereit sein zur Vergebung. So stellt der Herr die Sache selbst dar Matth. 18, 22. Es fragt sich, wie Beides mit einander zu vereinigen ist. Die Antwort auf diese Frage ist an dieser Stelle von Bedeutung, weil es darauf ankommt, die Stellung der beiden hier in Betracht kommenden Makarismen richtig zu bestimmen.

Unzweifelhaft sind nach dem Zusammenhange christlicher Lehre Barmherzigkeit, Bereitschaft zur Vergebung und Bereitschaft Frieden zu stiften, Früchte des Glaubens und näher des Glaubens und der Erfahrung göttlicher Barmherzigkeit, Vergebung und Friedebereitschaft. Aber der Glaube, der diese Früchte zeitigt, ist nicht ohne Weiteres der christliche. Es kann auch der alttestamentliche, auf das Wort der Verheißung sich gründende sein; es kann der Glaube in seinen unscheinbaren Anfängen sein, wie das Beispiel des barmherzigen Samariters zeigt. Das rührt daher, daß dieses Verhalten im allerengsten Zusammenhange mit der Erkenntniß des eigenen Elends und der eigenen Sünde und Schuld vor Gott steht. Wo nur immer der Mensch anfängt, sich als Elenden und Sünder zu fühlen, so daß er von Gott Güte und Erbarmen ersehnt und erhofft, wird er nach dem Maße seines Selbstgerichts Erbarmen erweisen denen, die gegen ihn sündigen und deren Elend auf seine Hülfe Anspruch macht. Die Sündenerkenntniß und das Gefühl eigenen Elendes oder die geistliche Armuth wird vollends bei Gliedern des alttestamentlichen Volks, wie die Jünger Jesu waren, nicht bloß immer das Maas ihres Glaubens sein, sondern wird sich auch selbst in erster Stelle messen lassen können an der Bereitschaft zur Vergebung und zur Barmherzigkeit. Somit kann die Barmherzigkeit im weitesten Sinne des Wortes ebenso als Frucht eines aus der Buße gebornen Glaubens an Gottes Barmherzigkeit wie als das untrügliche Kennzeichen wahrer Buße und richtiger geistlicher Armuth dargestellt werden. Wenn daher die Ver-

gebung Gottes und seine Barmherzigkeit abhängig gemacht wird von der menschlichen Bereitschaft zur Vergebung oder von des Menschen Barmherzigkeit, so geschieht es in demselben Sinne, in welchem Beides abhängig gemacht wird von wahrer Buße und Sündenerkenntniß; nur daß nicht diese, sondern das untrügliche Kennzeichen derselben, ihre unmittelbarste Frucht namhaft gemacht wird. Das kann um so eher geschehen, ohne daß deshalb irgend das Verhältniß von Buße und Glaube oder Glaube und Werken verkehrt würde, als ja überhaupt Buße wie Glaube, geistliche Armuth und Reichsein in Gott, Hunger nach Gerechtigkeit wie Sattsein im Glauben an die Vergebung nur innerhalb der Offenbarungssphäre möglich sind. Zeitlich sind sie nie völlig getrennt, so daß das Eine aufhören müßte, wenn das Andere anfängt. Vielmehr wie die Armuth fort dauert bei allem Reichthum und der Hunger nach Gerechtigkeit nimmer schwinden darf in demjenigen, der da weiß, daß er Gerechtigkeit nie aus sich, sondern nur aus Gott hat; so ist auch die wahre Buße und Sündenerkenntniß nie ohne ein gewisses Maas von Glauben an die in Aussicht stehende Vergebung und Erlösung zu denken; um so weniger, als auf alttestamentlichem Boden die Gesetzesoffenbarung immer mit der Gnadenverheißung Hand in Hand geht, die geistlich Armen also auch immer schon auf den im Messianischen Reiche in Aussicht gestellten Reichthum hoffen. In diesem Sinne ist Barmherzigkeit ebenso Kennzeichen der Buße wie des Glaubens Frucht ¹⁾.

Wenn es sich nunmehr um die Bestimmung des Verhältnisses handelt, in welches die Seligpreisung der Barmherzigen und der Friedefertigen zu der ersten Gruppe der Makarismen zu setzen sei, so können wir uns nicht ohne Weiteres Tholuck anschließen, wenn er zu B. 7 bemerkt (a. a. O. S. 92) „Von nun an wendet sich die Rede nicht mehr zu den Verlangenden, sondern zu den Besitzenden“, und „es folgen drei Tugenden des Besitzes, das Er-

1) Die fünfte Bitte des B. U. Cap. 6, 12 wird Veranlassung geben, noch einmal auf dieses Thema zurückzukommen.

barmen, die Herzensreinheit, die Friedfertigkeit — genau erwogen nicht zufällige ethische Tugenden, sondern charakteristisch-christliche, welche den Heilsbesitz voraussetzen. Auch hier also verhüllte Heilsverkündigung.“ — Faßt man den Zusammenhang so, dann ist in der That nicht einzusehen, warum gerade diese „christlichen“ Tugenden und warum nur diese genannt sind. Die Auswahl eben dieser muß doch irgendwie in dem Zusammenhange und in dem gemeinsamen Grundgedanken aller Makarismen begründet und zu allseitiger Schilderung der Herzensbeschaffenheit, welche zur Theilnahme am Reiche befähigt, erforderlich gewesen sein.

Es empfiehlt sich deshalb immer wieder die Auffassung, nach welcher Barmherzigkeit und Bereitschaft Friede zu stiften, als diejenigen Früchte alttestamentlichen Glaubens genannt werden, welche die deutlichsten, nach Außen hervortretenden Merkmale geistlicher Armuth sind. Als die Kennzeichen rechtschaffener Buße werden sie genannt, damit sich die Jünger Jesu aller Zeiten darauf hin prüfen können, ob ihre Armuth eine wahrhaft geistliche und ihre Trauer und ihr Hunger nach Gerechtigkeit rechter Art sei. So gefaßt ist die Seligpreisung der Barmherzigen und Friedfertigen unentbehrlich zur Feststellung der Herzensbeschaffenheit und der Grundgesinnung, die Jesus fordert. Barmherzigkeit und Friedfertigkeit verhalten sich zur Armuth und sanftmüthigen Geduld, zur Traurigkeit und zum Hunger nach Gerechtigkeit wie das Aeußere zum Inneren, wie das Offenbare zum Verborgenen: genau ebenso wie das Vergeben zum Bitten um Vergebung. Es fehlte der Schilderung geistlicher Armuth, der Jesus so Großes verheißt, ein wesentliches Merkmal, so lange nicht gesagt war, daß er diejenige Bußfertigkeit meine, die immer mit Barmherzigkeit und Friedebereitschaft verbunden ist. Nur so war jede Selbsttäuschung abgeschnitten *).

*) Es ist bezeichnend, daß Baur in seinen „Vorlesungen über N. T. Theologie“, bei Analyse der Bergpredigt S. 45 ff. und 62 ff. über die Schwierigkeit, welche in der Seligpreisung der Barmherzigen neben der der Armen besteht, stillschweigend hinweggeht. Baur sieht eben keine Schwierigkeit,

Würden wir also hier „charakteristisch-christliche Tugenden, welche den Heilsbesitz voraussetzen“ anerkennen und zugeben, daß sich die Rede „von nun an nicht mehr zu den Verlangenden, sondern zu den Besizenden“ wende: so wäre in die sieben ersten Makarismen ein ganz neues und ungehöriges Moment hineingebracht, das Alles verwirrte. Dann würden sie aufhören zu sein, was sie unzweifelhaft sein sollen: eine erschöpfende Schilderung der Verlangenden, der des Reichs Gottes Bedürftigen, die eben deshalb, weil sie wissen, daß sie als sündige Menschen, die unter dem Mangel an geistlichen Gütern und unter den Folgen der Sünde seufzen, in sich nichts besitzen, was selig macht, darauf angewiesen sind, Alles von der Macht und der Gnade Gottes zu erwarten; und die lediglich durch das ihr ganzes Wesen beherrschende Bewußtsein der Bedürftigkeit fähig und würdig sind das Gut zu empfangen, welches der Inbegriff aller Gnadengaben Gottes ist: das Reich Gottes. Dieses himmlische Gut wiederum wird gerade dadurch, daß es solchen in Aussicht gestellt ist, die Nichts haben und die Nichts sind als Verlangende, als ein solches gekennzeichnet, das ausschließlich Gabe Gottes ist, den bußfertigen Sündern dargereicht durch den Messias. Diesen Zusammenhang der Gedanken stört die Erwähnung der Barmherzigen und Friedfertigen so wenig, daß sie vielmehr zur Verhütung jedes Mißverständnisses in Betreff des Charakters der in Rede stehenden Bedürftigkeit ebenso unentbehrlich ist, wie in der Bitte „Vergieb uns unsere Schuld“ der Zusatz „wie wir vergeben unsern Schuldigern“.

Je ausschließlicher es sich aber in den ersten sieben Makarismen darum handelt, das Reich Gottes als ein solches zu kennzeichnen, das den Bedürftigen und Verlangenden zu Theil wird, desto befremd-

rigkeit, weil die Armuth in seinen Augen ebenso menschliche Tugend ist wie die Barmherzigkeit, und weil nach seinen Voraussetzungen der Mensch in allen Fällen nur durch das selig wird, was er ist und thut, nicht durch das, was er von Gott empfängt. „Ihre Armuth ist ihr Reichthum“ sagt Baur, oder „das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit hat als solches alle Realität der Erlösung in sich“.

licher erscheint die Seligpreisung derer, die reines Herzens sind (V. 8). — Daß von derjenigen Reinheit des Herzens, die in vollendeter Gerechtigkeit und Heiligkeit besteht, in diesem Zusammenhange nicht die Rede sein kann, dürfte ohne Weiteres klar sein. Es muß eine solche gemeint sein, die mit geistlicher Armuth und mit dem Hunger nach Gerechtigkeit, also auch mit dem Bewußtsein der eigenen Sünde und Schuld zusammen bestehen kann. Der Sache nach könnte dann an diejenige Reinheit gedacht werden, die durch den Glauben an die Vergebung der Sünde zu Stande kommt, und dort vorhanden ist, wo der Mensch im Besiz der Gnade über die Sünde herrscht; oder an die Lauterkeit des Herzens „welche nichts Anderes ist, als die ungetheilte Liebe, welcher Gott schlechthin das höchste Gut ist. Ps. 73, 25“. So urtheilt Tholuck, der hier wieder eine Tugend erwähnt findet, die „aus der Einwirkung des neuen Glaubensprinzips hervorgegangen“ ist.

Es gilt aber von dieser Auffassung der Herzensreinheit dasselbe, was bereits oben von der der Barmherzigkeit und Friedfertigkeit gesagt ist. Sie paßt nicht in den Zusammenhang, der eine Schilderung nicht der das Heil Besizenden, sondern der Heilsbedürftigkeit fordert, und zwar derjenigen, die auf dem Boden des Alten Bundes möglich war, und die nur so weit als Frucht des Glaubens gelten kann, als auch im Alten Bunde bereits Glaube auf Grund der Verheißung neben der durch das Gesetz gewirkten Sündenerkenntniß vorhanden war. Auch wird ja schon Ps. 24, 4 und Ps. 73, 1 Theilnahme an den Gütern des Alten Bundes und am Troste der Gottesgemeinschaft von der Reinheit des Herzens abhängig gemacht. Ebenso bittet David nach seinem Sündenfall Ps. 51, 12 um ein reines Herz. Sie ist also auch für den alttestamentlichen Gläubigen möglich. Die angeführten Stellen legen es nahe, die Herzensreinheit aufzufassen im Sinne der Lauterkeit und Aufrichtigkeit der Gesinnung und der Abgewandtheit des ganzen Wesens von Sünde und Unrecht. Je nach dem Zusammenhange kann sich diese vorzugsweise in der Aufrichtigkeit der Buße, oder in der Ungefärbtheit des Glaubens oder in

der Ungetheiltheit der Liebe zu Gott erweisen. — Hier in den Makarismen fordert der Zusammenhang, daß wir unter derselben die Lauterkeit und Wahrhaftigkeit der vom Bösen abgewandten Gesinnung verstehen, die in dem aufrichtigen Bekenntniß der eigenen Sündhaftigkeit und Hilfsbedürftigkeit zu Tage tritt.

In dieser Auffassung werden wir bestärkt durch einen ganz analogen Ausspruch des Herrn Joh. 1, 48. Wie er in den Makarismen der Herzensreinheit das Schauen Gottes verheißt, so rühmt er dort an Nathanael, daß er ein rechter Israelit ohne Falsch sei und verheißt ihm auf Grund der aus seiner Lauterkeit und Wahrhaftigkeit hervorgehenden Bereitschaft zum Glauben das Schauen des geöffneten Himmels. Nathanael war aber ohne Falsch und ein rechter Israelit, nicht weil er ohne Sünde war, auch nicht, weil er die Glaubensgerechtigkeit und die „ungetheilte Liebe“ zu Gott besaß, sondern weil er ein Sünder war, der seine Sünde als die Ursache alles Elendes erkannte und bekannte und weder sich noch Gott durch Entschuldigungen und Reservationen belog. In der Sehnsucht nach dem Messias (Joh. 1, 46 und 47) trat seine Bußfertigkeit und in dieser die Wahrhaftigkeit seines Wesens zu Tage. Darum empfing er die Verheißung.

Ganz ähnlich ist es auch hier: die Reinheit des Herzes ist gemeint, die in der Aufrichtigkeit der Buße besteht, sofern diese die Wahrhaftigkeit zur Voraussetzung hat und die aufrichtige Abwendung vom Bösen, die sich in der rückhaltlosen Verurtheilung auch der eigenen Sünde bethätigt, in sich schließt.

Wenn der Herr aber die Herzensreinheit in diesem Sinne in einer Reihe mit der Barmherzigkeit und Friedfertigkeit auführt, so scheint er sie als eines der äußerlich hervortretenden und auch für Menschenaugen relativ erkennbaren Merkmale geistlicher Armuth namhaft zu machen. — Das kann nur geschehen, sofern der geistlich Arme die Aufrichtigkeit seiner Buße und den vollen Ernst seines Hungers nach Gerechtigkeit durch das rechte Verhalten gegen seinen Nebenmenschen in Barmherzigkeit und Friedfertigkeit vor Jedermann dokumentirt. In der Uebereinstimmung seines Verhaltens Gott und

den Menschen gegenüber wird die Lauterkeit seiner Gesinnung überhaupt, insbesondere aber die vollkommene Ehrlichkeit seines Sündenbekenntnisses, und die Wahrhaftigkeit seines Schmerzes über sein und seines Volkes Elend vor Jedermann offenbar.

So ist jedem, der ein Jünger des Herrn werden will, eine Handhabe geboten, die Aufrichtigkeit seiner Buße und seines Verlangens nach Seligkeit im Reiche Gottes zu prüfen. Dem, der Buße heuchelt und mit unreinem Herzen seine Hände nach dem Himmelreich ausstreckt, ist die Möglichkeit abgeschnitten, die Verheißungen auf sich zu beziehen, welche nur dem gelten, der in der That und Wahrheit geistlich arm ist. Nur diesem wird das Reich mit allen seinen Schätzen: Sieg und Herrschaft über die Welt, Trost, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit Gottes, völlige Gotteserkenntniß, Gotteskindschaft zu Theil; das Reich, welches eben dadurch, daß es mit seiner Seligkeit lediglich den Verlangenden, den Bedürftigen, den Armen, den bußfertigen Sündern zugesagt ist, als ein Gnadenreich und als Gnadengabe Gottes gekennzeichnet wird. Jeder wiederum, der nichts ist und nichts sein will als arm im Geiste, und der die Aufrichtigkeit seines Schmerzes darüber nach allen Seiten hin Gott und den Menschen gegenüber bewährt, kann gewiß sein, daß ihm die Verheißungen gelten. Und diese Gewißheit ist der Glaube, der ihn des Reiches theilhaftig macht. Im Glauben hat er bereits das himmlische Gut.

Nachdem in den ersten sieben Makarismen die Herzensbeschaffenheit, der die Verheißung des Himmelreichs gilt, und im Zusammenhange damit Natur und Wesen des Reichs und seiner Seligkeit geschildert worden ist; geht der Herr in der achten Seligpreisung dazu über, einen Gedanken, der in den ersten sieben Makarismen nur angedeutet war, in den Vordergrund zu stellen. Indem er die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten selig preist, und nunmehr von Solchen redet, die bereits der in B. 6 verheißenen Gerechtigkeit und somit der Mitgliedschaft am Reiche in irgend welchem Grade theilhaft geworden sind, B. 10, ist es ihm darum zu thun, seine Jünger dessen gewiß zu machen, daß das Reich Gottes in Wirklichkeit vorhanden ist und

Gerechtigkeit und Seligkeit bringt, ob es auch äußerlich sich in gedrückter Lage befindet. Er will sie darauf vorzubereiten, daß das Reich Gottes zunächst nicht als äußeres Machtreich, sondern als geistliches Gnadenreich ins Leben treten und so den Armen im Geiste die Seligkeit bringen solle. Darum redet der Herr nicht mehr von der inneren Beschaffenheit, sondern von der äußeren Lage der Reichsgenossen.

Dieser neue Gedanke beherrscht den ganzen Schlußabschnitt des ersten Theils von B. 10—16. Er ist in zwei Makarismen B. 10 u. B. 11 u. 12 aneinandergesetzt und bietet durch die Verheißung B. 12 Veranlassung auf die Rede vom Salz und Licht überzugehen. Daß mit der achten Seligpreisung die Makarismen eine neue Wendung nehmen, ist schon dadurch angedeutet, daß hier wieder, wie in der ersten Seligpreisung, das Reich Gottes schlechtweg und zwar als ein in der Gegenwart vorhandenes Gut zugesagt wird. — Faßt man es so auf, daß der Gedanke der achten Seligpreisung B. 10 in B. 11—16 weiter ausgeführt ist, ebenso wie die erste Seligpreisung in den sechs folgenden nach ihrem ganzen Umfange und Inhalte aneinandergesetzt wird, dann erklärt sich, warum sowohl in der ersten wie in der achten das ganze Reich Gottes verheißен wird. Diese beiden Makarismen enthalten gewissermaßen die beiden Grundgedanken und Themata des ersten Theils. So ergibt sich eine ganz natürliche Nebeneinanderordnung der beiden Abschnitte: B. 3—9 wird die Wesens-Beschaffenheit des Reichs und seiner Glieder geschildert, B. 10—16 die äußere Lage des Reichs und seiner Glieder in der Welt und ihre Aufgabe der Welt gegenüber. Wie dort sich Alles darauf concentrirt, die Geistes-Armuth als das einzige Erforderniß und das Reich mit seiner vollen Seligkeit als Gnadengabe Gottes für Arme kenntlich zu machen, so ist es hier darauf abgesehen, die äußerliche Machtlosigkeit des Reichs und seiner Genossen und damit die geistliche Natur der Seligkeit hervorzuheben und die daraus erwachsenden Aufgaben zu kennzeichnen. Der zweite Abschnitt richtet sich stillschweigend gegen alle irgendwie vorhandenen fleischlichen Vorstellungen vom Reiche Gottes, gegen alle Hoffnungen auf eine äußere

Machtstellung der gläubigen Israeliten und gegen alle Erwartungen einer Zeit ruhigen Genusses der Seligkeit; der erste Abschnitt dagegen tritt aller Eigengerechtigkeit und aller damit verbundenen Ungeduld und Ueberhebung entgegen. Beide zusammen stellen die Verheißung des Reichs vor jedem Mißverstände sicher, sowohl in Rücksicht auf das, was verheißt wird, als auch in Rücksicht auf die, denen die Verheißung gilt.

Mit der Gegenwart des Reichs steht Verfolgung seiner Glieder um der Gerechtigkeit willen so wenig in Widerspruch, daß sie vielmehr als die Verfolgten selig gepriesen werden. Je befremdlicher jüdischen Ohren diese Botschaft klingen mußte; je unmittelbarer dadurch Vorstellungen vom Reich und von dem Charakter seiner Seligkeit geweckt wurden, die den herrschenden jüdischen Anschauungen entgegengesetzt waren: desto ausführlicher behandelt der Herr dieses Thema. Er wiederholt denselben Gedanken in einer andern Wendung in der neunten Seligpreisung, indem er die um feinetwillen Geschmähten, Verfolgten und Verleumdeten nicht bloß selig preist, sondern auch B. 12 ausdrücklich zu Freude und Jubel mitten in der Noth und Schmach auffordert, unter Hinweis auf den großen Lohn, der ihrer im Himmel wartet, und auf das Beispiel der Propheten Gottes im Alten Bunde, die ebenfalls Verfolgung zu leiden hatten. Nichts war geeigneter, die Zweifel der Jünger Jesu darüber, ob ihr Glaube, daß Jesus das Reich aufrichten werde, der rechte sei, völlig zu zerstreuen, als die plötzlich in die Mafariämen eintretende Seligpreisung der um Jesu willen Geschmähten und Verfolgten. Um Jesu willen geschmäht werden kann ja nur der, welcher an ihn als an den Messias und an die in ihm gewährleistete Gegenwart des Reichs Gottes auf Erden glaubt, obgleich er in den Augen der Welt nicht als Messias gilt, auch dem Widerstande der Welt gegenüber sich nicht als solcher erweisen zu können scheint. Und eben diesem Glauben giebt Jesus, zugleich in direkter Anrede an seine Jünger („selig seid ihr“) die Versicherung, daß er an der Seligkeit des Reiches Theil haben solle trotz aller Schmach, die ihn trifft. So ist die unerwartete und bis-

her in auffälliger Weise vermiedene Hinweisung auf seine eigene Person und auf das Verhältniß, das zwischen seiner Person und dem in Aussicht gestellten Reiche besteht, durch den Gedankengang der Rede und durch die Absicht motivirt, die Jünger Angesichts der Drangsal und der Verachtung, die sie fortdauernd werden zu erleiden haben, der Gegenwart des Reichs zu vergewissern. So gewiß Er da ist und sie seine Jünger sind, so gewiß ist das Reich da und so gewiß ist den Jüngern alle Seligkeit desselben gewährleistet. Der Spott der Welt soll sie in diesem Glauben nicht wankend machen.

Zugleich ist dadurch, daß hier die Rede vom Reich in einer flüchtigen und doch verständlichen Andeutung auf die Person Jesu hinüberlenkt, auch der Besitz der Gerechtigkeit in die engste Beziehung zum Glauben an Jesus gebracht. Auch ist so der Uebergang vom ersten Theil der Bergpredigt, der vom Reiche handelt, zum zweiten angebahnt, der mit einer Auslassung über den Zweck des Kommens Jesu (B. 17 ff.) anhebt. Doch davon später.

Hier ist ins Auge zu fassen, wie der Herr mit der Aufforderung zu geduldigem und freudigem Ausdauern in der Verfolgung, in zurechtlichem Glauben, daß die Seligkeit in der Gegenwart und der himmlische Lohn in Zukunft den Leidenden zu Theil werden wird, eine Vergleichung seiner Jünger mit den Propheten des Alten Bundes verbindet. Es liegt darin nicht nur eine Befräftigung des Trostes, der durch den Hinweis auf den großen Lohn im Himmel beabsichtigt ist, sondern es wird die Aufmerksamkeit seiner Jünger auf eine neue Seite der Sache hingelenkt. Wie die Propheten nur Propheten waren, sofern sie ein Amt und eine Aufgabe der Welt gegenüber hatten und dazu berufen waren, die Gegenwart des alttestamentlichen Gottesreichs zu bezeugen und die gottfeindliche Welt zu strafen und wo möglich zu bekehren, jedenfalls die schließliche Herrschaft des Reichs vorherzusagen und vorzubereiten, so sollten auch die Jünger Jesu ihre Aufgabe darin sehen, das in Christo erschienene Gottesreich der Welt zu verkünden und ihr die Gerechtigkeit und Seligkeit anzubieten, die ihnen selbst zu Theil geworden war. Ob auch damit den Jüngern

eine neue Wartezeit in Aussicht gestellt war: der Hinweis auf das Beispiel der Propheten verbürgte es ihnen, daß der leidensvollen Gegenwart die herrliche Zukunft nicht fehlen werde; ja es war ihnen eine Andeutung darüber gegeben, in welcher Weise sich der Sieg des Reichs über die Welt anbahnen, wie sich aus der Gegenwart die Zukunft herausgestalten werde. Sie selbst sollten so wenig etwas dazu thun, die Vollendung herbeizuführen, so wenig die Propheten etwas dazu gethan hatten. Sie sollten Zeugniß geben und leiden; dann werde nicht ausbleiben, was auch dem prophetischen Wort nie gefehlt habe: die dasselbe besiegelnden und die Vollendung herbeiführenden Thaten Gottes. Aus den nutzlosen und Zweifel erregenden Fragen nach der Ursache des Contrastes zwischen Wesen und äußerer Erscheinung des Reichs, zwischen seiner Gegenwart und Zukunft, waren die Jünger durch den Hinweis auf die Propheten herausgerissen und auf den Boden praktischer Aufgaben und wichtiger Leistungen im Dienste des Reiches Gottes gestellt und auf eine Arbeit gewiesen, die im Glauben geübt Erfolg haben und reichen Lohn eintragen mußte.

Die durch den Gedankengang motivirte Hinweisung auf das Beispiel der Propheten giebt Veranlassung zu der weiteren Ausführung B. 13—16. Denn daß in den Worten, welche die Jünger des Herrn als das Salz der Erde und als das Licht der Welt bezeichnen, und der mit dieser Stellung verbundenen Verpflichtung und Verantwortlichkeit Erwähnung thun, eine Ausmalung eben des Propheten-Berufs der Jünger liegt, und daß dessen unermeßliche Bedeutung für die Jünger, wie für die Welt hervorgehoben werden soll, dürfte kaum angestritten werden (vgl. auch Meyer zu B. 13 bis 16). Indem der erste Theil der Bergpredigt in die Rede vom Salz und Licht ausläuft und den Jüngern in der unmittelbaren Gegenwart ihre Stellung und ihre Aufgabe anweist, wird Alles, was an evangelischer Verkündigung und an Belehrung bisher geboten war, zum Schluß praktisch verwerthet ¹⁾. Beiläufig ein sprechendes Beispiel

1) Um die speciell apostolische Berufs-Stellung und Wirksamkeit handelt es sich ebensowenig in der Parallele mit den Propheten wie in der

der wunderbaren Lehrweisheit des Herrn, wie diese in der durchgängigen Verknüpfung von Verheißung und Forderung, von Belehrung und Mahnung in den Makariämen zu Tage tritt.

In welchem Sinne die Jünger Jesu Salz der Erde und Licht der Welt genannt werden, ergiebt sich aus der Sache selbst. Zu vergleichen ist höchstens Matth. 6, 23 (Luk. 11, 35) und Luk. 16, 8. Johannes redet vom Haben des Lichts, nicht vom Licht-sein. Für das Gleichniß vom Salz kann an Mark. 9, 50 erinnert werden; im Uebrigen an Röm. 2, 19. Daß bei dem Salz der Erde nicht an das Opfersalz gedacht werden kann, hat Meyer schon gezeigt. Mit Recht deutet er das Bild auf die der Fäulniß entgegenwirkende Kraft, welche dem Salze innewohnt. Die Erde im Gegensatz zum Himmelreich geht der Fäulniß und Verwesung entgegen, d. h. der Zersetzung und dem Verfall, weil sie dem Tode unterworfen ist. Von Gott, dem Quell alles Lebens losgerissen, ist die Menschheit dem Verderben verfallen und in Auflösung begriffen. Ohne Bild: An Stelle der die Menschen mit Gott und untereinander verbindenden Liebe, in welcher alle Heiligkeit wurzelt und von der alles Gedeihen des Einzelnen wie der Gesamtheit abhängig ist, ist die trennende und zerstörende Macht der Selbstsucht getreten. Diesem Proceß der Fäulniß, dieser Herrschaft des Todes in Folge der Sünde sollen die Glieder des Gottesreichs entgegenarbeiten. Wie geschieht das? Als die Armen im Geiste, als die Trauernden und nach Gerechtigkeit Hungernden, bringen sie der Welt das Elend und Verderben, das in ihr herrscht, zum Bewußtsein und decken zunächst in demüthigem Selbstgericht die Sünde als den Grund alles Schadens auf. Durch Barmherzigkeit und Friedfertigkeit legen sie Zeugniß ab von der Auf-

Gleichnißrede vom Salz und Licht; denn die Seligpreisung, in der Jesus zur direkten Anrede an seine Jünger übergeht (B. 11) unterscheidet sich durch nichts von der vorhergehenden, die ebenso allgemein gehalten ist, wie alle früheren. Oder will man etwa unter den geistlich Armen auch die Jünger nur in so fern verstehen, als sie Apostel sind? vgl. Meyer zu 5, 12 und 5, 16. Wer nur immer ein Jünger Jesu ist, ist Glied seines Reichs und ein Prophet Gottes, der Verfolgung zu leiden hat.

richtigkeit ihres Selbstgerichts und gewinnen die Elenden und überwinden das Böse mit dem Guten. Durch das Zeugniß von der Seligkeit im Besiß des himmlischen Trostes und der Gerechtigkeit in der Gemeinschaft mit Gott erweisen sie die Gegenwart Sünden tilgender und Leben wirkender Mächte; und durch geduldiges und freudiges Ertragen der Verfolgung und des Hohns, der sie trifft, lassen sie die Welt ahnen die überschwängliche Herrlichkeit des im Glauben an Jesus errungenen Gutes. So reizen sie Viele zur Buße, wirken in der Welt Erkenntniß der Armuth und Hunger nach Gerechtigkeit und Glauben an Jesus und locken zum Anschluß an die Gemeinschaft in welcher mitten in der Welt des Todes das Leben erblüht in seliger Gemeinschaft mit Gott und in der Liebe zu den Brüdern.

Die Aufgabe der Jünger Jesu ist um so gewaltiger und ihre Verantwortung um so größer, als nach V. 13 von ihrer Salzkraft die Rettung der Welt abhängig gemacht wird. Lassen sie dieselbe verloren gehen, so geht die Welt, aber es gehen auch die Jünger Jesu verloren. So unbedingt ist persönlicher Heilsbesiß mit rettender Heilswirksamkeit verbunden. Das Eine steht und fällt mit dem Andern.

Nicht weniger sind sie das Licht ja die Sonne der Welt, sofern sie kraft der Erkenntniß menschlicher Sünde und menschlichen Elends und kraft des im Glauben gewonnenen Besißes des in Christo erschienenen Gottesreichs, der Quelle aller Gerechtigkeit und Seligkeit, die Finsterniß der Welt zu überwinden und die Welt aus derselben zu erretten im Stande sind. Finsterniß ist das in der Schrift übliche Bild für den Zustand derer, die in der Sünde leben. Das Nicht-Sehen-Können entspricht der durch die Sünde gewirkten Unfähigkeit, die göttliche Wahrheit und in ihrem Lichte die eigene Sünde und das eigene Elend, so wie die durch Gottes Gnade gewährte Möglichkeit der Rettung zu erkennen. Finsterniß ist, sofern sich alles Unrecht und alle Unreinheit in die Verborgenheit und in das Dunkel der Nacht zurückzieht, auch der entsprechende Ausdruck für ein Leben im Dienste der Sünde; und sofern endlich Finsterniß den Menschen isolirt, allen Gefahren aussetzt und nur eine unvollkommene

Orientirung durch das Gefühl und nach dunklen Vorstellungen möglich macht, ist sie das Bild des menschlichen Elends und der Verlassenheit und Rathlosigkeit, in welcher der Mensch ohne das Licht des göttlichen Wortes dahinlebt, und der Unsicherheit, in der er seinen Wandel führt und in welcher er, lediglich auf sich selbst gestellt, fort und fort Schaden leidet und Schaden anrichtet. Sind die Jünger Jesu das Licht, die Sonne der Welt, so weicht durch sie die Finsterniß. Die in Finsterniß lebende Welt ist durch sie gerichtet, hat aber auch durch sie die Möglichkeit zum Licht zu gelangen. Denn durch Wort und Zeugniß, wie durch den Wandel und in den Werken der Reichsgenossen ist es offenbar, daß göttliche Wahrheit und göttliche Kraft in der Menschheit wieder eine Stätte gefunden hat und den beseligt, der sich vom Lichte strafen, erleuchten, wärmen und beleben und leiten läßt.

So wenig es einer Stadt auf dem Berge möglich ist, verborgen zu bleiben, so wenig hängt es von dem Wollen oder Nicht-Wollen der Reichsgenossen ab, ob sie leuchten und als Licht wirken oder nicht. Sind sie selbst Licht — so leuchten sie auch. Heilsbesiß und Heilswirksamkeit hängt wiederum untrennbar mit einander zusammen. Und wie es dem Anzünden eines Lichts widerspricht, wenn man das angezündete Licht verbirgt, so widerspricht es der Absicht dessen, der in den Jüngern Jesu das Licht angezündet, wenn dieses Licht ohne Wirksamkeit bleibt. Niemand wird bloß um seinetwillen zum Licht gemacht; jeder zu gemeinem Nutzen. Der Erfolg, die Mehrung des Reichs, kann nicht ausbleiben: die Herrlichkeit Gottes wird offenbar werden (V. 26).

Mit dieser Hinweisung auf den Beruf seiner Jünger der Welt gegenüber: auf die Verantwortlichkeit desselben, sofern das Heil der Welt und das persönliche Heil von der treuen Erfüllung abhängt und auf die Herrlichkeit desselben, sofern der Erfolg nicht ausbleiben kann, schließt der erste Theil der Bergpredigt.

Alles hängt in demselben aufs engste zusammen: die frohe Botschaft von der Nähe des Himmelreichs ist in gewisser Weise zum Abschluß gebracht.

Mit B. 17 beginnt ein neuer, der zweite Theil der Bergpredigt. In der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem zweiten und ersten Theile gehen die Ausleger vielfach auseinander. Tholuck faßt den ersten Theil als Einleitung zum zweiten, ohne genau anzugeben, nach welcher Seite er denselben einleitet; Meyer erklärt „ein Zusammenhang ist nicht zu erkünsteln. Jesus bricht ab und führt den neuen Abschnitt unvermittelt ein.“ Luther (s. Tholuck S. 122) sagt „weil der Herr Christus den Aposteln das Amt auferlegt, fängt er nun an, ihnen an einem Exempel zu zeigen, was sie predigen sollen.“ Neander behauptet „nachdem er seine Jünger aufgefördert hat, das Salz und das Licht der Welt zu werden, von dem ihnen inwohnenden Leben durch ihre Werke zu zeugen — so blieb ihm nur übrig, an einzelnen Beispielen anschaulich zu machen, wie sie durch ihre Werke leuchten mußten, daß dies auf eine ganz andere Weise geschehen müsse, als es bei denjenigen stattfand, welche damals unter den Juden als die Heiligen des Volks zu gelten pflegten. Dies giebt ihm Veranlassung, zur Widerlegung der durch die pharisäische Partei gegen ihn verbreiteten Beschuldigung einer gegen das Ansehen des Gesetzes feindlichen Absicht überzugehen.“

Auf einen Zusammenhang von vorneherein zu verzichten, wie Meyer thut, haben wir um so weniger Veranlassung, als die antithetische Eingangsformel „ihr sollt nicht wähnen“ eine Beziehung auf das eben Gesagte nahe legt, und eine Rede, die von der Gerechtigkeit handelt, ohne welche Niemand in das Reich Gottes eingehen könne (B. 20), offenbar in irgend welchem Zusammenhange steht mit der Seligpreisung derer, die in das Reich Gottes eingehen, B. 3—11. Nicht viel mehr als eine Verzichtleistung auf den Nachweis des Zusammenhanges ist es, wenn der erste Theil ganz allgemein als Einleitung bezeichnet wird. Soll damit gesagt sein, daß er irgendwie Nebensächliches bringe, nur zur Einführung des zweiten Theils diene: so entspricht das durchaus nicht dem gewichtigen Inhalt und der feierlichen Form der Seligpreisungen. Luther hat Unrecht, weil es sich weder im ersten Theil um Ansetzung des apostolischen Amtes,

noch im zweiten um eine Anweisung darüber handelt „was die Apostel predigen sollen.“ Von allen Reichsgenossen ohne Unterschied, von ihrer Armuth und ihrer Herrlichkeit, ist dort die Rede, und hier doch zunächst ohne Zweifel von Jesu und von dem Zweck seines Kommens und insbesondere von seiner Lehre; von den Jüngern Jesu aber nur in so fern, als sie seine Lehre zu thun haben (7, 24 ff.). Neander findet nun auch mit größerem Recht im zweiten Theile eine Anweisung nicht zum Lehren, sondern zum Thun und zwar zu einem solchen, das besser ist, als das der Pharisäer und der Schriftgelehrten. Aber er übersieht, unter welchem Gesichtspunkt vom Thun der Gerechtigkeit gehandelt wird. So kommt er dazu, den mit B. 17 beginnenden Abschnitt ziemlich äußerlich als Erläuterung der Sätze zu fassen, die vom Salz und vom Licht und von den „guten Werken“ der Jünger handeln.

Wenn man die antithetische Eingangsformel berücksichtigt und nach dem klaren Wortlaut von B. 17 daran festhält, daß es sich in erster Stelle weder um das Lehren noch um das Thun der Jünger, sondern vielmehr darum handelt, über den Zweck des Kommens Jesu Aufklärungen zu geben, und insbesondere das Verhältniß seines Wirkens in Wort und That zum A. Testament ins rechte Licht zu stellen: so ist darüber, ob ein Zusammenhang zwischen diesem und dem vorhergehenden Abschnitte Statt finde und welcher insbesondere, ein Zweifel nicht mehr möglich. • Hatte Jesus sich über das Reich Gottes und über die Beschaffenheit derer, welchen er die Seligkeit des Reichs für Gegenwart und Zukunft in Aussicht stellte, in einer Weise geäußert, die den Widerspruch der Pharisäer herausfordern mußte und Bedenken bei denen erregen konnte, die den damals in Israel herrschenden Anschauungen huldigten: so lag es nahe, seine Jünger über das Verhältniß aufzuklären, das er selbst zu der von Allen anerkannten Autorität, zu der Alttestamentlichen Offenbarung einnahm. Die Seligpreisung der Armen und die Verkündigung der Gegenwart des Himmelreichs mußte einen unvergleichlich tieferen Eindruck machen, wenn der Herr die Erklärung folgen ließ, daß er in

Allen, was er rede, das Gesetz des Alten Bundes vor Augen habe und weit davon entfernt sei, dasselbe aufzulösen; vielmehr die Wiederaufrichtung desselben und die Herstellung seiner vollen und ungeschmälerten Geltung als den Zweck seines Kommens ansehe.

In dieser Absicht giebt er im Anschluß an die Makarismen zunächst die allgemeine Erklärung, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; er sei nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen B. 17. Zur Bestätigung dessen deklarirt er dann zunächst die Unauflöslichkeit und ewige Geltung des Gesetzes in allen seinen Theilen B. 18. 19. Darauf formulirt der Herr die Forderung, welche in seinen Augen alle Forderungen des Gesetzes umfaßt B. 20. Und nun geht er dazu über, den ganzen Inhalt seiner Forderung, nämlich der einer Gerechtigkeit, die besser ist als die der Pharisäer und Schriftgelehrten, auseinanderzulegen und auf diese Weise den Beweis zu führen, daß er mit seiner Forderung das Gesetz erfülle B. 21 ff.

Während Jesus bei anderen Gelegenheiten, wie in der Synagoge von Nazareth, um Glauben zu finden, sich als den von den Propheten Geweissagten oder als die Erfüllung der Weissagung zu erkennen giebt, will er sich hier als denjenigen kund thun, der mit dem Gesetz in vollem Einklange steht und dasselbe zu voller Geltung bringt. Diese Seite der Sache hervorzuführen war in mehr als einer Beziehung unerläßlich. Am Gesetz sollte in Israel Alles gemessen werden und wurde Alles gemessen. Wollte Jesus als der Gesandte Gottes und als Messias anerkannt werden, so mußte er diesem Maße gerecht werden. Um so dringender war eine ausführliche Darlegung seines Verhältnisses zum Gesetz geboten, als dieser heilige Maßstab von den Schriftgelehrten gefälscht worden war. Wer nur immer sich von den pharisäischen Anschauungen beherrschen ließ, hatte den richtigen Maßstab für die Beurtheilung dessen, der als Messias unter dem Volke auftrat, verloren, und war zugleich des Mittels beraubt, sich selbst in rechter Weise auf seine Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit prüfen zu können. Unter solchen Umständen konnte der Herr seine Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz nur in der Weise dokumentiren, daß er sich dem ge-

fälschten und verkürzten Gesetze gegenüber als den Wiederhersteller des vollen und ganzen göttlichen Willens und als den Erneuerer aller Forderungen des Gesetzes proclamirte und zu erkennen ab. Dadurch erreichte er bei Allen, welche der Stimme der Wahrheit noch irgendwie zugänglich waren, ein Doppeltes: erstens, daß sie ihn als den Vollender der Alttestamentlichen Offenbarung erkannten und zweitens, daß sie sich selbst fortan im Lichte des durch Jesus wiederhergestellten göttlichen Gesetzes prüften und ihrer Ungerechtigkeit vor Gott inne wurden. Mit andern Worten: Jesum mußten sie auf diese Weise als den Heiligen Gottes erkennen, von dem geweissagt war, daß er das Recht wahrhaftiglich halten lehren werde, und sich als die, denen es an der wahren Gerechtigkeit fehle: Buße und Glaube mußten die Wirkung der Rede Jesu sein. Die Armuth des Geistes, der Jesus die Seligkeit des Reichs verheißen, wurde durch die Darlegung des Wesens wahrer Gerechtigkeit ins Dasein gerufen oder zur Vollkommenheit gebracht; und der Glaube an das in Jesu erschienene Reich wurde durch eine Rede gefestigt, die Jesum als den Erfüller des Gesetzes und in so fern als den von den Propheten geweissagten Messias 5 Mos. 18, 15. erkennen lehrte.

Der Behauptung, daß es sich in dem mit B. 17 beginnenden zweiten Theile der Bergpredigt um die Stellung Jesu zum Gesetz handle, widerspricht es nicht, wenn der Herr sagt, er sei nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. „Gesetz oder Propheten“ sind, wie Meyer im Commentar bemerkt, der summarische Ausdruck für die ganze Alttestamentliche Offenbarung, theils als lebendige göttliche Oekonomie, theils als heilige Schrift. Luk. 24, 27. Apostelgesch. 24, 14. Röm. 3, 21. Der Zusammenhang entscheidet darüber, welche Seite der göttlichen Offenbarung oder der Schrift, das Gesetz oder die Weissagung, mit diesem Ausdrucke gemeint sei. Daß allein und ausschließlich auch das Gesetz des Alten Bundes darunter verstanden werden könne, zeigt Matth. 22, 40. Und daß hier nur vom Gesetz die Rede ist, lehrt alles Folgende, wo mit keiner Sylbe der alttestamentlichen Verheißungen Erwähnung gethan ist.

Armen, welche nach der wahren, vom Geseß geforderten Gerechtigkeit hungern, noch nicht im Besiß der Gerechtigkeit sind, so gehört zur Geseßeserfüllung Seitens des Herrn, daß er das Reich aufrichte, in welchem er den Bußfertigen die Gabe der Gerechtigkeit und mit ihr die Kraft zur Geseßeserfüllung darreicht. Nur so kommt das Geseß zu seinem Vollbestande in der Welt (Matth. 5, 18. Röm. 3, 31).

Insofern es indeß bei Stiftung des Reichs darauf abgesehen ist, die Herrschaft des Geseßes über alle Völker und nicht bloß in Israel aufzurichten, wird Jesus als der Erfüller des Geseßes auch die Aufhebung seiner nationalen, geschichtlichen und zeitlichen Form im Principe anbahnen müssen (Joh. 4, 21 ff.).

Denen gegenüber, die sich nicht durch das wiederaufgerichtete Geseß zur Buße bewegen lassen und die angebotene Gabe der Gerechtigkeit verachten, kann das Geseß sich nicht anders durchsetzen, als durch die Strafe der Verdammniß. Somit gehört auch das Gericht, das dem Menschensohne vom Vater überlassen ist, zu seiner Geseßes-erfüllenden Thätigkeit.

Da endlich das Geseß aufgelöst ist, wenn Sünder, die gegen dasselbe gesündigt haben, von der Strafe freigesprochen und der Seligkeit im Gottesreich theilhaft gemacht werden: so muß der Messias, wofern er das Geseß aufrichten und doch zugleich die Sünder selig machen will, nothwendigweise dem Geseße gegenüber sich das Recht der Begnadigung erwerben, indem er die Strafe für Alle, die als bußfertige Sünder in das Reich Gottes eintreten sollen, auf sich nimmt und so dem Geseße genug thut. In diesem Sinne gehört das stellvertretende Leiden Jesu unzweifelhaft auch zu seiner Geseßes-erfüllung (Röm. 8, 3).

Wenn sich nun aber auch in dieser Weise die gesammte Wirksamkeit des Herrn unter dem Gesichtspunkt der Geseßes-Erfüllung auffassen läßt, so ist doch hier in der Bergpredigt 5, 17 ff. von der Erfüllung des Geseßes nur in beschränkter Weise die Rede. Hier will Jesus sich als den Erfüller desselben nur in so fern zu erkennen geben, als er den wahren Sinn desselben erschließt und das Wesen

der Gerechtigkeit enthüllt, welche das Geseß in allen seinen Theilen vom Menschen fordert. Indem er es durch seine Lehre für die menschliche Erkenntniß zum Vollbestande bringt ¹⁾, erzielt er unmittelbar ein Doppeltes: Aufrichtung des Geseßes in den Gewissen seiner Zuhörer, und Bekämpfung der geistlichen Armuth, der er das Himmelreich in Aussicht gestellt hatte, und Anerkennung seiner Mission, alle Gottesoffenbarung zur Vollendung und zum Abschluß zu bringen ²⁾.

Nach der feierlichen Erklärung (M. 18 u. 19), daß es ihm nie und nimmer in den Sinn kommen könne, den Bestand des Geseßes irgend wie in Frage zu stellen, geht Jesus sofort über zur Darlegung seines eigentlichen, einheitlichen und ewigen Inhalts. Gerechtigkeit, die besser ist als die der Schriftgelehrten und Phariseer, ist die Grundforderung des Geseßes, die erfüllt werden muß, wenn Jemand in das Reich eintreten will, in welchem der heilige Wille Gottes regiert.

Das Wesen der vom Geseß geforderten Gerechtigkeit charakterisirt der Herr zunächst in antithetischer Weise als eine die pharisäische weit

1) Vgl. Hofmann Schriftbew. II, 75 „zum Vollbestande bringen, nicht außer Bestand zu setzen, ist der Zweck seines Kommens.“

2) Es heißt den Zusammenhang völlig verkennen, wenn man unter Einmischung fremder Gesichtspunkte, das was von der Dauer des Geseßes gesagt ist, so auffassen will, als habe Jesus die Unauflöslichkeit des Geseßes und die genaue Beobachtung aller auch der kleinsten Bestimmungen nur auf die Zeit bis zur Aufrichtung seines Reiches in der Parusie, bis zum Untergange von Himmel und Erde ausdehnen wollen. Die doppelte Zeitbestimmung „bis Himmel und Erde vergehen“ und „bis daß Alles geschehe“ macht eine solche Erklärung nicht nothwendig. Sie ist nur der populäre Ausdruck für die ewige Dauer der unverbrüchlichen Forderung, die immer und ewig Erfüllung verlangt. Hier, wo es sich um die Erklärung handelte, daß Jesus nicht gekommen sei aufzulösen, hätte die Hervorhebung eines Zeitpunktes, in welchem die Auflösung des Geseßes eintreten werde, den Kern der Rede durchschnitten. Außerdem wäre die Auffassung inhaltlich falsch, weil das Geseß in dem Sinne, in welchem Christus es hier faßt, in der That nie und nimmer aufhören kann. Die Aufhebung wiederum der zeitlichen und geschichtlichen Form, so weit dieselbe im Reiche Gottes eintreten mußte, involvirte so wenig eine Auflösung auch nur des geringsten Buchstabens, daß sich dieselbe vielmehr überall dort, wo dasselbe für die Menschheit und in derselben zum Vollbestande gebracht war, von selbst ergab, und selbst nur, wie schon oben bemerkt, eine Form seiner Erfüllung bildete.

von Jesu beabsichtigte Vervollkommenung des Gesetzes stelle sich dar in der Erweiterung des Gesetzes auf die Normirung der Gesinnung, bringt vollkommen zur Anschauung, daß es sich um nichts Anderes handelt, als um Darlegung des ganzen und vollen Inhalts aller Gebote und um Herausstellung des Sinnes, der denselben von Anfang an zu Grunde lag. Nicht am Gesetz, sondern an der falschen und oberflächlichen Deutung desselben hat es gelegen, daß der Begriff vollkommener Gerechtigkeit der Mehrzahl aller Glieder des Bundesvolkes verloren ging; und höchstens in so weit findet eine Erweiterung oder Steigerung des Gesetzes statt, als sich in der alttestamentlichen Gesetzgebung (Matth. 5, 31) einige göttlich zugelassene Zugeständnisse an die Schwäche der menschlichen Natur nachweisen ließen. Doch auch in dieser Beziehung wird im Grunde nur die pharisäische Ausbeutung dieser Zugeständnisse bekämpft, wie weiter unten nachgewiesen werden soll.

Steht die Gesamt-Tendenz der Rede Jesu fest, dann ist gar kein Grund vorhanden, bei der Erklärung, die der Herr B. 22 vom fünften Gebote giebt, darauf Nachdruck zu legen, daß das „ich aber sage euch“ nicht sowohl dem Gebote selbst, als vielmehr dem Zusage „wer aber tödtet ist des Gerichts schuldig“ entgegengestellt werde. Der rabbinische Zusatz ist an sich durchaus unverfänglich und wird vom Herrn angeführt, nicht um ihn zu bekämpfen, sondern um einen Anknüpfungspunkt für den Climax zu haben, den er innehält bei Androhung der verschiedenen Strafen für alle Sünden, die nach seiner Deutung des Gebots unter die Kategorie der Tödtung fallen. Ganz ebenso verhält es sich mit dem Zusatz zum Verbot des Meineides B. 33; er ist durchaus kein pharisäischer, sondern ein schriftgemäßer. Die einzige Ausnahme in dieser Beziehung macht B. 43, wo ein Gebot Gottes (Lev. 19, 18) sofort mit dem entstellenden Zusatz pharisäischer Deutung angeführt wird. Ueberall sonst der Form nach Widerspruch gegen Moses, der Sache nach Bekämpfung der pharisäischen Veräufelung, die sich an den Wortlaut des Gesetzes

klammerte und unter Berufung auf denselben „den Kern und rechten Verstand“ (Luther) beseitigte.

Darnach erklärt sich denn auch die Wendung „ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist“ (B. 21. 27. 33. 38. 43.). Es kann zwar, wie Tholuck nachgewiesen hat, übersetzt werden „ihr habt gehört, daß von den Alten gesagt ist“ d. h. von den Lehrern des Volkes im Gegensatz zu Moses; aber natürlicher ist es, an diejenigen zu denken, denen von Alters her, von den Tagen Moses an bis auf die nächstvergangenen Generationen das Gesetz durch Vorlesung im Tempel und in den Synagogen verkündet worden ist. Ob das in einfacher Ueberlieferung des Gesetzes, oder mit der verfälschenden pharisäischen Deutung geschehen sei, entscheidet sich nach dem Inhalt dessen, was zu den Alten gesagt wurde. In B. 43 z. B. ist die Ueberlieferung der pharisäischen Deutung zugleich mit der des betreffenden Gebotes vom Herrn ins Auge gefaßt; in allen anderen Fällen lediglich das dem Volke von Alters her verkündete Gesetz.

Das Wesen der Gerechtigkeit, welche des Gesetzes Erfüllung ist und ohne welche Niemand in das Reich Gottes eintreten kann und welche Jesus denen geben und vermitteln will, welche nach derselben Hunger und Durst empfinden, entwickelt der Herr, der populären Redeweise entsprechend, an einer Reihe von Beispielen.

Er beginnt mit dem Verbot des Mordes und des Ehebruchs; wie es scheint, weil sich an den Geboten, die sich gegen die größten Sünden richteten, am schlagendsten der Unterschied seiner und der pharisäischen Auslegung des Gesetzes, seines und des pharisäischen Begriffs der Gerechtigkeit darthun ließ. Dem Verbot des Mordes stellt er das des Zorns und das der zornigen und wegwerfenden Rede, dem Verbot des Ehebruchs das der ehebrecherischen Lust und des ehebrecherischen Blicks entgegen. Es braucht nur gesagt zu werden, daß durch das fünfte Gebot nicht bloß der Mord, sondern auch der Zorn, aus dem er entspringt, und das zornige und tödtlich beleidigende Wort, durch welches er sich vorbereitet, verboten sei, und daß ebenso das sechste nicht bloß den Ehebruch, sondern auch die Lust, die sich

durch den Blick nährt, um in die That auszulaufen, als strafbare Sünde stempelte, um sofort Jedem von der Wichtigkeit dieser Auslegung zu überzeugen und ihm das Beständniß abzunöthigen, daß hier das Gesetz in seiner Tiefe erfaßt, sein ganzer Inhalt dargelegt und der Wortlaut desselben mit dem erfüllt sei, was der Gesetzgeber mit demselben gemeint habe. Fragen wir aber, worin die Unanfechtbarkeit dieser erfüllenden Erklärung des Gesetzes begründet ist, so beruht sie darin, daß das Gesetz als ein Gesetz Gottes nicht auf die Sünden beschränkt werden darf, die in den Augen menschlicher Richter allein als Uebertretungen der Gebote gelten, vielmehr auf dasjenige ausgedehnt werden muß, was in den Augen des Gesetzgebers, der in das Verborgene sieht, die Gedanken und Lüste des Herzens durchschaut und sich durch eine zufällige, durch äußere Umstände und irdische Rücksichten bedingte Unterlassung der That nicht täuschen läßt, Uebertretung seines heiligen Willens ist. Jesus thut im Grunde nichts Anderes, als daß er das Gesetz als ein Gesetz Gottes des allwissenden und heiligen Richters und Gesetzgebers wieder zur Anerkennung bringt, und demgemäß eine Gerechtigkeit fordert, die vor den Augen Gottes gelten kann. So gewiß jede Thatjünde die Frucht sündiger Begierden und gottwidriger Willensentscheidungen ist und durch eine Reihe vorbereitender Handlungen eingeleitet wird, so gewiß muß der Gesetzgeber, der ins Herz schaut, die Lust des Herzens, den bösen Willen und die vorbereitenden Handlungen verdammen und je nach dem Verhältniß, in welchem sie zur That oder zu dem von äußeren Umständen unabhängigen Thun-Wollen stehen, bestrafen. Das Gesetz fordert als ein Gesetz Gottes ein völliges, ganzes und vollkommenes Unterlassen der Sünde in Gedanken, Worten und Werken und ebenso ein völliges, ganzes und vollkommenes Thun des Guten. Jedes halbe und unvollkommene Thun oder Unterlassen ist in den Augen des vollkommenen Richters und Gesetzgebers Uebertretung und Sünde; und wofern es als Gerechtigkeit vor Gott gelten will, Heuchelei und Lüge. Die Gerechtigkeit also, die Jesus allein als Gesetzeserfüllung gelten läßt, ist die vollkommene im Sinne der ganzen und ungetheil-

ten, im Gegensatz zu der pharisäischen, als der auf die äußere That und auf die Beobachtung des Buchstabens beschränkten, die als solche die halbe und unvollkommene ist. Die Gerechtigkeit, die Jesus meint, ist Gesetzeserfüllung in den Augen Gottes; die der Pharisäer ist Erfüllung des göttlichen Gesetzes in den Augen der Menschen, die lediglich nach der That urtheilen können.

Die halbe Erfüllung des Gesetzes kann aber für die vor Gott ausreichende nur dort ausgegeben werden, wo eine falsche Vorstellung vom Gesetz und insbesondere die Vorstellung Raum gewonnen hat, daß Gottes Gesetz lediglich den Zweck habe, das Leben des Gottesvolkes zu regeln und der Obrigkeit des Volkes bei der Ueberwachung der Einzelnen und bei Beurtheilung der Vergehungen Einzelner zur Richtschnur zu dienen.

Diese Vorstellung vom Zweck des Gesetzes ist, natürlich unter Voraussetzung der menschlichen Sündhaftigkeit, welche allein solchen Irrthum erzeugen konnte, als die Wurzel der gesammten pharisäischen Gesetzesfälschung und als die Ursache der besonderen Sünden anzusehen, der sich das pharisäische Judenthum schuldig machte.

Das scheinbare Recht dieser Auffassung und das Wahrheitsmoment, an welches dieselbe anknüpfen konnte und durch dessen Aufnahme der pharisäische Irrthum eine so ungeheure Macht über die Gemüther der Lehrenden wie der Lernenden, der Obrigkeit wie des Volks in Israel allein gewinnen konnte, ist leicht nachzuweisen und muß ins Auge gefaßt werden, wenn man auf Verständniß der pharisäischen Richtung Anspruch macht, und sich nicht damit begnügen will, sie einfach auf Sünde und Hochmuth des natürlichen Menschen zurückzuführen. Wollte man dabei stehen bleiben, so wäre ja doch die besondere Form eben dieses pharisäischen Hochmuths und der pharisäischen Heuchelei noch nicht erklärt und begriffen.

Wir befinden uns sicher nicht im Irrthum, wenn wir auch am Pharisäismus ein berechtigtes Moment anerkennen, an welches der dieser Richtung eigenthümliche Irrthum anknüpft und von dem er seinen Ausgangspunkt nimmt. Erkennt doch der Herr selbst den

Pharisäismus in gewissem Sinne an, wenn er ihm B. 20 eine gewisse Gerechtigkeit zugesteht und wenn er Matth. 23, 3 dem Volke und den Jüngern zur Pflicht macht, den Pharisäern, die auf Moses Stuhl sitzen, zu gehoramen in dem was sie sagen und lehren. Hat er doch als Knabe zu ihren Füßen im Tempel gegessen, und an einzelnen ihrer Genossen Mark. 10, 21 Wohlgefallen gefunden trotz ihrer irrthümlichen Grundrichtung. Mit keiner der in Israel vorhandenen Sekten oder Richtungen hat Jesus mehr Berührungspunkte, als mit der der Pharisäer gehabt. Die Essäer standen ihm völlig fern und auch an den Sadducäern ist er fast ganz vorübergegangen. Nur weil so viel Verwandtes ist zwischen den Bestrebungen der Pharisäer und der Wirkksamkeit Jesu, ist der Gegensatz so groß und der Kampf zwischen Beiden so heiß und hört nicht eher auf, als bis der Herr aus dem Mittel gethan ist. Und wie der Herr so erkennt auch der Apostel Paulus, der entschiedene und principielle Gegner der Pharisäer, sie in gewisser Weise an Röm. 10, 2 und stellt sich auf ihre Seite gegenüber den Sadducäern A. G. 23, 5 und rühmt sich menschlicher Weise seines ehemaligen Pharisäismus.

Was kann es aber anders sein, was ihnen diese relative Anerkennung einträgt, als das, was Paulus sagt „sie eifern um Gott“ d. h. um sein Gesetz, seine Offenbarung, seine Institutionen, seine Ehre.

Der Eifer um das Gesetz und seine Gerechtigkeit aber entstammte der Erkenntniß, daß das Volk Israel als das erwählte Gottesvolk seines Vorzugs vor allen Völkern der Erde und endlich auch aller seiner Hoffnungen für die Zukunft verlustig gehe, wenn es nicht die Grundlagen und die Bedingungen seiner Existenz wahre und den Kern seiner nationalen Institutionen, das Gesetz seines Gottes in Lehre und Leben unverletzt erhalte. So gewiß dieses Volk durch den Besitz der göttlichen Offenbarung Röm. 3, 2 und die in derselben gewährleistete Erkenntniß des Einen und wahren Gottes, seines heiligen Willens und seines Heils (Joh. 4, 22), als das Volk der Erwählung gekennzeichnet war, so gewiß mußte jedem Israeliten der religiöse und sittliche Gesichtspunkt immer

auch zugleich der nationale sein. Hierin liegt zum Theil der großartige Realismus der alttestamentlichen Denkweise begründet, von hier aus erhob sich aber auch für die Glieder des Volks, sofern sie natürliche Menschen waren, die größte, aber nur in gewissem Sinn dem Judenthum eigenthümliche Gefahr: den nationalen Gesichtspunkt mit dem religiösen und sittlichen zu verwechseln und den Eifer für die Ehre und den Bestand der Nation ohne Weiteres mit dem Eifer um die Ehre Gottes zu identificiren. Nicht bloß die Politik im damaligen Sinne wurde ohne Weiteres zur religiösen Pflicht, sondern es lag nahe, die Gerechtigkeit im religiösen und sittlichen Sinne aufgehen zu lassen in die Erfüllung des Gesetzes, sofern es das äußere Leben des Volks nach allen Beziehungen regelte.

In der That war ja, so weit Gottesreich und Gottesvolk im A. B. zusammenfielen, das Gesetz ebenso sehr Norm des Volkslebens in religiöser und sittlicher Beziehung und Richtschnur für das politische und sociale Leben der Nation, wie es in erster Stelle Maßstab der Gerechtigkeit jedes Einzelnen vor Gott dem allwissenden Richter sein sollte. Auch der Dekalog und Alles, was wir heutzutage als Sittengesetz vom Ceremonial- und bürgerlichen Gesetz unterscheiden, sollte in diesem doppelten Sinne aufgefaßt und gehandhabt werden. Das erste Gebot macht davon so wenig eine Ausnahme wie das neunte und zehnte. Denn so weit im ersten Gebote der Götzendienst verboten war, diente es in erster Stelle zur Richtschnur für alle Maßregeln, die darauf abzielten, die Nation im wahren Gottesdienste zu erhalten. Ebenso konnte das neunte und zehnte Gebot der theokratischen Rechtspflege zur Richtschnur dienen, so fern es das Trachten nach fremdem Gut in der Weise straffällig machte, wie etwa auch sonst versuchter Mord und eine Handlung mit der Intention des Diebstahls bestraft wird ¹⁾.

Nur zu leicht aber wurde vergessen, daß das Gesetz als ein

1) In diesem Sinne offenbar haben auch die Rabbinen diese Gebote auf die Lust des Herzens und die sündhafte Begierde bezogen und doch dem tiefsten Sinne nach völlig verkannt. Vgl. Tholuck a. a. O. S. 183 u. 184.

Gesetz Gottes ebensosehr die Gedanken und Sinne des Herzens zu regeln und zu richten, wie das öffentliche Leben des Volks zu gestalten und einzuschränken bestimmt war, und daß die äußere Gesetzmäßigkeit des Lebens nur als der Ausdruck der inneren Gesinnung in Wahrheit Geltung vor Gott beanspruchen dürfe. Nichts ist erklärlicher, als daß das Volk und seine Repräsentanten, die Schriftgelehrten und Pharisäer ihren Eifer um das Gesetz auf die Seite desselben concentrirten, nach welcher eine Erfüllung bis auf den letzten Buchstaben an sich möglich schien und durch theokratische Zwangsmaßregeln durchgesetzt werden konnte.

So berechtigt dieser Eifer um die äußere Gesetzeserfüllung sowohl im persönlichen Wandel wie im Gesamtleben der Nation war, so überaus nahe lag es doch, sich an diesem Eifer und seinen relativ bedeutenden Erfolgen genügen, den immer wiederkehrenden Uebertretungen gegenüber aber sich zu der falschen Anschauung verleiten zu lassen, als könne denselben durch neue Gesetzesbestimmungen und durch eine verschärfte Controlle abgeholfen werden.

Nach der göttlichen Intention sollte die Herrschaft des Gesetzes freilich zunächst äußerlich durchgesetzt und aufgerichtet werden, aber es sollte gerade dadurch, daß das Volksleben nach allen Beziehungen hin mit festen Schranken umgeben und in bestimmte Formen hineingeprägt war, welche dort, wo die rechte Gesinnung und die Liebe zu Gott fehlte, auf Schritt und Tritt Uebertretungen des göttlichen Gesetzes zur Folge hatten, das Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit und Gesetzesknechtschaft geweckt werden. Es sollte dort, wo es in Folge der energischsten Willensanstrengung zu einer annähernd vollkommenen Legalität und zu einer in den Augen menschlicher Richter ausreichenden Gesetzeserfüllung kam, nur um so mehr das Bewußtsein der Incongruenz zwischen Aeußerem und Innerem, zwischen dem einzelnen Thun und Lassen und der Grundgesinnung, und so immer wieder die Erkenntniß der Sünde und der Hunger und Durst nach wahrer und vollkommener Gerechtigkeit in freier Liebe zu Gott geweckt werden. Gerade die Gewißheit, von Gott zum Eigenthum

und zur Stätte seiner Offenbarung erwählt und zu diesem Zwecke von allen Völkern der Erde ausgeschieden zu sein, mußte zu um so gewissenhafterer Selbstprüfung im Trachten nach wahrer Heiligkeit und mit der wachsenden Treue gegen den Buchstaben des Gesetzes zu immer tieferer Sündenkenntniß führen; und es konnte auf diesem Wege die Erkenntniß nicht ausbleiben, daß die Erwählung nebst all' den Gütern, die mit ihr dem Volke zu Theil geworden waren, eine Gnadengabe sei, die das Volk ohne alles eigene Verdienst empfangen habe; es mußte sich die Ueberzeugung Bahn brechen, die Vollendung aller Offenbarungen Gottes durch den Messias werde vor Allem darin bestehen, daß dem Volke ohne sein Verdienst und dann auch allen bußfertigen Sündern auf Erden gleicherweise ein Quell vollkommener Gerechtigkeit im Sinne völliger Vergebung der Sünde und völliger Umwandlung des Herzens aus göttlichem Erbarmen und göttlicher Gnade eröffnet werde. Dagegen wurde dem natürlichen Hochmuth der Juden gerade das Bewußtsein der Zugehörigkeit zum Volke der Erwählung und des Besizes der göttlichen Offenbarung zur Klippe, an der die Selbsterkenntniß wie die rechte Gesetzeserkenntniß scheiterte. Anstatt unter dem Eindruck der unleugbar vorhandenen Aeußerlichkeit aller Gesetzeserfüllung die Erwählung und den Besiz des Gesetzes als ein Gnadengut aufzufassen, das zur Buße und zum Glauben führen sollte, war dem Pharisäer die Erwählung und der Besiz des Gesetzes der göttlich sanctionirte Anhaltspunkt für die Ueberzeugung, daß Gott an dem jüdischen Volke Wohlgefallen habe, sofern es als Volk das Gesetz halte und für Erfüllung desselben im Großen und Ganzen wie von Seiten jedes Einzelnen Sorge trage; und daß der Einzelne vor Gott gerecht sei, sofern er an seinem Theil in den Geboten und Rechten des Herrn wandle und sich in den Augen auch der strengsten Gesetzeswächter als ein wahrhafter Israelite bewähre. In diesem Sinne konnte es sich immer wieder nur um äußere, durch menschliche Richter controllirbare und durch menschliche Bucht zu erzwingende Handlungen, kurz um ein äußeres gesetzmäßiges Verhalten handeln. Die auf die Gesinnung des Herzens gerichtete

Seite der Gebote brauchte dabei zwar nicht völlig übersehen zu werden, sie konnte aber nur so weit in Betracht kommen, als in der Gesinnung die Keime und Wurzeln der That, der stete Anlaß und Trieb zur Sünde anerkannt wurde. Denn so gewiß die Lust des Herzens innerhalb des theokratischen Gemeinwesens nicht gerichtet und gestraft werden konnte, so gewiß war sie nach pharisäischer Auffassung auch in den Augen Gottes nicht wahrhafte Sünde. Sie war nur das zu Beschränkende, das was bewacht und bekämpft und womöglich ausgerottet werden mußte, damit es nicht zur Uebertretung in irgend einem der unzähligen vom Geseze regulirten Fälle käme, aber sie war an und für sich bei dem, welchem innerhalb des theokratischen Gemeinwesens die Möglichkeit der Gesezeserfüllung geboten war, nicht verdammlische Schuld; denn Maßstab der Gerechtigkeit vor Gott blieb immer nur die That und zwar nach Maafgabe des Wortlauts der Geseze, wie dieselben von den berufenen Lehrern erklärt, von den theokratischen Autoritäten gehandhabt und auf den einzelnen Fall angewandt wurden. Es empfahl sich dieser Gesichtspunkt der Beurtheilung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit um so mehr, als nur wenn er festgehalten wurde, die Existenz des Gottes-Volks ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit nach gesichert schien. Sollte nämlich die Gesinnung des Herzens und überhaupt etwas Anderes als das durch den Wortlaut des Gesezes Normirte, das vom Volke, seinen Lehrern und Gesezeswächtern Controllirbare, Erfüllbare und Erzwingbare zum Maßstab der Gerechtigkeit gemacht werden: so konnte es leicht den Anschein gewinnen, als sei ein Gottesvolk im wahren Sinne des Worts d. h. als ein heiliges und vor Gott seiner inneren Beschaffenheit nach wohlgefälliges überhaupt nicht vorhanden ja nicht einmal möglich. Die Heiligkeit und Gerechtigkeit im Sinne der Vollkommenheit aller Gedanken und Lüste des Herzens war ja nirgends vorhanden und mit dem Geseze und allen theokratischen Institutionen überhaupt nicht herzustellen: wie sollte sie also in der Absicht Gottes liegen, der doch ein Gottes-Volk auf Erden wollte? Wie konnte von ihr die Gliedschaft am Reiche Gottes abhängen? Wie sollte mit ihr das Reich

Gottes stehen und fallen? Es schien nicht selbst der Eifer um die äußere Erfüllung von zweifelhaftem Werth, wenn die äußere Erfüllung des Gesezes nicht Gerechtigkeit war und den Bestand des Gottes-Volkes sicher stellte? Und wie konnte sie denselben sicher stellen, wenn sie in Gottes Augen nicht ausreichte? Mochte man nicht auf diese Weise sogar Gottes Erwählung illusorisch?

So drehte sich Alles um den Glauben, daß das jüdische Volk als ein Volk des Gesezes das Volk des göttlichen Wohlgefallens, das Volk der Gerechtigkeit in Wahrheit sei. Die Möglichkeit vollkommener Gesezeserfüllung erschien als das Postulat eines wirklichen Gottesvolks und war es auch; aber der ungeheure Selbstbetrug war der, daß man um dieses Postulats willen die Gesezeserfüllung, welche sich durch die Mittel des Gesezes äußerlich verwirklichen ließ, für die vor Gott ausreichende erklärte, obgleich sie nichts weniger als vollkommen war. So wurden die Erwählung und das Gesez und die äußere theokratische Heiligkeit, die zur Sündenerkenntniß und zur Buße, zum Hunger nach Gerechtigkeit und zum Glauben an die Verheißungen, weiter dann auch zum Glauben an den Versöhner und Erlöser führen sollten, damit es schließlich durch den Glauben an die Vergebung der Sünden zu vollkommener Gerechtigkeit des Lebens komme, Anlaß zu nationaler und persönlicher Selbstüberschätzung. Die gefährlichste aller Sünden, der Hochmuth und die abschreckendste Form desselben, der geistliche Hochmuth entwickelte sich so unter dem Schutze der göttlichen Offenbarung. Im Namen des heiligen Gottes wurde die Sündhaftigkeit des Herzens und der Gesinnung geleugnet und die eigene Gerechtigkeit behauptet; im Eifer um das einzelne Gebot wurde die einheitliche Grundforderung des ganzen Gesezes vergessen, dagegen die Zahl der Gebote fort und fort, zur Sicherstellung der äußeren Erfüllung, durch Satzungen aller Art gemehrt. Im Namen des Buchstabens wurden die Gebote Gottes ihres reichen Inhalts entleert und schließlich zu Normen der öffentlichen Rechtspflege herabgesezt und zu geistlichen Staatsgesetzen herabgewürdigt.

So mußte es kommen, weil man in Israel die Zugehörigkeit

zum Volke der Wahl, sobald sie sich in dem Gehorsam gegen die theokratischen Institutionen dokumentirte, mit der Gerechtigkeit vor Gott identificirte und das Verhältniß zu Gott in das Verhältniß zum Gottesvolk in seiner äußeren empirischen Erscheinung aufgehen ließ. — Wo nur immer und in welcher Form auch immer eine religiöse und sittliche Gemeinschaft an Stelle Gottes als Richterin über Gut und Böse und als Heilsermittlerin proclamirt wird, da ist, mag im Uebrigen diese Gemeinschaft noch so sehr ihre Stiftung auf Gott selbst zurückführen, die Veräußerlichung und Verflachung des Gesetzes und aller sittlichen Vorstellungen im Princip vollzogen. Das Gesetz Gottes ist dort aus einem Gesetz, nach welchem Gott urtheilt, ein Gesetz Gottes geworden, nach welchem menschliche Richter an seiner Statt die Frömmigkeit beurtheilen. Und es kann nicht ausbleiben, daß schließlich auch jeder Einzelne sich selbst nicht mehr vor Gott, sondern nach dem Maßstabe prüft, der von der Gemeinschaft und von den menschlichen Gesetzeswächtern für Gerechtigkeit und Frömmigkeit aufgestellt wird. So tritt an die Stelle demüthiger Selbstverurtheilung vor dem Richterstuhl des allwissenden Gottes die Werkerechtigkeit. Von dieser unzertrennlich ist das Sühnungswesen und die Mehrung der Gebote. Ebenso unvermeidlich ist die Unterscheidung der höheren und niederen Frömmigkeit nach Maßgabe der äußeren Formen des Wandels. Auch wird unter solchen Verhältnissen immer und überall die Menschenknechtschaft oder die Herrschaft der Heiligen und der Gesetzeswächter über das zur Werkerechtigkeit zu erziehende und in derselben zu kontrollirende Volk überhand nehmen. Alles das tritt uns in der jüdischen Theokratie zur Zeit Christi in der abschreckendsten Form entgegen. Das größte aller Uebel aber, die sich auf diesem Wege entwickeln, ist die systematisch und grundsätzlich betriebene und bald erreichte Abstumpfung der Gewissen. Der Maßstab der Selbstbeurtheilung ist nämlich ein anderer geworden: nicht mehr auf die Gesinnung, die Gott kennt, nicht mehr auf die Motive und die entscheidenden Anfänge der Handlungen, sondern auf die dem menschlichen Auge offenbaren Thaten allein ist der Blick gerichtet. Wo es gelingt, die böse Lust äußerlich zu unterdrücken und das Gute

äußerlich zu thun, glaubt der Mensch an eine vor Gott genügende Leistung; und sofern dieses Gefühl der Eigengerechtigkeit gehegt und behauptet wird wider das mahnende Zeugniß des Gewissens, hat es zur Folge die Lüge und Heuchelei, ja vielmehr es ist selbst Heuchelei und führt schließlich zu der Verkehrung des sittlichen Urtheils, die sich darin erweist, daß der Mensch sich in seinen äußerlichen Vorstellungen von Gut und Böse und in den innerhalb der theokratischen Gemeinschaft geltenden Formen der Frömmigkeit und in den ihm und seiner Selbstgerechtigkeit passenden Maßstäben der Heiligkeit so verfestigt, daß er zuletzt überhaupt den Sinn für die Unterscheidung von Gut und Böse verliert. Damit vollendet sich dieser Standpunkt des Pharisäismus. Er wird für alle sittliche und religiöse Reform unzugänglich. Der pharisäische Mensch ist trotz der Mastlosigkeit in den Werken der in sich fertige und darum derjenige, welcher schließlich der Wiedergeburt durch Buße und Glaube nicht mehr fähig ist. Der Pharisäer ist das Gegentheil des geistlich Armen und darum auch ohne Sanftmuth und Geduld, trozig oder resignirt im Leiden, ohne Hunger nach Gerechtigkeit; dem Mitmenschen gegenüber unbarmherzig (Matth. 23, 23) und streitsüchtig und nichts weniger als von reinem Herzen und von lauterer Gesinnung.

Je deutlicher man sich das Wesen des Pharisäismus macht und sich die Wahrheitsmomente, an welche er anknüpft, vergegenwärtigt, desto begreiflicher wird es, daß die Wirksamkeit des Sohnes Gottes auf Erden in fortwährender Berührung mit den Repräsentanten dieser Richtung aber auch in unausgesetztem Kampfe gegen dieselbe verläuft. Der Pharisäismus macht nicht bloß faktisch Opposition gegen Christus, sondern er nimmt einen religiös-sittlichen Standpunkt ein, von dem aus er grundsätzlich im Namen der Religion und Sittlichkeit die Wirksamkeit Jesu und seinen Anspruch, der gottgesandte Erlöser der Welt zu sein, bekämpft und bekämpfen muß. Er erhebt seinerseits den Anspruch, im Besitze der Wahrheit und Gerechtigkeit zu sein, welche eine Anerkennung Jesu als des persönlichen Trägers aller Wahrheit und alles Heils unnötig und unmöglich macht. Je ver-

geblicher aber in Ansehung der letzten Erfolge der Kampf gegen den ist, der in der Heiligkeit seines Wandels und in der Wahrhaftigkeit seines Wesens, in seinen wunderbaren Werken wie in der geheimnißvollen Kraft seiner Worte (Matth. 7, 29), den Stempel der göttlichen Sendung und der Berechtigung seines Anspruchs, der Mensch zu sein, in welchem Gott selbst in seiner Heiligkeit und in seinem Erbarmen, in seiner Wahrheit und Gnade Wohnung gemacht hat, an sich trägt; je unabweislicher Jesus durch Wort und That unausgesetzt an das Gewissen der Menschen und an die elementarste Erkenntniß von Gut und Böse appellirt: desto mehr entwickelt sich aus dem grundsätzlichen Widerspruch allmählig der Haß gegen Jesus als gegen den gefährlichsten Feind des erwählten Gottesvolks und seiner Gerechtigkeit; und es reift schließlich die Ueberzeugung, daß es sich hier um die Alternative handelt, entweder Er oder seine Gegner sind Feinde der Wahrheit und Gerechtigkeit, entweder Er oder seine Gegner müssen als Lasterer der göttlichen Majestät dem Gericht verfallen und untergehn. So wird der Pharisäismus in seinem Eifer um das Gesetz und um die Gerechtigkeit gedrängt, Jesus zu tödten und zu meinen „er thue Gott einen Dienst daran.“ Joh. 15, 17—16, 2.

Nur wenn man die ewig denkwürdige Thatsache im Auge behält, daß Jesus nicht von denen verurtheilt und getödtet worden ist, die vor den Augen der Welt Sünder sind, sondern von den anerkannten Vertretern des Gottesvolks, von denen, die sich für die Erwählten Gottes hielten und nach menschlichem Urtheil als Gerechte und Heilige galten und mit Ernst dem Buchstaben des Gesetzes gerecht zu werden suchten: wird man die Bedeutung des Kampfes würdigen, in dem das Leben Jesu verlief. Man wird es begreiflich finden, daß die evangelischen Berichte uns den Verlauf dieses Kampfes von Anfang bis zu Ende in allen seinen Stadien mit großer Klarheit und in vollkommener Uebereinstimmung unter einander überliefert haben. Dieser Kampf hat eben typische, er hat eine ewige Bedeutung. Es giebt, wie gesagt, keinen andern principiellen Gegensatz gegen Christus als den pharisäischen.

Eine solche universelle und typische Bedeutung kann dem Pharisäismus in seiner Opposition gegen Christus als den Erlöser der Menschen freilich nur zugesprochen werden, wenn derselbe nicht an den Boden der Theokratie, ja nicht einmal an die Voraussetzung des Offenbarungsglaubens gebunden ist. In der That ist Pharisäismus ebenso innerhalb der christlichen Kirche wie auf dem Boden des außerchristlichen wie des christlich gefärbten Heidenthums möglich. Die Voraussetzung desselben bildet überall nur die Lehre und der Glaube, daß entweder ein Theil der Menschheit, sofern er von Gott zur Stätte seiner Offenbarung auserwählt und durch Wunder und Inspiration des Besizes der Wahrheit und aller Mittel des Heils theilhaft gemacht, auch durch unmittelbar göttliche Anordnung den Heilszwecken gemäß organisiert ist, oder aber die Menschheit überhaupt, sofern sie im Menschengestalt die alleinige aber ausreichende Quelle religiös-sittlicher Erkenntniß und die Kraft zur Begründung und Aufrechterhaltung sittlicher Ordnungen besitzt, — das Volk Gottes schlechthin und in dem Sinne sei, daß die Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft ohne Weiteres die Gewähr ausreichender Wahrheitskenntniß, der Gerechtigkeit vor Gott und endlicher Seligkeit bietet, wosfern der Einzelne den Normen der Lehre und des Lebens, die von Seiten der Gemeinschaft und ihrer Repräsentanten als die gottgegebenen Grundlagen ihres Bestandes anerkannt werden, in einer den Ansprüchen der Gemeinschaft genügenden Weise nachlebt. Wo man von dieser Voraussetzung ausgeht, da identificirt man das Verhältniß des Menschen zu Gott mit dem Verhältniß zur Menschheit, sofern sie entweder von Natur oder durch wunderbares Wirken Gottes einen religiös-sittlichen Organismus bildet und als solcher eine Stätte der Offenbarung und Gegenwart Gottes ist, außerhalb welcher die Wahrheit und das Heil nicht zu finden und ein Verhältniß unmittelbar zu Gott, zum Gericht oder zur Seligkeit, nicht denkbar ist.

Diesem Irrthume huldigt der Katholicismus, sofern er das Verhältniß zu Gott in das Verhältniß zur Kirche aufgehen läßt; und der Nationalismus im weitesten Sinne des Worts, sofern er die

Menschheit schlechtweg für das Volk Gottes erklärt und dem Einzelnen das Prädikat ausreichender Gerechtigkeit und den Lohn der Seligkeit zuerkennt, sobald er in mehr oder weniger entschiedener Weise die allgemeinen Wahrheiten der natürlichen Religion gelten läßt, vor allen Dingen aber den Geboten der Vernunft und den Anforderungen, welche die sittliche Gemeinschaft der Menschheit an ihn stellt, nach Möglichkeit zu genügen sucht.

Die Parallele zwischen dem modernen christlichen wie heidnischen Pharisäismus aller Schattirungen und dem jüdischen ließe sich in der überzeugendsten Weise durchführen. Hier in diesem Zusammenhange sollte nur auf die universelle und ewige Bedeutung des Kampfs hingewiesen werden, den der Sohn Gottes mit den Pharisäern und im Grunde nur mit ihnen geführt hat. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, gewinnt gerade die Bergpredigt in ihrer durchweg dem Pharisäismus gegenüber antithetischen Haltung eine ganz besondere Bedeutung und wird besser gewürdigt als dort, wo man in ihr nichts sieht, als eine Polemik gegen die sogenannte jüdische Gesetzhaltung und eine Rede zu Gunsten der vielgerühmten Geistigkeit, Innerlichkeit und höheren Sittlichkeit des Christenthums. Zwar ist sie das, aber in einem von der Deutung ihrer modernen Lobredner durchaus verschiedenen Sinn. Sie ist — daran muß festgehalten werden — der Todesstreich, den der Sohn Gottes gegen alle und jede menschliche Selbstgerechtigkeit und gegen allen Wahrheits- und Tugendstolz führt, mag derselbe Namen tragen, welche er wolle, mag er im Priesterrocke oder im Philosophenmantel, in der Finsterniß des Aberglaubens oder im hellen Lichte der Aufklärung, in den Bahnen jüdischer Gesetzhaltung oder auf dem breiten Wege freier Sittlichkeit einherschreiten. Nur was den von Christo aufgestellten Normen entspricht, oder was vor dem Richterstuhle Gottes als Gerechtigkeit bestehen kann, ist Gerechtigkeit; alles Andere, mag es gleißen wie es wolle und von Menschen gepriesen werden und den höchsten menschlichen Ansprüchen überreichlich genügen, ist und bleibt Ungerechtigkeit; und wer damit vor Gott bestehen und ins Leben eingehen

will, ist ein Pharisäer und ein Heuchler. Das ist der kurze und bündige Sinn der Bergpredigt. Wer den erkennt, wird dieselbe, es sei denn, daß er sich als Uebertreter des Gesetzes und als Ungerechten erkannt hat, und im Hunger nach Vergebung und Gerechtigkeit an die Seligpreisung der geistlich Armen im Sinne Christi glaubt, nicht mehr rühmen als den Kern und Stern des Christenthums, als das Echteste des Echten unter Allem was von Jesu überliefert ist. Er wird sie als übertriebene Schilderung des sittlichen Ideals ohne Frucht und Nutzen anstaunen und für die nüchterne Praxis des Lebens bei Seite liegen lassen.

Fassen wir nunmehr wieder die Bergpredigt ins Auge, so ist klar, daß der Herr in derselben den Pharisäismus nicht nach seinen theoretischen Voraussetzungen, sondern nach seinen praktischen Konsequenzen und nach seinen innersten Motiven bekämpft. Seine Gerechtigkeitslehre und Seine Gesetzhaltung, mit einem Worte seine Gerechtigkeit, kurz dasjenige, worauf sich die Heiligen in Israel am meisten zu Gute thaten, geißelt der Herr. Er thut es, weil zur Erweckung und Sicherstellung des Glaubens an ihn als an den Erlöser von Sünde und Tod und Wiederhersteller der Gerechtigkeit in Israel, und weiter zur Erweckung von Buße und Selbsterkenntniß unter seinen Jüngern nichts so zweckdienlich war, als die Darlegung des Wesens wahrer Gerechtigkeit unter dem Gesichtspunkte des Gegensatzes zu der pharisäischen. Denn Pharisäismus, Sich-Genügenlassen an äußerer Gerechtigkeit und am Schein der Gesetzmäßigkeit, war auch ihre Gefahr, wie es überhaupt die größte ist, die es in religiös-sittlicher Beziehung giebt. Wer die Menschen erlösen will, muß sie vor allen Dingen aus Pharisäern oder geistlich Reichen zu geistlich Armen machen. Das geschieht durch Darlegung des Wesens wahrer Gerechtigkeit und durch Nachweis der Hohlheit der pharisäischen.

Diese Darlegung hat mit der beispielweisen Erläuterung des fünften und sechsten Gebots begonnen. Sie wird bis zum Schluß des 5. Kap. in Erörterung einiger anderer gesetzlicher Bestimmungen fortgeführt. Daran schließt sich 6, 1—18 zu demselben Zweck eine

Besprechung desjenigen Thuns, in welchem sich die Gerechtigkeit, sofern sie Lebensfrömmigkeit ist, naturgemäß und auch abgesehen vom positiven Gesetz, zu äußern und nach welchem sie auch beurtheilt zu werden pflegt: des Almofengebens, Betens und Fastens. Der Herr zeigt, wie sich diese Formen und Aeußerungsweisen der Lebensfrömmigkeit gestalten, wenn sie in Wirklichkeit sind, was sie sein wollen und sein sollen: Bethätigung vollkommener Gerechtigkeit (6, 1). Von R. 6, 19—7, 6 werden zu weiterer Darlegung des Wesens der Gerechtigkeit die sittlich-religiösen Aufgaben besprochen, die sich für die Glieder des Reichs aus ihrem Verhältniß zur Welt ergeben, in der sie zu leben haben. Zunächst 6, 19—34 wird gezeigt, welches Verhalten zum irdischen Gut und dann 7, 1—6 welches ein Verhalten zu den Mitmenschen, sofern sie von Sünde aller Art behaftet sind, die vollkommene Gerechtigkeit zur Pflicht macht und ohne Weiteres mit sich bringt. Ueberall ist diese Darlegung verbunden mit der Strafrede wider die Scheingerechtigkeit, wie sie sich in all' den genannten Sphären des religiös-sittlichen Lebens, sowohl dem positiven Gesetz gegenüber, als auch in der naturgemäßen Bethätigungsweise der Lebensfrömmigkeit, wie endlich in dem Verhalten der Gläubigen zum irdischen Gut und zur Sünde des Nächsten geltend zu machen pflegt.

Wie sehr es dem Herrn darauf ankommt, seine im Interesse der Erfüllung von Gesetz und Propheten gestellte Forderung vollkommener Gerechtigkeit vor jeder Beeinträchtigung von Seiten derer sicher zu stellen, die, ohne derselben zu genügen, den Anspruch erheben, vor Gott als Gerechte zu gelten, zeigt sich nicht bloß an dem Reichthum und an der Mannigfaltigkeit der aus den verschiedensten Gebieten des religiös-sittlichen Lebens herausgegriffenen Beispiele, sondern tritt auch schon an der Art und Weise zu Tage, wie die Erklärung des fünften und dann des sechsten Gebots zu Ende geführt wird.

Es kann nur dazu dienen, das Scheinwesen und die heuchlerische Selbstgerechtigkeit bis in die äußersten Schlupfwinkel zu verfolgen, und dem Betrug, der jedem Menschen nahe liegt, wenn es darauf ankommt, sich vor Gott und seinem Gewissen zu rechtfertigen, jeden

Ausweg abzuschneiden, wenn Jesus in Anknüpfung an das vom Zorn und von der Beleidigung Gesagte darauf hinweist, daß auch der Gottesdienst und insbesondere das Opfer werthlos und wirkungslos sei, wenn nicht der Opfernde zuvor Alles gethan hat, was in seinen Kräften steht, um die Beleidigung gegen seinen Bruder, mit der er das fünfte Gebot verletzt hat, wieder gut zu machen. Denn, wenn das Verbot des Mordes nicht nur das Verbot des Zorns und der Beleidigung, sondern selbstverständlich auch das Gebot, jede Beleidigung durch Abbitte und Versöhnung gut zu machen, in sich schließt: so muß jeder Versuch, sich irgend einer, sei es auch dieser letzten und höchsten Forderung des Gebots zu entziehen, und zur Herstellung vollkommener Gerechtigkeit vor Gott für die etwaige Unvollkommenheit der Leistungen in Einer Sphäre eine Compensation durch um so gewissenhaftere Erfüllung anderer und besonders der religiösen Pflichten eintreten zu lassen, im Namen der vollkommenen Gesetzeserfüllung unbedingt abgewiesen werden. Die Gerechtigkeit verlangt, daß in jeder Sphäre des sittlichen Lebens und jedem Gebote gegenüber Alles gethan werde; denn sie ist ihrem Wesen nach die Eine in allen Fällen und in allen Gebieten. Und es würde eine quantitative Vorstellung von ihrem Wesen und eben darum eine Veräußerlichung derselben involviren, wollte man die Compensation sittlicher Leistungen als berechtigt anerkennen, oder zugestehn, daß einer Reihe von Handlungen als solcher ein höherer Werth vor andern Handlungen zukomme, und daß insbesondere die gottesdienstlichen Leistungen werthvoller seien, als die Erfüllung der Pflichten gegen den Nächsten. So gewiß die Gesinnung des Menschen und die Beschaffenheit seines Herzens nur Eine sein kann, so gewiß ist auch die Gerechtigkeit des Menschen, die allem Thun allein den Werth giebt, nur Eine. Sie kann darum überhaupt nur vorhanden sein wenn sie vollkommen und ganz und überall vorhanden ist. Im Uebrigen ist es eine gewiß zutreffende Bemerkung des Flacius (s. Meyer z. d. St.), daß durch das Beispiel, welches der Herr hier zur Darlegung obiger Gedanken wählt, insbesondere die Neigung

des jüdischen Pharisäismus gestraft werden soll, die ceremonielle Seite des Gesetzes zum Nachtheil der moralischen zu betonen. Es ist hier ähnlich, wie dort, wo der Herr Matth. 15, 5 an den Pharisäern rügt, daß sie eine Compensation der Uebertretung des vierten Gebots durch Darbringung von Gaben an den Tempel empfehlen.

Ganz ebenso, wie die Erklärung des fünften Gebots die Uebertretung desselben bis in die äußersten Spitzen verfolgt, läuft auch die Erklärung des sechsten in eine Reihe von Forderungen aus, die dazu dienen, die Erfüllung dieses Gesetzes im Sinne vollkommener Gerechtigkeit vor jeder nur irgend denkbaren Beeinträchtigung sicher zu stellen, und jede auch noch so nahe liegende Entschuldigung und Selbstrechtfertigung feinere Uebertretungen gegenüber unmöglich zu machen.

In Anknüpfung an das Auge, welches in den Dienst der ehebrecherischen Lust des Herzens gestellt wird und mit welchem der Mensch nach dem Urtheile Gottes, des allwissenden Gesetzgebers, den Ehebruch ebenso wohl begehen kann, wie mit der That: fordert der Herr, daß man das rechte Auge, das Aergerniß bereitet d. h. zur Sünde reizt, ausreißen und wegwerfen soll und ebenso die rechte Hand. „Es ist dir gut, damit eins der Glieder zu Grunde gehe und nicht dein ganzer Leib in die Hölle geworfen werde.“

Im Zusammenhange einer Erörterung über das Wesen vollkommener und ganzer Gerechtigkeit im Gegensatz zu jeder irgendwie denkbaren Halbierung und Verkürzung derselben kann der Sinn dieser Worte keinem erheblichen Zweifel unterworfen sein. Das sechste Gebot — und was von ihm gilt, gilt von allen übrigen — fordert nicht bloß die Keuschheit und Reinheit des Wandels sondern des Herzens, nicht bloß die Unterlassung der ehebrecherischen That, sondern jeglicher Handlung, die darauf berechnet ist, die Lust zu nähren, und endlich die Unterlassung der Lust. Ja noch mehr: das sechste Gebot macht dem Menschen unter Umständen ein Ausreißen des Auges und ein Abhauen der Hand zur Pflicht. Und nur wer dieser Forderung nachkommt, ist vollkommen gerecht. Mit anderen Worten: die vollkommene Gerechtigkeit fordert in Rücksicht auf jedes einzelne Gebot wie

bei Erfüllung aller sittlichen Pflichten nicht bloß das Abthun alles Verbotenen, sondern auch völlige oder theilweise Verzichtleistung auf das Erlaubte und natürlich Berechtigte, wenn der Besitz und Gebrauch desselben Anlaß zur Lust bietet oder zur Steigerung sündhafter Neigungen dient. So unbedingt ist also die Forderung des Gesetzes, daß die Berufung auf den unvermeidlichen Zusammenhang der sogenannten feineren Sünden, d. h. der Lüste und Begierden des Herzens, mit dem Natürlichen und Gott-Gewollten keineswegs zur Entschuldigung dienen kann. Es muß vielmehr in solchem Fall das an sich Berechtigte wie ein Unberechtigtes, das an sich Nützliche und Unentbehrliche wie ein Schädliches und Sündhaftes behandelt werden, auch wenn sich mit Bestimmtheit nachweisen läßt, daß dadurch eine Verkümmernng und Verkrüppelung des natürlichen Lebens herbeigeführt wird. Es ist besser als ein Krüppel in natürlicher Beziehung d. h. unter Verzichtleistung auf die höchsten Güter des natürlichen Lebens die vollkommene Gerechtigkeit zu bewahren, als im Besitz aller natürlichen Kräfte und Gaben und Güter die Gerechtigkeit zu schädigen, und dann, trotz der scheinbaren Schuldlosigkeit, aus dem Reiche ausgestoßen zu werden. Wie also dort beim fünften Gebot die Compensation einer durch das Gebot geforderten Leistung durch eine andere, scheinbar größere auf einem andern Gebiete, im Namen der vollkommenen Gesetzeserfüllung abgewiesen wird: so wird hier bei Erklärung des sechsten Gebots darauf hingewiesen, daß die Berufung auf die Unvermeidlichkeit sündhafter Regungen beim Thun des Erlaubten und Berechtigten durchaus unstatthaft sei. Wie dort die Nichtigkeit einer zur Compensation der Ungerechtigkeit bestimmten Handlung behauptet wurde, so wird hier unter Hinweis darauf, daß das Thun des Erlaubten und der Gebrauch des an sich Guten Sünde ist, wenn es die Sünde weckt, und darum zur Wahrung vollkommener Gesetzeserfüllung als etwas Sündhaftes aufgegeben werden muß, dem Bestreben sich zu entschuldigen und vor Gott zu rechtfertigen der letzte und scheinbar so berechtigte Ausweg abgeschnitten. In der That macht derjenige, der sich der Sünde gegenüber auf das Recht des Besitzes

und Gebrauch von Auge und Hand beruft, Gott selbst als den Schöpfer des Menschen verantwortlich für die Sünde, die mit dem Gebrauch seiner Gaben verbunden ist.

Wollte man dieser Auffassung der Worte des Herrn gegenüber es als fraglich bezeichnen, ob sie der Ansicht des Herrn entspricht: so ist darauf hinzuweisen, daß es auf ein wirkliches Ausreißen des Auges und Abhauen der Hand nicht abgesehen sein kann, weil weder das Auge noch die Hand an und für sich Vergerniß anzurichten d. h. Anlaß zur Sünde geben zu können vermögen, auch ausgerissen und abgethan werden können, ohne daß sich etwas am Herzen, aus welchem alle bösen Gedanken und Lüste aufsteigen (Matth. 15, 19), ändert. Es ist darum sehr richtig bemerkt worden, daß die buchstäbliche Auffassung der Worte des Herrn dem Geiste der sittlichen Strenge Jesu nicht entsprechend sei (Meher); wir können hinzufügen, daß sie insbesondere mit der Grundforderung vollkommener Gerechtigkeit durchaus nicht stimmen würde. Will man sie aufrecht erhalten, so kommt man zu der abschwächenden Erklärung, die Tholuck neuerdings für die wahrscheinlichste erklärt hat: „im äußersten Falle, zu welchem es jedoch nicht kommen kann.“ — Ist es aber nicht das Ausreißen im eigentlichen Sinn, das der Herr fordert, so kann ja nur gemeint sein das Aufgeben des natürlichen und berechtigten Gebrauchs und wiederum nicht überhaupt, denn das wäre unmöglich, sondern in einer bestimmten Beziehung und zwar in keiner andern, als in der, in welcher er Anlaß zur Sünde wird oder den sonst schon vorhandenen Reiz zu Sünde mehrt. Ist das der Sinn, dann haben wir die Worte oben richtig verwandt. Ja wir sind ohne Weiteres berechtigt, das vom Auge und von der Hand Gesagte auf jedes beliebige Gut auszudehnen, dessen Gebrauch dem Menschen zur Sünde werden kann. Sogar der einzige Fall, der eine wörtliche Befolgung des hier Beforderten zu involviren scheint, das Martyrium und das damit verbundene Preisgeben des Leibes oder einzelner Gliedmaßen, fällt unter einen ganz anderen Gesichtspunkt der Betrachtung. — Wenn es aber den Anschein gewinnt, als werde durch dieses Wort des Herrn schließlich

die Verzichtleistung auf den Gebrauch aller natürlichen Güter dem Menschen zur Pflicht gemacht, sofern sie alle Veranlassung zu sündiger Lust geben können und geben: so braucht uns dieser Umstand doch in unserer Auffassung nicht irre zu machen. Denn einmal würde die Forderung des Herrn immer noch der anderen, ebenso absolut ausgesprochenen, gleichzustellen sein, der Mensch müsse sein Leben verlieren, um es wiederzugewinnen; dann aber ist nicht zu vergessen, daß die natürlichen Güter nicht ohne Ausnahme für jeden in gleicher Weise verführerisch sind, und daß ein energisches Ausreißen des gerade in Frage kommenden Gliedes einen so segensreichen Einfluß auf das Herz übt, daß die Gefahren, die der Gebrauch anderer Glieder sonst etwa mit sich bringen könnte, dadurch verringert wird. Eine Andeutung dieses Sachverhalts dürfte in den Worten Jesu gefunden werden, sofern verschiedene Glieder namhaft gemacht sind. Bald dieses, bald jenes und bei dem Einen das Auge, bei dem Andern die Hand kann Anlaß zur Sünde und muß ausgerissen werden, damit der ganze Leib gerettet werde.

Aber die Auslegung des sechsten Gebotes hat auch damit noch nicht ihr Ende erreicht. Die vollkommene Erfüllung desselben ist erst sicher gestellt, wenn noch ein Schlupfwinkel der Scheingerechtigkeit aufgedeckt ist. Nicht bloß hinter die Unvermeidlichkeit der Lust verbirgt sich der Ehebrecher, und nicht bloß dadurch rechtfertigt er sich, daß er in den Grenzen des natürlich Berechtigten bleibt, sondern er hat noch andere Mittel, um seine Sünde unter dem Schein des Rechts zu üben. Das göttliche Gesetz selbst muß ihm dazu dienen, seine ehebrecherische Gesinnung zu verbergen und trotz seiner Sünde den Anspruch auf Gerechtigkeit vor Gott zu erheben. Das Gesetz gestattet nämlich die Ehescheidung und verlangt für dieselbe eine gewisse Formalität. Daran knüpft der pharisäische Gesinnte an; er löst seine Ehe und entläßt sein Weib aus ehebrecherischer Lust und rechtfertigt sich damit, daß Gott selbst die Scheidung gestattet habe. Er beobachtet dabei peinlich die vorgeschriebene Form des Scheidebriefs und übertritt der Sache nach das sechste Gebot. Was nun auch

immer die Absicht Gottes gewesen sein mag, wenn er im Gesetz die Entlassung des Weibes gestattete: so viel steht fest, daß Gott nie und nimmer eine Scheidung aus ehebrecherischen Motiven als zulässig anerkennen kann, lediglich darum, weil sie sich in den vom Gesetz vorgezeichneten Formen vollzieht. Wenn dem so ist, so kann nur die Scheidung vom Weibe gestattet sein, die nicht aus einer ehebrecherischen Gesinnung hervorgeht, weder aus der Begierde nach einem andern Weibe noch auch aus Lieblosigkeit und Untreue gegen das eigene, sondern aus Achtung der Ehe. Eine solche Scheidung ist nur denkbar im Falle des Ehebruchs von Seiten des Weibes. Durch Ehebruch hat das Weib die Ehe tatsächlich gelöst und die Entlassung ist nur die rechtliche und formelle Aufhebung des an sich schon zerstörten Verhältnisses, und kann vollzogen werden in Keuschheit und ohne Bruch der Treue von Seiten des Mannes. In jedem andern Fall ist durch die Entlassung, sei sie auch durch Beobachtung der gesetzlichen Formen gültig, die Ehe zwar äußerlich, aber nicht in den Augen Gottes gelöst, und das Weib kann weder sich selbst als ledig betrachten, noch auch darf ein anderer Mann es thun. Der Mann aber, der sie entlassen hat, macht sich des Ehebruchs schuldig, und trägt außerdem noch die Mitschuld für den durch Wiederverheirathung etwa erfolgenden Ehebruch des Weibes und ihres andern Mannes.

Freilich kann die Entlassung des Weibes auch auf Grund eines Ehebruchs immer noch aus ehebrecherischen Motiven stattfinden d. h. mit der Begierde nach einem andern Weibe oder in Folge des schon längst vorhandenen Ueberdresses an dem eigenen, nicht aber aus Ehrfurcht vor der Heiligkeit der Ehe oder in Rücksicht darauf, daß sie in den Augen Gottes bereits gelöst ist. Scheidung aus solchen Motiven in solchem Fall ist sicherlich auch Ehebruch, aber der Herr hat keine Veranlassung von dieser Möglichkeit zu reden, weil in solchem Fall die ehebrecherische Gesinnung, im Sinne des Begehrens eines andern Weibes wie der Lieblosigkeit und Untreue gegen das eigene Weib, nicht im Akte der Entlassung als solchem sich bethätigt, sondern nur accessorisch hinzukommt. Nur um Beseitigung derjenigen

Gesetzesauffassung ist es dem Herrn zu thun, welche die Entlassung des Weibes auch dort, wo im Akte der Entlassung als solchem die ehebrecherische Gesinnung sich bethätigt, mit dem Buchstaben des Gesetzes rechtfertigt. Auf eine neue Gesetzgebung ist es hier so wenig wie sonst in der Bergpredigt abgesehen; vielmehr will Jesus auch in diesem Fall lediglich das A. T. Gesetz mit seinem ganzen göttlichen Inhalt erfüllen d. h. im Sinne der Forderung vollkommener Gerechtigkeit nach allen irdischen Beziehungen hin verstehen lehren.

Eine weitere Auseinandersetzung mit der betreffenden Gesetzesbestimmung 5 Mos. 24, 1 war um so weniger erforderlich, als der vom Gesetz angegebene Scheidungsgrund „irgend etwas Häßliches, Ekelhaftes“, schon von Seiten der strengeren Gesetzlehrer vom Ehebruch oder sonstigem unzüchtigen Verhalten des Weibes (vgl. Meyer a. a. O. S. 161 ff.) gedeutet wurde; auch das Recht der Entlassung des Weibes aus einem andern Grunde, als um des Ehebruchs willen, von Mose nicht innerhalb der göttlich geoffenbarten Gesetzgebung angeordnet oder erlaubt worden war, vielmehr nur in Rücksicht auf die Herzenshärtigkeit des Volks Matth. 19, 8 geduldet und zugelassen wurde; offenbar um bei der Unfähigkeit des Volkes, den Frieden des Hauses zu wahren und den Anforderungen der Ehe nachzukommen, wenn sie unauflöslich oder nur im Falle des Ehebruchs auflöslich gemacht wurde, noch größere Uebel als die der Entlassung des Weibes zu verhüten. Einem solchen aus praktischen Motiven hervorgegangenen Zugeständniß gegenüber konnte von Erfüllung nicht wohl die Rede sein; es konnte sich hier nur um Aufhebung desselben im Interesse vollkommener Gerechtigkeit und der Erfüllung der in 5 Mos. 24, 1 gegebenen, aber in der Formulierung sehr allgemein gehaltenen Gesetzesbestimmung handeln.

Ob die Ehegesetzgebung innerhalb der christlichen Kirche oder gar innerhalb des sogenannten christlichen Staats ebenfalls keinen andern Scheidungsgrund, als nur Ehebruch Seitens des Weibes oder des Mannes anerkennen dürfe: darüber ist aus den Worten des Herrn in der Bergpredigt an und für sich nichts Entscheidendes zu

entnehmen. Jesus redet von der Gerechtigkeit vor Gott; und ob sich diese im Wege der bürgerlichen Gesetzgebung oder auch nur innerhalb der Kirche durch Zwangsmittel annähernd durchsetzen lasse, ist eine ganz andere Frage. Der Gerechtigkeit vor Gott entspricht nur eine Ehescheidung, die nicht aus ehebrecherischen sondern aus Gott wohlgefälligen Motiven hervorgeht; das ist nach den Worten des Herrn nur die Entlassung des Weibes, welche auf Grund des Ehebruchs oder der Hurerei erfolgt.

Wie wichtig es ist, den Hauptquell der Rede, wie er auf Grundlage von 5, 17 und 5, 20 bisher überall nachgewiesen werden konnte, bei Erklärung der einzelnen Aussprüche des Herrn festzuhalten, das zeigt sich ganz besonders 5, 33 ff., wo Jesus in der Absicht, das im Gesetz enthaltene Verbot des falschen Eides und des Eidbruchs zu voller Geltung zu bringen, den Eid überhaupt verbietet.

Die gesetzlichen Bestimmungen in Betreff des Eides sind nicht nach dem Wortlaut des zweiten Gebots, sondern in Uebereinstimmung mit anderen Gesetzesstellen 2 Mos. 20, 7 und unter Hinzufügung eines Zusatzes aus 4 Mos. 30, 3 und 5 Mos. 23, 21 angeführt. Dem Verbot des falschen Schwörens stellt der Herr das Verbot des Schwörens überhaupt und dem Gebot, den Eid zu halten, das Gebot, nur Ja und Nein zu sagen entgegen. Außerdem werden, wie bei der Erklärung des fünften und sechsten Gebots auch hier einige Ausführungen gegeben, die darauf berechnet sind, die betrügerischen Künste, mit denen der pharisäische Sinn sich der Forderung vollkommener Gesetzeserfüllung entzieht, aufzudecken.

Die Schwierigkeiten, die in dem absolut ausgesprochenen Verbot des Eides zu liegen scheinen, schwinden, sobald man sich klar macht, was der Kern der Forderung Jesu ist und wogegen er ankämpft. Wenn das Gesetz, das ist Jesu Meinung, den falschen Eid verbietet und das Halten des Eides fordert, so thut es das, weil unbedingte Wahrhaftigkeit der Rede, handele es sich nun um eine Aussage oder um eine Zusage, Gott gegenüber Pflicht ist; nicht aber in dem Sinne, als sei die Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit durch

den Eid eine größere geworden. Diese Verpflichtung ist vielmehr überall und in jedem Falle dieselbe; es giebt keine Gradunterschiede in derselben. Wollte Jemand die gesetzlichen Bestimmungen in Betreff des Eides dahin deuten, als sei durch dieselben ein solcher Gradunterschied sanktionirt, so würde er der Heiligkeit Gottes zu nahe treten und das Wesen der Gerechtigkeit, so fern sie in vollkommener Wahrhaftigkeit bestehen soll, schädigen.

Dieser Gesetzesübertretung machen sich die Pharisäer schuldig; denn in dem Maße, als sie ihre Aussagen oder Versprechungen mit Schwüren zu bekräftigen pflegen, machen sie Unterschiede zwischen dem einfachen Ja oder Nein und dem durch den Eid bekräftigten Wort. Sie halten sich durch den Eid unbedingt zur Wahrhaftigkeit verpflichtet, nicht aber in gleicher Weise durch das Ja und Nein. So beobachten sie zwar das Gesetz Gottes seinem Wortlaute nach, aber der Grundforderung des Gesetzes, die auch dem Verbot des Meineides zu Grunde liegt, kommen sie nicht nach. Ja noch mehr: sie machen das Gesetz zu einem Deckel der Bosheit und würdigen es herab zu einem Mittel, in der Lüge leben und sich doch mit Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit vor Gott brüsten zu können.

Für denjenigen also, der dem Gesetz, sofern es mit der Lüge in ihrer schlimmsten Gestalt die Lüge überhaupt verbietet, in vollkommener Weise nachleben will, existirt kein Unterschied zwischen der Verpflichtung zur Wahrheit, die der Eid ihm auferlegt, und der allgemeinen, die in jedem Ja und Nein ohne Weiteres enthalten ist. Er wird in sich selbst nie eine Veranlassung finden, zu schwören. Wer dagegen nur dort die Wahrheit redet, wo er durch den Schwur sich gebunden hat, und wer nur ein beschworenes Gelübde als bindend ansieht, der wird, weil er Unterschiede in der Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit macht, unwillkürlich nicht nur häufig schwören, um Glauben zu finden, und eidliche Versicherungen fordern, um Glauben schenken zu können, sondern er wird auch, um für den äußersten Fall freie Hand zu haben, so schwören, daß ihn der Wortlaut des Gesetzes nicht trifft, wenn er den Eid nicht ganz und vollkommen halten sollte.

Er wird beim Himmel, bei der Erde, bei Jerusalem und bei dem eigenen Haupte schwören und der Meinung sein, es habe mit diesen Eiden um ihres Wortlauts willen doch eine irgendwie andere Verwandniß als mit dem Schwur beim Namen Gottes. Er wird diese Eide zwar anders behandeln als das Ja und Nein, aber auch anders als den eigentlichen Eid. Und je mehr er in dieser Weise Gradunterschiede in der Verpflichtung zur Wahrheit statuirt desto weniger wird er die bindende Kraft der einfachen Versicherung anerkennen.

Das beste Mittel nun, um solcher Gesetzesfälschung und solchem Selbstbetrug zu steuern und das Bewußtsein von der eigentlichen Forderung des Gesetzes und von der Verpflichtung zu vollkommener Wahrhaftigkeit zu wecken, war, daß Jesus jede Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen der einfachen und der durch den Eid bekräftigten Versicherung aufhob. Das geschah am unbedingtsten, wenn er entweder für jede Aussage und für jedes Versprechen die Besiegelung durch den Eid einführte, oder für alle Fälle den Eid unterlagte. Er wählte unter beiden gleich sehr zum Ziele führenden Wegen begreiflicher Weise den letzteren. Mit dem Verbot des Eides und mit dem Gebot, nur Ja und Nein zu sagen, war jeder Mensch für jeden Fall in die Alternative gestellt zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen vollkommener Erfüllung des Gebots der Wahrhaftigkeit und vollkommener Uebertretung desselben Gebots; die Möglichkeit, über den Sinn des Gesetzes in Zweifel zu sein, war beseitigt.

Ob Jesus damit überhaupt den Eid hat untersagen wollen, ist eine andere Frage. Es kam ihm in der Bergpredigt nicht darauf an, Gebote zu geben oder Verbote zu erlassen, sondern darauf, den ursprünglichen und allein möglichen Sinn des Gesetzes gegen alle mißbräuchliche Deutung desselben hervorzuheben und sicher zu stellen. So viel aber ist gewiß, daß es dem Geiste der Bergpredigt nicht entsprechen würde, wollte man die Worte des Herrn benutzen, um wiederum einzelne Vorschriften, Gebote oder Verbote aus denselben zu formuliren, in der Meinung, durch sie die vollkommene Gerechtigkeit sicher stellen zu können. Wo die Forderung der Wahrhaftigkeit,

die der Herr als den eigentlichen Inhalt und als den Kern des Gesetzes, so weit es sich auf den Eid bezieht, nachweisen will, unbedingt anerkannt wird, und wo die frevelhafte Vorstellung, daß ein durch Gott selbst sanktionirter Gradunterschied in der Verpflichtung zur Wahrheit bestehe, völlig und gänzlich abgethan ist, da wird der Mensch zwar in sich selbst nie Veranlassung finden zu schwören; aber wenn äußere Veranlassungen und zwar besonders die in der Welt herrschende Verlogenheit und das durch dieselbe bedingte gegenseitige Mißtrauen ihm zur Durchsetzung der Wahrheit und zur Bekräftigung seines Wortes den Eid abnöthigen, wird er zu demselben nicht nur berechtigt, sondern unter Umständen verpflichtet sein. Und wiederum wo bei aller Enthaltung vom Eide und bei wörtlicher Erfüllung des Gebots, nur Ja und Nein zu sagen, doch noch ein Unterschied gemacht wird in der Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit, wie das wohl denkbar ist: da ist das Gesetz Gottes trotz der wörtlichen Erfüllung selbst der gesteigerten Ansprüche der Bergpredigt dennoch verletzt und die Vollkommenheit der Gerechtigkeit aufgehoben. — Dort allein hat man den Sinn der Bergpredigt und der Rede des Herrn getroffen, wo es gelingt, ihn so zu bestimmen, daß man von dem Wortlaut der einzelnen Gebote oder Verbote abweichen, ja das Gegentheil der formulirten Forderung als vom Herrn geboten oder verboten ansehen und doch dem Grundgedanken und der Grundforderung seiner Deutung des Gesetzes gerecht werden kann. — So hier, wo man die Statthastigkeit des Eides ja die Verpflichtung zum Eide trotz der entgegenstehenden Aeußerung Jesu behaupten und wo man das Verbot des Eides dem Sinne nach in das Gebot umsetzen kann, immer und überall zu schwören und so jedes Ja und jedes Nein auf den Werth eines Eides zu erheben. Wie die Folge lehren wird, lassen sich auch andere Ansprüche des Herrn in ihr Gegentheil umsetzen und behalten doch ihren ursprünglichen Sinn.

Mit der Erläuterung der den Eid betreffenden Gesetzesbestimmungen hat der Herr schon den Uebergang von der Erklärung des Dekalogs zu der des Gesetzes überhaupt gemacht. Von nun an greift

er noch Einzelnes aus dem Zusammenhange des Gesetzes heraus und zwar solche Bestimmungen, an denen sich in besonders ergreifender Weise der Unterschied seiner und der pharisäischen Gesetzeserfüllung anschaulich machen ließ. Zugleich sind die gewählten Beispiele der Art, daß an der Erklärung derselben mehr noch als bisher erkannt werden mag, wie wenig es in der Absicht Jesu gelegen hat, das alttest. Gesetz durch neue und möglichst strenge Bestimmungen zu vervollständigen, oder in der Bergpredigt der Gemeinde der Gläubigen und den Genossen seines Reichs einen neuen Gesetzescodez zu hinterlassen; daß er vielmehr immer nur die Darlegung des Wesens vollkommener Gerechtigkeit und der in ihr allein vorhandenen Gesetzeserfüllung im Auge gehabt habe.

Zunächst geht der Herr auf die Bestimmung ein, nach welcher der Gewaltthat und jeglicher Rechtsverletzung gegenüber Vergeltung geübt werden soll. Dem Grundsatz „Aug' um Auge, Zahn um Zahn“ stellt er entgegen die Forderung, der gewalthätigen Rechtsverletzung nicht einmal Widerstand zu leisten, vielmehr das Unrecht zu dulden, ja sich zur Ertragung noch größeren Unrechts bereit zu erklären. Obwohl es den Anschein hat, als sei hier mehr denn je eine Anordnung und ein Zugeständniß des Gesetzes aufgehoben und durch das, was der Herr den Seinen zur Pflicht macht, aufgelöst, so ist es doch nicht der Fall. Auch hier ist nur Erfüllung des Gesetzes und Bekämpfung pharisäischer Gesetzesfälschung beabsichtigt.

Der Herr fordert dem Unrecht und der Gewaltthat gegenüber, daß der Mensch nicht auf sein Recht bestehe, nicht nach Vergeltung des Unrechts trachte, nicht sich zu rächen suche. Aber er thut es, nicht um überhaupt Sanftmuth und Friedfertigkeit, „Selbstverleugnung und aufopfernde Nachgiebigkeit“ (Meyer) den Gliedern des Gottesreichs zur Pflicht zu machen, sondern um zu zeigen, daß eine Berufung auf den Buchstaben des Gesetzes von Seiten dessen, der auf Vergeltung für erlittenes Unrecht sinnt, unstatthaft sei. Das Gesetz Gottes kann seinem Wesen nach nie und nimmer als berechtigt anerkennen, was immer und überall seiner Natur nach Sünde ist und

der Grundforderung des Gesetzes, nämlich der der Liebe gegen den Nächsten, widerspricht. Wenn es demnach den Grundsatz aufstellt „Aug' um Auge, Zahn um Zahn“: so muß derselbe so aufgefaßt und geltend gemacht werden, daß durch denselben das Gebot der Liebe nicht aufgehoben wird, und die Nachsucht des natürlichen Menschen sich nicht durch das Gesetz zu decken und vor Gott zu rechtfertigen vermag.

