



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

Period
2390

יהוה

Zeitschrift

für die gesammte

lutherische Theologie und Kirche,

begründet durch

Dr. A. G. Rudelbach und Dr. H. E. F. Guericke,

fortgeführt

von

Dr. Fr. Delitzsch und Dr. H. E. F. Guericke.

Vierunddreissigster Jahrgang.

1873.

**Leipzig,
Dörffling und Franke.**

Rec'd May 11, 1880

27, 623

Register

der in der allgemeinen kritischen Bibliographie aller vier Hefte dieses Jahrgangs besprochenen Schriften.

- Ackermann, Kirchl. Katechisationen. S. 183.
 Affenreligion, die. S. 603.
 Alterthümer, die biblischen. S. 154.
 Angerstein, Die Messianität Jesu Christi. S. 573.
 Arnd's Psalter-Erklärung von Pauli. S. 148.
 Arndt, Die Auferstehung der Todten. S. 746.
 —, Ueber Erhaltung christlich deutscher Volkssitten. S. 746.
 v. Arnim, Das ABC der schöpfungserkannten Gottesvernunft. S. 413.
 —, Gotteslehre. S. 576.
- Barth, Rettung aus Pest und Brand. S. 605.
 v. Baudissin, Elogius und Alvar. S. 710.
 Bauer, Hunnius' Glaubenslehre. S. 495.
 Baur, Durch Kampf zum Frieden. S. 586.
 Beck, Biblische Seelenlehre. S. 390.
 Becker, Die Sünde des Selbstmordes. S. 753.
 Berliner, Aus dem Leben d. deutschen Juden im Mittelalter. S. 410.
 Besser, Das Evgl. St. Matthäi mit dem Evgl. St. Marci. S. 150.
 v. Bogatzky's Lebenslauf von ihm selbst beschrieben. S. 528.
 Boos, Der Prediger der Gerechtigkeit. S. 764.
 Böttcher, Abschiedspredigt. S. 735.
 Brands Narrenschiff von K. Simrock. S. 337.
- Brandes Geschichte d. kirchl. Politik des Hauses Brandenburg. Bd. 1. S. 714. 715.
 Brickman, Die Lehren der Neuen Kirche. S. 391.
 Brockhaus, Aurelius Prudentius Clemens. S. 335.
 Büchlein, das, von der Unfehlbarkeit. S. 764.
 v. Buddenbrock, Margot's Lebensbuch. S. 604.
 Bungener, Drei Tage aus dem Leben eines Vaters. S. 591.
 Bunsen, Gesang- u. Gebetbuch. S. 765.
 Busch, Gott ist die Liebe. S. 395.
- Carneri, Sittlichkeit u. Darwinismus. S. 79.
 Clasen, Protestantische Jesuiten. S. 735.
 Cosack, Zur Gesch. der ascetischen Literatur in Deutschland. S. 594.
 Cropp, Das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit. S. 367.
Crowfoot, Fragmenta evangelica, quae ex antiq. rec. vers. syr. N. T. cet. S. 316.
- Decker, Bekenntniskirche oder Landeskirche? S. 375.
 Delitzsch, J., *De inspiratione scripturae s. quid statuerint patres apostolici et apologetae II. saeculi.* S. 361.
 Dieckhoff, Der Schlusssatz d. Marburger Artikel. S. 713.
 —, Staat und Kirche. S. 724.
 Dilthey, Ehre sei Gott in der Höhe! S. 776.
 Du sollst kein falsch Zeugniß reden wider deinen Nächsten. S. 529.

Register.

- Einheit und Widerstreit der Dogmen s. Lange.
- Eklund, *ΣΑΡΞ vocabulum quid apud Paulum apostolum significet*. S. 521.
- Elmhausen. S. 608.
- Ernesti, Der kl. Katechismus Dr. M. Luthers. S. 567.
- Evangelium und römischer Katholicismus. S. 389.
- Fabri, Staat und Kirche. S. 363.
- Fay, Welche Aufgaben erwachsen d. ev. Kirche Deutschlands aus d. altkathol. Bewegung? S. 747.
- Flügge, Lehrbuch d. biblischen Geschichte. 3. Aufl. S. 596.
- Frank, *System der christl. Gewissheit*. 1. Hälfte. S. 196.
- Franke, Nicht nach Canossa! S. 782.
- Frantz, A. D., Fr. A. B. Westermeyer. S. 604.
- , Const., Die Religion des Nationalliberalismus. S. 383.
- Friedensfest, das, im Gotteshause. S. 176.
- Fromme, Eine Pilgerfahrt nach Jerusalem. S. 779.
- Frommel, Von der Kunst im täglichen Leben. S. 599.
- , Predigt am Friedens- u. Dankfeste S. 176.
- Füller, Die Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte. S. 741.
- Gambini, *De la charité chrétienne et son application à la bienfaisance particulière et à l'assistance publique*. S. 751.
- v. Gerlach s. Reich.
- Gesangbuch für die evangel. Gemeinden in Mecklenburg-Strelitz. S. 399.
- Gesang- u. Gebetbuch s. Bunsen.
- Gossner, Die hl. Elisabeth. S. 592.
- Γρηγόριος, *Περὶ ἐνώσεως τῶν Ἀρμενίων μετὰ τῆς ἀνατολικῆς ὁρθοδόξου ἐκκλησίας*. S. 360.
- Grimm, *Acta Lutheri Jenensia*. S. 525.
- v. Grone, Actenstücke zur Geschichte der Einführung einer modernen Synodal-Verfassung. S. 553.
- Hamanns Schriften und Briefe von Mor. Petri. 2 Bde. S. 414.
- v. Hartmann, Philosophie des Unbewussten. S. 79.
- Hartwig, Der Uebertritt des Erbprinzen Friedrich von Hessen-Cassel zum Katholizismus. S. 161.
- Haug, Ein offenes Wort wider Roms Anmassung. S. 867.
- Höhne, Zeugniß von Christo bei Josephus. S. 524.
- Hoffmann, Kirche u. Staat. S. 362.
- v. Hofmann, Die hl. Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht. 4. Theil. S. 301.
- Hollenberg, Hülfsbuch für den ev. Religionsunterricht. S. 402.
- Holzwarth, Die Bartholomäusnacht. S. 527.
- Hübner, Lebensbeschreibungen frommer Männer. S. 222.
- Jäger, Die Darwinsche Theorie. S. 79.
- Jahrbuch religiöser Poesieen, herausg. v. Jul. Sturm. Jahrg. 1871. S. 223.
- Jakoby, Die Liturgik der Reformatoren. I. Bd. S. 561.
- Jesuitenorden, der. S. 785.
- Jess, Bekenntniskirche oder Landeskirche? S. 375.
- John, Lehrpredigten, v. Röpke. S. 755.
- Jordan, Ist Gott für uns, wer mag wider uns seyn! S. 559.
- Josephson, Brosamen. 3. Samml. S. 219.
- Kahle, Die Geschichte des Reiches Gottes. S. 776.
- Kahnis Christenthum u. Lutherthum. S. 93. 277. 484. 660.
- Kalewipoeg von Israel. S. 602.
- Kiene, Commentar z. Briefe an die Philipper. S. 520.
- Knaake, Jahrb. des deutsch. Reichs u. der deutsch. Kirche im Zeitalter d. Reform. Bd. 1. Hft. 1. S. 338.
- Koch, Das Neue Kaiserreich. S. 559.
- Kolbe, *Qua fere via atque ratione Novi Testamenti interpretatio instituenda videretur, loco quodam ex Pauli epistulis (1 Tim. 3, 14—16) demonstravit*. S. 693.
- Koldewey, Das Alter der Stolgebühren. S. 553.
- Krabbe, David Chyträus. S. 353.
- , Kaiser Karl V. u. das Angsburger Interim. S. 352.
- , Heinr. Müller u. s. Zeit. S. 353.
- Kraussold, Gal. 3, 20. S. 315.
- Käbel, Der Krieg im Lichte des göttlichen Wortes. S. 176.

Register.

- Laienvorträge** bevorw. von Wichern. S. 606.
Lang, Das Leben Jesu. S. 120.
 —, Martin Luther. S. 339.
Lange, J. P., Einheit u. Widerstreit der Dogmen. S. 578.
Lebensbilder aus der Heiden-Mission. 1. Bd. S. 166.
Lehren, die neuen, der römisch-katholischen Kirche. S. 389.
Lenk, Aufruf an alle Christen der Sächsischen Landeskirche. S. 737.
Leonhardi, Altarreden. S. 588.
Liebetruht, Tägliche Haus-Andacht. S. 590.
Lindemeyer, Christl. Glaubenslehre. S. 577.
Lipsius, Die Quellen der Römischen Petrus-Sage. S. 707.
Löffler, Die kirchliche Zeitfrage. S. 727.
Löhe, Diaconissenhaus Neundettelsau. S. 606.
Lommatzsch, Schleierm. Lehre vom Wunder. S. 750.
Luger, Aus der Zeit u. für die Zeit. S. 217.
Lührs, Schutz- und Trutzwort wider die Baptisten. S. 576.
Luthardt, Die erste sächsische Landessynode. S. 376.
Martin Luther. Dessen Schriften. S. 397.
Meier, Feststunden brüderlicher Gemeinschaft. S. 760.
Menzel, Rom's Unrecht. S. 367.
Meyer, Lutherische Antwort auf vier katholische Fragen. S. 747.
Michelis, Der häretische Charakter der Infallibilitätslehre. S. 372.
Möldener, *Bibliotheca theologica*. S. 517.
Neumeister, Neun Thesen. S. 558.
v. Orelli, Die Hebräischen Synonyma d. Zeit. S. 408.
Otto, *Corpus apologetarum christianorum saeculi II. Vol. IX.* S. 296.
Peip, Das Credo der Kirche. S. 744.
Pentzlin, Die bürgerl. Eheschliessung. S. 556.
Peter, Die Bedeut. des prophetischen Worts für die Gegenwart. S. 577.
Pfeiffer, Lutherthum vor Luther. S. 518.
Philaret, *Geschichte der Kirche Russlands, übers. von Dr. Blumenthal.* 2 Theile. S. 357.
Plath, Bedeutung der Atlantik-Pacifik-Eisenbahn f. d. Reich Gottes. S. 781.
Plitt, Zinzendorf's Theologie. 2 Bde. S. 550.
Polstorff, Das Evangelium von Jesu Christo. S. 151.
Porst's Göttliche Führung der Seelen. S. 762.
Predigt, die, des deutschen Krieges im J. 1870. 3 Hefte. S. 176.
Rechtfertigung und Zeugniß der aus der sächsischen Landeskirche ausgetretenen Lutheraner. S. 374.
Reich, das neue deutsche (von v. Gerlach). S. 177.
Reichensperger, William Shakespeare. S. 601.
Reiff, Die geistigen Zeitmächte. S. 374.
Reinlein, Innocenz III. und seine Schrift: *de contemptu mundi*. S. 159.
Religion, Staat u. Kirche in ihr. Verhältn. z. menschl. Gesellsch. S. 167.
Riggenbach, Der apostol. Glaube. S. 744.
Ritschl, Die christl. Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung. Bd. 1. S. 536.
de le Roi, Stephan Schultz. S. 532.
Rothe's Stunden.
v. Rougemont, Das Uebernatürliche u. die natürl. Wissenschaften. S. 412.
Rüling, Friede sei mit euch. S. 587.
Sauer, Geschichte der christl. Kirche. 2. A. S. 535.
Schaff, Die Christusfrage. S. 390.
Schlier, Missionsstunden. 3. Bdcbn. S. 593.
Scholten, Der Ap. Johannes in Kleinasien, übers. v. B. Spiegel. S. 704.
Schopenhauer-Lexikon von Frauenstädt. Bd. 1. 2. S. 220.
Schott, Psalmen für Freunde des göttlichen Wortes. 1. Hft. S. 762.
Schröding, Ueber Stellen aus den BB. Samuels. S. 142.
v. Schulte, Denkschrift. S. 367.
 —, Die neueren katholischen Orden und Congregationen. S. 732.
 —, Die Macht der röm. Päbste. S. 170.
 —, Die Stellung d. Concilien. S. 367.

Register.

- Scriber's Gldene Kunst reich zu werden v. Schumann. S. 590.
 Semisch, Das sp. Glaubensbekenntnis. S. 383.
 Seyler, Protestantenverein u. Pastoralconferenz in Bayern. S. 748.
 Sieffert, Fundamentir. d. christlichen Glaubenswissenschaft. S. 573.
 Silberblicke. S. 606.
 Spiess, *De religionum indagacionis comparativae vi ac dignitate theologica*. S. 572.
 —, *Logos Spermaticos*. S. 189.
 Staudt, Das würtemb. Confirmations-Büchlein. S. 570.
 Stein, Der Mönch vom Berge. S. 414.
 Steinmeyer, Ostern und Pfingsten. S. 759.
 —, Predigten. S. 394.
 Stier, Hebräisches Vocabularium. S. 405.
 Strack, *Prolegomena Critica in Vetus Testamentum Hebraicum*. S. 529.
 Stracke, Die Haustafel. S. 396.
 Stunden, stille. Aphorismen aus R. Rothe's Nachlass. S. 754.
 Stutzer, Christliches Volksblatt. 5. Jahrg. S. 607.

 Testament, das neue. Uebers. Luthers. Revid. Ausg. S. 316. 323.
 Thikötter, Gottes Reich u. deutsches Reich. S. 592.
 Tholuck, Die Gebetserhörng. S. 759.
 Thym, Liturg. Handbuch. S. 182.
 Tölle, Die Religion als Culturmacht. S. 192.
 Trede, Der Werth des kirchlichen Bekenntnisses. S. 375. 377.
 Tuch's Comment. über die Genesis von A. Anger etc. S. 135.
 Uhlhorn, Zur Erinnerung an die Kriegszeit. S. 216.
 Valentiner, Das heilige Land. S. 157.
 Valetton, *Jesaja*. S. 143.
 Versmann, Die zehn Gebote. S. 387.
 Vorberg, Der Ansiedler im Westen. 8. Jahrg. S. 223.
 Vorsehung u. Menschenschicksale. Bd. 1. 2. S. 779.
 Vorträge, sechs, über den ersten Artikel des christl. Glaubens. S. 743.

 Wangemann, Uebersichtskarte über die evangel. Missionsarbeit in Südafrika. Lithogr. v. L. Lahr. S. 724.
 Was hast du wider das alte Testament? S. 186.
 Wasserscheben, Die deutschen Staatsregierungen und die katholische Kirche der Gegenwart. S. 729.
 Weber, Die Bedeutung des deutsch-französischen Krieges. S. 176.
 —, Lessing und die Kirche seiner Zeit. S. 374.
 Werner, Die Bibel und ihre Bedeutung im 19. Jahrh. S. 184.
 Weyermüller, Kriegs- u. Friedenslieder eines Elsässers 1870—1871. S. 176.
 Wieseler, Gesch. des Bekenntnisses der luther. Kirche Pommerns b. z. Einführung der Union. S. 164.
 Wohlferth, Bibel für das christl. Volk. S. 152.
 Wolff, Das gute Bekenntnis. S. 567.
 —, Das Gesetz über die Aufhebung der Stolgebühren. S. 553.

 Zahn, *De notione peccati, quam Johannes in prima epistola sequitur, commentatio*. S. 697.
 Zimmermann, Gottesgrasse. S. 778.
 Zöckler, Das apostolische Symbolum. S. 383.
 Zöllner, Das deutsche Kirchenlied in der Oberlausitz. S. 594.

Inhalt des Jahrgangs 1873

(unter Anschluss der krit. Bibliographie im 2^{ten} Theile eines jeden Hefts).

Erstes Quartalheft.

Abhandlungen.

	Seite.
A. Vogel. Von Gilgal bis Aseka und Makkeda. Zu Josua 10.	1— 24
E. Wetzel. Der Begriff der Gerechtigkeit Gottes in Röm. 1—3.	24— 50
G. Seyffarth. Chronologie der römischen Kaiser von Cäsar bis Titus in Bezug auf das N. Test.	50— 76
O. Zöckler. Die Moral des Darwinismus	76— 93
A. Stählin. Die Theologie des Dr. Kahnis I.	93—120
Ed. Graf. Bemerkungen über: „Das Leben Jesu“ von Dr. Lang in Zürich	120—134

Miscellen.

Gotz Lob, jetzt schwindet aller Nebel!	134—135
--	---------

Zweites Quartalheft.

Abhandlungen.

R. Käbel. Das biblische Predigtmuster. I.	225—257
L. Clasen. Die Symbolfrage. I.	257—276
A. Stählin. Die Theologie des Dr. Kahnis. II.	277—293

Miscellen.

1) Der moderne Antijesuitismus. Eine Frage	293—294
2) Die neuere Neue Evangelische Kirchenzeitung	294—296

Drittes Quartalheft.

Abhandlungen.

Freyer. Ueber eine Handschrift der Psalmen	417—429
R. Käbel. Das biblische Predigtmuster. II.	429—465

Inhalt.

	Seite.
L. Clasen. Die Symbolfrage. II.	465—484
A. Stählin. Die Theologie des Dr. Kahnis. III.	484—512

Miscellen.

1) Zur Frage über Luthers Geburtsjahr	512—515
2) Der westphälische Friede und die katholische Kirche	515—517

Viertes Quartalheft.

Abhandlungen.

F. Delitzsch. Die Schriftlehre von den drei Himmeln	609—613
C. Leimbach. Wann ist Irenäus geboren?	614—629
J. K. F. Knaake. Die neuesten Untersuchungen über Luther's Geburtsjahr	629—654
J. Döderlein. Unsere Eintheilung der zehn Gebote	654—659
A. Stählin. Die Theologie des Dr. Kahnis. IV.	660—688

Miscellen.

1) „Galiläer“! „Nazarener“! „Athanasianer“! „Lutheraner“! „Missourier“!	688—690
2) Noch einmal die Unfehlbarkeit	690—693

I. Abhandlungen.

Von Gilgal bis Aseka und Makkeda.

(Geographisches zu Josua 10.)

Von

A. Vogel,

Diakonus zu Freienwalde in Pommern.

Ueber die Stelle Josua 10, 12—15 scheinen die neuesten Exegeten (Kamphausen und Fay) wenigstens soweit einig zu seyn, dass nur die Sätze vor der Citationsformel ein poetisches Stück enthalten, was dagegen nach der Formel steht, Reproduction des Geschichtschreibers ist. Maurers Satz: *Quae ante formulam citandi leguntur, sunt poësis; quae post pura puta prosa* wird mithin allgemein anerkannt, und jede richtige Auffassung des Textes muss von ihm ausgehen. Was folgt aber aus diesem Satze?

Hengstenberg, der auch in seinen jetzt herausgegebenen Vorlesungen über die Geschichte des Reiches Gottes die ganze Stelle bis v. 15 einschliesslich als Poesie beansprucht, will mit der Poesie der letzten Verse die ganze poetische Auffassung des Sonnenstillstandes fallen lassen. Er sagt in der genannten Schrift II, S. 235: „Es fragt sich, ob das, was nach dem Citat folgt, ebenfalls noch aus dieser Liedersammlung entnommen ist, oder ob es die eigenen Worte des Verfassers unseres Buches enthält. Wäre das Letztere, so würde das Wunder immer noch feststehen. Da ja auch in einem Gedichte historische Wahrheit enthalten seyn kann, so würde daraus, dass der Vf. in schlichter Prosa dasselbe als historische Wahrheit berichtet, folgen, dass auch der Vf. des Gedichtes sich in diesem Fall einfach an die historische Wahrheit gehalten hat.“

Dagegen kommt Fay zu einem andern Resultat. Nach ihm (S. 82. 83) hat der Verfasser von v. 13—15 das vorhergehende Citat wörtlich verstanden d. h. missverstanden. „Gott hat nach der Anschauung des Vf. ein objectives astronomisches Wunder gethan, woran der Dichter des Citats nicht

gedacht hat und woran wir diesem (dem Dichter) folgend auch nicht denken.“ — Es ist nun zwar nicht abzusehen, warum wir lieber dem Dichter als dem Geschichtschreiber folgen sollen, zumal das angebliche Missverständniß des letzteren nicht bewiesen werden kann; aber der Standpunkt ist klar, ihm ist das Wunder des Sonnenstillstands eine israelitische Volkssage.

Um dem Zwange der Folgerungen gegen die Glaubwürdigkeit des B. Josua, welche sich bei diesem Sachverhalt ergeben würden, zu entgehen, könnte der Kritiker sich leicht dadurch helfen, dass er die angeführte Josuastelle für ein Einschleissel erklärte, welches eine spätere Hand zu dem inspirirten Text hinzuschrieb. Lassen wir daher die ganze Stelle einmal bei Seite und fassen wir allein die vorhergehenden vv. 9 — 11 ins Auge, die von niemand als historische Darstellung angezweifelt werden. Wir hoffen zu zeigen, dass auch in diesen Versen schon indirect die Verlängerung des Tages von Gibeon berichtet wird.

Unsere Schlussfolgerung ist diese:

a. In v. 10 wird angegeben, dass Josua die Feinde bis Aseka und Makkeda verfolgt habe. Dass soweit die Verfolgung an dem Schlachttage selbst sich erstreckte, lernen wir aus v. 11, wo es heisst: „Der Hagel fiel auf sie bis gen Aseka.“ Es ist nicht anzunehmen, dass der Hagel etwa die Nacht hindurch aufgehört und den andern Tag weiter gefallen sei. Mithin ging nach v. 9 — 11 der Marsch der Israeliten von Gilgal bis Aseka und Makkeda in Einem Tage.

b. Die Entfernung von Gilgal nach Gibeon, von dort über Beth-horon und Ajalon nach Aseka und Makkeda ist so bedeutend, dass die Zeit eines gewöhnlichen Tages für Josua und sein Heer, das noch inzwischen die Schlacht bei Gibeon zu bestehen hatte, nicht hinreichte, sie zurückzulegen.

c. Folglich muss jener Tag eine längere Dauer gehabt haben.

Die Position b. ist es, die wir zu beweisen haben. Der Beweis beruht ganz auf der biblischen Geographie. Es ist die Lage der oben genannten Ortschaften festzustellen. In meiner Broschüre „Sonne stehe still zu Gibeon“ Berlin 1869 setzte ich auf der beigegebenen Karte die Ortschaften nach dem Ergebniss der neuesten Forschungen, besonders nach Keils Annahmen; erst später habe ich versucht, an der Hand von Robinson, v. d. Velde, Tobler u. A. die Sache selbständig aufzufassen, und dabei zum Theil ganz andere Resultate erlangt, wie die folgenden Untersuchungen zeigen werden. v. d. Velde's vorzügliche genaue Karte von Palästina, die in

der Bibliothek keines Theologen fehlen sollte, ist zu Grunde gelegt.

Die Identität von Jerusalem und Jericho ist unbezweifelt. Ebenso sicher werden Jarmuth und Eglon in dem heutigen Jarmuk und Adschlän wiedergefunden. Das obere und untere Beth-horon wird noch heute als Bet-Ur el foka und et tahta an dem steilen Pass erkannt, der zwischen den beiden Orten 1000' hoch vom Gebirge in die Ebene hinabsteigt. Gibeon, das nach Josephus und Hieronymus auf dem Wege von Beth-horon nach Jerusalem etwa 50 Stadien von dem letzteren entfernt angetroffen wurde, findet sich in El Jib wieder. Die Lage auf einer Anhöhe, ein geräumiger künstlicher Teich ganz in der Nähe stimmt genau mit den biblischen Angaben überein.

1. Ajalon.

Nach Eusebius und Hieronymus im *Onomasticon* ist das Thal Ajalon 3 m. p. östlich von Bethel unweit Gibeon und Rama Sauls. Die heil. Schrift gibt aber an (Jos. 19, 42), dass unser Ajalon im Stamme Dan gelegen habe, also in der Ebene westlich von Beth-horon. Nach 2 Chron. 28, 18 fallen die Philister ein in die Städte der Niederung und erobern Ajalon. Nach 1 Sam. 14, 31 verfolgen die Israeliten die Philister, welche in westlicher Richtung ihr Gebiet zu erreichen suchten, von Michmas bis Ajalon. Da kann auch nur an ein Ajalon in der Ebene gedacht werden, das die Verfolger wahrscheinlich ebenfalls durch den Pass von Beth-horon erreichten. Demnach kann kaum noch zweifelhaft seyn, dass Ajalon mit dem heutigen Yálo identisch ist, und dass wir in dem breiten Thale zwischen Bet-Ur und Yálo das Thal Ajalon haben. Dieses Thal lag also, obwohl der Bericht das nicht gerade ausspricht, auf der Marschroute der vor Josua fliehenden Cananiter.

Es kann zwar mehrere Ajalon gegeben haben (ein anderes wird noch als Stadt Sebulons Richt. 12, 12 erwähnt); aber es scheint fast, als ob Euseb. und Hieron. das genannte Thal darum östlich von Gibeon suchen, um für den Ausspruch Josuas: „Sonne stehe still u. s. w.“ die Sonne im Westen und den Mond im Osten zu haben. Ein andermal¹⁾ erzählt Hieronymus geradezu, die hl. Paula habe auf ihrem Wege von Nicopolis nach Jerusalem über Beth-horon zur Rechten Aja-

1) *Peregrinatio S. Paulae* VI C. in Tobler's *Palaestinae Descriptiones ex saeculo IV—VI*. S. 14: „ad dexteram adspiciens Ajalon et Gabaon, ubi Jesus, Alius Nave coet.“

lon und Gibeon erblickt, wo Josua der Sonne und dem Monde gebot.

2. Gilgal.

Es ist hier die Frage zu entscheiden, ob der Zug Josuas von dem Gilgal, das nach den Nachrichten der Bibel und der *Patres* zwischen Jericho und dem Jordan lag, oder von einem andern Orte dieses Namens, den man in Jiljilia auf dem Gebirge etwa halbwegs zwischen Jerusalem und Sichem wiederfindet, ausgegangen sei. Von Jiljilia aus hätte Josua mit seinem Heereszuge allerdings einen kürzeren und leichteren Weg gehabt, als wenn er von der Tiefe des Jordanthals 3—4000' auf das Gebirge hinaufsteigen musste.

Keil nimmt an ¹⁾, dass die Israeliten nach dem Zuge zum Berge Garizim und Ebal (Jos. 8) ihre Lagerstätte nicht mehr im Jordantal sondern in Jiljilia gehabt haben. Seine Gründe sind: 1. Nachdem Josua mit dem ganzen Volk, Weib und Kind zum Garizim gezogen, lasse sich kein rechter Grund denken, warum er wieder sollte in das Jordantal zurückgekehrt seyn, um von dort aus die weiteren Kriegsoperationen zu führen. ²⁾ 2. Ebenso wenig sei es wahrscheinlich, dass Josua nach Besiegung der nördlichen und südlichen Cananiter wieder in das Jordantal gehen sollte, um dort zu lagern und das Gebiet zu vertheilen. 3. Dagegen habe sich Jiljilia ganz besonders als ein Lagerplatz geeignet, von dem aus Josua nach Norden und Süden Krieg führen konnte.

Aber alle diese Gründe verwandeln sich näher angesehen in ebensoviele Gegengründe. Der Zug Josuas bis zum Garizim, um dort das Gesetz Gottes als das fortan geltende Grundgesetz des Landes aufzurichten und dadurch eine feierliche Besitzergreifung desselben auszusprechen, konnte ungestört vollführt werden, nicht weil jene Gegend schon unterworfen war, sondern weil der frische Eindruck der Schreckensnachrichten von Jericho und Ai auf der Bevölkerung lag. Der eigentliche Kampf um das Land sollte in der That jetzt erst beginnen. Wie hätte da Josua sein Lager schon mitten im Lande aufschlagen können, wo es von allen Seiten den Angriffen einer feindlichen Bevölkerung ausgesetzt war! Welche

1) Zuerst im Comment. zum B. Josua und dann in dem Gesamtcommentar von Keil u. Delitzsch.

2) Hoffmann in seiner trefflichen „Frühesten Gesch. des gelobten Landes“ S. 81 bemerkt hierzu: „Die Annahme, dass dabei nicht immer dasselbe Gilgal gemeint sei, ist nur daraus entstanden, dass man sich in diese Eroberungsweise, die immer wieder aufzugeben schien, was sie eben erlangt, nicht finden konnte.“

Sicherheit hätten z. B. die zurückbleibenden Weiber und Kinder, während Josua Judäa eroberte, vor den Angriffen der nördlichen Könige gehabt? Dagegen bietet Gilgal im Jordantal eine viel passendere Operationsbasis. Hier liegt die Wüste und das Gebirge zwischen den Israeliten und ihren Feinden ¹⁾, deren Furcht um so grösser seyn musste, je mehr sie von den Israeliten und ihren Thaten immer nur von ferne hörten, nachdem sie dieselben wie eine plötzliche gewaltige Erscheinung hatten durch ihr Land an- und abziehen sehen. — Ausserdem, und dies ist ein Hauptargument gegen Jiljilia, wäre bei einer Lagerung mitten unter den heidnischen Cananitern wiederum die Gefahr einer Annäherung, Vertraulichkeit, ja Vermischung mit den Heiden und ihren Götzen und Greueln für Israel sehr gross gewesen, eine Vermischung, die schon einmal an dem Volke so empfindlich gestraft worden war. ²⁾ Einer solchen Gefahr konnte Josua das bei seinen längeren Kriegszügen zurückbleibende Lager nicht aussetzen, darum war der Lagerplatz zu Gilgal im Jordantal nach dieser Seite hin äusserst günstig gewählt. — Hier hatten sie ferner, nachdem die Gabe des Manna aufgehört, eine Ebene, die auch nach neueren Nachrichten bei einiger Cultur an Fruchtbarkeit sich auszeichnet, und konnten darin säen und ernten. Hier waren sie schliesslich auch in der Nähe des schon eroberten Ostjordanlandes, das doch gewiss während des Kampfes im Westen nicht ganz aus den Augen gelassen wurde. Und wenn einmal während der Dauer des Eroberungskampfes hier die Lagerstätte war, so ist gar nicht zu verwundern, dass Josua selbst nach der vollendeten Niederwerfung der Feinde noch hierher zurückkehrt, um das Land zu vertheilen. Ja man darf sich nicht wundern, wenn dieser Ort, an den sich so bedeutende nationale Erinnerungen knüpften, auch später in dem Rufe eines heiligen Ortes stand und als ein solcher in der Zeit der Richter und der Könige verschiedentlich gebraucht und gemissbraucht wurde.

Allein diese Gründe, die bisher für und gegen eine dauernde Lagerstätte im Jordantal nur aus der Zweckmässigkeit

1) Was Keil als Gegengrund anführt und Simson im Comm. zu Hosea 4, 15 ablehnen will, Gilgal am Jordan liege „in einem Winkel Canaans“, müssen wir vollständig acceptiren. Darin bestand eben sein Vorzug.

2) „Die Neigung, welche die Israeliten trotz der abstossenden Behandlung, die sie in Egypten erfuhren, und des religiösen Abscheus, den die Egyptianer gegen sie hegten, doch zu Egyptens Abgötterei zeigten, lässt wohl erkennen, was aus ihnen geworden seyn würde, wenn sie unter einem humaneren Volke, wie etwa die Cananiter waren, zum Volke erwachsen wären.“ Hengstenberg, Gesch. des R. Gottes I, S. 224.

keit der Situation angeführt wurden, müssen nunmehr aus der hl. Schrift beleuchtet resp. bestätigt werden. Da ist zunächst festzustellen, dass im Buch Josua alle Stellen nur von einem Lager in Gilgal reden (4, 19. 5, 10. 9, 6. 10, 6. 9. 43. 14, 6). Nirgends findet sich eine Andeutung von einer Aenderung des Lagerplatzes. Daher ist von vornherein anzunehmen, dass auch in den späteren Stellen vom 9ten Cap. an „das Lager in Gilgal“ eben das bekannte und in den früheren Stellen hinreichend beschriebene bezeichne, worauf auch schon der Artikel hindeutet, mit dem der Name stets erscheint גִּלְגָּל. Nur Jos. 12, 23 findet er sich ohne Artikel, wo offenbar ein anderes nördliches Gilgal gemeint ist.

In Josua 10, 6—7 ist die Rede von einem Hinaufziehen von Gilgal nach Gibeon. Das passt wohl auf die Jordanebene, nicht aber auf Jiljilia, welches nach Robinson einer der höchstgelegenen Punkte im Lande ist. Selbst wenn man den Ausdruck allgemeiner fassen wollte, könnte doch nach der Gewohnheit der Juden, welche die nördlichen Gegenden als die höher gelegenen ansahen, eher die Richtung von Süden nach Norden als die entgegengesetzte dadurch bezeichnet werden. Keil will daher v. 7 übersetzt haben: zog heran, nicht hinauf. Allein wenn wir allenfalls zugeben, das Verbum *alah* bedeute auch heranziehen, so könnte es doch nur in feindlichem Sinn gemeint seyn, *contra aliquem proficisci*. Das passt aber nicht auf v. 6, wo die Gibeoniten bitten: „Komm herauf zu (el) uns“. Wir werden daher die Bedeutung „heraufziehen“ festhalten müssen, zumal bei näherer Betrachtung einleuchtet, dass der Vf. in der ferneren Erzählung des Kriegszuges cp. 10, 29—39 seine Verba mit guter Unterscheidung gewählt hat, indem er offenbar die Terrainverhältnisse berücksichtigte. Denn wo sich der Zug von einer Stadt des gleichen Terrains zur andern bewegt (Makkeda — Libna — Lachis — Eglon), da gebraucht er das V. *abar* „hinüberziehen“, nach Hebron aber auf das Gebirge v. 36 heisst es wieder *alah*, was hier auch Keil mit hinaufziehen übersetzt.

Gegen Jiljilia als Lagerstätte spricht ferner die Fluchtlinie der Cananiter am Tage von Gibeon. Hätte Josua von Norden kommend angegriffen, so konnten die Feinde nicht nach NW. über Beth-horon den Rückzug nehmen; denn der Verfolgte kann doch dem Angreifer nicht entgehen. Dagegen liegt die Rückzugslinie genau in der Verlängerung des Angriffs, wenn er vom Jordanthale aus gemacht wurde.

Sehen wir weiter in die Geschichte Israels hinein, so finden wir, dass jenes Gilgal im Jordantal zu der Zeit Sauls und Davids noch seine Bedeutung als Sammelplatz des ganzen

Volkes bewahrt hat (1 Sam. 7, 16. 10, 8. 13, 12. 15. 2 Sam. 19, 15). Merkwürdig ist besonders der von hier aus unternommene Zug Sauls gegen die Philister (1 Sam. 13), der in seiner Oertlichkeit und in seinem Ausgang eine bedeutsame Parallele zu dem in Jos. 10 erzählten Kampfe bietet.

Es ist ausserdem sehr fraglich, ob in späterer Zeit jenes hochgelegene Jilgilia neben dem Gilgal im Jordantal je eine Bedeutung als heiliger Ort gehabt hat. Die einzige Stelle, welche (nach Simson¹) a. a. O. auch nicht unbedingt) dafür spricht, ist 2 Kön. 2, 1—2, wo es heisst: Sie kamen von Gilgal hinab (*jērdū*) nach Bethel. Jedenfalls scheint aber der Wohnort Elisa's, an dem er zugleich eine Prophetenschule hatte (2 Kön. 4, 38), durch die Geschichte vom schwimmenden Beil (cp. 6, 1—7) deutlich genug als der Ort im Jordantal bezeichnet zu werden.

So ist es auch wahrscheinlicher, dass bei Hosea (4, 15. 9, 15. 12, 12) und Amos (4, 4. 5, 5) eben dies selbe Gilgal als Stätte des Götzendienstes gemeint ist. Dafür spricht die Zusammenstellung mit Bethel (die schon aus Samuels Zeit her stammt 1 Sam. 7, 16) und Beerseba als Ortschaften, an die sich historische Erinnerungen aus den ältesten Zeiten der Nation knüpften. Auch scheint die Ausdrucksweise in Hos. 4, 15 dafür zu sprechen, wo Juda ermahnt wird: „Gehet nicht hin gen Gilgal und kommt nicht hinauf gen Bethel.“ Da kann für Bethel das Hinaufgehen nicht in Bezug auf Juda sondern nur auf Gilgal gesagt seyn.

3. Lachis.

Die gewöhnliche Annahme, das alte Lachis sei in dem heutigen Um Läkis, westlich von Adschlän, wiedergefunden, wird man beim ersten Anblick für richtig halten. Die nähere Untersuchung zwingt jedoch, es mit Robinson anderwärts zu suchen.

Die Stadt lag nach Eusebius und Hieronym.²) 7 r. m. von Eleutheropolis nach Süden. Will man die Lage von Um Läkis mit dieser Angabe vereinigen, so muss man in derselben einen doppelten Irrthum annehmen; denn einerseits liegt dieser Ort so sehr westlich, dass der Ausdruck „πρὸς νότον ἀπίοντων εἰς τὸ Λαρωμά“ gar nicht passt, und andererseits hat er in gerader Linie von Eleutheropolis die doppelte Entfernung. Man müsste sich schon durch die Conjectur helfen,

1) Vgl. Simson, Hosea S. 142 ff. u. Thenius, Könige S. 265 zu 2 Kön. 2, 1.

2) *Onomasticon* ed. Larsow et Parthey p. 268 sub v. Λόχες.

dass etwa vor dem q' ein i ausgefallen sei, wenn nicht die Angabe der Richtung nach Daromas überhaupt dieser Hypothese im Wege stände.

Die Landschaft *Daromas* (vom hebr. *daróm* = *plaga australis*) umfasst nach dem *Onomast.* Städte wie Karmel, Esthemo, Duma, Jettan, Thalcha, Rimmon, Jether (*in interiore Daroma juxta Malatham*), Gadda (*in extremis finibus D. ad mare mortuum*), Maon (*in oriente D.*). Jenseit D. ist *regio Gerarítica*. Demnach ist Daromas ein Landstrich, dessen nördliche Grenze etwa eine von O. nach W. über Hebron gezogene Linie bezeichnet, und der im W. mit dem Berglande bei Rimmon aufhört. Die Ebene, welche sich von dort gegen W. u. S. erstreckt, heisst Gerarítica.

Daromas liegt also von Eleutheropolis eher nach SO., als nach W. Wir müssen daher mit der Angabe des *Onom.*, Lachis habe auf dem Wege nach D. gelegen, die Stadt im Süden von Eleuth. suchen und die Identität mit Um Lakis ganz fallen lassen, zumal ja auch dieser Name mit dem alten nicht einmal übereinstimmt.¹⁾ Wir suchen Lachis 7 r. m. südlich von Bet-Jibrin in dem Umkreise von Dawäimeh, Der Sämīt und Idna; genauer lässt sich die Lage bis jetzt nicht bestimmen.

Die Angabe des *Onom.* wird durch eine Stelle in der *Peregrinatio S. Paulae* bestätigt. Tobler, der Lachis in Um Lakis findet, muss es mit Recht auffallen²⁾, dass die hl. Paula „das an die Strasse von Bet-Jibrin nach Gaza stossende Lachis zur Seite gelassen habe.“ Er entgeht der Schwierigkeit durch die Erklärung, man habe einen näheren Weg durch die Sandwüste zum Bach Sichor einschlagen wollen. Dies ist aber bei dem sonst so stereotypen Charakter der Pilgerstrassen unwahrscheinlich. Vielmehr ist der Satz des Hieronym., dass er auf der Reise von Jerusalem über Socho und Morasthi nach Egypten zur Seite liegen lasse „*Chorraeos et Gethaeos, Maresa Idumaeam et Lachis*“, leicht begreiflich, wenn der letztgenannte Ort südlich von Eleuther. lag, was ja auch die Zusammenstellung *Idumaeam et Lachis*³⁾ schon andeutet.

Hören wir nunmehr das Zeugniß der hl. Schrift zu der vorliegenden Frage.

a. Mit einem Lachis südlich von Eleuther. erhalten wir in der Aufzählung der fünf südcananitischen Städte (*Jos. 10, 3*), die als Vororte des Landes auftreten, fünf wohl gesonderte

1) S. Robinson über Um Lakis Paläst. II, 652 ff. 657. 756.

2) A. o. O. S. 89—90.

3) Sonst „Idumaa u. Libna“.

Gebiete. 1. Jerusalem und Hebron umfassen die nördliche und südliche Hälfte des Gebirges Juda. 2. Diesen entsprechend theilen sich Jarmuth und Lachis in die westlich daran stossende Hügellandschaft, so dass Jarmuth die nördliche, Lachis die südliche Hälfte derselben beherrscht. 3. Eglon fällt die Ebene zu bis an die Gränze der Philister. — Wäre dagegen L. in Um Läkis zu suchen, so würde diese Symmetrie gestört. Das Gebiet von L. und Eglon würde dann zusammenfallen, da die beiden Städte nur $\frac{3}{4}$ Stunden von einander entfernt sind ¹⁾, und für den südlichen Theil der Hügelregion bliebe eine Lücke.

b. Der Kriegszug Josua's nach der Schlacht bei Gibeon (cp. 10, 31 — 36 ²⁾) nach Makkeda, Libna, Lachis, Eglon, Hebron, Debir) ist ein unpraktisches Zickzack, wenn man Makkeda in Sumeil, Libna in Tell es Saftye (*Alba Specula*) und Lachis in Um Läkis annimmt. Noch grösser wird die Verwirrung, wenn Libna (wie unten gezeigt werden soll) im S. von Bet-Jibrin liegt. Dagegen erhalten wir eine gute Ordnung, sobald wir alle drei Städte Makkeda, Libna und Lachis in ungefähr südlicher Richtung nach einander in der Hügelregion ansetzen.

c. Nach Jos. 10, 31 zieht der König von Geser herauf nach Lachis, um die Stadt zu entsetzen. Das deutet hin auf eine Lage der Stadt in oder in der Nähe der Hügelregion und ist für Um Läkis ganz unpassend. — Im Verzeichnisse der Städte Juda's wird zwar L. mit zur Ebene im engeren Sinne gerechnet. Daraus folgt indessen nur, dass wir den Ort nicht zu weit östlich in den Hügeln suchen dürfen. ³⁾

d. Das Festungssystem, welches Rehabeam nach 2 Chron. 11 in Juda anlegte, spricht gegen Um Läkis und für die Lage südlich von Eleuther. Allem Anschein nach werden die 14 Festungen in 7 Paaren aufgeführt: Bethlehem-Etham, Thekoa-Bethzur, Socho-Adullam, Gath-Maresa, Siph-Adoraim, Lachis-Aseka ⁴⁾, Zorea-Ajalon. Dann kann L. wegen seiner Zusammenstellung mit Aseka nicht gut westlich von der Linie Gath-Maresa gesucht werden. — Oder die Anordnung der 14 Festungen (Hebron die 15te steht ausserhalb des Systems) ist = 4 + 4 + 3 + 3, so dass zuerst die 4 östlichen auf dem Gebirge, dann die 4 westlichen, dann die 3 südlichen

1) Robins. Pal. II, 654.

2) Ohne Grund behauptet Keil (Jos. S. 74) aus dieser Stelle, es müsse L. westlich von Eglon gesucht werden.

3) Dahin deutet auch der Ausdruck Nehem. 11, 30 „Lachis und ihre Felder“.

4) Auch in Jerem. 34, 7 und Nehem. 11, 30 bilden L. und Aseka ein Paar.

und zuletzt die 3 nördlichen aufgeführt werden. Dann kann nach der Zusammenstellung Siph, Adoraim, Lachis das letztere nur in der von uns angenommenen Gegend nicht zu weit westlich von Adoraim liegen.

4. Libna.

Der Name wird abgeleitet von *laban* = weiss seyn, glänzen. Zu des Euseb. Zeit hiess der Ort *Λοβαρά* und lag in *regione Eleutheropolitana*. Dass dieses nicht gerade heisst „ganz in der Nähe von Eleuth.“, erkennen wir aus den Angaben des *Onom.*, nach welchen auch einige Städte in Daroma zur *regio Eleuth.* gerechnet werden.

a. Das Städteregister Jos. 15, 42 verbindet Libna mit Ether und Asan in der dritten Gruppe derjenigen Städte, welche zur Ebene gehören. Diese dritte Gruppe umfasst den südlichen Theil der Hügelregion, während die erste Gruppe den nördlichen Theil derselben, die zweite aber die Ebene im engeren Sinne ausfüllt. Demnach müssen wir Libna im südlichen Theil der Hügelregion suchen. Ether und Asan wurden später mit den Städten des Negeb an den Stamm Simeon überlassen, müssen also so ziemlich die Südgrenze derselben Region gebildet haben. Damit wird auch Libna an die Grenze des Negeb gezogen und an eine Identität von L. und dem heutigen Tell es Saftyeh (*Blanche garde* der Kreuzfahrer) ist gar nicht zu denken. Auch v. d. Velde's Ansicht, der den Ort in Arak el Menshtgeh im Westen von Bet-Jibrin wiederfindet, wird dadurch umgestossen. Sie gründete sich wohl auch nur auf die Voraussetzung, dass Lachis mit Um Lakis übereinkäme.

b. Der Zug des Josua (10, 29. 30) weist Libna seinen Platz etwas östlich von Lachis an, in dessen Nähe es scheinbar auch der Bericht von Sanherib's Belagerung in 2 Kön. 19, 8 u. Jesa. 37, 8 suchen lässt. — Die Nachrichten der hl. Schrift über diese Belagerung werden aufs beste bestätigt durch eine Keilinschrift des Königs Sanherib, worin er seinen Einfall in Palästina beschreibt. Darin heisst es ¹⁾: „Die Edlen und das Volk zu Ekron, nachdem sie ihren König Hid-dija und die assyrischen Truppen, welche die Stadt besetzt hielten, vertrieben hatten, schlossen sich an Hesekiah von Judäa an und zollten ihre Verehrung seinem Gotte. Die Könige von Egypten sandten ebenfalls Reiterei und Fussvolk von dem Heer des Königs von Mirucha (Meroc)²⁾, deren Haufen nicht

1) Beweis d. Glaubens. Decemb. 1869.

2) Thirhaka (Jesaja 37, 9)?

zu zählen waren. In der Nähe der Stadt *Allachisch* bot ich ihnen die Schlacht an. Die Führer der Cohorten und die jungen Leute des Königs von Egypten, sowie die Führer der Cohorten des Königs von Meroe erschlug ich in der Gegend von *Lebana*. Darauf zog ich gegen die Stadt Ekron u. s. w.“ Auch nach dieser Inschrift, wenn der Assyrer bei Lachis die Schlacht anbot, bei Libna aber die Egyptianer schlug, scheint der letztere Ort nicht weit südlich oder (süd)östlich von Lachis gelegen zu haben.

c. Josua 21, 13 finden wir L. in der Liste der Priesterstädte verzeichnet. Vergleicht man nun, wie sämtliche dort genannten Städte (Hebron, Libna, Jathir, Esthemoa, Holon, Debir, Ain, Juta, Bethsemes) mit Ausnahme des zuletzt genannten Ortes¹⁾ in einem kleinen Kreise des Stammes Juda südlich von Hebron zusammengedrängt liegen, so kommt man zu der Vermuthung, dass auch Libna nicht allzu sehr von der Peripherie dieses Kreises entfernt seyn könne.

(Holon und Debir müssen, wenn auch ihre Lage noch nicht genau zu bestimmen ist, doch nach Jos. 15 in der bezeichneten Gegend liegen, da nirgend die natürliche Grenze deutlicher gezogen ist als in dem von Hebron südlichen Theile des Gebirges. Bethsemes aber, das nicht zu diesem Kreise gehört, ist vielleicht aus einem besondern Grunde noch zu einer Priesterstadt gemacht worden. Der Name des Ortes scheint auf einen dort früher im Schwange gehenden Sonnen-cultus der alten Kananiter hinzudeuten. Um diesen für die Zukunft unmöglich zu machen und gänzlich auszurotten, mag wohl die Priestercolonie dahin gelegt seyn. Aus demselben Grunde wurde etwa auch Debir dazu erwählt, dessen drei Namen (D., Kiriath Sanna, K. Sepher) auf eine religiöse Bedeutung des Ortes in früheren Zeiten hinweisen.)²⁾

d. Die obige Vermuthung wird durch Jos. 10, 39 bestätigt, wo das Schicksal von Debir mit dem von Hebron und Libna verglichen wird³⁾, offenbar aus keinem andern Grunde, als weil diese die nächsten Nachbarn von D. waren.

e. Nach 2 Kön. 8, 22 u. 2 Chron. 21, 10 fallen die Edomiter von Juda ab und auch Libna (wie es scheint, letzteres aus religiöser Veranlassung, „denn es verliess den Herrn, seiner Väter Gott“). Diese Zusammenstellung mit Idumäa er-

1) Oder liegt dies B. Semes ebenfalls in dem Kreise und ist vielleicht in dem heutigen Deir Shems seine Spur?

2) Vgl. P. Cassel, Comm. zu Richter 1, 11.

3) „Wie er Hebron gethan hatte, so that er auch Debir und ihrem Könige, und wie er Libna und ihrem Könige gethan hatte.“

klärt sich ebenfalls am besten aus der Lage der Stadt L. an der südlichen Grenze Judäa's.

Unruh¹⁾ will Libna in 2 Kön. 8 mit Laban (5 Mos. 1, 1) identifiziren, dem er die Stelle des heutigen el-Weibeh anweist. Das L. Josua's versetzt er dagegen S. 76 nach seiner eigenthümlichen Auffassung der Stelle 4 Mos. 33, 19—22, wonach die dort genannten Orte im SW. von Hebron liegen, zwischen Rimmon und Maresa, also ungefähr an dieselbe Stelle, wo wir es suchen.

Bis jetzt sind keine Spuren von L. mit etwaiger Namensähnlichkeit aufgefunden worden. Nach den obigen Ausführungen wäre es auf der Strecke zwischen Terkumieh und Bet Auwa gelegen. Vielleicht ist es mit letzterem identisch. „Die Ruinen von Bet Auwa, sagt Robinson²⁾, bedecken niedrige Hügel zu beiden Seiten des Weges und sind mit Grundmauern aus gehauenen Steinen versehen, wobei alles darauf hindeutet, dass hier einst eine ausgedehnte Stadt stand.“ Der Name Libna von *laban* (weiss seyn, glänzen) könnte von der hellen, blendenden Farbe der Felshügel in der Umgebung oder auch von dem daraus genommenen Baumaterial der Stadt seinen Ursprung haben. In Terkumieh bemerkt Robinson³⁾: „In der That war die von den weisslichen Felsen und Steinen ringsum reflectirte Hitze unerträglich.“

5. Adullam.

Bevor wir die Untersuchung über Aseka und Makkeda aufnehmen, wollen wir uns nach Adullam umsehen, das die hl. Schrift mehrfach mit den beiden zusammenstellt.

Der Name Adullam (nach Gesen. = *justitia populi*) würde etwa für die Stadt eine Lage zwischen Bergen bezeichnen, in einer Schlucht oder einem Thal, nicht auf einem weit sichtbaren Tell, wie es bei den meisten Ortschaften der Fall ist. LXX: Ὀδολλάμ; Euseb.: Ἀδολάμ κώμη νῦν ἐστὶ μεγίστη πρὸς ἀνατολὰς Ἐλευθεροπόλεως, ὡς ἀπὸ σημείων ἰ. An einer andern Stelle des *Onom.* bei dem Worte Eglon, das Euseb. fälschlich mit Adullam identificirt, liest Hieron. *ιβ'* und übersetzt: *in duodecimo ab Eleutheropoli lapide.* Also 10—12 m. p. von Eleuth. nach O. hätten wir die Stadt zu suchen.

Die hl. Schrift erwähnt Ad. zuerst Gen 38, 1: Juda zog hinab (von Hebron) nach Adullam und hatte dort seinen dauernden Wohnsitz. Bei der Geburt seines Sohnes Sela be-

1) Zug der Israeliten nach Canaan S. 35.

2) Paläst. III, S. 215.

3) Pal. III, 218.

findet er sich in Chesib (Achsib) v. 5, das also in der Nachbarschaft von Ad. zu suchen ist. Juda geht hinauf (v. 12) zu seinen Schafscherern gen Thimna mit seinem Freunde Hiram von Adullam. Auf dem Wege berührt er Enaim (v. 14). Thimna liegt nach Jos. 15 auf dem Gebirge und zwar in der dritten Gruppe von Städten, welche die Hochebene gerade im S. von Hebron umfasst. Ich halte es für identisch mit dem heutigen Tell Tawáneh, östlich von Carmel und Maon. — Enaim ist wohl nur eine geringe Variation für das Josua 15 in der nördlichen Hügellandschaft neben Thapuach aufgeführte Enam. In demselben Verzeichnisse wird Adullam neben Jarmuth und Socho genannt und damit ebenfalls der nördlichen Hälfte des Hügellandes zugetheilt.

Jos. 12, 15 bilden Libna, Adullam, Makkeda eine Gruppe in der Liste der durch Josua besiegten Könige. — Nach 1 Sam. 22, 1 flieht David von Gath in die Höhle von Ad., und seine Verwandten kommen zu ihm hinab von Bethlehem. Nach 2 Sam. 23, 13 zogen die drei Helden hinab zu David in die Höhle von Ad., und die Rotte der Philister lag im Thale Rephaim. — Das Verzeichniss der Festungen Rehabeam's (2 Chron. 11, 7) schützt das Land gegen W. durch Socho, Adullam, Gath, Maresa. — Die Weissagung des Micha (1, 15) verbindet Lachis, Gath, Achsib, Maresa, Adullam. — Nach dem Exil wurden bewohnt (Nehem. 11, 30): Enrimmon, Zorea, Jarmuth, Sanoah, Adullam, Lachis, Aseka.

Nach diesen Schriftstellen erbietet sich uns für die Lage von Ad. zunächst der ganze Strich von Jarmuth bis zum Wady Arnaba. Einige Stellen scheinen den Ort nach Norden zu drängen (Neh. 11, 30. 2 Chron. 11, 7); die übrigen ziehen ihn südlich (Jos. 15, 35). An den Strassen von Eleuth. nach Jerusalem oder Hebron kann er nicht gelegen haben, sonst hätte das *Onom.* dies bemerkt. Bet Ula (Dula? nach Tobler, III. Wanderung S. 151 und Hitzig, Gesch. d. Volks Israel I, 137) als die alte Lage von Ad. anzunehmen, wäre wohl zulässig, aber wo ist dann das Enaim, welches Juda nach Thimna hinaufgehend antraf? Auch in Allár und Damûn (obschon in der Nähe der Jerusalemsstrasse) möchte man Adullam suchen, wenn hier nicht ebenfalls das Enaim fehlte. Daher gelange ich in das Wady Melek und finde Ad. in dem Orte Jimrin oder der mehr unterhalb angezeigten Ruinenstelle, während Bir el Ud Enaim seyn könnte. Oder sollte Tobler doch Recht haben, Enaim von Enam verschieden seyn und in dem Gebirgsort Mináin auf der Strasse von Bet Ula nach Hebron und Thimna sich wiederfinden? Oder sollten wohl gar die Namen

Wady esh Shekh und W. el Melek noch an David erinnern, der sich in dieser Gegend als Geächteter verborgen hielt?

6. Aseka.

Den Namen Aseka leitet Gesenius her von רָצַף *rastro pascinavit*, so dass es bedeutete einen umgehackten Acker, einen Neubruch oder Sturzacker. Noch näher liegt eine andere Ableitung des Wortes. סְרִיף heisst auf Chaldäisch der Siegelring (Dan. 6, 18), Syrisch ܫܪܝܦ (*esko*). Davon könnte wohl eine Stadt ihren Namen haben entweder wegen ihrer runden Gestalt oder wegen ihres Werthes oder auch wohl im allgemeinen Sinne gleich „die Versiegelte“, d. h. verschlossene, feste Stadt. Aseka war ja bekanntlich unter den 14 Festungen in Juda und neben Lachis die letzte, die sich noch gegen Nebucadnezar gehalten hatte (Jerem. 34, 7).

Bei Josephus findet sich Ἀζηκώ *Ant.* VI, 10. Im *Onom.*: Ἀζηκὰ —, *καλεῖται δὲ καὶ νῦν κώμη ἀνάμεισον Ἐλευθεροπόλεως καὶ Αἰλίας*. Das *ἀνάμεισον* darf man hier nicht pressen, da es Hieron. einfach durch *inter* wiedergibt. Es soll also nicht heissen „auf halbem Wege“ zwischen El. und Jerusalem¹⁾, sondern ist nur eine allgemeine Bezeichnung der Lage, die wie es scheint beiden K.-Vätern nicht näher bekannt war und von ihnen wohl nur aus der in der hl. Schrift berichteten Nachbarschaft von Socho geschlossen wurde.

Vergleichen wir nunmehr die Stellen der hl. Schrift, in denen A. erwähnt wird.

a. Nach Jos. 15, 35, wo Jarmuth — Adullam — Socho, Aseka in der Reihe stehen, lag der Ort in dem nördlichen Theile des Hügellandes. Sehen wir auf die Nachbarstädte und halten wir die ungefähre Lage von Adullam fest, wie sie vorhin bestimmt wurde, so werden wir mit Aseka in die nächste Nähe des Wady Sûr gedrängt, etwa östlich oder westlich an den Rand desselben und südlich nicht weit von Socho. Weiter östlich kann A. nicht liegen, weil sonst die Aufzählung nach Socho wieder in schon genanntes Gebiet zurückgreifen würde.

b. Die Hauptstelle für die Bestimmung der Lage Asekas ist der Bericht von Davids Kampf mit Goliath 1 Sam 17. Dort heisst es: „Die Philister sammelten ihr Heer zum Streit und kamen zusammen zu Socho in Juda und lagerten sich zwischen Socho und Aseka zu Ephes Dammim. Und Saul und

1) v. d. Velde, *Memoir* p. 291 stützt sich auf dieses Missverständniss, um Aseka in Ahbek zu finden, „the position of which answers exactly with that where the *Onom.* places Aseka.“

die Mannschaft Israels versammelten sich und lagerten in dem Thal der Terebinthe¹⁾ und ordneten den Streit, zu begegnen den Philistern. Und die Philister standen an dem Berge dieserseits, und die Israeliten standen an dem Berge jenseits, und das Thal war zwischen ihnen..... Die Israeliten verfolgten die Philister, bis man kommt ins Thal und bis zu den Thoren Ekrons, und es fielen die Erschlagenen der Philister auf dem Wege Shaárim, sowohl bis Gath als auch bis Ekron.“

Aus dem Schlusse dieser Darstellung ergibt sich zunächst, dass Gath und Ekron die beiden dem Kriegsschauplatze nächsten, d. h. am weitesten in's Hinterland vorgeschobenen Städte der Philister bezeichnen sollen. Ferner erhellt, wenn man die Beschreibung der Flucht unbefangen liest, dass sie anfangs auf dem Wege nach Shaárim eine ungetheilte war. Erst von dort an floh die eine Schaar nach Gath²⁾, während die andere Ekron zu erreichen suchte.

Shaárim

ist das heutige Tell oder Kefr Zakarija. Dafür sprechen folgende Gründe: 1. Nach 1 Sam. 17 lag der Ort westlich von Socho. 2. Der Name lautet bei den LXX Σαχαρίμ oder Σαργαρίμ. 3. Der Name ist ein Dual, also auf Tell und Kefr Zak. passend, zwischen denen das nur 20 Minuten breite Wady Sant hindurchgeht.³⁾ — Soweit Keil zu Jos. 15, 36. 4. In 1 Maccab. 5, 64 ist statt Σαμάρεια nicht zu lesen Μάρισσαν, wie Reland vorschlägt⁴⁾, sondern Σακάρεια, da aus K leicht M werden konnte. 5. Vergleicht man die Artikel Sarain, Saara und Sorech des Onom., so ist wahrscheinlich, dass in ihnen überall Shaárim gemeint ist. Die Verwechslung dieses Ortes mit Zorea lag nahe.⁵⁾ Schon dem Josephus (Antiqu. 8, 3) ist sie begegnet, wenn er das צרעה 2 Chron. 11, 10

1) *be'meq ha'zlah.*

2) Weil hinter Gath die Hauptmasse der philistäischen Kolonien lag (Ashdod, Ashqelon u. Gaza), so steht dies voran.

3) Die dualische Form Shaárim = „Doppelthor“ findet vielleicht noch besser darin ihre Erklärung, dass bei dem Orte die Strasse nach Ekron und Gaza sich theilt. Oder die Lage des Ortes auf dem Hügel mitten im Thal liess das Thal zur Rechten und Linken als zwei Thore erscheinen, die man auf der Reise anwärts oder abwärts passirte.

4) *Palaestina* p. 988.

5) Vielleicht war diese Verwechslung auch die Ursache, dass im Onom. die Entfernung der Nachbarstädte Zorea, Esthaol und Bethshemes von Eleutheropolis ebenfalls mit 10 mil. zu niedrig angegeben ist, da ja schon Socho 9 und Jarmuth 10 mil. von Eleuth. entfernt seyn sollen. Robinson (II, 673) bemüht sich, die Sache so zu reimen: Man habe auf der Strasse nach Nico-

als *Σαράτη* aufführt. Jedenfalls passt die Angabe: „*Saara vicus in finibus Eleutheropoleos contra septentrionem pergentibus Nicopolin quasi in decimo miliario*“ viel eher auf das heutige Kefr Zakarijah als auf Suráh, das nicht mehr recht *in finibus El.* und wohl 6 mil. nördlicher liegt.

Haben wir so die Lage von Shaáram gefunden und lassen wir die Annahme Robinsons gelten, dass Ekron mit dem heutigen 'Akir übereinstimmt, so bleibt nur noch

Gath

zu suchen. Zunächst ist Hitzigs Hypothese¹⁾ abzuweisen, Gath sei gleich Beth Jibrin. Zur Begründung wird angeführt, der Name בית גברים bedeute „Haus der Helden“ d. h. Goliaths und seiner Brüder, die in Gath ihre Heimath hatten. Allein es ist nicht wahrscheinlich, dass diese Stadt der Philister sich so weit in das Land vorgewagt haben sollte, während doch sonst ihre Kolonien über eine gewisse Entfernung von der Küste nicht hinausgegangen sind. Dann haben die beiden Festungen Rehabeams Gath-Maresa wohl schwerlich so nahe bei einander gelegen als das heutige B. Jibrin und Marāsh. Auch die Lage von Shaáram steht nunmehr der Hypothese Hitzigs entgegen. Denn wollte der eine Haufe der Flihenden (1 Sam. 17, 52) nach B. Jibrin, so musste er nicht den Weg nach Kefr Zakaria sondern den nächsten Weg über Socho einschlagen. Dazu heisst es in der angeführten Stelle: Sie flohen, bis man kommt in das Thal und an die Thore von Ekron. Mit dem Thal, das im Hebräischen mit Artikel und ohne weiteren Zusatz (דיגיא) die eigentliche Ebene am Meer, westlich vom Hügellande bezeichnet, ist die Lage von Gath angedeutet, wie die Wiederholung גר וער גר וער beweist. B. Jibrin liegt aber so wenig in dieser Ebene, dass Robinson (II, 618) wegen seiner Lage zwischen den Bergen anfangs das unbegründete Vorurtheil hatte, es könne nicht gleich Eleutheropolis seyn, welches in der Ebene zu liegen habe. Wir müssen also Gath mehr westlich suchen.

Die Zusammenstellung des Ortes mit Ascalon in dem Klagelied Davids 2 Sam. 1, 20: „Saget es nicht an zu Gath, verkündigets nicht auf den Gassen zu Askalon!“ könnte so verstanden werden, dass ein etwaiger Bote jenes Unglücks Israels auf derselben Strasse in das Philisterland zuerst Gath und dann Ascalon erreicht hätte. Nun erwähnt Robinson,

polis, die westlich von jenen Orten vorbeilief, am 10ten Meilenstein dieselben in der Ferne zur Rechten liegen sehen. Aber in Wirklichkeit hätte man sie dort nicht zur Seite, sondern vor sich erblicken müssen.

1) Urgesch. u. Mythologie der Philistäer S. 154.

dass noch heute vor Tell Zakariah eine Wegtheilung ist. Der Weg nach Ramleh (also auch nach Ekron) geht hier von der alten Strasse, die durch das Wady Musurr herunterführt, rechts ab (über Kefr Zakariah), während die genannte Strasse westlich in der Richtung nach Ascalon weiter geht.¹⁾ Im Verlauf dieser Strasse dürften wir Gath antreffen.

Vergleichen wir hierzu die Nachricht des *Onom.*²⁾, dass Gath (*Γάθ* oder *Γεθθά*) *κώμη παριόντων ἀπὸ τῆς Ἐλευθερ. εἰς Διόσπολιν περὶ πέμπτον σημεῖον τῆς Ἐλ.* liege, so sind diese Ausdrücke so unbestimmt, dass sie nicht Dhikkrin bezeichnen können, welches der Weg nach Diospolis in der angegebenen Entfernung ziemlich genau schneiden müsste. Das *παριόντων* und das *περὶ* meinen vielmehr die Umgegend dieses Punktes. Wir werden daher nicht weit vom Ziele fehlen mit der Annahme, auf der Höhe von Dhikkrin habe man zur Linken, wenn man nach Diospolis reiste, Gath erblicken können. Gehen wir nunmehr die oben erwähnte Strasse von Shaãraim nach Ascalon entlang, so möchten wir auf den Hügel von Sumeil rathen, wenn nicht das namensähnlichere Hatta (*Γεθθά* = *Γαθ* = *תַּחַת*) sich als die wahrscheinlichste Lage des alten Gath darböte.

Man darf dagegen nicht den Einwurf vorbringen, das *Onom.* hätte dann diesen Ort vielmehr durch die Strasse von Eleuth. nach Asdod oder Ascalon bestimmen müssen; diese Strassen scheint das *Onom.* überhaupt nicht für die Bestimmung von Ortslagen zu kennen. Doch konnte nun Hieronymus zu Micha 1 ohne sich zu widersprechen in demselben Sinne, in welchem wir vorhin die Bezeichnung nach der Diospolisstrasse verstanden, auch sagen, Gath liege an der Strasse von Eleuth. nach Gaza.³⁾ Es lag eben zwischen diesen beiden Strassen. Die andere Bemerkung des Kirchenvaters zu Jerem. 25: „*Geth vicina atque confinis est Azoto*“⁴⁾ passt recht gut zu Hatta. Wir haben daher gar nicht nöthig mit Raumer (S. 192) zu der Annahme eines zweiten Gath unsere Zuflucht zu nehmen und das *Onom.* einer Verwirrung in dem genannten Artikel zu beschuldigen.⁵⁾

1) Rob. II, 606. 608 vgl. 605.

2) S. 148—150.

3) Wenn man den heutigen Weg über el Menshiyeh und el Falujy nimmt (s. Rob. II, 692), so trifft das ziemlich genau zu.

4) Vgl. 1 Sam. 5, 7. 8 Transport der Bundeslade von Asdod nach Gath und Ekron.

5) Warum Unruh s. a. O. S. 89 das alte Gath auf und an dem Tell es Sâleh findet, dafür bleibt er uns leider die Begründung schuldig. Ebenso *Zeitschr. f. luth. Theol.* 1873. I. 2

Sollten sich in Hatta keine Steinruinen finden, so vergleiche man Robinsons Bemerkung II, 631: „Wir kamen (von Sumeil) bei Juseir zur Linken vorbei, dem ersten nicht von Stein gebauten Dorfe, welches wir bis jetzt in Palästina gesehen. Die Materialien der Häuser sind hier ungebrannte Backsteine, und so fanden wir es auch weiterhin den ganzen Weg bis nach Gaza, wie es auch anderswo durchweg in der Ebene der Fall ist.“ War Gath ebenfalls meist aus Backsteinen erbaut, so darf man nicht viel Ruinen suchen. Auch in Akir, das eine ähnliche Lage hat, konnte Rob. (III, 230 f.) nichts entdecken, „wodurch sich der Ort von andern modernen Dörfern der Ebene unterschied“, und fand kein Anzeichen von Alterthum. Dennoch hält er die Identität des Ortes mit dem alten Ekron für unbezweifelt. Er sagt III, 632: „Der Mangel an allen Ueberresten des Alterthums mag sich aus dem Umstand erklären lassen, dass wahrscheinlich die alte Stadt, wie die heutigen Dörfer der Ebene und wie das heutige Gaza nur aus ungebrannten Ziegeln gebaut war. Esdud, dessen Identität mit Asdod niemand bezweifelt, hat gleichfalls keine Ueberreste von Alterthum, und das alte Gath ist, so viel wir wissen, von der Oberfläche der Erde ganz verschwunden.“ Vielleicht doch nicht so ganz! —

Kehren wir nunmehr zu dem Gange unserer Untersuchung über Aseka zurück, so müssen wir jetzt, nachdem uns die Fluchtlinie der Philister deutlich geworden ist, auch versuchen eine richtige Anschauung von der Lage des Kampfplatzes zu gewinnen. Wo kämpfte David mit Goliath, in dem heutigen Thal es Sant oder in dem W. Sur, das sich östlich von Socho von S. her mit dem vorigen vereinigt? Mit andern Worten, welches von beiden haben wir als das alte „Terebinthenthal“ anzusehen? denn mit diesem Namen wird es ja 1 Sam. 17 bezeichnet. — Raumer (52) und Robinson (II, 606) identificiren es ohne alle Gründe mit dem W. Sant. 1 Sam. 17 versetzt ja Socho nicht in den Eichgrund sondern nur in seine Nähe. Die grosse Terebinthe aber (*Butm*), die grösste in Palästina aufgefundene, welche Rob. zum Beweise mit auführt, steht nur in der Nähe, nicht in dem Thale es Sant selbst, das vielmehr von den Akazienbäumen, die man dort findet, seinen Namen trägt (Rob. II, 606). In Wirklichkeit befindet sich die

führt er nicht aus, warum Ziklag = Adjan seyn soll, während doch die Namensgleichheit für Eglon spricht. Ich gebe nach den angeführten Gründen lieber die Identität von Lachis mit Um Lakis auf und verlege Ziklag an diese Stelle. Oder ist Z. vielleicht gleich Sukkariyeh? Die Lage, welche Unruh (S. 121) für Lachis anweist, nördlich von Rimmon, stimmt dagegen mit unserem Resultat überein.

grosse Terebinthe im nördlichen Theil des W. Sur. Robinson schreibt davon: „Der Gazaarm (der alten Strasse von Jerusalem) geht mehr links hinab und läuft über W. es Sur nahe bei einem ungeheuren Butm-Baum, etwa 20 Min. oberhalb des Zusammentreffens der Thäler (Sur und Sant).“ Und III, 221 erzählt der Reisende, wie ihn sein Weg im W. Sur an dem Baum vorüberführt. Trotz dieser deutlichen Aussprüche begeht Raumer den Irrthum, dass er Robins. die Terebinthe im W. Sant finden lässt.

