

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 Ikehoe und Hansen in Schleswig.

Beschlüsse und Resolutionen durch Abstimmung sind auf dem Kirchentage selbst nicht abgefaßt worden, wie das ja auch nicht in der Kompetenz 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. Eugelhardt.

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 Berichtes 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 Holzmann 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 Aufeinanderfolge 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 Neander Leben Jesu 5. Aufl. 1852 S. 401 ff. Andere, wie Meyer im Commentar verzichteten 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 Zusammenhanges 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. Bemerkte 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 vorneherein 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, wem 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 Volkes 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 Zwölf 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 Zwölf 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 Markarismen 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. D. 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 Duldbenden, 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 Verheißungen¹⁾. 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. D. S. 74 ff.

preisung der sanftmüthigen Dulder, die das Erdreich besitzen 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 Maße 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 Makarismen 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 geduldigen 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 Seligepriesenen. 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 Parallelsirung 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 Seligepriesenen 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 (*πραΐς*) (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 Unterdrückter, 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 *עניו*. (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 Sündenerkenntniß 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 Sündenothe und allem äußeren Elende gemeint sei: so findet sich in den Matariemen 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, ebenso sehr 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 erquicket, 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 Mühseligen und Beladenen zu erquicket, 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 Matariemen 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 Matariemen, in der Bergpredigt und in der ganzen Schrift enthalten ist.

Mit der geistlichen Armuth eng verbunden nennt der Herr aber in den Matariemen als Eigenschaft der Reichsgenossen 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 Matariemen hervorgehoben wurden. Diese Voraussetzung bekräftigt 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 Hilfe 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 aufrichtiger 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 verhieß, 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 Schwie-

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 Besitz 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 Besitzenden, 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 aufführt, 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 Gotteserkenntnis, Gottesindschaft 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 auseinandergelegt 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 auseinandergelegt wird, dann erklärt sich, warum sowohl in der ersten wie in der achten das ganze Reich Gottes verheißt 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 seinetwillen 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 Makariämen 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 Reiche 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 zuversichtlichem 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 Bekräftigung 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 vorherzuerkündigen 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 verwertet¹⁾. 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 Makarismen 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 Zerfall, 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 Einzellebens 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 Besitz 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 Heilsbesitz 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 Besitzes 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. Heilsbesitz 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 V. 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 aufgefordert 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 müßten, 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 (V. 20), offenbar in irgend welchem Zusammenhange steht mit der Seligpreisung derer, die in das Reich Gottes eingehen, V. 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 V. 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 V. 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 hervorzuheben 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 Wolke 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 verheißt, 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 Gesetz geforderten Gerechtigkeit hungern, noch nicht im Besitze der Gerechtigkeit sind, so gehört zur Gesetzeserfüllung Seitens des Herrn, daß er das Reich aufrichte, in welchem er den Bußfertigen die Gabe der Gerechtigkeit und mit ihr die Kraft zur Gesetzeserfüllung darreicht. Nur so kommt das Gesetz zu seinem Vollbestande in der Welt (Matth. 5, 18. Röm. 3, 31).

Insofern es indes bei Stiftung des Reichs darauf abgesehen ist, die Herrschaft des Gesetzes über alle Völker und nicht bloß in Israel aufzurichten, wird Jesus als der Erfüller des Gesetzes 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 Gesetz zur Buße bewegen lassen und die angebotene Gabe der Gerechtigkeit verachten, kann das Gesetz sich nicht anders durchsetzen, als durch die Strafe der Verdammniß. Somit gehört auch das Gericht, das dem Menschensohne vom Vater überlassen ist, zu seiner Gesetzeserfüllenden Thätigkeit.

Da endlich das Gesetz aufgelöst ist, wenn Sünder, die gegen dasselbe gefehlt haben, von der Strafe freigesprochen und der Seligkeit im Gottesreich theilhaft gemacht werden: so muß der Messias, wofern er das Gesetz aufrichten und doch zugleich die Sünder selig machen will, nothwendigerweise dem Gesetze 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 Gesetze genug thut. In diesem Sinne gehört das stellvertretende Leiden Jesu unzweifelhaft auch zu seiner Gesetzeserfüllung (Röm. 8, 3).

Wenn sich nun aber auch in dieser Weise die gesammte Wirksamkeit des Herrn unter dem Gesichtspunkt der Gesetzes-Erfüllung auffassen läßt, so ist doch hier in der Bergpredigt 5, 17 ff. von der Erfüllung des Gesetzes 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 Gesetz 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 Gesetzes 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 (B. 18 u. 19), daß es ihm nie und nimmer in den Sinn kommen könne, den Bestand des Gesetzes 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 Gesetzes, die erfüllt werden muß, wenn Jemand in das Reich eintreten will, in welchem der heilige Wille Gottes regiert.