Der pharisäische Sinn folgerte aus der Anordnung 2 Mos. 21, 23–25. 3 Mos. 24, 19. 20. 5 Mos. 19, 21, nach welcher die Obrigkeit dem Grundsatz der Vergeltung gemäß strafen sollte, daß dem Beleidigten von Gott das Recht zugestanden sei, für die Beleidigung und Rechtsverletzung Bestrafung des Schuldigen nach dem Grundsatz der Vergeltung zu beantragen und zu fordern. Dieses Recht involvirte, wie es schien, ohne Weiteres auch die Zulässigkeit derjenigen Gesinnung, aus welcher jener Antrag auf Bestrafung oder die Klage bei der Obrigkeit meistens hervorging: des Verlangens, den Beleidiger bestraft zu sehn, also des Rachebedürfnisses. Und wenn das Gesetz andererseits die Nachsucht verbot 3 Mos. 19, 18 und Geduld und Sanftmuth dem Beleidiger gegenüber zur Pflicht machte, Sprüchw. 24, 29 Klagl. Jerem. 3, 27–29: so wird man sich damit zurechtgeholfen haben, daß man die Rache nur in so weit für zulässig erklärte, als sie nicht zur Selbsthülfe griff, sondern sich in den Formen des Gesetzes bewegte, d. h. Bestrafung des Schuldigen von Seiten der Obrigkeit forderte und erwartete; geduldiges Ertragen des Unrechts aber für den Fall zur Pflicht machte, wo die Obrigkeit, die allein Vergeltung zu üben berechtigt war, entweder durch äußere Verhältnisse, wie z. B. unter dem Drucke der Fremdherrschaft, die Macht Recht zu üben verloren hatte oder in Parteilichkeit und Schwäche den Rechtsschutz versagte.

Eine solche Deutung des Gesetzes steht in völliger Uebereinstimmung mit dem pharisäischen Wesen. Sie macht die Gegenrede Jesu vollkommen begreiflich; und es ist durchaus überflüssig und willführlich, auf Grund unserer Stelle anzunehmen, die Pharisäer hätten

daß, was Norm für die öffentliche Rechtspflege sein sollte, zur Regel und Richtschnur für den Privatverkehr zwischen Person und Person gemacht. Nein; das wäre nicht Erfüllung des Buchstabens des Gesetzes, sondern einfach Uebertretung desselben gewesen, sofern es die Selbststrafe verbot und nicht bloß den Recurs an die Obrigkeit, sondern auch für den Fall, daß die Obrigkeit ihren Dienst versagte, das Dulden des Unrechts zur Pflicht machte. Vielmehr darin bestand die Gesetzesfälschung, daß die Pharisäer das, was Norm für das Verfahren der Obrigkeit bilden sollte, als göttliche Sanktionirung der Rachsucht und der Vergeltung des Unrechts mit Unrecht auffaßten, wofern nur die Rachsucht und die Vergeltung die von Gott im Gesetz und in den theokratischen Ordnungen gezogenen Schranken innehielt und sich eben dadurch als eine gerechte und gottwohlgefällige bewährte. Eine auf diese Weise in Schranken gehaltene Rachsucht erschien in ihren Augen um so mehr gesetzlich berechtigt, als sie mit der vom Gesetz geforderten Sanftmuth gegen den Beleidiger nicht in Conflict trat; vielmehr derselben Raum gab, sobald die Gelegenheit, in gesetzlicher Weise Vergeltung zu üben, nicht geboten war. So war selbst das Gebot der Liebe gegen den Beleidiger erfüllt, ohne daß es doch zu etwas Anderem gekommen wäre, als zu einem bloß äußerlichen durch die Umstände bedingten Unterlassen der vergeltenden That.

Wenn irgendwo, so war hier eine Wahrung des ursprünglichen Sinnes der einschlagenden Gesetzbestimmungen und eine Erläuterung nothwendig, die keinen Zweifel darüber aufkommen ließ, daß die Rachsucht und die Lust zur Vergeltung dadurch, daß sie die Schranken des Gesetzes innehielt, nicht aufhöre Ungerechtigkeit und Gesetzesübertretung zu sein; und daß es eine arge Gesetzesfälschung sei, wenn man die Bosheit des Herzens dadurch rechtfertige, daß sie ja dem Wortlaute des Gesetzes oder einzelnen Bestimmungen desselben gemäß eingeschränkt und geregelt sei. Der Herr giebt diese Erklärung in der unzweideutigsten Weise, unbekümmert um den scheinbaren Widerspruch, in den er sich mit der Verordnung setzt, daß überhaupt in Israel

von Seiten der Obrigkeit Vergeltung geübt werden solle, und mit der in dieser Verordnung enthaltenen Erlaubniß, bei der Obrigkeit auf Bestrafung im Sinne des Gesetzes antragen zu dürfen. Er macht für alle Fälle und ausnahmslos die äußerste Geduld und Nachgiebigkeit der Gewaltthat gegenüber zur Pflicht und untersagt jeden Widerstand und jedes Belangen des Uebelthäters vor Gericht. — Was ist der Sinn dieser Forderungen und dieser Verbote? Soll wirklich in allen Fällen dem Schläge ins Angesicht mit der Bereitschaft, sich noch größere Schmach anthun zu lassen, begegnet werden? Soll ich Jedem, der mich durch einen Rechtshandel um einen Theil meiner Habe gebracht hat, auch den Angriff auf das, was mir geblieben ist, ruhig hingehen lassen? Soll ich jeder Bitte mich fügen und Jedem, der von mir leihen will, das Gewünschte geben?

Die Antwort auf diese Fragen giebt der Zusammenhang an die Hand. Preisgebung des eigenen Rechts, des eigenen und wohlbegründeten Vortheils, der Ehre, des Eigenthums, der Freiheit, dem Unrecht und der Gewaltthat gegenüber, macht der Herr zur Pflicht, um anschaulich zu machen, daß Rachsucht und das Streben, dem Nächsten für sein Unrecht Schaden zuzufügen oder ihm irgendwie Nachtheil zu bereiten, so unbedingt Sünde und Ungerechtigkeit ist, daß weder die äußere Beobachtung der vom Gesetz gegebenen Schranken, noch auch die an sich berechnete Rücksicht auf das eigene Recht und auf Erhaltung der höchsten irdischen Güter ein Verhalten zu rechtfertigen vermögen, das aus Rachsucht hervorgeht und seinen Ursprung aus dieser unreinen Quelle dadurch unwiderleglich bekundet, daß es sich auf den die Vergeltung sanktionirenden Buchstaben des Gesetzes beruft. Es kommt hier in gewisser Weise schon zur Anwendung, was der Herr oben vom Ausreißen des Auges und vom Abhauen der Hand gesagt hat: auch die Ausübung des Rechts soll als Sünde erkannt und darum unterlassen werden, wo die Art und Weise der Geltendmachung desselben bekundet, daß man die eigenen Güter vertheidigt, nicht um Gottes Willen, noch auch zur Aufrechterhaltung der sittlichen Gemeinschaft, sondern um dem Nächsten, der uns ver-

leht hat, zu schaden, also aus eigennützigen und rachsüchtigen Motiven. Im Uebrigen kann aus dieser Stelle der Bergpredigt nichts darüber entnommen werden, ob für die öffentliche Rechtspflege der Grundsatz „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ aufrecht erhalten werden solle oder nicht. Darüber hat Jesus unbedingt nichts sagen wollen. So viel steht ja ohnehin fest, daß es trotz der Worte des Herrn gestattet sein muß, der Bosheit Widerstand zu leisten und den Schutz der Obrigkeit zur Bestrafung des Uebeltäters und zur Wahrung des eigenen Rechts anzurufen. Gerecht vor Gott bleibt der, welcher sein Recht sucht, natürlich nur dann, wenn er es nicht aus selbstsüchtigen Motiven, sondern zur Ehre Gottes und zur Aufrechterhaltung seiner Ordnungen innerhalb der Menschheit thut. — Ob im einzelnen Falle der Widerstand gegen das Unrecht aus der rechten Quelle stamme, wird sich leicht durch das Gesamtverhalten, durch die Friedebereitschaft und Versöhnlichkeit, constatiren lassen. Der Herr hat seine Forderungen in absoluter Weise und ohne alle Beschränkung ausgesprochen, weil er dessen gewiß war, daß dort, wo man durch seine Worte Einsicht in das Wesen vollkommener Gerechtigkeit gewonnen habe, die Auseinandersetzung mit den mannigfaltigen Anforderungen des Lebens sich von selbst ergeben und eine Lösung der scheinbaren Widersprüche zwischen den Worten des Herrn und anderweitig gültigen Wahrheiten sich leicht werde finden lassen ¹⁾.

Den Uebergang von dem v. 38 ff. ausgesprochenen Verbot der

1) Was die Schlussforderung „gieb dem, der dich bittet und wende dich nicht von dem, der von dir borgen will“ anlangt, so hat Meyer schon bemerkt, daß dieselbe nicht streng in den Zusammenhang paßt und nur wegen einer „natürlichen Gedankenberührung“ hinzugefügt ist. Tholuck macht darauf aufmerksam „daß dieser Spruch den Gedanken, welchen die vorhergehenden (Worte) ausdrücken, an der äußersten Grenze seines Verlaufs darstellt. . . . Es ist von einem unberechtigten Bitten, das fast zum Wegnehmen wird (Luk. 6, 30) und einem zubringlichen Borgen die Rede, als dem geringsten Grade der Rechtsverletzung gegen den Nächsten.“ — Im Uebrigen hat Tholuck gewiß Recht, wenn er hinzufügt: „daß die buchstäbliche Erfüllung des einzelnen Gebots zur Uebertretung der obersten Grundsätze der Sittlichkeit werden kann, wird hier am deutlichsten“.

Rachsucht und von der Strafrede gegen den Pharisäismus, der die Rachsucht des natürlichen Menschenherzens durch Berufung auf das Gesetz und unter Hinweisung auf das Recht jedes Menschen, seine Ehre, sein Eigenthum und seine Freiheit gegen gewaltsame Angriffe zu schützen, vor Gott rechtfertigen will, zu B. 43 ff., wo der Herr zur Darlegung des Wesens vollkommener Gerechtigkeit und Gesetzeserfüllung und zugleich die Reihe der Beispiele aus dem Gesetz abschließend, das Gebot der Nächstenliebe erläutert und die pharisäische Deutung desselben bekämpft, motivirt Tholuck in zutreffender Weise, wenn er sagt: „das vorübergehende Gebot erhält in diesem noch eine Steigerung, woraus die ursprüngliche Zusammengehörigkeit beider erhellt. Die Beleidiger, von denen im Vorhergehenden die Rede war, gehören zu der Kategorie der Feinde, (von denen hier die Rede ist). Der Jünger des Herrn soll nicht nur in dem Grade von Rachsucht frei sein, daß er sogar das Doppelte über sich zu nehmen geneigt ist, er soll selbst positiv das Böse mit Gutem vergelten. Und zwar findet zwischen den Außersetzungen der Feindschaft und denen der Feindesliebe eine Correspondenz statt.“

So einleuchtend der Zusammenhang in dieser Weise gemacht ist, muß doch auch ins Auge gefaßt werden, daß der Uebergang zur Erläuterung des Gebots der Nächstenliebe sich aus dem zusammenfassenden Charakter dieses Schlußabschnittes erklärt. In dem Gebot der Nächstenliebe ist ja das ganze Gesetz beschlossen, so weit es sich auf das Verhalten zum Nächsten bezieht. In so fern vollendet sich Jesu Erklärung des Gesetzes in dem Nachweise, wie das Gebot der Nächstenliebe im Sinne vollkommener Gerechtigkeit aufzufassen sei.

Diese Seite der Sache zu betonen und den Zusammenhang in dieser Weise aufzufassen, ist deshalb geboten, weil es nicht, wie es nach Tholuck's Darstellung den Anschein gewinnen könnte, die eigentliche Absicht Jesu ist, das Gebot der Feindesliebe einzuschärfen, vielmehr Alles darauf hinausläuft, das Gebot der Nächstenliebe zu rechtem Verständniß zu bringen. Von der Feindesliebe wird nur gehandelt um das Wesen der Liebe überhaupt anschaulich zu machen

und um zu zeigen, welche Liebe vollkommen Liebe ist und allein der Forderung vollkommener Gerechtigkeit entspricht. Das Gebot „du sollst deinen Nächsten lieben“ wie es 3 Mos. 19, 18 formuliert ist, führt der Herr an mit der pharisäischen Auslegung „und du sollst deinen Feind hassen.“ Weder in dieser Formulierung und noch weniger in dieser Antithese gegen die Nächstenliebe kommt der pharisäische Zusatz im alttestamentlichen Geseze vor. Dennoch muß derselbe nach dem Zusammenhange der Bergpredigt und gemäß der Charakteristik, die sie von den Pharisäern giebt, als eine Glosse angesehen werden, die in der Meinung gemacht wurde, dem Geiste des Gesezes gerecht zu werden; zu der mithin auch im Geseze selbst, dem pharisäischen Verständnisse entsprechend, Veranlassung geboten war. In dieser Beziehung hat Luther auf das Richtige hingewiesen, wenn er (Tholuck S. 304) sagt „dieser Spruch, so Christus hier anzeiht, steht nicht an Einem Orte im A. T., sondern hin und wieder im 5. B. Mose von ihren Feinden, den Heiden umher, und wiewohl nicht ausgedrückt steht, daß sie ihre Feinde hassen sollen, doch folget es gleichwohl daraus, daß er sagt 5. Mos. 23, 3 sie sollen den Ammonitern und Moabitern nimmer kein Gutes thun.“ Der Anlaß zu diesem Zusatze, mag derselbe nun wörtlich so gemacht worden sein oder mag Jesus ihn im Sinne der pharisäischen Erklärung des Gebots der Nächstenliebe von sich aus formuliert haben, lag allerdings in der üblichen und vom Standpunkte der Theokratie aus scheinbar berechtigten Einschränkung des Begriffs „Nächster“ auf den Genossen des Bundesvolks. Selbst der Wortlaut des Alttestamentlichen Gesezes konnte für eine solche Einschränkung geltend gemacht werden. Die Stelle, der das Gebot der Nächstenliebe entnommen ist, lautet 3. Mos. 19, 18: „du sollst nicht rachegierig und nachtragend sein gegen die Söhne deines Volks und liebe deinen Nächsten wie dich selbst“, und B. 17 „du sollst deinen Bruder (Volksgenossen) nicht hassen in deinem Herzen.“ Wenn hier nur des Volksgenossen Erwähnung geschieht, so boten andererseits die Rachepsalmen Davids genügenden Anlaß, den Haß gegen die Feinde des Gottesvolks — und zu diesen gehörte im

Grunde jeder Feinde, der nicht Genosse des Volks geworden war — als etwas mit der Liebe zum Bundesvolke und mit dem Eifer für die nationalen Güter und um die Ehre des Bundesgottes untrennbar verbundenem aufzufassen. Die Liebe zum Fremdlinge ist zwar 3. Mos. 19, 33 und 34 geboten, aber einmal ist von ihr im Unterschiede von der Liebe zum Nächsten die Rede, so daß es den Anschein gewinnt, als sei dieselbe nicht ohne Weiteres mitgemeint, wenn die Nächstenliebe zur Pflicht gemacht wird, und dann ist doch nur von dem Fremdling „der sich aufhält im Lande“, nicht vom Fremdling oder vom Heiden überhaupt und noch viel weniger von dem, der ein Feind des Volks und seiner einzelnen Glieder ist, die Rede. Liebe zu dem Feinde, der zugleich Feind des Gottesvolkes war, ist ausdrücklich nirgends gefordert.

Wenn aber auch ursprünglich der nationale Gesichtspunkt bei der Einschränkung des Gebots der Liebe auf den Nächsten im Sinne des Volksgenossen leitend gewesen war: Jesus bekämpft an unserer Stelle 5, 43 ff. nicht die Einschränkung des Gebots der Nächstenliebe auf die Liebe zum Volksgenossen, sondern vielmehr die Deutung des Gebots, welche jeden Feind schlechtweg aus der Kategorie des Nächsten ausschloß, dem man Liebe schuldig sei. Zwar hätten sich die Pharisäer sicherlich gescheut, Angesichts der Gesezesstellen 3 Mos. 19, 18; Sprüchw. 24, 17 u. 25, 21, wo geschrieben steht „Wenn deinen Hasser hungert, so speise ihn mit Brod und wenn ihn dürstet, so tränke ihn mit Wasser; denn glühende Kohlen sammlest du auf sein Haupt“ und Angesichts des Beispiels der „großen Heiligen des Volks“ (Tholuck) 1 Mos. 45, 1; 1 Sam. 24, 7; 2 Kön. 6, 22, nach und dürr auszusprechen, daß das Gebot der Nächstenliebe nur die Liebe zu den Freunden und zu denen fordere, die uns Gutes thun; auch haben sie den Zusatz „und du sollst deinen Feind hassen“ gewiß nicht in Rücksicht auf die privaten Feinde, sondern in national-theokratischem Sinne formuliert: aber eine Verwechselung lag, abgesehen von der Lieblosigkeit des natürlichen Menschen, nur zu nahe. Einmal schon deshalb, weil auch innerhalb des

Gottesvolks solche Leute sich fanden, die in dem Haß und in der Feindschaft gegen die Frommen und gegen Alle, welche um die Aufrechterhaltung des Gesetzes eiferten, ihren Haß gegen Gott den Herrn und gegen sein Gesetz bekundeten und sich nicht wie Volksgenossen, sondern wie Feinden benahmen; und dann in so fern, als der pharisäische gefinnte Mensch genügt war, jeden persönlichen Angriff auf Feindschaft gegen Gott zurückzuführen und aus dem Widerwillen gegen die Frommen zu erklären. Wenn nun den Feinden Gottes gegenüber Liebe zu üben nicht nur unmöglich, sondern sogar unstatthaft, ja Haß gegen dieselben in gewissem Sinne geboten schien: so übertrug man ohne Weiteres die vermeintliche Berechtigung zum Haß auch auf den Haß gegen den, der sich durch persönliche Feindschaft als Feind Gottes erwies. So erklärt sich am besten nicht bloß der pharisäische Zusatz „du sollst deinen Feind hassen“, sondern auch die Umdeutung dieses Zusatzes im rein persönlichen Sinne. So allein gewinnt die Fälschung des Gebots der Nächstenliebe einen pharisäischen Charakter, während sie sonst lediglich als ein Produkt der natürlichen Bosheit des Menschenherzens aufgefaßt werden müßte. Hier wie auch sonst will der Pharisäismus den Schein der Gerechtigkeit wahren und seinen Sünden unter dem Deckmantel der Treue gegen das Gesetz nachleben. Galt es doch, das natürlichste und unüberwindlichste Gefühl des natürlichen Menschen, den Haß gegen den Feind und die Unfähigkeit, den wahrhaft zu lieben, der uns mit Haß begegnet, als berechtigt darzustellen und trotz solchen Hasses den Anspruch aufrecht zu erhalten, daß man das Gebot der Nächstenliebe erfüllt habe.

Mag übrigens die Art und Weise, wie der Pharisäer seine Fälschung des Gebots der Liebe zu rechtfertigen suchte, so oder anders aufgefaßt werden: so viel steht fest, daß die Praxis der Pharisäer dem Grundsatz „du sollst deinen Feind hassen“ und der Ausdeutung desselben in rein persönlichem Sinne durchaus entsprach, und daß sie sich trotz dem keiner Ungerechtigkeit bewußt waren. In dieser Hin-

sicht machten sie keine Ausnahme von dem, was jedem natürlichen Menschen (Matth. 5, 46. 47) nahe liegt.

Uebrigens ist hier vom Haß gegen den Feind nicht in so fern die Rede als er sich in gewalthätiger Weise äußert, sondern nur in so fern er die Liebe ausschließt und die Erweisungen der Liebe unmöglich macht. Gewaltthat gegen den Feind war ja in Israel nicht gestattet und auch vor dem in pharisäischem Sinne aufgefaßten Gesetz nicht gerechtfertigt. Auch die Vergeltung und die Rache mußte sich in gesetzlichen Formen bewegen und konnte sich in legaler Weise nur durch Vermittelung der obrigkeitlichen Gewalt bethätigen. Sofern der Haß dem Feinde gegenüber zur Ausübung der Rache die Hülfe der Obrigkeit in Anspruch nahm, und sich wegen der Legalität der Form, in der er Rache übte, als gesetzlich berechtigt hinzustellen suchte, war er bereits v. 38 ff. von Jesu als Gesetzesübertretung gebrandmarkt worden. Hier dagegen wird der Haß auch soweit er nur die Liebe gegen den Feind ausschließt, als Gesetzesübertretung gekennzeichnet. Und das geschieht nicht, um eine bisher etwa unerhörte und durchaus neue Forderung, die der Feindesliebe, auszusprechen und das theokratisch und national beschränkte alttestamentliche Gesetz durch diese Forderung zu erweitern und zu vervollständigen, sondern es geschieht immer wieder nur im Interesse der Gesetzeserfüllung und der Bekämpfung pharisäischer Gesetzesfälschung d. h. hier in diesem Falle zur Sicherstellung des Gebots der Nächstenliebe gegen jede auch noch so scheinbar berechtigte Umdeutung und Verkürzung.

Ist Liebe zum Nächsten im Gesetz gefordert, so ist unzweifelhaft dem Gerechten etwas zur Pflicht gemacht, was nicht nur wie Liebe aussieht, sondern wesentlich und wirklich, ganz und gar und vollkommen Liebe ist. Ob diese Liebe vorhanden ist, wird nicht erkannt an der Liebe zu den Freunden, oder zu denen, die dem Menschen irgend wie nahe stehen (Brüder v. 47) und ebenfalls Liebe erweisen, sondern nur an der Liebe zu Freunden und Feinden gleicherweise, und nur daran, daß Feindschaft mit Liebe, Fluch mit Segen, Haß mit Wohlthat, Fluch mit Fürbitte vergolten wird. Wer nur wiederliebt, die ihn lieben,

thut nach den Worten des Herrn nichts Sonderliches, nichts, was nicht auch die Böllner und sogar die Heiden thun, nichts, was auf Lohn oder Anerkennung von Seiten Gottes rechnen könnte. Mit andern Worten: der liebt überhaupt nicht; er sucht nicht was des Andern ist, sondern er handelt in seinem eigenen Interesse. Seine Liebe hat nur die Gestalt der Liebe, aber es fehlt ihr das Wesen und die wahre Natur. Wer dagegen den Feind liebt und das Böse mit Gutem vergilt, der legt Zeugniß ab von der Selbstlosigkeit seines Herzens, von seiner Hingabe an das Wohl und Wehe des Nächsten; der sucht lediglich was des Andern ist: der liebt wirklich. So ist Feindesliebe der Prüfstein der Nächstenliebe; sie sind unauflöslich mit einander verbunden. Nicht etwa muß zur Nächstenliebe die Feindesliebe hinzukommen, damit das Gesetz vollkommen erfüllt sei, sondern Nächstenliebe ist nur da, wo Feindesliebe ist. In beiden zusammen kommt die Liebe ihrer Natur nach vollkommen zur Erscheinung. So gewiß das bloß gesagt zu werden braucht, um sofort Anerkennung zu finden, so gewiß müssen Alle, die nur die Freunde lieben und es an der Feindesliebe fehlen lassen, bekennen, daß es ihnen an Liebe und an Gerechtigkeit fehle; wo nicht, sind sie Heuchler ¹⁾.

Zur Befräftigung des eben Gesagten und zur Sicherung der so überaus wichtigen Auseinandersetzung weist der Herr seine Jünger hin auf das Beispiel Gottes. Gottes Güte und Freundlichkeit, mit der er seine Gaben sowohl den Gerechten als den Ungerechten, also seinen Freunden und seinen Feinden spendet, soll der Maßstab sein, an dem auch der Mensch sein Verhalten zu seinem Nebenmenschen mißt. Mit dieser Parallele war den Pharisäern auch der letzte Vorwand, ihre Liebe lediglich auf die Freunde und Gesinnungsgenossen zu beschränken, sie aber ihren Feinden als den Feinden Gottes zu entziehen, abgeschnitten. Wenn Gott sogar seinen Feinden d. h. den

1) Die Anwendung des von der Feindesliebe Gesagten auf die Liebe zu denen, die uns durch ihre Sünden und Fehler, so wie durch ihre Unliebendwürdigkeit reizen und lästig werden, ergiebt sich ganz von selbst.

wirklich Ungerechten Gutes thut, wieviel weniger ist der Mensch berechtigt, seinen Feinden und seien sie auch Feinde Gottes mit persönlichem Haß zu begegnen.

An den Hinweis auf das Beispiel Gottes (B. 45) schließt sich dann (B. 48) das Wort an, mit welchem dieser erste Abschnitt des zweiten Theils der Bergpredigt endet: das merkwürdige Wort „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“.

Dieses Wort muß um seines Inhalts und um des absoluten Charakters der in demselben ausgesprochenen Forderung willen eine hervorragende Stellung in diesem Abschnitt der Rede und dann überhaupt im Zusammenhange der Bergpredigt einnehmen.

Es bezieht sich ohne Zweifel zunächst auf das eben von den Nächstenliebe Gesagte: seid vollkommen in der Liebe wie Gott in seiner Liebe vollkommen ist. Somit bestätigt dieser Schlusssatz zunächst die Richtigkeit der Behauptung, daß es sich im Vorhergehenden nicht in erster Stelle um das Gebot der Feindesliebe, sondern um die vollkommene Erfüllung des Gebots der Nächstenliebe handelt. Denn — sagt schon Euthymius Zig. — welche die lieben, welche sie lieben, sind unvollkommen in Rücksicht auf Liebe: die aber, welche ihre Feinde lieben, sind vollkommen“ (nämlich in Rücksicht der Liebe). Ist das der Zusammenhang, dann wird Gott hier als Beispiel der Vollkommenheit angeführt, nicht etwa weil er der Vollkommene schlechthin ist, noch weniger weil er gütig ist auch gegen die Ungerechten, sondern weil er seine Liebe und Güte als vollkommene dadurch erweist, daß er sowohl Gerechte wie Ungerechte segnet. Luther sagt in dieser Beziehung trefflich: Christus fordert von uns eine Liebe „nach dem Egempel des himmlischen Vaters, der seine Liebe nicht stücket noch theilet.“

Die Forderung der Vollkommenheit verliert schon durch die Rückbeziehung auf das Gebot der Nächstenliebe das Befremdliche, das an und für sich in ihr liegt. Sie muß aber um ihres Inhalts willen und in Berücksichtigung ihrer Stellung am Schlusse des ganzen Abschnitts, der vom Gesetz und von der rechten Erfüllung desselben han-

dekt, allgemeiner aufgefaßt und auf alle vorhergehenden Forderungen des Herrn bezogen werden.

Darauf führt auch der Zusammenhang, in welchem die Erläuterung des Gebots der Nächstenliebe mit allem Vorhergehenden steht. Das über die Nächstenliebe Gesagte bildet ja nur einen Theil der Erörterung des Wesens wahrer und vollkommener Gerechtigkeit. Nur um die Beschaffenheit der Gerechtigkeit nach allen Seiten zu kennzeichnen, wird im Namen des Gebots der Nächstenliebe die Feindesliebe gefordert. Wenn also der Herr die Forderung vollkommener Nächstenliebe in die allgemeinere der Vollkommenheit schlechtweg auslaufen läßt, so thut er es, um in dieser Forderung alle im Namen der vollkommenen Gerechtigkeit gestellten Forderungen zusammenzufassen. Vollkommenheit ist das Wesen der Gerechtigkeit, die besser ist, als die der Pharisäer und Schriftgelehrten. Die pharisäische Gerechtigkeit ist die unvollkommene und halbe: sie hat das Aeußere, aber nicht das Innere, den Schein und nicht das Wesen, den Buchstaben und nicht den Geist; sie beobachtet alle einzelnen Gebote und übersieht die einheitliche Grundforderung des ganzen Gesetzes; sie begnügt sich mit der That und fragt nicht nach der Gesinnung; sie mißt nach dem, was vor Augen ist und vergißt, daß Gott das Herz ansieht. Die wahre Gerechtigkeit ist in allen Stücken das Gegentheil: sie ist, wo sie ist, die ganze, Eine und ungetheilte; sie ist überall und in allen Fällen nur dort, wo sie vollkommen ist; sie ist ihrem Wesen nach die Vollkommenheit der Gesinnung, welche überall und in jeder Beziehung dem Buchstaben und dem Geist des Gesetzes gerecht wird, dem einzelnen Gebot und der Summe aller Gebote, dem menschlichen Urtheil wie dem Urtheil Gottes völlig Genüge leistet. Gerechtigkeit, Gesetzeserfüllung, Vollkommenheit ist Eins und dasselbe, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten aufgefaßt.

Das auseinanderzusetzen, ist der Zweck des ganzen zweiten Theils der Bergpredigt, das auch der Zweck des ersten Abschnitts, der vom Gesetz insbesondere handelt. Das Wort, „es sei denn eure Gerechtigkeit besser, als die der Pharisäer und Schriftgelehrten, so könnt ihr

nicht in das Himmelreich kommen“, welches in seiner antithetischen Fassung räthselhaft an der Spitze des zweiten Theils der Bergpredigt steht, und eine Reihe von Fragen nach ruft, findet seine vorläufig abschließende Erklärung in dem Wort, mit welchem der erste Abschnitt schließt: „so sollt ihr nun vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“ Und in welchem Sinne so Großes gefordert wird, macht die Reihe der Beispiele klar, in denen sich die Rede zwischen jenem einleitenden und diesem abschließenden Worte bewegt.

Wenn aber oben bemerkt wurde, daß die Forderung vollkommener Gerechtigkeit und totaler Gesetzeserfüllung deshalb berechtigt ist, weil sie im Namen des Gesetzes als eines Gesetzes Gottes gestellt wird, und wenn wir es als den Zweck der Rede Jesu bezeichnen konnten, das Gesetz wieder als den einheitlichen Willen Gottes und als den Maßstab für sein Urtheil über die Menschen zur Geltung zu bringen: so bestätigt das Schlusswort die Richtigkeit dieser Auffassung, indem es die Forderung der Vollkommenheit durch Berufung auf die Vollkommenheit Gottes begründet. Wie Gott vollkommen ist, so sollen es auch die Gerechten sein; und sie müssen es sein, weil er es ist. Weil er überall derselbe und ganz und gar ist, was er ist: muß er ganz und gar fordern, was er fordert; und eben darum muß der Mensch, um gerecht zu sein, ganz und gar und in jeder Beziehung oder vollkommen gerecht d. h. er muß so sein, wie es der vollkommene Gott fordert. Ist er das, dann ist er vollkommen, wie der Vater im Himmel vollkommen ist.

Wer so lehrt, der darf wie der Herr 5, 17—20 sagen, daß er das Gesetz nicht auflöse, sondern zu seinem Vollstande bringe, indem er es mit seinem ganzen Inhalt erfüllt. Er darf behaupten, daß er die Herrschaft des Gesetzes in absoluter Weise wiederaufrichte. Wer so lehrt, der kann verlangen, daß seinen Forderungen sich jeder beuge, und anerkenne, daß hier das allein gültige Maas der Gerechtigkeit aufgestellt werde. Es ist unmöglich, die Richtigkeit der von Jesu gegebenen Erläuterung des Gesetzes in Abrede zu stellen. Ist Gott der Gesetzgeber, so muß Vollkommenheit der Gesetzeserfüll-

lung das Wesen der Gerechtigkeit sein. Der einfache Wahrheitsinn giebt den Worten des Herrn Zeugniß, daß er nicht zu viel verlangt, wenn er fordert, daß der Schein nicht für das Wesen, das Halbe nicht für ein Ganzes, das Vereinzelte nicht für das Einheitliche ausgegeben werde. Es muß der Mensch, wenn er zu lieben vorgiebt, wirklich lieben; wenn er in den Schranken des Gesetzes zu wandeln meint, wirklich in denselben wandeln; wenn er vor Gott als wahr gelten will, in jeder Beziehung wahr, und wenn er mit seiner Keuschheit vor Gott bestehen will, unter allen Verhältnissen keusch sein. Er muß genau wissen und bekennen, in wie weit er nicht ist, was er sein soll und sein will, und einsehen, daß die Unvollkommenheit seines Seins, Thuns, Willens und Strebens ihren Grund habe in dem Fehlen der Vollkommenheit oder der vollkommenen Gerechtigkeit, die ihrer Natur nach nicht eine Summe von einzelnen gerechten Handlungen oder gar bloßen Strebungen, sondern vielmehr eine Beschaffenheit des Herzens und des gesammten Wesens nach Leib, Seele und Geist ist, die, wo sie ist, immer ganz und gar vorhanden ist und den lebendigen Quellpunkt aller einzelnen gerechten Handlungen bildet. Mit anderen Worten: der Forderung der Vollkommenheit gegenüber, sowohl in religiöser als in sittlicher Beziehung, muß Jeder zugeben, daß sie berechtigt und wahr ist, und daß er sie nicht erfüllt hat. Ihr gegenüber muß jeder Mensch seine Ungerechtigkeit vor Gott eingestehen. Es muß ein Jeder bekennen, daß er, weil ihm diese Gerechtigkeit fehlt, welche die einzig mögliche ist, nicht fähig sei, so wie er ist in das Reich Gottes einzugehen. Er wird sich arm an wahrer und vollkommener Gerechtigkeit fühlen und wissen, und nach ihr hungern und dürsten als nach dem Gut, ohne dessen Besitz er verschmachtet. Er wird in diesem Hunger und Durst dessen gewiß werden, daß er sich die Vollkommenheit selbst unmöglich geben kann; er wird sehnsüchtig warten auf den, der von Gott verheißen ist als der, welcher Gerechtigkeit anrichten soll auf Erden, indem er Sünde vergiebt und den heiligen Geist Gottes über die Bußfertigen ausgießt zur Wiedergeburt und Erneuerung in der Gerechtigkeit; er wird, wenn er Jesum

hört und die Worte vernimmt „selig sind die Armen, denn ihrer ist das Himmelreich“ und „selig sind die nach Gerechtigkeit hungert, denn sie sollen satt werden“, der neuen Botschaft sein Ohr öffnen und merken, daß die Stunde der Erlösung geschlagen hat und der erschienen ist, der von Gott den Ungerechten und Sündern gemacht ist zur Weisheit, zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung.

Wenn Meyer im Commentar gegen diejenigen, welche die Forderung der Vollkommenheit als Schlußstein der ganzen, von B. 20 an gegen die Phariseer gerichteten, Rede ansehen, und die ausschließliche Beziehung auf das Gebot der Feindes-Liebe nicht gelten lassen wollen, bemerkt, daß ja die antipharisäische Haltung der Rede auch noch Kap. 6 fortgehe und daß die Hinweisung auf das Beispiel Gottes wenigstens zu B. 27 ff. und zu B. 31 ff. nicht passen würde: so lassen sich diese Einwendungen leicht beseitigen. In der That ist der Zusammenhang zwischen dem 5. Kap. und dem 6. Kap. ein überaus inniger. Dasselbe Thema wird auch dort behandelt und zwar ebenfalls im Gegensatz zu den Phariseern. Aber die Forderung der Vollkommenheit B. 48 bildet auch gar nicht in dem Sinne den Schlußstein des ersten Abschnitts, als beziehe sie sich nur auf diesen Theil. Die Forderung der Vollkommenheit bezieht sich auch auf alles Nachfolgende; ebenso wie B. 20 das Thema bildet, welches in Kap. 5, 20 ff. behandelt und auch Kap. 6 noch weiter durchgeführt wird. Jene Forderung ist ihrer Natur noch so universell, daß sie, mag ihre ursprüngliche Beziehung noch so eng aufgefaßt werden, nothwendiger Weise in einer Rede, die vom Wesen der wahren Gerechtigkeit im Gegensatz zur pharisäischen Scheingerechtigkeit handelt, Alles beherrschen und umfassen muß. Der Sinn der Bergpredigt erschließt sich, wie es uns scheinen will, erst dort ganz, wo die Forderung der Vollkommenheit als der Grundton erkannt ist, der in allen Theilen der Rede, in allen einzelnen Worten und Wendungen durchklingt.

Warum aber die Hinweisung auf das Beispiel Gottes zu dem in B. 27 und 31 von der vollkommenen Erfüllung des sechsten Gebot Gesagten nicht passen soll, ist vollends nicht einzusehen. Der

Vergleichungspunkt ist ja nicht die Keuschheit, sondern die Vollkommenheit der Gerechtigkeit, die sich bald als vollkommene Keuschheit, bald als vollkommene Wahrhaftigkeit, bald als Selbstverleugnung, bald als Nächstenliebe äußern kann. Ist es möglich und statthaft Gott als Beispiel der Feindesliebe und darum der Vollkommenheit der Liebe anzuführen, so ist es auch unbedingt zulässig, die allgemeine Forderung „seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel“ so aufzufassen, daß Gottes vollkommene Gerechtigkeit im Punkte der Vollkommenheit, Ganzheit und Ungetheiltheit zum Vorbild der menschlichen Gerechtigkeit auf allen Gebieten des religiösen und sittlichen Lebens gemacht werde.

Mit Kap. 6, 1. beginnt der zweite Abschnitt des zweiten Theils der Bergpredigt. Diesen fassen wir nunmehr ins Auge.

(Schluß folgt).

V.

Populäre Schriften über das alte Testament.

Von Prof. Dr. Volk.

Je seltener man in unsren Gemeinden Verständniß der Bedeutung des alten Testaments antrifft, um so freudiger begrüßen wir solche Schriften, welche dasselbe zu wecken und zu beleben beabsichtigen, besonders wenn sie sich ihrer Aufgabe mit solchem Geschick entledigen, wie die beiden uns vorliegenden, von welchen die eine ¹⁾ einen

1) Die Heilsgeschichte nach ihren Hauptmomenten übersichtlich dargestellt. Sechs Vorträge im Anfang des Jahres 1865 gehalten von Ch. D. Näbiger, Pfarrer. Dresden, Bach'sche Buchhandlung 1867. 127 S.

Ueberblick über die Heilsgeschichte giebt, die andere ¹⁾ die Anstöße zu beleuchten und zu heben versucht, welche so viele am alten Testamente finden. Wir geben einen kurzen Ueberblick über den Inhalt beider Schriften. Die erstere zerfällt in sechs Vorträge. Der erste derselben ist grundlegender Natur. Er präcisirt zunächst den Unterschied zwischen Heilsgeschichte und Profangeschichte und bespricht dann die Haupteigenthümlichkeiten der letzteren: Voraussdarstellungen, Weissagung, Wunder, Gotteserscheinungen. Mit einem Ueberblick über die Perioden der Heilsgeschichte und einer Darlegung der Bedeutung des Schöpfungsberichtes schließt er. Der zweite Vortrag beginnt mit dem Paradies, berührt das Problem des Ursprungs der Sprache, beleuchtet die Versuchungsgeschichte, die Folgen des Sündenfalls, das Protevangelium, den Unterschied der menschlichen und satanischen Sünde, das erste Gnadenzeichen, die Cherubim, das erste Opfer mit seinen Folgen, den Gegensatz der kainitischen und sethitischen Richtung, die Sündfluth, den noachitischen Bund, Noas Segen. Er schließt mit einer Charakteristik Abels, Henoch's und Noas, sofern sie, jeder nach einer besondern Seite hin, Voraussdarstellungen Jesu Christi sind. Der dritte Vortrag bespricht die Völkertheilung und im Zusammenhang damit die Völkergeschichte nach der Daniel'schen Weissagung, Israels Erwählung, die Patriarchengeschichte, Jakobs Kampf zu Pniel, die Bedeutung Canaans als des Landes der Verheißung und Aegyptens als des Landes der Fremde, die typische Stellung Josephs, Jakobs Segen, die Erhebung Israels zum Volke. Den Schluß bildet eine Charakterisirung Moses', des Erlösers Israels und des Propheten Gottes, und des sinaitischen Gesetzes, dessen zwifache Bedeutung, die heilsgeschichtliche und heilsordnungsmäßige treffend hervorgehoben wird. Der vierte Vortrag wirft noch einen Blick auf die religiöse Seite des Gesetzes mit den gottesdienstlichen Einrichtungen des Opfers und des Priesters, stellt den Unterschied zwischen

1) Das alte Testament dem Zweifel und dem Anstoß gegenüber. Gekrönte Preisschrift von J. L. Füller, evang. Pfarrer. Basel, im Verlag christlicher Schriften. 1867. 133 S.

Aarons und Melchisedeks Priesterthum fest und schildert dann die Zeit der Wüste, die Zeit der Richter, das Königthum Israels in Saul, David, Salomo, die Trennung des jüdischen Reiches, das Gericht der Gefangenschaft, die Rückkehr aus dem Exil, das Prophetenthum seit Samuel, die letzten Jahrhunderte vor der Erscheinung des Heiles. Die beiden letzten Vorträge sind der biblischen Geschichte neuen Testaments gewidmet. Der fünfte charakterisirt zunächst die Zeitlage unmittelbar vor der Erscheinung des neutestamentlichen Heiles, schildert dann die Mutter des Herrn, die Geburt des Christ's, die Kindheit Jesu, die Tempelfahrt, die Taufe am Jordan, die Versuchung, die Hochzeit zu Cana, die Tempelreinigung und die dadurch herbeigeführte Wendung, den König Israels als Propheten Saliläas und Erfüller aller Propheten, den Jüngerkreis als Grundlage des neutestamentlichen Gottesvolkes, die Frucht der Prophetenthätigkeit des Herrn beim Volke und bei den Jüngern, die Verklärung, die letzte Reise nach Jerusalem, des Herrn letzte Tage, Gethsemane, Golgatha. Der sechste Vortrag beginnt mit einer Erörterung der Bedeutung der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn, bespricht sodann die Geistesausgießung, den Uebergang des Reiches Gottes von Israel zu den Heiden, charakterisirt die Eigenthümlichkeit des Reiches Gottes unter den Heiden, sowie die Heilswirkungen Gottes in der Heidenzeit und schließt mit einem Blick auf Israels Bekehrung und die letzten Zeiten.

Man sieht aus dieser Inhaltsübersicht, daß das Buch in der That einen Ueberblick über die gesammte Entwicklung der Heilsgeschichte bietet. Wird auch der wissenschaftlich gebildete Theologe nichts Neues darin finden, da der Verfasser nicht sowol seine eigenen Gedanken, als vielmehr eine Zusammenfassung der Resultate der Schriftwissenschaft geben will, wie sie in den Werken Hofmann's, Baumgartens, Delitzsch's und anderer Gelehrten vorliegen, so wird er es doch nicht ohne Befriedigung aus der Hand legen. Der gebildete Laie aber, der sich über die Bedeutung der biblischen Geschichte alten Testaments, insonderheit über ihren Zusammenhang mit der neutestamentlichen instruiren will, wird sich reiche Belehrung holen. Wir empfehlen

darum das Büchlein allen Liebhabern des göttlichen Wortes auf das Beste. Besonders gerne sähen wir es in der Hand aller derer, welche in unseren Schulen in der biblischen Geschichte zu unterrichten haben. Leider pflegt man noch immer beim Volksunterricht die biblische Geschichte in eine Menge einzelner erbaulicher Geschichten zu zerpfücken, anstatt den Schüler auf ihren großartigen inneren Zusammenhang aufmerksam zu machen. In welcher Weise letzteres zu geschehen hat, darüber gibt die Arbeit des Verfassers treffliche Anweisung.

Wünschenswerth wäre es gewesen, daß sich der Verfasser bei seiner Darstellung größerer Popularität befleißigt hätte. Gleich das Verständniß des ersten Vortrags wird selbst dem gebildeten Laien Schwierigkeiten bereiten. Wozu die spinöse Definition von Raum und Zeit S. 13? Wozu überhaupt die vielen Fremdwörter, von welchen die ganze Darstellung durchzogen ist? — Sollen wir sachliche Ausstellungen machen, so fiel uns am Schluß des ersten Vortrags der Satz auf, daß „die Schöpfung eine Arbeit Gottes gewesen, ein Kampf mit eingedrungenen Mächten der Finsterniß.“ Hulldigt der Verfasser der Restitutionshypothese? Wenn dies, so hätte dieselbe ausführlicher beleuchtet werden müssen. Dem Nichttheologen wird es unverständlich sein, wenn er von einem Kampfe Gottes liest, der mit dem sechsten Schöpfungstage zu einem vorläufigen Abschlusse gekommen. — Im dritten Vortrage bei Besprechung des Segens über Juda hat es uns Wunder genommen, Schiloh noch wieder als *nomen appellativum* in der Bedeutung Ruhe gefaßt und die fragliche Stelle übersetzt zu sehen: bis er (Juda) zur Ruhe kommt. Es ist längst erwiesen, daß nur die persönliche Fassung von Schiloh möglich ist. Man wird zu übersehen haben: Bis daß der Schiloh d. h. der Mann der Ruhe kommt ¹⁾. Doch diese Ausstellungen, die sich leicht vermehren ließen, betreffen nur untergeordnete Punkte, die unsere Freude über die Arbeit des Verfassers nicht trüben und den Dank, den wir ihm schul-

1) Vgl. diese Zeitschrift VIII, 3 S. 416.

den, nicht vermindern sollen. Möchte das Büchlein einen großen Leserkreis finden!

Dasselbe wünschen wir der zweiten Arbeit, die wir als eine in ihrer Art vorzügliche bezeichnen und, was die Popularität der Darstellung und Selbständigkeit in der Behandlung des gegebenen Stoffes betrifft, der ersten vorziehen müssen. Es ist vielleicht unseren Lesern nicht unbekannt, daß der Verein für Verbreitung christlicher Schriften in Basel am 17. März 1862 einen Preis aussetzte für eine gute populäre und bündige Schrift, welche die Anstöße, die Viele am alten Testament finden, beleuchte und zu heben versuche. Unter den eingegangenen Schriften ist die Arbeit des Pfarrers in Frankenheim bei Schillingsfürst in Bayern, J. L. Füller: *Apologetische Briefe über das alte Testament*, für preiswürdig befunden worden. In der That hat diese Schrift die leuchtendsten Vorzüge. Nicht nur führt sie den Leser in der natürlichsten und anziehendsten Weise in den Gegenstand hinein; sie behandelt auch ihren Stoff klar, schlagend, in einer edlen, populären Sprache und folgt zugleich einer durchaus sachgemäßen Eintheilung. Sie spricht 1) von dem Gott des alten Testaments, 2) von dem alttestamentlichen Gottesdienst, 3) von dem Geist der alttestamentlichen Persönlichkeiten, und zwar in Form von Briefen an einen Freund, der zwar am neuen Testament als der Grundlage des Christenthums festhält, sich aber mit dem alten nicht befreunden kann. Wir geben eine kurze Uebersicht des Inhalts auch dieser Schrift, damit sich unsre Leser von ihrer Reichhaltigkeit überzeugen können. Ein kurzes Vorwort betont 1) die Zusammengehörigkeit des alten und des neuen Testaments, beantwortet 2) die Frage, ob das alte Testament Gottes Wort sei oder nur enthalte, und formuliert 3) den Widerspruch, in welchem angeblich das alte Testament zum neuen stehen soll. Nachdem so eine Grundlage für die folgenden Verhandlungen gewonnen, bespricht der erste Abschnitt, von dem alttestamentlichen Gott handelnd, zunächst die Gotteserscheinungen nach ihrer Art und Nothwendigkeit, sowie dem Grund ihrer Menschenähnlichkeit. Dann wird die Frage beantwortet, ob das alte Testament Gotte

menschliche Unvollkommenheiten beilege, ob es ihm sittliche Mängel Schuld gebe, als Boß, Haß, Rache, Parteilichkeit. Im weiteren Verlauf wird Gottes Verhältniß zu Satan und zur Sünde überhaupt beleuchtet und der Vorwurf wegen Lagheit in der Gesetzgebung (Sclaverei, Vielweiberei, Ehescheidung, Wucher gegen Fremde, Grausamkeit und dgl.) zurückgewiesen. Eine ausführliche Besprechung der alttestamentlichen Wunder schließt diesen ersten Abschnitt. Der zweite, welcher vom alttestamentlichen Gottesdienst handelt, bespricht Opferdienst, Priestertum, das Heiligthum Israels, die Bundeslade, Licht und Recht, die levitischen Reinigungen, die Speisegesetze, die Beschneidung. Der dritte Abschnitt, in welchem von dem Widerspruch die Rede ist, der zwischen dem Geist der alttestamentlichen Gläubigen und dem der neutestamentlichen obwalten soll, wird der jenen gemachte Vorwurf der Härte und Grausamkeit zurückgewiesen, wobei der Verfasser des Näheren auf Joseph und Moses in Aegypten, auf Jephtha, David, Elias und Esther eingeht; dann werden die Nachgebete besprochen, die angebliche Selbstgerechtigkeit in den Gebeten, „der sinnliche Geist“ im Hohenlied und Prediger Salomonis, Aberglaube, Zauberei, die Geschichte Simsons. Der Schluß betont noch einmal die enge Zusammengehörigkeit des alten und des neuen Testaments und weist auf die Thatsache der Auferstehung Jesu Christi hin, als in welcher der Glaube an die Schrift alten wie neuen Testaments gegeben sei. „Du siehst — schließt der Verf. ebenso schön als wahr — die Auferstehung Jesu Christi ist das Bollwerk, in das ich mich zurückziehe, das mir der Feind unangetastet lassen muß. Und könnte je eine Zeit kommen, wo mir alle Vor- und Außenwerke wären genommen worden, wo man mir die Wunder etwa bestreitet und die Weissagung bestreitet und dgl., von hier aus kann ich sie wieder erobern. Archimedes sagte: Sieh mir einen Standpunkt und ich hebe die Welt aus den Angeln. Willst du einen Standpunkt, von welchem aus du die Welt des Unglaubens, der Zweifel und Bedenken aus den Angeln heben kannst, du hast ihn in der Auferstehung Jesu Christi.“

Wir könnten auch an diesem Büchlein das Eine und das An-

dere ausstellen; aber einerseits beträfen diese Ausstellungen nur unbedeutendere Dinge, andererseits verschwinden die hier und da hervortretenden Mängel der Arbeit vor ihren in die Augen springenden Vorzügen. Wir schließen unsre Anzeige mit den Schlussworten der Vorrede, welche der Baseler Verein für Verbreitung christlicher Schriften dem Büchlein bei seiner Veröffentlichung beigegeben. „Wir lassen — heißt es da — die Arbeit ausgehen mit dem herzlichsten Wunsch und auch mit der zuversichtlichen Hoffnung, daß der Herr sie wolle für viele Leser zu einem Segen setzen. Es kann sich ja nicht darum handeln, einem menschlichen Ausleger des Wortes in allen Stücken beizustimmen. Er hat seine Aufgabe nach Menschenmaß erfüllt, wenn er uns kann einen Einblick ins Ganze der heiligen Schrift eröffnen und von da aus ein neues Licht auf manches Einzelne fallen lassen ein neues Vertrauen wecken zum rechten lern- und heilsbegierigen Hören auf das Wort. Wir vertrauen, daß es der vorliegenden Schrift gelingen werde, solche Handreichung manchen Lesern zu leisten und ihre Ueberzeugung zu stärken, daß wir im alten Testament nicht nur tiefsinnige Ideen vor uns haben, sondern das Zeugniß von dem grundlegenden Anfang des göttlichen Erlösungswerkes.“

VI.

Ueber den Talmud.

Von Prof. Dr. Volk.

Je mehr die Judenmission in unseren baltischen Landen an Terrain gewinnt, um so dringender scheint es mir geboten, die Aufmerksamkeit aller derer, welche sich für diese Mission interessieren, bes. der lieben Brüder im Amte auf die religiöse Grundlage des orthodoxen Judenthums, den Talmud, zu richten. Ich thue dies im Anschluß an die Einleitung zu der jüngst in zweiter Ausgabe erschienenen

Uebersetzung des talmudischen Traktats Abodah Sarah ¹⁾ bemerke aber zum voraus, daß die folgenden Ausführungen über Entstehung und Inhalt des Talmud keineswegs Anspruch auf allseitige Vollständigkeit machen, sondern nur behufs der Berichtigung allerhand falscher Vorstellungen über einige Hauptpunkte aufzuklären beabsichtigen.

Frägt man den Talmud selbst nach der Art und Weise seiner Entstehung, so verweist er auf Moses als den autor primus. Moses soll nämlich außer dem verbum Dei scriptum (תּוֹרָה שֶׁבִּכְתָב) auf dem Berge Sinai noch eine Anzahl von Erläuterungen, Näherbestimmungen über die Thora erhalten haben, welche mündlich fortgepflanzt werden sollten; daher der Ausdruck תּוֹרָה שֶׁבֶּעַל-פֶּה = lex, quae per os sc. tradita, auch מִשְׁנָה = δευτέρωσις (Wiederholung) genannt. Diese mündlich fortzupflanzende Thora kam nun nach der Lehre der Rabbinen durch Succession von Moses auf Josua, von diesen auf die Ältesten (Josua 24, 31), von diesen auf die Propheten und von diesen auf die Männer der großen Synagoge. Wir können uns den Beweis dafür ersparen, daß die Mühe der Rabbinen, die Tradition bis zur Zeit der finaitischen Gesetzgebung hinaufzurücken, eine vergebliche ist. In sämtlichen canonischen Schriften des alten Testaments sieht man sich vergeblich um, auch nur eine leise Spur für die תּוֹרָה שֶׁבֶּעַל-פֶּה zu entdecken; es findet sich da weder die Bezeichnung eines zweiten Gesetzes, noch die Benennung einer Ueberlieferung. Muß nun aber die Meinung der Rabbinen über die Entstehung der Tradition abgewiesen werden, so wird andererseits nicht in Abrede gestellt werden dürfen, daß schon von Moses abwärts manche Erläuterungen, die praktische Seite der gegebenen Normen betreffend, von Mund zu Mund gehend, ange-

1) Abodah Sarah, oder der Gögendienst. Ein Traktat aus dem Talmud. Die Mišna und die Gemara, letztere zum ersten Male vollständig übersezt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen begleitet und herausgegeben von Dr. Ferdinand Christian Ewald, evangel. Prediger in London. Zweite Ausgabe. Nürnberg. Ratw'sche Buchhandlung. 545 S. — Ich habe mich möglichst an die Ewald'sche Darstellung angeschlossen und bin nur hier und da berichtigend und ergänzend eingetreten.

wendet wurden ¹⁾. Ob der Faden einer solchen historischen Tradition in dem Buche Koheleth (12, 11—12) sich nachweisen lasse, wie Ewald meint, lassen wir dahingestellt; sicher stellt sie sich jedenfalls erst seit Esra durch die סופרים heraus, als deren Haupt Esra selbst bezeichnet wird. Diese Sopherim waren die Schriftgelehrten. Ihr Geschäft bestand darin, die Thora abzuschreiben; da sie aber zugleich an den Sabbathen und Festen die Paraschen ²⁾ dem Volke vorzulesen und zu erklären hatten, so wendeten sie die ihnen bereits bekannte Paradosis an, daher die Bezeichnung רברי סופרים, die Aussprüche der Schreiber. Diese Aussprüche durften, weil mündliche Thora, dem Texte nicht einverleibt werden. Hier zeigt sich nun die Quelle der Mischna, zu der Zeit nämlich, als sich der Canon des alten Testaments abschloß. Es bildeten sich verschiedene Vereine, Schulen, welche den Text der heil. Schriften in seiner ganzen Reinheit mit den ihn begleitenden mündlich vorgetragenen Erklärungen und Auslegungen zu erhalten suchten, Schulen, deren Mittelpunkt die große Synagoge war.

Die Thätigkeit der Mitglieder der großen Synagoge war nun aber eine verschiedenartige. Die Einen beschäftigten sich damit, die an den Text der heil. Schriften sich anschließende Ueberlieferung (Versarten, Textberichtigungen, Orthographisches u. a. Bemerkenswerthe, auch Vers- Wörter- und Buchstabenanzählungen) in möglichster Reinheit zu erhalten; auch die bereits traditionell überlieferten Arbeiten der Sopherim seit Esra aufzuzeichnen. Diese Tradition — מסורה, מסורה, daher Masora ³⁾ —, die damals wol nur mündlich oder

1) Vgl. Jost, Gesch. des Judenth. und seiner Sekten, II. S. 205.

2) Bekanntlich wurde an jedem Sabbath ein Abschnitt aus dem Pentateuch, der zu diesem Behufe in 54 Paraschen (Abschnitte) getheilt ist, in den Synagogen verlesen. Das Verlesen der prophetischen Abschnitte (Haphtaren) ist späteren Ursprungs.

3) Der Name מסורה bedeutete ursprünglich von מסר tradidit, Schulüberlieferung im Allgemeinen, dann die an den Text der h. Schriften sich anschließende insbesondere; vgl. Böttcher, ausführl. Lehrbuch der hebräischen Sprache, I. 1. S. 44. Anmerk.

zerstreut schriftlich vorhanden war, hat man nach Abschluß des Talmud vom 6. Jahrh. an zu Tiberias planmäßiger aufzuzeichnen begonnen, diese Notizensammlung sodann mit steigender Sorgfalt vermehrt, auf allerlei Orthographisches und Grammatikalisches, bei und nach der Punctuation hauptsächlich auch auf die Punkte ausgedehnt und das fort und fort anwachsende Ganze, seltener in eigene Bücher zusammengefaßt, öfter am Rand der Bibelmannuscripte, und hier theils vollständig (Masora magna), theils in mehr oder minder gekürztem Auszug des Wichtigeren (Masora parva) angebracht ¹⁾.

Faßte diese Thätigkeit, die masoretische, nur das Äußere der Thora ins Auge, so ging eine andere, die späterhin sogenannte kabbalistische, darauf aus, in ihr Inneres, in die verborgenen Tiefen ihres Sinnes einzudringen, um ihre Geheimlehren zu erforschen, das Resultat dieser Forschungen aber nur in einem Kreis von Geweihten festzuhalten und fortzupflanzen. Mit Recht hat man die Kabbala die Theosophie der Israeliten genannt. Was den Namen Kabbala d. i. die empfangene Lehre betrifft, so verstand man darunter ursprünglich sowol die nichtmosaischen heiligen Bücher als die mündlich überlieferte Lehre; seit dem 12. Jahrh. bezeichnet er die allmählig zu einer eigenen Schule und Literatur ausgebildete Geheimlehre der Juden ²⁾.

Wieder andere Mitglieder der großen Synagoge befaßten sich mit der allegorischen Auslegung der Thora, welche auf der Vor- aussetzung beruht, daß unter der buchstäblichen Hülle in anderer tieferer, aber kein geheimer, kabbalistischer Sinn verborgen sei. Diese den nächstliegenden Wortsinn des heiligen Textes verlassende Auslegung, durch welche eine Reihe religiöser Erörterungen, Betrachtungen, Ver-

1) Vgl. Böttcher a. a. O. Die meist ungenannten Verfasser und Sammler der Masora nennt man nach ihr Masoreten; daher auch die von ihnen überlieferte Textrecension masoretischen Text, zum Unterschiede von dem mehr oder minder davon abweichenden samaritanischen und hellenistischen.

2) Vgl. Jost, a. a. O. III, 65 ff.

gleichungen, Anwendungen u. s. f. sich entwickelten, wurde מְרַשׁ¹⁾ von רָרַשׁ suchen, forschen; daher der Ausleger רַרְשֵׁן genannt.

Das Resultat dieser verschiedenen Richtungen der Mitglieder der großen Synagoge, in Verbindung mit den traditionell gegebenen Entscheidungsgründen über vorgekommene Fälle des mosaischen Rechtes, und den damals bekannten medizinischen Vorschriften bildet die Grundlage der Paradošis. Aus ihr ist die Mišna entstanden, deren Inhalt lange schon vor der Zerstörung Jerusalems durch die Römer vorhanden, wol auch schon schriftlich aufgezeichnet gewesen sein mag. Bis zum Jahre 136 v. Chr. blieb bekanntlich Jerusalem Sitz der jüdischen Gelehrsamkeit. Durch den Kaiser Hadrianus aus Jerusalem vertrieben sammelten sich die Juden hauptsächlich in Galiläa und bildeten Gemeinden zu Sapphoris (Diocæsarea) und Tiberias. Letzterer Ort wurde nun der Sitz des Synedrion und der Synagoge. Hier lebte und lehrte gegen das Ende des 2. Jahrh. n. Chr. R. Schudah Hakkadosch, der Heilige, vorzugsweise Rabbi, der Lehrer, genannt. Ihm gelang es zuerst, eine ziemlich vollständige Sammlung der bereits vorhandenen Paradošis zu veranstalten. Der Inhalt derselben wurde in 6 ordines (סְדָרִים) vertheilt. Jede Ordnung zerfällt in Abtheilungen oder Traktate (מִסְכֹּת, מִסְכָּתוֹת) und jeder Traktat in Kapitel (פְּרָקִים). Das Ganze aber wird nach den Anfangsbuchstaben der Worte שֵׁשׁ סְדָרִים als שש, Schas bezeichnet.

Die sechs Haupttheile oder Sedarim der Mišna sind der Ordnung nach folgende:

1) Seder Seraim, von den Samen, von Allem, was gesät und gepflanzt wird, von den dabei zu beobachtenden Regeln und von dem, was von den Feld- und Gartenfrüchten an den Priester zu entrichten ist.

2) Seder Moed, von den Festen, von Allem, was am Sabbath und den Festtagen zu beobachten ist.

3) Seder Nafchim, von den Weibern, von Allem, was sich auf Verhehlung und Ehescheidung bezieht.

4) Seder Nesikin, von Schaden und Schadenklage. Im Allgemeinen enthält diese Abtheilung fast das ganze bürgerliche Recht. Es handelt sich hier um Kauf und Verkauf, Erbschaft, Bürgschaftleistung, Eide, Strafen, Zeugenverhöre, Götzendienst u. s. f.

5) Seder Kodašim, von heiligen Gegenständen, von Opfern, Erstgeburten und deren Lösung, Schätzung der Gott geheiligten Gegenstände und von der Einrichtung des zweiten Tempels.

6) Seder Tohoroth, von den Reinigungen, von den verschiedenen Arten der Unreinigkeit, wodurch Gefäße, Wohnungen, Menschen verunreinigt werden, wie die Reinigung vorgenommen werden müsse, vom Auszuge, von den Bädern u. s. f.

Im Verlaufe der Zeit wurde zu dem Werke des R. Schudah immer noch nachgetragen, theils was derselbe von dem aus der Vorzeit Ueberkommenen entweder nicht vorfand oder nicht aufnahm, theils aber auch, was zur Erläuterung der in der Mišna enthaltenen Lehrsätze, Erklärungen u. s. f. in den Schulen gegeben und diskutiert wurde, theils Nachträge von den wichtigsten Verhandlungen der Schulen über die Mišna, welche den Hauptgegenstand der Erklärung und des Unterrichtes überhaupt ausmachten, nebst den Gesprächen, Aeußerungen, Handlungen, Leiden der Rabbinen, insoweit sie zur nähern Erläuterung der Schulverhandlungen beitragen konnten. Diese Nachträge vereinigte zu Ende des 3. Jahrh. Rabbi Jochanan in ein Ganzes, das den Namen Gemara erhielt. Die Gemara (גְּמָרָא = Abschluß, Vervollkommenung) folgt genau der Ordnung der Mišna, dergestalt, daß man die Mišna als Text, die Gemara als Commentar desselben betrachten kann. Diese nach ihrer palästinensischen Heimath unter dem Namen: תַּלְמוּד יְרוּשָׁלַיִמי, jerusalemischer Talmud, bekannte Redaktion der Gemara durch Rabbi Jochanan, genügte indeß im Laufe der Zeit als allgemeines Lehrbuch nicht mehr, weil der von den babylonischen Schulen verarbeitete Stoff darin vermißt wurde. Da entschloß sich zu Anfang des 5. Jahrh. (420 v. Chr.) R. Asche

1) Vgl. Böttcher a. a. O. S. 33.

von Simai, Vorsteher der Schule zu Sora am Euphrat, mit Hilfe seines Schülers R. Abina eine zweite Redaction der Gemara zu veranstalten und aufzuzeichnen. Diese Arbeit wurde aber erst zu Anfang des 6. Jahrh. durch R. Jose, Vorsteher der Schule zu Pumbeditha, geschlossen und ist bekannt unter dem Namen: **תלמוד בבלי**, babylonischer Talmud. Gewöhnlich wird die Mishna und die Gemara der Talmud d. h. Lehrbuch genannt; doch führt auch die Gemara vorzugsweise diesen Namen. Da der jerusalemische Talmud bei weitem nicht so vollständig ist als der babylonische und sein Studium auch durch die syrisch gefärbte Sprache ¹⁾ erschwert, so beschäftigen sich mit ihm nur wenige Juden; dagegen ist der babylonische als allgemein gültiges Lehrbuch von allen Juden angenommen und daher auch allen Ausgaben der Mishna beigelegt unter der Benennung: **ספר משניות**.

Die Entstehung der Mishna und Gemara umfaßt einen Zeitraum von fast acht Jahrhunderten, von welchen zwei in die vorchristliche, sechs in die Zeit nach Christi Geburt fallen. Der vorchristliche Sprachschatz ist niedergelegt in der Mishna. In ihr ist ohne Zweifel vieles alt-hebräische Sprachgut enthalten. Sie schließt sich nach Alter und Sprache zunächst an die jüngsten Bücher des Canons an. Die Gemara dagegen, welche den Sprachschatz von Christi Geburt abwärts enthält, entfernt sich sehr von dem reinen Hebräisch und schlägt um in das Aramäische, nimmt auch lateinische, griechische und arabische Wörter auf, die sie in aramäische Formen bringt.

Aus dem Gesagten ergibt sich, von welcher Wichtigkeit der Talmud für uns ist. Er ist es wie von seiten seiner Sprache, welche, abgesehen davon, daß sie vieles alt-hebräische Sprachgut enthält, der Dialekt Christi und der Apostel gewesen und auf das neutestamentliche Griechisch den größten Einfluß übte; so auch von seiten seines Inhalts, der so manche Stellen nicht bloß der Thora, sondern auch des neuen Testaments beleuchtet. Freilich wird das Brauchbare,

das er enthält, überwogen von der Menge des Absonderlichen und Absurden, von dem er durchzogen ist. Wer sich einen Begriff machen will von dem Geist der Lüge und des Irrwahn, von der bis auf die äußerste getriebenen Werkgerechtigkeit, mit welcher der orthodoxen Juden gegenüberstehende Missionar zu kämpfen hat, der nehme die uns vorliegende Uebersetzung des Traktats Abodah Sarah zur Hand und lese nur einige Seiten. Er wird dann vielleicht auch einen Eindruck von den fast unüberwindlichen Schwierigkeiten gewinnen, welche das Studium des Talmud dem entgegenstellt, der nicht von Jugend auf demselben obgelegen, und unserer Judenmission Glück wünschen, daß sie in dem Proselyten Adler einen Mann gewonnen, der mit seltener Kenntniß des Talmud ausgerüstet den Juden mit ihren eigenen Waffen entgegentreten kann.

1) Vgl. Böttcher a. a. O. § 11. 40.

Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche.

Sehnter Band.

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

III. Heft.



Dorpat.

W. Gläfers Verlag.

1868.

 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 9. September 1868.

Prof. Dr. Th. Harnack,
Decan der theologischen Facultät.

I.

Erörterung etlicher exegetischen Controverspuncte aus dem Bereiche des Hebräerbriefes.

Von Prof. Dr. J. H. Kurb.

Die Streitfragen, die wir vorläufig hier zu erörtern beabsichtigen, betreffen folgende Stellen: 1) Christi Gebet und Flehen mit starkem Geschrei und Thränen nach Hebr. 5, 7; — 2) Die Milchspeise der Christen nach Hebr. 5, 12—6, 2; — 3) Der vorbildliche Melchisedek nach Hebr. 7, 3; — 4) Was ist unter dem Ausdrucke: διὰ πνεύματος αἰωνίου ἐαυτὸν προσήνεγκεν in Hebr. 9, 14 zu verstehen? — 5) Was heißt: ἐκουσίως ἁμαρτάνειν in Hebr. 10, 26? — 6) In welchem Sinne wird in Hebr. 12, 17 von Esau gesagt: μετανοίας τόπον οὐχ εὑρεν, καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν? — 7) Die Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel angeschrieben sind, nach Hebr. 12, 22. 23; — 8) Wer sind οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες, die nach Hebr. 13, 10—12 nicht Macht haben, von dem Altar der Christen zu essen?

I) Hebr. 5, 7. 8: 'Ὁς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ δεήσεις τε καὶ ἰκετηρίας πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων προσενέγκας καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας, καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν ἀρ' ὢν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν, καὶ τελειωθείς ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου.

Es handelt sich uns darum, ob das hier von Christo ausgesagte Gebet und Flehen mit starkem Geschrei und Thränen mit

den meisten Auslegern auf den Gebetskampf Christi in Gethsemane, oder mit Estius, Calov u. A. auf den Gebetskampf am Kreuze, oder endlich, wie zuletzt noch Delißsch behauptet hat, auf Beides zumal zu beziehen sei.

Von vornherein müssen wir die zuletzt genannte Deutung als sprach-, sach- und schriftwidrig abweisen. Delißsch meint: „der Verfasser habe wohl vorzugsweise den Vorgang auf dem Delberge im Auge, aber nicht ausschließlich. Sene ἀγωνία (Luk. 22, 44) sei ja im Leben des Herrn nicht ohne Vorspiel Joh. 12, 27 und erneuere sich noch einmal schließlich und gipfelhaft am Kreuze (Matth. 27, 46. 50; Luk. 23, 46).“ Gegen diese Auffassung muß zunächst von Seiten der Grammatik Protest eingelegt werden. Denn hätte ein sich öfter erneuerndes und nach zwischeneingetretenen Intervallen wieder aufgenommenes und fortgesetztes προσέπειν ausgedrückt werden sollen, so hätte nothwendig statt des Aorists προσέειπας das Präsens προσέπων gesagt werden müssen (vgl. Krüger, Griech. Gramm. für Schulen § 53, 1, 1). Der Aorist dagegen drückt bloß das Eintreten einer Handlung in die (vergangene) Wirklichkeit aus, wobei der Vorgang zwar nicht nothwendig als ein momentaner (sondern häufig auch als ein dauernder, jedoch in concentrirter Erscheinung vor-gestellter), — wohl aber nothwendig immer als ein einmaliger (nicht als ein öfter sich wiederholender oder sich erneuernder) zu denken ist, vgl. Krüger l. c. § 53, 5. 6. Ferner ist es aber sach- und schriftwidrig zu behaupten: dieselbe Agonie, die Christum am Delberge betroffen, habe sich am Kreuze wiederholt und gipfelhaft erneuert. Sollte denn wirklich das Ringen Jesu in Gethsemane nach Gewissheit darüber, ob sein Opfertod zur Ausrichtung seiner Erlöser-Aufgabe absolut unerlässlich sei, so völlig unerhört (sagt doch der Verf. selbst: καὶ εὐχόμενος) und fruchtlos geblieben sein, daß es am Kreuze sich hätte erneuern, ja gipfelhaft steigern können? sollte er wirklich am Kreuze nochmals denselben Kampf haben durchkämpfen müssen, den er auf dem Delberge schon siegreich bestanden? und am Kreuze nochmals und mit gesteigerter Intensität den Vater habe bitten können, ihm

wo möglich das Todesleiden zu erlassen? Nein, wahrlich nicht! Dagegen legt fast jedes Wort der evangelischen Passionsgeschichte Wider-spruch ein.

In Gethsemane, den nahenden Tod vor Augen, von den vor-aussichtlichen Schrecken desselben bewältigt und von momentaner Un-sicherheit seines Erkennens darüber befallen, ob das Erdulden des Todes zur Ausrichtung seines Erlöserberufes auch wirklich absolut unerlässlich sei, betete Jesus um Bewahrung vor dem Tode; — ans Kreuz geheftet, die unerlässliche Nothwendigkeit des Todes erkannt habend und in dieselbe völlig ergeben, konnte er nur beten, daß Gott ihn nicht im Tode lassen, sondern (durch Auferstehung und Himmelfahrt) ihn zur Ausrichtung seines melchisedekianisch-hohepriesterlichen Berufes (B. 4—6) vollbereiten (B. 9, 10) möge. Welches von Beiden war nun der Inhalt des Gebetes, von dem der Verf. hier spricht? Authentische Antwort auf diese Frage geben uns die Worte: πρὸς τὸν θυνάμενον σῶζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου. Was aber heißt σῶζειν ἐκ θανάτου an dieser Stelle und in diesem Zusammenhange? Der nächste, eigentliche und buchstäbliche Sinn dieser Worte hat zur Vor-aussetzung, daß der zu Rettende schon im Tode sich befinde, also schon gestorben sei, wenn die Rettung erfolgt, so daß also die Rettung als eine Auferweckung aus dem wirklich eingetretenen Tode, sei es zu dem frühern diesseitigen, sei es zu einem neuen jenseitigen Le-besleben, anzusehen ist. Eine solche Errettung ist nur als ein Wunder der göttlichen Allmacht denkbar, und dieser Sinn der Worte daher nur auf dem Gebiete des religiösen Lebens anwendbar. Es kann deshalb auch nicht befremden, daß im gewöhnlichen Sprachge-brauch für diese Redensart in allen Sprachen sich der mehr uneigent-liche Sinn = „aus drohender Todesgefahr erretten“ eingebürgert hat.

Soviel steht also über jede Möglichkeit eines Zweifels fest: Heißt σῶζειν ἐκ θανάτου an dieser Stelle „vor dem Tode bewahren“, so ist das hier erwähnte Bitten und Flehen nur und ausschließlich auf dem Gebetskampf in Gethsemane, keinesfalls aber zugleich auch noch auf einen Gebetskampf in der Todesagonie am Kreuze anwend-

bar. Heißt es aber: „aus dem Tode zu neuem Leben erwecken“ so kann nicht das Delbergsgebet (das nicht Dieses, sondern nur Jenes zum Inhalt hatte) gemeint sein, sondern nur ein Flehen während der Kreuzesagonie. An sich können die Worte das Eine so gut wie das Andere bedeuten. Der Zusammenhang muß entscheiden, welches von Beiden gemeint sei.

Delißsch meint nun: „Hier, wo nicht von einem Todten, sondern von der Bitte eines noch Lebenden die Rede sei, könne selbstverständlich nur Ersteres (das Bewahren vor dem Tode) gemeint sein; man müsse daher sofort an den Gebetskampf in Gethsemane denken.“ Eine ebenso voreilige und unbedachte wie unbegründete Rede. Denn warum sollte nicht auch ein noch Lebender, der den Tod als absolut unabwendbar vor Augen hat, und in diese Unabwendbarkeit sich schon völlig ergeben hat, Gott bitten können, ihn nicht im Tode zu belassen, sondern ihn aus demselben zum ewigen Leben zu erwecken?

Unsere Stelle bietet aber andere, wirklich entscheidende Momente zur Beantwortung unserer Frage dar. Zunächst das ελσακουσθεῖς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας. Wir übersetzen mit den meisten Auslegern: „Erhört von der Gottesfurcht (Frömmigkeit) her“, d. h. in Folge oder wegen der Gottesfurcht. Daß ἀπὸ das Herkommen von Etwas, das Ausgehen einer Wirkung von Personen oder Sachen her ausdrücken könne (vgl. ἀφ' ὧν in B. 8) bedarf keines Beweises (Krüger l. c. § 68, 16), und daß εὐλαβεῖα, welches seiner Etymologie nach zunächst „Sorgfalt oder Behutsamkeit im Anfassen oder Behandeln eines Gegenstandes“ bezeichnet, sich in der Bedeutung: „Ehren und Ehrfurcht vor dem Göttlichen, Gottesfurcht, gewissenhafte Befolgung göttlicher Gebote im Sprachgebrauche vollständig eingebürgert hat, zeigen die Lexika und Bleek's zahlreiche Belege zu d. St. So deuten auch alle griechischen Kirchenväter, denen das Griechische noch Muttersprache war; und nur so steht die Aussage im Einklange mit dem Voranstehenden und in enger Beziehung zu dem Grundgedanken von B. 7–10: Gehorsam gegen Gott in der Ausführung seiner irdischen Lebensaufgabe. Daß, wie Tholuck bemerkt, dann

σώζειν ἐκ θανάτου nicht mehr von der Bewahrung vor dem Tode verstanden werden könne (also die Beziehung auf den Seelenkampf in Gethsemane nicht mehr möglich sei) ist richtig; kann aber in keiner Weise als Beweis für die Irrigkeit dieser Deutung des Wortes εὐλαβεῖα geltend gemacht werden, so lange noch die Beziehung der θεήσεως τε καὶ ἐκτερήας μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων auf den Vorgang in Gethsemane, und zwar in erster Reihe, fraglich und streitig ist. Muß aber diese Frage verneint werden, so schlägt dieser Beweis gegen unsere Deutung der εὐλαβεῖα vielmehr nothwendig in sein Gegentheil um und wird zum Beweise für die Richtigkeit derselben. Ebenso nichtig ist das Bedenken de Wette's, daß εὐλαβεῖα in diesem Sinne „vielleicht ein in Bezug auf Christum unschicklicher Begriff sei.“ Eine große Anzahl anderer Ausleger, die bis auf Ambrosius zurückgreift (unter den Neuern noch Tholuck, Ebrard, Hofmann (Schriftbeweis II, 1, 69), Grimm (Clavis N. T. s. h. v. c., wollen in ἀπὸ τῆς εὐλαβείας nicht den Grund, sondern vielmehr das Object der Erhöhung finden, indem sie εὐλαβεῖα durch „metus, timor, anxietas“, Tholuck gar durch „Bedenklichkeit, Zaudern“ übersetzen. Die Worte sollen dann eine constructio praegnans darbieten: „erhört (und durch Erhöhung befreit) von der Todesangst“, wie eine ganz ähnliche in dem ἐρραντισμένοι ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς in C. 10, 22 vorliegt. Dies muß als an sich zulässig zugestanden werden, und vielleicht auch die Behauptung, daß die Begriffe: „Behutsamkeit, Schen, Ehrfurcht“ sich im Sprachgebrauche öfter zu den stärkern Begriffen: „Aengstlichkeit, Furcht, Schrecken“ gesteigert hätten; obwohl bei vielen und vielleicht bei allen dafür beigebrachten Belegen (z. B. Hebr. 11, 7; 12, 28; LXX Jos. 22, 24; Job 13, 25; Sir. 41, 3; 2 Makk. 8, 16, Sap. 17, 8, und bei Plut. Fab. 1: „Des Fabius ἐπιβουλεία erschien als εὐλαβεῖα) es doch noch fraglich sein kann, ob der schwächere oder stärkere Begriff gemeint sei. Was aber diese Deutung des Wortes an unserer Stelle unmöglich macht, ist die Unvereinbarkeit derselben mit dem Voranstehenden; denn wenn das Gebet auf das σώζειν ἐκ θανάτου gerichtet war, so kann, auch

wenn man dies als „Bewahrung vor dem Tode“ faßt, das Befreien von der Todesfurcht oder dem Todesgrauen nicht als eine Erhöhung solchen Gebetes angesehen werden.

Aber nicht in den Worten ἀπὸ τῆς ἐλπίδας, sondern vielmehr in dem εἰσακουσθεὶς suchen wir die entscheidende Antwort auf die Frage, was σώζειν ἐκ θανάτου an d. St. bedeute. Das Verbum εἰσακοῦσθαι bezeichnet zunächst ein solches Hören, durch das der Hörende in das volle Verständniß des Gehörten eindringt, — dann aber auch ein solches, das ihn veranlaßt, mit seinem Willen darauf einzugehen, also: erhören sowohl wie gehorchen, hier ohne Zweifel Ersteres. Das σώζειν ἐκ θανάτου als Gegenstand des fraglichen Gebetes kann also nur eine solche Errettung vom Tode bezeichnen wollen, die in Folge göttlicher Erhörung eines dahin lautenden Gebetes wirklich eingetreten ist.

Man wird nun zwar nicht schlechthin sagen dürfen, daß Christi Gebet in Gethsemane überhaupt unerhört geblieben sei, denn er hat ja nur bedingungsweise: „Vater ist es möglich, so gehe dieser Kelch vorüber“, und zuletzt: „Kann dieser Kelch nicht vorübergehen, so geschehe dein Wille!“ Sofern aber sein Gebet die Bitte ausdrückte, daß der Kelch vorübergehen möge, ist es allerdings unerhört geblieben. Und nur diesen Theil der Bitte könnte unser Autor im Auge gehabt haben, wenn er an Gethsemane gedacht hätte; denn nur er würde als mit seinem σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου sich denkend angesehen werden können. Unser εἰσακουσθεὶς duldet also durchaus nicht weder die Alleinbeziehung noch die Mitbeziehung des voranstehenden Participialsatzes auf Christi Hängen in Gethsemane, sondern fordert unabweisbar die Deutung des σώζειν ἐκ θανάτου von einer Rettung Christi aus wirklich eingetretenem Tode, nämlich von seiner Auferweckung aus dem Tode am dritten Tage nach dem Eintritt desselben (so daß das bezügliche Gebet die Resignation in den als notwendig und unabwendbar erkannten Tod zur Voraussetzung und Unterlage hat, wie dies bei dem bereits an das Kreuz gehefteten Erlöser entschieden der Fall war). Denn von einer anderweitigen

Todeserrettung in Folge eines μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων dargebrachten Gebetes Jesu weiß die evangelische Geschichte nichts. Zwar berichtet dieselbe auch nirgends ausdrücklich von einem am Kreuze stattgefundenen Gebet Christi um Errettung aus dem Tode mittelst Auferweckung. Wohl aber kann füglich eine solche Bitte als mit dem von ihr berichteten Gebetsworte: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist“ zusammenfallend oder als in ihm dem Sinne nach mitbeschlossen gedacht werden.

Weiter beschreibt der Verf. das fragliche Gebet Christi als μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων dargebracht. Daß Christus am Kreuze sowohl wie in Gethsemane Thränen geweint habe, konnte der Verf. auch ohne ausdrückliche sei es mündliche, sei es schriftlich-überlieferte Bezeugung mittelst lebendiger Versehung in die Situation sagen, da dieser weiter ausmalende Zug für beide Vorgänge durchaus angemessen und wahrscheinlich ist. Auch könnte er an eine ihm zugekommene, aber in unsere Evangelien nicht aufgenommene mündliche Tradition sich angelehnt haben. Aber daß der Erlöser seinem Schmerze auch in einer κραυγῇ ἰσχυρᾷ Luft gemacht, ist doch zu speciell und eigenthümlich, als daß es ohne ausdrückliche Bezeugung hätte ausgesagt werden können. In unsern Evangelien wenigstens ist aber nicht nur nichts von einer κραυγῇ ἰσχυρᾷ bei seinem Leidenskampfe in Gethsemane zu lesen, sondern ihr Bericht über denselben ist auch so gehalten, daß eine solche dabei gar nicht denkbar ist. Denn diesem Berichte zufolge war es ein Seelenkampf von durchaus still innerlichem Charakter, der nicht in starkem Geschrei, wenn auch (in Folge eben der gewaltsamen Zurückdrängung nach Innen) in starkem Schweiß die Leibesohrannen durchbrach. Um so deutlicher weist aber der Ausdruck κραυγῇ ἰσχυρᾷ auf die Todesagonie am Kreuze hin, vgl. Matth. 27, 46: περὶ δὲ ἐνάτῃν ὥραν ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ, λέγων Ἠλί, ἡλί κ. τ. λ. und B. 50: ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν κράζας φωνῇ μεγάλῃ ἀφ᾽ ἑκινε το πνεῦμα. Man hat freilich gemeint, dieser die Gethsemanedeutung erdrückenden Schwierigkeit durch die Annahme entgegen zu können,

der Verf. habe auf dem Grunde des in Matth. 26, 37 über den Vorgang am Oelberge berichteten ἤρξατο λυπεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν sein μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς nach Ps. 22, 25 LXX: καὶ ἐν τῇ κεκραγέναι με πρὸς αὐτὸν εἰσήκουσέ με hinzugesetzt. Auch mir ist es mehr als wahrscheinlich, daß der Verf. bei B. 7 das angezogene Psalmwort (vgl. E. 2, 12 mit Ps. 22, 22) im Auge gehabt und von daher auch den Ausdruck entlehnt habe. Aber ich sehe darin grade umgekehrt einen schlagenden Beweis für die Beziehung seines Ausspruchs nicht auf den Vorgang in Gethsemane, sondern nur auf die Kreuzesagonie. Denn während dieser Psalm eine große Menge von Zügen enthält, die in zum Theil höchst auffallender Weise auf das Kreuzesleiden Christi passen, und als solche zum Theil auch schon von den Evangelisten mit oder ohne ausdrückliche Citation verwerthet worden sind (vgl. z. B. B. 2 mit Matth. 27, 46; B. 8 mit Matth. 27, 39; B. 6 mit Matth. 27, 43; B. 19 mit Matth. 27, 35; und B. 17 nach den LXX. mit Joh. 20, 25), hat er durchaus keinen charakteristischen Zug, der eine Analogie mit dem Gebetskampfe Christi in Gethsemane darböte.

Was außer dem Mangel eines ausdrücklich auf Befreiung aus den bevorstehenden Banden des Hades lautenden Gebetswortes in den evangelischen Berichten über Christi Kreuzesleiden noch gegen unsere Auffassung geltend gemacht wird, ist von gar keiner Bedeutung. So wenn de Wette meint, die Beziehung des δεήσεις...προσένεγκας auf die Kreuzesagonie sei ganz unpassend, da der Verfasser das Gebet und Flehen offenbar als Vorbereitung und Bedingung des ἔμαθεν betrachte, und somit das Flehen dem Lernen vorangegangen sein müsse. Denn diese Auffassung beruht auf der irrigen Meinung, daß ein einem aoristischen temp. fin. (hier ἔμαθεν) untergeordnetes aoristisches Particip (hier προσένεγκας) immer und unter allen Umständen nur durch: „nachdem“, nie durch „indem“ aufgelöst werden könne. Vgl. Krüger l. c. § 53, 6, 8: „Einem Aorist angefügt bezeichnet das Particip des Aorist zuweilen insofern jenem Gleichzeitiges als es ausdrückt, wodurch oder worin eben die Hand-

lung des Aorist sich geäußert hat.“ Auch Lünemann erkennt dies an: „Nicht als Vorbereitung oder Bedingung des ἔμαθεν wird das Gebet des Verfassers angesehen, sondern die historische Thatsache des inbrünstigen Gebetes Christi wird von ihm namhaft gemacht als Beleg (?) dafür, daß Christus wirklich selbst in den schwersten Leiden in Gehorsam Gott sich unterordnete.“ Dem Willen Gottes, der seine Todeserdduldung zur Bedingung seines Hohenpriesterthums (2, 17) gemacht, setzte er nicht Widerspruch oder Weigerung entgegen, unterwarf sich ihm vielmehr im Gehorsam (10, 5 ff.), nur flehend, ihn nicht im Tode zu belassen, sondern, nachdem er ihn erduldet, aus demselben zu erretten. Völlig unzutreffend ist Hofmann's (l. c. II, 1, 67) Entgegnung, daß dann vielmehr umgekehrt μαθὼν...προσένεγκεν hätte gesagt werden müssen; — denn da das Part. Aor. μαθὼν nicht als das gelten kann, „wodurch oder worin eben die Handlung des aoristischen Hauptverbuns προσένεγκεν sich geäußert hat“, könnte μαθὼν προσένεγκεν nicht mehr heißen: er brachte dar indem (= dadurch daß) er lernte, sondern nur noch: er brachte dar nachdem er gelernt hatte, — während der Verf. doch Beides als sachlich und zeitlich zusammenfallend, nämlich das Gehorsam-lernen als i n dem Gebete-darbringen und durch dasselbe sich manifestirend und vollendend darstellen will.

Auch das εἰσακουσθεὶς ist noch in gleicher Weise wie das προσένεγκας dem ἔμαθεν untergeordnet, d. h. es drückt ebenfalls einen Vorgang aus, in welchem und durch welchen das Gelernthaben des Gehorsams sich manifestirte und vollendete, denn die Erhörung durch den Vater war die göttliche Besiegelung des Gelernthabens seitens des Sohnes, d. h. die göttliche Bezeugung, daß der Sohn nun wirklich in vollkommener Weise Gehorsam gelernt und geübt habe. Dies hindert uns aber ebenfalls nicht, die Erhörung auf die Errettung Christi aus dem Tode durch die Auferstehung zu beziehen. Denn Gott konnte Christi darauf bezügliches Bitten auch schon in dem Augenblicke, als er betete, erhören, und Christus des innerlich gewiß werden, wenn auch die erbetene Auferstehung erst am übernächsten Tage stattfinden sollte.

Schließlich haben wir noch die singuläre Deutung zu prüfen, welche Hofmann l. c. II, 1, 399 unserm *δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας μετὰ κραυγῆς ὀχρυᾶς καὶ δακρύων προσεύχας* gegeben hat. Er meint nämlich, es sei des Verfassers Absicht, in diesem Flehen und Beten, das auch er mit dem Gebetskampfe in Gethsemane identificirt, ein N. T. Gegenbild zu der in B. 3 erwähnten Darbringung des levitischen Hohenpriesters für seine eigenen Sünden nachzuweisen, während in dem Kreuzeſcheiden sich ein Gegenbild der darauf folgenden Darbringung für des Volkes Sünde darstelle. „Jesu Flehen um Abwendung des Todesleidens ist gleichermaßen wie des Hohenpriesters Opfer für sich selbst eine fromme Aeußerung seiner Schwachheit, nur mit dem Unterschiede, welcher zwischen der Schwachheit des sündigen Hohenpriesters und der des sündlosen Heilandes besteht; und zwar eine Aeußerung derselben, welche keineswegs bloß dem Gebete jedes Gläubigen, sondern jener hohenpriesterlichen Bethätigung des Verhältnisses zu Gott gleicht, weil sie lediglich im Zusammenhange mit demjenigen Leiden Jesu veranlaßt ist, welches sich dem hohenpriesterlichen Opfer für die Gemeinde vergleicht.“

Diese Auffassung ist aber auf allen Seiten verfehlt: denn 1) sie beruht auf den schon im Vorigen als irrig erwiesenen Voraussetzungen, daß das in B. 7 erwähnte Beten und Flehen nicht auf die Kreuzeſagonie, sondern auf den Gebetskampf in Gethsemane sich beziehe, und daß die Participia *προσεύχας* und *ἐλαχουομένης* ein dem *ἐμὰς* zeitlich Vorausgegangenes ausdrücken. — 2) Das, was in B. 7 gesagt ist, entspricht durchaus nicht dem, was dort gesagt sein müßte, wenn dieser Vers dazu bestimmt wäre, das N. T. Gegenbild zu der Doppeldarbringung des levitischen Hohenpriesters am großen Sühnfeste nachzuweisen; denn wenn auch in dem Darbringen von Gebet und Flehen ein Analogon der hohenpriesterlichen Darbringung für die eigenen Sünden erkannt werden könnte und dürfte, so würde doch die Hauptsache, nämlich der Nachweis des Gegenbildes der darauf folgenden hohenpriesterlichen Darbringung für des Volkes Sünde fehlen. — 3) Sie widerspricht der sonstigen Anschauung un-

feres Briefes über die Darbringung Christi, denn in 7, 27 wird die Nothwendigkeit und Wirklichkeit einer der hohenpriesterlichen Darbringung für die eigene Sünde gegenbildlich entsprechenden Darbringung Christi ausdrücklich negirt, und wo auch sonst noch der Verf. von der Darbringung Christi spricht, kennt er immer nur eine einzige Art derselben, nämlich die für des Volkes Sünde. — 4) Die Vergleichung ist in sich selbst incongruent und widerspruchsvoll: dort waren beide Darbringungen principiell völlig gleichartig, nämlich beide Sündopfer, beide Sünde voraussetzend, beide Sühnung bezweckend, und nur accidentell verschieden dadurch, daß die erste eine Darbringung war für die eigene, die zweite eine Darbringung für des Volkes Sünden; hier dagegen sind sie völlig verschiedenartig, die eine ein Gebet um Abwendung des Todesleidens, die andere eine Selbsthingabe in das Todesleiden; und kann letztere auch als Gegenbild des Sündopfers für des Volkes Sünde angesehen worden, so ersteres doch nimmermehr als Gegenbild des hohenpriesterlichen Sündopfers für die eigene Sünde; — dort war die erste Darbringung eine solche, welche als Vorbereitung zur zweiten diente und zu ihr befähigen sollte; hier eine solche, welche Enthebung von der Nothwendigkeit sich der zweiten Darbringung zu unterziehen wünschte und ersuchte u. Wie aber kann ein Sündopfer, das seinem nothwendigen und wesentlichen Begriffe gemäß, sich durch Erdulden des Opfertodes vollzieht, durch ein Gebet ersetzt werden, welches das entsetzlichste Grauen vor diesem Tode ausdrückt, und von demselben wo nur irgend möglich verschont zu werden fleht? wie kann eine Schwachheit, die völlig frei von Sünde ist, eine Sündopferdarbringung fordern und der Opfersühne bedürfen? und wie kann andererseits ein Gebet, nicht um Vergebung oder Sühnung der eigenen Schwachheit oder Sünde (da wäre doch Sinn dabei!), sondern ein Gebet, durch welches eben diese Schwachheit oder Sünde sich erst vollzieht und in welchem sie erst zur Erscheinung kommt, als Sühnung eben dieser Schwachheit oder Sünde angesehen werden? Wie kann des levitischen Hohenpriesters Opfer für sich selbst d. h. zur Sühnung seiner eigenen Sünde als eine „fromme Aeußerung

seiner Schwachheit" (wenn auch dieselbe bei ihm ebenso sehr eine sündliche, wie bei Christo eine sündlose war) bezeichnet werden? und wie kann man, ohne Sprachgebrauch und Logik über Bord zu werfen, daß die Sünde oder Schwachheit sühnen sollende Sündopfer eine „Aeußerung der Schwachheit" nennen, da doch vielmehr nur die Sünde selbst, die durch das Sündopfer gesühnt werden soll, so genannt werden kann? wie das Todesgrauen Christi, das eine (sündlose) Aeußerung oder Bethätigung seiner (sündlosen) Fleischeschwachheit ist, als eine Sühnung oder eine Wiedergutmachung dieser selben Schwachheitsäußerung geltend machen wollen? wie kann die erste Darbringung Christi, die eine Bethätigung seines Grauens vor der zweiten war und seines Wunsches, wo möglich von ihr entbunden zu werden, eben als Befähigung (= Fähigmachung) zur Ausrichtung der zweiten gedacht werden? u. s. w. u. s. w. — Es wird also doch dabei bleiben, daß der Gebetskampf Christi in Gethsemane allerdings „dem Gebete jedes Gläubigen," wenn Todesangst und Todesgrauen ihn befällt, sich vergleicht, ob auch graduell der Unterschied zwischen Beidem noch so groß ist.

II) **Hebr. 5, 11—6, 2:** *Περὶ οὗ πολλὸς ἡμῖν ὁ λόγος καὶ δυσερμηνεύτος λέγειν, ἐπεὶ νωθροὶ γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς. 12: καὶ γὰρ ὑφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον, πάλιν χρεῖαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τίνα τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ, καὶ γεγόνατε χρεῖαν ἔχοντες γάλακτος, καὶ οὐ στερεᾶς τροφῆς. 13: πᾶς γὰρ ὁ μετέχων γάλακτος ἄπειρος λόγου δικαιοσύνης, νήπιος γὰρ ἐστίν. 14: τελείων δέ ἐστιν ἡ στερεὰ τροφή, τῶν διὰ τὴν ἔξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ, 6, 1: διὸ ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα, μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων, καὶ πίστεως ἐπὶ θεόν, 2: βαπτισμῶν διδαχῆς, ἐπιθέσεως τε χειρῶν, ἀναστάσεως τε νεκρῶν, καὶ κρίματος αἰωνίου.*

Der Verf. ist, nachdem er im ersten Theile seines Briefes (E. 1. 2) die Erhabenheit Christi über die Engel als die Promulga-

toren des sinaitischen Gesetzes (vgl. 2, 2; Act. 7, 53; Gal. 3, 19), im zweiten (E. 3, 1—4, 13) seine Erhabenheit über Moses als den Mittler des alten Bundes dargethan hat, bei E. 4, 14 zum dritten und wichtigsten, daher auch am ausführlichsten und eingehendsten behandelten Theile übergegangen, der sich den Nachweis der Erhabenheit Christi über Aaron und dessen Nachfolger als den hohenpriesterlichen Vermittlern der im alten Bunde zu erlangenden (bloß sarkischen E. 9, 9—13) Sühnung, Reinigung und Heiligung der Gemeinde gelangt. Nachdem er hier zuvörderst die bei den Letztern erforderlich gewesene natürliche Befähigung (5, 1—3), göttliche Berufung (5, 4—6) und eigene Vereitung (5, 7—9) zu ihrem Amte als auch bei Christo in völliger Weise vorhanden nachgewiesen, stellt er in B. 10 die Verheißung des 110. Psalmes von dem Priester nach der Weise Melchisedeks, die er in B. 6 bereits als Zeugniß für die göttliche Berufung Christi zu seinem neutestamentlichen Hohenpriestertum geltend gemacht, nochmals, aber diesmal als Aussage über den unterschiedlichen Charakter dieses Hohenpriestertums und dessen dadurch bedingte unendliche Erhabenheit über das alttestamentliche und somit auch als Thema für die im Folgenden ausführlich zu erörternde Lehre von der N. A. Sühnung, Reinigung und Heiligung hin. Darauf bezieht sich unser wohl am besten neutrich zu fassendes *περὶ οὗ* im B. 11. Er sieht sich hier aber vor einer Aufgabe stehend, die ihm der geistlichen Unreife seiner Leser gegenüber sehr schwierig erscheint. Sie kommen ihm wie Kinder (*νήπιοι*) vor, die der Milch und nicht fester Speise bedürftig sind. Was er unter Milch versteht, beschreibt er selbst in G, 1 und 5, 12, indem er dort das Bild in die Sache umsetzend sie als die Anfangslehre von Christo (*τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον*) und als die ersten Anfangsgründe der göttlichen Offenbarungen (*τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ*) bezeichnet, und in G, 1. 2 die christlichen Lehren von Buße und Glauben, Taufe und Handauflegung, Auferstehung und jüngstem Gerichte dahin rechnet; — während aus dem Zusammenhang sich ergibt, daß er unter *στερεὰ τροφή* die für das volle Verständniß schwierigeren

Heilslehren versteht, zu denen er vor allen auch die Lehre vom melchisedekianischen Hohepriestertum Christi rechnet.

Schwierig und streitig ist nun zunächst das richtige Verständniß von E. 5, 13: $\pi\acute{\alpha}\varsigma \gamma\acute{\alpha}\rho \mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\omega\nu \gamma\acute{\alpha}\lambda\alpha\kappa\tau\omicron\varsigma \kappa. \tau. \lambda.$ Fälschlich sieht Lünemann darin eine Begründung des voranstehenden $\gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\alpha\tau\epsilon \chi\rho\epsilon\iota\alpha\nu \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma \gamma\acute{\alpha}\lambda\alpha\kappa\tau\omicron\varsigma$; denn dann hätte der Verf. wenigstens, um nicht idem per idem zu begründen, umgekehrt sagen müssen: $\pi\acute{\alpha}\varsigma \gamma\acute{\alpha}\rho \delta \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\varsigma \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\varsigma \mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota \gamma\acute{\alpha}\lambda\alpha\kappa\tau\omicron\varsigma$, was nicht gesagt zu haben Bleek ihm auch wirklich zum Vorwurf macht, — und mit Recht, wenn dem $\gamma\acute{\alpha}\rho$ keine andere Beziehung gegeben werden könnte. Der Verf. stellt es aber vielmehr einfach als Thatsache hin, daß die Leser der Milch bedürftig geworden seien, und folgert daraus, aus dem Bilde in die Sache überspringend, daß sie $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\iota \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\varsigma$, also ihrem christlichen Verständniß nach $\nu\eta\pi\tau\omicron\iota$, und nicht, wie man $\delta\iota\alpha \tau\omicron\nu \chi\rho\acute{\omicron}\nu\omicron\nu$ erwarten könnte, schon zur Lehrfähigkeit herangereift, sondern vielmehr, $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota \nu\omega\theta\rho\iota \gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\alpha\sigma\iota\nu \tau\alpha\iota\varsigma \acute{\alpha}\kappa\omicron\alpha\iota\varsigma$, wieder auf den Standpunct der Elementarschüler herabgesunken seien. Er will also hie das $\gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\alpha\tau\epsilon \chi\rho\epsilon\iota\alpha\nu \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma \gamma\acute{\alpha}\lambda\alpha\kappa\tau\omicron\varsigma$ überhaupt nicht begründen (sofern dies nöthig erschien, ist es schon in B. 11 geschehen), sondern es nur näher erläutern, — und zwar nicht, wie es bei der von Bleek geforderten Fassung der Fall sein würde, das Bild (B. 12 b) aus der Sache (B. 12 a), sondern umgekehrt letztere aus ersterm, und diese Erläuterung (vgl. Krüger, griech. Gramm. § 69, 14, 1) führt sein erstes $\gamma\acute{\alpha}\rho$ in B. 13 ein, während das zweite $\gamma\acute{\alpha}\rho$ wiederum ein eigentlich begründendes ist. Weiter fragt sich dann, was wir unter $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\iota \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\varsigma$ zu verstehen haben, und dies hängt zunächst davon ab, ob wir den Genitiv $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\varsigma$ als Object- oder als eigenschaftlichen Genitiv fassen. Ersteres thut Lünemann, indem er lehrt: „Das Wort von der Gerechtigkeit sei weiter nichts als eine Umschreibung des Christenthums oder des Evangeliums, indem eben die vor Gott geltende Gerechtigkeit der Mittelpunkt seines Inhaltes sei. Der $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\varsigma$ verhalte sich daher an und für sich ebenso indifferent zum Be-

griff der $\sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\alpha \tau\rho\omicron\phi\acute{\eta}$ wie zu dem der $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\alpha$: erst durch die mehr oder minder erschöpfende Mittheilung seines Inhaltes werde er zum Einen oder zum Andern.“ Doch entbehrt diese Deutung jedes Rückhaltes im biblischen, jeder Berechtigung aus dem allgemeinen Sprachgebrauch; sie ist ferner wider den Zusammenhang, denn wenn der Verf. in B. 14 fortfährt: $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\nu \delta\acute{\epsilon} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \eta \sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\alpha \tau\rho\omicron\phi\acute{\eta}$, so ergibt sich aus dem gegensätzlichen Satzgefüge unabwiesbar, daß ihm die beiden Begriffe $\sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\alpha \tau\rho\omicron\phi\acute{\eta}$ und $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\varsigma$ wesentlich zusammenfallen; sie ist endlich in sich selbst widersprechend, denn wer im Sinne des Verfassers ein $\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\omega\nu \gamma\acute{\alpha}\lambda\alpha\kappa\tau\omicron\varsigma$ ist, kann unmöglich $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\varsigma \epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\omicron\upsilon$ sein; ebenso wie der Säugling, der von der Milch aus der Mutter Brust sich nährt, nicht als $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\varsigma \tau\rho\omicron\phi\acute{\eta}\varsigma$ schlechthin, sondern nur als $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\varsigma \sigma\tau\epsilon\rho\epsilon\alpha\varsigma \tau\rho\omicron\phi\acute{\eta}\varsigma$ bezeichnet werden kann. Die Milch, die der Verf. meint, ist ja doch ein Theil, und ein wesentlicher Theil der Nahrung, die das Evangelium darbietet (sie umfaßt ja nach E. 6, 1. 2 die christlichen Lehren von Buße, Glauben, Taufe, Handauflegung, Auferstehung und Gericht), und wer von solcher Milchspeise sich nährt, von dem wird man nimmer sagen können, daß er des Christenthums oder des Evangeliums $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\varsigma$ sei. Lünemann meint zwar dieser Instanz durch Mißdeutung des Wortes $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\varsigma$ entgegen zu können: „Nicht einen Mangel an Erkenntniß des $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\varsigma$, sondern nur einen Mangel an Erfahrung in demselben, nur eine ungenügende, schülerhafte Erkenntniß desselben giebt der Verf. den Lesern Schuld.“ Vgl. dagegen Passow's Wörtl. ad ν . $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\varsigma$: = unerfahren, unfundig, der in oder von etwas noch keine Erfahrung hat, mit etwas noch nichts zu thun gehabt hat, der mit etwas nicht umzugehen, sich in etwas nicht zu finden weiß.“ Nach Ehrard dagegen soll $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\varsigma$ die Rechtfertigungslehre bezeichnen, welche (als aus den nach E. 6, 1. 2 zu den $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\iota\omicron\varsigma$ gehörigen Lehrstücken von der Buße, dem Glauben und der Taufe bestehend) selber die Milch sei, die erst in Herz und Verständniß aufgenommen werden müsse, damit ein Fundament da sei, worauf die schwerere Theologumena gebaut werden könnten. Unser

Vers wolle also sagen: „Wer noch der Milch bedarf, von dem ist vorauszusetzen, er müsse die Rechtfertigungslehre noch nicht recht erfaßt haben, = Wer diese Lehre noch nicht erfaßt hat, ist noch in dem Stadium, wo man der Milch bedarf.“ Auch diese Auffassung läßt sich die schon oben gerügte Mißdeutung des Wortes *ἄπειρος* und Nichtbeachtung des die Identification des *λόγος δικαιούνης* mit der *στερεὰ τροφή* fordernden Zusammenhangs zu Schulden kommen, — scheitert außerdem aber vollends daran, daß die Lehre unseres Verfassers vom hohenpriesterlichen Sühnungswerke Christi mit seiner Rechtfertigungslehre zusammenfällt, indem die hochpriesterliche Darbringung seines für uns im Opfertode vergossenen Blutes ihm als die Darstellung des von Christo erworbenen Mittels zu unserer Rechtfertigung (E. 9, 11—14. 24. 25), und die Beprengung unserer Herzen mit diesem Blute ihm als die Vollziehung unserer Rechtfertigung (9, 13. 14; 10, 22; 12, 24) gilt. So werden wir also, wenn wir den *λόγος δικαιούνης* von der Rechtfertigungslehre verstehen, denselben mit dem *λόγος δυσσμήνυτος* vom melchisedekianischen Priesterthum Christi zu identificiren, also auch von dieser Seite her mit Bleek, Tholuck u. A. zur *στερεὰ τροφή* zu rechnen haben. Doch wird auch diese Auffassung als unzulässig abgewiesen werden müssen, wenn wir berücksichtigen, daß die paulinischen Termini: *δικαιούν*, *δικαιώσις* und *δικαιούνη ἐκ πίστεως* unserem Verf. wenn auch nicht unbekannt, doch wenigstens ganz ungewohnt sind, wie er denn auch nirgends in E. 9. 10, wo er seine Veröhnungslehre ausführlich und vollständig entwickelt, für dieselbe solcher Formen und Namen sich bedient. Und da er an judenchristliche Leser schreibt, von denen er, wenn ihnen vielleicht auch die paulinische Lehre von der *δικαιούνη ἐκ πίστεως* nicht ganz unbekannt war, doch nicht erwarten konnte, daß sie das nackte *δικαιούνη* ohne Weiteres sofort im Sinne des specifisch paulinischen *δικαιούνη ἐκ πίστεως* verstehen würden, vielmehr erwarten mußte, daß sie es in dem ihm und ihnen geläufigern alttestamentlichen Sinne fassen würden, = Beschaffenheit eines Subjectes, nach der es so ist, wie es sein soll. Dies führt uns dann auf die eigen-

schaftliche Fassung des Genitivs, — freilich ohne daß wir vermöchten, Delizisch beizustimmen, welcher *λόγος δίκαιος* durch „rechtschaffene Rede“ übersezt und als die Fähigkeit deutet, „gerechtigkeitsgemäß zu sprechen,“ d. h. über geistliche Dinge so zu reden, daß man sich „streng nach der Norm der Wahrheit richtet und alle Momente des Sachverhaltes, ohne eins wegzulassen, gleichmäßig beachtet, harmonisch verbindet“, was daraus deducirt wird, daß *νήπιος* (von *νη* und *ἔπος*) den sprachunfähigen, lallenden Säugling bezeichne. Denn es fehlt, von Andern abgesehen, jede Berechtigung, das Wort *λόγος* hier in einem andern Sinne als im Vorigen (5, 11) und im Folgenden (6, 1) zu fassen, d. h. nicht als die geredete Rede (= Wort, Lehre), sondern als die redende Rede (= das Sprechen). *Λόγος δικαιούνης* = *λόγος δίκαιος* ist uns vielmehr, als Umsetzung des Bildes der *στερεὰ τροφή* in die dadurch bezeichnete Sache, eine Lehre, welche so ist, wie sie sein soll, um ihrem Begriffe vollkommen zu entsprechen, die den Inhalt der zu lehrenden Sache in ihrem ganzen Umfange umfaßt und in ihrer ganzen Tiefe ergründet, — also: die rechtschaffene, vollkommene Lehre vom Heil in Christo, wie sie den *τελειώσις* dargeboten werden soll, nicht die elementare Fassung und Auswahl, wie sie den *νήπιος* dargereicht werden muß.

Schwierig ist demnächst das *διό*, mit welchem E. 6. 1 beginnt. Denn nachdem der Verf. im Vorigen gesagt: „Ihr habt wiederum nöthig, daß man euch über die ersten Elemente der Heilserkenntniß belehre, und seid der Milch bedürftig geworden, nicht fester Speise,“ — sollte man erwarten, daß er nun fortfahren werde: „Darum laßt uns diese Anfangsgründe nochmals zum Gegenstande (für mich) des Lehrens und (für euch) des Lernens machen. Statt dessen aber lesen wir vielmehr: „Darum laßt uns dieselben bei Seite lassen.“ Es stellt sich also die Nothwendigkeit heraus, nicht nur für das *διό* eine andere, passendere Rückbeziehung zu suchen, sondern auch, wenn sie gefunden, den auch dann noch bestehenden sachlichen Widerspruch mit E. 5, 12 zu lösen. Schlichting und Neufß erklären das *διό* nach E. 5, 11 a = „Darum, weil ich euch noch so Vieles und euch schwer

begreiflich zu Machendes zu sagen habe.“ Es ist aber durchaus unwahrscheinlich, daß nach der tief einschneidenden und so ausführlich behandelten Erörterung über die *νηπιότης* der Leser in 5, 11 b—14 Verf. und Leser bei 6, 1 noch die untergeordnete und nur den Uebergang zu 5, 11 b ff vermittelnde Nebenbemerkung und nicht vielmehr den in B. 12—14 ausgesprochenen herben Tadel im Sinne haben sollten. Dort also und nirgends anders werden wir auch den Inhalt für unser *διό* zu suchen haben. So thut auch Lünemann, aber in handgreiflich verfehlter Weise, indem er deutet: „Darum, weil die feste Speise nur für *τέλειοι* sich schickt, ihr aber zur Zahl der *τέλειοι* noch nicht gehört,“ — denn der logisch nothwendige Nachsatz zu diesem Vorderzuge müßte lauten: „Darum kann ich euch jetzt nicht feste Speise, sondern vorerst nur Milchspeise zur Nahrung darreichen“, während doch das gerade Gegentheil davon gesagt ist. Tholuck deutet: „Darum weil doch Keiner von euch ein *νήπιος* wird bleiben wollen“, ähnlich Delitzsch: „Darum weil ein Christenmensch unmöglich immer ein Kind bleiben kann.“ Diese Deutung trifft ohne Zweifel in der Hauptsache das Richtige, läßt aber den Nachweis vermissen, daß und wo Solches wirklich im Vorigen gesagt ist. Doch läßt sich diesem von Lünemann geltend gemachten Mangel leicht abhelfen, wenn wir den Schwerpunkt der Rückbeziehung unseres *διό* in dem *ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον* (E. 5, 12) suchen. Wir deuten demnach: „Darum weil ihr schon so lange Christen und statt zur *τελειότης* der Lehrfähigkeit eines *διδάσκαλος* fortgeschritten zu sein, vielmehr in die *νηπιότης* eines lernbedürftigen Elementarschülers zurückgefallen seid (*πάλιν . . . γεγόνατε*), — darum thut es Noth, daß wir (ich lehrend und ihr lernend) darnach streben, euch zu der mangelnden *τελειότης* zu erheben.“ Was aber den Widerspruch des *ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον* in E. 6, 1 mit dem *πάλιν χρείαν ἔχετε* in E. 5, 12 betrifft, so findet derselbe darin seine Lösung, daß das der Milchspeise allerdings noch bedürftige Kind um zur *τελειότης* des Mannesalters zu gelangen, allgenach doch auch des Hinzukommens fester Speise bedarf.

Der Mühewaltung, ihnen Milchspeise darzureichen, kann der Verf. sich aber hier entschlagen, denn solche haben oder finden die Leser leicht auch ohne sein Zuthun; aber die ihnen daneben zur Erlangung der *τελειότης* nöthige feste Speise will er in einer für ihre geistige Verdauungsfähigkeit geeigneten Auswahl und Zubereitung ihnen darreichen.

Wenn der Verf. dann dem *ἀφέντες κ. τ. λ.* noch hinzufügt: *μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι κ. τ. λ.*, so will er mit diesem zweiten Participialsatz offenbar positiv ausdrücken, was er in dem Voranstehenden negativ gesagt hatte. Während nun Delitzsch behauptet, als Subject des *καταβαλλόμενοι* könne nur der Verf. nicht die Leser angesehen werden, ist Lünemann umgekehrt der Meinung, nur die Leser, nicht der Verf. seien dafür zulässig, und zwar deshalb, „weil für die *μετάνοια* im Folgenden und für das *θεμέλιον καταβάλλεσθαι* dasselbe Subject vorausgesetzt werde, — die *μετάνοια* aber nicht die Lehre von der Sinnesabkehr, sondern nur die Action der Sinnesabkehr bezeichnen könne.“ Daß aber *μετάνοια* hier gerade nur die Lehre von der Buße und nicht die Lebensbethätigung in der Buße bezeichnen könne, wird unten erwiesen werden. Aber gesetzt auch, *μετάνοια* könne oder müsse hier als Action der Sinnesabkehr gefaßt werden, so würde doch auch dann noch gar wohl gesagt werden können, daß der Lehrer durch seine Belehrung über die Nothwendigkeit und das Wesen der Buße in dem Schüler einen Grund für dessen thatsächliche Buße zu legen beabsichtige. Weiter geräth aber Lünemann durch seine Behauptung, daß *μετάνοια* hier nur die Action der Sinnesabkehr, nicht die Lehre von derselben bezeichnen könne, in offenen Widerspruch mit sich selbst. Denn ist, wie er doch selbst behauptet, und wie auf keine Weise geläugnet werden kann, der zweite Participialsatz als positive Ergänzung und Erläuterung des erstern anzusehen, — soll also das *ἀφέντες* des ersten durch das *μὴ καταβαλλόμενοι* des zweiten, und der *τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος* in jenem durch das *θεμέλιον μετάνοιας κ. τ. λ.* in diesem erläutert werden, so versteht es sich ganz von selbst, daß

μετάνοια hier nicht als Action der Sinnesabkehr, sondern als Lehre von der Sinnesabkehr aufgefaßt sein will. Ganz unbedenklich können wir dagegen καταβαλλόμενοι in dem Sinne communicativ fassen, daß während der Lehrer durch Unterrichten den Grund der christlichen Heilserkenntniß in dem Schüler legt, dieser zugleich auch selbst diesen Grund in sich lege, indem er lernend in sich aufnimmt und sich aneignet, was der Lehrer ihm lehrend mittheilt. Und es ist eine ganz unbedachte Rede, wenn Delisch behauptet, es sei „geradezu unmöglich“, die beiden fraglichen Participialsätze noch (als zu φερόμεθα gehörig) communicativ zu fassen, da wohl ein Lehrer sagen könne, daß er die christlichen Grundwahrheiten beiseite lassen wolle, um zu tiefern und schwierigeren Heilswahrheiten überzugehen, — nicht aber ein Lehrer seine Schüler ermahnen könne, im Streben nach Mannesreise der christlichen Erkenntniß die Grundwahrheiten des Heils fahren zu lassen. Denn kann ein Lehrer es für rathsam halten, im Lehren vom Leichtern zum Schwerern überzugehen, so kann er selbstverständlich auch den Schüler ermahnen, denselben Uebergang im Lernen zu machen. Bei solchem Uebergange sind aber Lehrer und Schüler gleich sehr und in gleichem Sinne ἀφέντες, d. h. sie hören beide auf, sich damit zu beschäftigen, jener lehrend, dieser lernend.

Die folgenden Genitive μετανοίας κ. τ. λ. hängen alle, so weit sie Hauptbegriffe darstellen, von θεμέλιον ab, und geben wie Lünemann richtig, aber sich selbst schlagend, bemerkt „das Material an, mit welchem der Grund gelegt wird,“ nämlich der Grund zur τελειότης. Τελειότης kann zwar allerdings hier nicht mit der Wette von der Vollkommenheit der Lehre, sondern nur, wie die Beziehung des Wortes auf den Satz in E. 5, 14: τελείων δέ ἐστιν ἡ στερεὰ τροφή außer Zweifel stellt, nur von der Vollkommenheit der Person, d. h. deren Mannesreise für christliche Erkenntniß, verstanden werden (Lünemann: von der „Mündigkeit und Reise im Christenthum, und zwar in intellectueller, nicht in ethischer oder praktischer Hinsicht“), — bezeichnet also die Fähigkeit für und das

Bedürfniß nach στερεὰ τροφή, nicht die στερεὰ τροφή selbst. Daß diese Genitive alle ohne Artikel eingeführt werden, ist nicht mit Bleek aus rhythmischen Rücksichten, um die übermäßige Häufung der Artikel zu vermeiden, sondern mit Lünemann daraus zu erklären, daß der Verf. in vager Weise hat sagen wollen: solche Dinge wie da sind: Buße, Glauben ꝛ. In dem Fehlen des Artikels liegt es also angedeutet, daß die genannten Stücke nicht gerade die einzigen, wenn auch die hauptsächlichsten Bestandtheile des τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος seien. Der Verf. führt ihrerr, richtig gezählt, sechs auf, von denen immer je zwei auch sachlich in einer nähern Beziehung zu einander stehen. Das erste Paar hat es mit dem subjectiven christlichen Leben, das letzte mit der objectiven christlichen Hoffnung, und das mittlere mit den christlichen Heilmitteln zu thun.