So bezeugt also der noch vorhandene „ungeheure“ Baum die Identität des Terebinthenthals nicht mit dem W. Sant sondern mit dem W. Sur. Und sieht man sich die Sache weiter an, so kann man sich auch nur für das letztere entscheiden. Das W. Sant auf dem Wege nach Shaárim ist, wie oben gezeigt, die Fluchtlinie der Philister gewesen. Hätten sich daher die Kämpfenden in diesem Thale gegenübergestanden, so müssten die Geschlagenen sich über den rechten Flügel der Sieger zurückgezogen haben, was nicht wahrscheinlich ist. Man kann vielmehr schon aus der Natur der Sache schliessen, dass die Aufstellung der Philister eine östlich gekehrte seyn musste. Ihr Anzug geschah von W. nach O., ihre Feinde kamen von O. her ihnen entgegen. So bleibt nichts Anderes übrig als den Kampfplatz im nördlichen Theil des W. Sur anzunehmen, südöstlich von Socho. Die Aufstellung der Heere war dann folgende. Die Israeliten hielten den westlichen Abhang des Berges besetzt, den die alte Gazastrasse vor ihrem Eintritt ins W. Sur überschreitet. Die Philister, bis Socho im W. Sant entlang gezogen, musterten hier ihr Heer und lagerten sich dann an dem östlichen Abhange des den Israeliten gegenüberliegenden Berges, südöstl. von Socho. Der Vorfahr jener ehrwürdigen Terebinthe, von dem das Thal seinen Namen hat¹⁾, war also der stumme Zuschauer bei dem

1) Das „Thal der Terebinthe“ (עמק תרבות) kann auch wohl von einem einzelnen Baum, wie er noch heute dasteht, seinen Namen tragen. Dort am Kreuzwege, wo die Hauptstrassen zwischen Jerusalem und Gaza einerseits und zwischen Hebron und der nördlichen Sephela andererseits, sich schnitten, kam er so vielen Menschen zu Gesichte, dass er sich als das beste Merkzeichen jenes ganzen Thalgrundes darbieten musste. — Dass jenes Thal von einem Terebinthenwalde, der es bedeckte, seinen Namen erhalten habe, ist ohnehin nicht wahrscheinlich, da seine Wahl als Kampfplatz nur auf eine offene Ebene schliessen lässt. Ausserdem sind wohl im Süden des cisjordanischen Landes die Waldungen nicht bedeutend gewesen. Treffend bemerkt Gesen. *lex.* zu תרבות: *terebinthus arbor longaeva et propterea locis designandis adhibita.* Auch andere derartige einzeln stehende aber weit bekannte Terebinthen werden ja in der Schrift erwähnt (Gen. 12, 6. 14, 6. 35, 4 u. s. w.). — Hoffmann, Früheste Geschichte des gelobten Landes S. 55 sagt: „Beobachtungen

ungleichen aber in der Kraft Gottes überlegenen Kampfe der Hirtenschleuder gegen den Spiess des Riesen.

Somit hat sich uns die Lage von Aseka, wie wir sie oben angenommen hatten, aufs beste bestätigt. Der Ort muss, da das Lager der Philister zwischen Socho und Aseka war, entweder auf der Höhe westlich oder östlich vom W. Sur nicht zu weit südlich von Socho gelegen haben. Aus seiner Bedeutung als Festung geht hervor, dass eine Hauptstrasse nahe vorüberführte, und nach Jos. 10 lag Aseka an der Strasse, die von der nördlichen Sephela nach Hebron und Lachis ging.

Um noch die Hypothese v. d. Velde's zu erwähnen, wonach Aseka in Akbeh und Ephes Dammim in Damun wiedergefunden werden sollen, so ist abgesehen von dem missverständenen ἀναμύσον (s. oben) und der dann sehr verschobenen Ordnung im Register Jos. 15 besonders der Umstand im Wege, dass nur das W. Musur der Eichgrund wäre und die Philister im N. den Israeliten im S. gegenübergestanden hätten, wogegen die vorige Ausführung spricht. — Ephes Dammim wird überhaupt wohl schwerlich als der Name einer Stadt zu suchen seyn. Die Bedeutung des Namens gleich „Ende der Verwüstung“ scheint fast in dem 1 Chron. 12, 13—14 erzählten Vorgange ihren Ursprung zu haben. Die Philister wollten ein Gerstenfeld, das sich zwischen den beiden Lagern befand, verwüsten. Die drei Helden thaten ihnen Einhalt, „erretteten es und schlugen die Philister“. „Ende der Verwüstung“ war hinfort der Name jener Oertlichkeit.

7. Makkeda.

מַקְדָּה; Euseb.: Μακηδά; Joseph. Ant. 5, 1: Μακχιδά; Onom.: καὶ νῦν ἐστὶ πρὸς ἀνατολὰς Ἐλευθεροπόλειως ἀπὸ σημείων ἡ (8).

In dieser Angabe des Onom. kann die Zahl unmöglich richtig seyn, denn darnach müsste der Ort mitten in der Hügellage gelegen haben. Dass aber auch die Richtung irrig angegeben sei, können wir nicht glauben; darin war ein Irrthum nicht so leicht möglich, und andererseits stimmen die biblischen Nachrichten dahin überein, dass Makkeda eher östlich als westlich von B. Jibrin zu suchen ist. Nur scheinbar

über das nachweisbare Alter der Eichen und Terebinthen in diesem Lande habe ich nicht aufreiben können, aber ein langsames Wachsthum noch als in nördlicheren Gegenden dürfte wohl anzunehmen seyn.“ Er halt die heutige Abrahamseiche bei Hebron für dieselbe, die schon zu Christi Zeiten ein ehrwürdiges Alterthum gewesen, während v. d. Velde (Reise II, 90) annimmt, dass dieser Baum ein Abkömmling der Gruppe ist, unter welcher Abraham wohnte.

spricht dagegen die Aufführung des Ortes unter den Städten der eigentlichen Ebene (Jos. 15, 41 Beth Dagon, Naema, Makkeda). Es konnte wohl ein Wady etwas weiter hinauf, wo es schon zwischen den Bergen liegt, noch als Theil der Ebene betrachtet werden. So möchte es mit dem Thal, das östlich von B. Jibrin neben Nakhaz und Kessiyeh bis B. Nusib hinaufgeht, gehalten worden seyn.¹⁾ Beth Dagon, Naema und Makkeda, die in dem Register Jos. 15 eine Gruppe bilden, mögen die drei Hauptorte dieses Thals gewesen seyn. Dass Makkeda nicht im Gebirge in schwierigem Terrain gelegen hat, geht auch daraus hervor, dass Josua es im ersten Anlauf bald einnimmt. Die Gruppierung Jos. 12, 16: Libna, Adullam, Makkeda weist überdies dem letztgenannten Orte seine Lage möglichst nahe den Hügeln an.

Beachten wir nunmehr die Fluchtlinie der Kananiter nach Jos. 10, 10, so kann die Verbindung „bis Aseka und bis Makkeda“ Zwifaches aussagen. Entweder heisst es, sie flohen bis Aseka und auf derselben Linie noch weiter bis Makkeda, oder es will sagen, der eine Theil des Heeres floh bis Aseka, der andere bis Makkeda. Für den letzteren Fall hatten wir vorhin eine Analogie in der Bezeichnung 1 Sam. 17 „bis Ekron und bis Gath“. Auch hier bieten die Zielpunkte der cananitischen Flucht — Eglon, Lachis, Libna, Hebron — eine ziemlich breite Linie dar, so dass wir von vornherein mit in Berechnung ziehen müssen, es habe in einem gewissen Zeitpunkte eine Theilung der Flüchtigen nach verschiedenen Richtungen stattgefunden. Im Interesse der Geschlagenen musste es freilich liegen, sich so lange als irgend möglich gesammelt zu halten. Darum haben wir wohl sicher anzunehmen, der Haufe sei noch ungetheilt gewesen, als er bei Jarmuth (einer der am Feldzug betheiligten Städte) vorüberkam. Hier hätten wenigstens die Krieger dieses Ortes sich bergen, vielleicht auch die aus Jerusalem abbiegen können. Doch geht aus der Nachricht, dass die fünf Könige (auch der von Jarmuth und Jerusalem) noch in Makkeda beisammen sind, ziemlich sicher hervor, dass entweder die Flucht nicht ganz in der Nähe von Jarmuth vorüberging, oder dass die Verfolgung so eilig war, dass man an ein Abbiegen nicht denken konnte. — Aber im Passiren des W. Sant musste die Frage entstehen, ob nicht die Krieger von Eglon und Lachis auf der Strasse über B. Jibrin westlich, die übrigen im W. Sur südlich ihre Flucht

1) Diese Ansicht finde ich durch folgende Bemerkung bei Hoffmann a. a. O. S. 125 bestätigt: „Bourquenond — ging nach Beth Jibrin, das er in wunderschöner Lage zwischen Gebirge und Ebene beschreibt. Die Gebirgsanfänge tragen hier weniger als im Norden den steilen Charakter.“

fortsetzen sollten, oder ob es vorzuziehen wäre, im W. Sur noch gesammelt zu bleiben. Der letztere Fall konnte nur denen von Eglou etwas verschlagen; für die Uebrigen war es kein Umweg. Und bedenkt man ihre dauernde Bedrängniss durch den Hagel und das Schwert der Israeliten, so mochten sie wohl ähnlich seyn einer verschüchterten Heerde Schafe, die sich bei einem Gewitter dicht an einander drängen. — Hat demnach die Annahme viel für sich, dass sie allesammt das W. Sur hinauf flohen, so war andererseits jedenfalls Makkeda der Ort der schliesslichen Trennung. Hier verlassen die Führer, die fünf Könige, ihre Kriegsleute, bleiben zurück und verbergen sich in einer Höhle, wahrscheinlich weil sie von den Anstrengungen des Tages zu sehr ermattet sind und der Abend hereinbricht. Hier schlägt auch Josua sein Lager auf, da endlich die Nacht den denkwürdigen Tag von Gibeon beschliesst. Am anderen Tage kehren die Israeliten, welche die Verfolgung noch weiter fortgesetzt haben, nach Makkeda zurück, worauf über die fünf Könige Gericht gehalten und die Stadt erobert wird.

Nach dieser Auffassung der Sache muss Makkeda am Süden des W. Sur liegen etwa bei Kilah oder in der Ruinenstelle südwestl. davon, Jamrurah. Hier trennen sich die Wege südöstlich nach Hebron und südlich nach Libna und Lachis. Diesen Punkt würde auch das *Onom.* bezeichnen, wenn etwa die Entfernung östlich von Eleutheropolis statt *H* (8) auf *E* (5) festzustellen wäre.

Allein auf diese Weise bliebe immer noch unerklärt, weshalb Aseka überhaupt mit erwähnt wird. Dürfen wir Makkeda noch etwas westlicher rücken, so könnte man sich diesen Umstand folgendermassen zurechtlegen. Die Flucht kam zuerst bis Aseka; da aber hier das Gros eine mehr westliche Richtung einschlug, so bog die Schaar aus Hebron von ihm ab, um durch das W. Sur ihre Stadt zu erreichen. Der grosse Haufe kommt über Makkeda. Dieser Ort dürfte dann etwa in D. Nakhaz, östlich nahe bei B. Jibrin oder in B. Jibrin selbst zu suchen seyn.

Höhlen fand Robinson in dieser Gegend reichlich. Ein Tell (II, 664) ein wenig südlich von B. Jibrin „ist ein einigermassen auffallender Gegenstand in diesem Landestheile — aus kroidigem Kalkstein bestehend — mit einer flachen runden Hochebene auf dem Gipfel von etwa 600' im Durchmesser. — Man sollte glauben, es habe hier einmal ein alter Ort gestanden, wovon die Materialien vielleicht bei den späteren Aufbauten in B. Jibrin verbraucht seyn mögen.“ — Ich halte diesen Punkt vorläufig für den Hügel von Maresa. An diesem

Berge ist „ein dunkles Labyrinth von Gallerien und Gemächern, alle aus dem Felsen gehauen und durch die Eingeweide des Berges verbreitet... Nahe dabei sollten andere ähnliche Gruppen liegen.“

Für die Identität von Makkeda und B. Jibrin liesse sich ferner Folgendes anführen. 1. Die zu Jos. 10 sehr passende Lage. 2. Der Name מַקְרָה, welches (so scheint es) von נָקַד durchstechen eine durchstochene durchlöcherter Oertlichkeit bezeichnet. Diesen Sinn des Namens bestätigen die vielen seltsamen Aushöhlungen, die Robinson in der Umgegend von B. Jibrin fand und deren Beschreibung II, 662 schon hinreichend den Eindruck der durchlöcherter Gegend hervorruft, wenn er z. B. erzählt: „Der Scheik führte uns nach anderen Gruppen von Höhlen in dem nördlichen Berge, die von noch grösserem Umfange waren, als die vorigen, da sie zum Theil das Innere des ganzen Berges einnahmen. — Diese bestehen hauptsächlich aus glockenförmigen von oben erhellten Kuppeln. — Der Felsen ist hier weicher, und sehr viele von den Kuppeln sind eingestürzt.“ Wollte aber jemand in נָקַד den Begriff des Geflechten vorziehen, so dürfte auch hierzu jene Gegend eine ausreichende Erklärung darbieten; denn die vielen in Reihen neben und über einander stehenden dunklen Höhlenöffnungen mussten auf dem weisslichen Gestein der Felswände sich wie lauter Flecken abheben, wie uns die Abbildung in Tobler's dritter Wanderung nach Palästina S. 131 recht deutlich vor die Augen stellt. Demnach dürfte מַקְרָה wenn auch nicht wörtlich so doch dem Sinne nach mit מַקְבָּה zusammenfallen und geradezu einen Höhlenort oder ein ausgehöhltes Terrain bezeichnen. — 3. Der Name Makkeda wird in der Bibel nach Josua's Zeit nicht mehr erwähnt. Bis dahin muss aber der Ort zu den bedeutenderen des Landes gehört haben. Er ist also entweder seit jener Zeit in Trümmern geblieben, oder der alte Name ist durch einen neuen verdrängt worden. Ferner — dass zu B. Jibrin, dem späteren Eleutheropolis, schon seit den ältesten Zeiten eine bedeutende Ortslage gewesen, das wird durch die seltsame Höhlenumgebung, durch die vielen noch heute übrig gebliebenen Ruinen, die nach mehreren Seiten die Landstrassen bis auf meilenweite Entfernung begleiten, sowie durch die ganze zur Zeit des *Onomast.* besonders hervortretende centrale Lage des Ortes angedeutet. Dennoch finden wir unter den Städten des Buches Josua ein בֵּירָה nicht. Der Ort hat also früher anders, etwa Makkeda, geheissen und hat erst bei einer besonderen Gelegenheit (etwa bei neuem Aufbau) den Namen Bet Gebarim (Betogabra) erhalten, vielleicht mit Bezug auf das tragische Schicksal der

fünf Könige, die hier aus ihrem Versteck gezogen und gerichtet wurden. Zum Andenken an diese fünf Recken dürfte das frühere Makkeda hinfort von den Juden „Haus der Recken“ genannt worden seyn.

Man prüfe diese Hypothesen über Makkeda, die sich nicht als sichere Resultate geben wollen. Sicher ergibt sich nur aus der bisherigen Untersuchung, dass die Stadt zwischen den Linien Socho — Beth Jibrin und Socho Kilah gelegen haben muss, womit im Allgemeinen auch Hoffmann a. a. O. S. 126 und Fay zu Jos. 10, 29 sowie einige Karten übereinstimmen.

Der Begriff der Gerechtigkeit Gottes in Röm. 1—3.

Exegetische Untersuchung

von

E. Wetzel, P. zu Mandelkow.

Den Ausdruck des Paulus „Gottes Gerechtigkeit“ in Röm. 1, 17; 3, 21 und 26 hat Vater Luther in seiner Bibelübersetzung durch „die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“ wiedergegeben; und diese Auffassung des Wortes ist, so viel ich weiss, in der älteren Auslegung der lutherischen und reformirten Kirche die allgemein herrschende gewesen. Calvin schreibt *Comm. ad Rom.* zu 1, 17: *Justitiam Dei accipio, quae apud Dei tribunal approbetur.* Er kennt allerdings noch eine andere, denn er fügt hinzu: *Alii exponunt: quae a Deo nobis donatur, et urtheilt davon: et certe fateor hunc inesse verbis sensum: quia nos per Evangelium justificat Deus, ideo servat.* Schliesslich entscheidet er sich aber für die erstere, indem er sagt: *Illa tamen prior notatio videtur mihi magis convenire, quamquam de ea re non admodum contendo.* Die neuere Auslegung urtheilt in diesem Punkte anders; sie bevorzugt gerade die letztere Auffassung, wie es scheint einzig und allein aus Rücksicht auf die Sprachgesetze. Nämlich die Glaubenslehre wird durch diesen Wechsel nicht berührt: die Gerechtigkeit, welche vor Gott gilt, war auch bei der älteren Erklärung eine von Gott geschenkte; und die Gerechtigkeit, welche uns Gott aus Gnaden schenkt, ist darum auch die, welche einzig und allein vor Gott gilt. Man scheint aber zu der Erkenntniss gekommen zu seyn, dass die Sprachlehre nicht erlaubt, unter der Gerechtigkeit Gottes eine Gerechtigkeit zu verstehen, welche ihm gefällt, wie ja mit der Gerechtigkeit eines Richters nicht diejenige gemeint seyn kann, welche er anerkennen muss oder darf. Der Orden des Königs aber oder das Amt des

Königs kann schicklich der Orden und das Amt heissen, welche der König verliehen hat. Deswegen scheint diese Weise der Erklärung bei unsern neueren Auslegern die herrschende geworden zu seyn. Zwar haben einige frühere, wie Schöttgen, Semler, Morus, Rosenmüller, in Uebereinstimmung mit manchen Kirchenvätern einen ganz entgegengesetzten Weg eingeschlagen, und den Ausdruck von einer Eigenschaft oder Wirkksamkeit Gottes verstanden, indem sie ihn durch Verheissungstreue, Güte, *beneficium*, *justificatio* u. s. w. erklärten, aber damit in neuester Zeit keinen Beifall gefunden. Das ist befremdlich; denn jene Ausleger sind offenbar auf der rechten Spur gewesen, und die neuere Erklärung ist sprachlich eben so wenig zulässig wie die ältere. Dies Letztere nachzuweisen, und die Erklärung, die dem Schreiber dieses als die richtige erscheint, zu entwickeln und zu rechtfertigen, ist der Zweck der gegenwärtigen Untersuchung.

Auch deren Ergebniss wird die Glaubenslehre nicht berühren, und sie könnte daher als blosser Wortklauberei gar überflüssig erscheinen. Indessen gereicht ihr das doch einigermaßen zur Empfehlung, dass sie nicht die Glaubenslehre mit Verwirrung bedroht; und ist es doch allezeit wichtig, dass wir jedes Schriftwort so auffassen, wie es der Schreiber gedacht hat, so wird sie überdies noch den Vortheil gewähren, den Sprachgebrauch des N. Testaments als in vollkommener Uebereinstimmung mit dem des Alten nachzuweisen. Und das muss nicht allein jedem Leser und Ausleger der H. Schrift erwünscht seyn, sondern es ist auch von nicht geringer Wichtigkeit für die christliche Theologie überhaupt, wie später gezeigt werden wird. Diese Untersuchung wird sich aber darauf beschränken, den fraglichen Ausdruck im Sprachgebrauche des Paulus, insbesondere in den ersten Kapiteln des Römerbriefes zu erläutern, um sich auf dies Mal nicht zu weit auszudehnen, und für weitere Untersuchungen erst einen festen Boden zu gewinnen.

I.

Widerlegung der jetzt vorherrschenden Erklärung.

Dass „die Gerechtigkeit Gottes“ nicht bezeichnen könne die Gerechtigkeit, die Gott schenkt, ergibt vor allem

1. die Sprachlehre. Um diese Erklärung zu rechtfertigen, genügt es nämlich nicht, daran zu erinnern, dass die Gabe, der Orden, das Amt, der Rock des Königs solche Dinge bezeichnen, welche der König verleiht, sondern man muss dabei auch die Bedeutung der beiden Hauptwörter näher ins Auge fassen, sowohl desjenigen, das durch den Genitiv be-

stimmt wird, wie desjenigen, das im Genitiv zu seiner Bestimmung dient. Bezeichnet das letztere eine Person, so gibt uns die Beobachtung der Sprachen folgende Regeln an die Hand. Benennt das zu bestimmende Hauptwort ein Ding, so bezeichnet der Genitiv den Urheber, Besitzer, Inhaber¹⁾ u. dgl.; benennt jenes eine Thätigkeit, so gibt der Genitiv das dabei thätige oder leidende Subjekt an; benennt aber jenes eine Eigenschaft, so bezeichnet der Genitiv den, dem sie eigen ist. Etwanige Ausnahmen von dieser Regel werden sich allezeit als abgekürzte Gestalten eines zusammengesetzteren Ausdrucks erweisen, und ihre Rechtfertigung in dem Zusammenhange an ihrem Orte finden; aber darum wird es auch allein unter solchen Umständen verstattet seyn, dergleichen anzunehmen. Nach dieser Regel kann „die Gerechtigkeit Gottes“ von vorn herein nur eine solche meinen, welche Gott eigen ist, welche Er hat und übt; und diese Deutung ist also als die sprachgerechte festzuhalten, wenn nicht im Zusammenhange deutliche Anzeichen auf eine andere führen und dazu nöthigen.

2. Aber der Zusammenhang gestattet die neuere Erklärung eben so wenig, wie die Regeln der Sprache. Ehe ich auf diesen näher eingehe, habe ich einige Bemerkungen voraus zu schicken.

Der fragliche Ausdruck kommt im Briefe an die Römer ausser den im Eingange angeführten Stellen (1, 17; 3, 21. 26) auch in 3, 5 und 10, 3, und sonst bei Paulus nur noch 2 Kor. 5, 21 vor. Da ist es nun beachtenswerth, dass Luther seine Uebersetzung und Deutung in Röm. 10, 3 und 2 Kor. 5, 21 beibehalten, in Röm. 3, 5 aber aufgegeben hat. Ganz natürlich; denn hier erweist sie sich als unmöglich. Zu dieser Abweichung war Luther aber unberechtigt, und zwar aus zwei Gründen. Paulus gebraucht den Ausdruck „Gottes Gerechtigkeit“ Röm. 1, 17 ohne alle Vorbereitung, wodurch dessen Sinn auf eigenthümliche Weise bestimmt würde. Wir haben also anzunehmen, dass er ihn für einen Ausdruck gehalten hat, der nicht missverstanden werden könne, sondern von irgend woher seinen festen, den Lesern wohlbekannten Sinn habe. Und dieser Sinn kann nicht ein dem Paulus eigenthümlicher gewesen seyn, da der Apostel bis dahin mit den Römern in gar keinem Verkehr der Lehre gestanden hatte, so dass ihnen etwanige Eigenthümlichkeiten seines Sprachgebrauches hätten bekannt seyn können. Er konnte also bei

1) K. W. Krüger sagt in seiner Gr. Sprachl. f. Schulen §. 47, 1, 1: „Der Genitiv, scheint es, bezeichnet ursprünglich das Worin?“ Ist das richtig, dann müssen hier die Ausdrücke Urheber, Besitzer, Inhaber in umgekehrter Folge Inhaber, Besitzer, Urheber stehen.

ihnen nur die Bekanntschaft mit dem Sprachgebrauche des alltäglichen Lebens und der alexandrinischen Uebersetzung des A. T., in diesem besondern Falle besonders den letztern voraussetzen. Unter solchen Umständen konnte er aber diesen Ausdruck nicht bald in diesem bald in jenem Sinne gebrauchen; und wir müssen also von vorn herein annehmen, dass derselbe hier überall, wo er vorkommt, mindestens in Röm. 1—3 in derselben Bedeutung verwandt sei, es wäre denn, dass bestimmte Anzeichen darauf führten, dass Paulus damit an einer Stelle ein geistreiches Spiel getrieben, und die Bedeutung des Ausdrucks auf diese Weise eine Umbiegung erfahren habe. Dass dieser Fall in 3, 5 nicht vorliege, wird die nähere Betrachtung der Stelle ergeben. Wir müssen also an der Voraussetzung fest halten, dass der Ausdruck in diesen Kapiteln überall auf dieselbe Weise zu erklären sei, also in 3, 5 wie in 1, 17; 3, 21—26, und in 1, 17; 3, 21—26 wie in 3, 5.

Diese Nöthigung wird noch dringender, wenn wir das Verhältniss zwischen 3, 5 und den andern beiden Stellen näher ins Auge fassen. Nämlich in 3, 21 ist der Satz „Gottes Gerechtigkeit ist sichtbar gemacht“ ganz augenscheinlich eine bewusste Wiederaufnahme des Satzes 1, 17 „Gottes Gerechtigkeit ist enthüllt“. Wir haben also den Abschnitt 1, 17—3, 26 als ein zusammenhängendes Glied der Darstellung des Apostels in unserm Briefe aufzufassen, wie das auch von allen Auslegern anerkannt ist; und der Ausdruck „Gottes Gerechtigkeit“ gibt sich als das Kernwort desselben zu erkennen. So darf nämlich ein Wort heissen, das in einem grösseren oder kleineren Redeganzem alle andern Ausdrücke mehr oder weniger beherrscht, und ihre Auswahl bestimmt, wie wenn ein einmal gebrauchtes Bild den Verfasser nöthigt, alle einzelnen Züge in dem betreffenden Ganzen in Uebereinstimmung mit diesem Bilde auszuführen, oder wenn in einer wissenschaftlichen Darstellung der Ausdruck für den Hauptbegriff des behandelten Gebietes die Bezeichnung der damit zusammenhängenden Begriffe so bestimmt, dass etwa durch Beibehaltung der Wurzel des Wortes oder auch in anderer Weise das sachliche Verhältniss der Begriffe sich auch in der Sprache abspiegelt. Eine solche Stellung hat in dem in Rede stehenden Abschnitte der Ausdruck „Gottes Gerechtigkeit“. Wort und Begriff aus 1, 17 wirken nach in den Ausdrücken der Gerechte 1, 17, Ungerechtigkeit V. 18. 29, das Recht Gottes V. 32, gerecht und gerechtfertigt werden Kp. 2, 13, die Rechte (d. i. Vorschriften) des Gesetzes V. 26, und am augenscheinlichsten in 3, 21. 26 in der ganzen Fassung der Sätze. Für solche Kern-

wörter nun gilt die Auslegeregeln, dass sie, soweit der Gedanken- und Wortzusammenhang der Darstellung geht, immer in demselben Sinne gebraucht werden müssen. Nach dieser Regel wäre es zulässig, dass der fragliche Ausdruck in Röm. 10, 3, und nun gar in 2 Kor. 5, 21, in anderer Fassung gedeutet werden dürfte als in Röm. 1, 17 und 3, 21—26, weil sie mit diesen in keinem angezeigten Gedanken- und Wortzusammenhange stehen; für Röm. 3, 5 findet das Entgegengesetzte statt. Auch aus diesem Grunde darf der fragliche Ausdruck in 3, 5 nicht anders als in 1, 17; 3, 21—26, und in 1, 17; 3, 21—26 nicht anders als in 3, 5 gedeutet werden.

Gehen wir nun nach diesen Vorbemerkungen an die Prüfung des Zusammenhanges in den einzelnen Stellen, so wird sich ergeben, dass derselbe die in Rede stehende Deutung des fraglichen Ausdruckes in 1, 17; 3, 21—26 nicht begünstigt, in 3, 5 als völlig unzulässig erweist.

a. Am erträglichsten erscheint diese Deutung, abgesehen von dem hervorgehobenen sprachlichen Bedenken, in der Stelle 1, 17. Das „aus dem Glauben“ scheint den Begriff der Gerechtigkeit Gottes auf die menschliche Seite zu verweisen, und das Folgende „der Gerechte wird aus dem Glauben leben“ scheint diese Deutung zu fordern. Dass dies Letztere nicht nöthig ist, wird sich später ergeben. Andererseits spricht das Prädikat in „Gottes Gerechtigkeit wird enthüllt“ gegen diese Auffassung. Denn enthüllt wird etwas, das auch vorher schon vorhanden, aber verhüllt war. Darum wird dies Prädikat ganz schicklich von dem Zorne Gottes 1, 18 gesagt. Aber von der Gnadengerechtigkeit, die der Mensch durch göttliche Verleihung hat, lässt es sich nicht schicklich sagen; denn die entsteht erst durch das Evangelium, indem der Mensch sich die darin verkündigte Gnade im Glauben aneignet; vorher ist sie gar nicht vorhanden. Dass aber dieser unbequeme Ausdruck dem Apostel nicht etwa nur so entschlüpft sei, beweist 3, 21, in welchem, wie schon bemerkt worden, 1, 17 wieder aufgenommen erscheint. Statt des Wortes „sie wird erhüllt“ steht hier „sie ist sichtbar gemacht worden“, ein Ausdruck, dem dieselbe Unschicklichkeit anhaftet, wenn die Gerechtigkeit Gottes die dem Menschen von Gott verliehene Gnadengerechtigkeit bedeuten soll. Gegen die fragliche Deutung spricht aber auch der Satz „Gottes Zorn wird vom Himmel her enthüllt“, der dem V. 17 so augenscheinlich parallel ist, dass es billig Wunder nehmen darf, warum er nicht von den Auslegern zur Erklärung des 17. V. zu Hülfe genommen worden ist. Deutlich steht der Zorn Gottes der Gerechtigkeit Gottes gegenüber; und es liegt

daher nahe, so zu schliessen: Der Zorn Gottes ist ein Zorn, welchen Gott hegt und ergehen lässt; also wird auch die Gerechtigkeit Gottes eine solche seyn, die er hat und übt. Dass man diesen Schluss nicht gemacht hat, kommt wohl allein daher, dass man einem solchen Begriffe der Gerechtigkeit keinen Sinn hat abgewinnen können; und weil in diesem ganzen Abschnitte der Gerechtigkeit Gottes die Ungerechtigkeit der Menschen gegenüber steht, hat man gemeint, auch die Gerechtigkeit Gottes auf etwas deuten zu müssen, das dem Menschen eigen ist, und so die Gerechtigkeit des Menschen aus Gnaden hinein erklärt. Dass aber die Auffassung, die durch den Zusammenhang eben so wie durch die Sprachgesetze an die Hand gegeben wird, ihren guten Sinn habe, werden wir später sehen.

b. Noch weniger ist durch den Zusammenhang die jetzt bevorzugte Erklärung in der Stelle 3, 21—26 begünstigt. Dass sich dafür das Prädikat „sie ist sichtbar gemacht worden“ nicht recht schicken will, ist bereits bemerkt worden. Noch weniger schickt sich dazu der Ausdruck „Erweisung“ in V. 25 und 26. Denn dieser bezeichnet immer ein Darthun, ein Beweisen durch die That, niemals ein Schenken und Anbieten (vgl. 2 Kor. 8, 24; Phil. 1, 28; — Röm. 2, 15; 9, 17, 22; Eph. 2, 7; 1 Tim. 1, 16; Tit. 2, 10; Hebr. 6, 10, 11), auch in der Stelle 2 Tim. 4, 14 nicht („Alexandros hat mir viel Böses erzeugt“). Die Gnadengerechtigkeit, an die man hier denkt, wird nicht erwiesen oder erzeugt, sondern angeboten oder geschenkt. Endlich stimmt zu der fraglichen Erklärung auch der Schluss von V. 26 nicht: „auf dass er sei selber gerecht und gerecht machend den aus dem Glauben Jesu“. Denn aus der Gnadengerechtigkeit des Menschen sehen wir wohl, wie Gott ein rechtfertigender, aber nicht wie er ein gerechter Gott sei, zumal wenn man in herkömmlicher Weise seine Gerechtigkeit und seine rechtfertigende Gnade als Gegensätze fasst.

c. Gesetzt aber, wir wollten und könnten uns über alle diese Bedenken hinwegsetzen, so bleibt doch die Stelle 3, 5 ein unübersteigliches Hinderniss. Dass und warum wir diese bei der Begriffsbestimmung des fraglichen Ausdrucks auf keinen Fall übergehen dürfen, ist in den Vorerinnerungen gesagt worden. Sie ist aber zu diesem Zwecke ganz besonders wichtig, nicht allein weil sie so schlagend wie keine andere die Unstatthaftigkeit der jetzt bevorzugten Deutung darthut, sondern auch deswegen, weil sie uns auf den Weg leitet, die rechte zu finden.

Indem nämlich Paulus schreibt: „Wenn aber unsere Un-

gerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit in ein günstiges Licht stellt, was wollen wir sagen? Ist etwa Gott ungerecht, wenn er den Zorn ergehen lässt? — ich rede nach Menschenweise —. Das sei ferne: so sieht er zurück auf das, was er vorhin gesagt hat. Dort hat er unter den Vorzügen der Juden hervorgehoben, dass ihnen die Offenbarungsworte Gottes d. i. seine Gnadenverheissungen vertraut worden sind, und hat gefragt: „Denn was (thut das), wenn etliche ungläubig gewesen sind? Wird etwa ihr Unglaube Gottes Treue ausser Wirksamkeit setzen?“ Er hat darauf geantwortet: „Das sei fern! vielmehr Gott werde wahrhaft, jeder Mensch aber zum Lügner, gemäss dem wie geschrieben stehet: Auf dass du als gerecht erkannt werdest in deinen Worten, und obsiegest, wenn du rechtest.“ Hier stehen einander gegenüber Gottes Treue und der Menschen Unglaube, und dann wieder Gottes Wahrhaftigkeit und der Menschen Lüge, so dass auf Seiten Gottes Treue und Wahrhaftigkeit, auf Seiten des Menschen Unglaube und Lüge wesentlich dasselbe meinen; und Paulus sagt also: Der Menschen Lüge und Unglaube hindert Gott keinesweges, sich in der Erfüllung seiner Gnadenverheissungen als den wahrhaftigen und getreuen Gott zu erweisen, und so seine Wahrhaftigkeit und der Menschen Lüge erst recht an den Tag zu bringen. Damit konnte nun des Apostels frühere Behauptung im 1. und 2. Kapitel, dass die ungläubigen und ungerechten Juden eben so wohl das gerechte Verdammungsgericht Gottes treffen werde wie die Heiden, ja noch viel mehr als diese, als unverträglich erscheinen; darum vertheidigt er dieselbe in V. 5, indem er mit Abscheu den Gedanken abweist, als ob Gott ungerecht wäre, wenn er über die ungerechten Juden seinen Zorn ergehen lasse, insofern ja diese durch ihre Ungerechtigkeit seine Gerechtigkeit in ein um so glänzenderes Licht stellen. Hier stehen die neueintretenden Ausdrücke „unsere Ungerechtigkeit“ und „Gottes Gerechtigkeit“ einander genau eben so gegenüber, wie vorhin der Juden Unglaube und Gottes Treue, der Menschen Lüge und Gottes Wahrhaftigkeit; und es fällt in die Augen, 1. dass Gottes Gerechtigkeit weder die meint, welche vor ihm gilt, noch auch die, welche er aus Gnaden schenkt, und 2. dass auf der einen Seite unsere Ungerechtigkeit mit der Juden Unglauben und der Menschen Lüge, auf der andern Seite Gottes Gerechtigkeit mit seiner Verheissungstreue und Wahrhaftigkeit in der Sache ungefähr dasselbe seyn müsse. Dasselbe ergibt sich aus dem, was nachfolgt. Wenn Paulus fortfährt: „Denn wie sollte dann Gott an der (gottlosen, ungerechten) Welt das (Verdammungs-)Gericht vollziehen? Denn wenn Gottes Wahrheit in meiner Lüge

sich überschwenglich erwiesen hat zu seiner Verherrlichung, wie kann ich dann noch als Sünder dem Gerichte verfallen?“ so entspricht dem „ins Licht stellen“ vorhin das „sich überschwenglich erweisen zur Verherrlichung“ hier, „meine Lüge“ schaut auf „unsere Ungerechtigkeit“, „Gottes Wahrheit“ auf seine „Gerechtigkeit“ zurück. Soll also zwischen vorher und nachher ein erläuternder Zusammenhang bestehen, wie ja das „denn“ andeutet, so müssen die einander entsprechenden Dinge sachlich dasselbe, also die Gerechtigkeit Gottes seiner Wahrheit d. h. seiner Verheissungstreue gleich seyn. Demnach ist der Sinn des V. 5 ff. dieser: Ungeachtet des vorhin über die Verheissungstreue Gottes Gesagten bleibt meine Behauptung dennoch stehen, dass die ungerechten Juden das verdiente Verdammungsgericht Gottes treffen werde, es sei denn, dass sie durch den Glauben Gnade erlangen. Nimmermehr darf man aus meinen Worten V. 2—4 die Folgerung ziehen: Weil Gottes Wahrhaftigkeit in der Erfüllung seiner Verheissungen um so herrlicher strahlt, je mehr Sünde und Unglauben er zu übersehen hat; so wäre es also ungerecht von Gott, über diejenigen seinen Zorn zu ergiessen, welche durch ihre Sünde eben zu seiner Verherrlichung beitragen. Auf diese Weise würde ja undenkbar, nicht allein dass Gott die ungläubigen Juden verurtheilen, sondern auch, was doch als unumstössliche Wahrheit fest steht, dass er die gottlose Welt richten (d. i. verdammen) könnte. Denn wie könnte meine Lüge noch verdammlich seyn, wenn sie zur Verherrlichung der göttlichen Wahrheit beiträgt, als welche mit der verzeihenden Gnade eins ist! Man könnte bei solcher Art zu schliessen, meint der Apostel, auch den weitem Schluss machen, der ihm und seinen Gesinnungsgenossen auch schon verleumderischer Weise angedichtet werde, man solle des Sündigens mehr machen, damit sich Gottes Gnade im Verzeihen desto herrlicher erweisen könne; aber Leute, welche so urtheilen wollten, verdienten die Verdammniss mit vollem Rechte.

Aus dieser Stelle ergibt sich also, wie gesagt: 1. dass die Gerechtigkeit Gottes nicht eine Eigenschaft oder Gabe ist, welche Gott aus Gnaden schenkt, sondern eine solche, welche Gott hat und übt, und 2. dass sie eine Eigenschaft Gottes ist, welche im innigsten sachlichen Zusammenhange mit seiner Wahrheit und Verheissungstreue steht. Diese Begriffsbestimmung entspricht dem Sprachgesetze Nr. 1., und ihrer Anwendung steht auch in den unter Nr. 2. a. und b. besprochenen Stellen keines der dort erhobenen Bedenken entgegen. Diese Gerechtigkeit ist „enthüllt, sichtbar gemacht worden“;

sie war auch vorher schon vorhanden, nur noch verhüllt, unsichtbar, so lange die Verheissungen noch nicht erfüllt waren. Jetzt aber ist sie enthüllt, sie ist mit der That „erwiesen worden“, indem Gott Jesum den Christus als ein Sühnmittel in seinem Blute hinstellte. Aus dieser Gerechtigkeit quillt die Rechtfertigung des Sünders durch die verzeihende Gnade; und wir können sie darum versuchsweise näher bestimmen als die rechtfertigende Gerechtigkeit Gottes. Aber die Gnade wird nur dem Gläubigen zu Theil; darum wirkt diese Gerechtigkeit einzig und allein mittels des Glaubens, und ist für den Glauben bestimmt. Das ist es, was in 1, 17 bezeugt, in 3, 21 ff. wiederholt wird. Vorher war sie nicht erwiesen, nicht enthüllt. Denn wenn Gott auch zuvor schon die Sünde nicht nach Verdienst bestraft hatte, so war das doch nicht eine Erweisung der rechtfertigenden Gerechtigkeit gewesen, sondern nur ein Hingehenlassen in tragender Geduld. In Christo aber hat Gott seine Gerechtigkeit thatsächlich erwiesen, und er enthüllt sie der Welt in der Predigt des Evangeliums von Christo. So ist er denn jetzt beides zugleich, selber gerecht und rechtfertigend den, welcher an Jesum glaubt.

Eine genauere Erwägung der einzelnen Ausdrücke in der Stelle 3, 2—6 in Betreff ihres Eintritts in den Gedanken- und Wortzusammenhang bestätigt übrigens die Behauptung, dass „die Gerechtigkeit Gottes“ hier nicht anders gefasst werden dürfe als später in diesem Kapitel und vorher in 1, 17. Durch den Satz „ihnen sind die Gottessprüche vertraut worden“ ist Paulus auf die Ausdrücke „sie haben nicht geglaubt“ und „Treue Gottes“, und von da zu „wahrhaftig“ und „Lügner“ gekommen. Diese nimmt er V. 6 in den Worten „Gottes Wahrhaftigkeit“ und „meine Lüge“ wieder auf; wie kommt er nun dazu, von „unserer Ungerechtigkeit“ und „Gottes Gerechtigkeit“ zu reden, Ausdrücke, zu denen er in dem nächsten Zusammenhange nicht die geringste Veranlassung hatte? Die Antwort darauf ist diese: Weil „Gottes Gerechtigkeit“ von 1, 17—3, 26 das Kernwort, der alles beherrschende Begriff ist; auf den es dem Apostel in diesem Abschnitte vor allem ankommt; so fügt er ihn hier ein, um die Betrachtung 3, 2—6 auch mit dem Worte in den ganzen Abschnitt einzugliedern, und den Faden zusammenhängender Bezeichnung, der früher aufgewiesen worden ist, weiter dem Ziele von 3, 21 ff. zu fort zu führen.

d. In Betreff des Aufschlusses, den wir in dem Zusammenhange zu suchen haben, ist früher bemerkt worden, dass wir nicht allein den Zusammenhang in Betracht ziehen müssen, in dem der fragliche Ausdruck im Römerbriefe jedesmal an sei-

ner Stelle steht, sondern dass die eigentliche Entscheidung im Sprachgebrauche des A. T. liegt. Es fragt sich also: Was heisst Gottes Gerechtigkeit im A. T.? Die Antwort soll im II. Theile dieser Untersuchung gegeben werden. Hier, wo es sich zunächst nur darum handelt, den Nachweis zu führen, dass die jetzt beliebte Deutung aus sprachlichen Gründen unzulässig sei, möge nur die Behauptung stehen, dass das Wort צְדִיקָה überall, wo es durch Jehovah oder ein entsprechendes zueignendes Fürwort näher bestimmt ist, etwas bezeichnet, was Gott eigen ist, was von ihm ausgeht und geübt wird; überall ist Gott das Subjekt der Eigenschaft, nie der Mensch. Das ist freilich eine Behauptung, deren Rechtfertigung, weil sie eine Prüfung sämtlicher einschlagenden Stellen — und deren ist eine grosse Zahl — erfordern würde, hier wegen ihrer Ausdehnung nicht gegeben werden kann, die aber auf so gutem Grunde ruht, dass sie nicht widerlegt werden wird. Denn Ausdrücke wie „Jehovah unsere Gerechtigkeit“ Jer. 23, 6; 33, 16, oder wie „Das ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet“ 1 M. 15, 6; Ps. 106, 31, oder „Es wird dir Gerechtigkeit seyn vor Jehovah“ 5 M. 24, 13, begründen keinen Einspruch, eben so wenig wie die neutestamentlichen Stellen Röm. 4, 11. 13; Phil. 3, 9 und ähnliche. Denn das ist nicht zu bestreiten, und wird hier nicht bestritten, dass in der H. Schrift A. und N. Testaments der Begriff einer Gerechtigkeit vorkommt, welche Eigenthum des Menschen ist, weil die Gnade Gottes sie ihm geschenkt hat. Bestritten wird hier nur, dass diese Gerechtigkeit jemals durch den Ausdruck „Gottes Gerechtigkeit“ bezeichnet werde. Zur Entscheidung der vorliegenden Fragen dürfen daher nur solche Stellen verglichen werden, in denen das Wort Gerechtigkeit durch den Genitiv des Namens Gottes oder ein entsprechendes zueignendes Fürwort bestimmt wird. Und unter diesen wird man keine finden, in der von einer Gerechtigkeit geredet würde, welche dem Menschen eigen wäre und nicht Gott.

Aus den aufgeführten Gründen ergibt sich, dass die jetzt bevorzugte Begriffsbestimmung des fraglichen Ausdruckes nach den Sprachgesetzen und wegen des Zusammenhanges eben so wenig zulässig ist wie die ältere. Ehe ich aber diejenige vorlege, die mir als die richtige erscheint, bemerke ich noch Folgendes. Die gegenwärtige Untersuchung beschränkt sich auf Röm. 1—3, und schliesst nicht nur alle die Stellen aus, wo der fragliche Ausdruck bei andern neutestamentischen Schriftstellern vorkommt, sondern auch die, in denen Paulus noch sonst davon Gebrauch macht, Röm. 10, 3 und 2 Kor. 5, 21. Weil aber in diesen letzteren die neuere Begriffsbestimmung,

abgesehen von dem sprachlichen Bedenken, ganz schicklich zu seyn scheint, so möge über sie hier noch ein Wort gesagt werden. In Röm. 10, 3 scheint der „eigenen Gerechtigkeit“ des Menschen als Gegensatz nur eine Gerechtigkeit gegenüberstehen zu können, welche ebenfalls eine Gerechtigkeit des Menschen ist, aber eine geschenkte; und in 2 Kor. 5, 21 scheint der Sünde, die des Menschen Sünde ist, auch allein eine Gerechtigkeit des Menschen zu entsprechen. Erwiese sich diese Weise zu schliessen als zwingend, so müsste an diesen Stellen freilich die neuere Erklärung zugelassen werden. Wir hätten dann hier einen durch den Gegensatz veranlassten und durch den Gegensatz auch in seiner Bedeutung bestimmten abgekürzten Ausdruck, ohne dass jedoch von diesen Stellen ein Rückschluss auf Kap. 1 — 3 zulässig wäre, wo ein solcher Gegensatz nicht vorliegt, und der Zusammenhang auf eine andere Deutung führt. Aber um an jenen Stellen den fraglichen Ausdruck in der angegebenen Weise aus dem Gegensatze zu erklären, erscheint in Röm. 10 schon der Umstand bedenklich, dass die „eigene Gerechtigkeit“ nicht voransteht, sondern der „Gerechtigkeit Gottes“ nachfolgt, so dass von vorn herein eine Auffassung im Sinne von Kp. 1 — 3 das Vorurtheil für sich hat. Auch wird jeder, welcher sich von der Befangenheit in der jetzt herrschenden Erklärungsweise los machen kann, eingestehen müssen, dass der Satz „Sie haben sich der Gerechtigkeit Gottes nicht untergeordnet“ etwas Unbequemes habe; Subjekt und Prädikat passen nicht recht zu einander. Denn wie soll man das verstehen, dass sich die Juden einer Gerechtigkeit, welche der Mensch als ein Gnadengeschenk Gottes hat, nicht untergeordnet haben? Eine Unterwerfung von Seiten des Menschen weist nicht auf einen möglichen Besitz des Menschen, sondern auf eine anordnende Thätigkeit Gottes hin; und ein Geschenk wird angenommen, nicht ihm Unterwerfung bewiesen. Nehmen wir dagegen den Begriff, den uns Kap. 3, 5 an die Hand gab, und verstehen unter der Gerechtigkeit Gottes diejenige thätige Eigenschaft, vermöge deren Gott die Sünder aus Gnaden von ihren Sünden los und gerecht spricht; so schickt sich alles aufs beste. Paulus sagt dann: Weil sie Gottes gnädige Gerechtigkeit, dadurch er die Sünder gerecht spricht, nicht kennen, und ihre eigene (durch verdienstliche Werke) aufzurichten trachten; haben sie sich jener gnädigen Gerechtigkeit Gottes nicht gefügt d. h. sich nicht gerecht sprechen lassen. Diese Stelle schliesst sich also Kp. 1 — 3 zustimmend an.

Die Stelle 2 Kor. 5, 21 dagegen ist in ihrer Fassung so gedrungen, zur Auseinanderlegung ihres Sinnes bedarf es so

mancher Zwischengedanken zwischen den Subjekten und ihren Prädikaten, dass sie ihre Erklärung aus andern Stellen zu holen hat, nicht diese aus ihr.

II.

Feststellung des Begriffs.

Zur Feststellung des Begriffes der Gerechtigkeit Gottes soll hier der Weg eingeschlagen werden, dass wir ihn aus dem A. T. ermitteln, weil Paulus, indem er das Evangelium verkündigte, sich mit seinen Lesern auf keinem andern Sprachfelde besser verständigen konnte, als auf dem des A. Testaments. Dieser Weg wird uns noch besonders durch die Beobachtung empfohlen, wie gerade das Abgehen davon die Ausleger auf Irrwege geführt hat.

Man hat sich an das griechische Wort *δικαιοσύνη* gehalten, und dessen Bedeutung theils aus der Abstammung theils aus dem griechischen Sprachgebrauche erläutert. Man hat das Wort *δικαιος* mit *δίκ*, *δίχα*, *διύ* und *δύο* zusammengestellt, und gesagt, gerecht sei der, welcher zwischen Zweiem sich für das Rechte, Gesetzmässige entscheidet, also zwischen zwei streitenden Partheien der Recht gibt, der es nach dem Gesetze gebührt, und zwischen zwei Wegen den wählt, der dem Gesetze gemäss ist. Hat der gelehrte Prof. Curtius in Leipzig, ein anerkannter Meister in solchen Fragen, Recht, so ist diese Ableitung irrig, und *δίχη*, wovon *δικαιος* zunächst abgeleitet ist, stammt aus einer Wurzel *δικ*, die wir auch im griechischen *δείκνυμι*, im lateinischen *dico*, im deutschen zeihen und zeigen haben. *δίχη* heisst demnach ursprünglich Weise, Sitte, und dann erst Recht; *δικαιος* heisst der anerkannten Sitte und dann dem Rechte gemäss. Aber der Begriff der Gerechtigkeit Gottes in der H. Schrift ist gar nicht auf griechischem Boden, sondern auf dem Boden des A. Testaments erwachsen, und *δικαιοσύνη* ist nur die unvermeidliche Uebersetzung von *צדקה*. Wir haben also gar nicht zu fragen, was das griechische Wort im gewöhnlichen Leben bedeutet hat, sondern was das hebräische Wort in der H. Schrift bedeutet. Die Rücksicht auf die Abstammung und den Gebrauch des Wortes *δικαιος* im Griechischen ist für unsern Zweck eben so ungehörig und irreführend, wie wenn man den Begriff der *μετάνοια* im N. T. aus der Abstammung und dem Gebrauche des Wortes Busse im Deutschen ermitteln wollte.

Die Feststellung des alttestamentlichen Begriffs würde aber auf dem Wege der Entwicklung aus dem Texte der H. Schrift sehr weitläufig gerathen wegen der Masse des zu verarbeitenden Stoffes; deshalb möge hier zunächst eine Darlegung

des Begriffes, wie er sich dem Schreiber dieses aus der H. Schr. ergeben hat, und dann eine Rechtfertigung desselben durch eine hinreichende Zahl von Schriftstellen folgen.

Der Begriff der Gerechtigkeit Gottes steht im A. T. im innigsten Zusammenhange mit dem seiner Heiligkeit, wie dieser wieder mit der Bedeutung des Namens Jehovah. Durch die Auffassung aller dieser drei Begriffe zog sich früher ein Irrthum hindurch, der dieselben gründlich fälschte, und jetzt zwar bereits aufgedeckt, aber noch lange nicht in allen seinen Wirkungen überwunden ist. Man weiss jetzt, dass Jehovah nicht ein harter, herzloser Judengott ist, der die Menschen nach starren, äusserlichen Geboten mit sinnlichen, irdischen Mitteln regiert. Man weiss, dass Schleiermacher mit seiner Marcionitischen Auseinanderreissung des N. und A. Testaments der Wahrheit ins Angesicht geschlagen hat. Aber im Volksunterrichte antwortet man auf die Frage: „Warum heisst Gott der HErr?“ noch immer: Weil Er uns zu befehlen hat, auf die Frage: „Warum heisst Gott heilig?“: Weil Er das Gute liebt und das Böse hasst, auf die Frage: „Warum heisst er gerecht?“: Weil Er das Gute belohnt und segnet, das Böse dagegen bestraft. Noch immer wird bei der Betrachtung des Gesetzes über dem, was es für den pharisäischen Sinn geworden ist, vergessen, was es nach seinem Wesen und Gottes Rathschluss eigentlich seyn sollte, und für die Frommen des A. T. auch gewesen ist. Daher die Verlegenheit, in der man sich der Epistel Jakobi und einem Spruche wie 1 Joh. 1, 9 gegenüber befindet.

In der Wissenschaft wenigstens ist es jedoch jetzt allgemein anerkannt, dass der Jehovah-Name Gott bezeichnet als das persönliche, vollkommene, reine Seyn oder Werden, als das Leben schlechthin, nicht allein in seiner Abgezogenheit und Erhabenheit über alles geschaffene, endliche und unvollkommene Seyn, sondern auch in seiner lebendigen Beziehung zu diesem, wie dasselbe aus ihm seinen Ursprung hat, in ihm lebt und webt, von ihm getragen und geleitet wird, und dass auf Grund der Geschichte der Offenbarung und Haushaltung Gottes auf Erden diese der Welt zugewandte Seite in der Weise in den Vordergrund getreten ist, dass Jehovah der Eigenname geworden ist für den Gott Israels, den Gott seines ausgewählten Volkes, den Gott der Offenbarung und der Gnade. Der da ist, der Ewige, hat die Bedeutung des Unwandelbaren, des Getreuen und Wahrhaftigen bekommen. Um dieses „seines Namens willen“ erwartet der Israelit von seinem Gott nicht sowohl strenge Gebote, noch weniger harte Gerichte, sondern Gnade und alles Gute, Heil und Errettung, Erbarmung

und Vergebung seiner Sünden (Ps. 23, 3; 25, 11; 79, 9), wie wir, wenn wir zu dem Herrn Jesu sagen „um deines Namens willen“, dabei daran denken, dass Jesus einen Helfer, Heiland, Seligmacher bedeutet. Darum ist der Satz „Jehovah ist barmherzig und gnädig“ das immer wiederkehrende Thema geworden, das von den heiligen Schriftstellern unermüdlich in immer neuer Weise variiert wird; und man darf auf die Frage, was Israel meinte, wenn es den lebendigen Gott Jehovah nannte, getrost antworten, es sei in dem Spruche des Johannes ausgesprochen: „Gott ist die Liebe“.

Was dieser Name als *Nomen proprium substantivum* einschliesst, dasselbe drückt heilig als *Nomen proprium adjectivum* aus. Es bezeichnet nicht allein die Erhabenheit Gottes über alles Endliche und Sündliche¹⁾, sondern wie Majestät den Inbegriff alles dessen meint, was den Selbstherrscher eben zum Selbstherrscher macht, so umfasst Gottes Heiligkeit alles, was ihn zu diesem lebendigen Gott macht, also nicht allein seine sündlose Reinheit, sondern auch einerseits seine alles umfassende Macht, andererseits seine Liebe, seine Gnade und Barmherzigkeit. Also Gott ist heilig, das heisst: er ist die schrankenlose, allmächtige, lautere Liebe. Man hat in dem Begriffe des Wortes meist einseitig die darin allerdings wesentliche sittliche Reinheit hervorgehoben; man übersieht aber dabei oft, dass diese den Begriff nicht ausfüllt, dass man an dem Kerne dieses Begriffes, an der Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen vorübergeht. Es wird daher nicht überflüssig seyn, an einigen Beispielen dies nachzuweisen, und zu zeigen, dass in dem Begriffe der Heiligkeit, übereinstimmend mit der vorhin bemerkten Auffassung des Namens Jehovah, oft die gnadenreiche Liebe Gottes zu seinem auserwählten Volke, vermöge deren Er sich ihm offenbart und es zu sich zieht, in den Vordergrund tritt, freilich immer so, dass diese Liebe sich als heilig eben so wohl erweist in seinen herben Züchtigungen, wie in

1) Die gewöhnliche Erklärung des Wortes von der Ausscheidung aus dem gemeinen Gebrauche ist bis jetzt — in keiner Sprache durch die Abstammung der Wörter mit Sicherheit begründet. *Ἱερός, ἅγιος, sacer, sanctus, vechs*, heilig. *arventas* sind z. B. theils noch nicht genügend erklärt, theils weist ihre Bildung auf Wurzeln von ganz anders gearteter Bedeutung. Schwerlich ist es im Hebräischen anders. Schon der Begriff selbst macht es unwahrscheinlich, dass *קָדַשׁ* die Grundbedeutung ausscheiden haben sollte. Nicht jedes Ausgeschiedene ist als solches heilig, sondern allein das zum Eigenthume Gottes und zu seinem Dienste Ausgeschiedene. Dagegen ist Gott an ihm selbst heilig, dann auch alles ihm Geweihte durch dies Verhältniss zu ihm, und dies ist auch der Grund, warum das Heilige aus dem gemeinen Gebrauche ausscheidet. Der Begriff der Ausscheidung ist also nicht der Grund, sondern die Folge der Heiligkeit.

seinem guadenreichen Verzeihen. Sehr belehrend ist in dieser Beziehung der ganze 99. Psalm, worin alle diese Seiten der Heiligkeit, seine Erhabenheit, seine Reinheit, seine Allmacht, seine Liebe zu dem erwählten Volke in Strafe und Vergebung aus einander gelegt sind. Wenn wir ferner in Ps. 22, 4 lesen: „Und du (bist doch) heilig, (der) du thronest auf den Lobgesängen Israels“; so gibt dies den Grund an, warum sich der Sänger wundert, dass von seinem Geheul die Hülfe ferne bleibt, und sein Rufen keine Antwort findet. Denn seine Väter haben nicht vergebens auf diesen heiligen Gott gehofft, und nicht unerhört zu Ihm geschrien. So ist die Hülfslosigkeit des Sängers, wie es scheint, im Widerspruche mit Gottes Heiligkeit, mit der Heiligkeit nämlich, welche in der herablassenden Gnade des allmächtigen Gottes und in der Treue gegen sein erwähltes Volk besteht. In Ps. 77, 14 sagt der Sänger: „Gott, dein Weg ist in Heiligkeit“, und das wird erläutert durch die Wunder, die Er thut, und durch die Erlösung, die sein Volk durch Ihn erfahren hat. In Psalm 111, 9 schliesst ein Lobpreis dessen, was Gott an seinem Volke thut, mit den Worten: „Eine Erlösung hat er gesandt seinem Volke, auf ewig geordnet seinen Bund, heilig und hehr ist sein Name.“ Man prüfe folgende Stellen, wo Jehovahs heiliger Name erwähnt wird: Jes. 57, 15; Hes. 36, 21. 22; 1 Chron. 16, 10; Ps. 33, 21; 103, 1; 105, 3; 106, 47; 145, 21 (vgl. auch Ps. 105, 42; Jes. 52, 10), und man wird finden, dass darin nicht allein der Begriff der sündlosen Reinheit Gottes, sondern auch die Vorstellung seiner Gnade, Barmherzigkeit und Treue gegen sein auserwähltes Volk liegt, ja im Vordergrunde steht.

Beachtenswerth nach dieser Seite ist auch der Ausdruck „der Heilige Israels“. Schon in den Worten selbst liegt die in seiner herablassenden Liebe begründete eigenthümliche Verbindung Gottes mit seinem erwählten Volke ausgedrückt; in der Art dieser Verbindung aber liegt es begründet, dass sie uns ein doppeltes Angesicht zeigt, ein drohendes gegen die Feinde dieses Volkes und auch gegen die Bundbrüchigen und Gottlosen in demselben, ein erbarmendes, trost- und hülfreiches dagegen für die Elenden und Getreuen, die fest an Ihm halten. Man vergleiche die folgenden Stellen: Ps. 71, 22; 78, 41; 89, 19; 106, 16; Jes. 1, 4. 18 ff.; 5, 19. 24; 10, 17. 20; 12, 6; 17, 7; 29, 19. 23; 30, 11. 12. 15; 31, 1; 37, 23 ff. (31—35); 41, 14—20; 43, 3. 14. 15; 45, 11 ff.; 47, 4; 48, 17; 49, 7; 54, 5; 55, 5; 60, 14; Jer. 50, 29; 51, 5; Hes. 39, 7 (9 ff.); Hab. 1, 12; und die unterstrichenen Stellen werden zeigen, wie der Heilige Israels der Gott der Gnade, Erbarmung

und Erlösung ist. — Darum heiligt sich der HErr an Israel nicht allein in Zorn und Gericht, sondern auch in Gnade und Barmherzigkeit 2 M. 29, 43; Hes. 20, 41.

Aus diesem Begriffe der Heiligkeit geht der biblische Begriff der Gerechtigkeit Gottes hervor. Wie Gott heilig ist in seinem Wesen, so ist Er gerecht in seinem Thun. Seine Gerechtigkeit ist die Uebereinstimmung seines Handelns mit seinem heiligen Wesen; und dies Wesen ist nicht abstrakte Reinheit, auch nicht starre Gesetzmässigkeit, sondern lautere Liebe. In seiner Gerechtigkeit setzt Gott seine Liebe auf eine wirksame Weise in den Geschöpfen, Er übt und behauptet sie der Sünde der Menschen (der Lieblosigkeit) gegenüber, und zwar, weil es zwei sittliche Menschenarten gibt, auf zweierlei Weise. Die Einen lieben die Sünde, verschliessen sich gegen die Liebe, wollen ihre Sünde nicht erkennen, nicht sich bekehren und erneuern lassen; und diese lässt Gott seine heilige Macht erfahren in der Strafe. Das ist seine strafende Gerechtigkeit oder, wie die Schrift redet, sein Zorn. Die Andern erkennen seine Liebe, schliessen sich ihr auf, erkennen und bekennen ihre Sünde, rufen sein Erbarmen an; und diese begnadigt Er, vergibt ihnen ihre Sünde und spricht sie gerecht, erneuert sie durch seinen H. Geist und erweist ihnen allerlei Gutes an Leib und Seele in Zeit und Ewigkeit. Das ist seine gerechtmachende Gerechtigkeit oder, wie die Schrift sie nennt, seine Gnade. Aber Zorn und Gnade sind dieselbe Gerechtigkeit, die wirksame Erweisung desselben Liebewesens, nur verschieden gestaltet nach dem Verhalten der Menschen. Wie nun dem frommen Israeliten bei der Heiligkeit Gottes seine herablassende Gnade im Vordergrunde steht, eben so bei der Gerechtigkeit; und so kann es geschehen, dass die Gerechtigkeit, nämlich die gerechtmachende, dem Zorne Gottes gegenübergestellt wird, wie wir gewohnt sind, die Gnade der Gerechtigkeit entgegen zu stellen. Darum steht diese Gerechtigkeit ganz gewöhnlich neben der Wahrheit, der Treue, der Gnade. Nämlich Gnade und Gerechtigkeit decken sich im Begriffe nicht völlig, denn die Gnade sieht auf des Menschen Elend, die Gerechtigkeit auf Gottes Heiligkeit, und die letztere hat immer den Zorn als ihre Kehrseite an sich, die Gnade schliesst den Zorn von ihrem Begriffe aus. Auch neben dem Gericht steht die Gerechtigkeit sehr oft; denn die gnadenreiche Vertretung des elenden und unterdrückten Frommen erfordert, dass ihn Gott in Schutz nehme, ihm gegen seine Unterdrücker zu Recht ver helfe. Das ist nun das Gericht, und so kommt es, dass auch alle die Ausdrücke, die den Begriff des Richtens bezeichnen, an dem doppelten Angesichte der Begriffe Jehovah, Hei-

ligkeit und Gerechtigkeit Theil haben. Bald bezeichnen sie die Vernichtung der Gottlosen durch den Zorn, bald die Vertretung der Frommen durch die Gnade. Endlich schliessen die heiligen Schriftsteller in das Wort Gerechtigkeit oft auch alles das ein, worin sich die Gerechtigkeit erweist, die Wege, die sie mit dem Menschen geht, die Gnaden und Gaben, die sie ertheilt; und so tritt die Gerechtigkeit neben Frieden, Heil u. dgl. oder vertritt deren Stelle.

Die hier hervorgehobene Beobachtung, dass die Begriffe der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit ein Gnadenverhältniss Gottes zu den Menschen einschliessen, lässt sich auch weiter durch den Sprachgebrauch der H. Schrift verfolgen. So, wenn ein Mensch heilig oder gerecht genannt wird, so bezeichnet dies nicht eine menschliche Tugend, sondern einen Gnadenstand, den Stand dessen, welcher von Gott aus Gnaden in das Volk seines Eigenthums aufgenommen, und um seines Glaubens willen gerecht gesprochen ist. Die sittlich gute Beschaffenheit eines Heiligen oder Gerechten ist nicht der Begriffsinhalt seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, sondern die sittliche Wirkung seines so bezeichneten Gnadenstandes. Wie auch die Begriffe richten und Gericht auf diese Weise eigenthümlich gefärbt werden, ist eben berührt worden. Manches Wort der H. Schrift wird nur auf diese Weise recht verständlich. Wenn z. B. David sagt: HErr, richte mich nach deiner Gerechtigkeit (genauer: nach deinem Rechte), so kann er nicht meinen: Gib mir meinen verdienten Lohn! Und das sagt er auch nicht, sondern seine Meinung ist diese: Hilf mir zu Rechte gegen meine Unterdrücker nach deiner Gnade! Merkwürdig ist es, dass bei dem Worte „richten“ im N. Testamente, besonders bei Johannes, oft gerade entgegengesetzt der Gedanke an die Verdammniss der Gottlosen im Vordergrunde steht.

Aus dieser Darstellung ergibt sich die Bedeutung dieser Untersuchung für das Verständniss der H. Schrift als eines innig zusammenhängenden Ganzen. Wir sehen, wie in einer Menge von Grundbegriffen der Sprachgebrauch des Alten mit dem des N. Testaments zusammenfällt, oder ihm doch sehr nahe rückt, und wie durchaus unberechtigt die Schleiermachersche Auseinanderreissung der beiden Testamente gewesen ist, die die neuere Theologie noch lange nicht völlig überwunden hat. Noch immer hört man bisweilen Leute von dem niedrigen Standpunkte sittlicher Erkenntniss reden, auf dem die Schriftsteller des A. Testaments gestanden haben sollen, Leute, die besser thäten, den niedrigen Stand ihres Schriftverständnisses zu erkennen. Es wird aber Zeit, dass wir uns von

dem Einflusse solcher verkehrten Urtheile durch gründliche Schriftforschung los machen; und es wäre nützlich, wenn einmal das ganze hier berührte Sprachgebiet durchgesehen, und von den noch immer im Schwange gehenden Irrthümern gesäubert würde. Möge die gegenwärtige Untersuchung als ein geringer Beitrag zu dieser Aufgabe freundlich aufgenommen werden!

Bei der Begründung des so eben dargestellten Begriffes der göttlichen Gerechtigkeit sollen hier nur solche Stellen in Anwendung kommen, in denen der hebräische Grundtext das Wort צדקה hat, nicht solche, worin das begriffsverwandte Wort צדק gebraucht wird. Denn obgleich sich beide bisweilen in der Anwendung berühren, so dass der Schriftsteller, wenn er wollte, das eine hätte setzen können, wo er das andere gewählt hat; so entspricht doch nur das Wort צדקה nach Wortbildung und Begriffsgestaltung dem Worte δικαιοσύνη, und hat darum für die Erklärung des fraglichen Ausdrucks massgebende Bedeutung. Der Zweck der Beweisführung bringt es ferner mit sich, dass hier vor allem solche Stellen in Betracht kommen, in denen es entweder durch den Zusatz des Namens יהוה oder eines gleichbedeutenden Fürworts oder auch durch den Zusammenhang ausser Zweifel gesetzt ist, dass eben eine Gerechtigkeit Gottes, nicht der Menschen gemeint sei. Eine reiche Lese gewähren besonders die Psalmen und der Prophet Jesajas.

In Ps. 5 kann V. 9: „Jehovah, leite mich in deiner Gerechtigkeit um meiner Nachsteller willen; ebne vor mir her deinen Weg“, verschieden erläutert werden; aber gemeint ist doch wohl dieses: Leite mich nach deiner gnädigen Gerechtigkeit also, dass sich meine Feinde, die auf mein Verderben lauern, nicht freuen können; bahne vor mir deinen Weg, der beides der rechte und ein ebner Weg ist, ein Weg, auf welchem man weder durch Sünde vom Ziele abirrt, noch strauchelt und in Unglück fällt (vgl. V. 5—7 für das Eine, und V. 13 für das Andere).

Ps. 22, 32: „Sie werden kommen und verkündigen seine Gerechtigkeit, dem Volke, das geboren wird, dass Er's vollbracht hat“, dies sieht zurück auf all das Herrliche, das im zweiten Theile des Psalmes gepriesen ist: auf das Heil, das Gott aus Gnaden schaffen wird zur Zeit des Heils. Seine Gerechtigkeit preisen, heisst also seine Gnade preisen.

Ps. 31, 2: „In dich habe ich mich gestücht, möge ich nimmermehr zu Schanden werden; durch deine Gerechtigkeit befreie mich.“ Dass hier die gnädige Gerechtigkeit gegen die

gläubigen Frommen gemeint ist, springt in die Augen. Eben so in:

Ps. 36, 7: „Deine Gerechtigkeit ist wie Gottesberge, deine Gerichte eine grosse Tiefe: Menschen und Vieh hilfst du Jehovah.“ Vorher steht: „Deine Gnade ist in den Himmeln, deine Treue bis zu den Wolken“; und nachher: „Wie kostbar ist deine Gnade, Gott, dass Menschenkinder im Schatten deiner Flügel Zuflucht finden.“ Gnade, Treue, Gerechtigkeit, Gerichte, Gnade: diese Wortreihe lässt über den fraglichen Begriff keinen Zweifel übrig, wie denn diese Deutung auch durch alles Folgende bestätigt wird, bis V. 11 den damit zusammenstimmenden Abschluss macht: „Verlängere deine Gnade denen, welche dich kennen, und deine Gerechtigkeit denen, welche gerades Herzens sind.“

Ps. 40, 11: „Deine Gerechtigkeit habe ich nicht verborgen inmitten meines Herzens, deine Treue und dein Heil habe ich ausgesagt; nicht verhohlen hab' ich deine Gnade und Wahrheit der grossen Gemeinde.“ Diese Worte sehen zurück auf die in V. 2 und 3 erwähnte und in den folgenden besungene Rettung.

Ps. 51, 16: „Rette mich von Blutschulden, Gott, mein Heilsgott, bejubeln soll meine Zunge deine Gerechtigkeit.“ David meint die Gerechtigkeit, welche auch Blutschuld vergibt.