Das Wesen der vom Gesetz 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 Einnischung fremder Gesichtspunkte, das was von der Dauer des Gesetzes gesagt ist, so auffassen will, als habe Jesus die Unauflöslichkeit des Gesetzes 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 Gesetzes eintreten werde, den Kern der Rede durchschnitten. Außerdem wäre die Auffassung inhaltlich falsch, weil das Gesetz 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 Vervollkommnung 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 Gesamttendenz 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 Zusatz „wer aber tödtet ist des Gerichts schuldig“ entgegengestellt werde. Der rabbinische Zusatz ist an sich durchaus unversänglich 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 Veräußerlichung, 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, übersezt 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 nähret, um in die That auszulaufen, als strafbare Sünde stempelt, um sofort Jeden 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 Lüfte 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 gesessen, 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 Wirksamkeit 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 Einigen 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 ebensoviele 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. D. S. 183 u. 184.

Gesetz Gottes ebenso sehr 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 ihm so gewissenhafterer Selbstprüfung im Trachten nach wahrer Heiligkeit und mit der wachsenden Treue gegen den Buchstaben des Gesetzes zu immer tieferer Sündenerkenntniß führen; und es konnte auf diesem Wege die Erkenntniß nicht ausbleiben, daß die Erwählung nebst allen 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 Zucht 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 Gesetze regulirten Fälle käme, aber sie war an und für sich bei dem, welchem innerhalb des theokratischen Gemeinwesens die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung geboten war, nicht verdammlische Schuld; denn Maßstab der Gerechtigkeit vor Gott blieb immer nur die That und zwar nach Maaßgabe des Wortlauts der Gesetze, 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 Gesetzes Normirte, das vom Volke, seinen Lehrern und Gesetzeswächtern 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 Gesetz 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? Ja schien nicht selbst der Eifer um die äußere Erfüllung von zweifelhaftem Werth, wenn die äußere Erfüllung des Gesetzes 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 Gesetzes das Volk des göttlichen Wohlgefallens, das Volk der Gerechtigkeit in Wahrheit sei. Die Möglichkeit vollkommener Gesetzeserfüllung erschien als das Postulat eines wirklichen Gottesvolks und war es auch; aber der ungeheure Selbstbetrug war der, daß man um dieses Postulats willen die Gesetzeserfüllung, welche sich durch die Mittel des Gesetzes äußerlich verwirklichen ließ, für die vor Gott ausreichende erklärte, obgleich sie nichts weniger als vollkommen war. So wurden die Erwählung und das Gesetz 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 Gesetzes 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 herabgesetzt 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 controllirende 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, trotzig 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, Jesum 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 Besitzes der Wahrheit und aller Mittel des Heils theilhaft gemacht, auch durch unmittelbar göttliche Anordnung den Heilzwecken 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, wofür 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 identifizirt 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 univervelle 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 heißen 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 beispieldweisen 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 Thun's, 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, Wetens 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 Schlußwinkel 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 Veröhnung 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, austreiben 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 Zusammenhaug 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 vollkommnen 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 (Meyer); 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 thatsächlich 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 Ueberdrußes 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 unterfagte. 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 Statthaftigkeit 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 Klage. 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

das, 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 aufstakten, 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 geliebt 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-

legt 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 Uebelthäters 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 ~~Ueßerungen~~ Ueßerungen 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 formulirt ist, führt der Herr an mit der pharisäischen Auslegung „und du sollst deinen Feind hassen.“ Weder in dieser Formulirung und noch weniger in dieser Antithese gegen die Nächstenliebe kommt der pharisäische Zusatz im alttestamentlichen Gesetze 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 Gesetzes gerecht zu werden; zu der mithin auch im Gesetz 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 anzuwendet, 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 Zusätze, mag derselbe nun wörtlich so gemacht worden sein oder mag Jesus ihn im Sinne der pharisäischen Erklärung des Gebots der Nächstenliebe von sich aus formulirt 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 Gesetzes 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 verbundenens 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 Gesetzesstellen 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 formulirt: aber eine Verwechslung lag, abgesehen von der Lieblosigkeit des natürlichen Menschen, nur zu nahe. Einmal schon deshalb, weil auch innerhalb des

Gottevolks 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 benahmten; 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 betheiligen. 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 theokratische 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 Bekräftigung 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, ergießt 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 (V. 45) schließt sich dann (V. 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 Big. — 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 Exempel 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-

delt, 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 auseinanderzusehen, 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 wach 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 Vollbestande 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, Wollens 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 Pharisäer 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 Pharisäern. 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 beherrschend und umfassend 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. Käbiger, 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: Vordarstellungen, 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, Vordarstellungen Jesu Christi sind. Der dritte Vortrag bespricht die Völkerteilung und im Zusammenhang damit die Völkergeschichte nach der Daniel'schen Weissagung, Israels Erwählung, die Patriarchengeschichte, Jakobs Kampf zu Bniel, 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.