Die erste Synagie lautet: μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων καὶ πίστεως ἐπὶ θεόν. Daß diese beiden Stücke nicht, wie die vier übrigen, als Gegenstände elementarer Lehr- und Lernthätigkeit christlichen Erkenntnißstrebens, sondern vielmehr im Unterschied und Gegensatz zu ihnen als elementare Functionen christlicher Lebensbethätigung anzusehen seien, ist ein die ganze vorliegende Auseinandersetzung des Verfassers in unrettbare Confusion bringender Irrthum, dem alle neuern Ausleger mit Bleek an der Spitze einstimmig huldigen. Die Forderung Lünemann's, daß sonst „die Hinzufügung von διδασχὴ nicht hätte unterbleiben dürfen“, ist eine willkürliche und völlig unberechtigte. Denn indem, was unmöglich geleugnet werden kann, μετανοία, πίστις u. s. w. hier als Bestandtheile des τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος, (wofür in E. 5, 12 gesagt war: τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ) vorgeführt werden, versteht es sich ganz von selbst, daß sie als Lehrstücke über Buße, Glauben u. s. w. und nicht als Lebensbethätigungen in Buße und Glauben angesehen werden sollen; und es zeigt sich schon hier, daß auch die Hinzufügung des διδασχῆ zum dritten Stücke nicht den Zweck haben könne, dieses im Unterschiede von den beiden vorhergenannten als Lehrstück zu charakterisiren, da sie alle sechs schon von vornherein als solche

gekennzeichnet sind. Ferner ist hier von einem Streben nach der τελειότης die Rede, von welchem der Verf. und die Leser sich nicht durch Stehenbleiben bei bloßer Grundlegung, jener lehrend, diese lernend, sollen zurückhalten lassen. Nun aber deutet Lünemann selbst mit unzweifelhafter Berechtigung und Nöthigung diese τελειότης als die „Mündigkeit und Reife im Christenthum, und zwar in intellectueller, nicht in ethischer oder praktischer Hinsicht.“ Also werden doch auch wohl μετάνοια und πίστις als (Lün.) „das Material, mit welchem der Grund zu solcher τελειότης“ gelegt werden soll, nach der intellectuellen Seite hin (d. h. als Lehrstücke von Buße und Glauben) und nicht nach der ethischen oder praktischen Seite hin (d. h. als Lebensbethätigungen in Buße und Glauben) zu fassen sein. Und wie hätte es unserm Verf. möglich sein können, seine Leser zu ermahnen: sie sollten sich um Bethätigung ihres christlichen Lebens in Buße und Glauben nicht wiederum bemühen, sondern statt dessen nach intellectueller Vollkommenheit streben! Lünemann hält uns zwar das paulinische: τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθάνομενος τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος in Phil. 3, 14 entgegen. Aber wie toto coelo disparat ist doch hier Alles. Paulus steht auf der Höhe christlicher Heilserkenntniß und Lebensbethätigung und streckt sich sehnüchlig verlangend dem Kleinod der jenseitigen himmlischen Berufung entgegen, und überdem ist es ja auch hier nicht das Streben nach praktischer Bethätigung von Buße und Glaube, das er über dem Streben nach vollerer Heilserkenntniß außer Acht lassen zu dürfen oder zu müssen glaubt, sondern vielmehr der Gedanke an das hier auf Erden schon Durchgekämpfte und noch Durchzukämpfende, den er über der Sehnsucht nach der ihm im Himmel entgegenwinkenden Seligkeit vergißt. Unser Verf. aber ermahnt seine Leser, nach tieferm Verständniß des Christenthums zu ringen, um sich dadurch vor dem drohenden Rückfall ins Judenthum sicher zu stellen, das heißt doch: um einen neuen, kräftigern und nachhaltigern Grund und Reiz für die Bethätigung der Buße und des Glaubens in sich zu legen. Wie kann er sie dann ermahnen wollen, nicht wiederum Grund zu legen in der

Lebensbethätigung von Buße und Glauben? Na die Befürchtung, daß sie, die früher eine höhere Stufe im Christenthum eingenommen, seitdem aber von dieser Höhe so tief herabgesunken waren, vielleicht schon dem Stadium des Abfalls nahe gekommen seien, auf dem es zur Unmöglichkeit geworden, sich nochmals zu christlicher Buß- und Glaubensbethätigung zu erneuern, erfüllt seine ganze Seele, und bricht gerade hier (E. 6 4--8) und später noch einmal (E. 10, 26--31) in furchtbar ernster Warnung hervor. Und sie, von denen er Solches befürchten zu müssen glaubte, sollte er haben ermahnen können, sich mit Buß- und Glaubensbethätigung nicht mehr zu befassen, sondern nur intellectueller Vollkommenheit nachzustreben!

Das erste Lehrstück des christlichen Elementarunterrichts, welches der Verf. vorführt, ist der θεμελιος μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων. Wie für das christliche Leben die Grundlegung durch Buße das Erste und Nothwendigste, so auch für die christliche Erkenntniß die Lehre von dem Wesen und der Nothwendigkeit der Buße. Nach der ganzen Tendenz des Briefes, welche dahin geht, die Wesenlosigkeit und Unfruchtbarkeit des mosaischen Ceremonialcultus darzuthun, liegt es nahe, bei dem Ausdruck νεκρὰ ἔργα an die äußerlichen, an sich nichtigen und fruchtlosen Geseßwerke dieses Cultus zu denken. So deuten deshalb nach Bleek's Vorgang fast alle neuere Ausleger. Allein schon hier, und noch entschiedener bei E. 9, 14 (vgl. den folgenden Abschnitt unserer Abhandlung), erweist sich dieser Begriff doch als unzulässig. Denn das, von dem man sich mittelst der Buße abzukehren hat, muß etwas an sich selbst Sündliches sein. Das aber waren die äußerlichen, von Gott zur Zeit des alten Bundes geforderten Geseßwerke auch nach der Einführung des neuen Bundes nicht; selbst Paulus trug kein Bedenken, sie unter Judenthümern lebend noch mitzumachen (Apostg. 21, 26). Mögen wir überdem μετάνοια hier als Lehrstück von der Buße oder als Lebensbethätigung in der Buße fassen, in beiden Fällen ist es undenkbar, daß der Verf. hier unter νεκρὰ ἔργα die geseßtreue Beobachtung der mosaischen Cultusvorschriften verstanden haben sollte. Denn im ersten

Falle würde er, da er vielmehr gerade im Begriffe steht, die Lehre von der Unzulänglichkeit und Nichtigkeit dieser Cultushandlungen an ihrem eigentlichen Kern und Gipfel, nämlich der Sühnung des Volkes durch den Opferdienst, *ex professo* zu entwickeln, mit der hier ausgesprochenen Absicht, den λόγος τῆς μετάνοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων ganz bei Seite zu lassen, in den seltsamsten Widerspruch treten. Und auch im andern Falle hätte er, da doch das ganze Streben seines Briefes dahin geht, seine Leser zur Lebensbethätigung ihres Christenthums in der Abkehr von dem gesetzlichen Judenthum und dem Vertrauen auf dasselbe zu veranlassen und anzutreiben, unmöglich hier sie auffordern können, diese Abkehr jetzt ganz bei Seite zu lassen, und nicht wiederum einen Grund mit ihr zu legen. Wir werden daher den Ausdruck νεκρὰ ἔργα, der nirgends sonst, weder im alten noch im neuen Testamente sich findet, mit Tholuck, Niehm, Mitschl und allen ältern Auslegern als Bezeichnung sündiger Werke anzusehen haben. Vergleichbar wenigstens ist Eph. 5, 11, wo Paulus die Werke der Finsterniß ἄκαρπα nennt, was ungefähr gleichen Sinn hat, und nicht minder als eine „zu gelinde“ Bezeichnung bösen Thuns befremden kann (was Bleek gegen unsere Deutung geltend macht). Denn todt können allerdings die sündlichen Werke nicht heißen, weil sie todtbringend, d. h. zum ewigen Tode führend sind, sondern nur weil sie selbst todt, nichtig, unfruchtbar sind, weil ihnen kein wahres Leben, nämlich nicht das Leben aus Gott und zu Gott innewohnt. Viel näher aber noch berührt sich mit diesem eigenthümlichen Sprachgebrauche unseres Verfassers sowohl der Sache wie dem Ausdruck nach eine, soviel mir bekannt, noch von keinem Ausleger herbeigezogene Stelle im vierten Buche Esra's. Dort heißt es E. 7, 49: Quid enim prodest nobis, si promissum est nobis immortale tempus: nos autem mortalia opera egimus?

Dem Lehrstück von der Buße schließt sich enge das vom Glauben (τῆς πίστεως ἐπὶ θεόν) an. Jenes hat es mit der negativen Seite des christlichen Lebens, der Abkehr von der Sünde, dieses mit seiner positiven Seite, der Zukehr zu Gott zu thun. Diesem ge-

gensfählichen Verhältnisse entspricht die gegensätzliche Geltung der Präpositionen ἀπὸ und ἐπὶ.

Als drittes elementares Lehrstück führt der Verf. den θεμέλιος βαπτισμῶν διδασχῆς vor. Beide Worte mit Schulz, de Wette und vielen ältern Auslegern von einander zu isoliren, und dann βαπτισμοί auf die christliche Taufe, διδασχῆ auf die nach Vollziehung der Taufe eintretende vollständige Lehreinführung in die christliche Heilserkenntniß zu beziehen ist durchaus verfehlt. Denn auch abgesehen davon, daß alle von θεμέλιον abhängigen Genitive als Bestandtheile des λόγος τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ nur Lehren, nicht Lebensbethätigungen bezeichnen können, so bleibt, selbst wenn man dies zu leugnen über sich vermag, doch soviel außer Zweifel, daß die folgenden Stücke ἀνάστασις νεκρῶν und κρῖμα αἰώνιον nicht Lebensbethätigungen, sondern nur Lehrgegenstände bezeichnen können, und als solche doch gewiß auch zu dem nach der Taufe zu ertheilenden Religionsunterricht gehörten. Ueberdem würde durch solche Isolirung das auf Zweitheiligkeit eines jeden Satzgliedes angelegte Ebenmaß der Aufzählung gänzlich und in sehr empfindlicher Weise zerstört sein. Fassen wir aber βαπτισμῶν διδασχῆς als einen einzigen Begriff, so fragt sich, welcher von beiden der abhängige, welcher der regierende Genitiv sei. Als Lehre von den Tausen fassen es mit Bleek fast alle Neuern, jedoch so, daß das regens διδασχῆς zugleich auch allen folgenden Hauptgenitiven gelte. Aber auch gegen diese Fassung legt die Thatfache, daß alle von θεμέλιον abhängigen Genitive als Bestandtheile der christlichen Anfangslehre schon eo ipso als διδασχαί anzusehen sind, und daher nicht vier von ihnen überdem noch als Lehren bezeichnet sein können, Protest ein. Gewiß mit Recht findet de Wette auch die dadurch dem Verf. aufgebürdete Trajection der Worte unnatürlich und beispiellos, und Winer (Gramm. § 30, 3. A. 4) nennt sie wunderlich und bei der ganzen Anlage des Verses störend. Hätte διδασχῆς das nomen regens für die vier letzten Stücke sein sollen, so hätte es vor dem ersten derselben (vor βαπτισμῶν) stehen müssen. Tholuck will zwar die Voranstellung von

βαπτισμῶν damit rechtfertigen, daß der Nachdruck darauf gelegt werden könne. Aber ganz dasselbe würde ja auch von den spätern Genitiven gelten, folglich hätten auch diese dem διδασκῆς vorangestellt werden sollen. Ueberdem ist die Behauptung unrichtig, denn bei dieser Auffassung würde der Nachdruck eben nicht auf dem gegensatzlosen βαπτισμῶν, sondern vielmehr grade auf διδασκῆς liegen, welches durch den Gegensatz der vier letzten Punkte als Lehrgegenstände zu den zwei ersten als Lebensbethätigungen eine sehr starke Betonung erhalten haben müßte. Es bleibt demnach nichts Anderes übrig, als mit Bengel, Maier und Winer διδασκῆς als nomen rectum anzusehen und „Lehrtaufen“ zu übersetzen. So nennt der Verf. die christliche Taufe, um sie von den dem judenchristlichen Bewußtsein so naheliegenden levitischen Waschungen (den διαφόροις βαπτισμοῖς in E. 9, 10) zu unterscheiden, indem er das, was von jenen sie am Augenfälligsten auszeichnet, nämlich die damit zu verbindende unerlässliche, sei es vorangehende, sei es nachfolgende Lehrunterweisung, als charakteristisches Merkmal hinzugefügt; — wobei Winer mit Recht darauf hingewiesen hat, daß diese Benennung in den Einsetzungsworten der Taufe Matth. 28, 19 (βαπτίσαντες αὐτοὺς . . . διδάσκοντες αὐτούς) eine bedeutende Stütze habe. Ehrhard's Gegenbemerkung aber, daß eine Lehre über die Lehrtaufen ein Nonsens sei, ist unzweifelhaft selbst ein Nonsens; und wenn derselbe Ausleger außerdem noch bemerkt: nicht Lehre, sondern Sündenvergebung und Wiedergeburt sei das Unterscheidende zwischen der christlichen Taufe und den jüdischen Lustrationen, so widerlegt sich seine Negation durch Matth. 28, 19 nicht nur, sondern auch durch die paulinische Benennung der Taufe als λουτρὸν τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι Eph. 5, 25, — und betreffs seiner Position ist zu erwidern, daß auch die Juden ihren Waschungen eine (wohl nicht immer bloß symbolisch-)reinigende und erneuernde Bedeutsamkeit zuschrieben; demnach also die Unterscheidung als Lehrtaufen zutreffender war, als die von Ehrhard geforderte. Zwar meint auch Delitzsch: „Es könne in der That das Wesen der christlichen Taufe im Unterschiede von der hier zunächst in Be-

tracht kommenden Proselytentaufe nicht schlechter als durch das beigefügte διδασκῆς bezeichnet sein, da ja auch letztere nicht ohne Belehrung über die neuen Religionspflichten erteilt wurde; überdies hätte der Verf. sich nicht wunderlicher ausdrücken können als in dieser bedeutigen genitivischen Verbindung.“ Dem Vorwurf der „Wunderlichkeit“ unsrer Constructionsweise setzen wir Winer's gewichtiges Urtheil über die „Wunderlichkeit“ der von Delitzsch vertretenen entgegen, — und betreffs der Proselytentaufe müssen wir bemerken, daß hier lauter zweifelhafte Fragen als zweifellose Facta hingestellt sind. Denn der Proselytentaufe erwähnt weder Philo noch Josephus, noch die Targumisten, — so oft auch Veranlassung dazu sich dargeboten hätte, — sondern erst die Gemara; und allem Anschein nach ist sie erst nach der Zerstörung des Tempels und als Ersatz der früher von den Proselyten darzubringenden Opfer eingeführt worden (vgl. Winer Realleg. II, 286). Auch Lünemann hält unsere Auffassung für unzulässig, weil eine christliche Taufe ohne Lehrunterweisung etwas Undenkbares, und daher für diese wenig charakteristisch sei, und weil dann der verkehrte Nebensinn entstehen würde, daß es außer der christlichen Lehrtaufe noch andere christliche Taufen gebe. Wir aber meinen in Betreff des ersten Vorwurfs, daß die Lehrunterweisung gerade deshalb, weil eine christliche Taufe ohne Lehrunterweisung etwas Undenkbares, etwas recht Charakteristisches für sie sei, und halten die secundo loco ausgesprochene Befürchtung für völlig bodenlos, da nicht christliche Lehrtaufen und andere christliche (nicht existirende) Taufen dem judenchristlichen Leser dabei in den Sinn kommen konnten, sondern nur christliche Lehrtaufen und jüdische Reinigungstäufen.

Ist vorstehende Deutung die richtige, so kann der Plural βαπτισμοί nicht, wie fast alle Neuern meinen, die jüdischen Waschungen mit der christlichen Taufe zusammenfassen (über deren Unterschiede die Täuflinge hätten belehrt werden müssen), sondern ist entweder zurückzuführen auf die Vielheit der Täuflinge und Taufacte (vgl. oben E. 5, 11 den Plural ἀνοαί), oder auf das in der apostolischen Zeit freilich nirgends ausdrücklich bezeugte dreimalige Untertauchen bei der Taufe

(so de Wette). Denn βαπτισμός heißt eigentlich der Act des Untertauchens, und das nur singularische βάπτισμα scheint dem Sprachgebrauch unseres Verf. fremd zu sein, — oder endlich auf die beiden zum Christenthum in Beziehung stehenden Lehrtaufen, die johanneische Taufe nämlich (Luk. 3, 3; 7, 29; 12, 50) und die apostolische Glaubentaufe (Matth. 28, 19). Letzteres erscheint uns im Hinblick auf Act. 18, 25; 19, 1—5 als das wahrscheinlichste, zumal wenn wirklich Apollos der Verfasser unseres Briefes sein sollte.

Das vierte elementare Lehrstück ist die ἐπιθέσεις χειρῶν, die in der apostolischen Zeit entweder unmittelbar mit der Taufe verbunden wurde (Act. 19, 6), oder als nachträgliche Ergänzung (durch apostolische Hand) ihr nachfolgte (Act. 8, 17), was später, als die Kindertaufe allgemein üblich geworden, zur Regel wurde, und nun die Geltung eines besondern von der Taufe unterschiedlichen Sacraments erhielt. „Der Unterschied der Handauflegung von der Taufe, sagt Delitzsch, ist zuerst von Hofmann recht gewürdigt worden: Diese vermittelt dem Täufling die göttliche χάρις, jene an seinem Theile die mannigfaltigen göttlichen χαρίσματα (2 Tim. 1, 6).“ Durch die Taufe wird er zur persönlichen Theilnahme und Mitgenossenschaft der christlichen Heilsgüter, durch die Handauflegung zur selbstthätigen Mitwirkung an dem Berufswerke der christlichen Gemeinde geweiht und eingeführt.

An Taufe und Handauflegung schließt sich als fünftes und sechstes Lehrstück des christlichen Elementarunterrichts der θεμέλιος ἀναστάσεως νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου an, — Beides schon wesentliche Bestandtheile der rabbinisch-jüdischen Lehrunterweisung, und daher mit Recht zu dem λόγος τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ gerechnet, wo sie indeß selbstverständlich in christlicher Fassung und Begründung auftreten. Κρῖμα ist nicht die Handlung oder der Verlauf des Gerichtes (= κρίσις C. 9, 28 und 10, 27), sondern das Resultat desselben, das gerichtliche Urtheil, welches als ein für die Ewigkeit gültiges αἶωνιον heißt.

III) **Hebr. 7, 1—3:** Οὗτος ὁ Μελχισεδέκ, βασιλεὺς Σαλήμ, ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, ὁ συναντήσας Ἀβραάμ ὑποστρέφοντι ἀπὸ τῆς κοπῆς τῶν βασιλέων καὶ εὐλογήσας αὐτὸν, **2:** ᾧ καὶ δεκάτην ἀπὸ πάντων ἐμέρισεν Ἀβραάμ, πρῶτον μὲν ἐρμηνευόμενος βασιλεὺς Σαλήμ, ὃ ἐστὶν βασιλεὺς εἰρήνης, **3:** ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές.

Wir beschränken uns hier bei der Erläuterung auf den schwierigen dritten Vers. Nach einer hin und wieder in alter und neuer Zeit hervorgetretenen Deutung werden diese Worte unter starrer Festhaltung ihres nächsten ethymologischen Sinnes dafür geltend gemacht, daß der Verf. wirklich der Meinung gewesen, Melchisedek sei ohne Vermittelung menschlich-väterlicher und mütterlicher Zeugung ins irdische Leben eingetreten, entweder als Incarnation eines höhern, übermenschlichen Wesens, entweder eines Engels (Origenes, Didymus), oder des heiligen Geistes (Hilarius und Hierakas), oder einer nicht näher bestimmten göttlichen Kraft (so die theodotianischen Melchisedekianer, welche ihn sogar höher stellten als Christum, weil dieser nur ein Abbild desselben sei), oder als vorübergehende Erscheinung des Sohnes Gottes in menschlicher Gestalt (Ambrosius [?] und Ungenannte bei Epiph. 55, 7, später noch Molinäus, Cunäus, J. C. Hottinger u. A.). Selbst noch Hunnius, Braun, Bleek und Nagel (in den Studd. und Krit. 1849. II) fanden hier die Anschauung von einer übernatürlichen Entstehung (Bleek: „als Incarnation des göttlichen Geistes, oder wenigstens eines himmlischen Wesens“) und einem der Hintwegnahme des Henoch und Elias analogen Hingange Melchisedeks. Die von jeher herrschende, und allein berechnete Auffassung von ἀπάτωρ und ἀμήτωρ ist aber die, daß der Verf. nur das mysteriöse Schweigen der h. Schrift über Melchisedeks Ursprung habe geltend machen wollen. Die Richtigkeit dieser Auffassung ergibt sich aus dem epregetisch hinzugefügten ἀγενεαλόγητος. Denn dieses läßt nur die angegebene Deutung zu, und nach ihm

müssen auch die voranstehenden Prädicate ἀπάτω und ἀμήτω verstanden werden. In demselben Sinne nennt auch Philo die Sarah ἀμήτω, und Bleek, obwohl er sich selbst abweisend zu dieser Deutung verhält, führt doch eine ganze Reihe analoger Beispiele aus griechischen und lateinischen Classikern vor. So spricht z. B. Cicero de Orat. 2, 64 von Solchen, quibus nec mater, nec pater, und Horatius Serm. I, 6, 19 von viris nullis majoribus ortis. Ist diese Deutung des ἀπάτω richtig, so wird ohne Zweifel auch die folgende Aussage: μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων auf das Schweigen der heil. Urkunde in Gen. 14 über Geburt und Tod Melchisedek zu beziehen sein. Dieses Schweigen nämlich sieht der Verf., wie er in den folgenden Worten: ἀφομοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ andeutet, als vorbildlich bedeutsam an. Die Beziehung der Worte auf Ps. 110, 4, als sei eben dort Melchisedek dem Sohne Gottes verglichen worden, entspricht aber weder dem Wortlaute noch der Sachlage. Denn ἀφομοιοῦν heißt nicht: zwei Gegenstände mit einander vergleichen, sondern die Züge der Ähnlichkeit von dem einen Gegenstande nehmen und auf den andern übertragen. Und hier ist es der Sohn Gottes, von welchem die in der Heilsgeschichte waltende Hand Gottes die Ähnlichkeit entnommen und der urgeschichtlichen Persönlichkeit Melchisedeks im Voraus aufgeprägt hat, um diese zum Ab- und Vorbilde des Sohnes Gottes nach seiner künftigen himmlisch-hohepriesterlichen Stellung und Würde zu stempeln; während in Ps. 110, 4 der Sohn Gottes umgekehrt in ein Ähnlichkeitsverhältniß zu Melchisedek gestellt wird. Der Ausdruck kann demnach nur in demselben Sinne gemeint sein, in welchem in E. 8, 5 von der irdischen Stiftehütte gesagt ist, daß Moses sie nach dem ihm gezeigten himmlischen Musterbilde gemacht habe, als eine σκιά τῶν μελλόντων ἀγαθῶν (E. 10, 1). Irrig suchen aber Grotius u. A. die von dem Urbild entnommene Ähnlichkeit in dem nachfolgenden Hauptsatze: μένει ἱερὸς εἰς τὸ διηνεχές; — vielmehr schließt unser ἀφομοιωμένος sich, wie schon das dem Hauptsatze hinzugefügte δὲ zeigt, nicht an ihn, sondern an

die voranstehende Charakteristik Melchisedeks an, deren vorbildliche Bedeutung hervorhebend.

Streitig ist aber, wie weit es hier zurückgreife. Nach Bleek, Lünemann u. A. soll nämlich die Bezüglichkeit des ἀφομοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ sich bloß auf das letzte Glied der vorangegangenen Charakteristik beschränken. „Es bildet, sagt Lünemann, vermittelt des eng verknüpfenden δὲ zu dem negativen μήτε ἀρχὴν . . . ἔχων eine nähere positive Bestimmung.“ Aber wir müssen weiter zurückgreifen, und nicht bloß bis auf ἀπάτω, ἀμήτω, ἀγενεαλόγητος, die ja auch noch lauter negative Begriffe darstellen, sondern sogar bis auf πρῶτον μὲν κ. τ. λ. in B. 2, womit der Verf. die eigene typische Ausdeutung der königlich-priesterlichen Stellung Melchisedeks beginnt. Dies ist sprachlich zulässig und sachlich nothwendig. Denn die Partikel δὲ stellt häufig eine so lockere Anfügung dar, daß ihre adversative Kraft bis zum gänzlichen Verschwinden abgeschwächt ist (vgl. Krüger Gramm. § 69, 16, 1) und wird insbesondere gerne da gebraucht, „wo eine Erläuterung angeschlossen wird, mag dieselbe nun als integrierender Theil eines Satzes (1 Kor. 2, 6; 3, 15; Röm. 3, 22; 9, 30; Phil. 2, 8) oder als eigener Satz auftraten“ (Winer, Gramm. des N. T. Sprachidioms § 53, 7. b.). Sachlich aber steht es doch außer allem Zweifel, und ist auch von Lünemann zc. anerkannt, daß auch schon die in dem πρῶτον μὲν κ. τ. λ. beschlossenen Namensdeutungen ebenso entschieden demselben typologischen Zwecke dienen, wie die (nach Lünemann zc. erst) mit μήτε ἀρχὴν beginnende negative Aussage. Können und müssen aber erstere sachlich und logisch den ἀφομοιωμένος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ ebenso subsumirt werden, wie letztere, so ist es unmöglich, die zwischenstehenden Aussagen ἀπάτω κ. τ. λ. davon auszuschließen.

Des Verfassers Anschauung geht offenbar dahin, daß der Geist Gottes, der die faktischen Gestaltungen der Heilsgeschichte sowohl wie die urkundlichen Gestaltungen der heiligen Geschichtsschreibung beseelt und normirt hat, von der im Heilsrathe Gottes beschlossenen urbildlichen Idee des damals noch zukünftigen Heilsvollenders gewisse

charakteristische Züge entnommen, und dieselbe nicht nur der urgeschichtlichen Person Melchisedek's aufgeprägt, sondern auch dafür gesorgt habe, daß dieselben in dem geschichtlichen Berichte über Melchisedek als solche hervortreten, — und zwar so, daß die betreffende Urkunde (Gen. 14) sowohl die wirklich congruenten Züge vollständig und deutlich hervorhebe, als auch durch bedeutungsvolles Uebergehen der incongruenten Züge eine Trübung der Ähnlichkeit verhüte; so daß nicht nur ihr positives Reden, sondern auch ihr privatives Schweigen typisch-messianische Geltung habe. Nach beiden Seiten hin entwickelt nun unser Verf. die Bedeutsamkeit des Berichtes: seines Redens in *πρῶτον μὲν κ. τ. λ.*, — seines Schweigens in *ἀπάτω κ. τ. λ.*, und faßt dann beides in *ἀφωμοιωμένος κ. τ. λ.* zusammen.

Das vorbildliche Moment, das er in den beiden Namen: König der Gerechtigkeit und König des Friedens findet, bezieht sich auf das mit seinem Hohepriesterthum verbundene königliche Walten des zur Rechten der Majestät erhöhten Christus (1, 3. 13; 10, 12), und die dann folgenden negativen Aussagen drücken die Entschränkung seiner persönlichen Existenz von all den Schranken und Bedingungen aus, denen jede andere menschliche Persönlichkeit nach ihren Entstehen und Bestehen unterworfen ist. Bei Christo dem Urbilde resultirt Beides, das königliche Walten in Gerechtigkeit und Friede, wie die Schranken- und Bedingungslosigkeit seiner Existenz, aus seiner Stellung als *ὁὶς τοῦ θεοῦ*; — an dem Abbilde Melchisedek ist Ersteres realistisch durch die Geschichte, Letzteres idealistisch durch das Schweigen der Urkunde als typisch-bedeutsam kenntlich gemacht.

Hier tritt uns nun die weitere Behauptung Lünemann's entgegen: „Die Charakteristiken *ἀπάτω*, *ἀμήτωρ*, *ἀγενεαλόγητος* sind, da *ἀφωμοιωμένος* δὲ τῷ *ὁὶς* τοῦ θεοῦ nicht schon mit demselben in Correspondenz gesetzt werden kann, nur auf Melchisedek zu beziehen, ohne daß man für sie specielle Vergleichungspunkte mit Christus zu suchen hätte.“ Aber warum sollte denn der Verf. sie überhaupt hervorgehoben haben, und zwar mitten in einer ex professo typologisirenden Gedankenreihe, wenn er sie sich gänzlich ohne Beziehung auf

Christum gedacht hätte. Freilich die Deutung der Kirchenväter, daß *ἀπάτω* auf die Menschheit, *ἀμήτωρ* auf die Gottheit und *ἀγενεαλόγητος* auf das Hohepriesterthum Christi sich beziehe, ist so unhaltbar, daß sie kaum einer Widerlegung bedarf. Denn bei der engen Zusammengehörigkeit dieser drei Attribute muß ihnen nothwendig ein und dieselbe Bezüglichkeit gegeben werden. An die Menschheit Christi kann selbstverständlich nicht gedacht werden, da er nach dieser nicht *ἀμήτωρ* und *ἀγενεαλόγητος* (B. 14) ist. Aber auch Delißsch's Auffassung müssen wir abweisen, nach welcher sie sich alle drei auf das Priesterthum Christi beziehen sollen. Denn die Worte sagen nicht aus, daß er keinen priesterlichen Vater, keine priesterliche Mutter, keine priesterliche Genealogie, sondern daß er überhaupt keinen Vater, keine Mutter, keine Genealogie habe. Eine priesterliche Mutter ist überdem ein Non-ens, und schon darum diese Auffassung unmöglich. Auch coincidiren *ἀπάτω* und *ἀμήτωρ* dem Sinne nach vollständig mit *μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν ἔχων*, welches denselben Gedanken in anderer Fassung ausdrückt, um daran das andere, noch nicht erwähnte, und doch nicht wieder wesentliche Moment: *μήτε ζωῆς τέλος ἔχων* in entsprechender Weise anknüpfen zu können. Die Bezüglichkeit aber dieser Worte auf das Priesterthum wird auch von Delißsch verneint. Alle diese negativen Aussagen zumal wollen in ihrer Bezüglichkeit auf Melchisedek offenbar das Mysterium seines Entstehens und Bestehens als ein Vorbild des Mysteriums der ewigen Existenz Christi ausdrücken. Wir beziehen sie daher bei ihrer Zurückführung auf das Urbild, von dem sie entnommen sind, auf die ewige vater- und mutter-, anfangs- und endlose Gottheit Christi. Der Einwurf, daß Christus als *ὁὶς τοῦ θεοῦ* ja nicht *ἀπάτω* genannt worden sein könne, verliert schon dadurch an Bedeutung, daß, so häufig auch der Verf. Christum als *ὁὶς* schlechtthin, oder *ὁὶς τοῦ θεοῦ* bezeichnet, er doch nirgends (denn mit C. 1, 5 b. hat es eine andere Bewandniß) Gott nach seinem persönlichen Unterschied vom Logos, oder nach seiner Wesensgleichheit mit demselben, *ὁ πατήρ* nennt, während Paulus es unbedenklich und häufig thut. Diese Erscheinung kann nicht

zufällig sein, sondern muß in einer ausgeprägten Verschiedenheit nicht sowohl der theologischen Anschauung (denn die Gottheit Christi und deren Bedingtheit durch einen ewigen, der menschlichen Zeugung gewissermaßen analogen Lebensproceß des göttlichen Wesens lehrt unser Verf. ebenso entschieden. vgl. C. 1, 3. 5 a, wie Paulus), wohl aber des theologischen Sprachgebrauchs beider apostolischen Männer begründet sein. Außerdem aber, und das erscheint uns als die Hauptsache, beachte man aber auch noch, daß das ἀνάτωρ nicht ohne ein ihm correspondirendes und es ergänzendes ἀνήτωρ dasteht, und somit die Entstehung des göttlichen Logos aus dem Zusammenwirken einer männlichen und weiblichen Potenz verneint ist. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet ist aber Christi Gottheit ebensowohl und in demselben Sinne ἀνάτωρ wie ἀνήτωρ.

In der dem Melchisedek vorbildlich aufgeprägten Ähnlichkeit mit dem Sohne Gottes, kraft deren er ein König der Gerechtigkeit und des Friedens, ohne Vater und Mutter, ohne Anfang und Ende des Lebens in der heiligen Geschichte auftritt, bleibt Melchisedek stetiglich Priester. Mit ἐπεὶ εἰς τὸ διηνεκές will der Verf. dasselbe sagen, was der Psalmist durch ἐπεὶ εἰς τὸν αἰῶνα ausdrückt; aber er sagt es in eigenen Worten (der Ausdruck εἰς τὸ διηνεκές, der unserm Verf. ziemlich geläufig ist vgl. 10, 1. 12. 14, kommt sonst im ganzen N. T. und bei den LXX nicht vor), weil er es auf eigenem Wege ermittelt hat. Daß Melchisedek εἰς τὸ διηνεκές, also auch jetzt noch, Priester sei, ist ein allerdings befremdender Gedanke. Aber denselben mit Auberlen (Studd. und Krit. 1857. II) dahin abzuschwächen, daß nur die Fortdauer der lebendigen und lebendig machenden Gemeinschaft Melchisedeks mit Gott, ein priesterliches Nahen desselben zu Gott, wie es nach der Apokalypse allen seligen Geistern zukomme, gemeint sei, ist unzulässig; denn in diesem Sinne müßte auch das Priesterthum aller frommen levitischen Priester ein das irdische Leben überdauerndes genannt werden, während doch unser Verf. grade darin ein unterscheidendes und einzigartiges Merkmal des melchisedekianischen Priesterthums erkannt wissen will. Aber auch

solche Deutungen wie die von Lünemann: daß „Melchisedek nicht in Wirklichkeit, sondern nur als Vorbild und Typus Christi in Ewigkeit Priester bleibe“, oder von Tholuck: „insofern der Typus im Antitypus bleibt, insofern sein Priesterthum in Christo fortdauert“, oder von Stier: „er bleibt in der Schrift als das Bild eines ewigen Priesters stehen“, entsprechen nicht völlig dem Wortlaute unserer Stelle, welcher dem Priesterthum Melchisedeks auch an und für sich einen das irdische Leben überdauernden character indelebilis zuschreibt. — Des Verfassers Meinung geht vielmehr dahin, daß da Melchisedeks Priesterthum seinem Wesen und Charakter nach an der Person desselben haften, und es nicht wie das levitische bei seinem Tode auf eine andere Person übergegangen sei, er auch nach seinem Tode noch Priester bleibe (vgl. B. 23 — 25). Daraus folgt aber nicht nothwendig, daß der Verf. geglaubt habe, Melchisedek setze auch nach dem Tode seine priesterliche Mittlerthätigkeit fort. Denn die priesterliche Thätigkeit eines Priesters kann sistiren oder aufhören, und doch sein priesterlicher Charakter noch fortbestehen.

IV) Hebr. 9, 13. 14: Εἰ γὰρ τὸ αἷμα τράχων καὶ μόσχων καὶ σπόδος δαμάλεως ῥαντίζουσα τοὺς κεκονωμένους ἀγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα, πόσω μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἁμωμον τῷ θεῷ, καθαρῶς τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι.

Den in Vers 2 ausgesprochenen Gedanken, „daß Christus, nachdem er durch seinen Opfertod eine ewige Erlösung erfunden, mittelst seines eigenen Blutes in das himmlische Allerheiligste eingegangen sei“, um, wie B. 25 weiter erläutert, „nun zu erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns“, nimmt der Verf. in dem Zwischensatze: διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἁμωμον τῷ θεῷ wieder auf als Unterlage für den Hauptsatz: πόσω μᾶλλον κ. τ. λ. Er führt diesen Gedanken daher hier nicht wieder in der durch den Gegensatz des alttestl. und neutestl. Heiligthums bedingten Fassung

von B. 12 vor, sondern giebt ihm jetzt einen andern, für den vorliegenden Zweck passenderen, d. h. durch den Gegensatz des alttestl. und neutestl. Sühnmittels (-blutes) bedingten Ausdruck. Darum setzt er an Stelle des εἰσάγειν εἰς τὰ ἅγια hier das (wie auch B. 24. 25 unabweisbar zeigt) sachlich identische εἰσάγειν εἰς τὸν ἅγιον πνεύματος des 12. Verses hier den Ausdruck διὰ πνεύματος αἰωνίου, indem er statt des Blutes die Geistespotenz nennt, durch welche dessen ewige Sühnkraft bedingt ist. Durch die erstgenannte Substitution wird es außer Zweifel gesetzt, daß der Verf. hier sein εἰσάγειν εἰς τὸν ἅγιον πνεύματος (wie auch in E. 9, 25) nicht von der victimalen Selbsthingabe Christi in den Kreuzestod, sondern von der sacerdotalen Function seines Erscheinens vor dem Angesichte Gottes für uns (9, 24) verstanden wissen will¹⁾. Dagegen hat die adverbiale Näherbestimmung: διὰ πνεύματος αἰωνίου

1) Wenn aber Delitzsch gegen Lehteres und für Ersteres die Instanz geltend macht: das Prädicat ἅγιος setze, als das von der erforderlichen Fehlosigkeit der Opfertiere übliche Wort des Rituals die ausschließliche Beziehung des Ausdrucks auf die Selbstdarbringung zum Kreuze außer Zweifel, so liegt diesem Einwande die irrige Voraussetzung zu Grunde, daß bei der alttestl. Opferhandlung die Schlachtung Kern und Centrum gewesen, während doch nicht sie, sondern vielmehr (wenigstens bei den Sündopfern, die hier allein in Betracht kommen) die Blutdarbringung zu den Sühneshätten dies war; — also auch das Opfertier nicht behufs der Schlachtung an sich, sondern vielmehr nur, um mittelst der Schlachtung ein makellofes Sühnblut zur Darbringung gewinnen zu können, ἅγιος sein mußte. Delitzsch ist unbefangener genug, unsere Deutung des εἰσάγειν εἰς τὸν ἅγιον πνεύματος bei E. 9, 25 als die einzig mögliche anzuerkennen, verleugnet sie aber nichtsdestoweniger bei E. 7, 27 und 9, 14, indem er zur Rechtfertigung dieser Inconsequenz den Kanon aufstellt: „Ueberall wo Christus gegenbildlich oder gegenjählich mit den alttestl. victimae verglichen wird, ist die Selbstdarbringung zum Kreuze gemeint, welche das Gegenbild der Opferschlachtung und des Opferbrandes ist.“ Diese einheitliche Zusammenfassung zweier nach Zeit und Ort, Zweck und Bedeutung völlig geschiedener und verschiedener Functionen ist möglichst verkehrt. Denn 1) im alttestl. Opfercultus gehören Schlachtung und Opferbrand ganz verschiedenen Stadien der Opferhandlung an, die man ihrem sachlichen Unterschiede nach als das sacrificielle und das sacramentale Stadium bezeichnen kann, und die nichts miteinander gemein haben, als dies, daß das letztgenannte Stadium das erstere zur nothwendigen Voraussetzung und Basis hat. 2) Zwischen der Schlachtung und dem Opferbrande liegt,

jedenfalls den Zweck, anzugeben, wie und wodurch das vorangenannte αἷμα τοῦ Χριστοῦ um so viel besser und wirksamer ist als das Blut und die Asche der alttestl. Sühnopfer. Die Reinigung des Gewissens, die dadurch erlangt wird, bildet den Gegensatz zu der καθαρότης τῆς συνείδησιν in B. 13. Es ist eine Reinigung in Folge deren auch das Gewissen sich rein weiß, also eine reale, innerliche, wesenhafte. Ueber die Bedeutung der νεκρὰ ἔργα vgl. den vorigen Abschnitt. Noch weniger als dort kann hier an die Gesezeswerke des Ceremonialcultus gedacht werden, die ja, als von Gott für die Zeit des alten Bundes verordnet, nicht an sich sündig sein können, und daher auch nicht der Sühnung durch das Blut Christi bedürfen. Aber gesetzt auch (was jedoch undenkbar), der Verf. habe es schlechtthin für Sünde gehalten,

noch zum ersten Stadium der Opferhandlung gehörend, die Darbringung des Blutes zum Sühnethron im Allerheiligsten (Lev. 16), und dieser entspricht zugestandener Maßen das Eingehen Christi in das himmlische Allerheiligste mittelst seiner Himmelfahrt; man müßte also, wenn überhaupt für den Opferbrand eine Analogie in dem Versöhnungswerke Christi vorhanden wäre (was nicht der Fall ist, und nach der Bedeutung des Opferbrandes nicht der Fall sein kann) diese in einem himmlischen Thun Christi suchen, etwa in dem E. 7, 25 erwähnten ἐντογγράφειν ὑπὲρ ἡμῶν, was aber aus andern Gründen ganz unmöglich ist. 3) Bei allen Sündopfern für die ganze Gemeinde, und speciell bei dem Sündopfer des gr. Sühnfestes, um das es hier sich handelt, wurde der ganze Leib des Opfertieres außerhalb des Lagers verbrannt, und nur die Fettklappen der Eingeweide nebst den Nieren kamen in den Opferbrand des Altars. — Wie man diesen Thatfachen gegenüber noch Opferschlachtung und Opferbrand einheitlich zusammenfassen und beide zumal als durch den Kreuzestod Christi gegenbildlich repräsentirt ansehen kann, begreife ich nicht. Der Opferbrand hat vielmehr (ebenso wie das Opferessen) gar keine Analogie in dem was Christus für uns litt, denn er stellt die Verpflichtung dankbarer Hingabe des Gesühnten an Gott dar. Ebenso verkehrt aber wie die einheitliche Zusammenfassung von Opferschlachtung und Opferbrand im alttestl. Opfercultus, und wo möglich noch verkehrter, ist die Spaltung des Kreuzestodes Christi in zwei Momente, deren erstes der Opferschlachtung und deren zweites dem Opferbrande entsprechen soll, mit der Erläuterung: „Sein Blutvergießen ist unsere Sühne und seines Leibes Darbringung ist unsere Heiligung“. Tadel verdient hierbei 1) der Mißbrauch des Wortes „Blutvergießen“, bei welchem die transitive und intransitive Beziehung miteinander confundirt und verwechselt werden. Denn nur bei der intransitiven Fassung desselben, in welcher es = sterben ist, hat der Satz: „Sein Blutvergießen ist unsere Sühne“ eine

wenn der Judenthrist noch die Vorschriften des mosaischen Ceremonialgesetzes beobachtete, so würde die bei dieser Deutung der *νεψα* hier vorliegende Beschränkung der Sühnkraft des Blutes Christi auf die specielle Sünde solcher Gesetzesbeobachtung, und der sich dann ergebende Gegensatz, daß durch die Darbringung der alttestl. Sühnopfer vorbildliche, sarkische Sühnung der Uebertretungen des göttlichen Sittengesetzes, durch die Darbringung des neutestl. Sühnopfers aber gegenbildliche, innerliche Sühnung der zwar für die Zeit des alten Bundes zur Pflicht gemachten, seit dem Eintritt des neuen Bundes aber zur Sünde gewordenen Beobachtung des göttlichen Ceremonialgesetzes bezweckt und erzielt worden, — so widersinnig wie nur möglich sein.

gewisse Wahrheit im Vorbilde wie im Gegenbilde (9, 22), nicht aber bei seiner transitiven Fassung, in welcher es = tödten ist; — schlachten aber ist nicht = sterben, sondern = tödten; — 2) das *quid pro quo*, daß „Blutvergießung“ gesagt ist, wo „Blutdarbringung“ (sc. zur Sühnstätte) hätte gesagt werden müssen; denn bekanntlich galt nach der Opferthorax nicht das Blutvergießen des Sühnfestlundopfers im Vorhof, sondern erst das Darbringen des im Vorhof vergossenen und vom Priester aufgefangenen Blutes zur Sühnstätte des Allerheiligsten als sühnend; — 3) endlich der unzutreffende und der ausdrücklichen Lehre des Verf. direct widersprechende Gegensatz, daß Christi Blutvergießen unsere Sühnung und seines Leibes Darbringung unsere Heiligung sei; denn nicht nur der Darbringung seines Leibes schreibt er in E. 10, 10 unsere Heiligung zu, sondern ebenso sehr auch in 10, 29 und 13, 12 seinem Blutvergießen oder Blutdarbringen; und wie er (9, 13) im alttestl. Sühnblute das Mittel zur sarkischen Heiligung der alttestl. Gläubigen, so sieht er in dem neutestl. Sühnblute (10, 29; 13, 12) das Mittel zur Geissens-Heiligung der neutestl. Gläubigen. Und wenn er anderwärts auch einmal (10, 10) die Heiligung als durch die *προσφορά* des Leibes Christi bedingt ansieht, so erweist sich eben damit, daß er die Darbringung des Leibes Christi in der Hauptsache mit der Darbringung des Blutes Christi für sachlich identisch gehalten habe. — Ueberdem ist aber Del.'s Behauptung, daß Christus in 7, 27; 9, 14 und 10, 10, nicht aber in 9, 25, gegenbildlich oder gegensätzlich mit den alttestl. victimas verglichen werde, und darin die Berechtigung oder Nöthigung gegeben sei, das *προσφέρειν* *εαυτὸν* dort anders zu deuten als hier, bodenlos willkürlich, da in allen diesen Stellen Christus gleichmäßig den alttestl. victimas verglichen wird; denn es ist selbstverständlich, daß allenthalben und unter allen Umständen in dem Satz: *εαυτὸν προσέφερεν* das Subject Christum als opfernden Priester, und das Object Christum als geopfertem victimam darstellt.

Die vielfach auseinander gehenden Deutungen der Worte: *διὰ πνεύματος ἁγίου* können, soweit sie überhaupt der Beachtung werth sind, füglich in drei Gruppen vertheilt werden. 1) Man verflüchtigt den Begriff *πνεῦμα αἰώνιον* zu einer bloßen logischen Abstraction; — so mehrere unter den neuern Auslegern, namentlich Kluge, demzufolge der Ausdruck den auf Christo wesenhaft ruhenden, in ihm verwirklichten neutestl. Lebensgeist bezeichnet, im Gegensatz zu dem Todesgeiste des alten Bundes; — ferner Ehrard, der darin dem Geist williger und freudiger Hingabe Christi an seinen Erlöserberuf ausgedrückt findet („*διὰ πνεύματος* haben auch Eodrus, Leonidas und Arnold von Winkelried sich geopfert, aber nur im Kampfe für relative Güter; Christus dagegen *διὰ πνεύματος αἰώνιου* d. h. durch den Geist ewiger, absoluter Liebe; denn bei ihm stand das absolute Heil der Welt, die Ewigkeit selber auf dem Spiele“); — endlich Lünemann: „Das Ethische gehört dem Gebiet des Geistes an. So hat Christus kraft Geistes sich geopfert, weil seine Opferthat im Verhältniß zu Gott eine That des höchsten geistigen Gehorsams, im Verhältniß zu den menschlichen Brüdern eine That der höchsten geistigen Liebe war; kraft ewigen Geistes aber, insofern zum Begriff des Geistes untrennbar und wesenhaft der Begriff des Ewigen gehört, im Gegensatz zum Fleische, das den Begriff des Vergänglichen zu seiner wesentlichen Voraussetzung hat.“

Allen diesen Deutungen liegt gemeinsam die beliebte Confusion oder Verwechselung der victimalen mit der sacrificiellen Leistung des die Aufgabe des Opfers und des Priesters in seiner Person vereinigenden Erlösers zu Grunde, indem sie alle von der Voraussetzung ausgehen, daß das *προσφέρειν* *εαυτὸν* die Selbsthingabe in den Kreuzestod ausdrücke; während doch E. 9, 26 mit den möglichst klarsten und unzweideutigsten Worten zeigt, daß der Verf. dabei an die dem Eingehen des levitischen Hohenpriesters mit dem Sühnblute in das Allerheiligste entsprechende Selbstdarstellung des für uns gestorbenen aber von Gott auferweckten Erlösers im himmlischen Heiligthum mittelst der Himmelfahrt gedacht habe, als wodurch sein

Opfertod die göttliche Sanction und Anerkennung als eines für alle Ewigkeit genügenden Sühntodes erhielt. Mit dieser irrigen Voraussetzung fallen sie aber sämmtlich. Außerdem sind sie aber auch an sich alle völlig willkürliche, aus der Luft gegriffene Beneplacita, die weder im Zusammenhange, noch im Sprachgebrauche (dem allgemeinen, wie dem biblischen) irgend Grund und Boden haben. Denn nirgends wird im alten und neuen Testament das Wort Geist zur Bezeichnung solcher abstracten Begriffe gebraucht, und am wenigsten kann es hier so gebraucht sein, wo keinerlei Andeutung vorliegt, welche Eigenschaft des Geistes der Abstraction zu Grunde liegen soll. Man beruft sich freilich auf den Gegensatz *σάρξ* in B. 10. 13. Allein dort wird der Genitiv *σαρκός* zur eigenschaftlichen Näherbestimmung eines andern Substantivs gebraucht; und wie wir ohne alle Schwierigkeit begreifen, was der Verf. unter *δικαιώματα σαρκός* und *καθαρότης σαρκός* verstanden wissen will, so würden wir auch keine Schwierigkeit darin finden, wenn er, selbst ohne weitere Erläuterung, von *δικαιώματα πνεύματος* oder einer *καθαρότης πνεύματος* oder dergl. gesprochen hätte. In solchen Ausdrücken sind die Genitive durchaus gleichbedeutend mit den entsprechenden Adjectiven *σάρκινος* (7, 16) und *πνευματικός* = fleisch- und geistlich, und auch hier sind *σάρξ* und *πνεῦμα* nicht abstracte sondern concrete Begriffe. Gesetzt aber auch, wir dürften *σάρξ* und *πνεῦμα*, wo sie absolut stehen, ohne Weiteres als abstracte Begriffe = Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit, Zeitlichkeit und Ewigkeit fassen, so hätten wir hier in der Zusammensetzung von *πνεῦμα αἰώνιον* den Begriff ewiger Ewigkeit oder unvergänglicher Unvergänglichkeit, und es wäre, von der unerträglichen Tautologie abgesehen, noch immer bodenlose Willkür, diesen Begriff ohne Weiteres in den eines unvergänglichen Gehorsams gegen Gott, einer unvergänglichen Liebe gegen die Brüder, oder unvergänglicher Vernunfttreue im Allgemeinen u. dgl. umzusetzen.

Πνεῦμα αἰώνιον kann, so lange es als die Aufgabe der Sprache anerkannt wird, verstanden zu werden, nur ewigen, d. h. absoluten, göttlichen Geist bezeichnen wollen. Dieser Anforderung

wenigstens entspricht auch die zweite Gruppe der Ausleger, welche *πνεῦμα αἰώνιον* als identisch mit *πνεῦμα ἄγιον* fassen. So viele ältere Ausleger, welche unser *διὰ πν. αἰωνίου* = impellente spiritus, d. h. als die Christum zur Selbsthingabe in den Opfertod antreibende Kraft des heiligen Geistes fassen; was aber schon grammatisch unzulässig ist, weshalb de Wette auch vorzieht, es von der den Erlöser zu solcher Selbsthingabe befähigenden Kraft des heil. Geistes zu deuten. Es ist, sagt er, „die geistige Kraft überhaupt, durch welche Christus das Opfer vollbracht hat, der Geist schlechthin, der heilige Geist, der in Jesu ohne Maß war, und durch welchen er Alles wirkte und vollbrachte, auch seinen Tod, durch dessen Wirkung das Opfer Christi ein geistiges oder sittliches war im Gegensatze zum Thieropfer.“ Auch diese beiden Deutungen fallen schon mit der falschen Auffassung des *προσφέρειν εαυτὸν* von der Hingabe in den Kreuzestod. Auch Bleek erkennt in dem *πνεῦμα αἰώνιον* „den Geist Gottes, der zugleich der Geist Christi ist, der schon bei seinem Erdenwandel ihm in ganzer Fülle beizuhnte, der das in jeglichem Moment ihn befehlende Princip war, und der ihn der Herrschaft des Todes nicht erliegen ließ, das *πνεῦμα ἁγιοσύνης* (Röm. I, 4), vermöge dessen (?) Jesus Sohn Gottes, im Gegensatze gegen die *σάρξ*, vermöge deren er Sohn Davids ist.“ Gegen alle diese und ähnliche Auffassungen insgemein spricht aber die Wahl des Epithetons *αἰώνιον* statt des dann zu erwartenden *ἄγιον*; ferner das Fehlen des Artikels, welches uns nöthigt, den Begriff *πνεῦμα* nicht individuell, sondern generisch zu fassen, und endlich der Zusammenhang, demzufolge (Delitzsch:) „der Ausdruck etwas zum persönlichen Wesensbestande Christi Gehörendes bezeichnen muß.“

Diesen Forderungen zumal genügen die Ausleger der dritten Gruppe, welche, freilich in sehr verschiedenem Sinne, *πνεῦμα αἰώνιον* auf eine dem Erlöser immanente, seinen unvergänglichen, sittlich-persönlichen Wesensbestand constituirende Gotteskraft zurückführen. Hofmann (l. c. I, 203 u. II, 1, 430), dem Delitzsch und Riehm so weit ausdrücklich beistimmen, lehrt: „Der Geist, durch welchen

Christus sich selbst darbrachte, heißt ein ewiger Geist im Gegensatz zu dem entwindenden Geiste der Thiere, welche der alttestl. Hohepriester darbrachte. Denn um das Leben handelt es sich, welches hier und welches dort in den Tod gegeben worden. Dort war es ein vergängliches, welches im Tode ein Ende hatte; hier ist es ein ewiges, in der Gegenwart eines ewigen Geistes beruhendes Leben, welches damit nicht aufhört, daß es in den Tod gegeben wird, sondern neu wiederersteht.“ — Vereinzelt aber steht Hofmann da, wenn er weiter lehrt: „Daß Christus sein Leben läßt, um es wieder zu nehmen, geschieht vermöge dieser Ewigkeit seines ihn zu einem lebendigen Menschen machenden Geistes; und wie alle Selbstbethätigung mittelst des lebendigmachenden Geistes geschieht, so auch diese der Selbstdargabe Christi.“ Dieser Auffassung liegt die eigenthümliche Anschauung Hofmann's zu Grunde, mit der sie zwar nicht steht, wohl aber fällt, daß es der ewige, absolute Geist Gottes selber sei, der jedem Menschen inne wohne, und ihn eben zum lebendigen Menschen, d. h. zu einem persönlichen geistig-seelischen Wesen mache. Doch walte dabei der Unterschied ob, daß „für Christum sein Geist, ob er ihn gleich aufgebe, dennoch unverlierbar sei, weil es unmöglich sei, daß er vom Tode gehalten werde;“ während für jeden andern Menschen, „dessen Geist nach Ps. 146, 4 verloren gehe, wenn Christus ihn nicht auferwecke.“ Allein wenn der Christum zu einem lebendigen Menschen machende Geist zwar dem Tode anheimgegeben, nicht aber von demselben gehalten werden kann, der Geist aller übrigen Menschen dagegen für sie verloren geht, falls nicht ein Anderer ihnen denselben zurückgibt, so ist es entweder ein Geist verschiedenen Wesens, oder aber dem Geiste Christi wohnt noch eine andere Gotteskraft bei, die dem Geiste der übrigen Menschen fehlt. Im ersten Falle aber hätte unser Verf. nicht lehren können (2, 14. 17; 4, 15), daß Christus als Mensch uns in Allem gleich gewesen, und im andern Falle würde doch wohl die Annahme unabweisbar sein, daß der Verf. mit dem völlig singulären Ausdrucke *πνεῦμα αἰώνιον* nicht das allgemein menschliche Lebensprincip, so weit Christus

es mit allen Menschen gemein hatte, habe bezeichnen wollen, sondern vielmehr das specifisch-göttliche, das ihn als Sohn Gottes von allen Menschen unterschied, sei es nun seine ewige Gottessohnschaft an sich (1, 3), sei es sein menschliches Geistwesen in persönlicher Einheit mit seiner Gottessohnschaft. Letzteres lehrt Niehm und Maier, Ersteres Deligsch mit den meisten ältern Auslegern, denen auch wir uns anschließen, und zwar deshalb, weil in dem Sage: *ὁ δὲ πνεύματος αἰώνιου* u. t. l. das *ὅς* schon die gottmenschliche Persönlichkeit Christi repräsentirt und somit das *πνεῦμα αἰώνιον* zwar in ihr enthalten sein, aber nicht mit ihr sich decken kann.

Der Verf. versteht hier also unter *πνεῦμα αἰώνιον* dasselbe, was er in E. 7, 16, wo es sich darum handelte, die Gottessohnschaft Christi als das seine Auferstehung bedingende und dem durch sie erneuerten Leben ewige, unsterbliche Dauer verbürgende Princip geltend zu machen, als *δύναμις ζωῆς ἀκατάλυτου* bezeichnet hat. Hier aber tritt mit einem andern Gesichtspuncte auch eine andere demselben entsprechende Benennung dieser *δύναμις* auf, denn es handelt sich hier darum, die Gottessohnschaft Christi als das zu bezeichnen, was seiner hohenpriesterlichen Selbstdarbringung im himmlischen Allerheiligsten ihren unvergleichlichen, ewig-, all- und vollgültigen Werth giebt. Was Lünemann der Deutung des *πνεῦμα αἰώνιον* von der Gottheit Christi entgegenhält: sie sei zu speciell, und weiter: *πνεῦμα* habe seinen Gegensatz in *σάρξ*, damit sei aber nicht der Gegensatz von Göttlichem und Menschlichem, sondern von Geist und Leib (!) ausgedrückt, — ist seinem ersten Theile nach augenscheinlich nichtsagend und seinem zweiten Theile nach handgreiflich verkehrt.

Im Uebrigen aber müssen wir noch, wie dem zweiten, so auch dem ersten Theile der Hofmannschen Auseinandersetzungen, dem Niehm und Deligsch beigestimmt, unsere Zustimmung versagen. Dazu kann uns aber freilich nicht Lünemanns nichtige Entgegnung: „Als ob die heilige Schrift, wie von einer *ψυχή*, so auch von einem *πνεῦμα* der Thiere etwas wüßte!“ nicht bestimmen, vielmehr wird diese seine eigene Verwundrung solchen Stellen gegenüber wie Gen.

6, 17; 7, 15, 22; Hiob 34, 14, 15; Ps. 104, 29, 30 und Pred. 3, 21, in denen allen dem Thiere ausdrücklich ein πνεῦμα zugeschrieben wird, zum Objecte gerechter Verwundrung werden müssen. Aber die Thatsache, daß in diesen alttestl. Stellen das Lebensprincip des Thieres als πνεῦμα bezeichnet wird, kann als bloß Gegenstand psychologischer (also menschlich-wissenschaftlicher) Terminologie nicht ohne Weiteres als Beweis dafür gelten, daß auch unser Verf. es so genannt haben werde oder müsse, — zumal im Gebiete der die Opfer betreffenden Gesetzgebung nirgends ein Beleg für diese Terminologie sich findet, und nach ihr (vgl. Lev. 17, 11) es bei der Opferdarbringung sich nicht um das πνεῦμα, sondern um die ψυχή des Thieres handelt. Was mich aber außerdem hauptsächlich noch zur Abweisung dieser Hofmannschen Auffassung bestimmt, ist die Stellung der Worte. Heiße nämlich der Geist, durch welchen Christus sich selbst darbrachte, ein ewiger Geist im Gegensatze zu dem entschwindenden Geiste der alttestl. Opfertiere, so müßte αἰώνιος als stark und allein betont voranstehen. Die Voranstellung des πνεῦμα zeigt aber, daß der Verf. dieses betont hat, und also auch, wenn überhaupt, in ihm hauptsächlich der entsprechende Gegensatz für das Thieropfer zu suchen ist, der dann aber nicht διὰ πνεύματος προσκαίρου, sondern διὰ σαρκὸς προσκαίρου lauten und mit δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων in B. 12 identisch sein müßte. Da aber dieses schon in διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος B. 12 seinen Gegensatz gefunden hat, und Letzteres in τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ B. 14 wieder aufgenommen ist, so liegt weder eine Nöthigung noch auch eine Berechtigung vor zu der Annahme, daß der Verf. bei seinem διὰ πνεύματος αἰωνίου an eine gegensätzliche σὰρξ πρόσκαιρος gedacht habe.

V) Hebr. 10, 26—29: Ἐκουσίως γὰρ ἁμαρτανόντων ἡμῶν μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας, οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία, 27: φοβερὰ δὲ τις ἐκδοχὴ κρίσεως καὶ πυρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλλοντος τοὺς ὑπεναντίους. 28: ἀθετήσας τις νόμον Μωυσέως χωρὶς οἰκτυρμῶν ἐπὶ δυοῖν ἢ τρισὶν μάρτυσιν

ἀποθνήσκει· 29: πόσῃ δοκεῖτε χειρόνος ἀξιωθῆσθαι τιμωρίας ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγήσάμενος, ἐν ᾧ ἡγιασθῇ, καὶ τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνοβρίσας;

Was heißt: ἐκουσίως ἁμαρτάνειν? Die gewöhnliche Uebersetzung durch „muthwillig“ oder „vorsätzlich sündigen“ ist, wie sich unten zeigen wird, irreführend. Auch heißt ἐκουσίως weder „muthwillig“ noch „vorsätzlich“, sondern lediglich „freiwillig“. Aber der Ausdruck „freiwillig sündigen“ ist an sich selbst doch zu vage und unbestimmt gehalten, als daß wir aus ihm allein schon eine klare, sichere und scharfe Bestimmung und Begrenzung des damit gemeinten Sündigens entwickeln könnten. Auch ist der Ausdruck ἐκουσίως ἁμαρτάνειν, so wie sein Gegensatz ἀκουσίως ἁμαρτάνειν den übrigen neutestl. Schriften völlig fremd; doch ist wenigstens der letztere in der pentateuchischen Gesetzgebung (bei den LXX.) ein geläufiger terminus, der zu berücksichtigen sein wird. Sicherer aber doch wird uns der Zusammenhang unserer Stelle selbst durch die Merkmale, welche sich aus ihm als charakteristisch für diese Art des Sündigens entnehmen lassen, zum Verständniß führen. Endlich wird aber auch noch die Vergleichung der ganz analogen und ohne Zweifel denselben Gegenstand behandelnden Stelle in E. 6, 4—6¹⁾ uns dabei gute Dienste leisten. Beide Stellen stehen nämlich in einem beiderseitig sich ergänzenden und dadurch auch erläuternden Verhältniß zu einander, indem einzelne Züge des Gesamtbildes, welche in unserer Stelle bloß summarisch andeutend gehalten sind, dort zu ausführlicherer Darstellung gelangt sind, und umgekehrt.

Hätte der Verf., wie Lünemann will, in seinen ἐκουσίως ἁμαρτάνοντες ganz einfach „das Gegenbild der ἀγνοοῦντες καὶ πλα-

1) Sie lautet: B. 4: ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἀπαξ φωτισθέντας γευσάμενους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γεννηθέντας πνεύματος ἁγίου 5: καὶ καλὸν γευσάμενους θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος 6: καὶ παραπεσόντας πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν, ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντας.

νόμωτοι in E. 5, 2" aufstellen wollen, so würde er hier einen in seinen Consequenzen wahrhaft grundstürzenden, die ganze christliche Soteriologie vernichtenden Lehrsatz ausgesprochen haben. Denn es würde unabweisbar daraus folgen, daß auch im N. T. nur die ἀγνοούντες und πλανώμενοι, d. h. bloß die aus Unwissenheit und Irrthum Sündigenden Sühnung durch Christi Blut und Vergebung ihrer Sünden vor Gott finden könnten; Alle aber, die eine bewußte oder vorsätzliche Sünde begehen, rettungslos dem Gerichte der ewigen Verdammniß anheimfallen müßten; — während es doch vielmehr die übereinstimmende Lehre, oder doch Lehrvoraussetzung aller Apostel ist, daß alle Sünden, selbst die schwersten, der Sühnung durch das Blut Christi fähig seien, so lange der Mensch noch willig und im Stande ist, mittelst Buße und Glauben sich die Sühnkraft desselben anzueignen; und daß umgekehrt, wo die beharrliche Unwilligkeit oder gänzliche Unfähigkeit zur Buße vorliegt, auch Unwissenheits- und Irrthumsünden ungefühnt bleiben. Auch der Verf. des Hebräerbrieves, so oft und vielseitig, so ausführlich und eingehend er auch das Verfühnungswerk Christi erörtert, nennt als dessen Object stets und ausnahmslos die Sünden oder die Sünde schlechthin (1, 3; 2, 17; 9, 26. 28; 10, 12. 17. 18. 26. 28.) ohne alle Beschränkung und Unterscheidung. Und wenn er in unserer Stelle allerdings von einem Sündigen spricht, dem das Opfer Christi nicht mehr zu Gute kommen könne, so zeigt die Parallelstelle E. 6, 4—6, daß er nicht in dem Sündigen an sich, sondern in dem Herzenszustande der Bußunfertigkeit und Bußunfähigkeit, in welchem es geschieht, den Grund der Unfühnbarkeit desselben erkennt. Und eben deshalb nannten wir es irreführend, unser ἐκούσιως durch „muthwillig“ oder „vorsätzlich“ zu übersetzen, denn auch dadurch würde wiederum die Sühnbarkeit oder Unfühnbarkeit des Gesündigthabens nach der größern oder geringern Schwere der Sünden an sich, nicht aber, was allein in Betracht kommt, nach der Buß- und Glaubensfähigkeit oder Unfähigkeit abgemessen sein.

Aber freilich, da wo unser Verf. von der alttestl. Sühnung

spricht, wie in E. 5, 2 und 9, 7, da beschränkt er dieselbe ausdrücklich auf die ἀγνοήματα und läßt sie nur den ἀγνοοῦσιν καὶ πλανωμένοις zu Gute kommen, denn für den alttestl. Cultus galt allerdings im Allgemeinen der Grundsatz (Num. 15, 27—31), daß nur für die „in Verirrung“ (בְּשָׁגָה, LXX: ἀκουσίως) begangenen Sünden eine Sühnung durch Thieropferblut zulässig sein, dagegen die mit erhobener Hand (LXX: ἐν χειρὶ ὑπερηφανίας) d. h. mit bewußter Auflehnung und Empörung gegen Gottes Gebot und Willen begangenen Sünden mit Ausrottung bestraft werden sollten¹⁾. Anders aber verhält es sich, bedingt durch die hier vollzogene Auflösung der Identität von Staat und Kirche, von Volks- und Cultusgemeinde, im neuen Testament, wo auch die bewußte und vorsätzliche, ja selbst die nach bürgerlichem Rechte mit dem Tode zu bestrafende Sünde, unter der Bedingung von Buße und Glauben noch der Sühnung durch das Blut Christi theilhaftig werden kann. Die Gegensätze von ἀκουσίως und ἐκούσιως ἀμαρτάνειν als Bezeichnung des sühnefähigen und des nicht sühnefähigen Sündigens hat der Verf. aus

1) Doch erkennt das Gesetz auch zwischen diesen beiden Kategorien in der Mitte liegende Sünden an. Grober Diebstahl z. B. ist gewiß nicht eine Unwissenheits- oder Irrthumsünde, sondern eine bewußte und absichtliche, — aber doch auch nicht eine חֲטָאת בְּשָׁגָה begangene, denn sie wird nicht mit Ausrottung, sondern je nach Umständen mit zweier, vier- oder fünffacher Wiedererstattung bestraft (Exod. 21, 37; 22, 1 ff.). Ebenso wenig kann die Vorenthaltung gestohlenen, anvertrauten oder gefundenen Eigenthums, sogar mit eiblicher Ablehnung desselben, in die Kategorie der Unwissenheits- und Irrthumsünden gebracht werden, und doch sind solche Sünden bei spätem freiwilligem Geständnisse und nach Wiedererstattung mit Zulegung eines Fünftels des Werthes der Opferfühne fähig erachtet (Lev. 5, 20—26). Dasselbe gilt von der Schwächung der leibigenen Magd eines Andern, wobei nach erdulbeter polizeilicher Züchtigung der Schuldige sich noch einer Opferfühne zu unterziehen hatte (Lev. 19, 20—22). Wir werden demnach zu den beiden in Num. 15 aufgestellten Kategorien des Sündigens noch eine dritte als Ausnahme von der allgemeinen Regel anzusehende Kategorie hinzunehmen müssen, solcher Sünden nämlich, die zwar wissentlich und absichtlich begangen waren, aber doch nicht Ausrottung sondern nur polizeiliche Correctionsstrafe nach sich zogen, und nach Erbuldung derselben auch der Opferfühne fähig und bedürftig waren.

dem alten Test. in das neue herübergenommen, — aber auf neuestfl. Gebiete gewinnen dieselben, bedingt durch die verschiedenen Grundlagen und Umgebungen, eine andere Begrenzung und Bedeutung, die eine nähere Charakteristik fordern, wie eine solche deshalb auch hier so wohl wie bei E. 6 gegeben ist.

Das erste Moment zu einer solchen liefert uns die Beziehung unseres Ausspruchs auf das Voranstehende. Denn das γάρ, mit welchem er eingeführt ist, stellt ihn als Begründung der im vorigen Absätze B. 19—25 enthaltenen dreifachen Mahnung dar, (nämlich 1) B. 22: mit wahrhaftigem Herzen in Glaubensvölligkeit hinzutreten zu dem Gnadenthron, 2) B. 23: festzuhalten das Bekenntniß der Hoffnung, und 3) B. 24: auf einander Acht zu haben behufs Anreizung zu Liebe und zu guten Werken), so daß das Unterlassen dieser dreifachen Bethätigung christlichen Lebens als die Basis erscheint, auf der das in B. 26—29 nach seinem Wesen und seinen Folgen beschriebene ἐκουσίως ἀμαρτάνειν sich entfaltet. Das nicht bloß zeitweilige, sondern beharrliche und andauernde Unterlassen dieser Christenpflichten wird aber als Abfall vom Christenthum zu bezeichnen, und dieser als Voraussetzung und Grundlage des ἐκουσίως ἀμαρτάνειν anzusehen sein. Dasselbe ergibt sich sofort aus der Vergleichung mit E. 6, wo unserm ἐκουσίως ἀμαρτάνοντες ein παραπεσόντες, d. h. ein Heraus- und Abgefallen sein vom Christenthum entspricht. Delißsch hat daher Recht, wenn er seine Auslegung mit den Worten beginnt: „Was hier unter ἀμαρτάνειν gemeint ist, ist dasselbe, was sonst bestimmter mit παραπεσεῖν (6, 6) und ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ (3, 12) bezeichnet wird,“ — aber vollständig irreführend ist es, wenn er dann noch hinzufügt: „Es ist also die Sünde des Abfalls gemeint . . . Diese Grundsünde begeht derjenige ἐκουσίως, welcher, nachdem er vom Judenthum Christ geworden ist, sich dem christlichen Gottesdienste und Gemeindeleben entzieht, und wieder mit der antichristlichen Synagoge gemeinschaftliche Sache macht.“ Wäre dem so, dann hätte Delißsch selber unser ἀμαρτάνειν nicht mit dem in 6, 6 und 3, 12 genannten παραπεσεῖν und ἀποστῆναι, sondern vielmehr mit einem dort nicht

genannten παραπίπτειν und ἀφιστάναι identificiren müssen; dann hätte der Verf. auch an unserer Stelle nicht ἀμαρτανόντων, sondern vielmehr nothwendig ἀμαρτησάντων, oder, wenn zugleich „das Moment der Dauer“ des Abfalls ausgedrückt werden sollte, ἡμαρτηκότων sagen müssen. Das Präsens ἀμαρτανόντων drückt also nicht die einmalige und abgeschlossene That des Abfalls selbst aus, sondern vielmehr ein fortwährendes Sündigen auf der Grundlage dieses Abfalls, ein durch diesen Abfall bestimmtes habituelles Sündigen und die unvergleichliche Verdammungswürdigkeit des hier gemeinten Sündigens ist nicht durch die Grellheit desselben an sich, sondern durch den spezifischen Charakter bedingt, den es dadurch erhält, daß es in dem Zustande eines solchen Abgefallenseins begangen wird, — es ist (nach 3, 12) die ἐν τῷ ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος sich manifestirende καρδία πονηρὰ ἀπιστίας, die ihm den Charakter der Unführbarkeit aufprägt. Und ebenso ist der Grund dieser Unführbarkeit nach 6, 4—6 nicht in dem Abgefallen sein an sich zu suchen, so daß jede beliebige Art des Abfallens dieselben Wirkungen hervorbrächte, sondern lediglich in dem eigenthümlichen und wie in E. 10 so auch in E. 6 näher beschriebenen Charakter des hier gemeinten, gerade so und nicht anders beschaffenen Abfalls, eines solchen von welchem es gilt: ἀδύνατον γάρ . . . (τοῦς οὕτως) παραπεσόντας ἀνακαίνεῖν εἰς μετάνοιαν (E. 6), und: οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία (E. 10).

Es wird demnach zunächst unsere Aufgabe sein, den in Frage stehenden eigenthümlichen Charakter dieses Abfalls aus den in E. 6 und 10 vorliegenden Merkmalen zu entwickeln. Da tritt uns an unserer Stelle zuerst die nähere Bestimmung: μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας entgegen. Selbstverständlich ist die christliche, im Evangelium geoffenbarte Heilserkenntniß gemeint. Unter ἐκουσίως ἀμαρτάνειν ist also ein Sündigen zu verstehen, das im strahlenden Lichte der christlichen Wahrheit geschieht; in welchem Lichte also auch der Sündigende sich dessen wohl bewußt ist, wie Gott nach den Lehren des Evangeliums das betreffende Sündigen ansieht, beur-

theilt und verurtheilt. Damit haben wir ein neues, das zweite, Merkmal dieses Sündigens gewonnen.

Weiter aber handelt es sich bei dem λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν nicht bloß um ein intellectuelles Aufgenommenhaben der christlichen Wahrheit mit dem Verstande, sondern auch und zwar hauptsächlich um das innere Erfahren- und Erlebthaben der in ihr dargebotenen süßnenden und heiligenden Gotteskraft. Denn das Aufnehmen der Heilswahrheit ist, eben wegen der in ihr waltenden Gotteskraft, niemals bloß Sache des Verstandes, sondern zugleich und vorerst des Herzens. Daß dies auch die Anschauung des Verfassers sei, ergibt sich mit Sicherheit aus der Parallelstelle in E. 6. Was er hier in summarischer Kürze durch λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν andeutet, das hat er dort in B. 4. 5 ausführlicher und eingehender beschrieben, indem er zu dem entsprechenden ἀπαξ φωτισθῆναι erläuternd noch das γεύσασθαι τῆς θωρεᾶς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γεννηθῆναι πνεύματος ἁγίου καὶ γεύσασθαι καλὸν θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος hinzugefügt. Und darin stellt sich ein drittes wesentliches Merkmal des ἐκουσίως ἁμαρτάνειν heraus.

Im Folgenden sagt dann der Verf., daß für die ἁμαρτάνοντες, von welchen er redet, οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία, welchem in der Parallelstelle G. 4 das ἀδόνατον πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν entspricht. Für den von diesem Heile durch eigenen freien Willensact Abgefallenen, und nur für ihn, giebt es kein Opfer mehr zur Sühnung seiner Sünden: eben weil es überhaupt kein höheres Opfer für Sünden giebt und geben kann, als das Opfer Christi, das jener durch seinen Abfall von sich gestoßen, und, wie B. 29 sagt, für κοινόν erklärt hat. Das Fehlen des Artikels vor ἁμαρτιῶν zeigt an, daß es dabei sich nicht um irgend welche bestimmte Sünden, sondern um Sünden überhaupt handelt. Für Diejenigen, von welchen hier die Rede ist, giebt es gar kein Opfer mehr für Sünden überhaupt, weder für begangene noch zukünftige, weder für leichte noch für schwere, weder für vorsätzliche oder muthwillige, noch für unvorsätzliche und unbewußte. Und während

für den bußfertigen und gläubigen Christen alle Sünden, auch die schwersten süßnefähig, sind bei Jenen alle Sünden, auch die aus Schwachheit, Uebereilung und Irrthum begangenen unsüßnebar, weil sie mit dem einigen und allein süßnekräftigen Opfer Christi nichts mehr zu thun haben wollen. Und somit ergibt sich als viertes unterscheidendes Merkmal des ἐκουσίως ἁμαρτάνειν, daß es sich dabei nicht um besonders schwere Einzelsünden handelt, nicht um ein Sündigen, das an sich und unter allen Umständen schon den Stempel der Unsüßnebarkeit an sich trägt, sondern um ein solches, dem dieser Stempel erst durch den sittlich-religiösen Herzenszustand, in welchem die Sündigenden sich seit ihrem Abfall befinden, aufgeprägt wird. Wer mit seinem innern Geistesleben noch im Christenthum wurzelt, und deshalb noch zu erneuerter Buße fähig ist, kann ganz dieselbe Einzelsünde begehen, wie der aus demselben Entwurzelte, — und doch Jener noch Vergebung derselben durch das Süßneblut Christi erlangen, während für diesen des Verfassers οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία gilt.

Auch B. 29 bringt noch ein Paar Charakterzüge des also Sündigenden nach. Er wird zunächst als τὸν οἶδν τοῦ θεοῦ καταπατήσας geschildert, — ein auch in seiner möglichst milden Ausdeutung noch entseßliches Bild. Um so mehr hüte man sich aber auch, es über Gebühr zu pressen. Das Bild ist nämlich nicht hergenommen von der brutalen Mißhandlung einer Person mit Fußtritten, sondern wie das exegetische καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κ. τ. λ. zeigt, von der Gleichgültigkeit, mit welcher man auf eine verächtliche, nichtsnutzige Sache tritt. Den Sohn Gottes als eine solche ansehen und behandeln, ist der Sinn des harten Ausdrucks. Weiter heißt es: καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγήσαμενος ἐν ᾧ ἡγιασθη. Christi Blut, durch welches er doch geheiligt worden ist, d. h. dessen heiligende Kraft er früher an sich selbst erfahren hat (vgl. G. 4. 5), dasselbe Blut, durch welches das Vermächtniß des Heils ihm einst versiegelt (9, 15–17), und durch welches er in den Bund des Heils vordem aufgenommen worden ist (10, 14–18),

wird nun von ihm für gemein geachtet. Christi Blut ist als Sühnblut ein heiliges. Die aber von Christo abgefallen sind, haben es dadurch für gemeines, profanes Blut erklärt, das eben so werth- und wirkungslos sei, wie alles andere Blut. Doch hat *κοινός* im hellenistischen und neutestamentlichen Sprachgebrauch auch die Bedeutung „unrein“ (1 Makk. 1, 50. 65; Mark. 7, 2; Act. 10, 14. 28; 11, 8; Röm. 14, 14). Ziehen wir diese Bedeutung herbei, so hat der Verf. sagen wollen, daß der Abgefallene durch seinen Abfall und sein Verharren in demselben das Blut Christi für das Blut nicht bloß eines gewöhnlichen Menschen, sondern eines mit Zug und Recht gekreuzigten Missethäters erkläre. Dies ist vorzuziehen, nicht bloß weil es stärker und deshalb den übrigen Aussagen adäquater ist, sondern auch hauptsächlich, weil es dem *ἀνασταυρωθέντες καὶ παραδειγματίζοντες τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* in der Parallelstelle genauer entspricht. Endlich wird noch der in Rede stehende *ἀμαρτάνων* als τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας gekennzeichnet, welches sich auch dem Ausdruck nach der von Christo selbst als unvergeblich bezeichneten *βλασφημία τοῦ πνεύματος* (Matth. 12, 31) nähert. Ein Geist der Gnade heißt der Geist Gottes, insofern er der Vermittler der Gnade Gottes in Christo ist, dessen der Abgefallene nach E. 6, 4 theilhaftig geworden war. Ihn schmäh und lästert er aber, indem er die von den Christen gepriesenen Wirkungen desselben für pure Einbildung oder gar für Lug und Trug erklärt. Uebrigens beziehen sich die drei *Participia καταπατήσας, ἡγησάμενος* und *ἐνυβρίσας*, ebenso wie das *ἀμαρτάνοντες* in B. 26, nicht auf die Sünde des Abfalls an sich allein, sondern auch auf das ganze nachherige durch den Abfall bestimmte Verhalten des Abgefallenen. Sie sind aber nicht mehr präsens, sondern aoristisch gefaßt, und dadurch als ein Vergangenes und Abgeschlossenes vorgeführt, weil die durch sie bezeichnete Denk- und Handlungsweise zur Zeit des Gerichtes, von welcher das Hauptverbum *ἀξιωθήσεται* gilt, schon als ein Vergangenes vorliegt. Aus dieser dreifachen Charakteristik des 29. Verses ergibt sich aber als fünftes Merkmal des *ἐκουσίως ἀμαρτάνειν* ein solcher Herzenszustand,

in welchem der Mensch nicht bloß gleichgültig gegen die Person des Erlösers und die durch den heil. Geist vermittelten Segnungen des Christenthums geworden, sondern auch sogar zu bewußter und entschiedener Feindschaft gegen dieselben fortgeschritten ist.

Wenden wir uns nun auf Grund der im Vorigen gewonnenen Resultate zu einer nähern Beleuchtung unseres *ἐκουσίως ἀμαρτάνειν* an sich. *Ἀμαρτάνοντες* sind alle Menschen: Heiden, Juden und Christen, — aber diejenigen, deren Sündigen die oben entwickelten Merkmale an sich trägt, bezeichnet der Verf. als *ἐκουσίως ἀμαρτάνοντες*. Dies heißt „freiwillig sündigen“, und bedeutet in dem vorliegenden Zusammenhange nicht mehr und nicht weniger als, die allgemeine Sündhaftigkeit der menschlichen Natur, die an sich eine unfreiwillige (angeborene) ist, dadurch zur freiwilligen machen, daß man die dargebotenen Mittel zu ihrer Ueberwindung und Unschädlichmachung durch Sühnung und Heiligung mittelst des Blutes Christi und des Geistes der Gnade (B. 29), obwohl man deren heilbringende Natur und Kraft aus eigener früherer Erfahrung kennt, dennoch verschmäh und verachtet; also lieber in ungeführtem, und unter solchen Umständen auch unsühnbaren Sündigen verharren will, — obwohl man dessen nothwendigen Ausgang in Gericht und Verdammniß aus früherer Erleuchtung durch das Wort und den Geist Gottes kennt, als daß man sich den unbequemen Forderungen der Selbstverleugnung in Buße und Glauben, welche Bedingung der Sühnung und Heiligung sind, füge. Und solch ein Sündigen kann ebensowohl und ebenso treffend ein freiwilliges genannt werden, wie man es als ein freiwilliges Kranksein bezeichnen kann, wenn man die sicher heilende Arznei, die man als solche schon früher an sich selbst erprobt hat, verschmäh und verachtet, und lieber krank ist und bleibt, als durch den Gebrauch der Arznei nach der Vorschrift des Arztes Heilung und Gesundheit sich verschafft.

Schon in der alten Kirche sind von Montanisten (vgl. Tert. de pudic. c. 20), Novatianern und andern Rigoristen die beiden Stellen in E. 6 und 10 (besonders die erstere) dazu mißbraucht

worden, um daraus den schematischen Kanon zu erweisen, daß die **Lapsi** unter keiner Bedingung wieder in den Gemeindeverband aufgenommen werden könnten. Und vielleicht hat eben dieser Mißbrauch oder das daraufführende Mißverständniß dieser Stellen mit dazu beigetragen, daß unser Brief besonders seitens der abendländischen Kirche, die am meisten mit jenen Rigoristen zu kämpfen hatte, so lange beharrlich mißachtet worden ist. Hat doch selbst Luther noch die kanonische Autorität desselben angezweifelt, weil, was hier zu lesen, „gegen alle Evangelien und Episteln Pauli“ streite. Allein das *παράπτεται* in C. 6 ist nicht von jeder Art des Abfalls, sondern nur von einer sonderlich qualificirten Art desselben gemeint, nämlich einer solchen, deren Qualification durch die Participia *φωτισθέντες, γευσάμενοι* und *γενηθέντες* nach ihren Antecedentien, und durch *ἀνασταυροῦντες* und *παραδειγματίζοντες* nach ihren Consequentien näher bestimmt ist. Also nur auf Diejenigen will der Verf. in C. 6 sein *ἀδύνατον* angewendet wissen, an denen mittelst Wirkung des h. Geistes das Evangelium schon die Macht seiner erleuchtenden und beseligenden Gotteskräfte bewährt hat, und die dennoch nun durch Bekenntniß und Leben dauernd Jenen sich gleichstellen, die Christum als betrügerischen Gotteslästerer oder verrückten Schwärmer aus Kreuz schlugen. Noch deutlicher tritt diese Beschränkung in C. 10 hervor. Dort bezeichnet der Verf. ja den sittlich-religiösen Zustand der Abgefallenen als einen solchen, in welchem sie freiwillig sündigen, d. h. als einen solchen, in welchem sie ohne alle äußere und innere Nöthigung, durch eigenen freien Willensentschluß eingetreten sind, und darin verharren, deren Abfall also gerade im Gegensatz steht sowohl zu einem der Schwachheit des Fleisches durch Menschen- oder Todesfurcht abgerungenen, widerwilligen Verleugnen, wie auch zu dem durch Verstandesverirrung in Zweifel und Unglauben ihnen wider Willen abgenöthigten Abfall von der frühern Glaubenszuversicht; — und characterisirt ihn weiter als darin sich manifestirend, daß der Abgefallene nun den Sohn Gottes mit Füßen tritt, und das Blut des Bundes, durch welches er

geheiligt ist, für unrein achtet, und den Geist der Gnade, den er empfangen, schmähet.

Im Wesentlichen wird also unseres Verfassers *ἐκουσίως ἁμαρτάνειν* zusammenfallen mit der *ἁμαρτία πρὸς θάνατον*, von welcher in 1 Joh. 5, 16 gesagt ist: *ὃς περὶ ἐκείνης λέγω, ἵνα ἐρωτήσῃ*. Von der *βλασφημία τοῦ πνεύματος* aber (Matth. 21, 31), von der Christus sagt, daß sie weder in diesem, noch in jenem Leben vergeben werden könne, während doch alle Sünde und Lästung den Menschen vergeben werden könne, selbst wenn sie etwas reden wider des Menschen Sohn, — unterscheidet sich unseres Verfassers erneuerungsunfähiger Abfall und freiwilliges Sündigen darin, daß Letztere nur bei Solchen eintreten können, die schon einmal den Wirkungen des heiligen Geistes sich hingeeben, und demnächst erst denselben beharrlich widerstanden haben, — während erstere auch schon da eintreten kann, wo man die Wirksamkeit des h. Geistes von vorn herein beharrlich von sich abweist. Der Abfall, von dem unser Verf. redet, ist also bloß eine besondere Art der Sünde gegen den heiligen Geist, deren generelles und beiden gemeinsames Merkmal die selbstbewusste, vorsätzliche und hartnäckige Selbstverstockung gegen die durch den Geist Gottes dem Menschen bezeugte Gnade Gottes ist; wobei die Unvergeblichkeit und Erneuerungsunfähigkeit in der Natur der Sache liegt. Hat der Mensch gegen die Gnadenwirkungen des h. Geistes beharrlich sich verstockt, gleichviel ob von vornherein, oder erst nach längerer oder kürzerer Hingabe an dieselben, so daß sie fortan nichts mehr über ihn vermögen, dann bleibt für ihn freilich nichts Anderes übrig, als, wie unser Verf. C. 10, 27 sagt: furchtbare Erwartung des Gerichtes und der Grimm eines Heuers, welches fressen wird die Widerwärtigen.

VI) **Hebr. 12, 17:** ἵστε γὰρ ὅτι καὶ μετέπειτα (Ἡσαΐ) θέλων κληρονομήσαι τὴν εὐλογίαν ἀπεδοκιμάσθη· μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὑρεν, καί περ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν.

Streitig ist 1) ob *μετανοίας* zu beziehen sei a) auf die bei es vorhandene aber fruchtbare, sei es gesuchte aber nicht gefundene

eigene Sinnesänderung (= Buße) Esau's, — oder aber b) auf die von Esau gesuchte aber nicht erzielte Sinnesänderung (Umstimmung) seines Vaters, indem Esau vergeblich sich bemühte, denselben von seinem Entschlusse abzubringen, den einmal, wenn auch ursprünglich gegen seine eigentliche Absicht gesegneten Jakob gesegnet bleiben zu lassen (vgl. Gen. 27, 33); — und 2) ob αὐτὴν a) auf das entfernter stehende εὐλογία, oder b) auf das näherstehende μετανοίας zu beziehen sei. Aus der verschiedenen Combination dieser grammatisch möglichen Beziehungen, haben sich folgende verschiedene Auffassungen herausgestellt:

A. Bei der Combination von 2a mit 1a ergibt sich als Hauptgedanke der Satz: Esau suchte mit Thränen den Segen seines Vaters, wurde aber dennoch zurückgewiesen. Die Worte μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὑρεν werden dann als eine das ἀπεδοκιμάσθη motivirende Parenthese angesehen = denn er fand keinen Raum für (eigene) Sinnesänderung. Nachdem man dann den Genitiv μετανοίας subjectiv oder objectiv faßt, gewinnt die Parenthese entweder den Sinn: Esau hatte Reue, aber er fand mit derselben keinen Raum bei Isaak d. h. sie konnte ihm nicht mehr die Erlangung des väterlichen Segens bewirken (so unter Andern auch Calvin und Bleek, welcher Letztere bemerkt: „so leid es ihm jetzt auch war, daß er seine Erstgeburt verschleudert hatte, so half es ihm doch nichts mehr“); — oder: Esau fand in sich keine Reue (Buße), weil in seinem Herzen kein Raum für das Aufkommen derselben vorhanden war (so Theophylakt, Bengel, Stier, Delitzsch, Michx. u.).

B. Combinirt man dagegen 2a mit 1b, so ergibt sich der Sinn: Esau suchte mit Thränen den Segen seines Vaters, wurde aber zurückgewiesen, denn er fand bei demselben keinen Raum zur Sinnesänderung, d. h. er vermochte ihn nicht umzustimmen (so Beza, Gr. Schmid, Bisping u.).

C. Auf der andern Seite combiniren Chrysostomus, Dekumenius, Primasius, Luther, Grotius, de Wette, Neuß u. 2b mit 1a und gewinnen so den Sinn: Esau erlangte den Segen

seines Vaters nicht, und wurde verworfen, denn er fand in seinem Herzen keinen Raum zur Buße, obwohl er mit Thränen sie suchte.

D. Schlichtung, Storr, Schulz, Böhme, Tholuck, Erard, Lünemann, Maier, Moll u. endlich erzielten aus der Combination von 2b mit 1b den Sinn: Esau erlangte den Segen nicht und wurde verworfen, denn es gelang ihm nicht, seinen Vater zur Sinnesänderung zu bewegen, obwohl er mit Thränen sie suchte.

Man sieht leicht, daß das Hauptgewicht der Entscheidung in der Frage liegt, ob αὐτὴν auf das entferntere εὐλογία oder auf das nähere μετανοίας zu beziehen sei. Niemand kann aber leugnen, daß die Wortstellung mit größter Wahrscheinlichkeit für Letzteres spricht, und daß, wenn man auch die weite Entfernung zwischen εὐλογία und αὐτὴν durch die Fassung des zwischenstehenden Satzes: μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὑρεν als einer parenthetischen Begründung des ἀπεδοκιμάσθη überbrückt, doch eine große Härte der grammatischen Structur übrig bleibt. Indessen können wir darin noch keinen zwingenden Grund gegen die Beziehung des αὐτὴν auf εὐλογία und für die Beziehung auf μετανοίας erkennen, — um so weniger, als dem Verfasser solche den Redefluß unterbrechende parenthetische Begründungen (z. B. 7, 11. 19; 10, 2; 12, 20. 21) und Erläuterungen (z. B. 10, 8. 20 f; 11, 38) auch sonst geläufig sind. Dagegen sehen wir uns mit absoluter Nothwendigkeit zu der Beziehung des αὐτὴν auf μετανοίας durch die schlechthin unabwiesbare Zusammengehörigkeit des καίπερ ἐκζητήσας mit dem unmittelbar voranstehenden οὐχ εὑρεν gedrängt, welche ebensosehr durch die Gegensätzlichkeit der Worte, wie durch den syntaktischen Zusammenschluß der bezüglichen beiden Sätze gefordert wird, und zwar mit so zwingender Nothwendigkeit, daß alle andern etwaigen Gründe vor ihrem Gerichte zurücktreten müssen.

Damit fallen die Deutungen unter A und B. Noch weniger kann aber die Deutung sub C. Anspruch auf Anerkennung machen. Denn der Satz: „Er fand keinen Raum zur Buße, obwohl er mit Thränen sie suchte“ ist für das christliche Bewußtsein widersinnig;

denn wer mit Thränen Buße sucht und zwar eifrig, mit äußerster Anstrengung und mit Aufbietung aller Mittel (ἐκζητεῖν), findet sie auch gewiß, und hat sie schon gefunden.

So bleibt nur die Deutung sub D. übrig, die aber auch allen Forderungen des Wortsinnes, der Wortstellung und der Sachlage vollkommen entspricht. Man hat zwar entgegnet: 1) An eine Sinnesänderung Isaaks könne bei dem Worte μετανοίας schon deshalb nicht gedacht werden, weil Isaak in dem ganzen Zusammenhange nirgends genannt sei. Allein, wenn man, ohne daß Isaak genannt ist, bei εὐλογίαν doch weiß, daß Isaak der εὐλόγησας, und bei ἀπεδοκιμάσθη, daß er der ἀποδοκιμάσας ist, warum sollte man dann bei μετανοίας τόπον οὐχ εἶρεν, in der Erinnerung an Isaaks Entgegnung auf Esau's flehendes Bitten (Gen. 27, 33: εὐλόγησα αὐτὸν καὶ εὐλογημένος ἔσται), nicht auch daran denken können, daß Isaak der οὐ μετανοῶν war? 2) Der Ausdruck: τόπον οὐχ εἶρεν sei damit unvereinbar. Allein es läßt sich nicht absehen, warum nicht ebenso wohl gesagt werden könne: Esau fand bei seinem Vater, — wie: Er fand bei sich selbst keinen Raum für Sinnesänderung, d. h. keine Zulässigkeit oder Möglichkeit für die Entfaltung derselben (vgl. τόπον λαμβάνειν in Act. 25, 16 und τόπον διδόναι in Röm. 12, 19 und Eph. 4, 27). 3) Der Verf. brauche sonst μετάνοια nur in dem specifisch religiösen Sinne = Buße, nicht aber in dem vulgären Sinne einer nachträglichen Sinnes-, Meinungs- oder Entschlussesänderung. Allein darf man daraus z. B., daß der Apostel Paulus die Worte πνεῦμα und σὰρξ so oft als Bezeichnung der geheiligten und ungeheiligten Menschennatur braucht, den Schluß ziehen, daß er das eine oder das andere dieser Worte nicht auch einmal in seinem vulgären Sinne gebraucht haben könne? 4) Des Verfassers Tendenz gehe dahin, den Esau als ein abschreckendes Beispiel derjenigen Gemüthsstellung, die er in E. 6, 4—6 und E. 10, 26—31 als nicht mehr der Buße und Bekehrung fähig geschildert hat, darzustellen. Allein Esau's Gemüthsstellung hat mit der in E. 6 und E. 10 beschriebenen gar nichts gemein. Denn Esau war nicht ein vom

Glauben Abgefallener, der schon einmal die beseligenden Kräfte des Glaubens geschmeckt, sondern ein überhaupt noch gar nicht zum Glauben gelangter Mensch. Nur als βέβηλος bezeichnet ihn der Verfasser, und βέβηλος war Esau von Anfang bis zu Ende; und nur als abschreckendes Beispiel solch ungeistlichen, profanen Sinnes will ihn auch der Verfasser seinen Lesern vorhalten.

VII) **Hebr. 12, 22—24:** προσελθούδατε Σιών ὄρει καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ, καὶ μυριάσιν ἀγγέλων, πανηγύρει καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς, καὶ κριτῇ θεῷ πάντων καὶ πνεύμασιν δικαίων τετελειωμένων καὶ διαθήκης νέας μεσίτῃ Ἰησοῦ καὶ αἵματι ῥαντισμοῦ κρεῖττον λαλοῦντι παρὰ τὸν Ἀβελ.

Wir fassen die Worte von πανηγύρει an bis ἐν οὐρανοῖς als Apposition zu μυριάσιν ἀγγέλων. Das Wort πανήγυρις, das im N. T. nur hier, bei den LXX nur viermal vorkommt (Esch. 46, 12; Hos. 2, 11 und 9, 5 als Uebersetzung des hebr. **מַעְרָבָה**, und in Amos 5, 21 für das hebr. **מַעְרָבָה**), bedeutet eigentlich eine zahlreiche oder vielmehr vollzählige Versammlung, die durch ihre Vollzähligkeit den Charakter feierlicher oder fröhlicher, jubelnder Festlichkeit gewinnt. Ἐκκλησίᾳ dagegen ist im biblischen Sprachgebrauch stehende Bezeichnung der irdischen Gottesgemeinde alten wie neuen Testaments, einmal jedoch auch (wie hier) Bezeichnung der himmlischen Engelsgemeinschaft, vgl. Ps. 89, 6: ἐν ἐκκλησίᾳ ἁγίων, wonach Zusammenhang und Parallelismus nur an die Engel gedacht werden kann, wie denn auch sonst die Engel öfter schlechthin als die Heiligen Gottes bezeichnet werden, z. B. Deut. 33, 2 (im Urtext) und Hiob 5, 1; 15, 15. Der durch Etymologie und (biblischen) Sprachgebrauch bestimmte Begriff des Ausdrucks ἐκκλησίᾳ (hebr. **קְהָלָה**) als einer auf der Gemeinsamkeit der Aufgaben, Interessen und Bestrebungen, der Rechte und Pflichten beruhenden, selbständigen, wohlorganisirten und in sich abgeschlossenen Berufs-, Volks- oder

Religionsgemeinschaft widerstrebt ja auch einer Uebertragung desselben auf die Gemeinschaft der Engel durchaus nicht. Weiter heißen dann die Engel als die zuerst unter allen Kreaturen, und schon von Anfang ihrer Existenz an, des Bürgerrechtes im Himmel theilhaftig Gewordenen *πρωτότοκοι ἀπογεγραμμένοι ἐν οὐρανοῖς*. Der Zusatz: *ἀπογεγρ. ἐν οὐρ.* war nöthig, um zu zeigen, warum und in welcher Beziehung die Engel *πρωτότοκοι* sind. — Unter den im Folgenden genannten Objecten des Hinzutretens ist nur noch das richtige Verständniß der *πνεύματα δικαίων τετελειωμένων* in mehrfacher Beziehung streitig und für unsere Frage wichtig. Wir verstehen darunter die leiblosen, weil noch nicht zur Auferstehung gelangten Geister der verstorbenen alt- wie neutestamentlichen Frommen; nicht aber, wie Lünemann will, als die durch Christum bereits zum Ziele der Vollendung Geführten, was nicht nur mit E. 11, 40, wonach sie nicht ohne uns, und somit auch nicht vor uns vollendet werden können, sondern auch mit ihrer Bezeichnung als noch nicht zur Auferstehung gelangter Geister in Widerspruch steht; wohl aber als solche, die ihren irdischen Glaubenslauf und Glaubenskampf (B. 1—4. 12. 13) glorreich vollendet haben, und nun aller Versuchung und Gefahr wie aller Noth und aller Leiden des Fleisches- und Erdenlebens enthoben sind. Daß der Ausdruck nicht (mit Schlichting, Bleek, de Wette, Ebrard, Maier) auf die alttestamentlichen Frommen, noch viel weniger aber (mit Bengel, Stier, Lünemann u.) auf die entschlafenen Christen beschränkt werden dürfe, sondern beide zumal umfassen müsse, kann nur mittelst schrankenloser Willkühr geleugnet werden. Doch kann unbedenklich den *primo loco* genannten Auslegern so viel zugestanden werden, daß der Verfasser dabei vorzugsweise an die in B. 1 vorgeführte Wolke von Glaubenszeugen des alten Bundes gedacht habe, gegen deren Fülle die Anzahl der damals schon entschlafenen christlichen Glaubenszeugen eine fast verschwindend kleine war.

Zur Sicherstellung des so eben vorgelegten Resultates unserer

Auslegung bedarf es noch einer Begründung und Rechtfertigung desselben in drei Stücken.

I. Wir haben *πανηγύρει καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτότων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς* mittelst Fassung dieser Worte als Apposition zu dem voranstehenden *μοῖσιν ἀγγέλων* von der himmlischen Engelsgemeinde (Ps. 89, 6) verstanden, eine Auffassung, welche unter den neueren Auslegern nur sehr sparsam (nur von Mösselt und Storr) vertreten, von den übrigen aber so mißachtet wird, daß sie kaum der Widerlegung, von Delißsch auch nicht einmal der Erwähnung werth geachtet worden ist. Daß sie aber dennoch die einzig zulässige und vom Texte gebieterisch geforderte ist, läßt sich mit Leichtigkeit erweisen.

Der Zusammenhang und die Bedeutung der dabei in Betracht kommenden Worte bieten uns nämlich folgende Kriterien zur Beurtheilung dieser und jeder andern Deutung der *πρωτότοκοι* dar: 1) Die richtige Deutung muß dem durch Ethnologie und Sprachgebrauch fixirten Begriffe des Wortes *πρωτότοκοι* gerecht werden, demzufolge nur da von *πρωτότοις* die Rede sein kann, wo auch Spätergeborene gleicher Art, d. h. solche die ebenfalls das Himmelsbürgerrecht erhalten haben oder noch erhalten sollen, vorhanden sind oder sein werden. — 2) Die so bezeichneten Persönlichkeiten müssen eine *ἐκκλησία*, d. h. eine für sich bestehende, nach Außen hin abgeschlossene, und berufsmäßig organisirte Gemeinschaft bilden. — 3) Sie werden neben den *πνεύμασιν δικαίων τετελειωμένων* genannt, sind somit von denselben verschieden, so daß also nicht an abgeschiedene Frommen sei es des alten, sei es des neuen Bundes gedacht werden darf. — 4) Wie in B. 18—21 als Hauptobject des Hinzutretens im alten Bunde der Berg der Gesetzgebung genannt ist, und dann durch eine lange Reihe anderer Objecte das angegeben ist, was auf diesem Berge sich befand oder vorging, so wird in dem gegensätzlichen Abschnitte B. 22—24 der himmlische Berg Zion als Hauptobject genannt, und wir müssen erwarten, daß auch hier durch die demnächst genannten Objecte ebenfalls das, was auf diesem Berge oder

in der auf ihm gelegenen Stadt (dem himmlischen Jerusalem) sich befindet oder vorgeht, beschrieben werden solle; und da diese Erwartung sich auch vollständig bei allen übrigen Objecten erfüllt, ist es mehr als wahrscheinlich, daß die mitten zwischenein gestellte ἐκκλησία πρωτοτόκων davon keine Ausnahme machen werde. — 5) Auf Christen, seien es lebende oder schon gestorbene, wird man die ἐκκλησία πρωτοτόκων nicht beziehen dürfen, da, wenn Christen überhaupt unter den Objecten des Hinzugekommenseins hätten genannt werden sollen, sie naturgemäß ohne Zweifel ihre Stellung bei dem διαθήκης νέας μεσίτης Ἰησοῦς, durch welchen (E. 4, 14—16), und dem αἷμα ῥαντισμοῦ, in welchem (E. 10, 19) ihnen die παρρησία des Hinzutretens gegeben ist, erhalten haben würden.

Daß unsere Deutung allen diesen Forderungen vollkommen entspricht, bedarf keines Beweises. Unberechtigt ist aber die besonders von Hofmann l. c. II, 2, 147 und Delitzsch mit großer Zuversicht aus dem Inbegriff: ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς gezogene Forderung, daß nur an Erdenbewohner gedacht werden könne, „denn“, sagt Hofmann, „auf Erden befindet sich, von wem es heißt, daß sein Name im Himmel angeschrieben sei“, — eine Behauptung, die eben so unantastbar ist, wie die ganz analoge: „Außerhalb des römischen Reiches befand sich, wer im alten Rom als römischer Bürger in die Bürgerlisten eingetragen war.“ Ebenso richtig ist, was Delitzsch sagt: „das Eingetragensein in das himmlische Stadtbuch, welches uns hinieden die himmlische πολιτεία sichert, verliert seinen Zweck, sobald wir in die himmlische πόλις eingetreten sind, und also unser Bürgerrecht weder für uns noch für irgendwen einer Beurkundung bedarf.“ Jemandes Namen in das himmlische Stadtbuch eintragen (vgl. Dan. 12, 1; Luk. 10, 20; Phil. 4, 3; Apok. 3, 5; 13, 8; 20, 15) heißt: ihm das Bürgerrecht für das Wohnen in dieser Stadt zusprechen. Uns Christen ist nun dies Bürgerrecht freilich schon, während wir noch auf Erden wallen und nach der himmlischen Heimathstadt pilgern, zugesprochen; aber wenn wir dort angekommen und aufgenommen sind, werden unsere Namen nicht aus dem himm-

lischen Stadtbuche wieder ausgelöscht (Apok. 3, 8), sondern bleiben darin stehen zum ewigen Denkmal unseres wohlervorbenen Bürgerrechtes. Und wenn den Engeln schon gleich bei ihrer Erschaffung das himmlische Bürgerrecht zugesprochen und sie sofort Bewohner der himmlischen Stadt wurden, so blieben auch ihre Namen in den Himmelslisten stehen, — und nur die Namen derjenigen ihrer Genossen, die als Empörer wieder ausgestoßen werden mußten, wurden wiederum ausgelöscht.

Prüfen wir nun auch die übrigen Deutungen unserer Stelle nach den oben gewonnenen Kriterien:

A. Nach Calvin, Bengel, Stier, Lünemann u. A. sollen die Frommen des alten Bundes, d. h. jene Wolke von Glaubenszeugen, die in B. 1 den Lesern als Vorbilder vorgehalten wurden, unter den Erstgebornen zu verstehen sein. Gegen die Zulässigkeit dieser Deutung entscheidet aber mit zwingender Beweiskraft das oben sub Nr. 3 entwickelte Kriterium; mit kaum geringerem Gewichte aber auch Nr. 2, denn es ist undenkbar, daß der Verfasser die abgeschiedenen Frommen des alten Bundes als eine selbständige, in sich abgeschlossene und die abgeschiedenen Frommen des neuen Bundes ausschließende ἐκκλησία bildend sich vorgestellt haben sollte.

B. de Wette und Maier denken an die „im Glauben an Christum bereits Entschlafenen und vielleicht sogar durch den Märtyrertod Verherrlichten“, insofern dieselben faktisch in die himmlische Bürgerschaft eingetreten sind, während die Leser erst nach ihnen dazu gelangen können. Auch diese Deutung genügt nicht dem 2. und 3. Kriterium, hat überdem auch noch Nr. 5 gegen sich.

C. Die Auffassung von Schlichting, Schulz, Bleek, Ebrard u. A., nach welcher die erste Generation der Christen, sowohl der damals schon gestorbenen wie der damals noch lebenden, gemeint sein soll, genügt nur der ersten Forderung, ist aber mit den vier übrigen unvereinbar.

D. Dasselbe gilt von der durch Primasius und Grotius vertretenen Auffassung, nach welcher gar nur die Apostel gemeint sein sollen.

E. Gegen Stein's und Stengel's Ansicht, welche den Ausdruck auf die Christen überhaupt, lebende und gestorbene, gegenwärtige und zukünftige, ausdehnt, legen alle fünf Kriterien zumal Protest ein.

F. Einerseits eine Verbesserung, andererseits aber auch eine Verschlechterung der letztgenannten ist die Deutung von Knapp (*Scripta varii argumenti* T. II.), Ruinoel, Böhme, Tholuck, Delišsch, Niehm, Hofmann II, 2, 147 ff. u. A., derzufolge die diesseitige Kirche, die Gemeinde der noch auf Erden wallenden Christen (im Gegensatz sowohl zu den Engeln, wie zu den schon heimgegangenen Gerechten) als die Gemeinde der Erstgeborenen bezeichnet sein soll. Diese Deutung genügt nur der zweiten und dritten Forderung, hat alle übrigen aber gegen sich. Am schwersten drückt und erdrückt sie die erste. Denn die Behauptung Tholuck's: „Es sei hier allein das Moment der Würde bei dem Begriffe *πρωτότοκοι* festzuhalten, wie bei *ἀπαρχή* τῶν *κτισμάτων* in Jak. 1, 18 vgl. Apok. 14, 4“ ist ein ebenso leerer und ohnmächtiger Verlegenheitsauswärtler¹⁾, wie Delišsch'schens Ausflüchte es sind: a) „Nachdem der Verf. seinen Lesern das Warnungsbeispiel Esau's in B. 16 vorgehalten, der für ein Linsengericht seine Erstgeburt dahingab, komme jene Benennung nicht unvorbereitet.“ — b) „Der Verfasser unterscheide nicht erstgeborene und spätergeborene Christen, sondern er nenne die Christen als solche *πρωτότοκοι* wegen ihrer Anwartschaft

1) Auch der Begriff der Erstlinge, gleichviel ob er durch die Priorität der Zeit oder der Würde bedingt ist, fordert nothwendig zu seinem ergänzenden Gegensatz entweder den des Nachwuchses oder den des Nachbliebs. Und nur wenn Ersteres stattfindet, fallen die Begriffe *ἀπαρχή* und *πρωτότοκοι* zusammen, nicht aber wenn die *ἀπαρχή* die Auswahl aus einer größern Masse bezeichnet. Nur wenn Jakobus l. c. seine *ἀπαρχή* τῶν *κτισμάτων* als Gegensatz zu den später zum Christenthum sich bekehrenden Heidenvölkern faßte, hätte er statt *ἀπαρχή* auch *πρωτότοκοι* sagen können. In Apok. 14, 4 aber, wo der Begriff allerdings nicht durch den Vorrang der Zeit, sondern den der Würde normirt ist, ist die *ἀπαρχή* der 144,000 nicht die Summe aller Erlösten, sondern nur eine Auswahl der Edelsten und darum Bevorzugtesten aus ihr.

auf das himmlische Erbe.“ — c) „Es lasse sich auch daran denken, daß die Erstgeborenen Israels die nächstberechtigten, und nach Exod. 13, 1. 2. 11—15 auch die nächstverpflichteten Priester gewesen, und daß auch das Königthum sich innerhalb der Erstgeborenen vererbte, so daß in unserm *πρωτότοκοι* angedeutet sei, was Apok. 1, 6 sage: *ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἵερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ*, und daß die Gemeinde der Christen nicht bloß Erstgeborene zu ihren Gliedern zähle, sondern ganz und gar aus Erstgeborenen bestehe.“ Also: die (vormosaischen) Priester und die (theokratischen) Könige waren Erstgeborene; Priester und Könige sind aber auch die Christen; folglich sind auch alle Christen Erstgeborene¹⁾. — Ueberdem scheitert diese

1) Wir müssen darauf entgegnen: ad a): Als ob das Vorrecht, welches die Christen durch profane Sinnesart verlieren können, nothwendig ein Erstgeburtsrecht sein müsse, weil Esau's vergeudetes Vorrecht ein solches war! und als ob das *βεβήλους εἶναι* sich überhaupt nur in der Vergeubung eines Erstgeburtsrechtes betheiligen könne! — ad b): Als ob nur Erstgeborene Anwartschaft auf das Erbe hätten! was bekanntlich weber nach jüdischem noch nach römischem Rechte der Fall war. — ad c): Aus Apok. 1, 6 ergibt sich nur die Berechtigung, alle Christen als Priester und Könige zu bezeichnen, nicht aber auch die, sie alle Erstgeborene zu nennen. Letzteres ist und bleibt auch nach Apok. 1, 6 eine *contradictio in adjecto* und somit Nonjens. Ueberdem sind auch die Vorderfäße dieser Schlussfolgerung trügerisch und hodenlos, denn auch nach der vormosaischen Praxis waren gewiß nicht alle Erstgeborene Priester, sondern nur die der Stammes- und Familienhäupter; und nicht auf die ohnehin mindestens zweifelhafte Analogie mit der vormosaischen Praxis, sondern nach 1 Petri 2, 5. 9 und Apok. 1, 6 nur auf die Analogie mit dem ursprünglichen (Exod. 19, 6), aber durch eigene Schuld nicht realisirten (Exod. 20, 19) Beruf aller Israeliten zum Priesterthum, und auf den Gegensatz zum spätern mosaischen Priesterinstitut, demzufolge nicht mehr alle Israeliten, sondern nur noch die Familie Aarons, aber nicht bloß die Erstgeborenen dieser Familie, sondern alle männlichen Glieder derselben Priester wurden, geht die Bezeichnung aller Christen als Priester zurück. Und nun vollends die ungehörige Berufung auf Exod. 13! Denn wenn dort gesagt ist, daß fortan um der Versöhnung in Aegypten willen alle Erstgeburten an Menschen und Vieh Jahveh verfallen sein, die des Viehes geopfert und die der Menschen losgekauft werden sollen, so ist damit gewiß nicht gemeint, daß letztere eigentlich alle hätten Priester werden müssen, sondern vielmehr nur, daß sie als Korbanim (Opfergaben) dem Heiligthum darzubringen und als Leibeigene desselben anzusehen, aber durch ein Lösegeld von dieser Verpflichtung loszukaufen

Auffassung aber auch noch an dem innern Widerspruch, daß sie die Christen als solche πρωτότοκοι nennt, und doch die abgeschiedenen Christen von dieser Benennung ausschließt.

II. Unsere Auslegung dieser schwierigen Stelle hat indeß noch in der Feststellung der richtigen Wortgliederung von V. 23 eine neue Feuerprobe zu bestehen. Grammatisch ist eine fünffache Gliederung möglich: 1) Man isolirt *μυριάσιν* von *ἀγγέλων* und faßt es als einen selbständigen Begriff, wobei dann entweder a) bloß *ἀγγέλων* πανηγύρει als Apposition zu *μυριάσιν* hinzugezogen und das folgende *καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτότοκων* dem *μυριάσιν* als neues, selbständiges Glied coordinirt wird (so Knapp, Böhme, Maier, Moll u.), — oder aber b) *καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτότοκων* ebenfalls noch als zweite selbständige Apposition hinzugezogen wird, so daß wir neben den *μυριάδες ἀγγέλων* auch noch *μυριάδες πρωτότοκων* vor uns hätten (so Bengel, Bleek, de Wette, Ebrard, Delisch, Niehm u.). Gegen letztere Gliederung muß aber (mit Lünemann) bemerkt werden, daß dann der Verfasser schwerlich unterlassen haben könnte, sie durch Verbindung der beiden Appositionen mittelst des ihm gerade besonders geläufigen *καὶ* deutlicher kenntlich zu machen; gegen beide zumal aber, daß der Begriff *μυριάσιν* zu unbestimmt, haltlos und vage ist, um einer Näherbestimmung durch einen Genitiv entbehren zu können, und, der rhetorischen Fülle gegenüber, in welche die übrigen Objecte eingekleidet sind, zu nackt und isolirt, um nicht als rhetorischer Mißklang verurtheilt werden zu müssen. — 2) Man faßt *ἀγγέλων* mit *μυριάσιν* zusammen, wobei dann entweder a) die folgenden Worte: *πανηγύρει καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτότοκων ἐπιγεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς* als ein selbständiges neues Satzglied (so Schlichting, Tholuck, Lünemann, Hofmann u.); — oder b) als Apposition zu *μυριάσιν ἀγγέλων*

waren. — Ebenso wenig aber wie dem Begriff des mosaischen Priesterthums wohnt auch dem des theokratischen Königthums als wesentliches und notwendiges Correlat der Begriff der Erstgeburt bei: Von David wissen wir, daß er der jüngste von den Söhnen Jais war; und ebenso war Davids Nachfolger Salomo nicht der älteste sondern der jüngste Sohn seines Vaters.

(so Storr und Nösselt); — oder endlich c) bloß *πανηγύρει* als Apposition zu *μυριάσιν ἀγγέλων*, die folgenden Worte *καὶ ἐκκλησίᾳ* u. τ. λ. dagegen als neues, selbständiges Satzglied (so Ebrhysostomus, Luther, Calvin u.) angesehen werden. Sehen wir aber auch davon ab, daß 2a und 2c zu sachlichen Deutungen führen (oder davon ausgehen), die wir oben als verwerflich erkannt haben, und beschränken wir uns auf rein formale Gründe, so gilt gegen 2c (Lünemann): „daß zu der Fülle der ganzen Schilderung eine solche, aus einem bloßen Einzelworte bestehende Apposition nicht passen würde.“ Noch entschiedener aber muß 2a verurtheilt werden wegen des Mangels eines coordinirenden *καὶ* vor *πανηγύρει*, welches sowohl in V. 18—22 wie in V. 22—24 nirgends bei der Einführung eines neuen selbständigen Objectes fehlt, und da, wo es fehlt (wie bei *Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ* und bei *θεῷ πάντων*) eben durch sein Fehlen eine Apposition ankündigt!). Gegen 2b kann aber von keiner Seite, weder des Wohllautes noch der Verständlichkeit, weder des Sprachgebrauchs noch der Grammatik, weder der sachlichen noch der formalen Angemessenheit irgend ein stichhaltiger Einwand aufgefunden werden. Und so geht dann auch aus dieser Probe unsere Deutung der *πρωτότοκοι* als völlig tadellos und neu bewährt hervor.

III. Doch noch eine dritte Probe hat unsere Deutung zu ihrer allseitigen Bewährung zu bestehen, nämlich durch den Nachweis, daß bei ihr sowohl die Reihenfolge der genannten Objecte als logisch richtig und wohlgeordnet, wie auch die den einzelnen Objecten beigelegten Appositionen als sinnvoll und angemessen hervortreten, wäh-

1) Lünemann meint zwar, die Weglassung des *καὶ* vor *πανηγύρει* auch bei seiner Gliederung damit rechtfertigen zu können, „daß es wegen des volltönenden Doppelgliedes *πανηγύρει καὶ ἐκκλησίᾳ* fortgeblieben sei, in welches ein auch noch vor *πανηγύρει* gesetztes *καὶ* Mißklang gebracht hätte.“ Gewiß! Aber eben deshalb hätte, da auch das einfache *ἐκκλησίᾳ* mit dem daran sich anschließenden Genitiven wahrlich noch immer volltönend genug geblieben wäre, gewiß eher einer der beiden Dative (*πανηγύρει* oder *ἐκκλησίᾳ*) entbehrt werden können, als das die mißverständliche Fassung als Apposition ausschließende, und für Kennzeichnung des Fortschrittes zu einem neuen selbständigen Gegenstande unentbehrliche *καὶ*.

rend bei allen übrigen Deutungen Beides confus und zum Theil ungereimt wird. Diese Objecte bilden nämlich drei Gruppen: 1) der Berg und die Stadt, 2) die Engel und Gott, 3) die Seligen und Christus mit seinem Blute. Nur mit den beiden letzten Gruppen haben wir es hier zu thun. Gott und die Engel sind voran genannt, weil auch der alte Bund (vgl. B. 18—21) sie schon hatte; denn auf den Berg der Gesetzgebung schon fuhr Gott herab im Sturm und Feuer (Exod. 19, 18) und redete die zehn Worte durch der Engel Mund (E. 2, 2; Act. 7, 53; Gal. 3, 19); aber dort erschienen sie in Furcht und Schrecken erregender Gestalt und Umgebung (B. 20, 21); hier aber sind die dunkeln Gewitterwolken, die sie dort umgaben, gewichen, hier ist Alles licht und helle, athmet Alles Friede und Freude, Jubel und Seligkeit. Dort hat Gott „seine Engel zu Sturmwinden und seine Diener zur Feuerflamme gemacht (E. 1, 7), hier umgeben sie ihn als eine jubelnde, lobpreisende πανήγυρις, als eine friedliche, in sich selige ἐκκλησία. Die dritte Gruppe enthält dann nur Objecte, die erst kraft des neuen Bundes hinzugekommen sind. Denn wenn auch die πνεύματα δικαίων größtentheils alttestamentliche Gläubige sind, so sind doch auch sie (da der Verfasser Christi Ver söhnungstod und Darbringung als auch rückwirkend ansieht, vgl. E. 9, 26) allein um Christi willen Bewohner der heiligen Stadt. Und Jesus selbst, — denn absichtlich ist dieser den Erlöser nach seiner menschlichen Natur bezeichnende Name gewählt — ist ja auch als Gottmensch nicht von Anbeginn an ein Bewohner dieser Stadt gewesen. Da nun aber sie alle als Objecte des προσελθόντων aufgeführt sind, so kommen sie vor Allem als das in Betracht, was sie für die zu ihnen hinzugetretenen noch auf Erden lebenden Christen sind, — nämlich die Engel als λειτουργικά πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν (E. 1, 14), Gott als der Richter, nach dessen richterlichem Erkenntniß, wenn sie ihren irdischen Lauf vollbracht haben (E. 9, 27), sie in dieses himmlische Gemeinwesen aufgenommen werden; — die entschlafenen Gerechten als ermunternde Vorbilder für den ihnen verordneten

Glaubenslauf (E. 12, 1); — Jesus als der ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν (E. 2, 10), als ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτῆς (E. 12, 2), — und endlich das Blut der Besprengung als das Heilmittel, durch welches nach E. 9, 14 „ihre Gewissen gereinigt sind von todtten Werken hinweg zu dienen dem lebendigen Gott“, und in welchem sie nach E. 10, 19 „Zuversicht haben zum Eingange in das Heiligthum“.