Ps. 69, 28: „Thue Verschuldung zu ihrer Verschuldung, und lass sie nicht einkommen zu deiner Gerechtigkeit“ d. i. lass sie keine Gnade finden.

Ps. 71, 2: „Durch deine Gerechtigkeit errette mich und lass mich entrinnen.“ V. 15. 16: „Mein Mund soll erzählen deine Gerechtigkeit, täglich dein Heil, denn ich weiss nicht zu zählen. Ich will kommen in den Krafterweisungen des Herrn Jehovah, ich will preisen deine Gerechtigkeit allein.“ V. 24: „Auch meine Zunge soll täglich dichten von deiner Gerechtigkeit; denn es schämen sich, denn es erröthen, die mein Unglück suchen.“

Man lese den ganzen Psalm, um sich zu überzeugen, dass die hier gemeinte Gerechtigkeit (mit Delitzsch zu reden) die dem Sänger „in Gnaden zugewandte“ Gerechtigkeit Gottes ist. Und dieselbe ist gemeint in Ps. 24, 5, wo sie neben dem Segen, Ps. 72, 3, wo sie neben dem Frieden, 88, 13 neben Gnade, Treue und Wunder, 89, 15—17 neben Gnade und Wahrheit, 98, 2 neben Wunder, Heil, Gnade und Treue, 103, 17 neben Gnade, 111, 3 neben Wunder, barmherzig und gnädig (seine Gerechtigkeit d. i. seine erlösende Gnade bleibt ewiglich, vgl. V. 5—9), 143, 1 neben Wahrheit steht; (vgl. V. 2: „Gehe nicht ins Gericht mit deinem Knechte, denn vor

dir ist kein Lebendiger gerecht“, zum Beweise, dass die Gerechtigkeit nicht die Eigenschaft Gottes ist, welche jedem gibt, was er verdient hat, sondern eine solche, welche sich zu dem Elenden, der auf sie im Glauben traut, in Gnaden neigt, und ihm aus innerer und äusserer Noth hilft; darum heisst es) V. 11: „Von wegen deines Namens Jehovah belebe mich; durch deine Gerechtigkeit führe aus dem Drangsal meine Seele.“ Auch in Ps. 145, 7 steht sie neben der Güte. Mag immerhin an einigen Stellen auch der landläufige Begriff der Gerechtigkeit erträglich erscheinen, so ist er an andern durchaus unstatthaft; und wer sich dem Gesamteindrucke, den das Wort an allen Stellen macht, unbefangen hingibt, wird die hier gegebene Erklärung nicht bestreiten wollen.

Wie in den Psalmen, so ist es auch in den Propheten, besonders bei Jesajas. Man vergleiche etwa folgende Stellen:

Kp. 46, 9: „Ich habe nahe gebracht meine Gerechtigkeit, sie ist nicht ferne, und mein Heil säumet nicht. Und ich will geben in Zion meine Gerechtigkeit, und Israel meinen Schmuck.“ So neben Heil bezeichnet die Gerechtigkeit die, welche begnadigt, rechtfertigt, Heil und Segen verleiht, und diese ihre Gaben mitumfasst. Eben so ist es in Kp. 51, 6. 8 und 56, 1, wo sie eben so neben Heil steht, und damit sachlich gleichbedeutend ist. Darum tritt in der Stelle Micha 7, 9 („Ich will Jehovahs Zorn tragen, denn ich habe Ihm gesündigt, bis dass Er meinen Streit streite, und mein Recht schaffe: Er wird mich hervorbringen zum Lichte, und ich werde (meine Lust) schauen an seiner Gerechtigkeit“) Gottes Gerechtigkeit seinem Zorne gegenüber, und Luther übersetzt geradezu: „dass ich meine Lust an seiner Gnade sehe“. Diese Stelle ist zugleich belehrend durch das Licht, das sie auf solche Ausdrücke wie Streit und Rechtshandel wirft. Vgl. hiezu auch Jes. 1, 18. Danach sind nun auch solche Stellen wie Jes. 45, 8—23; 54, 14 (vgl. V. 15—17); 59, 9—17; 60, 17 (Heil der Rechtfertigten, Begnadigten); 61, 10. 11; Sach. 8, 8; Mal. 3, 20; Ps. 111, 3 (vgl. V. 4—9); Spr. 8, 18; 21, 21 (wo das Wort das eine Mal von dem guten menschlichen Trachten, das zweite Mal von Gottes Gnadensegen gebraucht ist), zu erklären. Auch wenn in Dan. 9, 7 Gott gerecht genannt wird, scheint dies mehr nach der Gnadenseite gefasst zu seyn; doch schliesst es in V. 14 den Eifer der Zucht mit ein.

Ganz erklärlich werden wir es demnach finden, wenn wir Gerechtigkeiten Jehovahs gesagt finden für Gottes Gnadenerweisungen in Richt. 5, 11; 1 Sam. 12, 7; Dan. 9, 16; Mich. 6, 5; etwas anders gewandt in Ps. 103, 6 und Jes. 45, 24.

Nachdem wir so unserer Sache gewiss geworden sind,

werden uns auch die Stellen nicht irre machen, wo neben der Gerechtigkeit das Gericht steht, wie Ps. 33, 5, wo dabei auch Wahrhaftigkeit und Gnade steht, ferner Ps. 72, 1 (Gerechtigkeit = rettende Gnade, vgl. Jes. 9, 6); 99, 4 (Gottes heilige Ordnung in Gnaden); Jes. 1, 27 (wo aber auch Gottes Gericht wider die Gottlosen eingeschlossen ist, wie Jer. 9, 23); 9, 6; 59, 9. Dagegen steht das Gericht wider die Gottlosen im Vordergrunde in Jes. 5, 16; 28, 17; 59, 17; so jedoch, dass die Rettung der Elenden und die Erlösung Israels nicht ausser Acht gelassen ist.

Ziehen wir schlüsslich noch die Stellen in Betracht, wo Gott „gerecht“ genannt wird, so tritt uns darin öfter der Sinn entgegen, dass Gott überhaupt recht thut, dem Menschen gibt, was ihm gebührt, insbesondere den Gottlosen, wenn Er sie straft, dass Er Recht hat, und man Ihm Recht geben muss, z. B. 2 M. 9, 27; Hi. 34, 17; Ps. 7, 12; 2 Chr. 12, 6; Neh. 9, 33; Kgl. 1, 18; Dan. 9, 14; aber in andern finden wir wieder die Färbung in die Augen fallend, die in der Gerechtigkeit die Gnade gegen die Frommen hervortreten lässt, z. B.:

Ps. 112, 4: Den Redlichen geht das Licht auf in der Finsterniss, gnädig und barmherzig und gerecht (ist Er).

Ps. 116, 5: Gnädig ist Jehovah und gerecht, und unser Gott ein Erbarmender.

Ps. 145, 17: Gerecht ist Jehovah in allen seinen Wegen, und huldreich in allen seinen Werken (vgl. V. 18 f.: „Nahe ist Jehovah allen, welche Ihn anrufen, allen, welche Ihn in Wahrheit anrufen. Das Wünschen derer, welche Ihn fürchten, thut Er, und ihr Geschrei höret Er und schafft ihnen Heil“).

Eben so bei Jesajas 45, 21: „Wer hat dies hören lassen von der Urzeit her? von damals her es verkündigt? Bin Ich es nicht, der HErr, und ist kein Gott mehr ausser Mir? ein gerechter und heilschaffender Gott, keiner neben Mir?“ Man vergleiche dazu V. 22: „Wendet euch zu Mir und erlanget Heil, alle Enden der Erde; denn Ich bin Gott, und keiner mehr.“

Diese Stellen zeigen deutlich, wie den heiligen Gottesmännern in dem Begriffe der Gerechtigkeit auch der des gnädigen Erbarmens gelegen hat, aus welchem Errettung, Heil, Leben und Seligkeit für die elenden Sünder quillt, welche sich zu dem HErrn bekehren, und an Ihm im Glauben hangen. Dies ist, wie schon früher angedeutet wurde, nicht so zu verstehen, als wenn gerecht und gnädig gleichbedeutend wären. Der Begriff der Gerechtigkeit ist der umfassendere Begriff, und schliesst jede Offenbarung des heiligen Liebeswesens Gottes ein. Darum heisst Gott gerecht als der, welcher recht thut,

Recht schafft, Recht hat. Aber das Recht ist eben die Offenbarung seiner Liebe der Sünde der Menschen gegenüber; und so schliesst die Gerechtigkeit die Gnade gegen die Bussfertigen ein, und diese Seite tritt je nach den Umständen in den Vordergrund. Den Unterschied zwischen Zorn und Gnade macht dabei nicht die Sünde oder Gerechtigkeit des Menschen, nicht sein Verdienst, wie bei der richterlichen Gerechtigkeit, sondern sein Verhalten gegen die rettende und heilschaffende Liebe Gottes, seine Unbussfertigkeit oder Bussfertigkeit, nicht seine Beschaffenheit im Verhältnisse zu Gottes Gesetz, sondern zu der göttlichen Haushaltung des Heils. Unter diesem Gesichtspunkte scheiden sich die Menschen in Gerechte (Fromme, Redliche, Gottesfürchtige, Gläubige) und Gottlose (Uebelthäter, Verächter, Spötter, Ungläubige), und danach gestaltet sich Gottes Gerechtigkeit als Heil wirkende Gnade oder verzehrender Zorn. Wenn nun der Fromme Gottes Gerechtigkeit preiset, so ergibt sich daraus natürlich, dass ihm die Gnadenseite derselben vor der andern hervortritt.

Uebersetzen wir nun das Ergebniss, das wir durch Prüfung des Schriftgebrauchs gefunden haben; so mag es ja seyn, dass mancher Leser sich die eine oder andere Stelle anders zurecht legt, als es hier geschehen ist; aber dass den heiligen Männern bei Gottes Gerechtigkeit seine Gnade gegen die Frommen ebenso in den Vordergrund getreten ist, wie bei seiner Heiligkeit und bei seinem Namen Jehovah, das, glaube ich, wird auf Grund des Gesamteindrucks niemand bestreiten können. Von der Schrift aber kam Paulus her, als er seinen Brief an die Römer schrieb. Auf Grund der Schrift verständigte er sich mit seinen Lesern. Den eben gerechtfertigten Begriff der göttlichen Gerechtigkeit haben wir also in den fraglichen Kapiteln vorauszusetzen, um den Apostel richtig zu verstehen; und dass wir dies im Folgenden mit günstigem Erfolge thun werden, ist nach dem früher Gesagten nicht mehr zweifelhaft.

III.

Die schriftgemässe Erklärung.

Die Betrachtung der einzelnen Stellen wird nach dem im I. Abschnitte dieser Untersuchung darüber Gesagten kurz seyn können. Die Stelle 3, 5 ist ja bereits eingehend erörtert worden, und hat uns auf denselben Begriff geführt, den wir jetzt im A. T. gefunden haben. Es bleiben also nur noch einige Bemerkungen über 1, 17 und 3, 21 — 26 übrig.

In Röm. 1, 17 schreibt der Apostel: „Denn Gottes Gerechtigkeit wird darin enthüllt aus Glauben für den Glauben.“

Wie trefflich sich zu dem gewonnenen Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit das Prädikat „ist enthüllt worden“ schickt, habe ich bereits vorhin angedeutet. Auch auf den genauen Parallelismus zwischen V. 17 und 18 habe ich bereits hingewiesen. Derselbe tritt ins volle Licht, wenn wir nun den Sinn von V. 17 so feststellen: Die gerechtmachende, das Heil schaffende Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelium enthüllt, und wenn wir dazu nehmen, was über das Verhältniss dieser gnädigen Gerechtigkeit zu der strafenden oder dem Zorne Gottes gesagt worden ist. Die Gerechtigkeit ist eigentlich die Einheit von beiden, die thätliche Erweisung des heiligen Wesens Gottes, welches die lautere Liebe ist. Das Widerstreben gegen sie mit allem, was daraus hervorgeht, ist die Ungerechtigkeit V. 18, wie in V. 17 der Gerechte derjenige heisst, welcher sich dieser Liebe aufgeschlossen hat, sich von ihr hat gerechtsprechen lassen, und nun durch sie erneuert und beseliget wird. Aus ihr geht auch das Recht, die gerechte Ordnung hervor, dass die, welche gegen Gottes Liebe verschlossen nun auch in ihrem Wandel die Liebe verleugnen, des Todes werth sind V. 32. Auch Kap. 2, 13 kann nur von hier aus richtig verstanden werden. Man findet dort die Folgerung aus dem Begriffe der richterlichen Gerechtigkeit, welche jedem gibt, was er verdient, in abstrakter Allgemeinheit ausgesprochen; aber dagegen thut das Prädikat „sie werden gerecht gesprochen werden“ Einspruch. Denn dieses sagt, was am jüngsten Tage wirklich geschehen wird, nicht, was nach der Forderung jener richterlichen Gerechtigkeit geschehen müsste. Sollte nun nach dieser wirklich verfahren werden, und können bei dieser Voraussetzung unter Thätern des Gesetzes nur solche verstanden werden, welche das Gesetz vollkommen gehalten haben; so könnte niemand gerecht gesprochen werden, und der Satz sagte im Widerspruche mit den Worten, was gewiss nicht geschehen wird, oder im Widerspruche mit der Wahrheit, dass niemand selig werden wird. Aber wie ein Schuhmacher nicht derjenige ist, welcher immer nur Schuhe macht, und niemals einen Schuh verpfuscht, sondern der, dessen Lebensberuf es ist, Schuhe zu machen: so sind Thäter des Gesetzes nicht solche, welche immer das Gesetz erfüllen, und niemals in ihrem Bestreben straucheln, sondern solche, welche es sich zur Lebensaufgabe machen, in allen Stücken das Gesetz zu erfüllen. Das sind die Gläubigen: denn niemand will und kann das Gesetz halten, ohne allein der Gläubige; und niemand hat den Glauben, ohne zugleich auch das ernste Bestreben, das Gesetz zu halten. So sind Thäter des Gesetzes und Gläubige Ein Ding. Solchen Thätern des Gesetzes werden die Leute

gegenüber gestellt, welche, weil sie unbekehrt sind, und doch selig werden wollen, das Gesetz hören d. h. fleissig in das Gotteshaus gehen, auch Gottes Wort zu Hause fleissig lesen, und etwa dem Buchstaben nach halten, aber nach seinem Geist und Sinn es weder halten können noch wollen. Diese sind nicht gerecht in Gottes Augen; sondern allein jene Gläubigen, welche bei allem Straucheln immer wieder Fleiss anwenden, das Gesetz nicht allein nach dem Buchstaben, sondern auch nach dem Geiste, als welcher die Liebe ist, zu halten, werden am jüngsten Tage von Gott für Gerechte erklärt werden. Als Ausflüsse der hier erläuterten Gerechtigkeit Gottes heissen die Vorschriften des Gesetzes Rechte, das von Gott für gerecht oder recht Erklärte 2, 26. Aus ihr geht nun auch der in 1, 18 ff. besprochene Zorn Gottes hervor über die Gesinnung und das Treiben der Menschen, welche, indem sie keine Ehrfurcht vor Gott haben, und sich gegen seine heilige Liebe in Unglauben und Bosheit verschliessen, die wahrhafte Erkenntniss von Gottes Wesen und Handeln, die sie auch wider Willen noch haben, in ihrer Verschlossenheit wider Gott niederhalten; und dieser Zorn ist bereits ergangen, wenn auch noch nicht in vollem Masse. Ihm steht aber in V. 17 die Gerechtigkeit Gottes als eine bisher noch verhüllte gegenüber, und so ergibt sich, dass auch hier Paulus den Ausdruck wie Micha (7, 9) von der gerechtmachenden Gestalt der göttlichen Gerechtigkeit gebraucht hat. Die Offenbarung dieser gnädigen Gerechtigkeit Gottes war bisher wohl in Aussicht gestellt, dieselbe war aber noch nicht enthüllt, noch nicht mit der versöhnenden und erlösenden That erwiesen. Enthüllt wird sie erst durch das Evangelium, indem sie darin auf Grund des sühnenden Todes Jesu Christi im Evangelium fürs erste bezeugt und angeboten, und dann in den Gläubigen auch wirksam wird zur Seligkeit. Darum ist das Evangelium nicht bloss eine fröhliche Botschaft aus Menschenmund, sondern eine Gotteskraft zur Rettung für jeden, welcher glaubt. Sie wirkt „aus Glauben“ d. h. mittelst des Glaubens, und ist bestimmt für den Glauben, d. h. für alle, welche es im Glauben aufnehmen wollen.

Man ist nun gewohnt, in dem Begründungssatze, „gemäss dem, wie geschrieben steht: der Gerechte wird aus dem Glauben leben“, das „aus dem Glauben“, wenn auch nicht sprachlich, doch wenigstens begrifflich eng mit „der Gerechte“ zu verbinden, und demgemäss in dem Hauptsatze an eine Gerechtigkeit des Menschen zu denken, welche er aus dem Glauben hat. Indessen ist doch meistens anerkannt, dass das „aus dem Glauben“ im Hauptsatze nicht mit der „Gerechtigkeit Gottes“,

sondern mit „wird enthüllt“, und im Begründungssatze mit „wird leben“, nicht mit „der Gerechte“ zu verbinden sei. Die Absicht des Apostels ist nicht, zu sagen, dass wer den Glauben hat, der Gerechtigkeit Gottes und des ewigen Lebens theilhaftig werde, sondern dass die Rechtfertigung des Sünders und das Erlangen des ewigen Lebens durch den Glauben bedingt sei, nicht durch die Werke des Gesetzes. Dies ist der Hauptsatz, den durchzuführen der Apostel seinen ganzen Römerbrief geschrieben hat. Der Sinn und Zusammenhang seiner Worte ist also dieser: Im Evangelium wird die gnädige, gerecht machende Gerechtigkeit Gottes enthüllt mittelst des Glaubens und für alle Glaubende, und auch nur für diese. Dies stimmt auch mit dem Worte des Propheten Habakkuk, dass der Gerechte aus dem Glauben das Leben haben soll, d. h. dass der, welcher durch Gottes gnädige Gerechtigkeit für gerecht erklärt und zum göttlichen Leben gekommen ist, dieses Leben einzig und allein durch den Glauben erlangt hat, der ihm zur Gerechtigkeit gerechnet worden ist (4, 3 ff.). Durch die gnädige Gerechtigkeit Gottes wird man gerecht, der Gerechte hat das Leben; aber Gerechtigkeit und Leben hat er nur durch den Glauben. So passt alles vollkommen.

Nun fährt Paulus fort: Denn die Zornseite der göttlichen Gerechtigkeit wird auf andere Weise enthüllt, auch über die Juden, und das mit Recht. Dies führt er bis 3, 20 aus; in 3, 21 aber nimmt er Kp. 1, 17 wieder auf in den Worten: „Nun aber ist ohne das Gesetz (d. i. ohne Zuthun des Gesetzes) Gottes (gnädige) Gerechtigkeit sichtbar gemacht worden, (die bisher zwar vorhanden, aber noch verhüllt war, wie wohl) bezeugt vom Gesetz und von den Propheten (man denke in Betreff des Gesetzes an die vorbildliche Sühnanstalt des Opferdienstes, in Betreff der Propheten an die früher angezogenen Stellen und Jes. 53), eine Gerechtigkeit nämlich (die) durch den Glauben an den Christus (oder Messias wirksam wird) für alle, welche glauben.“ Dass in diesem Zusammenhang der Begriff der gnädigen Gerechtigkeit Gottes durchaus schicklich ist, springt in die Augen. Uebrigens ist mir dieser Vers die Veranlassung, das „aus Glauben in Glauben“ 1, 17 in der angegebenen Weise zu deuten, obgleich ich bekennen muss, dass mich diese Deutung, wonach „aus Glauben“ für „durch den Glauben“ steht, sprachlich nicht vollkommen befriedigt. Nur haben mir alle andern mir bekannt gewordenen Erklärungen noch weniger zugesagt; und auch in 3, 26 hat der Ausdruck „den aus dem Glauben“ für „den Gläubigen“ in sprachlicher Beziehung etwas Eigenthümliches.

Paulus fährt nun fort: „Denn es ist da kein Unterschied;

denn alle haben gesündigt, und ermangeln der Herrlichkeit Gottes (vgl. 5, 1, wonach die Gläubigen die Hoffnung haben, einst an dieser Herrlichkeit Theil zu nehmen), indem (oder: so dass) sie gerechtfertigt werden (d. h. so dass sie, wenn sie doch gerechtfertigt werden sollen, dies nicht erlangen können durch die Gerechtigkeit ihrer Werke, sondern allein) geschenksweise durch seine Gnade mittelst der Erlösung, die in dem Messias Jesus (zu Stande gekommen und nun für alle da) ist. Welchen Gott hingestellt hat als das Sühnmittel (das wirksam wird) durch den Glauben (und dessen Kraft liegt) in seinem Blute zur Erweisung seiner (gnädigen) Gerechtigkeit, weil Er die früher geschehenen Sünden hatte hingehen lassen in der (Zeit der) Nachsicht Gottes (im Hinblick) auf die Erweisung seiner (gnädigen) Gerechtigkeit in dem gegenwärtigen Zeitpunkte, auf dass Er sei selber gerecht und rechtfertigend den aus dem Glauben an Jesum (d. h. den, welcher dem Gebiete des Glaubens angehört, und von daher zu der Gnade kommt).“

Im Vorstehenden habe ich der Kürze halber meine Auffassung der Worte durch die Bemerkungen in den Klammern angedeutet, damit das Schickliche oder Unschickliche meiner Begriffsbestimmung leicht übersehen werden könne. Danach sagt Paulus: Im Unterschiede von der Gesetzesanstalt hat Gott seine gnädige Gerechtigkeit sichtbar gemacht; denn vorher war sie verhüllt. Theils war der Zorn ergangen, theils waren die Sünden nicht wirklich gesühnt, sondern Gott hatte sie während der Zeit seiner tragenden Nachsicht hingehen lassen (V. 25. 26). Dies hat er gekonnt, weil er dabei schon die wirkliche thätliche Erweisung seiner gnädigen Gerechtigkeit in einer späteren Zeit im Auge hatte. Diese Zeit ist jetzt da. Jetzt erweist Gott diese Gerechtigkeit; sie wirkt durch den Glauben an den Messias Jesus, den Er, um diese Erweisung möglich zu machen, zum Sühnopfer gemacht und als solches vor die ganze Welt hingestellt hat, ein Sühnopfer, dessen sühnende Kraft in seinem für die Sünden der Welt vergossenen Blute liegt, und dessen Wirksamkeit sich durch den Glauben erweist. Diese Erweisung seiner gnädigen Gerechtigkeit will und wird alle erreichen, welche an Jesum als den Messias und Versöhner glauben. Durch dieselbe erweist sich Gott als beides, als den, der selber gerecht ist, und als den, der die Gläubigen gerecht macht.

Auch hier muss ich wiederholen, dass man in dieser Auslegung einiges Einzelne mag zu tadeln und zu berichtigen finden; aber man wird keinen triftigen Grund finden, die hier vertretene Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit Gottes anzufechten. Zu ihrer Empfehlung gereicht es in unserer Stelle,

dass sich aus ihr die sonst höchst auffallende Erscheinung ganz befriedigend erklärt, dass von der Gerechtigkeit Gottes gesagt wird, sie werde enthüllt, sichtbar gemacht, erwiesen, niemals aber, dass sie geschenkt oder angeboten werde. Desgleichen dass aus ihr allein begreiflich wird, wie Gott in dieser Gerechtigkeit sich als beides erweise, nicht allein als den, welcher den Gläubigen gerecht macht, sondern auch als den, welcher selber gerecht ist. Das beides wäre ein Widerspruch, wenn im Sinne des Paulus die rechtfertigende Gnade und die Gerechtigkeit Gottes in derselben Weise die zwei sich gegenseitig beschränkenden Seiten eines Gegensatzes bildeten, wie das noch immer in unserer neuern Glaubenslehre angenommen wird. Mit dieser Auffassung stimmt in bestätigender Weise das Wort des Johannes (1 Joh. 1, 9) zusammen: „So wir unsere Sünden bekennen, so ist Er treu und gerecht, dass Er uns die Sünden vergibt, und uns reiniget von aller Ungeerechtigkeit.“

Sobald es aber fest steht, dass der hier vertheidigte Begriff der Gerechtigkeit Gottes der biblische ist, so folgt daraus von selbst, dass er nicht auf Röm. 1—3 beschränkt werden darf, sondern dass wir eben ihn auch in andern geeigneten Stellen voraussetzen haben, nicht allein bei Paulus, sondern auch bei den andern heiligen Schriftstellern; und das eben angezogene Wort des Johannes zeigt, dass wir das mit gutem Nutzen für unser Schriftverständniss thun werden, denn das Johanneische Wort ist ohne diesen Begriff gar nicht zu erklären. Indessen das zu verfolgen, ist nicht der Zweck der gegenwärtigen Untersuchung. Für jetzt genügt es mir, auf diese Begriffsbestimmung, die in solchen Kommentaren wie von Delitzsch über die Psalmen und von Drechsler über Jesajas nur zu oft übersehen, und im N. T. nicht nach Gebühr angewandt wird, nachdrücklich hingewiesen zu haben. Wie nützlich und nützlich es sei, sie nicht aus dem Auge zu lassen, ist bereits früher hervorgehoben worden.

Chronologie der Römischen Kaiser von Cäsar bis Titus in Bezug auf das Neue Testament.

Von

G. S. in New-York.

Seit einer Reihe von Jahren wird öffentlich gepredigt, dass das Neue Testament mit der Chronologie der Römischen Kaiser, wie sie der Jesuit Petavius (*Doctrina temporum*, Par.

1627) geltend gemacht hat, im Widerspruche stehe; dass folglich die Apostel und Propheten sich geirrt haben; dass also die Schrift nicht ein Werk des H. Geistes, sondern kurz „eine Mythe“ sei. Dahin gehören die bekannten Werke von Thomas Payne, Strauss, Baur, Feuerbach, Renan u. dergl. Erst kürzlich ist wieder eine verführerische Vertheidigung der Petavischen Zeitrechnung erschienen (in dieser Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie, Leipzig 1871, S. 224), die vielleicht nicht die Absicht hat, den Christenglauben aus der Welt hinauszuschwindeln, aber doch indirect darauf hinwirkt und antichristlichen Angriffen neuen Vorschub leistet. Da es jedes Lutheraners Pflicht ist, falsche Lehre zu strafen; so fühlen wir uns gebunden, die Petavische Zeitrechnung einer nochmaligen Prüfung so kurz als möglich zu unterwerfen. Wir werden hierbei hauptsächlich die historischen und astronomischen Hülfsmittel benutzen, welche Seyffarths „*Chronologia sacra*. Untersuchungen über das Geburtsjahr des Herrn, Leipzig 1846“, besonders dessen „Berichtigungen der alten Geschichte und Zeitrechnung, Leipz. 1855“, und dessen „Uebersicht neuer Entdeckungen u. s. w. N. 9. 1857“ an das Licht gebracht haben.

Zunächst wird es, der Uebersicht wegen, nothwendig seyn, Petavs Zeitrechnung mit der von Seyffarth begründeten zusammen zu stellen; dann aber mit Hülfe von zuverlässigen historischen und astronomischen Thatsachen zu entscheiden, welche von beiden die wahre sei.

In folgender Tafel sind die Jahre nach Weise der Astronomen gerechnet. Die Historiker nennen das Jahr, welches die Astronomen das Jahr 0 (Null) nennen, das erste vor Christus, weil sie Christi Geburt fälschlich an den Schluss desselben setzen. Dieser Gebrauch, der von Beda Venerabilis herrühren soll, ist jedoch offenbar unrichtig. Denn Dionysius Exiguus, der Urheber unserer Zeitrechnung, hat für seine *Aera Christiana* die Ostervollmonde berechnet und setzt den ersten derselben ins Jahr Null (Ideler Chronologie II. 373. 292), folglich Christi Geburt ein Jahr früher auf den 7. Tag vor Anfang des Jahres Null. Ferner rechnet die Christenheit von damals bis heute mittelst der „güldenen Zahl“ in unsern Kalendern, nach 19jährigen Mondcyclen; und diese beginnen ebenfalls mit dem 1. Jan. des Jahres Null. Selbst die ältesten Kirchenväter setzen Christi Geburt nicht zu Ende, sondern kurz vor Anfang des Jahres Null; daher auch die christliche Kirche von jeher die Jahre 800, 900, 1000 u. s. w., nicht 801, 901, 1001 n. Chr. als Säcularjahre gefeiert hat.

Der wahre Anfang der Dionysischen Aera findet sich, wenn man vom 1. Jan. 1871 volle 1871 Jahre zurückgeht.

Aus diesen Ursachen legen wir, wie schon Andere gethan, nachstehend die astronomische Jahresrechnung zu Grunde, zumal sie bei chronologischen Berechnungen die bequemste ist und Irrthümer verhindert, die von Historikern und Astronomen so oft begangen wurden. So, z. B., sind vom Jahre 752 v. Chr. (Hist.) bis zum 16. Jahre n. Chr. nicht 767, sondern nur 766 Jahre verflossen. Das 57. Jahr (Hist.) vor dem 16. Jahre n. Chr. war nicht das Jahr 42, sondern 41 v. Chr. Legt man aber die astronomische Jahresrechnung zu Grunde; so erhält man sogleich, nach gewöhnlichen Regeln der Arithmetik, die gesuchten Jahre. Die Astronomen und Historiker zählen die Jahre n. Chr. in gleicher Weise; Letztere rechnen aber fälschlich vor Christus stets ein Jahr mehr, als die Astronomen thun. Im folgenden Verzeichnisse hat man also die Jahre v. Chr. astronomisch zu verstehen. Die Namen der Consuln sind abgekürzt. Der Stern (*) bezeichnet die wirklichen Jahre Olympischer Spiele.

Consuln.	Kaiser.	Palav.	Seyf.	Urbis c.
	Romulus	753	752	0
Maximus mit Tricostus (Kal. Augusti)	455	453	299
Nero m. Salinator (Idus Mart.)	206	205	547 *
Cicero m. Antonius (15. Oct.)	63	62	690
Marcellus m. L. Crus (8. Dec.)	49	48	705
J. Cäsar II. m. Isauricus (26. November)	J. Cäsar I	48	47	706
J. Cäsar VI. (13. Octobr. Annus confusionis)	— V	45	43	710
J. Cäsar VII. m. Aem. Lepidus (1. Januar)	— VI	13	41	711 *
J. Cäsar gest. am 15. März.	Augustus I			
Pansa m. Hirtius	— II	42	40	712
Plancus m. Lepidus	— III	41	39	713
Pietas m. Isauricus	— IV	40	38	714
Calvinus m. Pollio	— V	39	37	715 *
Censorinus m. Calv. Sabinus	— VI	38	36	716
Pulcher m. Flaccus	— VII	37	35	717
Agrippa m. Gallus	— VIII	36	34	718
Poplicola m. Nerva	— IX	35	33	719

Consuln.	Kaiser.	Pelav.	Seyf.	Urbis c
Cornificius m. Pompejus . .	Augustus X	34	32	720
Libo m. Antonius	— XI	33	31	721
Augustus m. Tullus	— XII	32	30	722
Ahenobarbus m. Sosius . . .	— XIII	31	29	723*
Augustus m. Corvinus	— XIV	30	28	724
Augustus m. Crassus	— XV	29	27	725
Augustus m. Apulejus	— XVI	28	26	726
Augustus m. Agrippa II. . . .	— XVII	27	25	727*
Augustus m. Agrippa III. . .	— XVIII	26	24	728
Augustus m. Taurus	— XIX	25	23	729
Augustus m. Silanus	— XX	24	22	730
Augustus m. Flaccus	— XXI	23	21	731*
Augustus m. Murena	— XXII	22	20	732
Marcellus m. Aruntius	— XXIII	21	19	733
Lollius m. Lepidus	— XXIV	20	18	734
Apulejus m. Nerva	— XXV	19	17	735*
Saturninus m. Vespillo	— XXVI	18	16	736
Marcellus m. Lentulus	— XXVII	17	15	737
Furnius m. Silanus	— XXVIII	16	14	738
Ahenobarbus m. Scipio	— XXIX	15	13	739*
Libo m. Piso	— XXX	14	12	740
Crassus m. Augur	— XXXI	13	11	741
Nero m. Varus	— XXXII	12	10	742
Messalla m. Appianus	— XXXIII	11	9	743*
Tubero m. Maximus	— XXXIV	10	8	744
Antonius m. Africanus	— XXXV	9	7	745
Germanicus m. Capitolinus . .	— XXXVI	8	6	746
Censorinus m. Gallus	— XXXVII	7	5	747*
Nero m. Piso	— XXXVIII	6	4	748
Balbus m. Vetus	— XXXIX	5	3	749
Augustus m. Sulla	— XL	4	2	750
Sabinus m. Rufus	— XLI	3	1	751*
Lentulus m. Messalinus	— XLII	2	0	752
Augustus m. Silvanus	— XLIII	1	1	753
Lentulus m. Piso	— XLIV	0	2	754
Cäsar m. Paulus	— XLV	1	3	755*
Vinicius m. Varus	— XLVI	2	4	756
Lanio m. Servilius	— XLVII	3	5	757
Catus m. Saturninus	— XLVIII	4	6	758
Volesus m. Magnus	— XLIX	5	7	759*

Consuln.	Kaiser.	Polav.	Syfl.	Urb. c.
Lepidus m. Nepos	Augustus L	6	8	760
Silanus m. Creticus	— LI	7	9	761
Camillus m. Quinctianus . . .	— LII	8	10	762
Sabinus m. Camerinus	— LIII	9	11	763*
Dolabella m. Silanus	— LIV	10	12	764
Lepidus m. Taurus	— LV	11	13	765
Cäsar m. Capito	— LVI	12	14	766
Silius m. Plancus	— LVII	13	15	767*
Pompejus m. Apulejus	— LVIII	14	16	768
Augustus gest. am 19. Aug.	Tiberius I			
Drusus m. Flaccus	— II	15	17	769
Taurus m. Libo	— III	16	18	770
Rufus m. Flaccus	— IV	17	19	771*
Tiberius m. Germanicus	— V	18	20	772
Silanus m. Flaccus	— VI	19	21	773
Messalla m. Cotta	— VII	20	22	774
Tiberius m. Drusus	— VIII	21	23	775*
Galba m. Agrippa	— IX	22	24	776
Pollio m. Veter	— X	23	25	777
Cethejus m. Varro	— XI	24	26	778
Isauricus m. Agrippa	— XII	25	27	779*
Getulius m. Sabinus	— XIII	26	28	780
Crassus m. Piso	— XIV	27	29	781
Silanus m. Nerva	— XV	28	30	782
R. Geminus m. F. Geminus	— XVI	29	31	783*
Quartinus m. Longinus	— XVII	30	32	784
Tiberius m. Sejanus	— XVIII	31	33	785
Ahenobarbus m. Vitellius . . .	— XIX	32	34	786
Galba m. Felix	— XX	33	35	787*
F. Persicus m. Vitellius	— XXI	34	36	788
Gallus m. Nonianus	— XXII	35	37	789
Plautus m. Papinius	— XXIII	36	38	790
Proculus m. Nigrinus	— (XXIII)	37	39	791*
Tiberius gest. am 16. März.	Caligula I			
Julianus m. Asprenas	— II	38	40	792
Caligula II. m. Cäsia	— III	39	41	793
Caligula III. allein	— IV	40	42	794
Caligula IV. m. Saturninus . . .	— (IV)	41	43	795*
Caligula gest. am 24. Jan.	Claudius I			
Claudius II. m. Largus	— II	42	44	796

Consuln.	Kaiser.	Peran.	Sept.	Urb. c.
Claudius III. m. Vitellius . .	Claudius III	48	45	797
Crispinus m. Taurus	— IV	44	46	798
Quartinus m. Corvinus . . .	— V	45	47	799*
(Coes. suff. Rufus m. Silvanus)		46		
Claudius IV. m. Vitellius III.	— VI	47	48	800
Vitellius m. Vipsanius . . .	— VII	48	49	801
Gallus m. Verannius	— VIII	49	50	802
Vetus m. Nervilianus	— IX	50	51	803*
Claudius V. m. Orfitus . . .	— X	51	52	804
Faustus m. Titianus	— XI	52	53	805
Torquatus m. Antoninus . .	— XII	53	54	806
Marcellus m. Aviola	— XIII	54	55	807*
Claudius gest. am 13. Oct.	Nero I			
Nero m. Vetus	— II	55	56	808
Saturninus m. Scipio	— III	56	57	809
Nero II. m. Piso	— IV	57	58	810
Nero III. m. Messalla	— V	58	59	811*
Vipstanus m. Font. Capito .	— VI	59	60	812
Nero IV. m. Lentulus	— VII	60	61	813
Päus m. Turpilianus	— VIII	61	62	814
Celsus m. Gallus	— IX	62	63	815*
Regulus m. Rufus	— X	63	64	816
Bassus m. Frugi	— XI	64	65	817
Silanus m. Atticus	— XII	65	66	818
Telesinus m. Paulinus . . .	— XIII	66	67	819*
Capito m. Rufus	— XIV	67	68	820
Tracholus m. Italicus	— (XIV)	68	69	821
Nero gest. am 9. Juni	Galba I			
Galba m. Rufinus	— (I)	69	70	822
Galba gest. am 15. Jan.	Otho I			
Otho gest. am 16. April	Vitellius I			
Vitellius gest. am 20. Dec.				
1. Juli	Vespasian I			
Vespasian II. m. Titus . . .	— II	70	71	823*
Vespasian III. m. Nerva . .	— III	71	72	824
Vespasian IV. m. Titus II. .	— IV	72	73	825
Domitian m. Messalinus . .	— V	73	74	826
Vespasian V. m. Titus III. .	— VI	74	75	827*
Vespasian VI. m. Titus IV.	— VII	75	76	828

Consuln.	Kaiser.	Patr.	Sejtl.	Urb. c.
Vespasian VII. m. Titus V. .	Vespasian VIII	76	77	829
Vespasian VIII. m. Titus VI. (Coss. suff. Verus m. Priscus)	— IX	77	78	830
Vespasian IX. m. Titus VII. Vespasian gest. am 23. Juni	— (IX) Titus I	79	79	831 *
Titus VIII. m. Domitian VII.	— II	80	80	832
Nonius m. Verucosus	— III	81	81	833
Domitian XVII. m. Clemens	Domitian XIV	95	95	847 *

Da nun die Regierungsjahre der Kaiser an die Regierungsjahre der Consuln gebunden sind, so fragt sich: Wie lässt sich mit Sicherheit bestimmen, in welchen Jahren Letztere wirklich regiert haben?

Es würde Thorheit seyn, wenn Jemand die Chronologie der Kaiser nach den Römischen und Griechischen Autoren, welche die Regierungsjahre der Kaiser, ihre Lebensalter, Geburtsjahre u. dergl. angeben, bestimmen wollte. Denn die Alten widersprechen einander in unzähligen solchen Fällen, entweder weil sie auf falsche Ueberlieferungen bauten, oder Rechnungsfehler begingen, oder durch Abschreiber verfälscht worden sind. Daher sind Chronologen, die solche widersprechende Angaben ausgleichen wollten, mit Andern in Streit gerathen, weil jeder seine Hypothesen für unfehlbar hielt.

Ebenso unsinnig wäre es, wenn Jemand auf Grund der spätern Consularfasten die Jahre der Kaiser feststellen wollte. Allerdings verdienen die in Stein gehauenen Capitolinischen Fasten das höchste Vertrauen, weil sie den *Annales Maximi* entnommen wurden und mit Livius durchaus übereinstimmen. Sie gehen aber nur bis Tiberius herab; und die Frage ist blos, mit welchem Jahre diese Reihe der Consuln begonnen habe, was ohne mathematisch sichere Hilfsmittel nicht ausgemacht werden kann. Dagegen enthalten die spätern Consularfasten die grössten Widersprüche. Vergleicht man die Reihe der Consuln bei Idatius, worauf Petavs *Doctrina temporum* beruht, mit dem Chronographen vom Jahre 354, mit dem *Chronicon Paschale*, Syncellus, Eusebius, Diodor, Dio, Eutrop, Sueton, Tacitus u. A.; so findet man Consuln, die bei Andern fehlen, sogar in andere Jahre versetzte Consuln. Diese Erscheinung lässt sich nur daher erklären, dass die Chronographen nach Tiber bisweilen *Consules suffecti*, *extraordinarii* mit aufgeführt haben, die, weil sie kein volles Jahr regiert, eigentlich hätten

weggelassen werden sollen. Bekanntlich haben die Kaiser oftmals ein Consulat angetreten, aber am folgenden Tage zu Gunsten ihrer Freunde wieder niedergelegt. Daher konnte man für manche Jahre sowohl die *Consules ordinarii*, als auch die *suffecti* aufführen und fortführen. Genug, da die Consularfasten nach Tiber nicht miteinander übereinstimmen; so kann nur durch anderweitige sichere Hülfsmittel bestimmt werden, welche Consuln in jenen Reihen *Extraordinarii* gewesen sind.

Die zuverlässigsten Hülfsmittel für die Chronologie der ersten Kaiser sind hauptsächlich folgende.

1. Die römischen Inschriften und kaiserlichen Decrete, weil sie unmittelbar auf einander folgende Consuln und Kaiserjahre erwähnen. Man findet dergleichen in Gruters *Thesaurus* und ähnlichen Werken. Von gleicher Wichtigkeit sind die Kaisermünzen, abgebildet in Eckhels *Doctrina numorum* und ähnlichen Werken.

2. Die Olympischen Spiele. Da dieselben alle 4 Jahre stets kurz vor der Sommerwende gehalten worden sind, nach Livius u. A. unter gewissen Consuln stattgefunden haben; so müssen Letztere in solche Jahre gesetzt werden, in welchen die Spiele gefeiert worden sind. Fände sich, dass 2 Consulnpaare 5 Jahre auseinander gesetzt werden müssten; so hat Petav sicherlich zwischen dieselben *Consules suffecti* mit einem ganzen Jahre eingeschoben. Aus den Olympischen Doppelaltären, welche die Orte der Planeten bei Einführung der Olympischen Spiele angeben, geht hervor, dass dieselben vor Christus in allen Jahren, die mit 4 dividirt den Rest 1 geben, gehalten worden sind, nach Christus in solchen, bei denen 3 übrig bleibt, z. B. im Jahre 3 n. Chr. Siehe Seyfarths Berichtigungen der alten Geschichte, S. 230.

3. Die Sonnen- und Mondfinsternisse. Da selten in 2 oder 3 aufeinander folgenden Jahren Finsternisse an denselben Orten vorkommen können; so bestimmen die Finsternisse der Alten fast immer die Jahre der Consuln, unter welchen man solche gesehen hatte. Am wichtigsten sind totale Sonnenfinsternisse, ferner Sonnen- und Mondfinsternisse binnen 15 Tagen und solche, bei welchen die Stunden des Tages oder der Nacht angegeben sind, weil dergleichen erst nach vielen Jahren wiederum an denselben Orten vorkommen können. Der Astronom Pingré hat sich das grosse Verdienst erworben, alle Sonnen- und Mondfinsternisse zu berechnen, die in der alten Welt von 2000 v. Chr. bis 1000 n. Chr. vorgekommen sind (*Histoire de l'Academ. des Inscriptions*, 1786. T. XLII. p. 78; und *Art de verifier les dates*, 1818. Vol. I.

p. 243 — 400). Dasselbst findet man also alle von den Alten, namentlich die von den Römern und Griechen erwähnten Finsternisse. Letztere sind nach neuern Hilfsmitteln und mit Anführung der Beweisstellen aus den Classikern in Seebode, Jahn und Klotz Archiv für Philol. 1848, S. 586 berechnet worden. Bei Gelegenheit der totalen Sonnenfinsterniss 1851 hat sich nämlich bestätigt, dass die Länge der Mondknoten, wovon die Grössen der Finsternisse abhängen, bei allen Finsternissen der Alten ein wenig kürzer gewesen seyn muss, als die bisherigen Mondtafeln angeben. Dieser Irrthum rührt von Ptolemäus her, weil er keine sehr alten Finsternisse kannte, um die Bewegung der Mondknoten genau zu bestimmen. Die älteste bis jetzt bekannte Mondfinsterniss hat sich am 20. Juli 2780 v. Chr. d. i. am Neujahrstage der ersten Hundssternperiode von 1461 und der ersten Apisperiode von 25 wandelnden, ägyptischen Jahren ereignet. Die Aegypter haben dieselbe durch den schwarzen Apisstier mit seiner weissen Mondsichel an der Seite verewigt. Denn der Apis bedeutete bekanntlich den Mond und die weisse Sichel eine fast totale Verfinsternung desselben. Mit Hilfe dieser, 2000 Jahre altern Mondfinsterniss ist es möglich geworden, die Orte der Mondknoten und was damit zusammenhängt, genauer bei den Finsternissen der Alten zu bestimmen, wie schon vor Jahren der Astronom Voiron gesehen hat.

4. Durchgänge Mercurus durch die Sonnenscheibe. Die Alten wussten wenigstens seit 2554 v. Chr., dass Mercur, sobald er der Sonne sich nähernd unweit der Sonnenbahn (Ekliptik) erschien, durch die Sonnenscheibe hindurchgehen müsse. Diese merkwürdige astronomische Erscheinung fassten die Aegypter, Römer u. A. in die Mythe vom Vogel Phönix, der auf den Monumenten ein Sinnbild Mercurus war. Sie berichten, dass unter gewissen Consuln und Kaisern der Phönix in der Sonnenstadt (*πόλις ἥλιου*), d. h. in der Ekliptik sich verbrannt habe. Das Verzeichniss der von den Alten erwähnten Phönixverbrennungen und deren Berechnungen findet man in der Zeitschrift der Deut. Morgenl. Gesellschaft, 1849, S. 93. Da Mercurdurchgänge selten, erst nach 6, oder 7, oder 13 Jahren erfolgen; so sind die Jahre der Consuln und Kaiser, in welchen eine Phönixverbrennung stattgefunden hat, mit mathematischer Gewissheit bestimmt.

5. Planetenconstellationen. Seit undenklichen Zeiten haben die Alten, da sie die Sternbilder des Thierkreises und die Planeten Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Mercur und Mond kannten, bei ausserordentlichen Gelegenheiten beobachtet, in welchen Zeichen des Thierkreises die 7 Planeten

standen, und solche Planetenconstellationen auf Monumenten und in Geschichtswerken aufbewahrt. Dahin gehören die *Lectisternia* der Römer, die *ἱεραὶ κλίβαι* der Griechen, Doppelaltäre, die römischen *Arae*, welche sich auf die Geburtsjahre der römischen Kaiser beziehen. Da keine solche Planetenconstellation in 2146 Jahren zweimal vorkommen kann; so sind dieselben untrügliche Hülfsmittel der Chronologie. Die wichtigsten derselben findet man beschrieben und berechnet in Seyffarths Berichtigungen der alten Geschichte und Zeitrechnung, Leipzig 1855, S. 26. 204.

6. Die Mondmonate der Römer, wonach sie im gewöhnlichen Leben rechneten, begannen nicht mit der Conjunction von Sonne und Mond, sondern mit dem Tage, an welchem die erste Mondsichel bald nach Sonnenuntergang sichtbar wurde. Dies geschah 24 bis 48 Stunden nach dem wahren Neumonde. In gleicher Weise rechneten die Griechen ihre Mondmonate, denen gemäss sie ihre Feste feierten.

7. Der Sonnenkalender der Griechen, wonach sie im bürgerlichen Leben rechneten, enthielt 12 Monate zu 30 Tagen mit 5, in Schaltjahren 6 Ergänzungstagen. Er wurde von Holma (*Chronologie de Ptolémée p. 40*) in einer alten Handschrift, welche zugleich die entsprechenden Tage des Julianischen Kalenders beifügt, wieder aufgefunden und war folgender:

Attische Monate.	Macedonische Monate.	Julianischer Kalender.
Gamelion	Apellaeus	4. Decemb.
Anthesterion	Audynaëus	3. Januar.
Elaphebolion	Peritius	2. Februar.
Munychion	Dystrus	4. März.
Thargelion	Xanthicus	3. April.
Skirophorion	Artemisius	3. Mai.
Hekatombaeon	Daësius	2. Juni.
Metageitnion	Panemus	2. Juli.
Boëdromion	Lous	1. August.
Pyanepsion	Gorpieaus	31. August.
Maemakterion	Hyperberetaeus	30. Septemb.
Poseideon	Dius	30. Octob.
5 (6) Epagomenen	5 (6) Epagomenen	29. Novemb.

Dass dieser Kalender wirklich der gewöhnliche in Attica, Macedonien und anderwärts gewesen, wird durch eine Masse von Inschriften und Stellen der Classiker bewiesen (Seyffarth, Berichtigungen der alt. Gesch. S. 20). So hatte z. B., wie die Alten berichten, 428 v. Chr. am 13. Skirophorion (15. Mai)

ein Neumond stattgefunden. Am 16. Anthesterion (18. Jan.) 420 v. Chr. hatte man in Athen eine partiale Sonnenfinsterniss gesehen (Thuc. V. 2., Aristophanes *Nub.* 581). Da nun in der römischen Geschichte öfters Macedonische Monatstage erwähnt werden, die auf Sonnabende, oder andere bestimmte Wochentage gefallen waren; so ist der griechische Sonnenkalender ein wichtiges Hülfsmittel der römischen Chronologie.

8. Der Sonnenkalender der Hebräer. Aus vielen Stellen des A. T., des N. T. und aus den Rabbinen geht hervor, dass die Juden vor Jerusalem's Zerstörung ebenfalls Sonnenmonate gehabt haben, die Josephus den Macedonischen Sonnenmonaten gleichstellt. Dieselben Gewährsmänner sowohl als Haggai 2, 1. 2 lehren aber, dass die Hebräer nicht blos ein tropisches Werkeljahr, sondern auch ein tropisches Kirchenjahr, wonach die Feste gefeiert wurden, hatten. Ferner bezeugt Lukas (Ev. 6, 1), dass die Jünger am *Sabbath Deuteroprotion*, d. h. am Sabbath des 2. Neujahrstages Aehren sammelt. Da nun am 14. Nisan des Kirchenjahres, dem Tage vor dem Osterfeste, die ersten reifen Garben geopfert wurden; so muss der Neujahrstag des Werkeljahres (*Deuteroprotion*) nach dem 1. Nisan, welcher der erste Monat beider Jahresformen war, im Kirchenjahre begonnen haben. Näher bestimmt Josephus den Neujahrstag des Werkeljahres, indem er von den gleichnamigen Monaten des Kirchenjahres sagt, sie hätten *κατὰ σελήνην*, d. h. nach der Mitte (*σελήνη*) des bürgerlichen Jahres begonnen. Genauer bestimmt der bei den Juden fortgeerbte Gebrauch, den 17. Nisan des Kirchenjahres als einen Neujahrssabbath zu feiern, den Neujahrstag des Werkeljahres. In dieser Weise erhalten wir folgende beiden Sonnenkalender des Kirchenjahres und des Werkeljahres nach dem Exile.

Kirchenjahr.	Werkeljahr.	Julianisches Jahr.
Nisan	6. März.
	Nisan	22. März.
Ijar	5. April.
	Ijar	21. April.
Sivan	5. Mai.
	Sivan	21. Mai.
Thamus	4. Juni.
	Thamus	20. Juni.
Ab	4. Juli.
	Ab	20. Juli.
Elul	3. August.
	Elul	19. August.

Kirchenjahr.	Werkeljahr.	Julianisches Jahr.
Thischri	2. Septemb.
	Thischri	18. Septemb.
Marcheschvan	2. Octob.
	Marcheschvan	18. Octob.
Kislev	1. Nov.
	Kislev	17. Nov.
Tebeth	1. Dec.
	Tebeth	17. Dec.
Schebat	31. Dec.
	Schebat	16. Jan.
Adar	29. Jan.
	Adar	14. Febr.
5 (6) Schalttage	1. März.
	5 (6) Schalttage	17. März.

Diese beiden Sonnenkalender werden durch viele Thatsachen bestätigt, zunächst das Kirchenjahr. Denn Dionysius Areopagita sah am 14. Nisan (19. März) 33 n. Chr. eine Sonnenfinsterniss zwischen 2 und 3 Uhr Nachmittags in Aethiopien, die aber in Palästina nicht sichtbar war. Mit gleicher Sicherheit wird das Kirchenjahr durch die Feste bestätigt, die nach den Makkabäerbüchern und Josephus auf Sonnabende oder Sonntage gefallen waren. Die Monate des hebräischen Werkeljahres begannen bei den alten Arabern, den Stammgenossen der Hebräer, genau an denselben oben bezeichneten Tagen des Julianischen Jahres (Ideler Chron. I. 437); ebenso bei den Syrern, abgesehen davon, dass sie den Tag 12 Stunden später begannen. In Ascalon begannen dieselben Monate 30 Tage, in Gaza, wegen Verlegung der Epagomenen, nur 5 Tage später.

Da nun in der römischen Geschichte mehrmals Jüdische Monatstage, die mit gewissen Wochentagen zusammen fielen, genannt werden; so ist auch der hebräische Kalender ein wichtiges Hilfsmittel der Chronologie. Ausser den genannten Hilfsmitteln könnten noch viele andere, z. B. die *Isthmia* und *Nemea*, die Sabbathsjahre, die Münzen orientalischer Städte angeführt werden; aber obige acht: die römischen Inschriften und Kaisermünzen, die Olympiaden, die Sonnen- und Mondfinsternisse, Mercursdurchgänge, Planetenconstellationen, die Mondjahre der Römer, die Sonnenmonate der Griechen und Hebräer werden hinreichen, die Geschichte der Kaiser von Cäsar bis Titus unwiderleglich festzustellen.

1. Roms Erbauung, wovon die *Aera urbis conditae* und die Jahre der Consuln abhängen, setzte Petav ins Frühjahr

753 v. Chr. Dies ist falsch. Denn das ganze römische Alterthum bezeugt, dass bei Gründung Roms Morgens zwischen 4 und 8 Uhr eine Sonnenfinsterniss gesehen worden war. Dies ist die Sonnenfinsterniss am 25. Mai 16^h. P. Z. 752 v. Chr., die gemäss der besagten Berichtigung unserer Mondtafeln auf dieselben Stunden fiel. Im vorangehenden Jahre 753 hat es keine solche Finsterniss gegeben. Das Jahr 752 wird durch die Planetenconstellation des Tarutius ausser Zweifel gesetzt. Solinus (*Pol. I. 18*) sagt in Uebereinstimmung mit Plutarch: *Romulus fundamenta murorum jecit, XVIII natus annos, XI. Kal. Majas hora post secundam ante tertiam plenam, sicut L. Tarutius prodidit, mathematicorum nobilissimus, Jove in Piscibus, Saturno, Venere, Marte, Mercurio in Scorpione, Sole in Tauro, Luna in Libra constitutis.* Diese Planetenconstellation ist nicht 753, sondern erst 752 v. Chr. am 26. April vorgekommen. Bei Berechnung derselben hat man zu merken, dass die Alten, wie schon Firmicus Astronomicum lehrt, die kleineren Planeten, wenn sie mit andern in demselben Zeichen standen, in die Zeichen setzten, denen derselbe Planetengott vorstand, in dessen Decurie der kleinere Planet zur Zeit der Beobachtung stand. Daher finden wir hier den Mond in Libra gesetzt, weil er damals in der Decurie der Venus stand und Libra das Haus der Venus war. Damals standen Mars, Venus und Mercur zusammen mit Jupiter in der Decurie des Mars, daher sie in dem Hause desselben Planetengottes, nämlich Scorpio stehend gedacht wurden. Da nun Petav Roms Erbauung ein Jahr zu früh gesetzt hat; so muss er auch die Consuln bis zu den Kaisern herab um 1 Jahr zu früh gesetzt haben. Dies bestätigt zunächst

2. Ciceros Consulat. Derselbe sagt (*De Consul. s. II. 17*) als Augenzeuge: *Ferne dirum in tempus cecidere Latinae, cuu claram speciem concreto lumine Luna abdidit et subito stellantis nocte peremta est.* Diese totale Mondfinsterniss ereignete sich, wie er hinzusetzt, „als der Mons Albanus bereits mit Schnee bedeckt war“, folglich im Spätherbste. Eine solche totale Mondfinsterniss im Herbste hat sich nur 62 v. Chr. am 27. Oct. 7^h. 30' P. Z. ereignet. Die *Latinae* wurden im römischen Januar des Mondjahres gefeiert; und da in der Zeit, wie das mit dem 13. Oct. beginnende letzte Mondjahr der Römer (*annus confusionis*) 43 v. Chr. lehrt, der römische Januar dem Julianischen um 2 Monate vorausging; so hat Cicero sein Consulat mit dem Neumonde am 15. Oct. 62 v. Chr. angetreten. Indem nun Petav Roms Erbauung und Ciceros Consulat um 1 Jahr zu hoch hinaufrückte, hatte er eine totale Mondfinsterniss im Herbste 63 v. Chr. nachzuweisen. Aber

— da gab es keine. Was nun? — Er berief sich auf die Mondfinsterniss am 2. Mai 63 v. Chr., verschwieg aber weislich Ciceros Zusatz, dass damals das Albanergebirge bereits mit Schnee bedeckt gewesen. In solcher Weise haben Petav und seine blinden Nachtreter die gelehrte Welt 250 Jahre hindurch hintergangen.

3. Cäsars Uebergang über den Rubico im Januar setzte Petav folgerecht ins Jahr 48 v. Chr. Dabei verschwieg er aber, dass in demselben Januar eine totale Sonnen- und eine totale Mondfinsterniss, also binnen 15 Tagen in Rom gesehen worden waren, wie Lucan (*Phars.* I. 535), Petron (*Sat.* c. 122 v. 124) und Dio Cassius (XLI. 14. p. 692 sq.) bezeugen. Denn im Jahre 48 v. Chr. hat es im Januar weder eine Sonnen- noch eine Mondfinsterniss gegeben. Dieser höchst seltene Fall ist nur 47 v. Chr. vorgekommen. Denn die Sonnenfinsterniss am 3. Jan. 21^{h.} 30' P. Z. (\odot cor. 11° östl.) war total, ebenso wie die Mondfinsterniss am 18. Jan. 9^{h.} 30' (\odot cor. 3° westl.). Folglich müssen die damaligen Consuln Marcellus mit Lentulus ebenfalls 1 Jahr später im Amte gewesen seyn, als Petav glauben gemacht hat.

Diese 4 astronomischen Gewissheiten werden hinreichen, jeden vernünftigen Menschen davon zu überzeugen, dass Roms Erbauung und alle Consuln bis Cäsars Uebergang über den Rubico um 1 Jahr herabgerückt werden müssen. Es würde überflüssig seyn, noch mehr solche Beweise dafür anzuführen, z. B. die Lectisternien (Planetenconstellationen) zu den Tribunen Augurinus und Pompejus (Liv. V. 13) und zu den Consuln Geminus mit Flaminius (Liv. XXII. 10), den Mercursdurchgang unter Brutus mit Barbula, die Eroberung des Tempels durch Pompejus während Ciceros Consulats Sonnabends am 10. Thischri, sowie eine Menge von Sonnen- und Mondfinsternissen zwischen 772 und 47 v. Chr. Denn sie alle bestätigen nur, dass Cäsar nicht 48, sondern erst 47 v. Chr. über den Rubico gegangen und ein Jahr später seine Herrschaft begonnen haben muss.

4. Cäsars Tod setzte Petav 5 Jahre 3 Monate nach dem Uebergange, auf den 15. März 43 v. Chr. In diesem Falle würde Cäsar nur 5 Jahre 3 Monate geherrscht haben, während ihm Josephus, Plutarch, Cassiodor, Eusebius u. A. eine Herrschaft von 6 vollen Jahren zuschreiben. Hätte Petav richtig gerechnet, so würde es im 5. Jahre Cäsars zwei *Magistri Equitum* gegeben haben, da er doch wusste, dass Lepidus sowohl als Antonius ein ganzes Jahr, wie die Consuln, im Amte gewesen seyn müssen. Da also Cäsar nicht 48, sondern erst

47 v. Chr. über den Rubico gegangen und nicht 5, sondern 6 Jahre geherrscht haben soll; so muss er nicht 43, wie Petavius lehrt, sondern erst 41 v. Chr. am 15. März ermordet worden seyn. Dies wird durch folgende astronomische und historische Thatsachen ausser allen Zweifel gesetzt.

Der Julianische Kalender wurde bekanntlich 2 Monate 15 Tage vor Cäsars Ermordung, 7 Tage nach der Winterwende, eingeführt. Sein erster Januar begann, wie Macrobius (*Sat. I. 14*) berichtet, mit einem Neumonde; und dies bestätigen die auf Einführung des Julianischen Kalenders geschlagenen Münzen, auf welchen diese Neumondssichel, wie man bei Eckhel sehen kann, abgebildet steht. Da nun erst im Jahre 41 v. Chr. der Neumond auf den ersten Julianischen Januar gefallen ist; so muss Cäsar erst 41, nicht 43 v. Chr. gestorben seyn. Nach Petavius würde der 1. Jan. des ersten Julianischen Jahres 22 Tage vor dem Neumonde begonnen haben; und somit hätten Macrobius und die Münzen gelogen.

Das letzte Mondjahr der Römer enthielt, wie die Classiker berichten, 445 Tage d. i. 15 Mondmonate; muss also 445 Tage vor dem 1. Jan. des ersten Julianischen Jahres, also am 13. October, natürlich, weil es das letzte Mondjahr der Römer war, mit einem Neumonde begonnen haben. Inderthat fiel der astronomische Neumond 43 v. Chr. auf den 11. Oct. 10^h. und am 13. Oct. sah man nach Sonnenuntergang die erste Mondsichel. Folglich ist Cäsar nicht 43, sondern erst 41 v. Chr. gestorben. Nach Petav hätten die Römer ihren letzten Mondmonat 22 Tage vor dem Neumonde angefangen. Ist das nicht wunderbar?

Ovid (*Met. XV. 789*) erzählt, dass in den Tagen der Ermordung Cäsars eine totale Mondfinsterniss stattgefunden habe. Eine solche fand Pingré wirklich am 13. März 41 v. Chr., die in den Ostprovinzen der Römer vollständig gesehen worden war. Da nun 43 v. Chr. keine solche Mondfinsterniss möglich war; so muss Ovid, gemäss Petav, eine poetische Licenz sich genommen haben.

In der Nacht vor Cäsars Ermordung wurde Calpurnia, wie Plutarch (*Caes. 63*), Julius Obsequus (c. 127), Sueton (*Caes. 81*) und Dio (*XLIV. 17*) berichten, vom vollen Lichte des Mondes aufgeweckt. Indem nun 41 v. Chr. am 13. März Vollmond war; so ging der Mond 24 Stunden später gegen 8 Uhr in Rom auf und konnte daher recht wohl um Mitternacht in Calpurnias Schlafzimmer scheinen. Da aber 43 v. Chr. der Mond erst in der Morgendämmerung am 15. März aufging und nur noch eine Sichel zeigte; so muss, gemäss Petav, die ganze Geschichte ein Kindermährchen gewesen seyn,

das die dummen Gelehrten Plutarch, Obsequens, Sueton und Dio nacherzählt haben.

Kaiser Augustus sagt auf dem, von ihm selbst verfassten Ancyranischen Marmor (Z. 1), dass er zur Zeit der Ermordung Cäsars 19 Jahre alt gewesen (*annos undeviginti natus*). Er wurde, wie wir sehen, während Ciceros Consulats, als derselbe die IV. *Catilinaria* hielt und Capricornus heliacisch (vor der Sonne) aufging, geboren, folglich im Jahre 61 v. Chr. im Januar. Dieses Geburtsjahr des Augustus wird durch seine Nativität auf der *Ara Albani* mathematisch bestätigt (Seyffarth *Berichtigungen* S. 239). Da nun Augustus im Januar 61 v. Chr. geboren und in Cäsars Todesjahre 19 Jahre alt war; so muss Letzterer nicht 43, sondern erst 41 v. Chr. gestorben seyn und nicht 5, sondern 6 Jahre geherrscht haben. Hat Augustus vielleicht nicht gewusst, wie alt er an seinem 20. Geburtstage war?

Cicero erwähnt mehrmals (*Epp. ad Att.* 15, 5. 24; 16, 7), dass 3 Monate nach Cäsars Tode die Olympischen Spiele gehalten worden sind. Dieselben sind, wie Livius (XXVII. 35. XXVIII. 7) und Polybius (XI. 5) berichten, auch unter den Consuln Nero mit Salinator, die vom 15. März 205 bis 15. März 204 v. Chr. regierten (s. die Zeittafel), gehalten worden; und diese Consuln schickten damals Gesandte zu den Spielen. Da nun jene Consuln nach Petavs feiner Zeitrechnung seit dem 15. März 206 regiert haben; so müssten die Olympischen Spiele in alle den Jahren v. Chr. gehalten worden seyn, die mit 4 dividirt den Rest 2 geben. Aber, o weh! das passt nicht zu den Spielen in Cäsars Todesjahre 43 v. Chr. Schade, dass Petav und seine gelehrten Nachtreter dies nicht bemerkt haben; denn ausserdem würde höchst scharfsinnig bewiesen worden seyn, dass die Olympischen Spiele 43 v. Chr. nicht nach 4, sondern schon nach 3 Jahren aus gewissen Ursachen gehalten werden mussten. Inzwischen haben die Olympischen Doppelaltäre bewiesen (Seyffarth *Berichtigungen* S. 230), dass die Olympischen Spiele in alle den Jahren vor Chr., die, mit 4 dividirt, den Rest 1 geben, nach Chr. in solchen Jahren, die 3 übrig lassen, gehalten worden sind. Dies bestätigen alle in der Römischen und Griechischen Geschichte erwähnten Olympischen Spiele. Unter den Consuln Ahenobarbus und Sosius (29 v. Chr.) waren Antonius und Cleopatra bei den Olymp. Spielen (Plut. *Ant.* p. 942). Unter den Consuln Domitian XVII. und Fl. Clemens (95 n. Chr.) besuchte Apollonius die Olympischen Spiele (Philost. V. A. VIII. 14—18). Josephus (*B. J. I.* 21, 8; *Ant.* XVI. 5, 3) erzählt, dass Herodes d. G. im 25. Jahre seiner Regierung an den Olympischen Spie-

len Theil genommen. Derselbe wurde unter den Coss. Calvinus und Pollio (37 v. Chr.) König von Judäa, seit welchem Jahre er 37 Jahre regierte (Joseph. Ant. XVII. 8, 1). Er eroberte mit Sosius Jerusalem unter den Coss. Pulcher und Flaccus (35 v. Chr.), nämlich am 10. Hyperberetäus (11. Sept.), einem Sonnabende (Dio XLIX. 22); und nur im Jahre 35 v. Chr. war der 10. Hyperberetäus ein Sonnabend. Von da an regierte Herodes thatsächlich 35 Jahre (Joseph. Ant. XIV. 16, 2; XV. 1, 2), womit es seine Richtigkeit hat. Denn er starb kurz vor Ostern etwa 2 Monate nach einer Mondfinsterniss (Joseph. Ant. XVII. 6, 4); und diese war die totale Mondfinsterniss am 9. Jan. des Jahres Null, des 35. Herodes d. G.; folglich muss derselbe 2 Monate nach Anfang der Dionysischen Aera gestorben seyn. Da nun Herodes im 25. Jahre seiner Regierung, d. i. 9 v. Chr. bei den Olympischen Spielen war; so sind letztere ebenfalls in einem Jahre v. Chr. gehalten worden, welches 1 zum Rest hat. Daraus folgt also wiederum, dass Cäsar nicht 43, sondern erst im Olympiadenjahre 41 v. Chr. gestorben seyn muss.

Es würde leicht seyn, 100 ähnliche Beweise für diese Wahrheit beizubringen; vorstehende sieben, dass die Olympischen Spiele 3 Monate nach Cäsars Tode stattgefunden, dass demselben eine Mondfinsterniss vorausgegangen, dass Calpurnia in der, der Ermordung vorangehenden Nacht das volle Mondlicht gesehen, dass Augustus damals 19 Jahre alt gewesen, dass der Julianische Kalender und das letzte Mondjahr der Römer mit Neumonden begonnen, dass Cäsar 6 Jahre geherrscht und gleich nach dem Uebergange über den Rubico eine totale Sonnen- und eine totale Mondfinsterniss binnen 15 Tagen erlebt — diese 7 unumstösslichen Thatsachen werden schon hinreichen, Jeden, der nicht geistig blind, oder moralisch todt ist, davon zu überzeugen, dass Petav Roms Erbauung und alle Consuln bis Cäsar um ein, Cäsars Tod um zwei Jahre zu früh gesetzt hat. Vorstehende Argumente sind keine Privatansichten, Hypothesen, Einbildungen, fixe Ideen eines alten Mannes, sondern Thatsachen, die kein Mensch auf Erden und kein Engel im Himmel aus der Welt hinausbringen, oder in Lüge verwandeln kann.

Was nun? — Da Cäsars Tod 2 Jahre herabrückt; so sollten durchaus alle folgenden Consuln und Kaiser ebenso um 2 Jahre später gesetzt werden. Aber von Titus (80 n. Chr.) an fallen die Sonnen- und Mondfinsternisse mit allen übrigen astronomischen Wahrnehmungen richtig in die Jahre, welche Petav festgesetzt hat. Daraus folgt nothwendig, dass Petav zwischen Cäsars Tod (41 v. Chr.) und Titus (80 n. Chr.)

zwei Consulnpaare, nämlich *Coss. extraordinarii* eingeschoben und zwei Regierungsjahre der Kaiser zu viel gerechnet haben muss. Welche sind diese?

Hätten Petav und seine unschuldigen Nachfolger die kleine Mühe sich genommen, die Inschriften, welche weit sicherer als alle spätern Consularfasten sind, nachzusehen; so würde eine *Doctrina temporum*, die bis auf Titus herab nicht ein einziges richtiges Datum enthält, nicht erschienen seyn, oder das erschreckliche Unheil, das sie gestiftet, nicht gestiftet haben.