VIII) **Hebr. 13, 9—12:** διδασκαίς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθε· καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιουῖσθαι τὴν καρδίαν, οὐ βρώμασιν, ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατοῦντες. 10: ἔχομεν θυσιαστήριον, ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες. 11: ὧν γὰρ εἰσφέρεται ζῶων τὸ αἷμα περὶ ἁμαρτίας εἰς τὰ ἅγια διὰ τοῦ ἀρχιερέως, τούτων τὰ σώματα κατακαίεται ἔξω τῆς παρεμβολῆς. 12: διὸ καὶ Ἰησοῦς, ἵνα ἁγιασῇ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, ἔξω τῆς πόλης ἔπαθεν.

Θυσιαστήριον kann nicht Bezeichnung des Abendmahlstisches (1 Kor. 12, 21) sein wollen, denn dies würde die unbiblische und vollends bei unseren Verf. (vgl. 7, 37; 9, 12, 25 ff.; 10, 10) ganz unmögliche Vorstellung einer wiederholten Opferung des Leibes Christi im Abendmahl zur Voraussetzung haben. Ueberdem hat der Abendmahlsgenuß lediglich sein Vorbild in der Passamahlzeit (1 Kor. 5, 7), nicht aber im Sühnfest-Sündopfer, von welchem hier nach B. 11 allein die Rede ist, und von welchem überhaupt nichts gegessen wurde; — und aus B. 12, 13 geht hervor, daß der Verfasser sich dieses θυσιαστήριον als ἔξω τῆς πόλης oder ἔξω τῆς παρεμβολῆς dachte. Wir haben daher ohne Zweifel an das Kreuz auf Golgatha, an welchem das neutestamentliche Sündopfer geschlachtet worden ist, zu denken. Schwieriger und streitiger aber ist die Beantwortung der Frage, was wir unter der im folgenden Satzgliede genannten σκηνῇ uns zu denken haben. Ganz verfehlt, weil weder den Worten selbst, und noch weniger dem Zusammenhange entsprechend, ist die landläufige Deutung dieses Wortes auf das jüdische Cultuszelt, resp. den Tempel zu Jerusalem. Die richtige Deutung, nach welcher diese σκηνή viel-

mehr das zu dem vorhergenannten *θυσιαστήριον* gehörige Heiligthum, also (wie in E. 8, 2 und 9, 11, vgl. auch Apol. 15, 5 und 21, 3) das himmlische, und *λατρεύειν τῇ σκηνῇ* Ausdruck ist für die priesterliche Verechtigung und Verpflichtung der Christen, im Glauben selbst zu Gott zu nahen durch Christum (E. 7, 25), in dieses Heiligthum einzugehen in Kraft des Blutes Christi (E. 10, 19) und hinzutreten zu dem Gnadenthron, um dort Barmherzigkeit und Gnade zu empfangen (E. 4, 16), — ist schon von Schlichting erkannt, in neuerer Zeit aber nur von Wieseler (Kieler Univ.-Schriften 1862) und von Hofmann l. c. II, 1, 457 ff. anerkannt worden. Der Verf. will, wie aus dem Zusammenhang dieses Ausspruchs mit B. 9 und aus seiner Begründung in B. 11 sich ergibt, sagen: Wir Christen haben auch einen Schlachtopferaltar und ein an demselben geschlachtetes Opfer, als mit dessen Blut Besprengte wir zum Priesterthum beim himmlischen Heiligthum geweiht, befähigt und berufen sind (10, 19–22); aber Macht zu essen von diesem Altar (wie die Priester des alten Bundes von ihrem Altar ¹⁾) haben wir nicht, denn (B. 11) auf diesem Altar ist nur ein einziges, ein für allemal genügendes Opfer (als Gegenbild des alttestl. Sühnfestopfers) geschlachtet worden, und dieses eine war ein für die Sünden des ganzen Volkes dargebrachtes Sündopfer, gehörte also nach Lev. 6, 23 und 16, 27 zu der Klasse derjenigen Sündopfer, von welchen auch im alten Bunde die Priester zu essen nicht Macht hatten. Das neutestl. Priesterthum (aller Gläubigen) ist demnach von vornherein, und schon in alttestl. Präformation, darauf angelegt, sich an der durch das Blut des neutestl. Sündopfers erlangten Gnade genügen

1) Die levitischen Priester erhielten von den Privatsünd- und Schuldopfern das ganze Fleisch mit Ausnahme der auf dem Altar zu verbrennenden Fettsstücke (Lev. 6, 19–22), von den Privatfriedensopfern Brust und Schenkel (Lev. 7, 34), von denen der ganzen Gemeinde alles Fleisch mit Ausnahme der Fettsstücke sammt den zugehörigen Broten (Lev. 23, 20), von den Brandopfern aber nur das Fell (Lev. 7, 8), außerdem auch noch ihre bestimmten Deputate von allen vegetabilischen Darbringungen.

zu lassen, also (wie B. 9 gesagt ist:) *οὐ βρώμασιν ἀλλὰ χάριτι* sich das Herz befestigen zu lassen.

Die Begründung zu dieser in B. 10 gegebenen Belehrung will, wie schon das γάρ ankündigt, B. 11 geben. Der Ausdruck *περὶ ἁμαρτίας* ist der durch die LXX eingebürgerte griechische Name für das Sündopfer (vgl. auch E. 5, 1; 10, 6), und bei *εἰς τὰ ἅγια* haben wir an das Allerheiligste zu denken (vgl. 9, 8. 12. 24. 25; 10, 19). Bei Sündopfern für den gemeinen Mann und einen Fürsten des Volkes wurde von dem Blute bloß an die Hörner des Vorhofsaltars gestrichen, bei dem des Priesters und der ganzen Gemeinde fand dagegen der Sühnacht im Heiligen statt, indem von dem Blute nach dem Vorhange des Allerheiligsten hin gesprengt und an die Hörner des Räucheraltars gestrichen wurde; — und nur bei dem Sündopfer des großen Sühntages brachte der Hohenpriester das Blut behufs der Besprengung der Kapporeth (des Sühnethrones, der über der Bundeslade stand) auch ins Allerheiligste (Lev. 16). Daß der Verfasser hier an letzteres (als das eigentliche Vorbild des Opfers Christi) allein gedacht wissen will, zeigt der Zusatz: *διὰ τοῦ ἀρχιερέως*. Der Kern der Begründung liegt in den folgenden Worten: *τούτων τὰ σώματα κατακαίεται ἔξω τῆς παρεμβολῆς*, insofern, wenn das ganze Fleisch verbrannt wurde, selbstverständlich nichts davon gegessen werden konnte. Während nämlich das Fleisch der übrigen Sündopfer von den fungirenden Priestern als Hochheiliges an heiliger Stätte gegessen werden mußte (Lev. 6, 19), sollte von den Sündopfern für die Priester und für die ganze Gemeinde, also auch bei denen des großen Sühnfestes, nichts gegessen sondern das ganze Fleisch (mit Ausnahme der den Altar gehörigen Fettlappen) außerhalb des Lagers verbrannt werden (Lev. 6, 23; 16, 27).

Darin ist aber nicht, wie Lünemann meint, „die faktische Erklärung enthalten, daß ihre Leiber ausgestoßen seien aus der theokratischen Gemeinschaft des Judenthums (!)“, — sie, deren Blut doch als sündentilgend in das Heilige und Allerheiligste gebracht, und deren Fettheile als Feuerung des Wohlgeruchs für Jahveh auf dem

Altar verbrannt wurden! sie, die doch nicht minder heilig, sondern vielmehr noch heiliger waren als die für den gemeinen Privatmann geopfert, deren Fleisch schon als hochheilig angesehen wurde, und deshalb nur von den geweihten Priestern berührt, nur von ihnen und zwar nur an heiliger Stätte gegessen werden durfte! — Das richtige Verständniß dieser Bestimmungen ist vielmehr in der Kürze folgendes: Das Beste vom Opferfleisch, die Fettheile, behält Gott sich selbst vor, sie kommen auf den Altar, und werden dort für ihn in den Himmel aufsteigendem Dufte verwandelt, das übrige Fleisch aber übergiebt er den fungirenden Priestern zu essen; denn es ist billig, daß die Diener Gottes auch vom Tische Gottes beköstigt werden. Aber wo der Priester selbst, allein oder in Gemeinschaft mit dem ganzen Volke, der zu Sühnende ist, und das Sündopfer für ihn selbst oder für die ganze Gemeinde dargebracht wird, da scheidet es sich nicht, daß er daran esse, denn da prävalirt der Charakter des für die eigene Sünde Opfer darbringenden Sünders über den des Sühnact verrichtenden Priesters; und da es im Unterschied von den Friedensopfern zum Charakter des Sündopfers gehörte, daß nur von jenen, nicht aber auch von diesen der Darbringer auch selbst Genuß habe, so muß in diesem Falle das Essen des Sündopferfleisches durch den Priester unterbleiben; — und das Fleisch fällt (da Niemand da ist, der es essen darf, es aber auch nicht auf dem Altar verbrannt werden darf, weil es dadurch seinen Charakter als Sündopfer verlieren und zum Brandopfer werden würde, es endlich aber auch als hochheilig nicht dem Verderben der Fäulniß überlassen werden darf) einfach der Vernichtung durch Feuer als der schicklichsten Art der Beseitigung anheim. Das Verbrennen desselben darf aber begreiflich nicht beim Heiligthum geschehen, weil es keine Cultushandlung ist, — aber auch nicht in einem Privathause, weil es hochheilig ist; — somit bleibt nichts übrig als die Verbrennung an einem neutralen reinen Orte außerhalb des Lagers (vgl. des Weiteren darüber meinen A. A. Opfercultus (§ 108—119).

Das ist Zweck und Bedeutung des Verfahrens mit dem Sünd-

opferfleische, wie sie aus den gesetzlichen Bestimmungen selbst ohne Schwierigkeit sich ergeben. Andererseits wird man aber auch im Hinblick auf B. 12 nicht verkennen dürfen, daß unser Verfasser allerdings in dem Verbrennen des Fleisches außerhalb des Lagers eine partielle Lossagung des Opferritnals vom gesetzlichen Heiligthum mit vorbildlicher Bedeutung angedeutet findet, — aber wohlgemerkt: eine Lossagung, nicht eine „Ausstoßung“ und bedingt, nicht durch die Unheiligkeit, sondern vielmehr durch die Hochheiligkeit des Opfers, was durchaus nicht im Widerspruch, sondern in vollem Einklange mit der eben entwickelten Bedeutung dieses Verbrennens steht. In B. 12 nämlich fährt der Verf. fort: *διὸ καὶ Ἱησοῦς κ. τ. λ.* Darum also, weil das Christi Opfer vorbildende Opfer des großen Sühnfestes *ἕω τῆς παρρηβολῆς* verbrannt wurde, hat auch Christus in gegenbildlicher Erfüllung dieses vorbildlichen Momentes außerhalb des Thores, d. h. der heiligen Stadt, gelitten. Diesem Verbrennen des Fleisches entspricht nicht die ganze Passion, sondern genau genommen nur deren Vollendung und Abschluß in dem Begräbniß. Aber während das vorbildliche Opfer im Vorhof der Stifteshütte geschlachtet, sein Blut ins Allerheiligste gebracht und sein Fleisch außerhalb des Lagers verbrannt wurde, haben die Gegenbilder aller dieser Momente bei dem Opfer Christi außerhalb des gesetzlichen Heiligthums und außerhalb des Lagers (der heiligen Stadt) stattgefunden. Nicht bloß begraben ist er (zur Vernichtung der todten Fleischhaftigkeit seines Leibes, vgl. E. 2, 14) an einer Stätte, die, sondern auch schon geschlachtet auf einem Altar, der außerhalb des gesetzlichen Heiligthums und der heiligen Stadt lag; und nicht im irdischen, sondern im himmlischen Allerheiligsten ist sein Blut Gott dargebracht worden. Wenn also dort in dem Verbrennen des Sündopferleibes außerhalb des Lagers schon eine partielle Lossagung (nicht aber Ausstoßung) vom gesetzlichen Heiligthum ausgesprochen war, so ist diese Lossagung bei dem gegenbildlichen Opfer Christi eine vollständige, auf allen Seiten durchgeführte, und trägt eben dadurch in den Augen der gesetzlichen Juden nicht den Charakter eines Opfers,

sondern vielmehr nur den einer schmachvollen Hinrichtung, eines fluchwürdigen Missethätertodes an sich.

Das ist unsere Auffassung der fraglichen Stelle. Prüfen wir nun auch die von der großen Mehrzahl der ältern und neuern Exegeten vertretene, nach welcher bei σκηνή in unserer Stelle nicht an das Heiligthum der Christen, die himmlische σκηνή, sondern an das irdische Heiligthum der Juden, die Stiftshütte oder vielmehr den Tempel zu Jerusalem gedacht werden soll. Nach Lünemann z. B. will der Verf. in B. 10 sagen: „Wer in den jüdischen Opfermahlzeiten und somit im jüdischen Opfercult eine Befestigung oder einen Halt des Herzens sucht, der schließt sich selbst vom Christenthum aus, denn er macht sich zu einem Diener des Zeltes; wer aber dem Zelte dient, der hat kein Anrecht an den Altar der Christen,“ — denn: „Essen von diesem Altar, d. h. von dem auf demselben dargebrachten Opfer bedeutet: zum Genuß gelangen der aus Christi Opfertod für den Gläubigen resultirenden geistigen Güter, dasselbe, was Joh. 6, 51 ff. als Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Christi dargestellt wird.“

Gegen diese Auffassung legt aber fast jedes einzelne Wort in B. 10 mehr oder minder entscheidendes Zeugniß ab, und durch die in B. 11 gegebene Begründung des 10. Verses wird sie vollends als unmöglich dargethan: 1) Θυσιαστήριον und σκηνή (Brandopferaltar und Stiftshütte) sind Correlata: Durch den Vorhof, in welchem der Altar steht, geht der Weg in das Zelt; und das was an diesem Altar geschieht, berechtigt und befähigt zum Eingehen in das Zelt. Da nun in des Verfassers Worten nicht die mindeste Andeutung sich findet, daß die σκηνή, welche er meint, einem andern Cultus angehöre, als das θυσιαστήριον, so müssen nothwendig beide entweder dem christlichen, oder beide zumal dem jüdischen Cultus angehören; und da der Altar ausdrücklich als unser θυσιαστήριον bezeichnet ist, wird auch das Zelt als die σκηνή, bei der wir Christen als Priester dienen, zu fassen sein. — 2) ἐξ οὗ φαγεῖν κ. τ. λ. sagt der Verf. ohne die mindeste Andeutung, daß er dabei an ein andres Essen gedacht wissen wolle, als an diejenige Art des Essens,

an die er zweifellos bei dem Ausdruck βρώματα in B. 9 dachte. Vielmehr wird, da er in B. 10 zugeständnermaßen das in B. 9 getadelte βρώμασιν βεβαιῶσθαι τὴν καρδίαν als im neuen Bunde unstatthaft exemplificiren will, unser φαγεῖν nothwendig ebensosehr vom leiblichen Essen, wie jene βρώματα von leiblicher Speise, verstanden werden müssen. — 3) Bei diesem φαγεῖν kann nicht an ein Essen gedacht werden, das der christliche Altar seinen Dienern darbietet, sondern nur an ein Essen, das er ihnen nicht darbietet, denn in B. 10 wird mit einem begründenden γάρ gezeigt, daß und warum er ihnen ein solches nicht dar bieten könne. — 4) Weiter sagt der Verf. φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν, und dieses wird in B. 11 damit begründet, daß das Fleisch des für die ganze Gemeinde am großen Sühntage dargebrachten Sündopfers überhaupt nicht gegessen, sondern ganz und gar verbrannt wurde; folglich muß er in B. 10 sich als Object des Nichtessenskönnens ein neutestl. Sündopferfleisch, nicht aber ein neutestl. Friedensopferfleisch gedacht haben. Es ist also unberechtigt, wenn der Ausleger an „jüdische Opfermahlzeiten“, die nur bei Friedensopfern statt fanden, denkt und diese dann gar in den „jüdischen Opfercult“ überhaupt umsetzt. Er hat vielmehr nothwendig sich auf das Sündopferfleischessen zu beschränken, das aber, wo es überhaupt statt fand, ein ausschließlich priesterliches, kein laikales Essen war. Folglich können, was sich unten bei Nr. 6 noch weiter bestätigen wird, und dort als mit dieser Fassung absolut unvereinbar nachgewiesen werden soll, die φαγεῖν ἔχοντες οὐκ ἐξουσίαν nur Priester sein. — 5) Die unerhörte Bezeichnung des jerusalemischen Tempels als σκηνή wäre in diesem Zusammenhange wenigstens seltsam und affectirt. Der Ausdruck ἔξω τῆς παρεμβολῆς in B. 11. 13 kann uns aber nicht als analog entgegengehalten werden, da derselbe hier durch die Citation der alttestl. Geseßvorschrift bedingt ist, und dennoch der Verf. im Gefühl der Unangemessenheit des Ausdrucks für die gegenwärtigen Zustände ihn in B. 12 mit ἔξω τῆς πόλεως zu vertauschen und zu verdeutlichen für nöthig hält. Dagegen ist der Ausdruck σκηνή schlecht hin als Bezeichnung des himmlischen Heilig-

thums ein unseren Verf. sehr geläufiger (9, 8. 12. 24. 25; 10, 19). — 6) Der Ausdruck τῇ σκηνῇ λατρεύειν kann nach E. 9, 6. 7 im Bereiche des alttestl. Cultus nicht vom Gottesdienste der Gemeinde (der sich vielmehr auf den Vorhof zu beschränken und mit der σκηνῇ gar nichts zu thun hatte), sondern nur von dem Dienste der Priester bei und in der Stiftehütte verstanden werden, wie er denn in diesem Sinne auch unzweifelhaft in E. 8, 5 gebraucht ist. Der Lünemann'sche Satz: „Wer unter euch noch dem geseligen Heiligthum zu dienen für nöthig hält, hat kein Theil am Opfer Christi“, müßte also nothwendig in den umgekehrt werden: „Wer unter euch noch am geseligen Heiligthum Priesterdienste verrichtet, hat kein Theil am Opfer Christi;“ wodurch eine Beschränkung des Satzes auf gläubig gewordene jüdische Priester ausgesprochen wäre, die der Tendenz des Verf. und der Sachlage durchaus nicht entsprechen, wohl aber hart ans Absurde streifen würde. Und wenn Delitzsch die unabwiesliche Nothwendigkeit solcher Deutung des σκηνῇ λατρεύοντες anerkennend, jener Consequenz durch die Umschreibung zu entgehen wähnt: „Wir haben einen Altar, von welchem zu essen die Gemeinde (?) des Gesetzes keine Macht, kein Recht hat, selbst ihre Priester, trotz ihrer levitischen Heiligkeit, nicht“, so ist das eine ganz unerlaubte, sich selbst richtende Eisegeese der willkürlichsten Art, die überdem auch noch ihres Zweckes völlig verfehlt. Das hat auch Lünemann erkannt, aber es ist eine nicht minder arge Selbsttäuschung, wenn derselbe wähnt, die Deutung der λατρεύοντες τῇ σκηνῇ „nicht von den jüdischen Priestern, sondern von Mitgliedern des jüdischen Bundesvolkes überhaupt“ durch so elende Stützen, wie die Berufung auf E. 9, 9 und 10, 2, wo λατρεύειν auch vom laicalen Gottesdienste gebraucht ist, aufrecht erhalten zu können. Denn daraus, daß die Laien in der Beobachtung der ihnen auferlegten religiösen Satzungen λατρεύοντες schlechtthin genannt werden, folgt doch wahrlich noch nicht, daß sie als solche auch λατρεύοντες τῇ σκηνῇ genannt werden könnten.

Vollends unverträglich mit dieser Auffassung ist aber B. 11,

durch welchen die Aussage von B. 10 begründet werden soll, — insofern nämlich B. 11 keine Spur eines Beweises für den Satz enthält, „daß nur Christen aber nicht Juden“, oder „daß nur die Christen, welche sich vom Vertrauen auf den jüdischen Tempelcultus ganz losgesagt, nicht aber diejenigen, welche sich noch am Tempelcultus zur Erlangung ihrer Seligkeit theilhaben zu müssen glauben, vom christlichen Altar zu essen die Macht und das Recht haben“¹⁾. Wohl

1) Lünemann will zwar allerdings einen solchen Beweis gefunden haben: „Der Beweis liegt darin, daß das Opfer Christi ein außerhalb des Lagers gebrachtes und somit losgelöst ist von aller Gemeinschaft mit dem Judenthum“. Natürlich vermag auch Lünemanns Exegese diesen Gedanken nicht aus B. 11 heraus zu exegetiren. Er suchte ihn deshalb auch nicht in B. 11 (den doch sein γὰρ ausdrücklich als Beweisatz einführt), sondern in B. 12 (der doch durch sein διό den Fortschritt und Uebergang zu einem andern Gedanken unabweisbar ankündigt), indem er den Forbrungen des logischen Sprachbaus zuwider lehrt: „B. 11. 12 gehören als Beweis von B. 10 enge zusammen, und erst in B. 12 liegt das Hauptmoment (sic!), während B. 11 sich zu demselben als bloß vorbereitender Hilfsgedanke (sic!) verhält“, wobei die unglückliche und widersinnige, schon oben erwähnte Idee von der „Ausstoßung der Sündopferleiber aus der theokratischen Gemeinschaft des Judenthums“ wieder herhalten muß: „So ist auch Jesu Opferleib, da er aus dem Lager oder dem Thore der h. Stadt geführt wurde, um die Todesstrafe zu erdulden“ (aber wurden denn die schon todten Sündopferleiber auch aus dem Lager hinausgeführt, um dort die Todesstrafe zu erdulden?!), „faktisch für ausgestoßen aus dem jüdischen Bundesvolke erklärt.“ — Deßhalb dagegen findet den Zusammenhang zwischen B. 10. 11 auf der von ihm gegebenen Basis sogar „sonnenklar“ (!): „Die Priester des Gesetzes haben kein Genußrecht an unserm Altar, denn wie die Leiber der Sündopferthiere, ohne daß die Priesterschaft einen Genuß derselben hatte, außerhalb des Lagers verbrannt wurden, so ist Christus, der den in dieser Gesetzesbestimmung kundgegebenen Gotteswillen gegenbildlich erfüllen mußte, außerhalb Jerusalems leiblich zernichtet worden, ohne daß Priester und (?) Gemeinde des Gesetzes einen Genuß von ihm haben, da sie ihn von sich hinausgestoßen.“ Mir scheint dabei aber vielmehr nur dies sonnenklar zu sein, daß wenn das neutestl. Factum ein Gegenbild des alttestl. ist, die Parallele nur also lauten kann: „Wie die Leiber der Sündopferthiere, ohne daß die Priesterschaft des Gesetzes einen Genuß derselben hatte, außerhalb des Lagers verbrannt wurden, — so ist Christus als neutestl. Gegenbild derselben außerhalb Jerusalems leiblich zernichtet worden, ohne daß die Priesterschaft des neuen Bundes einen Genuß von ihm haben.“ Denn die Priesterschaft des alten Bundes und „die Priester des Gesetzes“ können sich doch unmöglich wie Vorbild und Gegenbild zu einander verhalten! Und nun

aber liefert er den strictesten (typologischen) Beweis dafür, und nur dafür, daß das auf dem christlichen Altar geschlachtete Sündopfer ein solches ist, welches wie schon an seinem alttestl. Vorbilde, dem Sündopfer des großen Sühntages, kenntlich ist, überhaupt nicht dazu bestimmt ist, leibliche Speise darzubieten, vielmehr die Blutfühne das Einzige ist, was dadurch bezweckt ist.

Der Verf. will an einem Kernbeispiele, und zwar nach seiner so oft in unserm Briefe wiederkehrenden Weise auf einer Grundlage, die auch das nach dieser Seite hin vorbildliche Gesetz (vgl. 10, 1) selbst darbietet, nachweisen, was er in B. 9 im Allgemeinen behauptet hatte, daß die *βρωμάτων διδασκαί* des Judenthums dem Christenthum gänzlich fremd (*ξέναι*) seien, indem der Christ von dem neutestl. *θυσιαστήριον* nicht leibliche Speise, sondern nur die Gnade der Sündenvergebung zur Befestigung des Herzens erwarten, sich aber auch daran vollkommen genügen lassen könne.

Die Gegengründe endlich, mit welchen man diese Auffassung bestritten hat, sind außerordentlich schwach. Bleek meint: a) „Unmöglich können durch *οἱ λατρεύοντες τῇ σκηνῇ* die Christen als solche in Beziehung auf ihre Gottesverehrung bezeichnet werden.“ Allein die Berechtigung, bei unserm *τῇ σκηνῇ* an die *σκηνὴ ἀληθινή* (8, 2; 9, 11; vgl. Apok. 15, 5; 9, 11) zu denken, ergibt sich aus der Correlation dieses Ausdrucks mit dem vorhergenannten *θυσιαστήριον*, und die Berechtigung, die Christen als *λατρεύοντες* bei dieser *σκηνῇ* zu bezeichnen, aus 4, 16; 7, 25 und 10, 19. — b) „Die ganze Ausdrucksweise würde sehr unnatürlich sein, wenn nicht das die Meinung wäre, daß das Subject von *ἔχομεν* zum Essen vom Altare eine Berechtigung habe, welche die *λατρεύοντες τῇ σκηνῇ* nicht haben.“ Das Unnatürliche wird wohl darin gefunden, daß dem *ἔχουσιν* nicht dasselbe Subject zuge-

vollends die unerlaubte Einschmuggelung des Zusatzes: „und die Gemeinde des Gesetzes“! welcher im Vorbilde gar keine Berechtigung hat, in demselben vielmehr expreß ausgeschlossen ist; — auf welchen aber freilich, wenn die Fassung des Gegenbildes trotz des angebrachten *quid pro quo* nicht puren Nonsens ausdrücken soll, einzig und allein alles Gewicht gelegt werden muß.

wiesen werden könne, wie dem *ἔχομεν*. Allein dieser Wechsel der grammatischen Person rechtfertigt sich (auch von der Kakophonie eines zweimaligen *ἔχομεν* abgesehen) dadurch, daß dasselbe Subject in verschiedener Eigenschaft geltend gemacht ist: bei *ἔχομεν* die Christen schlechthin als Bekenner des christlichen Glaubens, bei *ἔχουσιν* dagegen speciell als geistliche Priester, die im himmlischen Heiligthum zu Gott nahen (4, 16; 7, 25; 10, 19). Der Sinn ist: Wir Christen haben als Priester des himmlischen Heiligthums keinen Anspruch auf leibliches Essen von unserm Altar.

Lünemann begnügt sich damit, diese Bleek'schen Gründe zu reproduciren. Delisch dagegen vermehrt sie durch zwei neue: c) „Die Bezeichnung *τῇ σκηνῇ λατρεύειν* klingt absichtlich etwas idolatrifisch“, — und das wagt er im Angesichte von E. 8, 5 zu behaupten, wo das *λατρεύειν ὁποδείγματι καὶ σκιᾷ τῶν ἐπουρανίων* als göttliche Anordnung durch Moses dargestellt ist! — d) „Wenn der Verf. sagte: Mit unserm Altar hat es die Bewandniß, daß wir, die Priester, nicht Macht haben, davon zu essen, so würde er ja etwas offenbar Falsches sagen; denn Christus ist unser Passah 1 Kor. 5, 7, und dies Passah ist am Kreuze geopfert und geschlachtet, und von dort her (?) mit seinem Fleische und Blute in Wahrheit unsere *βρώσις καὶ πόσις*.“ Aber an unserer Stelle ist ja durchaus nicht wie in 1 Kor. 5, 7 von Christo als dem Gegenbilde des Passahlammes die Rede, sondern, wie B. 11 außer Zweifel setzt, nur als dem Gegenbilde des Sündopferbockes des großen Sühnfestes. Uebrigens handelt es sich hier ja auch bloß um die Verneinung des Sages, daß außer der durch das Sühnblut erlangten *χάρις* zur Befestigung des Herzens noch leibliche *βρώματα* besonderer Art erforderlich seien, — und diese Verneinung widerspricht eben so wenig dem paulinischen Ausspruche in 1 Kor. 5, 7, wie Luther's „Essen und Trinken thut's freilich nicht“, und des Erlösers eigene Rede: „Der Geist ist es, der da lebendig macht, das Fleisch ist kein nütze“ (Joh. 6, 63).

II.

Homiletische Schriften aus Nordamerika und Livland.

Angezeigt von F. Hörschelmann, Pastor in Fellin.

Passionsbetrachtungen von G. Fritschel, Professor am Seminar Wartburg und Betrachtungen über das christliche Haus von Oberpastor Schwarz aus Dorpat sind es, auf die wir die Aufmerksamkeit der Leser richten möchten; — Zeugnisse aus dem fernen Amerika und dem baltischen Heimathlande, aus den Grenzmarken deutsch-evangelischen Lebens im äußersten Westen und Osten, Zeugnisse des Einen evangelisch-lutherischen Glaubens, der dort im Prediger-Seminar Wartburg mitten in der bunten Mannigfaltigkeit der auf dem Boden des freien Amerika neben einander sich eigenthümlich entfaltenden und mit einander ringenden Confessionen und Denominationen eine gesegnete Pflanzstätte bekennnistreuen Lutherthums, hier in Dorpat an der Grenze des einheitlich geschlossenen russischen Staats- und Kirchenthums einen Hort deutscher Wissenschaft und evangelischen Glaubens gefunden, — Zeugnisse, getragen von dem Einen Geist, der „die Völker der ganzen Welt immer mehr sammelt in Einigkeit des Glaubens“, der durch Mannigfaltigkeit der Zungen — aber auch Hüben und Drüben in der einen deutschen Zunge — predigen läßt von der göttlichen Lebenskraft, die solchem Glauben innewohnt. Harmonisch klingen sie zusammen, diese Zeugnisse von diesseit und jenseit des Meeres! das eine weist uns auf den Mittelpunkt der gesamten Heilserkündigung, predigt uns das Wort vom Kreuz, die heilige Passion unseres Herrn, das andere zeigt uns, wie das Licht, das vom

Kreuz hinausstrahlt in die Welt, das ganze Leben des Christen und alle seine Lebensverhältnisse durchleuchten, heiligen, verklären soll; beide im Zusammenschluß lehren uns, wie der Herr, der uns durch sein bitteres Leiden und Sterben mit Gott versöhnt, nun in uns Gestalt gewinnen und an uns seine Heiligungskraft offenbaren will.

Wir fassen zuerst ins Auge:

1. Passionsbetrachtungen von Gottfried Fritschel, Professor am Prediger-Seminar Wartburg in Nordamerika. Mit Vorwort von Wilhelm Löhe. Nürnberg 1868.

Löhe sagt in seinem Vorwort: „Gleichmäßig, wohlbedächtig, nicht mit alter Geberde, aber mit alter Weisheit vollendet er (Prof. Fritschel) seine Betrachtungen. Er kennt seinen Text, er hat ihm seine Seele und seinen Geist ergeben, — in männlich schöner Rede und doch voll Einfalt legt er, was er sich auserlesen, seinem Leser vor. Eindringlich und warm fließt seine Rede und macht es dem Hörer und Leser leicht zu folgen. Es ist angenehme Arbeit, seinen menschlichen Gedanken zum göttlichen Texte zu folgen und hinein in denselben. Es lohnt sich der geringen Mühe zu lesen, um schnell in warmer Theilnahme zu folgen und der süßen Unterhaltung treu zu bleiben, bis der Homilet selbst ein Ziel und einen Ruhepunkt setzt, um dann frisch zu beginnen. Ich folge dem treuen Führer so gern und freue mich in Wahrheit, mit ihm durch die Passion zu gehen.“

Die Passionsbetrachtungen Fritschels, dessen Name schon durch seinen, auf seinen wiederholten Reisen in unseren baltischen Provinzen Vielen unter uns persönlich lieb gewordenen Bruder Sigismund Fritschel bei uns einen guten Klang gewonnen, und dessen homiletische Erstlingschrift von einem Löhe in solcher Weise — wie oben angeführt — empfohlen ist, werden von einem Jeden, der sich im Geiste mit den genannten Männern verbunden weiß, mit dem günstigsten Vorurtheile aufgenommen werden. Und wer sie zur Hand nimmt, wird sich in seinen Erwartungen nicht getäuscht finden. — Schritt für Schritt führt uns der Verfasser hinein in die Be-

trachtung der heiligen Passion unseres Herrn, in die Betrachtung dieses „größten und wunderbarsten Dramas, in dem die ganze Menschheit in ihren Vertretern, in der Mannigfaltigkeit ihrer guten und schlimmen Charaktere sich um den Herrn concentrirt“, in die Betrachtung dieses „theatrum mundi und coeli und der Hölle.“ Und indem uns der Verfasser in das Verständniß der einzelnen aus diesem Menschenkreise hervortretenden Erscheinungen, Personen und Charaktere hineinführt, lehrt er uns zugleich uns selbst immer besser und tiefer verstehen und führt uns immer mehr und immer näher zu Ihm, um den der ganze, mannigfache Kreis der Gedanken sich „immer feierlicher und feiernder bewegt, zu Ihm, der als das Centrum des Ganzen dasteht — ohne Gleichen — ganz für sich — dessen Leben und Sterben auf Golgatha für Alles und Alle, die um ihn her kreisen, ein Fels des Widerspruchs, der Uergerniß, des Falls und Auferstehens ist, vor dem Alles zu Staub und Boden fällt, der König ist, ob er stirbt oder aufersteht.“

Mit dem Aufbruch des Herrn nach dem Ölberg, mit dem Gange „von dem hellerleuchteten Festsaal und von der erhobenen Stimmung der Festfeier hinweg in die trostlose, dunkle Nacht seiner Leiden“ heben die Betrachtungen an. Wir begleiten den Herrn auf dem nächtlichen Gange, wir vernehmen die warnenden Trauerworte an die Jünger und Petrum; es wird uns in solchen Worten eröffnet der Blick nicht nur in die Seele Jesu und die Zukunft der Jünger, wir schauen durch das Wort „Satanas hat Dein begehret“, hinein in den Zusammenhang der sichtbaren und unsichtbaren Welt, wir werden durch dieses Wort (es kommt nur hier im N. T. vor und bedeutet „sich Jemanden ansbitten“) auf einen ähnlichen Vorgang im Himmel hingewiesen, wie der Prolog im Buche Hiob ihn uns berichtet. Die Kraft und der Trost der Fürbitte des Herrn wird von dem Verfasser schön dargethan, wenn es heißt: „Noch ehe Petrus auch nur die leiseste Ahnung einer ihn bedrohenden Gefahr hat, hat Jesus schon alles für ihn bei Gott ausgemacht. Diese Regel hält er immer noch ein. Wie lieblich und tröstlich zugleich ist es zu sehen,

wie Christus von seinen Jüngern die Gefahren abwendet, ehe dieselben nur etwas davon gewahr werden. Wie ein Kind an seiner Mutter Brust ruhig liegt, ohne etwas zu ahnen von der Gefahr, um deren Willen die Mutter für das Kind zittert, und von der es vielleicht erst lange Jahre hernach einmal erzählen hört, so geht es den Christen, die unter Jesu Schutze stehen. Wir werden im ewigen Leben von vielen schweren Gefahren hören, die unser geistliches Leben bedrohten, von denen wir hienieden nichts merkten, und von denen wir dort die erste Kunde bekommen. Da ringt Satan mit Christus um Deine Seele, und Du wirst so wenig etwas davon gewahr, als der Leichnam Moses etwas davon wußte, daß Satan mit dem Erzengel Gabriel um ihn kämpfte. Dann werden wir erst sehen, wie Vieles wir der hohepriesterlichen Fürbitte Jesu zu verdanken haben, und dann werden wir unseren ewigen Dank ihm singen, daß er uns durch sein hohepriesterliches Gebet schützte, als wir, ohne etwas von der Hölle unter uns und seiner Fürbitte über uns zu ahnen, in sicherer Sorglosigkeit, wie Petrus, dicht vor dem Abgrund des Verderbens standen.“

Die beiden folgenden Betrachtungen führen uns nach Gethsemane, lassen uns den Herrn schauen in seinem Seelenkampf, vernehmen sein „Abba, mein Vater“, das neutestamentliche „Ich lasse dich nicht, Du segnest mich denn“, stellen uns hin vor die unbeschreibliche Tiefe des Seelenleidens Jesu, in deren Nacht die himmlische Botschaft durch den tröstenden Engel wie ein Lichtstrahl fällt, in welchem der Herr „die Theilnahme des ganzen Himmels an seinen schweren Leidenskämpfen schaut, in dem ihm vors Auge tritt die Seligkeit aller Ausgewählten, die durch sein bitteres Leiden die ewige Seligkeit erlangen sollten.“

Es folgt die Gefangennehmung. Judas, „durch den man unwillkürlich an die Sünde jener Engel erinnert wird, die in unmittelbarem Anschauen der unverhüllten Herrlichkeit Gottes stehend sich verhärteten und zu Teufeln wurden“, er, „der dazu berufen war, die Völker, Juden und Heiden zu Christo führen zu helfen, führt jetzt wirklich Juden und Heiden zu Christo — aber in welcher Absicht!“

Der Verfasser läßt uns einen tiefen Blick in seine umnachtete Seele thun, wenn er das Wort „Welchen ich küssen werde, den greifet und führet ihn gewiß“ also erklärt: „Er will keine Verantwortlichkeit übernehmen und vor allem seinen wohlverdienten Lohn nicht verlieren, wenn Jesus durch irgend ein wunderbares Ereigniß sich ihren Händen entwindet. Er denkt daran, wie Jesus so manchmal, wenn die Häſcher gegen ihn ausgesandt wurden, einen Strahl seiner himmlischen Glorie leuchten ließ und wunderbarer Weise mitten durch seine Feinde hinging, während diese erstarrt und wie festgebannt stehen blieben. Er erinnert sich all der Wunder und Thaten, die Jesus gethan, und findet es deshalb sehr möglich, daß Jesus sich auch durch ein Wunder aus der Gewalt seiner Feinde befreien möchte. Welch eine satanische Tiefe der Sünde, im Geiste die Herrlichkeit und Majestät Jesu Christi zu schauen, aller seiner Wunder sich zu erinnern und doch zu gleicher Zeit mit einem Kuß ihn zu verrathen!“ — Durch eine solche Auffassung des Wortes „gewiß“, in dem man sonst häufig in diesem Zusammenhange nur eine energische Kundgebung des Hasses gegen Christum erblickt, wird das nachträgliche Verhalten des Judas (Matth. 27, 3) um so erklärlicher.

Daß der Verfasser bei der Auslegung des Wortes „er ging hinaus“ die Erklärung anführt, daß Jesus aus dem Garten heraus seinen Häſchern entgegenging, um dadurch zu verhüten, daß dem Besitzer des Gartens durch die Menge der Leute ein Schaden zugefügt werde, oder daß die Häſcher, mit Blindheit geschlagen, wie einst die Leute zu Sodom, nach dem Eingang in den Garten suchend herumtappten, und daß deshalb Christus mit der Frage: Wen suchet ihr? zu ihnen hinaustrat, scheint mir eine für einen homiletischen Vortrag unfruchtbare exegetische Abschweifung. Das „Er ging hinaus“ hat übrigens wol schon die Vulgata richtig mit *processit* übersetzt, wie auch Luther denselben Ausdruck Matth. 14, 14 mit „hervorgehen“ wiedergibt, und wäre also kaum mit Schweizer und dem Verfasser an ein Hinaustraten aus der Schaar der Jünger (als ob er in ihrer Mitte verborgen gewesen wäre), sondern einfach

an ein entgegengehendes Hervortreten zu denken. In dem folgenden Vortrage bildet neben dem den Herrn unmittelbar Betreffenden der fleischliche Eifer des Petrus einen wesentlichen Gegenstand der Betrachtung. Wenn wir auch weit davon entfernt sind, mit Harm das Verhalten des Petrus im Garten als aus durchaus lauterem, sich selbst aufopfernden, mannhaften Liebesseifer hervorgehend zu preisen, und sehr wol den fleischlichen Eigenwillen mit in Anschlag zu bringen wissen, durch den es erklärlich wird, daß Petrus, der hier gut machen wollte, was er in Bethsemane verschlafen, nun doch mit seinem falschen Eifer am unrechten Ort wie im Schlaf handelt, so scheint uns dennoch, als wenn der Verfasser bei der Beurtheilung des Petrus etwas zu wenig den Satz zur Anwendung brachte, den er bei der Erwähnung des dem Herrn nachfolgenden Jüngers hinstellt: „Das Auge des Herrn, weil es durch die Liebe geschärft ist, findet da auch das Gute, wo Andere nur Schwachheit wahrnehmen.“ Er redet hier nur davon, wie die heilige Seele Jesu tief verwundet werden mußte von dem fleischlichen Eifer des Petrus; und doch, scheint mir, muß für den Herrn neben dem Betrübenden auch etwas wehmüthig Wohlthuendes darin gelegen haben, als er seinen von glühender Liebe zu ihm beseelten, wenn auch noch so thöricht handelnden Petrus, dem übrigens die Erinnerung an das die Möglichkeit eines Mißverständnisses nicht ausschließende frühere Wort Christi vom Schwert (Luc. 22, 36) noch mit zur Entschuldigung dienen konnte, sein Leben in die Schanze schlagend, auf die Feinde Christi und die Verbündeten Satans einstürmen sah.

Der Herr macht durch sein letztes heilendes Wunder an dem Malchus wieder gut, was Petrus verdorben, weist den letzteren zurecht und giebt seiner Kirche mit den Worten „Stecke das Schwert in die Scheide“ ein Reichsgesetz, das für alle Zeiten gelten soll. Wenn der Verfasser mit Beziehung auf Israels Sieg über Amalek sagt: Mit leeren, nämlich mit aufgehobenen Händen sollen alle Siege des neuen Testaments erfochten werden, so scheint der Ausdruck „leer“ nicht ganz entsprechend, denn dieselben Hände, die im Gebet zum Herrn

erhoben werden, tragen doch das geistliche Schwert des Wortes Gottes, mit dem die Kirche ihren Triumphzug hält durch die Welt. Ebenso erscheint uns auch der Ausdruck: „Dieses Muß (es muß also geschehen) ist nicht ein Muß des Zwanges, sondern der seligsten Freiheit“ nicht glücklich gewählt. Selig ist Gott, sofern sein Leben sich selbst genug keinerlei Störung und Hemmung erleidet, die Seligkeit beruht auf göttlicher Abgezogenheit von der Welt, während das „Muß“ der Liebe ihn aus sich heraus in das Elend der Sünderwelt hineintreibt, deren Kämpfe und Leiden seine Seele gerade in jener Stunde mit tiefem Schmerz erfüllen.

Im Anfang der folgenden Betrachtung sagt der Verfasser bei der Besprechung der Kaiphas-Weissagung treffend und schön: „Dies Wort stellt der heilige Evangelist an die Spitze aller Verhandlungen des hohen Rathes, weil auch in ihnen beides so wunderbar sich vereinigt: Der Rathschlag Gottes und der Rathschlag Satans. Der ganze hohe Rath handelt, wenn es erlaubt ist so zu sagen, in dieser doppelten Eingebung; er führt zugleich Gottes und Satans Werk. Das Urtheil, das sie sprechen: „Er ist des Todes schuldig“ schallt herauf aus der tiefsten Tiefe der Hölle und tönt hernieder aus dem innersten Heiligthum des Himmels. Es ist Gottes und Satans Wort zumal. Wie zwei Ströme sich mit einander vereinigen, ihre Wasser vermischen und vereinigt ihre Bahn ziehen, so vereinigt sich in dem Leiden des Herrn Gottes und Satans Weg. O unbegreiflich Wunder der Wege Gottes!“ In Bezug auf die Anklage, der Herr habe den Tempel Gottes abbrechen und in drei Tagen wiederaufbauen wollen, heißt es — mit gewöhnlich weniger beachteter Beziehung —: „Wie Jesus nachher zum Tode verurtheilt wurde aus keinem andern Grunde, als weil er der Sohn Gottes war und als solchen sich bekannte, so war seine schwerste Anklage die, daß er in der Zeit des neuen Testaments die ganze Fülle seiner himmlischen Liebe über die Welt ausschütten wollte. Er wird angeklagt und verurtheilt um seiner ewigen Liebe willen.“

Was wir vorher über die Auffassung und Darstellung des

Verhaltens Petri bei der Gefangennehmung bemerkten, scheint uns auch auf die Behandlung seiner Verleugnung in gewissem Maße Anwendung zu finden. Wenn hier gesagt wird „Der Gang Petri zum hochpriesterlichen Palast, diese seine Nachfolge war Sünde“, so ist doch in diesem unbedingt verurtheilenden Ausspruch neben dem ja allerdings vorhandenen stolzen Selbstvertrauen, der natürlichen Verwegenheit und Neugierde in Petro, der Liebe zum Herrn, dem Verlangen, in seiner Nähe zu sein und theilnehmend sich zu überzeugen, wo es hinaus wolle, wie es scheint, zu wenig Rechnung getragen. Sonst ist dieser Abschnitt mit psychologischer Meisterschaft behandelt, und nur am Schluß wollte mir der Vergleich der Wirkung des Hahnenschreis auf Petrum und mittelbar auf das Reich Christi mit der Rettung des Capitols durch das Gänsegegnatter — ein denk' ich nachgewiesener Maßen sagenhafter Zug in der römischen Geschichte, doch auch abgesehen davon — nicht recht behagen.

Ward in diesem Capitel der Charakter des Petrus uns in ergreifender Weise vorgeführt, so tritt uns aus der nächsten Betrachtung die Gestalt des Judas, sein unseliger Seelenzustand mit der vorausgehenden Entwicklung desselben zu warnendem, schreckendem Beispiel entgegen, zugleich in Parallele zu Petrus gestellt. „Was für ein himmelweiter Unterschied, heißt es da, zwischen der Reue des Judas und der Reue des Petrus! Dieser schaut in das heilige liebevolle Angesicht Jesu, jener nur in die Nacht seiner Sünden. Dieser zerschmilzt in bitterem Weh in seinen Thränen, jener erstarrt vor Schrecken und Entsetzen. Der eine zerbricht inwendig, der andere bleibt ein starrer Fels. Der eine schaut in den Augen Jesu die ewige Liebe, der andere sieht nur Gottes ewigen Zorn. Der eine klammert sich mit aller Kraft an seinen Gott und Herrn, der andere flieht in seiner Reue nur immer weiter weg von Gott. Petrus stürzt hinaus und flieht weg von den Menschen und Genossen seiner Sünde, Judas flieht zu den Genossen seiner Sünde, um bei ihnen Trost zu holen. . . . In der Reue des einen ist der Glaube, der die Gewißheit der Vergebung der Sünden bei sich hat, in der Reue

des andern ist der Unglaube an die Barmherzigkeit Gottes, dabei man nur sprechen kann: „Meine Sünde ist größer, als daß sie mir vergeben werden könnte.“ In der Reue des einen hielt Jesus seinen Einzug in die Seele, in der Reue des andern nimmt Satan gar vollständig von der Seele Besitz. Die eine Reue ist das Morgenroth des ewigen Lebens, die andere der Anfang der Verdammniß. Die eine Reue ist die erste Stufe der Himmelsleiter, darauf man zu Gott und den Freuden des ewigen Lebens emporsteigt, die andere ist die Thüre zur Hölle. Die eine Reue ist vom heiligen Geiste, die andere vom Satan gewirkt.“

Mit gleicher psychologischer Feinheit sind im folgenden Abschnitt Pilatus und Herodes geschildert. Wenn letzterer sonst meist als der erstorbene Sünder mit erloschenem Gewissen, als der Weltmensch im völligen Sinn dem Weltmann Pilatus gegenübergestellt wird, scheint uns Fritschel ihn richtiger zu charakterisiren, wenn er die Begierde Jesum zu sehen, durch Hinweis auf den durch die Furcht eines bösen Gewissens aufgeregten Aberglauben, denn auch auf die Neugierde und Wundersucht motivirt. „Als Herodes seine Hand und sein Gewissen mit dem Blute des heiligen Mannes, Johannis des Täufers, befleckt hatte, mag bald die Stimme des Gewissens in ihm aufgewacht sein; eine schreckliche Last lag auf ihm; das Bild des auf der Schüssel liegenden blutigen Hauptes Johannis mag ihm Tag und Nacht keine Ruhe gelassen und ihm immer vorgeschwebt haben; und wie denjenigen, der ein schuldbeladenes Gewissen hat, wol das Rauschen eines Blattes oft erschreckt, und wie das böse Gewissen einem Menschen allerlei gespenstische Schreckbilder vorführt, so wurde auch Herodes gejagt von Furien des Schreckens und dem Gottesgerichte in seinem Gewissen. Und wie dergleichen Menschen auch oft durch ganz entlegene Dinge, die mit ihrer Schuld in gar keinem Zusammenhange stehen, erschreckt werden, so erschraf und erzitterte Herodes bei der Kunde von den wunderbaren Thaten Jesu. Solche Wunder, meinte er, konnte bloß Einer thun, nämlich der Mann, den er ermordet hatte. Da meinte er denn im Anschluß

an einen unter den Juden heimischen Wahn, die Seele des von ihm ermordeten Johannes sei in einen andern Menschen gefahren, nämlich in den Jesus, und deshalb wirke derselbe diese großen und gewaltigen Wunder; nun nahe der Rächer seines blutigen Verbrechens. Darum zitterte Herodes so sehr vor Jesu.... Es gelang ihm wol zum Theil, jenes Bittern zu bemeistern, die Stimme des Gewissens in dem Freudenstrudel des Genußes der Welt zu unterdrücken; er lachte wol selbst auch über seine frühere Furcht; er schämte sich seines Aberglaubens; es war ihm jetzt ein Scherz; aber gleichwol begleitete ihn doch immer ein gewisses geheimes Grauen; der alte Wahn war doch nicht ganz verbannt; ein immer wieder auftauchender Zweifel: Wie, wenn's nun doch so wäre? folgte ihm wie ein Schatten; und weil er gerne mit völliger Gewißheit erkennen mochte, was er wol längst zu glauben vorgab, woran ihn aber noch immer eine nicht niederzukämpfende, abergläubische Furcht hinderte, hatte er schon längst gewünscht, Jesum zu sehen. Er hoffte dadurch die schließliche Befreiung von seiner abergläubischen Furcht.“

Je weiter wir den Herrn mit dem Ausleger auf seinem Leidenswege begleiten, desto mehr concentriren sich alle Gedanken auf ihn, das Lamm Gottes, das da trägt die Sünden der Welt, in immer erhabenerer Leidensglorie strahlt uns sein Bild aus der Nacht seiner Passion hervor. Die besonderen Anwendungen, mit denen der Verfasser überhaupt — und das macht seine Betrachtungen um so wirkungsvoller — sparsam umgeht, treten noch mehr als früher zurüd. Wo sie sich finden, sind sie zeitgemäß und treffend. So heißt es mit Bezug auf das „Kreuzige“ des Volks: „Wenn jetzt noch die Massen des Volkes, äußerlich wenigstens, christlich sind, wenn es jetzt noch Volks- und Massenkirchen giebt, wer weiß, wie schnell das anders wird, wenn die Stunde der Verführung und des vollkommenen Abfalls über den Erdbreis kommt. Wenn das Geschrei: „Groß ist die Diana der Epheser“ alles andere übertönt, wenn alles zusammenstimmt in dem Ruf: „Kreuzige, kreuzige ihn“, wer weiß, wie viele von denen, die jetzt noch in den Kirchen sitzen und Hosanna singen,

und die Christo jezt noch Palmen streuen, dann mit in das Geschrei der Feinde Jesu einstimmen. Die hinter uns liegenden Jahre, in denen das Geheimniß der Bosheit sich mächtiger und gewaltiger als je regte, können uns ja zeigen, welche Veränderung in einem einzigen Jahre in den Massen vorgehen kann, wenn uns nicht der Charfreitag schon zeigte, wie in wenig Tagen ein Volk sich wenden kann."

Bei der sonst ziemlich gleichmäßigen, eingehenden Texterklärung ist uns einigermassen befremdlich gewesen, daß der Verfasser, der dem Simon von Cyrene sechs Seiten widmet, die gewaltige Bußpredigt des Herrn an die Töchter Jerusalems in wenigen Zeilen abmacht, und so auch bei dem ersten Wort vom Kreuz nur die Bitte „Vater vergieb ihnen“, und nicht die folgenden Worte „denn sie wissen nicht, was sie thun“ eingehender behandelt; diese Worte, welche die Grenzen der noch vergebbaren Sünden — von der blinden Unwissenheit bis zu der wenn auch selbstverschuldeten Verblendung — bezeichnen und einer Mißverständ vorbeugenden Auslegung wol bedürftig erscheinen.

Mit eingehendstem Verständniß, mit Liebe und Wärme ist der reuige Schächer uns vorgeführt, seine Buße, sein Glaube in den einzelnen sich uns erschließenden Momenten dargelegt. „Wie herrlich und groß steht vor uns das leuchtende Beispiel seines Glaubens! Mir erscheint sein Glaube vor allem schon um deßwillen groß und herrlich, weil er, obwol in bitterster Leibesnoth, doch nicht um leibliche Dinge, sondern nur um himmlische Güter bittet. Er glaubte, daß Jesus ein König sei, Gottes Sohn; er glaubte an seine Allmacht; er hatte wohl von Jesu Wundern schon gehört und wußte, daß er selbst Todte auferweckt hatte; und doch bittet er Jesum nicht um ein Wunder, nicht um Befreiung vom Kreuze oder um Vinderung seiner großen Schmerzen, sondern bloß um himmlische Güter. In der schwersten Noth des Leibes, im tiefsten Elend stehen, geduldig und ohne Murren darin bleiben, gar nicht einmal begehren, davon los zu werden, und auch, wenn Gott gar keine Erleichterung des schweren Kreuzes schenkt, gleichwol unverrückt an dem Gotte festhalten, dem es gefällt, das Leiden nicht abzunehmen, — das ist des Glaubens

höchste Stufe, des Glaubens größte Probe. Da zeigt sich der Glaube im Schmelztiegel siebenfach geläutert als lauterer Gold."

Wir müssen's uns versagen, aus dem reichen Schätze des uns in den Betrachtungen des Prof. Fritschel Gebotenen noch mehr herauszuheben. Mit dem bisher Mitgetheilten haben wir einen Jeden einladen wollen, sich selbst in das Anschauen des Ganzen zu vertiefen und sind überzeugt, daß wer das Büchlein gelesen, in das Urtheil Löhle's einstimmen wird: „Wie freut es mich, Herrn Prof. G. Fritschel's Auslegung ein wenig kennen gelernt zu haben. Mich freut, ihm gratuliren zu dürfen zu seiner Passion, — und uns allen gratuliren zu dürfen, daß er so von Christo predigt. Mögen's die deutschen Lutheraner drüben hören und lesen, und auch wir mit ihnen dem theuren Freunde zu Füßen sitzen."

Von dem fernen amerikanischen Homileten wenden wir uns zu den wenn wir nicht irren, gleichfalls als Erstlingschrift erschienenen Betrachtungen unseres lieben Dorpater Amtsbruders.

2. Das christliche Haus. Vierzehn Betrachtungen über Luthers Hausafel von Wilhelm Schwarz, Oberpastor an der St. Johanniskirche zu Dorpat.

Mit Freuden haben wir dieses Büchlein begrüßt, in welchem der geehrte Verfasser seine vor der Gemeinde gehaltenen Vorträge auch weiteren Kreisen zugänglich gemacht hat. Ueber die Gründe, die ihn zur Wahl des von ihm behandelten Gegenstandes bestimmt, spricht er sich in der ersten Betrachtung dahin aus, er habe einmal der berechtigten Forderung der Gemeinde, daß man ihr ein Lebensbild des Christen in vollständigerer und zusammenhängenderer Weise vorführe, als es in der sonntäglichen Predigt geschehen könne, nachkommen wollen, und führt dann als besonderen Grund die tiefen und schweren Schäden an, die aus dem Nichtkennen und Nichtbeachten der von Gott gebotenen Pflichten der Kinder gegen die Aeltern und der Aeltern gegen die Kinder, des Gesindes gegen die Herrschaft und

der Herrschaft gegen das Gefinde u. s. w. hervorgehen. — „Es mangelt, heißt es, um es mit Einem Worte auszudrücken, unserer Zeit gar oft und sehr an der Pietät d. i. der liebenden Ehrfurcht und Ehrerbietung gegen von Gott Uebergeordnete, und von Seiten dieser selbst wiederum an dem Ernste und der Entschiedenheit, solche Pietät für sich zu fordern und zu erwecken. Das ist aber ein unsäglich großer Schade, der vom Hause anhebend sich über Staat und Kirche ausbreitet und an den Grundpfeilern unserer zeitlichen und ewigen Wohlfahrt wühlt. Dem muß man in Gottes Namen entgegen treten . . .“ Wenn der Verfasser seine Vorträge auf dem Titel als Betrachtungen „über Luthers Haustafel“ bezeichnet, so scheint diese Bezeichnung freilich dem Inhalte des Büchleins in sofern nicht ganz zu entsprechen, als er von den 24 in der Haustafel angeführten Schriftstellen nur diejenigen sechs eingehender behandelt, welche ihm nach dem Plan und der Anlage seines Buches von hervorragender Bedeutung sind. Es ist ihm eben nicht um eine vollständige und gleichmäßige Erklärung der Haustafel in allen ihren Bestandtheilen, sondern darum zu thun gewesen, ein möglichst vollständiges und zusammenhängendes Bild von dem zu bieten, was Gott der Herr von dem Christen namentlich in Beziehung auf die drei Hauptlebensordnungen, das Haus, den Staat und die Kirche fordert.

Auf Grund der betreffenden Sprüche der Haustafel und unter Herbeiziehung anderer einschlagender Bibelstellen behandelt er nun in den drei ersten Betrachtungen die Ehe als die Grundlage des christlichen Hauses, dann das Leben des Hauses in seinen Beziehungen zu Staat und Kirche. Er zeigt, wie sich das Haus als ein lebendiges Glied in diesen beiden größeren Ganzen, und zwar in Bezug auf den Staat dadurch erweist, daß es Arbeitsstätte, in Bezug auf die Kirche dadurch, daß es Gebetsstätte, in Bezug auf beide zusammen dadurch, daß es Erziehungsstätte ist. Nach diesen verschiedenen Seiten hin wird nun das Leben des christlichen Hauses betrachtet und zuletzt noch der Stellung und den Pflichten des Einzelnen der Obrigkeit gegenüber ein besonderer Vortrag gewidmet.

Die Bilder, die uns der Verfasser aufrollt und in das Licht des göttlichen Wortes stellt, tragen nun nicht etwa die verblasste Farbe und das einförmige Gepräge an sich, wie sie häufig derartigen homiletisch-lehrhaften Vorträgen eigen sind, sondern sind aus dem vollen mit tiefem Verständniß beobachteten Leben gegriffen, mit Wahrheit und Lebendigkeit, oft bis in die kleinsten Züge mit photographischer Treue gezeichnet, die Darstellung bewegt sich in edlen, angemessenen Formen, ist bei der Fülle feiner Beobachtungen und treffender Bemerkungen anziehend und fesselnd, und indem uns die Erscheinungen, wie sie uns im täglichen Leben entgegentreten, in charakteristischer Concretheit vorgeführt werden, treffend und mit dem rechten Salze gewürzt. Es ist dem Verfasser gelungen, indem er mit tiefem Ernst die Krankheiten und Schäden des ehelichen, häuslichen und socialen Lebens bloßlegt, den wahren Grund derselben aufdeckt und zeigt, wie sie in der vielfachen Verfehlung und Verleugnung der göttlichen Normen, in dem Verlassen des göttlichen Lebensquelles ihren Ursprung haben, dabei auf das einige Heilmittel zur Ueberwindung solcher Schäden und auf die normale Gestalt des häuslichen und socialen Lebens hinweist, wie sich dasselbe auf Grund des göttlichen Wortes und der göttlichen Ordnungen, getragen und geheiligt durch den Geist seiner Liebe und Zucht zu erbauen habe, — es ist ihm gelungen, das gottgegebene Princip unserer Lebensordnungen allenthalben und in allen seinen Beziehungen zu voller Geltung zu bringen, dabei zugleich das Herz des Lesers zu treffen und ihm eine das Interesse anregende und fesselnde Lectüre zu bieten.

Wenn wir hier und da eine Ausstellung zu machen hätten, so wäre es etwa die, daß manche Fragen, die von den „Gebildeten“ in unseren Gemeinden vielfach ventilirt werden und in Bezug auf welche häufig die verkehrtesten Ansichten sich geltend machen, z. B. die Frage über die Civilehe, etwas eingehender hätten behandelt werden können, um die etwa herrschenden Vorurtheile und Mißverständnisse in überzeugender und den dabei in Betracht kommenden Momenten Rechnung tragender Weise zu beseitigen; ferner hätten

wir gewünscht, daß im Gebrauch von Fremdwörtern und der Salonsprache eigenthümlichen Ausdrücken, wie z. B. in dem Abschnitt über die gesellige Erholung — wo übrigens gerade durch solche Ausdrücke die Verkehrtheiten des gesellschaftlichen Lebens wirksam charakterisirt werden, die Grenzen des in Kanzelvorträgen Zulässigen etwas wachsammer eingehalten worden wären. Doch betreffen diese und sonst etwa noch zu machende Ausstellungen nur Unwesentliches und soll durch dieselben dem Werthe des Büchleins nicht zu nahe getreten werden. — Wir geben nun einige Proben aus dem Büchlein.

Die liebevolle Hingabe des Weibes an die häuslichen Berufspflichten, die ihr in dieser Beziehung eignende besondere Begabung wird in der 5. Betrachtung, in der sich der Verfasser unter Zugrundelegung von Sprüchw. C. 31 die Aufgabe gestellt, die güldene Ehrenkrone auf das Haupt des Weibes zu setzen, u. a. in folgender Weise geschildert: „Wir begleiten das Weib in das Haus, in welches der Mann sie einführt, er hat sein Bestes gethan, es herrlich zu schmücken; es steht da in festlichem Glanze, die geliebte Frau soll Nichts vermissen, durch Nichts unangenehm berührt werden. Sie kommt und das Erste, womit sie ihren Hausfrauenberuf beginnt, ist eine mehr oder weniger durchgreifende Umgestaltung des Ganzen. Ist es Eigensinn? Ist es der Reiz der Eitelkeit, etwas zu befehlen und zu ordnen zu haben? Gewiß nicht; sie sieht die Dinge anders an als der Mann und sie sieht sie recht an, lassen wir sie nur gewähren. Der Mann lebt sich auch in die unbehaglichste Umgebung hinein, sein Beruf und seine Gabe liegt wo anders; das Weib schafft und bildet sich ihre Umgebung, das ist ihr Beruf, ihre Gabe. Wo sie sich wol fühlen soll, da muß vor Allem Sauberkeit und Ordnung herrschen, jene Sauberkeit, die auch vor dem schärfsten Blick Stand hält, jene Ordnung, die sich nicht roh äußerlich hält, die aus dem Wesen der Dinge selbst hervorgeht. Wie der Dichter von der Frühlingssonne sagt, sie dulde nichts Weißen, so duldet der Frau Auge nichts, was jenen beiden Forderungen nicht entspricht.“ In dem Abschnitt von der häuslichen Erholung im 6. Vortrag heißt es: „Der

Beruf der Männer, mögen sie demselben nun innerhalb oder außerhalb des Hauses nachgehen, entzieht sie, die flüchtigen, oft gestörten Minuten der gemeinsamen Mahlzeiten abgerechnet, den Ihrigen völlig, da muß ihr Herz danach verlangen, ein paar stille Abendstunden für dieselben frei zu halten und sich ihnen ganz und ungestört hinzugeben; es muß sie danach verlangen, einmal weil ihre Liebe es fordert, sich auszusprechen und die Ihrigen sich aussprechen zu lassen, weil der Mann für Weib und Kinder, dieselben für den Gatten und Vater im Laufe des Tages einen ganzen Schatz von Erfahrungen, Beobachtungen, Gedanken und Fragen gesammelt haben, welche den großen Fragen der Zeit gegenüber unbedeutend, im häuslichen Kreise aber von großer Wichtigkeit und zur Erhaltung der Liebesgemeinschaft ebenso erforderlich sind, wie das Del zum Brennen Lampe. Da soll der ernste Mann sich ganz hingeben, der Frau ein offenes, freundliches, vertrauendes und theilnehmendes Herz zuwenden, mit den Kindern zum Kinde werden und auch aus ihren kindischen Plaudereien süße Nahrung für sein Vaterherz sammeln. Wo der Hausvater in seinem Studier- und Arbeitszimmer den Seinigen nur flüchtige Audienzen bewilligt, wo er nur mit halbem Ohr und finsterner Stirn auf die „Lappalien“ hinhorcht, die sie vor ihn bringen, wo er Alles in hastiger Eile abmacht, wie ein störendes, unangenehmes Geschäft, so daß die Seinen nur schüchtern und zagend zu ihm kommen, da hat er gewiß das Herz nicht auf der rechten Stelle und bringt sich und die Seinen um die schönsten Freuden.... Ist es genug, wenn er ihnen Geld schafft zu Brod und Kleidern und läßt sie an der tiefsten Beweißung seiner Liebe darben? Oder reicht es aus, wenn er dann und wann einmal, wie ein zürnender Jupiter, mit Schelten und Züchtigung hervorbricht, um dann wieder auf lange Zeit sich hinter undurchdringliche Wolken zurückzuziehen?“

In dem Abschnitte über das Haus als Erziehungsstätte wird über den Segen, den wir an unsern Kindern haben, gesagt: „Er besteht in dem Reicherwerden unseres Herzens an Liebe und in der Uebung selbstverleugnender, das Wohl des Andern suchender Liebe.

So viel Einer liebt, so viel lebt er, und je Mehre du in Liebe umfassest, um desto reicher ist dein Leben. So sind Kinder eine Erweiterung des Lebens ihrer Eltern, ihr Reichthum und Schatz. Hier wird uns das Wesen dessen offenbar, der alle Dinge geschaffen und geordnet hat: von der Liebe, welche dem Thiere gegen seine Jungen einwohnt, bis hinauf zu der Liebe der Mutter, welche unter dem Kreuze ihres Sohnes das Schwert in ihrer Seele fühlte, finden wir eine Kette von Zeugnissen von Ihm, der die Liebe ist und der auch der Creatur seine Fußtapfen eingedrückt hat. Die Eltern- und insonderheit die Mutterliebe ist die schönste Blüthe, welche das sündige Menschenherz aus sich hervorgehen zu lassen vermag; sie ist am freiesten von der Befleckung durch die Selbstsucht, der größten Aufopferung und Selbstverleugnung fähig. Ihr giebt der Herr selbst den Preis, wenn Er spricht: Wie sich ein Vater über Kinder erbarmet, so erbarmet sich der Herr über die, so ihn fürchten, und: Kann auch ein Weib ihres Kindleins vergessen, daß sie sich nicht erbarmte über den Sohn ihres Leibes? Ja als der himmlische Vater seinen eignen Sohn dahingab aus dem Schoße seiner ewigen Herrlichkeit und Seligkeit, da legte er ihn in den Mutter Schoß der Maria."

Nachdem von den mancherlei Verkehrtheiten die Rede gewesen, die bei der Erziehung begangen werden, wo man das rechte Ziel aus dem Auge verliert und selbstgemachten Zielen nachstrebt, wird das, was das Kind vor Allem bedarf auf Grund des Wortes: „Ziehet sie auf in der Zucht und Vermahnung zum Herrn“ entwickelt. Dem Herrn gehören sie, heißt es da, von Ihm haben sie das Leben, Ihm sind sie geweiht in der heiligen Taufe und zu Gliedern seines Leibes aufgenommen; in Ihm allein finden sie, was ihnen Noth thut für Zeit und Ewigkeit: Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit. Kein besseres Ziel vermag alle elterliche Liebe, kein höheres aller elterliche Ehrgeiz ihnen zu bereiten, als der Herr in seiner Gnade ihnen gesetzt hat und dem Er sie zuführen will. Darum soll den Eltern während ihrer ganzen erziehenden Arbeit und Sorge das Eine Wort fort und fort im Herzen klingen: Lasset die Kindlein

zu mir kommen und wehret ihnen nicht; denn solcher ist das Reich Gottes. Von hier aus erscheint uns der Elternberuf in seinem ganzen Ernst und in der Schwere seiner Verantwortung, von hier aus aber zugleich in seiner höchsten Würde und Schönheit: er hat dem Herrn Seelen zuzuführen, sie zum Glauben und zur Liebe gegen ihn zu erwecken, sie zu hüten und zu leiten, daß sie bleiben im lebendigen Besitze und Gebrauche der ihnen geschenkten Gnadengüter und hineinwachsen in immer völligerer Erkenntniß ihres Gottes und Heilandes, in immer willigeren und freudigeren Gehorsam gegen ihn."

Gar manches Treffende und Beherzigenswerthe findet sich auch in den beiden dem Verhältniß der Herrschaft und der Dienstboten zu einander gewidmeten Betrachtungen und dem das Haus als Gebetsstätte behandelnden Vortrage. — Daß bei der Anweisung, wie die häuslichen Gottesdienste einzurichten sind, auch das Lesen, Betrachten und Leben des Katechismus empfohlen wird, ist gewiß zeitgemäß und richtig. — Hier müßte namentlich auch die Hausstafel zu immer häufigerer Anwendung kommen und einem Jeden immer wieder vorgehalten werden, was er in seinem Stande nach Gottes Befehl zu thun schuldig sei, damit es im Hause, und damit auch weiter im Staate und in der Kirche wohl stehe. So möge denn dieses Büchlein, welchem wir die weiteste Verbreitung wünschen, das wir namentlich auch als passendes Geschenk für angehende Eheleute und zu gemeinsamer Lectüre in Familienkreisen empfehlen, — wie uns denn auch schon so manche Urtheile aus dem Munde christlicher Familienhäupter von dem Segen Zeugniß abgelegt, den es bereits gebracht, — möge das Büchlein unter dem Beistande des Herrn das Seinige dazu beitragen, daß evangelischer Glaube, gottgeheilte Liebe und christliche Zucht zunächst in den Häusern immer heimischer würden, und was hier in wohlumfriedeter Stätte häuslichen Lebens gepflegt, gehegt und groß gezogen, dann auch auf kirchlichem und staatlichem Gebiet sich in der Arbeit und im Kampfe, unter den Anfechtungen und Stürmen unserer Zeit als festgegründet bewähre und Frucht bringe zur Ehre Gottes und zum Heil seiner Gemeinde.

III.

Bericht über die allgemeine lutherische Conferenz
zu Hannover.

Von Prof. Dr. Haruack.

Je mehr sich die lutherische Kirche Deutschlands überhaupt und in den einzelnen Landeskirchen, besonders seit dem Revolutionsjahre 1848 und aufs neue seit dem Kriegsjahre 1866 in ihrer Existenz bedroht sieht, hart bedrängt einerseits von der ungläubigen und unchristlichen Zeitströmung, wie sie sich in dem Protestantenverein antikirchlich zu organisiren bestrebt ist, und andererseits von jenem eklektischen, unkirchlichen Unionismus, der jetzt Hand in Hand gehend mit der behaupteten politischen Einheitsmission Preußens, auch für die Einheit der Kirche das territoriale oder nationale Princip als zuoberst bestimmendes geltend machen will und von dieser Basis aus das Recht der lutherischen Kirche auf selbständige Existenz bestreitet, — um so schmerzlicher ist in Deutschland unter solchen Erlebnissen der Mangel eines Bundes empfunden worden, welches dem innern Zusammenhange der einzelnen Landes- und Freikirchen lutherischen Bekenntnisses Ausdruck gäbe, und ohne in das Recht und das Amt der kirchlichen Behörden einzugreifen, ein gemeinsames Berathen und Handeln zur Wahrung des guten Rechts unsrer Kirche, zur Aufrechterhaltung ihres Bekenntnisses und Förderung ihres Gedeihens ermöglichte. Als darum Harleß i. S. 1848 mittelst eines Programmes zu einer in Leipzig abzuhaltenden Conferenz von Dienern und Gliedern der lutherischen Kirche einlud, wurde die Einladung als einem dringenden Bedürfnis entgegenkommend, überall mit Freuden begrüßt und die Conferenz

aus den verschiedensten Gegenden Deutschlands beschickt, so daß sich gegen dreihundert Theilnehmer auf derselben zusammenfanden. Mit Dank gegen den Herrn freute man sich damals der so zahlreichen Versammlung und mehr noch der Einmüthigkeit, mit welcher dieselbe in den ihr vorgelegten sechs grundlegenden Thesen erklärte, an dem Gesamtbekenntnis unsrer Kirche festhalten und auf diesem Grund die Selbständigkeit derselben behaupten zu wollen ¹⁾.

Zwanzig Jahre sind seit jener Conferenz verflossen und die herben, demüthigenden Erfahrungen mancherlei Art, welche unsre Kirche innerhalb dieses Zeitraumes in ihrer Mitte zu machen hatte, die Differenzen, die auf dem theologischen und dem praktischen Gebiete hervortraten, die Kämpfe, die sie zur Folge hatten, ließen die Besorgnis und Klage als begründet erscheinen, daß jene Einmüthigkeit gebrochen und eine Zersplitterung eingetreten sei, welche die lutherische Kirche Deutschlands mit innerer Zersetzung und mit amerikanischen Zuständen bedrohe. In der That war die Lage nach dieser Seite hin eine sehr ernste und ist es zum Theil noch. Wir dürfen uns diese Thatsache nicht verhehlen, noch uns über sie mit der an sich richtigen Erwägung blenden und falsch beruhigen lassen wollen, daß die Kirche keine Schule sei und mannigfaltigen Richtungen in sich Raum geben müsse. Es ist heilsamer und förderlicher, weil der Wahrheit gemäß, sich Auge und Gewissen über die vorhandenen Schäden klar und wach zu halten und einander dieselben in brüderlicher Aufrichtigkeit und Liebe vorzuhalten, statt sich über sie zu täuschen oder sie durch Mißtrauen und Consequenzmacherei zu vergrößern oder unheilbar zu machen. Schon das allein war geeignet, die Lage zu einer sehr ernsten zu gestalten, daß die Männer des praktischen Amtes auf die theologische Wissenschaft als auf ein dumm gewordenes Salz mißtrauisch zu blicken anfangen; mehr noch, daß eine Verwirrung über den eigentlichen Inhalt unsres kirchlichen Bekenntnisses hereinzubrechen und das Vertrauen zu ihm im eignen

1) S. Erl. Schrift, Bd. 16, S. 252 ff.

Lager zu erschüttern drohte, und daß man unter den Kämpfen sich leicht dazu verleiten lassen konnte, einerseits an dem Bekenntniß zu deuteln und künstlich sich mit demselben auseinanderzusetzen, andererseits keinen Unterschied zwischen Wesentlichem und Accidentellem gelten zu lassen, keine offenen Fragen, keine Probleme für die theologische Forschung mehr anzuerkennen, und über dem mehr oder minder Wichtigem, das da noch trennte, das größere Gemeinsame aus dem Auge zu verlieren, das uns durch Gottes Gnade noch verband und, richtig und ernstlich geltend gemacht, uns immer noch eine Bürgschaft für die Ausgleichung oder Ueberwindung der Differenzen darbot.

Unter diesen Umständen erschien es erklärlich, wenn die Gegner den Lutherischen vorwarfen, daß es ihrer Berufung auf das Bekenntniß an innerer Wahrheit fehle, daß sie dasselbe wol nach außen hin geltend machen, aber nach innen selbst auflösen und durchbrechen. Oder wenn Andere schon froh in die Hände klappten und Tag und Stunde berechneten, an welchem es mit der verhassten lutherischen Kirche endlich aus sein werde. Sie waren nicht die ersten, die so dachten und sich dennoch verrechneten, und sie werden wol auch nicht die letzten gewesen sein. „Freue dich nicht, meine Feindin, daß ich darnieder liege; ich werde wieder aufkommen; und so ich im Finstern sitze, so ist doch der Herr mein Licht. Sie müssen wieder zu Schanden werden, die da über mich schreien: da, da!“

Denn eben jene bitteren Erfahrungen selbst, mehr noch das Gewicht und der Druck der Ereignisse des Jahres 1866 waren es, die zur Selbstbesinnung aufriefen, zur tieferen Erkenntniß der selbstverschuldeten und der von außen bereiteten Noth führten, und den Zug zur Einigung weckten und förderten, wie er gegenwärtig durch die lutherischen Kirchen und Kreise diesseits und jenseits des Weltmeers hindurch geht und sich auch in praktischen Maßnahmen kund gibt.

Wird diese erfreuliche Frucht der Trübsal, wie wir zu Gott dem Herrn hoffen, nur recht verwerthet und das Einheitsstreben nicht dazu gebraucht, die Wunden zu verdecken und die bestehenden Differenzen zu verwischen, sondern das Bewußtsein des Gemeinsamen,

das uns auf dem Grund des Wortes Gottes und unsres Bekenntnisses in Wahrheit verbindet, zu schärfen und zu stärken, so ist uns damit eine Macht der Verständigung eröffnet, der es durch Gottes Gnade und unter dem Druck weiterer Trübsale, an denen sie es unsrer Kirche nicht fehlen lassen wird, gelingen kann und soll, uns je länger je mehr immer fester und voller nach innen und außen zu einigen, indem wir es in solcher Schule lernen, immer klarer und sichrer das Bekenntnißmäßige und das Theologische auseinanderzuhalten, die Mannigfaltigkeit berechtigter Richtungen in unsrer Mitte nicht nur zu dulden, sondern mit als ein Lebenszeichen zu würdigen, und die nicht berechtigten theologischen oder praktischen Strebungen mit tragender Geduld in treuem ehrlichem Kampf von innen heraus zu überwinden.

Nicht wenig, wenn auch unfreiwillig, hat zum Erwachen dieses Einigungstrebens, wie überhaupt zur Klärung der kirchlichen Situation in Deutschland die allbekannte Denkschrift des preussischen evangelischen Oberkirchenraths vom 18. Februar 1867 das Ihrige beigetragen. Den Todestag Luthers hat sie, wie es scheint, zum Sterbetag auch der lutherischen Kirche designiren wollen. Aber was sie böse zu machen gedachte, hat Gott der Herr gut zu machen gedacht, wie jezt am Tage ist, zu erhalten viel Volks. Denn indem sie sich unterfing, den neu einverleibten lutherischen Ländern Preussens nicht bloß nach dem bestehenden Recht, sondern sogar auch nach den Bekenntnissen und unter Berufung auf Art. 7 der Augustana, jeden „Anspruch auf Bildung eines gesonderten Organismus innerhalb der preussischen Landeskirche,“ d. h. auf ein eigenes, dem kirchlichen Bekenntniß unterstelltes Kirchenregiment direct abzuspochen, und indem sie andererseits den Lutherischen vorwarf, daß es ihnen „an der innern Wahrheit und an Einstimmung mit den reformatorischen Grundsätzen“, besonders mit dem von der Rechtfertigung allein durch den Glauben fehle, und sich zu der Behauptung verirrete, daß dagegen die preussische Landeskirche und ihr Oberkirchenrath „die reine reformatorische Lehre und das ächt lutherische Bekenntniß“ bewahre und beschütze, — warf sie den Fehdehandschuh der gesamten deutschen lutherischen Kirche vor

die Füße und nöthigte diese zur Abwehr solcher Annäherung und zum Kampfe um ihres gutes und volles Recht auf selbständige Existenz. Man mußte es dem Gegner danken, daß er endlich das Manöbriren aufgab, sich so herausfordernd zum Kampf stellte und die Angriffspunkte so bestimmt bezeichnete; aber man durfte sich auch nicht verhehlen, daß es sich hierbei um nichts Geringeres, als um den selbstständigen Fortbestand der lutherischen Kirche in den neu einverleibten Ländern — dann aber und damit auch in Deutschland überhaupt handle.

Die erste Antwort auf diese kecke Provocation gab die vorjährige Leipziger Conferenz in ihren trefflichen und wohlbedachten, auch allgemein angenommenen vier Thesen, die füglich als das Programm der Position angesehen werden können, welche die lutherische Kirche der auf sie eindringenden Union gegenüber einzunehmen habe ¹⁾.

1) Die von dieser Conferenz angenommenen Sätze sind folgende:

1. Die Folge der politischen Ereignisse des vorigen Jahres, daß lutherische Landeskirchen der landesherrlichen Kirchengewalt des Königs von Preußen unterstellt worden sind, ist eine Thatfache, in welche die davon Betroffenen sich zu fügen, angesichts welcher aber sie selbst und mit ihnen alle deutschen Lutheraner insgesammt das Recht der lutherischen Kirche standhaft zu wahren haben.

2. Das in dieser Richtung zu wahrende Recht der lutherischen Kirche hat zu seinem wesentlichen Inhalte die Aufrechterhaltung des vollen lutherischen Bekenntnisses als Bestimmungsgrundes des gesamten kirchlichen Gemeinlebens.

3. Damit ihr Bekenntniß in dieser Art aufrecht erhalten, nicht bloß als Bekenntniß der einzelnen Kirchenglieder und Gemeinden geschont werde, hat die lutherische Kirche, indem sie im vorliegenden Falle mit andern Bekenntnissgemeinschaften unter einer und derselben Kirchengewalt vereinigt ist, das Recht darauf anzusprechen und zu behaupten, daß sie durch eine oberste Kirchenbehörde regiert werde, welche ausschließlich mit Personen besetzt ist, die dem lutherischen Bekenntnisse zugethan und dasselbe aufrecht zu erhalten förmlich verpflichtet sind.

4. Desgleichen hat die lutherische Kirche das Recht darauf anzusprechen und zu behaupten, daß sie nicht genöthigt werde, den Gliedern der mit ihr unter der gleichen Kirchengewalt stehenden Kirchen nichtlutherischen Bekenntnisses die Abendmahlsgemeinschaft zu gewähren, sondern die Freiheit behalte, dieselbe gegebenen Falles nur insoweit einzuräumen, als sie es ohne Verläugnung des Bekenntnisses thun kann.

Einige Monate später (im October) wurde ein zahlreich besuchte Versammlung lutherisch Gesinnter in Hannover gehalten, die sich dahin vereinigte, daß — um die Glieder der verschiedenen lutherischen Kirchengebiete Deutschlands zur Pflege ihrer Gemeinschaft und zur Verständigung über ihre gemeinsamen Interessen einander zu nähern — wiederkehrend eine allgemeine lutherische Conferenz in Gemäßheit der nachfolgenden Bestimmungen abgehalten werden solle:

1. „Die allgemeine lutherische Conferenz tritt auf dem Grunde der Bekenntnisse der lutherischen Kirche zusammen und erkennt in denselben die Norm für ihre Verhandlungen.

2. Zur activen Theilnahme an den im Uebrigen öffentlichen Versammlungen der allgemeinen lutherischen Conferenz ist jeder Lutheraner berechtigt, welcher sich diesen Bestimmungen durch deren Unterzeichnung unterwirft.

3. Die Leitung der allgemeinen lutherischen Conferenz geht von einer engeren Conferenz aus, die sich zur Geschäftsführung eines von ihr gewählten Ausschusses bedient. Die engere Conferenz, welche das erste Mal ebenso wie der Ausschuss in freier Vereinbarung constituirt wird, ergänzt oder erweitert sich später selbst*).

*) Die engere Conferenz besteht zur Zeit aus folgenden Personen:

- 1) aus Bayern: Ober-Consistorialrath Dr. v. Burger in München, Präses Dr. v. Harleß daselbst, Prof. Dr. v. Hofmann in Erlangen, Bezirksgerichtsrath Hommel in Ansbach, Decan Reuter in Nürnberg, Prof. Dr. v. Scheurl in Erlangen, Consistorialrath Stählin in Ansbach, Prof. Dr. Thomasius in Erlangen, Oberappellationsrath Freiherr v. Zucher in München, Pfarrer Wucherer in Aha bei Gunzenhausen;
- 2) aus Braunschweig: Baron v. Grone auf Westerbrak bei Eschershausen, Pastor Guthe in Woldwiesche, Stadtprediger Sallentien in Blankenburg, Domprobst Thiele in Braunschweig;
- 3) aus Bückeburg: Kammer-Director Jffland, Consistorialrath Reiche;
- 4) aus Frankfurt: Prof. Lic. th. Finger;
- 5) aus Hannover: Consistorialrath v. d. Bedt in Stade, Landrath Graf v. Bernstorff in Garlow, Pastor Evers, Pastor Friedrich und Ober-Consistorial-Assessor Friedrichs in Hannover, Pastor Leiner in Grosefehn, Regierungs-Assessor Lohmann in Hannover, Superintendent Dr. Lührs in Peine, Superintendent Mühlenstedt in Seversdorf, Pastor Dr. Munkel in Diste, Ober-Consistorialrath Dr. Niemann in Hannover,

4. Die erforderlichen weiteren Anordnungen wegen Besorgung und Vertheilung der Geschäfte hat die engere Conferenz, bezw. der Ausschuß selbst zu treffen.

- Ober-Appellationsrath Niemeier in Celle, Pastor Dr. Petri in Hannover, Consistorialrath Sager in Stade, Ober-Consistorialrath Dr. Uhlhorn in Hannover;
- 6) aus Hessen-Darmstadt: Pfarrer Baist in Ulfa, Hofprediger Bender in Darmstadt, Pfarrer Dieffenbach in Schliß, Freiherr v. Löw auf Ziegenberg bei Nauheim, Pfarrer Müller in Krähenberg, Pfarrer Schloffer in Reichenbach;
 - 7) aus Homburg: Amtsassessor Krauß;
 - 8) aus Lauenburg: Pastor Hanewinkel in Mustin, Pastor Rohrbang in Lüttau;
 - 9) aus Lübeck: Senior Lindenberg;
 - 10) aus Mecklenburg: Prof. Dr. Dieckhoff in Rostock, Pastor Förde in Toitenwinkel, Oberkirchenraths-Director Rapsel in Schwerin, Oberkirchenrath Dr. Kliefoth daselbst, Prof. Dr. Krabbe in Rostock, Sänglei-Director v. Liebeherr in Rostock, Baron v. Malghan auf Kl. Lüdow bei Teterow, Prof. Dr. Mejer in Rostock, Prof. Dr. Philippi daselbst;
 - 11) aus Oberhessen: Pfarrer Kolbe und Superintendent Rümmler in Marburg, Metropolitan Gesse in Fronhausen;
 - 12) aus Oldenburg: Pastor Frisius in Tossens, Pastor Ramsauer in Oldenburg;
 - 13) aus Sachsen: Pastor Dr. Ahlfeld und Prof. Dr. Deliusch in Leipzig, Kammerherr v. Erbmannsdorf auf Schönsfeld bei Großenhain, Prof. Dr. Reil und Prof. Dr. Kunze in Leipzig, Prof. Kreußler an der Fürstenschule zu Meißen, Geh. Kirchenrath Dr. Langbein in Dresden, Pfarrer Lehmann in Chemnitz, Prof. Dr. Luthardt in Leipzig, Pastor Siebel in Tharand;
 - 14) aus Schleswig-Holstein: Probst Caspers aus Husum, Pastor Decker aus Leezen, General-Superintendent Godt aus Schleswig, Bischof Dr. Koopmann in Altona, Probst Neelsen in Plön, Probst Valentin in Thirstrup;
 - 15) aus Thüringen: Pfarrer Hermann in Wintersdorf bei Meuselfeld, Gutsbesitzer von Kommerstädt auf Schönsfeld, Superintendent Leo in Rudolstadt, Ober-Pfarrer Resch in Zeulenroda, Archidiaconus Schaubach in Meiningen, Pfarrer Spengler in Thieschitz bei Gera, Pfarrer Trebitsch in Deutnitz bei Dornburg;
 - 16) aus Württemberg: Pfarrer Eberle in Ochsenbach, Director Feyer und Buchhändler Liesching in Stuttgart, Prof. Dr. v. Dehler in Tübingen, Dr. D. Wächter in Stuttgart.

Den Ausschuß bilden: v. Harleß, Kliefoth, Kolbe, Koopmann, Langbein, Munkel, Schloffer, Niemann, Friedrichs.

5. Die Kosten der allgemeinen lutherischen Conferenz werden durch freiwillige Beiträge der Mitglieder aufgebracht."

Zum erstenmal sollte diese Conferenz am 1. und 2. Juli in Hannover zusammentreten, und es erging deshalb durch den Ausschuß eine öffentliche Einladung, sich an derselben zu betheiligen, „an alle evangelisch-lutherischen Christen geistlichen und weltlichen Standes in Deutschland, welche sich mit dem Zweck und den Grundlagen der Conferenz in Uebereinstimmung wissen.“ Als Hauptgegenstände der Verhandlung waren, in richtiger Erkenntniß dessen, was die Zeitlage erforderte, die Frage: Was Art. 7 der Augustana hinsichtlich des Kirchenregiments der lutherischen Kirche fordere? und die Lehre von der Rechtfertigung in ihrem Verhältniß zu der Person und dem Werk Christi, wie zu den Gnadenmitteln, bezeichnet. Das Referat über die erste Frage hatte Oberkirchenrath Dr. Kliefoth übernommen, das über die andere Professor Dr. von Bezziow auf wiederholtes Ansuchen, nachdem Professor Dr. Philippi, dem es ursprünglich angetragen war, dasselbe abgelehnt hatte. Außerdem hatten sich noch zur Uebernahme von Referaten bereit erklärt: Pastor Dr. Munkel aus Diste über „den besonderen Beruf des Christen und seine Grenzen“, und Pfarrer Dieffenbach aus Schliß „über Tractate und Tractaten-Vereine nach lutherischen Grundsätzen.“

Am Vortage der allgemeinen Conferenz versammelte sich zuerst der Ausschuß, darnach die engere Conferenz zu einer Vorberatung, in welcher man sich definitiv über das Programm, unter vorläufiger Vertagung anderer, sich besonders auf eine zweckmäßigere Organisation der Conferenz beziehender Anträge verständigte und namentlich über die von Dr. Kliefoth vorgelegten vier Sätze, nach einer gründlichen und eingehenden Erörterung derselben, sich vereinigte. Wir erwähnen dessen, um hervorzuheben, wie sehr es sich der Ausschuß hat angelegen sein lassen, dafür Sorge zu tragen, daß jene Sätze von der zahlreichen Hauptversammlung, obgleich diese als solche über sie unmöglich discutiren konnte, doch mit voller Wahrheit und ruhiger Ueberlegung angenommen werden konnten. Denn da in der engeren, selbst schon

aus über achtzig Personen bestehenden Konferenz, alle lutherische Landeskirchen Deutschlands, und zwar durch Glieder geistlichen und weltlichen Standes vertreten sind, da schon an dem Abend desselben Tages die Sätze durch sie ihren Freunden und Genossen mitgetheilt werden konnten, da überdies die Einrichtung getroffen war, daß an dem Haupttage auch anderen, in der engeren Konferenz nicht vertretenen lutherischen Kreisen die Möglichkeit geboten werde, sich über die Sätze ihrerseits und zugleich im Namen ihrer Kreise zu erklären, da endlich an diesem Tage selbst die Sätze in Jedermanns Hände waren, so war dem etwaigen Dissens reichlich Raum zur Aeußerung geboten, und umgekehrt durfte mit Fug und Recht die Zustimmung als eine wohlüberlegte und mit voller Ueberzeugung abgegebene angesehen werden. In der That verlief auch die Hauptversammlung, trotz der Tausende, die an ihr Theil nehmen, unter der trefflichen und geübten, jeder Aeußerung innerhalb der Ordnung Raum gebenden Leitung von Harleß, in würdigster und wahrhaft erhebender Weise. Störend waren am ersten Tage nur vereinzelte Beifallsäußerungen, die jedoch auf den allgemein mit Befriedigung angenommenen Vorhalt des Vorsitzenden am zweiten Tage gänzlich wegfielen. Im Uebrigen aber bewies das Verhalten der großen, Kopf an Kopf dicht gedrängten Versammlung, daß sie wol wisse, wo sie sei und was sie wolle und solle.

Obgleich es mit der Berufung der Versammlung auf nichts weniger als auf ein äußeres Glänzen und Demonstrieren abgesehen war, der Eindruck derselben war doch ein imponirender und konnte den Gegnern auch den äußern Beweis liefern, daß die lutherische Kirche in Deutschland noch nicht todt sei, sondern lebe und sich durch Gottes Gnade ihres Daseins und ihrer Aufgabe bewußt und gewiß sei. Tausende von Theilnehmern (es wurden allein über tausend fünfhundert Mitgliedsarten gelöst) waren aus allen deutschen Ländern lutherischen Bekenntnisses zusammengeströmt; am wenigsten freilich aus Württemberg. Auch Norwegen und Schottland, ebenso unsere Ostseeprovinzen waren durch Gäste dort vertreten. Besonders

erfreulich aber war es, daß auch aus den altpreussischen lutherischen Provinzialvereinen eine so große Anzahl erschienen war, obgleich sie keine Vertreter in der engeren Konferenz aufzuweisen hatten. Zwar will der Grund davon nicht in einer mißtrauischen Zurückhaltung der Konferenz gegen sie gesucht sein, wie wol Manche gemeint haben, sondern vielmehr darin, daß es von Anfang an nicht auf eine offensive, in ein fremdes Kirchengebiet hinübergreifende Stellung gegen die Union in Altpreußen abgesehen war, sondern nur auf ein defensives Verhalten, auf Selbstbewahrung der lutherischen Kirche gegen ein aggressives Vorgehen der Union und Eindringen derselben in die neueinverleibten Länder; aber man war doch hie und da darüber verstimmt, daß den Lutherischen innerhalb der Union keine Vertretung in der engeren Konferenz zugedacht worden war. Um so dankens- und anerkennenswerther war es, daß die lutherischen Brüder in Altpreußen sich dadurch nicht hatten verhindern lassen, der Einladung zur Allgemeinen Konferenz Folge zu leisten; und die brüderliche Herzlichkeit und Freude, mit der sie allgemein empfangen worden sind, werden ihnen bewiesen haben, wie sehr man ihren Entschluß zu würdigen gewußt hat. Den Hauptbestandtheil der Versammlung bildeten natürlich die Geistlichen und die akademischen Theologen, aber sie zählte auch eine beträchtliche Anzahl Laien verschiedener Stände und Berufe: Adlige und Gelehrte, Beamte und Bürger. Wer überdies beim Uberschaun der Menge sich vergegenwärtigte, welche Mannigfaltigkeit von Gaben und Kräften, Richtungen und Anschauungen, zum Theil sehr divergirender Art, hier versammelt war, mußte sich beim Gang und Ausgang der Verhandlung sagen, daß es der Herr sei, der hier sichtlich die Herzen lenkte und regierte, und daß dies ein Tag sei, den er seiner bedrängten Kirche zur Stärkung bereitet, nicht, daß sie sich desselben überhebe und Geistliches fleischlich richte und mißbrauche, sondern daß sie sich demüthige, ihm allein die Ehre gebe und mit um so größerer Furcht und Freudigkeit vor ihm ihren Wandel führe und ihr Werk treibe.

Eröffnet wurde die Konferenz am Mittwoch früh um halb 9

Uhr mit einem Gottesdienst in der großen und schönen, von Tausenden dicht gefüllten Marktkirche. Ober-E.-M. Dr. Uhlhorn aus Hannover leitete die reichhaltige Liturgie, die, unterstützt durch den Gesang des trefflich eingeübten Domchors, sofort auf die Versammelten den Eindruck machen mußte, daß wir uns in einem genuin lutherischen Lande befänden, in welchem sich die liturgische Tradition unserer Kirche noch voll und rein erhalten habe. Die darauf folgende, dem Zweck dieses Gottesdienstes durchaus entsprechende Predigt, der die sichtlich erbaute Versammlung mit großer und anhaltender Aufmerksamkeit folgte, hielt E.-M. Dr. Luthardt über 1 Cor 4, 1. 2.¹⁾. Er sprach von der rechten Treue der Diener Jesu Christi, als Haushalter über Gottes Geheimnisse: wem sie gelte und wie sie erfüllt werde. Ihr Object, führte er aus, seien Wort und Sacrament, als die Gottes Geheimnisse, in welchen und durch welche der Herr und sein Geist unter uns wohne und wirke, und deren Verwalterin und Bewahrerin die Kirche sei. Darum gelte die Treue dem Herrn, der da wandelt zwischen den Leuchtern seiner Gemeinde, und um seinetwillen seiner Kirche, in welcher Alle, die Glieder derselben wie die Träger des Amtes, ihm zu dienen berufen sind. Sie sei deshalb Treue auch gegen das Bekenntniß der Kirche. Ihre Erfüllung erweise sich positiv im einmüthigen sich Erbauen und Festhalten an dem guten, bewährten Bekenntniß auf dem Grunde des Wortes; negativ in dem geschlossenen Kampf zur Abwehr aller Angriffe, welche die Kirche gegenwärtig von verschiedenen Seiten her zu erfahren habe. Dabei legte die Predigt feierliche Verwahrung ein, wie gegen todtes, äußerliches Kirchenthum, so gegen den Wahn derer, die der lutherischen Kirche zumuthen oder vorwerfen, sich für die alleinseligmachende zu halten. Sie schloß mit dem Hinweis auf den Segen und die Ver-

1) Da diese Predigt wie die Vorträge auf Beschluß der Conferenz gedruckt werden sollen, so geben wir im Folgenden nur die wesentlichen Gedanken derselben, theils nach einigen Notizen, die wir uns gemacht haben, theils nach dem Gedächtniß und mit Benutzung anderer Berichte.

heißung des Herrn, die dem Kampf der Treue gegeben und gewiß sei, und mit einem Gebet um diesen Segen.

Nach einem liturgischen Abschluß des Gottesdienstes begab sich der größte Theil der Versammelten in die St. Alexiendkirche, wo um halb 11 Uhr die Verhandlungen ihren Anfang nehmen sollten. Auch diese Kirche war bald so gedrängt voll, daß Manche keinen Platz mehr finden konnten. Die Einrichtung war so getroffen, daß der Chor der Kirche für die Glieder des Ausschusses und der engern Conferenz, das Schiff derselben und die Orgelempore für die Mitglieder der allgemeinen Conferenz, die Vereinskarten gelöst hatten, vorbehalten waren, während die übrigen Emporen zur Aufnahme von sonstigen Zuhörern und Gästen, Männern und Frauen, bestimmt waren.

Nach dem Gesang der beiden ersten Verse des Selnederschen Liedes: „Ach bleib bei uns Herr Jesu Christ“ leitete der Präsident Dr. von Harleß die Verhandlungen mit einer Ansprache ein, in welcher er den Zweck der Versammlung: „Das, was wir wollen, und was wir nicht wollen“, mit kurzen und kräftigen Worten bezeichnete. Nicht sei man zusammengekommen, um schöne Reden zu halten, sondern um Zeugniß zu geben von dem, der da verheißt, bei uns sein zu wollen alle Tage bis an der Welt Ende. Auf ihn allein müssen und wollen wir blicken, denn mit Menschenwitz und Menschenmacht sei nichts gethan. Ein alter Lutheraner (Löcher) habe es schon gesagt, was wir nicht wollen dürfen, der einst gepredigt, daß es um eine Kirche schlecht stehe, die das Gebet des Pharisäers im Herzen habe; während die wahre Kirche mit dem Zöllner bete: Gott sei mir Sünder gnädig! Darum wollen wir hier keine Schaustellung geben, auch nicht unserer Klagen. Wol hat uns die gemeinsame Noth hier zusammengetrieben, besonders die durch Untreue und Unverstand von uns selbst verschuldete. Wo aber die Erkenntniß der gemeinsamen Schuld zusammenführt, da mache man keine Demonstrationen. Unfre einzige Demonstration ist die, daß wir Lutheraner, die man schon auf den Aussterbeetat gesetzt, mit der That beweisen: siehe, wir leben. —

Wir wollen berathen, was der Kirche zur Zeit noth thue, und wollen dies thun ohne Hintergedanken, ohne Seitenblicke auf das politische Gebiet. Denn wir kennen nichts Verächtlicheres, als kirchliche Zwecke zum Deckmantel für anderweitiges Getreibe zu missbrauchen. Auch Neues wollen wir nicht machen, denn alle Kirchenmacherei ist vom Uebel; sondern wir wollen halten am Alten, doch so, daß es neu lebendig werde. Darum wollen auch wir eine deutsche Nationalkirche, nur daß wir zu dieser nicht erst den Grund zu legen haben. Diesen hat Gott der Herr unserm Volk schon durch Luther, dem echten Sohne desselben, gelegt. Will man darum eine Kirche deutscher Nation, so sind es nicht unsre Zukunftsphantasieen, in denen wir ihren Grund zu suchen haben, sondern dieser liegt hinter uns in dem Werke Luthers, in welchem wahrhaft Kirchliches und Nationales eng verbunden sind. Darum wollen wir festhalten, was Gott uns durch Luther geschenkt hat, doch nicht um bloß das Grab dieses Propheten zu schmücken und an dem Rande desselben lebendig zu verwesen. Vielmehr wollen wir mit vereinten Kräften darnach ringen, uns wach und lebendig zu erhalten, und uns zu sammeln zur Einigkeit, heraus aus der territorialen Abgeschlossenheit, zu gemeinsamer Arbeit und gemeinsamem Gebet. Aber auch dies ist insofern nichts Neues, als auf dem Gebiete der Mission die partikularistischen Schranken schon gefallen sind und diese Einigkeit der Lutherischen aller Länder bereits besteht und sich bezeugt. Ebenso wollen wir, daß auch die inneren Fragen und Aufgaben der Kirche uns, ohne angemessene Autorität, Gegenstand gemeinsamer Berathung, vereinten Gebets und gegenseitiger Handreichung werden. Dabei dürfen wir jedoch das Lied: „Mit unsrer Macht ist nichts gethan“, nicht bloß auf den Lippen haben. Wohnt es aber in unsern Herzen, dann lernen wir glauben, lernen wir trogen und warten auf den Herrn, der immer seiner Kirche am nächsten ist, wenn er die Wortschaukel in der Hand hat, seine Tenne zu fegen. Verzagen wir an uns, glauben wir an seine Macht, dann können wir mit dem Psalm sprechen: „Mit Gott wollen wir Thaten thun, er wird unsre Feinde untertreten!“ Mit lautem

Amen bekräftigte die ganze Versammlung dies Eröffnungswort, als ihr aus dem Herzen gesprochen.

Nachdem der Vorsitzende hierauf der Versammlung noch einige Mittheilungen über die Bedeutung der vertheilten Sätze gemacht hatte, die nicht Gegenstand unfruchtbarer Diskussionen sein, sondern der Konferenz Anlaß geben wollen, auf Grund gemeinsamen Glaubens eine kurze öffentliche Erklärung auszusprechen, und nachdem er daran die Anzeige geknüpft, daß es dennoch Einzelnen, die sich schriftlich zum Worte meldeten, nicht verwehrt sein solle, ihre besonderen Erklärungen abzugeben, hielt O.R.N. Dr. Kliefoth seinen Vortrag über die Hauptfrage, welche die Konferenz sich gestellt hatte: „Was fordert Art. 7 der Augsburger Confession hinsichtlich des Kirchenregiments der lutherischen Kirche?“ Unbestritten gebührt diesem Vortrage die Palme des Tages und das Verdienst, soweit von menschlichem Verdienst hierbei die Rede sein kann, zu dem überraschenden und erfreulichen Erfolg der Konferenz das Wesentlichste beigetragen zu haben. Wer es sich vergegenwärtigt, welche zum Theil sehr spinösen und erregten Erörterungen gerade über diesen Artikel innerhalb der lutherischen Theologie in den vergangenen Jahren statt gehabt haben, und wie sehr die Anschauungen eben hier fast bis zum Zwiespalt auseinander gegangen waren, der konnte nur mit der tiefsten Befriedigung der meisterhaften, ebenso gründlichen als klaren und geschickten, zugleich gemeinschaftlichen Ausführung folgen, die unter Vermeidung aller rein doctrinären Expositionen, den allgemein anerkannten bekenntnißmäßigen Inhalt des Artikels erfaßte, jedes zweckdienliche Moment in dem Text desselben treffend benutzte, und in fest geschlossenem Gange, Schritt für Schritt das künstliche Gewebe der Gegner zerreißend, energisch ihrem praktischen Ziel und positiven Resultate zustrebte, welches schließlich, formulirt in vier Thesen, der Versammlung zur Annahme vorgelegt wurde. Wir empfehlen unsern Lesern den Vortrag, der, wie gesagt, im Druck erscheinen wird, zur näheren Einsichtnahme und beschränken uns hier auf eine kurze Wiedergabe der Grundgedanken desselben.

Zur Orientirung über die Frage, ihren Anlaß und ihre Tendenz, ging der Redner von der derzeitigen Lage der Kirche aus, wie sie einerseits durch die politische Umgestaltung Deutschlands, andererseits durch die Union und besonders diejenige Partei in derselben bedingt sei, die in doctrinärer Weise sie vertrete und für sie Propaganda mache. Schon der Freiheitskrieg am Anfang unsern Jahrhunderts habe durch die territorialen Veränderungen, zu denen er führte, bedeutende Folgen für die Kirche gehabt, indem er den auf Indifferenzirung der kirchlichen Bekenntnisse gerichteten Unionsbestrebungen die Möglichkeit darbot, sich praktisch zu verwirklichen. Was man damals begonnen und bisher nur in mühsamem und zweifelhaftem Kampf aufrecht zu erhalten vermochte, das hoffe man nun, auf Grund und mit Hilfe der neuesten politischen Ereignisse, zum Siege und zum Abschluß führen zu können. Zwar gehen diese Bestrebungen nicht so sehr von den unirten Landeskirchen selbst aus, in denen sich im Gegentheil confessionelle Tendenzen bemerklich machten, die man vergeblich zu unterdrücken suche. Vielmehr seien es die Vertreter theologischer und kirchenrechtlicher Unionsdoctrinen, die auf die allendliche Consolidirung und Alleinherrschaft ihrer Union mit der ausgesprochenen Absicht auf Herstellung einer deutschen evangelischen Nationalkirche hinarbeiteten. Von dieser Seite her wird namentlich der lutherischen Kirche das Recht auf selbständigen Fortbestand in den neuerworbenen preussischen Ländern (Lauenburg, Schleswig-Holstein, Hannover, Hessen) unter Anderem auch durch Verweisung auf Art. 7 der Augustana bestritten. Darnach solle unser Bekenntniß nur Einheit der Lehre und der Verwaltung der Sacramente fordern, im Uebrigen aber, also auch für das Kirchenregiment, eine Mannigfaltigkeit der Gestaltungen zulassen, bei der sich die Lutherischen sehr wohl dabei beruhigen können und dürfen, als einzelne Gemeinden auch unter einem unirtegefinnten Kirchenregiment und Summeepiskopat zu bestehen. Anders setzten sie sich mit ihrem eignen Bekenntniß in Widerspruch. — So weit die Gegner. Die eigentliche Frage, um die sich handle, komme demnach also zu liegen: Ob die Meinung der Augustana die sei, daß es eine lutherische Kirche

geben solle, oder ob nach ihr die lutherischen Christen sich gefallen lassen können und müssen, innerhalb einer ihr Bekenntniß nicht theilenden Nationalkirche als zusammenhangslose Gemeinden zu bestehen, d. h. sich als Kirche auflösen zu lassen? In der weiteren Ausführung wies Dr. Kliefoth aufs Schlagendste nach, wie die ganze Argumentation der Gegner auf einer oberflächlichen und sophistischen Deutung des Artikels 7 beruhe, indem sie „Falsches in denselben hineinlesen, und Anderes, was er gegen sie enthält, nicht aus ihm herauslesen.“ Denn zugegeben, daß auch die Verwaltung und Regierung der Kirche zu den von den Menschen eingesetzten Cerimonien zu rechnen sei, so liege doch klar am Tage, daß von diesen und ihrer möglichen Mannigfaltigkeit in dem Artikel nur die Rede sei unter Voraussetzung der in einträchtiger Lehre und Sacramentsverwaltung sich äuffernden, zum Wesen der Kirche schlechthin gehörenden, wahren Einheit derselben; und daß die Cerimonien sich dazu nicht indifferent verhalten oder damit in Widerspruch treten dürfen, sondern sich, trotz ihrer Mannigfaltigkeit, mit diesen Grundbedingungen kirchlicher Einheit in Einklang befinden müssen. Die Gegner machen sich einer verderblichen Begriffsverwirrung schuldig, indem sie das Kirchenregiment und die Form desselben verwechseln. Nach lutherischer Anschauung gebe es keineswegs nur Eine, allein berechnigte und absolut nothwendige Form der Verfassung der Kirche. Thatsächlich bestehe neben der consistorialen Verfassung die presbyteriale, z. B. in Missouri, die episcopale in Schweden, und jede derselben werde von uns anerkannt. Was aber schlechterdings nicht anerkannt werden darf, weil es dem Bekenntniß widerspricht, das ist ein andersgläubiges, nicht der Lehre der Augsburgerischen Confession zugethanes Kirchenregiment, und die Dismembration der Kirche unter einer solchen Verfassung.

Aber die Doctrinäre der Union interpretiren nicht nur Falsches in den Artikel hinein, sondern sie lesen auch nicht aus ihm heraus, was derselbe Positives gegen ihre Anschauung aufstellt. Dahin gehört besonders die Bezeichnung der Kirche als congregatio sanctorum, womit nicht Einzelgemeinden, sondern Sammlung und Versammlung

der Gläubigen zu einem einheitlichen Ganzen gemeint sein. Und ebenso beziehe sich das *consentire de doctrina evangelii* nicht auf irgend welche Lehre, noch auf irgend einen erst noch zu suchen- und herzustellenden Lehrconsensus, sondern auf die ganze, in diesem Grundbekenntniß unsrer Kirche enthaltene und dargelegte Lehre. Hier trete aber auch der Widerspruch zu Tage, in welchem sich der gegnerische, unionistische Begriff der Kirche mit dem des Bekenntnisses befinde. Denn nach diesem bilde das die Einheit der von Christo gestifteten Kirche Constituirende die Einheit und Reinheit der Lehre und Sacramentsverwaltung. Als solche sei sie zwar über verschiedene Völker und Länder verbreitet, könne sich zeitlich als in unterschiedene Kirchenkörper gesondert darstellen, verschiedene Gebräuche und Einrichtungen haben, müsse aber stets an jener Einheit festhalten und nach ihr alle ihre Ordnungen, auch ihr Regiment, ihre Verfassung und Verwaltung normiren. Dasjenige dagegen, was nach der Meinung jener Gegner das Kircheneinende bilden solle, sei das territoriale und nationale Princip. Eine Landeskirche sei die Lösung, — diese habe die Aufgabe, die andern Territorialkirchen, die sie vorfindet, zu einem büreaufkratischen Ganzen zu verbinden, in welchem die Einheit der Lehre und Sacramentsverwaltung nur in zweiter Reihe in Betracht kommt und im besten Falle zur Bedeutung eines provinziellen Elements herabfinke. Das widerspreche aber unserm Bekenntniß geradezu und führe zur Verweltlichung und Zerstörung der Kirche, die nicht eine territoriale Verbindung, sondern eine Gemeinschaft des Glaubens sei. Darum müsse die lutherische Kirche, eben im Namen von Art. 7 der Augustana, fordern, daß sie nicht mit reformirten und anderen evangelischen Christen in eine Einheit zusammengefaßt und mit ihnen von einem Kirchenregiment geleitet und regiert werde, dessen Glieder nicht ihre Glieder und ihres Glaubens sind.

Nicht verschwiegen dürfe auch werden, welche Waffen die Gegner zur Förderung ihrer Sache zu gebrauchen nicht verschmähen, wenn sie die politischen Leidenschaften mit hineinziehen und die lutherischen Bestrebungen für antinationale und sonderbündlerische ausgeben,

weil dieselben mit jenen Träumen von ihrer Nationalkirche nichts zu schaffen haben wollen. Und wenn sie ferner auf die Lehrdifferenzen in unsrer Mitte hinweisen, so kämen diese hierbei insofern nicht in Betracht, als es sich um die zu Recht bestehende *doctrina publica* und nicht um theologische Lehrmeinungen handle, und als die lutherische Kirche nicht eine Schule, sondern eben eine Kirche sei, die zeitweise wol schwach werden könne durch wirkliche Lehrdifferenzen, die aber auch eine Mannigfaltigkeit berechtigter Richtungen in ihrer Mitte nicht ausschließe. Wenn aber endlich die Gegner auch das protestantisch-kirchliche Recht für sich aufrufen, so geschieht dies in offenem Widerspruch mit dem bestehenden öffentlichen Recht, welches den Bestand der Confessionen anerkennt, verbürgt und gegen landesherrliche Willkür sicher stellt. Sehr treffend und zeitgemäß machte hierbei der Redner, nicht um zu drohen, sondern um auf Eventualitäten hinzuweisen, die wir beklagen würden, darauf aufmerksam, daß der landesherrliche Episkopat gegenwärtig nur noch wenig Freunde habe und in seinem Fortbestande bedroht sei. Nur die Furcht vor einer Massenkirche im Sinne des Protestantenvereins sei es eigentlich, die ihn noch im Ganzen halte und stütze. Was aber uns betreffe, so wünschen wir nicht eine Auflösung der bestehenden Verbindung von Staats- und Kirchengewalt, sondern lassen sie an uns herankommen und wollen ertragen, was sie im Gefolge haben wird. Ebenso widerspreche es nicht grundsätzlich unsrer Kirche, auch durch einen unierten Landesherren regiert zu werden, aber sie fordere dann Bürgschaften für ihren Bestand als Kirche, und deshalb Männer ihres Glaubens und Bekenntnisses für die Ausübung des landesherrlichen Kirchenregiments. Wird ihr dies nicht gewährt, so wird sie unvermeidlich zur Bildung einer Freikirche getrieben, und jetzt um so gewisser, als schon zur Zeit des herrschenden Indifferentismus die Unionsversuche zur Separation geführt haben. Dann aber würde auch der Verwirklichung jener Massenkirche nichts mehr im Wege stehen, denn die Massen würden sich selbstverständlich nicht an die Separation anschließen.

Schließlich beleuchtete der Redner noch das gegnerische Streben,

die lutherische Kirche in Einzelgemeinden mit privatem Bekenntnis aufzulösen. Das sei eine Vergewaltigung der Kirche. Ein landesherrlicher Episkopat, der nicht auf einheitlichem festem Lehrgrunde beruhe und diesen der Kirche nicht verbürge, sondern entziehe, sei nichts anders als verwerfliche Cäsareopapie. Nicht nationale Thaten sind es, sondern allein die großen Heilthaten Gottes, welche die Kirche gegründet haben und auf denen sie ruht und sich erbaut. Zu dieser haben sich unsre Väter bekannt, als sie noch keinen Fuß breit Landes besaßen, und haben blühende Landeskirchen begründet. Wir sind durch unsre Schuld zwar schwach geworden, unsre Kirche ist tief erschüttert, aber noch ist nichts verloren, noch besteht die rechte Lehre zu Recht und hat ihre lebendigen Bekenner und Zeugen.

Daher — so schloß der Redner — repetiren wir das große *satis est* unsrer Augustana, aber so, daß auch nichts Anderes zur wahren Einheit der Kirche genügt, als reines Wort und Sacrament, und fordern dies für die ganze Kirche, auch ihr Regiment, und widersprechen jedem Aufbau der Kirche auf einem andern Grunde, als dem der Augsburgerischen Confession. „So erheben wir einmütig unsre Stimme, bekennen auf Grund des Art. 7 der Augsb. Conf. und sagen:

1. Zur wahren Einheit der Kirche genügend, aber auch unerlässlich ist Uebereinstimmung in der rechten Lehre und Sacramentsverwaltung, die wir in den Bekenntnissen der lutherischen Kirche dargelegt finden.

2. Auch dem Kirchenregiment, als einem wichtigen Gliede der Kirche, gilt die Forderung, in der rechten Lehre und Sacramentsverwaltung übereinzustimmen mit der Kirche, die es regieren soll.

3. Daher ist unzulässig, Kirchen durch ein gemeinsames Kirchenregiment ohne Uebereinstimmung in der Lehre und Sacramentsverwaltung zu vereinigen. Weshalb auch

4. einem Landesherrn nicht das Recht beigemessen werden darf, ihm zufallende Kirchengebiete ohne Rücksicht auf ihre Lehre und Sacramentsverwaltung in das Ganze einer Landeskirche so aufzulösen, daß solche Kirchen darin nur als einzelne Gemeinden mit ihrer privaten Lehre und Sacramentsverwaltung fortbeständen.“

Dies waren die Sätze, in welche sich der Vortrag zuspitzte und die der Conferenz zur Erklärung vorgelegt wurden. Aus der tiefen und freudigen Bewegung, welche nach Anhören des etwa anderthalbstündigen Vortrages durch die ganze Versammlung ging, konnte man schon die volle Zustimmung entnehmen, welche dieselbe zu ihm und den Sätzen auszusprechen bereit sei. Dies geschah auch sofort und zunächst durch die Vertreter einzelner kirchlicher Kreise, und durch einzelne Theologen, die sich zum Wort gemeldet hatten. Referent gehörte zu diesen nicht, weil er sich nur als Gast bei einer Versammlung ansah, zu welcher nur lutherische Christen geistlichen und weltlichen Standes aus Deutschland eingeladen waren.