Zunächst finden wir ein eigenhändiges Decret des Kaisers Claudius bei Josephus (Ant. XX. 1, 2), welches also lautet: *Κλαύδιος Καίσαρ Γερμανικός, δημοαρχικῆς ἔξουσίας τὸ πέμπτον, ἕπατος ἀποδεδειγμένος τὸ τέταρτον — ἐγράφη πρὸ τεσσάρων Καλανῶν Ἰούλιου ἐπὶ ὑπάτων Ρούφου καὶ Πομπηίου Σιλάνου κ. τ. ξ.*, wonach also Claudius während seiner fünften *Tribunicia potestas* bereits *Cos. des. IV.* war. Seine erste *Trib. pot.* hatte mit dem Todestage seines Vorgängers Caligula begonnen, seine 5. also im 5. Regierungsjahre des Claudius unter den Consuln Quartinus und Corvinus. Da nun bekanntlich die Consula nur 6 Monate vor Anfang ihres Consulats designirt, gewählt wurden; so muss Claudius im nächstfolgenden Jahre am 1. Jan. sein 4. Consulat angetreten haben, während er noch die fünfte *Trib. pot.* bekleidete. Was that aber Petavius? — Er schob zwischen die *Coss.* Quartinus mit Corvinus und die *Coss.* Claudius IV. mit Vitellius III., obgleich sie laut des Decrets unmittelbar auf einander gefolgt seyn müssen, die *Coss. suff.* Rufus und Silanus mit einem vollen Jahre hinein. Vortrefflich! Denn somit war Claudius nicht 6 Monate, sondern 1 Jahr und 6 Monate vor Anfang seines 4. Consulats gewählt worden und die 5. *Trib. pot.* hatte nicht ein, sondern zwei Jahre gedauert. Natürlich wird man sinnreich einwenden: Nicht der grosse Petav, sondern der kleine Josephus hat sich geirrt, oder ist von den Abschreibern verfälscht worden! Wohlan, so wollen wir noch 3 Inschriften, die dasselbe bezeugen, vorführen. Gruters *Thesaurus* p. 238 u. no. 39 (s. Wolfs Sueton no. 2 u. 3) enthält folgende 3 Inschriften. Die erste lautet: *T. Claudius, Drusi f., Caes. Aug. Germanicus, Pont. Max., Trib. pot. V., Imp. X., P. p., Cos. des. IIII. etc.*; die zweite: *Claudio Caesare Aug. Germ., Pont. Max., Trib. pot. V., Imp. X., P. p., Cos. des. IIII. etc.*; die dritte: *T. Claudius Caes. Aug. Germ., P. M., Trib. pot. V., Imp. XI., P. p., Cos. IIII. etc.* Die beiden ersten Inschriften beweisen wiederum, dass Claudius während seiner 5. *Trib. pot.* bereits *Cos. des.* für das nächstfolgende Jahr war. Die dritte Inschrift beweist klar und deutlich, dass Claudius dieses vierte Consulat

in demselben Jahre antrat, in welchem er noch die fünfte *Trib. pot.* verwaltete. Folglich müssen die *Coss. Rufus* und *Silanus* blosser *Coss. extraordinarii* gewesen seyn; *Petavius* hat ihnen fälschlich ein volles Jahr zugeschrieben. Sonach hat *Claudius* nicht 13 Jahre 8 Monate 19 Tage, sondern nur 12 Jahre 8 M. 19 T. regiert; und dies bestätigt die Numismatik. Denn obgleich das vermeinte 13. Regierungsjahr des *Claudius* 8 Monate und 19 Tage gedauert haben soll; so gibt es doch weder eine Münze, noch eine Inschrift, wonach *Claudius* 1 Jahr länger als 12 Jahre regiert haben müsste.

Zweitens besitzen wir zwei Inschriften bei *Gruter* (*Thesaur.* p. 243 u. 270, 2), bei *Eckhel* *Doct. N.* VI. p. 34, wozu auch *Vespasian* ein Jahr weniger, als *Petav* glauben gemacht, regiert hat. Erstere lautet: *Imp. Caesari Vespasiano Aug., Pontifici maximo, Trib. pot. VIII., Imp. XVII., P. p., Cos. VIII., des. IX., Censori etc.* Die andere sagt: *Pontifici Maxim..... Trib. pot.... Imp. XVII., Cos. VIII., Design. VIII., Conservatori etc.* Beide Inschriften bezeugen also, dass *Vespasian* während seines 8. Consulats für das 9. Consulat gewählt worden ist. Da nun die Consuln nicht 1 Jahr 6 Monate, sondern nur 6 Monate vor Anfang ihres Consulats gewählt worden sind; so muss *Vespasians* 8. und 9. Consulat unmittelbar auf einander gefolgt seyn. Wie konnte also *Petav* zwischen beide Consulate ein ganzes Jahr einschieben und die offenbar ausserordentlichen Consuln *Commodus* und *Priscus* als *Consules ordinarii* aufführen? — Sonach hat auch *Vespasian* ein Jahr weniger als *Petav* lehrt, also nicht 10, Jahre weniger 7 Tage, sondern nur, wie auch *Eutrop* angibt, 9 Jahre weniger 7 Tage regiert. Es gibt keine Münze und keine Inschrift, die sich auf das angebliche 10. Jahr *Vespasians*, obgleich dasselbe fast ganze 12 Monate gedauert haben würde, beziehen.

Dies sind also die beiden Jahre, die *Petav* zwischen *Cäsars* Tod und *Titus* eingeschmuggelt hat und die von seinen scharfsinnigen Verehrern hätten ausgemerzt werden sollen, die ausserordentlichen Consulate des *Rufus* mit *Silvanus* und des *Verus* mit *Priscus*.

Nun entsteht aber schlüsslich noch die Frage, ob vorstehende Zeitrechnung, da ja die Angaben der Classiker in Betreff der Consuln und der Regierungsjahre der Kaiser, ihrer Lebensalter und Geburtsjahre einander widersprechen und zu keiner absoluten Gewissheit führen, ob sie durch astronomische und zuverlässige historische Thatfachen bestätigt werde, oder nicht.

Zunächst sieht man, dass, da *Cäsar* nicht 43, sondern erst 41 v. Chr. gestorben ist, von da an alle Consuln und

Kaiser bis zu den eingeschobenen Consuln Rufus und Silanus, bis zum Jahre 48 n. Chr. ebenfalls um 2 Jahre herabgerückt werden müssen. Dies wird durch folgende mathematische Gewissheiten bestätigt.

1. Unter den Consuln Lepidus und Plancus (40 v. Chr.) sahen die Römer eine fast totale Sonnenfinsterniss (Dio Cass. XLVII. c. 40. p. 519 Reim.: *ὁ ἥλιος ἐλάχιστος γένητο*). Diese fast totale Finsterniss ist nur 40 v. Chr. am 30. Juli 18^h. 15' P. Z. (99 cor. 2^o östl.) vorgekommen. Im Jahre 42 v. Chr., wohin Petav mit seinen Freunden besagte Consuln setzte, hat es, wie Pingré lehrt, gar keine Sonnenfinsterniss, geschweige eine fast totale gegeben.

2. Unter den Consuln Volesus und Magnus (7 n. Chr.) gab es in Rom eine kleine Sonnenfinsterniss (Dio Cass. LV. 22. p. 390 St.: *τοῦ ἡλίου τι ἐκλίπες γένητο*), welche auf den 5. Febr. 23^h. P. Z. gefallen war. Zwei Jahre vorher, wohin Petav diese Consuln setzt, hat man in Rom, wegen Verminderung der Länge des Mondknotens, gar keine Finsterniss sehen können.

3. In den Tagen, wo Augustus starb (19. Aug. 16 n. Chr.), hat sich eine Sonnenfinsterniss ereignet (Dio Cass. LVI. 29. p. 472 St., *Euseb. Chr. int. Hieron.* p. 157; *Armen.* p. 368), nämlich am 20. Aug. 16^h. P. Z. Zwei Jahre vorher hat es gar keine Sonnenfinsterniss gegeben.

4. Etwa 5 Monate nach Augustus' Tode sah man bei Laybach in Tyrol eine totale Mondfinsterniss, welche nach Tacitus' umständlichen Berichten (*Tac. Ann.* I. 28) nicht die Mondfinsterniss in der Morgendämmerung am 26. Sept. 17^h. 14 n. Chr., sondern die am 30. Jan. 8 Uhr Abends im Jahre 17 n. Chr. gewesen ist.

5. Dio Cass. (LIV. 32) und Sueton (Claud. 2) sagen, dass Claudius unter den Consuln Antonius und Africanus, nach Petav 9 v. Chr., geboren worden war. Die beiden Altäre des Claudius setzen dessen Geburt zwei Jahre früher (Seyffarth Berichtig. S. 243. 246).

6. Caligula wurde unter den Consuln Germanicus Cäsar und Capito geboren (Suet. Calig. 8), gemäss Petav 12 n. Chr.; aber die Nativität Caligulas an der *Ara Capitolina* setzt jene Consuln 2 Jahre später (Seyffarth Berichtigungen S. 224).

7. Phlegon bei Malala (Chron. 10), Eusebius (Chron. I. p. 77. II. p. 202), Syncellus (p. 256 Ven.), Paulus Diac. (p. 253 Bas.) bezeugt, dass um 2 Uhr nach Mittag im 18. Jahre Tibers, das bei den Römern am 19. Aug. 33 n. Chr. begann, eine totale Sonnenfinsterniss zu Nicäa in Bithynien stattgefunden. Da nun eine solche Finsterniss 31 n. Chr., in welchem

Petav das 18. Jahr Tibers beginnen lässt, unmöglich war und nur 33 n. Chr. am 1. Septemb. Morgens 10^h. 30' P. Z. vorgekommen ist; so müssen abermals Augustus und Tiberius mit allen Consuln zunächst bis 33 n. Chr. zwei Jahre später regiert haben, als der unfehlbare Petavius lehrt. Einige Autoren setzen diese Finsterniss ins 19. Jahr Tibers, Ol. 202, 4, weil die Jahre der Kaiser im Oriente, ebenso wie in Aegypten, vom vorhergehenden Neujahrstage an gerechnet wurden.

8. Aurelius Victor (IV. 12) erzählt, dass U. c. 800, im 6. Jahre des Claudius, in denselben Tagen, wo eine Mondfinsterniss stattfand, Mercur durch die Sonnenscheibe gegangen (*hujus anno sexto, quum quatuordecim regnaret, DCCC. urbis mirae celebratus visusque apud Aegyptum Phoenix, quem volucrem ferunt anno D. ex Arabis memoratos locos advolare, atque in Aegeo mari repente insula ingens emerit nocte, qua defectus lunae acciderat*). Der besagte Mercursdurchgang fiel auf den 16. April 6^h des Jahres 48, nicht 46 n. Chr. Da nun Mercur gewöhnlich nach 13, selten nach 7 oder 6 Jahren wiederum durch die Sonnenscheibe geht; so ist das 6. Jahr des Claudius mit den Coss. Claudius IV. und Vitellius III. mit mathematischer Gewissheit bestimmt und Augustus muss nicht 14, sondern erst 16 n. Chr. gestorben seyn.

Ferner wurde in demselben Jahre, wie Victor bezeugt, das 800jährige Jubiläum gefeiert. Da nun Rom, wie sich zeigt, im Frühjahre 752 v. Chr. gegründet wurde; so fiel das 800jährige Jubiläum nicht ins Jahr 46, sondern 48 n. Chr., welches also richtig das 6. Jahr des Claudius, beginnend mit dem 24. Jan., gewesen ist. In derselben Weise haben auch vorher die Römer ihre Jubiläen gefeiert. Denn Censorin (*de d. n.* 17) berichtet, dass unter den Consuln Maximus und Tricoostus, die im August 452 v. Chr. antraten (s. d. Zeittafel), das 300jährige Jubiläum der Stadt gefeiert worden sei. Da also Rom 752 n. Chr. gegründet wurde; so waren bis 452 v. Chr. richtig 300 Jahre und von 452 v. Chr. bis zum 6. Jahre des Claudius 48 n. Chr. richtig 500, seit Roms Erbauung 800 Jahre verflossen. Folglich muss Augustus erst 16 n. Chr. gestorben seyn.

Endlich wird dasselbe 6. Jahr des Claudius (48 n. Chr.) mit den Coss. Claudius IV. und Vitellius III. durch die Mondfinsterniss bestätigt, während welcher die Insel Thera entstand. Auch Dio (LX. 29) setzt dieselbe in das Consulat Claudius IV. und Vitellius III. Denn 48 n. Chr. am 14. Juni 6^h. P. Z. hat es eine Mondfinsterniss gegeben. Es befremdet nur, dass Victor dem Claudius eine Regierung von 13 J. 8 M. 19 T., vollgezählt 14 Jahre zuschreibt. Denn andere Autoren rech-

nen, da die *Coss. suff.* Rufus und Silanus ausfallen, richtig ein Jahr weniger. Vielleicht hatte Victor Fasten vor sich, in welchen jene Consuln bereits eingeschoben waren.

9. In das 5. Jahr des Claudius mit den *Coss.* Quartinus und Corvinus, folglich 47 n. Chr., setzen Seneca (*Q. n. II.* 26), Eusebius (*CAron.* II. 204) und Cassiodor die Mondfinsterniss bei Entstehung der Insel Thera. Allerdings war die Mondfinsterniss 47 n. Chr. am 20. Juni 3^{h.} 30' P. Z. total, aber nur in Asien sichtbar; daher jene Autoren das 5. und 6. Jahr des Claudius verwechselt zu haben scheinen.

Zu denselben Consuln Vinicius Quartinus und Corvinus, ins 5. Jahr des Claudius, soll, gemäss Dio Cass. (IX. 26. p. 776), die Sonnenfinsterniss gehören, welche am Geburtstage des Claudius, am 1. August gesehen worden war. Besagte Finsterniss hat sich nun 45 n. Chr. am 31. Juli 22^{h.} 25' P. Z. ereignet, also nicht 47 n. Chr. Sie war beiläufig nicht 3 Zoll, wie Wurm herausbrachte, sondern nach Berichtigung der Mondknotenorte, 9 Zoll gross (\odot 3° westl.). Uebrigens würde es eine grosse Verblendung seyn, wenn Jemand mit dieser Finsterniss, die nicht ins 5., sondern 3. Jahr des Claudius fiel, ganz allein beweisen wollte, dass Petavs Zeitrechnung die richtige sei. Denn wie leicht konnten Dio, oder seine Vorgänger, oder seine Abschreiber E (5) statt Γ (3) setzen; wie leicht die *Coss.* Quartinus und Corvinus nach falschen Fasten 2 Jahre zu früh setzen. Die Reihen der Consuln dieser Zeit stimmen bei den Autoren, wie gesagt, nicht überein, weil Andere die *Coss. suffecti* 47 u. 79 n. Chr. weggelassen, Andere mitgerechnet hatten. Jene Finsterniss allein beweist nichts. Unumstösslich sind nur die oben angeführten Inschriften und Münzen, die Olympischen Spiele, die Mercursdurchgänge, die Jubiläen der Römer, die Planetenconstellationen, die Neumonde, der griechische und hebräische Sonnenkalender und eine Menge von untrüglichen Sonnen- und Mondfinsternissen. Genug, wir haben, von vielen andern historischen und astronomischen, der Kürze wegen übergangenen Thatsachen abgesehen, 21 unumstössliche Zeugnisse dafür, dass von Cäsars Tode 41 v. Chr. an alle Consuln und Kaiser bis zum 6. Jahre des Claudius (47 n. Chr.) zwei Jahre später regiert haben, als Petav und seine gelehrten Verehrer der Welt weis gemacht und machen wollen. Da nun aber die *Coss. suff.* Rufus und Silanus 46 n. Chr. wegfallen; so müssen die folgenden Consuln und Kaiser bis Titus (80 n. Chr.), von wo an Petavs Zeitrechnung richtig ist, nur noch um 1 Jahr herabgerückt werden. Welches sind die Beweise dafür?

1. Es hat sich erwiesen, dass 3 Monate nach Cäsars Tode

(41 v. Chr.), ebenso unter den Consuln Nero und Salinator (205 v. Chr.), ebenso unter Ahenobarbus und Sosius (29 v. Chr.), ebenso im 25. Jahre des Herodes (9 v. Chr.), also in allen Jahren v. Chr., die mit 4 dividirt den Rest 1 geben, die Olympischen Spiele gehalten worden sind. Nach gleichen 4jährigen Intervallen haben dieselben 59 n. Chr. (Philostr. V. A. IV. 24; 17; 18; 34) und 95 n. Chr. (Philostr. V. A. 14—18), also nach Christus in solchen Jahren stattgefunden, die mit 4 dividirt 3 übrig lassen. Folglich müssen die Olympischen Spiele auch im Jahre 67 n. Chr., welches den Rest 3 hat, gehalten worden, oder doch das Jahr 67 n. Chr. ein Olympiadenjahr gewesen seyn. An diesen Spielen wollte sich Nero betheiligen und reiste daher unter den Consuln Telesinus und Paulinus nach Griechenland, liess sie aber ein Jahr später halten, wie viele Autoren bezeugen (Philostr. V. A. IV. 24; 18; 34. Sueton *Nero* 19. 23. *Vespas.* 4. Joseph. B. J. II. 20, 1. Pausan. X. 36, 4. Dio Cass. LXIII. 8, 14. Euseb. *Chron.* zu Ol. 211, 1. Euseb. *Arm.* p. 160. Cramer *Anect.* II. 151). Folglich gehören die Coss. Telesinus und Paulinus ins Olympiadenjahr 67 n. Chr.; sie haben nicht 66 n. Chr., wie Petav lehrt, sondern ein Jahr später regiert; Nero und seine Nachfolger müssen nur noch um 1 Jahr herabgerückt werden. Da nun Petav die Olympischen Spiele alle 2 Jahre früher, hier ins Jahr 65 n. Chr. und die Consuln Telesinus und Paulinus in 66 setzte; brachte er heraus, dass Nero die Spiele 2 Jahre später als gewöhnlich habe feiern lassen und dass *πέρους* (das Jahr vorher) eigentlich: zwei Jahre vorher bedeute. Ist das nicht wundervoll?

2. Dass nun Telesinus und Paulinus nicht 66, sondern erst 67 n. Chr. Consula gewesen, wird sogleich durch eine totale Sonnenfinsterniss mathematisch bestätigt. Denn Philostratus (V. A. IV. 43. p. 183 Ol.) bezeugt, dass der Augenzeuge unter den Consuln Telesinus und Paulinus eine totale Sonnenfinsterniss in Griechenland gesehen; und eine solche ist nicht 66, sondern erst 67 n. Chr. am 31. Mai 3^h. P. Z. (♁ 5^o westl.) möglich gewesen.

3. Bei dieser Gelegenheit kommt an das Licht, dass der Pabst das Jubiläum der Martyrkrone St. Petri und St. Pauli in einem falschen Jahre hat feiern lassen; es hätte nicht 1867, sondern erst 1868 am 29. Juni begangen werden sollen. Denn der Kirchenvater Eusebius bezeugt, dass die beiden Apostel im 13. Regierungsjahre Neros, welches vom 13. Oct. 67 bis 12. Oct. 68 n. Chr. lief, nämlich am 29. Juni hingerichtet worden sind. Der Kirchenvater Hieronymus nennt an 2 Stellen das 14. Regierungsjahr und nicht das Jahr 2083, wie

Eusebius thut, sondern 2084 nach Abraham. Dies ist jedoch kein Widerspruch, weil Hieronymus in allen Fällen ein Jahr mehr zählt, indem er seine Jahre als Römer mit dem Januar vorher beginnt. Idatius (380—389) setzt die Hinrichtung unter das Consulat des Galerius und Silius (69 n. Chr.). Da er jedoch, wie gesagt, die *Coss. suff. Verus* und *Priscus* bereits als *Coss. ordinarii* auführt; so hat er den Tod der Apostel in 68 n. Chr. setzen wollen. Entscheidend ist das Zeugniß des damals lebenden Kirchenvaters Clemens Romanus (*Ad Cor.* I. 5), welcher berichtet, dass Petrus und Paulus in dem Jahre hingerichtet worden, in welchem Nero bei den Olympischen Spielen in Griechenland war, nämlich 68 n. Chr. Das *Martyrologium Pauli* (396 n. Chr.) lässt keinen Zweifel übrig. Denn es setzt den Tod beider Apostel in das „69. Jahr nach Christi Geburt“, welche, wie wir sahen, 7 Tage vor Anfang des Jahres Null, des ersten der *Aera Christiana* stattgefunden hat; folglich ins Jahr 68 n. Chr. auf den 29. Juni (*III. Kal. Jul.*). Dasselbe *Martyrologium* setzt dieselbe Begebenheit in das „36. Jahr nach Christi Kreuzigung“, welche, wie wir gesehen, am 19. März 33 n. Chr. stattfand; also wiederum ins Jahr 68 n. Chr. Gemäss Hieronymus starben die beiden Apostel im 37. Jahre nach der Kreuzigung des Herrn; aber, da er, wie gesagt, die Jahre vom vorangehenden Neujahrstage an zählt, so setzt auch er den Tod der Apostel nicht ins Jahr 69, sondern 68 n. Chr. — Sieh, lieber Leser, welche Früchte Petavs *Doctrina temporum*, die bis Titus herab nicht ein einziges richtiges Datum enthält, getragen hat und wie hier die Unfehlbarkeit des Pabstes mit einem Schläge vernichtet wird.

4. Weiter wird durch folgende Thatsachen ausser Zweifel gesetzt, dass alle Kaiser und Consuln von Nero bis Titus ein Jahr später regiert haben, als Petav meint. Denn Plinius (*H. N.* II. 70—72) berichtet als Augenzeuge, dass unter den *Consula Vipstano* und *Fontejo* in Campanien zwischen 7 und 8 Uhr, in Armenien zwischen 10 und 11 Uhr eine grosse Sonnenfinsterniss stattgefunden (*Solis defectum Vipstano et Fontejo Coss., qui suere ante paucos annos, factum pridie Kal. Majas (MS. Martian.: XI. Kal. Maj. — MS. Tol. Reg. II.: II. Kal. Maj.) Campania hora diei inter VII. et VIII. sensit, Corbulo in Armenia inter horam X. et XI. prodidit visum*). Tacitus (*An.* XIV. 12) sagt: *Sol repente obscuratus et tactae de coelo quatuordecim urbis regiones*. Nach Dio Cass. (*LXI.* 16. p. 36 St.) war diese Sonnenfinsterniss total (*σύνμας ἐξέλιπεν, ὥστε ἀστέρας ἐκφῆναι*). Hieronymus (p. 161) setzt die Finsterniss in Ol. 209, 2; Eusebius in Ol. 209, 3, mithin zwischen Juli 60

und Juli 61 n. Chr. Petav hielt sich natürlich, da er die Consuln dieser Zeit ein Jahr zu früh gesetzt, an die Sonnenfinsterniss 59 n. Chr. 30. April 1^h P. Z. (\odot 1^o westl.), die aber in Campanien höchst unbedeutend, weder dort noch in Armenien total war und auf ganz andere Stunden fiel, als der Augenzeuge Plinius, der die Stunden nach römischer Weise von Mitternacht an zählt, versichert. Der offenbar corrumpirte Text des Plinius beweist nicht das Mindeste zu Gunsten Petavs. Jene totale Sonnenfinsterniss unter den Coss. Vipstanus und Fontejus ist keine andere gewesen, als die 60 n. Chr. am 13. Oct. Morgens 7 Uhr P. Z., die in Campanien zwischen 7 und 8 Uhr früh, in Armenien zwischen 10 und 11 Uhr stattgefunden hat und total war (\odot 9^o westl.).

5. Unter den Consuln Vespasian II. und Titus ist der höchst seltene Fall vorgekommen, dass man in Rom binnen 15 Tagen eine totale Sonnen- und eine totale Mondfinsterniss erlebt hat, wie Plinius (H. N. II. 13 = 10) als Augenzeuge versichert (*ut quindecim diebus utrumque sidus quaereretur, et nostro aevo accidit imperatoribus Vespasianis patre et filio Consulibus*), d. h. als Vespasian zum ersten Male mit seinem Sohne Titus das Consulat bekleidete. Nach Petavs Zeitrechnung gehörten diese beiden Consuln und Finsternisse ins Jahr 70 n. Chr., in welchem aber, wie Pingré lehrt, keine Finsternisse binnen 15 Tagen vorgekommen sind. Was nun? — Petav wusste sich zu helfen und behauptete straks, Plinius habe sich geirrt; es müsse heissen: *Vespasiano III., filio iterum Consulibus*, um das Jahr 71 n. Chr. zu erhalten. Wirklich sind unsere Philologen so gütig gewesen, in den neuen Ausgaben des Plinius zu emendiren: *Vespasiano III. filio iterum Consulibus*; oder auch: *Vespasiano IV. filio iterum*; weil sie Petav für eine infallible Autorität hielten. Dabei haben die gelehrten Herren jedoch übersehen, dass Vespasian sein drittes Consulat nicht mit Titus, sondern mit Nerva verwaltet und dass das Consulat: *Vespasianus IV. et Titus II.*, gemäss Petav, nicht das Jahr 71, sondern 72 n. Chr., in welchem es binnen 15 Tagen keine ekliptischen Neu- und Vollmonde gegeben hat, betrifft. Genug, dieser Fall ist nur im Jahre 71 n. Chr. am 4. März 8 Uhr Abends (\odot 4^o östl.) und am 20. März 9^h 30' früh (\odot 11^o westl.) eingetreten, wie Plinius sagt; daher die Coss. Vespasian II. und Titus wirklich ins Jahr 71, nicht 70 n. Chr. gehören, weil Petav die Coss. suff. Verus und Priscus 79 n. Chr. eingeschoben hat. Dieselbe totale Sonnenfinsterniss sah Plutarch in Griechenland und beschreibt sie genau als eine totale (*de facie in o. l. c. 13. Opp. Vol. IX. p. 680*

Reisk.), welche dort auf den Mittag fiel (*ἐκ μεσημβρίας ἀρχομένη*).

6. Josephus (*B. J. VI. 4, 5*) und der Talmud (*Tha. 29, 1*) berichten, dass der Tempel am 10. Lous (10. Aug.), an einem Sonnabende zerstört worden, nämlich im 2. Jahre Vespasians, also nicht 70, sondern 71 n. Chr. Denn Tacitus (*H. II. 79. 81*) und Sueton (*Vesp. 6*) sagen klar und deutlich, dass Vespasian am 1. Juli (nicht 1. Juni) 70 n. Chr. Kaiser geworden. Inderthat war der 10. Aug. 71 n. Chr. ein Sonnabend. Ingleichen erzählt Xiphilinus (*LXVI. 4*), dass in demselben Jahre die letzten Mauern Jerusalems am 8. Gorpiaus (7. Sept.), an einem Sonnabende zerstört worden; und wirklich war der 7. Sept. 71 n. Chr. ein Sonnabend. Somit wird nochmals bestätigt, dass alle Consuln und Regierungsjahre der Kaiser von 47 n. Chr. bis Titus um ein Jahr herabgerückt und die *Coss. suff. Verus* und *Priscus* 79 n. Chr. weggelassen werden müssen.

7. Philostratus (*V. A. VIII. 14—18*) erzählt, dass er mit Apollonius unter den Consuln Domitian XVII. und Clemens, d. i. 95 n. Chr. an den Olympischen Spielen Theil genommen, also in einem Jahre, das mit 4 getheilt den Rest 3 gibt. Daraus folgt, dass auch im Jahre 67 n. Chr. im 12. Jahre Neros, unter den Consuln Telesinus und Paulinus die Spiele fällig gewesen, dass mithin Petav zwischen Nero und Titus ein Consulpaar eingeschoben haben muss. Sind aber 95 n. Chr. die Olympischen Spiele gehalten worden; so müssen sie auch 41 v. Chr., wie Cicero ausdrücklich bezeugt, 3 Monate nach Cäsars Tode gefeiert worden seyn. Daraus folgt abermals, dass Petav zwischen Cäsars Tod und Titus zwei Jahre zu viel gerechnet haben müsse und dass alle Kaiser bis Titus um zwei, respective um 1 Jahr später regiert haben.

Obgleich noch unzählige andere historische und astronomische Thatsachen zur Bestätigung dieser Wahrheit angeführt werden könnten, z. B. die nach gleichen Zwischenräumen gehaltenen *Isthmia* und *Nemea*, die Sabbathsjahre, die Münzen aus Palästina, Aegypten, Samosata, Flaviopolis u. dergl., astronomische Inschriften in Aegypten, Lectisternien, *ἱεραὶ κλίμαι* aus Griechenland, Finsternisse u. s. w.; so werden doch vorstehende für Solche hinreichen, denen die Wahrheit am Herzen liegt. Die besagten Ergebnisse sind keine Kleinigkeiten, weil sie die Wahrhaftigkeit des göttlichen Wortes und die Kirchengeschichte bestätigen und die feurigen Pfeile Satans, mit denen er seit einer Reihe von Jahren selbst unser Luthersches Zion bestürmt, zu Schande machen.

Es ist ein schändlicher Betrug des armen Christenvolkes,

das von seinen Lehrern Wahrheit und nichts als göttliche Wahrheit erwartet, wenn man, um eine antichristische Zeitrechnung im Schwange zu erhalten, nur eine Sonnen- und eine Mondfinsterniss, die vor den Augen von Unkundigen ein blendendes Licht verbreiten, hervorreit und den grossen Schatz von unumstösslichen historischen und mathematischen Hilfsmitteln der Chronologie unterschlägt. Es ist viel leichter, Verleumdungen auszusprechen und in die Welt zu schicken, als Bücher zu studiren, in welchen der fragliche Gegenstand längst zum Abschlusse gebracht worden war.

Die Moral des Darwinismus.

Von

Prof. Dr. Zöckler zu Greifswald.

Dass zwischen Darwin, dem Urheber der vielberufenen Descendenz- oder Artenverwandlungslehre, und zwischen einem Theile seiner Anhänger insofern ein bedeutsamer Unterschied bestehe, als Jener in der Ziehung der letzten ethischen und religiösen Consequenzen dieser Theorie noch eine gewisse Zurückhaltung beobachte, während diese ungescheut die atheistische Grundlage und die nihilistische Tendenz des Darwinismus hervortreten liessen, — dies konnte noch bis vor Kurzem behauptet werden und ist auch vom Verfasser dieses in seinem Aufsatz: „Der Darwinismus und seine Gegner“ (in Jahrg. 1871 d. Ztschr., Heft II, S. 256) behauptet worden, wenn er den berühmten Naturforscher gegen den Verdacht eines geradezu gottesleugnerischen Materialismus in Schutz nahm und meinte: es halte derselbe „in vollem Ernste an den Grundlagen der religiösen und sittlichen Weltordnung fest“. Diese noch von vielen Anderen getheilte Annahme: die meisten s. g. Darwinisten seien darwinischer als Darwin selbst, ist von dem Letzteren jüngsthin gründlich widerlegt und als eine blosser Illusion erwiesen worden. In seinem neuesten Werke über „die Abstammung des Menschen“¹⁾ zeigt Darwin mit einer Offenheit und Rücksichtslosigkeit, die ohne Zweifel manche seiner Freunde selbst in Erstaunen gesetzt hat, dass seine Theorie vom Ursprunge des Menschengeschlechts,

1) *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex.* 2 vols. London, J. Murray 1871. (Innerhalb weniger Monate in mehr als 7000 Exemplaren verbreitet.)

und ebendamit auch seine Auffassung von dessen sittlicher Bedeutung und Bestimmung, sich schlechterdings in Nichts von derjenigen der HH. Vogt, Häckel, Büchner und Consorten unterscheidet. Mit dem Jenenser Zoologen Häckel insbesondere, dem consequentesten Vertreter der Descendenzlehre in Bezug auf alle Menschen wie Thiere, dem Urheber eines die Anfänge unsres Geschlechts noch weit über die schmalnasigen Affen der alten Welt hinaus, bis zu einem seescheiden-(ascidien-)artigen Wasserthiere der Urzeit zurückverfolgenden Stammbaumes, erklärt er sich bis zu den kleinsten Einzelheiten einverstanden und rühmt dabei das Wissen dieses deutschen Naturforschers als ein dem seinigen auf verschiedenen Punkten geradezu überlegenes.¹⁾ Die Affenverwandtschaft (wenn auch nicht gerade den Affen-Ursprung) unseres Geschlechtes erklärt er somit als etwas Ausgemachtes, keinen Zweifel mehr Zulassendes. Was man nur unter den physischen und geistigen Vorzügen des Menschen vor der Thierwelt anzuführen pflegt, die geistigen Functionen des Gedächtnisses, der Einbildungskraft, des Verstandes, dazu die Sprache, das Selbstbewusstseyn, den Schönheitssinn, den Glauben an Gott, das Gewissen und das sittliche Gefühl, dies Alles sucht er als Produkt einer durch glückliche Umstände ungewöhnlich begünstigten Entwicklung gewisser anthropoïder Thierarten der Urzeit über ihre eigne Daseynsstufe hinaus darzustellen. Selbst Gewissen und sittliches Gefühl (*moral sense*), diese vornehmsten Geistesenthümlichkeiten des Menschen, die er, charakteristisch genug, höher stellt, als den Glauben an Gott und die Religiosität, selbst sie sucht er zur Kategorie dieser ursprünglich thierischen, nur durch allmähliche Entwicklung ethisirten Vermögen zu ziehen, indem er sie für die höchste Veredlung der „socialen Triebe und Instincte“, die der Mensch im Naturzustande mit den Thieren gemein habe, erklärt. Kurz, der erste Mensch, dieser „behaarte, mit Schweif und spitzen Ohren versehene Baumkletterer der alten Welt“ (wahrscheinlich Afrika's), der den ersten Schritt über seine auf thierischer Daseynsstufe zurückgebliebenen Affenvettern hinaus that, gilt ihm in keiner Weise als Produkt eines selbständigen freien Schöpferactes Gottes, sondern lediglich als eine vorgerücktere Entwicklungsstufe der Thierwelt; und ob er für diese die persönlich freie und bewusste Thätigkeit eines göttlichen Schöpfers als Urheberschaft annimmt, darüber lässt er seine Leser zum mindesten zweifelhaft. Denn wenn er auch die Namen „Gott, Schöpfer“ u. s. w. wie früher, so auch in seinem neue-

1) A. a. O., vol. I, p. 4.

sten Werke noch zuweilen gebraucht und den „veredelnden Glauben an den Allmächtigen“ (*ennobling faith in the Almighty*) bisweilen als eine der werthvollsten Errungenschaften des Menschengenies preist: die Consequenz seines Systems drängt im Grunde auf die Annahme einer spontanen Entwicklung auch der allerersten Eiweisskörper oder Uroorganismen aus der Materie hin, so dass für einen wirklichen lebendigen Gott nirgends eine Stelle übrig bleibt und es höchstens eine blasse Abstraction oder ein ohnmächtiger Strohmann im Sinne des deistisch-rationalistischen Halbgläubens seyn könnte, was sich noch ausser den Kräften der Materie als bewirkende Ursache dieser Darwin'schen s. g. Schöpfungsacte denken liesse.

Entzieht sonach diese „buchstäblich brutale Theorie des Menschenursprungs“ (wie sie ein Kritiker von keineswegs orthodoxer Haltung genannt hat)¹⁾ der Religion jedenfalls jede objective Grundlage, und ist es dabei unleugbar, dass Religiosität auch factisch ein sehr zurücktretendes Moment im Leben und Bewusstseyn sowohl Darwin's selbst als der allermeisten Darwinisten bildet, sofern sie im besten Falle als eine nützliche und angenehme Zugabe zu den sonstigen geistigen Besitzthümern des Menschen, an sich aber als etwas völlig Ueberflüssiges und Entbehrliches betrachtet wird: so entsteht die interessante Frage, welcher Grad von Nothwendigkeit bei einer solchen Theorie noch dem Sittengesetze und den auf seine Beobachtung bezüglichen Regeln und Grundsätzen verbleibe? oder kürzer: ob überhaupt noch Sittlichkeit theoretisch und praktisch mit dem Darwinismus vereinbar sei?

Die Frage hat, bei dem gewaltigen Einflusse, den die Darwin'schen Ideen neuestens, besonders in fast allen naturwissenschaftlichen und industriellen Kreisen ausüben, bereits eine ziemliche Zahl ihrer Anhänger zu beschäftigen begonnen. Die Rechtfertigung des Darwinismus wider den Vorwurf, dass er sittlichkeitszerstörend wirke, ist bereits ein Lieblingsthema für popularphilosophische Schriftsteller der verschiedensten Standpunkte und Nationalitäten geworden. Wie Darwin selbst verschiedene apologetische Betrachtungen dieser Art in seine neueste Schrift aufgenommen hat²⁾, so bemühen sich seine britischen Gesinnungsgenossen Huxley und Lubbock in mehreren ihrer Schriften um Lösung desselben Problems³⁾, des-

1) Siehe Andree's „Globus“, Bd. 19, Nr. 9, S. 125 ff.

2) Besonders in C. 3 — 5, u. C. 21.

3) Vgl. Huxley's „Stellung des Menschen in der Natur“ (a. d. Engl. von Vict. Carus, 1869) und John Lubbock's *Origin of Civilization*, 1870.

gleichen die Franzosen Renan, Edgar Quinet u. s. w.¹⁾, Italiener wie Camstrini und Barrago Francesco²⁾, nicht minder endlich eine namhafte Anzahl Deutscher, wie L. Büchner, F. Rolle, W. Braubach u. s. w.³⁾ Wir heben aus der bereits nicht unbeträchtlichen Zahl dieser Moralphilosophen auf Darwin'scher Grundlage drei vorzugsweise selbständig zu Werke gehende und gewandte Advokaten dieses Standpunktes heraus, wenn wir im Folgenden einer kurzen kritischen Analyse unterziehen:

1. B. Carneri, Sittlichkeit und Darwinismus; drei Bücher Ethik. Wien, Braumüller, 1871.
2. Gustav Jäger, Die Darwin'sche Theorie und ihre Stellung zu Moral und Religion. Stuttgart, J. Hoffmann, 1869.
3. E. v. Hartmann, Philosophie des Unbewussten. Speculative Resultate nach inductiv - naturwissenschaftlicher Methode. 2. Aufl. Berlin, C. Duncker, 1870.

Das erste dieser Werke versucht die Vermittlung einer sittlich-ernsten Weltansicht mit dem Darwinismus auf spinozistisch-hegelscher Grundlage. Der Verfasser, wie es scheint ein Schweizer (laut des Datums unter dem Vorworte zu Wildhaus lebend) und jedenfalls ein eifriger Republikaner, Feind aller Fürstenknechtschaft und alles „Militarismus“, erkennt keine andere Religiosität und Sittlichkeit als ächte und wahre an, als eine auf dem Grunde des entschiedensten spinozistischen Pantheismus ruhende. Auf diesem Grunde fussend, dabei von Hegel als dialektischem, und von Darwin als naturwissenschaftlichem Lehrmeister geleitet, „hofft er denjenigen, welche mit ihm der Ansicht huldigen, dass die politische Freiheit eines Staats nur im Verhältnisse zur moralischen Freiheit seiner Bürger zur Wahrheit wird, seinen Versuch einer neuen Begründung des Sittlichkeitsbegriffes nicht vergebens zu empfehlen.“ Nichts liegt ihm ferner, als zu verkennen, „dass an der Spitze der Völker noch immer Regierungen stehen, welche in der Lage sind, jeden Tag sie in einen unermess-

1) Edg. Quinet, Die Schöpfung. — Vgl. E. Renan über die Naturwissenschaften, mit den Randbemerkungen eines deutschen Philosophen, Gotta 1865.

2) Der Letztere Verf. des schon in seinem Titel sehr pikanten Werke: „Der Mensch, nach dem Bilde Gottes geschaffen, ward auch nach dem Bilde des Affen erschaffen“, 1869 (citirt von Darwin, a. a. O. I., p. 4).

3) L. Büchner, Sechs Vorlesungen über die Darwin'sche Theorie, Lpz. 1868. — F. Rolle, Der Mensch, seine Abstammung und Geschichte im Lichte der Darwin'schen Lehre, Frankf. 1866. — W. Braubach, Religion, Moral und Philosophie der Art-Lehre Darwin's, Neuwied 1869.

lichen Abgrund von Elend zu stürzen; aber eben so gewiss ist es ihm, dass diese Regierungen keinen Tag länger bestehen könnten, wenn die Regierten zu Grundsätzen echter Sittlichkeit sich erheben würden“ (d. h., wie der Verf. deutlich genug zu verstehen gibt: die Darwin'sche Fortschrittmoral, und sie allein, vermöchte den Völkern Europas die rechte republikanische Freiheit zu bringen und ebendamit die Wiederkehr solcher blutiger Kriege wie der jüngste unmöglich zu machen). „Die faule Moral, die in unsern Kirchen und Schulen gelehrt wird, wetteifert in der Verhimmelung der Selbstsucht mit dem Materialismus, der an allem Edlen nur das engherzigste Interesse, von den Leistungen der schönen Künste nur die Virtuosität gelten lässt“, u. s. f. Es ist also nicht Materialismus, sondern Idealismus, wozu Hr. Carneri auf dem Wege seiner Combinatian gewisser ethischer Grundbegriffe und Postulate mit der Darwin'schen Evolutions- und Fortschrittslehre zu gelangen vermeint; und zwar behauptet er, dass sein Idealismus, wie kein anderer „auf Wahrhaftigkeit beruhe“, so gewiss als er nicht bloß solchen Meistern wie Spinoza und Hegel auf philosophischem und Darwin, Häckel u. AA. auf naturwissenschaftlichem Gebiete folge, sondern sich auch von einem Manne wie D. Strauss auf theologischem, von einem Buckle auf staatswirthschaftlichem und culturhistorischem, einem Schleicher auf linguistischem, einem Vischer auf ästhetisch-kunsthistorischem Gebiete orientiren lasse.

Die maassgebenden Führer freilich, denen er seine Anschauungen und Grundsätze dankt, sind immer und immer wieder Spinoza und Darwin, der consequent monistische (d. h. pantheistische) Religionsphilosoph und der consequent evolutionistische Naturphilosoph. Im ersten der drei Bücher Ethik, in welche er seinen Stoff vertheilt, handelt er von der „Wahrheit“. Unter dieser versteht er nichts Anderes als den Grundgedanken des Darwinismus, den Kampf ums Daseyn (*struggle for life*), aus welchem Alles sich allmählich hervorgebildet habe: der Mensch an sich, das menschliche Selbstbewusstseyn, die Religion, das Schöne und die Frömmigkeit. Diese letztere besteht unserm Verf. im „consequenten Monismus“ Spinoza's, d. h. in der Alleins-Weisheit, welcher der Geist überhaupt nur als die höchste Blüthe der Natur, der Mensch als die höchste Stufe des Thierlebens, der Erlöser als das vollendete, aber immer noch relative Ideal des Menschengeschlechts (im Sinne Strauss's) erscheint. — Auf solchem Wahrheitsgrunde errichtet er des Weiteren im II. Buche sein System der „Freiheit“, das in dem gleich sehr spinozistischen wie darwinistischen Satze gipfelt: „Seelenstärke und moralische Freiheit

sind Eins; sie sind nichts als der Ausdruck der einheitlichen, durch keine Reibung gehemmten und darum machtvollen Thätigkeit des Individuums.“ Also auch die Freiheit ist wiederum nichts Anderes als der „Kampf ums Daseyn“, freilich nicht mehr auf der Stufe des niederen, noch unbewussten oder nur halbbewussten Naturlebens, sondern auf der höchsten Stufe individuellen Naturdaseyns, wo das Bewusstseyn zum Selbstbewusstseyn gesteigert erscheint; wo „Wille und Verstand Eins und dasselbe sind“ (nach Spinoza) und wo ebendeshalb der Kampf ums Daseyn als ein beharrlich sieghafter gekämpft werden kann. — Diesem ächt-heidnischen Freiheitsbegriffe, der an das stoische „Hilf dir selbst“ oder an das modern-rationalistische „Thue Recht und scheue Niemand“ erinnert, entsprechen die Grundzüge der „Sittlichkeit“, wie sie der Verf. im III. Buche beschreibt. Der sittlich handelnde Mensch soll das Sittengesetz, d. h. die Forderung seiner eignen energievollen Ausbildung und Selbstbethätigung, ohne jede religiöse Beihilfe erfüllen. Die „unsittlichen Motive“ des himmlischen Seligkeitslohnes gleicherweise wie der Höllestrafen müssen für den wahrhaft sittlich Denkenden und Handelnden absolut ausser Betracht bleiben. Nur auf dem Grunde der unbedingten Negation jeglicher Unsterblichkeitshoffnung, also unter der Voraussetzung einer rein diesseitigen Existenz und Bestimmung, einer „vollendeten Sterblichkeit des Individuums“ als der grössten Wohlthat, welche demselben zu Theil werden konnte, gedeiht ächte Sittlichkeit. Sofern derselben auch Frömmigkeit zugesellt seyn soll, darf dieselbe „die Grenzen einer pantheistischen Andacht nicht überschreiten.“ Sie kann wesentlich nur in bewunderndem „Erfassen des Alls“, in denkender Hingabe an das Causalgesetz bestehen; denn einen andern Gott als das Walten des Causalgesetzes in der Natur gibt es nicht! Es gibt keinen persönlichen Gott, keine Vorsehung, keinen lebendigen „Vater im Himmel“, zu dem man Gebete in Form von Bitten richten könnte. Mag dieser rein pantheistische Gottesbegriff Manchem trostlos dünken, mag er Vielen entsetzlich dünken, so dass der Verf. als sein Vertheidiger Gefahr laufen könnte, auch den letzten Leser zu verlieren: es bleibt ihm auf alle diese Klagen und Beschwerden immer nur die Eine Antwort: „jeder andere Gottesbegriff widerstreitet der Wahrheit“ (S. 359).

Auf etwas positiverer, der geoffenbarten Wahrheit näher liegender Basis hat Prof. Dr. Gustav Jäger zu Stuttgart in seinen (im Winter 1868—69 gehaltenen und dann im Druck erschienenen) Vorträgen über „die Darwin'sche Theorie und ihre Stellung zu Moral und Religion“ das Thema vom

Verhältnisse der Sittlichkeit zum Darwinismus behandelt. Er repräsentirt gegenüber dem extremen Spinozismus Carneri's einen naturalistisch modificirten Kantianismus oder Deismus, der nicht blos die Tugend in der Gestalt energischen „Kampfes um's Daseyn“, sondern zugleich auch die Gottesidee und den Unsterblichkeitsglauben als ethische Grundbegriffe und Motive festzuhalten sucht. Es geht nach ihm der Wissenschaft gegenüber nicht an, sich einerseits offen und rückhaltslos zum Darwinismus zu bekennen, daneben aber für den Hausgebrauch ein gewisses Quantum positiv-religiöser Satzungen festzuhalten. Die lahme Phrase: man müsse die Tugend um ihrer selbst willen üben, scheint ihm „nur des Verlachens werth“. Er will mit der Annahme eines persönlichen Schöpfers und höchsten sittlichen Gesetzgebers ebenso entschiednen Ernst gemacht wissen, wie mit der Anerkennung der Unsterblichkeitslehre. Die Forderung, dass letztere anerkannt werde, muss nach ihm „jede Gesellschaft an ihre Mitglieder stellen, wenn sie Aussicht auf Bestand haben will“ (S. 123, vgl. 128. 140). Aber freilich einen andern Gott, als einen in allen seinen Actionen naturgesetzlich gebundenen, will er schlechterdings nicht angenommen wissen. Auch seine Sittlichkeitsvorschriften und ethischen Grundsätze erbauen sich ihm auf der rein naturalistischen Basis des Interesses und Triebes der Selbsterhaltung, laufen also lediglich auf Utilitarismus hinaus. „Das oberste Gesetz für jede Art von Lebewesen ist die Selbsterhaltung, die Selbstvertheidigung, und für die gibt es nur einerlei praktischen Standpunkt, den egocentrischen, d. h. denjenigen, bei welchem man sich als den Mittelpunkt des ganzen Getriebes der Natur betrachtet und nur dem Einen Gebot nachlebt: Seid fruchtbar und mehret euch, füllet die Erde und machet sie euch unterthan.“ Auf den Menschen angewendet erlangt dieses an sich die gesammte animalische Welt betreffende „Naturgesetz“ die modificirte Fassung: „Setze dich in möglichsten Gegensatz gegen die Thierwelt, und zwar gerade gegen die Thierabtheilung, welche dir am nächsten verwandt ist! Stelle sie jedem Mitgliede deiner Art als abschreckendes Beispiel, als einen Zustand hin, von welchem es sich möglichst weit zu entfernen habe! Bilde alle die körperlichen und geistigen Vorzüge, welche dich vom Thier unterscheiden, immer weiter aus, vervollkomme dich unablässig, stelle dich in möglichsten Gegensatz gegen die ganze Natur und lebe dem Gebote deiner Religionsurkunde nach: Seid fruchtbar und mehret euch“ u. s. w.! Was endlich die sittliche Stellung des Menschen zum Menschen betrifft, so ist es wiederum in letzter Instanz der Selbsterhaltungstrieb, der ihm als praktisch

werthvollsten und nützlichsten Lebensmodus die Geselligkeit nahelegt; und zwar geben die theils anregenden theils abschreckenden Vorbilder geselligen Zusammenlebens, wie sie die Thierwelt vor Augen stellt, nicht sowohl die communistische, als vielmehr die gesetzlich geordnete und organisirte Geselligkeit als die einzig-nützliche und richtige zu erkennen (oder, wie Hr. Jäger S. 104 dies ausdrückt: „vom Standpunkte der vergleichenden Zoologie aus muss über die neuerdings spukende communistische Idee ein verdammendes Urtheil ausgesprochen werden“). Als einzig naturgemäßes Organisationsprincip, wonach die menschliche Gesellschaft zu ordnen und zu regeln, kommt aber das „auch in allen pflanzlichen und thierischen Organismen waltende Gesetz der Arbeitstheilung“ in Betracht. Es hat den Weg zu weisen, auf welchem die menschliche Geselligkeit oder Nächstenliebe sich im Einzelnen zu vollziehen und ihre speciellen Aufgaben an den einzelnen Individuen zu realisiren hat. „Wenn also der Darwinianer befragt wird um sein Urtheil über die Stellung von Mensch zu Mensch, so lautet seine Antwort: Oberstes Gesetz ist die Nächstenliebe als Grundbedingung des geselligen Lebens, und innerhalb der Gesellschaft darf es keinen anderen Kampf ums Daseyn geben, als den, der zur Arbeitstheilung führt! Das von Darwin aufgestellte Schlagwort „Kampf um's Daseyn“ ist „kein Freiheitsbrief zur Wiedereinführung des Faustrechts“ (S. 109 — vgl. überhaupt S. 99—110). — Man sieht: die Moralphilosophie dieses Darwinianers hat in ihren einzelnen Grundsätzen und Regeln bei mancherlei logischen Sprüngen und Verstössen etwas streng Bemessenes, Martialisches, an Kant's kategorischen Imperativ Erinnerndes. Obschon dem Menschen mit der Thierheit ursprünglich gemeinsam, also eigentlich zu den Objecten der zoologischen Forschung gehörig, gestalten sich ihm die einzelnen ethischen Motive und Vorschriften doch zu strengen Gesetzen, deren Beobachtung die menschliche Gesellschaft gebieterisch an ihre Mitglieder zu fordern hat, weil ihr gesichertes Bestehen wesentlich dadurch bedingt ist, dass dieselben an Unsterblichkeit glauben, sich kräftig im Gegensatze zu, und nicht etwa in Conformität mit der Thierwelt bestimmen, ihre Arbeit in zweckmässiger Weise theilen u. s. w. Selbst das biblische Segenswort des Schöpfers an seine Geschöpfe: „Seid fruchtbar“ u. s. w. (1 Mos. 1, 28 f.), es muss in diesem rigoristisch strengen ethischen System die Bedeutung eines Gebotes annehmen¹⁾,

1) Vgl. die überhaupt sehr treffende Kritik der Jäger'schen Schrift von C. Schmid (ev. Pfarrer zu Teufingen): „Darwin's Hypothese und ihr Ver-

dessen Sinn und Zweck als ein ähnlicher erscheint, wie derjenige des spartanischen Gesetzes, das dem Staate möglichst viele und kräftige Kinder zu zeugen vorschrieb. Etwas spartanisch- oder altrömisch-Martialisches haben auch die anderwärts (im „Ausland“, Jahrg. 1870, Nr. 30 u. 37) dargelegten Betrachtungen dieses Schriftstellers über die stehenden Heere und deren nicht bloß politischen, sondern auch pädagogischen, ethischen, ja nationalökonomischen Werth, überhaupt seine ausgeprägt monarchischen Grundsätze, welche zur republikanischen Freiheitsschwärmerei und zu den abstracten Friedensphantasien eines Carneri oder auch eines K. Vogt (gegen welchen Letzteren Jäger in jenen Aufsätzen im „Auslande“ polemisiert) einen um so bezeichnenderen Gegensatz bilden, je vollständiger die Uebereinstimmung zwischen dem extrem-darwinistischen Credo des Verfassers und dem dieser seiner schweizerischen Gegner erscheint.

Einen dritten eigenthümlichen Versuch, die Darwin'schen Ideen mit den Grundforderungen der Sittlichkeit und wenn nicht der Religion, doch der Humanität, in Einklang zu setzen, hat *Dr. E. v. Hartmann* in seiner „Philosophie des Unbewussten“ gemacht. Dieses durch seine geistreich-witzige Denkart und elegante Schreibweise rasch zu ungewöhnlicher Beliebtheit und weitester Verbreitung, besonders in naturwissenschaftlich-materialistischen Kreisen gelangte Buch stellt sich zwar nicht die Aufgabe einer Ausgleichung zwischen Darwinismus und Sittlichkeit im apologetischen Interesse für ersteren, aber es construirt factisch eine Weltansicht, welche auf ihrer darwinisch-materialistischen oder evolutionistischen Basis auch die Grundzüge einer Ethik zu entwickeln sucht, bildet also trotz seiner abweichenden Tendenz ein bedeutsames Seitenstück zu den unserer Prüfung unterliegenden Versuchen. Dabei entfernt sich *v. Hartmann* ziemlich gleich weit von den beiden vorgenannten Autoren, sofern es weder spinozistischer Pantheismus, noch Kant'scher Rationalismus ist, mittelst dessen er operirt, sondern *Schopenhauer'scher Pessimismus* und *Nihilismus*, also eine Fortbildung des Kant'schen Standpunkts in entgegengesetzter Richtung wie die von *Dr. Jäger* eingehaltene.

Ausgehend von dem Kant'schen Satze, dass es auch ein „nur mittelbares Bewusstseyn“ oder ein „unbewusstes Vorstellen“ gebe, sucht er eben dieses unbewusste Vorstellen zugleich als ein unbewusstes Wollen zu erweisen, und in diesem

hältniss zu Religion und Moral; offenes Seadschreiben an Herrn *Dr. G. Jäger*“, Stuttgart, Belsar 1869, S. 24 f.

unbewusst Vorstellenden und Wollenden, oder kürzer diesem Unbewussten das wahre Absolute, das „Ding an sich“, die Substanz aller Lebenserscheinungen des Universums nachzuweisen. 1) Es ist eine umfassend angelegte „Phänomenologie des Unbewussten“, ein modernes Seitenstück zu Hegel's Phänomenologie des Geistes, was der Verf. seinen Lesern vorführt, indem er diese unbewusste Ureinheit von Wille und Vorstellung, dieses „Ueberseiende, welches alles Seiende ist“, durch sämtliche Daseynsstufen des natürlichen und geistigen Bereiches hindurch verfolgt. Nachdem er im I. Haupttheile die „Erscheinung des Unbewussten in der Leiblichkeit“ betrachtet und hiebei den Regungen des Instincts, dieses der Pflanzen-, Thier- und Menschenwelt gemeinsamen Grundprincips alles Lebens und Kernes jedes Wesens, besondere Aufmerksamkeit gewidmet, ebendamit aber eine wesentlich evolutionistische, mit der Darwin'schen im Princip vollkommen übereinstimmende Naturansicht entwickelt hat, wendet er sich in Thl. II. zur Schilderung des „Unbewussten im Geist“, um in einer abermals an Darwin anklingenden Weise die sämtlichen sittlichen, ästhetischen und intellectuellen Functionen des menschlichen Geisteslebens als Entwicklungsprodukte unbewusster Regungen oder geistiger Instincte darzustellen. Nicht blos Schamgefühl, Mitleid, Mutterliebe, Gattenliebe — diese verschiedenen Modificationen des auf die Erhaltung der Gattung abzielenden geschlechtlichen Triebes —, auch die höheren ethischen Lebensregungen, desgleichen die Sprache, das philosophirende wie das unphilosophische Denken, das künstlerische Schaffen: alles zumal wird auf unbewusste Prozesse, also auf blinde Naturtriebe, die in der geistigen Sphäre über sich selbst hinaus gesteigert erscheinen, zurückgeführt. — In einem III. Haupttheile: „Metaphysik des Unbewussten“ lässt der Verf., bei seinem Versuche, eine Genesis sowohl des Unbewussten als des sich aus ihm entwickelnden Bewussten zu geben, die Verwandtschaft seiner Speculation einerseits mit der Schopenhauer'schen, andererseits aber auch mit derjenigen Spinoza's, besonders anschaulich hervortreten. Denn er zeigt einmal, wie gegenseitiges Sichbestimmen des Willens und des Vorstellens — dieser beiden Attribute seiner absoluten Substanz, welche den spinozistischen Begriffen der Ausdehnung und des Denkens wesentlich entsprechen — der gesammten Wirklichkeit, insbesondere auch der ideellen des Bewusstseyns, zum

1) Vgl. die erkenntnisstheoretische Schrift desselben Verf.'s: „Das Ding an sich und seine Beschaffenheit; kritische Studien zur Erkenntnisstheorie u. Metaphysik“, Berl. 1871.

Daseyn verhelte, sodann aber auch, wie diese Wirklichkeit mittelst eines seitens des Bewusstseyns auf den Willen ausgeübten Zwanges, wieder zu nichte gemacht, d. h. in's Stadium des Unbewusstseyns zurückgeführt wird. Durch den bösen, unruhigen Willen ins Elend dieses Daseyns hineingebracht, müssen wir Menschen kraft zunehmender Entwicklung unseres Bewusstseyns dahin kommen, unsern Willen mehr und mehr zu bändigen, d. h. ihn letztlich dazu zu bringen, dass er sich selbst nicht mehr wolle, vielmehr sich und sein Werk wieder zu vernichten und so die selige Ruhe des Unbewusstseyns wieder zu erlangen. In dieser Bändigung des Willens oder absoluten Selbstverleugnung (d. h. Richtung auf völlige Selbstvernichtung) besteht der Inbegriff aller ethischen Aufgaben und Thätigkeiten der Menschheit. Weder die antike Religionsweisheit und Philosophie, mit ihrem Streben nach einer diesseitigen Glückseligkeit sinnlicher Art, noch das Christenthum mit seiner das Diesseits verachtenden Richtung auf eine jenseitige Glückseligkeit — keine von beiden bisherigen Hauptformen ethischer Theorie und Praxis trifft das wahrhaft Sittliche, keine erhebt sich wahrhaft über das Gegentheil des ächt-Sittlichen, den lohn- und gewinnstüchtigen Egoismus. Erst der Philosophie der Neuzeit seit dem Reformationsjahrhundert gelingt es allmählich, durch wahrhafte Ueberwindung des Willens (welche übrigens v. Hartmann, abweichend von Schopenhauer, nicht als absolute Verneinung, sondern als lebensvolle Bejahung des Willens denkt) dem grossen Ziele der Zurückführung des bewussten Welt-daseyns in das unbewusste, oder kurzweg der Weltvernichtung näher zu kommen. Wie diese Weltvernichtung, dieser an die buddhistische Nirvana erinnernde Universalselbstmord des Menschengeschlechts schliesslich erfolgen wird, ob durch In die Luft Sprengung des Universums durch Majoritätsbeschluss der lebensüberdrüssigen Menschheit, oder durch Hervorgehen eines höheren Thiergeschlechts aus der Menschheit nach Analogie des einstigen Hervorgehens der Menschheit aus der höheren Thierwelt, dies lässt Hr. v. Hartmann unentschieden. Auf jeden Fall ist aber das Schwanken zwischen einer Schopenhauer'schen und einer Darwin'schen Liebblingsidee¹⁾, wie es dieser eschatologische Abschluss seines Systems kundgibt, ebenso charakteristisch für

1) Eine „noch bedeutend höhere Bestimmung als seine gegenwärtige Stellung auf dem Gipfelpunkte der organischen Wesensleiter“ stellt Darwin am Schlusse seines neuesten Buchs (II, 405) dem Menschen in Aussicht. Auch drängt seine ganze Evolutions- oder Progressionstheorie unaufhaltsam auf dieses Ziel hin. Der, der sich einst vor Hunderttausenden von Jahren aus einem affenähnlichen Wesen zu menschlich-vernünftiger Existenz natürlicherweise

seinen Standpunkt, wie die Combination Schopenhauer'scher mit Darwin'schen Ideen, welche dem ganzen Verlaufe seiner Speculationen zu Grunde liegt und welche namentlich in dem fast schmutzigen Cynismus zu Tage tritt, womit er Eingang seines II. Theils das Kapitel von der Geschlechtsliebe behandelt, unter zahlreichen directen wie indirecten Anklängen an das Princip der „geschlechtlichen Züchtung“ (*sexual selection*), auf welches Darwin in seinem neuesten Werke so ziemlich jeden Fortschritt in seinem thierisch-menschlichen Entwicklungs- oder Verwandlungsprocesse zurückzuführen versucht hat.¹⁾

Wir können keinem dieser Versuche zur Rechtfertigung des Darwinismus vor dem Forum des Sittengesetzes Geschmack abgewinnen, vermögen auch keinem von ihnen das Zutrauen zu schenken, dass er die wissenschaftliche und civilisirte Welt vor dem jähen Absturze sittlichen Verderbens zu bewahren im Stande wäre, von welchem sie für den Fall eines Umsichgreifens der Darwin'schen Ideen in der Ueberzeugung der Massen sich bedroht sieht. Unsere Gründe für die absolute Unvereinbarkeit der Darwin'schen Weltansicht (der D.'schen „Religion“, könnte man wohl mit dem Schweizerischen Zoologen Rüttimeyer sagen²⁾) mit ernstern sittlichen Grundsätzen überhaupt und mit christlicher Sittlichkeit insbesondere, sind in Kürze diese:

1. Die fundamentale Zerstörung des wissenschaftlichen Artbegriffes in seiner Anwendung sowohl auf die Thier- wie auf die Menschenwelt macht eine scharfe Fixirung und consequente Durchführung der eignen sittlichen Aufgabe seitens des menschlichen Individuums schlechterdings unmöglich. So gewiss als jedes Individuum sich nur als flüchtig zerrinnenden Tropfen in dem rastlos dahinströmenden Flusse der Milliarden von Jahren umfassenden Entwicklung der Thierwelt wissen kann, so gewiss muss es ihm gleichgültig erscheinen, ob es nach sittlich strengen Grundsätzen handelt oder nicht. Ein momentanes träges Zurückbleiben in dem stets vorwärtsstrebenden physisch-ethischen Vervollkommnungsprocesse, in welchen der Darwinist seine Lebensaufgabe zu setzen hat, kann ihm eben-

emporgezuchtet, wird sich nach abermals Hunderttausenden von Jahren mit-
telst eines analogen natürlichen Züchtungsprocesses zu engelischem Haseyn
aufschwingen. (Vgl. C. Giebel in der Allg. ev.-luther. K.-Ztg. 1871, Nr. 32).

1) Aehnlich auch Häckel in seiner „Generellen Morphologie der Organismen“ und seiner „Natürlichen Schöpfungsgeschichte“. Vgl. „Beweis des Glaubens“ 1871, S. 385 ff., bes. S. 392.

2) Archiv f. Anthropologie II, 3, S. 348.

sowenig als ernstes Vergehen erscheinen, wie ein ein- oder mehrmaliges Zurückfallen auf die längst überwundene Stufe der Affenmenschheit. Unter welchem Gesichtspunkte er auch die Sünde betrachten möge, ob unter jenem des verzögerten Fortschritts, oder unter diesem des zeitweiligen Rückschrittes, des Anachronismus oder Atavismus¹⁾: als eine mit schwerer Verantwortlichkeit verbundene Verfehlung wird er sie in keinem Falle betrachten dürfen, sondern höchstens als ein pathologisches Phänomen, dem mehr mit natürlicher Gegenwirkung, als mit sittlicher Strenge oder strafendem Ernste zu begegnen sei.

2. Als eine unausbleibliche Folge der Erhebung der Darwin'schen Fortschrittshypothese zu einem Dogma und zwar zum Grund- und Hauptdogma der gesammten ethischen Weltansicht, wird die Erfüllung der grössten Mehrheit aller Anhänger dieses Dogmas mit einem gehörigen Quantum Hochmuths und Adelsstolzes sich herausstellen. Darwin, am Schlusse seines Werkes, meint zwar: der Gedanke an den niederen Ursprung unseres Geschlechts, an den wenig edlen Stammbaum, der uns auf affenähnliche Geschöpfe und auf noch viel tiefer stehende Organismen als unsere „Progenitoren“ zurückweise, müsse eher eine demüthigende, als eine aufblähende Wirkung auf das sittliche Bewusstseyn der Menschen üben. Aber die Erfahrung lehrt, dass Emporkömmlinge in der Regel an weit unerträglicherem Hochmuth leiden, als Edelgeborene; und das Höchste und Beste, was eine Moral des unbeschränkten Fortschritts (eine in Allem von dem Gedanken daran, „wie man es so herrlich weit gebracht“ und wie viel weiter man es noch bringen wolle, geleitete sittliche Lebensrichtung) zu leisten vermöchte, würde immer nur eine Tugend im Sinne der altheidnischen Philosophenweisheit, eine *virtus stoica* in Verbindung mit entsprechendem Tugendstolze und mit übermüthigem Trotzen auf die eigne Kraft seyn, keine auf glaubende und liebende Hingabe an die göttliche Gnade gegründete Christentugend.

3. In Verbindung mit diesem heidnisch-pelagianischen Charakter alles dessen, was der consequente Darwinismus von tugendhafter Gesinnung und Tugendübung zu erzeugen ver-

1) Es ist bekannt, welche bedeutende Rolle die Annahme krankhafter Rückschritte (*regressions*) zu früheren Daseysstufen (wie bei den Idioten oder Mikrocephalen, in welchen angeblich der längst überwundene Affentypus wiederkehrt) im Darwin'schen Systeme spielt. Vgl. Darwin, l. c. I, 122 ff., K. Vogt, Vorlesungen über den Menschen I, 183 ff., II, 273 ff. Auch dessen Aufsatz: „Ueber die Mikrocephalen oder Affenmenschen“, Archiv f. Anthropologie Bd. II, S. 129 ff.

möchte, würde sich ferner ein verächtliches Herablicken auf die unglücklichen sitzengebliebenen Brüder thierischer Race als ein verkümmertes und verkommenes Geschlecht, dem man keine andere Behandlung als eine faustrechtmässig harte und gewalthätige schuldig sei, geltend machen. So unglaublich dies auf den ersten Blick scheint, so gewiss liegt es in der Consequenz Darwin'scher Moralphilosophie. Dr. Jäger, der strengste oder so zu sagen der conservativste der oben betrachteten Moralisten auf D.'scher Grundlage, spricht ja ausdrücklich die sittliche Grundregel aus: „Setze dich in möglichsten Gegensatz gegen die Thierwelt, und zwar gerade gegen die Thierabtheilung, welche dir am nächsten steht!“, und weiterhin: „Der Kampf ums Daseyn ist nach aussen gegen die Natur unbeschränkt; hier gilt das Faustrecht!“ Mit Recht bemerkt sein Kritiker C. Schmid dem gegenüber, dass die hl. Schrift Alten und Neuen Test.'s das Verhältniss des Menschen zu der ihn umgebenden Natur und zumal zur Thierwelt keineswegs als ein gegensätzliches, sondern als ein durchaus inniges und herzliches darstelle und ihm die zarteste Pflege, Schonung und Rücksichtnahme als Grundgesetz für sein Verhalten gegen dieselbe anbefehle.¹⁾ „Es ist der Gedanke der solidarischen Verbundenheit zwischen Mensch und Kreatur, welcher in der christlichen Sittenlehre zur Anerkennung kommt, und damit steht die ganze Kreatur vor uns als ein Gegenstand theilnehmender Liebe und herzlichen Erbarmens. Und der Darwinianer? — proklamirt das Faustrecht gegen die Natur, d. h. die herzlose Ausnutzung und Vergewaltigung der stummen und wehrlosen Kreatur! Und doch soll die Darwin'sche Theorie gegen die christliche Moral nicht verstossen!“²⁾

4. Der Darwinismus streicht keine Lehre unerbittlicher aus der Reihe der Dogmen des geoffenbarten Religionssystems aus, er hält kein Lehrstück des traditionellen Kirchenglaubens für unsinniger und unbegründeter, als die Annahme eines Paradieses, eines vollkommenen und gottbildlichen Urstandes als Ausgangspunktes der menschheitlichen Entwicklung. Zugleich mit dieser gänzlichen Beseitigung des *status integritatis* tilgt er aber factisch auch den *status corruptionis* von der Tafel seiner sittlichen Lehrsätze. Für die Sünde im offen-

1) Man besichte schon, was das Hexaëmeron 1 Mos. 1, 26 f. über die Erschaffung des Menschen am gleichen Tage mit der höheren Thierwelt berichtet, und die Zusammenstellung der noch sonst hieher gehörigen biblischen, insbes. atl. Ansprüche in meiner „*Theologia naturalis*“ I, S. 536 ff.

2) C. Schmid, a. a. O., S. 30.

barungsgemässen Sinn bleibt ebensowenig Raum im System des consequent durchgeführten Darwinismus, wie für ihre unerlässliche Voraussetzung, den Urstand. Dass ein in Gemässheit solcher Leugnung der ursprünglichen Sündfreiheit unseres Geschlechts modificirter Sündbegriff (wie etwa der des Pelagius, oder derjenige Schleiermacher's — welche aber beide doch nicht den Grad thierischer Rohheit als Ausgangspunkt unserer Entwicklung setzen wie Darwin) noch sittlichkeitsfördernd wirken könne, liesse sich an und für sich vielleicht behaupten, wenn nicht die Leugnung aller übrigen supernaturalen Motive für das sittliche Handeln des Menschen hinzukäme. Dass dies Letztere aber beim Darwinismus der Fall ist, zeigt

5. die in der Consequenz seines Princip's liegende Verpönung jeglichen Glaubens an eine jenseitige Vergeltung, d. h. an einen ewigen, persönlich freien und heiligen Weltrichter als Wahrer des Sittengesetzes. In dieser grundsätzlichen Ausschliessung aller Jenseitigkeit aus ihrem ethischen Eudämonismus reichen der Spinozist Carneri und der Schopenhauerianer v. Hartmann einander die Hände. Und wenn Jäger's Kantianismus die Forderung wenigstens des Unsterblichkeitsglaubens aufrecht zu erhalten sucht, so thut er dies ausser aller Beziehung zur Idee der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes oder zur Aussicht auf eine einstige richterliche Scheidung der Guten von den Bösen, also immer so, dass er die principielle Abneigung gegen das, was Jene „Verhimmelung“, oder „christlichen Egoismus“ u. s. w. nennen, mit ihnen theilt, und das Ganze des sittlichen Vergeltungsprocesses in die diesseitige Menschheitsentwicklung verlegt.

6. Das treibende Princip alles sittlichen Handelns des Darwinisten ist und bleibt der Egoismus, das Selbsterhaltungs- und -Vertheidigungsstreben „des um sein Daseyn kämpfenden Individuums“. ¹⁾ Wie immer jene Apologeten von diesem Grundprincip der D.'schen Moral aus die Brücke zu einem edleren Sittlichkeitsprincip hinüber zu schlagen suchen, sie überwinden das Selbststüchtige, Eigennützige, Fleischliche ihrer ethischen Grundsätze und Motive nicht wahrhaft. Denn sowohl Carneri's Freiheitsbegriff, wie Jäger's „Arbeitsteilung“ und v. Hartmann's Bändigung des Willens oder Selbstvernichtung — sie ruhen allezumal auf viel zu roher naturalistischer Grundlage, als dass sich nicht immer und immer wieder sinn-

1) Richtig Schmid a. a. O.: „Wir müssen also dabei stehen bleiben: der Egoismus ist das Triebrad der Darwin'schen Lebewelt, und der Egoismus ist in aller Welt der Tod der Moral.“

lich-egoistische Triebfedern und Bestrebungen des unter der Firma dieser schönklingenden Namen handelnden sittlichen Subjects geltend machen sollten. Was im Hintergrunde aller dieser Moralprincipien des Darwinismus lauert, ist immer doch nichts Anderes, als die „natürliche Zuchtwahl“, ja bestimmter noch (wie Darwin, Häckel und v. Hartmann in bemerkenswerther Uebereinstimmung lehren): die „geschlechtliche Zuchtwahl“, die Geschlechtsliebe also als der tiefste Grund und höchste Zweck alles Daseyns, als Urprincip und Endziel alles Fortschritts auf natürlichem wie geistigem Gebiete.

7. Je unleugbarer die Moralphilosophie der Darwinisten kraft dieser ihrer sensualistischen oder vielmehr sexualistischen Grundlage als nahe Verwandtin, ja als unmittelbare, nur wenig modificirte Reproduction der atheistischen Weisheit Comte's, Holyoake's und Feuerbach's, oder des französischen Positivismus, des britischen Secularismus und des jung-hegelischen und jung-deutschen Nihilismus erscheint, eine um so schlechtere Bürgschaft bietet sie für die Conservirung sittlicher Grundsätze und Ordnungen in den grossen Massen unseres Volkes, sobald dasselbe einmal ernstlicher von ihren alles Positive auflösenden und alles Heilige in den Staub der Gemeinheit herabziehenden Grundgedanken ergriffen seyn sollte. Weder Feuerbach's „Tuismus“ (oder Princip der geschlechtlichen Gemeinschaft, der wechselseitigen Liebe zwischen Ich und Du), noch Comte's „Altruismus“ (oder Princip der Wechselseitigkeit, der Arbeit Eines für den Anderen), noch Stuart Mill's „Utilitarianismus“ (mit welchem Holyoake's „Secularismus“ oder „Leben für diese Welt“ wesentlich Eins ist)¹⁾ — keines dieser Moralprincipien des modernen philosophirenden Materialismus hat sich als ein auf die Dauer wirksames sittliches Ferment und Gegenmittel gegen die auf Emancipation des Fleisches und Umsturz aller heiligen Ordnungen in Staat und Kirche ausgehenden Bestrebungen der materialistischen Zeitströmung zu bewähren vermocht. Von der Moral des Darwinismus können wir ebensowenig eine derartige conservirende oder gar regenerirende Wirkung erwarten. Wohin der Zug der die grossen Massen unserer Zeitgenossenschaft treibenden und beherrschenden Fortschrittsideen in Wahrheit geht, das sind nicht die moralisirenden Grundsätze und Speculationen der oben betrachteten Idealisirer des Darwinismus: es ist der

1) Vgl. Alb. Lange, Geschichte des Materialismus (1866). S. 291. 523 ff., sowie meinen Artikel: „Secularismus“ in Herzog's Theol. Real-Encyclop., Bd. 21, S. 9 ff.

nackte sinnliche Kern dessen, was sie vergeblich durch noble Ausdrücke wie „Arbeitstheilung“, „Kampf ums Daseyn“, „ethisirte geschlechtliche Zuchtwahl“ oder „Nächstenliebe“ zu verhüllen und zu verklären suchen. Hinter den Männern des 4. September stehen die Männer des 18. März, hinter den Doctrinären des Republikanismus und des fortschrittlichen Demokratismus erheben die Praktiker des Communismus und Socialismus ihre hohnlachenden und bluttriefenden Häupter. Ganz so kommen hinter den zahmen Apologeten der Darwin-Theorie, wie wir sie hier betrachten, die wilden Darwinisten einhergeschritten, die Apostel und Propheten des frechen Materialismus, die Vertreter einer noch höheren Stufe des „Fortschritts“ und der „Geistesfreiheit“ als die von Darwin begründete, die Verkündiger solcher Lehren wie: „das Eigenthum ist Diebstahl“, oder: „die Liebe ist frei wie die Arbeit!“ Man lese, was von der Praxis der Londoner Secularisten-Clubs, dieser würdigen und consequenten Pflanzschulen Buckle'scher und Stuart-Mill'scher Moralphilosophie, berichtet wird¹⁾; man werfe einen Blick auf solche sittenlose Romane wie jener „Was thun?“ überschriebene des russischen Communisten Tschaernischeffsky, der mit einem, die Vergütungen der „arbeitenden Classen der Zukunft“ veranschaulichenden Traumgesichte schliesst, einer wüsten Orgie, welche zu erkennen gibt, wohin das Streben nach Emancipation der Menschheit von dem sie zur Zeit noch einengenden „traditionellen Vorurtheile“ schliesslich abzielt: auf „freie Liebe“ und unbedingte Gemeinschaft der Weiber nemlich!²⁾ Wahrlich beim Anblicke solcher praktischer Consequenzen der Theorien eines schrankenlosen Fortschritts, zu welchen die Darwin'sche im eminentesten Maasse gehört, wird es einleuchtend, wie wohlbegründet es ist, wenn ein besonnener, sittlich-ernster

1) E. Naville, *Le Père céleste*, 2. Edit., Par. 1866, erzählt folgenden für die sittliche Haltung der Sekularisten charakteristischen Vorfall: „Vor drei Jahren hatte ein sekularistischer Redner mit grosser Lebhaftigkeit einen Vortrag zur Empfehlung der Tugend gehalten. Im Augenblick, wo er sich niedersetzte, trat ein Polizei-Agent in den Saal, um sich seiner Person zu bemächtigen. Einige Tage später berichtete die Times, dass der Lobredner der Tugend wegen Diebstahls auf 12 Monate zu Zwangsarbeit verurtheilt worden sei. Herr Holyoake selbst bekannte in seinem Journal „*Secular World*“, dass er „die Nothwendigkeit einsehe, seine Gesellschaft von den in sie eingedrungenen schlechten Elementen zu reinigen.“ — Vgl. die neuesten Nachrichten über die Zustände der Secte, z. B. Kreuzzeitung, vom 4. Febr. 1870.

2) Vgl. das ausführliche Referat über dieses Produkt der russischen „Literatur des Nihilismus“ von Schedo-Ferroti im „Globus“, Bd. 19, Nr. 9—11.

Forscher wie der berühmte Ethnolog und Geograph Ad. Bastian zu Berlin mit Rücksicht auf den dormaligen Stand der Naturwissenschaften und ihrer Einwirkung auf Religiosität und Sittlichkeit der Menge ausruft: „Die Civilisation steht am Rande eines gefährlichen Absturzes“, — wie verfehlt es aber auch ist, wenn derselbe sodann der civilisirten Gesellschaft als einziges Rettungsmittel empfiehlt, „sich aus der Naturforschung eine neue Grundlage ihrer moralischen Weltanschauung zu bilden“. ¹⁾ Aus der „Naturforschung“ wird die Grundlage für die das Menschengeschlecht rettende Weltansicht nimmermehr zu gewinnen seyn; auch wird dieselbe nie eine bloß „moralische“, geschweige denn eine religionslos-moralische im Sinne der Darwinisten, sondern keine andere seyn können, als die ebensowohl religiöse wie moralische der positiven Offenbarung Gottes in Christo Jesu, die uralte und doch ewig junge Wahrheit, von welcher geschrieben steht: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen“.

Die Theologie des Dr. Kahnis.

Nach Mittheilung des Werks: Christenthum und Lutherthum von Dr. Karl Friedrich August Kahnis, o. Professor der Theol. an der Univ. Leipzig und Dombherr des Hochstifts Meissen. Leipzig (Dörffling & Franke) 1871.

Von

A. Stählin,

Consistorialrath u. Hauptprediger zu Ansbach.*)

Erstes Viertheil.

I. Kahnis' Standpunkt.

Ohne Zweifel liegt uns in dem angegebenen Werke eine der bedeutendsten Erscheinungen der theologischen Literatur der letzten Jahre vor. Der Titel sagt uns, dass sie sich mit der brennenden confessionellen Frage der Gegenwart beschäftigt. Dies geschieht aber im Rahmen der Behandlung der tiefsten und wichtigsten Fragen auf theologisch kirchlichem

¹⁾ Bastian, Die Völker des östlichen Asien, Bd. VI, 1871, Einl., S. XIX. Bemerkenswerth ist übrigens, dass gerade dieser Gelehrte sehr scharfe Urtheile über den Darwinismus als eine in hohem Grade inexacte, unreife und unwissenschaftliche Hypothese fällt; vgl. ebendas. S. XXXIII, XCIX, CII, CX ff.

^{*)} Die Red. bittet mit dieser Abhandlung die davon gänzlich unabhängige, in einem späteren Hefte folgende Kritik in der Bibliographie zu vergleichen.

Gebiet überhaupt. Ja Kahnis hat in diesem Buche gewissermassen seine ganze reiche Lebens- und Geistesarbeit niedergelegt; es ist fast eine Dogmatik im Kleinen, durchzogen von kirchen- und dogmengeschichtlichen, apologetischen und symbolischen Erörterungen, in welcher Kahnis seine ganze theologische, durch intensivsten Kampf hindurchgegangene Anschauung ohne den gewöhnlichen wissenschaftlichen Apparat in möglichst gemeinverständlicher Form zusammengefasst hat, aber alles auf den einen Punkt des grossen confessionellen Gegensatzes bezieht.

Dass aus einem solchen Buche viel zu lernen ist, ist von vorn klar; wir selbst haben es unter reicher Anregung und Erquickung gelesen. Gehören wir doch zu denen, die Kahnis überhaupt viel verdanken und in demselben je und je einen der begabtesten, geistvollsten, förderndsten lutherischen Theologen erkannt haben. Nicht als ob nicht so Manches uns zu Zeiten zu entschiedenem Widerspruche bewegt hätte; aber es vereinigt sich in den Werken dieses Theologen andererseits so Verschiedenartiges in glücklicher Harmonie, es zeugt Alles in demselben von so viel Geist, Frische, geschichtlichem Sinn, weitem Umblick, gründlicher Gelehrsamkeit, dass der Leser immer neu angezogen und von Liebe und Verehrung für den Verfasser erfüllt wird. Es ist vor Allem die christliche Wärme, der Hauch lebendiger Erfahrung, welche die Schriften dieses Theologen wohlthuendst durchziehen und uns auch aus vorliegendem Buche anwehen. Wenn Kahnis irgendwo sagt: „Es gibt wenig gereifte Theologen, die nicht durch die Schule der Anfechtung gegangen sind, und ich muss bekennen, kein starkes Zutrauen zu einem jüngern Geschlecht zu haben, das damit anfängt, womit man eigentlich aufhören soll, nämlich fertig zu seyn“ (Drei Vorträge S. 11), so kann man letzterem nur zustimmen; von ersterem ist Kahnis selbst ein unmittelbares, lebendiges Beispiel. Wie mit dem Theologen der ganze Mensch in ihm arbeitet, davon zeugen alle seine theologischen Producte; namentlich in seiner Schrift: Zeugniß von den Grundwahrheiten des Protestantismus, gewährt er uns einen Einblick in die innere Werkstatt seiner theologischen Arbeit. Je und je war es uns hochehrfrenlich, zu sehen, wie sicher Kahnis in dem grossen Mittel- und Ausgangspunkt der ganzen Reformation, der Lehre von der Rechtfertigung, ruhe; auch da, wo er Vielen, auch uns in kühnem Fortbildungs- und Neuerungstrieb zu weit ging, ist er von diesem Felsen kein Haar breit gewichen. Er darf es sagen, und wir verstehen, was er damit sagt, wenn er in der Vorrede zu unserem Buche behauptet: „Die Rechtfertigung aus dem Glauben habe

ich in allen meinen theologischen Schriften als die Grundlehre des deutschen Protestantismus mit besonderem Nachdruck hervorgehoben. Sie ist es besonders, die mich vom Evangelium zum Luthertum geführt hat.“ Wer so spricht, in dem ist mit christlicher Wärme und Lebendigkeit ein wahrhaft kirchlicher Zug, ächt lutherisches Bewusstseyn geeint. So ist es bei Kahnis. Diese kirchlich lutherische Richtung hat Kahnis nie verleugnet. Wer aus seinen Schriften eine tiefe Liebe zur lutherischen Kirche, einen sympathischen Zug zu lutherischer Art und Weise nicht herausliest und -fühlt, mit dem wollen wir nicht streiten. Wir treiben nicht Lutherolatrie; wir hängen uns nicht an jedes Wort Luthers; wir geben von dem, was Luther gesagt und geschrieben, manches willig preis. Die eigentlichen Vorzüge der lutherischen Kirche sind aber doch in Luther's Persönlichkeit und Lebenswerk prototyp ausgeprägt. Es kommt viel auf eine richtige Würdigung Luther's an. Wir wüssten nun keinen neuern Theologen, der nach dieser Seite Kahnis übertroffen hätte. Treffender kann man das gegenseitige Verhältniss Luther's und Melancthon's nicht darstellen, als es Kahnis in der glänzenden Rede zum Gedächtniss des letzteren (Leipzig 1860) gethan hat, und grossartiger ist von Seiten der Theologie Luther's Entwicklung, Kampf und Arbeit kaum gezeichnet worden, als es von Kahnis in dem zweiten Bande der lutherischen Dogmatik geschah, dieser schönen, Kahnis' Geistesart und Gabe am treuesten spiegelnden Mitte des ganzen Werkes. In jener Rede nennt Kahnis Luthern einen Theologen von schöpferischem Geiste, speculativem Tiefsinn, wunderbarem, man möchte sagen, göttlichem Wahrheitsgriffe, einen der grössten Geister, die über diese Erde gegangen sind, von der Fusssohle bis zum Scheitel Genius, durch und durch ursprünglich als Natur und durch und durch ursprünglich als Mann des Geistes Gottes, eine ausserordentliche Persönlichkeit, von der man ohne rhetorische Uebertreibung sagen darf, dass ihres gleichen in der Kirche nicht gewesen ist seit den Tagen der Apostel. Kahnis' Arbeit gilt der Kirche, vor allem der lutherischen Kirche. Er ist von der Bedeutung der tiefsten Lebensäusserung der Kirche, des Bekenntnisses, mächtig erfüllt und ist weit entfernt, theologische Doctrin neben oder gar über dasselbe zu stellen. Schärfer, als es auch in diesem Werke geschieht, kann man die Nothwendigkeit des Bekenntnisses nicht betonen. „Es geht auf dem Boden des Protestantismus schlechterdings nicht ohne ein einheitliches und darum einendes Bekenntnis“, sagt Kahnis schon im Vorwort. Es ist ein schönes Verhältniss von Freiheit und Abhängigkeit zugleich, welche Kahnis der Theo-

logie dem Bekenntnisse gegenüber in den treffenden Worten vindicirt: „Diese Theorien sind Versuche der Theologen, den Bekenntnissinhalt mit den Instanzen der Wahrheit wissenschaftlich zu vermitteln, welche berechtigt sind, weil die Auctorität des Bekenntnisses den theologischen Fortschritt nicht ausschliesst, gegen die Bekenntniseinheit der lutherischen Kirche aber nichts beweisen, weil sie eben weder ein neues Bekenntniss noch eine kirchliche Interpretation des alten seyn wollen und sollen“ (S. 334). — Als Drittes in dem theologischen Charakter des Herrn Professor Kahnis müssen wir sein ächt protestantisches Bewusstseyn bezeichnen, seinen Gegensatz gegen allen falschen Traditionalismus, seine tiefe Durchdrungenheit von dem alten Grundsatz: *consuetudo sine veritate velustus error est*, seinen offenen, lebendigen Wahrheitsinn. An der Schrift als oberstem Richtmass will er auch das Bekenntniss fort und fort gemessen haben, und verlangt für letzteres wie eine wahrhaft ethische so auch eine ächt wissenschaftliche Vermittlung und Aneignung. In diesem Grundsatz ist sich Kahnis stets gleich geblieben. Wird damit Ernst gemacht, so kann man unmöglich ohne Weiteres zur Theologie des 16. u. 17. Jahrhunderts zurückkehren. Schriften wie die von Walther: ‚Was lehren die neueren orthodox seyn wollenden Theologen von der Inspiration?‘ sind wohl keine erfreulichen Zeichen der Zeit. Schon in seiner Schrift: Der innere Gang des deutschen Protestantismus u. s. w. hat Kahnis behauptet: ‚Nicht zur Theologie, sondern zum Bekenntniss der lutherischen Kirche des 16. Jahrhunderts will die confessionelle Theologie zurückkehren.‘ Kirchliche Treue und ächt protestantischen Forschertrieb in das rechte Gleichgewicht zu einander zu setzen, ist für den Theologen häufig keine leichte Aufgabe. Niemand hat ernster darnach gerungen, als Kahnis. — Neben diesen genannten Charakterzügen treten uns in den Werken von Kahnis als Vorzüge mehr formeller Natur tiefe namentlich auch philosophische Durchbildung, ein durchaus apologetisches Streben, eine seltene Gabe der Darstellung entgegen. Von ersterer zengen besonders die vordersten Abschnitte des ersten Bandes der Dogmatik, unter denen der über die Religion ohne Zweifel das Treffendste und Gediiegendste ist, was wir über diesen Gegenstand haben. Von dem Zweiten ist die ganze Dogmatik und unser Buch ein Beweis; man sieht überall, wie es Kahnis darauf ankommt, die eine christliche Wahrheitssubstanz dem Geschlecht unserer Tage zu vermitteln und nahe zu bringen. Bezüglich des Dritten hat schon Delitzsch geäussert: „Die Kunst, in prägnanten Worten und glücklich hervorgehobenen Einzelheiten und lebhaften Schlaglichtern und

treffenden tief dem Gedächtnisse sich einprägenden Bildern zu charakterisiren, versteht neben Hase kaum ein anderer Theolog der Gegenwart so wie Kahnis. Die Gabe dieses Theologen, mit wenigen Worten viel zu sagen, mit kurzen, kräftigen Strichen ganze Richtungen und Entwicklungsepochen zu zeichnen, die Gabe glänzender geschichtlicher Darstellung und feiner Charakterisirung besitzt Kahnis in bewundernswerther Weise.“ Es zeigt sich dies auch in vorliegendem Buche; die geschichtlichen Materien sind ausgezeichnet behandelt; überhaupt hat Alles eine frische, ursprüngliche Art und ist der ungemein reiche Stoff in die lichtvollste und durchsichtigste Form gegossen.

Was nun die thatsächliche Stellung des Herrn Professor Kahnis zum Bekenntnisse der lutherischen Kirche anlangt, so will er gerade in diesem Buche beweisen, dass das Grundsymbol, die Augsburger Confession, schriftgemäss sei und dass kein theologischer Fortschritt die Lehreigentümlichkeit der lutherischen Kirche beseitigt habe (S. 313). Auch in dieser Schrift treten allerdings gewisse Abweichungen von dem kirchlich Hergebrachten uns entgegen, wie wir sie von der Dogmatik her kennen; man muss sagen, unbedingt hat Kahnis nichts von dem zurückgenommen, was schon früher viel Widerrede hervorgerufen; das Angefochtene und wirklich Anfechtbare erscheint aber jedenfalls in milderer, gereifterer, mit der Kirchenlehre mehr harmonirender Form. Nach unserm Urtheile ist das Bedeutsamste, und im Grunde genommen Einzige, was für unser Buch nach dieser Seite zur Sprache kommt, Kahnis' Abendmahllehre; aber auch hier handelt es sich namentlich für die Form, wie dieselbe jetzt vorliegt, weniger um die Substanz der lutherischen Lehre, die Kahnis durchaus festhalten will, als um den exegetischen Weg hiezu. Uns fällt allerdings beides thatsächlich zusammen, Kahnis — und dies müssen wir beachten — glaubt beides trennen zu können. Wir müssen nun hier offen unsere Ansicht aussprechen. Eine ächt wissenschaftliche eben so im Dienste der Kirche und des kirchlichen Bekenntnisses stehende, als wahrhaft frei sich bewegende Theologie ist ein unentbehrlicher Factor für ein gesundes kirchliches Leben; wir danken es Kahnis, dass er diese Wahrheit mit allem Nachdruck je und je und auch in unserm Buche betont hat, während er mit gleicher Entschiedenheit gegen den Aferprotestantismus sich erklärt, der seine vermeinte Wissenschaft hochmüthig gegen die ewigen Fundamente der Kirche richtet. Wie eine Kirche, welche eine freie nach Wahrheit strebende Theologie nicht tragen kann, ohnmächtig ist, so ist eine Theologie, welche sich an den Glaubensgrund

der Kirche nicht bindet, bodenlos und verderblich, sagt Kahnis schön (S. 313). Wenn von einer Gebundenheit an das Bekenntnis die Rede ist, so muss für jede Thätigkeit der Kirche, nicht bloß für die theologische im engeren Sinne, der eigentliche Bekenntnisinhalt und die theologische, zeitwissenschaftliche Form, in welche dieser gekleidet ist, unbedingt unterschieden werden. Es ist aber auch gewiss, dass dies nicht immer so leicht ist, und dass namentlich für den Theologen die Grenze sich leicht verrücken kann, um so mehr, als das Bekenntnis auf allen Punkten bei aller Anerkennung seiner Schriftmässigkeit in seiner eigentlichen Substanz doch auch als der Fortbildung eben so fähig wie bedürftig bezeichnet werden muss. An Conflicten kann es hier nicht fehlen; die rechte Mitte zwischen falscher Gebundenheit und falscher neuerungsstichtiger Freiheit ist wie jede gesunde Mitte nicht immer so leicht zu finden; auch lässt sich keine Formel aufstellen, wie weit überhaupt für den kirchlichen Theologen gegangen werden darf; dies Problem verlangt nicht eine theoretische, sondern eine thatsächliche Lösung. Wir müssen aber Kahnis vollkommen und unbedingt Recht geben, wenn er verlangt, dass wenn man von einem Theologen überzeugt sei, er wolle den Glauben der Kirche, man seiner Theorie freien Spielraum einräumen müsse (Zeugniss u. s. w. S. 133). Dies schliesst ja Recht und Pflicht des Widerspruchs nicht aus; hundertfach war man ja auch daran, das gute Alte an ein minder gutes Neues daranzugeben. Man hüte sich aber die Anklage auf kirchliche Untreue oder gar Abfall bei jeder Abweichung vom Buchstaben des Bekenntnisses zu erheben. In alter und neuer Zeit hat man sich nach dieser Richtung in der Kirche schwer verfehlt; man lese bei Luthardt: Lehre vom freien Willen S. 306, wie der Königsberger Theolog Latermann im 17. Jahrhundert über erlittene Unbill um deswillen zu klagen hatte. In neuester Zeit hat kein lutherischer Theolog so bahnbrechend gewirkt und der Theologie so viele wahrhaft fördernde Elemente zugeführt als von Hofmann. Man kann ihm in Vielem, man muss ihm z. B. in seiner Versöhnungslehre widersprechen; ebenso gewiss ist aber, dass er mit den eminenten Gaben seines Geistes nicht bloß für positives Christenthum sondern für das kirchlich lutherische Bekenntnis im Ganzen wie namentlich auf einzelnen Punkten desselben in voller Energie eingetreten ist. Man lese nun, in welcher theilweise völlig ungerechter, von colossalen Missverständnissen nicht freier Weise von Hofmann's Theologie im 13., 14. u. 15ten Briefe der Schrift von Scheele: Die trunkene Wissenschaft und ihr Erbe an die ev. Kirche behandelt ist. Ueber Kahnis wird in diesem Buche mit grö-

sorem Glimpf geurtheilt. Gleichwohl wird man sagen müssen, dass die meisten Beurtheilungen der Dogmatik des Herrn Professor Kahnis von confessioneller Seite von einseitiger Fixirung dessen, worin er von der kirchlichen Lehre abweicht, von Verkennung seines Gesamtstrebens, von unberechtigtem Hinüberspielen auf das ethische Gebiet sich nicht frei erhalten haben. Wir glauben, dass die Lutheraner wider ihr eigenstes, tiefstes Interesse handeln, wenn sie nicht dem Herrn der Kirche auch für Theologen wie von Hofmann und Kahnis von Herzen dankbar sind. Der Beruf des Theologen, des kirchlichen Theologen zumal, ist in unseren Tagen gross und schwer; er soll die Theologie fort-, er soll das jüngere Geschlecht unter den ungeheueren Gegensätzen der Zeit heranbilden für einen freien, selbstbewussten, opferbereiten Dienst der Kirche. Man mache durch voreilige Vermischung des praktischen und theoretischen Gebiets diesen Beruf nicht noch dornenvoller, als er schon ist; man freue sich namentlich auch, wenn ein Theolog so nachhaltig und so segensreich zugleich auf den kirchlichen Nachwuchs einwirkt wie Kahnis. Nicht immer halten die Tiefe und der Segen der Wirksamkeit auf diesem Gebiete einander die Wage; wir könnten einen mit göttlichem und menschlichem Geiste reich ausgerüsteten Theologen der Gegenwart nennen, auf den dies namentlich seine Anwendung findet. Wir hatten durch unsern Beruf seit vielen Jahren Gelegenheit, den Einfluss des Herrn Professor Kahnis auf die academische Jugend wahrzunehmen; nur wenige Theologen der Jetztzeit dürften eines so tiefgehenden und dabei, vom kirchlichen Standpunkt aus angesehen, eines so durchaus und unbedingt gesegneten Einflusses sich zu erfreuen haben als Kahnis.

Die folgende Besprechung des Einzelnen wird gleichwohl zeigen, in wie Vielem wir Herrn Professor Kahnis nicht folgen können. Nur im Allgemeinen möchten wir zuvor bemerken, dass es wohl mit der kräftigen, ursprünglichen, selbstständigen Weise dieses Theologen sowie mit seinen besonderen Erfahrungen zusammenhängt, dass er nicht selten in der Betonung des an und für sich Richtigen uns zu weit geht und das Wahrheitsmoment des Gegners verkennt, dass dadurch seine Urtheile hie und da mit einer gewissen Einseitigkeit behaftet erscheinen, die mit seinen eigenen Voraussetzungen nicht immer harmonirt, und dass es zum Theil nöthig ist, das, was bei ihm selbst nicht ohne einen Schein des Gegensätzlichen auftritt, zusammenzuhalten und Eines durch das Andere zu berichtigen. Kahnis hat Recht, wenn er sich gegen ein Lutherthum richtet, das von dem Erweise des Geistes und der Kraft verlassen ist, das in selbstgerechtem Dünkel auf seine Vorzüge

pocht, in Trägheit sich gegen die Nothwendigkeit einer immer erneuten Prüfung der kirchlichen Lehre aus Gottes Wort verschliesst und in falschem Bekenntnisruhm das Gemeinsame verleugnet, was die lutherische Confession mit den anderen, vor allen der reformirten verknüpft. Man sollte von lutherischer Seite nie vergessen, dass in den letzten Decennien nach dieser Richtung auch viel gefehlt worden ist, dass man hie und da das an und für sich Wahrste und Berechtigteste mit unevangelischer Härte geltend gemacht und den Gegensatz gegen die andern Confessionen krankhaft gesteigert hat. So wir uns selber richteten, so würden wir nicht gerichtet. Doch darf auch nie vergessen werden, dass der Kirche die Hauptgefahr in der Gegenwart nicht von einer „todten Orthodoxie“ droht, und dass es ein sehr strenges Lutherthum geben kann und wirklich gibt, dem gleichwohl das Siegel innerer Lebendigkeit, tiefer Erfahrung und gesegnetsten Wirkens aufgedrückt ist. Aber darinnen stimmen wir dem Herrn Verfasser vollkommen bei, dass wenn das Lutherthum eine Zukunft haben und sich nicht um den von Gott angewiesenen Beruf bringen soll, es sich frei erhalten muss von unevangelischem Zelotismus, sektenhafter Enge, pharisäischer Lehrgesetzlichkeit, und seinen Zusammenhang sich bewahren mit einer gesunden Theologie, mit den positiv christlichen Elementen der Gegenwart, wo sie sich auch finden, mit den Aufgaben der Kirche aller Zeiten und namentlich ihrer grossen, schweren Aufgabe für das gegenwärtige Geschlecht. Es ist uns nur aus innerster Seele gesprochen, wenn Kahnis im Vorwort zum ersten Band seiner Dogmatik sagt: Das weiss ich, dass nur der den Geist der lutherischen Kirche in sich aufgenommen hat, welcher unerschütterlich steht auf dem Grunde der Apostel und Propheten und der festgegründeten Ueberzeugung lebt, dass das lutherische Bekenntniss seinem Wesen nach das lautere Evangelium ist, und doch die Geschichte von drei Jahrhunderten hat auf sich wirken lassen, einen ökumenischen Sinn und ein katholisches Herz hat für das was in allen Kirchen wahr ist, und ein Ohr für die Harmonie der Wahrheit, die sich aus den Dissonanzen der unendlich mannichfaltigen Zeittöne herausringen will.

Wir gehen nunmehr über zur Besprechung des Einzelnen.

II. Die confessionelle Richtung. Das Christenthum. Protestantismus und Lutherthum.

Wir haben im ersten Capitel das Programm des ganzen Buches; es ist überschrieben: „Die confessionelle Richtung“. Der Verfasser sucht die Nothwendigkeit der letzteren aus der

Gesamtentwicklung dieses Jahrhunderts im Anschlusse an die geistigen und religiösen Strebungen des achtzehnten darzutun. Wir kennen die Meisterschaft des Verf.'s in solchen geschichtlichen Darstellungen hinreichend, namentlich aus seinem Werke: „Der innere Gang des deutschen Protestantismus“, und finden sie hier reichlich wieder. Aus dem gewaltigen Gährungsprocesse verschiedenartiger, einander ablösender und in einander greifender Geistesrichtungen, aus dem mächtigen Umschwung und den grossen Erfahrungen der „Freiheitskriege“ war Vielen wunderbar die Erkenntniss aufgegangen, dass „Jesus Christus nicht ein Weiser der Vergangenheit, nur in seinen Lehren, seinem Beispiel, seinen Erfahrungen gegenwärtig, sondern ein himmlischer Seelengast sei, der sein innerstes Leben in ein Gemüth senkt, das im Glauben zu ihm spricht: Mein Herr und mein Gott.“ „Wir haben den Herrn gefunden: das war das selige Bekenntniss der Christen, die sich in dieser Morgenfrühe eines neuen Lebens begegneten.“ Hiebei konnte man aber nicht bleiben, man musste zur Lehre, zur Kirche fortschreiten. Wohl war das, was in der Zeit der Erweckung das Erste war, auch das innerste Heiligthum des Christenthums, und darum war „die Zeit, wo die Seelen nichts Höheres kannten als ihren Heiland gefunden zu haben, so herrlich wie die Morgenröthe am Tage, der Frühling im Jahre, die Zeit der Liebe im Leben.“ Aber „der Morgenröthe neuen Lebens musste ein Tag der Kirche, dem Frühling seliger Gemeinschaft im Herrn ein Sommer der Arbeit und Ernte für sein Reich folgen.“ Das nothwendige Streben des neu erwachten Glaubens, sich an Schrift und Kirche anzuschliessen, hatte nun zunächst eine vermittelnde Richtung. Anschauung und Ziel der Vermittlungstheologie wird treffend gezeichnet, und deren Schwäche in zwei ihrer edelsten Vertreter, Ullmann und Rothe, schlagend nachgewiesen. Auf dem Boden des Lebens, unter den Anfechtungen seiner kirchenregimentlichen Stellung erfuhr ersterer das Unzulängliche seiner mit Geist und Wärme vertretenen theologischen Richtung, während Rothe als der Genosse des Protestantenvereins starb. In der vermittelnden Theologie war eine solche Verschiedenheit der Standpunkte, eine solche Unbestimmtheit der Resultate, so viel Mitte und Breite und so wenig Tiefe, dass sie auf die Länge nicht befriedigen konnte. Mit Nothwendigkeit ging aus ihr eine Richtung hervor, die einen strengeren Anschluss an Schrift und Kirche begehrte. Dies nun ist eben die confessionelle Richtung, welche jenen Hauptpunkt im Christenthum nicht verleugnete; waren doch ihre bedeutendsten Vertreter zuerst gläubige Christen, ehe sie zur Kirche eine bestimmte Stellung einnah-

men, aber von ihm aus, von dem persönlichen Heilsstand zum Leben kirchlicher Gemeinschaft geführt wurden. „Der treue Hirte, der dem verirrtten Lamme in die Wüste nachgeht, führt das gerettete zu den übrigen Lämmern, es mit ihnen zu weiden.“ „Das Licht des Glaubens brennt nicht ohne das Oel, welches der heilige Geist in die Gefässe der Kirche gefasst hat.“ Es war der Zug des Subjectiven zu dem Objectiven: „Theologen, welche die Zerbrechlichkeit aller menschlichen Wissenschaft erkannt und in die Abgründe der Subjectivität unserer Zeit geblickt hatten, mussten, nachdem sie in Jesu Christo den festen Grund der Wahrheit und des Heils gefunden hatten, auch in der Kirche, an welche sie Christus wies, ein festes prophetisches Wort und eine starke Grundlage der Wahrheit suchen“; es war der Drang, aus allem aristokratischen Nimbus heraus zu treten, unmittelbar auf das Volk zu wirken und das Christenthum in Contact mit den Lebenskreisen desselben zu bringen, es war der nothwendige Rückschlag der Union, was auf die Kirche und deren festes, klares Bekenntniss hinwies. In dem Jahrzehend 1830 bis 1840 lag auf dem Lutherthum noch die Schmach des Rückschritts und der Unwissenschaftlichkeit, in den letzten drei Jahrzehenden hat dasselbe eine Geisteskraft bewiesen, deren Bedeutung niemand auch im anticonfessionellen Lager verkennen kann. Aber die Einsprüche gegen dasselbe sind dieselben geblieben; man tadelt an ihm den Rückschritt zum Alten, die Exklusivität, das unevangelische Wesen. In der Gestalt freier Reproduction führt uns Kahnis diese drei Instanzen näher vor. Die Antwort auf dieselben ist sein Buch, in welchem er vom Wesen des Christenthums, vom Wesen des Protestantismus, von der Eigenthümlichkeit des Lutherthums redet und zwar in der Weise, dass er aus dem Wesen des Christenthums das Wesen des Protestantismus und aus diesem den Charakter des Lutherthums zu entwickeln sucht.

Was Kahnis uns in dem zweiten Capitel: „Das Christenthum“ sagt, ist ohne Zweifel ein Glanzpunkt des ganzen Werkes. Es begegnen uns hier Ausführungen, die uns aus der luth. Dogmatik und aus kleineren Schriften des Herrn Verf. bekannt sind; auf engem Raume und in concentrischer Darstellung hat der Verfasser seine Anschauungen über Religion und Offenbarung, Verhältniss der natürlichen zur positiven Religion, die Wesensmomente und Lebensfactoren der christlichen Religion niedergelegt. Gerade hier wirkt auf uns wohlthuendst der Geist ächter, wahrer Vermittlung und die strenge Geltendmachung des einzigartigen, von der natürlichen Vernunft nicht zu erreichenden, ihr gegenüber die Art des Scan-

dalons nie verleugnenden Charakters christlicher Wahrheit in harmonischer Verbindung. Zudem finden wir apologetische Schlaglichter herrlichster Art und geschichtliche Ueberblicke in diesem Interesse voll Geist und von einschlagendstem Gewichte. Wer des Verf.'s Schriften kennt, weiss, wie er in der Religion drei Momente unterscheidet: Glaube, Gemeinschaft mit Gott, Religionsgesellschaft. Er nennt in unserem Werke den Glauben die Wurzel, die Gemeinschaft mit Gott den Stamm, die Religionsgesellschaft die Krone. Dem zweiten Moment steht die Sünde als Schranke entgegen. Das ernsteste Bewusstseyn der natürlichen Sündhaftigkeit durchdringt sich hier mit Anerkennung des relativ Guten auch in dem gefallenem Menschen. Wir finden es wahr und nicht im Widerspruch mit dem richtig verstandenen Bekenntnisse unserer Kirche, wenn Kahnis behauptet: „Hat doch selbst das klassische Heidenthum gewusst, dass dem Menschen ein Zug zum Bösen angehoren sei. Das nun darf nicht dahin gemissdetet werden, dass der Mensch, wie er von Natur ist, allem Guten gänzlich abgestorben sei. Das ist gegen die Erfahrung nicht minder als gegen die Schrift. Wer kann leugnen, dass dem menschlichen Selbstbewusstseyn ein Bewusstseyn von Gott, das wir Glauben nennen, und ein innig damit verbundenes Bewusstseyn von dem Guten, das Gewissen, eingepflanzt ist? Wer kann leugnen, dass auch im natürlichen Menschen ein Streben nach dem Wahren, dem Guten, dem Schönen ist?“ „O, wenn doch“, ruft der Verf. auf der anderen Seite aus, „die Menschen aufhören wollten, auf einer Erde, deren Elemente Tod und Verderben in sich tragen; unter einem Geschlecht, das unter Todesgefahr geboren wird, um dem Tode sicher zu verfallen; auf dem Boden dieser geselligen Verhältnisse, die von Armuth, Geistesdruck, Parteiwuth, Krieg so furchtbar zerrüttet werden; angesichts von zwei Dritttheilen ihrer Brüder, die noch einem schimpflichen Heidenthum huldigen: wenn doch, sage ich, die Menschen aufhören wollten, sich idyllischen Träumen hinzugeben von einem im Grunde edlen Geschlechte, das mit einem Gotte, der es mit der Sünde nicht zu genau nimmt, in paradiesischem Frieden lebt!“ Das Christenthum selbst bezeichnet der Verf. als den Bund, welchen Gott mit der Menschheit durch Jesum Christum, den alleinigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, geschlossen hat, dessen Wesenheiten erstens der Glaube an den dreieinigen Gott, zweitens die Heilsgemeinschaft des Einzelnen mit Gott, drittens die Kirche sind. Man wird die Richtigkeit dieser Bestimmungen im Allgemeinen anerkennen müssen, ohne zu verkennen, dass die Verhältnissbestimmung zwischen dem Ersten und Zweiten eine etwas

schwankende ist, sofern bei dem Begriff Glaube bald mehr die objective bald mehr subjective Seite hervortritt. Wenn letzteres geschieht, so ist der Unterschied zwischen den beiden als Lebensfactoren des Christenthums geltenden Begriffen schwer festzuhalten; so sagt der Verf.: „Der christliche Glaube ist die auf dem Zeugnisse des heiligen Geistes ruhende und zur Lebensgemeinschaft führende Zuversicht, dass alles Heil in Vater, Sohn und Geist ist“, während der zweite Punkt die Heilsgemeinschaft des Menschen mit Gott durch Jesum Christum im heiligen Geist selbst ist. Jedenfalls ist aber in dieser Auseinandersetzung dies das vollkommen Richtige, dass die Heilsgemeinschaft, worinnen dem Verf. das Hauptsächliche, der Schwerpunkt des Christenthums, liegt, nicht losgetrennt wird von der Lehre, von „dem gottgeordneten Hort und Halt des apostolischen Wortes und dem Bekenntniss zur Heilssumme des Wortes Gottes“, als seiner Voraussetzung und seinem erzeugenden Grunde, und ihr andererseits der Bestand in der Form der Kirchlichkeit als wesentliches Attribut vindicirt wird. Das Christenthum hat Drang und Pflicht, in der Gestalt der Kirche zu existiren. Sehr schön ist, was der Verf. über das Wesen letzterer sagt: „Die Kirche ist ein vom Staate unabhängiges Reich des Geistes, welches zwischen den Klippen der heidnischen Abhängigkeit vom Staate und der jüdischen Herrschaft über den Staat hindurchschiffen soll, bis ihm mit Christi Wiederkunft Himmel und Erde als Siegespreis zufallen werden.“ Ueberhaupt lesen wir von S. 43 — 53 ganz besonders Treffendes. Es wird die Wunder- und Siegesmacht des Christenthums gerade darinnen nachgewiesen, dass es vermöge seines ganzen Charakters den natürlichen Sinn wider sich und doch eine Geschichte aufzuweisen hat, welche von der Ueberwindung und Aneignung aller natürlichen Potenzen zeugt: „Dass nun eine Religion, welche der natürlichen Vernunft Fesseln, dem Herzen ein Kreuz, dem Willen ein Joch bringt, in der Menschheit nicht blos Bestand, sondern Macht und Kraft hat, das ist ein schlagender Beweis, dass ein höherer Geist in ihr waltet.“ Vortrefflich und uns aus der Seele geredet ist des Verf.'s Polemik gegen einen falsch individualistischen Zug der Zeit: „Was noch immer die Massen zum Christenthum zieht, das ist nicht die geprüfte und bewährte Ueberzeugung, dass sein Wesen Wahrheit sei, sondern die Macht der Ueberlieferung, der Schutz des Staates, die Einwirkungen der Familie, der Schule, der Sitte, der Kunst, der Wissenschaft, die noch von christlichen Elementen durchdrungen sind, vor allem das allgemeinreligiöse Bedürfniss, das im Christenthum die positive Gestalt der Religion überhaupt sieht; es gehört zu den auf-

geklärten Thorheiten unserer Zeit mit ihren masslosen Begriffen vom Rechte des Einzelnen, das Christenthum in die Wahl des Einzelnen stellen zu wollen, der da angesichts des Wesens des Christenthums sich für oder gegen dasselbe entscheiden müsse“, während er auf der andern Seite dem tiefen Ernst unserer Lage angemessensten Ausdruck in den Worten gibt: „Wie die Zeichen der Zeit stehen, scheinen sich Christenheit und Menschheit immer schroffer gegenüber treten zu wollen, bis die Scheidung völlig vorbereitet seyn wird, welche der Richter der Lebendigen und der Todten vollziehen wird.“

Die Hauptfrage im Christenthum ist Christus selbst. Was hier der Herr Verf. über den religionsphilosophischen Beweis für die Wahrheit des Christenthums sagt, ist, in so wenig Worte es auch gefasst ist, tief bedeutsam. Während auch positive Theologen den Gewinn der neueren Philosophie für die Theologie in der Herübernahme gewisser erst von jener entdeckter Grundvoraussetzungen in diese finden wollen, sagt der Verf. sehr treffend: „Die grossen Meister der deutschen Philosophie schlugen Wege ein, auf denen sie nicht zum Verständnis des Christenthums kommen konnten; das aber wird die kirchliche Theologie diesen grossen Denkern nie vergessen dürfen, dass sie für ihre Resultate die Weihe des Christenthums gesucht haben.“ Höchst gelungen und wahrhaft grossartig ist die Behandlung der zweiten Frage: „Ist der Christus des Glaubens auch der Christus der Geschichte?“ Ungern versagen wir uns, namentlich aus der Darstellung der gewaltigen Gegensätze im Lebensbilde Christi als eines Beweises für seine Unerfindbarkeit Einzelnes anzuführen. Der Verf. schliesst diesen Abschnitt, nachdem er noch von dem praktischen Beweise für die Wahrheit des Christenthums gesprochen, mit den Worten: „Der das Wesen des Christenthums ist, Jesus Christus, ist auch die Wahrheit.“

Sehr viel Wahres und Anregendes, aber doch auch manches, was zum Widerspruch herausfordert, enthält der dritte Abschnitt, „Protestantismus und Lutherthum“ überschrieben. Wir geben nun dem Herrn Verf. vor allem darin Recht, dass er die lutherische Kirche nicht als die Kirche fasst, dass sein Kirchenbegriff ein weiterer und freier ist, dass auch die römischen Gemeinden zur Kirche Christi gehören trotz ihrer nicht in Gottes Wort begründeten Glaubenslehren: „denn auch die von Wolken verhüllte Sonne ist Sonne.“ Protestantismus und Christenthum decken sich nicht. Der Herr Verf. betrachtet Protestantismus und Katholicismus zunächst als Richtungen; das Wesen des ersteren liegt in dem Grundsatz, an Glauben und Leben der Kirche den Massstab des Evangeliums anzu-

legen, das des letzteren in dem Grundsatz, die Wahrheit, das Heil und die Gemeinschaft des Reiches Gottes an den äussern Organismus der Kirche zu knüpfen. Beider Unterschiede werden nach den bei Kahnis uns geläufigen Gesichtspunkten des Schrift-, des Heils- und des Kirchenprinzips beleuchtet. Die geschichtliche Erörterung ist wiederum vortrefflich, namentlich wird die Geschichte der Reformation selbst mit kurzen Strichen höchst ansprechend und lehrreich zur Darstellung gebracht. Scharf, schneidend und vollkommen zutreffend ist auch, was der Herr Verf. gegen den bloß negativen Protestantismus sagt: „Ein Protestantismus, der nicht im heiligen Geist, sondern in dem Hand in Hand mit dem fortschreitenden Bildungsleben der Menschheit sich entwickelnden religiösen Bewusstseyn die Lebenskraft der Kirche sieht, dient im letzten Grunde den Feinden des Protestantismus; ein blosser Principienprotestantismus, der es nicht zum Bekenntniss, zum Heilstand, zur Kirche bringt, ist eine verderbliche Richtung.“

So treffend jedoch der Unterschied zwischen katholischem und protestantischem Prinzip vielfach dargestellt wird und so sehr wir des Verf.'s Abwehr zur Rechten und zur Linken billigen, so müssen wir doch sagen, dass theilweise auch der Schein entstehen könnte, als seien Katholizismus und Protestantismus auf dem Gebiet der Kirche nur zwei gleichberechtigte Richtungen. Es könnte schon auffallen, wenn S. 57 geradezu behauptet wird: „Alle Confessionen erkennen das entscheidende Ansehen der Schrift an“, obwohl dies gleich darauf limitirt wird. Jedenfalls tritt uns hinter einem universellen Kirchenbegriff, mit dem wir an und für sich einverstanden sind, die spezifische Bedeutung des Protestantismus für Gewinnung der wahren Grundlagen der Kirche all zu sehr zurück. So sagt Kahnis S. 61: „Nicht die römische ist die katholische, sondern die alle Getauften und alle Gemeinden umfassende, in welcher der Geist durch Wort und Sacrament Gläubige erzeugt, erhält, eint.“ Welches und wo ist diese Kirche? Es wird hier klar angedeutet, dass die Kirche auf Wort und Sacrament angewiesen ist. Nun sind aber in einzelnen Theilen der allgemeinen Kirche die Gnadenmittel wesentlich alterirt, ja bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Es liegt also in dieser Aeußerung des Herrn Verfassers mittelbar selbst, dass die Kirche in dem Maasse die katholische ist, als sie in Wort und Sacrament ihren Lebensstand hat und mittelst derselben ihren Beruf erfüllt. Auch ist der Protestantismus doch nicht bloß eine Richtung, wenn auch eine kirchlich organisirte Richtung, sondern, um zum Theil mit Kahnis' eigenen Worten zu sprechen, der im Drang des Gewissens, im schnei-

deadsten Gegensatze gegen den andern in innen unwahrem Kirchenthum verkörperten Grundsatz, in einem Kampf auf Tod und Leben kirchlich verwirklichte Grundsatz, an Glauben und Leben der Kirche den Massstab des Evangelium anzulegen. Da aber das Evangelium die Wahrheit und die Wesensgrundlage der Kirche ist, so ist der Protestantismus in dem Maasse, als er jenem Grundsatz getreu bleibt, doch selbst die Kirche in ihrer Wahrheit, die Kirche nach ihren wesentlichen Lebensgrundlagen, nach ihrem göttlichen Fundamente. Es ist durchaus richtig, zu sagen: die christliche Kirche umfasst alle getauften Christen, aber man kann, dünkt uns, doch nicht ohne weiteres sagen, diese alle umfassende Kirche ist die apostolische und katholische; sondern diese Attribute gehören der Kirche nach ihrer Wesensseite zu und sofern sie ihrem Wesen, dem ihr eingepflanzten Lebensgesetze getreu bleibt. Wenn Kahnis S. 71 sagt: „So irrig es ist, wenn der Katholizismus sich das Christenthum und die Kirche nennt, so irrig ist es, wenn der Protestantismus Evangelium und Kirche sich ausschliesslich zuschreibt“, so geben wir ihm in Bezug auf das Zweite des letzteren Satzes durchaus Recht, in Bezug auf das Erste doch nur mit einer Einschränkung. Gewiss die römische Kirche hat noch etwas vom Evangelium; das Evangelium selbst, in der spezifischen Bedeutung, in welcher von ihm z. B. im fünften Artikel der Concordienformel die Rede ist, hat sie nicht. Sie verträgt dasselbe auch nicht, wie sie im Tridentinum, wie sie in neuerer Zeit der Sailer-Boos'schen Bewegung gegenüber klar bewiesen hat.

Von dem eigenthümlichen Wesen des Lutherthums wird viel Schönes gesagt; es will uns aber doch bedünken, dass Kahnis das innere, das materielle Recht desselben nicht in der Weise betont, dass daraus mit Nothwendigkeit der Beruf einer kirchlichen Sonderexistenz für seine Bekenner folgte. Es will uns übrigens scheinen, dass Kahnis dem Richtigen und Wahren, was er über lutherisches Bekenntniß und lutherische Art vorbringt, nur entschiedene Folge geben dürfte, um die eigenthümliche Bedeutung beider an und für sich und namentlich für die Kirche der Gegenwart vollkommen zu würdigen. Das Charisma der lutherischen Kirche ist ihr schriftgemässes Bekenntniß; dieses Vorzugs soll sie sich nicht in pharisäischer Selbstüberhebung rühmen, sondern mit demselben in Demuth ihren eigenen Gliedern wie der Kirche überhaupt dienen. In diesem Bekenntnisse hält sie im Gehorsam gegen Gottes Wort wie keine andere Kirche die wahren Grundlagen, das tiefste Wesen von Christenthum und Kirche fest; wenn ihr nun nach anderer Seite auch noch so viel fehlt, so darf sie doch von

dem Bewusstseyn getragen seyn, dass was ihr nach jener Seite gegeben ist, nicht bloß ein Gut sei, das das allgemeine Recht kirchlicher Sonderexistenz begründet, sondern das um seiner „centralen, grundlegenden Natur willen unbedingt zum Heile der ganzen Kirche festzuhalten“ und ihrer Sonderstellung zugleich öcumenische Bedeutung verleiht. Kahnis erwähnt öfters, dass die reformirte Kirche den Schwerpunkt auf die Prädestination lege, während die lutherische Kirche die Mitte des Christenthums im rechtfertigenden Glauben erkenne. Er gibt aber dieser und nicht jener Recht und sagt geradezu: Auf den Namen eines Lutheraners hat nur Anspruch, wer der auf die Rechtfertigung aus dem Glauben gegründeten Ueberzeugung von der wesentlichen Uebereinstimmung der lutherischen Bekenntnisslehre mit der Schrift lebt. Darf es da nicht auffallen, wenn er es tadelt, dass es nicht an Lutheranern fehle, welche das wahre Lutherthum auch für das wahre Christenthum halten, und sich der Hoffnung hingeben, dass das lutherische Bekenntniss einst noch zum allgemeinen der Kirche werde? Selbstverständlich geben wir dem Herrn Vf. darinnen Recht, dass es wahres Christenthum auch ausserhalb des Lutherthums gebe. Es kann aber auch wirkliches und ächtes Christenthum manches Krankhafte an sich tragen, wie z. B. römisches Christenthum dies fast immer an sich trägt; und zwar nicht vermöge subjectiver Schwachheit allein, sondern vermöge seiner Principien; Fenelon war ein edler, herrlicher Christ, und doch war es ein ächt römisches, kein ursprünglich christlicher Zug, wenn er seine eigene Schrift von der Kanzel herab wider seine eigene Ueberzeugung verdammt; Wesley und Whitfield waren gewaltige Zeugen Christi, und doch war in ihrem Christenthum etwas Ungesundes, was mit reformirten Principien znsammenhing. Wenn nun behauptet wird, wahres Lutherthum sei wahres Christenthum in dem Sinne, dass dieses Christenthum nach den dem Lutherthum einwohnenden Grundanschauungen Innerlichkeit und Kirchlichkeit, Freiheit und Gebundenheit, Centralität und universellen Charakter in sich vereinige wie keine andere Form des Christenthums, so ist, glauben wir, hiemit nichts Unrichtiges gesagt, so wenig als wenn behauptet wird, dass das lutherische Bekenntniss die Grundlinien gesunden wahren Christenthums wie keine andere Confession gezogen habe. Denn nicht darum handelt es sich, ob alle Lutheraner wahre Christen sind, und ob nicht in andern Confessionen vielleicht mehr wirkliches, subjectiv lebendiges Christenthum zu finden sei, was eine ganz andere Frage ist, sondern ob nicht durch lutherische Lehre und lutherisches Prinzip das Bild ächten, biblischen Christenthums, seiner Le-

benfactoren und des richtigen Verhältnisses derselben unter sich, vorgezeichnet sei wie sonst nirgends. Nicht um den subjectiven Bestand, sondern um die objectiven Grundlagen und Voraussetzungen wahren Christenthums handelt es sich. So sagt z. B. von Hofmann, ein Theolog, dem niemand Engherzigkeit zuschreiben wird, gleich im Anfang seines Schriftbeweises, nachdem er das Christenthum nach seinem Wesen darzustellen gesucht hat: „Wir erkennen dieses Christenthum wieder in dem des lutherischen Bekenntnisses, und wenn letzteres orthodoxistisch und rationalistisch oder theosophisch, wenn es pietistisch und lutheranistisch entartet vorkommt, so geben uns diese Entartungen, welche den vier von uns zurückgewiesenen Auffassungen des Christenthums entsprechen, um so mehr Gewissheit, dass lutherisches Christenthum die rechte Art hat, und dass das von uns bezeichnete, indem es sich als das lutherische zu erkennen gibt, für das wahre Christenthum gelten darf.“ Und wenn ferner das lutherische Bekenntniß die schriftgemässe Wahrheit enthält, sollte man nicht glauben, da doch anzunehmen ist, dass die Kirche auch auf Erden noch zur Einheit sich zusammenschliessen und dabei stets eine bekennende bleiben wird, sie auch die Verheissung hat, dass der Geist sie in alle Wahrheit leitet — dass dies Bekenntniß der Zukunft das vertiefte, bereicherte, verklärte lutherische Bekenntniß seyn wird? Freilich wäre es Thorheit, an eine Rückkehr der Kirche zum Concordienbuch und zu allen Sätzen der Concordienformel zu glauben. Aber jener Gedanke, der nichts Anderes als den endlichen, kircheneinenden Sieg der schriftgemässen Wahrheit besagt, begegnet uns doch bei nicht wenigen lutherischen Theologen, denen beschränkter Eifer nicht zugemessen werden kann. So sagt Delitzsch in seinem Buch über die Kirche (S. 167): „Da wo unsere Kirche nicht lau geworden ist, muss sie wissen, dass ihr Bekenntniß auch in seinen wesentlichen Differenzen vom reformirten nicht das Bekenntniß einer Partei, sondern der Ausdruck des Glaubens ist, der aus dem im Leibe Christi waltenden Geiste stammt, das apostolische Bekenntniß der *ecclesia catholica*, deren protestirender Mund unsere nun triumphirenden Bekenner seyn wollten und waren, das Bekenntniß, dessen Saiten, gerührt vom Geiste, in immer volltönenderen Accorden von einem Ende der Geschichte bis zum andern erklingen“; Thomasius in seiner Dogmatik III, 2 S. 415: „Das lutherische Bekenntniß wird durch alle Kämpfe hindurch den Sieg behalten und schlüsslich seinem wesentlichen Inhalte nach zum allgemeinen werden“; Harnack in: Kirche, ihr Amt, ihr Regiment S. 87: „Das Kirchentum der lutherischen Kirche mag und wird.“

fallen zu seiner Zeit, auch die Form ihres Bekenntnisses ist menschlich, gebrechlich, vergänglich; aber von der Substanz desselben ist sie sich dessen aus Gottes Wort gewiss, dass sie nicht menschlich, sondern das lautere Evangelium Gottes ist, und dass sie so gewiss bleiben, durch alle Kämpfe hindurch siegen und endlich zum allgemeinen Bekenntnis aller Gläubigen werden wird, als das Wort Gottes bleiben wird und muss.“ Auch der Behauptung S. 77: Das Gewicht, welches die deutsche Reformation seit dem Zusammenstoss mit den Schweizern auf die Abendmahlslehre legte, war mehr die Frucht äusserer Anregung als innerer Entwicklung, können wir nicht beistimmen. War es nicht eine innere Nothwendigkeit, dass der Kampf der Reformation wie auf der einen Seite, um den Heilsstand des Einzelnen zu sichern, sich um die Rechtfertigung aus Glauben, so auf der anderen Seite, um die wahren Grundlagen der Kirche im Gegensatz zu den gesunkenen falschen Stützen der Hierarchie festzuhalten, um die Lehren von den Gnadenmitteln und namentlich, allerdings mit in Folge äusserer Anregung, die übrigen nirgends fehlte, um die Lehre vom Sacramente sich bewegte? Im Kampf für die Wesenhaftigkeit des einen Sacraments trat Luther doch überhaupt einem Spiritualismus entgegen, der mit den menschlich gemachten auch die gottgegebenen Fundamente kirchlicher Gemeinschaft zu verflüchtigen drohte. Es sei erlaubt, hier ein wie uns dünkt vollkommen wahres Wort von Thiersch aus dessen Vorlesungen über Protestantismus und Katholizismus I, S. 265 f. anzuführen: „Die Kirche war nicht weniger als Alles gewesen. Jetzt sollte ihr alles Usurpirte genommen und Christo wieder zugelegt werden, damit die Ehre ihm allein sei. War dies das Grundbestreben der Reformation, so war es nun nicht eine zufällige, sondern die allernothwendigste und wichtigste Frage, wie weit man nun in dieser Evacuation (?) der Kirche gehen und wo man Halt machen solle, welche Realität man ihren heiligen Handlungen, ihren Sacramenten lassen müsse, und welche nicht. Halten wir dies fest, so wird es uns nicht im mindesten verwundern, dass sobald und mit solcher Heftigkeit die Kämpfe über das äussere und innere Wort und über die Kindertaufe mit den Mystikern, Schwärmern und Anabaptisten, dann über das h. Abendmahl unter den Reformatoren selbst sich entzündeten. Ob in dem letzteren, wie Luther mit der alten Kirche behauptete, die ganze Fülle des objectivsten Inhalts gegeben sei, oder ob es, an sich inhaltlos, nur als Zeichen zu dem, was der Einzelne auf rein innerliche Weise schon besitzt, hinzukomme, dies war, wenn wir den Zusammenhang dieser Lehre mit der Gesamtlehre und mit der Idee

der Kirche festhalten, nicht eine exegetische Nebenfrage, sondern geradezu ein Cardinalpunkt der ganzen Reformation.“ Uebrigens gibt auch Kahnis durchaus zu, dass die Abendmahlslehre selbst mit innerer Nothwendigkeit aus Luther's Geiste erwuchs, und S. 311 behauptet er: Es ist jetzt allgemein zugestanden, dass die Differenz in der Abendmahlslehre nur die Spitze eines tieferen Gegensatzes war, der die Auffassung und Anwendung der Reformationsprinzipien betraf. Die Eigenthümlichkeit des Lutherthums fasst Kahnis in die Worte: Die lutherische Kirche ist eine protestantische Confession, deren unterscheidender Charakter im augsburgischen Bekenntnisse, in der centralen Bedeutung der Rechtfertigung aus dem Glauben und in einer nach Lehre, Verfassung und Kirche bekenntnismässig ausgestalteten Kirchenindividualität ruht. Da jedoch Kahnis das hier Gesagte später ausführlicher erörtert, ergänzt und theilweise auch berichtigt, so werden wir später darauf noch zurückkommen.

III. Schrift und Bekenntniss.

Sehr viel Beherrigenswerthes sagt uns Kahnis in dem 4. Capitel: Schrift und Bekenntniss; auch müssen wir seinen Standpunkt der Schrift gegenüber, obwohl er wesentlich derselbe geblieben wie er uns in seiner Dogmatik vorliegt, als einen in der lutherischen Kirche berechtigten und durch die deutsche Reformation legitimirten anerkennen. Kahnis ist die Schrift die authentische Urkunde der Heils offenbarung alten und neuen Bundes. Als solcher muss ihr Aechtheit, Glaubwürdigkeit und Integrität zukommen. Man erkennt aus dem ganzen Abschnitt, mit welchem Ernst und welcher Gründlichkeit Kahnis die kritische Forschung zur eigenen gemacht, wie seine Resultate im Wesentlichen harmoniren mit dem Urtheil der Kirche im Grossen und Ganzen und wie seine Bedenken bezüglich einzelner Bücher des Canons doch eine grössere Milde gegen früher an sich tragen. Auch der Laie kann durch das hier Gesagte in der Ueberzeugung bestärkt werden, dass was Glaube der Kirche in Bezug auf die h. Schrift je und je gewesen, in der Hauptsache siegreich aus dem Feuer eines ungeheuren kritischen Processes unserer Tage hervorgegangen ist und immer weiter hervorgehen wird: „Die Theologen des Glaubens haben mit siegreichen Gründen die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift in allem Wesentlichen nachgewiesen.“ Man kann dem Herrn Verf. auch nur zustimmen, wenn er behauptet: „Unwidersprechlich also haben die Reformatoren die Aechtheit und Glaubwürdigkeit nicht unbedingt, sondern nur im Wesentlichen festgehalten. Man

kann also im Schoosse des Lutherthums nicht behaupten, dass der Standpunkt der unbedingten und ausnahmslosen Aechtheit und Glaubwürdigkeit der ächtlutherische ist.“ Es ist nicht wohl gethan, besteht weder mit der Wahrheit noch mit der Liebe, wenn man in einzelnen kritischen Bedenken sofort Glaubensschwäche erkennt; gleichwohl ist es uns wieder zu viel gesagt, wenn Kahnis behauptet: „Man muss im Gegentheil sagen, dass der Glaube, welcher dergleichen gar nicht vertragen kann, der schwache Glaube eines noch unbefestigten, ungeborenen und mit dem Kreuzeswege und der Knechtsgestalt des Christenthums unvertrauten Herzens ist.“ Hier wird eine gegenheilige Anschauung, zu welcher insbesondere auf dem Gebiet der christlichen Gemeinde höchst ehrenwerthe Rücksichten, eine zarte heilige Scheu führen kann, auf das sittliche Gebiet übergetragen, wogegen sich doch Kahnis für seine eigene Ansicht und zwar mit Recht verwahrt. Auch wenn wir letztere im Allgemeinen theilen, werden wir uns zehnmal besinnen, bis wir im Einzelnen ein Zugeständniss in jenem Sinne machen. Kahnis kommt unter anderen auf den Widerspruch zwischen den Synoptikern und dem Evangelium Johannis bezüglich des Todestags des Herrn zu sprechen. Er hält diesen Widerspruch für unbedingt unlöslich und fordert solche Anerkennung im Namen der Wahrheit. Wir gestehen nun offen, dass so oft wir uns auch mit dieser Frage beschäftigten, die Ueberzeugung einer völlig genügenden Lösung uns nicht ward. Gleichwohl gestehen wir, dass, als wir die neueste Schrift darüber: Die jüdische Passahfeier und Jesu letztes Mahl von Kirchner, lasen, die Hoffnung einer solchen uns von neuem lebendig vor die Seele trat. Hier kommt nicht etwa ein modern Rechtgläubiger, ein Schüler Hengstenberg's, sondern ein Mann, der sich sehr frei zur Kritik stellt, dem Tübinger Baur das Wort redet, ein Consensusatheolog, der so weit geht, zu behaupten: „nicht das Dogma ist die Hauptsache, sondern das Thun, das Leben“, auf Grund gelehrter Untersuchung, insbesondere auch gründlicher talmudischer Studien zu der Ueberzeugung, dass die Evangelisten übereinstimmend den Todestag Jesu berichten: „Wir freuen uns, dass wir das Johannesevangelium in Harmonie mit den synoptischen Evangelien gefunden haben, und dass der vierte Evangelist uns Johannes, der Apostel und Freund Jesu bleibt. Jesus wurde nach allen vier Zeugen am 15. Nisan gekreuzigt, nachdem er noch Abends vorher das Passahmahl mit seinen Jüngern gehalten hatte.“ Wie schön charakterisirt nun aber Kahnis wiederum das Johannesevangelium, von dessen Aechtheit er felsenfest überzeugt ist: Dieses Evangelium, das sich aus den

Himmelshöhen des Logos auf die Erde herablenkt, vereinigt das ideale Streben eines Geistesevangeliums, welches in der Geschichte immer die Lichtblicke der göttlichen Selbstoffenbarung in Christo sucht, mit einer Liebe zur geschichtlichen Persönlichkeit Christi, die mit der grössten Anschaulichkeit und Lebendigkeit die Thatsachen des Lebens Jesu darstellt. Es ergänzt, berichtigt, verinnert, vertieft die Evangelienüberlieferungen, aus welchen die drei ersten Evangelien schöpfen. Und darum ist dieses Evangelium zu allen Zeiten das Lieblingsevangelium der edelsten Geister der Christenheit gewesen: eines Origenes, Augustin, Luther, Claudius, Herder, Schleiermacher u. s. w. (S 103 f.) Was des Verfassers Urtheil über die neutestamentlichen Antilegomena anlangt, so spricht er sich nunmehr in einigem Gegensatz zu der Aeusserung in der Dogmatik über den Brief an die Hebräer unbedingt anerkennend aus, während er seine Ansicht über die Offenbarung Johannis zwar aufrecht hält, aber doch in maassvollster Form äussert. — Was Kahnis über Inspiration äussert, können wir im Ganzen nur billigen. Die alte Inspirationslehre festzuhalten, scheint eine Sache der Unmöglichkeit. Gleichwohl vermissen wir in der Darstellung des Herrn Verfassers zweierlei. Das was er Inspiration nennt: die Durchdringung der Seelenkräfte mit himmlischem Leben, so dass die Seelenkräfte zu höchster Thätigkeit erschlossen wurden, vor menschlicher Trübung bewahrt und die den heiligen Männern naturgemässe Redeform dem heiligen Inhalt und dem heiligen Zweck entsprach, war doch nur der Geistesbeistand, der auch bei der mündlichen Rede erfolgte, wie Kahnis S. 110 selbst zugibt. Es war aber noch eine besondere Wirkung und Veranstaltung Gottes nöthig, durch welche das Ganze der heiligen Schrift, dieser wunderbar grossartige Organismus, und das Einzelne für das Ganze entstand, ein *impulsus ad scribendum*, der allerdings nicht wie bei unseren von einem ungeschichtlichen Zuge beherrschten alten Dogmatikern mechanisch zu fassen, sondern gegeben ist mit dem Verflochtenseyn eines Apostels in die von Gott besonders geleiteten geschichtlichen Verhältnisse, aus welchen heraus unter der Leitung des in der Geschichte der Gründungszeit der christlichen Kirche sonderlich und präformativ für die weitere Entwicklung derselben waltenden Gottesgeistes auch das einzelne Schriftwerk erwuchs. Wenn Kahnis sagt, was Paulus trieb an die Römer zu schreiben, war seine Amtspflicht, so ist das richtig; es ist dies uns aber kein Gegensatz zu dem Anderen, dass der Geist Gottes ihn trieb, gerade an die Römer zu schreiben, und dass Gott die Verhältnisse gerade so geleitet hatte, dass obwohl kein Apostel das Evangelium dort

persönlich verkündet hatte, in der Metropole der Welt eine Gemeinde Christi entstand, deren Wichtigkeit für die heidenchristliche Kirche dem in seiner ganzen Missionsarbeit vom Geiste Gottes geleiteten Apostel der Heiden Anlass geben musste, gerade ihr die Summe seines Evangeliums unter der Völkerwelt brieflich mitzutheilen. Wenn Kahnis sagt: „Paulus und nicht der heilige Geist hat an die Römer geschrieben“, so möchten wir sagen, beides ist wahr und richtig: Paulus schrieb an die Römer und der Römerbrief ist ein Werk des heiligen Geistes. Hier ist alles göttlich und menschlich zugleich. Die Schrift ist und bleibt uns Werk des heiligen Geistes und das Wort Gottes an seine Gemeinde, obwohl wir meinen, dass die alte Inspirationslehre ein für allemal zu Grabe gegangen ist und kein Sterblicher sie wird wieder von den Todten auferwecken können. Wie die Offenbarung, wie der Herr Verfasser selbst schön ausführt, ein wunderbarer, geschichtlich sich entfaltender und doch von Gottes Geist überwalteter und unmittelbar geleiteter Process ist; so ist auch die Offenbarungsurkunde ein aus wahrhaft menschlichen und geschichtlichen Verhältnissen hervorgegangener und doch von Gottes Geist wunderbar zusammengefügt und deshalb harmonisch zusammenstimmender Organismus, bei dessen Schaffung eine höhere Hand das Einzelne mit Absehen auf das Ganze bildete. Es ist nun freilich wieder eine Frage, ob bis in das Allereinzelnste die Schrift im Lichte eines solchen Organismus betrachtet werden kann, mit andern Worten, ob je nachgewiesen werden kann, dass z. B. auch der zweite Brief Petri oder der Brief an Philemon ein völlig integrierender, unablösbarer Theil des Ganzen sei; genug wenn dies für die Hauptschriften, für den Canon im Ganzen, der Kirche und Theologie mehr und mehr gelingt. Dieser sichtbare Kosmos ist ein Wunderbau, von einer staunenswerthen Planmässigkeit getragen; gleichwohl begegnet man Einzelem, das vom teleologischen Gesichtspunkt aus schwerer zu begreifen ist. Vielleicht steht es ähnlich mit der Wunderwelt der heiligen Schrift. Hierbei möchten wir jedoch ausdrücklich erklären, dass wir z. B. des Verfassers Bedenken gegen die Offenbarung St. Johannis nicht theilen können. Abgesehen von den gewichtigen äusseren Gründen für eine apostolisch Johanneische Abfassung der Offenbarung würde ohne sie die Schrift um ihr herrliches Finale gebracht seyn. Wir möchten hier das Zweite anfügen, was wir bei der Inspirationslehre des Herrn Verfassers vermissen. Treffend ist, was er über das Zeugniß des heiligen Geistes für die Göttlichkeit der heiligen Schrift sagt, obwohl auch dieses anders gewendet werden muss, als es sich in der alten Dog-

matik findet. Allein zu diesem Zeugnisse, das dem Einzelnen, der überhaupt geistliches Verständniss hat, für den höheren Ursprung der h. Schrift von dieser selbst abgegeben wird, kommt das Zeugnis hinzu, das die Kirche aus ihrer ganzen Geschichte für die Schrift empfängt. Diesem Zeugnisse arbeitet die Theologie vor. Warum urtheilt man wohl insgesamt, urtheilt auch Kahnis über den Hebräerbrief so verhältnissmässig anerkennend? Doch wohl, weil ernste theologische Arbeit die Tiefen dieses wunderbaren Briefes mehr und mehr erschlossen hat? Wird es nicht mit der Offenbarung St. Johannis auch so gehen? Ist nicht bereits Vieles für sie geschehen, was auch vom theologisch wissenschaftlichen Gesichtspunkt den Arbeiten Lücke's, Bleek's und Düsterdieck's sich an die Seite stellen lässt? Und wird nicht gerade in der Gegenwart eine Macht, die der kirchliche Theolog am wenigsten verkennen kann, die wirkliche Gemeinde, Protest einlegen gegen eine Anschauung über die Apocalypse, welche diese um ihr kanonisches Ansehen zu bringen droht? Ist es zufällig, dass so Vieler Augen gerade auf dieses Buch sich wenden? Spricht nicht der Missbrauch selbst, der theilweise mit ihm getrieben wird, dafür, dass Theologie und Kirche noch besondere Schätze aus ihm zu heben haben? Man sage nicht, der Laie ist auch gegen moderne Inspirationslehre. Ist er dagegen, so wollen wir ihn eines Anderen belehren und ihm zeigen, dass eine ächt menschliche Auffassung der Schrift ihrem göttlichen Charakter nichts benehme, so wenig wir Christum als den ewigen Sohn Gottes zu verehren aufhören, wenn wir seine ganze und volle Menschlichkeit behaupten, während es sich im vorliegenden Fall um Aechtheit oder Unächtheit, um Gottes- oder Menschen-Wort handelt, bei einem Buche, das thatsächlich für die Gemeinde Christi schon von grosser Bedeutung geworden ist. Wir geben gern zu, dass wir bezüglich dieses wunderbaren Buches, von dem Bengel sagte, dass wir als *candidati aeternitatis* an dasselbe herantreten sollen, mit so Vielem noch nicht im Reinen sind. Kann doch auch ein so schriftgläubiger, feinsinniger Theolog wie Grau sich von dem unmittelbar Johanneischen Ursprung nicht überzeugen (Entwicklungsgeschichte II, S. 355 ff.); seine Auslegung ist aber doch eine ganz andere wie die von Lücke, Bleek und Düsterdieck, auf welche Kahnis sich beruft. Uebrigens hat Luther sein Urtheil über die Apocalypse wenn nicht zurückgenommen, doch später nicht mehr abdrucken lassen. Bezüglich der Abfassung des Evangeliums Lucä, welche Kahnis nach der Zerstörung Jerusalems ansetzt, möchten wir noch bemerken, dass sowohl der neueste Commentator dieses Evangeliums,

Godet, als auch Grau (a. a. O. I, 343) seinen früheren Ursprung behaupten. Zu stark ist uns das abschliessende Wort von Kahnis: Man kann mit der grössten Bestimmtheit sagen, dass jene massive Art der Orthodoxie, die alle Bücher, weil sie einmal im Kanon stehen, für gleichberechtigte Eingebungen des heiligen Geistes hält, in einem grossen Mangel an Erfahrung im heiligen Geiste und an geistlicher Urtheilskraft ihren Grund hat. Wer eine gleichmässige Inspiration der ganzen heiligen Schrift lehrt, dem muss Inspiration nicht nothwendig gleich Erleuchtung seyn, dem muss mit ersterer nicht auch eine gleiche Bedeutung und Wichtigkeit aller einzelnen Schriften gegeben seyn.