Ein erfreuliches Zeichen für den Geist der Conferenz war es, daß der erste, dem das Wort zur Äußerung über die Thesen ertheilt wurde, der Beauftragte der Deputirten sämmtlicher lutherischer Provinzialvereine Altpreußens (in Westphalen, Sachsen, Brandenburg, Pommern, Schlesien und Posen) war, der Superintendent Arndt aus Wernigerode. Noch erfreulicher war der Inhalt und die Art der von ihm abgegebenen Erklärung. Wir stimmen, sagte er, den vier Sätzen principaliter völlig bei und haben Aehnliches schon in jenen fünf Wittenberger Sätzen v. J. 1849 ausgesprochen, welche die Grundlage unsrer Vereine bilden ¹⁾. Speciell erklären wir zu

1) Die Sätze, die der Redner vorlas und deren Uebereinstimmung mit den Hamdörferischen einen wohlthuenden Eindruck auf die Versammlung machte, finden sich abgedruckt in der Erl. Zeitschrift, Bd. 18, S. 323 ff. und lauten folgendermaßen:

1. Wir stehen auf dem Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche.

2. Wir sind der Ueberzeugung, daß unsre Gemeinden rechtlich nie aufgehört haben, lutherische Gemeinden zu sein, und daß uns die heilige Pflicht obliegt, ihre confessionellen Rechte mit aller Kraft zu vertreten.

3. Das confessionelle Recht der lutherischen Gemeinden fordert zu seiner Wahrung eine confessionelle Kirchenverfassung. Wir begehren demnach die Anerkennung und Durchführung des evang.-luth. Bekenntnisses in Cultus, Gemeindeordnung und Regiment.

4. Als nächstes Ziel unsres Strebens setzen wir fest die Befreiung des Altardienstes von aller Zweideutigkeit, und Ausprägung des Bekenntnisses im gesammten Gottesdienste, ferner eine die confessionelle Selbstän-

These 3: daß wir den faktischen Zustand eines gemischten Kirchenregiments als einen Nothstand tragen, dessen Abhilfe als eine Forderung unsres guten kirchlichen Rechts, wir durch Errichtung eines confessionell gegliederten Kirchenregiments verlangen. Und zu These 4: wir freuen uns der königlichen Zusagen, welche den neuen Landestheilen in dieser Hinsicht gegeben worden sind, und vertrauen, daß eine solche Auflösung auch in den altpreussischen Provinzen durch Gottes Gnade werde verhütet werden. -- Außerdem fügte noch der Redende hinzu: Wir sind hergekommen mit vollem Herzen. Zuerst voll von der gemeinsamen Noth des Gewissens, in der wir mitten drin stecken und die nur der ganz verstehen kann, der mitten unter uns steht. Unsr größte Noth ist jedoch die Sündennoth; Gott vergebe uns unsern Mangel an Muth im Bekennen und an Schweiß der Arbeit. Wir sind aber auch voll Danks; und wenn wir noch allein stünden und heute nicht hier wären, würden wir doch zu Hause Gott auf den Knien danken und sprechen: Dies ist der Tag, den Gott gemacht hat. Es ist seine Gnade, daß die lutherischen Partikularkirchen hier vereint und die Schranken heute zwischen so vielen lutherischen Brüdern gefallen sind, die nun hier aus Nord und Süd zusammenstehen, berathen und beten. Wir alle sind aber auch voller Wünsche und sehnen uns, nicht etwas zu bringen, sondern von unsern lutherischen Brüdern etwas, ja recht viel uns zu holen. Doch alles Wünschen und Machen hilft nichts, nur das Eine: Gott lasse uns sein Angezicht leuchten, so genesen wir.

Nach ihm sprach sofort im Namen vieler hannöverscher Amtsbrüder Pastor Münkkel aus Diste: Ich bekenne und bezeuge erstens, daß ich mit den vier Sätzen von ganzem Herzen übereinstimme, auch

digkeit verbürgende Leitung im Kirchenregimente, endlich die Bewahrung der lutherischen Grundsätze auch in der Gemeinde-Versaffung.

5. Diese Zwecke wollen wir nicht auf dem Wege des Austritts erreichen, weil wir uns in unserm Gewissen gebunden fühlen, den Kampf für das gute Recht der lutherischen Kirche auf dem ihr zuständigen Gebiete innerhalb der Landeskirche durchzuführen.

für meinen Theil daran festhalten werde, so Gott Gnade gibt, und nur der Gewalt weichen, ein fremdgläubiges Kirchenregiment aber nicht anerkennen werde. Ferner sehe ich in diesen Sätzen nur das der Kirche gesteckte Ziel und bin deßhalb um so weniger geneigt den Lutheranern, die mit der Union im Kampf stehen, die brüderliche Hand zu verweigern; bittend, daß der Herr das Schwache stärke und das Gute bewahre. Ihnen gehört meine herzliche Theilnahme, zumal wenn ich bedenke, daß wir in zehn Jahren vielleicht ebenso weit sein können. Endlich danke ich Gott, daß er dem König Wilhelm ins Herz gegeben hat, zweimal, — das erste mal im Herbst 1866, und dann jetzt bei seiner Anwesenheit in Hannover — uns solche Zusagen zu geben, die unser Gewissen beruhigen und uns beim lutherischen Kirchenbestande erhalten. Wenn wir von einem Könige nicht zu viel verlangen, so sind die Zusagen so, wie wir sie nur wünschen können. Wir bitten Gott den Herrn, daß er diesen Sinn im Hause der Sollern erhalte.

Diese beiden Erklärungen, weil abgegeben von Vertretern alt- und neupreussischer Landestheile, waren von besonderer, die Conferenz charakterisirender Bedeutung und mußten um so mehr ins Gewicht fallen, als durch sie Spannungen beseitigt erschienen, die zu ihrer Zeit begründet und unvermeidlich waren, die aber unter den gegebenen neuen Verhältnissen einer andern Beurtheilung unterliegen und nur zum Nachtheil der Sache, die beiden Theilen heilig ist, darum auch nicht ohne Unrecht hätten fortgesetzt werden können.

Der folgende Redner war Prof. Dr. Luthardt, der seine Zustimmung nur kurz aussprechen zu wollen erklärte, um nicht den Eindruck des aus tiefer Wahrheit gesprochenen Vortrags zu schwächen. Er wies besonders darauf hin, aus welchem Grunde und welchen Motiven wir uns verpflichtet fühlen, auch das äußere Recht unsrer Kirche geltend zu machen. Fordern wir, sagte er, das Recht unsrer Kirche, so thun wir es nicht allein aus Pflicht gegen sie, sondern es handelt sich dabei um einen Dienst, den wir der ganzen Kirche zu leisten haben; weil nicht bloß um das äußere Recht des Bekenntnisses,

sondern um das geistliche Wesen der Kirche selbst. Unsere Gegner machen die Kirche zu einem Accidens des Staats, als ob sie nicht von oben geboren, sondern natürlichen Ursprungs sei. Man soll die Kirche nicht nach fremden Maßstäben und Normen messen, sondern nach ihrem Wesen, wie es ausgesprochen ist im Bekenntniß. Darum ist dieses nicht ein bloßer äußerer Schmuck derselben, ein epitheton ornans, auch nicht bloß für das innere Leben und eine private Hausreligion da. Es ist vielmehr die Macht, die das gesamte öffentliche Leben der Kirche bestimmt. Hört das Bekenntniß auf, das zu sein, so fällt mit ihm auch das Andere. Darum muß auch das Kirchenregiment dem Bekenntniß unterstellt sein. Seien wir nicht kleinlich in Worten, sondern groß in Gedanken und schließen wir uns in Einheit zusammen, mit der Bitte, daß Gott uns nicht in die Versuchung führe, um das kämpfen zu müssen, was wir zu fordern haben und wovon wir nicht weichen können.

Auch die von der preussischen Landeskirche separirten Lutheraner waren in ihren beiden Fractionen auf der Conferenz vertreten und sprachen ihre Zustimmung zu den Sätzen aus. Der eine von ihnen, der zunächst das Wort hatte, Pastor Zöllner aus Bollin, erklärte als Deputirter der Immanuel-Synode, daß er auch der These 2 zustimme, weil es dort hieße, daß das Kirchenregiment ein „wichtiges“ Glied der Kirche sei. Denn auch er und seine Genossen seien keineswegs principielle Gegner des Kirchenregiments, sondern hielten dasselbe für ein *praecipuum membrum ecclesiae*. Freilich würden sie sich befinden müssen, wenn es dort „nöthig“ hieße, statt „wichtig“. Daß das Kirchenregiment, sagte er, ein wichtiges Glied sei, wissen wir aus Erfahrung, aus dem Segen sowohl des rechten, als auch aus dem Elend, welches ein falsch lehrendes Kirchenregiment anzu-richten im Stande sei. Aber Götzendienst dürfen wir mit demselben nicht treiben. Wir erkennen das Kirchenregiment im rechten Gebrauch als eine große Gnade Gottes, freuen uns des Landeskirchenregiments und halten dasselbe für einen besonderen Segen. Darum verlangen wir auch nicht principieell eine Freikirche, sondern sehen dieselbe als

Nothschifflein an. Nach diesen, als aus dem Munde eines freikirchlichen Lutherancers gesprochen, doppelt beachtenswerthen Aeußerungen erklärte derselbe noch seine Zustimmung zu These 4, da keine kirchliche Gemeinde unter einem unirten Kirchenregiment stehen könne, und schloß mit dem Wunsch, daß man an den Sätzen treu festhalten und sie auch mit der That bewähren möge. Wer dagegen sage: „Nur keine Separation“, der laufe Gefahr, an seiner Seele Schaden zu nehmen. Man müsse sein Vertrauen auf den Herrn stellen.

Ihm folgte Prof. Dr. Thomajus, der im Namen der bayerischen Deputirten seine volle Zustimmung mit wenigen Worten aussprach, indem er zugleich hervorhob, daß Kirchengemeinschaft, Bekenntniß- und Sacramentsgemeinschaft sich gegenseitig bedingen und daß Sacramentsgemeinschaft nur in Verbindung mit der Bekenntnissgemeinschaft statt haben könne. Er berührte damit leise eine von dieser Conferenz absichtlich noch nicht auf die Tagesordnung gesetzte Frage, auf die wir später noch kommen werden. Möge uns dieser Tag, schloß er, den uns Gott geschenkt, zur Stärkung und Einigung in der gliedlichen Gemeinschaft und in der rechten Treue gegen das gute Bekenntniß gereichen.

E.-M. Prof. Dr. Krabbe aus Rostock ergriff darauf das Wort, um auch seine Zustimmung zu den Sätzen zu erklären, aber zugleich darauf hinzuweisen, daß so dankenswerth auch die gegebenen königlichen Zusicherungen seien, die lutherischen Landeskirchen doch mehr zu wünschen, zu bitten und zu fordern hätten, nämlich die volle Garantie ihres kirchlichen Rechtsbestandes, der nicht gesichert sei, wenn neben jenen Zusicherungen der ausgesprochene Wunsch eines freiwilligen Uebergangs zur Union bestehe. Je mehr die concreten Verhältnisse und die Unionsströmung der Zeit geeignet seien, Besorgnisse zu erwecken, um so mehr müsse man an dem Inhalt der Thesen festhalten.

Nachdem hierauf der Propst Nielsen aus Plön, zugleich im Namen der anwesenden Schleswig-Holsteiner und, wie er nicht bezweifelte, auch des neuen Landesconsistoriums und vieler Anderer

seiner Landsleute den Sätzen beigestimmt, als im Wesen der Kirche und des Art. 7 begründet, sprach der Pastor Morawek aus Treptow in Pommern, als Mitglied der separirten preussischen Lutheraner (Breslau) seine Freude über die Sätze aus, in deren Annahme er eine Bekenntnisthat begrüßte, zu deren ferneren Verwirklichung im Leben Gott seine Gnade geben möge. Indem er darauf hinwies, daß seine Gesinnungsgenossen seit 1830 die Separation der Confession im Kirchenregiment vorgezogen hätten, daß aber die Separation nicht etwas Freidiges, sondern mit mannigfacher Noth verbunden sei, die ihn auch zur Conferenz getrieben habe, empfahl er die von ihm vertretenen Gemeinden dem Gebet der Brüder und schloß mit dem Wunsch, daß der Herr bald die Stunde schlagen lassen möge, wo in allen Landen Freiheit des Bekenntnisses und reines Kirchenregiment herrschen.

Von besonderem Interesse war die Erklärung, die der E.-M. Biedt aus Erfurt darauf folgen ließ, weil derselbe selbst Mitglied des preussischen Kirchenregiments ist. Im Anschluß an die Vertreter der preussischen lutherischen Vereine, denen er nicht angehört, sprach er seine volle Zustimmung zu den Sätzen aus, die er besonders für Hannover für correct halte, indem er hinzufügte, daß sie in Preußen darnach rängen, daß es besser werde, und für die dargereichte Hand zum gemeinsamen Kampf für das Recht der lutherischen Kirche dankte.

Hierauf erhob sich Prof. Dr. v. Bezschwiz, um den Tag zu preisen, der den thatsächlichen Beweis liefere, daß die Lutherischen statt über Principielles zu kämpfen sich den praktischen Fragen zuzuwenden anfangen, und um zum Vertrauen zu einem Kirchenregiment aufzufordern, das — ohne sich Idealen von einer Freikirche hinzugeben — doch so bestimmt die Grenzen bezeichne, wo wir zu dieser Alternative würden greifen müssen. Er begrüßte darin eine Zusage, daß dem büreaukratischen Geist, der so vielfach Pfarramt und Kirchenregiment entzweit habe, gründlich Garauß gemacht werden solle, und ergriff die Gelegenheit um aus den Sätzen Consequenzen zu ziehen, die mit den Grundgedanken seines diesjährigen Leipziger Vor-

trags übereinstimmten, aber sich keineswegs so unmittelbar aus den Thesen ergeben möchten. *Præcipuum membrum ecclesiae* sei das *ministerium verbi*; an diesem Amt und seiner Treue, namentlich an seiner Einmüthigkeit in der Abendmahlspraxis, liege die Entscheidung, die ganze Zukunft der Kirche. Keiner handle für sich, Vertrauen verbinde die Brüder. Wir gehen mit dem Kirchenregiment im Vertrauen, daß es mit den vier Sätzen dem Pfarramt zur Seite stehen werde.

Das Schlusswort hatte Domherr Dr. Kahnisch aus Leipzig, das er zugleich zu einer *oratio pro domo* verwendete, die ihn auf Fragen und Gebiete führte, welche der Conferenz ferner lagen und die er selbst, bei der Kürze der Zeit, auch nur mit einigen allgemeinen und zu wenig bestimmten Sätzen berühren konnte. Es handle sich heute, sagte er, nicht um Gedanken, sondern um Realitäten. Die Synode soll nach Tertullian eine *repraesentatio nominis Christiani* sein; er hoffe, daß mit dieser Conferenz der Grund zu einer allgemeinen *repraesentatio nominis lutherani* gelegt sei. Wol seien die Gegensätze unter uns noch mächtig; namentlich habe man die Professoren in Verdacht, daß sie, getrieben von einem unseligen *pruritus novaturiendi*, gern Sonderliches aufstellten; und wer die Aufgabe habe, das Bekenntniß dem Zeitbewußtsein zu vermitteln, sei in der That auch vielen Gefahren preisgegeben. Die Mannigfaltigkeit beweise jedoch die Lebensfähigkeit des oft todt gesagten Lutherthums. Mächtiger als die Gegensätze sei die Einheit; und mit der Treue des Haltens am Bekenntniß streite nicht das Sterben, immermehr zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes heranzukommen. Man werfe den Lutherischen vor, daß sie kein Verständniß für die Union hätten, weil sie starr am Alten festhielten; aber die lutherische Kirche habe in drei Jahrhunderten die Realität ihres Strebens nach Vermittelung und Vertiefung der Lehre bewiesen. Man werfe ihnen einen Doctrinarismus vor, der alles Heil von der Lehre erwarte; das sei aber einfach Verläumdung, denn nicht ein einziger Lutheraner sei hier, der nicht bekenne, daß allein der

lebendige Glaube selig mache. Man werfe ihnen endlich Exklusivität vor; aber wir wollen nur unsre Eigenthümlichkeit vor der erdrückenden Umarmung der Union aufrecht erhalten. Endlich sprach der Redner seine Zustimmung zu den Thesen und seine Freude über die Zusagen des Königs aus, aber erinnerte an das Wort: „Fürsten sind Menschen, vom Weibe geboren, und lehren um zu ihrem Staub;“ sie könnten nicht immer ihr Wort halten, auch wenn sie es wollten. Gott allein sei und bleibe unsre Zuversicht, in welcher wir festzuhalten haben an der großen Conjunction der lutherischen Kirche, an dem „Und dennoch“.

Niemand hatte mehr das Wort begehrt, und der Präsident konnte nun zu der schon mehrfach gewünschten Aufforderung an die Versammlung schreiten, durch Erhebung der Hand ihre Zustimmung zu den Thesen kund zu geben. Die Gegenprobe ergab die einstimmige Annahme derselben. Die gehobene, ernste und freundliche Stimmung und Erregung der Versammelten, wie die Kürze der Zeit gestatteten nicht mehr, die Tagesordnung einzuhalten. Nur eine kurze Mittheilung über die Wisconsin-Synode in Nordamerika wurde noch entgegengenommen, in welcher Pastor Vorberg von den Einigungsbestrebungen der dortigen Synoden und von dem Nothstande der Gemeinden erzählte, denen es an Pastoren fehle, und dringend um Sendung von Candidaten bat, die dort sofort Anstellung finden würden. Mit dem Gesang der beiden letzten Verse des Anfangsliedes wurde die erste Sitzung geschlossen.

Die Leser unsrer Zeitschrift wird es besonders interessiren, zu erfahren, daß das gemeinschaftliche Mittagemahl, an welchem sich etwa achthundert Conferenzglieder theilnahmen, dem Pastor Quistorp aus Ducherow (Pommern) Anlaß gab, an unsre nothleidenden Brüder in Finnland zu erinnern und eine Collecte für sie zu veranstalten, die gegen 250 Thlr. einbrachte und noch selbigen Tages abgesendet wurde. Ein Abendgottesdienst in der Marktkirche, in welchem Pastor Frommel aus Baden über Röm. 1, 15. 16 predigte, beendete diesen ersten, und unstreitig auch bedeutungsvollsten Tag, mit

dem die eigentliche Aufgabe der diesmaligen Conferenz gelöst war. Nur kurz sei deshalb noch über den folgenden referirt.

Die Verhandlungen begannen um 9 Uhr in der abermals dicht gefüllten St. Aegidienkirche mit dem Gesang der ersten Verse des Liedes: „Es ist das Heil uns kommen her.“ Nach einigen geschäftlichen Mittheilungen des Vorsitzenden, insonderheit auch vieler telegraphischer Grüße, die inzwischen an die Conferenz gerichtet worden waren, und nachdem der Buchhändler Liesching einen Gruß gleichgesinnter Brüder aus Württemberg bestellt und zugleich den Wunsch ausgesprochen hatte, daß die nächste Conferenz in Süddeutschland gehalten werden möge, hielt Prof. Dr. v. Bezziowig, der Tagesordnung gemäß, seinen Vortrag über „die Rechtfertigung in ihrem Verhältnisse zur Person und zum Werke Christi wie zu den Gnadenmitteln 1).“ Der sehr inhalts- und gedankenreiche, über zwei und eine halb Stunden dauernde Vortrag, war insofern nicht für diese Conferenz bemessen, als er, abgesehen von seiner Länge, sich nicht zur Aufgabe gestellt hatte, den kirchlichen consensus jener evangelischen Grundlehre klar und schlicht, unter gebührender Bezugnahme auf derzeitige Erscheinungen, die zur Wahl dieses Themas Anlaß gegeben hatten, darzulegen und zu entwickeln (das lehnte vielmehr der Redner gleich am Anfang leider ab), sondern vielmehr nur „einen Versuch zur Lösung der an diese Lehre sich knüpfenden Probleme“ bieten wollte. Dieser Tendenz entsprach dann auch die trotz der eingestreuten erbaulichen Elemente, schwer verständliche, abstracte Art der Ausführung, die in kühnstem Fluge der Gedanken die äußersten Spitzen der Sache berührte und die schwierigsten Fragen behandelte, ohne sich auf die nächstliegenden practischen Punkte und Beziehungen weiter einzulassen. Dennoch vermochte die Begeisterung, mit welcher der Vortragende sprach, die Versammlung, welche unmöglich im Einzelnen folgen konnte,

1) In dem gedruckten Protokoll ist jedoch das Thema, auf den Wunsch des Vortragenden, dahin abgeändert worden: „Ueber die Rechtfertigung des Sünders vor Gott in ihrem Verhältniß zu der Gnadenmittelwirkung und der ewigen Erwählung.“

in Spannung zu erhalten. Auch unterließ es der Redner die ganze Entwicklung zum Schluß in einige wenige, klare und faßbare Sätze zusammenzufassen. Es war ein Vortrag, über dessen Inhalt man sich nur nach ruhigem Durchlesen und sorgfältigem Erwägen desselben ein begründetes Urtheil zu bilden im Stande ist. Deshalb muß es auch Referent unterlassen, hier eine Skizze desselben zu geben, und sich damit begnügen, die Leser auf die gedruckten Verhandlungen zu verweisen ¹⁾.

Eine Discussion konnte über diesen Vortrag füglich nicht eröffnet, noch eine zustimmende Erklärung zu ihm herbeigeführt werden; deshalb stimmte die Versammlung dem Vorsitzenden bei, der auf die Veröffentlichung desselben durch den Druck antrag und hierauf Pastor Münkler aus Diste ersuchte, trotz seines Unwohlseins, den schon für den ersten Tag angekündigten Vortrag „über den besonderen Beruf des Christen und seine Grenzen“ zu halten.

Von dem gleichen und allgemeinen Beruf aller Christen, sagte der Redner, sei der besondere in der Schöpfung göttlich begründete Stand und Beruf eines Jeden, je nach seinem Wirkungskreise in der Familie, im bürgerlichen oder kirchlichen Leben, zu unterscheiden. Beide bedingen sich gegenseitig und namentlich sei der besondere Beruf das Gebiet, in welchem der Christ den allgemeinen zu bewahren habe. Es sei nothwendig in gegenwärtiger Zeit darauf hinzuweisen, wo man vielseitig nicht zu wissen scheine, wie weit der Beruf des Einzelnen gehen müsse und wo man überall über seinen Kreis hinausgreife in Gebiete, die man unberührt lassen sollte. Die schriftgemäße Erkenntniß vom irdischen Beruf sei erst durch Luther der Christenheit wieder erschlossen worden, nachdem man in den früheren Jahrhunderten den Werth des besonderen irdischen Berufs verkannt und überhaupt den

1) Fast am Schluß des Drucks dieses Berichts kommt uns der officielle Bericht („die allgem. luth. Conferenz in Hannover am 1. und 2. Juli 1868, Hannover, bei Meyer;“ Preis 10 Sgr.) in die Hände, auf den wir zur Vervollständigung und etwaiger Zurechtstellung unsres Berichts die Leser nun definitiv verweisen können.

himmlischen und den irdischen Beruf des Christen in immer härterer Spannung, wie z. B. im Mönchthum, zu einander gesetzt hatte. Wie Luther selbst darauf gehalten, nichts ohne Beruf zu thun, und wie er auf diesem Wege Reformator geworden, sei bekannt.

Die Stellung oder der Stand, den ein Jeder einnehme, nennen wir Beruf, sofern sich in ihm eine göttliche Ordnung und Führung ausspricht, ein göttlicher Wille, demgemäß er auch geführt werden soll. Wenn es auch schwer sei, dies von Gott Gewollte immer klar zu erkennen, so müsse doch darnach stets gefragt und nach dem Gewissen entschieden werden. Die Grenzen des Berufs liegen in seinen Rechten und Pflichten, und wenn Jedermann sie einhielte, so gäbe es keine Collisionen, denn ein Jeder hätte da vollauf zu thun mit der Erfüllung seiner Pflichten. Zwar sollen die verschiedenen Berufszweige sich zu Einem Ganzen verbinden und zusammenwirken, aber nicht der eine in den andern übergreifen. Die Wahl des Berufs werde häufig verfehlt, daher gebe es so viele mit ihrem Beruf Unzufriedene, und das treibe wieder neben der Begehrlichkeit von einem Beruf zum andern. Einer starren Abgeschlossenheit der einzelnen Berufsstände, wie sie im Laufe des 17. Jahrhunderts um sich gegriffen, und auch auf die Kirche und ihr Amt von Einfluß gewesen, solle darum nicht das Wort geredet werden. Aber wenn dann die französische Revolution diese Schranken durchbrach und überall Freiheiten einführte, denen an sich eine gewisse Berechtigung und eine Nothwendigkeit für die Entwicklung des Volkslebens nicht abgesprochen werden dürfe, so übersteige das Streben nach Freiheit in der Forderung von Freihandel, Freizügigkeit, Gewerbefreiheit heute das richtige Maß, beeinträchtige den Einzelberuf in vieler Hinsicht, und habe wiederum die schwersten Uebelstände, namentlich die Herrschaft des Capitals und des Schwindels, im Gefolge gehabt. Man schwinde auf allen Gebieten, im bürgerlichen Leben, in der Wissenschaft, in der Politik, auch in der Kirche.

Auf die kirchlichen Zustände übergehend, wies der Redner darauf hin, daß auch hier der berufslose Schwindel eingedrungen sei und kirchliche Gewerbefreiheit, Lehrfreiheit verlange, wie z. B. von Seiten

des Protestantenvereins geschehe. Zwar gönne er Jedem seine Religionsfreiheit, sei aber kein Freund derselben. Jedenfalls aber lasse man die Kirche der Reformation damit unverworren und rüttle nicht an den ewigen göttlichen Grundlagen derselben. Denn eben die lutherische Kirche dringe darauf am bestimntesten, daß Jeder die Schranken seines Berufs inne halte und die des Andern respectire, während die reformirte Kirche, hierin weniger streng und gewissenhaft, nicht selten ihre Berufsgrenzen gegenüber der lutherischen und der römisch-katholischen Kirche verkannt und sich für berufen gehalten habe in diese Kirchengebiete hineinzumissioniren. Er erinnere nur an die kryptocalvinistischen Bestrebungen und an die nicht immer richtige Art, wie heut zu Tage das Werk der Evangelisation in katholischen Ländern betrieben werde. Aber alle Proselytenmacherei sei eine Ueberschreitung der Berufsgrenzen. Einer solchen würde man sich auch schuldig machen, wenn die preussische Union sich in die neueinverleibten Landeskirchen eindringen wollte; denn das hieße des Nächsten Haus begehren. Er könne darum auch nicht verstehen, was das für ein Christenthum und eine Theologie sei, die nicht einmal das Recht der Kirche zu achten und das neunte Gebot nicht zu respectiren wüßten. Darum gelte es ernstlich zu bitten um Treue in Amt und Beruf.

An dieses Wort anknüpfend sprach darauf der Vorsitzende seine Zustimmung zu demselben aus und warnte auch seinerseits vor dem Schwindel und der verwünschten Vielgeschäftigkeit, die dem Nachbarn erst „über den Zaun gucke“ und dann seinen Zaun überspringe und ihm seine Beete zertrete. Solchem berufswidrigen Eifer gegenüber habe man wol alle Ursache zu jener Bitte: schüß mich nur vor meinen Freunden, vor meinen Feinden gedenke ich mich schon leichter schützen zu können.

Nachdem hierauf noch Pastor Lenz aus Amsterdam über die Nothstände der lutherischen Kirche in Holland, und Pastor Quistorp über sein Bughagenstift (eine Anstalt für Waisen von Pastoren, Lehrern, Missionaren) und seine Agentur christlicher Schriften referirt hatte, kündigte Prof. Dr. Luthardt an, daß er auf vielfache Auf-

forderung sich entschlossen habe, die Redaction eines lutherischen Organs zu übernehmen, das unter dem Titel: „Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung“ mit dem 1. October dieses Jahres ins Leben treten solle. Er forderte die Versammlung um allseitige und kräftige Unterstützung des Unternehmens auf und fügte hinzu — worauf wir unsre Leser besonders aufmerksam machen — daß es ihm namentlich um feste Correspondenten aus allen Kreisen der lutherischen Gesamtkirche zu thun sei, die sich anheischig machten, in allen Fällen ihm regelmäßig, vierteljährlich oder mindestens halbjährlich, Berichte zuzusenden. Das Nähere über die Zeitung gibt der in diesem Hefte abgedruckte Prospect derselben.

Da die Tagesordnung hiermit erschöpft war — denn Pastor Dieffenbach aus Schließ sah sich leider verhindert, seinen Vortrag über das Tractatenwesen zu halten — konnte der Vorsitzende sein Schlußwort an die Versammelten richten. Er dankte zunächst, und gewiß aus dem Herzen aller Mitglieder, für die hannöversche Gastfreundschaft; dann aber pries er Gott den Herrn, der sichtbar die Verhandlungen mit seinem Geiste überwaltet und sie über Erwarten, ohne und wider unser Verdienst gesegnet habe, und sprach die Hoffnung auf ein fröhliches Wiedersehen hier oder droben aus. Mit einem Gebet, gehalten vom D. C. N. Uhlhorn, und mit dem Gesang einiger Verse des Liedes: „Ach bleib mit deiner Gnade“, wurde die Conferenz geschlossen. Die Abendpredigt dieses Tages hielt C. N. Bied über Matth. 5, 4.

Fragen wir uns nun, was ist mit dieser Conferenz unter den derzeitigen thatsächlichen Verhältnissen der Kirche erreicht worden, so kann das Resultat, äußerlich betrachtet, als ein verhältnißmäßig Geringes erscheinen. Denn die vier Sätze, deren einstimmige Anerkennung die Hauptthat der Conferenz nach außen bildete, sind so einfach und elementarisch, vom Boden der lutherischen Kirche aus betrachtet, daß das Bekenntniß zu ihnen sich ganz von selbst verstehen mußte. Daß sie aber nothwendig und von der Zeitlage geboten waren, eben weil die Gegner grade die elementaren Grundlagen der Kirche und

ihres Bestandes so verwirren und erschüttern, und daß trotz der entgegengesetzten, herrschenden Zeitströmung und trotz der unter den Lutherischen selbst noch bestehenden Differenzen, sich eine große Schaar aufs neue zu jenen Grundlagen hat bekennen und eine solche repetitio confessionis öffentlich und einstimmig kund geben können, das ist charakteristisch für unsre, sich mit allerlei hohen und lustigen Kirchenplänen tragenden Zeit, und ist erfreulich für die lutherische Kirche aller Lande und Orte. Denn man braucht kein Sanguiniker zu sein und darf doch in dem gefaßten Beschlusse eine erste kräftige und sichtliche Lebensregung des erwachten kirchlichen Einheits- und Gemeingefühls begrüßen, die davon Zeugniß gibt, daß die lutherische Kirche durch Gottes Gnade noch da ist und lebt, und daß diejenigen, die wie die Berliner Denkschrift schon auf ihren Tod und ihr Erbe speculiren, sich arg verrechnen. — Freilich hätte dieses Zeugniß ein noch bedeutsameres und durchschlagenderes werden können und müssen, wenn über die Rechtfertigungsfrage am zweiten Tage eine gleiche gemeinsame Erklärung der Conferenz in einfachen und präzisen Sätzen zu Stande gekommen wäre. Es wäre da nicht bloß unzweifelhaft die bestrittene innere Einheit der Lutherischen in diesem *articulus stantis et cadentis ecclesiae* zu Tage getreten, und hätte sich klar gezeigt, auf welcher Seite jene Abirrung von der schriftgemäßen reformatorischen Lehre zu finden sei, dessen man die Lutherischen von Seiten der Unionstheologie beschuldigt; sondern es hätte damit auch die Conferenz documentirt — wie Bezschwicz sehr richtig am Anfange seines Vortrags bemerkte — daß der Schwerpunkt ihrer Position, so brennend zur Zeit die Fragen über Recht und Regiment der Kirche auch seien, nicht in diesen, sondern in dem Bekenntniß zu jenem evangelischen Grunddogma ruhe, aus dem allein auch jene Fragen ihr kirchliches Gewicht empfangen und nach welchem sie bemessen sein wollen. Darum ist es zu bedauern, daß die Versammlung gar nicht in die Lage kam, sich ihrerseits auch über diesen Centralpunkt auszusprechen. Zum Theil möchte sich dies auch aus dem Umstande erklären, daß die Aufgabe dem Vortragenden nicht präcis

genug gestellt gewesen sein mag, und daß überhaupt, trotz der aller Anerkennung werthen Bemühungen der leitenden Organe, die Organisation der Conferenz noch mancher Verbesserung fähig und bedürftig ist, die vorzunehmen, man durch die Erfahrung belehrt, gewiß nicht unterlassen wird. Hoffen wir dabei, daß sich dann auch diese allgemeine lutherische Conferenz nicht mehr allein auf die lutherische Kirche Deutschlands beschränken wird.

Dennoch hat die Conferenz den Beweis geliefert, daß es noch eine einige lutherische Kirche gibt, die in den verschiedenen Formen ihrer territorialen oder freien Existenz einig ist in dem Einen Herrn und Einen Geist, Einen Glauben und Einen Bekenntniß, zu dem sich Alle bekennen und dem sich Alle — auch die theologisch Differirenden — als dem gemeinsamen kirchlichen Richtmaß aller Lehre principiell und frei unterstellen. Wir wollen uns wahrlich nicht die Sünden der gegenwärtigen empirischen lutherischen Kirche, ihrer Diener, Lehrer und Glieder innerhalb und außerhalb der Union, verhehlen, wir wollen nicht die unter uns noch bestehenden Lehrverschiedenheiten verkleinern und verwischen, noch die ernste Aufgabe, die hier unsrer Kirche und Theologie gestellt ist, verkennen, aber es hieße sich gradezu an dem Herrn versündigen, der nach dem Reichthum seines Erbarmens trotz dessen so Großes an uns gethan und thut, wenn wir nicht diese Thatsache der unter uns bestehenden Einheit anerkennen, an ihr uns aufrichten und an ihrer Erhaltung, Befestigung und Durchführung unsere beste Kraft setzen wollten. Diese Einheit ist doch ein *unicum* in unsrer kirchlich so zerfahrenen und zerrissenen Zeit; denn die römische begehren wir nicht. Nicht umsonst haben wir oben die bei verschiedenen Hauptanlässen seit d. J. 1848 öffentlich hinausgegebenen Sätze und Resolutionen abdrucken lassen. Wer sie überblickt und vergleicht, jene früheren Leipziger und Wittenberger, und diese neueren und neuesten Leipziger und Hannöverschen Thesen, denen muß sich doch das Dasein dieser Einheit aufdrängen, und die sich darin bezeugende Continuität einer klaren, festen und lebendigen kirchlichen Gesinnung und Stellung muß ihn mit Dank gegen den Herrn der

Kirche erfüllen. Denn wir verdanken dieselbe nicht den Menschen, nicht den Theologen, sondern allein dem Herrn und dem heilsamen Druck der Trübsale, mit denen er unsre Kirche in den letzten Jahrzehenden heimgesucht hat. Es will uns darum scheinen, als bedürfe unsre Kirche in Deutschland nur noch einer geringen Steigerung dieses Hochdrucks des heiligen Kreuzes, die ihr der Herr gewiß nicht ersparen wird, damit die aufgegangene Saat der Einheit, geläutert und gereift, ihre Frucht trage und stark werde zum Bauen nach innen und Kämpfen nach außen.

Eine klare und feste Position nach außen ist jedenfalls gewonnen und damit nicht Geringes erreicht. Von der rechten geistlichen Einsicht, Kraft und Ausdauer, Einnüthigkeit und Treue in der Wahrung und Bethätigung derselben wird es abhängen, ob auch die weiteren Consequenzen, die sich zunächst für das Gebiet der kirchlichen Verfassung aus ihr ergeben, mit gleicher vereinter Energie werden geltend gemacht werden. Die lutherische Kirche Norddeutschlands wird sich dieselben Schritt vor Schritt zu erkämpfen haben. Denn die Unionspropaganda wird nicht ruhen, und kann nicht bloß auf Elemente in jenen Landestheilen selbst rechnen, die ihr verwandt sind, sondern sie besitzt auch, wie Dr. Krabbe richtig in seiner Erklärung hervorhob, an der Militär-Kirchenordnung, nach welcher das Militär als neutral-evangelische Gemeinde angesehen wird, ein Mittel für ihre Zwecke, das sie nicht unbennutzt liegen lassen wird. Ueberdies hofft sie noch besonders auf zwei Wegen ihre derzeitige Niederlage wieder gut zu machen und ihre Ziele erreichen zu können. Sie wird nach dem Princip: *divido et impera*, Alles in Bewegung setzen, um eine einheitliche Organisation der lutherischen Kirchen in den neupreußischen Landen zu verhindern, und sie rechnet ferner darauf, mittelst synodaler Institutionen *per majora* ihre Bestrebungen durchzusetzen. Dem gegenüber werden die lutherischen Kirchen jener Lande einerseits auf Errichtung eines einheitlichen Organs für ihre oberste Leitung und Regierung hinarbeiten haben, und andrerseits werden sie nur zu solchen synodalen Einrichtungen die Hand bieten dürfen,

die in allen ihren Gliederungen, von der Gemeinde-Vertretung und Kreissynode bis hinauf zur Generalsynode, sich auf dem Grunde des kirchlichen Bekenntnisses aufbauen. Beides sind praktische Consequenzen, die sich, ob auch nicht gleich unmittelbar, aus den von der Konferenz angenommenen Sätzen ergeben, die aber unter den gegebenen Verhältnissen mit gleichem Nachdruck geltend gemacht sein wollen, um die erforderliche Bürgschaft für den gesicherten Bestand der lutherischen Kirche im preußischen Staate zu erlangen. Darum möchte auch die einstimmige Zustimmung zu beiden Forderungen von einer späteren Versammlung wol mit Sicherheit zu erwarten sein.

Aber die Energie und Treue, mit welcher die auf dem Verfassungsgebiet eingenommene richtige Position nun auch consequent behauptet und durchgesetzt sein will, wird in erster Reihe sich daran zu erproben haben, wie man sich zu der weit schwierigeren Abendmahlsfrage stellen und sich über dieselbe verständigen wird. Sie möchte doch zur Zeit die praktisch entscheidende Frage sein und je länger je mehr werden. Denn so lange das gute Recht der lutherischen Kirche in den neupreußischen Provinzen noch nicht unangefochten dasteht und sicher gestellt ist, wird es von der Praxis, die man dort bei der Abendmahlsverwaltung beobachtet, abhängen, ob es nicht der Union, die man an den Außenthoren der Kirche abwehrt, dennoch gelingt, durch die kirchliche Hausthür gleichsam einzudringen, zu welcher doch die Kirche und ihr Amt allein den Schlüssel hat. Wollen nur jene Kirchen, ihre Amtsträger und regierenden Organe, wie wir von ihnen zu erwarten guten Grund haben, nicht selbst zu einer Abendmahlspraxis die Hand bieten, die entweder eine Verläugnung des Bekenntnisses oder eine indirecte Unterstützung der Union in sich schließt, so erfüllen sie zwar einfach eine kirchliche Gewissenspflicht, die unter allen Umständen principiell die gleiche ist und bleibt, aber sie stellen sich auch dadurch allein und am wirksamsten vor den Umarmungen der Union sicher; denn Niemand kann sie zu jener Praxis zwingen, wenn sie nicht wollen. Verfahren sie dagegen in der Erfüllung dieser Pflicht principlos, sind sie schwankend, uneinig, so legen

sie selbst die Forderungen lahm, die sie auf dem Verfassungsgebiete mit Recht stellen, und bestärken die Gegner in der Anklage, daß es sich bei ihnen nur um das äußere Kirchenthum und nicht um eine Glaubens- und Gewissenssache handle.

Wir verstehen es und finden es richtig, daß man auf dieser Conferenz sichs nicht zur Aufgabe gestellt hatte, alle Hauptfragen und namentlich auch die in Rede stehende, trotz des dargebotenen Anlasses, in Angriff zu nehmen und zu erledigen. Es wäre das verfrüht und ein Mißgriff gewesen. War doch diese Conferenz die erste, auf der es galt; manche Spannungen, wie sie zwischen den Lutherischen innerhalb und außerhalb der Union bestanden, möglichst zu beseitigen und die vorhandene Einheit auf dem Grunde des kirchlichen Bekenntnisses zum Ausdruck zu bringen. Das ist durch Gottes Gnade geschehen und gibt Grund zur gewissen Hoffnung auf weitere Vereinigung und festeres Zusammenschließen. Dazu kann es aber wiederum nur kommen auf dem Wege einer klaren, gemeinsamen Verständigung über die Abendmahlsfrage. Zwar werden alle lutherisch Gesinnten in dem Hauptgrundsatz unsrer kirchlichen Abendmahlspraxis selbstverständlich einig sein: daß ein Recht auf Zulassung zum Sacrament nur Glieder unsrer Kirche zu beanspruchen haben, und daß die freie, gastweise (sogen. charitative) Zulassung nur bei Solchen statthaft ist, die persönlich sich zum lutherischen Abendmahlsglauben bekennen. Aber bei der Anwendung eben dieses letzteren Grundsatzes erheben sich unter den gegebenen Verhältnissen nicht geringe Schwierigkeiten; namentlich bei der Erwägung, in wiefern diese Zulassung eine auch nur indirecte Unterstützung und Anerkennung der Union in sich involviren kann oder nicht. Und die Schwierigkeit steigert sich dadurch, daß man es bei der Union nicht mit einem geschlossenen Kirchenkörper, sondern großentheils mit Strebungen zu thun hat, die auf Eroberungen ausgehen, jeden Anlaß zu ihrem Vortheil auszubenten wissen und erst noch festere kirchliche Gestaltung in ihrer deutschen National-Kirche der Zukunft gewinnen wollen.

Dem gegenüber kann nicht ohne Weiteres nach jenem Grund-

satz der charitativen Zulassung verfahren werden, wenn man nicht den selbständigen Bestand der lutherischen Kirche im Innern selbst in Frage stellen will, den man nach Außen doch beansprucht. Aber andererseits stößt auch der Rath, den v. Bezschwitz in seinem diesjährigen Leipziger Vortrag gegeben, auf nicht geringe Bedenken. Er erklärt sich in diesem Falle gegen jedwede gastweise Zulassung, hält die Praxis der strictesten Observanz hier für geboten, und fordert, in richtiger Erkenntniß dessen, daß seine Forderung nicht auf allseitige Zustimmung zu rechnen haben werde, zur Bildung eines „Männerbundes der Treue“ unter den lutherischen Pastoren auf. Damit aber wird, meiner Meinung nach, der Knoten zerhauen, eine Praxis empfohlen, die auch vom kirchlich-pastoralen Standpunct aus schwer zu rechtfertigen wäre, einer principiellen Separation der Weg gebahnt, und ein agitatorisches Verfahren von dem Zeitgeist entlehnt und in Anwendung gebracht, das auf dem kirchlichen Gebiet nicht zu empfehlen ist, am meisten bei einer so zarten kirchlichen und pastoralen Frage. Was soll auch ein aparter Bund da, wo Kirche und Amt als solche den Einzelnen schon genugsam und durch göttliche Ordnung binden und verpflichten. „Hören sie Mosen und die Propheten nicht, so werden sie auch nicht hören,“ so Jemand von den Todten auferstünde.“

Die Lage der Dinge ist zur Zeit eine andere, als in den Jahren 1830 und 1848. Wir meinen insofern eine durch Gottes Gnade günstigere, als die Situation sich wesentlich geklärt hat, auf der einen Seite die Gegensätze reiner und schärfer herausgetreten, auf der andern die Hauptscheidewände zwischen den Lutherischen innerhalb und außerhalb der Union in Folge göttlicher, geschichtlicher Führungen im Fallen begriffen sind. Will man diese geschichtlichen Weisungen beachten und die begonnene Einigung pflegen und fördern, will man noch so lange, als die Möglichkeit dazu gegeben ist, eine lutherische Volkskirche erhalten und nicht grundsätzlich der Separation zusteuern, so hüte man sich auch davor, das Eine wie das Andere durch Ueberstürzung und Ueberspannung der Abendmahlsfrage unmöglich zu machen. Von einer kirchlich gewissenhaften und zugleich um-

sichtigen pastoralen Behandlung dieser Frage hängt viel ab für die nächste Zukunft unsrer Kirche in Deutschland. Dazu gehört aber, daß man jenen Grundsatz von der charitativen Zulassung, wie er denn ein in sich wolbegründeter ist, auch jetzt unangetastet bestehen lasse, sich aber über die näheren Modalitäten und Bedingungen verständige, die eine solche Anwendung oder Ausbeutung desselben ausschließen, welche den Glauben und die Selbständigkeit der lutherischen Kirche gefährdet und dem Einstürzen des Unionsgeistes Vorschub leistet. Sollte es auch seine Schwierigkeiten haben, diese Bedingungen festzustellen, mehr noch, sich über sie zu einigen, so lohnt es doch der Mühe, ihnen nachzuspüren und eine ihnen gemäße einheitliche Praxis zu erstreben. Wie man sich hierüber entscheidet, wird hauptsächlich davon abhängen, ob man der Union die Stellung und Bedeutung einer bestimmten gesonderten Kirchengemeinschaft zuerkennt oder nicht. Bei der ersteren Alternative läge die Sache insofern einfach, als die Beobachtung der strikten Observanz, mit der Forderung des Rücktritts aus der unirten und des Uebertritts zur lutherischen Kirche, sich von selbst verstünde. Bei der andern aber, die meiner Meinung nach allein dem Thatbestande in den altpreussischen Provinzen entspricht, wird die Frage und Aufgabe eine complicirtere. Oder was sollte jene Forderung des Rücktritts bei Solchen, die da erklären, niemals zur Union übergetreten zu sein, sondern trotz derselben der lutherischen Kirche zu gehören und in dieser verbleiben zu wollen; oder die noch weiter gehen, und geradezu erklären, daß sie sich in statu protestationis gegen die Union innerhalb derselben befänden? Wessen bedarf es in derartigen Fällen noch, als daß solche sich Meldende in ihrer Stellung geklärt, befestigt, und im Kampf gegen die Union bestärkt werden? Doch näher auf jene Bedingungen der Zulassung zum Sacrament einzugehen, ist hier nicht der Ort; noch ist es unser Beruf, denen vorzugreifen, deren nächste Pflicht es ist, diesen Gegenstand in ernste Erwägung zu ziehen. Zwar wird es auch in diesem Falle, wie in allen Fällen, nicht an einzelnen Pastoren fehlen, die trotz der ihnen erteilten Weisungen

eine lage Abendmahlspraxis üben werden, aber das hat dann nicht mehr die Kirche als solche zu verantworten, noch kann es gegen sie im Interesse der Union ausgebeutet werden.

Erkennen wir denn mit Dank gegen den Herrn unsrer Kirche an, was Großes er ihr durch die erste allgemeine Conferenz geschenkt hat. Sei es auch nur ein Anfang der Selbstbesinnung, der Sammlung, des Einigungsstrebens, der sich von allen Seiten auf ihr kund gegeben, so birgt er doch fruchtbare und hoffnungreiche Keime in sich; legt aber auch Allen die Pflicht auf, diese Keime zu pflegen: nicht im Geist und Interesse kirchenpolitischen Manövrirens dem Gegner gegenüber, oder theologischer Manipulationen, um die noch vorhandenen innern Gegensätze bloß zu übertünchen, sondern im Geist jenes Glaubens, der „den Schwärmern und Verführern widersprechen“ und widerstehen muß, weil er „beständig bleibt in der Apostel Lehre, und in der Gemeinschaft, im Brodbrechen und im Gebet“; und der eben deshalb auch „fleißig ist zu halten die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens.“

Gott der Herr aber gebe uns Lutherischen Allen in allen Ländern, und insonderheit denen, die in erster Reihe zu rathen und zu handeln haben, den Geist der Weisheit und erleuchtete Augen des Verständnisses, daß wir erkennen seine Wege und was seiner Kirche in dieser Zeit ihrer Heimsuchung zum Frieden dient. Noch züchtigt uns der Herr mit Mäßen und in Gnaden, und hat keine Versuchung über uns kommen lassen, die über unser Vermögen ginge. Fordern wir ihn nicht zu härteren Strafen heraus durch fleischliche Trägheit oder eigentwilliges Treiben und Machenwollen. Sondern demüthigen wir uns unter die gewaltige Hand Gottes, und folgen wir den Mahnungen seines Wortes: „Seid wachsam und nüchtern, haltet an im Gebet, seid männlich und seid stark, und nehmet immer zu in dem Werk des Herrn; sintemal ihr wisset, daß eure Arbeit nicht vergeblich ist in dem Herrn.“

IV.

Die 34. Livländische Provinzialsynode, gehalten zu Wolmar vom 14.—20. August 1868.

Je inniger der Zusammenhang ist, in welchem Pastoren und Gemeinden unserer Kirche zu einander stehen, um so weniger konnte die diesjährige Pastoralynode unserer Provinz von dem Nothstande unberührt bleiben, der mit Masse und Dürre in Mangel und Krankheit über unser Land gekommen ist. Eine nicht unbedeutende Menge von Pastoren mußte daher in diesem Jahre von unserer Synode wegbleiben, oder sich daran genügen lassen, derselben nur einige Tage hindurch beizuwohnen, um daheim den Darbenden helfen, und die Kranken pflegen zu können. Dessen ungeachtet wurde unsere diesjährige Synode doch, den einen Gast (Pastor Bresinsky, Adjunctus zu Nowgorod), und die 3 Candidaten abgerechnet, im Ganzen von e. 60 Pastoren besucht, denn wer irgend konnte, machte sich von seinen anderweitigen Obliegenheiten los, und suchte seiner Synodalspflicht, mindestens durch das Mitmachen etlicher Sitzungen der Synode, nachzuleben. Das um so mehr, je mehr unsere Synode nicht nur den allgemeinen Werth aller pastoralen Versammlungen hat, sondern auch noch den besonderen, daß sie Ebstnisches und Lettisches mit einander zum Livländischen verbindet, und Kirche und Theologie, Pastoren und Professoren in intimste Verhältnisse zu einander bringt. Am meisten aber wirkte zu dem, unter den gegebenen Verhältnissen immerhin zahlreichen Besuche unserer diesjährigen Synode das Kreuz, welches auf unserer Kirche liegt, und das unsere Pastoren, wenn sie nur den Herrn

und sein Volk in der Liebe lieb haben, in welcher der rechte einige Glaube thätig ist, immer wieder zusammentreibt. Unter diesem Kreuze singen wir ja allewege mit Paul Eber: „Wenn wir in höchsten Nöthen sein, und wissen nicht, wo aus noch ein, und finden weder Hilf noch Rath, ob wir gleich sorgen früh und spät, so ist dies unser Trost allein, daß wir zusammen insgemein dich anrufen, o treuer Gott, um Rettung aus der Angst und Noth.“ Wer aber wäre in unseren Tagen nicht in höchsten Nöthen, er sei denn der Kirche ganz ferne getreten, und habe sich von der falsch berühmten Kunst geistlosen Menschenwizes in den Wahn einlullen lassen, die Welt fahre heuer auf Eisenbahnen in dampfender Eile ihrer Verklärung entgegen?! Kost und tobt es doch nicht nur draußen all überall gegen die Kirche des Gekreuzigten, sondern drinnen haben die wilden Säue und die Füchse auch den Weinberg des Herrn zerwühlt und untergraben. Es wächst eben mitten in der prunkenden Weltblüthe das Geheimniß der Bosheit seiner Reife entgegen, und aus dem Schoße der Kirche steigen Die empor, die nicht von ihr sind, obgleich sie aus ihr hervorgehen. Wir treiben dem Ende entgegen, und näher und immer näher treten uns die Zeiten, welche die heilige Schrift gräuliche nennt. Aber „dennoch soll die Stadt Gottes fein lustig bleiben mit ihren Brünnelein, da die heiligen Wohnungen des Höchsten sind!“ Darum treten wir zusammen in der Zeit der Noth, und rufen den Herrn an, der uns die Verheißung gegeben, daß auch der Hölle Pforten seinen Felsenbau nicht überwältigen sollen, auf daß wir die Verheißung ererben, und mitten in dem gräßlichen Sammer der Endzeit unsere Häupter frohlockend erheben mögen, weil im Ende der Welt die Kirche vollendet wird von Dem, der sie sich festiglich erwählt hat, und dem vom Vater alle Macht gegeben ist und alle Gewalt im Himmel und auf Erden.

Der Nachmittag und Abend des 14. Augusts, an welchem sich die Synodalen in Wolmar versammelten, ging auf die Vorberatungen des Präses mit den Präpsten oder deren Stellvertretern, und auf die gegenseitigen Begrüßungen der Synodalen hin. Jene stellten das

Programm für die Synode auf, welches ein so reichliches Material ergab, daß sofort darauf verzichtet werden mußte, alle angemeldeten Vorträge zur Perception gelangen zu lassen, es sei denn, daß die Synodalen davon abständen, die Verhandlungen schon am 20. Abends geschlossen zu sehen, und zu ihren Gemeinden zurückeilen zu können. Das war den Synodalen indeß, um ihrer Gemeinden willen, in der gegenwärtigen Zeit der Bedrängniß, nicht möglich. Die gegenseitigen Begrüßungen der Synodalen dagegen, und die daran geknüpften Zwiegespräche berechtigten zu der zuversichtlichen Hoffnung, es werde die diesjährige Synode in demselben Maße den, zu verhandelnden Sachen vollen Ernst, wie den verhandelnden Personen volle Liebe zuwenden, und so das ἀληθινὸν ἐν ἀγάπῃ üben.

Ihre Weihe empfing die Synode durch den, den Verhandlungen vorangestellten feierlichen Gottesdienst in der Wolmarischen Stadtkirche. Zu diesem verfügten sich die Synodalen am 15. August Vormittags 11 Uhr aus dem Kreisschulsale, unter Vortritt des Präses, in Procession. Die Gemeinde fanden sie in der Kirche bereits zahlreich versammelt. Nach dem stillen Gebete der Einzelnen wurde der erste Vers von Nikolais „Wachet auf! ruft uns die Stimme“ gesungen. Unter dem Gesange trat Pastor John Holst von Wenden-Stadt in den Altarumlauf, um die Synodalen, gleich wie die Gemeinde, im Namen des Herrn zu begrüßen. Seinem Grusse legte er das Evangelium von den zehn Jungfrauen Matth. 25, 1—13 zu Grunde. Von dem allendlichen Kommen des Herrn in seiner Herrlichkeit nahm er dann Veranlassung von dem fortlaufenden Kommen desselben in der Geschichte dieses Zeitlaufes zu sprechen, und blieb darnach bei seinem Kommen in den Ereignissen unserer Tage stehen. So stellte er sich, wie die Versammelten, in die Gegenwart hinein, und machte diese durch das Licht verständlich, welches er aus der Zukunft der Kirche auf dieselbe fallen ließ. Darum packte sein Wort denn auch Alle, und er fand wohlzubereiteten Boden für das Thema, das er nun seinem Texte entnahm, für den Zionsruf: „Der Bräutigam kommt! Habt Del bei euch!“ Diesen Ruf behandelte er darnach

in seinen beiden Theilen, und sprach im ersten Theile zunächst von dem guadenvollen, und dann von dem richtenden Kommen des Herrn, im zweiten aber zunächst von dem Glauben, ohne welchen keine Liebe da sei, und dann von der Liebe, ohne welche der Glaube rechter Art nimmer bestehe. Dabei verlor er sich jedoch nicht in das Allgemeine, sondern behielt immer das Specielle, das eben in unserem Lande und unserer Zeit Gegebene, fest im Auge, und führte seine Zuhörer erst da in das Allgemeine, in das allendliche Kommen des Herrn zum Ende der Welt und zur Vollendung der Kirche für alle Menschen hinein, wo er dem Besondern genugsam Rechnung getragen. Ständen wir, so schloß er seine Rede, dem gegenwärtigen Kommen des Herrn richtig gegenüber, und machten so unsere Synode zu einer gesegneten für unser gesamntes Land, so würden wir auch dem allendlichen Kommen des Herrn in seiner Herrlichkeit richtig gegenüberstehen, und mit ihm eingehen zu der ewigen Freude, die vor ihm ist, und dem lieblichen Wesen zu seiner Rechten immer und ewiglich. Der rechte einge Glaube ist fröhlich auch in der Trübsal, reich auch in der Armuth, herrlich auch im Elende, lebendig auch im Tode, und wo das Del in den Lampen brannte, da wurde nach dieser Rede von Herzensgrund der zweite Vers des vorgenannten Liedes gesungen: „Zion hört die Wächter singen. Das Herz thut ihr vor Freuden springen! Sie wachet und steht eilend auf!“ Diesem Gesange folgte die Vorliturgie, welche von Pastor Kählbrandt, Adjunctus zu Neu-Pebalg, mit Verlesung der epistolischen Pericope Ephes. 1, 3—14 von der Dankfagung für die geistlichen Wohlthaten Gottes, und vom Gebete um Vermahnung des Glaubens, administrierte. Dann sang die Gemeinde Luthers: „Ein feste Burg ist unser Gott, ein gute Wehr und Waffen“, und Se. Magnificenz, der Generalsuperintendent Dr. A. Christiani bestieg die Kanzel, um, in innigem Anschlusse an die Altarrede, die Predigt zu halten. Sein Text war des Herrn Wort Luk. 12, 32—40 von der kleinen Heerde, welcher das Reich verheißen ist. Diesem Texte, der nur aus der Zukunft der Kirche in der Gegenwart derselben richtig verstanden werden mag,

in seinen Anfangsworten aber seinen Inhalt selbst angiebt, entnahm er erst eine Verheißung, und dann eine Ermahnung. Darauf wies er nach, wie die Verheißung eine zwiefache sei, indem sie einmal einen Trost für die Gegenwart enthalte, in welcher uns eine kümmerliche Zeit gegeben sei, und die kleine Heerde vor dem Verzagten bewahre, das sie ansehte auf dem Wege, auf welchem sie durch viel Trübsal einzugehen habe in das Reich Gottes, dann aber eine Stütze für die, wenn auch noch so trübsalvolle, doch immerhin flüchtige Uebergangszeit gebe, von welcher die Kirche ihrer Bestimmung, dem Erben des Reiches entgegengetragen werde, denn, kraft des, vom Herrn gesprochenen Wortes werde die kleine Heerde, wie sich auch der Uebergang aus dem Glauben in das Schauen immerhin gestalten möge, endlich doch den Sieg davon tragen, und zur Siegeshoffnung, die nicht zu Schanden werden lasse, weil sie auf dem Worte Christi stehe, richteten sich die Gläubigen an diesen, ihnen vom Herrn gegebenen Stütze immer wieder auf. Dann sprach er von der Ermahnung, welche die Gläubigen erst mahne, sich in der Gegenwart, als der ihnen von Gott gegebenen Frist, für die Ewigkeit bleibende Schätze zu sammeln, darnach aber treibe, wach zu bleiben, und stets des Kommens des Herrn zu warten, auf daß er, wenn er nun in seiner Herrlichkeit komme, ihnen, den, ihm mit brennenden Lampen Entgegeneilenden, das Reich zu eigen geben könne, das des Vaters Wohlgefallen ihnen bestimmt habe. Diese Ermahnung legte er den Versammelten dringendst an das Herz, denn werde derselben nicht nachgelebt, so werde die Verheißung auch nicht ererbt. So entsprach seine Predigt durchaus den, von den Versammelten vor derselben gesungenen Lutherliede, welches das ganze Glaubensleben der kleinen Heerde, der des Vaters Wohlgefallen das Reich zum Erbe gegeben, in die Worte: „Ein feste Burg ist unser Gott, ein gute Wehr und Waffen“, und wieder: „Das Reich muß uns doch bleiben“ faßt. Der Predigt entsprach daher auch der, nach derselben aus Schmidts Liede: „Fahre fort, Zion, fahre fort im Licht“ gesungene Endvers: „Halte aus, Zion, halte deine Treu, laß dich ja nicht laulich

finden. Auf! das Kleinod rückt herbei. Auf! verlasse, was dahinten: Zion, in dem letzten Kampf und Strauß halte aus!“ Diesem Liede folgte das Kirchengebet, das Vaterunser, der Friedenswunsch, Luthers „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort“, die Nachliturgie, welche wieder Pastor Rühlbrandt hielt, der Schlußvers, Selenekers: „Laß mich dein sein und bleiben, du treuer Gott und Herr“, und das stille Gebet der Einzelnen, worauf die Versammelten das Gotteshaus verließen, für die diesjährige Synode auch wieder auf den festen Felsen grund gestellt, der da bleibt, wenn Himmel und Erde vergehen.

Am Nachmittage desselben Tages 4 Uhr begannen die Synodal-sitzungen. Nachdem die Pastoren Girgensov von Burtneef und v. Sengbusch von Noop zu Protocollführern erwählt, und die Reihenfolge der einzelnen Sprengel festgestellt worden war, wurde von Weissels Lied: „Such, wer da will ein ander Ziel“ der 4. Vers: „Mein Trost und Heil, mein ewig Theil sollst du, Herr Jesu, bleiben“ gesungen, und dann die Eröffnungsrede vom Präses gehalten. In dieser sprach der Redner, im Ganzen nur allgemeine Gesichtspunkte ins Auge fassend, zuerst von den Ereignissen des abgelaufenen Synodaljahres, und dann von den Gegenständen, welche der gegenwärtigen Synode zur Berathung vorliegen. Dann hob er, Vergangenheit und Gegenwart hier in ihren Hauptmomenten zusammenfassend, zunächst die, immer dringender nothwendig werdende Theilung unserer übergroßen Gemeinden hervor, und sprach sein Bedauern darüber aus, daß von den 3, in Aussicht genommenen Theilungen zu Marienburg-Seltinghof, Hallist-Kartus, und St. Marien in Dorpat nur die letzte ihrer Realisirung näher gebracht worden sei. Darnach theilte er, Erfreuliches neben das Betrübliche hinstellend, mit, daß die Zahl der Gebiets- (Dorfs-) Schulen im Lettischen Theile unseres Landes in jüngster Zeit bedeutend gewachsen sei, und durch die festen Schulmeister wohl gesegnetere Erfolge für das Landschulwesen zu erwarten seien, als durch die umher wandernden Katecheten erzielt werden konnten. Von den inneren kirchlichen Zuständen ging er darauf zu den, im Auslande neuerdings auch falsch geschilderten und beurtheilten Verhältnissen

unserer Kirche nach außen hin über, und erwähnte da, daß namentlich Taufe und Copulation noch viele Complicationen in den confessionellen Angelegenheiten brächten. Weiter leitete er die Aufmerksamkeit dann vom Confessionellen, auf das Provinzielle, das Verhältniß der 3 Schwesterprovinzen zu einander hin. Selbstverständlich konnte er hierbei nicht unberührt lassen, wie das Verhalten Rigas gegenüber dem Nothstande des vorigen Jahres uns Alle zu inniger Freude und herzlichem Danke verpflichtet habe, und wie von den genannten Provinzen nicht nur auf dem materiellen, sondern auch, und zwar in der Sorge für die, unter uns lebenden Juden, auf geistlichem Gebiete das Band der Einigkeit in brüderlicher Liebe fester geknüpft worden sei. Endlich erwähnte er in aller Kürze auch die Enthüllung des Lutherdenkmals, durch welche wir lebhaft an die Gnade erinnert worden, welche uns von Gott in der Reformation geschenkt sei, konnte sich aber dabei nicht enthalten, darauf hinzuweisen, wie die genannte Enthüllung durchaus nicht von der Bedeutung sei, welche ihr hier und da beigelegt worden. Hiernach kehrte er zu unseren inneren kirchlichen Verhältnissen zurück, und fasste vor allen Uebrigen die sogenannte *res Herrnhutiana* ins Auge. Diese, sagte er, werde, wie das schon die Protocolle der Sprengelsynoden bewiesen, wohl den Hauptgegenstand der diesjährigen Verhandlungen bilden, und da müsse er, ohne den Synodalen irgendwie vorgreifen zu wollen, sich dahin aussprechen, daß es dringend nothwendig sei, die noch vorhandenen Herrnhutischen Societäten nicht sich selbst zu überlassen, sondern dahin zu wirken, daß unsere, sich auf Irrwegen befindenden Gemeindeglieder auf dem Wege der Liebe, ohne alle geschliche Maßregelung, wieder ganz für unsere Kirche gewonnen werden. Das könne und werde aber nur dann geschehen, wenn wir dem Bedürfnisse unserer Gemeinden nach Pflege der Gemeinschaft genügende Rechnung tragen. Nach beendeter Einleitungsrede übergab er sodann den Protocollführern das Programm der zu pflegenden Verhandlungen zur Einsichtnahme für die Synodalen.

Nunmehr begannen die einzelnen Synodalverhandlungen, unter

welchen die, über die sogenannte *res Herrnhutiane* allerdings die erste Stelle einnahmen.

In Veranlassung eines, von Propst Hasselblatt von Rambi 1866 den Synodalen vorgelegten Artikels über die Veränderungen, welche die Herrnhutische Societät, namentlich mit dem Aufstellen von 19, christliche Lebensregeln enthaltenden Puncten, in seinen Institutionen vorgenommen, hatte in dem genannten Jahre Pastor Kählbrandt, Senior von Neu-Webalg, seinen, früherhin schon gemachten Vorschlag, die Synode möge an ihrem Theile dahin wirken, daß die, zwischen Herrnhutischer Societät und Lutherischer Kirche da seiende innerliche Scheidung auch äußerlich vollzogen, und Herrnhut als besondere Christengemeinschaft nicht in, sondern neben die Lutherische Kirche hingestellt werde, wiederholt, Pastor Sokolowsky von Rönneburg aber proponirt, die Synode, welche dem Kählbrandtschen Vorschlage doch erst dann beipflichten könne, wenn die Herrnhutische Societät erkläre, sie wolle von dem, bisher von ihr eingehaltenem Wege durchaus nicht abtreten, möge zuvor durch Delegirte mit den Diakonen der genannten Societät in Verhandlung treten, um sie dazu zu bewegen, daß sie sich in allen Beziehungen, als Diaspora in unserer Kirche, dem Regimente dieser unterordne. Die Synode war der Sokolowskyschen Proposition beigegefallen, so fern dieselbe behauptet hatte, die Herrnhutische Societät werde von unserer Kirche nicht überwunden werden, so lange sie Wahrheitsmomente in sich trage, denen von unsrer Kirche nicht genugsam Rechnung getragen worden sei, und sofern von ihr als eines dieser Wahrheitsmomente namentlich die Verinnerlichung des Christenthums hingestellt worden war, hatte aber derselben sonst doch nicht zustimmen können, und sie daher, zusammt dem Kählbrandtschen Vorschlage, den Sprengeln zu weiterer Erwägung, resp. Ablehnung zugewiesen. 1867 nun waren die, in der Majorität ablehnend lautenden Sprengelsvota den Synodalen mitgetheilt worden, und die Synode hatte sich dem, im Werroschen Sprengelsvoto ausgesprochenen Wunsche angeschlossen, und Pastor Sokolowsky gebeten, sich der Mühe zu unterziehen, die, in Herrnhut etwa vorhandenen Wahr-

heitsmomente in motivirten Thesen genauer, als bisher von ihm gesehen, zu präcisiren, und diese Thesen sodann rechtzeitig den Sprengeln durch deren Präpste zur Erwägung zuzusenden. So waren die 28 Thesen „zur Verständigung mit Herrnhut“ entstanden, welche Pastor Sokolowsky den Sprengeln vor dem Zusammentritte unserer Synode durch die Präpste zugestellt hatte, und auf Grund welcher die Synodalen nun in neue, eingehende Verhandlungen über die Herrnhutische Societät eintraten. — Diese Thesen zerlegen sich in 3 Gruppen, und stehen in 10 einleitenden, 11 grundlegenden, und 7 abschließenden da. In ihrem einleitenden Theile gehen sie von der apostolischen Mahnung „Schicket euch in die Zeit“ Ephes. 5, 16 und den Parallelen derselben Kol. 4, 5, und Röm. 12, 11 aus, und leiten aus dem „Sich-Schicken“ des Christen das weise Verhalten desselben her, durch welches er die Zeit, ohne derselben dienstbar zu werden, auskauft. In seinem weisen Verhalten aber, welches immer ein geistliches sei, unterscheide, sagen sie, der Christ das, was des Herrn sei, von dem, was der Zeit angehöre. Jenes halte er fest, weil er auf demselben stehe, in dieses schicke er sich, in demselben stehend. Sein Sich-Schicken sei aber ein zwiefaches. Was wider seinen Grund streite, das bekämpfe er, während er, was dem Grunde nicht widerstreite, anerkenne. Jenes Halten sei eines und stetig als Erweisung des einen Geistes, dieses Sich-Schicken mannigfaltig und wechselnd, als Erweisung der mancherlei Gaben. Wechsel im Halten bringe Abfall, Stetigkeit im Sich-Schicken Unfreiheit, Beides aber sei Thorheit. Zu dem, was des Herrn, und daher zu halten sei, gehöre der Artikel von der Kirche, zu dem aber, was der Zeit sei, und was die christliche Weisheit, je nach den Umständen, zu bekämpfen, oder anzuerkennen habe, die Verschiedenheit der Confessionen und Secten. Sei die Verschiedenheit principiel, so gelte es nur den Kampf, sei sie aber accidentel, so handle sich bald um Kampf, bald um Anerkennung. — In ihrem grundlegenden Theile sagen die Thesen sodann, die Verschiedenheit zwischen der Lutherischen Kirche und der Herrnhutischen Societät sei eine accidentelle, so fern beide auf

einem formellen und materiellen Principe ruhen. Während die Lutherische Kirche aber die Reinheit der Lehre, die *fides, quae creditur*, betone, betone die Herrnhutische Societät die Innigkeit des Lebens, die *fides, qua creditur*. Ebenso betone die Societät, gegenüber dem Betonen des geistlichen Amtes, als der Frucht des allgemeinen Priesterthums, durch die Kirche, das allgemeine Priesterthum, ohne damit das geistliche Amt zu negiren. Endlich betone die Kirche die äußere Gestaltung der Gemeinde, die geordnete Verfassung, ohne dieselbe als von Menschen gesetzt zu läugnen, die Societät aber die freie Sammlung der Gläubigen, ohne hierdurch der geordneten Verfassung entgegenzutreten. Es gehe daher die Entwicklung der Lutherischen Kirche durchs Objective ins Subjective, während die der Herrnhutischen Societät durchs Subjective ins Objective gehe. Beide Wege seien gottberechtigt, und führen, treu eingehalten, zum Ziele. Das angesehen, bedürfen Kirche und Societät einander nicht, könne aber auf beiden Wegen geirrt und das Ziel verfehlt werden, so sollen beide, vorkommenden Falles, einander dienen. In casu sei von der Kirche geirrt worden, wo sie in falsche Katholicität (Orthodoxismus) und falsche Exklusivität (Confessionalismus), oder in falsche Weltflucht (Pietismus) und falsche Weltliebe (Rationalismus) gerathen, von der Societät aber, so fern sie von ihrem Specialbunde mit dem Herrn spreche, unionistischem Synkretismus ergeben sei, und bei äußerem Scheine geistlichen Wesens sich auf der Menschen Macht und Gunst stütze. So lange aber Beide auf ihrem Grunde stehen bleiben, läutere der Herr sie durch das Feuer innerer und äußerer Trübsal. Daher bedürfe es keines Hilferufes der einen an die andere, wo sie aber, wie bei uns, zusammengestellt seien, da sollen sie nicht gewaltsam von einander getrennt werden, sondern an einander den Irrweg bekämpfen, und die Rückkehr zum Rechten anerkennen. — In ihrem abschließenden Theile endlich gehen die Thesen davon aus, daß die Herrnhutische Societät ihrer Zeit unserer Kirche in deren Kampfe wider den Rationalismus geholfen habe, nun es aber daran fehlen lasse, daß, in derselben wieder erwachte Leben anzuerkennen, daß unsere Kirche

dagegen an der Societät nach einander die Schwärmerei, den Separatismus, und die Verweltlichung mit Recht bekämpft habe, nun es aber an der Anerkennung der Aufhebung der, durch das Loos geschaffenen Verbindung oder Gemeinde fehlen lasse. Dieser Mangel an gegenseitiger Anerkennung sei der status, wo beide sich eben befinden. In diesem status sei das Unrechte in der Societät ihre muthlose Resignation und ihr unlauteres Zuwarten und Versuchen, an der Kirche aber die Geschlichkeit. Dieses Unrechte hindere Beiden das gegenseitige Helfen, und das gemeinsame Kämpfen gegen den gemeinsamen Feind: den theoretischen und den praktischen Unglauben unserer Tage. Das müsse um so mehr bedauert werden, als der genannte Unglaube nicht zu überwinden sei, so lange die Kirche für ihre große Gemeindegliederzahl zu wenig Arbeitskräfte habe, die Societät aber, ohne Anschluß an die Ordnung der Kirche, nicht aus der Zerfahrenheit ihrer Zustände heraus komme. Jeder müsse an dem Andern anerkennen, was dem eigenen Wesen nicht widerspreche. Dem Wesen der Kirche widerspreche nicht die, von der Societät betonte Innerlichkeit des Lebens in Christo, noch das Thun des allgemeinen Priesterthums in der freien Sammlung der Gläubigen, so fern Beides sich nicht der Reinheit der Lehre und der Controle des geistlichen Amtes entziehe. Die Kirche könne sich daher wohl darin schicken, Privatandachtsversammlungen auch von Societätsarbeitern halten zu lassen, welchen, gleich den eigenen Gemeindegliedern (den Studenten der Theologie), das freie Wort zu gestatten wäre. Dem Wesen der Societät dagegen widerspreche es nicht, ihre Diaspora-Arbeit dem Organismus der Kirche vollständig einzuordnen, so fern ihr character indelebilis, d. i. das Halten über dem Worte von Jesu Leiden, das Wiederanzünden der ersten Liebe, das Kleinbleiben, und das Richtrichten des Auswärtigen, dadurch nicht alterirt werde. Es erscheine daher als Recht und Pflicht unserer Synode, sich zunächst mit den Societätsarbeitern in unserem Lande, und dann auch mit der Unitätsältestenconferenz in Herrnhut darüber ins Einvernehmen zu setzen, daß die Arbeit der Societät sich als kirchliche Diaconie

unserer Kirche einordne, und zwar so, daß die Societätsarbeiter sich als Diaconen den Pastoren der Kirche, und mit diesen dem Kirchenregimente unterstellen, und damit das Societätspresbyterium in unserm Lande eo ipso zu bestehen aufhöre, unser Consistorium dagegen die genannten Diaconen in deren Dienste sowohl den Pastoren, als den Gemeinden gegenüber vertrete, und dahin gewirkt werde, daß dieselben als erstberufene Laien an unseren Pastoralynoden stimmberechtigten Antheil nehmen. — Nach dem Gesagten können wir als den Kern der gesammten Sokolowsky'schen Deduction den Vorschlag hinstellen, die Arbeiter der Herrnhutischen Societät in unsere Lutherische Kirche hineinzunehmen, und so unserer Kirche eine, ihr annoch fehlende Diaconie zur Pflege der Glaubensgemeinschaft zu schaffen.

Wer die Geschichte unserer Synode auch nur einigermaßen kennt, wird sich nicht wundern, daß diese Thesen viel Widerspruch gefunden hatten, und daß die Sprengelsvota, so weit sie schon hatten abgegeben werden können, mehr oder minder gegen dieselben ausgefallen waren. War aber Pastor Sokolowsky durch anderweitige Obliegenheiten daran gehindert worden, seine Thesen zeitig genug den Sprengeln zuzustellen, so hatten diese meist eben noch nicht eingehend über dieselben verhandeln können. Nur Werro und Walf sprachen sich motivirt gegen dieselben aus. Die übrigen 6 Sprengel hatten sie zu spät erhalten, um sie einer eingehenden Discussion auf ihren Synoden unterziehen zu können. Dessen ungeachtet stellte sich so viel heraus, daß kein Sprengel allen Thesen zugestimmt hatte, und daß alle Sprengel im Ganzen gegen dieselben gewesen waren. War aber, seines Erachtens, seine Intention nicht überall richtig gefaßt worden, so hielt Pastor Sokolowsky sich, den, ihm mehr oder minder genau bekannt gewordenen Ausstellungen gegenüber, welche gegen seine Thesen geltend gemacht worden waren, für verpflichtet, der Synode, bevor sie an die Discussion der Thesen gehe, einige Bemerkungen zu denselben zu geben. Diese Bemerkungen sollten den Zweck erläutern, welchen er bei Stellung seiner Thesen gehabt habe. Sein Zweck, sagte er, sei ein rein praktischer gewesen. Es stelle sich nämlich je länger je mehr sowohl

aus inneren, als auch aus äußeren Gründen die Nothwendigkeit heraus, daß die Synode in Erwägung ziehe, was geschehen müsse a) zur Lösung des Widerspruchs, in welchem die Diasporaarbeit Herrnhuts trotz seiner, durch officiële Aufhebung der (mit der Anwendung des Loses zusammenhängenden) Scheidung (unserer Kirche) gemachten Concession, noch immer mit dem Geiste unserer Kirche stehe, und b) zur Weiterentwicklung unserer Gemeinden in gesunder Ausübung ihrer inneren kirchlichen Rechte und Pflichten durch kirchliche Diaconie. Da habe er es denn für seine Pflicht gehalten, der Synode in seinen Thesen zunächst die Frage vorzulegen, ob Beides sich nicht in Eins fassen ließe, indem die Diaconen Herrnhuts aufgefordert würden, sich als Laien-Diaconen und mit Unterordnung unter das Lutherische Kirchenregiment in den Dienst unserer Landeskirche zu stellen. Diese Frage habe sich ihm darum nahe gelegt, weil einmal Herrnhuts Diaconie da sei, und auf einen Theil unserer Gemeinden Einfluß übe, dann aber, falls die Synode die Frage bejahen dürfe und könne, jener Widerspruch gelöst, diese Weiterentwicklung gefördert sei, falls die Synode aber seine Frage verneinen müsse, Beiden (dem Widerspruche und der Weiterentwicklung) gegenüber wenigstens mehr Klarheit des Bewußtseins und Handels gewonnen werde. Er sei sich nun zwar bewußt, daß eine Lutherische, und insbesondere unsere Landessynode, angesichts des berechtigten Kampfes, den sie mit Gebet und Zeugniß wider den Schaden geführt, welchen Herrnhuts Diasporaarbeit unserer Kirche gebracht habe, die Frage absolut verneinen müsse, wenn der erwähnte Schaden als nothwendige Consequenz eines, der Klarheit und Bestimmtheit der Lutherischen Kirchenlehre widersprechenden Lehrprincips Herrnhuts angesehen werde, da aber Herrnhut kein einheitliches Lehrprincip habe, wie sowohl aus seinem Tropen, als auch aus seinem schwankenden Wesen (denn nur ein einheitliches Lehrprincip mache eine Glaubensgemeinschaft fest, sei es in der Wahrheit, oder im Irrthume) hervorgehe, so sei die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß Herrnhut seine Diaconen in der Diaspora so in den Dienst der Lutherischen Kirche stelle, daß sie für diesen Dienst an

daß, alle Lebensregungen der Lutherischen Kirche beherrschende Lehrprincip derselben gebunden seien. Könne die Synode an diese Möglichkeit glauben, so könne sie die gestellte Frage auch bejahen. Er, der Thesensteller, glaube an sie, getrieben von dem innigen Wunsche, den Mächten des Unglaubens ein Zusammenwirken aller Gläubigen entgegenzustellen, so fern dieses ohne Verlängnung des Bekenntnisses und ohne unionistischen Synkretismus möglich sei. In diesem Sinne habe er seine Thesen gestellt, und müsse die Synodalen bitten, sie auch nur in diesem Sinne entweder annehmen oder zurückweisen zu wollen, jedenfalls aber das Verhältniß zu Herrnhut und die Weiterentwicklung kirchlicher Diaconie den Gegenstand ihres Gebetes, ihrer Studien, und ihrer Verathungen bleiben zu lassen.

So bereit die Synodalen nun auch waren, auf sofortige und weitere Verhandlungen über die kirchliche Diaconie einzugehen, zumal da sie damit eine, seit Jahrzehnten schon von ihnen berücksichtigte Frage der allendlichen Lösung näher geführt hätten, so konnten sie sich doch nimmer dazu entschließen, diese Diaconie den Arbeitern der Herrnhutischen Societät zu übergeben, und waren die angemeldeten Sprecher gegen die Sokolowskyschen Thesen durch dessen Erläuterung auch über seine Stellung zur kirchlichen Diaconie eingehender instruiert worden, so sahen sie in dieser Erläuterung doch nichts weniger, als eine Zurücknahme der, in den Thesen aufgestellten Behauptungen, und mußten daher, was sie gegen die Thesen zu sagen hatten, immerhin aufrecht erhalten.

Das Wort erhielt nunmehr Pastor Walter von Kremon, um, in Folge der Aufforderung des Rigaschen Sprengels, Bedenken gegen die, zur Verständigung mit Herrnhut aufgestellten Thesen auszusprechen. Er ging davon aus, daß der Glaube der Lutherischen Kirche ohne Wandel auf dem ewigen Worte Gottes ruhe, und daß nur die, aus solchem Glauben herausgeborene Liebe das Amt habe, der Zeit mit solchem Dienste an den Brüdern zu dienen, wie er von den Umständen und Gelegenheiten gefordert werde. Weiter suchte er dann aus den Bekenntnisschriften der Lutherischen Kirche nachzuweisen, daß

- 1) die Lutherische Kirche nicht auf gleichem formalen Principe mit Herrnhut ruhe,
- 2) auch das materiale Princip der Lutherischen Kirche in Herrnhut bis in sein Gegentheil alterirt sei,
- 3) die Wurzeln des Herrnhutischen Subjectivismus bis tief in den Boden fast sämtlicher Häresien hineinreichen, wie denn auch andererseits sich in ihm die Anklänge und Keime der neueren und neuesten kirchenfeindlichen Richtungen nicht verkennen lassen,
- 4) jede Verständigung mit Herrnhut, wobei sein Aufgehen in die Lutherische Kirche nicht erzielt werde, letzterer nur äußerste Gefahr bringen könne, und sie in dem, ebenso berechtigten als pflichtmäßigen Kampfe lähmen müsse,
- 5) dieser Kampf aber unvermeidlich sein und bleiben werde, weil Herrnhut als solches weder gewillt noch befähigt sein könne, sich in die Lehre und den Organismus der Lutherischen Kirche hineinzufinden, wie das bereits frühere Assimilations- und Vermittelungs-Versuche dargethan hätten,
- 6) ein Unterstellen der Herrnhutischen Arbeiter unter unser Kirchenregiment schlechthin unmöglich sei, so lange demselben als unerläßliche Vorbedingung die Uebereinstimmung in der Lehre fehle.

Bei freudiger Anerkennung dessen, daß Herrnhut mit der Aufhebung des Loses durch Gottes Gnade die Starrheit seiner Institutionen habe fallen lassen, schloß er, unter Dank gegen den Herrn, mit dem Wunsche, Herrnhut wolle auch in den diesjährigen Berathungen unserer Synode einmal die Friedfertigkeit derselben erkennen, so weit sich nämlich Friedfertigkeit mit der Treue, welche wir der Kirche schuldig seien, verträge, und dann die Liebe, welche unser Herz jeder Heimkehrspur der irrenden Brüder zuwende.

Nach Pastor Walter sprach Pastor Kügler von Salisburg, im Wolmarschen Sprengel. In Anschluß an die letzte der Sokolowsky'schen Thesen warf er die Doppelfrage auf, ob wir Lutherischen Pastoren mit den Arbeitern Herrnhuts gemeinsam an den Gliedern unserer Kirche arbeiten könnten? Und unter welchen Bedingun-

gen nur solches zum Heile unserer Kirche geschehen könnte? In der Beantwortung dieser Doppelfrage sagte er, die Lutherische Kirche dürfe um des Herrn willen keinen Tüttel ihrer reinen Lehre aufgeben, könne also nur dann mit den Herrnhutern gemeinsam arbeiten, wenn diese zuvor ihrem, 1857 ausgesprochenem Entschlusse, alles specifisch Herrnhutische und Unlutherische, wie die Aufnahme in geschlossene Gemeinschaften, das Loos u. s. w. fallen zu lassen, vollen Ernst machen, und sich darauf beschränken, Christum, den Gekreuzigten und Auferstandenen, zu predigen, und den Pastoren in der Seelsorge hilfreiche Hand zu leisten. Erprobten, in Gottes Wort gegründeten, und in der gesunden Luft der Lutherischen Kirche lebenden Nationalgehilfen könne dabei die Erlaubniß erteilt werden, ihre Lebens- und Herzens-Erfahrungen in freier Rede den Glaubensbrüdern vorzutragen, nachdem sie sich, gleich den Schulmeistern, einer Prüfung der Kirche unterworfen, und diese bestanden hätten. Es stehe dabei zu hoffen, daß dann die Idee des allgemeinen Priestertums in gesunder Art mehr als bisher werde realisiert werden, was darnach auch in weiteren Kreisen Segen schaffen könne. Er glaube auch, daß, wenn nur in der Wahrheit und in der Liebe gearbeitet werde, das Krankhafte und Einseitige in der Lehre Herrnhuts durch stete Handhabung der Lutherischen biblischen Lehre von Seiten der Pastoren werde unschädlich gemacht, und von der vollen Wahrheit, welche die Verheißung des Sieges habe, überwunden werden. Dessen ungeachtet aber müsse er gegen die, von Sokolowsky proponirte Hereinnahme der Diakonen Herrnhuts in den Verband der Lutherischen Kirche eintreten, da, von allem Andern abgesehen, diese Diakonen nicht darauf eingehen können.

Pastor Kügler folgte Propst Hasselblatt von Rambi im Werroschen Sprengel. Von seinem Sprengel zum Sprecher in dieser Sache erbeten, machte er doch nicht seinen Sprengel, sondern nur sich selbst für das einzelne, von ihm Gesagte verantwortlich, und unterzog die Sokolowsky'schen Thesen dann einer eingehenden Kritik. Namentlich verweilte er bei der 11. These, welche die Verschiedenheit zwischen der Lutherischen Kirche und der Herrnhutischen Societät eine

nur accidentelle nennt, und bei der 18., welche behauptet, Kirche und Societät werden, die eine vom Objectiven zum Subjectiven, die andere vom Subjectiven zum Objectiven fortschreitend, bei stets eingehaltener Treue, zu dem einen erstrebten Ziele gelangen. Seine Kritik, in welcher er die Sokolowskysche These einmal der biblischen und der symbolischen Lehre, und dann der allgemeinen und der besonderen Geschichte der Kirche gegenüberstellte, schloß mit dem Resultate ab, daß ein Zusammenwirken der Lutherischen Kirche mit der Herrnhutischen Societät sowohl aus dogmatischen, wie auch aus praktischen Gründen unmöglich sei, weil Lutherische und Herrnhutische Lehre sich nicht mit einander vereinigen lassen, und weil, abgesehen davon, daß Herrnhut eben so wenig auf die Sokolowskysche Proposition in Bezug auf die kirchliche Diaconie eingehen könne und werde, wie die Kirche, die Hereinnahme der Herrnhutischen Diaconen in den Organismus unserer Kirche eine endlose Reihe von Conflicten zwischen beiden hervorbringen müsse und werde. An seine Kritik knüpfte er dann einmal die Frage, ob die Synode sich noch zu ihren Beschlüssen von 1852 bekenne, und dann die zwiefache Bitte, daß die Synode zuerst, falls sie diese Frage bejahe, treuer, als das bisher geschehen, ihren Beschlüssen von 1852 nachleben, und darnach bei Conflicten der Kirche mit der Societät sich nicht an das Consistorium wenden, sondern auf die rein geistlichen Waffen des Wortes Gottes beschränken möge. Endlich verlas er die, in Rede gezogenen Beschlüsse von 1852, welche folgendermaßen lauten:

- 1) die Synode spricht in ihrer Allgemeinheit aus, wie Herrnhut eine, in Lehre und Leben krankhafte Erscheinung sei, und nachtheilig in unsrer Kirche wirke, weil es unsrer Gemeindegliedern zum unkirchlichen Separatismus und unevangelischen Pharisäismus verleite.
- 2) die Synodalen sehen sich deshalb in ihrem Amtsgewissen vor Gott und ihren Gemeinden zu einem möglichst öffentlichen Zeugniß auf Grund des göttlichen Wortes und gemäß dem Bekenntniß unsere Kirche in thetischer und antithetischer Weise getrieben.

- 3) die Synodalen schließen sich dem, am Schlusse seines Vortrages ausgesprochenen Wunsche ihres Amtsbruders Christiani und der treuen Lutherischen Bekenner unter den Nationalen, die für ihre Kirche beten und leiden, an, und vereinigen sich zu ernstlichem täglichen Gebete vor dem Herrn, daß er in Gnaden über uns walten, seine Knechte mit seinem Geiste erleuchten, und gründen, seine Kirche unter uns erhalten, einigen, und bauen, und alle, durch die Herrnhutischen Irrthümer Verblendeten zur Erkenntniß der Wahrheit, zur aufrichtigen Liebe für ihre Kirche, und zu dankbarem Preise Gottes für seine, der Kirche gespendeten Gnadensätze führen möge.

Nach Propst Hasselblatt gelangte Referent an das Wort. Hatten aber seine Vorredner vielfach schon ausgesprochen, was er zu sagen beabsichtigte, so zog er seine ausführliche Beleuchtung der, in Rede stehenden Thesen zurück, und ließ sich daran genügen, daß, seine Meinung kurz und präcis wiedergebende Botum eines abwesenden Synodalen nebst einer kurzen exegetischen Bemerkung eines Nachmannes mitzutheilen. Dieses Botum beleuchtete so erst die Sokolowskysche Auslegung von Ephes. 5, 16 und den Parallelen dieser Stellen, welche Auslegung es als nicht zutreffende ablehnen mußte, da in den angezogenen Stellen nur von einem Zeitgewinnen für die Arbeit im Reiche Gottes, nicht aber von dem, durch Sokolowsky Hervorgehobenen die Rede sei, und ging dann auf die einzelnen Thesen ein, welche es in ihren drei Gruppen beurtheilte. Anlangend den einleitenden Theil, warf es den Thesen vor, daß sie die, zu lösende Frage verschöben, so fern sie aus einer Frage des kirchlichen Glaubens und Gewissens die einer bloßen Opportunität machten. Auf den grundlegenden Theil der Thesen eingehend, sagte er sodann weiter, der Gegensatz zwischen der Lutherischen Kirche und der Herrnhutischen Societät sei nicht ein accidenteller, sondern ein principieller, denn er liege eben in der Lehre. Endlich den abschließenden Theil der Thesen berücksichtigend, erklärte er, dieselben deshalb nicht acceptiren zu können, weil einerseits Herrnhut, wenn es auf die Forderungen desselben eingehe, sich selbst auf-

geben müsse, andrerseits aber nicht anzunehmen sei, daß unser Kirchenregiment auf Vorschläge von so eminenter Tragweite eingehen werde, da die Diakonen bei derselben immerhin noch zu der Herrnhutischen Unitätsältestenconferenz in Beziehung blieben, und wir mit Consistorium und Unitätsältestenconferenz zwei Herren in einem Hause hätten. Ueberhaupt wäre ein strictes Eingehen auf die Thesen ein Brechen mit der Synodalggeschichte, und die unbedingte Annahme der, in ihnen enthaltenen Propositionen durch unsere Kirche käme einem Aufhören derselben gleich, so daß die Synode als solche an demselben Tage, wo sie Eingang fänden, dagegen Protest einlegen müßte.

Den Sprechern gegen die Sokolowskyschen Thesen schloß sich Pastor Hollmann von Rauge im Werroschen Sprengel an. In seinem Vortrage suchte er, ausgehend von der Thatsache, daß Herrnhut zur Zeit immer noch eine unüberwundene Macht in unseren Gemeinden sei, 1) aus der Geschichte des Kampfes unserer einheimischen Kirche gegen Herrnhut darzuthun, daß noch ein Stadium dieses Kampfes vor uns liege, 2) aus der Gründungsgeschichte Herrnhuts selbst aber den Nachweis zu liefern, daß die Macht Herrnhuts auf dessen Christologie beruhe, und 3) aus dem Gesagten zu erweisen, daß unsere Kirche sich mit der Herrnhutischen Christologie klar auseinander zu setzen habe, wenn sie dasselbe anders nachhaltig überwinden wolle. Dabei unterzog er die Lehre Herrnhuts von der Person Christi, im Zusammenhange mit dessen Lehre von der Kirche, seiner Kritik, und faßte seine Argumentation in folgende zwei Sätze, als in das Resultat derselben, zusammen:

- 1) der Christus der Herrnhutischen Lehre ist ein falscher Christus,
- 2) Herrnhut ist nicht die Braut Christi, sondern ein Zerrbild der Kirche.

Datirte nun auch das, von ihm Gesagte aus einer viel früheren Zeit, als der, in welcher die Sokolowskyschen Thesen entstanden, so wandte er doch dasselbe durchweg auch auf die, ihm einstweilen bekannt gewordenen Sokolowskyschen Sätze an, und reihte sich so den Sprechern gegen dieselben ein. War's ihm aber keineswegs nur um die Widerlegung der, von Sokolowsky aufgestellten Behaup-

tungen zu thun, sondern wünschte er vielmehr auch und vorzugsweise, daß unsere Synode ihrem Kampfe gegen die Ecclesiologie Herrnhuts, wie sie denselben namentlich von 1848—1853 geführt, nun auch den Kampf gegen dessen Christologie führe, damit er zu seinem Ziele, der angestrebten vollständigen Ueberwindung Herrnhuts, gelange, so bat er die Synodalen, seine beiden Thesen zum Gegenstande der Discussion, zunächst auf den Sprengelsynoden, machen zu wollen.

Nachdem seine Gegner alle gesprochen, erbat Pastor Sokolowsky sich nochmals das Wort, und dankte seinen Gegnern dafür, daß sie ihm im Geiste brüderlicher Liebe entgegengetreten seien. Zugleich suchte er, was ihm in den Ausstellungen seiner Gegner nicht zutreffend erschienen war, zu entkräften, was aber seinen Thesen einen anderen, als den von ihm gemeinten Sinn gegeben hatte, zurechtzustellen.

Die Synode hatte nunmehr alle angemeldeten Sprecher gegen die Sokolowskyschen Thesen, ebenso wie Sokolowsky selbst für dieselben, angehört, und konnte jetzt, da sich keine neue Sprecher pro oder contra mehr meldeten, in die Discussion über die res Herrnhutiana eintreten. Das Resultat dieser Discussion, unter welcher sich nur eine Stimme für das Zusammengehen unserer Kirche mit Herrnhut erhob, und behauptete, es gebe allerdings ein Princip, in welchem Lutherische Kirche und Herrnhut übereinstimmen könnten, nämlich dies: „Christum lieb haben ist besser als alles Wissen“, und auf diesem Grunde sei ein gemeinsames Arbeiten mit Herrnhut unserer Kirche wohl möglich, war folgendes:

- 1) die Synode weist die beiden Hollmannschen Thesen, dem Wunsche des Thesenstellers gemäß, den Sprengelsynoden zur Erwägung zu, und ersucht Pastor Hollmann, seinen Artikel dazu den nächsten Sprengelsynoden zugänglich zu machen,
- 2) die Synode erkennt die irenische Bestrebung der Sokolowskyschen 28 Thesen an, kann aber doch keinen Frieden mit Herrnhut erwarten, weil weder die Herrnhutischen Diakonen geneigt sein werden, sich der Lutherischen „Religionsgesellschaft“ zu unterstellen, und dadurch der Herrnhutischen „Braut Christi“ un-

treu zu werden, noch auch von unserem Kirchenregimente zu erwarten stehe, daß es Männer, die sich nicht auf die Bekenntnisschriften unserer Kirche verpflichten lassen, in den Dienst unserer Kirche stellen werde. Außerdem kann die Synode die Sokolowsky'schen Thesen schon deßhalb nicht annehmen, weil sie dadurch, im Widerspruche gegen sich selbst, bezeugte, entweder daß die Lutherische Kirche Livlands sich gröblich geirrt, ja schwer versündigt habe, so fern sie bisher einen unberechtigten Kampf gegen Herrnhut geführt, oder, daß Herrnhut einstweilen ein ganz anderes geworden sei, als es, namentlich 1848—1853, war. Die, von Sokolowsky beantwortete Pflege der Diaconie nennt die Synode eine durchaus berechtigte, sie sieht aber nicht ab, weshalb die Diaconie für unsere Kirche gerade aus Herrnhut zu entnehmen wäre, zumal da die Lutherische Kirche, namentlich in neuerer Zeit, gerade auf dem Gebiete der Diaconie gesegnete Früchte getragen habe. Dessen ungeachtet giebt die Synode zu, daß es mit Herrnhut bei uns so nicht bleiben könne, wie es in den letzten Jahren gewesen sei, und daß namentlich von uns nicht treu genug gehalten worden, was die 3 Punkte des § 41 im Synodalprotocoll von 1852 besagen, und hebt hervor, daß wir Herrnhut wieder ins Auge zu fassen, und den Kampf gegen dasselbe von Neuem aufzunehmen haben, und zwar in, den gegenwärtigen Verhältnissen entsprechender Weise, zumal da sich uns in dem Wachsen des Materialismus ein neuer Feind entgegenstelle, der 1848—1853 noch nicht so mächtig war, daß sich aber doch das, von der Synode mit ihrem Kampfe gegen Herrnhut Erstrebte nur dann werde erreichen lassen, wenn Herrnhut durch kirchliche Diaconie und Sammlung der Gläubigen entwaffnet werde,

- 3) die Synode bringt die beiden Hasselblatt'schen Propositionen, das Zurückgehen auf die Beschlüsse von 1852, und das Vermeiden von Klagen über Herrnhut vor dem Consistorio, zu sofortiger Abstimmung.

Hierauf stellte der Präses die erforderlichen Stimmsätze, und die Abstimmung ergab

- 1) Einstimmige Annahme der beiden Hollmann'schen Thesen für die Sprengelsynoden.
- 2) Fast einstimmige Ablehnung der Sokolowsky'schen Thesen, wie dieselben sich zur letzten, der 28. zusammenfassen, und Hereinnahme der Herrnhutischen Diaconie in die Lutherische Kirche verlangen.
- 3) Zwei Synodale ausgenommen, einstimmige Annahme der beiden Hasselblatt'schen Thesen, jedoch so, daß die zweite These dahin formulirt werde, daß sie besage, die Synode wolle den Weg der Klage überhaupt möglichst vermeiden, und die verirrtten Gemeindeglieder durch Gottes Wort und Seelsorge in Liebe zur rechten Erkenntniß zu führen suchen.

Dieser Abstimmung fügte der Präses die Proposition an, es möchte den Sprengelsynoden empfohlen werden, zu berathen, wie für die kirchliche Diaconie am besten gesorgt werden möge, damit es gelinge, in Gottes Kraft und mit erleuchteten Augen des Verständnisses die irregeleiteten Gemeindeglieder wieder zu gewinnen. Die Synode stimmte dem bei.

Nach geschlossener Discussion und Abstimmung erbat Pastor Sokolowsky sich nochmals das Wort in Bezug auf seine Thesen, und sagte, a) er habe nicht behauptet, daß die Verschiedenheit zwischen der Lutherischen Kirche und der Herrnhutischen Societät eine accidentelle sei, weil, sondern in so fern letztere, nämlich mit ihrem Lutherischen Tropus, mit ersterer auf einem formalen und materialen Principe ruhe (These 11). Nach ihrem Lutherischen Tropus habe denn die Herrnhutische Diaconie bisher auch an unseren Gemeindegliedern gearbeitet, und diese darum consequenter Weise der Lehre und dem Sakramentsgenusse ihrer Kirche nicht entfremdet, wie das der Baptismus z. B. thue. b) Er halte den Kampf der Landeskirche gegen die Herrnhutische Diaconie, wie er mit geistlichen Waffen bisher geführt worden, und möglicher Weise noch ferner zu führen sei, für vollberechtigt, ja geboten, so fern jene Diaconie, vermöge der, Herrnhut anflebenden Unterschätzung der Lehr-Einheit und Reinheit

ihren Lutherischen Tonus durch separatistische und anderweitige Beimischung entstellt, unsere Gemeindeglieder zu geistlichem Hochmuth und Weichlichkeit erzogen, und dadurch die pastorale Seelsorge gehindert habe (These 23). c) Wenn aber jene Diaconie die Abschaffung der Scheidung aufrichtig und rückhaltlos durchführe, was sie freilich bisher nicht überall gethan, weil sie, sich selbst überlassen, abhängig geworden sei von den, durch sie selbst gesäeten und durch die Zeitverhältnisse zugleich verweltlichten separatistischen Elementen in unseren Gemeindegliedern, — so erscheine sie ebenso befähigt, die, in ihr liegenden Kräfte und Erfahrungen zur Förderung eines innigen Glaubenslebens, wie christlicher Zucht und brüderlicher Liebe, im Dienste der Lutherischen Kirche wirken zu lassen, als sie, falls sie ihre Arbeit nicht rechtzeitig einstelle, Gefahr laufe, jener Abhängigkeit vollständig zu erliegen. d) Da aber eine solche freiwillige Arbeitseinstellung der Herrnhutischen Diaconie vorläufig nicht zu erwarten sei, so müsse er, bei voller Anerkennung der sachlichen Gründe und amtlichen Motive, welche die Synode bewogen, seine Thesen nicht anzunehmen, dennoch an der Ueberzeugung festhalten, daß eine Aufforderung an die Herrnhutischen Diaconen, ihre Arbeit unter die alleinige Controle und den Schutz des kirchlichen Regiments und Amtes zu stellen, dem Wesen der Kirche nicht widerspreche, und, wenn sie rückhaltslos angenommen werde, der Förderung Lutherischen Gemeindelebens dienen könne.

Die Synode sah sich hierdurch nicht veranlaßt, in eine neue Discussion und Abstimmung in re Herrnhutiana einzutreten, sondern ließ sich an dem vorstehend Gesagten genügen.

Somit ist die Synode sich selbst treu geblieben, und hat sich nicht nur nicht in eine, ihren Kampf gegen die Herrnhutische Societät schneidende Bahn hineintreiben lassen, sondern auch diesen Kampf wieder aufgenommen, so weit er wieder aufgenommen, d. h. so weit er wieder zur gemeinsamen Sache aller Pastoren Livlands zu machen, und in offener Feldschlacht zu führen ist. Hatte aber schon in der Blüthezeit dieses Kampfes, d. h. in der Zeit von 1848—1853, unser Valentin Holst von Fellin wiederholt die Frage aufgestellt: „Was

setzt Ihr an der Stelle des Herrnhuts, welches Ihr jetzt einreißt?“, so muß allerdings, was Herrnhut mit seinen Institutionen in unsere Gemeinden hineingebracht hat, wenn auch auf einer ganz anderen Lehrgrundlage, und in wesentlich verschiedener, d. h. in, dem Lutherischen Geiste entsprechender Weise ersetzt werden, und so haben wir uns nur herzlich darüber zu freuen, daß unsere Synode die Frage nach der Diaconie wieder als eine von ihr zu lösende hingestellt hat. Das um so mehr, als sich durch alle unsere Synodalprotocolle die Frage hinzieht, wie wir unseren, meist übergroßen Gemeinden, sei's durch die Einrichtung von Presbyterien, oder durch die Erweiterung unserer Synoden, sei's durch die Herstellung der Diaconie, oder durch die Ausgestaltung unserer Kirchenvornünder- und Schulmeister-Collegien, zur rechten Pflege des, mittelst des Wortes und Sacramentes gewirkten Glaubenslebens verhelfen mögen, immer aber noch nicht eine, Allen genügende theoretische Lösung gefunden, geschweige denn eine, unsere Kirche befriedigende praktische Organisation der Gemeindepflege nach sich gezogen hat. Hat das jedoch seinen Grund keineswegs in einem, ihrem Principe einwohnenden Mangel unsrer Kirche, also daß sie draußen suchen müßte, was ihr innen fehlt, und ist unsere, aus dem rechten, einigen Glauben herausgeborene Kirche eben als solche, wenn wir so sagen dürfen, von Natur Volkskirche, daher auch von Natur mit einem wohlgeordneten Organismus ausgestattet, und dürfen wir den Grund für das besagte Uebel auch nicht in irgend welcher Untüchtigkeit oder Fahrlässigkeit unserer Pastoren suchen, welche ja wohl, bei allen ihren Schwächen und Fehlern, denen früherer Zeiten nicht nachstehen, so werden wir den Grund hiefür nur in unseren Gemeinden zu suchen haben, und in der Uebergröße derselben finden. Der Gehilfe des Pastors, er heiße nun Presbyter oder Laiensynodaler, Diacon oder Kirchenvornund und Schulmeister kann eben so wenig seiner Pflicht nachkommen, wie der Pastor, wenn das, ihm anvertraute Arbeitsgebiet für seine Kraft ein zu großes ist. Das weist uns immer und immer wieder auf die, vor allen übrigen Dingen nothwendige Theilung unsrer übergroßen Gemeinden hin. (Schluß folgt.)

Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche.

Sehnter Band.

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



Dorpat.

W. Gläfers Verlag.

1868.

➡ Zusendungen für die *Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche*
sind zu adressiren:
An die theologische Facultät der Kaiserlichen Universität Dorpat.

Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche.

Rehnter Band.

J a h r g a n g 1868.

IV. Heft.

Dorpat.

W. Gläfers Verlag.

1868.

 Zusendungen für die *Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche*
sind zu adressiren:
An die theologische Facultät der Kaiserlichen Universität Dorpat.

Inhaltsübersicht.

Erstes Heft.

I.

- Die kirchliche Verwaltung des heiligen Abendmahls. Von
Prof. Dr. Th. Harnack 1—130

II.

- Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns. Ein Stück süddeutscher Kirchengeschichte (1800—1840) von Dr. G. Thomasius, videntf. Professor der Theologie. Erlangen. Verlag von Andreas Deichert. 1867. 318 S. 8o. 131—135

Zweites Heft.

I.

- Die Missionsthätigkeit der griechischen Kirche Rußlands. Von Pastor W. Hansen in Pskisfel 137—175

II.

- Zur Erklärung von Daniel 3, 1 ff. unter Bezugnahme auf Oppert's expédition scientifique en Mésopotamie. Von Prof. Dr. Bold 175—185

III.

- Kirchliche Umschau in Schleswig-Holstein im October 1867. 186—200

IV.

- Die Bergpredigt nach Matthäus. Eine Studie zur biblischen Geschichte von Prof. M. v. Engelhardt 201—284

V.

- Populäre Schriften über das alte Testament. Von Prof. Dr. Bold 284—290

VI.

- Ueber den Talmud. Von Prof. Dr. Bold 290—297

Im Namen der Universität zum Druck befördert.

Dorpat, den 25. November 1868.

Prof. Dr. Th. Harnack,
Decan der theologischen Facultät.

Bemerkung.

- S. 488 Z. 9 v. o. ist vor „nichts“ einzuschalten: „um“.
S. 490 Z. 2 v. u. statt „die“ zu lesen: „den“.
S. 563 Z. 7 u. 10 v. u. ἐπιγὰςα statt ἐπιγὰςα.

Drittes Heft.

I.

Erörterung etlicher exegetischer Controverspuncte aus dem
Bereiche des Hebräerbriefes. Von Prof. Dr. J. S. Kurz 299—377

II.

Homiletische Schriften aus Nordamerika und Livland. An-
gezeigt von F. Hirschelmann, Pastor in Telling 378—395

III.

Bericht über die allgemeine luth. Conferenz in Hannover.
Von Prof. Dr. Harnack 396—435

IV.

Die 34. Livländische Provinzialsynode, gehalten zu Wolmar
v. 14.—20. Aug. 1868. Von Propst A. S. Willigerode 436—459

Viertes Heft.

I.

Die neueste Bekämpfung des Chiliasmus kritisch beleuchtet
von Prof. Dr. Volk 461—532

II.

Ueber die wesentlichen Verfassungsziele der luth. Reformation.
Von Carl Adolf Gerhard v. Bezschwitz, Dr. u. ordentl.
Prof. d. Theologie zu Erlangen. Leipzig, J. C. Hinrichs-
sche Buchhandlung. 1867. 64 S. gr. 8. Angezeigt von
F. R. Hansen, Pastor in Cappel (bei Schleswig) 532—537

III.

Die 34. Livländische Provinzialsynode, gehalten zu Wolmar
vom 14.—20. August 1868. (Schluß). Von Propst
A. S. Willigerode 537—614

I.

Die neueste Bekämpfung des Chiliasmus

kritisch beleuchtet

von

Prof. Dr. Volk.

In seinem jüngst erschienenen Commentar über den Propheten Ezechiel hat Keil die Frage, ob ein Millennium anzunehmen sei oder nicht, einer eingehenden Erörterung unterzogen und dabei unter den neueren Versuchen, den Chiliasmus als schriftgemäß zu erweisen, auch den von mir gemachten¹⁾ geprüft. Es ist dies ein um so dankenswertheres Unternehmen, von je durchgreifenderer Wichtigkeit die Entscheidung jener Frage für die Auffassung der gesammten biblischen Weissagung ist. Wenn ich nun das Problem aufs Neue in Angriff nehme und der antichiliasmischen Argumentation Keils gegenüber meine Auffassung aufrecht zu erhalten versuche, so thue ich es nicht aus Streitslust und Rechthaberei, sondern lediglich veranlaßt durch die Wichtigkeit der Sache und das Interesse der Erforschung der Wahrheit. Würde ich doch nicht den geringsten Anstand nehmen, im Falle der Ueberführung von der Unhaltbarkeit meiner Ansicht dieselbe zurückzuziehen. Οὐ γὰρ δυνάμεθα τι κατὰ τῆς ἀληθείας ἀλλ' ὑπὲρ τῆς ἀληθείας!

Da der Chiliasmus von je auf Grund zahlreicher prophetischer Stellen eine dereinstige Zurückführung des bekehrten Volkes Israel in das Land seiner Väter angenommen, so wirft Keil mit Recht allem

1) Vgl. Dorpater Bisthr. VII, S. 153 ff., IX, S. 142 ff.

zuvor die Frage auf ¹⁾, wie wir die Erfüllung der dem ganzen Israel verheißenen Zurückführung nach Canaan, in das den Vätern gegebene Land zu denken haben, ob in buchstäblicher Weise durch Zurückführung der Israeliten nach Palästina, oder geistig durch die Sammlung und Einführung der zum Herrn, ihrem Gott und Heiland sich bekehrenden Israeliten in das durch Christum gegründete Gottesreich, so daß Canaan als die Stätte des alttestamentlichen Gottesreiches sinnbildliche oder typische Bezeichnung des irdischen Bodens des in der christlichen Kirche erschienenen Himmelreichs wäre. Beide Ansichten, sagt Keil, seien von Alters her einander gegenüber gestanden, indem die Juden von dem Messias, auf dessen Ankunft sie noch hofften, nicht nur ihre Zurückführung nach Palästina, sondern auch die Aufrichtung des Reiches Davids und die Wiederherstellung des Tempels auf dem Berge Zion mit levitischem Opfereultus erwarteten, wogegen in der christlichen Kirche auf Grund der Lehre des neuen Testaments, daß durch die vollkommene Gesetzeserfüllung und das ewig gültige Sühnopfer Christi der alte Bund mit dem levitischen Tempeldienste aufgehoben worden sei, die Ansicht herrschend geworden, daß mit der Aufhebung der alttestamentlichen Gestaltung des Gottesreiches auch Palästina aufgehört habe, das auserwählte Land der göttlichen Heils-offenbarung zu sein, und unter dem neuen Bunde Canaan so weit reiche, als das Israel des neuen Bundes, die Gemeinde Jesu Christi über die Erde sich ausbreite, und Zion oder Jerusalem da zu suchen sei, wo die Christenheit Gott im Geiste und in der Wahrheit anbetet, wo Christus bei den Seinen sei und durch den heiligen Geist in den Herzen der Gläubigen wohne. Erst durch Bengel und den Theologen Detinger, fährt Keil fort, sei die sogenannte „realistische“ Erklärung der messianischen Weissagungen des alten Testaments, der zufolge nach der künftigen Bekehrung des jetzt noch verstockten Volkes der Juden zu Christo die Aufrichtung des Reiches Gottes in Palästina und seiner Hauptstadt Jerusalem zu hoffen stehe, erneuert und zu

1) Vgl. Commentar über den Propheten Ezechiel S. 346.

einem Hauptartikel der christlichen Hoffnung gemacht worden. Mittelfst dieser „realistischen“ Auffassung des prophetischen Wortes werde dann aus Apok. 20 das chiliastische Dogma von der Aufrichtung eines Reiches der Herrlichkeit vor dem jüngsten Gericht und dem Weltende gefolgert, welches von vielen Theologen unserer Tage für ein sicheres Ergebnis der tieferen Schriftforschung gehalten werde. In der näheren Bestimmung dieses Dogma gingen zwar die Hauptvertreter desselben ziemlich weit auseinander, darin aber stimmten alle zusammen, daß sie diese Lehre hauptsächlich auf die prophetische Verkündigung von der einstigen Bekehrung und Verherrlichung des ganzen Israel gründeten.

Nach Keil soll also der Chiliasmus eine Ausgeburt des Judaismus und erst durch Bengel und Detinger in der christlichen Theologie erneuert und zu einem Hauptartikel der christlichen Hoffnung gemacht worden sein. In diesen Sätzen ist Wahres und Falsches durcheinander gemischt. Richtig ist nur so viel, daß unter den neueren Verfechtern des Chiliasmus Bengel und Detinger mit an erster Stelle zu nennen sind; unrichtig, daß der Chiliasmus aus dem Judaismus hervorgegangen; unrichtig ferner, daß er erst durch jene Männer zu einem Hauptartikel der christlichen Hoffnung gemacht worden. Der jüdische Chiliasmus, wie er sich bei Cerinth ¹⁾, in dem Testament der 12 Patriarchen ²⁾, den sibyllinischen Orakeln ³⁾, bei

1) Vgl. Eusebius, hist. eccl. 3, 29, wo sich folgende Äußerung des römischen Presbyters Cajus findet: *ἀλλὰ καὶ Κηρυβδος ὁ δι' ἀποκαλυψεων ὡς ὑπο ἀποστολου μεγάλου γεγραμμενων τερατολογιας ἦμιν ὡς δι' ἀγγελων αὐτω δειδωχμεναι ψευδομενος, ἐπεισαγει λεγων, μετα την ἀναστασιν ἐπιγειον εἶναι το βασίλειον του Χριστου, καὶ παλιν ἐπιθυμιας καὶ ἡδοναίς ἐν Ἱερουσαλημ την σαρκὰ πολιτευομενην δουλευειν. καὶ ἐχθρος ὑπαρχων ταις γραφαις του θεου ἀριθμον χιλιονταετιας ἐν γαμψ ἑορτης, θελων πλαναν, λεγει γινεσθαι.* Solcher Form des Chiliasmus gegenüber begreift sich das Entsetzen eines Johann Gerhard (loci theol. ed. Cotta T. XX. p. 95 sq.). Vgl. auch Dörner, Lehre von der Person Christi I, S. 240 ff.

2) Jud. c. 25. Benjam. c. 10.

3) 2, 27 ff. 314 ff. 3, 743 ff. u. ö.

den Ebioniten¹⁾ findet, ist von dem christlichen, wie dies in der Natur der Sache liegt, *toto coelo* verschieden, und wer die Lehre von einem am Ende des gegenwärtigen Weltlaufs diesseits der ewigen Vollendung zu erwartenden Herrlichkeitsreich der Gemeinde Jesu Christi erst durch Bengel und Detinger betont und auf den Leuchter gestellt werden läßt, der übersieht, daß diese Erwartung von Anfang an einen Bestandtheil der christlichen Hoffnung bildete, und zwar nicht nur unter den Judenthristen, sondern auch in der heidenchristlichen Kirche. Ich glaube nichts Ueberflüssiges zu thun, wenn ich zur Erhärtung dieses Satzes des Näheren auf die Geschichte²⁾ eingehe und die klaren Zeugnisse für den Chiliasmus, wie sie sich in der alten Kirche finden, zusammenstelle.

Der erste Name, der in Betracht kommt, ist der des Papias, eines jüngeren Zeitgenossen des Apostels Johannes, der nach Eusebius³⁾ unter anderen Lehren, für welche er sich auf die apostolische Tradition berief, auch die von einem nach der Auferstehung der Todten zu erwartenden sichtbaren tausendjährigen Herrlichkeitsreich der Gemeinde Jesu Christi auf dieser Erde vortrug. Ein ausführlicheres Zeugniß besitzen wir von Justin dem Märtyrer⁴⁾ († 166), der

1) Vgl. Hieron. comment. in Jes. 66, 20: *Judaei et judaici erroris haeredes Ebionitae, qui pro humilitate sensus nomen pauperum susceperunt: omnesque mille annorum delicias praestolantes, equos et quadrigas et rhedas et lecticas sive basternas et dormitoria mulosque et mulas et carrucas et diversi generis vehicula, sic intelligunt ut scripta sunt: quod videlicet in consummatione mundi, quando Christus Hierusalem regnaturus advenit et templum fuerit restauratum et immolatae judaicae victimae, de toto orbe reducantur filii Israel, nequaquam assumtis alis, sed sarraco Gallico etc.* Vgl. auch zu Jes. 60, 1.

2) Leider war mir Corrodi's kritische Geschichte des Chiliasmus nicht zugänglich.