Goldene Worte sagt der Herr Verfasser über das Verhältniss von Schrift und Bekenntniss, über Wesen und Bedeutung des letzteren: „Gott hat die heilige Schrift in die Hände der Kirche niedergelegt, dass sie in ihrem Bekenntnisse den Glaubensinhalt der Schrift bestimme, auf Grund des Bekenntnisses ihre Wissenschaft aus der Schrift begründe. Schrift, Bekenntniss und Theologie müssen zusammenwirken, wo wahres kirchliches Leben ist“ „Das Bekenntniss ist das verinnerte, das durch den Glauben hindurchgegangene, das aus dem Glauben reproduzierte Wort“ — „ohne ein Bekenntniss ist die Kirche nicht denkbar“ — „eine Confessionskirche, die nicht sagen kann, was die Schrift lehrt, ist eine Confusionskirche, die halt und charakterlos dasteht.“

Was nun des Verfassers Stellung zu den geschichtlich gegebenen Bekenntnissen anlangt, so enthält ihm das apostolische Symbol die schriftgemässen Thatsachen des Heils, welche zu glauben jedem Christen noth sind; dem Nizännum stimmt er zu, doch erhebt er die Frage, ob der jedenfalls vieldeutige und vielgedeutete Ausdruck: gleiches Wesens, der ganz entsprechende sei für die unzweifelhafte Schriftlehre von den drei Personen in der Einen Gottheit. Es könnte dies auffallen, da Kahnis S. 249 ausdrücklich zu der Homousie sich bekennt: Sind sie aus dem Vater hervorgegangen, als göttliche Persönlichkeiten gleiches Wesens mit Gott u. s. w.; die Einheit der drei Personen liegt zweitens in der göttlichen Wesenheit u. s. w. Von geringerer Bedeutung ist ihm das Athanasianum.

Auf die protestantischen Bekenntnisse übergehend, wehrt der Hr. Verf. auch hier wieder zur Rechten und zur Linken ab; er erklärt sich gegen einen Protestantismus, der das Prinzip des Prüfens für seine eigene offene Wunde erklärt, wie gegen einen solchen, der es über dem Prüfen zu keinem festen Glaubensinhalt bringt. Er fordert Verpflichtung auf das Bekenntniss in der rechten Verbindung von *Quatenus* und *Quia*, je-

doch redet er nur von einer wesentlichen Uebereinstimmung des Bekenntnisses mit der Schrift. Die Wahrheit des Bekenntnisses steht nicht auf der Wahrheit jedes einzelnen Satzes und nicht auf der theologischen Form. Obwohl diese Behauptungen missdeutbar sind, können wir denselben doch nicht widersprechen; jedenfalls fände dasselbe statt, wenn wir zwischen Substanz und Form unterscheiden wollten. Eine solche oder ähnliche Unterscheidung ist nun einmal unbedingt nothwendig, obwohl es schwer ist, sie für den einzelnen Fall stets haarscharf durchzuführen. Eine bestimmte Formel lässt sich nach unserer Ueberzeugung hier nicht aufstellen; nicht sie, sondern der Kampf der Wissenschaft und des Lebens hat etwaige Conflicte zu lösen. — Viel Gutes wird über die einzelnen Symbole der lutherischen Kirche gesagt; aber nur die Augsburgische Confession ist dem Verf. das Bekenntniss, in welchem die Eigenschaften eines Symbols, Legitimität, Schriftgemässheit, regulatives Ansehen, ihre volle Verwirklichung gefunden haben. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die übrigen Bekenntnisse vor der Augsburger Confession fast zu sehr in den Schatten treten, namentlich gilt dies in Bezug auf die Laienbibel, den kleinen Lutherschen Katechismus; dass aber jene das Grundbekenntniss sei, aus welcher erst die übrigen erwachsen, muss ja jeder Lutheraner zugeben. Der Verf. will die übrigen Bekenntnisse auch durchaus nicht etwa abgethan haben, er sagt nur: „Die Augsburgische Confession ist das Grundbekenntniss, mit welchem die lutherische Kirche steht und fällt. Die übrigen Bekenntnisse sind Bekenntnisse zweiten Rangs, welche nur die Bedeutung haben, authentische Zeugnisse der Reformationszeit zu seyn, nach welchen die Augsburgische Confession erklärt und angewandt werden soll.“ In dem Maasse als die letztere uns von Bedeutung ist, muss uns doch auch eine wirklich genuine, durch die geschichtlichen Verhältnisse und das praktische Bedürfniss vernothwendigte Anlegung derselben von Bedeutung seyn. Es handelt sich in ihnen allen nur um die eine schriftgemässe Lehre. Alle theologischen Fragen kann und will das Bekenntniss nicht lösen. Es ist möglich, dass dasselbe auch nicht völlig genügende Lösungen gebe. So wird niemand behaupten, dass die Concordienformel das ungeheure Problem über das Verhältniss göttlicher Thätigkeit und menschlicher Freiheit im Werke der Heilsaneignung völlig gelöst habe; gleichwohl ist es ihr Verdienst, dass sie in ihrer Lehrdarstellung die beiden Klippen der absoluten Prädestination und des Synergismus vermieden und die beiden Wahrheiten mit einander zu verbinden gesucht; dass auch die Heilsaneignung im letzten Grunde nicht auf des

Menschen Verdienst sondern auf Gottes Gnade beruhe und dass der Mensch doch nur durch seine eigene Schuld des Heiles verlustig gehe. Beide Wahrheiten halten wir heute noch fest, wenn wir auch nicht alles und jedes über die Art, wie die Concordienformel dieselben zu vermitteln sucht, festhalten können und gern zugeben, dass auch das Richtige, was sie sagt, noch der Ergänzung bedürfe. Eine Abweichung vom Buchstaben der Concordienformel in dogmatischer Ausführung halten wir nicht blos für berechtigt, sondern auch in manchen Stücken für nothwendig. Gleichwohl geht uns der Herr Verf. in Einzellnem auch hier etwas zu weit. Kann man in Bezug auf die C.-F. ohne weiteres sagen: „In der augustinischen Fassung der Lehren von der Sünde und Gnade, welche die streng lutherische Richtung der philippistischen Milde entgegengesetzte, liegt eine Ueberschreitung, welche mehr oder weniger alle wahrheitsliebenden Lutheraner der Gegenwart fühlen?“ Wir geben eine Ueberschreitung in Manchem zu; wir billigen nicht den Ausdruck *truncus*, obwohl ihn ein geistvoller Theolog neuester Zeit wieder vertheidigt hat. Aber liegt denn nicht in der ganzen Darstellung der Concordienformel, abgesehen von der Verwerfung des *decretum absolutum*, ein wesentliches Hinausgehen über den Augustinismus? Hat nicht die Concordienformel das grosse Problem auf den ethisch psychologischen Weg geführt, von dem Augustin nichts kannte, wenn sie selbst auf diesem Wege auch vielfach noch unsichere Schritte thut? Ferner sagt Kahnis: „Die namhaften Theologen lutherischen Charakters, welche eine Entäusserung göttlicher Eigenschaften in Christi Menschwerdung lehren, haben sich über den Fluch, welchen die Concordienformel über diese Ansicht ausspricht, hinweggesetzt.“ Was die C.-F. verwirft, verwarf sie doch unter ganz andern Voraussetzungen, als von denen die modernen Kenotiker ausgehen; sie kannte nicht die Unterscheidung von Wesen und Eigenschaften, von immanenten und relativen Eigenschaften, welche gegenwärtig die Basis ist der Kenosislehre, sie sah in dem Verzicht auf die Allmacht Verzicht auf die wesentliche Gottheit, Arianismus. Niemandem würde es gegenwärtig wohl heikommen, letztere Beschuldigung geradezu gegen einen Thomasius u. s. w. zu erheben, wenigstens hat der Hauptgegner der Kenosis, Dorner, diesen Vorwurf entschieden für ungerecht erklärt. Mit der Unterscheidung, welche Kahnis mit Recht innerhalb der Bekenntnisse selbst macht, hängt doch auch sehr genau der Unterschied zwischen der eigentlichen Intention und der durch die geschichtlichen Gegensätze bedingten Darstellung zusammen. Die C.-F. verwirft unmittelbar als *horribilis et blasphema interpretatio* nur jeden

Abzug an der wesenhaften Gottheit Christi, nicht aber eine Selbstbeschränkung, bei der diese besteht, ja welche nur kraft dieser möglich ist. Hiebei leugnen wir nicht, dass eine wirkliche Abweichung vom Buchstaben der C.-F. stattfindet, und dass das Bewusstseyn solcher Abweichungen für die lutherische Theologie wie das Siegel wirklichen theologischen Fortschritts so auch eine Mahnung ist, nicht in falsche Exklusivität zu verfallen und über vermeinter oder wirklicher Heterodoxie auf anderen Punkten nicht den noch vorhandenen gemeinsamen Grund evangelisch-kirchlicher Anschauung zu übersehen. Was Kahnis ferner sagt über die schwerlich schriftgemässe Lehre der C.-F. über die Höllenfahrt, so gesteht Ref. offen, dass auch er diese Lehre mehr im Sinne der altkatholischen Kirche zu fassen geneigt ist. Doch muss gesagt werden, dass gerade die Mehrzahl der Erklärer von 1 Petr. 3, 18. 19 der C.-F. Recht geben bezüglich des Subjects und auch einzelne bezüglich des Zwecks der Höllenfahrt; das Unrecht der C.-F. ist also wenigstens noch nicht erwiesen.

Uebrigens ist das Urtheil des Verf.'s auch über die Symbole „zweiten Ranges“ im Ganzen ein überaus wohlthuendes und erfreuliches. Er sagt: „Die Concordienformel hat im 3. Artikel gegen Osiander's Rechtfertigungslehre, im 4. gegen den Majoristischen Satz, dass gute Werke zur Seligkeit nothwendig seien, im 5. u. 6. gegen Agricola's so unreife als unrichtige Aufstellungen über das Gesetz, im 7. gegen Calvin's Abendmahlslehre, im 8. gegen die Bestreitung der lutherischen Lehre von der innigen Durchdringung beider Naturen in Christi Person, im 10. gegen die bedenklichen Grundsätze der Philippisten über die sogenannten gleichgiltigen Dinge, die der Verleugnung der evangelischen Sache das Wort redeten, im 11. gegen Calvin's Prädestinationslehre und im 12. gegen Rotten und Secten von offenbar unctionem unevangelischem Charakter einen guten Kampf gekämpft“; er nennt die Apologie eine über jedes Lob erhabene Arbeit des grossen Meisters, er sagt von den schmalkaldischen Artikeln, dass sie eine Einheit, Lebensfülle und Kraft athmen, wie sie nur Luther einem Zeugnisse einhauchen konnte; „und doch wird man nicht sagen können, dass dies Bekenntniss den Gegensatz übertrieben hat“; vom kleinen Katechismus sagt er: keines unserer Bekenntnisse ist so im Geiste Gottes geschrieben wie dieses. Wenn nun aber das eigentliche Bekenntniss der lutherischen Kirche doch nur die Augsburger Confession ist, und Kahnis sich wiederholt, um die Schriftmässigkeit derselben zu erweisen (S. 88. 140), auf ihre Anerkennung auch von Seiten der vermittelnden Richtung auf dem Berliner Kirchentag 1853 beruft, so

möchte man fragen: Also sind alle irgendwie evangelischen Richtungen eins in der Anerkenntniss des lutherischen Bekenntnisses? In dieser Frage tritt, scheint uns, der schwache Punkt in der gesammten Kahnis'schen Ausführung über die Bekenntnisse unserer Kirche uns entgegen. Wir wollen nicht daran erinnern, wie damals von Seiten lutherischer Theologen über jenen Kirchentagsbeschluss geurtheilt worden ist, nicht wie über den Zöckler'schen ähnlichen Vorschlag; wir sind auch weit entfernt, etwa einer Landeskirche, die nur die *Invariata* anerkennt, den lutherischen Charakter abzuspochen; wir könnten aber trotz aller irenischen Gesinnung ein tiefes Misstrauen nicht unterdrücken, wenn uns von unirter Seite der Vorschlag zur Einigung auf dem Grunde der Augsburgischen Confession mit gefisentlichem Ausschluss aller übrigen Symbole unserer Kirche gemacht würde. Der Prüfstein einer wirklich aufrichtigen, lutherisch gemeinten Anerkenntniss der Angsburger Confession ist uns die wesentliche Anerkennung der zu ihrem Schutze und ihrer weiteren Entfaltung erfolgten spätern symbolisch fixirten Lehrentwicklung, obwohl uns jene das Grundbekenntniss ist und bleibt.

Was der Herr Verf. zum Schlusse sagt: „es ist aber gewiss im Sinne des Herrn, dass die Verpflichtung nicht in Form eines Schwures, sondern eines Gelöbnisses vor Gott angesichts der Gemeinde erfolgt“, ist uns aus der Seele geredet. Der Schwur gehört schlechterdings nicht auf dieses Gebiet und erscheint uns fast wie Gewissensbelastung. Wir begreifen, dass manche treue Diener der Kirche, die an diese Einrichtung gewöhnt waren, betroffen waren, wo sie beseitigt werden sollte, verstehen es aber nicht, wenn ihr von landeskirchlichen Kreisen aus, welche seit lange sie nicht mehr kannten, das Wort geredet werden wollte.

Einige Bemerkungen über die Broschüre: „Das Leben Jesu und die Kirche der Zukunft“ von D. Heinrich Lang in Zürich.

Von

Ed. Graf,

Superint. u. Kirchenrath in Schalkau (H. S. - Meiningen).

Seit dem Anfang des Jahres 1872 erscheint in Berlin unter dem Titel:

„Deutsche Zeit- und Streitfragen“
und unter der Redaction von F. v. Holtzendorff und

W. Oncken eine Sammlung von Flugschriften, die „zur Kenntniss der Gegenwart“ dienen sollen. Die erste derselben aber ist

„Das Leben Jesu und die Kirche der Zukunft.“

Von D. Heinrich Lang.,

deren in mehrfacher Hinsicht höchst bedenklicher Charakter hier durch einige Bemerkungen gekennzeichnet werden möge.

Da in einem der ganzen Sammlung vorgedruckten „Prospecte“ gesagt ist: „die Gründung des deutschen Reiches fordere von den Staatswissenschaften und der Darstellung der Zeitgeschichte, dass sie, eine Annäherung an die Volksmassen suchend, zu einem gründlichern Verständniss der Gegenwart und zur tieferen (*sic!*) Bildung eines gesunden politischen Urtheils mehr beitragen, als bisher geschehen ist“: so wird auch D. Lang mit dem genannten Schriftchen, das allerdings von eigenen Forschungen Nichts enthält, keinen höheren Anspruch machen wollen, als den, dass er die [von Anderen erzielten] Resultate der heutigen theologischen Wissenschaft popularisirt habe. Aber es wäre schon dieses immerhin ein sehr dankenswerthes Unternehmen gewesen, zumal man dem Verfasser ein grosses Talent für leicht fassliche, übersichtliche und stilistisch glänzende Darstellung nicht absprechen kann — —, wenn er dabei nur hielte, was der erwähnte Prospect verspricht, dass nämlich zu einem „gründlichen“ Verständniss der Gegenwart beigetragen werden solle. Denn zur „Gründlichkeit“ gehört doch unleugbar, dass man nicht bloß dasjenige beibringt, was von Einer Partei, der theologischen Linken, aufgestellt worden ist, sondern dass man auch dem „*audiatur et altera pars*“ gerecht werde. Herr D. Lang ignorirt aber nicht bloß, was die sogenannte gläubige Theologie, sondern auch das, was die sogenannte Mittelpartei zur Vertheidigung ihrer Ansichten anzuführen gehabt hat; und wenn er von der „Wissenschaft“ redet, so thut er, als wenn diese die ausschliessliche Domäne seiner Partei, d. h. der äussersten Linken, sei. In diesem Sinne ist es namentlich gemeint, wenn er gleich am Anfang seines Schriftchens sagt:

„Es lässt sich nachweisen, dass die Theologie mit den übrigen Wissenschaften gleichen Schritt gehalten, ja dass sie in ihrem Gebiete eben so überraschende, zahlreiche, weittragende Entdeckungen gemacht hat, wie die vielgefeierte Naturwissenschaft auf ihrem Felde. Man darf nur ins Auge fassen, was die theologische Forschung in den letzten dreissig Jahren für die Erkenntniss des Urchristenthums und der Literatur des N. T.'s geleistet hat. Da ist Entdeckung auf Entdeckung gehäuft worden; da ist es dem menschlichen Scharfsinn gelungen, in einen der dunkelsten und zugleich wichtigsten Abschnitte der Geschichte helles Licht zu bringen. Da ist eine Festung, die als ein Werk übernatürlicher Hände seltsam und geisterhaft in diese irdische Welt hineinragte, und die vorher nur dem stau-

nenden Glauben offen gestanden war, Schritt für Schritt erobert und dem Verständniß aufgeschlossen worden. Strauss war der Krate, der in seinem Leben Jesu vom Jahr 1835 die regelrechte Belagerung dieser Festung unternahm. Er setzte seinen Fuss auf die vier Evangelien und arbeitete von hier aus aufs glänzendste mit allen Werkzeugen der neueren Wissenschaft, und der Donner seiner Geschütze erfüllte die Welt bald mit Ingrimm und Schrecken, bald mit freudigem Erstaunen. Manche Bollwerke stürzten zusammen, Löcher in die Mauer wurden genug gemacht, aber es gelang nicht, in die Festung einzudringen. Denn der Boden, von welchem aus man arbeitete, war zu unsicher und schlüpferig. Diese vier Evangelien — man erfuhr wohl und sah es auch deutlich ein, dass sie keine glaubwürdigen Geschichtsbücher seien — aber was waren sie denn?“
u. s. w. u. s. w.

Nach diesem Panegyricus auf Strauss erzählt der Verfasser, wie Baur, „Straussens genialer Lehrer“, in den vier unbestritten ächten Briefen des Paulus (dem an die Römer und Galater, sowie den zwei Corintherbriefen) das *δός μοι ποῦ στῶ* gefunden habe, um von hier aus eine sichere Kritik über die sogenannten historischen Bücher des N. T.'s üben zu können; und dann heisst es:

„Nun kam das Licht in einer Falle, wie es der erste Entdecker dieses Weges kaum selbst geholt hatte, und ergriff einen dunklen Punkt um den andern; und die menschliche Wissenschaft feierte seitdem auf diesem Gebiete Triumphe, welche ihren höchsten und glänzendsten Siegen beizugehört werden dürfen!“

In nahezu eben so überschwänglicher Weise wird später (S. 25) nicht bloß der Keim'schen, sondern auch der Scholten'schen Werke gedacht, und mit der Bemerkung, dass „nunmehr die Forschung über das vierte Evangelium das Werk ihres Fleisses als im Ganzen fertig zur Seite legen könne“, wird über dasselbe (das vierte Evangelium) das Urtheil gefällt: „Das Werk eines geistreichen Christen mit hellenischer Bildung aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, völlig unbrauchbar für die Lebensgeschichte Jesu, aber die höchste und reinste Stufe der Entwicklung des christlichen Geistes innerhalb des Neuen Testaments.“

Erinnert dieser züversichtliche Ton, der — wie gesagt — mit völliger Ignorirung aller Gegengründe die Behauptungen und die mitunter luftigen Hypothesen der modernen Kritik für ausgemachte und ganz unzweifelhafte Wahrheiten ausgibt, nicht an den Unfehlbarkeitsdünkel, mit welchem seiner Zeit der alte Rationalismus, z. B. in der Röhr'schen Prediger-Bibliothek, über Alles den Stab brach oder Hohn und Spott ausgoss, was nicht in seinen Kram passte? Dem gegenüber müssen wir uns doch die Unbefangenheit loben, mit welcher D. Baumgarten in seinem Aufsatz: „Eines Altgläubigen Gegenzeugniss“ erklärt hat: „Ich bekenne mich zu allen Sätzen des apostolischen Bekenntnisses — — — und darin machen

mich die Einreden wissenschaftlicher Autoritäten keinen Augenblick irre; denn ich habe sehr begründete Ursache, mich überzeugt zu halten, dass die Wissenschaft über die Dinge, welche hier in Betracht kommen, noch lange nicht im Stande ist, das letzte Wort zu sprechen.“

Aus demselben Grunde aber, nämlich weil die Wissenschaft auch mit ihrer Kritik der neutestamentlichen Schriften noch keineswegs so weit gediehen ist, wie Herr D. Lang vorgibt, kann das Bestreben nicht gebilligt werden, unter den „Volksmassen“, die man doch zu „gründlicher und tiefer Bildung“ führen will, für diejenige theologische Partei Propaganda zu machen, die ebensowohl mit dem Glauben an die Auctorität der heiligen Schrift gebrochen hat, als sie die Kirchenlehre verwirft. Denn zugegeben, dass der Verfasser überall *bona fide* zu Werke geht, so ist es doch unverkennbar, dass er dasjenige, was zur Zeit noch eine blosse Parteimeinung ist, als ein unumstößliches Resultat der Wissenschaft den Volksmassen anpreist — und darin liegt doch, ganz gelinde gesagt, eine Selbsttäuschung, mit welcher man schwerlich einen festen Grund für die Kirche der Zukunft legen, gewiss aber sehr viel zur immer grösseren Verwirrung der Geister beitragen wird.

Zum Beweise für die hier ausgesprochenen Bedenken mögen hier nur ein Paar Einzelheiten hervorgehoben und beleuchtet werden; denn haltlos, wie das, was hier erörtert werden soll, erscheint wohl das Meiste in diesem Lang'schen Schriftstück; aber es werden schon die wenigen Proben, die jetzt vorzuführen sind, vollkommen genügen, um die grenzenlose Willkür, mit welcher in dem zu besprechenden Schriftchen Wahres und Falsches unter einander gemengt worden ist, nachzuweisen.

S. 5 heisst es:

„Also die paulinischen Briefe ins Auge gefasst! Was finden wir da? Streit und Kampf ohne Ende! Wem gilt der Kampf? Einem Christenthum, das von dem seinigen [soll heissen: dem des Paulus] grundsätzlich abwich, einem andern Evangelium, als welches er verkündigte. Wer lehrte dieses andere Evangelium? Sämmtliche Christen vor ihm, die Christengemeinde in Jerusalem und ihre Häupter, Jacobus, der leibliche Bruder Jesu, die beiden Apostel Jesu, Petrus und Johannes. Der Kampf brach in offene Flammen aus, als Paulus von seiner ersten Missionreise in den heidnischen Gegenden Kleinasiens nach Antiochien zurückkehrte u. s. w. u. s. w.“

his es zuletzt (S. 8) von Paulus heisst:

„In der Hoffnung, den Bund der Eintracht und Bruderliebe zwischen der Gemeinde in Jerusalem und seinen heidenchristlichen Gemeinden als den schönsten Preis seiner Wirksamkeit davon zu tragen, hatte er Jahre lang bei diesen für jene gesammelt, und hocherfreut über den reichen Geld-

heitrag war er selber mit der Gabe nach Jerusalem geeilt. Aber er kam schlecht an, der wohlmeinende Idealist. „„Du siehst, wie viel Tausende von Christen in der Stadt sind, und sind alle Eiferer um das Gesetz““, tönte es ihm entgegen. „„Dass du verflucht seist mit deinem Gelde, du Samaritaner, du Heide! Meinst du, durch Geld dich einzukaufen in das Apostolat?““ eiferten die Gehässigsten. Ein Opfer ohne Zweifel des doppelten Hasses der Juden gegen den Apostaten und der Judenchristen gegen den Neuerer fiel er in die Hände der römischen Militärbehörde und kam von da in das Gefängniß, zuerst in Cäsarea, dann in Rom, aus welchem er nicht mehr erlöst wurde. — Das war den Grundzügen nach das Bild der apostolischen Zeit, wie es dem unbefangenen Leser der Paulinischen Briefe entgegentrat. Das war denn doch eine neu entdeckte Welt! Wo blieb jetzt die geschlossene Einheit der apostolischen Zeit, diese Grundvoraussetzung der Kirchen? wo der übernatürliche Wunderglanz, den der Glaube der Jahrhunderte über die Zeit der Apostel ausgegossen hatte? u. s. w. Es war ja Alles so natürlich und menschlich zugegangen! u. s. w. Die Kämpfer, die auf dem Schauplatz erscheinen, bedienen sich lauter natürlicher und menschlicher Mittel: sie beweisen einander ihr Recht nicht mit Zeichen und Wundern, die sie thun oder von Gott für sich thun lassen, sondern sie streiten gegen einander mit ihren Gründen und Einsichten, und oft genug verbinden sie mit den sachlichen Gründen die ganze Leidenschaft ihrer persönlichen Gereiztheit. Die apostolische Zeit, in den Augen der früheren Menschen gleichsam ein vom Himmel gefallenes, unbegriffenes Heiligenbild, reiht sich jetzt als wesentlich gleichartig mit allen andern Abschnitten der menschlichen Geschichte ein in den grossen Zusammenhang der Weltgeschichte und schliesst sich dem wissenschaftlichen Verständniß auf.“

Man erkennt wohl: dergleichen Phrasen klingen für die „Volksmassen“, auf deren Gewinnung es abgesehen ist, ganz plausibel; und namentlich die eine Vorstellung, dass auch bei den Aposteln und ihrem Gezänk mit einander Alles recht „natürlich und menschlich zugegangen sei, ja dass dieselben mit ihren sachlichen Gründen die ganze Leidenschaft ihrer persönlichen Gereiztheit“ verbunden haben, wird von den Volksmassen sehr begierig und wohlgefällig acceptirt werden. Aber was wird hiermit für „die Kirche der Zukunft“ gewonnen seyn? Etwa ein freudigerer Glaube, eine herzlichere Ehrfurcht, ein festerer sittlicher Haltpunkt als bisher? Man darf hieran billig zweifeln.

Und wie steht es denn mit der eigentlichen Begründung jener trostlosen Ansichten? Man wird leicht erkennen: „die neu entdeckte Welt“, über die Hr. D. Lang seinen Jubel aufschlägt, ist nichts als ein leeres Trugbild!

Aus den Aeusserungen des Apostels Paulus im Galaterbriefe wird von unsern modernen Kritikern folgert, dass in den apostolischen Gemeinden und unter den Aposteln selbst „Streit und Kampf ohne Ende“ gewesen sei. Ja, man sollte nach den eben angeführten Darstellungen denken, dass kein Apostel den andern habe gelten lassen wollen, und dass sie überall voll Neid und Eifersucht einander entgegen getreten

seien. Und doch spricht Paulus selbst Gal. 1, 16—18 mit aller gebührenden Achtung von denen, die „vor ihm Apostel waren“, wie von Jacobus, den er, gewiss nicht ohne die willige Anerkennung seines Vorzugs, als „des Herrn Bruder“ bezeichnet; ja er hebt 2, 8 ausdrücklich hervor, dass „der Herr mit Petrus kräftig gewesen sei zum Apostelamte“, wie er denn auch 2, 3 betont, dass er (Paulus) sich in Jerusalem über die Hauptsachen mit den älteren Aposteln verständigt habe. Und wenn nun auch 2, 12—17 das von Petrus in Antiochien beobachtete Verhalten mit scharfen Worten getadelt wird, so folgt doch auch daraus noch keineswegs, dass unter den Aposteln „Kampf und Streit ohne Ende“ gewesen sei, noch viel weniger aber, dass — wie es nach der Lang'schen Darstellung angenommen werden soll — „das andere Evangelium“, von welchem Gal. 1, 6—9 die Rede ist, und zwar mit dem Ausrufe: „wer es predigt, der sei verflucht!“ — dass dieses andere Evangelium von „sämtlichen Christen vor Paulus“ gepredigt worden sei: von der Christengemeinde in Jerusalem und ihren Häuptern: Jacobus, dem leiblichen Bruder Jesu, von den beiden Aposteln Jesu, Petrus und Johannes. Denn hier muss man fragen: Wie kann diese Behauptung vor dem Ausspruche des Apostels in Gal. 2, 4 bestehen? Dort heisst es: „Denn da etliche falsche Brüder sich mit eingedrängt und neben eingeschoben waren, zu verkundschaften unsere Freiheit, wichen wir denselbigen nicht eine Stunde u. s. w.“ Es versteht sich doch von selbst, dass Paulus mit den „neben eingeschobenen und mit eingedrungenen falschen Brüdern“ nicht die Apostel gemeint haben kann, die er selbst als „Säulen der Gemeinde“ und als solche anerkennt, „in denen der Herr kräftig gewesen sei zum Apostelamte.“ Auf solche Weise, wie es Hr. Dr. Lang thut, die Geschichte behandeln heisst doch dieselbe mißhandeln! Ja es dürfte wohl geradezu eine Verfälschung der Geschichte und eine Erschleichung des Scheines von Wahrheit zu nennen seyn, wenn der Verf. neben die wirklich in der Apostelgeschichte (21, 20) stehenden Worte: „Du siehst, wie viel Tausende Juden [nicht „Christen“] in der Stadt sind, die gläubig geworden sind, und sind alle Eiferer über dem Gesetz u. s. w.“ die anderen stellt: „Dass du verflucht seist mit deinem Gelde, du Samaritaner, du Heidel! Meinst du durch Geld dich einzukaufen in das Apostolat?“ Denn

1. steht in der Apostelgeschichte überhaupt nichts von einem Zanken und Schelten bei jener Gelegenheit, sondern es

heisst dort vielmehr: „Da wir nun gen Jerusalem kamen, nahmen uns die Brüder gern auf. Des andern Tages aber ging Paulus mit uns ein zu Jacobo, und kamen die Aeltesten alle dahin. Und als er sie gegrüsst hatte, erzählte er Eins nach dem Andern, was Gott gethan hatte unter den Heiden durch sein Amt. Da sie aber das hörten, lobten sie den Herrn und sprachen: Bruder, du siehst, wie viel Tausende Juden sind, die gläubig geworden sind, und sind alle Eiferer über dem Gesetz. Sie sind aber berichtet worden, dass du lehrest von Mose abfallen die Juden, die unter den Heiden sind, und sagest, sie sollen ihre Kinder nicht beschneiden, auch nicht nach Desselbigen Weise wandeln. Was ist es denn nun? Allerdings muss die Menge zusammenkommen; denn es wird vor sie kommen, dass du gekommen bist. So thue nun das, was wir dir sagen u. s. w. u. s. w.“, worauf die, von Paulus auch wirklich befolgte, Aufforderung ausgesprochen wird, dass er sich mit vier Anderen einer sogenannten Reinigung im Tempel unterziehen solle. Da ist doch in der That nichts weniger herauszulesen, als ein erbittertes Gezänk. Dazu aber kommt

2., dass Paulus selbst (Gal. 2, 9 u. 10) erzählt hat, wie Jacobus und Kephas und Johannes, „die für Säulen angesehen waren“, sich mit ihm und Barnabas verständigt und ihnen die Predigt unter den Heiden überlassen, daran aber die Bedingung geknüpft hätten: „allein dass wir der Armen gedächten“, worauf der Apostel hinzufügt: „welches ich auch fleissig bin gewesen zu thun“. Lässt sich hieraus wohl schliessen, dass unter den Aposteln Streit und Kampf gewesen seyn müsse ohne Ende, und dass sie die von Paulus gesammelten Gaben mit einem: „Dass du verflucht seiest mit deinem Gelde!“ zurückgewiesen haben sollten? Endlich aber ist

3. zu erinnern, dass jene Worte zwar wirklich in der Apostelgeschichte zu lesen sind und sich daher auch mit ihrem biblischen Klange in dem Zusammenhang, in welchem sie Hr. D. Lang gestellt hat, recht natürlich ausnehmen. Aber — wenn sie in der Apostelgeschichte nur nicht ganz wo anders ständen und dort nicht zu Paulus, sondern zu Simon Magus, auch nicht in Jerusalem, sondern in Samaria gesprochen worden wären! (Act. 8, 20.)

Nun ist allerdings (S. 11), um jene Darstellung zu rechtfertigen, die Behauptung aufgestellt:

„Die beliebteste Maske, in welcher die gehässigen Judenchristen den Paulus höhnten, war die des samaritanischen Zauberers Simon, Simon, um ihn als den falschen Simon dem wahren Simon Petrus gegenüberzustellen,

Samaritaner, um durch die Erinnerung an dieses Mischvolk seine, eines gebornen Juden, Hinneigung zum Heidenthum zu verspotten, Zauberer, weil dem Juden alles Heidenthum unter den Begriff der Zauberei fiel. Sie erdichteten unter diesem von der religiösen Gehässigkeit aufgebrauchten Titel einen ganzen Roman über Paulus; insbesondere gaben sie der Liebesgabe, die er mit so vielem Eifer den armen Jerusalemiten überbracht hatte, die hässliche Deutung, er habe mit seinem Gelde nur den Petrus bestechen wollen, damit dieser ihm das Vorrecht der Apostel, durch Handauflegung den heiligen Geist zu verleihen, gewähre u. s. w.“

Aber hier weiss man in der That nicht: soll man mehr über die Leichtfertigkeit staunen, mit welcher ganz verschiedene Thatsachen unter einander gemengt und ganz heterogene Dinge willkürlich zusammengewürfelt werden, oder über die Zuversichtlichkeit und Keckheit, mit welcher die in den historischen Büchern des N. T.'s erzählten Begebenheiten für reine Fiktionen oder für tendenziöse Verdrehungen des wirklichen Thatbestandes ausgegeben werden? Denn nachdem der Verf. seinen Lesern zugemuthet hat, ihm aufs Wort zu glauben, dass die historische Kritik zweifellos ermittelt habe, wie Paulus von den gehässigen Judenchristen mit der Maske des samaritanischen Zauberers Simon bekleidet worden sei, so fährt er fort:

„Man sehe nun, wie geschickt der Versöhnung stiftende Pauliner [der Verfasser der Apostelgeschichte] diese widerwärtige Erinnerung aus dem Gedächtniss der Christen wegzubringen weiss. Er macht aus diesem Zauberer Simon eine wirkliche geschichtliche Figur, die den Petrus mit Geld zu bestechen sucht, aber von diesem drohend zurückgewiesen wird (Act. 8, 14—25), und zwar ausdrücklich, ehe noch Paulus auf dem Schauplatz der Geschichte auftritt. Wer wollte fernerhin bei diesem Namen noch an Paulus denken?“

Was soll man zu dieser Sorte von Beweisführung sagen? Erst wird aus den Angaben des Kap. 8. der Apostelgeschichte — denn in den Paulinischen Briefen ist ja keine Spur davon zu entdecken — gefolgert oder vielmehr zusammengefabelt, dass die Judenchristen den Apostel Paulus unter dem Namen eines samaritanischen Zauberers Simon zu verdächtigen gesucht hätten; dann aber wird dem Verfasser der Apostelgeschichte Schuld gegeben, dass er in der Absicht, die streitenden Parteien der Juden- und der Heidenchristen zu versöhnen und den Apostel Paulus bei den Judenchristen in besseren Credit zu bringen, die ganze Geschichte von dem Zauberer Simon fingirt und auf den Letzteren dasjenige, was die Judenchristen ursprünglich dem Apostel Paulus zum Vorwurf gemacht hätten, übertragen habe. Allein hat denn der Hr. D. Lang nicht bedacht, dass, wenn der Verfasser der Apostelgeschichte erst im zweiten Jahrhundert sein „Legendenbuch“ in der eben angegebenen Absicht geschrieben hätte, er den Judenchristen gegenüber doch gewiss Anstand genommen haben

würde, jene Fälschung mit der Geschichte von Simon Magus vorzunehmen? Denn wussten die damals Lebenden noch, wie Paulus unter jenem Namen Simon's verspottet worden war, so hatte er doch den entschiedensten Widerspruch gegen seine fingirte Geschichte zu befürchten; oder war damals die Erinnerung an jenen wider Paulus in Umlauf gewesenen Vorwurf schon etwas verblasst, so hätte er ja viel besser gethan, diese Erinnerung nicht durch jene Fiction wieder aufzufrischen; und war sie damals bereits ganz und gar verschwunden, so lag gar kein Grund vor, jene Geschichte zu erdichten. Aber auch hiervon abgesehen, so scheint Hr. *D. Lang* in der That gar keine Ahnung davon zu haben, wie tief sich jedes unverschrobene sittliche Gefühl verletzt fühlen muss, wenn auf diese Weise die ganze Geschichte des Urchristenthums in ein Gewebe von Fabeln und zwar von solchen, die mit pffiffiger Berechnung ersonnen seyn sollen, verwandelt wird. Denn man darf in Wahrheit sagen: „die ganze Geschichte des Urchristenthums“, weil der Verf. auch in den meisten Erzählungen der Evangelien, wie er an verschiedenen Stellen seines Schriftchens mit aller Befissenheit des breiteren ausführt, lauter tendenziöse Erfindungen sehen will. Wahrscheinlich eben deswegen hat er auch in der hier vorzugsweise in Betracht gezogenen Stelle kein Bedenken getragen, den traurigen Ausgang des Apostels Paulus auf ganz andere Urheber zurückzuführen, als Lucas in der Apostelgeschichte gethan hat. Denn dieser Letztere erzählt von Kap. 21 bis 23 ganz genau, wie das Auftreten des Paulus erst im Tempel zu Jerusalem, dann vor dem Synedrium den Ingrim der Juden erregt, und wie hierin die Ursache zu seiner Ueberantwortung an die römischen Behörden gelegen habe; während, wie wir vorhin gesehen haben, Hr. *Dr. Lang* die Sache so darstellt, als sei der Hass der „Judenchristen gegen den Neuerer“ (und am Ende wohl auch — was wenigstens zwischen den Zeilen zu lesen seyn möchte — die Eifersucht und der Neid der älteren Apostel) eine Hauptursache seiner Gefangennehmung gewesen.

Mit der hier gerügten Misshandlung der Geschichte aber noch nicht zufrieden, wirft Hr. *D. Lang* — jedenfalls in der Voraussetzung, dass bei den Aposteln Alles „recht natürlich und menschlich zugegangen sei“ — auch noch die Frage auf: „Wo bleibt jetzt der übernatürliche Wunderglanz, den der Glaube der Jahrhunderte über die Zeit der Apostelgeschichte ausgegossen hatte?“ und S. 9 gibt er der Apostelgeschichte Schuld:

„Die natürliche Welt menschlicher Kräfte und Factors, die in den Briefen des Paulus spielen, wird hier verdrängt durch eine reiche Wunderwelt

der Phantasie. Der ganze Himmel mischt sich in die Kämpfe der Erde. Engel kommen vom Himmel u. s. w. u. s. w. Eine übernatürliche Geschichte drängt sich in die natürliche hinein, und die natürliche wird bis zur Unkenntlichkeit entstellt u. s. w.“

Es ist nicht zu leugnen: dies Alles klingt für den Unkundigen gar wahrscheinlich, besonders nach der vorausgegangenem, den „Volksmassen“ gewiss imponirenden Versicherung:

„Hier [nämlich in den vier unbestrittenen Paulinischen Briefen] ist ein sicherer Punkt, wie ihn die Wissenschaft überall braucht, um zum Unsicheren und Bestrittenen vorwärts zu schreiten. Setzen wir hier den Fins an, schauen wir vorläufig weder nach rechts, noch nach links, vergessen wir alle unsere angeerbten Meinungen, erklären wir diese Urkunden einer vergangenen Zeit ganz aus sich selbst, und lassen wir sie nicht Mehr und nicht Weniger sagen, als sie wirklich enthalten!“

Aber, aber — wie nimmt sich denn hiernach die Behauptung, dass „in den Briefen des Paulus die natürliche Welt menschlicher Kräfte und Factoren noch nicht verdrängt sei durch die phantastische Wunderwelt der Apostelgeschichte“ — wie nimmt sich diese Behauptung neben Röm. 15, 17—19 aus? „Darum kann ich mich rühmen in Jesu Christo, dass ich Gott diene — sagt hier der Apostel —, denn ich dürfte nicht Etwas reden, wo dasselbige Christus nicht durch mich wirkte, die Heiden zum Gehorsam zu bringen durch Wort und Werke, durch Kraft der Zeichen und Wunder und durch die Kraft des Geistes Gottes“? Wird mit den Worten: *λόγω και έργω, εν δυνάμει σημείων και τεράτων, εν δυνάμει πνεύματος αγίου*, etwa auch die „natürliche Welt menschlicher Kräfte und Factoren“ oder „die ganze Leidenschaft menschlicher Gereiztheit“ bezeichnet? Oder ist dies der Fall, wenn der Apostel Gal. 2, 2 f. schreibt: „Ich zog aber hinauf aus einer Offenbarung und besprach mich mit ihnen über dem Evangelio, das ich predige unter den Heiden, besonders aber mit denen, die das Ansehn hatten, auf dass ich nicht vergeblich liefe oder gelaufen wäre. Aber es ward auch Titus nicht gezwungen sich zu beschneiden, der mit mir war u. s. w.“ Und gehört das auch in die „natürliche Welt menschlicher Factoren und Kräfte“, was Paulus 2 Cor. 12, 1—7 gesagt hat von „den hohen Offenbarungen und von den Gesichtern“, deren er sich rühmen dürfte?

Doch nun hiervon genug! Sehen wir uns jetzt noch eine andere Partie des Lang'schen Schriftchens an! Nach der Behauptung (S. 10), dass die Wissenschaft sich nicht lange habe besinnen können, ihren Spruch dahin abzugeben, dass die Briefe des Paulus als die unwillkürlichen und unberechneten

Ergüsse eines Zeitgenossen allen Glauben verdienen, die Apostelgeschichte aber das Legendenbuch eines Späteren sei, der sich die Rolle eines Vermittlers zwischen den streitenden Parteien ausersehen hätte, wird S. 12 gesagt:

„In allen Reden, deren die Apostelgeschichte dem Paulus so viele in den Mund legt, ist kaum eine flüchtige Spur von der ihm eigenthümlichen christlichen Lehre, wie wir sie in seinen Briefen finden; er spricht und denkt ganz wie Petrus. Die Eigenart der paulinischen Gedanken ist in diesem Buche bereits für den bequemen kirchlichen Gebrauch zugearbeitet; das schwere, noch mit allen Spuren seines Ursprungs gezeichnete Gold seiner Gedanken ist zur gangbaren Reichsmünze umgeschmolzen; die steilen Wege, die der Denker nur mit Mühe wandelt, sind zur glatten Heerstrasse gemacht, auf der jeder Fuss ohne Anstrengung gehen kann.

Und wie die Gedanken, so ist auch der persönliche Charakter des Mannes umgeschmolzen worden. Der Paulus der Apostelgeschichte ist viel jüdischer, als der Paulus der Geschichte. Er lässt sich in unserem Buche zu Handlungen der schlaun Berechnung, der Menschenfurcht und der Heuchelei verleiten (23, 1—10. 21, 23—27), deren er schlechterdings unfähig war, u. s. w.

Und wie in Rede und Leben, so sind Petrus und Paulus auch in Thaten und Schicksalen einander gleichgestellt. Es gibt, wie D. Ed. Zeller in dem Meisterwerke geschichtlicher Kritik: „Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht“, gezeigt hat, keine Art Petrinischer Wunderwirkung im ersten Theile unseres Legendenbuchs, welche nicht im zweiten dem Paulus ebenfalls zugesprochen würde u. s. w.“

Auf die hier vorgeführten drei Instanzen lässt sich aber doch gewiss mit Fug und Recht entgegnen:

1. Es ist allerdings nicht zu leugnen, dass die in der Apostelgeschichte wiedergegebenen Reden des Paulus einfacher, kunstloser und viel leichter verständlich sind, als manche Stellen seiner Briefe. Aber deswegen braucht man noch keineswegs auf eine Fälschung zu schliessen; sondern der bemerkte Unterschied erklärt sich ganz natürlich und nothwendig daraus, dass uns die Apostelgeschichte den Paulus in seiner missionirenden Thätigkeit schildert, und dass es doch sehr unzweckmässig gewesen wäre, wenn der Apostel da, wo er zu noch Unbekehrten redete, dogmatische Erörterungen hätte anstellen wollen, die erst für die bereits im Glauben Stehenden fassbar seyn konnten. Uebrigens finden sich aber auch in der Apostelgeschichte immer noch ganz deutliche und unverkennbare Anklänge an die Grund- und Hauptgedanken, welche in den Paulinischen Briefen ausgeführt sind. So stehen gleich in der ersten Missionspredigt, welche Paulus in Antiochia hielt (Act. 13, 39—39), die inhaltsschweren und für die vorliegende Frage ganz bedeutungsvollen Worte: „Den Gott auferwecket hat, der hat die Verwesung nicht gesehen. So sei es nun euch kund, lieben Brüder, dass euch verkündigt wird Vergebung der Sünden durch Diesen und von dem allen, durch welches ihr nicht konntet im Gesetz

Mosis gerecht werden. Wer aber an Diesen glaubt, der ist gerecht.“ Und 18, 13 fassen die Juden ihre Anklagen gegen Paulus in die Worte zusammen: „Dieser überredet die Leute, Gott zu dienen, dem Gesetz zuwider“, woraus doch gewiss mit Recht zu schliessen ist, dass hierbei ganz die gleichen Lehren gemeint sind, wie sie der Apostel namentlich im Römer- und Galaterbriefe genauer auseinander gesetzt hat. Was aber solche Reden betrifft, wie die zu Athen (Apg. 17, 22 ff.) gehaltene: „von dem unbekanntem Gott, in dem wir Alle leben, weben und sind“, oder die zu Antiochien (14, 15): von Dem, „der sich nicht unbezeugt gelassen hat u. s. w.“ — und an solche will jeden Falls Hr. D. Lang ganz besonders gedacht wissen —, so ist zu erinnern, dass sich auch in den Paulinischen Briefen Stellen genug finden, deren Inhalt und Ausdrucksweise jenen in der Apostelgeschichte ganz analog ist, z. B. Röm. 1, 19 f. 2, 14 ff. u. s. w., dass die moderne Kritik also hier Schwierigkeiten und Differenzen zu finden wähnt, die in der That gar nicht vorhanden sind. — Nun wird jedoch

2. auch der Vorwurf erhoben, dass die Apostelgeschichte zugleich „den Charakter des Mannes umgeschmolzen habe“. Indess die hierfür angeführten Beläge verlieren alle Beweiskraft, wenn man an die eigne Erklärung des Apostels in seinem ersten Corintherbriefe denkt (9, 19 f.): „Denn obwohl ich frei bin von Jedermann, habe ich mich doch Jedermann zum Knechte gemacht, auf dass ich ihrer Viele gewinne. Den Juden bin ich geworden als ein Jude, auf dass ich die Juden gewinne; denen, die ohne Gesetz sind, bin ich als ohne Gesetz geworden u. s. w.“ Diese eigne Erklärung des Apostels ist doch gewiss ein vollgültiger Beweis dafür, dass in den von Hrn. D. Lang angezogenen Stellen die Apostelgeschichte nicht legendenartig fingirt, sondern historisch treu berichtet hat, aber auch eben so, dass dasjenige, was unsere modernen Kritiker als „Heuchelei u. dgl.“ brandmarken möchten, als hohe Lehrweisheit und — um seiner Motive willen — als wahrhaft sittliche That anerkannt werden muss. Ja, unter den hier bestehenden Voraussetzungen gehört eine Art von Gedankenlosigkeit dazu, den hier in Frage kommenden Vorwurf zu erheben. Denn wenn der Verfasser der Apostelgeschichte darauf ausgegangen seyn soll, die Judenchristen mit Paulus zu versöhnen, so wird ihm doch nichts ferner gelegen haben, als dem Apostel Handlungen anzudichten, die ihn in den Augen Aller, mithin ganz besonders derer, die ihm ohnedies feindselig gegenüberstanden, als

„schlau berechnenden Heuchler u. dgl.“ erscheinen lassen mussten.

3. Der Umstand endlich, dass die Zeichen und Wunder, welche die Apostelgeschichte von Petrus und Paulus erzählt, viele Aehnlichkeit mit einander haben, kann in der That nur von Solchen als ein Verdächtigungsgrund geltend gemacht werden, welche in ihrer Voreingenommenheit die neutestamentliche Geschichte um jeden Preis abthun und explodiren wollen. Denn wo gleiche Gaben waren, da mussten doch auch gleiche Erfolge seyn! Es sieht daher die vielgerühmte Zeller'sche Kritik wohl recht geistreich aus, ist aber in dem bezeichneten Punkte wirklich recht wohlfeiler Art. Waren doch auch die menschlichen Gebreite, von denen die Apostel im Namen ihres Herrn halfen, überall so ziemlich dieselben!

Nach diesem Allen nur noch einige Worte über die jetzt so viel bestrittene und auch von Hrn. *D. Lang* (vor dem Forum der „Volksmassen“) sehr eingehend besprochene Auferstehungsgeschichte Jesu!

Hr. *D. Lang* fasst, ausgehend von der Behauptung (S. 51), dass Paulus ein Visionär war, der aber auch nur den verklärten Christus vom Himmel her in einem „geistigen Lichtleibe“ gesehen zu haben sich einbildete, und dass demnach auch die andern, von den Evangelien erzählten Erscheinungen des Auferstandenen blosse Visionen gewesen seyn könnten — hiervon ausgehend fasst er das Resultat seiner Untersuchungen S. 52 zusammen in die Worte:

„Der Glaube des Paulus und der ersten Christen war also der: Jesus ist, nachdem er wie alle Gestorbenen in die Unterwelt, in die Behausung der Todten (nach jüdischer Anschauung) hinabgefahren, aus dieser durch Gottes Allmacht auf eine verborgene, den Augen der Welt entrückte [also doch immerhin wunderhafte?] Weise in den Himmel, zur Rechten Gottes erhoben worden, von wo aus er uns in verklärter Gestalt erschienen ist. Darum weiss Paulus Nichts von einer Himmelfahrt Jesu als einem besondern, von seiner Auferstehung verschiedenen Acte. Auferstehung und Himmelfahrt sind für ihn ein einziger Act. Auch unsere Evangelisten stehen darin dem Ursprünglichen nahe, dass sie Auferstehung und Himmelfahrt auf den gleichen Tag verlegen. Erst der Verfasser der Apostelgeschichte that den weiteren Schritt, Jesum nach seiner Auferstehung noch 40 Tage auf Erden verweilen zu lassen — seltsam! Derselbe Schriftsteller, der noch in seiner früheren Schrift, in seinem Evangelium nach Lucas, Auferstehung und Himmelfahrt auf denselben Tag verlegt hatte. So frei verfahren diese Schriftsteller mit dem geschichtlichen Stoffe!“

Nun, wir sehen, unsere modernen Kritiker nehmen sich eine nicht geringere Freiheit heraus! Was ihnen nicht passt, das leugnen sie einfach ab und geben sich dabei mit den hin-fälligsten Gründen zufrieden. Sie stellen daher eben kurzweg

in Abrede, dass Paulus und die ersten Christen an eine wirkliche Auferstehung Jesu geglaubt hätten, und um „den Wunderglauben der späteren Jahrhunderte“ als absurd zu kennzeichnen, so behaupten sie — blos deswegen, weil Paulus so und so viele Jahre später doch nicht anders habe denken können, als dass er den Herrn nur in einem „geistigen Lichtleibe“ gesehen habe —, auch die ersten Christen hätten an eine wirkliche Auferstehung Jesu nicht geglaubt, sondern sie hätten nur an Erscheinungen des Herrn in verklärter Gestalt gedacht, wären also doch immer noch ein gut Theil vernünftiger gewesen, als die Wundergläubigen der späteren Jahrhunderte und unserer Tage. — Mit der gleichen Willkür geben diese modernen Kritiker auch andere völlig unbewiesene Behauptungen ohne Rücksicht auf alle gewiss ganz triftigen Gegengründe für bereits ausgemachte Wahrheiten aus, so namentlich die: dass Lucas im Evangelium die Auferstehung und Himmelfahrt auf Einen Tag gelegt habe. Ja, indem sie jenem Evangelisten auf diese Weise Etwas andichten, was er durchaus nicht gesagt hat und, wie jede gründliche und unbefangene Erörterung zeigen muss, gar nicht gesagt haben kann, so wird kurzweg auch den zwei andern Synoptikern nachgesagt, dass sie das Nämliche gethan hätten, obwohl dies geradezu unmöglich ist, da diese übereinstimmend „die Weissung nach Galiläa“ enthalten. Oder weil Paulus von Visionen redet, — freilich in einem ganz anderen Sinne, als in dem unserer modernen Kritiker, welche von einer Realität des in der Vision Wahrgenommenen natürlicher Weise Nichts wissen wollen —, so wird mit den von dem Apostel Paulus in seinen Briefen bezeugten anderweiten Erscheinungen des Auferstandenen kurzer Process gemacht. Man soll hier auch blos an Visionen ohne reale Gegenständlichkeit denken; und es verschlägt diesen Kritikern nichts, dass doch unmöglich 500 Menschen auf Einmal eine solche ganz subjective Vision gehabt haben können, wenn man nicht eine absichtliche Täuschung oder eine durch „Ansteckung“ von dem Einen auf den Andern fortgepflanzte krankhafte Affection annehmen und also den Grund der christlichen Kirche entweder in bewusster Lüge oder in schwärmerischer Ueberspanntheit finden soll.

Nach diesen wenigen Proben von der Art und Weise, wie das Lang'sche Schriftchen, vermeintlich im Dienste der „Wissenschaft“ und zur Aufklärung der „Volksmassen“ verfährt, um aus der Bibel ein Christenthum, wie es unsere Zeit brauchen soll, nämlich ein Christenthum ohne Wunder herauszuschälen, wird doch wohl der Zweifel berechtigt seyn, ob

solche Arbeiten mit allen ihren schönen und glänzenden, aber freilich der vorausgegangenen Kritik oft schnurstracks widersprechenden Phrasen im Stande seyn werden, in der sogenannten „Kirche der Zukunft“ einen Bau aufzurichten, wie derjenige seyn sollte, den Christus im Sinne hatte, als er nach dem Bekenntniß des Jüngers: „Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn!“ zu diesem sprach: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeinde, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen!“

Miscellen.

Gott Lob, jetzt schwindet aller Nebel!

Mit den römisch päpstlichen Infallibilisten können Lutheraner ja nicht gehen. Aber auch den s. g. Altkatholischen durften wir unsere helle Sympathie nicht zuwenden. Am Tridentinischen Sauertheil — so weit sich die unklare Rede durchschauen liess — hielt der alte Döllinger ja fortdauernd fest, und bunteste Schaa ren negativistischen und nihilistischen Volks sammelten zugleich sich um ihn. Indess schien er ernstlich eine Einigung mit den Protestanten ins Auge zu fassen und die Gewalthaber in der Kirche hofften von derselben gar viel. Da hat er nun aber jetzt Gott Lob in seinem letzten Vortrage über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen ein festes Programm dieser Einigung gestellt, und jedermann weiss jetzt woran er ist. Allerlei Compromisse schlägt er Katholischen und Protestanten vor, und sie alle bis auf einen *habeat sibi*. Sie sind ja luftig und nichtig in sich selbst, — ähnlich wie alle die analogen historisch bekannten Compromissverhandlungen schon des 16. Jahrh. —, wenschon disputabel immerhin. Der eine jedoch, der an der Spitze aller steht, — hier aber eben tritt der gewaltigste Unterschied zwischen einem Contarini und anderen evangelisirenden katholischen Mittlern des 16. Jahrh. und einem Döllinger hervor, — fordert nun unbedingt zu solcher Einigung Eines von den Protestanten, unbedingte Aufgabe der Rechtfertigung allein um Christi willen *sola fide*, und damit hat denn alles Aufkeimen lutherischer Sympathie mit dieser Döllinger'schen Union sein unbedingtes Ende. Wie schwach und beschränkt muss ein Theolog geworden seyn zu wähnen, dass wahrer lutherischer Protestantismus dies alleinige Princip der ganzen Reformation, mit dem sie selbst steht und fällt¹⁾, je aufgeben

1) Dies Princip der ganzen Reformation, so wie es eben der Grundge-

werde! Mag immerhin protestantische Zerklüftung noch so weit und tief um sich greifen, mag die Union grenzenloseste Verwirrung anrichten, mag der omnipotente Staat die Kirche knechten, mag katholischer Cultus und Verfassungsmuth noch so sehr auch evangelische Sinne bestriicken: haben und behalten wir nur jene einige Perle des Evangeliums, so lassen wir willig alles Andere fahren und haben an der Einen für Leben und Sterben genug. Wer sie uns aber antastet und uns darum betrügen will: *ἀνάθεμα, μαρὰν ἀθά* (Gal. 1, 8. 9; 1 Cor. 16 22) immer und ewig! G.

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

*F. Delitzsch, H. E. F. Guericke, K. Strübel, R. Rocholl, W. Dieckmann, E. Engelhardt, H. O. Köhler, A. Althaus, C. F. Keil, L. Wetzell, C. W. Otto, A. Köhler, G. L. Plütt, O. Zückler, W. Wolff, E. L. F. Le Beau, W. Engelhardt, K. Knaake, J. Pasig, A. Kolbe, C. Eichhorn, A. Stählin, L. Stählin, G. Kawerau, C. Leimbach, u. A.,**

redigirt von **Guericke**.

V. Exegetische Theologie.

1. Weiland *Dr. Friedr. Tuch's* Commentar über die Genesis. 2. Aufl. Besorgt von Prof. *Dr. A. Anger*, nebst einem Nachworte von A. Merx. Halle (Waisenhaus) 1871. CXXII u. 506 S. 8.

Die erste Ausgabe dieses Commentars erschien im J. 1838;

danke Luthers und der Reformation selbst war und als solcher immer fester dormalen von neuem erfasst wird, nicht wie es von schwächlichen Epigonen etwa zeitweilig bewusst oder unbewusst angekränkelt worden ist — obgleich auch solche Verschwächung doch der römisch katholischen radicalen Negation und Verkehrung gegenüber lange noch keine „Zerstörung“ desselben ist, wie in ungläublicher Verblendung Döllinger wähnt und prahlt.

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Andern, mit der Anfangschrifft des hier ein für alle Mal offen genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (D., G., Str., Ro., Di., E. E., H. O. Kö., A., Ke., We., O., A. Kö., Pl., Z., Wo., Le B., W. E., Kn., Pa., Ko., Ei., A. St., L. St., Ka., L.). Minder regelmäßige Mitarbeiter nennen sich einfach.

die zweite ist nach dem im April 1867 erfolgten Tode des Verfassers von Prof. *Dr. Arnold* besorgt und, da derselbe auch im August 1869 aus dieser Zeitlichkeit abgerufen wurde, von *Dr. Merx* (gegenwärtig Professor in Tübingen), welcher den Druck überwachte, mit einem Nachworte versehen worden. Ausser diesem Nachworte, welches S. LXXVIII—CXXII der Einleitung füllt, unterscheidet sich die zweite Ausgabe von der ersten nur durch Weglassung des Vorworts und Hinzufügung der Abhandlung von *Tuch* über den Gen. 14 berichteten Kriegszug, welcher aus der Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft hinter c. 14 eingeschoben ist, so wie durch Einschaltung einer nicht sehr beträchtlichen Anzahl kurzer Randbemerkungen sprachlichen, insonderheit geographischen Inhalts aus dem Handexemplare des verewigten *Tuch*, welche die Herausgeber durch Bemerkungen über neue Auflagen der citirten Bücher und die inzwischen erschienene einschlagende Literatur nebst einigen sachlichen Berichtigungen vervollständigt und durch Klammern bemerklich gemacht haben.

Der *Tuch*'sche Commentar war bei seinem Erscheinen die erste gründliche Bearbeitung der Genesis vom Standpunkte der sogen. historischen Kritik, worin die Urkundenhypothese mit masshaltender Besonnenheit und gesundem historischen Takte exegetisch durchgeführt wurde, in der Gestalt, dass die Genesis aus einer elohistischen Grundschrift und einer jehovistischen Ergänzung entstanden sei. Im Vergleiche mit den vorausgegangenen Commentaren von *J. S. Vater* (1802), *G. A. Schumann* (1819) und *Pet. v. Bohlen* (1833) konnte die Arbeit von *Tuch* mit vollem Rechte als ein bedeutender Fortschritt in der Kritik und Auslegung der Genesis betrachtet werden und ist seiner Zeit als solcher auch gebührend anerkannt worden. Ob aber dieses Werk bei seinem Wiedererscheinen nach 32 Jahren in wesentlich unveränderter Gestalt noch dem Bedürfnisse der Gegenwart entspreche, darüber will *Rec.* kein decidirendes Urtheil fällen. Das Nachwort von *Dr. Merx*, auf welches unsere Anzeige sich beschränken soll, nennt es einen „Beweis für den hohen Werth des *Tuch*'schen Genesiscommentars, dass das Werk 32 Jahre nach seinem Erscheinen trotz der ausserordentlichen Bereicherungen, welche in dieser Zeit die semitische wie ägyptische Alterthumskunde erfahren hat, noch so viel verlangt und gebraucht wird, um eine zweite Ausgabe nöthig erscheinen zu lassen.“ Allerdings so lange *Dr. Tuch* in Leipzig als Professor wirkte, wurde sein Commentar zur Genesis von den Studirenden sehr gesucht und behufs der Vorbereitung für das theologische Examen eifrig gelesen. Und auch jetzt noch werden neben und gegen-

über dem Commentar von Knobel wohl Manche den Tuch'schen gern zur Hand nehmen, da er vor jenem unstreitig den Vorzug einer gründlichen und gediegenen Behandlung der geschichtlichen Seite der Auslegung voraus hat und auch in theologischer Beziehung ihn bedeutend üherragt. Ob aber diese Vorzüge hinreichen, der neuen Ausgabe eine weite Verbreitung zu gewährleisten, darüber möchte Rec. bescheidene Zweifel hegen.

Fassen wir nun das Nachwort näher ins Auge, so hat Dr. Merx darin einen Ueberblick über die Entwicklung der Pentateuchkritik gegeben, um die Tuch'sche Einleitung zu ergänzen und das dort Vorgetragene auf sein richtiges Mass zurückzuführen, mit der Nebenabsicht, durch Vergegenwärtigung des Entwicklungsganges, den die Kritik genommen, dazu beizutragen, dass die kritische Forschung ihre nächste Aufgabe präciser stelle. Dieser Ueberblick, in welchem die Bewegungen in den leitenden Gedanken der Kritik skizzirt werden, ist zwar durchaus einseitig, aber doch in gewisser Beziehung beachtenswerth und lehrreich. Die Einseitigkeit tritt hauptsächlich darin hervor, dass die ganze kritische Bewegung in der Pentateuchfrage unter den Gesichtspunkt der Urkundenhypothese gestellt und die mannichfachen Phasen, welche diese Astruc'sche Hypothese seit ihrer Verpflanzung auf deutschen Boden durch Eichhorn im J. 1790 bis auf die Gegenwart herab durchlaufen hat, aufgeführt werden ohne Rücksichtnahme sowohl auf die Prinzipien, von welchen die einzelnen Vertreter derselben sich bestimmen und leiten liessen, als auch auf den nicht unwesentlichen Einfluss, welchen die kritischen Forschungen der Vertheidiger des mosaischen Ursprunges des Pentateuchs auf die Umbildung der Urkunden- und Fragmentenhypothese in die Ergänzungshypothese und deren mannichfaltige Schattierungen geübt haben. So wird zwar erwähnt, dass de Wette in seiner Kritik der israelitischen Geschichte (Halle 1807) das realistische Moment, welches die Astruc-Eichhorn'sche wie die Geddes-Vater'sche Hypothese bei Seite liegen liessen, eingeführt und den Pentateuch für ein Buch voll Mythen und Poesie erklärt habe, aber von der Einwirkung, welche die von de W. durchgeführte Verwandlung der biblischen Urgeschichte in ein Nationalepos und der wunderbaren Thaten Gottes in Mythen und Fabeln auf die weitere Entwicklung der Kritik ausübte, wird ganz abgesehen und nur hervorgehoben, dass de W. die Planmässigkeit und Einartigkeit des Ganzen betont habe, während doch die Thatsache feststeht, dass die Kritik die de Wette'sche Anschauung von der mythischen Beschaffenheit des Pentateuchs fortan zur Voraussetzung und Basis ihrer

weiteren Operationen machte, wodurch die Urkundenhypothese eine ganz andere theologische Bedeutung gewann, als sie bei Astruc und Eichhorn hatte. Von dem Einflusse aber der apologetischen Kritik, der Vertheidigung der Einheit, Planmässigkeit und Echtheit des Pentateuchs, auf die weitere Gestaltung der kritischen Operationen und Hypothesen ist gar nicht die Rede, und wird blos erwähnt, dass Ewald den in seiner Composition der Genesis versuchten Erweis der Einheit dieses Buches später wieder aufgegeben habe, und dass auch Kurtz, Delitzsch und Schultz durch die Evidenz der kritischen Thatsachen gezwungen worden wären, „der Macht der Wahrheit die Ehre zu geben“ und „den Standpunkt des Vorurtheils mit dem der Lernbegierde zu vertauschen“ (!). Auch dem Rec. wird das Zeugniß ausgestellt: „Keil allein hat den seltsamen Ruhm, von der Kritik nicht angekränkt, die Authenticität des gesammten Pentateuchs als eines Werkes des Moses festzuhalten.“ Dagegen die gründlichen Forschungen von Ranke, Drechsler und Hengstenberg über den Pentateuch scheinen für Dr. Merx gar nicht zu existiren, denn er hat sie nur in einem Citate aus Delitzsch's Commentar zur Genesis erwähnt. — Von der grossen Einseitigkeit dieser geschichtlichen Skizze kann sich jeder leicht überzeugen, wenn er damit den geschichtlichen Ueberblick der Verhandlungen über die Pentateuchfrage vergleicht, welchen Dr. P. Kleinert, Das Deuteronomium u. s. w. 1872 seinen Untersuchungen als Vorbericht voraufgestellt hat. Hier wird ein ganz anderes und viel richtigeres Bild von dem bisherigen Gange der Untersuchungen über den Pentateuch entworfen.