3) A. a. O. 3, 40: *χιλιαδα ετων εσσεσθαι μετα την εκ νεκρων αναστασιν, σωματικως της Χριστου βασιλειας επι ταυτησι της γης υποστηρομενης.*

4) dial. c. Tryph. c. 80: *Εγω δε, και ει τινες εισιν ορθογνομονες κατα παντα χριστιανοι, και σαρκως αναστασιν γενησεσθαι επισταμεθα· και χιλια ετη εν Ιερουσαλημ οικοδομηθισης και κοσμηθισης και πλατυνθισης, οι προφηται Ιεζεκιηλ και Ησαιας και οι*

dem Juden Trypho erklärt, daß die Hoffnung auf jene Reichesherrlichkeit nicht nur eine jüdische sei, sondern daß die Christen auf Grund der Gesichte der Apokalypse des Glaubens lebten, daß der Gemeinde Gottes in Jerusalem eine 1000jährige sichtbare Herrlichkeit warte, welche mit der allgemeinen Auferstehung und dem jüngsten Gericht ihren Abschluß finde. Nach Justin gehört diese Erwartung zur Rechtgläubigkeit. Ebenso nach Irenäus, dem Schüler Polycarpus, der in seiner Schrift *adversus haereses*¹⁾ sagt: *Quoniam transferuntur quorundam sententiae ab haereticis sermonibus, et sunt ignorantes dispositiones Dei, et mysterium justorum resurrectionis et regni, quod est principium incorruptelae, per quod regnum, qui digni fuerint, paulatim assuescunt capere Deum: necessarium est autem dicere de illis, quoniam oportet justos primos in conditione hac, quae renovatur, ad apparitionem Dei resurgentes recipere promissionem haereditatis, quam Deus promisit patribus, et regnare in ea: post deinde fieri judicium.* Nachdem sich Irenäus für dieses regnum auf eine große Anzahl von Stellen des alten und des neuen Testaments berufen, welche Abraham und seinem Samen Segen in Aussicht stellen, fährt er fort: *Praedicta benedictio ad tempora regni sine contradictione pertinet, quando regnabunt justi surgentes a mortuis; quando et creatura renovata et liberata multitudinem fructificabit universae escae etc.,* und verweist hierfür auf die presbyteri, qui Ioannom, discipulum Domini, viderunt, sowie auf das Zeugniß des Papias. Dann bringt er zum Beweis des Eintritts dieser Herrlichkeitszeit der

αλλοι ομολογουσιν. Nachdem Justin auf die Stelle Jes. 65, 17 ff. verwiesen, fährt er fort c. 81: *Και επειδη και παρ' ημιν ανηρ τις, ο ονομα Ιωαννης, εις των αποστολων του Χριστου, εν αποκαλυψει γενομενη αυτη χιλια ετη ποιησει εν Ιερουσαλημ τους τω ημετερω Χριστω πιστευσαντας προφητευσσε, και μετα ταυτα την καθολικην και, συνελοντι φαναι, αιωνιαν ομολομαδον αμα παντων αναστασιν γενησεσθαι και χρισιν.*

1) V, 32 ff.

verklärten Gemeinde auf der erneuerten Erde eine weitere Anzahl von Stellen aus Jesajas, Ezechiel, Jeremia, Daniel bei und erklärt sich ausdrücklich gegen eine allegorische Umdeutung derselben. Haec universa, bemerkt er, in resurrectionem justorum sine controversia dicta sunt, quae sit post adventum Antichristi et perditionem omnium gentium sub eo existentium, in qua regnabunt justi in terra, crescentes ex visione Domini etc. Haec autem talia universa non in supercoelestibus possunt intelligi, sed in regni temporibus, revocata terra a Christo, et reaedificata Jerusalem secundum characterem, quae sursum est Jerusalem. — Et ipsam descendere in apocalypsi vidit Ioannes super terram novam. Post enim regni tempora: Vidi, inquit, thronum album magnum et sedentem in eo, ejus a facie fugit terra et coelum, et locus non est eis. Et illa jam, quae sunt generalis resurrectionis et judicii, exponit venisse dicens mortuos magnos et minores. Wie sehen bei Irenäus bereits alle die Hauptmomente, welche bei dem Chiliasmus in Frage kommen, hervortreten: die sichtbare Wiederkunft Christi zur Errichtung seines Reiches auf Erden, die Vernichtung der antichristlichen Weltmacht, die Wiederherstellung Jerusalems, die Verklärung der Erde, die Unterscheidung einer doppelten Auferstehung, der Gläubigen für das 1000jährige Reich, der übrigen Todten zum allgemeinen Endgericht. Für alle diese Punkte beruft sich Irenäus auf die Schrift, besonders auf die Offenbarung Johannis. Zugleich findet er in jenem Herrlichkeitsreich eine nothwendige Vorstufe für die Welt der ewigen Vollendung. Wie kann man angesichts solcher Zeugnisse für den Chiliasmus behaupten wollen, er sei erst durch Bengel und Oetinger zu einem Hauptartikel der christlichen Hoffnung gemacht worden? Er war dies von Anfang an ¹⁾.

Ich füge den beigebrachten Zeugnissen noch das Tertullian's ²⁾

1) Vgl. Hase in der protest. Kirchenztg. 1867. Nr. 14, S. 317 f.

2) adversus Marcionem IV, 24

bei, der nun freilich die Lehre vom Millennium in montanistischem Interesse verwendet. Confitemur, sagt er, in terra nobis regnum repromissum, sed ante coelum, sed alio statu, utpote post resurrectionem in mille annos in civitate divini operis Hierusalem coelo delata, quam et apostolus matrem nostram sursum designat et politeuma nostrum, i. e. municipatum in coelis esse pronuntians, alicui utique coelesti civitati eum deputat. Hanc et Ezechiel novit et apostolus Ioannes vidit, et qui apud fidem nostram est novae prophetiae sermo testatur. — Hanc dicimus excipiendis resurrectione sanctis, et refovendis omnium bonorum utique spiritualium copia in compensationem eorum, quae in sacco vel despeximus vel amisimus, a Deo prospectam. Siquidem et justum et Deo dignum, illic quoque exultare famulos ejus, ubi sunt et afflicti in nomine ipsius. Haec ratio regni terreni, post ejus mille annos, intra quam aetatem concluditur sanctorum resurrectio, pro meritis maturius vel tardius resurgentium, tunc et mundi destructione et judicii conflagratione commissa, demutati in atomo in angelicam substantiam, scilicet per illud incorruptibile superindumentum, transferemur in coeleste regnum. Man sieht, wie Tertullian allen sinnlichen Erwartungen gegenüber, die man von dem tausendjährigen Reich hegen mochte, die natura coelestis derselben betont.

Frägt man nun, was „gegen diese so tief gewurzelte, obschon durch kein Glaubensbekenntniß der Kirche sanctionirte Erwartung“ den Widerspruch hervorrief, so verweisen wir mit Semisch ¹⁾ zunächst auf ihre schwärmerische Uebertreibung durch den Montanismus. Der Montanismus ging von der Ansicht aus, jene sichtbare Verherrlichung der Gemeinde stehe unmittelbar bevor. Zudem hielten sich seine Anhänger selbst für die zu solcher Herrlichkeit bestimmte

1) Vgl. Herzog's, Realencyklopädie II, S. 661.

Kirche Christi und meinten, daß in ihrer Mitte die Zubereitung der Kirche für diese Herrlichkeit schon anhebe in den Gesichten und Weissagungen, deren sie sich berühnten, und zu deren Erklärung sie sich auf die apokalyptischen Gesichte beriefen. Was Wunder, daß der berechnete Widerspruch der Kirche gegen den Montanismus auch zu einem Widerspruch gegen jedwede Art chilastischer Hoffnung, ja zu einem Widerspruch selbst gegen die Offenbarung Johannis wurde, auf deren Gesichte man sich chilastischerseits vornehmlich berief? Man übersehe auch nicht — und hierin liegt ein weiterer Grund, aus dem sich der schon gegen Ende des zweiten Jahrhunderts entbrennende Kampf gegen den Chiliasmus erklärt —, daß in dem Maße, als man über dem gegenwärtigen Verfall des Christenthums, die Völkermwelt zu erobern, den heilsgeschichtlichen Verfall Israels außer Acht ließ, solche Gedankenreihen Befremden erregen mußten, wie wir sie bei Justin und Irenäus finden, wenn sie von einer sichtbaren Herrlichkeit der Gemeinde Jesu Christi in Jerusalem sagen. Am offensten ging in dem Kampf gegen den Chiliasmus der römische Presbyter Cajus¹⁾ zu Wege (um 210), welcher dem Montanisten Proculus gegenüber den Chiliasmus — den er freilich in der ihm von Cerinth aufgeprägten sinnlich judaistischen Form bekämpft — sammt der ihm zur Stütze dienenden Apokalypse für eine Erfindung des Erzlegers Cerinth erklärte. Außer ihm sind es die Alexandriner, welche von ihrem Spiritualismus aus energischen Protest gegen die Annahme eines Millenniums erheben. So Origenes²⁾, welcher zugleich in seiner allegorisirenden Auslegungsweise die Apokalypse ihrer geschichtlichen Leiblichkeit entkleidete und ihren Inhalt verflüchtigte, und Dionysius, der dem Bischof Nepos, einem Anhänger des Chiliasmus, seine Berufung auf den Apostel Johannes damit auszureden versuchte, daß der Verfasser der Apokalypse ein Anderer gewesen als der Apostel, und daß das Buch dunkel sei und sich dem menschlichen

Verständniß entziehe. Auch Dionysius bekämpft übrigens den Chiliasmus in der cerinthischen Form¹⁾.

In der folgenden Zeit finden wir unter den Verfechtern des Chiliasmus neben Methodius, Bischof von Thyrs († 311), dem Gegner des Spiritualismus der origenistischen Schule, und Apollinaris, dem Bischof von Laodicea, einen Lactantius²⁾ (320), ferner den Bischof Viktorinus von Pettau in Pannonien, einen gegen Ende des 3. Jahrhunderts lebenden Kirchenlehrer, den Hieronymus³⁾ neben Apollinaris u. A. unter die Chiliasiten zählt. Aber die Zeit des

1) Vgl. Eusebius a. a. O. 7, 24, wo folgende Aeußerung des Dionysius über Cerinth und die Offenbarung Johannis sich findet: Τοῦτο (γὰρ) εἶναι τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ (Κηρινθοῦ) το δογμα, ἐπιχειον ἐσεσθαι τὴν τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν, καὶ ὡν αὐτὸς ὡρεγετο φιλοσωματος ὡν καὶ πανν σαρκικός, ἐν τούτοις ἐννευροπολεῖν ἐσεσθαι, γαστρος καὶ τῶν ὑπο γαστέρα πληρομοναῖς. — Ἐγὼ δὲ ἀθετησαί μὲν οὐκ ἂν τολμησαίμι το βιβλίον, πολλῶν αὐτοῦ δια σπουδῆς ἔχοντων ἀδελφῶν, μείζονα δὲ τῆς ἐμαυτοῦ φρονήσεως τὴν ὑπόληψιν τὴν περὶ αὐτοῦ λαμβάνων, κεκρυμμένον εἶναι τίνα καὶ θαυμασιωτεραν τὴν καθ' ἑκάστον ἐκδοχὴν ὑπολαμβάνων κτλ. Vgl. ib. 3, 29.

2) Vgl. instit. VII, 24: Veniet summi et maximi Dei filius, ut vivos ac mortuos judicet. Cum deleverit injustitiam, iudiciumque maximum fecerit, ac justos, qui a principio fuerunt, ad vitam restauraverit, mille annis inter homines versabitur, eosque justissimo imperio reget. Tum, qui erunt in corporibus vivi, non morientur: sed per eosdem mille annos infinitam multitudinem generabunt: et erit soboles eorum sancta et Deo cara. Qui autem ab inferis suscitabuntur, ii praeerunt viventibus velut iudices. Gentes vero non extinguuntur omnino: sed quaedam relinquentur in victoriam Dei, ut triumfentur a justis ac subjugentur perpetuae servituti. Sub idem tempus etiam princeps daemonum, qui est machinator omnium malorum, catenis vincietur; et erit in custodia mille annis coelestis imperii, quo justitia in orbe regnabit, ne quod malum adversus populum Dei molitur. Post cuius adventum congregabuntur iusti ex omni terra; peractoque iudicio civitas sancta constituetur in medio terrae, in qua ipse conditor Deus cum iustis dominantibus commoretur. Vgl. auch Dorpater Zeitschr. IV, 197 ff.

3) Vgl. comm. in Ezech. c. 36: Neque enim juxta judaicas fabulas gemmatam et auream de coelo expectamus Hierusalem, nec rursum passuri circumcisionis injuriam: nec oblaturi taurorum et arietum victimas, nec sabbati otio dormiemus. Quod et multi nostrorum, et praecipue Tertulliani liber qui inscribitur de spe fidelium, et Lactantii institutionum volumen septimum pollicetur, et Victorini Pitabionensis crebrae expositiones, et nuper Severus noster in dialogo, cui Gallo nomen imposuit.

1) Vgl. das S. 463 Anm. beigebrachte Citat aus Eusebius.

2) Vgl. de princip. 2, 11.

Chiliasmus war vorüber. Die veränderte politische Stellung der Kirche, der Umschwung der Dinge unter Constantin dem Großen war es, der ihm den Todesstoß versetzte. Schon mit dem Aufhören des äußeren Drucks, bemerkt Semisch ¹⁾ mit Recht, mehr noch mit dem christlichen Bekenntnis der Staatsgewalt, wonach, was man sich einst vom Chiliasmus versprach, Sieg und Herrschaft über die christenfeindliche Weltmacht, der natürliche Gang der Dinge zur Wahrheit machte, war ihm der Lebensweg abgeschnitten, wozu noch der weitere Umstand kam, daß ihn die Acht der Kirche, wie sie z. B. Augustin ²⁾ aussprach, nicht in seinen Grundgedanken, sondern in seiner ebionitischen Berrgestalt traf. Interessant ist es, zu sehen, wie die nunmehr veränderte Stellung der Kirche zum Chiliasmus ihren Einfluß auf die Auslegung der Apokalypse übt. War diese früher eschatologisch gewesen, so wird sie nunmehr kirchenhistorisch, d. h. man sucht das Buch so zu deuten, daß man die Geschichte der Kirche, wie man sie bereits hinter sich hatte, oder wie man glaubte, daß sie sich gestalten werde, in ihm gewissagt fand. Die tausendjährige Herrschaft der Gemeinde Jesu Christi nach Apok. 20, 4 wird

1) A. a. O. S. 662. Vgl. auch Hase a. a. O.

2) Vgl. de civit. Dei XX, 7: Qui propter haec hujus libri (der Apokalypse) verba primam resurrectionem futuram suspicati sunt corporalem, inter caetera maxime numero annorum mille permoti sunt, tanquam oporteret in sanctis eo modo velut tanti temporis fieri sabbatismum; vocatione scilicet sancta post labores annorum sex millium, ex quo creatus est homo, et magni illius peccati merito in hujus mortalitatis aerumnas de paradisi felicitate dimissus est, ut, quoniam scriptum est: Unus dies apud Dominum sicut mille anni et mille anni sicut dies unus, sex annorum millibus tanquam sex diebus impletis sequatur velut sabbati septimus in annis mille postremis, ad hoc scilicet sabbatum celebrandum resurgentibus sanctis. Quae opinio esset utrumque tolerabilis, si aliquae deliciae spirituales in illo sabbato adfuturæ sanctis per Domini praesentiam crederentur. Nam etiam nos hoc opinati fuimus aliquando, sed cum eos, qui tunc resurrexerint, dicant immoderatisimis carnalibus epulis vacaturos, in quibus cibus sit tantus ac potus, ut non solum nullam modestiam teneant, sed modum quoque ipsius incredulitatis excedant, nullo modo ista possunt nisi a carnalibus credi. Hi autem, qui spirituales sunt, istos ista credentes χιλιάστας adpellant Graeco vocabulo, quod verbum e verbo excipientes nos possumus milliariorum nuncupare.

nun im Widerspruch mit dem ältesten Verständniß dieser Stelle in die Zeit diesseits der Parusie verlegt ¹⁾.

Mit dem Bisherigen glauben wir bewiesen zu haben, daß es nicht erst Bengel und Oettinger gewesen, durch deren „realistische“ Erklärung der messianischen Weissagung die Lehre von einer mit der Parusie Christi eintretenden Herrlichkeitszeit der Gemeinde in dem heiligen Lande „zu einem Hauptartikel der christlichen Hoffnung gemacht worden“, sondern daß diese Erwartung von Anfang an eine im Glauben der Kirche tiefgewurzelte war. Wir könnten nunmehr zu der exegetischen Frage übergehen, halten es aber im Interesse der Sache für geboten, vorerst die Geschichte des Chiliasmus, wenn auch nur in ihren allgemeinsten Zügen, noch weiter zu verfolgen.

Das Mittelalter bewegt sich in den bereits traditionell gewordenen Bahnen. Ueber der Reichskirche der Gegenwart bleibt das tausendjährige Reich der Zukunft vergessen. Die kirchenhistorische Auslegung der Apokalypse macht sich immer breiter. Man will die wichtigeren Thatsachen der vergangenen Geschichte in den Visionen des Buches auffinden. Da man nämlich von der Voraussetzung aus, daß das 1000jährige Reich mit Constantin dem Großen beginne, für das Jahr 1300 den Heereszug Gog's und Magog's sammt dem jüngsten Gericht erwartete, so mußte man natürlich das, was der Apokalypse zufolge dem Ende vorausgehen sollte, zumeist für bereits geschehen halten, und suchte nun in der abgelaufenen kirchenhistorischen Zeit nach den einzelnen Zügen der Weissagung des Buches entsprechenden Thatsachen. Der Abt Joachim von Floris in seiner expositio in apoc. (um 1150) deutet bereits das Babel der Apokalypse auf Rom's verweltlichte Kirche.

Wenn die reformatorische Theologie der antichiliasmischen Anschauung zugethan blieb, so veranlaßte sie dazu die schwärmerische Uebertreibung der Lehre vom Millennium durch die Wiedertäufer,

1) So schon Augustin a. a. O. u. Andreas von Cäsarea in seinem Commentar über die Apokalypse (5. Jahrh.).

welche, ähnlich wie einst die Montanisten, jene Herrlichkeitsgestalt der Kirche, in welcher sie 1000 Jahre mit Christo herrschen sollte, nun gleich vor Christi Parusie verwirklichen wollten. Es unterliegt keinem Zweifel, daß unser Bekenntniß, wenn es Conf. Aug. Art. XVII die Schwärmereien derjenigen verwirft, qui nunc spargunt judaicas opiniones, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint ubique oppressis impiis, hiebei nicht etwa den altkatholischen Chiliasmus in seinen verschiedenen Formen, sondern den Mühlhäuser und Münsterischen Anabaptismus und die ihnen verwandten schwärmerischen Irrlehren jener Zeit im Auge hat ¹⁾. Die Auslegung der Apokalypse blieb in der lutherischen Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts die kirchenhistorische ²⁾. Die

1) Hiefür spricht nicht bloß (vgl. Dorpater Zeitschr. VIII, 560 f.) der Wortlaut der citirten Stelle der Augustana, sondern auch die Fassung, welche Melancthon in der variata demselben Passus gegeben: Damnamus Anabaptistas, qui nunc judaicas opiniones spargunt et fingunt, ante resurrectionem pios regna mundi occupaturos esse, ubique delectis aut oppressis impiis. Vgl. auch Conf. Helv. post. XI und Melancthon's Aeußerung in seiner disp. de furoribus et deliriis Anabapt. bei Gerhard l. c. pag. 103: Anabaptistae adfirmant, oportere ante novissimum diem in terris regnum Christi tale existere, in quo pii dominantur et omnes reges impios opprimant. Aehnlich Luther in der Auslegung von Ps. 110, v. 3. 1539 (Erlanger Ausgabe Bb. 40, S. 85): „Daß man nicht ein solch Reich aus Christi Reich mache, noch solche Kirche suche, so da leiblicher Weise auf Erden regiere, mit äußerlicher weltlicher Gewalt, wie der Papst geführt und solches für der Kirchen Regiment ausgegeben und gerühmet hat; oder, wie die Wiedertäufer und dergleichen irrige Geister träumen, als sollt noch vor dem jüngsten Tag eine solche Kirche zusammenbracht werden, da eitel Fromme und Christen, (so zuvor alle Feinde durch sie auch leiblich getödtet,) ohne alle Widerstand und Anfechtung friedlich regieren sollen.“ Vgl. auch Walch, Einl. in d. Streitigk. d. luth. Kirche. Thl. 2, S. 209.

2) Vgl. Luther's Vorrede auf die Offenb. Johannis Bb. 63, S. 160: „Weil es soll eine Offenbarung sein künftiger Gescheh, und sonderlich künftiger Trübsale und Unfall der Christenheit, achten wir, das sollte der nächste und gewisste Griff sein, die Auslegung zu finden, so man die ergangen Gescheh und Unfälle, in der Christenheit bisher ergangen, aus den Historien nähme, und dieselbigen gegen diese Bilder hielte, und also auf die Wort vergliche. Wo sich's alsdann würde fein mit einander reimen und eintreffen, so könnte man drauf fassen, als auf eine gewisse oder zum wenigsten auf eine unverwerfliche Auslegung“.

tausend Jahre verlegte man in die Zeit zwischen der Auffahrt und Wiederkunft Christi. Luther ¹⁾ rechnete sie von Anfang des neuen Testaments bis auf Gregor VII., fand in dem siebenköpfigen Thier der Apokalypse das hildebrandtische Papstthum und bezog die Zahl 666 auf die Dauer desselben. Andere ließen die 1000 Jahre erst mit Karl dem Großen beginnen, während Andere über die Erklärung der Stelle Apokal. 20, 6 schwankten ²⁾. Bekannt ist die Unterscheidung der Dogmatik des 17. Jahrhunderts zwischen dem Chiliasmus crassus und subtilis ³⁾, welsch' letzterer von den namhaftesten Theologen für eine disputable Lehre erklärt wird ⁴⁾.

Wir haben die Geschichte des Chiliasmus, wenn auch nur in ihren allgemeinsten Umrissen, bis in das Reformationzeitalter verfolgt und die Gründe kennen gelernt, welche die im Glauben der alten Kirche tief gewurzelte Erwartung eines mit Christi Parusie eintretenden Herrlichkeitsreiches seiner Gemeinde allmählich in den Hintergrund drängten. Ihre schwärmerische Uebertreibung durch den Montanismus — so sahen wir — rief zuerst den Gegensatz hervor, welcher „dann, nicht zunächst vom Christenthum aus, sondern aus der Vergeistigung platonischer Philosophie in der alexandrinischen Schule“ erstarkte; Anfangs zwar noch im Kampfe gegen die, welche auch sonst an

1) Vgl. die Randglossen zur Offenbarung Johannis Bb. 64, S. 256; Bb. 60, S. 200. S. auch Auberlen, der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis S. 416.

2) Vgl. z. B. Dav. Chyträus, welsch' in seiner Explicatio Apocal. Viteb. 1564 p. 358 von der Meinung derjenigen, welche die 1000 Jahre in die Zeit zwischen die Auferstehung und Wiederkunft des Herrn verlegen, sagt, daß er sie nicht für die propria et certa praesentis loci (Apoc. 20, 6) sententia ausgeben wolle. Vgl. auch die vorsichtige Aeußerung Calov's in seiner synopsis controversiarum (p. 979 zu Apok. 20, 2): Quod ad terminum a quo et ad quem numerationis hujus Satanae ligationis, de eo non possumus adeo certi aliquid definire, cum nondum omnia ex eventu probata sint.

3) Vgl. Joh. Gerhard l. c. p. 109: Quidam enim chiliasmum subtilem in pace ecclesiae, perfecta justitia, quiete a tentationibus, fidei orthodoxae conformitate universali etc. consistentem, quidam vero chiliasmum crassum in corporalibus deliciis ac voluptatibus fluitantem propugnant.

4) Vgl. Dorpater Zeitschrift a. a. O. S. 564 f.

der altväterlichen Ueberlieferung hielten; „aber als Jahrhunderte vorübergegangen und Christus nicht wiedergekommen; als das Christenthum in stiller geschichtlicher Entwicklung auf den Thron der Welt-herrschaft gelangt war, auch mindestens der Klerus sein irdisches Reich schon angebrochen sah, da hat die Kirche den Chiliasmus aufgegeben ¹⁾.“ Der Doppelseinfluß einer idealistischen, unter nicht christlichen Einwirkungen stehenden Theologie — bemerkt richtig Auberlen — und eines äußeren Weltkirchentums war es, der den Chiliasmus zurückdrängte ²⁾. Hat dann die reformatorische Theologie den Kampf gegen den Chiliasmus aufrecht erhalten, so lag der Grund hievon, wie wir sahen, einerseits darin, daß sie sich der anabaptistischen Schwärmereien zu erwehren hatte, andererseits in der traditionell gewordenen kirchenhistorischen Auslegung der Apokalypse, nach welcher die Beziehung der Weissagung auf das Antichristenthum des päpstlichen Roms als ausgemacht galt ³⁾.

Keil durfte sich also, wenn wir anders mit unserer historischen Darstellung im Rechte sind, nicht in der Weise ausdrücken, daß die „realistische“ Erklärung der messianischen Weissagung des alten Testaments, der zufolge nach der künftigen Belehrung Israels zu Christo die Aufrichtung des Reiches Gottes im heiligen Lande zu hoffen stehe, durch Bengel und Detinger erneuert und zu einem Hauptartikel der christlichen Hoffnung gemacht worden sei, sondern er mußte sagen, daß Bengel und Detinger eine Lehre wieder auf den Leuchter stellten, welche von Anfang an in der Kirche einen Bestandtheil der christlichen Hoffnung gebildet. Freilich wäre, genau genommen, der Satz auch in dieser Form noch nicht allseitig richtig. Denn man pflegt zwar insgemein mit Bengel eine neue Periode in der Geschichte des Chiliasmus zu beginnen ⁴⁾; aber

1) Vgl. Hase a. a. D.

2) A. a. D. S. 428.

3) Vgl. Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Joh. S. 1015.

4) So z. B. Semisch a. a. D. S. 665.

ohne geschichtliche Berechtigung. Bengel war wohl der erste, welcher in Deutschland den Chiliasmus erfolgreich vertrat; aber zuerst wieder gelehrt hat er ihn nicht; dies war vielmehr Spener's Verdienst, von dem Bengel seine chiliaistische Anregung empfangen. Bengel bekennt dies selbst, wenn er in der seiner „erklärten Offenbarung Johannis“ beigegebenen Historie der Auslegungen ¹⁾ sagt: „Eine große Thüre ward durch den theuren Spener aufgethan, als welcher die von ihm und andern so genannte Hoffnung besserer Zeiten wieder hervorgebracht, alle Particularien zwar auf das behutsamste, wie sich bei einem solchen neuen Anfang ziemte, bei seit gesetzt, die Hauptsache aber mit großem Ernst, Standhaftigkeit und Gewißheit, bis in den Tod vertheidiget hat. Von da an dringet die Wahrheit in diesem Stücke immer mächtiger, wiewol zwischen vielen Irrungen hindurch.“ Spener ist es gewesen, welcher in der lutherischen Kirche zuerst wieder an die Stelle der traditionell gewordenen kirchenhistorischen Auslegung von Apok. 20 die eschatologische ²⁾ setzte

1) S. 1121.

2) Vgl. Spener's Behauptung der Hoffnung künftiger besserer Zeiten (Frankfurt 1693) S. 175 ff., wo er sich über Apok. 20 folgendermaßen äußert: „In dem N. T. finden wir gleichfalls einige Fußstapfen der mehrern Herrlichkeit noch vor dem eigentlichen jüngsten Tag, und zwar nach der Belehrung der Juden und dem Fall Babels, welcher Erfolg unmöglich anders als eine seligere Zeit der Kirchen bringen kan. Ich will aber nur noch hinzusetzen, was aus Offenb. Joh. Kap. 20 zu schließen ist.“ Nachdem sich Spener gegen die Meinung verwahrt, als vermesse er sich, die Offenbarung Johannis völlig zu verstehen, fährt er fort: „Indessen traue ich einige Wahrheiten darin (Kap. 20) zu erkennen, die ich fest gegründet glaube. I. Es werde hie von einem Reich Christi geredet mit seinen Heiligen, wie es klar lautet: diese lebten und regierten mit Christo 1000 Jahr. II. Ist es ein Reich, das nicht in dem Himmel und in der Ewigkeit, sondern in der Zeit und auf Erden zu suchen ist. Denn 1) stehet, sie werden Priester Gottes und Christi sein und mit ihm regieren 1000 Jahr: da sind also 1000 Jahr, welche nicht nur ihren Anfang, sondern auch v. 7 ihr Ende haben, nicht die Ewigkeit; und diese Könige und Priester, die von Christo dazu gemacht sind, werden Könige auf Erden sein Offenb. 5, 10. 2) Sind sie noch in solchem Stande, daß nach Endigung der 1000 Jahr Gog und Magog sie anfället, welcher den Himmel gleichwol nicht zu stür-

und auf Grund der alttestamentlichen Weissagung im Gegensatz gegen deren spiritualisirende Umdeutung mit Entschiedenheit eine noch bevorstehende sichtbare Herrlichkeit des Messiasreiches und in ihm des bekehrten Israel lehrte. Diese Spener'schen Anfänge hat Bengel weitergeführt. Außer Spener beruft sich aber Bengel noch auf

men vermag. Daher ich dieses Reich als einen Theil oder besondern Zustand des Gnadenreichs Christi, so mit ihm angefangen hat, und mit der Versetzung in das Reich der Herrlichkeit sich endigen wird, ansehe und zu demselben nehme. III. Haben solche 1000 Jahr noch nicht angefangen, viel weniger sind sie vollendet, sondern sie sollen erst anfangen, wo der Antichrist wird gestürzt sein. Denn 1) folgt nicht nur dieses Gesicht Kap. 20 auf das vorige Kap. 19, was anlangt die Ordnung, wie es dem Johanni vorgekommen war, sondern auch nach der Ordnung der Geschichte selbst. Welches zeigt, daß der v. 10 seine offenbare Absicht auf 19, 20 hat; denn in dieser wird gesagt: Und das Thier ward gegriffen und mit ihm der falsche Prophet: Lebendig wurden diese beiden in den feurigen Pful geworfen, der mit Schwefel brannte. Da heisset es aber 20, 10: Und der Teufel ward geworfen in den feurigen Pful und Schwefel, da das Thier und der falsche Prophet war. Also kommt er nach ihnen hinein und muß dasjenige, was zwischen diesen beiden Versen steht, zwischen der Zeit vorgehen, da erstlich das Thier und der Prophet in den Pful geworfen worden, bis sie der Drach auch daselbst findet. 2) Werden in diesen 1000 Jahren und zwar derselben Anfang lebendig (was es vor eine Auferstehung sei, habe ich bekannt, noch nicht zu verstehen) die Seelen der Enthaupteten um des Zeugniss Jesu und um des Worts Gottes willen und die nicht angebetet hatten das Thier u. s. f. Also gehet die Zeit des Thieres und zwar da es in seiner höchsten Macht stand, vor den 1000 Jahren her und wird in dieser denjenigen, die dorthin Vieles gelitten hatten, alles ihr Leiden vergolten. — Daß also, wo wir die Augen hinwenden, Alles uns dahin führet, daß wir die Geschichte in der Ordnung auseinander folgend anzusehen haben, wie sie von dem heiligen Geist hier erzehlet worden. Darzu ich 3) sehe, daß alle andere Erklärungen, welche diese 1000 Jahr bereits erfüllet haben wollen, so bewandt sind, daß die Erfahrung sie widerleget. — Daher wir der Wahrheit Gottes zu nahe treten möchten, wo wir sie bereits vor erfüllet angeben wollten: hingegen ehren wir vielmehr dieselbige, wann wir solcher verheissenen Glückseligkeit (dero Maaß und Art ich gleichwol zu bestimmen mir nicht getraue, gen aber, daß es keine weltliche und irdische Regierungsart, nachdem Christi Reich nicht von der Welt ist, Joh. 18, 36, obwol in der Welt sein solle, gestehe) annoch künftig erwarten.“ Vgl. auch Spener's Völlige Abfertigung Herrn D. Augusti Pfeiffers Kap. VIII.

einen anderen Vorgänger, an den sich anschließend er die alte wahre Ordnung: Antichrist, tausend Jahr, Weltende, wiederhergestellt habe¹⁾, auf Campegius Vitringa, der in seiner *Ἀνακρίσις Apocalypsios Joannis Apostoli* zwar im Wesentlichen noch an der kirchenhistorischen Deutung festhält, dennoch aber, wie Spener, darauf dringt, daß man die tausendjährige Zeit der Herrschaft der Gemeinde nicht früher anheben lasse als mit der Vernichtung des antichristlichen Reiches durch Christi Parusie. Hierin folgt ihm Bengel in seiner erklärten Offenbarung (1740) und seinen 60 Reden fürs Volk (1747). Man mag Bengel noch so viele Fehler in der Erklärung der Apokalypse vorwerfen; man mag es beklagen, daß er auf den Abweg einer — übrigens auch schon vor ihm versuchten — apokalyptischen Zeitrechnung gekommen, jedenfalls bleibt ihm das Verdienst, von der Apokalypse aus Licht über das alte Testament verbreitet zu haben. Denn an ihr geht ihm die Erkenntniß des heilsgeschichtlichen Berufes Israels und der herrlichen Zukunft dieses Volkes auf, und hiemit das richtige Verständniß für die Propheten, in deren Weissagungen er nicht die Herrlichkeit der Heidenkirche, sondern Israels im eigentlichen Sinne vorhergesagt findet. Neben Bengel nennen wir noch den ihm auch von Keil an die Seite gestellten Friedrich Christoph Detinger, welcher die chiliastische Anschauung „in Zusammenhang mit seiner theosophischen Lieblingsidee von der Geistleiblichkeit“ brachte; vor Allem aber den Leipziger Professor Christian August Crusius, dessen Verdienste um die biblisch-prophetische Theologie Delitzsch²⁾ ans Licht gestellt hat.

Doch Keil wird uns nicht bestimmen, wenn wir behaupten, ein Mann wie Bengel habe über das alte Testament Licht verbreitet; beklagt er doch die durch ihn erneuerte „realistische“ Erklärung der alttestamentlichen Weissagung, und nennt er es doch „eine nicht zu

1) Vgl. a. a. O. S. 1123.

2) Die biblisch-prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch Chr. A. Crusius. Leipzig 1845. Vgl. bes. Crusius' *hypomnemata ad theol. prophet.* I. p. 570 ff.

rechtfertigende Inconsequenz“ des christlichen Auslegers ¹⁾, die „buchstäbliche Deutung der Weissagung von der Rückkehr Israels nach Canaan festhalten und eine Rückkehr des zum Glauben an Christum gekommenen jüdischen Volkes nach Palästina erwarten zu wollen.“ Wir sind hiemit bei der exegetischen Frage angelangt und haben auf Keils Begründung seiner Ansicht des Näheren einzugehen.

Nachdem Keil einen Ueberblick über diejenigen Stellen des alten Testaments gegeben, welche in Aussicht stellen, daß der Herr das um seiner Untreue willen unter die Heiden verstoßene Israel dereinst wieder sammeln, in das den Vätern gegebene Land zurückführen und in demselben segnen werde, fragt er, was daraus für die Frage nach der Art und Weise der Erfüllung dieser Verheißungen folge, und antwortet, es folge nicht etwa dies, daß die Lebensgestaltung des wiedergebrachten Volkes Israel nur eine potenzierte, durch keine Sünde getrübt Wiederholung seiner früheren Lebenszustände sein werde, sondern vielmehr dies, daß die Propheten die herrliche Wiederherstellung Israels durch den Messias unter Bildern, die sie von der Vergangenheit und Gegenwart des israelitischen Volkslebens entlehnt, geschildert, diese Schilderung also nicht buchstäblich, sondern sinnbildlich, typisch zu verstehen und keine wörtliche Erfüllung derselben zu erwarten sei. So müsse man schon, fährt Keil fort, aus dem Grunde urtheilen, weil durch die Erscheinung Christi und das mit ihm angebrochene Himmelreich der Begriff des Volkes Gottes dahin erweitert worden, daß fortan nicht mehr bloß die leibliche Nachkommenschaft Abrahams oder das jüdische Volk, sondern die aus Israel und den Heiden zusammengebrachte Gemeinde der Befenner Jesu Christi das Volk Gottes geworden sei, und die Oekonomie des alten Testaments aufgehört habe, die gottgeordnete Form der Gemeinde Gottes zu bilden. Wenn also auch das jüdische Volk, welches den in Jesu Christo erschienenen Heiland verworfen und gegen die in ihm geoffenbarte Gnade und Wahrheit sich verstockt habe, nicht auf immer verstoßen

1) A. a. O. S. 358.

sei, sondern nach den Verheißungen des alten Testaments und der Lehre des Apostels Paulus Röm. 11 dereinst noch als Volk Buße thun und sich zu dem Gekreuzigten bekehren und dann auch die Erfüllung der göttlichen Verheißungen erleben werde, so fehlten doch, bei dem typischen Charakter der prophetischen Verkündigung, klare und unzweideutige Schriftzeugnisse dafür, daß das ganze Israel, dessen Rettung in der Zukunft noch zu hoffen sei, bei seiner dereinstigen Bekehrung zu Christo, dem Gekreuzigten, nach Palästina zurückgeführt werden und dort als ein von der übrigen Christenheit gesondertes Volk fortbestehen und den irdischen Mittelpunkt der aus allen Völkern und Zungen gesammelten Gemeinde des Herrn bilden werde. Denn so wohlbegründet auch die Bemerkung sei, daß „heiliges Volk und heiliges Land einander erfordern“, so beweiße dieser Satz doch nichts weiter, als daß das aus allen Geschlechtern der Erde durch die gläubige Aufnahme des Evangeliums gesammelte heilige Volk auch heiliges Land zu seinem Wohnsitz haben werde, oder mit a. W., daß mit der Ausbreitung der Gemeinde des Herrn über alle Welttheile auch die Erde, so weit sie von der Christenheit bewohnt werde, heiliges Land oder Canaan werde. Dies lehre der Apostel Paulus in demselben Briefe, in welchem er dem um seines Unglaubens willen verstockten Israel seine einstige Wiederannahme und Beseligung verkündige, wenn er Röm. 4, 9—13 ausführe, daß Abraham oder seinem Samen die Verheißung, daß er Erbe der Welt sein solle, nicht durch das Gesetz geschehen sei, sondern durch die Gerechtigkeit des Glaubens, welchen Abraham noch in der Vorhaut gehabt, auf daß er würde ein Vater aller derer, die da glauben in der Vorhaut und ein Vater der Beschneidung, nicht allein derer, die aus der Beschneidung sind, sondern auch derer, die in den Fußstapfen seines Glaubens wandeln. Da der Apostel in der Entwicklung dieses Gedankens die dem Patriarchen gegebene Verheißung Genes. 17, 7 und 15, 8: deinem Samen will ich dieses Land (d. i. das Land Canaan) geben, durch *κληρονομεῖν κόσμον* erkläre, so habe er das Canaan der Verheißung als Typus der Welt oder der Erde, welche die dem Patriarchen aus

dem Glauben geborenen Kinder einnehmen, gesagt. Nachdem dann Keil noch darauf hingewiesen, daß diese von dem Apostel Paulus gelehrt und auf seine Autorität hin von der Kirche angenommene typische Erklärung der im alten Testament dem Samen Abrahams gegebenen Verheißung von dem ewigen Besitze des Landes Canaan auch dem Geiste und Sinne des alttestamentlichen Gotteswortes entspreche, schließt er mit dem Satze, daß weder die nachdrückliche Hervorhebung des Landes in den alttestamentlichen Verheißungen, noch die Nennung des Berges Zion oder der Stadt Jerusalem als des Ortes des Gerichts über die Völkerwelt und der Vollendung des Gottesreiches einen probehaltigen Beweis dafür liefere, daß das jüdische Volk bei seiner künftigen Bekehrung zu Christo nach Palästina zurückgebracht werden, und der Herr bei seiner Wiederkunft in dem irdischen Jerusalem das tausendjährige Reich aufrichten und auf dem materiellen (!) Berge Zion in einem von Menschenhänden erbauten Tempel (!) Wohnung machen werde¹⁾.

Wir sehen, Keil gibt auf Grund der Weissagung alten und neuen Testaments eine dereinstige Bekehrung Israels zu, leugnet aber eine Zurückführung dieses Volkes nach Canaan, indem er alle eine solche verheißenden Stellen des alten Testaments typisch aufgefaßt wissen will, und zwar dies aus dem Grunde, weil mit dem Eintritt der neutestamentlichen Zeit die Christenheit Volk Gottes geworden und die ganze Erde Canaan. Dies ist der wesentliche Inhalt seiner Argumentation. Wir nahmen schon früher²⁾ Anlaß, darauf hinzuweisen, daß es uns „eine nicht zu rechtfertigende Inconsequenz“ zu sein scheine, wenn Keil einen Satz der alttestamentlichen Weissagung wie den, daß Gott Israel am Ende der Tage wieder sammeln und in sein Land zurückbringen werde, in seiner ersten Hälfte im eigentlichen, in seiner zweiten im bildlichen Sinne verstehe. Wie ist es möglich — müssen wir wieder fragen —, da, wo die Propheten von

Israels Zukunft weissagen, das alttestamentliche Gottesvolk gezeichnet zu finden, wie dies Keil an zahlreichen Stellen seiner Commentare thut¹⁾, in Canaan, Jerusalem, Zion aber nur „Typen“ zu entdecken? Wie ist es möglich, Israels dereinstige Bekehrung bei den Propheten klar und deutlich geweissagt zu erkennen, die verheißene Zurückführung in das Land seiner Väter aber nur für eine „bildliche Bezeichnung der Wiedervereinigung Israels mit seinem Gotte“ zu halten? Es scheint uns nur ein Zwiefaches denkbar: entweder man versteht Beides im eigentlichen oder Beides im bildlichen Sinne; entweder man denkt allenthalben, wo die alttestamentlichen Propheten ihrem Volke Segen in seinem Lande in Aussicht stellen, an die christliche Kirche und ihre Territorien; oder man bleibt bei der Beziehung auf das alttestamentliche Gottesvolk und das irdische Land Canaan stehen. In der einen oder der andern Auffassung liegt Klarheit und Consequenz; in der Keil'schen, welche in der Mitte zwischen beiden steht, Unklarheit und eine „nicht zu rechtfertigende Inconsequenz.“

Doch Keil entgegnet, daß seit Christi Erscheinung „die aus Israel und den Heiden zusammengebrachte Gemeinde der Bekenner Jesu Christi das Volk Gottes geworden“, und „die Oekonomie des alten Testaments aufgehört habe, die gottgeordnete Form der Gemeinde Gottes zu bilden“; daß „mit der Ausbreitung der Gemeinde des Herrn über alle Welttheile auch die Erde, somit sie von der Christenheit bewohnt werde, heiliges Land oder Canaan“ werde. Er beruft sich hiefür auf Röm. 4, 9—13, sowie auf Gen. 17, an welcher letzterer Stelle Gott bei der Verheißung des dem Samen Abrahams zu gebenden Landes auch schon Canaan als Typus des Landes genannt habe, welches die zu Völkern (הַמִּין הָאֵלֶּים v. 5) vermehrte Nachkommenschaft Abrahams einnehmen sollte. Wir können auf diese Argumente Keils nicht entgegnen, ohne genauer auf die dem Abraham bei seiner Berufung gegebene Verheißung einzugehen.

1) A. a. O. S. 349 ff.

2) Bgl. Dorpater Zeitschrift IX, 148.

1) Bgl. biblischer Commentar über die zwölf kleinen Propheten S. 239. 318. 326. 333. 365. 468. 477. 639. 647 u. s.

Die Verheißung, welche Gott dem Abraham und seinem Samen d. h. dem einheitlichen Geschlechte gibt, dessen Ahnherr er ebenso wol leiblicher wie geistlicher Weise ist, lautet nach ihrer einen Seite in ihrer einfachsten Form ¹⁾: וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים. In diesen Worten spricht der Verheißende aus, daß er der Gemeinschaft, welche ihren Ursprung auf Abraham zurückführt, das, was er ist, in der Besonderheit sein will, wie es dieser Gemeinschaft Natur mit sich bringt. Da nun zunächst eine volkshümliche Gemeinschaft erwachsen soll, so wird er für das von Abraham stammende Geschlecht Gott in derjenigen Besonderheit sein, welche durch das Volksthum desselben gegeben ist, d. h. mit anderen Worten: Es wird im Gegensatz zu dem sich selbst überlassenen Volksthum ein Volk erwachsen, welches an der Heilsgeschichte seinen eigenthümlichen Beruf hat. Wird nun aber ein Volk ausgesondert aus der Menschheit zu dem Zwecke, daß in ihm und seiner Geschichte die Heilsgeschichte ihren Fortgang nehme, so muß dies Volk auch ein Land haben; darum tritt neben jene erste Verheißung: Ich will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein, sofort die andere, welche auf den Besitz des Landes Canaan lautet. Dieses Land wird sich dann zu den übrigen Ländern der Erde ebenso verhalten, wie das von Abraham stammende Volk zu der übrigen Menschheit. Haben wir den Gedanken der Verheißung richtig erfaßt, so werden wir Abrahams Hoffnung auf Canaans Besitz ebenso wenig eine fleischliche nennen, als die andere, daß er zu einem Volk erwachsen werde. Denn seine Erwartung geht ja nicht dahin, daß überhaupt ein Volk von ihm kommen, und daß dies Volk überhaupt ein Land haben werde, und zwar gerade dieses, sondern vielmehr dahin, daß ihm und seinem Geschlechte Solches zum Behuf der Verwirklichung der alle Welt angehenden Verheißung widerfahren werde. „An ein von Abraham stammendes, in dem Lande Canaan wohnendes Volk“ sehen wir somit das Heil der Welt geknüpft. Was folgt nun hieraus? Wir meinen, es ergibt sich

1) Vgl. z. B. Gen. 17, 8.

daraus mit Nothwendigkeit, daß, wenn in der neutestamentlichen Heilszeit der heilsgeschichtliche Beruf Israels fortdauert, auch die Bedeutung des Landes Canaan bestehen bleibt, und daß, wenn Israel dereinst noch einmal Einfluß gewinnt auf die Entwicklung der Geschichte des Reiches Gottes, auch die ihm von Gott geschenkte irdische Stätte von Bedeutung wird. Das Eine ist untrennbar vom Andern.

Aber ist es richtig zu sagen, daß auch in der neutestamentlichen Zeit Israels heilsgeschichtlicher Beruf fortdauert? Existirt nicht gegenwärtig das Volk Gottes in der aus den gläubig gewordenen Juden und den gläubig gewordenen Heiden erwachsenen Christenheit, in der Gemeinde des neuen Bundes, deren Stamm und Kern derjenige Theil Israels bildet, welcher den erschienenen Messias gläubig aufgenommen, und in deren Schoß die gläubig gewordenen Heidenvölker aufgenommen sind ¹⁾? So richtig dieser Satz ist ²⁾, so unrichtig wäre es, aus demselben zu folgern, als sei die christliche Kirche im Gegensatz zum Volk Israel Abrahams Geschlecht geworden und durch sie Israels sonderlicher Beruf ausgeschlossen. Röm. 4, 9–17 steht dies ebenso wenig zu lesen, als Galat. 3. Wol sagt an ersterer Stelle der Apostel, daß Abraham unser aller Vater ist, aber er sagt auch, warum er dies ist, nämlich deshalb, weil auch die Heidenchristen Glieder der Gemeinschaft geworden, welche ihren Ursprung zurückführt auf Abrahams Berufung. Abrahams Vaterschaft beruht nicht bloß darauf, daß er den Glauben gehabt, den auch wir haben sollen, sondern auf dem geschichtlichen Zusammenhang zwischen der Christenheit und seiner Person, welcher einerseits durch seine Berufung zum Ahnherrn dieser Gemeinschaft und andererseits durch die Berufung der Heiden zur Theilnahme an dieser Gemeinschaft gesetzt ist. Darauf will der Apostel hinweisen. Wenn er v. 13 von einem σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ redet, so versteht er darunter nicht etwa ein geistliches Israel gegenüber der leiblichen Nachkommenschaft Abrahams, sondern das

1) Vgl. Keil's Commentar über die zwölf kleinen Propheten S. 660.

2) Vgl. 1 Petr. 2, 9 und Schott z. d. St.

einheitliche Geschlecht, das mit Abraham beginnt und mit Christo, dem Sohne Abrahams, sich vollendet. Verhält es sich so mit dieser Stelle, so wird man nicht aus ihr schließen dürfen, daß nun der heilsgeschichtliche Beruf Israels abgethan sei; aber auch nicht aus Gal. 3, 15, wo es von den dem Abraham gegebenen Verheißungen heißt, sie seien zugesagt τῷ σπέρματι αὐτοῦ, nicht τοῖς σπέρμασι, und unter dem σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ sei Christus zu verstehen, und Gal. 3, 29, wo zu Heidenchristen gesagt wird: εἰ δὲ υἱεὶς Χριστοῦ, ἅρα τοῦ Ἀβραάμ σπέρμα ἐστέ. Denn im ersten Falle macht die Gegenüberstellung von Singularis und Pluralis nur darauf aufmerksam, daß das Wort Gottes auf eine Einheit gehe; und wenn Paulus hinzufügt: ὅς ἐστι Χριστός, so zieht er nur zusammen, was er etwa dahin ausführen würde, daß das Geschlecht Abrahams diese Einheit nach rückwärts in Abraham selbst, nach vorwärts in Christo habe, auf den Abrahams Verheißung abziele ¹⁾. Nur alle diejenigen aber, fährt er fort, haben an dieser Verheißung Theil, welche der hiemit gesehten Einheit angehören; ihr einverleibt aber sind auch die an Christum gläubigen Heiden, welche somit τοῦ Ἀβραάμ σπέρμα sind. Folgt nun hieraus, daß die christliche Kirche im Gegensatz zum Volke Israel Abrahams Geschlecht geworden, und durch sie der heilsgeschichtliche Beruf Israels ausgeschlossen ist? Keineswegs; sondern nur dies, daß Abraham Ahnherr einer Gemeinschaft ist, welche unter dem alten Bunde Israel hieß, aber sich mit dem Beginn der neutestamentlichen Zeit auch auf die an Christum Gläubigen ausdehnt. Doch wir haben zum Erweis unseres Satzes noch auf die hieher gehörige Hauptstelle des neuen Testaments näher einzugehen, auf welche sich auch Keil zu wiederholten Malen bezieht, auf Röm. 11.

Nachdem der Apostel im 9. und 10. Kap. des Römerbriefes von der dem Volke Israel widerfahrenen Verstockung geredet, fragt er 11, 1, ob dieselbe so zu verstehen sei, als habe Gott sein Volk

verstoßen, und verneint diese Frage. Gott hat sein Volk nicht von sich gestoßen. Zum Beweis, daß er dies nicht that, würde schon dies Eine ausreichen, daß der, welcher dies schreibt, ein Israelite ist und zwar kein geringerer als Paulus der Heidenapostel. Wenn er, welcher das auf Israels Verstockung beruhende Heidenapostolat erhalten hat, aus diesem Volke genommen ist, „so ist dies ein unzweideutiger Beweis, daß Gott es nicht verstoßen hat; er hätte sonst den heilsgeschichtlichen Beruf dieses Volkes nicht auch da noch aufrecht erhalten, wo das Reich Gottes von ihm in die Völkerwelt überging.“ Also Gott hat sein Volk nicht verstoßen, welches er zuvor erkannt. „Ὁν προσέγνω,“ fügt der Apostel hinzu und bezeichnet mit diesem προσέγνωσκειν Israel als Gegenstand des schöpferischen Liebeserkennens und Liebeswollens Gottes. Der Wille Gottes — dies ist der Sinn des πρό —, Israel zu seinem Volke zu haben, ist früher gewesen als des Volkes Ursprung ¹⁾. Wenn aber dies, so würde Gott, da die Heilsgeschichte, deren Träger zu sein er Israel bestimmt hat, ehe es vorhanden, noch nicht zu Ende ist, durch seine Verstockung sich selbst widersprechen und das Werk seines eigenen Rathschlusses zerstören. Aber dem ist nicht so, schon deshalb nicht, als ja doch auch jetzt ein Theil des Volkes zur Erkenntniß des in Christo geoffenbarten Heiles gelangt ist. Ähnlich jenen 7000 zur Zeit des Propheten Elias ist auch jetzt ein λαῖμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος vorhanden.

Der Apostel hat hiemit das οὐκ ἀπόσωτο erwiesen. Gott hat sein Volk als solches nicht verstoßen, sondern nur diejenigen, welche jeweilig die Masse dieses Volkes ausmachen (v. 1—10). In Bezug auf das verblendete und verstockte Israel stellt er v. 11 nun weiter die Frage, ob sie denn deshalb gestraucht, um zu fallen ²⁾, und verneint sie. Indem Gott Israel straucheln ließ, wollte er einen positiven Zweck erreichen, welcher dann schließlich wieder Israel zu Gute kommen sollte: τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν,

1) Vgl. v. Hofmann z. b. St.

1) Vgl. Meyer z. b. St.

2) Vgl. Meyer z. b. St. u. v. Hofmann, Schriftbew. II, 2. S. 94.

εις τὸ παραζηλώσαι αὐτοῦς. Εἰ δὲ τὸ παράπτωμα αὐτῶν πλοῦτος κόσμου καὶ τὸ ἥττημα αὐτῶν πλοῦτος ἐθνῶν, πόσω μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν. Dieser Gedanke ist es, welcher den ganzen übrigen Theil des Kapitels beherrscht. Es handelt sich vor Allem um die Bedeutung der Worte παράπτωμα, ἥττημα, πλήρωμα. Leicht ist die Begriffsbestimmung von παράπτωμα; es bezeichnet den Vorgang des παραπίπτειν; schwieriger die Ermittlung der Bedeutungen von ἥττημα und πλήρωμα. Ersteres Wort findet sich nur noch einmal im neuen Testament, nämlich 1 Cor. 6, 7, wo der Apostel die corinthische Gemeinde darauf aufmerksam macht, daß das Vorkommen von Streithändeln in ihrer Mitte ein ἥττημα für sie sei. Was kann dies anders besagen wollen, als dies, daß dergleichen Vorkommnisse sie als christliche Gemeinde schädigen, ihr Nachtheil an ihrer Ehre bringen? Wenden wir diesen Gedanken an auf die vorliegende Stelle, so wird der Apostel sagen, daß Israel ein ἥττημα erlitten, daß es zu kurz gekommen im Hinblick auf den Stand, in dem es sich befinden, im Vergleich zu der Stellung, die es einnehmen sollte. Den Gegensatz zu ἥττημα wird dann πλήρωμα bilden und Israels Vollbestand bezeichnen, d. h. den Stand, da es völlig und ganz ist, was es nach Gottes Willen sein soll. Eine Völkerwelt, sagt somit der Apostel, ist reich geworden dadurch, daß Israel zu Falle kam und wurde, was es nicht sein sollte. Was wird nun werden, wenn es zu seinem Vollbestande kommt? Denn, fährt er fort v. 13, zu euch, den Heiden, rede ich. Hätte es Paulus mit Juden zu thun, so würde er nicht so reden. Den Juden würde er nicht davon sagen, wie segensreich es dereinst sein wird, wenn Israel zu seinem πλήρωμα kommt; aber die Heiden muß er wol daran erinnern, sofern sie sich überheben möchten. Die Art seines Berufes, sagt er, bringt es mit sich, daß er auf seine Volksgenossen nur dadurch einwirken kann, daß er möglichst erfolgreich unter den Heiden thätig ist. Die Besehrung seines Volkes ist ihm, dem Heidenapostel, nicht verheißen; er kann nur hoffen, Einzelne zu retten, was zu erreichen allerdings dies ein Mittel ist, daß er durch seine Predigt unter den Heiden möglichst

Großes wirkt. Dies nennt er ein παραζηλώσαι μου τὴν σάρκα. Israel ist sein Fleisch und Blut, das er selbst bei der Anrichtung seines Berufes unter den Heiden im Auge hat. Es ist aber wol der Mühe werth, sei es auch nur einzelne Israeliten durch die Predigt von Christo zu gewinnen, da es von so gewaltigen Folgen sein wird, wenn zuletzt das Volk als solches sich bekehrt. Εἰ γὰρ ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν καταλλαγὴ κόσμου, τίς ἡ πρόσληψις, εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν. Wie Israels Wegwerfung einer Welt Veröhnung zur Folge hatte, so seine Annahme Leben, das von Todten ausgeht. Ich muß die früher gegebene Erklärung ¹⁾ dieser Stelle auch jetzt noch für die richtige halten. Da, was jedermann zugeben wird, der Satz eine Steigerung enthält, so muß mit den Worten ζωὴ ἐκ νεκρῶν etwas über die καταλλαγὴ Hinausgehendes gemeint sein, und man kann dabei weder an die „Vollendung der extensiven Ausbreitung des Reiches Gottes unter der Heidenwelt“ denken, noch sie im Sinne von novitas vitae ex morte peccati oder von summum gaudium, summa felicitas und dergleichen verstehen. Das Richtige hat Meyer gesehen, wenn er sie mit Abweisung aller uneigentlichen Deutungen auf das mit der Parusie Christi und der Todtenerstehung beginnende neue leibliche Leben der Verklärung bezieht. Keil sagt ²⁾ zwar, diese Fassung des ζωὴ ἐκ νεκρῶν sei sprachlich unmöglich; allein er hat diese Behauptung weder begründet noch zu unserm Bedauern seine eigene Erklärung verlaublich. Wir bleiben dabei, daß unsere Fassung nicht nur sprachlich zulässig, sondern auch durch den Zusammenhang geboten ist. Der Apostel zieht nämlich eine Parallele zwischen dem, was sich mit Israel begibt, und dem, was sich mit Christo begeben ³⁾. Daß Gott Christum dahingab, war der Welt

1) Vgl. Dorpater Zeitschrift VII, 150 f.

2) Vgl. Commentar über den Propheten Ezechiel S. 505.

3) Vgl. Ortklapp (der Brief Pauli an die Römer übersetzt und ausgelegt) z. b. St. und Luthardt (die Lehre von den letzten Dingen S. 121), dessen Auslegung der fraglichen Worte sich nur dadurch von der unsrigen unterscheidet, daß er unter den Todten, von denen „das neue leibliche Leben der Verklärung“ ausgeht, das erstorbene Israel versteht.

Verföhnung; daß er ihn wieder zu sich nahm durch die Auferweckung, hat der Welt Verklärung zur Folge. Als Israel dahingegeben worden, trat eine Weltverföhnung ein (durch den Eintritt der Heiden in den durch Christi Tod gestifteten Bund der Sündenvergebung); was wird es nun sein, wenn Israel wieder von Gott wird angenommen werden? Wird da nicht „ein Leben von Todten her“ eintreten? Was kann Geringeres Folge hievon sein, als die Auferstehung aus dem Tod, die Verklärung der Welt? Haben wir die Stelle richtig verstanden, so besagt sie nichts weniger als dies, daß mit Israels πρόσληψις die Heilsgeschichte an ihrem Ziele angelangt ist. Denn die ζωὴ ἐκ νεκρῶν, in dem von uns bezeichneten Sinne gefaßt, ist eben der rechte Fortschritt über die Gegenwart des Reiches Gottes hinaus. Ist aber dieser Fortschritt durch Israels Bekehrung ermöglicht, so zeigt sich hierin, daß auch in der neutestamentlichen Zeit der heilsgeschichtliche Beruf dieses Volkes nicht ausgeschlossen ist. Wesentlich denselben Gedanken, wie Paulus an unserer Stelle, spricht Petrus ¹⁾ aus, wenn er seine Volksgenossen ermahnt, Buße zu thun, damit ihnen ihre Sünden vergeben werden, ὅπως ἂν ἔλθωσι καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἀποστελεῖ τὸν προκεκηρυγμένον ὑμῖν Ἰησοῦν Χριστόν, ὃν δεῖ ὁράντων δεῖσθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως.

Mit v. 16 wendet sich der Apostel diesem Ausgang der Geschichte Israels zu, und zwar weist die Bildrede: εἰ δὲ ἡ ἀρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φῶμα, καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι, zunächst darauf hin, daß Israel am Ende seiner Geschichte so gewiß heilig sein werde, als es am Anfang war. Denn der Baum bleibt, was er in der Wurzel ist, auch in den Zweigen. War er heilig in der Wurzel, so ist er es auch in den Zweigen. Dem könnte nun zwar Israels gegenwärtige Verstockung und die Aufnahme der Heidenwelt in das Reich Gottes zu widerstreiten scheinen; aber es ist ja nicht der Baum umgehauen, sondern nur der Zweige etliche ²⁾ sind ausgebrochen, und

1) Act. 3, 19–21.

2) Vgl. Röm. 3, 3.

die gläubig gewordenen Heiden als ἀγριέλαιοι eingepfropft, d. h. einverleibt dem Heilsgemeinwesen, welches seinen Anfang in Abraham genommen. Gott aber kann auch die natürlichen Zweige wieder einsetzen in den eigenen Delbaum, und er wird es thun. Es ist dies der wirkliche Ausgang der Geschichte Israels. Wenn mit dem Eingang des gesammten Völkerthums in das Reich Gottes die Zeit zu Ende ist, für welche Israel Verstockung widerfahren, so wird es als Volk zum Heile gelangen (πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται). Für dieses μυστήριον beruft sich der Apostel auf die Schrift. Er verweist auf die Stelle Jes. 59, 20. Aus der leisen Aenderung, welche der Apostel mit den Worten des Propheten vornimmt — er schreibt nämlich statt יְיָ? ἐκ Σιών —, hat v. Hofmann ¹⁾ geschlossen, daß Paulus „das leibliche Zion oder irdische Jerusalem für die schließliche Stätte der neutestamentlichen Heilsoffenbarung gehalten wissen wolle.“ Keil, der begreiflicher Weise ein großes Interesse hat, diese Auffassung der Stelle als unmöglich darzuthun, meint, wenn der Apostel das ἐκ Σιών von der dereinstigen Wiederkunft des Herrn gebraucht habe, so könne er dabei nicht an den irdischen Berg Zion gedacht, sondern Zion nur in der prophetisch-typischen Bedeutung der Centralstätte des Reiches Gottes gefaßt haben ²⁾. Allein wäre dies die Meinung des Apostels, so ließe sich schlechterdings kein Grund absehen, warum er für יְיָ? ἐκ Σιών setzt. Was soll man doch mit dem ἐκ Σιών anfangen, wenn Zion hier nur typisch zu fassen ist? Es kann hier nur das irdische Zion, das leibliche Jerusalem gemeint, und nach dem Gedanken des Apostels gesagt sein, daß es der Ort sein werde für die schließliche Heilsoffenbarung. Diese Auffassung der Stelle wird bestätigt durch das Gesamtergebnis, das sich uns aus Röm. 11 ergeben hat. Denn hat es damit seine Wichtigkeit, daß auch in der neutestamentlichen Zeit Israels heilsgeschichtlicher Beruf insofern fortbesteht, als, wenn die Heilsgeschichte einen neuen

1) Schriftbew. II, 2 S. 96 u. 668.

2) A. a. O. S. 355 f.

Fortgang nehmen soll ihrem gottgewollten Ziele entgegen, dieß nicht früher geschieht, als bis es sich als Volk befehrt hat, so bleibt auch die Bedeutung des Landes Canaan bestehen. Denn nach unserer obigen Auseinandersetzung ist das Land vom Volke schlechterdings untrennbar.

Hat es seine Richtigkeit mit unserem aus Röm. 11 gewonnenen Resultate, so werden wir es begreiflich finden, wenn der Evangelist Matthäus 27, 53 Jerusalem ἡ ἁγία πόλις nennt. Denn daß diese Benennung sich nicht daraus erklärt, daß in Jerusalem „die heiligsten Thatsachen der Weltgeschichte geschehen waren“, wie Keil¹⁾ meint, bedarf für den keines Beweises, welcher 1) den Zusammenhang der Stelle im Auge hat, wo kurz zuvor von der Unthat der Kreuzigung des Herrn die Rede war, 2) Apokal. 11 vergleicht, wo dasselbe Jerusalem, das v. 2 ἡ πόλις ἡ ἁγία heißt, v. 9 Σόδομα καὶ Ἀγυπτὸς genannt wird, τοῦ καὶ ὁ κύριος ἡμῶν ἐσταυρώθη, und 3) des constanten biblischen Sprachgebrauchs eingedenk ist, nach welchem Jerusalem als die heilige Stadt bezeichnet wird, weil es die von Gott erwählte irdische Stätte des heiligen Volkes ist²⁾. Wenn Matthäus Jerusalem trotzdem, daß dort der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt ist, die heilige Stadt nennt, so ersieht man daraus, daß er ihre Heiligkeit über den Anfang des neutestamentlichen Heiles hinauserstreckt.

Keil vergleicht noch die Stelle Luc. 21, 24: καὶ Ἰερουσαλὴμ ἔσται πατομένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρι πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν, und meint, man könne dieselbe nicht zum Beweise dafür gebrauchen, daß das irdische Jerusalem vor oder bei der Wiederkunft des Herrn von den sich befehrenden Juden werde in Besitz genommen werden, selbst dann nicht, wenn man nach Dan. 8, 14 und Apok. 11, 2 unter καιροὶ ἐθνῶν die Zeiten des Völkerthums verstehe, wo ihm die Welt gehöre, so daß die Stelle besage, daß diese Vertretung der heiligen

1) A. a. O. S. 356.

2) Vgl. 3. B. Jes. 52, 1. Dan. 9, 24. Ps. 46, 5 u. 6.

Stadt erst mit Erfüllung der Zeit, wo die Welt dem Völkerthume gehöre, also erst mit dem Ende des gegenwärtigen Weltlaufs ein Ende nehmen werde. Denn dauere die Vertretung Jerusalems durch die Heiden bis dahin, dann könnten es auch die bekehrten Juden nicht wieder einnehmen, weil mit dem Ende des gegenwärtigen Weltlaufs die Neuschaffung Himmels und der Erde eintreten werde, und in dem auf die neue Erde herabkommenden himmlischen Jerusalem die aus Israel und den Heidenvölkern gesammelte Gemeinde Christi wohnen werde. Allein diese ganze Exposition Keils ist hinfällig. Denn ganz abgesehen von der erst später zu erörternden Frage, ob mit dem Ende des gegenwärtigen Weltlaufs auch sofort die Neuschaffung Himmels und der Erde eintreten werde, geht ja aus Apokal. 11 klar und deutlich hervor, daß das Volk Israel wieder im Besitz Jerusalems ist zu der Zeit, wo seiner Vertretung durch die Völkerwelt ein Ziel gesetzt wird durch die Erscheinung des Herrn in Herrlichkeit. Wenn es nämlich v. 2 heißt: καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσι μῆνας τεσσαράκοντα δύο, so darf man nicht an die Zerstörung Jerusalems durch die Römer denken, überhaupt nicht an irgend ein in den Verlauf der Zeiten fallendes Einzelereigniß, sondern nur an einen Vorgang der Endzeit. Von einer großen über das Volk Israel hereinbrechenden Drangsal sagen jene Worte, deren Schluß Christi Wiederoffenbarung in Herrlichkeit ist. Seit Jerusalems Zerstörung durch die Römer ist es πατομένη ὑπὸ ἐθνῶν; aber wenn dereinst am Ende der Tage das bekehrte Israel sein Land wieder inne haben wird, so wird sich der hiemit bezeichnete Zustand der Dinge, wird sich jene „Vertretung“ zu einer letzten großen Bedrängniß steigern, welche eine gemessene Zahl von Tagen währt und mit Christi Parusie zur Erlösung seiner Gemeinde ihr Ende erreicht. Daß diese unsere Erklärung von Apok. 11, 2 die richtige ist, ergibt sich aus dem auf Dan. 7, 25 zurückweisenden Zeitmaß von 42 Monaten. Weit entfernt also, daß diese Stellen die Meinung widerlegen, als werde „das irdische Jerusalem vor oder bei der Wiederkunft des Herrn von den sich befehrenden

Juden in Besitz genommen“ werden, erweisen sie die Richtigkeit des Satzes, daß das Volk Israel am Ende der Tage vor der Parusie des Herrn wieder im Besitz des heiligen Landes ist und an Jerusalem wieder einen Mittelpunkt seines religiösen Gemeinlebens gewonnen hat.

Es läge nahe, mit den bisher gewonnenen Resultaten die Gesichte der Apokalypse ¹⁾ zu vergleichen, so weit sie hieher gehören; da wir indeß bei der Behandlung der Frage nach dem Millennium auf die Apokalypse noch ausführlich zu sprechen kommen werden, so gehen wir für jetzt zur Behandlung der anderweitigen Stellen über, auf welche sich Keil für seine Annahme einer typischen Verwendung der Bezeichnungen Canaan, Jerusalem, Zion beruft. So soll nach seiner Meinung aus Röm. 4, 13, wo der Apostel die dem Patriarchen Abraham gegebene Verheißung, daß sein Same das Land Canaan besitzen solle, durch κληρονομεῖν κόσμον erkläre, hervorgehen, daß er das Canaan der Verheißung als Typus der Erde, welche die dem Patriarchen aus dem Glauben geborenen Kinder einnehmen werden, gefaßt habe. Allein wenn dort der Apostel sagt: Οὐ διὰ νόμου ἡ ἐπαγγελία τῷ Ἀβραάμ ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ, τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι τοῦ κόσμου, ἀλλὰ διὰ δικαιοσύνης πίστεως, und somit die dem Abraham gegebene auf Canaans Besitz lautende Verheißung auf die Besitznahme der ganzen Welt erstreckt, so deutet er weder, wie man gemeint hat, das irdische Canaan um in das himmlische, noch faßt er das Canaan der alttestamentlichen Verheißung in typisch-prophetischem Sinn, sondern er versteht im Anschluß an die alttestamentliche Prophetie ²⁾ die Verheißung Abrahams im Lichte ihrer Erfüllung. Da stellt sich aber so, daß in dem Maße, als sich die weltumfassende Bestimmung des Geschlechtes Abrahams erfüllt, der Besitz des verheißenen Landes zum Besitz der Welt erwächst und Canaan der Welt Mittelpunkt ³⁾ wird. Unter

1) Vgl. bes. Apokal. 12, 1 ff.

2) Vgl. z. B. Jes. 11, 10. Micha 4, 1 ff.

3) Vgl. Ps. 2, 8. 1 Corinth. 6, 2. Apokal. 2, 26.

demselben Gesichtspunkt ist die von Keil angezogene Stelle Gen. 17 zu verstehen, welche gleichfalls nicht den mindesten Anlaß zu der Annahme bietet, daß „Gott bei der Verheißung des dem Samen Abrahams zu gebenden Landes Canaan als Typus des Landes genannt hat, welches die zu Völkern vermehrte Nachkommenschaft Abrahams einnehmen sollte.“

Wir glauben also weder, daß der Apostel Paulus die von Keil beliebte typische Auffassung Canaans begünstigt, noch daß dieselbe „dem Geist und Sinn des alttestamentlichen Gotteswortes“ Gen. 17 entspricht, noch endlich, daß „die Propheten in ihren messianischen Weissagungen die Namen Israel und Canaan mehr und mehr zu sinnbildlichen Bezeichnungen der Begriffe des Volkes und Reiches Gottes ausgeprägt“ haben, sondern halten nach wie vor dafür, daß das alte Testament, wenn es von Israel und Canaan redet, auch Israel und Canaan meint, nämlich das leibliche Israel und das irdische Canaan, ohne uns in dieser Meinung dadurch irre machen zu lassen, daß Keil sie „jüdisch“ nennt. Theilen wir doch diese „jüdischen“ Vorstellungen mit den Aposteln und mit der alten Kirche.

Wir unterlassen es für jetzt, in Betreff der Frage, ob dereinst mit Israels Befehrung auch das Land Canaan eine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes gewinnen werde, auf weitere Stellen des neuen Testaments einzugehen, da wir, wie bemerkt, auf diesen Gegenstand später zurückzukommen haben. Aus dem Bisherigen wird sich ergeben haben, daß die in der Erklärung der erörterten Stellen zwischen Keil und mir obwaltenden Differenzen mit einer verschiedenen Grundanschauung des Verhältnisses des alttestamentlichen Israel zur neutestamentlichen Kirche zusammenhängen. Während ich dieses Verhältniß als ein organisches und causales auffasse, ist es für Keil ein lediglich vorbildliches. Während Keil die neutestamentliche Heidenkirche an die Stelle des alttestamentlichen Israel treten läßt, bleibt mir auch für die neutestamentliche Zeit der heilsgeschichtliche Beruf Israels und in nothwendigem Zusammenhang hiemit die Bedeutung des Landes Canaan aufrecht erhalten.

Während ich darum eine zukünftige Befehrung und Wiederherstellung Israels behaupte, spricht Keil nur von einer Befehrung dieses Volks, und während mir durch die Befehrung Israels der Fortschritt der Heilsgeschichte ihrem gottgewollten Ziele entgegen ermöglicht ist, ist dieselbe nach Keil unter den endgeschichtlichen Ereignissen ohne weiteren Einfluß und Bedeutung. Man sieht: es ist im Wesentlichen die ältere, in der neueren Zeit besonders von Hengstenberg ¹⁾ vertretene Auffassung der alttestamentlichen Weissagung, welcher Keil das Wort redet, während ich meinerseits der durch Bengel wieder angebahnten „realistischen“ Erklärung derselben folge, weil ich in ihr einen wesentlichen Fortschritt über diejenige Auslegungsweise hinaus erkennen zu müssen glaube, welche sich in spiritualisirender Umdeutung des alttestamentlichen Gottesworts gefiel und gefällt.

Doch Keil wird mich darauf verweisen, daß auch die Vertreter der realistischen Erklärung der alttestamentlichen Weissagung den symbolisch-typischen Charakter der alttestamentlichen Offenbarung nicht in Abrede zu stellen vermögen ²⁾. Er erinnert besonders an Auberlen ³⁾, nach welchem die Institutionen des alttestamentlichen Gottesreichs uns ebenso in äußerlicher Symbolik und Typik das wirkliche heilige Volk und das vollendete messianische Königreich darstellten, wie die alttestamentlichen Opfer das Opfer des Messias. Unter diesen Institutionen aber, fügt Keil hinzu, nehme ohne Zweifel das israelitische Heiligthum eine Hauptstelle ein als „symbolisch-typische“ Verkörperung des Gottesreiches, wie jetzt fast von allen offenbarungsgläubigen Schriftauslegern anerkannt werde. Aber nicht bloß die Institutionen des alten Bundes, auch die Geschichte des alttestamentlichen Bundesvolkes und der Boden, auf dem sich diese entwickelten, seien von symbolisch-typischer Bedeutung u. s. f. Es kommt uns natür-

1) Vgl. deren Kritik bei Delitzsch a. a. O. S. 164 ff.

2) A. a. O. S. 351 ff.

3) Vgl. die messianischen Weissagungen der mosaischen Zeit, in den Jahrb. für deutsche Theol. III, 4 S. 821.

lich nicht in den Sinn, die Vorbildlichkeit der alttestamentlichen Geschichte in Abrede zu stellen, behaupten wir doch, daß dieselbe, weit entfernt, nur in einzelnen Typen über sich selbst hinaus in die Zukunft zu weisen, ein großer Typus, ein großes vaticinium reale auf die neutestamentliche Zeit sei. Aber was folgt nun hieraus für die vorliegende Frage? Etwa, daß man da, wo die alttestamentlichen Propheten von der Zukunft Israels reden, nicht an Israel zu denken habe, sondern an die in Israels Geschichte sich spiegelnde Idee des Gottesreiches, deren nur zeitweiliger Träger Israel sei, und daß, wo sie Canaans dereinstige Herrlichkeit schildern, nicht das Land Canaan gemeint, sondern dasselbe als „sinnbildliche Bezeichnung des Begriffs“ der heiligen Erde zu fassen sei, welche von den dem Abraham aus dem Glauben geborenen Kindern in Besitz genommen werde? Keineswegs. Denn das Reich Gottes verhält sich zu Israel und seiner Geschichte nicht wie die Idee zu ihrer Hülle, deren sie zu entkleiden, oder wie der Körper zum Kleid, das abzustreifen ist, sondern, wenn wir ein Bild gebrauchen sollen, wie die Seele zu ihrem Leibe. Statuiert man jenes nur äußerliche Verhältniß; betrachtet man das Geschichtliche nur als die zufällige Einkleidung jener Idee, so ist es die nothwendige Folge, daß die Namen Israel und Canaan zu „sinnbildlichen Bezeichnungen“ herabsinken, und daß mit dem Eintritt der neutestamentlichen Zeit der Erfüllung die Bedeutung Israels und Canaans vollends dahinfällt. Verhält es sich dagegen so, daß das Reich Gottes in, mit und aus Israels Geschichte erwachsen, in Israels Volkthum zu seiner leibhaftigen Darstellung gekommen und seine irdische Stätte und Basis gewonnen hat — freilich zunächst vorbildlicher Weise, aber um mit dem Eintritt der Fülle der Zeiten in Israel zu seiner Vollendung zu gelangen und sich von Israel aus über die Völkerwelt auszudehnen —, so ist das Gottesreich mit den Namen Israel und Canaan unauflöslich verbunden, und die von Keil beliebte Verwendung dieser Namen zu „sinnbildlichen Bezeichnungen“ ist ausgeschlossen. Und so verhält es sich in der That. Das in Canaan wohnende Israel ist nicht bloß „Typus

des Reiches Gottes“, sondern dessen leibhaftige Erscheinung. Wenn darum ein alttestamentlicher Prophet von der Zukunft des Gottesreiches weissagt, so weissagt er von der Zukunft Israels, und umgekehrt, wenn er die Vollendung Israels schildert, so schildert er die Vollendung des Gottesreiches.

Aber — fragt man — behalten diese Sätze auch für die neutestamentliche Zeit ihre Wahrheit? Unstreitig. Der Apostel Paulus hat uns ja Röm. 11 Israel in seiner heilsgeschichtlich-centralen Stellung auch für die Zukunft des Reiches Gottes gezeigt. Zwar ist jetzt in Folge des Unglaubens Israels die *παροικία τοῦ θεοῦ* von ihm genommen und in die Völkervelt gestellt¹⁾; aber es kommt die Zeit, wo es sich als Volk bekehren, und seine Bekehrung jene *καὶ πόλις ἀναβύσσω ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου* herbeiführen wird, da das Reich Gottes, das, so lange die Zeit der Völkervelt dauert, auf dem Grunde des Geistes erbaut ist, sich auch in sichtbarer Weise darstellen wird. Dann erfüllt sich der Beruf Israels, die irdische Basis des Reiches Gottes zu sein, in rechter, schließlich Weise.

Doch Keil führt für seine Meinung noch ein weiteres Argument ins Feld²⁾. Wenn — so schließt er — nach dem Zugeständnis der „realistischen“ Auslegung Jes. 34, 5 **דִּירָא** nicht im Sinne einer sonderlichen Weissagung wider das Edomitervolk, sondern als „sinnbildliche Bezeichnung der gottentfremdeten Menschenwelt“ gemeint sei³⁾, so könnten auch in der correspondirenden Heilsverkündigung Jes. 35 „die Erlöseten Jehovas, die mit Jubel gen Zion zurückkehren, ewige Freude auf ihrem Haupte“, nicht der gerettete Nachblieb des jüdischen Volkes oder das endlich zur Seligkeit gelangende Israel der zwölf Stämme, und Zion, wohin sie zurückkehrten, nicht die Hauptstadt Palästinas sein, sondern es lasse sich dann nur an das aus Heiden und Juden gesammelte Volk Gottes denken, welches in die

1) Matth. 21, 43.

2) Vgl. a. a. D. S. 352.

3) So z. B. v. Hofmann, a. a. D. II, 2 S. 548.

Seligkeit des himmlischen Jerusalems eingehe. Hiemit sei dann aber der typische Gebrauch der Begriffe: Volk Jehovas (Israel) und Zion bei den Propheten eingeräumt und damit der Erklärung der ähnlichen messianischen Weissagungen von dem jüdischen Volk der feste Boden entzogen. Wenn ferner Ezech. 35 dasselbe Edom die gottfeindliche Menschenwelt darstelle, so sei in demselben Zusammenhang auch das Land Israel nicht Palästina, sondern das Reich des Messias, dessen Grenze von Meer zu Meer reiche und vom Strom bis an der Welt Ende u. s. f. Allein auch dieser Schluß Keils ist keineswegs zwingend und zwar deshalb nicht, weil ja die Weltmacht im alten Testament eine wechselnde, bald durch Aegypten, bald durch Syrien, bald durch Assur, bald durch diesen, bald durch jenen Welt herrscher repräsentirt ist, während allen diesen ihren verschiedenen Gestaltungen und Erscheinungsformen gegenüber das Gottesreich stetig in dem einen und selben Israel verwirklicht und vorhanden ist. Erwägt man dies, so wird man aus der typischen Verwendung der Namen der alttestamentlichen Weltmächte nicht auf eine gleiche Verwendung der Bezeichnungen Israel und Canaan zu schließen berechtigt sein.

Keil schließt seine Erörterung über die hermeneutischen Principien damit, daß er die Erwartung einer Zurückführung Israels nach Canaan eine „jüdisch-chilastische“ nennt und sagt¹⁾, es spreche gegen sie ganz entscheidend der Umstand, daß das neue Testament von einem Wiederaufbau des jerusalemischen Tempels und einer Wiederherstellung des levitischen Cultus nicht nur nichts wisse, sondern vielmehr entschieden lehre, daß mit der Vollendung der Versöhnung der Menschen mit Gott durch das Opfer Christi auf Golgotha der levitische Opfer- und Tempeldienst erfüllt und aufgehoben sei (Hebr. 7—10), auf Grund des Ausspruches Christi, daß die Stunde komme und schon jetzt da sei, daß man weder auf Garizim noch auf Jerusalem anbeten werde, sondern die wahrhaftigen Anbeter den Vater

1) A. a. D. S. 357.

im Geist und in der Wahrheit anbeten werden. „Die Propheten des alten Testaments aber — fährt Keil fort — verkündigen nicht bloß die Rückkehr der Israeliten in ihr Land und ewiges Wohnen in diesem Lande unter der Herrschaft des Messias, sondern diese ihre Verkündigung gipfelt in der Verheißung, daß Jehova sein Heiligthum d. i. seinen Tempel inmitten seines erlösten Volkes gründen und darin auf ewig bei und über ihnen wohnen werde (Ezech. 37, 27 ff.), und daß alle Völker zu diesem Heiligthum des Herrn auf Zion ziehen werden Jahr für Jahr, anzubeten vor dem König Jehova der Heerschaaren und das Laubhüttenfest zu feiern“ (Sach. 14, 16 vgl. Jes. 66, 23). „Sollte also — schließt Keil — das jüdische Volk vor bei oder nach seiner Bekehrung zu Christo gemäß der göttlichen Verheißung Palästina wieder zum Eigenthum erhalten, so müßte auch in Jerusalem der Tempel mit levitischem Opferdienst wiederhergestellt werden. Steht aber diese Annahme mit der Lehre Christi und der Apostel in Widerspruch, so daß dieser wesentliche Zug in der prophetischen Schilderung der Zukunft des Reiches Gottes nicht buchstäblich, sondern typisch zu verstehen ist, so ist es nicht zu rechtfertigende Inconsequenz, die buchstäbliche Deutung der Weissagung von der Rückkehr Israels nach Canaan festhalten und eine Rückkehr des zum Glauben an Christum gekommenen jüdischen Volks nach Palästina erwarten zu wollen.“ Unsere Antwort auf diese Exposition Keils ergibt sich aus den bisherigen Erörterungen von selbst. Wir haben uns davon überzeugt, daß auch die Schrift neuen Testaments eine dereinstige Wiederkehr Israels nach Canaan lehrt, und verweisen nur noch einmal auf das 11. Kap. der Apokalypse¹⁾, aus welchem unzweideutig hervorgeht, daß Israel, wenn jene letzte schwerste Drangsal hereinbricht, welche in die Parusie des Herrn ausgeht, sein Land wieder in Besitz und an Jerusalem einen Mittelpunkt seines religiösen Gemeinlebens gewonnen hat. Fragt man aber, ob dann der

1) Die von Keil a. a. O. S. 508 f. gegen diese Auffassung von Apok. 11 erhobenen Einwendungen werden weiter unten ihre Erledigung finden, wo wir die apokalyptischen Stellen im Zusammenhang besprechen.

levitische Tempeldienst und Opfercultus wiederhergestellt sein wird, so antworten wir mit einem entschiedenen Nein. Denn darin hat Keil vollkommen Recht, daß nach der Lehre Christi und seiner Apostel der levitische Cultus durch das Opfer auf Golgotha erfüllt und aufgehoben ist; erfüllt also auch für das nach Canaan wieder gesammelte Israel; denn dieses Volk ist ja dann ein zu Christo bekehrtes und durch Gottes Geist wiedergeborenes, das, um mit Röm. 7, 6 zu reden, seinem Gott nicht mehr *ἐν παλαιότητι γράμματος*, sondern *ἐν καινότητι πνεύματος* dient. Keil wird uns nun nicht mehr auf die Stelle Joh. 4, 21—24 verweisen, wo von der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit die Rede ist; denn diese Stelle würde gegen die Behauptung einer Rückkehr Israels nach Canaan nur dann mit Grund angeführt werden können, wenn man für jene letzte Zeit die Anbetung Gottes auf Canaan beschränken wollte. Aber in diesem Sinne hat sich unseres Wissens noch kein Vertreter der „realistischen“ Auslegungsweise ausgesprochen. Doch Keil folgert nun aus der typischen Bedeutsamkeit des levitischen Opfer- und Tempeldienstes die Nothwendigkeit einer geistlichen Auffassung der auf Israels Rückkehr nach Canaan lautenden Weissagung und beschuldigt den der Inconsequenz, welcher letztere in buchstäblichem Sinne deute, zugleich aber den levitischen Cultus durch das Opfer Christi erfüllt sein lasse. Allein daraus, daß der alttestamentliche Tempeldienst zu seiner Erfüllung gelangt ist durch das Todesopfer Jesu Christi, folgt nicht, daß Israel seine gottgegebene Prärogative verliert. Bleibt aber Israel das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs, so behält auch sein Land seine Bedeutung als die von Gott erwählte heilige Stätte. Was nun aber die alttestamentlichen Institutionen betrifft, so dienten sie dazu, Israel, um mit Gal. 3, 23 zu reden, *προϋπεῖν συγκαταλεγμένον εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι*, und wiesen über sich selbst hinaus auf die *καιρὸς διορθώσεως*¹⁾. Tritt diese Zeit für Israel ein, so haben sie ihre Aufgabe erfüllt; sie ist aber dann für

1) Hebr. 9, 10. Wir kommen später noch einmal auf die Bedeutung der alttestamentlichen Institutionen zurück.

dies Volk vorhanden, wenn es sich zu seinem Gott befehrt, um ihm im Geist und in der Wahrheit zu dienen. In dieser unserer Auffassung machen uns auch die von Keil citirten alttestamentlichen Stellen nicht irre, deren Erörterung uns aber erst später beschäftigen kann, da sie von der Zeit handeln, welche mit dem Tode Jehovas d. h. neuteamentlich zu reden, mit der Parusie Christi zum Gericht über die Weltmacht und zur Erlösung seiner Gemeinde beginnt. Bis jetzt handelte sich nur um den Erweis der dereinstigen Rückkehr Israels nach Canaan, welche wir behaupten, ohne den Vorwurf der Inconsequenz zu fürchten, wenn wir zugleich die alttestamentlichen Institutionen, wie den levitischen Tempel- und Opferdienst zu den Dingen erzählen, welche der Hebräerbrief μέγχι καιροῦ διορθώσεως ἐπιτελείμενα nennt. Denn wie wir jene behaupten auf Grund der Schrift, so gestaltet sich unser Urtheil über diese nach der ihnen von der Schrift beigelegten nur zeitweiligen Bedeutung. Als inconsequent können wir nur diejenige Auslegung bezeichnen, welche, während sie da, wo das alte Testament von Israels Zukunft redet, das alttestamentliche Gottesvolk gezeichnet findet, in Jerusalem und Zion nur „Typen“ entdeckt.

Indem wir nun zu der weiteren Frage übergehen, ob vor dem jüngsten Gericht und der Neuschaffung der Welt ein Herrlichkeitsreich der Gemeinde Jesu Christi an ihrer verkärten Stätte auf Erden zu statuiren ist, vergegenwärtigen wir uns noch einmal das Resultat unserer bisherigen Untersuchung. Wir fassen dasselbe in folgende Sätze zusammen. 1) Israel ist das Volk des heilsgeschichtlichen Berufes, und zwar nicht bloß für die alttestamentliche, sondern auch für die neuteamentliche Zeit. 2) Bleibt Israels gottgegebene Prerogative aufrecht erhalten, dann auch die Bedeutung des Landes Canaan; denn dieses Land ist dem israelitischen Volk zur Erfüllung seines Berufes von Gott gegeben. 3) In Folge des Unglaubens Israels ist es geschehen, daß das Reich von ihm genommen und der Völkernwelt gegeben ist; aber es kommt die Zeit, wo es sich als Volk bekehren, und durch seine Bekehrung der Abschluß der Heilsgeschichte herbeige-

führt werden wird, d. h. die Verklärung der Gottesgemeinde, die Verwirklichung des Himmelreichs auf Erden. Mit diesem aus der neuteamentlichen Schrift gewonnenen Resultate treten wir an das alte Testament heran, und zwar beginnen wir mit der alttestamentlichen Weissagung, wie sie von der Zeit an erging, als Israel unter David zum äußeren sichtbaren Gottesreich auf Erden geworden mit der Gotteherrschaft von Zion aus.

Nachdem, um mit Keils Worten zu reden ¹⁾, „die auf dem Zion gelegene Burg von Jerusalem durch David zur Hauptstadt des Reiches und zum Sitz seines Königthums über Israel erhoben und durch die Ueberführung der Bundeslade auf den Zion und den von David schon beabsichtigten, wenn auch erst durch seinen Salomo ausgeführten Tempelbau auch zur Stätte der Wohnung Jehovas unter seinem Volke gemacht worden“, so „finden wir in den messianischen Psalmen Zion oder Jerusalem genannt als die Stätte, von wo aus der von Jehova zum Fürsten über sein Volk gesalbte König seine Herrschaft über die Erde ausbreitet“, oder wie wir uns ausdrücken möchten, so sehen wir in den messianischen Psalmen Zion dieselbe Bedeutung für die Aussicht auf das Ende der Dinge gewinnen wie Davids Haus. Von Zion aus, wo Jehova und sein Gesalbter thronen — so lautet die Weissagung —, wird sich die Gotteherrschaft ausdehnen bis an die Enden der Erde. So finden wir sie in Ps. 110, wo dem König der Zukunft, den David als seinen Herrn anredet, von Jehova verheißt wird, daß er von Zion aus ausstrecken werde das Scepter seiner Obmacht, oder in Ps. 68, wo die Aussicht auf den weiteren Verlauf der Geschichte gleichsam eine Umschau von Zion aus über die Welt wird. Der auf Zion Thronende — so lesen wir hier — waltet über das Volk und Land Israels, es zu schirmen gegen seine Feinde, bis zuletzt alle Völker der Erde ihm die Ehre geben (Ps. 68, 16—36). Auch Ps. 87 gehört hieher, soferne er Zion, die von Jehova geliebte, als die Eine Gottestadt preist im

1) Vgl. a. a. D. S. 351.

Gegensatz zu den Reichen der Welt, als die Stadt, welche zuletzt der Mittelpunkt der Erde, „die Metropole aller Völker“ wird ¹⁾.

Eine gleiche Bedeutung finden wir Zion beigelegt in der Weissagung, wie sie in der Zeit der Auflösung des israelitischen Gemeinwesens ergeht. Indem Obadja Edom die Strafe für seine Feindschaft gegen Israel androht, erweitert sich diese Drohung zu einer Gerichtsweissagung gegen alle Völker, weil sie alle in gleicher Feindschaft gegen das Volk Gottes entbrennen werden. Wie Edom an Jerusalem gethan, so werden alle Völker an ihm thun, aber damit ihrem Verderben verfallen, und wenn sie zu nichts werden, findet sich ein errettet Volk auf dem Berge Zion, der dann wieder des ganzen Israel Mittelpunkt wird. Nach Keil hat man v. 17 unter dem Haus Jakobs nicht „das leibliche Israel“, sondern das Volk Gottes zu verstehen, „dem die Weltherrschaft zu Theil wird“, und den Berg Zion als „Typus des Reiches Gottes in seiner vollen Ausgestaltung“ zu fassen ²⁾. Allein ganz abgesehen von unseren früheren Erörterungen ist es doch wahrlich undenkbar, daß ein Prophet, wenn er, wie Obadja, sein Volk in Gegensatz zu der Völkerwelt stellt, nicht sein Volk bezeichnet haben sollte. Wenn dann Keil von der Erfüllung der Weissagung Obadjas sagt, sie habe mit der Gründung des Reiches Christi auf Erden begonnen, schreite mit seiner Ausbreitung unter den Völkern fort und erreiche mit seiner schließlichen Vollendung bei der Wiederkunft des Herrn ihren Abschluß, so erklärt sich diese ungemeßene Ausdehnung des prophetischen Wortes über alle Zeiten aus Keils Anschauung von dem Wesen der alttestamentlichen Weissagung, welche, wenn auch unausgesprochen, seiner Exegese zu Grunde liegt. Führt man mit Hengstenberg ³⁾ die Aussagen der Weissagung auf eine im Ganzen wie im Einzelnen sich verwirklichende

1) Vgl. Delitzsch, die Psalmen (erste Hälfte) S. 533.

2) Vgl. Commentar über die zwölf kleinen Propheten S. 263 u. 266.

3) Vgl. Christologie III, S. 174 und hiezü Delitzsch, die bibl. proph. Theol. S. 169. S. auch v. Hofmann, Weissagung und Erfüllung S. 4 ff.

Idee zurück, deren zufälliges Gewand die Geschichte ist, so fällt natürlich die Erfüllung nicht nothwendig in einen besonderen, abgegrenzten Zeitpunkt, sondern erstreckt sich über den ganzen Verlauf der folgenden Geschichte. Doch dies nur beiläufig. Wir unsrerseits sind der Meinung, daß der Prophet von dem leiblichen Israel und dem irdischen Zion redet, und daß er nicht den ganzen geschichtlichen Verlauf des Reiches Gottes schildert, sondern eine Zeit im Auge hat, da das Volk Gottes nach dem Gericht über die gottfeindliche Völkerwelt in seinem Lande zum Mittelpunkt eines Reiches geworden ist, das sich über die durch die siegreiche Machtoffenbarung Jehovas zum Gehorsam gebrachten Weltvölker erstreckt. Wird aber dann das letzte Ende der Dinge gemeint sein?

Von Obadja wenden wir uns zu Joel. Die Verheißung, welche er seinem Volke gibt, nachdem seine Bußmahnung an demselben ihre Wirkung gethan, bezieht sich 1) auf die nähere, 2) auf die letzte Zukunft. In letzterer Hinsicht geht sie uns hier an. Der Prophet weissagt von einer Zeit, wo Jehova sein Volk mit dem Geiste der Weissagung begnaden wird. Während dann die ganze übrige Welt den Schrecken des Tages Jehovas verfällt, wird man auf Zion ein bewahrtes Volk finden. Wer den Namen Jehovas anruft, wird gerettet werden. Denn zur selben Zeit der Erlösung Judas und Jerusalems bringt Jehova ein Heer der Völkerwelt zusammen zum Kampf wider die heilige Stätte; aber nur um dieselbe durch seine siegreiche Machtoffenbarung zu erweisen als Stätte des wahrhaftigen Gottes und seiner Gemeinde. Nachdem der Prophet von dem über die gottfeindliche Völkerwelt ergehenden Gerichte gehandelt, fährt er fort 4, 18—21: Und es geschieht an jenem Tage werden die Berge träufeln von Most und die Hügel von Milch rinnen und alle Bäche Judas von Wasser rinnen; und eine Quelle wird vom Hause Jehovas ausgehen und tränken das Acaienthal. Aegypten wird zur Wüste und Edom zur öden Wüste werden ob des Frevels an den Söhnen Juda, daß sie vergossen unschuldiges Blut in

ihrem Lande. Aber Juda — ewig wird es wohnen und Jerusalem auf Geschlecht und Geschlecht. Nach Keil¹⁾ ist Zion „natürlich nicht das irdisch-palästinische Jerusalem, sondern die geheiligte und verklärte Stadt des lebendigen Gottes, in welcher der Herr mit seiner erlösten, geheiligten, verklärten Gemeinde auf ewig vereint sein und bleiben wird“, und die ganze Stelle lehrt nur, daß „durch das Gericht die Macht und Herrlichkeit der widergöttlichen Weltreiche verwüstet und vernichtet, und die Herrlichkeit des Reiches Gottes aufgerichtet wird“. Man sieht, es ist wieder die allgemeine Idee des nach schwerem Kampf zuletzt siegenden Gottesreiches, welche Keil zum Vorschein bringt, nachdem er sie ihrer geschichtlichen Hülle entkleidet hat. Fragt man, warum nicht an das irdische Jerusalem gedacht werden könne, so soll dies 1) deshalb unmöglich sein, weil die Versammlung aller Heidenvölker im Thale Josaphat rein undenkbar sei; 2) wegen der Schilderung der Verherrlichung Judas; 3) wegen des typischen Gebrauches der Namen Aegypten und Edom, aus welchem erhelle, daß auch Juda nur Typus des Reiches Gottes sei. Allein was den ersten Punkt betrifft, so ist die Meinung des Propheten nicht die, daß das Thal Josaphat alle Nationen der Erde in ihrem ganzen Umfang und in der Vollzahl ihrer Individuen aufnehmen werde, sondern vielmehr die, daß der Herr dort entscheiden wird zwischen seinem Volke und dem aus aller Welt gesammelten Völkerheer. Wenn man sich darauf verlegt, den Wortlaut der prophetischen Schilderungen so zu pressen, wie Keil in dem vorliegenden Falle thut, um dann den Gedanken, den man gewinnt, als einen ungeheuerlichen darzustellen, so mag man zusehen, was von dem prophetischen Wort noch übrig bleibt. Anlangend den dritten der von Keil beigebrachten Gründe, so haben wir dessen Unhaltbarkeit bereits früher aufgezeigt. Ist aber Juda nicht bloßer Typus des Reiches Gottes, sondern das Land Israels, so ergibt sich mit Nothwendigkeit der Gedanke einer Verherrlichung dieses Landes

1) Vgl. a. a. D. S. 164; Commentar über d. Propht. Ezechiel S. 501.

im Gegensatz zur Verödung der es umgebenden heidnischen Länder. Allein eben die Art und Weise der Schilderung der Verherrlichung Judas verbietet nach Keil die Beziehung der Stelle auf Canaan oder Jerusalem. Denn „wir können uns — sagt er¹⁾ — nicht zu dem Glauben erheben, daß in dem verklärten Lande Israels die Berge in Mosques und die Hügel in Milchbrunnen verwandelt sein werden“. Ich muß gestehen, daß ich mich zu diesem Glauben auch nicht erheben kann. Ich habe auch nie dieser Auffassung der Stelle das Wort geredet, nie behauptet, daß dergleichen Schilderungen in grob-buchstäblichem Sinne zu verstehen seien. Nichtsdestoweniger aber werde ich nicht mit Keil sagen, daß in Soets Worten nur eine Schilderung der reichen (geistlichen) Segensströme zu erblicken sei, die sich alsdann über das ganze Land ergießen werden. Denn von den geistlichen Segensströmen hat ja der Prophet doch wahrlich deutlich und ausführlich genug in dem 3. Kapitel geredet, wo er von der Ausgießung des Geistes Gottes über das ganze Volk spricht. Wozu denn nun eine Wiederholung der Verheißung des geistlichen Segens, und noch dazu in dieser Form? — Aber wenn nun die geistliche Deutung ebenso auszuschließen ist, wie die grobbuchstäbliche, wie werden die Worte des Propheten zu verstehen sein? Ich habe bereits früher²⁾ auf den von Keil selbst gebilligten³⁾ hermeneutischen Kanon aufmerksam gemacht, daß man in der prophetischen Beschreibung jener Herrlichkeitszeit wol unterscheiden müsse zwischen den Gedanken der Weissagung und den Mitteln, sie auszusprechen. Sene gewinne man, wenn man verallgemeinere, was beispielsweise geredet sei, und den bildlichen Gedanken auf den eigentlichen zurückführe. Dasselbe meint Delitzsch, wenn er zu der Stelle Jes. 11, 6—9 bemerkt, es gelte, geistlich den Gedanken der Verheißung zu erfassen, ohne buchstäblich an den Mitteln seiner Aussage zu haften. Fragt man nun nach

1) Commentar über den Propheten Ezechiel S. 481.

2) Vgl. Dorpater Zeitschr. VII, S. 163 und v. Hofmann, a. a. D. II, 2 S. 566—567.

3) Vgl. a. a. D. S. 502.

dem einheitlichen Grundgedanken, welcher prophetischen Schilderungen wie Joel 4, 18 f.; Jes. 11, 6 ff.; 65, 20 ff. zu Grunde liegt, so ist derselbe kein anderer als der eines die menschliche und außer-menschliche Schöpfung umfassenden Friedens- und Verklärungsstandes, den zu zeichnen die Propheten sich in Bildern und einzelnen Zügen erschöpfen und je nach dem jedesmaligen Zusammenhang bald zu diesen, bald zu jenen Farben greifen, die ihnen diese Erde bietet¹⁾. Wenn an unserer Stelle Joel diesen Verklärungsstand unter dem Bilde des Aufblühens des Landes Canaan in wunderbarster Fruchtbarkeit schildert, so thut er dies im Gegensatz zu der Verwüstung des Landes, von der er im ersten Kapitel handelt. Sonach müssen wir aber bei der früher von uns vorgetragenen Erklärung der Stelle²⁾ verharren, nach welcher dieselbe von einer Zeit redet, wo in Folge der göttlichen Entscheidung zwischen der gottfeindlichen Völkermult und dem nach Jerusalem wiederhergestellten Bundesvolke die Heiligkeit Israels, Zions, Canaans vor aller Welt erwiesen wird. Hat es mit dieser Auffassung seine Richtigkeit, so wird man auch bei dieser Stelle nicht an die Welt der ewigen Vollendung denken können.

An Joels Weissagung schließt sich Amos an. Nachdem er verheißt, daß das sündige d. h. das nördliche Königreich zwar unter die Völker gestreut werden wird, aber ohne daß ein edles Korn zur Erde fällt, wendet sich sein Blick von dem Reiche Israel auf das Reich Juda, dem er verkündet, daß das jetzt einer hinfälligen Hütte ähnliche Haus Davids sich aus seinem Verfall wieder erheben werde, um seine Herrschaft auszudehnen über das ganze Gebiet Davids, über alle diejenigen Völker, welche Jehova einst sein genannt. Was einst zum Reiche Jehovas gehört, wird wieder unter das von Zion aus herrschende Volk gestellt, und ein reich gesegnetes Land wird es sein, das dann Gottes Volk bewohnen wird (Amos 9, 8 ff.).

1) Vgl. Luthardt a. a. D. S. 78—79.

2) Vgl. Dorpater Zeitschrift VII, S. 160; IX, S. 144.

Von Bedeutung für die Auffassung dieser Stelle ist die Erklärung von v. 12. Keil versteht den Sinn desselben dahin, daß der durch die göttlichen Gerichte hindurchgerettete Rest der Edomiter und alle diejenigen Völker von Israel werden eingenommen, d. h. dem wieder aufgerichteten Reiche Davids, dem messianischen Reiche werden einverleibt werden, über welche der Name Jehovas genannt sein, d. h. denen der Herr sein göttliches Wesen kundgethan, denen er sich als Gott und Heiland bezeugt haben wird. Es handelt sich hier vor Allem um den Sinn der Redeweise: **נִקְרָא שֵׁם פ' עַל־פ'**. Vergleicht man die Stellen¹⁾, an welcher sich dieselbe noch findet, so erhellt, daß sie nicht zunächst ein Verhältniß innerlicher Zugehörigkeit bezeichnet, sondern auf ein Besiz- und Eigenthumsrecht hinweist. Der Name des Herrn wird über Jemand genannt, heißt: der Herr steht im Verhältniß des Eigenthümers zu ihm; er ist dem Herrn zugehörig. Was Keil sowol Am. 9, 12 als Deut. 28, 10 in der fraglichen Redensart findet, ist lediglich in sie eingetragen. Die andere Frage, um die es sich handelt, ist die, ob **נִקְרָא** perfektisch oder futurisch zu fassen ist. Keil ist letzterer Meinung und sagt, **נִקְרָא** erhalte durch den Hauptsatz die Bedeutung des Fut. Exakt., wie Deut. 28, 10. Allein was die deuteronomische Stelle betrifft, so ist sie deßhalb nicht beweiskräftig, weil dort, wie z. B. auch Jer. 14, 9 **נִקְרָא** vermöge seiner Stellung im Satz Participium ist. Ebenso wenig trägt die Berufung auf Ewalds Grammatik 346 e etwas aus, da die dort angeführten Stellen Jes. 16, 12; Zeph. 2, 2 mit der unsrigen gar nichts gemein haben. Wäre an unserer Stelle die futurische Fassung am Plage, so müßte nothwendig **יִקְרָא** stehen. Müssen wir darum die perfektische Fassung mit Hübner, Baur, v. Hofmann für die sprachlich allein zulässige erklären, so auch für die sachlich allein passende, da das **נִקְרָא** dem **כִּי־יָבִי עוֹלָם** hinter

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

dem es steht, offenbar entsprechen muß¹⁾. Wir bleiben sonach bei dem von uns angegebenen Sinn der Stelle²⁾, nach welchem dieselbe besagt, daß das wiederhergestellte Reich Davids seine Herrschaft über alle die Völker ausbreiten werde, welche Jehova einst sein genannt, und weisen die Meinung Hengstenbergs und Keils ab, wonach die Worte **אשר נקרא שמי עליהם** ein zukünftiges Verhältniß innerlicher Angehörigkeit bezeichnen sollen. Hat es aber mit dieser Erklärung der Stelle seine Richtigkeit, so gewinnen wir auch hier den Gegensatz Israels, des von Zion aus herrschenden Gottesvolkes, und der zum Gehorsam gegen seine Gottesherrschaft und zur Anerkennung Jehovas gebrachten Völkerwelt, und werden deshalb wiederum nicht an das letzte Ende aller Dinge, sondern an eine Zeit der Reichsherrlichkeit vor demselben denken. Nach Keil³⁾ soll nun aber die Erfüllung der Weissagung nicht in die Zukunft zu verlegen, und an einstige Zurückführung der zu Jesu Christo sich bekehrenden Juden nach Palästina zu denken sein. Nachdem — sagt er — die Aufrichtung der verfallenen Hütte Davids mit der Erscheinung Christi und der Gründung der christlichen Gemeinde durch die Apostel begonnen, gehe der Bau dieses Reiches fort durch die Jahrhunderte der christlichen Kirche und werde vollendet werden, wenn dereinst die Fülle der Heiden in das Reich Gottes eingegangen sein und auch das zur Zeit noch ungläubige Israel sich zu Christo bekehrt habe. Es hängt diese Meinung Keils über die Erfüllung⁴⁾ der in Rede stehenden Weissagung einerseits mit seiner bereits charakterisirten Anschauung von dem Wesen der alttestamentlichen Prophetie, andererseits damit zu-

1) Vgl. v. Hofmann, Weiss. u. Erf. I, S. 205 und die Uebersetzung der LXX.

2) Vgl. Dorpater Zeitschrift IX, 158 f.

3) Vgl. Commentar über die zwölf kleinen Propheten S. 239.

4) Ich brauche wol nicht zu bemerken, daß es mir nicht in den Sinn kommt, zu leugnen, daß mit Christi erster Erscheinung eine vorläufige Aufrichtung der verfallenen Hütte Davids erfolgt sei. Was ich bestreite, ist nur die von Keil beliebte Ausdehnung der Erfüllung über alle Zeiten. Vgl. übrigens meine Ausführung über Act. 15, 16—17 in der Dorpater Zeitschr. a. a. D.

sammen, daß er in Canaan und Israel lediglich „Typen des Reiches Gottes und der Gemeinde des Herrn“, und in dem „Lande, das von Strömen göttlichen Segens fließen wird“, nicht Palästina erkennt, sondern das Reich der christlichen Kirche oder die Erde, soweit sie der Segnungen des Christenthums theilhaftig geworden“. Wenn ich dem gegenüber aufs Neue betone, daß ich nicht abzusehen vermag, wie ein alttestamentlicher Prophet, wenn er von Canaan, Jerusalem, Zion und deren zukünftiger Verherrlichung redet, an etwas anderes gedacht haben soll, als an die irdischen Stätten des alttestamentlichen Gottesreiches¹⁾, so wird mir voraussichtlich Keil wieder antworten, daß dieser Einwand gegen die typische Auffassung jener Namen gar nichts beweise²⁾, „da wir wissen, daß die Propheten des alten Bundes, die von der zukünftigen Gnade auf uns weissagten, selbst gesucht und geforscht haben, auf welche und welcherlei Zeit der Geist Christi deutete, der in ihnen war“. Allein was die Stelle 1 Petr. 1, 10 f. hier soll, vermag ich schlechterdings nicht zu begreifen. Der Apostel sagt dort, daß die Propheten bezüglich der σωτηρία in der Weise forschten, daß sie den objectiven Grund derselben, die Leiden, welche den Heilmittler in der Ausübung seines Heilandsberufes treffen sollten, und seine Herrlichkeit darnach, zum Gegenstand ihrer Forschungen machten, und zwar mit dem speciellen Absehen, auf welche Zeit hin, für welche Zeit der Geist diese Thatfachen vorausbezeugend offenbar machte³⁾. Aber was trägt nun diese Stelle für die Frage aus, ob man unter Israel und Canaan nur Typen des Reiches Gottes zu verstehen habe oder nicht! Wenn dann Keil hinzufügt: „Mögen also auch die Propheten in ihrem nicht inspirirten Nachdenken über das, was sie getrieben vom heiligen Geist geweissagt, die typische Bedeutung ihrer Aussprüche nicht erkannt haben, so haben wir, die wir in den Zeiten der Erfüllung leben, und in der Erscheinung unseres Herrn, in seinem Leben, Leiden und Sterben, in seiner

1) Vgl. a. a. D. S. 148.

2) Vgl. Commentar über den Propheten Ezechiel S. 521 Anm.

3) Vgl. Schott 3. b. St.

Auferstehung und Himmelfahrt, wie in seinen Aussprüchen über seine Wiederkunft nicht nur den Anfang, sondern in der 1800jährigen Ausbreitung des von ihm gegründeten Himmelreichs auf Erden, auch schon einen längeren Verlauf der Erfüllung kennen, nicht sowohl darnach zu fragen, was die alttestamentlichen Propheten bei ihrem Forschen über die vom Geiste Christi ihnen eingegebenen Weissagungen sich gedacht haben, wenn sich überhaupt diese ihre Gedanken ermitteln ließen, sondern wir haben im Lichte der bis jetzt eingetretenen Erfüllung darnach zu forschen, was der Geist Christi, welcher den Propheten die Zukunft seines Reiches in Bildern des alttestamentlichen Gottesreichs zu schauen und zu weissagen gab, mit diesen Bildern uns verkündigt und geoffenbart hat“ —, so liegt dieser ganzen Exposition die Voraussetzung zu Grunde, daß die Bedeutung Israels und Canaans eine lediglich typische, daß das specifisch Israelitische nur das der messianischen Weissagung umgeworfene Gewand ist, das da abgestreift sein will. Aber wenn mich nun meine Forschung im Lichte der neutestamentlichen Erfüllung und auf Grund der neutestamentlichen Schrift zu dem Resultate führt, daß das alttestamentliche Gottesvolk und das ihm zur Erfüllung seines Berufes von Gott gegebene Land dereinst noch von centraler Bedeutung für die Zukunft des Reiches Gottes wird, wie dann? Dann werde ich sagen, daß nicht nur die alttestamentlichen Propheten, wenn sie von Canaan, Jerusalem, Zion und deren zukünftiger Verherrlichung sprechen, an nichts Anderes gedacht haben, als an die irdischen Stätten des alttestamentlichen Gottesreiches, sondern daß auch der christliche Exeget an nichts Anderes denken darf.

In ähnlichen Gedanken, wie die Weissagung Amos', bewegt sich die Hosea's, welcher, gleichfalls von dem Gegensatz zwischen dem Ausgang des Reiches Israel und des Reiches Juda ausgehend, eine gegenbildliche Erneuerung der ägyptischen Erlösungszeit in Aussicht stellt. Gleichwie nämlich Jakobs Haus in Aegypten zu einem großen Volke heranwuchs und dann aus der Knechtschaft erlöst ward, so wird es wieder sein, nur daß es diesmal in der ganzen

weiten Welt zerstreut sein wird. Aber in dieser Fremde wird es ein zahlreiches Volk werden und ein einiges Volk, um dann zurückzukehren in die Heimath, wo sein Gott sich ihm aufs Neue verlobt und die ganze Natur mit ihm in ein Friedensbündniß tritt ¹⁾.

Wir eilen zu Micha und Jesaja. Nachdem uns wiederholt der Weissagungsgeanke entgegengetreten, daß Zion dereinst zum Mittelpunkt einer bis an die Enden der Erde reichenden Gottesherrschaft werde erhoben werden, so werden wir uns nicht wundern, wenn wir diese beiden Propheten davon sagen hören, daß diese Centralstätte des Reiches Gottes auch in ihrer äußeren Lage sichtbar ausgezeichnet sein werde. Die Weissagung lautet bei Micha (vgl. 4, 1 ff.) folgendermaßen: 1. Und es geschieht am Ende der Tage, da wird hingestellt sein der Berg des Hauses Jehovas an der Spitze der Berge und erhaben über Hügel, und es strömen zu ihm Völker. 2. Und es gehen Nationen in Menge und sagen: Auf, laßt uns hinaufziehen zum Berge Jehovas, zum Hause des Gottes Jakobs, daß er uns unterweise aus seinen Wegen und wir wandeln auf seinen Pfaden. Denn von Zion wird ausgehen Lehre und das Wort Jehovas von Jerusalem. 3. Und er wird richten zwischen den Nationen und Recht sprechen vielen Völkern bis in die Ferne; und sie schmieden ihre Schwerter zu Pflugmessern und ihre Speere zu Winzerhippen; nicht erhebt Nation gegen Nation das Schwert und nicht üben sie sich fürder im Krieg. 4. Und sie werden sitzen, jeglicher unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum; und keiner wird sie aufschrecken; denn der Mund Jehovas der Heerschaaren hat's geredet. 5. Denn alle Völker wandeln jedes im Namen seines Gottes; wir aber wandeln im Namen Jehovas unseres Gottes auf ewig und immer. 6. An jenem Tage ist der Spruch Jehovas,

1) Vgl. Hosea Kap. 2.

will ich sammeln das Hinkende und das Verstoßene zusammenbringen und dem ich übel gethan. Und werde machen das Hinkende zum Ueberreste und das Weitentfernte zum starken Volke; und herrschen wird Jehova über sie von nun an bis in Ewigkeit. Bekanntlich ist Streit darüber, ob die Erhöhung des Zionsberges, von der der Prophet redet, eine physische ¹⁾ oder eine geistige (ethische) Erhebung über alle Berge sei. Keil ist letzterer Meinung. Er verweist auf die Auslegung Caspari's, nach welcher die Worte des Propheten besagen, daß der Zionsberg durch eine neue Offenbarung des Herrn auf ihm der größte und höchste Berg der Erde werde. Allein bei dieser Erklärung übersieht man, daß der Zion als 'הַר בֵּית ה', -wie es ausdrücklich heißt, als der Berg, welcher den Tempel Jehovas trägt, schon jetzt „der dignitativ erhabenste aller Berge ist“ und es nicht erst noch zu werden braucht. Die Meinung des Propheten kann nur die sein, daß diese seine innere Hoheit und Würde sich dereinst auch in seiner äußeren Lage widerspiegeln soll, indem er sichtbar über die Höhen der Erde hinausragt und in Folge dessen von den Völkern als der Mittelpunkt der Erde erkannt werden wird. „Setzt sehen — bemerkt Delitsch treffend — die in kühnen Ruppen und Säulen aufsteigenden Basaltberge Basans scheel und höhnisch auf den kleinen Kalkberg, den Jehova erkoren, hernieder Ps. 68, 16 f., ein Mißverhältniß, welches die Endzeit aufheben wird, indem sie das Aeußere dem Inneren, die Erscheinung dem Wesen und dem Werthe gleich macht.“ Wenn Keil sagt, aus v. 2, wonach der Zion alle Berge überragen werde, weil von ihm das Geseß des Herrn ausgehe, erhelle klar, daß keine physische Erhöhung gemeint sei, so zeigt ein oberflächlicher Blick auf v. 2, daß die Worte 'כִּי מִצִּיּוֹן הָיָא וְג' nicht die in v. 1 ausgesagte Erhabenheit des Zionsberges über alle Berge begründen, sondern den Grund und Zweck der Wanderung der Völker nach Zion angeben. Mit Recht verweist Delitsch auf Stellen wie Ez. 40, 2, wo der

1) So z. B. Hofmann, Drechsler, Delitsch u. A.

Tempelberg dem Propheten als הַר גְּבוּהָ מְאֹד erscheint und auf Sach. 14, 10, wonach ganz Jerusalem dereinst das zur Ebene gewordene Land ringsumher überragen wird ¹⁾. Mit der Bemerkung, daß in den Visionen dieser beiden Stellen „die irdische Höhe nur Sinnbild der geistigen Höhe“ sei, wird sich Keil dem klaren Zeugniß, das sie für die eigentliche Deutung von Micha 4, 1; Jes. 2, 1 ablegen, nicht zu entziehen vermögen. Da die Stelle Sach. 14, 10 in jedem Betracht ein merkwürdiges Licht auf Mi. 4, 1 ff. wirft, so halten wir es für gerathen, gleich hier näher auf dieselbe einzugehen ²⁾. Nachdem dort der Prophet die Schrecken des Tages Jehovas geschildert, fährt er fort: Und es wird geschehen an selbigem Tage: es wird kein Licht vorhanden sein und die Prächtigen werden sich verbunkeln. 7. Und es wird ein einziger Tag sein, der wird Jehova bekannt sein, nicht Tag und nicht Nacht; und es wird geschehen, zur Zeit des Abends wird es Licht werden. 8. Und es wird geschehen an selbigem Tage, lebendige Wasser werden von Jerusalem ausgehen, zur Hälfte in das östliche Meer und zur Hälfte in das westliche Meer; im Sommer und im Winter wird das sein. 9. Und Jehova wird zum Könige werden über das ganze Land; an jenem Tage wird Jehova Einer sein und sein Name Einer. 10. Wandeln wird sich das ganze Land wie die Niederung, von Geba bis Rimmon im Süden von Jerusalem; und dieses selbst wird erhaben sein und wohnen an seiner Stelle vom Thore Benjamins an bis zur Stelle des ersten Thores, bis zum Ekthore und vom Thurme Chananel's bis zu den Königskellern. 11. Und man wird darin wohnen; und es wird keinen Damm mehr geben und Jerusalem wird sicher wohnen. Nachdem Keil die vv. 6—7 buchstäblich und zwar dahin verstanden hat, daß das

1) Vgl. auch Apokal. 6, 14; 16, 20.

2) Vgl. Dorpater Zeitschrift a. a. O. S. 145 f.