Trotz dieser Einseitigkeit des Merx'schen Nachwortes stehen wir nicht an, dasselbe beachtenswerth und lehrreich zu nennen, freilich in einem anderen Sinne, als der Verf. anzunehmen geneigt seyn wird. Diese Prädicate legen wir demselben bei hauptsächlich in Bezug auf das Ergebniss, zu welchem die Revue der Hauptphasen der negativen Pentateuchkritik gelangt. Dieses Ergebniss ist folgendes: Wie das Zustandekommen des vielartigen Werkes (d. i. des Pentateuchs) zu denken sei, darüber gehen die Meinungen zwar noch auseinander; doch ist auch hier schon eine grössere Einheit der Auffassungen erzielt, als man nach der vielfach differirenden Terminologie erwarten sollte. Denn 1. werde allgemein anerkannt, dass sich aus dem Gesamtwerke zwei Theile deutlich unterscheiden: *a.* das Deuteronomium, *β.* die Grundschrift oder nach älterer Terminologie der erste Elohist oder Annalist; ferner dass auch der Rest nicht einheitlich und gleichartig ist, sondern darin sich grosse Stücke des Jahvisten oder prophe-

tischen Erzählers von Stücken einer vierten Schrift, nämlich der des zweiten Elohisten oder theokratischen Erzählers, absondern lassen; 2. haben die Versuche eines chronologischen Ansatzes der Quellen, namentlich der jüngeren zu vielfach identischen Ansichten geführt, vornehmlich über das Deuteronomium, welches mit Ausnahme von Delitzsch und Kurtz, die dasselbe für mosaisch halten, allgemein in das 7. Jahrhundert, vor 622 meist in die Zeit Josia's, von Riehm und Ewald noch unter Manasse, von Vaihinger unter Hizkia, gesetzt werde. Das Zeitalter des Jahvisten werde ins 9. Jahrh. verlegt (Böhmer c. 800, Schrader 820), während Andere bis in die erste Hälfte des 8. Jahrh. herabgehen, aber Tuch dasselbe in die Zeit Salomo's und Stähelin in die Sauls gesetzt haben. Für den zweiten Elohisten endlich differiren die beiden Bestimmer um 2 Jahrhunderte, indem Schrader ihn 975 — 950, Böhmer um 750 setzt. Aber die weitgehendsten Verschiedenheiten stellen sich gerade für die Grundschrift heraus und infolge davon für die Art und Weise der Redaction des ganzen Werkes. Denn bei der Grundschrift handelt es sich gegenwärtig nicht mehr blos um die genauere Bestimmung ihres Umfanges und der Zeit ihrer Abfassung, sondern überhaupt um ihre Existenz. Während nämlich alle Vertreter der Urkunden- und Ergänzungshypothesen darüber einig waren, dass diese Schrift die ältesten Stücke des Pentateuchs enthalte, hat die durch Graf, Nöldeke und Kleinert inaugurierte neueste Phase der Kritik ihr nicht nur diesen Vorrang streitig gemacht, sondern auch den Beweis angetreten, dass wenn nicht alle, so doch die bedeutendsten Bestandtheile der vermeintlichen Grundschrift jünger als der Kern des Deuteronomiums seien, womit nicht nur der Begriff der Grundschrift aufgelöst, sondern — was Merx sich gar nicht klar gemacht zu haben scheint — auch alle die von ihm aufgezählten übereinstimmenden Resultate der bisherigen Kritik erschüttert und zerstört werden. Wenn derselbe nun über diese neueste Phase sich dahin ausspricht: „Graf hat das Problem in geläuterter Form klar hingestellt; es handelt sich um die Frage, ob das fertige Gesetz Voraussetzung der Geschichte Israels oder Produkt des in der Geschichte sich entwickelnden Volksgeistes sei“, so ist daran so viel richtig, dass diese Frage allerdings die Cardinalfrage in dem Streite zwischen den Vertheidigern und den Gegnern der Echtheit der mosaischen Gesetzgebung des Pentateuchs bildet; aber unrichtig ist es, dass hierüber unter den Vertretern der sogen. historischen Kritik eine wesentliche Differenz obwalte. Denn diese sind alle darüber einverstanden, dass das sogenannte mosaische Gesetz, wie es

im Pentateuche vorliegt, nicht von Mose herstamme, sondern successive im Laufe der Jahrhunderte ausgebildet worden sei, und streiten nur darüber, wie viel oder wenig von der pentateuchischen Gesetzgebung Mosen zu vindiciren sei. Die neue Phase der Kritik, die Graf eingeleitet hat, liegt vielmehr in dem, was Dr. Merx über die Art und Weise, wie die Frage zu lösen sei, bemerkt und schon im J. 1865 vor dem Erscheinen von Graf's Arbeiten in der Protestantischen K.-Z. ausgesprochen hat. „Ich habe — sagt er S. CXV — die geringen Fortschritte der Pentateuchforschung dem verhängnisvollen Einfluss der Astruc'schen Entdeckung beigemessen, deren Grundlage bis dahin keiner der nachfolgenden Kritiker verlassen hat. Ich habe diesen Einfluss für um so bedenklicher erklärt, als die ganze Hypothese nur auf der Beobachtung der historischen Theile des Pentateuchs beruht, wobei der ganze Gehalt des Leviticus und die gesetzlichen Theile von Exodus und Numeri gar nicht zu ihrem Rechte kommen, auf die jene Hypothese durchaus nicht passt und aus naheliegenden Gründen nicht passen kann. Zugleich habe ich auf den schweren Mangel aller spätern Modificationen der Astruc'schen Hypothese aufmerksam gemacht, dass dabei gar nicht an die offenbare Möglichkeit gedacht ist, dass der ganze Pentateuch, nachdem die Hauptmasse längst zusammengebracht war, noch bedeutenden Redactionsveränderungen unterworfen ist, durch welche Verschiedenheiten beseitigt, Widersprüche wohl oder übel ausgeglichen und überhaupt Veränderungen vorgenommen sind, die die haarscharfe Quellenscheidung, welche zur Durchführung jener Hypothesen nöthig ist, zu einer baren Unmöglichkeit machen. Solche Redaction kann aber *a priori* gar nicht als unwahrscheinlich angesehen werden, jedenfalls muss ihre Möglichkeit in Rechnung gezogen werden.“ — Diese Aussprache enthält harte aber begründete Anklagen gegen die bisherige kritische Pentateuchforschung. Wenn dieselbe auf den ganzen Inhalt des Leviticus und auf die gesetzlichen Abschnitte des Exodus und Numeri gar nicht passt, und wenn die bisher versuchte haarscharfe Quellenscheidung dadurch zu einer baren Unmöglichkeit wird, dass die von dem Redactor zur Beseitigung der Verschiedenheiten und Ausgleichung von Widersprüchen vorgenommenen Aenderungen sich nicht berechnen lassen, so ist damit deutlich genug gesagt, dass der Weg, welchen die Kritik von Eichhorn an bis auf die Gegenwart d. i. von 1790 — 1865, also 75 Jahre lang mit Aufbietung aller Kräfte verfolgt hat, ein Irrweg war, der nicht zum erwarteten Ziele führt und nicht geeignet ist, das Problem der Entstehung des Pentateuchs zu lösen. Damit ist nicht nur

über die Resultate, sondern auch über die Methode dieser Literarkritik der Stab gebrochen. Und diese Anklagen sind nicht unbegründet. Wenn die Scheidung der Quellen, wie die Erfahrung längst zur Evidenz gebracht hat, nur dadurch möglich zu machen und durchzuführen war, dass man die der Hypothese widerstrebenden Elemente durch die beliebten Auskunftsmittel von Textänderungen, z. B. des יהוה Gen. 17, 1 in אלהים, oder der Annahme, dass der Ergänzter oder Redactor hier Unebenheiten getilgt, dort vermeintliche Widersprüche übersehen habe, aus dem Wege räumte, so liegt es auf der Hand, dass durch Anwendung solcher allzeit bereiten Hilfsmittelchen wohl eine im voraus fertige Hypothese gut oder schlecht durchgeführt, aber unmöglich die Wahrheit zu Tage gefördert werden konnte. Auch steht Dr. Merx mit seiner Verurtheilung des bisherigen kritischen Verfahrens nicht vereinzelt da. Nicht nur Graf, sondern auch Nöldke und jüngst noch Kleinert haben den neuen Weg, durch sachliche Kritik das Problem zu lösen, bereits betreten und der Ergänzungshypothese tödtliche Streiche versetzt. — Ob freilich dieser neue Weg zum Ziele führen und den langen Streit zum Austrage bringen werde, darüber wird die Zukunft entscheiden. Graf und Nöldke sind auf den Standpunkt zurückgegangen, welchen de Wette im J. 1807 eingenommen hatte, und von dem er sich zwar später mehr und mehr auf den Standpunkt der blossen Literarkritik hinüberziehen liess, aber ohne damit vollen Ernst zu machen und seine realistische Grundanschauung je ganz zu verleugnen. Nöldke scheint in historischer Skepsis de Wette noch überbieten zu wollen, während Kleinert zwischen beiden Strömungen, der conservativen und der destructiven Kritik, zu vermitteln sucht. Merx selbst vermeint, das Heilmittel für alle Schäden der bisherigen Kritik in radicaler Neugestaltung des Bibeltextes entdeckt zu haben. So soll z. B. in אזכיר Ex. 20, 24 „eine alte vertuschende Emendation der Redactoren“ enthalten und dafür מזכיר zu lesen seyn: „an jedem Orte wo du meinen Namen verkündigst, ein Zikr machst“. — Die „von der Kritik noch nicht angekränkelten“ Vertheidiger des mosaischen Ursprungs des Pentateuchs aber können aus dieser neuen Wendung der „historischen Kritik“ die beachtenswerthe Lehre ziehen, dass die vielgepriesene Evidenz dieser Kritik mehr auf Einbildung als auf Thatsachen beruht und das Vertrauen auf die Sicherheit und Unumstösslichkeit der von ihr zu Tage geförderten Hypothesen eitle Selbsttäuschung ist. Diese Lehre wird ihren Mnth stärken, auf dem festen Standpunkte der göttlichen Offenbarungsthatfachen zu verharren und sich weder durch

den Tadel noch durch das Lob der souveränen Kritik an der erkannten Wahrheit irre machen zu lassen. [Ke.]

2. Friedrich Schröring, Ueber einige Stellen aus den Büchern Samuels. Schulprogramm für 1871. Wismar 1871. 19 S. 4.

Der Herr Verf., der uns schon früher einige Proben seines eifrigen Forschens im alten Testamente mittheilte, hat diesmal sein Studium den Büchern Samuels zugewendet und sich hier die schwierigsten Stellen zur Erläuterung ausgewählt, von denen er glaubte, dass er neue Wege zu ihrem besseren Verständnisse zeigen könne. Wir freuen uns solcher unverdrossenen Arbeit, denn nur durch die mannichfaltigste Auslegung der schwereren Stellen wird sich schlüsslich eine gesicherte Deutung ergeben, doch thut es uns leid, dass wir dieses Mal gar keiner seiner neuen Erklärungen zustimmen konnten. Er erlaubt sich theilweise Textänderungen, die nicht genügend motivirt sind, ja sogar als höchst unwahrscheinlich bezeichnet werden müssen, theilweise legt er den unbeanstandeten Text so aus, dass wir den Eindruck erhielten, er schenke selbst seiner Deutung keinen rechten Glauben, er präsentire sie gleichsam nur den Exegeten, um zu hören, was sie dazu sagten. Unwillkürlich mussten wir das Wort Maurer's, das er bei 2 Sam. 5, 8 anführt: *Si, quod facile fieri potest, harum interpretationem lectoribus neutra placuerit, eos ut aptiorem dententize rogo* auf seine Erklärungsversuche anwenden. Sie werden wohl wenig Beifall finden, und gern möchten wir ihm eine wahrscheinlichere Auslegung dieser Stellen zeigen, wenn der Raum es uns gestattete. Doch können wir ihm sagen, dass Keil's Erklärungen, der durch seine Besonnenheit, Nüchternheit und Freiheit von aller Aenderungssucht sich auszeichnet, an der so viele Exegeten leiden, wo ihnen der Text Schwierigkeiten in den Weg legt, uns an den meisten Stellen viel mehr ansprechen, als die seinigen, und eine viel grössere Wahrscheinlichkeit für sich haben. Zumal da, wo er sich entschliesst, den Text zu ändern, sind seine Verbesserungen nicht sehr glücklich ausgefallen. Auch ist seine Anschauung über alttestamentlichen Glauben hie und da sonderbar; so wenn er dem David eine polytheistische Anschauung zuschreibt, während doch der Glaube, dass Dämonen über die Heiden herrschten, die zwar existirten, aber doch neben Gott unkräftig sind, wahrlich noch kein Polytheismus ist; so wenn er die Strafe des Usa bei der Ueberführung der Bundeslade mit den heidnischen Sagen über das Wegweisen der Thiere zusammenstellt, während der Text auch nicht das Mindeste andeutet, da *שׂוּמָה* nirgends *cessare* heisst, und die Meinung Usa's, man sei jetzt schon an heiliger

Stelle angekommen, eine zu ungeschickte gewesen wäre, da er ja von vornherein wusste, dass man die Stätte nicht erst suchte, sondern dies Alles bereits fest bestimmt war. Das Einfachste ist doch wahrlich anzunehmen, dass er glaubt, Gott helfen zu müssen, der seine Lade selbst schützen kann. Wozu also solche abenteuerliche Deutungen, zu denen der Text auch nicht die mindeste Handhabe gibt, wenn doch der nächste Sinn so einfach ist? Es ist ein eingefleischter Fehler unserer Exegeten, immer in die weiten Fernen des Nebellandes zu schweifen, wo doch die Wahrheit so nahe liegt. Dasselbe gilt von seiner Behandlung von 2 Sam. 14, 13 — 17, wo er v. 14 geschraubt übersetzt: und ohne das Reden des Königs dieses Worts wäre er (ihr Sohn) wie schuldig, da der König seinen Verstossenen nicht wieder zurückkehren lässt, während das Weib doch erst mit v. 15 sich zu ihrem Sohne wendet, der Zusammenhang dieses Gedankens ein ganz gekünstelter wäre, und die Bedeutung „ohne“ für $\eta\eta$ hier nicht passt. Die gewöhnliche Auslegung hingegen ist einfach und natürlich. Es soll ja dieses Wort nicht die Vorsicht des Weibes zeigen, sondern die Consequenz, mit der sie ihre Schlüsse zieht. Dieses Wort, das Dav. über das Volk Gottes ausspricht, verbindet ihn selbst; in Folge desselben ($\eta\eta$) wird er der Schuldige, weil er seinen Verstossenen nicht zurückführt; denn die Gnade soll nach seinem Urtheil in solchen Fällen walten. V. 14. Dies Gnadenprinzip hat um so mehr Recht, als wir alle hinfällige Menschen sind, und Gott selbst nach diesem Prinzip handelt, die Seele nicht hinnimmt (das Zurückkehren aus dem Scheol liegt sprachlich und sachlich ganz fern), sondern selbst den Verstossenen nicht verstösst. Leider dürfen wir dem Vf. nicht weiter auf seinen Wegen folgen, denn da gälte es, selbst eine Abhandlung zu schreiben.

[E. E.]

3. *Jesaja volgens zijne algemeen als echt erkende schriften, door J. J. P. Valeton jr. Groningen, bij J. B. Wolters 1871. XVI u. 232 S. 8.*

Ueber die vorliegende Schrift wird man verschieden urtheilen müssen, je nachdem man sie entweder als *specimen eruditionis* eines jungen Theologen betrachtet, oder aber auf ihren die Wissenschaft als solche fördernden Gehalt prüft. Sie ist von einem Candidaten am Ende seiner akademischen Studienzeit verfasst, um sich damit an der Universität Utrecht die theologische Doctorwürde zu erwerben. Ich habe hier nicht die Frage zu untersuchen, ob die an den holländischen Universitäten bestehende Sitte, den von der Universität abgehenden Candidaten der Theologie die leichte Möglichkeit zu eröffnen, sich *praestitis praestandis* die höchste akademische

Würde in der Theologie zu erwerben, der theologischen Wissenschaft förderlich, dem kirchlichen Decorum entsprechend und mit der Praxis der theologischen Facultäten der übrigen evangelischen Landeskirchen in Uebereinstimmung sei; meine Aufgabe ist lediglich, über das Buch selbst zu referiren. Im Allgemeinen nun lässt sich sagen, dass die reformirte Kirche Hollands und ihre theologischen Facultäten sich Glück wünschen können, wenn ihre Candidaten durchweg mit solch gründlichen Studien, solch ausgebreitetem Wissen, solcher Reife und Maasshaltigkeit des Urtheils die Universität verlassen, wie dies bei dem Verfasser der vorliegenden Schrift der Fall ist.

Die Schrift ist sehr geschickt angelegt. In der Einleitung wird über das Wesen der israelitischen Prophetie, ihre Wirksamkeit und ihre Entwicklung bis auf Jesaja gesprochen und hiedurch das Verständniss der Wirksamkeit Jesaja's vorbereitet. Hierauf gibt der erste Theil unter dem Titel „Jesaja's Person“ eine Geschichte des Lebens und der prophetischen Thätigkeit Jesaja's, seiner Einwirkung auf die religiös-sittlichen und folgeweise auch die politischen Verhältnisse seines Volkes während der vier aufeinander folgenden Regierungen, die er erlebte. Der zweite Theil enthält unter der Aufschrift „Jesaja's Predigt“ das was man mit Herübernahme eines anderweitig eingebürgerten Ausdrucks den Jesajanischen Lehrbegriff nennen könnte. Die Grundlagen dieser Predigt sind nach dem Verfasser des Propheten Anschauungen von Jehova und der Theokratie, ihr Hauptinhalt das Gottesgericht und das Gottesreich: daher werden denn Jesaja's Lehre von Jehova, der Theokratie, dem Gottesgericht und dem Gottesreich ausführlich dargestellt. Als Ziel der Jesajanischen Predigt wird schlüsslich die Erwirkung der Bekehrung zu Jehova und des Vertrauens auf Jehova erwiesen. Die ganze Darstellung sowohl der Person als der Predigt Jesaja's ruht, wie bereits der Titel des Buches sagt, ausschliesslich auf dem Grunde derjenigen Stücke des Jesajanischen Weisungsbuches, welche von allen oder doch nahezu allen Kritikern als ächt anerkannt werden.

Der theologische Standpunkt des Verfassers lässt sich wohl als der Vermittlungstheologie angehörig bezeichnen. Wie sich der Leser von der Maasshaltigkeit des Urtheils angenehm berührt fühlt, so sieht er sich auf der andern Seite auch oft zu nicht geringen Bedenken gegen die Folgerichtigkeit der aufgestellten Behauptungen und zu Zweifeln darüber, welches die letzten Grundanschauungen des Verf. seien, veranlasst. Während der Verf. auf der einen Seite den „Offenbarungscharakter“ der Prophetie nachdrücklich betont und von ihr

sagt „sie beruht auf unmittelbarem Einblick in die göttliche Wahrheit oder m. a. W., nur von der Seite Gottes betrachtet, auf göttlicher Offenbarung“ (S. 2; vgl. S. 8—10), wird auf der anderen Seite ausgeführt, wie diese Offenbarung Gottes „nicht ganz unvermittelt“ erfolgt (S. 4), wie des Propheten eigenes Nachdenken, seine Erwartungen, seine Wünsche, seine Befürchtungen ihn für die Offenbarung gerade unter dieser oder jener Gestalt, ja sogar für diese oder jene Offenbarung selbst speciell befähigen (S. 5), dass die prophetische Vorherverkündigung stets bedingungsweise gemeint ist, wie bestimmt sie auch aussehen mag (S. 15). Denn die Prophetie verkündigt nach unserem Verf. nicht sowohl, was geschehen wird, als vielmehr was nach göttlicher Nothwendigkeit geschehen muss (S. 15). Die Offenbarung nemlich, worauf die Prophezie beruht, „besteht nicht sowohl in der Mittheilung bestimmter Wahrheiten und Dogmen oder bevorstehender Ereignisse an den Propheten, als vielmehr darin, dass sein Blick auf Gott gerichtet und so durch Gott erleuchtet wird, dass er das Wesen Gottes in seiner Heiligkeit und Majestät erkennen lernt, dass er einen der Gottesgedanken erfasst, welche der Weltgeschichte zu Grunde liegen und sich in ihr verwirklichen, und dass er von diesem göttlichen Lichte aus sich selbst, seine Umgebung, seine Zeit, ja alles was geschieht betrachten lernt“ (S. 2). Bei dieser Auffassung des Begriffs der Prophetie ist es begreiflich, wie der Verf. die Verschiedenheit der Aussichten, welche Jesaja einerseits und Micha andererseits in Jerusalems Zukunft eröffnen, durch folgende Bemerkungen zu erklären suchen kann: „Beide (Jesaja und Micha) hatten denselben prophetischen Einblick in die göttliche Wahrheit von dem bevorstehenden Gottesreich, welches nach beiden in Jerusalem seinen Mittelpunkt finden sollte; beide zweifelten nicht daran, dass das Gericht in gewaltigem Maasse auch über Juda kommen werde. Der Unterschied kann daher nur in der verschiedenen Anschauung bestehen, welche beide von dem sittlich-religiösen Zustande ihres Volkes hatten und die durch die Verschiedenheit ihrer Umgebung und Lebenserfahrung nothwendig bestimmt wurde. Micha hatte sein Auge vornehmlich auf die furchtbare Sünde gerichtet, er gewahrte nichts, was als davon frei hätte erscheinen können. Jesaja dagegen verlor den guten, noch relativ heiligen Kern, der noch immer in Israel übergeblieben war, nicht aus dem Auge. Es ist nur natürlich, wenn hiedurch ihre Anwendung derselben göttlichen Wahrheit und ihre Predigt von der Schärfe des Gerichtes einigermaassen modificirt wurde. Jesaja kannte, wie die Erfahrung bewies, den augenblicklichen Zustand seines Volkes

besser als Micha; Micha dagegen führte die Entwicklung der prophetischen Erkenntniss in diesem Punkte wieder um einen Schritt weiter, indem er die — übrigens erst mit Jeremia zum Eigenthum der Prophetie gewordene — Idee aussprach, dass auch Jerusalem und der Tempel dem Gerichte nicht auf die Dauer entgehen werden“ (S. 181 f.). Wie hienach der Prophet die religiös-sittlichen Zustände seines eigenen Volkes nur einseitig und darum mangelhaft, somit aber relativ irrig beurtheilt, so fehlt ihm vollends die Fähigkeit, die in den Geschehnissen der Völkerwelt sich verwirklichenden Gottesgedanken zu erfassen: „In den Geschicken, von welchen das Leben Israels betroffen wurde, sahen die Propheten die Hand und die Leitung Gottes — — —. In den Geschehnissen der andern Völker vermochten sie weder Zusammenhang noch Bedeutung zu erblicken, diese lagen ausserhalb ihres Gedankenkreises. Sie konnten sich nicht zu dem Gedanken erheben, dass ausserhalb Israels jedes Ereigniss an und für sich schon sein Ziel und seine Bedeutung darin hatte, auch die Völker in das grosse Ganze einzufügen, dessen schlüssliche Bestimmung (*eindooel*) die Verwirklichung des ewigen göttlichen Rathschlusses ebensowohl für andere Völker als für Israel war“ (S. 156).

In ähnlicher Weise wie bei der Prophetie sucht der Verf. auch sonst z. B. hinsichtlich Israels als des alttestamentlichen Eigenthumsvolkes Jehova's (S. 22 ff.), hinsichtlich der messianischen Erwartungen (S. 29 ff.) u. s. w. naturalistische und supranaturalistische Anschauungen mit einander auszugleichen. Wie Jesaja dazu kommt, gerade von der Davidischen Familie zu erwarten, dass der Messias aus ihr hervorgehen werde, erklärt er in folgender Weise. Zuerst wird ausgeführt, dass der Messias nur ein Israelit seyn könne, und dann fortgefahren: „und aus welchem anderen Geschlechte konnte er hervorgehen, als aus dem vorzugsweise königlichen Hause, welches während des steten Dynastienwechsels im Zehnstämmereich seit mehr als dreihundert Jahren den Thron von Juda inne hatte, dessen Geschichte so innig mit der von Israel verflochten war, dessen Ruhm als Israels Ruhm, dessen Schande als Israels Schande bezeichnet werden konnte, und das überdies auf eine Vergangenheit zurückweisen konnte, welche als eine goldene Zeit in der Erinnerung lebte und welche dem Ideal des Gottesreiches bereits einigermaassen entsprochen zu haben schien?“ (S. 203; vgl. S. 31.)

Die Darstellung der Geschichte der prophetischen Wirksamkeit Jesaja's ist wohl die anziehendste und gelungenste Partie des Buches. Der Verf. hat divinatisches Talent und die Gabe plastischer Darstellung. Mitunter aber lässt er sich

durch sein divinatisches Talent auch zu willkürlichen Phantasieen fortreissen. Warum ist es wahrscheinlich, dass der *ben-Tabaal* (nicht *ben-Tabaal*, vgl. Esr. 4, 7) ein syrischer Feldoberster war (S. 79)? Woher weiss der Verfasser, dass der König Achaz unter der Leitung von Frauen stand (S. 81)? doch wohl nicht aus Jes. 3, 12 (S. 83)? oder dass Ruhe und Behaglichkeit das Einzige war, wonach Achaz verlangte (S. 83)? Mir scheint es allzu scharfsinnig, wenn man aus Jes. 29, 15; 30, 1 und 28, 14—16 schliessen will, dass in der Zeit Hizkias diejenige Partei, welche auf ein Bündniss mit Egypten hinarbeitete, ohne Vorwissen Jesaja's und der übrigen wahren Propheten, aber unter Beiziehung anderer Propheten und Priester handelte (S. 105). Und womit lässt es sich wahrscheinlich machen, dass Tirhaka dem Könige Hizkia Bündniss anbot (S. 115)? oder dass nach der Niederlage Sancherib's im Lande Juda der Kampf der Assyrer gegen Hizkia noch nicht zu Ende war (S. 128)? — Die Ergebnisse der Entzifferung der assyr. Keilschriften hat der Verf. leider gar nicht berücksichtigt (vgl. die Note auf Seite 113 f.) und war hiedurch gehindert, von der Entwicklung der Dinge in der Hizkianischen Zeit ein richtiges Bild zu entwerfen. Er bleibt noch dabei, dass Salmanassar Samaria erobert hat, dass das in Jes. 36—39 Erzählte gleichmässig in das 14. Jahr Hizkia's falle, und erhebt gar nicht, wozu übrigens das alte Testament für sich schon Veranlassung bietet, die Frage, ob nicht etwa das in Jes. 38. 39 Berichtete dem in Jes. 36. 37 Berichteten zeitlich vorausgegangen sei.

Der Abschnitt über die Predigt Jesaja's ist mit grossem, bienenartigem Fleisse gearbeitet. Zweifelhaft wird man aber darüber seyn dürfen, ob es dem Verf. gelungen ist, die Fülle des Materials so zu bearbeiten, dass die specifisch Jesajanischen Ideen sich von dem gemeinsamen prophetischen Hintergrunde klar abheben. Ich fürchte, dass das, was nach dem Verf. Voraussetzung, Hauptinhalt und Ziel der Jesajanischen Predigt ist, den gleichen Momenten der Jeremianischen Predigt zum Verwecheln ähnlich sieht.

Auf Einzelheiten, besonders der Auslegung, will ich für dies Mal nicht eingehen, da ich keine Recension, sondern nur ein kurzes Referat über das Buch zu schreiben wünsche. Nur auf Eines möchte ich noch aufmerksam machen: auf die bis zur Schädigung der Selbständigkeit gehende Abhängigkeit des Verf. von Ewald. Kühne Conjekturen Ewald's werden ohne Weiteres herübergenommen (S. 75. 102. 178 f.), kritische Machtsprüche gebilligt (S. 95 f.), und selbst die Darstellung folgt Ewald'schem Vorbilde fast unfrei. So lesen wir S. 46:

„Alles was die Vortrefflichkeit der verschiedenen Propheten ausmacht, ist gleichsam in seiner [Jesaja's] Person vereinigt. Nicht eine Eigenthümlichkeit, eine Eigenschaft kennzeichnet ihn, sondern die Vereinigung aller mit einander“; die entsprechende Stelle in Ewald's Propheten I, 271 f. lautet: „Von den übrigen Propheten zeichnet jeden wichtigeren ein besonderer Vorzug und eine eigenthümliche Kraft sei es der Rede oder lebendigen That aus: in Jesaja treffen alle Mächte und alle Schönheiten prophetischer Rede und That zusammen, um sich gegenseitig auszugleichen; es ist weniger etwas Einzelnes, was ihn auszeichnet, als das Ebenmaass und die Vollendung des Ganzen.“ Auffallend ist mir, dass weder in dem Verzeichnisse der benutzten Schriften (S. XIII f.) Delitzsch's Commentar über Jesaja erwähnt ist, noch auch meines Erinnerens in dem ganzen Buche irgendwo dessen Benutzung zu Tage tritt: hofentlich ist für den Verf. Ewald's Urtheil nicht absolut maassgebend für die Benutzung anderweitiger Arbeiten. [A. Kö.]

4. J. Pauli, Johann Arnd's erbauliche Psalter-Erklärung.

Für Betstunden bearbeitet und vom Decan Seybold bevorwortet. Psalm 1—25. Erlangen (Deichert) 1871. 192 S.

Dass es ein grosser Gewinn und ein köstlicher Segen für unsere Gegenwart wäre, wenn sie trotz ihrer Fortschrittsideen, deren Berechtigung im Allgemeinen Niemand in Abrede stellen wird, wieder zurückkehren würde zur edlen Einfachheit der Sitten, sich wieder zurückfände zu der alten Innigkeit, Tiefe und Treue des Glaubens, wenn sie den Ballast der Werkgerechtigkeit und Selbstbespiegelung in dem Trugbilde der eigenen Tugenden über Bord wirfe, um allein den rechten Steuermann das Schiff des Lebens lenken zu lassen und mit dem Compass des untrüglichen Gotteswortes die Fahrt nach den Gestaden der ewigen Heimath zu machen: wer wollte das leugnen? wer es nicht schneilichst wünschen? Gut darum, wenn den Gemeinden das Bild vergangener Herrlichkeit vor die Seele geführt wird, wenn die Glaubenshelden der Vorzeit in ihrer körnigen, kräftigen und doch so einfachen und nüchternen Weise zu ihnen reden! Wenn aber irgend ein Zeuge der Wahrheit zu solchem Dienst geeignet ist, so ist es Vater Arnd, der durch sein „wahres Christenthum“ noch heute den Stillen im Lande ein Prediger der Gerechtigkeit und des Glaubens ist, der gerade in seinen Psalmen, die er zu Quedlinburg während einer Pest ausgelegt hat, die Tiefe seiner Glaubenserkenntniss und seiner christlichen Erfahrung zu Tage treten lässt, so dass wir in denselben eine edle reife Frucht geniessen. Wir danken deshalb dem auf dem Gebiete missionsgeschichtlicher Arbeit bereits bekannten Verfasser für diese

Frucht seiner Studien und Bemühungen und gehen nun daran, die Grundsätze zu prüfen, nach denen er Arnd's Psalmen bearbeitet hat.

Dass es nicht angeht, die Auslegung der Psalmen so vollständig wiederzugeben, wie sie Arnd selbst gegeben hat, wird jedermann ebenso zugestehen, wie die nothwendige Aenderung der Ausdrucksweise jener Zeit. Beides nun hat der Herausgeber in richtiger Würdigung des von ihm beabsichtigten Zweckes mit kluger Vorsicht gethan, obschon wir in letzterer Beziehung gewünscht hätten, dass er noch etwas weiter gegangen und mit der Umwandlung sprachlicher Härten in unser modernes Deutsch strenger verfahren wäre, um so das Ganze dem Volke mehr mundgerecht zu machen. Ebenso sind wir mit seinem Grundsätze, Citate, die zu umfangreich sind, unberücksichtigt zu lassen, ganz einverstanden und erkennen das Verdienst des Herausgebers, zu den lieben Alten zurückgegangen zu seyn und eine Perle der Vergangenheit hervorgeholt zu haben, warm und freudig an. Allerdings wenn die Kritik hier die Aufgabe hätte, die Auslegung und Auffassung der Psalmen im Einzelnen einer Besprechung zu unterstellen, würde sie trotz aller Pietät vor dem leuchtenden Gestirn unserer evangelischen Kirche, trotz aller Bewunderung dessen, was ein Arnd im Dienste des Herrn geleistet, nicht umhin können, manche Ausstellungen und Bedenken laut werden zu lassen; allein dazu sind wir hier nicht berufen, vielmehr nehmen wir die Gabe in dieser Form dankbar an und empfehlen sie namentlich zum Gebrauch in Betstunden. Nur die Frage möchten wir dem lieben Herausgeber zur Erwägung anheimgeben, ob es nicht gerathener wäre, zumal die Psalmen von Stiller oft sehr dürftig und mager sind und nur in den seltensten Fällen befriedigen, eine Auslegung des Psalters unter Benutzung der alten Vorarbeiten und mit Zuhilfenahme der neuesten wissenschaftlichen wie praktischen Auslegungen in Homilien und Predigten selbständig zu bearbeiten, für welche allerdings umfassende, die Kräfte eines Mannes übersteigende Arbeit Mitarbeiter zu gewinnen wären, die bei der Mannichfaltigkeit der Gaben doch in Einem Geiste ein Werk producirten, das nach dem Stande der theologischen Wissenschaft und Forschung die Ergebnisse derselben praktisch verwerthend gewiss allseitige Beachtung und Anerkennung sich erwerben und den Bedürfnissen der Gemeinde mehr entsprechen würde, als eine einfache der Vergangenheit entnommene Erklärung, die bei allen Vorzügen doch auch ihre erheblichen Mängel hat, da ja das exegetische Verständniss seit Arnd bedeutende Fortschritte gemacht hat.

[W. E.]

5. W. F. Besser, Das Evgl. St. Matthäi in Verbindung mit dem Evgl. St. Marci in Bibelstunden für die Gemeinde ausgelegt. Halle (Mühlmann) 1868. X u. 761 S. 1 Thlr. 18 Gr.

Besser's Bibelstunden haben sich in der theologischen Welt bereits einen solchen Ruf erworben, dass zu deren Empfehlung nichts gesagt zu werden braucht; höchstens möchte der Titel „Bibelstunden“ zu einer Bemerkung Anlass geben, da es unmöglich und undenkbar ist, sie in der Form, die ihnen der Verf. gibt, bei Bibelstunden zu verwenden, vielmehr sind sie eine Auslegung zur Vorbereitung für Bibelstunden und als solche in vieler Beziehung muster- und meisterhaft. Hier haben wir eine Auslegung der beiden ersten Evangelien, welche vielfach mit einander übereinstimmen, wobei der Verfasser auf die dem Matthäus eigenthümlichen Stücke ganz besonders eingeht, doch ohne den Hauptzweck aus dem Auge zu verlieren, dass der organische Zusammenhang der ganzen evangelischen Darstellung aus der Feder des Matth. zu seinem unbedingten Rechte kommt. Da ist es denn doch ein Fehler, wenn der Verf. jene Abschnitte, die bei Lucas Parallelen haben, deshalb nur flüchtig und obenhin berührt, weil sie bei der Auslegung des Lucas (Bd. I, Matthäus aber bildet Bd. X) bereits eingehender besprochen worden sind; wir tadeln dies, weil nicht jeder Leser alle Bände besitzt und weil es andererseits nichts schadet, wenn dieselbe Sache öfter besprochen wird. Auch die „Mitsprache des Marcus“ will uns nicht ganz richtig bedünken, da derselbe seine Eigenthümlichkeiten hat, die hier zu kurz kommen; der Verf. wäre im Rechte, wenn er eine synoptische Auslegung der drei ersten Evangelien gegeben hätte, wodurch er sich gewiss allseitigen Dank verdienen würde. Um indessen die Vorsätze seiner gediegenen Arbeit hervorzuheben, wollen wir nur darauf hinweisen, dass seine Auslegung ein ernstes und gründliches exegetisches Verständnis des Textes und eine grosse Reife des Urtheils zu ihrer Grundlage hat, dass er bemüht ist, den organischen Erbauungsinhalt zur Gewinnung und Stärkung der Seelen zu entwickeln, und zu dem Ende nicht blos selber mit aller Liebe und Freudigkeit des Bekennens und Zeugens wider den Unglauben und Halbglauen der Gegenwart redet, sondern auch die Zeugen aller Jahrhunderte, die bei mancherlei Gaben doch Ein Geist erfüllte, zu Worte kommen lässt, so dass jeder Prediger hier an der Hand eines kundigen, weitschauenden, glaubenstreuen Freundes durch die lieblich duftenden Auen des göttlichen Wortes hinwandelt und mit Hochgenuss die Blumen pflücken kann, die da in hunder Menge blühen, eine Weide der Augen, ein Trost der Herzen. — In 34 Capiteln werden die beiden

Evangelien behandelt und mit wohlthunender Wärme und In-
 nigkeit dem Verständnisse nahe gebracht; besonders tief und
 gründlich sind die Bergpredigt (c. 7—11) und die Gleich-
 nisse, diese Perlen im Kranze des Gottmenschen (c. 16. 25.
 27. 30. 33) ausgelegt; doch finden wir, dass mit Uebergang
 einzelner kleiner Ausstellungen und Bedenken c. 4, 1—12
 und c. 22, 14—46 eine zu knappe Berücksichtigung gefun-
 den haben. In c. 16, 18 sind wir mit der Deutung des Verf.'s,
 der schnell Petrus in Petra umwandelt, nicht einverstanden,
 halten vielmehr daran fest, dass die Person des Petrus, aber
 nicht im Sinne der römischen Kirche, sondern als der Mund
 der Jünger, der ein entschiedenes Bekenntniss ablegt, gemeint
 und gesagt ist, dass nicht das Bekenntniss in *abstracto*, son-
 dern nur in seiner concreten Verwirklichung und Verkörper-
 ung in lebendigen Zeugen der Fels ist, auf dem die Gemeinde
 sich erbaut. In c. 20, 2 hat der Verf. bezüglich des Gro-
 schens eine eigenthümliche Ansicht, deren Vertretung wir ihm
 überlassen. Doch wir wollen nicht in's Detail eingehen, da
 wir sonst Ursache hätten, zu jedem Capitel unsere divergiren-
 den Ansichten näher anzugeben und zu motiviren. [W. E.]
 6. J. F. Ch. Polstorff (Superintendent in Güstrow), Das
 Evangelium von Jesu Christo dem Sohne Gottes nach den
 heiligen 4 Evangelisten in Bibelstunden ausgelegt. I. Ein-
 leitung und Geschichte der Geburt und Kindheit des HERRN.
 Halle (Schwabe) 1871. 256 S. 25 Gr.

Während Besser in seinen Bibelstunden den einzelnen
 Evangelisten textmässig folgt, so hat sich Polstorff die
 Aufgabe gestellt nach allen 4 Evangelisten das Bild zu zeich-
 nen und eine rechte Harmonie derselben zu liefern. Bei glei-
 cher Gründlichkeit beider Exegeten scheint uns der Vorzug
 geschichtlichen Ueberblicks und lebendiger Anschauung auf
 Seiten Polstorffs zu seyn, während sich Besser mehr zu
 erbaulicher Lectüre eignet, wie er denn auch bekanntlich seine
 Abschnitte mit Gebet anfängt und beschliesst, während P. diese
 Form der Bibelstunden hier fallen lässt. Ihm ist es vor allem
 auf ein gründliches Verständniss der Heilsgeschichte zu thun,
 und da geht er denn nicht an der Aufgabe vorbei, die 4 Evan-
 gelisten nach ihrer menschlichen Persönlichkeit zu zeichnen,
 die Glaubwürdigkeit ihrer hinterlassenen Schriften nachzuwei-
 sen und so die Gemeinde auch für die menschlich geschicht-
 liche Seite, für die Wichtigkeit der Uebereinstimmung und
 der Verschiedenheit der Evangelien, für die eigenthümlichen
 Tendenzen der Schriftsteller zu interessiren, um dann doch wie-
 der das Wunder der Inspiration klar und fest zu bekennen.
 Und so wie er der Gemeinde ernsten Fleiss in solchen Unter-

suchungen zumuthet, so hat er es denn auch selber nicht an Fleiss in der Vorbereitung fehlen lassen, und wir erkennen überall die Vergleichung der besten Exegeten und bewährtesten Auctoritäten. Trotzdem ist der Tenor des Buches kein gelehrter, kein theologischer, sondern die concrete Darstellung und die edle von Fremdwörtern möglichst reine Sprache gibt die Frucht der Vorstudien sogleich Allen als Gemeingut, so dass zunächst das Verständniss wachsen kann, in Folge dessen aber auch wirkliche Erbauung entstehe. Der Ref. wenigstens muss bekennen, dass er aufs neue dabei des Heiles gewiss geworden ist und einen lieblichen Einblick gethan hat in das gottselige Geheimniss der Menschwerdung Christi, welches Geheimniss auch die Engel gelüstet zu schauen. Der Welt wird freilich das Buch ebenso wenig gefallen, wie alle Bücher, die etwas Anderes bieten als Maschinenbau und Gaserleuchtung und geographische oder chemische Entdeckungen, die ihr ein anderes Evangelium predigen als Darwin und Vogt u. A., das Evangelium der Geologie, Paläontologie, Embryologie, Anatomie, das Evangelium des Mikroscoops und des Telescoops. Um so mehr empfehlen wirs allen denen, welche an einen lebendigen Gott glauben, der uns seinen Sohn als Erlöser gesendet hat, besonders auch denen, welche von diesem Erlöser predigen wollen.

Die Arbeit ist vollendet, soweit Luc. 1 und 2, sowie Matth. 1 und 2 den Faden fortführen; wir wollen den Verf. bitten nicht inne zu halten, sondern uns mit Gottes Hülfe das gesammte irdische „Leben Jesu“ zu zeichnen. [H. O. Kö.]

7. Dr. Joh. Fr. Th. Wohlfarth (Kirchenrath), Bibel für das liebe christliche Volk aller Bekenntnisse nach dem Plane des seligen Heinrich Zschokke. Berlin (Grosser) 1871. Lieferung 1—8.

Eine Bibel für das liebe christliche Volk zu bearbeiten, in der fern von falschem Cultus engherziger Orthodoxie und buchstäbelndem Confessionalismus sonderlich die Moral erbaulich behandelt werden und die drei Worte: Gott — Tugend — Unsterblichkeit stets hindurchleuchten sollen: das ist des Verf.'s hochstrebender Plan. Denn die heilige Schrift in ihrem rechten Verständnisse enthält die höchsten geschichtlichen Urkunden göttlicher Offenbarung an unser Geschlecht, ist in dieser Hinsicht Gottes Wort durch Männer hohen Geistes, welche die Vorsehung erweckte zu Führern desselben zu höherer Erkenntniss der heiligen Sterne, des überzeugungsvollsten Gewissens der Bestimmung des Menschen zur Ewigkeit, des Glaubens an Gott, Tugend und Unsterblichkeit. So der Verf., dessen Streben die Bibel zum Gemeingut Aller zu machen wir

ehren, wenn wir auch die Art der Verwirklichung seiner Idee nicht billigen. Wir geben gern zu, dass in dem historischen wie didaktischen Theile des Alten Test. Stellen vorkommen, die ein kluger Lehrer bei der Unterweisung der Jugend über-schlagen wird, z. B. die Schandthat der Töchter Lots, um die kindliche Phantasie nicht aufzuregen oder auf ihr noch unbe-kannte Gebiete zu führen, aber eine so oberflächliche, der heilsgeschichtlichen Gedanken völlig entkleidete, mehr Räson-nements als Geschichte darbietende Darstellung übersteigt doch den Begriff von historischer Treue und engem Anschluss an die Bibel; eine die Innigkeit, Tiefe und Wärme der Bibel ver-wässernde Bibel, die das gerade in seiner Eigenart so gewal-tig und innerlich ergreifend zum Herzen redende Gotteswort in das Gewand der modernen Sprache kleidet, wird hier ge-boten und ist dieselbe nichts weniger als ein Volksbuch. Denn wir sind der Ueberzeugung, dass unser deutsches Volk durch diese rationalistisch gefärbte Bibel den Geschmack an unserer herrlichen, urkräftigen, der Sprache des heiligen Geistes abge-lauschten und abgelernten, gemeinverständlichen, volksthmli-chen und echt deutschen, bisher unübertroffenen Lutherschen Bibelübersetzung nicht verlieren und diese Zschokkebibel bei denen, die Gottes Wort lieb haben, keiner freundlichen Auf-nahme sich erfreuen wird. Wie kahl und nackt, wie befremd-lich klingt doch die Schöpfungsgeschichte gegenüber dem ein-fachen und doch so erhabenen Bericht der Bibel! Wie leer ist das Resumé von c. 2: der Schöpfungssabbath gegenüber der plastischen Darstellung in der Bibel! Wir könnten jedes einzelne Capitel in dieser Weise charakterisiren, um den unge-heuren Abstand zwischen der nüchternen, kindlichen, herzge-winnenden Sprache der Bibel und dem Abklatsch des Verf.'s darzulegen, aber dies würde uns viel zu weit führen, da bei jedem einzelnen Capitel sich Randbemerkungen machen liessen und überall von dem Vf. die Hauptsache mit Stillschweigen über-gangen ist. Er betritt in echt negativer Weise immer nur den Boden der Sage: von einer Verführung durch den Teufel, von einer wirklichen Opferung Isaaks weiss er nichts; seine Be-richte über diese wundersamen Vorgänge sind durch und durch inhaltsleer und die Reflexionen so sentimental, dass ein ern-stes Gemüth wenig Befriedigung darin findet. Des für die Ge-schichte Israels so tiefbedeutsamen Segens Jacobs geschieht durch-aus keine Erwähnung, wie überhaupt alle Verheissungen Gottes aus dieser Bibel für das liebe christliche Volk gestrichen sind. Wir bedauern das liebe christliche Volk, dem für die wo-gende Fluth göttlicher Heilthaten und Friedensgedanken solch' eine Ebbe geboten wird, und wir glauben, dass der kein Herz

hat für das Volk, der es gerade um das Göttliche in der hl. Schrift betrügt. Wohl mag diese s. g. Bibel den oberflächlichen, indifferenten Christen, denen die Grundthatssachen des Heils längst ein überwundener Standpunkt sind, die mit dem Kern und Angelpunkt des Christenthums längst *tabula rasa* gemacht haben, eine willkommene Speise seyn; wohl mag der vielverheissende Titel Manche bestechen und die grosse Menge in ihrem Fortschrittstaukel dem Vf. zujuchsen ob seiner geistreich und liberal schillernden Erzählung der heiligen Geschichte — eine solche Geschichtsfälschung, Verdrehung und Entstellung würde selbst ein Profanschriftsteller sich nicht erlauben —: wir fühlen uns in unserm Gewissen gebunden an Gottes Wort, selbst wenn ein Kirchenrath die Kirche, die an Gottes Wort gebunden ist, so schlecht beräth, und wir würden es tief beklagen, wenn man das liebe christliche Volk zu diesen löchrichten Brunnen führen wollte, statt seinen Durst aus dem lauern, reich und frisch sprudelnden Born der göttlichen Wahrheit zu stillen. [W. E.]

VII. Jüdische Archäologie.

1. Die biblischen Alterthümer. Mit Abbildungen. Herausg. vom Calwer Verlagsverein. Calw 1871. 646 S.

Was in den bedeutenden wissenschaftlichen Werken eines Ewald, de Wette, Kurtz und Anderer für den Theologen vom Fach an archäologischem Material zum Verständniss der alttest. Geschichte in reicher Ausbeute sich findet, das hat der Verf. dieses verdienstlichen Buches in gemeinverständliche, auch dem Laien begreifliche Sprache übersetzt, womit wir jedoch nicht sagen wollen, dass er, was in jenen Werken zerstreut sich findet, gesammelt und zu einem wohl gelungenen Ganzen verbunden habe. Denn die Selbständigkeit des Urtheils, der Anlage der Arbeit und der Darstellung leuchtet aus Allem hervor und es wäre Undank, wollten wir nicht freudig anerkennen, was der Verf. in dieser Hinsicht geleistet hat. Halten wir daran fest, dass seine Arbeit „ihm Leser unter den Theologen, den Lehrern höherer und niederer Schulen und forschenden Bibellesern in der Gemeinde sucht“, so werden wir bei der durch den Zweck bedingten Selbstbeschränkung und nothwendigen Entäusserung von wissenschaftlichen Untersuchungen es nicht so genau nehmen dürfen, wenn hie und da sich Manches vermissen und eine eingehendere Behandlung sich wünschen lässt, so gern wir der Versicherung des Verf., „dass die Gründlichkeit und wissenschaftliche Haltung über dem Streben nach einer gemeinverständlichen Bearbeitung kai-

neswegs Noth gelitten hat“, bedingt zustimmen, und andererseits willig zugeben, dass seine Darstellung der alttestamentl. Einrichtungen zu einer Apologie derselben wird, da er ganz auf dem Boden der positiven Offenbarung mit seinem Glauben steht. Wir können deshalb mit um so grösserer Befriedigung an die Besprechung seiner Arbeit gehen und bei derselben unsere Gegenbemerkungen und Einwendungen machen, überzeugt, dass ein Einblick in den reichen Inhalt dieses Werkes nur erwünscht seyn kann.

Nach einer Einleitung (S. 1—35), in welcher das heilige Land geographisch, klimatisch und politisch behandelt und den Erzeugnissen desselben Aufmerksamkeit geschenkt, in der auch eine durchaus sachgemässe Darstellung über Israels Stellung unter den Völkern gegeben wird, geht der Verf. zu seinem eigentlichen Gegenstande über und behandelt in Abschn. I. die gottesdienstlichen Verhältnisse und das religiöse Leben der Israeliten und zwar 1. die Stätten des Gottesdienstes: a) die mosaische Stiftshütte, b) den Tempel zu Jerusalem; 2. das Personal für den Gottesdienst; 3. die gottesdienstlichen Handlungen: a) die Opfer, b) die Reinigungen, c) die übrigen religiösen Gebräuche; 4. die Zeiten des Gottesdienstes: a) den bürgerlichen und kirchlichen Kalender, b) die Sabbathkreise, c) die drei grossen Feste; 5. die israelitische Religionsverfassung: a) Religionsparteien, b) Bilder- und Götzendienst. In Abschn. II. bespricht er die häuslichen und staatlichen Zustände: nämlich 1. das häusliche Leben: a) Wohnungen und Lebensunterhalt, b) Ehe und Familie, c) Freud und Leid in der Familie; 2. die Arbeit des Israeliten: a) Landwirthschaft, b) Gewerbe und Handel, c) Wissenschaften und Künste; 3. die staatlichen Verhältnisse: a) die Verfassung, b) Gerichtswesen und Rechtspflege, c) die politischen Verhältnisse. Zuletzt gibt er noch eine chronologische Uebersicht und einzelne Nachträge.

Aus Vorstehendem ergibt sich, dass der Inhalt des Buches ein sehr reicher ist und uns mit dem gesammten kirchlichen, häuslichen und staatlichen Leben eines Volkes bekannt macht, dessen Einrichtungen jedem Christen besonderes Interesse gewähren, das mehr denn ein anderes mit seinem ganzen Cultus ein Vorbild des gottesdienstlichen Lebens der Christenheit ist, auf welches der Christ nur mit Pietät und Bewunderung zurückblicken kann. Denn Israel ist das Volk der Religion gewesen.

Dieser wesentlich religiösen Aufgabe des Bundesvolkes widmet der Verf. vor Allem seine Bemerkungen und gibt im §. 13: „Die mosaischen Gottesdiensteinrichtungen im Allgemeinen“ so treffende und begründete Winke über die göttlichen

Wahrheitsgedanken, die in dem vielverzweigten Cultus Israels zum Ausdruck kommen, dass wir Alles unterschreiben, was er in dieser Hinsicht bemerkt. Nicht minder klar und berechtigt ist die vom Verf. mit guten Gründen vertheidigte Originalität des alttest. Cultus, der nicht auf dem Boden des Heidenthums gewachsen ist, sondern auf göttlicher Anordnung beruht; nur möchten wir unsere Meinung dahin aussprechen, dass das Cerimonialgesetz nicht bis in das kleinste Detail seiner Ausführung, sondern nur in seinen Grundideen und Grundrissen von Gott dem Mose mitgetheilt und von letzterem in seinen Einzelheiten erst weiter entwickelt wurde. Was der Verf. über die Idee der Stiftshütte sagt (§. 21), ist zwar Alles richtig und stimmt mit den Deutungen der bedeutendsten theol. Autoritäten zusammen, aber wir glauben, dass er ohne Verleugnung der schriftgemässen Nüchternheit hätte etwas tiefer greifen und weiter gehen dürfen, abgesehen davon, dass er in mancher Beziehung z. B. hinsichtlich der Schaubrode eine eigenthümliche Deutung liebt. Sehr dankenswerth aber ist es, dass er dem Bau, der innern Einrichtung und der Bedeutung des Salomonischen Tempels eine besondere Beachtung schenkt und auch den Tempel des Serubabel nicht übergeht, obschon er über letzteren hätte ausführlicher seyn dürfen. Vollständig befriedigt sind wir durch seine gründlichen Erörterungen über den Hohenpriester, während wir mit seiner allerdings ausführlichen Darlegung der Bedeutung des Opfers §. 41 nicht ganz einverstanden sind, indem die 3 Gesichtspunkte, unter welche das Opfer zu stellen ist: 1) Ausdruck des im Innern lebendigen Stündenbewusstseyns, 2) Anerkennung des Bedürfnisses einer Vergebung, weil wir uns unsere Sünde nicht selbst vergeben können, 3) Sehnsucht nach Gnade, die unsere Schuld sühnt, und Bitte um dieselbe, nicht entschieden genug hervortreten. Mit Recht hebt der Verf. hervor, dass auch dem Gebot über die Reinigungen ein religiöses Moment zu Grunde liegt, wie dies nicht minder bei den Vorschriften über die Speisen der Fall ist. In Bezug auf die symbolische und typische Bedeutung der Beschneidung stimmen wir dem Verf. bei, möchten aber nicht bloß das Moment, dass sie das sichtbare Zeichen der Zugehörigkeit zum Bundesvolke sei, betont, sondern auch das hervorgehoben wissen, dass sie negativ die Untauglichkeit der menschlichen Zeugung, den verheissenen Samen sündlos und heilig darzustellen, bezeichnet, positiv aber auf eine Zeugung hinweist, von welcher aller erbsündliche Makel völlig abgethan ist. Denn sicherlich haben alle Einrichtungen des alttest. Cultus eine propädeutische Bedeutung. Ueber Zweck und Bedeutung der Gelübde §. 59 gibt der Verf.

völlig ungenügenden Aufschluss; dagegen sind seine Mittheilungen über die Sabbathfeier und die einzelnen Feste sehr gründlich und erschöpfend, wie ihm andererseits volle Anerkennung gebührt für seine Charakteristik der Samaritaner, Pharisäer und Sadducäer, so dass wir trotz einzelner Ausstellungen die Bearbeitung des I. Theils als eine gediegene, mit grossem Einblick in die gegebenen Verhältnisse geschehene, umfassende und instructive bezeichnen dürfen.

Hinsichtlich des II. Theils, der die häuslichen, gesellschaftlichen und staatlichen Zustände des Volkes Israel behandelt, war die Aufgabe des Verf.'s eine schwierigere, da die heil. Schrift nur einzelne Bemerkungen darüber macht und sich aus ihr kein Gesamtbild entwerfen lässt. Um so anerkennens- und dankenswerther ist das Bestreben des Verf.'s, aus den vorhandenen ausserbiblischen Quellen, deren namhafteste er S. 607 citirt, einen vollständig genügenden Einblick in diese Zustände zu gewähren, die für jeden Christen von Interesse sind. Allerdings bietet sich für eine derartige Behandlung im Talmud und in den jetzigen Sitten und Gebräuchen der Juden eine Handhabe, aber immerhin ist es eine grosse Aufgabe, Alles zu einem einheitlichen Ganzen zu verarbeiten. Wir versagen es uns deshalb, in dieser Beziehung gegen das vom Verf. Mitgetheilte irgend einen Einwand zu erheben, da aus seiner Behandlung klar hervorgeht, dass er gründliche Studien gemacht und sich gewissenhaft umgesehen hat, um Befriedigendes zu leisten. Wir bekennen gern, dass er unsern Erwartungen und Ansprüchen völlig genügt und nur in einzelnen Punkten z. B. §. 97. 118. 120. 145 *b* eine eingehendere Behandlung wünschenswerth gewesen wäre. Zudem ist das Buch auch mit guten Abbildungen versehen, um in Wort und Bild das Leben eines Volkes zu zeichnen, das noch heute vor uns als ein Wunder der göttlichen Gnade dasteht, und uns beides, den Ernst und die Güte des Herrn lebendig predigt. Bezüglich der chronologischen Uebersicht S. 600 lassen sich manche Differenzen mit anderweitigen Angaben nachweisen, ohne dass indessen sich entscheiden lässt, wer im Rechte ist oder nicht. Wir schliessen mit dem Wunsche, dass sich diese Arbeit in den christlichen Familien recht einbürgern und Freunde werben möge, die Gottes Wort lieb gewinnen!

[W. E.]

2. Fr. Valentiner (von 1852—1866 Geistlicher der deutschen ev. Gemeinde zu Jerusalem), Das heilige Land, wie es war und wie es ist. Für Kirche, Schule und Haus. Mit einer neuen Karte von Palästina. Kiel (Schröder) 1868. XXII u. 256 S. 8. 18 Gr.

Wir haben hier ein treffliches Büchlein vor uns, das bestimmt ist, selbst Kindern ein Interesse für die Geographie des heiligen Landes abzugewinnen. Wohl ist es nicht schwer, sie durch die Beschreibung einzelner besonders wichtiger Orte zu fesseln und diese Namen in ihr Gedächtniss einzuprägen; allein schwieriger, ja fast unmöglich muss es erscheinen, ihre Aufmerksamkeit für die eingehende Beschreibung eines ganzen Landes rege zu erhalten. Der Verf. hat es verstanden, diese grosse Schwierigkeit dadurch zu überwinden, dass er die Schilderung des Landes in die Form einer Reisebeschreibung kleidet, und nun diese mit der ganzen Frische und Lebendigkeit der Autopsie gibt. Denn diese Reisen hat er selbst gemacht und er hat es verstanden, die eigenen Erlebnisse so mit den ehrwürdigen Erinnerungen der alten Zeit zu verbinden, dass des Kindes Aufmerksamkeit fort und fort gefesselt und zugleich der Zweck erreicht wird, dasselbe recht lebendig in die Geschichte der Vorzeit einzuführen. In 20 Reisen führt er uns so durch das ganze Land, zunächst von Jaffa nach Jerusalem, dann von dort in den Süden durch ganz Juda und der Philister Land, überall auf den neuesten geographischen Bestimmungen fussend und alle Orte, die in der Schrift Erwähnung finden, beleuchtend. Dann wandern wir mit ihm nach Jerusalem zurück, wo er uns dessen Geschichte und die bedeutendsten Lokalitäten darin vor Augen führt, hierauf zieht er über Jericho an das todtte Meer, und besonders eingehend betrachtet er den Norden Palästinas hinein bis zu den Quellen des Jordan und nach Tyrus. Das Ganze wird den Lesern um so anschaulicher, als eine recht wacker gezeichnete Karte beigegeben ist, welche alles Wesentliche enthält und es ihnen so möglich macht, den Verf. auf allen seinen Reisen im Geiste zu begleiten. Dies nun zu erreichen, hat derselbe auch besonders beabsichtigt, deshalb wendet er sich auch beständig an die Augen und Ohren der Kleinen, die er sich als seine Begleiter denkt, was manchmal der Rede fast einen naiven Anstrich gibt, wenn er etwa fragt: seht ihr dort den Eichenbaum? wenn er seine Bemerkungen über die Heuernte damit beginnt: wann denn in diesem Lande die Heuernte beschafft werde, fragt Einer von euch. Allein es ist bei dieser Aufgabe auch nothwendig, alle Mittel anzuwenden, um den Lesenden nicht zu ermüden. Dies thut nun der Vf. in der anerkennenswerthesten Weise. Da wo die Gegend in geographischer Beziehung nichts Anziehendes bietet, flicht er Schilderungen der Produkte, der Sitten des Landes, der Eigenthümlichkeiten der einstigen Bewohner ein, und weiss so recht zum Verständniss jener in der hl. Schrift erwähnten Gebräuche zu führen, die den Meisten sonst fremd

und unverständlich bleiben. Die Correktur, welche er bei der Citation einzelner Bibelstellen hie und da im Luther'schen Texte macht, hätte er in Rücksicht auf den Standpunkt der Leser wohl besser vermieden; es hätte sich auch ohne solche das Gesagte mittheilen lassen. Das aber ist der wesentlichste Vorzug dieses Buches, dass es mit so heiligem Ernste immer und immer wieder zur Bibel weist, dass, wenn es zu einem bedeutenden Orte gekommen ist, der reich an historischen Erinnerungen ist, es mit den Kleinen seine Bibel aufschlägt und nun dieselben im Geiste ganz nachfühlen lässt, was einst die hl. Väter dort erlebten. Dadurch wird gewiss manche Stätte dem Lesenden ganz unvergesslich.

In Summa, wo in christlichen Familien und Schulen man nicht blos mit gewöhnlichen Reisebeschreibungen ergötzen will, sondern auch einen Werth darauf legt, dass die Lesenden vor Allem in jenem heiligsten der Länder, da einst unser Heiland wandelte, zu Hause werden und immer und immer wieder zu jenen Stätten zurückkehren: da empfehlen wir dieses Büchlein, von welchem der Verf. das Dutzend zu 4 Thalern im Selbstverlage ablässt. Gewiss mancher Vater und manche Mutter insbesondere, welche dies Buch mit den Ihren lesen, werden nicht geringen Gewinn daraus für ihr Bibelverständniss ziehen.

[E. E.]

IX. Kirchengeschichte.

1. F. F. Reinlein (Pfarrer), Papst Innocenz III. und seine Schrift: *de contemptu mundi*. Ein Beitr. zur Geschichte des Geistes im Mittelalter in nächster Beziehung zur Cultur der Renaissance und der Reformation. I. Abtheilung: Geschichte und Kritik. Erlangen (Deichert) 1871. 68 S.

Ein im 15. Jahrhundert in mehreren Ausgaben gedrucktes, drei Jahrhunderte lang vergessenes, neuerdings aber auf katholischer Seite wieder hervorgezogenes Buch wird nun auch von einem Lutheraner besprochen und soll in einem zweiten Hefte herausgegeben werden. Es geschieht wohl hauptsächlich, damit eine historische Gerechtigkeit gethät werde gegen einen vielfach verkannten und gehassten Mann, und dazu eignet sich denn allerdings dieser Einblick in die vom öffentlichen Leben abgewendete Seite des gewaltigen Innocenz. Freilich war er noch nicht Pabst, als Lothario de Conti seine Betrachtungen niederschrieb, er war noch Cardinal-Diacon unter Clemens III.; „als solcher, sagt Herzog nach Hurters Vorgang (in seiner Real-Encycl. VI, S. 665), schrieb er in düsterer Stimmung seine dem Bischof von Porto gewidmete Schrift *de contemptu mundi sive de miseria humanae conditionis*“;

und dieser Umstand müsste immer etwas mehr beachtet werden, als es von dem geehrten Verf. geschieht. Nur darin möchten wir ihm gegen Hurter und Herzog gleich von vornherein Recht geben, dass es nicht eine „Verstimmung“ war, welche den Jüngling zu so ernsten Betrachtungen trieb, sondern wirkliche Ueberzeugung. „Jung noch an Jahren sah Innocenz die Welt und das Leben mit den Augen eines Greises“ (S. 14). Es ist ein durchaus mittelalterliches Erzeugniss, wie der Verf. aus verschiedenen Merkmalen beweist: 1. Verallgemeinerung und Opposition gegen den Individualismus (S. 15 ff.). 2. Objectivität und Unterwerfung unter die Autorität, unter Gottes und der Kirche Gesetz (S. 18 ff.). 3. Scheintiefe in einer oberflächlichen Anwendung der Philosophie und einer mystischen Schriftauslegung. 4. Einseitigkeit in den scholastischen Lehrgedanken, die unvermittelt neben einander liegen (S. 30 ff.). 5. Der eschatologische Gesichtspunkt, welcher die ganze Weltanschauung durchzieht und beherrscht. „Der Totenkopf ist gleichsam das Attribut der edelsten Geister“ (S. 34 ff.). 6. Eine Unbedenklichkeit in der Sprache, die auch vor den grössten Nuditäten nicht zurückschreckt, weder vor dem Sexuellen noch vor den sonstigen somatischen Functionen, die den Menschen in seiner Ekelhaftigkeit erscheinen lassen. Innocenz hat gepredigt: es ist alles eitel; aber dieser so tief gefallene Mensch wird gerettet durch die Liebe Gottes. Hier weist nun der Verf. an ihm einen evangelischen Charakter nach (S. 48 ff.), nämlich in der Christologie, in der Lehre von der Erbsünde und in der Rechtfertigung. Besonders in seiner Lehre von der Taufe wird es klar, dass er die Erbsünde habituell bestehen lässt, aber sie wird nicht impunit wegen der göttlichen Gnade in Christo (S. 59 ff.). Der Verf. verlangt, dass wir die evangelischen Bahnen auch bei Innocenz anerkennen, er verlangt auch von uns Protestanten für Innocenz Verzeihung und Gerechtigkeit — und was werden wir hierauf antworten?

Zunächst halten wir mit Luther und seit Luther immer den Satz fest, dass „unter“ dem Pabstthum auch viel Gutes gewesen ist, die zehn Gebote, der Glaube, das Vater unser u. A., also auch das Büchlein *de contemptu mundi*. Ohne Innocenz des Abfalls von seinen früheren Gedanken zeihen zu wollen, scheint es uns dann doch auch von Wichtigkeit, wie wir schon andeuteten, dass er seine Betrachtung in einer früheren Zeit geschrieben hat, als er noch nicht die Welt regierte. Gesetzt aber auch, er habe die Gedanken des Cardinal-Diaconen auch als Pabst festgehalten, so werden wir doch stets gegen sein Buch gerecht seyn und es würdigen, wie Reinlein es wür-

diget; aber sollen wir ihm auch um seines Buches willen seine antichristliche Stellung „verzeihen“? Sollen wir vergessen, dass er geschrieben hat: *Romanus Pontifex non puri hominis sed veri Dei vicem gerit in terris (lib. I, epist. 335)?* oder auch: *Dominus Petro non solum universam Ecclesiam, sed totum reliquit seculum gubernandum (lib. II, epist. 209)?* Und diese Grundsätze sind es doch gewesen, nach denen Innocenz, mag er sich auch persönlich von manchem Gregor und Bonifaz vortheilhaft unterscheiden, seine päpstliche Regierung geführt hat. Die wirkliche Gerechtigkeit erfordert es also auch bei diesem Pabste an Luthers Zorn zu erinnern: „Sie handeln darüber und haben sich lange darum gezankt, ob der Pabst ein Mensch oder Gott sei; haben aber endlich beschlossen, er sei Gottes Statthalter auf Erden und ein irdischer Gott, eine Person aus Gott und Mensch zusammengeschmolzen, *mixtus deus et homo*; das thut der Gewaltschlüssel. Daher brüllen und donnern die schrecklichen Decret im geistlichen Recht, dass Gott habe S. Peter gegeben *Jura simul coelestis et terreni imperii*, wie Nicolaus III. schreibt, das ist, der Pabst ist Kaiser in Himmel und auf Erden, das hat Christus S. Peter gegeben.“ (Von den Schlüsseln. Erl. Ausg. 31, S. 157.)

[H. O. Kö.]

2. Dr. Theodor Hartwig, Der Uebertritt des Erbprinzen Friedrich von Hessen-Cassel zum Katholizismus. Ein Beitr. zur Gesch. der kathol. Propaganda aus der Zeit des siebenjährigen Krieges, nach den Akten des hessischen Staatsarchivs. Cassel (Kay) 1870. 268 S. 8.

Unter den zahlreichen Uebertritten zum Katholizismus, welche in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts im Kreise der evangelischen deutschen Prinzen stattfanden, war einer der bedeutungsvollsten der Uebertritt des einzigen Sohnes des alten glaubenstreuen hessischen Landgrafen Wilhelm VIII, des Erbprinzen Friedrich. v. Ammon hat in seiner zu Erlangen im Jahre 1833 erschienenen Gallerie der denkwürdigsten Personen u. s. w. auch diesen Fall behandelt, indessen konnte derselbe die reichhaltigen Urkunden noch nicht benutzen, welche unser Verf. in dem Casseler Staatsarchive vorfand. Es befinden sich nämlich daselbst 32 Bände *in folio* unter dem Titel „Assekurationsakten“; die Bezeichnung rührt von dem wesentlichen Inhalte derselben her, der die Sicherung des Religionsstandes des Landes gegen etwaige Eingriffe des Convertiten enthält. Ursprünglich waren es 38 Foliobände, die im Jahr 1798 an das Hofarchiv übergeben wurden, dort gingen 6 Bände verloren, die übrigen kamen im Jahr 1822 an das Staatsarchiv, doch fehlen von 2 Bänden im Repertorium die In-

haltsangaben. Ausserdem benutzte der Verf. die Memoiren des hessischen Ministers von Schlieffen und die Denkwürdigkeiten des Hrn. von der Asseburg. Der Werth seiner Arbeit besteht nun hauptsächlich darin, dass die ganze Darlegung des Stoffes auf urkundlichen Berichten ruht, welche er in grosser Anzahl theils unter dem Texte, theils in Beilagen von S. 225 — 268 beibringt, und dass wir hier in einem Masse in die innersten Motive und Gedanken der damaligen leitenden Persönlichkeiten eingeführt werden, wie es nicht leicht in einem andern Werke möglich ist, das nicht so eingehend an die Urkunden sich anschliesst. Und doch ist es merkwürdig, trotz der genauen Berichte, die wir hier von der Zeit an haben, wo der greise Vater durch die Herzogin Elisabeth von Braunschweig in einem Briefe vom 8. Sept. 1754 den Uebertritt erfuhrt, der bereits im Februar 1749 erfolgt war und mit ächt jesuitischer List bisher geheim gehalten wurde, erfahren wir eigentlich doch nirgends klar und deutlich die Motive, welche den Prinzen zu diesem Schritte bewogen. Der Verf. hat S. 4 — 21 diesen Gegenstand nach allen Seiten untersucht, allein ein ganz sicheres Resultat kann er uns auch nicht bieten. Er ist geneigt, auch politische Gründe, z. B. die Aussicht auf die Krone Polen, mit gelten zu lassen, allein nach den vorliegenden Quellen und da der Erbprinz diese Anklage mit aller Entschiedenheit zurückweist, scheint mir das ungegründet zu seyn. Es bedarf bei seinem Charakter dieser Erklärung nicht. Mit Recht hat daher der Verf. besonders den Charakter des Prinzen gezeichnet; darin liegt der eigentliche Erklärungsgrund, sowie in den Kreisen, in welchen er sich damals bewegte. Von diesen hätten wir eine genauere Darstellung gewünscht, während leider der Verf. über diesen wichtigen Punkt mit ein Paar Worten hinweggeht. Auch wünscht der Leser einen kurzen Rückblick auf die frühere Geschichte Hessens in Bezug auf kirchliche Angelegenheiten, sowie eine Genealogie des fürstlichen Hauses und der dazu gehörigen Seitenlinien, die gerade bei dieser Conversion eine wichtige Rolle spielen. Die Eintheilung in Capitel mit Angabe des Zeitraumes, den sie behandeln, würde ebenfalls die Uebersichtlichkeit erleichtert haben. Indessen hat allerdings der Verf. am Beginne des Buches eine ganz spezielle Inhaltsangabe beigegeben, deren es dann nicht bedurft hätte. Im Ganzen behandelt das Buch folgende Abschnitte: 1. Warum wurde der Erbprinz katholisch? 2. wie wurde er es? 3. Massregeln des alten Landgrafen zur Sicherung des Bekenntnisstandes seines Landes und zum Schutz seiner Familie, 4) katholische Agitation gegen diese Massregeln. Von letzterem Punkte handelt S. 73 — 224.