Kommen des Herrn eine Wandlung der Erde hervorbringen werde, so erkennt er, zu v. 8 übergehend, in dem von Jerusalem ausgehenden lebendigen Wasser „ein Bild des Heiles und Segens, das von dem Mittelpunkt des Reiches Gottes über das heilige Land ausströmen und allenthalben kräftiges Leben erzeugen“ werde. Die erste Hälfte von v. 10 deutet dann Keil wiederum eigentlich und zwar dahin, daß „alsdann auch der irdische Boden des Reiches Gottes eine Wandlung erfahren“ werde; die zweite Hälfte desselben Verses aber, welcher von einer Erhöhung Jerusalems handelt, wieder bildlich von „der ihr zu Theil werdenden geistigen Hoheit und Herrlichkeit.“ Wir können uns dieses principiose Umspringen aus der geistigen Deutung in die buchstäbliche und aus der buchstäblichen in die geistige nur aus der Besorgniß erklären, es möchte sich etwa, wenn die Worte des Propheten so genommen werden, wie sie lauten, der Gedanke einer Verklärung Palästinas ergeben. Der unbefangene Ausleger wird die sacharjanische Stelle nicht anders als dahin verstehen, daß, während das ganze jüdische Land sich in eine Niederung wandelt, Jerusalem, das zur Zeit rings von höheren Bergen umschlossen ist, sich in die Höhe hebt und hoch zu liegen kommt, so daß es als die Stadt, von der aus Jehova über das ganze Land waltet, auch in seiner äußeren Lage sichtbar ausgezeichnet ist¹⁾. Dann weissagt aber der Prophet von einer wunderbaren Veränderung des heil. Landes und einer physischen Erhöhung Jerusalems über seine Umgebung. Obgleich Keil zugibt, daß כְּלִי-הָאָרֶץ v. 10 nicht die ganze Erde, sondern das ganze Land Canaan oder Israels bedeute, so behauptet er dennoch, daß daraus keineswegs folge, daß Sacharja nur von einer Verklärung Palästinas rede. Denn Canaan oder das Land Israels sei Typus des Reiches Gottes in der Ausdehnung, welche dasselbe in der hier geschilderten Endzeit auf Erden haben werde. Allein die Zuflucht zum Typus ist, wenn irgendwo, so hier abgeschnitten, da ja der Prophet v. 10 auf das Allerbestimmteste und Unzweideutigste

1) Vgl. Köhler z. d. St.

auf das geographische Jerusalem hinweist. Denn was will die genaue, umständliche Angabe der Dertlichkeit v. 10 weiter besagen, als daß die heil. Stadt genau auf derselben Stelle, wo sie gegenwärtig liegt, das ganze Land umher überragen werde?

Hat man nun Sach. 14, 10 dahin zu verstehen, daß Jerusalem dereinst das zur Ebene gewordene Land ringsumher überragen wird, so redet auch Micha 4, 1 nicht von einer geistigen, sondern einer physischen Erhebung des Zion über seine Umgebung. Eine Zeit stellt der Prophet in Aussicht, da der durch seine äußere Lage auch sichtbar ausgezeichnete Zionsberg eine Stätte der Friedensherrschaft werden wird, wo alle Völker des Erdbodens ihr Recht suchen, und von wo das herrschende Gesetz ausgeht über alle Länder. Während Keil, der in dem Tempelberg einen „Typus des Reiches Gottes in seiner neutestamentlichen Gestaltung“ erkennt, die Verwirklichung der Verheißung durch alle Zeiten fortschreiten läßt, bis sie sich erfüllt „in dem Reiche der Herrlichkeit auf der neuen Erde“, so sagen wir, daß mit Christi Erscheinung im Fleische die Möglichkeit der Aufrichtung jener von Zion aus die Völkerwelt umspannenden Friedensherrschaft gegeben war. Wenn diese Möglichkeit nicht zur Wirklichkeit wurde, so lag die Schuld an Israels Unglauben, in Folge dessen das Reich von ihm genommen ward. Aber hiemit ist die Verheißung nicht zu Boden gefallen, sondern ihre Erfüllung nur in die Ferne gerückt. Wenn Israel dereinst sich zu seinem Gott bekehren und in seinen Wegen wandeln wird, so wird Micha's Wort zur vollen Wahrheit werden. Dann vollendet sich, was am Sinai für Israel begonnen, von Zion aus für die ganze Welt¹⁾. Der Einwand Keil's, daß, wenn auch in vielen prophetischen Stellen eine künftige Verherrlichung der Stätte Gottes unter seinem Volke und selbst eine Verklärung des irdischen Bodens des Reiches Gottes in Aussicht gestellt sei, hiemit noch gar nicht die chiliasmatische Vorstellung von einer Verklärung Palästinas vor dem Weltgerichte und der Neuschöpfung Himmels

1) Vgl. Delitzsch zu Jes. 2, 3.

und der Erde für erwiesen gelten könne, so lange nicht mit klaren Schriftausagen erhärtet werde, daß die von den Propheten geweissagte künftige Verherrlichung Zions, Jerusalem, Canaans vor dem Weltgerichte erfolgen werde¹⁾ —, dieser Einwand erledigt sich, sobald feststeht, daß man die prophetische Weissagung, nicht nur, wo sie von Israel, sondern auch wo sie von Canaan handelt, eigentlich d. h. von dem irdischen Canaan zu verstehen hat. Denn dann dürfte es schlechterdings unmöglich sein, an den von uns bisher behandelten Stellen, wo wir den Gegensatz Zions, der verherrlichten Stätte Jehovas und der durch das Gericht verödeten Erde, oder Israels, des herrschenden Gottesvolks und der zum Gehorsam gegen seine Herrschaft gebrachten Völkerwelt, immer wiederkehren sehen, nicht ein Millennium anzunehmen, d. h. ein dießseit der ewigen Vollendung zu gründendes Herrlichkeitsreich der Gemeinde an ihrer verklärten Stätte auf Erden.

Jener Gegensatz tritt uns wieder entgegen an der Stelle Mi. 7, 9 — 13, wo die gläubige israelitische Gemeinde unter dem Leide der Gegenwart sich der Hoffnung getröstet, daß ihre Feindin, die weltbeherrschende Babel, fallen, und daß an dem Tage, da dies geschieht, das heilige Land sich neu bevölkern werde durch das von allen Seiten herbeiströmende Volk, während die Welt zur Wüste werde für ihre Bewohner ob der Frucht ihrer Thaten. Wenn Keil²⁾ den Sinn der Stelle dahin angibt, daß, während Zion wieder gebaut werde, das Gericht über die sündige Welt ergehe; wenn er ferner diese Aussage von v. 13 durch **וְיִתֵּן** an das Vorhergehende angereicht werden läßt, damit durch Hinzufügung des Schicksals, welches die Erde treffen werde, die Verheißung der Wiederherstellung Zions vollendet werde; wenn er endlich bemerkt, daß **הָאָרֶץ** nicht das Land Israels sein könne; denn der Context führe weder auf eine solche Beschränkung hin, noch gestatte er an die Ver-

wüstung Canaans zu denken, so erklären wir uns in alle dem völlig einverstanden. Es ist so, wie Keil sagt¹⁾, daß Micha der Tochter Zion den Bau ihrer Mauern und das Herzufließen zahlreicher Völkerschaaen von den Weltenden verheißt, der Welt aber die Verödung verkündigt. Dann aber, sollte man meinen, stellt hier der Prophet das Geschick der Welt der Glückseligkeit des h. Landes ebenso gegenüber, wie Joel 4, 18 ff. Doch Keil reducirt auch hier die Schilderung des Propheten auf den allgemeinen Gedanken, daß durch das Gericht die Macht und Herrlichkeit der widergöttlichen Weltreiche verwüstet und vernichtet, und die Herrlichkeit des Reiches Gottes aufgerichtet werde. Denn Juda, Zion, Canaan sind ja nur „Typen des Reiches Gottes.“ Allein daß an dieser Stelle eine „typische“ Verwendung der Namen Zion und Canaan schlechterdings unzulässig ist, zeigen die vv. 15 — 17, welche dem unter Wundern der göttlichen Allmacht und Gnade in sein Land zurückgeführten Israel die Weltvölker gegenüberstellen, die da bebend die Macht des Gottes Israels anerkennen und Israel huldigen. Wenn, wie Keil²⁾ zugesteht, hier von dem „Ziel und Ende der Wege des Herrn mit seinem Volke“ die Rede ist, so wird unter dem Lande, das sich neu bevölkert, während die Welt der Verödung anheimfällt, doch wol das irdische Canaan gemeint sein. Dann redet aber die ganze Stelle von einer Zeit, wo das in sein zur Stätte des Segens gewordene Land zurückgekehrte Israel über die Weltvölker ringsumher, welche sich der Macht seines Gottes beugen, in Frieden herrscht. Hierbei wird aber Niemand an die Welt der ewigen Vollendung denken wollen.

Indem ich nunmehr zu Jesaja übergehe, bemerke ich zum voraus, daß ich nur diejenigen Stellen dieses Propheten zu behandeln gedanke, welche zwischen Keil und mir Gegenstand der Erörterung geworden. Da kommt denn zunächst Kap. 11 in Frage. Wir ver-

1) Vgl. Commentar über Ezechiel S. 501 f.

2) Vgl. Commentar über die zwölf kleinen Propheten S. 362.

1) Vgl. Commentar über Ezechiel S. 501.

2) Vgl. Commentar über die zwölf kleinen Propheten S. 365.

gegentwärtigen und den Zusammenhang, in welchem die Weissagung dieses Kapitels steht.

Nachdem der Prophet 9, 7–10, 4 dessen versichert hat, daß der Arm Jehovas nicht aufhören werde, zu schlagen und zu verderben, als bis es ganz aus zu sein scheine mit seinem Volke, so folgt von Kap. 10,5 bis Kap. 12 die Weissagung von „der Vernichtung des Reichs und dem Durchbruch des Reichs Jehovas in seinem Gesalbten.“ Wenn der Herr all sein Werk zu Ende geführt haben wird an dem Berge Zion und an Jerusalem, so kehrt er sich gegen Assurs Hochmuth und macht dessen Herrlichkeit zu nichts. Die Weltmacht gleicht dem Cedernwalde des Libanon, das Haus Davids „dem Stumpf eines gefällten Baumes.“ Während aber der Libanon der Weltmacht gestürzt wird, um liegen zu bleiben, verjüngt sich das Haus Davids. „Aus dem Stumpfe Isais d. i. aus dem bis zur Unansehnlichkeit des Stammhauses zurückgefunkenen Rest der erwähnten Königsfamilie“ schießt ein Reis empor, das zu einem die ganze Welt um sich sammelnden Papiere wird ¹⁾. Das Königthum des Gesalbten Jehovas ersteht aufs Neue in der Person dessen, welcher von Israels heiligem Lande aus in Gerechtigkeit, Macht und Friede die ganze Welt regiert (11, 1–10). Das in die Länder der Völkervelt zerstreute Israel bringt Jehova unter Wundern seiner Allmacht und Gnade zurück in sein Land und macht es wieder zu einem einigen Volke (11, 11–16). Wenn es in der Beschreibung dieser Friedensherrschaft heißt v. 6 ff., daß der Wolf beim Lamm und der Pardes beim Böcklein lagere; daß kleine Knaben Kälber und junge Löwen und Mastvieh mit einander treiben; daß Kuh und Bär mit einander auf die Weide gehen u. s. f., so machten wir bereits oben darauf aufmerksam, daß der Prophet sich hier in Bildern und einzelnen Zügen erschöpfe, um den „jenseit aller Schilderungsmöglichkeit liegenden Friedensstand der Verklärung“, um die Zeit zu malen, da der Acker dem Fluch entnommen sein wird, der auf ihm liegt um des Menschen willen, und die außer-

1) Vgl. Delitzsch z. b. St.

menschliche Schöpfung „mitbegriffen in den Friedensstand an Gottes heiliger Stätte.“ Keil ¹⁾ stimmt mit dieser Auffassung überein, meint aber, daß damit ein Beweis für die Verklärung Canaans vor dem jüngsten Gericht nicht geliefert sei. „Dazu müßte erst bündig dargethan werden, daß dergleichen prophetische Stellen von dem sogenannten tausendjährigen Reiche handeln und nicht die Herrlichkeit des himmlischen Jerusalem auf der neuen Erde schildern.“ Keil hat uns leider nicht darüber aufgeklärt, was er unter dem Ausdruck כְּלִי-הָרָר v. 9 versteht. Sollte er mit Hengstenberg annehmen, der Prophet denke sich den Berg Zion als den geistlichen Wohnsitz aller Bewohner der Erde, so antworten wir, daß der Prophet gar nicht von dem Berge Zion redet, sondern, wie aus dem verallgemeinernden הָאָרֶץ klar und deutlich hervorgeht, von dem ganzen heiligen Gebirgsland ²⁾ Israels. Sollte er aber in bekannter Weise unter dem fraglichen Ausdruck „den Bereich der christlichen Kirche oder die Erde verstehen, so weit sie der Segnungen des Christenthums theilhaftig geworden“, so müssen wir gestehen, daß wir uns nicht zu dem Glauben zu erheben vermögen, daß ein Prophet, wenn er ein bestimmtes Land nach seiner geographischen Ausdehnung bezeichnet, nicht dieses Land, sondern die ganze Erde gemeint habe. An der vorliegenden Stelle wird von diesem gefährlichen hermeneutischen Canon um so weniger Gebrauch gemacht werden dürfen, als in ihrem Verfolg das heilige Land ausdrücklich von der übrigen Erde unterschieden wird. Sollte endlich Keil das אֶרֶץ v. 9 urgiren und unter diesem Ausdruck mit Hengstenberg und Drechsler die Erde verstehen, so setzen wir dem die richtige Bemerkung Delitzsch's entgegen, daß sich der Sinn von אֶרֶץ nach dem Sinne von כְּלִי-הָרָר bemesse, also das Land Canaan gemeint sei. Sind wir nun mit diesen Bemerkungen der gegentheiligen Auslegung gegenüber im Recht, so dürfte sich aus der ganzen

1) Vgl. Commentar über Ezechiel S. 502 f.

2) Vgl. Jes. 57, 13. Ps. 78, 54. Ez. 15, 17 u. Delitzsch z. b. St.

Stelle kein anderer Gedanke ergeben als der einer Verklärung Canaans vor dem jüngsten Gericht. Der Prophet schaut dieses Land in Folge des Beginnes der Friedensherrschaft des rechten Davidssohnes und der Erkenntniß Jehovas, deren seine Bewohner voll geworden, „zum paradiesischen Centrum der ganzen Erde“ gestaltet, gleichsam „ein Vorspiel ihrer einstigen ganzen Verklärung.“

Die weiteren Stellen, welche noch in Frage kommen, sind Jes. 24, 1—23; 25, 6 ff. vgl. mit Jes. 34, 4; 65, 17 ff.; 66, 22. Ich wies in meiner nun mehrfach citirten Abhandlung ¹⁾ darauf hin, daß 1) Jes. 24, 1—23 sich derselbe Gegensatz Bions, der verherrlichten Stätte Jehovas und der durchs Gericht verödeten Erde finde, wie Joel 4, 18 ff.; Mi. 7, 9—13 u. ö.; 2) daß nach der Stelle Jes. 24, 20 ff., laut welcher die Könige des Erdbodens, welche in Folge des die Welt verderbenden und Zion verherrlichenden Gerichtes zu Gefangenen Jehovas geworden, in Kerkerhaft gehalten werden sollen, um nach Verfluß vieler Tage zur schließlichen Strafvollstreckung wieder heimgesucht zu werden, jene Verherrlichung Bions nur erst wieder als Anfang eines Zeitraums erscheine, jenseit dessen ein schließlicher Gerichtsvollzug zu erwarten stehe; daß sich somit die Aussicht eröffne auf eine Zwischenzeit für Jehovas königliches Walten auf dem vor aller Welt verherrlichten, dem Tod und jeglichem Leide entnommenen Zion ²⁾; 3) daß, wenn Jesaia einen Gerichtstag verkündige, da „die Erde fällt, um nicht wieder aufzustehen ³⁾“; da „alles Heer des Himmels vermodert, die Himmel wie ein Buch zusammenengerollt worden und alles ihr Heer welkt, wie wegwelkt ein Blatt vom Weinstock ⁴⁾“; wenn er von einem neuen Himmel und einer neuen Erde ⁵⁾ rede, vor welchen des ersten Himmels und der ersten Erde nicht mehr werde gedacht werden —, daß dergleichen

1) Vgl. Dorp. Zeitsch. VII, S. 161; 164 f.

2) Jes. 25, 6—8.

3) Jes. 24, 20.

4) Jes. 34, 4.

5) Jes. 65, 17. 66, 22.

Stellen weit über das Maß dessen hinausgehen, was die Weissagung von jenem Gerichte sage, durch welches Jehova sich und seine Gemeinde vor den Augen der Welt verherrliche; daß sich da der Gedanke an eine letzte Entscheidung, an ein Endgericht nahe lege, welches alles Widertödtliche verzehre und die alte Welt in die unvergängliche Herrlichkeit einer neuen wandle. Auch dies hob ich bereits hervor, daß mit dem prophetischen Gedanken einer Verherrlichung Jehovas und seiner Gemeinde vor der Welt, der andere von einer letzten Scheidung zwischen denjenigen, welche sich durch Jehovas Wundermacht haben zur Buße und zum gläubigen Anschluß an die verherrlichte Gottesgemeinde leiten lassen, und denjenigen, welche der Wirkung der Gnade widerstanden, kurz der Gedanke einer schließlichen Scheidung zwischen Gut und Böse nothwendig gegeben sei. Keil meint nun aber ¹⁾, daß an der angeführten Stelle Jes. 24 von einer solchen Zwischenzeit nichts gelehrt sei. Beachte man — sagt er —, daß die Verkündigung des Gerichtes über die Erde v. 20 mit den Worten schließe: „die Erde wird fallen und nicht wieder aufstehen, und dann v. 21 ff. fortgefahren werde: „und es geschieht an jenem Tage, wird Jehova heimsuchen u. s. f., so werde damit ganz offenbar das Gericht über das Heer des Himmels u. s. w. in die Zeit des Untergangs der Erde versetzt, so daß man unter dem Berge Zion und Jerusalem, wo alsdann Jehova in Herrlichkeit königlich herrschen werde, nur das himmlische Jerusalem verstehen könne. Allein Keil meine nicht, daß hiemit die Frage, um die sichs handelt, beantwortet ist. Er hat die Schwierigkeit nur umgangen, nicht gelöst. Wir gaben bereits zu, daß, wenn Jesaia 24, 20 von einem Gerichtstage rede, da die Erde falle, um nicht wieder zu erstehen, sich der Gedanke an ein letztes Ende der diesseitigen Geschichte nahe lege. Aber wie befremdlich ist es doch, daß es unmittelbar darauf v. 21 von jenen Königen, welche in Folge des Gerichtsvollzugs zu Gefangenen Jehovas geworden, heißt, daß sie in Haft gebracht werden,

1) A. a. D. S. 503.

um nach Verfluß vieler Tage zur schließlichen Strafvollstreckung heimgesucht zu werden? Keil hat sich leider über diese Schwierigkeit mit keinem Worte geäußert, während Delišsch z. d. St. bemerkt, sachlich parallel seien Apokal. 20, 1—3. 7—9; die Könige würden heimgesucht, indem sie wieder frei würden und ihr früheres Treiben wieder begännen, aber um alsbald, wie v. 23 besage, ihre zeitweise wiedergewonnene Herrschaft an die sieghaft herrliche Herrschaft Jehovas zu verlieren ¹⁾. Aber wie reimt sich mit dieser Erklärung, wenn sie, wie wir glauben, richtig ist, 24, 20, wo, wie bemerkt, die Gerichtsbildung weit über das Maß dessen hinausgeht, was wir sonst von dem Gericht über die gottfeindliche Weltmacht lesen, so daß man sich veranlaßt sieht, an eine letzte Entscheidung, an ein Endgericht zu denken?

Die Vorstellung einer Zeit des königlichen Waltens Jehovas auf dem verherrlichten Zion vor dem letzten Ende der Dinge kehrt gleich wieder in der Stelle 25, 6—8. Nachdem der Dankpsalm 25, 1—4 Gott gepriesen wegen der Gerichtserweisung an der Welt und der Erlösung der Seinen, fährt der Prophet fort: Und es bereitet Jehova der Heerschaaren allen Völkern auf diesem Berge ein Mahl von Fettspeisen, ein Mahl von Gefenweinen, von Fettspeisen, die markreich, von Gefenweinen, die durchgeseihet. Und er macht verschwinden auf diesem Berge die Hülle, die alle Völker umhüllet und die Decke, die ausgebreitete über alle Nationen. Und er macht verschwinden den Tod für immer, und es wischt der Allherr, Jehova, die Thräne von jeglichem Angesicht; und seines Volkes Schmach thut er ab von der ganzen Erde. Hier finden wir wieder das Volk Gottes (יְהוָה), das auf dem Berge Zion dem Tod und jeglichem Leide entnommen ist, unterschieden von einer Völkerwelt, welcher die Theilnahme an der seligen Freude der Gemeinde ermöglicht wird, indem ihr Gott der Herr die Decke von den Augen nimmt, „daß sie erkennt, was es um ihn und

1) Vgl. Auberlen a. a. O. S. 375.

seine heilige Stätte ist.“ Wer sich nicht dazu entschließen kann, יְהוָה für einen „Typus des Reiches Gottes in seiner neutestamentlichen Gestaltung“ zu erklären, sondern die durch den Gegensatz von כְּלִיָּהּ ohnehin nahe gelegte Beziehung auf Israel festhält, der wird auch hier nicht an die ewige Vollendung im „himmlischen“ Zion denken können. Dennoch aber steht jene Stelle hinter 24, 20? Antworten wir noch nicht, sondern befehen wir uns erst noch die Stelle 65, 17 ff. (vgl. 66, 22)! Nachdem hier der Prophet die Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde in Aussicht gestellt, vor welchen des ersten Himmels und der ersten Erde nicht mehr werde gedacht werden, fährt er fort v. 20: Und nicht soll von dorthier kommen fernerhin ein Säugling von einigen Tagen und ein Greis, der nicht auslebte seine Tage; denn der Jüngling in ihr wird als Hundertjähriger sterben und der Sünder als Hundertjähriger vom Fluch betroffen. 21. Und sie werden Häuser bauen und bewohnen und Weinberge pflanzen und deren Frucht essen. 22. Sie werden nicht bauen und ein Anderer bewohnen; nicht pflanzen und ein Anderer genießen; denn gleich den Tagen der Bäume sind die Tage meines Volks und das Werk ihrer Hände sollen meine Erfohrenen verbrauchen. 23. Nicht vergebens werden sie sich mühen und nicht zeugen für jähen Unfall; denn ein Geschlecht Gesegneter Jehovas sind sie und ihre Sprößlinge verbleiben ihnen. 24. Und es wird geschehen, ehe sie rufen, so werde ich antworten; noch sprechen sie und ich erhöhe. 25. Wolf und Lamm weiden dann beisammen und der Löwe frißt gleich dem Rinde Stroh und die Schlange — Staub ist ihr Brod; nicht werden sie schaden und nicht verderben auf meinem ganzen heiligen Berg, spricht Jehova. Wir wiederholen, daß wir diese Stelle nicht mit Auberlen ¹⁾ und Delišsch dahin ver-

1) A. a. O. S. 402 f.

stehen, als verheißt der Prophet eine Zeit, „in welcher der Tod nicht mehr ein erst im Aufblühen begriffenes Leben knickt“, „in welcher der Krieg des Menschen mit der Thierwelt in Frieden ohne Gefährdung übergeht“, „in welcher die patriarchalischen Lebensmaße wiederkehren“, sondern daß wir hier in einer Mannigfaltigkeit von Bildern und einzelnen Zügen einen „Lebensstand der Gottesgemeinschaft, des Friedens und der Freude“ geschildert finden ¹⁾, „wo kein Uebel noch Widerstreit mehr sein wird, weil keine Sünde und kein Tod.“ Aber ist nun hier die Rede von dem Leben der Ewigkeit oder von einem Herrlichkeitsstande der Gemeinde vor demselben? Keil ist ersterer Ansicht und zwar aus dem Grunde, weil sich die Schilderung an v. 17 anschließe; wo von der Erschaffung des neuen Himmels und der neuen Erde die Rede gewesen. Allein bei dieser Annahme erklärt sich der Umstand nicht, daß die Schilderung des Propheten nicht nur — und zwar theilweise wörtlich ²⁾ — an Jes. 11 erinnert, wo wir aus den oben angeführten Gründen nicht an die Welt der ewigen Vollendung denken konnten, sondern auch an Jes. 60, 1 ff., wo jene Verherrlichung Sions in Aussicht gestellt wird, welche alle Völker zur Erkenntniß der Heiligkeit des Gottes Israels und der von ihm erwählten Stätte bringt. Wie lösen wir nun die Schwierigkeit sowol hier als Jes. 24 und 25? Werden wir etwa doch in dem **כָּהֵן וּבִירוּשָׁלַם** 24, 23 eine Hinweisung auf das „himmlische“ Bion und das „himmlische“ Jerusalem finden und in 25, 6—8 das ewige Leben der neuen Menschheit oder etwas dergleichen? Keineswegs. Denn hiegegen spricht 1) der einfache Wortlaut letzterer Stelle, 2) die Aussage über die Haft jener Könige 24, 21 ff., welche dann schlechterdings unerklärlich bleibt. Die Lösung ist eine andere. Sie ist nur möglich bei der chiliaistischen Annahme, daß sich das Ende in zwei Phasen auseinanderlegt. Wir wiesen bereits darauf hin, daß mit dem prophetischen Gedanken einer Verherrlichung Jehovas

1) Vgl. Dorp. Zeitschr. a. a. D. S. 163 f.

2) Vgl. bes. 65, 25 mit 11, 6—9.

und seiner Gemeinde vor der Welt der andere von einer schließlichen Scheidung zwischen Gut und Böse nothwendig gegeben sei. Beide Gedanken finden sich bei Jesaja; aber sie sondern sich nicht scharf von einander, und eben hierin liegt der Erklärungsgrund für die obwaltenden Schwierigkeiten. Wenn Kap. 24 u. 25 auf das von dem Propheten verkündigte Gericht, das die Vorstellung des letzten Endes der Dinge erweckt, die Schilderung einer Zeit folgt, welche dießseit desselben liegen muß, und Jes. 65 die Weissagung von der Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde ausgeht in die Verkündigung eines derselben offenbar vorausgehenden Friedensstandes an Gottes heiliger Stätte, so erklärt sich dies daraus, daß für den alttestamentlichen Propheten jene beiden Phasen des Endes, nämlich 1) das Gericht über die Weltmacht und der Herrlichkeitsstand der erlösten Gemeinde, 2) das Endgericht und die Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde in einander übergehen, oder, wie man es auch ausgedrückt hat, daß die beiden der Weissagung gleich nothwendigen Gedanken, eines Endgerichts, welches die schließliche Entscheidung zwischen Jehova und der ihm entfremdeten Welt ist, und einer Zeit der Offenbarung seiner Herrlichkeit am Ende des gegenwärtigen Weltlaufs, während dessen ihn die Völkerwelt nicht erkennt, so in einander liegen, daß der zweite aus dem ersten hervortreten oder auch hinter ihn zurücktreten kann ¹⁾. Wir müssen es so nach für unrichtig erklären, wenn Keil behauptet ²⁾, daß die Annahme dieser beiden Phasen des Endes in der alttestamentlichen Weissagung überhaupt keine Stütze habe, und daß die Aussprüche der verschiedenen Propheten über den endlichen Ausgang des Kampfes der Weltmächte gegen das Gottesreich nur so viel klar enthalten, daß Jehova durch ein Gericht alle Feinde seines Reiches vernichten, die Weltreiche zerstören und sein Reich in Herrlichkeit aufrichten werde. Es ist wahr was Keil sagt, daß „Jesaja allein sich bis zur Ver-

1) Vgl. Delitzsch, Commentar über Jes. S. 634 u. v. Hofmann, Schriftbew. II, 2 S. 565.

2) A. a. D. S. 504.

kündigung des Untergangs der ganzen Welt und der Neuschaffung Himmels und der Erde erhebt"; aber es ist nicht minder wahr, daß er ebenso wie die andern Propheten, von einer Zeit weiß zwischen dem Gericht, durch welches Jehova seines Volkes Heiligkeit vor aller Welt erweist, und zwischen dem Endgericht, welches die alte Welt in die unvergängliche Herrlichkeit einer neuen wandelt. Nur daß bei ihm, wie bemerkt, diese beiden Phasen des Endes sich nicht scharf von einander sondern, und namentlich die Art und Weise des Uebergangs von der ersteren zu dem Leben der Ewigkeit nicht klar heraustritt. Wir werden uns davon überzeugen und weiter unten der Keil'schen Erklärung gegenüber erweisen, daß über das, was das alte Testament nach dieser Seite hin noch im Unklaren läßt, das neue unzweideutige Aufschlüsse gibt. Denn an den Sturz der Weltmacht schließt sich laut Apok. 20 die Aufrichtung des Herrlichkeitsreiches der verkärten Gemeinde Jesu Christi für einen Zeitraum von 1000 Jahren, nach deren Verfluß der Kriegezug Gogs und Magogs gegen die „geliebte Stadt“ erfolgt, der mit des feindlichen Heeres Untergang und der Erschaffung des neuen Himmels und der neuen Erde endigt.

Die eben erwähnten Namen Gog und Magog erinnern uns an die Weissagungen Ezechiels, auf die wir näher einzugehen haben. Besonders sind es die letzten Kapitel dieses Propheten, welche für uns in Betracht kommen, vor Allem Kap. 37. Was die Erklärung dieses Kapitels betrifft, so wissen wir uns mit Keil in Uebereinstimmung, wenn er sagt ¹⁾, die in der Vision dem Propheten gezeigte Belebung der ganz verdorreten todten Gebeine sei Bild oder Veranschaulichung dessen, was der Herr ihm in v. 11—14 verkündige, daß er Israel aus seinen Gräbern herausführen, mit seinem Odem beleben und in sein Land bringen werde, also Bild der Auferweckung Israels aus seinem gegenwärtigen Todeszustande. „Diese Auferweckung — fährt Keil fort — geht durch die Wiederherstellung Israels als Volk Jehovas, wozu die Zurückführung in

1) A. a. O. S. 338 f.

das Land Israels wesentlich gehört, in Erfüllung“. Man könnte meinen, von diesem Sage aus müsse sich für Keil die Annahme einer dereinstigen Rückkehr Israels in sein Land ergeben; aber dem ist nicht so, wie sich gleich zeigen wird. „Diese Erfüllung — sagt er — wurde vorbereitet und angebahnt durch die vom Herrn herbeigeführte Rückkehr eines Theils des Volks aus dem babylonischen Exil unter Serubabel und Esra. Aber alles dieses war nichts weiter als ein Unterpfand für die künftige volle Wiederherstellung Israels. Denn obgleich der Herr den Zurückgekehrten selbst noch Propheten erweckte und den Bau seines Hauses förderte, so zog doch in den neuerbauten Tempel seine Herrlichkeit nicht wieder ein, und das Volk gelangte nicht wieder, wenigstens nicht dauernd zur Selbstständigkeit, sondern blieb dem heidnischen Weltreich unterworfen“. Auch diese Sätze unterschreiben wir; nur müssen wir bemerken, daß auch sie den Gedanken nahe legen, als müßte derjenige, welcher in der Rückkehr Israels unter Serubabel und Esra ein „Unterpfand für die künftige volle Wiederherstellung“ dieses Volks sieht, für das Zustandekommen der letzteren eine dereinstige Zurückführung Israels nach Canaan postuliren, besonders wenn er zugleich der Ansicht ist, daß zu der von Ezechiel in Aussicht gestellten Wiederherstellung Israels „die Zurückführung in sein Land wesentlich gehört“. Allein dieser Consequenz weicht Keil an. Er fährt fort: „Die wahre Wiederherstellung Israels als Volk des Herrn begann erst mit der Gründung des neuen Gottesreiches durch die Erscheinung Christi auf Erden. Da jedoch das jüdische Volk als solches Jesum Christum nicht als den Messias erkannte, so brach über Jerusalem und das jüdische Volk von neuem das Gericht der Verstoßung unter die Heiden herein, während sich das von Christo gegründete Reich Gottes durch den Eintritt der gläubig gewordenen Heiden in dasselbe über die Erde ausbreitete“. Wir müssen gestehen, daß wir uns in diese Keil'schen Sätze nicht zu finden vermögen. Es ist uns unbegreiflich, wie man mit der Erscheinung Christi auf Erden die „wahre Wiederherstellung Israels als Volk des Herrn“ beginnen lassen, nichts desto weniger aber fortfahren

kann: „Da jedoch das jüdische Volk als solches u. s. w. Ist „das jüdische Volk als solches“ dem Gerichte der Verstockung verfallen wegen seiner Verwerfung des Messias, so hat seine „wahre Wiederherstellung als Volk des Herrn“ mit der Erscheinung Christi nicht begonnen. Wer einmal den Vordersatz zugibt, muß auch die Schlußfolgerung zugeben. Da nun jener durch die Lehre Christi ¹⁾ und der Apostel ²⁾ bewahrheitet wird, so auch diese. Die „Wiederherstellung Israels als Volk des Herrn“ hat noch nicht begonnen — wie wäre das möglich, da das Reich von Israel genommen ist! —; sie wird erst beginnen, nämlich dann, wenn „nach dem Eingang der Vollzahl der Heiden in das Reich Gottes auch Israel als Volk sich zu Christo bekehren, den Gekreuzigten als seinen Heiland anerkennen und vor ihm seine Kniee beugen wird“. „Als dann wird — sagt Keil — ganz Israel aus seinen Gräbern, den Gräbern seines bürgerlichen und geistlichen Todes erweckt und in sein Land wiederhergestellt werden“. Also lehrt Keil doch eine dereinstige Rückkehr Israels nach Canaan? Man sollte es erwarten, da nach seiner eigenen Behauptung zu der Erfüllung der in Rede stehenden Weissagung Ezechiels „die Zurückführung in das Land Israels wesentlich gehört“. Allein es ist nicht entfernt an dem. Eine Zurückführung behauptet Keil allerdings; aber er setzt gleich hinzu, das Land, in das Israel zurückgeführt werden soll, werde so weit reichen, als das Israel Gottes die Erde bewohne. Keil nimmt also auch hier zum Typus seine Zuflucht und sieht in dem Lande ein Sinnbild der Sige und Territorien des Christenthums. Allein 1) ist es schlechterdings unbegreiflich, wie Israel „aus den Gräbern seines bürgerlichen und geistlichen Todes“ erweckt, wie es zu vollkommener Existenz wiederhergestellt werden kann, ohne daß es sein Land wieder gewinnt; und 2) dürfte es mit der „typischen“ Verwendung von אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל v. 12 angesichts von Stellen, wie 37, 25 seine

1) Vgl. Matth. 21, 43; 23, 38.

2) Vgl. Röm. 11, 25 f.

Schwierigkeiten haben. Wenn es dort heißt, daß Israel wieder wohnen werde in dem Lande, welches Gott seinem Knechte Jakob gegeben, in dem Lande, in welchem seine Väter wohnten, so verstehe ich nicht, wie man den Muth haben kann, zu behaupten, es sei nicht das irdische Land Canaan gemeint, sondern die Erde, so weit sie von den dem Abraham aus dem Glauben geborenen Kindern bewohnt werde. Die Keil'sche Erklärung von Ez. 37 zeigt auf das Schlagendste, in welche Schwierigkeiten sich eine Auslegung verwickelt, welche einen Satz der alttestamentlichen Weissagung, wie den, daß Gott Israel am Ende der Tage wieder sammeln und in sein Land zurückbringen werde, in seiner ersten Hälfte im eigentlichen, in seiner zweiten im bildlichen Sinne versteht. Wir meinen, wer einmal von der Behauptung ausgeht, daß die von Ezechiel geweissagte Wiederbelebung Israels durch seine Wiederherstellung als Volk Jehovas, wozu die Zurückführung in das Land Israels wesentlich gehöre, in Erfüllung gehe, der sollte hinterdrein diese Zurückführung nicht wieder in Abrede stellen. Aber freilich, Keil läßt den Begriff der Wiederherstellung im weiteren Verlauf seiner Exposition fallen, oder richtiger, er macht diese Wiederherstellung zu einer geistlichen, die mit Christi Erscheinung im Fleisch begonnen habe. So bleibt dann für die Endzeit nur noch eine Bekehrung Israels nach, welche eine Rückkehr in das Land seiner Väter nicht nothwendig fordert. Allein Ezechiel redet ja eben, wie Keil ausdrücklich betont, von einer Erweckung Israels aus den Gräbern nicht nur seines „geistlichen“, sondern auch seines „bürgerlichen“ Todes. Wie nun aber Israel aus seinem „bürgerlichen“ Tod erweckt, wie es als Volk wieder Selbständigkeit erlangen kann, ohne sein Land zurückzuerhalten, das ist, wie bemerkt, nicht gut begreiflich.

Doch Keil verweist auf Ezech. 37, 27 f., wo es heißt, daß Jehova sein Heiligthum d. i. seinen Tempel inmitten seines erlösten Volkes gründen und darin auf ewig bei und über ihnen wohnen werde. Da nun, argumentirt er, auf Grund der Lehre des neuen Testaments, daß durch das Opfer Christi auf Golgotha der levitische

Opfer- und Tempeldienst erfüllt und aufgehoben sei, dergleichen Stellen nicht buchstäblich, sondern typisch zu verstehen seien, so sei es nicht zu rechtfertigende Inconsequenz, die buchstäbliche Deutung der Weissagung von der Rückkehr Israels nach Canaan festhalten zu wollen¹⁾. Auch wir sind nicht der Meinung, daß der Herr „auf dem materiellen Berge Zion“ „in einem von Menschenhänden erbauten Tempel“ Wohnung machen werde. Wie kann man auch an einen „von Menschenhänden gemachten Tempel“ denken, wenn der Prophet sagt, daß Gott selber sein Heiligthum in Israels Mitte geben werde in Ewigkeit; daß seine Wohnung über ihnen sein, daß er ihr Gott sein werde und sie sein Volk. Wundert man sich aber darüber, daß dann überhaupt noch von einem Tempel die Rede sei, so fragen wir, wie man denn verlange, daß ein alttestamentlicher Prophet sich ausdrücken soll. Soll er sich etwa in dogmatischen Begriffen, wie ewige Gottesgemeinschaft und dergl. bewegen? Er muß seine Gedanken in Vorstellungen kleiden, welche ihm von der alttestamentlichen Oekonomie her geläufig sind, und welchen wir, die wir wissen, daß die alttestamentlichen Institutionen nur eine *οὐκ τῶν μελλόντων* waren, das *σῶμα* aber in Christo erschienen ist²⁾, die Gedanken zu entnehmen haben. Wenn Ezechiel von der ewigen Gottesgemeinschaft reden will, deren sich sein nach Canaan zurückzuführendes Volk zu erfreuen habe, so kann er dies nicht anders thun, als so, daß er von einer Gründung des Heiligthums in Israels Mitte auf ewige Zeiten sagt. Wir behaupten also, was wir nochmals hervorheben, keineswegs, daß die verherrlichte Gottesgemeinde — denn nur um sie handelt sich, da die prophetische Stelle von einer Zeit redet, welche mit dem Tage Jehovas beginnt — in einem „von Menschenhänden erbauten Tempel“ des levitischen Tempeldienstes pflegen werde, verstehen aber nichtsdestoweniger die Weissagung von einer Rückkehr Israels in sein Land im eigentlichen

1) Vgl. a. a. O. S. 357 f.

2) Vgl. Hebr. 10, 1. Col. 2, 17.

Sinne, weil, wie bereits bemerkt, der Schluß von der nur typischen Bedeutung der alttestamentlichen Institutionen auf eine nur typische Verwendung der Bezeichnungen Israel und Canaan ein unberechtigter ist. Diesen Schluß kann nur der ziehen, welcher überhaupt in Israel und seiner Geschichte nur die Hülle sieht, in welche die Idee des Reiches Gottes zeitweilig sich kleidete, und welche abgestreift sein will. Wer aber, wie wir, der Meinung ist, daß das Reich Gottes in Israel zu seiner leibhaftigen Erscheinung gekommen, in ihm seine irdische Basis gewonnen hat, ob zwar gleich während der Zeit des alten Bundes nur vorbildlicher Weise, dem fällt zwar mit der Zeit der Erfüllung die das vollendete Gottesreich vorausdarstellende Form der alttestamentlichen Oekonomie, wohin wir die alttestamentlichen Institutionen rechnen, nicht aber die Bedeutung Israels selber, welches vielmehr die Stätte des Reiches Gottes bleibt. Wir werden also sagen: Wäre Israel für das neutestamentliche Heil gewonnen und so zum neutestamentlichen Volke Gottes geworden, so wäre in ihm die neutestamentliche *βασίλεια τῶν ὀρανῶν* zu ihrer Verwirklichung gelangt. Da es aber als Volk das Heil in Christo verwarf, so ward das Reich in die Völkerwelt gestellt bis zu der Zeit, wo es sich als Volk bekehrt. Tritt diese Zeit ein, so werden die Weissagungen der alttestamentlichen Propheten zu ihrer rechten vollen Erfüllung gelangen, und der Beruf Israels, die Stätte der Heilsgeschichte zu sein, sich schließlich bewähren.

Die zweite Weissagung Ezechiels, welche wir in Betracht ziehen, ist die in den Kapp. 38 und 39 enthaltene. Sie handelt von dem Kriegszug Gogs und Magogs. Keil meint¹⁾, daß „sie einen letzten großen Kampf in Aussicht stellt, welchen die an den Säumen des Erdkreises wohnenden Heiden gegen das Reich Gottes unternehmen werden, nachdem das Weltreich in seinen geordneten Staatsformen von Assur, Sava, Babel untergegangen sein, und das Reich Christi sich über die ganze civilisirte Welt ausgebreitet haben wird“. Gog

1) A. a. O. S. 526.

von Magog ist die letzte feindliche Phase der gottfeindlichen Weltmacht, die auf Erden gegen das Reich Gottes Krieg führen wird, und zwar die rohe Macht der uncivilisirten Heidenwelt, die erst nach dem Sturze der in der Apokalypse den Namen Babel führenden Weltmacht d. i. erst gegen Ende des gegenwärtigen Weltlaufs wider die Kirche Christi auftreten und anstürmen wird, um sie zu verwüsten und zu zerstören, aber von dem Herrn selber durch Wunder seiner Allmacht vernichtet werden wird. In dem „Völkerconglomerate“, welches Gog am Ende der Jahre wider das Volk Israel heranzführt, ist alles Widergöttliche der Heidenwelt vereinigt, das reif geworden, um in die große Kelter des Zornes Gottes geworfen, um von den Wettern des göttlichen Gerichtes vertilgt zu werden“. In dieser Exposition Keils ist nur dies richtig, daß das mit den Namen Magog, Meschech, Thubal, Pharas, Kusch, Phut bezeichnete „Völkerconglomerat“ von dem Weltreich in seinen aufeinanderfolgenden Gestaltungen unterschieden sein will; im Uebrigen stimmt sie weder mit dem Texte Ezechiels noch mit Apokalypse Kap. 20. Mit ersterem haben wir es zunächst zu thun.

Was wir Ezech. Kap. 38 zunächst wahrnehmen, ist dies, daß zu der Zeit, wo Gog jenen Kriegszug unternimmt, Israel wieder sein Land in Besitz hat und dort in Frieden unter dem Schutze seines Gottes wohnt. Das Zweite, worauf sich unsere Aufmerksamkeit richtet, sind die Völker, welche Gog zum Kampfe gegen das wiederhergestellte Volk Gottes aufruft. Während diejenigen Nationen, welche bisher auf Israels Geschichte Einfluß übten, ihre Wohnsitze zwischen Mittelmeer und Tigris hatten, so weissagt jetzt Ezechiel von einem Aufgebot der Völkerwelt durch einen Fürsten, welcher über die Nomadenhorden im Norden des Kaukasus und des kaspischen Meeres gebietet; und während es ein geordnetes Weltreich war, dem das Volk Gottes schließlich unterlag, so sind es jetzt „ungeordnete Menschheitsmassen“, die gegen das wiederhergestellte Israel anstürmen. Das Dritte, das wir wahrnehmen, ist dies, daß das wunderbare Verderben, das diesen Kriegszug betrifft, nicht als Abschluß eines Weltlaufs,

sondern nur als ein Thatbeweis von der unantastbaren Sicherheit erscheint, mit welcher das Volk Gottes im heil. Lande wohnt, nachdem es dorthin wiederhergestellt worden.

Sind diese Wahrnehmungen richtig, so folgt daraus 1) daß man „Gog von Magog“ nicht „die letzte, feindliche Phase der gottfeindlichen Weltmacht“ oder eine „letzte weltmächtige Gestaltung“ oder den „Nachtrab des antichristlichen Heeres“ und was dergleichen irthümliche Bezeichnungen mehr sind, nennen darf; 2) daß es verkehrt ist, den Kriegszug Gog's in der Zeit diesseit der schließlichen Entscheidung des Gegensatzes zwischen Israel und der Weltmacht anzusetzen¹⁾; fällt ja doch die Wiederherstellung Israels in sein Land, von der Ezechiel 38, 8 redet, und die Propheten vor ihm geweissagt, mit dem Ausgang jenes Gegensatzes zusammen; 3) daß dieser Kriegszug nicht mit dem Joel Kap. 4 geweissagten Anlauf eines Heeres der Völkerwelt gegen die heil. Stätte²⁾ identifizirt werden darf, mag er auch immerhin an denselben erinnern³⁾; denn bei Joel beginnt mit dem Gericht Jehovas über das Völkerheer der Herrlichkeitsstand der Gemeinde an ihrer verklärten Stätte auf Erden, während Ezechiels Weissagung eine Zeit im Auge hat, in welcher Israel in sein zur Stätte der göttlichen Gnade gewordenen Land bereits wiederhergestellt, also jenes Herrlichkeitsreich in seinem Verlaufe begriffen ist. Wir sehen, Ezechiels Weissagung unterscheidet sich von der der vorexilischen Prophetie dadurch, daß, während sich der Blick der letzteren von der gegenwärtigen oder nächst bevorstehenden Drangsal lediglich auf die hinter derselben eintretende Heilsoffenbarung richtet, Ezechiel über den Eintritt dieser Heilsoffenbarung hinaus in eine weite Ferne schaut, so daß, was bei den vorexilischen Propheten als das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs sich darstellt, bei ihm wieder als der Anfang eines neuen Zeitraums erscheint. Somit liefert uns aber diese Weissagung Ezechiels einen neuen Beweis für unsere auf die Jesaianischen

1) So z. B. Kliefoth.

2) Vgl. Micha 4, 11; Sach. Kap. 14.

3) Vgl. Ez. 38, 17.

Weissagungen gegründete Behauptung, daß nach der alttestamentlichen Prophetie das Gericht über die Weltmacht, von dem wir lesen, daß es zur Verherrlichung Jehovas und seiner Gemeinde vor aller Welt gereichen werde, nicht das Ende schlechthin ist; daß nach ihr vielmehr zwei Phasen des Endes unterschieden sein wollen. Ja wir können sagen, Ezechiels Weissagung von Gog und Magog beginne bereits das Dunkel zu lichten, welches auf der Jesaianischen Verkündigung noch insofern lag, als aus ihr die Art und Weise des Uebergangs von der einen Phase des Endes zu der andern nicht klar hervorging. Denn liegt der Kriegszug Gog's jenseit des Abschlusses des weltgeschichtlichen Verlaufes, welchem die Auflösung Israels und seine Dahingabe an die Weltmacht angehört, so werden wir in ihm einen letzten Empörungsversuch derjenigen Menschheit zu erkennen haben, welche jene Zeit der Reichesherrlichkeit nicht für Jehova und seine Gemeinde zu gewinnen vermocht; und es steht zu vermuthen, daß sich an den Untergang dieses „Völkerconglomerates“ dasjenige anschließen werde, was Jesaja von der Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde weissagt. Dies wäre dann das Ende der Jes. 23, 20 mit **יָמֵי רַב** bezeichneten Zeit. Die Apokalypse gibt uns, wie bereits bemerkt, über alle diese Punkte klare und unzweideutige Aufschlüsse. Wir werden bei Besprechung von Apok. 20 auf die Weissagung Ezechiels zurückkommen und dabei Gelegenheit haben, die Keil'sche Auslegung einer erneuten Prüfung zu unterziehen.

Wir kommen zu der in den Kap. 40—48 enthaltenen Weissagung Ezechiels, in welcher sich ihm die neue Ordnung der Dinge darstellt, welche für das in sein Land wiederhergestellte Israel eintritt. Den Inhalt dieses prophetischen Stückes gibt Keil ¹⁾ im Wesentlichen richtig an, wenn er sagt, es ergebe sich bei Vergleichung der vorausgehenden Weissagungen von der Wiederherstellung Israels (Kap. 34—37) folgendes Bild von der Neugestaltung des Gottesreiches: „Wenn der Herr die Söhne Israels aus ihrer Verbannung unter

1) A. a. O. S. 495 f.

die Heiden sammeln und nach Canaan zurückführen wird, daß sie als einiges Volk unter der Herrschaft seines Knechtes David darin wohnen sollen, dann sollen sie bei der neuen Vertheilung des Landes in dem Umfang, wie Gott dasselbe den Ervätern verheißten und durch Mose die Grenzen desselben vorgezeichnet hat (47, 15—20), den mittleren Theil desselben als Hebe für das Heiligthum und seine Diener, die Priester und Leviten, so wie für die Hauptstadt und deren Arbeiter absondern und zu beiden Seiten dieser Hebe auch dem Fürsten ein Besizthum geben. Im Mittelpunkt der einen Quadratraum von 25000 Ruthen Länge und Breite einnehmenden Hebe soll der Tempel auf einem hohen Berge stehen und mit seinen Vorhöfen einen Raum von 500 Ellen ins Gevierte einnehmen, und um ihn herum ein Raum von 500 Ruthen auf jeder Seite eine Scheidegrenze zwischen dem Heiligen und Gemeinen bilden. In den Tempel wird die Herrlichkeit Jehovas einziehen und darin ewiglich wohnen, und der Tempel nach seinem ganzen Umfang allerheiligst sein (43, 1—12). Um ihn herum erhalten die Priester einen Landstrich von 25000 R. Länge und 10000 R. Breite zum Wohnen als ein Heiligthum für das Heiligthum, und ihnen zur Seite gegen Norden die Leviten ein gleich großes Areal zu Wohnstätten, gegen Süden aber wird ein Strich Landes von 25000 R. Länge und 5000 R. Breite Eigenthum der Stadt werden, und in der Mitte dieses Areals die Stadt mit ihrem Freiplatz ein Quadrat von 5000 R. Länge und Breite ausfüllen und das übrigbleibende Land zu beiden Seiten den Arbeitern der Stadt aus dem ganzen Israel zum Lebensunterhalte verliehen werden, das Land aber, welches an der Ost- und Westseite der Hebe bis zum Jordan und bis zum Mittelmeere liegt, soll Eigenthum des Fürsten sein und seinen Söhnen erblich verbleiben (45, 1—8. 46, 16—18. 48, 8—22). Nach Ausscheidung dieser Hebe soll das übrige Land im Norden und Süden der Hebe zu gleichen Theilen unter die zwölf Stämme so vertheilt werden, daß jedes Stammgebiet sich vom Jordan bis zum Mittelmeer erstreckt, und sieben Stämme im Norden der Hebe, fünf im Süden derselben ihre Erbtheile em-

pfangen, wobei auch die in den einzelnen Stämmen dauernd wohnenden Fremdlinge Erbeigenthum gleich den einheimischen Israeliten erhalten sollen (47, 21—48, 47 u. 48, 23—29). Das in solcher Weise wieder in den Besitz des verheißenen Landes gesetzte Israel soll an den Jahresfesten mit seinem Fürsten vor dem Herrn im Tempel erscheinen, um anzubeten und Opfer darzubringen, deren Ausrichtung an allen Festzeiten dem Fürsten obliegt, wozu ihm das Volk den 60sten Theil vom Korn, den 100sten Theil vom Del und das 200ste Stück von der Heerde jährlich als Hebeopfer entrichten soll. Den Opferdienst am Altar und im Heiligthum sollen nur Priester vom Geschlechte Sadok, die bei der Verirrung des Volkes im Götzendienste der Gut des Herrn treu gewartet haben, verwalten, und unbeschnittene Heiden gar nicht mehr in den Tempel gelassen werden, um denselben nicht zu verunreinigen (43, 13—44, 31. 45, 8—46, 15 u. 19—24)“. So weit sind wir mit der von Keil vorgetragenen Inhaltsangabe von Kap. 40—48 einverstanden; wenn er aber fortfährt: „Wenn Israel so dem Herrn seinem Gott dient und in seinen Geboten und Satzungen wandelt, so wird es sich des reichsten göttlichen Segens erfreuen. Von der Schwelle des Tempelhauses wird eine Quelle lebendigen Wassers ausgehen u. s. f., so müssen wir bemerken, daß davon nichts zu lesen steht, daß dieser „göttliche Segen“ von Israels Gehorsam abhängig gemacht wird. Nachdem mit Kap. 46 die Beschreibung der Einrichtung des Heiligthums beendet ist, so lesen wir 47, 1 ff., daß der Prophet unter der östlichen Vorderseite des Tempels eine Quelle hervorkommen sah, welche allmählich bis zur Schwimwasserhöhe anwuchs und sich nach Süden und Osten ergoß. Unverwelkliche Bäume standen an ihren Ufern; das Wasser des todtten Meeres, worin sie mündete, ward gesund, die ganze Ebene, durch die sie strömte, zu fruchtbarem Lande. Fischer, welche von En Gedi bis En Eglajim ihre Netze ausbreiteten, standen an dem Wasser, das von Fischen der verschiedensten Sorten wimmelte. Daß dieser „göttliche Segen“ die Antwort Gottes auf Israels Gehorsam sei, ist nirgends angedeutet.

Was nun die Frage nach der Erfüllung dieses prophetischen Gemäldes betrifft, so geben wir Keil darin Recht, wenn er sagt, daß es nicht das Werden oder die successive Entstehung und Entwicklung des neuen Gottesreiches darstelle, sondern dies Reich in seiner vollen Ausgestaltung; widersprechen aber müssen wir ihm, wenn er in diesem Gottesreich die christliche Kirche entdeckt und sagt, daß „die Stämme Israels, welche Canaan zu ewigem Besitz empfangen, nicht das zu Christo bekehrte jüdische Volk“ seien, sondern „das Israel Gottes d. h. das aus Juden und Heiden gesammelte Gottesvolk des neuen Bundes“, und daß Canaan, worin dasselbe wohnen werde, nicht das irdische Canaan oder Palästina zwischen dem Jordan und dem Mittelmeer sei, sondern das neutestamentliche Canaan, das Territorium des Reiches Gottes. Folgerichtig erklärt dann Keil den Tempel auf einem sehr hohen Berge inmitten dieses Canaan, in welchem der Herr throne und von seinem Throne herab den Strom des Lebenswassers über sein Reich strömen lasse, für ein Bild und Typus der Gnadengegenwart des Herrn in seiner Gemeinde, die sich in der gegenwärtigen Periode der irdischen Entwicklung des Himmelreichs in der Form der christlichen Kirche auf geistig unsichtbare Weise in der Einwohnung des Vaters und des Sohnes durch den heiligen Geist in den Herzen der Gläubigen und in dem geistig unsichtbaren Walten in der Kirche verwirkliche, dereinst aber, wenn unser Herr in der Herrlichkeit des Vaters erscheine, um seine Kirche in das Reich der Herrlichkeit zu verklären, sich also manifestiren werde, daß wir mit den Augen unsres verklärten Leibes den allmächtigen Gott und das Lamm von Angesicht zu Angesicht sehen und vor seinem Throne anbeten werden.

Hätte Keil nicht übersehen, daß nach der alttestamentlichen Weissagung einer Wiederherstellung Israels, wie sie Ez. Cap. 40—48 voraussetzt, die Niederwerfung der gottfeindlichen Weltmacht vorausgeht, so wäre seine Auslegung des Gesichts, mochte er immerhin in Israel und Canaan „Typen“ entdecken, wenigstens darin richtiger geworden, daß er es ausschließlich auf das Gottesreich in seiner

Vollendung bezogen hätte, nicht aber auch auf sein gegenwärtiges Dasein in der Form der christlichen Kirche. Freilich hätte dann auch seine Anschauung von dem Kriegszug Gog's eine andere werden müssen. Wir brauchen nicht zu bemerken, daß wir uns auch hier nicht mit Keil's Typik befreunden können. Es hindert uns daran zunächst wieder unsre Unfähigkeit, uns zu dem Glauben zu erheben, daß ein Prophet, wenn er Israels 12 Stämme namentlich aufführt, nicht Israel, und wenn er das Land Canaan nach seiner geographischen Ausdehnung schildert, nicht dieses Land bezeichnet haben soll. Dazu kommt in dem vorliegenden Fall noch der weitere Umstand, daß ja Ezechiel, indem er seinem zur Zeit zerstreuten und geknechteten Volk die neue Ordnung der Dinge zeigt, welche eintreten wird, wenn es sein Land wieder gewonnen, dasselbe des gewissen Eintritts der auf seine Wiederherstellung lautenden göttlichen Verheißung versichern will. Ist aber dies die Absicht der Vision, wie kann man dann an die Stelle Israels und Canaans die christliche Kirche und ihre Territorien setzen? Es wird sich hiezu nur der entschließen, welcher entweder der Meinung ist, daß die alttestamentlichen Weissagungen nur bedingungsweise gemeint seien¹⁾, oder die christliche Kirche im Gegensatz zum Volk Israel Abrahams Geschlecht werden läßt.

Was Delitzsch zu der Stelle Jes. 11, 6—9 bemerkt, daß es darauf ankomme, geistlich den Gedanken der Weissagung zu erfassen, ohne buchstäblich an den Mitteln seiner Aussage zu haften, oder was Luthardt a. a. O. sagt, daß man den Bildern der Vorstellung den Gedanken entnehmen müsse, der sich in ihnen zur Darstellung bringen wolle, das wird auch hier seine Geltung behalten. Fragen wir nun nach dem einheitlichen Grundgedanken, der durch die einzelnen Züge des sich vor unseren Augen entrollenden prophetischen Gemäldes veranschaulicht wird, und von dem aus sie ihr Licht und ihre Bedeutung gewinnen; so drängt sich der Beobachtung ein Doppeltes auf:

1) So z. B. Bertheau in seiner Abhandlung über die alttestamentl. Weissagg. von Israels Reichsherrlichkeit in seinem Lande, Jahrb. für deutsche Theol. Band IV, S. 364.

einerseits die Gleichheit der hier geschilderten Ordnung der Dinge mit der früheren durch das Gesetz vorgeschriebenen, andererseits die zwischen beiden obwaltende Verschiedenheit. Beiderlei Gewißheit wird Israel erlangen sollen, sowol daß das Frühere wiederhergestellt, als auch daß es in neuer Gestalt wiederhergestellt wird. Wir werden nicht irre gehen, wenn wir in dieser Versicherung der Wiederkehr des Früheren in neuer Form die die ganze Vision beherrschende Grundidee erkennen, von der aus das Einzelne verstanden und gewerthet sein will. Sie tritt uns gleich an dem Lande entgegen, das der Prophet zu schauen bekommt. Es ist dasselbe Land Canaan, das Israel vor der Auflösung seines Gemeinwesens inne hatte, und doch ein anderes. Wenn wir 47, 1 ff. von dem Wasser lesen, welches vom Fuße des Tempels ausgehend die Ebene, die es durchströmt, fruchtbar und das Salzmeer gesund macht, so gewinnen wir die Vorstellung einer Naturverklärung, welche das Land Israels neugestaltet. Freilich hat sich nun Keil gegen diese Auffassung der Tempelquelle auf das Entschiedenste erklärt¹⁾. Er weist zunächst darauf hin, daß nach 47, 12 die Wasser jener Quelle die ihnen zugeschriebene wunderbare Heilkraft darum hätten, weil sie vom Heiligthum ausgehen. Wie reime sich aber eine die Natur verklärende Kraft des Wassers mit seinem Hervorgehen aus einem Tempel, in welchem Farren, Widder, Kälber und Böcke geschlachtet und geopfert werden. Ferner entgegnet Keil auf meinen Einwand, daß sich bei der geistigen Auffassung der Tempelquelle mit den Fischen schlechterdings nichts anfangen lassen dürfte: daß ja gerade die Fische mit ihren Nezen am Ufer des einst todtten, dann aber von Fischen wimmelnden Meeres in unvereinbarem Widerspruch mit der Annahme einer Naturverklärung des heil. Landes ständen, „weil die Bewohner des paradiesisch verklärten Erdbodens oder heil. Landes nach der Lehre der Schrift ebenso wenig Fische oder anderes Fleisch essen werden, wie die ersten Menschen im Paradiese.“ „Wenn dereinst unter dem Scepter des Sprosses

1) Vgl. a. a. O. S. 480 ff.; 504.

aus dem Stamme Isais der Wolf mit dem Lamm, der Pardel mit dem Böckchen, die Kuh mit der Bärin zusammen weiden und der Löwe Stroh wie das Rind fressen wird, dann werden auch die Menschen nicht mehr Fischfang treiben und Rinder und Vögel schlachten und essen. Hievon werden auch die Israeliten in ihrem verklärten Lande keine Ausnahme machen". Man sieht, Keil hat mich im Verdacht des „jüdischen Chiliasmus“ oder des *chiliasmus crassus*; wenigstens scheint er zu besorgen, daß ich auf dem Weg zu demselben begriffen bin. Er meint, ich nehme an, daß während jenes Herrlichkeitsreiches Israel seinem Gott in einem Tempel von Holz und Stein blutige Opfer darbringe; er meint ferner, daß ich die Schilderung der Tempelquelle Zug für Zug in grobbuchstäblichem Sinne verstehe und z. B. glaube, daß die Bewohner des verklärten Landes Canaan zu ihrem Lebensunterhalte Fische fangen. Aber dergleichen habe ich weder je behauptet noch behaupte ich es jetzt; vielmehr erkläre ich die Ezechielische Stelle ebenso, wie Jes. 11, 6—9; Jes. 60; 65, 20 ff., und sage, daß der Prophet durch die vom Tempel anströmende, das Land bewässernde Quelle, an deren Wassern Fischer stehen, um die Fische der verschiedensten Sorten, von denen sie wimmeln, zu fangen, beispielsweise den Gedanken einer Naturverklärung zur Anschauung bringen will, welche damit gegeben ist, daß die Herrlichkeit des Herrn auf ewige Zeiten in seiner Gemeinde Wohnung gemacht hat¹⁾. Die einzelnen Züge dieses Gesamtbildes wollen hier ebensowenig urgirt sein, als an den oben citirten Stellen. Es kommt vielmehr auch hier darauf an, aus den Bildern der Vorstellung den Gedanken zu abstrahiren, den sie zur Darstellung bringen wollen. — Was aber die blutigen Opfer betrifft, auf welche Keil hinweist, so haben wir von diesen später zu handeln.

Wir bleiben also bei unserer Deutung der Tempelquelle, welche nicht nur durch den einfachen Wortlaut nahe gelegt, sondern auch durch eine große Anzahl anderweitiger prophetischer Stellen gestützt wird,

1) Ez. 43, 1 ff.

die gleichfalls eine Verklärung Canaans in Aussicht stellen. Keil verweist nun zwar auf eine Reihe von Schriftausagen, in denen das Wasser als „Bild des Segens und Heiles“ erscheine. Wir leugnen nicht, daß es solche Stellen gibt; könnten sogar leicht die von Keil beigebrachten um ein Beträchtliches vermehren; aber folgt denn daraus, daß nun alles Wasser, von dem die Schrift sagt, als „geistliches Lebenswasser“ aufzufassen ist? Man trage doch auch dem Zusammenhang Rechnung, in dem die verschiedenen Stellen sich finden. Hätte dies Keil bei der Stelle Apok. 22, 1—2 gethan, deren Umgebung eine ganz andere ist, als die der in Rede stehenden Ezechielischen, wenngleich ihr Wortlaut an letztere erinnert, so wäre er nicht zu der Behauptung gekommen, daß sich aus ihrer Vergleichung mit Ezech. 17, 1 ff. die Nothwendigkeit einer „geistigen Deutung“ der Tempelquelle ergebe.

Wie sich nun an dem Lande zeigt, daß es zwar das alte, aber doch ein neues ist, so auch an dem Volk. Es ist die von Abraham stammende israelitische Volksgemeinde, welche dieses Land wieder bewohnt, aber sie ist durch Gottes Geist erneuert und zu neuem Gehorsam wiedergeboren¹⁾. Dies lehrt beispielsweise der Bau des Tempels und die vorgeschriebene Ordnung des Tempeldienstes. Im Wesentlichen ist es dasselbe Heiligthum, das wir von Salomo her kennen; aber sieht man näher zu, so zeigen sich Eigenthümlichkeiten, durch die es sich von dem salomonischen unterscheidet. Es ist charakteristisch, daß man nichts von einer Bundeslade im neuen Tempel liest²⁾; daß an die Stelle der von Menschenhänden gemachten Cherube der Stiftshütte und des salomonischen Tempels die lebenden Cherube treten, welche Gottes Herrlichkeit tragen; daß sich im Heiligen weder

1) Vgl. Ezech. 11, 19; 36, 27.

2) Vgl. Jer. 3, 16—17: Und es wird geschehen in jenen Tagen, ist der Spruch Jehovas, wird man nicht mehr sagen: die Bundeslade Jehovas; und sie wird Keinem in den Sinn kommen, und man wird ihrer nicht gedenken und nicht erwähnen, und es wird keine wieder gemacht werden. In derselben Zeit nennt man Jerusalem Thron Jehovas. Vgl. auch Jer. 31, 31—41.

Leuchter noch Schaubrottisch findet; daß vom Priesteramt keine Rede ist, ein Hohepriester nicht erwähnt wird u. i. f. In der ganzen Mannigfaltigkeit dieser einzelnen Züge will sich der Gedanke zur Darstellung bringen, daß der Tempel, den der Prophet schaut, das Gotteshaus eines Volkes ist, das als Volk zu seinem Gott bekehrt und zu ihm in ein Verhältniß des Friedens getreten ist, kraft dessen es ihm in Willigkeit des Herzens dient. Fragt man aber, wie man sich den Fortbestand der blutigen Opfer zu erklären habe, so antworten wir, daß ja der Prophet durchweg die neue Ordnung der Dinge, welche er schaut, mit den Mitteln zeichnet, welche ihm die erste Geseßgebung an die Hand gibt, und demzufolge auch den Dienst der Anbetung, mit welcher das nach Canaan wiederhergestellte Volk vor seinen Gott kommt, unter dem Bilde des Opferdienstes schildert. Was also Keil „das alttestamentliche Gewand der Weissagung“ Ezechiels nennt, davon reden auch wir, nur daß wir in dem, was sich in diesem Gewande 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 γράμματος, sondern ἐν καινότητι πνεύματος dient.

Ein dritter Punkt betrifft die Vertheilung des Landes, die Keil begreiflicher Weise große Schwierigkeiten bereitet, weshalb er denn auch mit wenigen Worten über sie hinweggeht. Es sind alle 13 Stämme, welche sich wieder in Canaan ansiedeln; aber ob es gleich dasselbe Zwölfstämmevolk und dasselbe Canaan ist, so gewinnt doch das Land durch eine andere Vertheilung der Stämme eine andere Gestalt. Denn während früher 2½ Stämme jenseit des Jordan sesshaft waren, so sind jetzt sämtliche Stämme zwischen dem Jordan und dem Mittelmeer, und zwar in der Weise angesiedelt, daß sie alle gleichermaßen entweder nördlich oder südlich vom Heiligthum wohnen. Zeigte uns nun die Tempelquelle die Erneuerung des Landes, das Gotteshaus und seine Ordnungen die Erneuerung des Volkes, so erweckt die neue Landesvertheilung die Vorstellung nicht nur einer größeren Gemeinschaft der Stämme untereinander und am Heiligthum,

als vordem, sondern auch einer völligeren Gleichheit ihres Anspruchs und ihrer Berechtigung an das heilige Land.

Wir sagen also weder mit Hebart¹⁾, daß das Tempelgesicht Ezechiels bestimme, wie die in ihr Land zurückgebrachten Juden sich dort einrichten sollen und werden in Bezug auf den Tempelbau, die Opfer, die Landesvertheilung, noch beziehen wir mit Kliefoth und Keil das Gesicht auf die christliche Kirche, sondern finden in den mannigfaltigen Zügen des von dem Propheten gesehnen Gesamtbildes das alttestamentliche Gottesvolk gezeichnet, wie es nach seiner dereinstigen Bekehrung und Wiederherstellung in sein zur Stätte der göttlichen Gnadengegenwart gewordenenes Land seinem Gott in Neuheit des Geistes dient. Wir glauben bei dieser Auslegung sichereren Boden unter den Füßen zu haben, als bei der von Kliefoth und Keil beliebten, bei der man auf den Abweg einer die Einheit des Ganzen auflösenden Allegorie geräth, dessen ganz zu geschweigen, daß sie mit einer Menge einzelner Züge des Gesichtes nichts anzufangen weiß.

Wie uns Ezechiel ein Zeuge für jenes Herrlichkeitsreich ist, von dem wir reden, so auch Daniel. Denn wenn wir Dan. 7, 27 lesen, daß nach dem Sturz jenes gottfeindlichen Herrschers, der mit den Heiligen Krieg führt und sie besiegt, Königreich und Herrschaft und Hoheit der Königreiche unter dem ganzen Himmel dem Volke der Heiligen des Höchsten gegeben wird, also daß alle Herrschaften ihm dienen und gehorchen, so ist auch hier von nichts Anderem als von jener Gottesherrschaft die Rede, von der wir den ganzen Chor der Propheten sagen hören. Mit ihr „werden — bemerkt Hüller²⁾ richtig — alle die herrlichen, Israel gegebenen, bis jetzt aber noch unerfüllten Verheißungen ihre Verwirklichung finden. Da erfüllt sich auch die alte dem Stammvater dieses Volkes gegebene Verheißung: „In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden;“ denn die Herrschaft dieses von Gott gesegneten Volkes wird eine Segens-

1) Die zweite sichtbare Zukunft Christi. Erlangen 1850.

2) Vgl. der Prophet Daniel (Basel 1868) S. 181 f.

herrschaft sein. Darum beugen sich auch alle Nationen freudig seiner Herrschaft und eine Zeit des Weltfriedens bricht an, wie sie bis dahin noch nicht gesehen worden ist."

Ein näheres Eingehen auf die Danielischen Weissagungen liegt nicht in unserem Plane; wir weisen nur noch auf die Stelle 12, 2 bis 3 hin, soferne dieselbe in Aussicht stellt, daß an dem Heile der schließlichen Erlösung nicht bloß diejenigen Glieder des israelitischen Volks Theil haben werden, welche jene Zeit erleben, sondern auch solche, die schon im Grabe liegen, indem sie nämlich aus dem Tode erstehen ¹⁾. Es ist dies ein Gedanke, den wir in der neutestamentlichen Weissagung werden wiederkehren und zur Verwendung kommen sehen.

Nachdem durch Josua und Serubabel eine vorläufige Wiederherstellung des israelitischen Gemeinwesens erfolgt ist, so hören wir die nachexilischen Propheten Haggai und Sacharja die Weissagung von einer mit dem endlichen Sturz der Weltmacht eintretenden Herrlichkeitszeit der erlösten Gemeinde Jehovas wiederholen. Haggai tröstet das durch die Aermlichkeit des neuen Tempelbaus entmutigte Volk durch die Verheißung ²⁾, daß der Herr dieses Hauses nachmalige Herrlichkeit größer machen werde, als die vormalige gewesen. Denn binnen Kurzem werde er Himmel und Erde und alle Nationen erschüttern und durch solche Erschütterung bewirken, daß alles kostbare Gut der Heiden herbeikomme, um den Tempel mit Herrlichkeit zu erfüllen. An diesem Orte werde er dann Frieden geben. Ueber die Erfüllung dieser Weissagung ist Streit unter den neueren Auslegern.

1) Ich setze bei dieser Erklärung der Stelle voraus, daß v. 1 von derjenigen Errettung Israels redet, welche eins ist mit seiner schließlichen Verherrlichung, und daß das v. 2 Gesagte mit dem v. 1 Verheißenen in unmittelbarem zeitlichen Zusammenhange steht. — Wenn übrigens hier neben der Auferstehung zum Leben auch die Auferstehung zur ewigen Schmach erwähnt ist, welche letztere zeitlich erst jenseit des Herrlichkeitsreiches liegt, so erklärt sich dies theils, wie Füller richtig sagt, aus der praktischen Tendenz der ganzen Weissagung, anderentheils aus der Eigenthümlichkeit des prophetischen Fernblicks, welcher zeitlich Auseinanderfallendes zusammenschaut.

2) Vgl. 2, 6—9.

Während Keil ¹⁾ die Erschütterung der Heiden schon vor Christi Ankunft im Fleisch beginnen und bis zu seiner Wiederkunft in Herrlichkeit fort dauern läßt, so nimmt Köhler ²⁾ an, daß mit dem Kommen Jesu von Nazareth die Erfüllung der von Haggai geweissagten Thatfachen habe erfolgen sollen. Da jedoch Israel noch immer nicht in derjenigen sittlichen Bereitschaft gewesen sei, daß ihm das Kommen Jehovas habe zum Segen gereichen können, sondern seinen Messias verworfen habe, so sei mit dieser Verwerfung Jesu von seiten Israels ein Ereigniß eingetreten, welches in die Erfüllung der Weissagungen, deren Verwirklichung mit dem Kommen Jesu angehoben, nicht nur einen Stillstand gebracht habe, sondern eine theilweise Modifikation. Der neue Bund sei nun zunächst nicht Israel, sondern der Heidenwelt zu Gute gekommen. Statt daß der Herr von Zion aus sein Königthum über die Erde aufgerichtet, sei er in den Himmel zurückgekehrt, um dort den Thron über allen Thronen einzunehmen, während Israel auf's Neue unter die Heidenvölker zerstreut und der Tempel der Zerstörung preisgegeben worden. Nun stehe nochmals ein Kommen Jehovas bevor; Jesus werde noch einmal aus dem Himmel wiederkommen, aber nicht früher, als bis sich Israel zu ihm bekehrt habe. Dann werde auch die Verwirklichung der bei der ersten Ankunft Jesu unerfüllt gebliebenen Weissagungen eintreten. Wir halten diese Exposition Köhler's im Wesentlichen für richtig; Keil meint nun aber, sie hebe folgerichtig die göttliche Präsenz oder die *πρόϋπαρξίς* des *θεοῦ* auf. „Denn wäre sie richtig, so würde, sagt er, die Schuld davon, daß die Weissagung des Propheten zur Zeit der ersten Erscheinung Christi sich nicht so erfüllte, wie sie gemeint war, nicht lediglich in der Unbußfertigkeit Israels liegen — wie Köhler es darstellt —, sondern zum Theil auf Gott selbst zurückfallen, daß er seinen Sohn nicht zur rechten Zeit, oder, als die Zeit erfüllt war, sondern zu früh gesandt hatte, nämlich ehe Israel in derjenigen sitt-

1) Vgl. Commentar über die kleinen Propheten S. 505.

2) Die Weissagungen Haggais S. 80 ff.

lichen Beschaffenheit war, daß ihm das Kommen des Messias zum Segen reichen konnte, sei es nun, daß Gott über die rechte Zeit für die Sendung seines Sohnes oder in seinem Urtheile über die sittliche Beschaffenheit Israels sich getäuscht hat.“ Allein dieser Vorwurf, den Keil der Röhlerischen Exposition macht, ist grundlos. Wir verweisen zunächst auf Sach. 11, wo ausdrücklich vorhergesagt wird, daß Israel den ihm von Gott zu sendenden Heilmittler, seinen rechten Hirten, verwerfen und in Folge dessen dem selbstverschuldeten Gericht anheimfallen werde. Sonach hat Gott vorausgewußt, daß sein Volk nicht in der rechten sittlichen Beschaffenheit sein werde, um den Messias, wenn er erscheine, würdig zu empfangen, und es erfüllt sich, indem Israel ihn verwirft, nur das, was er durch seinen Propheten vorherverkündigt hat. Wir erinnern ferner an Röm. 11, so fern dort der Apostel die Tiefe der Weisheit und der Erkenntniß Gottes preist, welche sich darin geoffenbart, daß er Israel straucheln ließ, damit die Heidentwelt zum Heile gelange, und durch deren Eintritt in das Reich Gottes Israel wiederum zu eifern gereizt und zur Erkenntniß des neutestamentlichen Heiles gebracht würde. Verhält es sich aber so, daß Gott Israels vorhergesehenen Unglauben in seinen Heileplan aufgenommen, ja denselben als Mittel gebraucht, um die Heilegeschichte ihrem Ziele entgegenzuführen, wie kann man dann sagen, die Meinung, daß der Grund der Nichterfüllung der Weissagung Haggais zur Zeit der ersten Erscheinung Christi, lediglich in der Unbuhfertigkeit Israels liege, hebe folgerichtig die göttliche Präsenz oder die *πρόγνωσις* *θεοῦ* auf? Weil, sagen wir, Israel, das Volk des heilegeschichtlichen Berufs, seinem Messias den Glauben weigerte, so konnte die Erfüllung des von Haggai Geweissagten nicht in ihrem vollen Umfange erfolgen; aber hiemit ist die Verheißung nicht zu Boden gefallen, sondern es wird die Zeit kommen, wo Gott der Herr, während die Völkertwelt von den vernichtenden Erschütterungen des göttlichen Gerichtes betroffen wird¹⁾, Zion zu einem Ort der Er-

1) Vgl. Obadja v. 17; Joel 3, 5.

rettung und des Friedens machen wird. Diese Zeit wird eintreten, wenn sich Israel zu dem von ihm verworfenen Messias bekehrt haben wird¹⁾. Es ist also, um es kurz zu sagen, in Folge des Unglaubens Israels eine Zwischenzeit zwischen dem Anfang und dem Schluß der Erfüllung der Verheißung eingetreten und zwar deshalb, weil, um mit dem Apostel Petrus zu reden, *κύριος μακροθυμεῖ μὴ βουλόμενός τις ἀπολέσθαι, ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρεῖν*²⁾. Freilich dürfte diese unsere Exposition Keil gegenüber wenig versagen, so lange er mit dem Eintritt der Heidentwelt in das Reich Gottes die Sonderstellung Israels aufhören läßt, und in Folge dessen die Aussagen der alttestamentlichen Weissagung auf die christliche Kirche bezieht.

In der Weissagung Sacharjas Kap. 14 finden wir die Verkündigung Joels von einem Tage des Streits eines Heeres der Völkertwelt gegen das Volk Gottes, der mit der Erlösung der Gemeinde und dem Untergang ihrer Feinde schließt, wiederholt. Wenn — so lesen wir hier — die Bedrängniß des heiligen Volkes und der geliebten Stadt ihre äußerste Höhe erreicht haben wird, so wird Jehova in seiner Herrlichkeit sich offenbaren und seine Feinde dem Gericht des Verderbens überliefern. Hiemit beginnt dann ein neuer Zustand der Dinge wie für Israels Volk und Land, so für die ganze Welt. Israel ist zu seiner Ruhe und Vollendung gebracht; Jerusalem wird der Welt weithin sichtbarer Mittelpunkt³⁾ und die Völkertwelt beugt sich in willigem Gehorsam vor dem Gotte Israels. Ueber die Stelle 14, 6--11 sprachen wir bereits; wir bemerken nur noch einmal, daß wir durch das Wasser, das von Jerusalem ausgeht und das Land nach Osten und Westen trinkt, die Wandlung veranschaulicht finden, welche mit dem heiligen Land vorgeht⁴⁾. Wie schon angedeutet, vergleichen wir den Völkertkriegszug gegen die h. Stadt, von dem Sacharja weissagt, mit dem von Joel in Aussicht gestellten

1) Vgl. Luc. 13, 35.

2) Vgl. 2 Petr. 3, 9.

3) Vgl. Micha 4, 1 ff.

4) Vgl. Ezech. 47, 1 ff.

und unterscheiden ihn von dem durch Ezechiel Kap. 38 u. 39 verkündigten, als welcher jenseit der Wiederherstellung Israels und des Beginnes der Friedenszeit liegt, welche nach Sacharja und Joel mit dem Gericht über das Völkerheer anhebt. Denn zwar ist ja durch Josua und Serubabel eine Restitution des israelitischen Gemeinwesens erfolgt; aber dieselbe hat nichts zu thun mit derjenigen Wiederherstellung des Volkes Gottes in sein Land, von der Ez. 38, 8. 11. 14 die Rede ist, sondern ist nur eine vorläufige, die dereinstige rechte Erlösung Israels aus der Hand der Weltmacht verbürgende. Als solche wird sie von den Propheten Haggai und Sacharja erkannt und dargestellt, welche beide in ihr ein Unterpfand für die dereinstige Erfüllung der großen Verheißung Israels sehen, und darum die Weissagung der voregilischen Propheten von einer mit dem endlichen Sturz der Weltmacht eintretenden Friedens- und Herrlichkeitszeit des aus schwerster Bedrängnis erlösten Volkes Gottes wiederholen.

Keil dehnt wiederum die Erfüllung der Weissagung Sacharjas Kap. 12—13, 6 u. 13, 7 bis Kap. 14 Ende über alle Zeiten aus¹⁾. Er meint, wie das gläubige reumüthige Hinschauen auf den Durchstochenen (Sach. 12, 10) nicht erst bei der schließlichen Befreiung Israels am Ende der Tage beginnen werde, sondern schon am Tage von Golgotha seinen Anfang genommen habe und sich durch die Jahrhunderte der christlichen Kirche fortsetze, so habe auch die Belagerung Jerusalems durch alle Völker d. h. der Angriff der Heidenvölker auf die Gemeinde Gottes schon in den Tagen der Apostel begonnen und ziehe sich durch die ganze Geschichte der christlichen Kirche hindurch bis zu dem letzten großen Kampfe, welcher der Wiederkunft unseres Herrn zum Gericht unmittelbar vorausgehen werde. Weder die 12, 2—9 noch die 14, 1—5 geschilderte Belagerung Jerusalems dürfe auf den letzten Angriff des Antichrists gegen die Gemeinde des Herrn eingeschränkt werden, sondern es seien hier nur alle feindlichen Angriffe der Heidenwelt gegen die Stadt Gottes in das einheitliche

Bild einer Belagerung Jerusalems zusammengefaßt. An diese ideale Zusammenfassung der Kämpfe und Siege der Weltvölker reihe sich daher unmittelbar die Schilderung der endlichen Vernichtung der Weltmacht und der Verherrlichung des Reiches Gottes an, so daß Kap. 14 von v. 16—21 in alttestamentlicher Weise die Vollendung des Reiches Gottes geweissagt sei, welche der Apostel Johannes in Apok. 20—22 in neutestamentlicher Weise unter dem Bilde des himmlischen Jerusalems geschildert und beschrieben habe. Selbstverständlich erkennt dann Keil in dem Israel der Uberschrift (12, 1) eine typische Bezeichnung des neuen Bundesvolkes, der Christenheit, und in Jerusalem und Juda „Typen der Erde und Territorien des Christenthums“. Allein was den letzteren Punkt betrifft, so hat Köhler¹⁾ treffend bemerkt, daß es ohne alle Analogie und undenkbar wäre, daß ein alttestamentlicher Prophet ohne weiteres mit dem Worte Israel eine Gemeinde bezeichnet habe, zu welcher das Zwölfstämmevolk nicht nur nicht gehörte, sondern zu welcher dasselbe sich auch dormalen in feindlichen Gegensatz stellt. יִשְׂרָאֵל kann in 12, 1 nur als Bezeichnung des Zwölfstämmevolkes gemeint sein, soferne es an Jerusalem den Mittelpunkt seines religiösen und staatlichen Gemeinlebens hat. Dann aber wird sowol 12, 2—9 als 14, 1—5 auf eine in der Zukunft, und zwar in der Endzeit nach Israels Befreiung stattfindende Belagerung und Eroberung Jerusalems zu beziehen sein, welche mit der persönlichen Erscheinung Jehovas zum Gericht über die Feinde und zur Erlösung seines schwer bedrängten Volkes endigt. Mit Recht vergleicht Köhler²⁾ den Kampf Jehovas gegen die sein h. Volk und seine h. Stadt bedrängenden Völker mit dem Kampfe, in welchem die zwei Zeugen zwar scheinbar und zeitweilig unterliegen (vgl. Apok. 11, 1—14), dessen siegreicher Ausgang aber Apok. 11, 15—19; 19, 19—21 geschildert werde. Das Sach. 12, 2—9 und 14, 1—5 Geweissagte bezieht sich also ebenso auf eine

1) Vgl. Commentar über die Kleinen Propheten S. 661.

1) Vgl. die nachexilischen Propheten III, S. 176.

2) A. a. O. S. 294.

bestimmte Thatsache der Zukunft, wie das Sach. 12, 10 in Aussicht gestellt. Wie man von dem reumüthigen Hinblicken auf den Durchstochenen, von dem letztere Stelle redet, sagen kann, es erstrecke sich durch alle Jahrhunderte der christlichen Kirche, ist angesichts der vv. 12—14, nach welchen die reumüthige Klage eine das ganze Volk zumal in allen seinen Geschlechtern erfassende ist, nicht gut zu begreifen.

Wie wir Keil in seiner Auffassung von 14, 1—5 widersprechen müssen, so auch in seiner Erklärung der Schlussverse des Kapitels, soferne er da das Leben der Ewigkeit geschildert findet. Denn wenn es v. 16 heißt: Von dem an werden die Völker alljährlich nach Jerusalem hinaufziehen, Jehova anzubeten und das Laubhüttenfest zu feiern, und welche nicht hinaufziehen, über die wird der Regen nicht kommen; dies ist es, was alle Völker betreffen wird, welche nicht hinaufziehen, das Laubhüttenfest zu feiern —, so ist hier, was wir schon früher ¹⁾ hervorhoben, klar und deutlich ausgesprochen, daß mit dem schließlichen Gericht über die Weltmacht eine Zeit beginnt, in welcher „noch wieder Gutes und Böses, Frömmigkeit und Sünde, Segnung und Uebel neben einander auf Erden sein wird“. Läßt sich aber dann an die Welt der ewigen Vollendung denken? Kliefoth's ²⁾ Aeußerung, man dürfe die Stelle nicht so verstehen, als ob die Weissagung annähme, daß es wirklich alsdann Völker geben werde, welche den Dienst Jehovas weigern und dafür Strafe leiden; es sei vielmehr hypothetisch gemeint; wenn es solche Völker geben sollte, so würden sie an den Segnungen der übrigen Welt keinen Theil haben; es werde aber solche nicht geben —, diese Aeußerung thut dem klaren Wortlaut des Textes ebenso Gewalt an als die Keil's ³⁾, daß aus der Ausführung v. 17—19 nicht zu folgern sei, daß es zur Zeit der Vollendung des Reiches Gottes noch Heiden geben werde, die sich der Verehrung des wahren Gottes entziehen wollen,

1) Vgl. Dörp. Zeitschr. IX, S. 149.

2) Vgl. der Prophet Sacharja S. 281.

3) A. a. O. S. 656.

daß vielmehr der Gedanke nur der sei, daß das Heidenthum dann keinen Raum mehr im Gebiete des Reiches Gottes haben werde. Es ist ja freilich richtig, daß die Stelle „hypothetisch“ redet, aber im Sinne des ersten, nicht des vierten hypothetischen Falls, und also das, was Kliefoth und Keil verneinen, wirklich enthält ¹⁾. Dann ergibt sich aber auch hier der Unterschied zwischen Israel dem Volke Gottes und der seiner segensreichen Friedenherrschaft untergebenen Völkerwelt, und man kann deshalb auch hier nicht an die Welt der ewigen Vollendung, an das Leben der Ewigkeit denken, sondern nur an eine Zeit der Reichesherrlichkeit vor demselben, während welcher sich die Heiligkeit der Gemeinde Jehovas und ihrer irdischen Stätte vor aller Welt erweist.

Wir haben schließlich nur noch zu erörtern, was es heißen soll, wenn der Prophet sagt, daß alle Völker nach Jerusalem hinaufziehen werden, um mit Israel das Laubhüttenfest zu feiern. Mit Recht behauptet Keil ²⁾, daß das Laubhüttenfest hier allein wegen seiner inneren Bedeutung erwähnt werde, die man jedoch nicht in seiner agrarischen Beziehung, als Dankfest für die vollendete Ernte und Obstlese, suchen müsse ³⁾, sondern vielmehr in seiner geschichtlichen Beziehung, als Dankfest für die gnädige Bewahrung Israels auf seiner Irrfahrt durch die Wüste und für seine Einführung in das verheißene Land voll herrlicher Güter. Wir sagen: Wie das Osterfest die Erlösung aus der Knechtschaft Aegyptens darstellte ⁴⁾, so das Laubhüttenfest die Frucht dieser Erlösung, das fröhliche und selige Leben in dem verheißenen Lande der Ruhe. Aber damit, daß Israel Canaan erreichte, war es noch nicht zu seiner wahren Ruhe und Vollendung gekommen, sondern sah derselben noch wieder entgegen, und so wurde die jährliche Feier des Laubhüttenfestes eine Weissagung auf den

1) Ztschr. für Protest. u. Kirche, Jahrgg. 1862, S. 59.

2) A. a. O. S. 656.

3) So z. B. Köhler a. a. O. S. 281 und Bachmann, die Festgesetze des Pentateuchs S. 93 f. 132 f.

4) Vgl. Kurz, der alttestamentliche Opferscultus S. 333.

rechten *αββατιανός* des Volkes Gottes ¹⁾). Den Anbruch dieser rechten Sabbatfeier schaut Sacharja in unserem Kapitel; er sieht das Volk Gottes zu seiner Ruhe und Vollendung gelangt; und wenn er nun von den Weltvölkern sagt, daß sie nach Jerusalem hinaufziehen, um das Laubhüttenfest Israels zu feiern, so will er damit den Gedanken zum Ausdruck bringen, daß sie in Israels Heil ihr eigenes Heil erkennend ²⁾, sich der Gottesherrschaft, welche von Zion aus die ganze Welt umspannt, untergeben und als Jehova Geheilte in seinem Lichte wandeln.

Durch unsere bisherigen exegetischen Erörterungen glauben wir erwiesen zu haben, daß, wenn das alte Testament in Aussicht stellt, daß der Herr das um seiner Untreue willen unter die Heiden verstoßene Israel dereinst wieder sammeln, in das den Vätern gegebene Land zurückführen und in demselben segnen werde, diese Verheißung nicht „symbolisch, typisch“, sondern eigentlich zu verstehen ist. Wir sahen sie bei den Propheten in den verschiedenartigsten Zusammenhängen und in mannigfachster Wendung immer wiederkehren. Mag Micha den Berg des Hauses Jehovas erhaben über alle Berge und die Völker zu ihm strömen sehen, um in Jehovas Wegen zu wandeln; oder Jesaja von einer Zeit weissagen, da der Herr das gerettete und in allen seinen Gliedern heilige Israel schirmen und sein Land mit Herrlichkeit erfüllen, da unter dem Walten des rechten Friedefürsten Canaan, dessen in alle Welt zerstreute Einwohner wiedergekehrt sind, dem paradiesischen Friedensstande des Anfangs zurückgegeben sein wird, während die Welt dem Gericht verfällt ³⁾; oder Hojse das Haus Jakobs nach schwerer Drangsalzeit in seine Heimath zurückgekehrt schauen als ein begnadigtes Volk, dem sein Gott sich aufs Neue verlobt; oder Joel hinter dem Gericht über das Heer der Völkerwelt eine Zeit anbrechen sehen, da das heilige Land in wunderbarer Fruchtbarkeit aufblüht; oder Amos die Wiederaufrichtung der einge-

1) Hebr. 4, 9.

2) So v. Hofmann, Luthardt, Schlier.

3) 4, 2—6. 9, 1—6. 11—12.

stürzten Hütte Davids und die Wiederherstellung des Davidischen Reiches weissagen; oder Jeremia verkünden, daß Jerusalem wieder gebaut und ein Sproß aus Davids Haus sein Volk wol verwalten werde, dem Jehova sein Gesetz ins Herz geschrieben ¹⁾; oder Ezechiel das Zwölfstämmevolk nach seiner Befehrung und Wiederherstellung in sein zur Stätte der göttlichen Gnadengegenwart gewordenen Land seinem Gott in willigem Gehorsam dienen sehen; oder Daniel nach dem Sturz des Weltreichs in seinem letzten gottfeindlichen Herrscher, die Herrschaft des Volkes der Heiligen des Höchsten angebrochen schauen; oder Sacharja Jerusalem als der Welt Mittelpunkt schildern, zu dem die Völker strömen, um mit Israel das Laubhüttenfest zu feiern ²⁾ —, immer ist eine Zeit vor der ewigen Vollendung gemeint, da nach dem göttlichen Gericht über die Weltmacht Israel in seinem zu paradiesischer Herrlichkeit verklärten Lande in seligem Frieden wohnen und über die Völker rings umher herrschen wird. Außer diesem seligen Friedensstand der Gemeinde auf Erden weiß das alte Testament, wie wir sahen, noch von einem anderen Stand der Dinge: dem neuen Himmel und der neuen Erde, dem Leben der Ewigkeit ³⁾; nur daß in der alttestamentlichen Weissagung die Art und Weise des Uebergangs von jenem zu diesem nicht klar und deutlich heraustritt.

Was die alttestamentliche Prophetie in Aussicht stellte, hat sich neutestamentlicher Weise in so weit erfüllt, als in der That aus dem Geschlechte Abrahams und in dem zur Stätte der Heilsgeschichte erwählten Land Israels das Heil der Menschheit erschien. Es ist aus dem Heilsgemeinwesen, das seinen Anfang in Abraham genommen, eine Gemeinde hervorgegangen, welche den zu ihrem Haupte hat, in welchem Jehova zu seinem Volke gekommen und welcher die Erfüllung der dem David gegebenen Verheißung ist; eine Gemeinde, der die Völkerwelt einverleibt worden, so weit sie der Predigt von

1) 31, 31—44. 33, 15.

2) Vgl. Dorp. Zeitschr. VII, 158 f.

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

dem für uns gestorbenen, aber auch auferstandenen und überweltlich zu Gott erhöhten Heiland Glauben geschenkt. So weit hat sich erfüllt, was die alttestamentliche Weissagung für das Ende der Tage in Aussicht stellte; aber in der Art und Weise der Erfüllung liegt nun auch schon die Weissagung auf einen noch zu erwartenden Ausgang der Dinge enthalten. Das Geschehene ist nur der Anfang des Endes. Denn wenn nun auch eine Gemeinde vorhanden ist, welche in Lebensgemeinschaft mit ihrem zu Gott erhöhten Heilande steht und das Gut seines Geistes zu eigen hat; so lebt sie doch noch in der angeborenen sündigen Natur, geschieden von ihrem verkärten Herrn und angefochten von dem Haß und der Feindschaft der Welt; und wenn auch aus Israel die Heilsgemeinde erwachsen ist, an welche sich anschließt, wer aus der Völkerwelt dem Heil in Christo glaubt; so hat sich doch Israel als Volk gegen das Zeugniß des Heilandes und seiner Gemeinde verstockt und ist in Feindschaft gegen Christi Namen entbrannt. Man sieht hieraus, was der christlichen Gemeinde zu hoffen übrig blieb, nämlich 1) die Bekehrung Israels als Volk; 2) die Offenbarung Christi in seiner Machtherrlichkeit; 3) die Verklärung seiner Gemeinde in die Gleiche seines Lebensstandes; aber auch 4) die Wiederherstellung der ganzen geschaffenen Welt in eine ihr ebenbildliche Herrlichkeit; denn erst dann, wenn die Scheidung zwischen Gut und Böß schlechthin vollzogen ist, kann die diesseitige Geschichte zu Ende gehen. Erschließt sich uns nun aber auch von hier aus die Aussicht auf eine Zwischenzeit zwischen Christi Wiederoffenbarung in Herrlichkeit zur Erlösung seiner Gemeinde und der schließlichen Scheidung von Gut und Böß, dem letzten Ende aller Geschichte, so fragt sich's, ob auch die neutestamentliche Schrift für diese Zwischenzeit Zeugniß ablegt.

Wir verweisen zunächst auf solche Stellen des neuen Testaments, welche im Anschluß an die alttestamentliche Weissagung von der durch Christum aufzurichtenden βασιλεία reden. Wenn Zacharias Luc. 1, 63 ff. den Gott Israels preist, daß er nunmehr die Erlösung seines Volkes beschafft, daß er im Hause Davids ein Horn des Heils

aufgerichtet, wie er geredet durch den Mund seiner heiligen Propheten; daß er sein Volk aus seiner Feinde Hand erretten will, damit es ihm diene; so hofft er auf den Anbruch der Reichesherrlichkeit, von der die alttestamentliche Weissagung gesagt; und wenn der Herr selbst Matth. 5, 3 die geistlich Armen selig preist, weil ihrer die βασιλεία τῶν οὐρανῶν sei oder die πράξις v. 5, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσι τὴν γῆν; oder wenn er seine Jünger zu Gott beten lehrt: ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, so redet er von demselben Gottesreich der Zukunft, welches der Inbegriff aller Güter ist, weil Gottes vollkommene Offenbarung. Meyer's Bemerkung zu der Stelle Matth. 5, 5, daß der volksthümlich uralte theokratische Begriff: das Land in Besitz bekommen hier zu seiner gegenbildlichen christlichen Idee erhoben sei, zeugt von wenig Verständniß für die biblische Weissagung. Richtiger ist, wenn Engelhardt¹⁾ sagt, der Herr charakterisire hier sein Reich als ein solches, in welchem auch die Erde d. h. alle irdischen Verhältnisse dem himmlischen König und seinem Volk unterthan sein soll: also als ein Reich der Macht, das eine äußerliche Gestalt gewinnen und sichtbar werden und alle Noth und alles Elend des Gottesvolkes überwinden und die Unterdrückten zur Herrschaft berufen werde. Allein zutreffend ist auch dies nicht, weil gleichfalls die alttestamentliche Beziehung des Ausspruchs außer Acht lassend. Der griechische Ausdruck weist zurück auf Ps. 37, 9. 29 (יִירָשׁוּ אֶרֶץ), wo unter יִירָשׁ nicht die Erde, sondern nur „das Land“ verstanden werden kann, nämlich das heilige Land, das Gott seinem Volke verheißt. In dieses Land hat Gott sein Volk durch Josua eingepflanzt. So lange nun aber die irdischen Dinge in ihrer gegenwärtigen Gestalt bleiben, so lange das Volk Gottes der Sünde und dem Uebel unterworfen ist, kommt es zu keinem wahren Besitz des Landes. Derselbe beginnt erst dann, wenn die dem Volke Gottes verheißene Verklärung zur Herrlichkeit eintritt, an welcher die ihm von Gott geschenkte irdische Stätte Theil hat. Hiemit erwächst dann aber der

1) Vgl. Dorp. Ztschr. X, S. 208.

Besitz des verheißenen Landes zum Besitze der Welt, indem dies Land der Welt Mittelpunkt wird. Hat man so zu erklären, so redet der Herr im Anschluß an die Psalmstelle von der schließlichen Erfüllung der dem Abraham und seinem Samen gegebenen Verheißung. Wir vergleichen Stellen wie Röm. 4, 13 (κληρονομεῖν κόσμον) u. Hebr. 2, 5 (ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα). Auch die Stelle Matth. 19, 28 ziehen wir hierher, wo der Herr seinen Jüngern dafür, daß sie ihm nachgefolgt, verheißt, daß in der παλιγγενεσία, nachdem sich der Menschensohn auf den Thron seiner Herrlichkeit gesetzt, auch sie auf Stühlen der Herrschaft sitzen und die 12 Geschlechter Israels verwalten werden. Denn was kann hier unter der παλιγγενεσία Anderes verstanden sein wollen, als die von den Propheten vorherverkündigte Zeit, da die Welt wieder zu ihrer rechten Ordnung hergestellt wird, der neue Aeon, der mit Christi Parusie zur Verwirklichung des Himmelreichs anhebt und die Sün. er zu Mitherrsichern ¹⁾ des Königs dieses Reiches macht? An diese mit der Wiederkunft Christi erfolgende Reichsaufrichtung denkt auch der Schächer, wenn er Luc. 23, 42 den Gekreuzigten bittet: μνησθήτε μου, κύριε, όταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου ²⁾, und die Apostel, wenn sie den Herrn vor seinem Scheiden fragen Act. 1, 6: κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραὴλ. So richtig es ist, wenn Meyer sagt, daß die Jünger, bekannt mit der alttestamentlichen Weissagung, daß in der messianischen Zeit die Fülle des heil. Geistes ausgegossen werde, in v. 5 (ὁμεῖς δὲ βαπτισθέντες ἐν πνεύματι ἁγίῳ) eine indirekte Ankündigung des Messiasreiches erwarten, so verkehrt ist es, wenn er hinzufügt, daß sie durch ihr τῷ Ἰσραὴλ „ihre noch nicht gewichene Befangenheit in jüdischen Messiashoffnungen“ verrathen. Die Jünger wissen aus den alttestamentlichen Weissagungen von einer Zeit der Aufrichtung des Davidischen König-

1) Vgl. Luc. 12, 32, 29–30. Röm. 8, 17. Act. 20, 32. 1 Cor. 6, 9–10. 15, 50. Gal. 5, 21. 1. Tim. 2, 12. Apol. 20, 4 (καὶ ἐῴσαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ Χριστοῦ τα χίλια ἔτη).

2) Vgl. Matth. 16, 28.

thums und der Herrlichkeit Israels ¹⁾, und der Herr weist diese ihre Hoffnung auf eine für das Volk wiederherzustellende βασιλεία nicht zurück ²⁾, sondern nur die Frage nach der Zeit. Res ipsa firma est, sagt Bengel treffend, alias nullum ejus rei esset tempus. Wir brauchen nicht zu bemerken, daß diese Antwort des Herrn auf die Frage der Jünger unserer Auffassung der alttestamentlichen auf das Ende der Dinge zielenden Weissagung zu einer beachtenswerthen Stütze gereicht. Wie sich Keil das ἀποκαθιστάνειν τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραὴλ zurechtlegt, darüber hat er sich leider nicht ausgesprochen.

Die Stelle Act. 1, 6 erinnert an die von uns schon bei der Erklärung von Röm. 11 berührte Stelle Act 3, 19–21, wo der Eintritt der καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου und die Sendung Christi von der bußfertigen Hinfuhr Israels zu Gott abhängig gemacht und gesagt wird, Christum müsse der Himmel aufnehmen ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων, ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος πάντων ἁγίων αὐτοῦ προφητῶν ἀπ' αἰῶνος. Daß unter den Erquickungszeiten nur etwas jetzt noch nicht Vorhandenes verstanden werden kann, daß es also verkehrt ist, den Ausdruck auf die Gnade des Evangeliums zu beziehen, die in Ansehung derer, welche das schwere Joch des mosaischen Gesetzes getragen, also genannt werde ³⁾, dies ergibt sich schon aus dem Umstande, daß der Eintritt dieser καιροὶ nach v. 20 zusammenfällt mit der Sendung des für Israel zuborverordneten Jesus Christus. Mit Recht vergleicht Meyer die Vorstellung der κατάπαυσις und des σαββατισμός im Hebräerbrieff und der ἀνείς 2. Thess. 1, 7 und sagt, es seien Zeiten, in welchen durch den erschienenen Messias in seinem Reiche für das arme bedrängte Gottesvolk Erquickung stattfinden werde. Wir haben gesehen, daß das alte Testament von solchen καιροῖς redet, soferne es nach dem Gericht über die Weltmacht für die erlöste Gemeinde eine Friedenszeit in Aussicht stellt, da sie an Gottes h. Stätte dem Tod und

1) Vgl. bes. Joel Kap. 3 und Amos 9, 8–15.

2) Vgl. Dishausen, de Wette, Baumgarten 3. d. St.

3) So 3. B. Starke.

jeglichem Leide entnommen ist ¹⁾). Wie verhalten sich nun aber die *καιροὶ ἀναψύξεως* zu den *χρόνοι ἀποκαταστάσεως*, von denen v. 21 redet? Fallen sie zusammen oder sind sie zu unterscheiden, so daß letztere den ersteren vorausgehend zu denken sind? Mehr ist letzterer Meinung und sagt, es könnten v. 21 nicht die Zeiten des *αἰῶν ὁ μέλλων* selbst, die *καιροὶ ἀναψύξεως* gemeint sein, sondern nur solche Zeiten, welche der Parusie vorangingen. Damit sei die Vergleichung von Stellen wie Matth. 19, 28 ausgeschlossen, da die dort geweißagte Wiederherstellung (*παλιγγενεσία*) mit der Parusie zusammenfalle. Die richtige Auslegung habe von Mal. 4, 6 als dem geschichtlichen Eize des Ausdrucks und von Matth. 17, 11 auszugehen. Darnach aber könne die *ἀποκατάστασις πάντων* nur die Wiederherstellung aller sittlichen Verhältnisse zur ursprünglichen Normalverfassung sein. Christi Aufnahme im Himmel — das sei der Gedanke des Apostels — dauere so lange, bis der sittliche Verfall des Gottesvolkes gehoben und die durchgängige sittliche Erneuerung, die ethische *restitutio in integrum* aller seiner Verhältnisse erfolgt sein werde. Erst dann werde der erhöhte Christus vom Himmel dem Volke gesandt, und erst dann komme diesem die *ἀνάψυξις* vom Angesichte Gottes. Man sieht, Meyer faßt das *ἄχρι* so, daß es den Abschluß eines Zeitraums als Grenze aufstellt, ein Gebrauch dieser Präposition, welcher auf Grund von Stellen wie Act. 20, 6; Hebr. 3, 13 als möglich wird zugegeben werden müssen. Allein hiemit ist noch nicht dieselbe Bedeutung des *ἄχρι* für den vorliegenden Fall erwiesen, um so weniger, als sie eine seltene, ja abnorme ist, die durch den Zusammenhang geboten sein muß. Dieser fordert aber für unsere Stelle vielmehr den gewöhnlichen Gebrauch der Präposition, nach welchem sie, wie unser „bis“ den Anfangspunkt der Zeit als Grenze aufstellt ²⁾, so daß der Gedanke der ist, daß Christum die Ferne des Himmels verschließen müsse bis zum Eintritt, bis zum Beginn der *χρόνοι ἀπο-*

1) Vgl. Jes. 11, 6 ff.; 60; 65, 20 ff.; 35, 10; 49, 10; 25, 5 f.

2) Vgl. Baumgarten, die Apostelgeschichte S. 79.

καταστάσεως. Wir sagen, der Zusammenhang fordere diese Fassung; denn es ist doch wahrlich das Nächstliegende, bei dem Worte *ἀποκατάστασις* an das *ἀποκαθιστάειν* Act. 1, 6 zu denken und anzunehmen, Petrus rede von derselben Wiederherstellung, welche dort gemeint ist. Das fragliche Wort in diesem Sinne zu verstehen, nöthigt auch der Zusatz: *ὃν ἐλάλησεν ὁ θεός κτλ.* Denn die Propheten reden ja freilich von einer *restitutio in integrum* der Verhältnisse des Bundesvolkes, aber sie beziehen dieselbe, wie wir sahen, nicht etwa bloß auf seine „sittliche Erneuerung“, sondern auf seine Wiederherstellung in sein Land und seine Verherrlichung vor aller Welt. Da ihnen nun aber diese göttliche Gnadenthät der allgemeinen Restitution zusammenfällt mit der durch Jehovas Offenbarung erfolgenden Vernichtung der gottfeindlichen Weltmacht oder, neutestamentlich zu reden, mit der Parusie Christi zum Gericht über den Antichrist, so müssen die *καιροὶ ἀναψύξεως* mit den *χρόνοι ἀποκαταστάσεως* wesentlich identisch sein. Wir kommen somit zu demselben Resultat, wie Baumgarten, ohne jedoch mit ihm das *ὃν* auf *πάντων* zu beziehen und zu dem *ὃν ἐλάλησεν* das Verbum *ἀποκατασταθήσεσθαι* hinzuzudenken: eine Konstruktion, welcher Meyer mit Recht sprachliche Härte vorwirft und die Beziehung des attrahierten Relativums auf *χρόνων* entgegenstellt. Der Apostel sagt somit, daß mit Christi Wiederkunft eine Zeitenreihe eintrete, deren eigenthümliches Wesen in der *ἀνάψυξις* bestehe, ein Zeitenverlauf, welcher im Gegensatz zu dem bis dahin andauernden der der allgemeinen Wiederherstellung sei. Erfolgt nun aber die Parusie des Herrn, und mit ihr der Eintritt dieser *καιροὶ* und *χρόνοι* nicht früher, als bis Israel sich zu seinem Gott bekehrt und Vergebung seiner Sünden erlangt hat, so hat der Apostel allen Grund, seinen Volksgenossen zuzurufen: *μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε*. Haben wir die Stelle richtig verstanden, so vergleicht sich in allem Betracht Röm. 11, 15, wonach die *πρόσληψις* Israels die *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* herbeiführt: die Verklärung der Gottesgemeinde, die Verwirklichung des Himmelreichs auf Erden.

Doch über alle diese neutestamentlichen Stellen hat sich

Keil nicht geäußert. Wir können nur nach seiner Auslegung der alttestamentlichen Weissagung vermuthen, daß er sie auf die ewige Vollendung bezieht. In Wahrheit haben sie dieselbe Zeit der Reichsherrlichkeit im Auge, deren Verkündigung uns in der alttestamentlichen Prophetie so oft entgegentrat.

Ehe wir nun auf die Apokalypse eingehen und die Keilsche Erklärung derselben einer Prüfung unterziehen, müssen wir noch einige neutestamentliche Stellen besprechen, welche Keil in höchst eigenthümlicher Weise verwendet, um das, was er Chiliasmus nennt, aus der Schrift zu entfernen.

Es ist bekannt, daß der Chiliasmus eine doppelte Auferstehung lehrt: der Gläubigen bei Christi Parusie, der übrigen Todten am jüngsten Gericht. Unter der Parusie Christi versteht er seine dreinstige Wiederoffenbarung in Herrlichkeit und läßt mit ihr die tausendjährige Reichszeit der verkärten Gemeinde beginnen. Für alle diese Annahmen beruft er sich vornehmlich auf Apok. 20. Keil ¹⁾ bemerkt nun aber zu Apok. 20, 2 u. 4, daß sich der Zeitpunkt des Beginnes der 1000 Jahre aus der Apokalypse nicht bestimmen lasse, sondern nur aus dem, was die übrige Schrift des neuen Testaments über die erste Auferstehung lehre. Nach den Aufschlüssen, welche der Ap. Paulus 1 Cor. 15 hierüber gebe, werde Jeder *ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* auferweckt werden: der Erstling Christus, hierauf *οἱ τοῦ Χριστοῦ* *ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ*, hernach das Ende: Auferstehung aller Todten, Weltgericht, Weltuntergang und Neuschaffung Himmels und der Erde. Die erste Auferstehung trete demnach mit der Parusie Christi ein. Ließt man diese Worte Keils, so könnte man meinen, als sei er auf dem geraden Weg zum Chiliasmus begriffen; allein dem ist nicht so; er entgeht demselben durch folgende exegetische Erwägung. „Die Parusie Christi — sagt er — erfolgt nach der Lehre des neuen Testaments nicht erst am letzten Tage der gegenwärtigen Welt, sondern beginnt, wie der Herr selber sagt, nicht lange nach seiner Him-

melfahrt, so daß etliche seiner Zeitgenossen den Tod nicht schmecken werden, bis daß sie sehen des Menschen Sohn kommen in seinem Reiche (Matth. 16, 28). Dasselbe wiederholt der Herr in der ausführlichen Rede über seine Parusie zum Gericht Matth. 24, 34 mit der feierlichen Bethenerung: „wahrlich ich sage euch, dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis daß dieses alles geschehe“. Nachdem Keil beifällig zwei Aeußerungen Hofmanns citirt, nach welchen dieser Gelehrte unter *ἡ γενεὰ αὐτῆς* die Zeitgenossenschaft des Herrn versteht, die sein königliches Kommen erleben soll, fährt er fort: „Von diesem königlichen Kommen des Menschensohnes in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln, welches noch etliche seiner Zeitgenossen erleben, schreibt Paulus 1 Thess. 4, 15 f.: wir, die wir leben und überbleiben auf die Parusie unseres Herrn, werden denen nicht vor kommen, die da schlafen, denn er selbst der Herr wird *ἐν κελεύσματι* *κατα*. herabkommen vom Himmel und die Todten in Christo werden auferstehen zuerst u. s. w. Hiernach lehrt das neue Testament ganz deutlich, daß mit der Parusie Christi, welche mit dem durch die Römer an dem alten Jerusalem vollzogenen Gerichte angebrochen ist, die erste Auferstehung beginnt. Ihr vorausgegangen ist nur die Auferweckung Christi als *ἀπαρχή* und die Auferstehung der *πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων*, welche nach Christi Auferweckung aus den Gräbern hervorgingen und in der h. Stadt Vienen erschienen (Matth. 27, 52 f.)“. Man sieht, wo Keil hinaus will. Er erstreckt die Parusie Christi und die erste Auferstehung vom Tag der Zerstörung Jerusalems an über alle Zeiten! Er will die „populäre Vorstellung“, daß die Auferstehung der Todten überhaupt erst am letzten Tage dieser Welt erfolgen werde, rectificirt wissen. Das neue Testament lehre nirgends, daß alle Verstorbenen, auch die in Christo Entschlafenen bis zum Endgerichte in den Gräbern oder im Hades bleiben, und die beim Tode in den Himmel eingegangenen Seelen bis dann des Leibes entkleidet und entbehrend bei Christo sein werden. Diese hergebrachte Ansicht ruhe bloß auf der nicht schriftgemäßen Vorstellung von der Parusie Christi, als ob diese ein erst am Ende der

1) Vgl. Commentar über den Propheten Ezechiel S. 511 f.

Weltzeit eintretender, auf einen 24-stündigen Tag beschränkter Akt wäre. Nach der Schrift erfolge die Parusie am Tage des Herrn, יוֹם יְהוָה; ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου; dieser Tag aber sei kein Erdentag von 12 oder 24 Stunden, sondern nach 2 Petr. 3, 8 sei ein Tag bei dem Herrn wie 1000 Jahre und 1000 Jahre wie ein Tag. Der Tag, an welchem des Menschensohn in seiner Herrlichkeit komme, breche an mit der Erscheinung des Herrn zum Gericht über das verstockte Israel bei der Zerstörung Jerusalems durch die Römer, dauere bis zu seiner noch zukünftigen, für alle Völker sichtbar werdenden Erscheinung zum Endgerichte und schließe mit dem Gottestage, an welchem die Himmel vom Feuer zergehen und die Elemente vor Hitze zerschmelzen werden, und der neue Himmel und die neue Erde erschaffen werden (2 Petr. 3, 12. 13). So Keil. Unstreitig hat er durch diese Ausführung die chiliaistische Annahme von einer erst am Ende der Tage zu erwartenden ἀνάστασις πρώτη beseitigt; aber wir glauben, daß die Art und Weise, wie er dies thut, auch bei den Antichiliasen auf Widerspruch stoßen dürfte. Denn die Beseitigung geschieht so gründlich, daß sie zur Vornahme einer Rectifizierung der „populären Vorstellung“ von der Todtenauferstehung nöthigt, wie man sie z. B. bei Luther in der Auslegung des dritten Artikels findet. Wenn nämlich Keil Recht hat, daß die Auferstehung der in Christo Entschlafenen keineswegs erst am jüngsten Tage erfolgt, wie steht es dann mit dem „populären“ Bekenntniß, daß Gott „am jüngsten Tage mich und alle Todten auferwecken wird“, wie steht es mit dem locus unserer lutherischen Dogmatik de resurrectione mortuorum, von welcher z. B. Quenstädt sagt: Fiet omnium dierum ultimo sive novissimo, qui rerum mundanarum vicissitudini atque ipsi adeo tempori finem imponet? Wir sind fest überzeugt, daß Keil bei näherer Ueberlegung zur „populären Vorstellung“ zurückkehren wird. Sollte er dies nicht thun, so möge er uns verzeihen, wenn wir uns auf das Entschiedenste gegen eine Anschauung verwahren, welche gleichermaßen gegen Schrift und Bekenntniß verstößt.

Doch Keil beruft sich ja auf die Schrift, nach welcher die

Parusie sich über den ganzen Zeitverlauf von der Zerstörung Jerusalems an bis zum jüngsten Tage erstrecke, und demzufolge auch die Auferstehung der Gläubigen, von der es 1 Cor. 15 heiße, daß sie ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ geschehe. Allein mit dieser Fassung des Wortes παρουσία will der sonstige neutestamentliche Sprachgebrauch nicht stimmen. Denn wenn z. B. Paulus 1 Thess. 2, 19 zu den Thessalonichern sagt, daß sie einen Theil seiner Hoffnung, seiner Freude, seiner Ruhmeskrone ausmachen werden ἐμπροσθεν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ, oder wenn er 3, 13 den Wunsch ausspricht, daß sie mögen untadelig erscheinen ἐμπροσθεν τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (vgl. 5, 23), oder wenn er 1 Cor. 1, 8 den Corinthern gegenüber die Zuversicht kundgibt, daß der Herr sie βεβαιώσει ἕως τέλους ἀνεγκλήτους ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, so sind alle diese Stellen schlechterdings unverständlich, wenn man den „Tag des Herrn“ über den ganzen Geschichtsverlauf von der Zerstörung Jerusalems an bis ans Ende erstreckt, oder unter der Parusie Christi etwas anderes versteht, als seine dereinstige Wiederoffenbarung am Ende des gegenwärtigen Weltlaufs: seine persönliche und leibliche Wiederkunft. Daß man den Ausdruck παρουσία, wo er von Christo gebraucht wird, nur in diesem Sinn zu fassen hat, erheben Stellen, wie 1 Tim. 6, 14, wo für παρουσία das Wort ἐπιφανεία (d. i. Sichtbarwerdung) eintritt (μέχρι τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) über allen Zweifel (vgl. 2 Thess. 2, 8, wo von der ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ die Rede ist). Nicht anders verhält es sich mit dem Gebrauch des Wortes 2 Petr. 3, 4 (vgl. v. 12), wo der Apostel vorher sagt, daß am Ende der Tage, also gerade dann, wenn der Abschluß des gegenwärtigen Weltlaufs unmittelbar bevorsteht, Spötter aufstehen werden, welche „die leibliche Wiederkunft des leiblich lebenden Jesus zu leiblichem Gericht“ in Abrede stellen und sagen: ποῦ ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ?).

1) Vgl. Schott z. d. St.

Kann hier wol unter *παρουσία* etwas anderes gemeint sein, als „ein am Ende der Weltzeit eintretender Akt“?

Alle Stellen, welche wir beibrachten, sprechen gegen die Keilsche Meinung von dem Gebrauch des Wortes Parusie im neuen Testament. So richtig es nämlich ist, zu sagen, daß der Herr fortwährend im Kommen begriffen sei, so unrichtig ist es, zu behaupten, seine Parusie sei bereits angebrochen. Mit seiner Parusie gelangt vielmehr sein Kommen zu seinem Ziel und Abschluß. Doch Keil beruft sich ja nun mit besonderem Nachdruck auf Matth. 16, 28; 24, 34. Was ist von diesen Stellen zu halten? — Am Schluß von Matth. 16 stellt der Herr denen, welche ihr Kreuz auf sich nehmen und ihm nachfolgen, Lohn in Aussicht, der ihnen werden wird, wenn er erscheint in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln. Da — fährt er v. 16 fort — es stehen etliche hier, welche den Tod nicht schmecken werden, bis daß sie sehen den Menschensohn kommend in seinem Reich. Da es eine tröstliche Zusage ist, welche der Herr hier gibt, so werden letztere Worte allerdings besagen sollen, wie bald sie schon das Kommen des Menschensohns in seiner *βασιλεία* sehen werden; daß der Tod sie nicht ereilen wird, bevor sie es geschaut. Eine ähnliche Bewandniß hat es mit der andern Stelle Matth. 24. Nachdem dort der Herr seine Jünger in Anlaß ihrer durch die Vorhersagung von des Tempels Zerstörung hervorgerufenen Fragen: *πότε ἔσται ταῦτα; καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος;* — zuerst ermahnt hat, sich nicht irre machen zu lassen durch das, was ihnen bevorstehe und dem Ende vorhergehe (v. 4—14), und sie dann belehrt, wie sie sich beim Eintritt des Endes selbst verhalten sollen (v. 15—28), so zeigt er v. 29—35, unter welchen Zeichen (v. 29), mit welcher Thatsache (v. 30—31), und zu welcher Zeit derselbe erfolgen werde (v. 32—35) ¹⁾. Wenn er nun in letzterer Hinsicht sagt: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ παρελθῇ ἡ γεγενῆσθαι αὐτῇ, ὥς ἂν πάντα ταῦτα γένηται* —, so kann das

1) Vgl. Luthardt a. a. O. S. 84 ff.

ohne alle Frage nichts anderes heißen als dies, daß dies Geschlecht d. h. die jetzt lebende Generation, zwar nicht seine Wiederoffenbarung selbst — denn unter *πάντα ταῦτα* muß in v. 31 dasselbe verstanden werden als in v. 33 —, wol aber dasjenige erleben werde, wodurch dieselbe sich ankündigt als *ἐγγὺς ἐπὶ θύρας*. Und es ist in der That so geschehen, wie der Herr vorhergesagt. Dasselbe Geschlecht, das ihn verworfen und getödtet, hat den Anbruch des Endes erlebt. Wir sagen: den Anbruch des Endes, den Beginn des königlichen Kommens Christi, nicht aber seine Parusie. Es darf nicht übersehen werden, daß sich das königliche Kommen des Menschensohns in zwei Akten vollbringt, von welchen der eine durch das Hereinbrechen jener letzten, schwersten Drangsal über die Gemeinde, von der wir schon die alttestamentlichen Propheten sagen hörten, der andere durch Christi sichtbare Wiederkunft zur Erlösung derselben, seine Parusie, bezeichnet ist. Indem nun die *γεγενῆσθαι*, zu der der Herr redet, jenes Gericht der Zerstörung Jerusalems durch die Römer erlebte, hat es den Anfang des königlichen Kommens des Herrn geschaut, aber das Ende dieses Anfangs ist nicht sofort erfolgt, sondern es ist eine Zeit zwischeneingetreten zwischen Anfang und Ende. Wenn der Herr dereinst wiederkommen wird in den Wolken des Himmels zur Erlösung seiner Gemeinde, so kommt das zum Abschluß, was mit der Zerstörung Jerusalems anhub; denn das Gericht, das sich in ihr über Israel vollzog, ist, wie Luthardt ¹⁾ richtig sagt, „nicht eine einzelne Thatsache der Geschichte, wie andere auch, sondern von allen ähnlichen wesentlich unterschieden: es ist der Anfang des Gerichts,

1) A. a. O. S. 95. Vgl. auch Freybe: von unseres Herrn Christi Wiederkunft (Parchim 1868) S. 64 ff. und Karsten (die letzten Dinge. Hamburg 1858): „Die Zerstörung Jerusalems ist so sehr der wirkliche Anfang des Endes aller Dinge, daß dieselbe, bis zu Ende hinausgeführt, das Ende der ganzen Welt hätte zur Folge haben müssen, wenn nicht Gott auf dessen Fortgang seine erbarmende Hand gelegt hätte. Die Zeit, in welcher die Kirche Gottes durch die Welt geht, ist so sehr nur Gnadenfrist, daß der Anfang des Endes bereits hinter ihr liegt und die letzte Durchführung desselben kann jederzeit hereinbrechen“.

innerhalb dessen Israel jetzt noch steht. Gottes Langmuth hat es zwar beim Anfang bewenden lassen und eine lange Zwischenzeit der Gnade dazwischengeschoben; aber das bleibt doch bestehen: das Feuer, das Israel und Jerusalem verzehrte, entstammt derselben Bornesgluth Gottes, welche auch die letzten Gottesfeinde verzehren wird“. Es wird uns nach dem Gesagten nicht befremden, wenn wir in den Gesichten der Apokalypse, obgleich sie nach der Zerstörung Jerusalems geschaut sind, doch wieder in Verbindung mit der Verheißung der Wiederoffenbarung Christi von einer letzten Bedrängniß der heiligen Stadt lesen.

Wir halten es also für schriftwidrig, wenn Keil die Parusie Christi über den ganzen Zeitverlauf von der Zerstörung Jerusalems an bis zum Ende dieses Weltlaufs erstreckt. Hiemit fällt dann selbstverständlich seine Meinung über die Todtenauferstehung. Freilich soll nun nach Keil gegen die Richtigkeit der populären Vorstellung von der Todtenauferstehung nicht nur die Thatsache der Auferstehung vieler Heiligen nach der Auferweckung Christi (Matth. 27, 52 f.), sondern auch die feierliche Erklärung des Herrn Joh. 5, 25. 28, ferner auch das wiederholt ausgesprochene Wort Christi sprechen, daß, wer an ihn glaubt, das ewige Leben hat und nicht in das Gericht kommt, sondern vom Tode zum Leben hindurchgedrungen ist, endlich das von dem Seher bei Eröffnung des fünften Siegels Apok. 6, 9—11 Geschaute, daß den wegen des Wortes Gottes erwürgten Seelen weiße Kleider gegeben werden, indem das Anlegen der *στολή λευκή* die Bekleidung der Seele mit dem neuen Leibe involvire oder voraussetze, wonach diese Vision lehre, daß die gestorbenen Märtyrer vor dem Gericht über Babel schon in den Zustand der Auferstandenen verklärt werden. Allein wenn Keil keinen stichhaltigeren Schriftbeweis „gegen die Richtigkeit der populären Vorstellung von der Todtenauferstehung“ beibringen kann, so wird es bei dieser Vorstellung vorerst sein Verbleiben haben. Denn um mit der letzteren Stelle zu beginnen, so bezeichnet nach Düsterdieck's richtiger Bemerkung die Gabe des weißen Kleides nichts weiter als die schon gegenwärtige

Befeligung und Verherrlichung der um ihres Herrn willen Geopferten. Nicht, daß ihre eigene Leiblichkeit verklärt wird, will gesagt sein, sondern daß sie mit einer Erscheinung in Herrlichkeit begabt werden, welche ihrem inneren Wesen entspricht. Was hier Johannes die *στολή λευκή* nennt, erinnert an das, was Paulus 2 Cor. 5, 1 bezeichnet als die *οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, von der er sagt, daß sie für uns bereit stehe, *ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ*. Was hat man unter dieser *οἰκία ἐν τοῖς οὐρανοῖς* zu verstehen? Etwa dasselbe, wie unter dem *οἰκητήριον*, von dem v. 2 sagt, daß wir uns sehnen, es drüberanzuziehen, nämlich den Auferstehungsleib? Doch wol nicht; denn sonst ist man nach v. 1 genöthigt, dem Apostel die Meinung aufzubürden, als trete gleich nach dem Tode die Verklärung ein ¹⁾, was selbst Keil nicht wird thun wollen, wenigstens nach dem zu schließen, was er auf S. 514 seines Commentars äußert. Ist nun aber die Hoffnung, daß uns vom Himmel her eine Behausung überkommt (v. 2), verschieden von der Gewißheit, daß wir einen Bau im Himmel haben (v. 1), so zwar, daß das eine Mal das Haus Gottes gemeint ist, das uns, wenn wir im Tode des Leibes entkleidet werden, aufnimmt, und uns, den Körperlosen, zur Wohnstatt wird, das andere Mal die neue Leiblichkeit, die mit Christi Wiederoffenbarung vom Himmel kommt; so widerspricht die Stelle der Annahme, als finde die Ueberkleidung mit dem neuen Leibe vor dem Ende dieses Weltlaufs statt. Die schlagendste Widerlegung derselben bietet 1 Cor. 15, 51—52, wo der Apostel sagt, daß wir nicht insgesammt entschlafen, aber insgesammt werden verwandelt werden, und zwar plötzlich, beim Eintritt des letzten Zeichens, auf welches die Auferstehung der Todten und die Wandlung der Lebenden erfolgen wird. Wir werden also sagen: Wie sich der Apostel 2 Cor. 5, 1 der Gewißheit getröstet, daß uns mit dem Tode das himmlische Haus Gottes als zeitweilige Wohnstatt umfängt, so

1) So z. B. Usteri, Entwickl. des Paul. Lehrbegriffs S. 349.

schaute Johannes, wie jenen Seelen himmlische Herrlichkeit zu Theil wird, welche ihnen genüge bis zu der Zeit, da die herrliche Freiheit der Kinder Gottes offenbar und des Leibes Erlösung vorhanden ist. Also — das Anlegen der *στολή λευκή* involvire weder die Bekleidung der Seele mit dem neuen Leibe, noch setzt es dieselbe voraus ¹⁾, das letztere schon deshalb nicht, weil von *ψυχὰς ἐσπαργμένων* d. h. von körperlosen Seelen die Rede ist. Wenn Keil sagt, das Wort *ψυχαὶ* beweise nicht, daß es sich um leiblose Seelen handle und hiefür auf die Stelle 1 Petr. 3, 20 verweist, so ist dies eine Vertheidigung seiner Ansicht, die nicht hinfälliger sein könnte. Denn man braucht die Petrinische Stelle nur aufzuschlagen, um zu sehen, daß dort *ψυχὴ* ähnlich wie *ψυχή* im Sinne von Individuum gebraucht ist. Aber etwas anderes ist es doch, wenn von Seelen solcher die Rede ist, welche um des Wortes Gottes willen geschlachtet worden; dies können nur Seelen sein, die gewaltsam aus ihren Leibern vertrieben wurden.

Wenn Keil ferner das *καὶ νῦν ἐστὶν* der Stelle Joh. 5, 25 in der Weise urgirt, daß er es zum Erweise des Satzes benützt, daß die Todtenauferstehung nicht erst bei der sichtbaren Wiederoffenbarung Christi beginne, so ist gar nicht abzusehen, warum er erst die Zerstörung Jerusalems als ihren Anfangspunkt fixirt und sie nicht schon während der Zeit des Erdenwandels Christi in die Wirklichkeit treten läßt; wie denn in der That manche Ausleger an die einzelnen Auferweckungen, welche Jesus nach Joh. 11; Marc. 5, 41; Luc. 7, 14 verrichtet, denken, was freilich, wie Meyer richtig bemerkt, ebenso unjohanneisch, wie überhaupt unpassend ist, da diese Todten gar nicht zur *ζωή* im Sinne des Contextes erweckt worden, sondern zum irdischen, wieder dem Tode verfallenen Leben. Will man die Stelle richtig verstehen, so muß man nicht nur beachten, daß es heißt: *καὶ νῦν ἐστὶν*, sondern auch, daß der Herr sagt: *ἐρχεται ὥρα*, und daß

1) So z. B. auch Hebart a. a. O. S. 234. Vgl. auch Delitzsch, System der bibl. Psychologie S. 434 f.

die Verba *ἀκούσονται* und *ἐξήσονται* im Futurum stehen. Der Herr redet von etwas Kommendem, Zukünftigem, von der schließlichen Todtenauferweckung; aber soferne dieses Zukünftige in seiner Person und seinem Werke schon eine relative Gegenwart hat, weil er der Erwecker vom Tode und der Inhaber der Lebensmacht ist, welche den Tod überwindet, so kann er von der noch zukünftigen Stunde sagen: *καὶ νῦν ἐστὶν*. In ihm ist sie bereits jetzt vorhanden. Daß dies die richtige Erklärung der Stelle ist, ergibt sich aus Joh. 4, 23, wo gleichfalls durch die Worte: *ἐρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶν* etwas Zukünftiges und doch schon Gegenwärtiges, weil in Christi Person Verbürgtes, eingeleitet wird. Die Stelle beweist also nichts für die Keilsche Behauptung. Sie stimmt vielmehr mit der „populären Vorstellung von der Todtenauferstehung“.

Unter denjenigen Stellen, welche über die vorliegende Frage Licht zu verbreiten geeignet sind, gehört Joh. 11, 24 ff. Dort antwortet Martha auf das Wort des Herrn, daß ihr Bruder Lazarus auferstehen werde: *οἶδα, ὅτι ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀνάστασι ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*. Dieser Antwort liegt ohne Zweifel die Vorstellung von einer am Ende des gegenwärtigen Weltlaufs eintretenden Todtenauferstehung zu Grunde ¹⁾. Was erwiedert nun der Herr? Er „rectifizirt“ Marthas Antwort nur insofern, als sie mit der Befürchtung gegeben ist, es möchte bis zum Eintritt jener *ἀνάστασις* ihr Bruder ihm entzogen sein. Dies ist nicht der Fall, entgegnet Jesus; denn der an mich Gläubige ist auch im Tode dem Leben nicht entfallen, und wer unter den Lebenden glaubt, darf dem Tode zu verfallen nicht fürchten. Nur darauf also verweist der Herr die Fragende, daß die Gemeinschaft mit ihm sich über den Tod hinaus erstreckt; nicht aber erklärt er ihre Hoffnung auf eine *ἀνάστασις ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* für eine unrichtige. Diese Hoffnung bleibt bestehen. Wir wissen nun, was wir von Stellen wie Joh. 5, 24. 6, 40. 47. 3, 16. 18. 36

1) Baumgarten-Crusius nennt die Stelle eine classische „für das Dasein einer solchen Volksvorstellung von der Auferstehung am letzten Tage“.

zu halten haben, auf welche sich Keil für seine Meinung beruft. Wenn es da heißt, daß der an den Herrn Gläubige, weil im Besitz des wesentlichen, auch im Besitz des himmlischen, ewigen und also zukünftigen Lebens sich befinde, und daß mit dem Besitz dieses Lebens Freiheit von der *χρῆσις* gegeben sei, als welche, weil wesentlich in der Scheidung der Welt nach Glaube und Unglaube sich vollziehend, den Gläubigen nicht weiter berühren könne, da er durch seinen Glauben aus dem Bereich des Todes dieser Welt in das Bereich des der jenseitigen Welt entstammenden Lebens übergegangen ¹⁾, so betonen derartige Aussagen nur dies, daß das ewige Leben für den an Christum Gläubigen nicht ein schlechtthin zukünftiges sei, sondern ein schon gegenwärtig in ihm vorhandenes und wirkendes. Aber wie in aller Welt kann man nun solchen Aussagen ein Argument „gegen die populäre Vorstellung von der Todtenauferstehung“ entnehmen wollen? Die *ζωή*, um die sich's hier handelt, ist ja nicht das Leben im verklärten Leibe, wie Keil anzunehmen scheint sondern das himmlische Leben, das der an Christum Gläubige schon während seines Erdenwandels für sein Personleben gewinnt, und das dereinst bei der *ἀνάστασις* ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ auch sein Naturleben erneuert. Beides hebt die Stelle Joh. 6, 40 hervor, wo der Herr sagt, das sei der Wille des, der ihn gesandt, *ἵνα πᾶς ὁ θεσπῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον, καὶ ἀναστήσῃ αὐτὸν ἐγὼ ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*. Gerade diese Stelle ist recht geeignet, Keil seines Irrthums zu überführen, soferne sie dem gegenwärtigen Besitz der *ζωὴ αἰώνιος* die zukünftige göttliche Gnadenthats der Auferweckung gegenüberstellt. Also — auch „das wiederholt ausgesprochene Wort Christi, daß, wer an ihn glaubt, das ewige Leben hat“, beweist nichts gegen „die populäre Vorstellung von der Todtenauferstehung“. Letztere bleibt nach dem Johanneischen Evangelium für die *ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* aufbehalten, unter welcher Johannes durchweg das Ende im eigentlichen Sinne versteht.

1) Vgl. Luthardt (das johanneische Evangelium) zu Joh. 5, 24.

Doch selbst zugegeben, daß *ἔχει ζωὴν αἰώνιον* an Stellen wie Joh. 5, 24 ließe sich dazu benützen, um die *ἀνάστασις* aus der Zukunft in die Gegenwart zu rücken, so ist wieder nicht zu verstehen, warum sie nun erst mit der Zerstörung Jerusalems beginnen, also doch wieder für die Gläubigen, zu denen der Herr redet, zu etwas Zukünftigem gemacht werden soll. Hierzu stimmt ja das *ἔχει* als Ausdruck der Gegenwart nicht! Hierauf wird nun freilich Keil antworten, daß selbstverständlich erst Christus das Grab verlassen haben mußte. Zugegeben! Allein dann müßte die *ἀνάστασις* wenigstens gleich nach Christi Auferstehung erfolgen. Dies scheint in der That Keils Meinung zu sein; verweist er doch auf die Auferstehung der *πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων*, welche nach Matth. 27, 52 nach Christi Auferweckung aus den Gräbern hervorgegangen. Allein wenn sich Keil auf die Matth. 27, 52 berichtete Thatsache beruft, um das, was er die *ἀνάστασις πρώτη* nennt, in größere Nähe zu rücken, als es nach der populären Vorstellung geschieht, so stößt er ja seine auf 1 Cor. 15 gegründete Behauptung um, daß der Anfangspunkt jener Auferstehung die Parusie Christi zum Gericht über Jerusalem sei. Keil scheint übersehen zu haben, daß Matth. 27, 52 f. für seinen Satz zu viel, also nichts beweist.

Wir glauben erhärtet zu haben, daß die Keilsche Meinung über die Todtenauferstehung eine schriftwidrige ist; daß das, was man die *ἀνάστασις πρώτη* nennt, erst am Ende dieses Weltlaufs, mit der dann eintretenden sichtbaren Wiederkunft Christi d. h. seiner Parusie, erfolgen wird. Verhält es sich aber so, dann ergibt sich die Annahme einer Zwischenzeit, von der wir reden, aus Apok. 20 mit Nothwendigkeit. Doch ehe wir auf die Apokalypse eingehen, erübrigt uns die Besprechung zweier Stellen aus den Paulinischen Briefen, auf deren Bedeutung für die obschwebende Frage wir bereits früher hingewiesen haben ¹⁾, nämlich 1 Cor. 15, 22 ff. und 1 Thess. 4, 14 ff. Leider hat sich Keil über diese Stellen nur beiläufig

1) Vgl. Dorp. Zeitsch. VII, S. 180 ff.

geäußert. Es hängt dies damit zusammen, daß er sich die Frage gleich so gestellt hat, ob die Schrift „eine Verklärung Palästinas und ein Herrlichkeitsreich im irdischen Jerusalem vor dem jüngsten Gerichte und dem Untergange Himmels und der Erde“ lehre ¹⁾. Er hätte vor allen Dingen fragen sollen, ob nach der Schrift eine Zwischenzeit anzunehmen sei zwischen der Parusie Christi und dem letzten Ende der Dinge. Dann hätte eine ganze Anzahl von Stellen zur Erörterung kommen müssen, die neuerdings im chiliasistischen Interesse ausgebeutet worden, die aber Keil, da sie für die Controverse, ob eine Verklärung Palästinas zu statuiren sei oder nicht, irrelevant sind, entweder ganz bei Seite läßt oder nur beiläufig bespricht.

Wenn Paulus 1 Cor. 15, 23 f., nachdem er v. 22 darauf hingewiesen, daß in und mit Adam das Sterben, in und mit Christo das Lebendigwerden gegeben sei, sagt: ἔκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι· ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ· ἔτα τὸ τέλος, ὅταν παραδῶ τῇ βασιλείᾳ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ κτ., so kann man, um mit den letzten Worten zu beginnen, dieselben unmöglich so verstehen, als trete nach der Auferstehung derer, welche Christi sind, und zwar unmittelbar darnach ²⁾ das Ende ein, darin bestehend, daß Christus die Herrschaft Gott und dem Vater übergibt. Denn da die Wiederkunft Christi vielmehr die Reichsübernahme ³⁾, statt der Reichsübergabe, das Ende aber, von dem der Apostel v. 24 redet, die Reichsübergabe ist, so können Wiederkunft und Ende nicht zusammenfallen, sondern müssen auseinanderliegen, so zwar, daß zwischen beide eine Zeit der Herrschaft Christi fällt, welche mit seiner Selbstuntergebung unter den Vater und der Vernichtung des Todes endigt (v. 26). Hat es hiemit seine Richtigkeit, so wird 1) mit

1) Vgl. Commentar über Ezechiel S. 500 u. 504.

2) So z. B. v. Bezſchwiß in der Ztschr. für Protest. und Kirche 1863 S. 205.

3) Vgl. Matth. 16, 28; Marc. 9, 1; Luc. 9, 27. S. auch Luthardt (die Lehre v. d. I. D.) S. 128; Auberlen a. a. D. S. 379; Hofmann Schriftbew. II, 2 S. 657 u. 723; Lechler, das apost. und das nachap. Zeitalter S. 140 f.; Olshausen und Meyer z. b. St.

den unmittelbar vorhergehenden Worten: ἔπειτα οἱ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, das bezeichnet sein, was die Apokalypse 20, 5 die ἀνάστασις πρώτη nennt, die mit des Herrn Wiederoffenbarung erfolgende Auferstehung derer, welche ihm angehören d. h. aller seiner Gläubigen; 2) aber gewinnen wir die Vorstellung, daß auch nach dieser Auferstehung noch Solche vorhanden sind, für welche der Tod eine Macht ist, die erst noch ihrer schließlichen Ueberwindung wartet. Dies erinnert wieder an Apok. 20, 5: οἱ δὲ λοιποὶ τῶν νεκρῶν οὐκ ἀνέζησαν, ἕως τελεσθῇ τὰ χιλία ἔτη. Der Gedankenzusammenhang der Verse 22—26 wird also dahin zu bestimmen sein, daß, nachdem v. 22 davon gesagt war, daß in und mit Christo das Lebendigwerden gegeben sei, wie in und mit Adam das Sterben, v. 23 dem möglichen Einwand, warum, wenn es sich so verhalte, die in Christo Entschlafenen doch vorerst im Tode verbleiben und nicht zu neuem Leben sofort erstehen, mit dem Hinweis darauf begegnet, daß Jeder in seiner eigenen Abtheilung, der er angehört, nicht aber als Einzelnr lebendig werden soll. Christus voran als Erstling und zunächst auf ihn folgend bei seiner Parusie das τάγμα derer, welche sein sind; dann, wenn er alle widergöttliche Macht und Gewalt aus dem Mittel gethan, eine letzte Auferstehung und das schließliche Ende der Dinge, die Reichsübergabe Christi an den Vater. Daß außer der Auferstehung der Gläubigen bei Christi Wiederoffenbarung noch eine andere folgen muß, dieser Gedanke drängt sich hier unabweislich auf, da es ja sonst nur ein einziges τάγμα gäbe. Haben wir die Stelle richtig verstanden, so wird die landläufige Behauptung fallen müssen, daß sich im neuen Testament außer der Apokalypse nirgends etwas gelehrt finde von einer Zwischenzeit zwischen Christi Wiederoffenbarung und einem letzten Ende der Dinge. Die Vorstellung einer solchen liegt den Worten des Apostels unbestreitbar zu Grunde. Aber auch den Satz finden wir bestätigt, der sich uns schon aus der alttestamentlichen Weissagung ergab ¹⁾, daß an der schließlichen Erlösung und Beherr-

1) Vgl. Dan. 12, 1—2.

lichung der Gemeinde nicht nur die dann noch am Leben befindlichen, sondern auch die bereits entschlafenen Glieder derselben, indem letztere nämlich auferstehen, Theil haben werden. Selbstverständlich ist in dem neutestamentlichen Zusammenhang diese Auferstehung an die Parusie Christi angeschlossen und nicht auf die Glieder des israelitischen Volkes beschränkt, sondern auf die Gläubigen überhaupt (οἱ Χριστοῦ) ausgedehnt.

Man sieht nun, was es mit der Lünemannschen Behauptung auf sich hat¹⁾, daß die Vorstellung eines Zwischenzeitraums zwischen der Auferstehung der Gläubigen und der Auferstehung aller übrigen Menschen (Apost. 20) dem Apostel Paulus überhaupt fremd sei. Gerade das Gegentheil ist wahr. Jene Vorstellung ist ihm geläufig, was auch Meyer einräumt, der zu 1 Cor. 15, 24 bemerkt, daß Paulus die Lehre von einer zwiefachen Auferstehung nach dem Vorgange Christi selbst mit dem christlichen Glauben verbunden habe. Meyer denkt hierbei an die Luc. 14, 14 von dem Herrn erwähnte ἀναστάσις τῶν δεκάλων, wo allerdings der Zusatz τῶν δεκάλων sich nur bei der Annahme einer doppelten Auferstehung erklärt. Man hat gesagt, Christus wisse nur von Einer Auferstehung, sowol der Bösen als der Guten, und sich hiefür auf Stellen wie Joh. 5, 28 f. berufen²⁾. Allein dergleichen Stellen sind nicht beweiskräftig; denn warum sollte das, was sonst sachlich geschieden wird: die Auferstehung zum Leben und die Auferstehung zum Gericht, nicht auch zusammengefaßt werden können? Es wird, ob das Eine oder das Andere geschieht, nur je von dem Gesichtspunkt abhängen, unter welchem an den verschiedenen Stellen von dem Ende die Rede ist.

Neben 1 Cor. 15 hat man sich chiliaistischerseits auf 1 Theff. 4, 14 ff. berufen. Die Berechtigung zur Verwendung dieser Stelle im chiliaistischen Interesse müßte bestritten werden, wenn Lünemann Recht hätte, welcher, wenn der Apostel die Theffalonicher in Betreff

der Entschlafenen tröstet, den Grund ihrer Trostbedürftigkeit darin findet, daß sie, wie Calvin sagt, vitam aeternam ad eos solos pertinere imaginabantur, quos Christus ultimo adventu vivos adhuc in terris deprehenderet. Allein ganz abgesehen davon, daß das Vorhandensein einer solchen Meinung schon deshalb undenkbar ist, als man doch unmöglich annehmen kann, daß eine christliche Gemeinde über einen solchen Grundartikel der christlichen Hoffnung, wie den von der Auferstehung und dem ewigen Leben sich in Ungewißheit befunden haben sollte, verweist ja der Apostel die Theffalonicher nicht darauf, daß es eine Auferstehung vom Tod und ein ewiges Leben gebe, wie er thun müßte, wenn ihre Besorgniß dahin gegangen wäre, es möchten die vor Christi Parusie aus ihrer Mitte Hinwegsterbenden einem ewigen Todeszustande anheimfallen, sondern er belehrt sie vielmehr darüber, daß „Gott die Gestorbenen durch Jesus mit ihm führen, herbringen werde“. Der Wahrheit näher kommt es, wenn Weiss¹⁾ sagt, die ersten Todesfälle in der jungen Gemeinde zu Theffalonich hätten die Besorgniß erregt, daß die Verstorbenen der mit Christi Parusie eintretenden Errettung nicht in derselben Weise würden theilhaftig werden, wie die Ueberlebenden, vielmehr diese vor jenen etwas voraus haben. Aber was ist nun das, wodurch nach der Meinung der Theffalonicher diese vor jenen begünstigt würden? Weiss gibt uns keine Antwort auf diese Frage. Nach unserer schon früher²⁾ dargelegten Meinung erklärt sich die Belehrung, welche der Apostel den Theffalonichern zu Theil werden läßt, nur dann, wenn man mit Zachariä, Olshausen, de Wette, Koch, Auberlen, Hofmann, Luthardt u. A. annimmt, daß die Theffalonicher die Besorgniß gehegt, die vor Christi Parusie Entschlafenen möchten erst bei der allgemeinen Auferstehung aller Todten erweckt werden, und so an der mit des Herrn Wiederoffenbarung erhofften Verherrlichung seiner Gemeinde keinen Antheil haben. Es

1) S. zu 1 Theff. 4, 14.

2) So z. B. Semisch a. a. D. S. 638.

1) Bgl. Lehrbuch der bibl. Theol. des neuen Testaments (Berlin 1868) S. 245.

2) A. a. D.

würde uns zu weit führen, diese Annahme im Einzelnen zu begründen; wir müssen uns darauf beschränken, eine neuerdings mit viel Scharfsinn vorgetragene Erklärung von v. 14 abzuweisen, welche sie zu entkräften sucht. v. Bezschwiz¹⁾, welcher gleichfalls die Meinung für unbegründet hält, als hätten die Thessalonicher an der Todtenauferstehung selbst gezweifelt, erkennt den Grund ihrer Trauer in dem Factum, daß überhaupt Gläubige vor der Wiederkunft Christi den Tod erfahren konnten und erfahren hatten. Er findet in dem Verbum ἄγειν den Begriff des „weiter Führens“ und umschreibt demzufolge v. 14 folgendermaßen: „Wenn es an Jesu Euch feststeht als Glaubensgewißheit, daß er gestorben ist und auferstanden, so kann der Gedanke an gestorbene Christen Euch bekümmern, als wären sie nicht auf dem Wege, auf dem Gott die Seinen mit Jesu verherrlicht?“ Allein ἄγειν heißt nun einmal nichts weiter, als führen, bringen, dann zuführen, herbringen. Hätte der Apostel den ihm von Bezschwiz imputierten Gedanken zum Ausdruck bringen und sagen wollen, daß Gott die Verstorbenen mit Jesu weiter bringe auf dem Wege der Verherrlichung durch den Tod hindurch (zunächst zur Auferstehung), so hätte er, um deutlich zu sein, entweder ein Compositum wählen, oder dem ἄγει irgend eine Näherbestimmung geben müssen. Wenn er aber schlechtweg sagt, daß Gott die Verstorbenen διὰ Ἰησοῦ ἄξει οὐν αὐτοῖς, so wird Niemand an etwas anderes denken, als an das Mitkommen der Entschlafenen bei der Wiederkunft Christi in die Welt²⁾, oder, um mit 1 Thess. 3, 13 zu reden, an die παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ. Letztere Stelle, an welcher man unter den Heiligen nur die Gläubigen wird verstehen können³⁾, erscheint mir für die Feststellung des Sinnes der Worte ἄξει οὐν αὐτοῖς von dem größten Belang.

bleiben wir nun aber bei der nächstliegenden Bedeutung von

1) Vgl. Ztschr. f. Prot. u. R. Jhrgg. 1863, S. 93 ff.

2) Vgl. Hebr. 1, 6 (ὅταν δε πάλιν εἰσαγαγῇ τον πρωτοτοκον εἰς την οἰκουμενην) und Delitzsch 3. d. St.

3) Vgl. 2 Thess. 1, 10.

ἄγειν und umschreiben wir demzufolge v. 14 dahin: „Wenn ihr des Glaubens lebt, daß Christus gestorben und auferstanden ist, wie könnt ihr dann um die Entschlafenen trauern, gleich als hätten sie nicht Theil an seiner Wiederoffenbarung in der Welt“ —, so wird die Vermuthung Bezschwizs fallen müssen, als hätten die Thessalonicher darüber getrauert, daß überhaupt Gläubige vor Christi Parusie wegsterben konnten; denn es erklärt sich nun bei ihr die Wendung nicht mehr, welche die Belehrung des Apostels nimmt. Wie trefflich hingegen letztere zu unserer oben dargelegten Annahme stimmt, liegt auf der Hand. Wie kann man trauern um die vor Christi Parusie hinwegsterbenden, gleich als stünden diese hinter denjenigen zurück, welche dieselbe zu erleben bestimmt sind; wird ja doch Gott die Entschlafenen mit Christo herbringen! Wozu anders aber wird Christus erscheinen, als um sein Reich aufzurichten¹⁾. Kommen nun die Verstorbenen mit ihm, so werden sie eben Theil haben²⁾ an seiner βασιλεία. Was v. 15—18 weiter folgt, ist nichts weiter als nähere Ausführung der Schlussworte von v. 14.

Doch — wir haben es hier nicht mit Bezschwiz's sondern mit Keil's Auslegung der Stelle zu thun. Keil sagt³⁾, wenn Paulus 1 Thess. 4, 15 f. schreibe: wir, die wir leben und überbleiben auf die Parusie unseres Herrn, werden denen nicht vorkommen, die da schlafen, denn er selbst der Herr wird ἐν κελεύσματι κατὰ herniederkommen vom Himmel und die Todten in Christo werden auferstehen zuerst u. s. w., so rede er von dem königlichen Kommen des Menschensohnes in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln, welches noch etliche seiner Zeitgenossen erleben, von der Parusie Christi zur Zerstörung Jerusalems, mit welcher die erste Auferstehung beginne. Keil stimmt also mit uns darin überein, daß die Auferstehung, von der hier die Rede ist, die ἀνάστασις πρώτη ist, differirt aber

1) Vgl. die schon oben citirten Stellen Matth. 16, 28; Marc. 9, 1. Luc. 9, 27.

2) Vgl. 2 Tim. 2, 12. Luc. 22, 30.

3) A. a. O. S. 512.

darin von uns, daß er das, was der Apostel hier schildert, nicht mit Einem Male zum Vollzug kommen läßt, sondern vielmehr über den ganzen Zeitverlauf von der Zerstörung Jerusalems bis zum Ende der Tage erstreckt; demzufolge erklärt er auch das καταβαίνειν des Herrn ἀπ' οὐρανοῦ, von dem v. 16 redet, „geistig“. „Schon zum Gericht über das alte Jerusalem ist der Herr vom Himmel herabgekommen. Jede in realer Weise auf die Erde einwirkende Manifestation Gottes ist ein Herabkommen vom Himmel, welches kein lokales Bleiben des Herrn auf der Erde involvirt. Da die Parusie Christi zum Gerichte über Jerusalem sein Sigen zur Rechten des Vaters nicht aufhebt, so dürfen wir uns auch die mit dieser Parusie beginnende Auferweckung der im Herrn Entschlafenen nicht anders vorstellen, als daß die Aufgeweckten in den Himmel aufgenommen werden, und als Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel angeschrieben sind, um den Thron Gottes auf Stühlen sitzen und mit Christo herrschen werden“.

Nach Keil redet also der Apostel an unserer Stelle von einem fortwährenden Herabkommen des Herrn vom Himmel und einem fortwährenden Auferstehen der im Glauben an ihn Verstorbenen. Wir glauben nicht, daß sich Keil die Schwierigkeiten klar gemacht hat, in welche er bei seiner Vorstellung von der ἀνάστασις πρώτῃ sich an der vorliegenden Stelle verwickelt. Denn mit der Auferweckung der Todten, welche v. 16 in Aussicht stellt, verbindet sich ja nach v. 17 eine Wirkung, welche an den Lebenden geschieht und darin besteht, daß sie zusammen mit jenen dem Herrn entgegen in die Luft entrafst werden ¹⁾. Nimmt man nun an, daß „die mit dem Gericht über Jerusalem anhebende Auferweckung der in Christo Entschlafenen sich im Lauf der Jahrhunderte fortsetzt, so daß „die im lebendigen Glauben an ihren Heiland Sterbenden zu der von Gott nach seiner Weisheit bestimmten Stunde auferweckt, und die beim

1) Vgl. die schon oben citirte Stelle 1 Cor. 15, 51 f.: πάντες μὲν ὡς κοιμηθήσονται, πάντες δὲ ἀλλαγθήσονται, ἐν ἁτόμῳ, ἐν ῥίπῃ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σαλπίγγι· σαλπίζει γὰρ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἀφ' αὐτοῦ καὶ ἡμεῖς ἀλλαγθήσονται.

Tode in den Himmel aufgenommenen Seelen mit den als Samenkorn in die Erde gesäeten und aus der Verwesung zur Unverweslichkeit herangereiften, geistigen Leibern überkleidet werden, um mit Christo zu herrschen“, so muß man sich auch vor der weiteren Consequenz nicht scheuen, daß mit dieser continuirlichen Auferweckung eine continuirliche Wandlung und Entrückung der Lebenden Hand in Hand gehe, was nun freilich absurd ist. Es hilft Nichts, darauf zu verweisen, daß es ja heißt, die Todten werden zuerst erstehen, darnach wir die Lebenden u. s. f., denn der Apostel fügt zu dem ἀπαγγελλόμεθα ein ἡμεῖς ὅν αὐτοῖς hinzu, was noch stärker ist, als ein bloßes ὅν αὐτοῖς und nachdrücklich hervorhebt, daß jene Entrückung an den Lebenden nicht geschieht, ohne sich zugleich auf die vom Tode Erstandenen zu erstrecken. Beide, Lebende und Erstandene zumal, diese nicht ohne jene und jene nicht ohne diese, werden in die Luft entrafst dem Herrn entgegen, der da kommt in den Wolken des Himmels.

Man sieht, die Keil'sche Theorie von der Auferweckung der Todten scheitert auch an dieser Stelle; ebenso wie seine Anschauung von der Parusie. Denn daß das καταβαίνειν ἀπ' οὐρανοῦ v. 16 nicht im Sinne eines fortwährenden Kommens des Herrn gemeint ist, sondern vielmehr seine persönliche und leibliche Wiederkunft bezeichnet, das sollte wahrlich keines Beweises bedürfen. Heißt es ja doch, daß er kommt mit einem Befehle, mit der Stimme eines Erzengels, mit einer Gottesposaune? Soll man etwa auch diese Näherbestimmungen „geistig“ verstehen und das durch sie Bezeichnete über den ganzen Zeitenverlauf von der Zerstörung Jerusalems bis zum Ende erstrecken? Wir meinen, die Worte sagen klar und deutlich genug, daß es sich hier um den Eintritt der letzten großen Entscheidung handelt, und es scheint uns überflüssig, noch einmal auf 1 Cor. 15, 52 zu verweisen, wo die σάλπιξ, mit deren Erhallen die Auferstehung der Todten und die Wandlung der Lebenden erfolgt, als eine letzte bezeichnet wird.

Der Apostel redet also von einem einmaligen Akte, von einer Wirkung, welche der sichtbarlich und leiblich wiederkom-

mende Herr auf die Entschlafenen übt. Daß es aber heißt: die Todten werden zuerst erstehen, *ἐπετα ἡμεῖς οἱ ζῶντες κατὰ ἀπαγγελίαν*, dies liegt in der Natur der Sache, sobald nur dies feststeht, daß die Verkürung der Gemeinde Christi, zu deren Behuf er wieder offenbart wird, mit Einem Male geschieht oder „daß wir, die Lebenden, den Entschlafenen nicht zuvorkommen werden“. Denn dann ist's ein Moment, daß die Todten lebendig werden, und der zweite, daß wir mit den aus dem Tode Erstandenen in der Herrlichkeit verkürter menschlicher Natur Christo entgegen in die Luft entrafte werden, um von dem an stetig mit ihm zusammen zu sein. Wenn Keil sagt, das Entrückwerden in den Wolken in die Luft sei nicht buchstäblich zu verstehen, sondern drücke nur den Gedanken aus, daß die Verkürten sammt den Auferweckten dem Herrn entgegenen, um ihn zu empfangen und mit ihm vereinigt zu werden, und setze kein Bleiben in der Luft voraus, so ist von diesem ganzen Satz nur die letzte Negation richtig; alles Uebrige falsch. Wie das *καταβαίνειν ἀν' οὐρανοῦ* im eigentlichen Sinne gemeint ist von der persönlichen und leiblichen Wiederkunft Christi in den Wolken des Himmels, so auch das *ἀπαράσσειν εἰς ἀέρα*; setzt ja doch der Apostel ausdrücklich ein *εἰς ἀνάντην τοῦ κυρίου* hinzu. Wenn der Herr vom Himmel herniederkommt und seine Gemeinde ihm entgegengehen soll, so kann dies nicht anders geschehen als so, daß sie auf Wolken ihm entgegengetragen wird. Keil gelangt zu der „geistigen“ Erklärung des *καταβαίνειν* und *ἀπαράσσειν εἰς ἀέρα* nur in Folge des Interesses, das er hat, „ein Kommen des Herrn nach Jerusalem“ auszuschließen. Allein er mag sich beruhigen. Wo der Herr sich offenbart, davon redet die vorliegende Stelle nicht, sondern nur die Wahrheit betont sie, daß die Verheißung seiner Wiederkunft nicht nur den dann Lebenden, sondern der ganzen Gemeinde, den Gläubigen aller Zeiten, also auch den zuvor Entschlafenen gelte, und daß, wenn er kommt in den Wolken des Himmels, seine Gemeinde vor aller Welt erwiesen wird als das, was sie ist, indem sie ihm wunderbar entgegengerückt wird.

Es ist noch Ein Punkt, auf den wir aufmerksam zu machen haben. Bekanntlich ist die Meinung aufgestellt worden, daß die bekehrte israelitische Gemeinde allein die Parusie Christi erleben werde, die übrige Christenheit aber, wenigstens die Gesamtzahl der Gläubigen aus den Heidenchristen in der der Parusie vorausgehenden großen Trübsal hinweggerafft werde. Keil meint nun, daß die vorliegende Stelle dieser Meinung widerspreche¹⁾. Wenn Paulus der aus Heiden- und Judenthristen bestehenden Gemeinde zu Thessalonich schreibe: wir, die wir leben und auf die Parusie des Herrn überbleiben u. s. f., so habe er die Ueberzeugung gehegt, daß zur Zeit der Parusie Christi auch gläubige Heidenchristen noch auf Erden leben werden. Allein für diese Frage etwas aus Pauli Worten folgern zu wollen, wäre ebenso verkehrt, wie daraus, daß er in der ersten Person redet, zu schließen, als habe er die bestimmte Erwartung gehegt, mit seiner Generation die Parusie Christi zu erleben. Man übersehe doch nicht, daß sich die Belehrung des Apostels in ihrer Form nach den Bedenken der Leser richtet, an die er schreibt. Wie diese die Gestorbenen und Lebenden einander gegenüberstellten „nicht in der Form der Lehrfrage, also nach den allgemeinen Kategorien der Todten und Lebenden überhaupt, sondern in der Form des persönlichen Interesses“, so antwortet auch Paulus in der Weise, daß er der Rede „diesen Charakter persönlicher Beziehung“ läßt und ihr nicht „die Wendung des allgemein gültigen Lehrsatzes“ gibt. Wir aber haben der persönlichen Rede die allgemein gültige Lehre zu entnehmen²⁾, welche, wie gesagt, dahin lautet, daß die Verheißung der Wiederkunft des Herrn der ganzen Gemeinde gelte, den dieselbe Erlebenden sowol als den Entschlafenen. Ob nun bloß die bekehrte israelitische Gemeinde die Parusie zu erleben bestimmt sei oder auch Heidenchristen, das ist hieraus nicht zu ersehen.

Wir kehren zu der Hauptfrage zurück. Wenn, wie Keil zu-

1) Vgl. a. a. O. S. 506.

2) Vgl. Luthardt a. a. O. S. 142.

gibt, Paulus in der Thessalonicherstelle von der ἀνάστασις πρῶτη redet, diese aber, was wir nachgewiesen, mit des Herrn Wiederoffenbarung am Ende des gegenwärtigen Weltlaufs eintritt, so haben wir an dieser Stelle ein Zeugniß für eine Zwischenzeit zwischen der Parusie Christi und einem letzten Ende der Dinge, ebenso wie an 1 Cor. 15. Wir sahen — und hiemit fassen wir unsere bisherigen Ergebnisse zusammen —, daß jene Zeit bezeichnet ist durch die Herrschaft Christi und seiner verkörperten Gemeinde; in ihrem Eintritt bedingt durch die Bekehrung Israels als Volk (Act. 3, 19–20), aber nicht diesem Volke allein, wenn auch ihm in sonderlicher Weise, geltend (Act. 1, 6), sondern ebenso den Gläubigen aller Zeiten, welche mit der Parusie des Herrn vom Tode erstehen. Sie schließt mit der allgemeinen Todtenerweckung und der Reichsübergabe Christi an den Vater. Mit diesen aus der neutestamentlichen Schrift gewonnenen Resultaten treten wir an die Offenbarung Johannis heran, und zwar werden wir bei unserer Untersuchung genau dem Gange folgen, welchen die Keilsche Behandlung derselben nimmt. (Schluß folgt.)

II.

Ueber die wesentlichen Verfassungsziele der lutherischen Reformation. Von Carl Adolf Gerhard von Bezschewitz, Dr. und ordentl. Prof. der Theologie zu Erlangen. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1867. 64 S. gr. 8.

Angezeigt von H. N. Hansen, Pastor in Kappeln (bei Schleswig).

Es ist in der neuern Zeit und namentlich in den letzten paar Decennien viel Scharfsinn aufgeboten und viel Papier verschwendet worden in Aufstellung von Vorschlägen und Entwürfen zur Herstellung einer Verfassung für die evangelisch-lutherische Kirche in den verschiedenen Ländern ihres Bekenntnisses. Schon um deswillen darf man dem

Herrn Prof. v. Bezschewitz Dank wissen, daß er in der vorliegenden Schrift auf die wesentlichen Verfassungsziele der lutherischen Reformation selbst zurückgeht, um aus den Verfassungsansätzen, die in diesem größten Gotteswerk seit der Apostel Zeit niedergelegt sind, durch exacte, rein geschichtliche Untersuchung so viel möglich zu ermitteln, welches die hervortretenden und vor den andern berechtigten Momente sind, was mehr zufällig veranlaßt und was wirklich principiell angestrebtes Ziel zu nennen ist. Denn wenn man auch für die entgegengesetzten Verfassungsbestrebungen der Gegenwart sich mehr oder minder auf die Autorität der Reformatoren beruft — mit Recht, soweit in der That die verschiedensten Elemente dort nachweisbar sind, mit Unrecht, sofern man einseitige Berechtigung der einzelnen in Anspruch nimmt oder voraussetzt: so kommt es natürlich bei derjenigen Kirche, die sich lutherisch nennt, zunächst und vor allem darauf an, den Geist und das Wesen der deutschen Reformation selbst in's Auge zu fassen, dem verborgenen Einheitsgedanken derselben in den scheinbar nicht zu vereinenden Gegensätzen nachzugehen, um geschichtlich wahre Resultate zu entdecken und somit auch die wirkliche Lehre, die darin für andere Zeiten liegen kann, zu erheben im Stande zu sein. Der Verf. theilt, um diese Aufgabe zu erreichen, seine Untersuchung in drei Haupttheile. „Drei reformatorische Hauptziele dürfen als wesentliche und allein charakteristische Momente der lutherischen Verfassungsentwicklung hingestellt werden, wenn man von vorneherein den Zielbegriff in der nöthigen Weite nimmt, wonach faktisch Hergestelltes sowol als bewußt und ausdrücklich Angestrebtes darin zusammengefaßt erscheint. Sie sind: das landesherrliche Kirchenregiment, (zweitens) die bischöfliche und klerikal-synodale Verfassung, und drittens die Principien und Versuche in Gemeindebildung und für Gemeindefelbständigkeit, resp. Gemeindevertretung, die unter den Begriffen des Freiwilligkeits- und Gemeindeprincipes zusammengefaßt werden mögen.“ (S. 5.) Eine Parallelsirung dieser reformatorischen Hauptziele mit den drei bekannten protestantischen Verfassungssystemen

späterer Zeit, dem Territorial-, Episkopal- und Collegialsystem, können wir hier übergehen und sogleich zum landesherrlichen Kirchenregiment oder dem sogen. Summeepiskopat uns wenden.

„Nicht die Reformation hat den Territorialismus geschaffen. Was sie vorfand, hat sie aufgenommen und durch ihr Eingehen darauf nur die vollständige Ausbildung einer lange vorbereiteten Zeiterrscheinung vermitteln helfen.“ Dies weist der Verf. an bestimmten Vorgängen in der mittelalterlichen Entwicklung der Kirche und der Staaten historisch nach. Er tritt Hundeshagen in den harten und ungerechten Urtheilen, die dieser in seinen „Beiträgen zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik insbesondere des Protestantismus“ über den politischen Charakter der lutherischen Kirchenverfassung ausgesprochen hat, entgegen und zeigt, wie Zwingli den Züricher und allen Schweizer Cantonen, die Zürich gefolgt sind, ein Staatskirchentum aufgebürdet hat, das an Vernichtung geistlicher und weltlicher Rechts- und Machtsphäre seines Gleichen sucht. Ebenso war es bekanntlich mit Heinrich VIII. von England. Damit verglichen, sind das Kinderstreich, was etwa von einzelnen politisirenden Lutheranern zu erzählen ist. Luther und seine reformatorischen Mitthelfer wehrten sich möglichst lange und entschieden gegen das sich ausbreitende Territorialprincip; später wichen auch sie dem mächtigen Drange der Zeit. „Zu dem Territorialprincip bekannte man sich in strengster Form. Es war allgemeine Anschauung der Zeit, und wurde als das *jus reformandi* der Fürsten sanctionirt.“ Doch wurde der Bischofstitel dem Landesherrn nur als ein Nothbehelf beliebt. Der Verf. zieht folgende allgemeine Schlussfolgerungen über den Sinn, in dem man auf diese Verfassungsform einging: 1) Zeitverhältnisse und eine Entwicklung, die durchaus mit inneren Wesensforderungen und Bedürfnissen der Kirche an sich nichts zu thun hatten, sind die erste und entscheidende Ursache, daß der Territorialismus allgemein zur Herrschaft kam. 2) Das System des Territorialismus, auf das wir als Thatsache die Reformatoren allerdings unbedenklich eingehen sehen, widerstrebt als Princip dem Geist des

Christenthums und der von den Reformatoren selbst principiell vertretenen Idee der Unsichtbarkeit der Kirche, resp. ihrer Wesentlichkeit als Gemeinde der Gläubigen. Auch die äußerlich erkennbaren Normen und Grenzen der rechten Lehre und stiftungsgemäßen Verwaltung der Sacramente sind keine geographischen. 3) Dagegen ist die Uebertragung eines bischöflichen Rechtstitels auf die Fürsten in einer Form geschehen, die Alles weniger gestattete, als was später geschah, nämlich ein Rechtssystem daraus zu machen mit Ableitung aus der wesentlichen Stellung der weltlichen Obrigkeit zur Kirche, oder aus positiv staatsrechtlichen Gründen.

Die zweite Grundform der seitens der Reformatoren in Aussicht genommenen Verfassungsmaßnahmen ist die bischöfliche und klerikal-synodale Verfassung. Aus der Wirksamkeit Luthers und nach dem, was in seinen Schriften darüber vorliegt, entwickelt nun der Verf. die Stellung der Reformation insbesondere zum deutschen Episkopat. Es war von reformatorischer Seite die Absicht, die Bischümer mit evangelischer Praxis wiederherzustellen. Dieser Plan mißlang im Großen und Ganzen durch den Widerspruch des römischen Stuhls, die Unfähigkeit der zeitweiligen Träger des Episkopats und die Raubsucht der Fürsten. Eine anderweitige Collision ergab sich aus der überall schon eingeleiteten Consistorialverfassung. Wir sahen die letztere in unmittelbarer Anlehnung an die fürstliche Territorialgewalt über die Kirche entstehen. Mit den Bestrebungen, die alte bischöfliche Verfassung in der evangelischen Kirche zu erneuern, mußte natürlich auch die Wiederherstellung der bischöflichen Consistorien wieder in's Auge gefaßt werden. Auf Synoden wurden sie hie und da angeordnet, aber das Ende war, daß die allgemeinen Synoden nach und nach aufhörten, und die Gewalt der Generalsuperintendenten an die fürstlichen Consistorien überging. Dies Alles arbeitete dem territorialistischen Zug der Zeit nur in die Hände, der als eigentlich positiver Factor für diese Resultate gelten muß. Die Verfassungsbestrebungen vom Jahre 1849 führten auch zu keinem günstigen Resultat. „Unter den Fürsten war's allein Friedrich Wilhelm IV., der

die Bedeutung der Frage für die protestantische Kirche tief genug würdigte, um den Tag als einen der glücklichsten seiner Regierung zu bezeichnen, an dem er sich in den Stand gesetzt sehen würde, der Kirche die für die Fürsten eben so drückende als unausführbare Vollmacht zurückzugeben. Er achtete ihn nicht gekommen, und wer möchte anders urtheilen; wer aber auch sich verbergen, daß unter den Formen des modernen Staatslebens als Mißverhältniß nur fühlbarer geworden ist, was der Natur der Sache nach als ein solches bezeichnet werden muß. Die Reformatoren sind jedenfalls von dem Vorwurf frei, es der lutherischen Kirche als ein obligatorisches auferlegt zu haben.“

Das dritte Moment, das als reformatorisches Verfassungsziel bezeichnet werden darf, ist das Princip der Gemeindefelbstständigkeit und der Freiwilligkeit persönlicher Entscheidung. „Es ist nicht leicht, sich ein anschauliches, lebendiges Bild der Gemeindevirklichkeit in den lutherischen Kreisen zur Zeit der Reformation zu machen. Und fast ist es zu keiner Zeit anders in unserer Kirche gewesen. Man kennt überwiegend nur die Theologen und die *ecclesia repraesentata*. Der Unterschied dieses Eindrucks von dem der reformirten Kirche in Frankreich, in der Schweiz, in Schottland ist unverkennbar.“ Die ursprüngliche Anlage der luther. Kirche und Luthers Grundanschauung zumal war das nicht. Zum Beweis, daß die Schuld nicht an den Reformatoren lag, wird hingewiesen auf die Zeit der Visitation, auf Aussprüche Luthers und Melancthons über das Princip der Freiwilligkeit, ferner auf die freilich nicht zur Durchführung gelangte sogen. *Reformatio Hassica*. Unsere lutherische Kirche insbesondere hat in ihrer Praxis das alte Princip des Territorialismus fortgeführt zu ihrem großen Schaden und wider das uranfänglich von Luther ins Auge gefaßte Princip der Freiwilligkeit. Darum wendet sich die neuere Zeit diesem wieder entschiedener zu. Die Consequenzen desselben sind: Freigebung der Confirmation, Sammlung bewusster Glieder der Kirche, neuer Ernst, der Gemeinde ihre selbstständigen Rechte und eine selbstthätige

Lebensentfaltung zu gewähren, synodale Vertretung der Gemeinden. Um der lutherischen Kirche allgemein eine Presbyterial- und Synodalverfassung anzueignen, müssen vor allem die kirchlichen Unterlogen dafür hergestellt werden, hier besonders die Gemeindezucht. Dagegen eine kirchliche Massenvertretung nach der Schablone der politischen schaffen wollen, hieße einen neuen Territorialismus hervorrufen — in anderer Form natürlich und mit der Tyrannei, die schlimmer ist als Fürstenwillkür — den Terrorismus der Massen. Die Hauptsache bei der Kirchenverfassung und dem Kirchenregiment sind die Menschen, die rechten Persönlichkeiten. Ein Anhang enthält Aeußerungen Marheinecke's, Schleiermacher's und Friedrich Wilhelm's IV. über Vergangenheit und Zukunft der protestantischen Kirchenverfassung. Möchte diese gelehrte und gründliche Schrift fleißig gelesen und studirt werden!

III.

Die 34. Livländische Provinzialsynode, gehalten zu Wolmar vom 14.—20. August 1868.

(Schluß.)

Die Pfarrtheilung ist's denn auch, welche unsere Synode in diesem Jahre, nächst der *res Herrnhutiana*, am lebhaftesten beschäftigt hat. Bei dieser ist aber ein Doppeltes ins Auge zu fassen, zu erst die Vermehrung der pastoralen Arbeitskräfte, und dann die Vermehrung, respective die Verkleinerung der pastoralen Arbeitsfelder.

Anlangend die Vermehrung der pastoralen Arbeitskräfte, so hat das Kirchenregiment seit Jahrzehnten schon es nie daran mangeln lassen, bei Besetzung von Pfarren mit Gemeinden von über 10,000 Gliedern daran zu mahnen, daß entweder die Pfarre zu theilen, oder

dem Pfarrer ein Adjunct beizugeben sei, und die, nicht unbedeutende Menge von Adjuncten, die gegenwärtig schon neben unseren Pastoren fungirt, beweist zur Genüge, daß diese Mahnungen des Kirchenregimentes nicht fruchtlos geblieben sind. Es stehen aber nicht nur diese Adjuncten, sondern auch noch die 4 Vicare neben unsern Pastoren da, welche aus dem Institute hervorgegangen sind, das 1849 von unserer Synode zu Wenden ins Leben gerufen wurde.

Die Vermehrung der pastoralen Arbeitskräfte allein aber will noch nicht genügen, sie hat ihr nothwendiges Requisit in der Vermehrung der pastoralen Arbeitsfelder, respective der Verkleinerung unserer Pfarren durch Theilung unserer Gemeinden. Es ist daher denn auch die Pfarrtheilung immer mit der Vermehrung der pastoralen Arbeitskräfte Hand in Hand gegangen, und wir haben seit 1849, dem Jahre, seit welchem unsere Synode eine so erfreuliche practische Thätigkeit entfaltet hat, 8 neue Pfarren zu den alten hinzuerhalten, nämlich:

- 1) 1849 Lubahn neben Laudohn, im Sprengel Wenden,
- 2) 1850 Peters Capelle neben Kremon, im Sprengel Riga,
- 3) 1853 die Universitätspfarre neben St. Johannis in Dorpat, im Sprengel Dorpat,
- 4) 1853 Walf neben Lühde, im Sprengel Walf,
- 5) 1855 Wenden Stadt neben Wenden Land, im Sprengel Wenden,
- 6) 1861 Jellin Stadt neben Jellin-Köppo, im Sprengel Jellin,
- 7) 1863 Gudmannsbach-Tackerort neben Torgel, im Sprengel Pernau,
- 8) 1868 die Ehtnische Pfarre der Stadt Dorpat neben St. Marien daselbst, im Sprengel Werro,

und von den 8 Sprengeln Livlands steht nur der Wolmarische noch ohne, seit dem genannten Jahre vollzogene Pfarrtheilung da. Was aber will das sagen, wenn wir immer noch unsere Filialgemeinden nach Zehnern zählen, und immer noch gar viel Gemeinden mit über 10,000 Gliedern haben?! Wie soll ein Pastor 10,000, geschweige denn über 10,000 Gemeindeglieder recht weiden in der Liebe, welche

der Herr fordert, und in der Treue, welche Paulus an einem Jeden erwiesen hat?!

Soll jedoch unserer Landeskirche weiter geholfen werden, so ist's sehr wichtig, an das bereits Vorhandene anzuknüpfen, d. i. an unser Pfarrvicarinstitut, das speciel für Livland ins Leben gerufen ist und dessen Wirken nicht so weite Gränzen gesteckt sind, wie der Unterstützungscasse, welche uns, abgesehen davon, daß wir durch sie zunächst unseren Rußländischen Glaubensbrüdern, und dann erst uns selbst helfen wollen, immer nur mit halber Kraft unter die Arme greifen kann. Unsere Synode hat daher auch in dieser Beziehung allererst unserem Pfarrvicarinstitute weiter zu helfen gesucht. Hierher gehört die Proposition des Dörptischen Sprengels, die Livländische Ritter- und Landschaft auf geeignetem Wege um Mithilfe für dieses Institut anzugehen, Propst Hasselblatt's Vorschlag, die Pastoralattestate, mit Ausnahme der, vom Kirchengesetze eximirten Parochialscheine, zu Gunsten des genannten Instituts zu besteuern, und Propst Mickwitz' Hinweisung darauf, daß diesem Institute nicht unbedeutende Geldmittel zugewandt werden könnten, wenn die neuen Bauernhöfe zu Gunsten desselben mit der gleichen Zahlung belastet würden, welche die alten zu Gunsten der Pastoren tragen, obgleich die diesjährige Synode, auf Grund der, gegen diese Anträge ausgefallenen Sprengelsvoten, dieselben abgelehnt hat, und zwar weil die Inanspruchnahme der Livländischen Ritter- und Landschaft ihr Mißliches habe, so lange gesagt werden könne, die Vicare dienten nicht sowohl den Gemeinden, als vielmehr nur den Pastoren, weil die Gemeinden durch die Besteuerung der Pastoralattestate unangenehm würden berührt werden, so lange die Vicare nur Gehilfen der Pastoren seien, und weil die Belastung der neuen Bauernhöfe unausführbar sei, sofern diese Höfe nicht auf Bauern-, sondern auf Herren-Land ständen, also nicht eine und dieselbe Kategorie mit den alten bildeten.

Hat aber unsere Synode die vorgenannten drei Anträge auch abgelehnt, so ist sie doch auf die Proposition des Referenten, ihr Pfarrvicarinstitut in ein Vicarpfarreninstitut umzugestalten, in so weit ein-

gegangen, daß sie dieselbe den Sprengeln zur Erwägung auf außerordentlichen Sprengelsynoden zugewiesen, obgleich die Proposition unter ihren Anträgen mit anderen Vorschlägen auch den Dorpat'schen und Hasselblatt'schen Vorschlag wieder vorbringt, nur in modificirter Form- und in anderer Absicht. In seinem, hierauf bezüglichen, den Sprengeln in nuce, zur Motivirung seiner Proposition, mitzutheilenden Vortrage sprach er dafür, in Berücksichtigung dessen, daß

1) das Pfarrvicarinstitut, trotz aller seiner Vorzüge, seinem Zwecke nicht entspreche, so fern es uns nur mehr pastorale Arbeitskräfte, nicht aber auch mehr pastorale Arbeitsfelder schaffe, obgleich es 1849 eben dazu von uns ins Leben gerufen sei, um „dem gesteigerten religiösen Bedürfnisse unsrer Tage“ Befriedigung zu schaffen,

2) das dringendste Bedürfnis unsrer Tage die Vermehrung unsrer Pfarren, resp. die Vervollständigung unsrer Filialgemeinden, und die Theilung unserer übergroßen Parochien sei,

das Pfarrvicarinstitut so umzugestalten, daß es uns nicht nur neue Pastoren, sondern auch neue Gemeinden schaffe, und zu dem Ende eine Casse, resp. einen Gotteskasten herzustellen, aus welchem die, dazu nöthigen Mittel gewonnen werden könnten. Die nöthigen Gelder für diese Casse, meinte er, können sich auf folgendem Wege zusammenbringen lassen:

- 1) die Pastoren zahlen, nach wie vor, 11 Rbl 50 Cop. pr. Pfarre,
- 2) mit Genehmigung des Consistorii werden, mit Ausnahme der Parochialscheine, kirchliche Attestate, welche von Privatpersonen gefordert werden, mit ca. 10 Cop. pr. Attestat besteuert, bei 100 Pfarren und bei 100 Attestaten nicht ohne Belang,
- 3) gelegentlich der Gottesackerfeste werden von den Gemeinden durch eigens dazu gedruckte Festlieder Liebesgaben eingesammelt, bei 100 Pfarren, und 10 Rbl. pr. Pfarre wieder nicht ohne Bedeutung,
- 4) auf Gemeindeconventen oder Convocationen (cf. Kirchengesetz Art. 630. 633. 660 und 786, und Landesordnung 308)

werden die Gemeinden bewogen, sich in ihrem eigenen Interesse zu Gunsten unserer Casse mit 1 Cop. pr. Kopf im Jahre selbst zu besteuern, was eine namhafte Summe eintragen würde,

5) der Patron unsrer Kirche, die Livländische Ritter- und Landschaft werde auf geeignetem Wege ersucht, freundlichst unserer Casse einen Beitrag zu bewilligen,

6) die Stadtpastoren werden gebeten, in ihren Deutschen Gemeinden auch Collecten freier Liebesgaben zum Besten unserer Casse zu veranstalten, was zusammen zum Ziele führen müßte.

Selbstverständlich, fuhr er fort, müßten die Synodalen dann auf die bisherigen Vicare verzichten. In Anbetracht der hohen Wichtigkeit der Sache würden sie das aber gewiß gerne thun, zumal da

1) die Bedienung vacanter Pfarren und die Unterstützung kranker oder überbürdeter Amtsbrüder durch vicarirende Pastoren besser vollzogen werde, als durch pastorirende Vicare,

2) die Leistung der sogenannten Vicare aber in demselben Maße eine leichtere werde, als die Zahl der Parochien, und also auch die, der vicarirenden Pastoren, wachse.

Sollten, bat er schließlich, die Synodalen den, von ihm proponirten Mitteln auch nicht zustimmen können, so möchten sie doch seinen Zweck zu dem ihrigen machen, und denselben durch bessere Mittel verfolgen, denn alle unsere Wünsche zum Heile unsrer Kirche könnten nur dann erfüllt werden, wenn wir zuvor die Zahl unsrer Pastoren der unsrer Gemeindeglieder entsprechend machten. Ein geordneter Haushalt sei unmöglich, bevor ein ausgebautes Haus bestehe.

Hier einschlagend muß auch das genannt werden, was Propst Schilling von Neuermühlen im Sprengel Riga über die geistliche Bedienung der, während des Sommers in Dubbeln weilenden großen Bevölkerung Evangelisch-Lutherischer Confession, sagte. Er wies darauf hin, wie diese Bevölkerung auf viele Tausende angewachsen sei, welche der Pastor von Schloß, zu dessen Parochie auch Dubbeln gehöre, nicht ausreichend bedienen könne, so treu und eifrig er sich auch darum mühe. Es sei demselben nämlich nicht möglich, in Dubbeln am

Sonntage auch nur zu predigen, weil er da anderweitig amtlich occupirt sei. Aus seiner präpstlichen, bei der Kirchenvisitation in Schloß gewonnenen Anschauung, wie aus den Berichten und Mittheilungen des Ortspastors müsse es unbedingt als Aufgabe der Gesamtkirche des Landes, und derjenigen Stadt, aus welcher die Meisten der Badegäste nach Dubbeln hinkämen, anerkannt werden, eben so wohl der überhand nehmenden Macht der Welt die Kraft des Evangeliums entgegenzusetzen, als dem sich unmittelbar kundthuenden Verlangen vieler suchenden Seelen, dessen Trost und Verheißung darzubieten. Nur dann werde unsere Kirche den übrigen Confessionen nicht nachstehen, die ihre Glaubensgenossen in Dubbeln auch regelmäßig bedienen. Daher stelle er den Antrag, die Synode wolle berathen und beschließen, wie, und in welcher Weise dafür zu sorgen sei, daß die in den Sommermonaten in Dubbeln wohnende christliche Gemeinde Evangelisch-Lutherischen Glaubens auch geistlich und kirchlich recht bedient werden möge, und daß diese Bedienung unfehlbar schon mit dem Beginne der Badesaison 1869 eintrete.

Die Synode erkannte die Nothwendigkeit einer regelmäßigen geistlichen Bedienung Dubbelns während der Badesaison vollständig an, und gab zu, daß hier ein Aufschub nicht an der Zeit sei. Darum ersuchte sie den Generalsuperintendenten, sich mit dem geistlichen Ministerio der Stadt Riga und mit der Verwaltung der Unterstützungscasse in Relation setzen, damit dem Pastor von Schloß die Mittel geschafft würden, sich einen Adjuncten zu nehmen, und dadurch in den Stand zu gelangen, den Sommer über, namentlich am Sonntage, die Dubbelnschen Badegäste in genügender Weise geistlich zu bedienen. Sollte aber bis zur nächsten Saison noch kein Adjunct beschafft werden können, so möge der Generalsuperintendent von sich aus, dazu willige Pastoren des Livländischen geistlichen Ministerii für den Sommer 1869 nach Dubbeln, resp. nach Schloß delegiren.

So sehr viel nun aber auch an der Vermehrung unsrer pastoralen Arbeits-Kräfte und -Felder gelegen ist, so ist mit derselben allein unserer Kirche doch noch nicht genugsam geholfen. Wir kennen

keine gesegnete Entwicklung der Kirche ohne treueste Sorge für die Schule, weil wir das, uns von Gott befohlene Werk in der Nachfolge unseres Herrn Jesu Christi an den Kindern beginnen. Daher wandte die Synode nächst der Diaconie und der Pfarrvermehrung ihre Aufmerksamkeit wieder der Schule zu. In Sachen der Schule, selbstverständlich der des Landes, lagen der Synode aber zuerst die Propositionen Pastor Hansen's von Paistel im Jellinschen, und dann die Anträge Pastor Pfeil's, Diaconus zu St. Johannis in Dorpat, vor.

Es wurden nunmehr die Vota der einzelnen Sprengel über die Hansenschen Propositionen verlesen. Ohne Weiteres hatte sich kein Sprengel für dieselben erklärt. Einerseits wurde die gegenwärtige Zeit nicht für geeignet zu durchgreifenden Aenderungen der bestehenden Schulordnung gehalten, andererseits erklärten die Synodalen es für die Sache der Oberlandschulbehörde, der Schulordnung die nöthige Ausgestaltung zu geben, und wollten daher von der Synode nur Vorlagen für diese gemacht, nicht aber irgend welche definitive Beschlüsse gefaßt sehen. Eingehend beleuchtete Pastor Masing von Rappin im Werroschen die Hansenschen Propositionen, und gelangte mit seiner Kritik derselben, zu dem Resultate, daß sie, unter den einmal gegebenen Verhältnissen unausführbar, und daher auch nicht zur Annahme zu empfehlen seien. Pastor Hansen hob dagegen hervor, daß die neue Gemeindeordnung für unser Landvolk eine Modification unsrer Schulordnung unumgänglich nothwendig mache, und daß er zu seinen Propositionen namentlich dadurch veranlaßt worden sei, daß die materielle Sorge für die Schule neuerdings vielfach aus einer Sache der Ritter- und Landschaft die der Bauercommunen geworden sei. Er sehe daher in den, an seinen Propositionen gemachten Ausstellungen noch keinen Grund für die Synode, dieselben schlechtweg abzulehnen, müsse vielmehr wünschen, daß die Synode das, von ihm Proponirte als Material für die Ausgestaltung unserer Schulordnung der Oberlandschulbehörde unterbreite, und diese dadurch mit veranlasse, dem nächsten Livländischen Landtage die Entscheidung darüber an das Herz zu

legen, ob unser Volksschulwesen nicht der Aus-, resp. der Um-Gestaltung bedürfe. Konnte die Synode nun auch nicht zugeben, daß die neue Landgemeindeordnung als solche eine neue Schulordnung nöthig mache, so fern die, der Landgemeindeordnung obrigkeitlich gegebenen Ergänzungen es klar herausstellen, daß die Volksschulsache durch dieselbe keineswegs aus den Händen der Ritter- und Landschaft in die der Bauercommunen gelegt worden sei, vielmehr die Communalvorsteher nach derselben in Sachen der Schule nur das auszuführen hätten, was von den resp. Schulbehörden angeordnet werde, so erachtete die Synode die Hansenschen Propositionen sachlich doch für so wichtig, daß sie die 8 geistlichen Schulkrevidenten ersuchte, zu einem Committé zusammenzutreten, welches, unter Präsidenz des ältesten Revidenten, die genannten Propositionen einer nochmaligen Kritik zu unterziehen, und dann in revidirter Form den Sprengelsynoden zu abermaliger Erwägung zuzufertigen hätte, damit die nächste Provinzialsynode dann abschließend über dieselben entscheiden könne. Von dem Interesse der Revidenten für unsere Volksschule steht nun zu erwarten, daß sie den Sprengelsynoden Vorlagen machen werden, welche diese der Provinzialsynode zur Annahme empfehlen, und durch dieselbe an die Oberlandschulbehörde bringen kann. Denn bedürfen wir auch keiner neuen Schulordnung, so doch der Durchführung und Ausgestaltung des Bestehenden, wenn auch nicht auf dem Wege neuer Gesetzgebung, so doch durch Erlass der erforderlichen Einzelanordnungen. Ueberhaupt aber wird die Erwägung der Hansenschen Propositionen mit dazu wirken, die Volksschulsache noch mehr in den Vordergrund zu stellen, als das schon geschehen ist, und dann, unter Gottes gnädigem Beistande, das effectuiren, daß die Landschule diejenige Gestalt erhalte, welche sie gewinnen muß, wenn sie unser Volk, auch unter den neuen socialen und politischen Verhältnissen, auf dem rechten kirchlichen Wege erhalten und fördern soll.

Nach vorläufiger Erledigung der Hansenschen Propositionen ging die Synode an die Verhandlung der Pfeilschen Anträge. Diese verlangten einmal die Herstellung einer Übungsschule für die

Böglinge des Walfschen Rüster-Schulmeister-Seminars, und dann die alljährliche Aufnahme von 10 Böglingen, anstatt der dreijährlichen von 30 in dieses Seminar. Aus den verlesenen Voten der einzelnen Sprengel ergab sich, daß Pernau die Anträge ablehnte, Jellin und Dorpat ihnen beistimmten, Riga sie mit dem Zusatz annahm, daß die nöthigen Geldmittel durch Erhöhung des Schulgeldes von den Seminarzöglingen selbst beschafft werden mögen, Wenden, Walf und Wolmar ihre Ausführung für unmöglich erklärten, und Werro sich für dieselben aussprach, aber meinte, daß bei Realisirung der Pfeilschen Anträge nur der eine Zweck derselben werde erreicht werden, nämlich eine bessere intellectuelle Ausbildung der Seminaristen, nicht aber auch der andere, d. i. eine höher stehende ethische, und daß, wenn, was Pastor Pfeil erstrebe, in genügender Weise erlangt werden solle, nicht nur allen gemachten Anforderungen kirchlicher Pädagogie volle Rechnung getragen, sondern von den, in das Seminar eintretenden Zöglingen auch eine möglichst gründliche Vorbildung verlangt werden müsse. Das Resultat der, hierauf folgenden Discussion war, daß die Synodalen sich dahin einigten, die Pfeilschen Anträge im Principe zwar anzunehmen, in der Ausführung aber noch zu beanstanden, weil die gegenwärtigen Zustände nicht der Art seien, daß eine gedeihliche Ausführung derselben gehofft werden dürfe, und es daher am gerathensten erscheine, den Präses, welcher ja auch Glied der Oberlandschulbehörde sei, zu ersuchen, in der genannten Behörde zu gelegener Zeit die Pfeilschen Anträge in Proposition zu bringen. Der Präses versprach freundlichst, diesem Ersuchen der Synode nachzukommen. Dagegen lehnte die Synode den Vorschlag des Rigischen Sprengels, ausnahmsweise bei der nächsten Aufnahme von Zöglingen in das Seminar einen einjährigen Cursus für, sofort zu gewinnende Gebiets- (Dorfs-)Schullehrer zu eröffnen, ab, weil die festgesetzte Seminarordnung nicht ohne dringende Noth durchbrochen werden dürfe, weil ein einjähriger Cursus für die bezweckte Ausbildung zu kurz sei, weil das Seminar vorzugsweise Rüster-Schulmeister, nicht aber Gebiets- (Dorfs-)Schulmeister zu bilden habe, und weil

der proponirte Cursus nur ein Mal, und dieses eine Mal zu viel Gebietslehrer gäbe. Gott wolle es nun in Gnaden walten, daß neben der Schule auch unser Seminar eine solche Ausgestaltung gewinne, daß für unser Volk auf's Beste gesorgt werden könne, denn ist irgend etwas, neben der Pfarrtheilung dringendstes Bedürfniß unseres Landes, so eine, nicht hinter der socialen und politischen Vervollständigung unseres Volkes zurückbleibende intellectuelle und ethische Ausbildung desselben. Diese Ausbildung aber ist Sache der Kirche, welche von Gott die Aufgabe erhalten hat, die Menschheit ihrer Bestimmung entgegenzuführen, und die Livländische Synode wird hoffentlich immerdar mit Rath und That Denen entgegengetreten, welche in wunderlicher Verblendung die, auf dem Boden der Kirche erwachsene Civilisation ohne die Kirche fortführen zu können verneinen, und sich in fast närrischer Weise abmühen, die christliche Dogmatik mit der christlichen Moral tod zu schlagen.

In die Sorge für die innern kirchlichen Angelegenheiten unseres Landes hinein gehörte auch der, für dieses Mal noch zurückgezogene, und daher nur notificirte, aber anderweitiger Mittheilung an die Synodalen vorbehaltene Antrag Pastor Maurach's von Oberpahlen im Fellinschen, die Pastoren möchten darüber in Berathung eintreten, wie dem Uebelstande abgeholfen werden möge, daß sich unsere Teutschen Gläubigen im Hause, und vielfach auch in der Schule, anderer Gesangbücher bedienen, als der, beim öffentlichen Gottesdienste gebräuchlichen.

In Sachen des Neval-Ehstnischen Gesangbuches referirte Pastor Maurach sodann der Synode in Kürze, daß das, dazu erwählte Comité von der Herausgabe eines neuen Neval-Ehstnischen Gesangbuches Abstand genommen, und sich darauf beschränkt habe, das alte Gesangbuch in verbesserter und vermehrter Auflage herauszugeben, und daß diese verbesserte und vermehrte Auflage, welche sämmtliche Lieder des alten Gesangbuches neben den neuen enthalte, zu Ende des laufenden Jahres die Presse verlassen, und ungebunden zu 45, gebunden aber zu 70 Kop. für das Exemplar in den Vertrieb gelangen werde, nachdem das

Redactionscomité die Emendation beendet, das Bepflichtungscomité aber die Anordnung des Inhaltes gut geheißen habe. Mit dieser verbesserten und vermehrten Auflage ihres Gesangbuches treten unsere Neval-Ehsten den Dörpt-Ehsten in der gewünschten Weise an die Seite, denn sie haben nun die gewünschten Lieder des Dörpt-Ehstnischen Gesangbuches auch in ihrem Kirchen- und Haus-Buche. Selbstverständlich hat Livland hier in der nöthigen Uebereinstimmung mit Ehstland gehandelt, und, um allen billigen Anforderungen zu genügen, wird das in Rede stehende Gesangbuch in zwei Ausgaben gedruckt, von welchen die eine die Lieder alle in fortlaufender Nummerirung, die andere aber erst die alten, und darnach anhangsweise die neu hinzugekommenen giebt.

Ein anderer Antrag Pastor Maurach's, die kirchliche Ornamentik betreffend, wurde von der Synode, nach eingehender Discussion, mit lebhafter Einstimmigkeit angenommen. Pastor Maurach beantragte nämlich die Bildung eines kirchlichen Kunstvereines für Livland. Die Aufgabe dieses Vereins soll es sein, die ächte christliche Kunst nach den Grundsätzen und Bedürfnissen unserer Evangelisch-Lutherischen Kirche zu fördern, und namentlich bei Neu- und Umbauten von Kirchen, Altären und Kanzeln u. s. w., bei Anfertigung von Kirchengeschäften u. s. w., durch Rath und That behilflich zu sein. Mit Recht wurde dieser Antrag vom Fellinschen Sprengel ausgestellt, so fern dieser Sprengel die übrigen in Sachen des Kirchenbaues u. s. w. in jüngster Zeit weit überflügelt hat, wenn er auch keine St. Gertrud aufzuweisen hat, wie die Stadt Riga, und mit Recht ging die Synode auf diesen Antrag mit lebhafter Einstimmigkeit ein, denn unsere Kirchen sagen noch lange nicht innen und außen, daß wir über 150 Jahr in tiefen politischen Frieden leben, und in directer Verbindung mit der Teutschländischen Wiegenstätte stehen. Freilich werden wir den Geist nicht aus den Steinen heraus schlagen, wer aber irgend nicht nur der Ethik, sondern auch der Aesthetik lebt, wird nur zu oft geradezu beleidigt, wenn er an unsere Kirchen heran, oder gar in dieselben hineintritt. Immer noch sitzen unsere Thürme viel-

fach auf den Kirchdächern, gleichsam als wären sie vor ihren Bildnern geflüchtet, und höhnten nun die Gemeinden, welche solche Gebilde schaffen ließen, von hoher Warte herab. Und treten wir erst in die inneren Räume der Andachtsstätten, so schreien uns da oft so gräßliche Dissonanzen entgegen, daß wir zu allem Anderen fortgerissen werden, nur nicht zur Anbetung des, dem diese Stätten geweiht sind. Gott wolle daher dem, von Pastor Maurach ins Leben gerufenen Vereine in Gnaden gedeichlichsten Fortgang schenken, damit der Leib, in welchem bei uns der Lutherische Geist lebt, auch des Geistes würdiger werde, durch welchen er sein Wesen hat.

So schätzenswerth indeß auch der Bau unsrer Kirchen und die Ausschmückung ihres Innern nach den Regeln der Kunst sein mag, so ist der Ausbau der schriftgemäßen Lehre doch noch viel wichtiger. Zu diesem aber suchte Pastor Kählbrandt, Adjunctus zu Neu-Pebalg im Wendenschen, einen Beitrag zu liefern, indem er den Synodalen einen Vortrag „über das gottmenschliche Wort der heiligen Schrift“ hielt. In diesem Vortrage stellte er die heilige Schrift

- 1) in ihrem wesentlichen Zusammenhange mit der Heilsgeschichte,
- 2) in ihrer wesentlichen Beziehung auf Christum, und
- 3) in ihrer wesentlichen Bedeutung für die Kirche

dar. Und zwar bezeichnete er, ausgehend von dem Wesen der göttlichen Offenbarung, deren Grundformen That und Wort seien, die heilige Schrift als den organischen Abschluß der Heilsgeschichte. Sie verdanke, sagte er, ihre Entstehung dem Zusammenwirken derselben Factoren, aus welchen die Heilsgeschichte hervorgegangen, nämlich einem göttlichen, und einem menschlichen, und sei daher zugleich wahrhaft göttliches, und wahrhaft menschliches Wort. Der hiemit festgehaltene Unterschied des Göttlichen und des Menschlichen in der heiligen Schrift werde durch den Gottmenschen ausgeglichen. Die heilige Schrift sei Selbstzeugniß Jesu Christi, und darum wahrhaft gottmenschliches Wort. Als solches trage sie auch Knechtsgestalt an sich, gleich Dem, aus welchem sie stamme, von dem sie zeuge, und zu welchem sie führe, und könne daher auch nur für die Gemeinde der

Gläubigen, d. h. für die Kirche Christi wesentliche Bedeutung haben. Die Kirche bedürfe der heiligen Schrift, um heilsgeschichtlich gewordene Gemeinde Christi zu bleiben, die heilige Schrift aber bedürfe der Kirche, um als gottmenschliches Selbstzeugniß Jesu Christi anerkannt und geglaubt zu werden. Nach der ersteren Seite hin sei sie normirendes Wort, nach der andern Seite hin enthalte sie seligmachendes Wort. — Die Synodalen folgten diesem Vortrage mit gespannter Aufmerksamkeit, und sprachen durch Pastor Sokolowsky von Ronneburg ihren herzlichsten Dank für denselben, und den Wunsch aus, ihn nächstbald gedruckt zu sehen, um ihn dann noch gründlicher, als das bei einmaligem Anhören möglich ist, erwägen zu können.

Auf dem Gebiete der Lehre bewegte sich auch der Vortrag, welchen Pastor Hörschelmann von Fellin-Rööppo über das Abendmahl hielt. Mit specieller Berücksichtigung der, in der Dorpater theologischen Zeitschrift (Bd. X. Heft 1) veröffentlichten Abhandlung des Professors Dr. Harnack „über die kirchliche Verwaltung des Abendmahls“, zog er die Consequenzen, die sich aus dem Wesen und der eigenthümlichen Bedeutung des Altar-Sacramentes, so wie aus den Grundsätzen der kirchlichen Verwaltung desselben ergeben, und wandte diese dann auf das, unter den gegenwärtigen Verhältnissen von unsrer Kirche einzuhalten Verfahren an. Auch diesem Vortrage folgten die Synodalen mit großem Interesse, zumal da der Redner, vielfach von ganz eben denselben Principien ausgehend, wie Professor Dr. Harnack, doch wesentlich andere Consequenzen aus denselben zog. Es steht zu hoffen, daß Pastor Hörschelmann seinen Vortrag in einer unsern theologischen Zeitschriften veröffentlichen, und so mit dazu beitragen werde, daß die Frage nach dem Verhältnisse von Wort und Sacrament zu einander ihrer Lösung immer näher gebracht, und die Praxis in der kirchlichen Verwaltung des Abendmahles immer mehr eine einheitliche werde.

Aus Mangel an Zeit zog Pastor Mickwitz von Nüggen im Berroschen seinen, ebenfalls hierher gehörigen Vortrag über die Be-

denken, welche neuerdings bei uns, namentlich von den Pastoren Hörschelmann und Haller in Ebstland, gegen die bisher übliche Ordnung des Abendmahls-Gottesdienstes, resp. gegen die bisherige Verbindung von Beichte und Abendmahl erhoben worden sind. Diesen Vortrag hatte er vorher auf der Werroschen Sprengelsynode gehalten, und diese hatte denselben für die Provinzialsynode votirt. Im Eingange zu der Prüfung, welcher er die genannten Bedenken unterzieht, sagt er, daß nicht so wohl das Gewicht dieser Bedenken, als vielmehr der Umstand, daß auf Grund derselben schon Vorschläge zur Aenderung unserer kirchlichen Praxis in Erwägung gezogen worden seien, ihn zu seinem Vortrage getrieben. In dem Vortrage selbst legt er an die dogmatischen Bedenken Pastor Hörschelmanns den Maßstab der Lutherischen Dogmatik, an die dogmen-historischen Pastor Hallers aber den Maßstab der Concordienformel, und sucht folchergehalt beide Bedenken als unhaltbar zu erweisen, die gegenwärtige Ordnung des Lutherischen Abendmahls-Gottesdienstes, resp. die gegenwärtige Verbindung von Beichte und Abendmahl mit einander als durchaus den Principien der Lutherischen Kirche entsprechend hinzustellen. Die Synode forderte Pastor Mickwitz auf, diesen seinen Vortrag in einer unsern theologischen Zeitschriften zu veröffentlichen, damit er, wie den Werroschen, so auch den übrigen Pastoren bekannt werde, und die, von denselben in Betracht gezogene wichtige Frage durch eingehende Verhandlungen ihrer Lösung entgegengeführt werden möge.

In gleicher Veranlassung wurden die 3 Mal 3 Thesen Pastor Thoernes von Gudmannsbach-Lackerort über die 3 Gnadenmittel zurückgezogen, jedoch auch anderweitiger Mittheilung vorbehalten. In seiner ersten These sagt Pastor Thoerne: „Es muß die Dreieinigkeit der 3 Gnadenmittel, nämlich des Wortes, der Taufe und des heiligen Abendmahles, auf Grund von 1 Joh. 5. 6. 7. gelehrt worden; denn sie sind drei und doch *εἰς τὸ ἓν*, und es besteht ein *adamantinus nexus* derselben unter einander.“ In seiner letzten These aber behauptet er, die Praxis unserer Kirche, wohl eine Noth-

taufe, nicht aber auch ein Nothabendmahl zu gestatten, dürfe nicht daraus begründet werden, daß das Abendmahl weniger nothwendig zur Seligkeit sei, als die Taufe, sondern daraus, daß die Taufe das Sacrament der Initiation sei, das Abendmahl aber nicht. Nur die Taufe führe die Unmündigen in die, zur Seligkeit nothwendige Gemeinschaft mit Gott ein. An und für sich aber seien der Anfang des Heiles, die Taufe, und der Fortgang desselben, das Abendmahl, von gleicher Nothwendigkeit. Werde von dem Reformirten gesagt, sie haben keine Nothtaufe, weil sie keine Taufnoth haben, so solle von uns nicht gesagt werden, wir haben kein Nothabendmahl, weil wir keine Abendmahlsnoth haben. Vielmehr müsse gesagt werden, wir haben kein Nothabendmahl, weil nach der Natur dieses Sacramentes und nach Gottes Willen die eigene Seelennoth einen jeden getauften, und zum bewußten Glauben gelangten Christen zum Abendmahle treiben müsse. Gewiß wird's allen Synodalen lieb sein, diese Thesen gelegentlich in ihrer Eigenartigkeit genauer kennen zu lernen.

Hierher gehört endlich, wenn auch schon wieder vielfach in das Gebiet der pastoralen Praxis hineingreifend das, an die Sprengelsynoden zur näheren Berathung gewiesene Desiderium des Walfschen Sprengels, die Synodalen mögen darüber berathen, wie der Pastor sich der wilden Arreption des Abendmahles gegenüber zu verhalten habe.

Haben die, vorstehend in Betracht gezogenen Vorträge vorzüglich für die Pastoren Interesse, so sind für die Gemeinden wiederum die Bestrebungen der Synode für Herstellung eines möglichst reinen Textes der heiligen Schrift von großer Wichtigkeit. — In Bezug hierauf verlas der Präses ein Schreiben des Ebstländischen General-superintendenten Schulz, des Inhaltes, daß der Akademiker Wiedemann sich bereit erklärt habe, eine Revision des ganzen Textes der Reval-Ebstnischen Bibelübersetzung vorzunehmen. Die, hieran geknüpften Verhandlungen der Synodalen führten zu dem Resultate, daß die Ebstnischen Sprengel des Livländischen Consistorialbezirktes sich bereit erklärten, diese Revision, falls sie von der Ebstländischen Pro-

vincialsynode gewünscht werden sollte, auch ihrerseits zu unterstützen, und zu dem Ende einen, später zu vereinbarenden Antheil an den, damit verbundenen Kosten zu tragen, jedoch nur unter der Bedingung, daß der Uebersetzung der Wietische Dialekt erhalten, und daß vor der Inangriffnahme des Werkes den daran Betheiligten eine Probe des revidirten Textes, etwa ein Druckbogen des Evangelii Matthäi, zur Einsichtnahme vorgelegt werde. Der Präses wurde ersucht, Solches dem Ehstländischen Generalsuperintendenten mitzutheilen. — Anlangend die Lettische Bibelübersetzung, so wurde den Synodalen mitgetheilt, daß die Vertrauensmänner, welche in früheren Jahren erwählt worden, in ihren Functionen verblieben seien, und im vorigen Jahre am 14. December einer allgemeinen Sitzung der Pastoren Liv- und Kurlands und der Direktoren der Bibelgesellschafts-Sectionen von Riga und Mitau, in Mitau beigewohnt hätten. Auf dieser Sitzung habe man sich vollkommen über das Maß der vorzunehmenden Emendationen, und über die Art und Weise der Arbeit geeinigt, und sei nunmehr nach dieser Uebereinkunft das neue Testament von Pastor Bielenstein in Kurland bis auf die Briefe an die Corinthier, die Pastoralbriefe, und die Apokalypse beendet. Das alte Testament dagegen habe Pastor Kroon von Lennewaden so weit revidirt, daß nur noch die 3 Propheten Jeremias, Ezechiel, und Daniel der Durchsicht zu unterziehen seien. Es stehe demnach zu erwarten, daß im nächsten Jahre das Werk so weit werde geführt sein, daß Pastor Bielenstein, welchem die Leitung des Ganzen übergeben worden, das Werk der Beprüfung, resp. der Annahme durch, dazu von beiden Provinzen zu ernennende Pastoren werde vorlegen können.

Im Interesse der Gemeinden wurde auch die Ehstnische Volksliteratur und Tagespresse in Durchsprechung gezogen. Leider steht diese ja immer noch der Lettischen nach, und wird hinter ihrer Schwester so lange zurückbleiben müssen, als es ihr an Männern fehlt, wie der Lettische Theil unseres Landes ihn z. B. an dem, in diesem Jahre vom Herrn heimgerufenen Pastor Reiken von Ubbenurm hatte, d. h. so lange es ihr an Ehstnischen Pastoren fehlt, die sich in Rei-

kenischer Weise der Volksliteratur annehmen. Allerdings ist man im Ehstnischen Livland leider vielfach noch so jung, daß man die Volksliteratur gern dem Hirtenstabe der Pastoren entziehen möchte, um sie sich ganz frei bewegen zu lassen. Jugendlichkeit ist aber ein Mangel, der sich alle Tage verringert, und so wird dem Ehstnischen Livland ja wohl auch über kurz oder lang die Zeit kommen, wo es sich wieder an den erprobten Hirtenstab anlehnt und erkennt, daß in der Lutherischen Christenheit ganz und gar keine Gefahr darin liegt, die Pastoren nicht nur in den geistlichen, sondern auch in den geistlichen Dingen die Leiter des Volkes sein zu lassen. Verlangt die Literatur doch wissenschaftlich tüchtig durchbildete Männer, und die haben wir — Gott Lob! — an unseren Pastoren, und sind die einzelnen Nationalitäten doch auch Brüder unter einander, die ein Jeder dem Anderen mit der Gabe dienen sollen, welche sie von Gott empfangen haben. An Befähigten, wie Reiken einer war, wird's dem Ehstnischen Theile Livlands daher nicht fehlen, es gilt nur, wie Reiken um des Herrn willen auch für das Volk ein brennendes Herz zu haben. Das wurde allen Synodalen durch Pastor Holst von Wenden-Stadt nahe gelegt, indem er in wenigen, aber gewichtigen Worten des so frühe heimgegangenen Bruders gedachte, und die Synodalen veranlaßte, zum Andenken an ihn, dem, von Allen Geliebten, die beiden ersten Verse des Grafen: „Christus, der ist mein Leben, und Sterben mein Gewinn“ zu singen.

Für das Wohl unserer Gemeinden sorgt weiter die Taubstummenanstalt zu Jernern im Pernauschen. Ueber dieselbe berichtete, da Pastor Sokolowsky von Jernern leider nicht selbst hatte zur Synode kommen können, weil die vielen Kranken seiner Gemeinde seiner unausgesetzten Gegenwart bedurften, Pastor Schneider von Hallist. Zunächst dankte er in Pastor Sokolowskys Namen, für die, ihm von den Brüdern zugestellten Liebesgaben an Geld. Seit dem Augustmonate 1867 waren an solchen Liebesgaben wieder eingegangen 540 Rbl., so daß von den, in Aussicht gestellten Geldern aus dem Lettischen Livland nun nur noch 540 Rbl., aus dem Ehst-

nischen aber nur noch 385 Rbl. sich in Rückstand befinden, um die Höhe der Summe zu erreichen, welcher die Jennernsche Anstalt bedarf, um auf die eigenen Füße hintreten zu können. An den Rechenschaftsbericht über Einnahme und Ausgabe der Anstalt knüpfte Pastor Schneider die Mittheilung, daß der erste Bögling der Jennernschen Taubstummenschule, Mart Warres, der zu so schönen Hoffnungen berechtigte, am 1. Aug. d. J. selig im Herrn entschlafen, und daß am 3. Aug. ein taubstummes Mädchen aus Reval an seine Stelle getreten sei, das ebenfalls zu schönen Hoffnungen berechtige. Zu bedauern ist, daß unser Volk sich immer noch nicht recht an dieser, doch so sehr wichtigen und heilsamen Sache theilnehmen will, und daß es immer noch Selbstsüchtige genug giebt, welche die Taubstummen in ihrer Verkommenheit erhalten wollen, um sie als die besten Lastthiere bei der Arbeit verwenden zu können, deren Hand und Fuß gehorchen, und deren Mund nie widerspricht. — An Pastor Schneiders Mittheilungen in Bezug auf die Ebstnische Taubstummenanstalt zu Jennern schlossen sich die, über die projectirte Lettische. Die, hierauf bezüglichen Sprengelsvota stellten heraus, daß 1) verschiedene Localitäten für dieselbe in Aussicht genommen seien, und 2) daß ein junger Lette, Namens Ohboling, welcher den Kreisshulcurs durchgemacht, und sich darnach weiter fortgebildet habe, seit einiger Zeit schon in Riga von dem Taubstummenlehrer Stünzi für eine der Eglonschen gleiche Thätigkeit vorbereitet werde, um seiner Zeit ebenso an der Lettischen Taubstummenschule dienen zu können, wie Eglon an der Ebstnischen zu Jennern. Da nun Ohboling ganz unbemittelt sei, so seien die Kosten für seinen Aufenthalt in Riga bisher theils von dem heimgegangenen Pastor Reiken von Ubbenurm, theils von Pastor Punschel von Wenden-Land auslagsweise bestritten worden. Ueberhaupt werde sein Aufenthalt in Riga ca. 250 Rbl. kosten. Die Synodalen beschloßen, die genannte Summe, ebenso, wie die für Jennern noch nöthige, aufzubringen, und zwar so, daß die Lettische Schule, ganz eben so wie die Ebstnische zu Jennern, als gemeinschaftliche Sache aller Synodalen angesehen werde, dieselben mögen

nun dem Lettischen oder dem Ebstnischen Theile unseres Landes angehören. Von anderer Seite wurde darauf hingewiesen, daß außer Ohboling auch noch ein anderer junger Lette, Namens Gefß (?), im Weissenfelder Seminar ausgebildet, bereit sei, Taubstummenlehrer zu werden. Da nun voraussichtlich für jede Taubstummenschule 2 Lehrer erforderlich sein werden, so ersuchten die Synodalen ihren Präses, sich dafür interessiren zu wollen, daß Gefß (?) bewogen werde, einen Monat lang in Riga unter der Leitung Herrn Stünzis in der Rigaer Taubstummenanstalt der litterarisch-praktischen Bürgerverbindung, welche ja zugleich auch Centralanstalt für Livland sei, mitzuunterrichten, damit Herr Stünzi darnach sein Urtheil über ihn abgeben, und Gefß (?) dann, falls er sich tüchtig erwiesen, für die Lettische Taubstummenanstalt gewonnen werden könne. Außerdem wurde beschloßen, auch Kurland ebenso für unsere Lettische Taubstummenanstalt zu interessiren, wie Ebstland für unsere Ebstnische interessirt worden ist, und, falls Kurland auf Livlands Wünsche eingehe, die Lettische Taubstummenschule in Riga oder in dessen Nähe zu errichten. Der Präses versprach freundlichst, auf der nächstbevorstehenden Kurländischen Synode für diese Sache einzutreten. — Gott wolle nun in Gnaden in unserem Volke das rechte Interesse für die armen Taubstummen erwecken, damit unsere 3 Anstalten, die Deutsche in Riga, die Ebstnische in Jennern, und die in Aussicht genomme Lettische in oder bei Riga alle noch entgegenstehenden Hindernisse siegreich überwinden, und zu seiner Ehre und zum Heile der Taubstummen mehr und mehr erblühen mögen.

Wenden wir uns nun von dem Interesse der Synode für unser Land dem Interesse derselben für das Reich zu, in welches Gott uns hineingestellt hat, so haben wir da an der Unterstützungscasse das Liebesband, das uns mit allen übrigen Theilen des Reiches in Sachen des Glaubens innig und stark verbindet. In Bezug auf diese Casse referirte Pastor Vogel von Dickeln im Wolmarischen, daß sie im letztverfloßenen Jahre 31,645 Rbl., also 2,400 Rbl. mehr als im Jahre vorher eingenommen habe. Das erfreuliche Wachsen der

Einnahme, sagte er, sei namentlich dem Umstande zuzuschreiben, daß zu den bisherigen 20 Bezirks-Committés das von Tarantino in Bessarabien als 21. hinzugekommen sei, und einen Beitrag von 3,368 Abl. eingesandt habe. Der übrige Zuwachs sei leider nur ein unbedeutender, ja bei 8 Bezirks-Committés sei eine Minderzahlung zu beklagen. Wachsen nun die religiösen Bedürfnisse allüberall, so habe die Unterstützungscasse sich leider genöthigt gesehen, im lehtverflossenen Jahre noch mehr Bittgesuche abzuweisen, als früher. Die abgeschlagenen Bitten repräsentiren die sehr starke Summe von 41,450 Rubeln. Dessen ungeachtet wurden im Laufe des Jahres 1867 nicht weniger als 100 Gemeinden unterstützt, und zwar mit der Gesamtsumme von 29,269 Rubeln. In Rücksicht auf die vielen, noch unerfüllten Bitten unserer Diaspora-Gemeinden, wie auch auf die Bedeutung der Unterstützungscasse für die, bei uns selbst vielfach so dringend nothwendige Gründung neuer Pfarren, ersuchte der Referent die Synode insländig, in ihrer Wirksamkeit für diese Casse nicht müde zu werden, vielmehr, auch in Zeiten der Noth und Bedrängniß, und auch bei eigenen Bauten in den Heimathsgemeinden, doch die Schärfein der Liebe der Unterstützungscasse nicht vorzuenthalten. Weiter berichtete er über die Verhandlungen, welche im Centralcommitté und auf den Synoden des Jahres 1867 darüber gepflogen worden seien, in welcher Weise das Interesse unserer Gemeinden mehr und mehr für die Unterstützungscasse zu gewinnen sei. Hinsichts seiner, im vorigen Jahre der Synode gemachten, und von derselben angenommenen Anträge referirte er,

- 1) daß für den Kirchenbau in Gudmannsbach von den Lettischen Hilfscommittés 30 Rubel gesammelt worden, für Oßibirien aber von den Lettischen und den Chstnischen Hilfscommittés 183 Rubel.
- 2) daß das Livländische Bezirkscommitté zu Gunsten der Anstellung eines Lettischen Adjuncten des resp. Pastors für die Letten Lutherischer Confession im Gouvernement Pleskau auf 5 Jahre 100 Rubel jährlich bewilligt habe, und daß der Pastor Hesse

von Pleskau mit dem Gesuche um eine, dem entsprechende Unterstützung auch an die übrigen Baltischen Bezirks-Committés gegangen sei.

- 3) daß die Herausgabe von fliegenden Blättern über einzelne, besonders dringende Nothstände voraussichtlich bald erfolgen werde, da er eben drei Manuscripte für derartige Blätter dem Livländischen Bezirkscommitté zur Veröffentlichung zugestellt im Begriffe sei.
 - 4) daß das Livländische Bezirkscommitté die Herausgabe Lettisch geschriebener Jahresberichte nur eventuel zugesagt habe, weil es bisher an solchen Berichten den erwünschten Erfolg nicht wahrgenommen habe, und daß er sich daher denn auch noch nicht zur Abfassung eines solchen Berichtes habe entschließen können.
- Schließlich ersuchte er den Präses, die Synode zu ihrer Meinungsäußerung über folgende beide Fragen veranlassen zu wollen:

- 1) ob die Thätigkeit von, Unterstützungscassenseite besuchenden Reisepredigern zur Mehrung des Interesses für die Liebesarbeit unseres Instituts wünschenswerth sei, und wie etwa diese Thätigkeit dann zu organisiren sei?
- 2) ob innerhalb der bestehenden Committébezirke vorzunehmende specielle Collecten für Einzelgemeinden im Interesse dieser zu begünstigen, oder im Interesse der Allgemeinheit zu unterdrücken seien?

Die Vernehmung der Meinungsäußerung der Synodalen wurde vom Präses, als zunächst in den Sprengeln zu verlaublichende, den Präpsten zugewiesen.

Das, auch hierher gehörige Desiderium des Werroschen Sprengels, hinsichtlich des Baues einer neuen Evangelisch-Lutherischen Kirche zu Irkutsk in Stelle der ganz verfallenen alten, wurde dadurch erledigt, daß der Präses sich ersuchen ließ, diese Sache an das Livländische, resp. Lettisch-Livländische Bezirkscommitté der Unterstützungscasse zu bringen, und daß Referent, ein Gleiches in Dorpat, resp. beim Chstnisch-Livländischen Committé zu thun versprach.

Gehen wir nun über das Reich, welchem wir angehören, hinaus, und ziehen die Gränzen unserer Kirche noch weiter, so mußte die angekündigte Berichterstattung über die allgemeine Lutherische Conferenz unserer Teutschländischen Brüder zu Hannover wegen Mangels an Zeit außerhalb der Synodalsitzungen gegeben werden. Sind aber die Verhandlungen dieser Conferenz schon in den öffentlichen Blättern genugsam beleuchtet worden, und liegen außerdem bereits in extenso gedruckt vor, so bescheidet Referent sich, hier weiter auf dieselben einzugehen. Gott aber wolle die brüderliche Liebe, in welcher sich auch da der rechte einige Glaube erwiesen hat, wirken lassen, was vor ihm gefällig ist, auf daß unsere Kirche, welche nie eine aggressive gewesen ist, und welcher daher Niemand den Vorwurf machen kann, daß sie in fremde Gebiete hinübergegriffen habe, die aber doch immer als die Secte hingestellt worden ist, welcher an allen Enden der Welt widersprochen wird, wieder mehr und mehr in sich erstärke, und als Summe lebendiger Steine sich Gott zum geistlichen Tempel erbaue, von welchem Recht und Licht in alle Welt hinausgehen, und in welchem alle Mühseligen und Beladenen Frieden und Ruhe finden in der Erquickung vom Angesichte des Herrn.

In Sachen der Mission, durch welche wir den Befehl des Herrn erfüllen, alle Völker zu seinen Jüngern zu machen, und das Ferne nahe zu bringen, und das Unbekannte bekannt zu machen, referirte Pastor Sokolowsky von Ronneburg im Wendenschen. Dem Texte der diesjährigen Leipziger Missionsfestpredigt des Superintendenten Nagel Luk. 10, 21: „Ich preise dich, Vater und Herr Himmels und der Erden, daß du Solches verborgen hast den Weisen und Klugen, und hast es geoffenbaret den Unmündigen“ sich anschließend, wies er nach, wie in der Missionsarbeit besonders das Evangelium sich erweise, als den Klugen verborgen, damit sie es suchen mögen als etwas, das sie in ihrem Lichte nicht finden können, und doch brauchen zu ihrer Seelen Seligkeit, und damit sie es fassen als etwas, das sie in ihrem Dunkel nicht finden können, und doch brauchen, um das ewige Leben zu haben. Die Heidenmission anlangend,

könne er mittheilen, daß das verflossene Jahr ein Jahr ungestörter Fortarbeit gewesen sei, und daß die Visitationsreise des Missionscollegien-directors Dr. Harde land zu der erfreulichen Hoffnung berechtige, sie werde manche schwierige Frage im Verhältnisse der Missionare zum Tranquebarer Kirchenrathe, und dieses Kirchenrathes zum Leipziger Missionsdirectorio lösen, und die Lammulischen Gemeinden dem Ziele ihrer Selbst-Erhaltung und Verwaltung näher führen. Die Ausgaben dieses Jahres anlangend, so haben dieselben die Einnahmen um 5,000 Thlr. überstiegen, was uns und unsere Gemeinden treiben möge, auch in dieser Zeit der Dürre und des Mißwachses die gewohnten Liebesgaben darzubringen. Stärkten diese Gaben doch, den Heiden zu gute kommend, zugleich den guten Muth der Geber in schwerer Zeit, und seien ein Schatten des Herrn über ihrer rechten Hand, daß uns des Tages die Sonne nicht steche, noch des Nachts der Mond. Damit aber in unseren Landgemeinden die warme Theilnahme an der Mission erhalten werde und wachse, sei darauf zu achten, daß die Kenntnißnahme von dem Missionswerke mehr Ausbreitung finde. Er habe sich darum mit Pastor Hansen von Paisel verbunden, gemäß der Aufforderung des Herausgebers der trefflichen Werdauer Blätter, Lettische und Ebstnische Uebersetzungen dieses Blattes zu besorgen, welche, wie das Teutsche Original, in 6 Haupt- und 3 Beiblättern zu höchstens 15 Kop. pro Jahrgang erscheinen sollen. Die Synodalen billigten dieses Unternehmen, und sagten demselben ihre Unterstützung zu, die Präpste aber übernahmen es, die Zahl der Abonnenten in ihren Sprengeln dem Pastor Sokolowsky bis zum 1. October d. J. mitzutheilen. Zugleich wurde von der Synode beschlossen durch Pastor Sokolowsky und Pastor Hansen die Pastoren Rigas, Revals, Kurlands, Ebstlands, Desels und Petersburgs für diese Sache zu interessieren. Finde sich eine genügende Zahl von Abonnenten und Interessenten, so solle das alsbaldige Erscheinen der Werdauer Blätter in Lettischer und in Ebstnischer Sprache durch die Presse notificirt werden. — Die Judenmission anlangend, referirte Pastor Sokolowsky dann weiter, so arbeite, nach wie vor, der

Katechet Adler, unter der Leitung des Pastors Seiler zu Banäke an der Besehrung seiner Volksgenossen. Dank dem Worte über Judenmission, welches Präses Synodi öffentlich in den Mittheilungen Pastor Müllers von Saußen gesprochen, sei das grundlose Gerede wider dieses Werk des Gehorsams gegen den Herrn und der Barmherzigkeit gegen Israel für jezt zum Schweigen gebracht. Dieses Schweigen dürfe uns aber nicht lässig machen, müsse uns vielmehr treiben, im Dienste jenes Gehorsams und jener Barmherzigkeit weiter zu arbeiten, und zwar sowohl an der Beseitigung der Mängel, an welchen unser Werk leide, als auch an der Entfaltung desselben. — Die Synodalen stimmten Pastor Sokolowsky bei, und erbat ihn, wie den Präses der Synode, die, zu diesem Zwecke bereits begonnenen Berathungen mit den übrigen Provincial- und Stadt-Synoden unserer Lande fortzuführen. — An Missionsgeldern sind im letztverflossenen Jahre bereits eingegangen:

für Leipzig aus dem Sprengel Riga	263	Rbl.	—	Kop.
" " " " Wolmar	511	"	55	"
" " " " Wenden	581	"	—	"
" " " " Balf	198	"	20	"
" " " " Dorpat (mit				
Einschluß der Gaben der St. Johannis- und der Universitäts-Gemeinde der Stadt Dorpat im Betrage von 288 Rbl.)	404	"	—	"
" aus dem Sprengel Berro (mit				
Einschluß der Gaben der St. Marien-Gemeinde in Dorpat im Betrage von 109 Rbl. 24 Kop.)	575	"	—	"
" aus dem Sprengel Fellin	612	"	—	"
in summa	3144	Rbl.	75	Kop.

Für d. Judenmission aus d. Sprengel Riga . 39 Rbl. 15 Kop.

" " " Wolmar	84	"	—	"
" " " Wenden	41	"	—	"
" " " Balf	22	"	90	"
" " " Dorpat	41	"	—	"

(davon aus der Stadt 15 Rbl.)

" aus d. Sprengel Berro	64	"	—	"
" " " Fellin	62	"	—	"

in summa 354 Rbl. 5 Kop.

Die Gelder aus dem Sprengel Pernau waren noch nicht eingegangen, weil der Propst durch Krankheit am Kommen zur Synode war verhindert worden.

Für Herrmannsburg	30	Rbl.	—	Kop.
" den Missionar Hahn	61	"	—	"
" Basel	8	"	50	"
" den Missionar Lüssmann	1	"	50	"

in summa 101 Rbl. — Kop.

Aus Desel sind eingegangen:

Für Leipzig	240	Rbl.	59	Kop.
" die Judenmission	30	"	—	"

in summa 270 Rbl. 59 Kop.

in summa summarum aus Livl. ohne Pernau 3,870 Rbl. 34 Kop.

An die Verhandlungen in Sachen der Heiden- und Juden- oder der äußeren Mission schließt sich an, was Pastor Vogel von Dickeln in Sachen der inneren Mission über den Fortgang der Thätigkeit unserer, in Riga befindlichen Agentur für Verbreitung christlicher Volkschriften referirte. Von Wichtigkeit war hier, daß berichtet werden konnte, die genannte Agentur habe neuerdings eine Reihe kirchenhistorischer Tractate herausgegeben, und in den Vertrieb gebracht. An seinen Bericht knüpfte Pastor Vogel den Dank des Geschäftsführers der, in Rede stehenden Agentur, Pastor Lösewitz, für die, von den Synodalen bisher bewiesene Förderung seines Werkes, und

die Bitte, die Synodalen mögen ihre Liebe auch fernerhin diesem Werke zuwenden.

Wie sehr viel wir noch immer hier zu thun haben, stellte auch der Kirchenbericht heraus, welchen der Präses dem Protocollführer zur Einsichtnahme für die Synodalen behändigte. Zur Verlesung auf dem Sale gelangte derselbe dieses Mal nicht, weil die dazu nöthige Zeit mangelte. Nachtheil entsprang aus diesem Verfahren nicht, weil, was besondere Berücksichtigung bedurfte, schon anderweitig war in Anregung gebracht worden, das Allgemeine aber nur dann gefördert werden kann und wird, wenn ein jeder Pastor an seinem Orte sich als einen rechten Diener Christi erweist, der das Verlorene sucht, um es selig zu machen, das Schwache stärkt, damit es nicht ersterbe, und das Gewonnene baut, damit die Hütte Gottes mitten unter den Menschenkindern aufgerichtet werde.

Nicht ohne wesentliche Bedeutung für den Entwicklungsgang unserer Kirche sind die agrarischen Verhältnisse unseres Landes. Mit vollem Rechte wurde daher unter Anderem auch daran erinnert, daß es am 26. März nächsten Jahres 50 Jahr werden, daß in unserem Lande die Leibeigenschaft aufgehoben wurde. Die Synodalen ersuchten ihren Präses, in Rücksicht hierauf einen Consistorialbefehl erwirken zu wollen, der ein, am Sonntage vor dem 26. März in den Kirchen zu haltendes Dankgebet für die, mit der Aufhebung der Leibeigenschaft unserem Volke erwiesene Wohlthat anordne. Der Präses versprach, diesem Gesuche nachzukommen.

Die, in Folge der, vor nun bald 50 Jahren aufgehobenen Leibeigenschaft gewordenen Verhältnisse unserer agrarischen Zustände hatten den Wolmarschen Sprengel zu dem Desiderio veranlaßt, es möge die Betheiligung der kleinen Grundbesitzer an der Wahl der Kirchenvorsteher von den Sprengeln in Erwägung gezogen werden. Ebenso war der Rigijsche Sprengel hierdurch zu dem Desiderio bewogen worden, die Sprengel mögen die Betheiligung dieser Grundbesitzer an den Kirchen- und Schulconventen in Berathung ziehen. Beide Desiderien wurden den Sprengelsynoden zur Erwägung zugewiesen.

Erwähnt werden mag nun noch das, daß der Synode über den Bestand der Vicar-, der Synodal- und der Emeriten-Casse Rechenschaft abgelegt wurde, und daß Präses gelegentlich der Rechenschaftsablegung über den Stand der, ohne Zweifel höchst wichtigen Emeritencasse den Synodalen das Schreiben des Generalconsistorii mittheilte, in welchem dasselbe die Lutherischen Pastoren im Russischen Reiche zum Beitritt zu einer, neuerdings in Petersburg gestifteten derartigen Cassé auffordert; — daß der Präses den Synodalen die Veränderungen im Personalbestande des geistlichen Ministerii Livlands im letztverflossenen Jahre mittheilte, dieselben darauf aufmerksam machte, was sie bei Urlaubesgesuchen zu beobachten hätten, und darauf hinwies, wie es, um geordneter kirchlicher Buchführung willen nothwendig sei, daß in den Taufregistern, um auszustellender genauer Attestate willen, dem Namen des Vaters auch der Geburtsname der Mutter, und in Attestaten für Soldaten dem Namen des Personalbuches auch der des Militärpasses in Klammern hinzugefügt werde, weil die Soldaten als solche oft andere Namen erhalten, als die, unter welchen sie in den kirchlichen Personalbüchern verzeichnet stehen; — und daß ein Schreiben des statistischen Committés in Sachen der, von den Pastoren diesem Committé einzusendenden Tabellen vom Präses mit den Präpsten vorberathen, dann von den Synodalen eingehend discutirt, und endlich so erledigt wurde, daß die Synodalen den Präses ersuchten, sich mit dem statistischen Committé darüber in Relation zu setzen, wie den Wünschen dieses Committés von den Pastoren in geeignetster Weise nachgekommen werden möge, ohne daß den Pastoren zugemuthet werde, Schreibereien zu übernehmen, welche ihnen zu viel Zeit und Kraft rauben.

Nach Erledigung aller, in Verhandlung gezogenen Gegenstände sprach der Präses zunächst gegen Gott seinen Dank dahin aus, daß er ihm in Gnaden Kraft gegeben, trotz leiblicher Schwäche und Unpäßlichkeit der Synode anzuwohnen, und ihre Berathungen zu leiten. Darnach dankte er den Synodalen, daß sie ihre Verhandlungen durchweg im Geiste brüderlicher Liebe gepflogen. Endlich sprach er

den Wunsch aus, daß Gottes Segen die Synodalen heingeleiten, und ihre Arbeit an den Gemeinden fruchtbar machen möge. Darnach sprach er ein, mit dem Vaterunser abschließendes Gebet, und erteilte den Synodalen im Namen Gottes seinen Segen. Die Synodalen sangen nun von Schmidts: „Fahre fort, Zion, fahre fort im Licht“ die beiden letzten Verse, „Brich herfür, Zion, brich herfür, und halte uns, Zion, halte deine Treue,“ und sprachen dann durch Propst Carlblom von Tarwest im Jellinschen dem Präses ihren Dank für seine liebevolle und umsichtige Leitung aus, und wünschten, daß Gott der Herr ihn noch lange der Kirche Livlands erhalten möge.

Aus der Noth des vorigen Jahres waren die Synodalen zu ihren Berathungen zusammengetreten, in die Noth des gegenwärtigen Jahres kehrten sie heim. Die Wunden früherer Drangsal hatten sie mitgebracht, den Wunden neuer Drangsal gingen sie entgegen. Waren sie aber nicht muthlos zusammengetreten, so gingen sie auch nicht muthlos aus einander. Mit ihnen war der Herr gekommen, mit ihnen ging der Herr. Sie standen und sie stehen auf dem Worte Ps. 46, 2—6: „Gott ist unsre Zuversicht und Stärke, eine Hilfe in den großen Nöthen, die uns getroffen haben. Darum fürchten wir uns nicht, wenngleich die Welt unterginge, und die Berge mitten ins Meer sanken; wenngleich das Meer wüthete und wallete, und vor seinem Ungestüme die Berge einfielen. Dennoch soll die Stadt Gottes fein lustig bleiben mit ihrem Brünnelein, da die heiligen Wohnungen des Höchsten sind. Gott ist bei ihr darinnen, darum wird sie wohl bleiben; Gott hilft ihr frühe.“ Darum sangen und singen sie denn auch, wie zu Anfange: „Wachet auf, ruft uns die Stimme,“ zu Schlusse: „Gloria sei dir gesungen mit Menschen und engelischen Zungen, mit Harfen und mit Cymbeln schön. Von zwölf Perlen sind die Pforten in deiner Stadt; wir sind Consorten der Engel hoch vor deinem Thron. Kein Aug hat je gespürt, kein Ohr hat mehr gehört solche Freude. Deß sind wir froh: Jo, jo! ewig in dulci jubilo!“ Das walte Gott durch Christum Jesum!