Das Treffendste über den Uebertritt des Erbprinzen, scheint mir, hat sein Minister v. Schlieffen gesagt, dessen Ausspruch hierüber klassisch ist. Er sagt: „Glaubensverschiedenheit kam anfangs unter Leuten (der Prinz hielt sich damals bei Clemens August von Cöln auf), die sich hauptsächlich dem Genusse zeitlicher Wonne überlassen, in keine Betrachtung, allmählich aber lenkten sich bei leeren Augenblicken die Gedanken doch auf Gegenstände, welche man ewige nennt, woran sich gleichwohl auch sehr leicht weltliche Absicht schliesst, und Landgraf Friedrich II. theilte bei seinen vortrefflichen Eigenschaften diese Schwachheiten mit andern Menschen, dass in seinen Augen Ueberdruss am Erlangten dem Untüberkommenen oft einen grösseren Werth beilegte, als es verdiente. Das feierliche Gepränge des katholischen Gottesdienstes, die nackte Einfachheit des kalvinischen, vielleicht ein ungeprüfter Wunsch, sich zu eignen für das mögliche Erlangen der nur für Eitelkeit wünschbaren Krone Polens, dieses und dergleichen konnte Eindruck bei ihm machen.“ Nur letzterer Punkt scheint mir nicht sicher, lag wenigstens doch in zu weiter Ferne; das Entscheidende war wohl, dass dem Prinzen diese Art von Kirchlichkeit, wie er sie bei Clemens August sah, wo man ein äusseres Kirchenthum mit der Ausgelassenheit des fidelsten Lehemannes verband, besser zusagte, als der sittlich strenge Calvinismus, der in seinen kahlen kultischen Formen seiner Prunkliebe durchaus nicht entsprach.

Bezüglich des Wie? der Conversion finden sich deutlichere Spuren. Der kölnische Oberhofmeister v. Asseburg ist es, von dem seine Base schreibt, *il a été le principal instrument de cette belle conversion*. Dazu kam noch eine Gräfin Leiningen, die Schwiegermutter des Fürsten von Löwenstein, welche wenigstens später als die Seele des gegen die Assecurations-Acte gerichteten Complots auftritt. In die Intriguen dieser Dame und ihrer Angehörigen lässt uns der Verfasser auf Grund seiner Urkunden tiefe Blicke thun. Der Uebertritt selbst erfolgte in wahrhaft verabscheuungswürdiger Weise in Neuhaus bei Paderborn, wo der Churfürst auf seinem Landsitze von dem alten Landgrafen einen Besuch erhielt und hinter dem Rücken des Vaters dem Sohne das Glaubensbekenntniss abnahm; 5 Jahre lang wusste der Erbprinz, der meist auf Reisen war, dann das Geschehene zu verheimlichen, bis es endlich der greise Landgraf zu seinem Schrecken erfuhr. Interessant ist es nun zu sehen, mit welchem durchgreifenden Ernste, mit welcher Klugheit und Ausdauer er weiteres Unheil von seinem Hause und seinem Lande abzuhalten verstand. Es wurde ihm jetzt der Hauptgedanke seines Lebens, da er gegen seinen Sohn

keine Zwangsmassregel anwenden wollte, jene so zu sichern, dass dessen Uebertritt eine rein persönliche Sache bleiben musste und ohne Einwirkung auf dessen Frau und Kinder, sowie seine Unterthanen blieb. Dies ist nun der Hauptgegenstand des Buches und wir werden von Hochachtung vor einem Manne erfüllt, der mit solcher Treue die Interessen seines Glaubens vertheidigte. Freilich seine Seele hatte unter diesen Verhältnissen viel zu leiden; unendlich viele Sorgen hatte er durchzukämpfen und auch bis zu seinem Tode ist er zu keiner rechten Ruhe gekommen, denn die katholische Partei liess ihm nur zu oft merken, dass auch die heiligsten Eide für sie kein Hinderniss seien, solche Schranken zu beseitigen. Indessen die weitere Gestaltung der politischen Verhältnisse ersparte dem Lande diese Prüfungen. Friedrich II. hat sich als Landgraf keinen Eingriff in die Religion seines Landes erlaubt. Doch eben diese Zeit seiner Regierung hätte der Verf. wenigstens mit kurzen Zügen noch zeichnen sollen. Das Ganze ist ein sehr schätzbare Beitrag für die Charakterisirung der Zeit. [E. E.]

3. Dr. Karl Wieseler (Prof. u. Cons.-Rath), *Gesch. des Bekenntnisstandes der luther. Kirche Pommerns bis zur Einführung der Union.* * Zugl. ein Beitrag zur Urgeschichte des Lutherthums. Stettin (Th. v. d. Nahmer) 1870. 105 S. 8.

Die vorliegende Schrift, welche bisher, wie es scheint, viel zu wenig bekannt geworden ist**, empfehlen wir nicht etwa blos, weil die Hälfte des Reinertrags dem Krankenhause Bethanien bei Stettin bestimmt ist; solch löblicher Zweck könnte ja ein schlechtes Buch nicht wohl empfehlen. Vielmehr hat der Vf. die ziemlich verwickelte und bisher nirgends sicher zu Ende geführte Frage nach den rechtsbeständigen Bekenntnisschriften der lutherischen Provinzialkirche Pommerns mit seiner gewohnten Gründlichkeit, so weit ich sehe, vollkommen befriedigend erledigt und in übersichtlicher Darstellung die Ergebnisse seiner streng quellenmässigen Untersuchungen vorgetragen, wozu zahlreiche ‚Nachweise und Bemerkungen‘ S. 69—96 hinzutreten, welche jedem, der Lust dazu hat, Gelegenheit geben des Verfassers Arbeit genau zu kontrolliren. Folgen wir nun Wieselers Auseinandersetzungen über

* Der Zusatz möchte wohl besser fehlen, da (vgl. S. 64 f.) durch die Union (und wieweit ist sie denn eingeführt?) die bis dahin rechtsbeständigen Bekenntnisse nicht aufgehoben sind, wie die Prov.-Synode 1868 einstimmig erklärte, und wie das Kirchenregiment ihr zugab. Ko.

** Sie ist in dieser Zeitschr. H. 3. 1872. S. 527 von einem andern Reconsenten angezeigt worden, verdient aber mehrseitige Betrachtung. D. Red.

den thatsächlich vorhandenen Rechtsbestand, den die Majorität der ausserordentlichen Pommerschen Provinzial-Synode von 1869 nicht klar erkannt und beurtheilt hat, so gelten in Pommern ausser den 3 allgemeinen Symbolen der ganzen Christenheit vor Allem die unveränderte Augsburgische Confession und der kleine Katechismus Luthers, die Schriften, worauf die Ordinanden nach der Pommerschen Kirchenordnung ausdrücklich verpflichtet werden sollen (und auch thatsächlich jetzt verpflichtet werden, so dass lutherische Bekenntniskirche in Pommern innerhalb des landeskirchlichen Regiments wohl besteht, Ko.), ausserdem aber der grosse Katechismus Luthers, die Apologie, die Schmalkaldischen Artikel und die von Melanthon 1551 verfasste deutsche Repetitio der Augustana, endlich auch die Variata, aber wohl gemerkt, was Wieseler nicht oft genug wiederholen zu können scheint, nur in dem nämlichen Sinne wie die Invariata, indem die Pommern an der echt lutherischen Abendmahllehre streng festhielten. Auf die Concordienformel werden freilich in Stralsund, das noch jetzt in kirchlicher Beziehung besonders unabhängig ist und nicht einmal die Provinzialsynode 1869 beschickt hat, bis auf unsere Tage den *leges Sunders* gemäss die Prediger verpflichtet; auch haben die Schweden wiederholt versucht diese Schrift unserem Lande zu octroyiren, aber kirchenrechtliche Geltung hat sie nicht gewonnen, wie denn gleich anfänglich die Pommern dieselbe theils aus Pietät gegen Melanthon, der darin nicht richtig gewürdigt zu seyn schien, sowie gegen Bugenhagen und Brentz, theils weil sie dieselbe für zu specifisch theologisch erachteten, als dass sie einfaches Gemeindebekenntniss seyn könnte, entschieden abgelehnt haben, ohne etwa in der Lehre wesentlich anders zu urtheilen. Namentlich die Hauptartikel gegen den Calvinismus billigten sie durchaus, und so wurden denn auch die Artikel der C.-F. vom heiligen Abendmahl, von der Person Christi und von der Prädestination auf der Pommerschen allgemeinen Synode zu Stettin 1593 gutgeheissen und in die Schrift „Bekenntniss und Lehre der Kirche in Pommern...“ wörtlich aufgenommen, welche Schrift alsbald unter Autorität der Herzöge im Einverständniss mit der Synode zur Erklärung des Pommerschen *Corpus doctrinae* veröffentlicht und den Theologen und Lehrern zu fleissiger Beachtung empfohlen ward. — Besonders beachtenswerth ist auch für weite Kreise Cap. VI (S. 38 — 64), welches klar nachweist, dass Melanthon nicht etwa zu der Calvinischen Abendmahllehre übergetreten ist, sondern die Lehre von der leibhaften Gegenwart

Christi im Herrenmahl stets festgehalten hat, wie das schon der Greifswalder Professor Rhav 1601 kurz vor seinem Tode feierlich erklärte. [Ko.]

4. Lebensbilder aus der Heiden-Mission. Erster Band. Jane Edkins, ein Missionsleben. In einer Reihe von Briefen herausgegeben von ihrem Vater. Nebst Joseph Edkins' Bericht über einen Besuch in Nanking. Aus dem Englischen. Gütersloh (Bertelsmann) 1871. 342 S.

In Tientsin auf dem für Fremde bestimmten Kirchhofe finden wir den Grabstein mit der Inschrift: „Der Tod seiner Heiligen ist werth gehalten vor dem Herrn. Hier ruhen, der Auferstehung harrend, die irdischen Theile von Jane Rowbotham, der theuren Gattin von Joseph Edkins von der Londoner Missions-Gesellschaft. Sie war geboren in Stromness auf den Orkney-Inseln den 28. Oct. 1838, und starb in Taku den 24. August 1861 nach zweijährigem Aufenthalte in China. Liebevoll und innig gegen Alle, demüthig als Gattin, brünstig als christliche Missionarsfrau, war ihre Zuversicht auf das Verdienst Christi gegründet und ihre Hoffnung auf die sündenlose Reinheit im Himmel gerichtet.“ Das Bild dieser Entschlafenen wird nun von ihrem alten Vater selbst gezeichnet, zuerst in einer kurzen schlichten, aber ansprechenden Biographie (S. 1—48) und dann in der Mittheilung von 68 Briefen (S. 49—250), in welchen sich gute Beobachtungsgabe, reiches Gemüth, weiblicher Sinn und daneben ernstes und aufrichtiges Christenthum kund geben. Sie werden namentlich für Frauen und Jungfrauen, auch für Frauenvereine eine recht passende Lectüre seyn. Werthvoller scheint uns noch die Mittheilung des Missionars Edkins über seine Reise nach Nanking, wo damals die Taiping-Armee über die Tartaren gesiegt hatte, und es zur Frage stand, wie diese Secte sich zum Christenthum stellen würde. Aus den Begegnungen und Disputationen, wie sie hier von einem glaubwürdigen Zeugen beschrieben werden, geht zur Genüge hervor, dass bei diesen Taipings, wo der Tienwang vorgab Christi Bruder zu seyn und der Tunwang als heiliger Geist auftrat, die christlichen Lehren im Streit lagen mit Polytheismus, Anthropomorphismus, Materialismus, und dass im günstigsten Fall nicht etwa ein Arianismus, sondern eine Art Muhamedanismus daraus hätte werden müssen. Die Bibel wurde verdrängt durch Visionen und Träume — denn Edkins ist der Meinung den prophetischen Häuptling nicht etwa für einen grossen Betrüger halten zu müssen, sondern „für einen Menschen, der in seinem Fanatismus sich selbst täuscht und eine Beute der phantastischen Träume geworden ist, die seinen Geist umnachten“ —, und weil nun obendrein

das Schwert zur Ausbreitung dieser Religion gezogen wurde, so können wir trotz aller Götzenzertrümmerung und Tempelzerstörung und trotz aller christlichen Proclamationen es kaum bedauern, dass das Wort wahr geworden: wer das Schwert nimmt, soll durchs Schwert umkommen. [H. O. Kö.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

1. Religion, Staat und Kirche in ihrem Verhältniss der menschlichen Gesellschaft gegenüber. Hannover (Brandes) 1871. 57 S. gr. 8.

Das Schriftchen bezeichnet sich noch als „Ansprache an den Orthodoxismus aller Confessionen, von einem alten Historikus.“ Der Verf. that sehr wohl, seinen Namen zu verschweigen; es kann ihm ja doch nur zugerufen werden: *Ne sutor ultra crepidam!* Dass er „weder Philosoph noch Theolog“ ist, lehrt der Augenschein auch ohne besondere Versicherung. Hat er aber wirklich „ausschliesslich ein langes Leben dem Studium der Geschichte des Menschengeschlechtes gewidmet“, so hat ihm der enorme Zeitaufwand kläglich wenig eingebracht. Denn der ganze Ertrag reducirt sich auf Resultate, die sämmtlich aus dem famosen Libell *De tribus impostoribus* und aus den Scripturen der Rationalisten, Unionisten, Staatskirchler und Religionspolitiker in kurzer Frist acquirirt werden können. Und wer es noch kurzweiliger begehrt, der braucht nur in der ersten besten Culturschenke ein Gläschen Zeitgeist oder einen Seidel Fortschritt zu trinken, so hat er alle Weisheit des „alten Historikus“ vollständig in sein *scrinium pectoris* aufgenommen. Die arme „Weltgeschichte“! Sie soll antworten, aber nur, was der Frager gern hört; sie soll lehren, aber nur, was der Schüler lernen will; sie soll richten, aber nur, wie es der Partei gefällt; sie soll überhaupt jedermanns Kram approbiren, oder vor der hohen Gelahrtheit der Söhne des 19. Jahrh. respektvoll schweigen. Als z. B., soll sie einem „alten Historikus“ nichts davon erwähnen, dass zwischen seiner Geburt und Adams Schöpfung die Zeiten des Sündenfalles und der Welterlösung liegen, denn solche Kunde reimt sich nun einmal nicht zur Infallibilität der modernen Weltanschauung. Wem aber die „Geschichte“ jene beiden Hauptstücke nicht erzählen darf, den regalirt sie ironisch mit den Fabeln, Mythen und Träumen seines eigenen Kopfes; sie unterhält ihn mit Gespenstergeschichten, weil er daran mehr Geschmack findet, als an den wahren Thatsachen. So ergeht es unserm „alten Historikus“; ihm hat die „Geschichte“ im Zorn alle vier Wände seiner Studirstube mit

bunten Carrikaturen bemalt, deren satyrisches Colorit er für historische Hieroglyphik hält. Solch eine grelle Fratze bildet gleich den Grundstein der ganzen Argumentation: der Glaube, so werden wir belehrt, sei etwas Subjectives; des Glaubens Tochter sei die Moral; die Moral sei etwas Objectives! Welch logisches Zerrbild! Nicht weniger abenteuerlich ist die, den Schlussstein des Ganzen bildende Universalreligion, bestehend aus 2 Sätzen, nämlich „einmal: du sollst dir von deinem Gott kein Bildniss, noch irgend ein Gleichniss machen; dann ferner: Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten“. War das nicht von jeher die Religion der wilden Indianer, der bilderfreien Anbeter des „grossen Geistes“? Und das heisst „Fortschritt!“ Doch der Verf. muthet uns nicht gleich zu, vom Christenthum zum Heidenthum, sondern fürs erste nur bis zum Judenthum fortzuschreiten, denn, sagt er, „die Möglichkeit der Einheit einer christlichen Kirche kann nur in demjenigen Theile der Religion gesucht werden, welchen wir den moralischen nannten; das werden die Gebote seyn, welche seit Mosis Zeiten ihre Wahrheit bewährt haben; weniger der Glaube, mehr das Leben müsste der Kern des Christenthums werden!“ Wir verstehen schon. Aber wann soll denn die neue Einheitskirche etablirt werden? Da muss nun freilich erst „das grösste Hinderniss, was noch augenblicklich entgegensteht“, beseitigt werden: „der Orthodoxismus mit seinen Anhängern“; denn diese „werden schwerlich zugestehen, dass eine Kirche nicht ohne Staat bestehen könne, und dass sie daher auch die Verpflichtung hätten, im Einklange mit ihm alle Phasen der höhern Cultur durchzulaufen, welche dieser selbst durchläuft.“ Ja gewiss ist es ein haarsträubendes Verbrechen, dem Culturstaate nicht durch alle dicken Phasen und dünnen Phrasen des Material-, Pavian-, Darwin-, Atheis-, ja nicht einmal durch den oder jenen Moral-Ismus zu folgen; wie kann da ein „alter Historikus“ anders, als den „Orthodoxen“ die schauderhaftesten Dinge vorzuhalten? Wahrhaftig, der „Orthodoxismus“ ist ein arger Sünder! Er hält das Christenthum für „etwas Gewisses“, sogar für die „alleinige Wahrheit“; das ist sein „Hauptirrthum“, aus welchem ein ganzes Heer anderer Irrthümer hervorgehen, von denen wenigstens die bedeutendsten nicht verschwiegen werden dürfen. Das wären etwa folgende. Der „Orthodoxismus“ wird 1. behaupten, die „Geschichte“ befasse sich blos mit dem concreten Leben, nicht mit den todten Abstractionen des „alten Historikus“; er wird 2. der Menschheit zeitlicheß und ewiges Wohl und Wehe nicht abhängig machen von dem wechselnden Gutbefinden des Herrn

Omnes, des Herrn Apap, der Herren Staat, Geschmack, Rechnungsträger und wie die Wetterhähne des 19. Jahrh. weiter heissen; er wird endlich 3. durch Redensarten mit oder ohne Sinn sich weder beneheln, noch einschüchtern lassen, den gesunden Menschenverstand der Väter in Ehren halten und den blinden Köhlerglauben der winzigen Epigonen von gestern und heute gebührend abfertigen. — Und noch Eins. Wir wissen recht wohl, warum man den „Orthodoxismus“ so verschreit: man fürchtet ihn, weil Wahrheit und Recht auf seiner Seite sind. Er hat eben deshalb auch keine Ursache, seinen Gegnern Komplimente oder Concessionen zu machen; sie mögen wohl zusehen, ob sie mit ihren längst stumpf und rostig gewordenen Waffen ihrer faulen Sache den endlichen Sieg gewinnen werden. Der „Orthodoxismus“ ist ihnen weit überlegen; er kennt und trifft ihre Blößen, darum ist er so verhasst. Er durchschaut die, für „Wissenschaft“, für „Kritik, Geschichte, Astronomie, Philosophie, Theologie“, sich ausgebenden politisch-nihilistischen Tendenzen. Noch mehr: er verlangt von seinen Gegnern zuvörderst das Kehren vor ihrer eigenen Thür. Insonderheit wird er die von dem „alten Historikus“ nach einem noch viel ältern Rezept bereitete probate Salbe wohl zuerst dem Verfertiger selbst einreiben. Ja sicherlich ermahnt er ihn zur täglichen eigenen Nutzenwendung der kostbaren Aussprüche: „Der Traum eines Schattens sind Menschen; wenn aber ein Strahl, von Gott gegeben, herabkommt, so ist Glückseligkeit und süßes Leben der Menschheit geworden!“ „Um hiezu zu gelangen, kommt es nur darauf an, von dem Hochmuth abzugehen, der nicht allein das von ihm Geglaubte für das alleinige wahre Wissen nimmt, sondern sich auch noch dazu für berechtigt zu der Erklärung hält, dass auf dem eng begränzten Pfade des eigenen Wissens allein eine wahre Vereinigung mit Gott möglich sei.“ Verleugnung des Hochmuths und Wissensdünkels, darauf kommt es heut zu Tage mehr als je an. Wer sich zum Arzte der „Orthodoxen“ aufwirft, der bestehe zuerst sein Examen vor dem Weisesten aller Weltweisen. „Ich weiss, dass ich nichts weiss“, lautet der erste Spruch des „Orthodoxismus“, und erst der zweite heisst: Ich habe den rechten Glauben. — Der „alte Historikus“ verlangt, wie billig, für jede Fabel eine „moralische Lehre“. So merke er sich denn das *Haec fabula docet* des vorliegenden Falles: Noch schonungsloser als Pindar und Sokrates zerreibt der „Orthodoxismus“ alle zeitgemässen Weltklugheiten, die „der Traum des Schattens“ träumt. — Für die evangelisch-protestantische Kirche ist übrigens die „Ansprache“ nur ein abermaliges Anzeichen, dass die moder-

nen Weltanschauer ernstlich daran denken, den Teufel durch Beelzebub auszutreiben: sie wollen dem infallibeln Rompapst durch den infallibeln Staatpapst das Handwerk legen. Damit hofft man zugleich, den „Orthodoxismus“ abzuthun. Es wird indess wohl anders kommen; doch mögen wir immer auf der Hut bleiben. [Str.]

2. Dr. Joh. F. Ritter von Schulte (ord. öff. Prof. des can. und deutschen Rechts an der Univers. zu Prag), Die Macht der röm. Päbste über Fürsten, Länder, Völker, Individuen, nach ihren Lehren und Handlungen seit Gregor dem VII. 2te sehr verm. Aufl. Prag (Tempisky) 1871. 151 S. gr. 8.

Derselbe hochachtbare Gelehrte, der schon „das Unfehlbarkeits-Decret vom 18. Juli 1870 auf seine kirchliche Verbindlichkeit geprüft“ hat, Hr. v. Sch., nicht etwa ein Rougeaner oder ähnlich denkender Geist, sondern ein römischer Katholik im Sinne der tridentiner, nur nicht der vatikanischen Generalsynode, hat in vorliegender Schrift die bezüglichen Theorien und Praxen der neueren Päbste „zur Würdigung ihrer Unfehlbarkeit beleuchtet und den entgegengesetzten Lehren der Päbste und Concilien der ersten 8 Jahrhunderte über das Verhältniss der weltlichen Gewalt zur Kirche gegenübergestellt.“ Die zahlreich angeführten Thatsachen und mitgetheilten Quellstellen unterstützen einerseits den Zweck: „dazuthun, dass nach der seit Gregor VII. entwickelten päpstlichen Theorie kein Staat als selbständiger existiren kann, dessen Bürger an den unfehlbaren Papst wirklich glauben, er stelle sich denn unter päpstliche Herrschaft“; andererseits „gehen sie theilweise gegen die Infallibilität selbst.“ Zugleich gewinnt in der vorliegenden neuen Auflage die Schrift den Charakter, „dass sie das auf der eigenen päpstlichen Theorie fussende päpstliche Staatsrecht für jeden Gebildeten in einer ziemlichen Abgeschlossenheit lehrt, für die Wissenschaft aber zugleich die Quellen zusammenstellt“, — deren Kenntniss der Verf. bei den heutigen Römischkatholischen, „besonders den deutschen Bischöfen“, sehr vermisst. Er beweist darum aus den „Briefen P. Leo's d. Gr., anderer Päbste, aus den Synoden der ersten 8 Jahrhunderte und den Worten Cyrill's, dass die Lehrsätze über die Stellung der Kirche zum Staate, welche seit Gregor VII. aufgekommen und im Wesentlichen seit dem 18. Juli 1870 als Glaubenssätze angesehen werden müssen von den Anhängern dieses neuen Dogma, in schnurgeradem Widerspruche stehen zu denen der alten Kirche.“ Der Verf. erklärt sich scharf gegen das finstere Treiben der „Infallibilisten“; gegen ihren Wahlspruch: „der Zweck heiligt die Mittel“; gegen ihr casuistisches System, „componirt aus

vielfach unverdauten juristischen Sätzen, Probabilismus, Tifteleien u. dgl. m.“; gegen die Sophistik, die nur „aus und auf logischen Deductionen aufbaut, anstatt stets und überall die Schrift und Väter reden zu lassen“, weil ihr „St. Thomas (von Aquino) mehr gilt als das ganze christliche Alterthum einschliesslich der Schrift“; gegen das unwissenschaftliche Verfahren, das „nicht für alle und jede Theile der Theologie unmittelbar aus dem hellen Borne der Schrift und Väter schöpft“, auch „nicht den Geist des Schriftstellers, der Schrift, den ganzen Zusammenhang erfasst, sondern aus blossen Worten, herausgerissenen Brocken, logischen, casuistischen, juristischen Flickern ein Ding construirt, in welchem man vielfach nur das Zerrbild erkennen kann, welches lediglich den einen Vorzug hat der Eignung für die Leitung der Maschine durch das eine oberste Druckwerk“; gegen den ganzen kläglichen Zustand der jetzigen römischkatholischen Theologen-„Abrichtung“; endlich gegen das Streben, „durch Sophismen, Verdrehung, Entstellung der Geschichte den Riss zu verkitten, die Widersprüche zu beseitigen, welche entstanden sind, weil man auf der einen Seite den Glauben umformen wollte, um den Bau der Allmacht zu vollenden, auf der andern nicht den Muth hat, dem Glauben der Väter treu zu bleiben, als ob man längst vergessen hätte, dass zu Rom nur der Bischöfe erster sitzt, und dass die nach des Völkerlehrers Paulus Worten vom heil. Geiste zur Regierung der Kirche gesetzten Bischöfe kein Recht haben, sich zu blossen willenslosen Werkzeugen und Vollziehern gnädiger Oberwinke herabdrücken zu lassen.“ — Der Inhalt der vorliegenden Schrift umfasst, nach einer Bemerkung „zur 2ten Auflage“ und einer „Erklärung als Vorwort“, in 9 Paragraphen den „Inhalt von *Caput IV. de Rom. Pontificis Infallibili Magisterio*“ der *Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi, edita in sessione quarta sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani*“, also den 4. Abschn. der am 18. Juli 1870 in der Peterskirche zu Rom von Pius IX. kundgemachten Bulle „*Pastor aeternus*“, in der approbirten deutschen Uebersetzung von Molitor; — sodann die aus diesem Bullenabschnitte sich ergebenden „logischen“, sowie „juristischen Consequenzen“; ferner „päpstliche Lehrsätze, einfache *ex cathedra*, und Handlungen für das Verhältniss der Päbste zum Staate, den Ländern, Völkern, Individuen“; dann die herkömmlichen „Einwendungen zur Gewissensberuhigung und ihre Widerlegung“; hieran reiht der Verf. „staatsrechtliche Erwägungen“; desgleichen Mittheilungen „aus dem Staatskirchenrechte der *Civiltà cattolica*“ (der bekannten, vom Pabst protegirtten römischen Jesuitenzeitschrift); weiter eine „kurze Reflexion auf die Stellung der Jesuiten zum

Pabste“; endlich eine wichtige historische Erörterung über die „Falschheit der Lehren der Päbste seit Gregor VII. über das Verhältniss von Kirche und Staat, und die kaiserliche Unfehlbarkeit.“ — „Als öffentlicher Lehrer des Staates, wie als Canonist“ vindicirt sich Hr. v. Sch., kraft seines dem Kaiser geleisteten Eides, „die volle Berechtigung, offen der Welt die Gründe darzulegen, weshalb er die Decrete des 18. Juli 1870 nicht annehme. Wie er das in gegenwärtiger Schrift zunächst von einer Seite gethan, so werde er in einer zweiten den canonistischen Nachweis liefern, dass jene Decrete nicht als Decrete eines ökumenischen Concils anzusehen sind, in einer dritten zeigen, welche Harmonie zwischen päbstlichen Lehren und Acten einerseits und anerkannten Glaubenssätzen andererseits die Geschichte aufweist.“ Gegentüber der jetzt beliebten „besten Art der Religionsconstruction aus päbstlichen Definitionen und römischen Congregationsentscheidungen“ hat, sagt er, „die Wissenschaft nur Eine Aufgabe: einzutreten für die Wahrheit, mag daraus zunächst entstehen, was wolle. Schlechter als es jetzt in der katholischen Kirche steht, kann's nicht werden, besser wohl.“ Nun, „das walte Gott!“ Wir wünschen dem wackern Verf. von ganzem Herzen Glück zu seinem Kampfe, — erwarten aber schlüsslich doch keinen bedeutenden Erfolg, es sei denn, dass der Geist ihres Hus wieder in den Böhmen erwache. Wir können natürlich den ganzen Infallibilitätsstreit nur mit unseren protestantischen Augen ansehen, und da ist uns denn durch vorliegende Schrift (an der wir leider den etwas schwerfälligen, nicht ganz correcten, bisweilen missverständlichen Stil auszusetzen haben) gar Manches neubekräftigt worden und über Anderes eigentlich erst das rechte Licht aufgegangen, wofür wir dem Verf. zu grossem Danke verpflichtet sind. Verschweigen können wir jedoch nicht, dass nach unserer festen Ueberzeugung Hr. v. Sch. und jeder Gleichgesinnte zuletzt in eine Sackgasse, oder zwischen Scylla und Charybdis gerathen muss. Auf dem neusten römischen Concil wurde ja doch nur für das factische Auftreten der Päbste von Hildebrand bis Pius IX. eine theoretische Erklärungs- und Rechtfertigungsformel aufgestellt. Nach den hier mitgetheilten Quellenbelägen können wir nicht glauben, dass irgend ein infallibler Pabst grössere Ansprüche erheben und durchsetzen werde, als seine fallibeln Vorgänger wirklich erhoben und durchgesetzt haben; wir begreifen also auch nicht, welche unermessliche Gefahren für Fürsten, Völker und Individuen aus dem Dogma des 18. Juli 1870 folgen sollen. Wohl aber sehen wir aufs neue und nur noch deutlicher als bisher, mit wie grossem Rechte zuerst die griechisch-orthodoxe und nach-

her die evangelisch-protestantische Kirche dem römischen Pabstthum überhaupt absagte. Wie aber Hr. v. Sch. zwischen diesen beiden Kirchen einer- und der römisch-vatikanischen andererseits einen tridentinisch-katholischen, mithin doch immer römisch-päpstlichen Standpunkt für haltbar erachten darf, bleibt uns ein unauf lösliches Räthsel. Uns gebührt es nicht, dem gründlich gelehrten Verf. seinen Standpunkt deutlich zu machen; indess dürfen wir wohl darauf hinweisen, dass er im letzten Grunde nicht bloß die späteren Päbste, sondern noch mehr alle nach dem nicenischen Concil von 787 und vor dem vatikanischen von 1870 abgehaltenen occidentalischen s. g. Generalsynoden, namentlich die lateranischen und die tridentinische, bekämpfen müsste, denn sie lebten nur von den Inspirationen des factisch als infallibel geltenden Pabstes. Selbst die „Reformationssynoden“ von Pisa, Costnitz und Basel erhoben zwar ihr Haupt über die damaligen Päbste, beugten es aber unter das, nun einmal für eine göttliche Stiftung angesehene römische Pabstthum. Von dieser Anschauung sind aber nur noch wenige Schritte bis zum modernen Infallibilismus. Auch Dr. v. Sch.'s eigener Ansicht droht die Gefahr, auf einem Seitenwege zur päpstlichen Unfehlbarkeit zu führen, insofern er mit der gesammten römischkatholischen Christenheit von dem wirklich apostolischen Ursprunge des römischen Supremats überzeugt ist. Denn „gerade daraus“, sagt er, „hat die Kirche den Primat des röm. Bischofs hergeleitet, dass derselbe Nachfolger von Petrus ist, weil dieser als Bischof von Rom starb, demnach alle folgenden legitimen Bischöfe von Rom in das durch Petri Tod erledigte und mit dem Primat verknüpfte römische Bisthum gefolgt sind.“ Dem Protestanten leuchtet selbstverständlich eine solche Deduction nicht ein; denn: „wo stehet das geschrieben?“ Wir sollten meinen, auch der „Professor des deutschen Rechts“ müsse nach einem stichhaltigen Beweise für jene kirchliche Herleitung des römischen Primats (zumal derselbe im protestantischen Theile von Deutschland nicht anerkannt wird) fragen; — doch wir nehmen wohl billig Rücksicht auf Confession und staatliche Stellung des prager Canonisten, behaupten aber, nach genauer Einsicht in das hier Veröffentlichte, um so zuversichtlicher, von der Entscheidung der Infallibilitätsfrage hänge es ab, ob die römischkatholische Kirche noch ferner als selbständige Corporation, oder nur als Staatsinstitut bestehen soll. Es kann nämlich Hrn. v. Sch. nicht genug dafür gedankt werden, dass er, jedenfalls wider seinen Willen, die eigentliche historische Genesis der römischen Infallibilitäts-Idee quellenmässig aufgedeckt hat. Diese Idee

entstand nur im Gegensatze, nur als Schutzmauer und Nothwehr gegen eine andere, wo möglich noch irrthümlichere und verderblichere, — und sie entstand, ihren ersten Keimen nach, in einer verhältnissmässig schon sehr frühen Kirchenzeit. Unser Buch gesteht das freilich nicht ein; es kommt schlüsslich zu einem ganz andern Gedanken. Nach durchgeführter Deduction wird nämlich behauptet, „für den einzelnen Katholiken ergebe sich endlich eine einfache Folge. Er sehe ein, die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes sei nicht Gotteswort, sei Menschensatzung. Folge er der Menschensatzung, dann habe er die Wahl: über die weltliche Macht zu glauben, was die alten Päbste lehren, oder was seit Gregor VII. gelehrt wird und stillschweigend die neueste Kirche sanctionirt hat. Er kommt dann in die Lage, worein ein gewisses Moralsystem versetzt: an die Stelle der einfachen Sittengebote des Herrn zu setzen casuistische Spitzfindigkeiten, welche sich herausstellen als Wirkungen unverdauter juristischer Theorien. Die *reservatio mentalis* und analoge Dinge bilden dann die Grundlage seiner Moral. Folge er Gottes Wort, dann gebe es für ihn keinen Zweifel. ‚Gebet Gott, was Gottes, dem Kaiser, was des Kaisers‘, bilde dann seinen Wahlspruch.“ O, wenn doch Hr. v. Sch. mit diesen Sätzen vollen Ernst machen wollte; wie wollten wir uns freuen! Denn wer sind doch die „dem Gotteswort Folgenden, die Gott, was Gottes, dem Kaiser, was des Kaisers ist, geben?“ Nur die evangelischen Protestanten, — zu denen dennoch unser Verf. nicht gehören will. Und wer glaubt denn, „was die neuste Kirche sanctionirt hat?“ Nun, die Jesuiten und übrigen Infallibilisten. Und endlich: wer „folgt der Menschensatzung“ (!!!), welche „die alten Päbste lehren?“ Das thut eben Hr. v. Sch. und die andern „katholischen“ Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit. Ist es nicht ominös, dass sich diese selbst bloß als Anhänger einer „Menschensatzung“ bezeichnen müssen? dass sie nicht um Wahrheit und Irrthum, sondern nur um „alt“ und „neu“ kämpfen? Folgten sie dem „Gotteswort“, so könnten sie gar nicht mehr „Katholiken“ bleiben: sie müssten dem Bekenntnisse der lutherischen Reformation beitreten. Ihre jetzige Stellung ist eine unhaltbare, die keine Aussicht auf Ueberwindung der Gegner bietet. Denn so entsetzlich auch die Rasei, die hochmüthige Vermessenheit, die frevelhafte Anmassung der vatikanischen Decrete ist, so wird sie doch noch überboten durch die entgegengesetzten Anschauungen der „alten“ Päbste und Concilien. Es ist leider eine traurige Wahrheit, dass die christliche Kirche schon frühzeitig sich veräusserlichenden Menschengedanken hingab, die des Erlösers bekann-

tes Wort vor Pilato ins gerade Gegentheil umkehren, aus der allein vom heil. Geist durch Wort und Sacramente regierten apostolischen Gemeinde ein Reich von dieser Welt, mit einem sichtbaren Oberhaupte an der Spitze, zu schaffen trachteten. Die Weltreichsidee ist eine von dem alten nicht minder als vom neuen „Katholicismus“ kaum trennbare Anschauung, die im Laufe ihrer Entwicklung unter 3 grundverschiedenen und doch wesensgleichen Constitutionen auftrat. Vor Constantin dem Gr. erwartete die patristische Christenheit das kirchliche Weltreich unter der sichtbaren Herrschaft des vom Himmel kommenden gottmenschlichen Königs; nur die Alexandriner bekämpften diese judenmessianische Fleischlichkeitshoffnung, die später als Häresis, als „Chiliasmus“, verworfen wurde. An ihre Stelle trat jedoch gar bald eine andere Form des Weltreichs: die von Dr. v. Sch. begünstigte. Als die römischen Kaiser das Christenthum angenommen hatten, erblickte man in ihnen die sichtbaren Häupter der Kirche. Es bildete sich die Theorie des „Cäsaropapismus“, — ein greuliches Monstrum! Und merkwürdig! sie verdankt ihre Ausbildung und Herrschaft vor allem den Bemühungen „des heiligen Pabstes Leo des Grossen“ (von 440 bis 461). Es bleibt ein unlösbares Räthsel, wie rechtgläubige Kirchenlehrer, Bischöfe und Synoden (selbst die 4 ersten ökumenischen Concile, namentlich die von Ephesus und Chalcedon) dieser Theorie und ihren schauerhaften Consequenzen huldigen konnten. Wir sind auch von Dr. v. Sch. fest überzeugt, nur ein verzweifelt Dilemma mache ihn zum Gönner einer solchen Theorie; Pabst Leo's Briefe an die damaligen Kaiser nämlich, vor allem „der ganz unbestreitbar rein dogmatische an den Kaiser Leo, kehren in sein vollstes Gegentheil um das neue Dogma dadurch, dass sie sonnenklar darthun (??), dass in religiösen Fragen der Kaiser unfehlbar ist.“ Man konnte sich nun einmal in jenen Zeiten die Kirche Gottes nur durch ein sichtbares infallibles Oberhaupt regiert denken. Es ist wahrhaft erstaunlich, was in diesem Sinne die Pabste Leo I. u. II., Hadrian II. und eine ganze Reihe angesehener Concilien an Kaiser, Kaiserinnen und Privatleute schreiben. Wir heben aus Dr. v. Sch.'s „Resultaten und Folgerungen“ nur einige Sätze hervor. Die altkatholische Kirche lehrte einstimmig: „Der Glaube des Kaisers hat die Bürgschaft der göttlichen Inspiration, fliesst direct vom heil. Geiste, bedarf keiner menschlichen Unterweisung, auch nicht der des Pabstes“; „der Pabst kann in Glaubenssachen irren, der Kaiser niemals“; „der Glaube des Kaisers ist der Prüfstein für die Richtigkeit jedes andern“; „der Kaiser hat nicht bloß königliche Gewalt, sondern priesterliche, ja apo-

stolische; seine Würde ist so erhaben, dass sie sich nicht bloß auf die Welt erstreckt, sondern selbst fort dauert im Jenseits“; „diese Würde, diesen Glauben hat der Kaiser als solcher, ihn hat die Kaiserin ebenso gut“; „Kaiser und Kaiserin sind die inspirirten, von Gott ausersehenen, vom heil. Geiste unterwiesenen, unfehlbaren Organe der göttlichen Vorsehung in der Kirche.“ O du reichgesegnete Christenheit! *Papam et Papissam habemus.* „Das sind die Anschauungen der alten Kirche“, wie Dr. v. Sch. in seiner spätern grössern Schrift noch „aus hunderten von Documenten“ beweisen will, obwohl er es schon im vorliegenden Buche sattsam bewiesen hat. Das ist willkommenes Wasser auf die Mühlen der officiellen Union und projectirten „Nationalkirche“! — War es nun wohl ein Wunder, dass sich dieser grauenvollen Monarchenvergötterung gegenüber, gleichsam als Gegengift, die dritte kirchliche Weltreichsform erhob, und zur allgemeinen Herrschaft gelangte, als man anfang, die *caesarea infallibilitas* praktisch zu verwerthen? Sollte wohl der *Petropapismus*, mit seinem unfehlbaren römischen Pontifex, der die Gemeinde der Heiligen in ein sichtbares „Frankreich“ oder „Venedig“ umgestaltet wissen will, in grösserm Unrechte seyn, als der infallible Marciano- und Pulcheriapapismus, der die Kirche zu einem religionsfarbigen Oesterreich, Preussen, Russland u. s. w. zu machen wünscht? Wir glauben fest, auch Hr. v. Sch. würde in solchem Apapscultus keine Nahrung für sein Glaubensleben finden. Man lese doch ja seine vorliegende Schrift, — besonders wenn man in conservativen Kreisen den Wahn eingesogen hat, der römische Pabst sei nicht der Antichrist, sondern der Glaubenshort. Aber man lese auch wiederholt, was Guericke, „noch einmal päpstliche Infallibilität“ schildernd, in Heft III. (S. 475 f.) dieser Zeitschr. v. 1871 schreibt.

[Str.]

3. Fr. Weyermüller, Kriegs- und Friedenslieder eines Elsässers 1870—1871. Nürnberg (G. Löhe) 1871. 47 S. 8.
4. Th. Weber (Pastor), Die Bedeutung des deutsch-französischen Krieges im Lichte der Vergangenheit und Gegenwart. Barmen (H. Klein) 1870. 102 S. 8.
5. Kübel (Pfarrer), Der Krieg im Lichte des göttlichen Wortes. Stuttgart (Steinkopf) 1871. 36 S. 8. 6 Gr.
6. Em. Frommel, Predigt am Friedens- und Dankfeste u. s. w. Berlin (Wiegandt & Grieben) 1871. 16 S. gr. 8.
7. Die Predigt des deutschen Krieges im J. 1870. 3 Hefte. Leipzig (Teubner) 1870 u. 71. 136, 86 u. 135 S. gr. 8.
8. Das Friedensfest im Gotteshause. Fünf Predigten u. s. w. 3. Aufl. Dresden (Schulbuchhandlung) 1871. 46 S. gr. 8. 5 Gr.

9. Das neue Deutsche Reich. Vom Verfasser der Rundschau.
Berlin (Stilke & van Muyden) 1871. 60 S. gr. 8.

Der Krieg von 1870 ist das gemeinsame Thema vorliegender Schriften, — wir gehen sie einzeln in möglichster Kürze durch. Also zuerst (3.): Weyermüller, ein hymnologisch wohlbekannter Name. Mit einem poetischen „Vorgruss“ bringt er uns diesmal, in splendor buchhändlerischer Ausstattung, 19 „Kriegs- und Friedenslieder“, zur Hälfte nach Kirchenmelodien gedichtet, alle im ächt evangelisch-lutherischen Geiste gehalten. Für die gelungensten halten wir die mit den Ueberschriften: „Patriotismus? Egoismus?!“, „Friedenslied“, „die Wacht am Rhein“, „*Suum cuique!* das Symbolum der Könige Preussens“, „ein Vaterunser für Deutschland“, und vor allen: „eine Warnung an's deutsche Reich“, — letzteres Gedicht verfasst „bei Veranlassung einer Adresse der Strassburger Pastoralconferenz an den Reichskanzler, worin die Abschaffung aller Bekenntnisse und Befreiung von allem, was diese Partei ‚Symbolzwang‘ nennt, verlangt wird.“ Dies Gedicht ist ein köstliches, freies deutsches Wort, das jeder Elsässer, ja überhaupt jeder Bekenner der deutschen Reformation, auswendig lernen sollte. Ob jedoch die „Adresse“, oder die „Warnung“ an massgebender Stelle mehr Beachtung finden werde, lassen wir dahingestellt. Auch meinen wir, der verehrte Dichter habe wohl gethan, seine Liedersammlung nicht Jedem in Deutschland zu dediciren. Er spricht zu viel von „Recht der Kirche“, von „Luther's lauterer Kirchenlehre“, von „Tyrannenscepter in Gottes Hause“, vom „Schänden der Freiheit“ u. dgl.; ja, er hält gar das himmlische Vaterland für vorzüglicher als das irdische. Er ruft dem deutschen Volke zu: „unter's Wort musst du dich beugen, unter's ganze Wort der Schrift!“ Er betet zu Gott: „erhalt an unserm Ort dein reines lautes Wort, dein Sakrament das wahre, dein Licht das volle, klare“; ferner: „ach Gott, es ist uns bang, der Feind möcht unsern Glauben, dein Wort und Sakrament mit List und Macht uns rauben!“ Er ermahnt die Elsässer: „was auch kommen mag, wir wollen Nacht und Tag nur um das Eine fehen: Herr! lass nicht untergehen die Stätte deiner Ehre, die Kirche reiner Lehre!“ Auf die Frage, was des Christen Vaterland sei, hat er in 2 Liedern eine Antwort gegeben, die wohl nicht vielen „gläubigen“ Berlinern gefallen wird. Noch mehr: er rühmt „Luthers deutsche Bibel und deutscher Lieder Kern und all die Kirchenschätze, des Katechismus Stern“ u. s. w.; er rühmt den Dominikus Dietrich, den selbst eines Königs Befehl und Ungnade nicht vom lutherischen Bekenntniss abfällig machen konnte; er rühmt „die

Kirche Gottes, die man lutherisch nennt, die laute Bibellehre, das reine Sakrament, das herrliche Bekenntniss, wie's bis zur Stunde da und wunderlieblich strahlet in der Concordia!“ Er fordert geradezu: „Jede Kirche, wie sie steht auf Lehr- und auf Bekenntnisgrund, sie bleib auf ihrem Recht erhöht, sie thu ihr eignes Leben kund! Das Seine Jedem, unvermengt, auf geistlichem Gebiet kein Zwang! Jedwede Kirche, unbeengt, frei geh sie ihren eignen Gang!“ Und schlüsslich spricht er zum „deutschen Reiche“ warnend: „Wahre du die Confession, Ihre Freiheit, ihre Rechte, dass die falsche Union uns in ihren Bund nicht flechte! Lass die wahre Freiheit grünen: das wird dir zum Besten dienen!“ Eine solche Sprache und Gesinnung sind in Deutschland sehr verhasst. Gott verhüte nur noch Schlimmeres! Wer bürgt dafür, dass die von den Franzosen der evangelisch-lutherischen Kirche gewährte Religionsfreiheit und Gleichberechtigung mit der römisch-katholischen ihr von den „Deutschen“ nicht werde „mit List und Macht geraubt“ werden? Wo hasst man denn jetzt wol die deutsche Reformation mehr als in „Deutschland“? — — Doch nun zweitens (4.): Hr. Past. Weber in Wupperfeld. Er meint, „eine Anschauung, nach der es die erste und vornehmste Aufgabe des Menschen ist, der Seligkeit in einer zukünftigen Welt gewiss zu werden, habe keine ethisch bildende Kraft, sie könne deshalb höchstens eine Zukunft für Conventikel, aber nicht für das Leben des Volkes und der Völker haben.“ Demgemäss gibt er zwar immer noch viel auf einen „christlichen“ Firniss, den Kern seiner Religion bildet jedoch die vaterländische Politik. Für ihn ist Preussen der sündlose Völkermessias; nur noch dort gibt es „gesunde moralische Luft“; die ganze übrige „Welt ist mit Peststoff erfüllt“, und kann blos durch preussische „Arznei“ gerettet werden. Dieser ganze Ideenkreis erscheint uns als ein überschwänglicher (um nicht zu sagen: bornirter) und die aus ihm nothwendig folgende Verlästerung Oesterreichs, Frankreichs, des deutschen Bundes, der „Rheinbundfürsten“, Napoleons I. u. s. f. als eine stereotypirte Tendenz-Carrikatur. Zur Erklärung des J. 1870 laufen wir nicht erst, wie Idealpoeten, bis in den 30jähr. Krieg (wo „dieser Ferdinand I.“ gewüthet haben soll); wir fangen nüchtern und prosaisch bei 1866 an. Phantastische Träume sind damit freilich abgeschnitten; es bleibt lediglich die trockene Wahrheit übrig. Da endlich Hr. Th. W. seine schwingvolle Aussicht auf goldene Zukunftsberge schon selbst durch gar manches Wenn und Aber trübt, so erklären wir sie um so zuversichtlicher für eine rhetorische Seifenblase, die bald genug zerplatzen wird. — — Drittens (5.):

Pfarrer K ü b e l in Essingen, — welcher seine 6 Betrachtungen („Kriegsbetstunden“) über Bibelsprüche „auf Verlangen dem Druck überlassen“ hat, was auch wir, obschon nicht durchweg gleichgesinnt, ihm Dank wissen. Das mehrfach originelle Schriftchen will zuvörderst schwankenden Gemüthern zeigen, „inwiefern der Krieg wirklich als ein Werk Gottes aufzufassen sei, und dann von den Gottesgedanken, wie sie in einem Kriege als Mahnungen an uns liegen, die hauptsächlichsten unseren Herzen zur Erbauung vorhalten.“ Im Hinblick auf die Vorgänge von 1870 wird u. A. betont, „dass der Krieg nicht allein eine Sünde (ein „Ausfluss der Thiernatur der Staaten“) ist, sondern zugleich eine Strafe, ein Gericht Gottes, und zwar für beide kriegführende Theile.“ In diesem Sinne heisst es dann ferner: „Man hüte sich doch, so leichthin von der Gerechtigkeit ‚unserer Sache‘ zu reden; denn Gottes Rechnung mit uns hat gar viele Factoren zu berücksichtigen.“ „Darum wollen Kriegereignisse nicht eine pikante Unterhaltung für abgestandene Herzen seyn, noch auch blos Aufregungen vaterländischer Begeisterung erwecken. Es ist ein Urtheil Gottes, dem wir anwohnen. Mit heiligem Ernste, in tiefer Demuth, in herzlicher Ehrfurcht sollten wir Menschen ein solches Gericht sich abrollen sehen.“ Am Schlusse wird noch, hindeutend auf das Verhältniss des J. 1870 zu der „Entwicklung des Reiches Gottes“, vortrefflich bemerkt: „Die Ereignisse sind die Uhr, Gottes Wort der Zeiger; Manche sind der Ueberzeugung, er stehe nahe auf 12 Uhr. Forsehe selbst, ob dem also ist. Vielleicht auch du hörst in dem Krachen der Geschütze, in dem Getümmel der sich erhebenden und niederstürzenden Reiche eine Stimme leise, aber deutlich und unbeschreiblich süsse durch die Lüfte ziehen, die da ruft: Siehe, ich komme bald!“ O wie Wenige beachten doch diesen hochwichtigen Punkt der allerneusten Kriegsgeschichte! — —

Viertens (6.): Hr. Emil Frommel, Königl. Garnisonpfarrer von Berlin. In seiner daselbst gehaltenen Predigt ist uns nur Ein erwähnenswerthes Wort begegnet. Gegen den Schluss hin heisst es nämlich: „Es wird und muss sich zeigen, ob wir in diesem Kriege der Arm, oder nur die Ruthe Gottes gewesen sind. Sind wir die Ruthe gewesen, dann wird auch uns die Stunde kommen, wo es heissen wird: Ich will dich auffaffen und wegnehmen, wie man ein verlassenes Nest auf dem Felde aufrafft, da keine Feder sich dagegen regt, und kein Schnabel zischt.“ Ob wohl Jemand für die Kehrseite des Dilemma bürgen kann? — —

Fünftens (7.): „Die Predigt des deutschen Krieges im J. 1870, dargestellt in Predigten, Zeitbetrachtungen und Reden namhafter Geistlichen des evang.

Deutschlands“, ein Separatabdruck aus der homilet. Zeitschrift „Gesetz und Zeugniß“, bietet gegen 50 Beiträge von etwa 30 Verfassern, hauptsächlich Predigten und Reden am allgemeinen Buss- und Bettage, desgleichen nach den Siegen bei Wörth, Metz und Sedan, sowie im Feldlager vor Paris und nach dem abgeschlossenen Waffenstillstande. Der Werth dieser homilet. Gaben ist ein sehr ungleicher. Mustergiltig in jeder Hinsicht ist die Predigt von W. Walther zu Ritzbüttel; ihr kommt ziemlich gleich die von O. Pank in Berlin. Auch die Predigten von Oehler (Württemberg) und Hunzinger (Mecklenburg) dürfen als meisterhaft bezeichnet werden. Für gelungen halten wir ferner die „Dankespredigt“ von Engler (Sachsen) und die Weihnachtspredigten von Pfeleiderer (Württemberg) und Lohmann (Preussen). Sämmtliche eben erwähnte Stücke finden sich im 3. Hefte; — aus dem ersten Hefte sind rühmend, wenngleich nicht alle ohne Aber, hervorzuheben die Beiträge von Ahlfeld, Baur, Rocholl, Münchmeyer, Langbein, Meier und besonders die Predigt von Freytag in Sievershausen; — im 2. Hefte endlich stehen gute Leistungen von Baur, M. Frommel, Luger, Zimmermann, Moralt, vor allen aber die wackere „Kriegspredigt“ von O. Michael in Dresden. Doch das sind, alles in allem, erst $\frac{2}{5}$ der Beiträge; der Rest, zum Theil unter hochgefeierten Namen, singt mit einer frommen Melodie des Zeitgeistes Lied: den Triumph, dass wir nicht sind wie diese Franzosen, den Trotz auf unsere „gerechte Sache“, den Eigendünkel, der Fleisch für seinen Arm hält. — — Sechstens (8.): „Das Friedensfest im Gotteshause“ ist eine Zusammenstellung von 5 Predigten, die am Friedensfeste in den „evangelischen Hauptkirchen Dresden's“ gehalten und (mit Anschluss des verordneten, anspruchslosen, „Kirchengebets“) zum Besten der Invalidenstiftung gedruckt wurden. Hat die Sammlung ihres wohlthätigen Zwecks wegen 3 Auflagen erlebt? oder weil sie dem Geschmacke des Publikums zusagt? Letzteres wäre ein unerquickliches Zeichen der Zeit: ein Beweis von Liebe zum Hinken auf beiden Seiten. Den Grundton der Predigten bildet nämlich ein klaffender Dualismus von Politik und Religion, der sich, wie es scheint, gleichsam als Niederschlag der geistigen Kriegserrungenschaften festsetzen will. Am schwächsten noch, obwohl bemerklich genug, tritt das in Meier's Predigt hervor; stärker bei Kohlschütter und Heide; am stärksten bei Clauss und Steck, deren Kanzelvorträge kaum mehr seyn dürften als frommstilisirte Volksversammlungsreden. Von jetzigen Dresdener Predigern hätte sich doch etwas Reiferes erwarten lassen. — — Endlich

siebentens (9.): „Das neue Deutsche Reich.“ Obschon durch unausgleichbare Principien-Differenz von dem ehrwürdigen „Rundschauber“ getrennt, freuen wir uns doch, einen solchen Mann in wichtigen zeitbewegenden Fragen auf unserer Seite zu sehen. Denn gerade so wie wir denkt auch Hr. v. Gerlach über die „jetzt oft gerühmten ‚Erweckungen‘ nach den Freiheitskriegen“, — über den Vorzug „ständischer und corporativer Gliederungen“ vor atomistischen Volksmassen, — über den, „die Revolution immer wieder erzeugenden Absolutismus“, — über die unentbehrlich gewordene Militärherrschaft, — über die geistige Nullität der „liberalen“ und „conservativen“ Parteien, — über „die Tendenz, das goldene Kalb des Erfolgs zum Gotte der Christenheit zu machen, die heiligen Gebote aber des dreieinigen Gottes zu verdrängen“ (vgl. bes. die glänzende Ausführung S. 30 f., betreffend den Versuch, „des rechtlichen und sittlichen Urtheils über das, was geschehen ist und noch vor unseren Augen geschieht, sich zu ent schlagen durch Hinweisung auf die, wie man meint, heilsamen Resultate“); — ferner über die „Vergewaltigung“ einer kleinern Nation durch eine grössere, — über die durch „Aufruhr-Krankheit längst gründlich unterminirten Fundamente Frankreichs und Deutschlands“, — über die Ereignisse des J. 1866, ihre Folgen und ihren Zusammenhang mit dem J. 1870 (vgl. die lesenswerthe Auseinandersetzung S. 24—29, die mit den Worten schliesst: „Nach allem diesen hat man sich nicht zu wundern darüber, dass endlich 1870 der Krieg ausgebrochen ist, sondern vielmehr darüber, dass er nicht eher angebrochen ist“), — über die geringe Sicherheit, die „der isolirte Friede zu gewähren scheint“, — über das „Kopfzahl-Princip“ („die augenblickliche Macht der Parteiführer darzustellen, das ist die reelle und praktische Bedeutung des allgemeinen Stimmrechts“), — über die unnütze Halbheit der Parteien („das Princip einer Partei ist stärker als die Partei selbst“), — über die heillose „Predigt der Erbfeindschaft und des Nationalhasses, wie wir sie leider so vielfach in Deutschland haben hören müssen“ (s. die schlagende Abfertigung des unsinnigen Geschwätzes vom „französischen Erbfeind“, S. 56—60, wo u. A. auch erwähnt wird, dass in den „Kundgebungen unseres Königs und in der Reichstags-Adresse nichts vom Erbfeinde“ vorkommt; aber „in wie vielen Predigten und Reden angesehenen evangelischer Theologen hat das Wort ‚Erbfeind‘ Platz gefunden!“ vielleicht „als einmal zeitungsbüchlich!“), — über das „Widerwärtige“ und „Verderbliche“ der meisten Kriegspredigten (deren offenbare Disposition folgende ist: „Eingang der Predigt: ‚Menschenlob und Selbstruhm ge-

hört nicht auf die Kanzel'; Inhalt des ersten Theils: ‚Menschenlob‘, des zweiten Theils: ‚Selbststruhm‘, namentlich auch wegen der Buss- und Bettage“) — und über manches Andere, das wir der Kürze wegen unberührt lassen. Solche Urtheile eines menschenkundigen Beobachters, der auf ein langes erfahrungsreiches Leben zurückblicken kann, haben gerade wegen des anderweiten radikalen Dissensus für uns einen besondern Werth, und wir danken dem greisen Verfasser ehrerbietig für die vorliegende Schrift. [Str.]

XI. Liturgik.

Dr. A. H. Th. Thym (Superint. und Pastor), Liturgisches Handbuch zum Gebrauch für Superintendenten, Pastoren, Küster und Schullehrer. 3. sehr verm. und verb. Aufl. Berlin (Beck) 1871. 272 S.

Man findet in diesem Handbuche, wie auch der ausführliche Titel angibt, allerlei Formulare zu „Fürbitten für Verlobte und gesegnete Ehefrauen, zu Danksagungen für Entbindungen und Hochzeiten, sowie bei Taufen, Krankencommunio nen und Beerdigungen u. s. w.“, und zwar muss man dem Verf. das Zeugniß geben, dass er gute liturgische Studien gemacht und einen guten brauchbaren Schatz gesammelt habe, den man fast ohne Ausnahme verwerthen kann. Als besonders lobenswerth heben wir heraus die Taufformulare, unberührt vom Unglauben der Zeit, das Spruchregister bei Einsegnung von Kirchgängerinnen (Aussegnung der Wöchnerinnen) zu gebrauchen, die Trauformulare, ebenfalls ganz im Geiste und aus dem Schatze der lutherischen Kirche. Bei der Begräbnissliturgie ist es sehr beachtenswerth, dass sich Thym mit den schönen Worten begnügt (S. 159): „wir legen seinen Leib in Gottes Acker“, nicht wie Löhe u. A. in unberufener und missverständlicher Weise sagen: „wir segnen seinen Leib in Gottes Acker“. Aber es ist störend, dass er diesem schon so deutlichen Worte noch die sogenannte (unirte) Verwesungsordre vorausgehen lässt: „Von Erde bist du gekommen, zur Erde sollst du wieder werden.“ Diese liturgische Tautologie sollte doch endlich aufhören. Ganz unbegreiflich ist die Ueberschrift S. 180 „Leichen-Collecten“ mit ihren vielen Unterabtheilungen bis S. 272; denn anstatt Collecten bekommen wir hier biblische Lectionen in reichlicher Fülle und guter Auswahl. Weiss Thym nicht, was eine Collecte ist, wie sie schon im Messgottesdienste vorkommt, aber in die nach-reformatorische Zeit herübergewonnen wird? Der Priester oder Pfarrer fasst die Gebete der Gemeinde zusammen (*colligit*) und

trägt sie Gott vor, daher Collecte. Vgl. Kliefoth, Liturg. Abhandl. V, S. 351. Die Collecten bei Begräbnissen müssen Ostercollecten seyn oder ihnen ähnlich, z. B. die S. 164 mitgetheilte: „Allm. ewiger Gott, der du durch den Tod deines Sohnes die Sünde und den Tod zu nicht gemacht u. s. w.“ Sonderbarerweise finden wir diese Collecte, die doch uralt ist, unter der Ueberschrift „Neueres“. — Das Handbuch hat im Ganzen Vollständigkeit und kann seines bequemen Formats wegen eine Art *Vademecum* für den Geistlichen auf Filialreisen u. dergl. abgeben; die einzige Unvollständigkeit ist der Mangel der Confirmationshandlung, vermuthlich weil der Vrf. hierüber noch nicht klar denkt und für das moderne liturgische Material keinen Anschluss im älteren, nüchternen Zeitalter findet. Auch in dieser Beziehung verweisen wir auf Kliefoth (III) und auf das Formular in der Mecklenburgischen Landeskirche.

[H. O. Kö.]

XII. Symbolik und katechetische Theologie.

Dr. C. Ackermann (Generalsuperint. und Oberhofprediger a. D.), Kirchliche Katechisationen, ihrer Nothwendigkeit nach und in Umrissen dargestellt. Zum gottesdienstlichen wie zum häuslichen Gebrauch. Gotha (Perthes) 1871. VIII u. 276 S. 8.

Der hochgeehrte Verf. möchte durch die hier mitgetheilten Beiträge vor Allem die kirchliche Katechisation, die nach seiner Ueberzeugung zu den dringendsten Bedürfnissen unserer Kirche gehört, mehr heben und fruchtbarer machen. Er hatte vielfach Gelegenheit zu bemerken, wie schulmeisterlich und pedantisch und deshalb auch wenig Anziehungskraft üübend dieselbe betrieben wurde, während sie doch ein Hauptmittel seyn muss, unsere erwachsene Jugend im Glauben zu stärken und zu befestigen und sie vor den Gefahren zu behüten, die ihr von Seiten des Unglaubens drohen. Er hat daher auch in seinen Musterkatechisationen, die er hier bietet, hauptsächlich die Angriffe, welche heutzutage von Seiten des Materialismus gegen das Christenthum ausgehen, gewürdigt und sucht so dem Katecheten Handreichung zu thun, dass er seine Gemeinde in geeigneter Weise über die Gefahren unterweise, die sie ins Auge fassen soll. Diese Katechisationen selbst sind freilich nicht so bearbeitet, dass sie unmittelbar für jede Gemeinde herübergewonnen werden könnten; die erläuternden Stoffe sind vielfach aus Gebieten gewählt, die z. B. der Landbevölkerung durchaus fern stehen würden, oder es fehlt an den vermittelnden Gliedern, welche durchaus nöthig sind, um zu

den begehrten Antworten hinzuleiten, oder es wird auf zu langen Umwegen gesucht, was sich für eine einfach christliche Gemeinde von selbst ergibt. Indessen war auch die Absicht des Hrn. Verf.'s nicht, vollständig ausgearbeitete und auch der Form nach vollendete Katechesen zu geben, auch wusste er sehr wohl, dass nicht alle hier gebotenen Punkte für alle Kreise passten, sondern sein Hauptaugenmerk war auf den Katecheten selbst gerichtet. Ihm wollte er den Stoff bieten, den er bei der Absicht, eine erbauliche Christenlehre zu halten, überdenken sollte, und diesen Stoff hat er nun in reicher Fülle und mit guter Auswahl geboten, hat Lied und Spruch, auch Verse neuerer christlicher Dichter gut verwoben und das praktisch gettbt, was er in seinen Grundforderungen einer erbaulichen Katechese verlangt, dass Christus der Kern und Stern der Katechisation sei, wobei wir allerdings dagegen wären, dass dies nur mehr in äusserlicher Weise geschehe und die Ordnung des Planes dadurch Schaden leide. Wir würden z. B. nicht, wie hier S. 85 u. 86 geschieht, schon in die Behandlung des Ebenbildes Gottes die Sünde und das Vorbild Christi in Demuth und Dienstwilligkeit hereinziehen, da dieses nur in eingehenderer Betrachtung sein eigentliches Verständniss finden kann. Hie und da hätte auch die Form der Behandlung einer schärferen Sichtung bedurft; z. B. wenn S. 78 gesagt ist: Gottes Bild wird der Mensch a) durch Gottes Gnade, b) durch Vernunft und freien Willen, so ist ja dies Beides nicht homogen. Auch die Beschreibung der Gottähnlichkeit müsste doch *a potiori*, nicht von dem Leibe, ausgehen und dürfte hier wieder nicht zuerst das hervorheben, dass er aus Erde ist. Doch betrachten wir das allerdings als Nebensächliches und danken dem Verf. für den schätzbaren Beitrag, den er zu einer wahrhaft erbaulichen kirchlichen Katechese gegeben hat. [E. E.]

XIII. Apologetik.

1. R. Werner (Prediger an der Pfarrkirche zu Neu-Ruppin), Die Bibel und ihre Bedeutung im 19. Jahrhundert. Apologetische Skizzen in populärer Form. Neu-Ruppin (Petrenz) 1871. 120 S. kl. 4.

Ein sehr empfehlenswerthes Büchlein, besonders für Volksbibliotheken, Lese-Vereine, einzelne Seelen, die im Glauben wankend geworden sind, geeignet. Dasselbe ist hervorgegangen aus den Erfahrungen des letzten Krieges, in welchem die moderne Cultur glänzend Bankerott gemacht, die Bibel in ihrer alten Kraft sich bewährt hat. Der Verf. hat allerdings

zunächst die Gebildeten des Volkes vor Augen, deshalb hat er nicht bloß die Motto's der einzelnen Abschnitte, sondern auch inmitten der Abhandlungen selbst öfters treffende Stellen aus den Schriften gewählt, welche der modernen Welt als Orakel gelten; namentlich sind wir ihm für die Mittheilungen aus Göthe's Werken sehr dankbar, doch auch für die übrigen Citate, indess hätten wir diese immer wörtlich *désertis verbis*, ja mit Angabe des Ortes, wo sie sich finden (was z. B. S. 14 nicht geschah), gewünscht. Eben diese Aussprüche der Helden unserer Literatur, in denen sie oft unbewusst dem göttlichen Worte Zeugniß geben müssen, sind für ein apologetisches Werk unendlich wichtig; auf sie hört ja unsere moderne Welt am meisten, mehr als auf den Apologeten selbst. Indessen hat dieser sich selbst auch alle Mühe gegeben, mit überzeugenden Gründen die Einwürfe gegen die Schrift zu widerlegen; seine Sprache ist fließend und klar, hie und da bis zu poetischer Schönheit sich erhebend; so wenn er hervorhebt, dass die Religion der Bibel den Völkern eine unvergängliche Jugendkraft einhaucht, wenn er von der hohen Stellung redet, welche die hl. Schrift dem Menschen anweist gegenüber der erniedrigenden Affen-Abstammungstheorie, wenn er die heilige Macht schildert, welche das Lesen der Bibel auf das einzelne Menschenherz ausübt. Er hat seinen Stoff in die zwei Theile zerlegt: 1) warum wird die Bibel nicht mehr gelesen? 2) warum sollte die Bibel noch gelesen werden? Im ersten Theile handelt er von der Vernunft, Offenbarung, Inspiration und dem Wunder, sowie von den anstößigsten Lehren und Geschichten der Bibel; im zweiten Theile von der Bedeutung der Bibel für die Entwicklung der christlichen Völker, ihrem Einflusse auf Wissenschaft und Kunst, sowie von ihrer Bedeutung für das einzelne Menschenleben. Die schwächsten Partien des Buches sind die exegetischen; natürlich konnten diese bei dem beschränkten Raume nicht eingehend genug seyn, aber nicht nur dies, seine Exegese leidet auch sehr an Spiritualismus, der öfter ausruft: mit einem buchstäblich wahren Berichte haben wir es hier natürlich nicht zu thun, und dadurch der Willkür der Auslegung Thür und Thor öffnet. So bleibt denn von der Sintfluth, Opferung Isaaks, Bileams Eselin, Josuas Sonnenstillstand schliesslich wenig Anstößiges übrig, weil sie selbst sich in poetische Bilder auflösen. Indessen sind das auch die unbedeutenderen Abschnitte des Buches, und die Hauptpartien desselben treten dagegen um so heller hervor, so dass wir sagen können, der Verf. habe sein Ziel, nicht ein wissenschaftlich erschöpfendes Werk zu schreiben, sondern in populärer Weise mit den

sogen. Gebildeten unsers Volkes zu verkehren, oder, wie er sich selbst ausdrückt, neben dem groben Geschütze, wie es Christlieb's moderne Zweifel und der Beweis des Glaubens liefern, auch das Kleingewehrfeuer in Anwendung zu bringen, wohl erreicht, und wir können daher für solche Kreise, denen es nicht möglich ist, gründlicher wissenschaftliche Deduktionen zu studiren, das Buch bestens empfehlen. Das Ganze liest sich leicht und angenehm. [E. E.]

2. Was hast du wider das alte Testament? Eine Frage an Bibelleser von dem Verfasser des: Bist du ein Geistlicher? Neue Ausgabe. Gotha (Schlössmann) 1871. 215 S. kl. 8.

Der Verf. dieses in kernigem Volkssinn geschriebenen Büchleins ist Pfarrer Majer in Biberach. Ihm ist die Gabe gegeben, mit dem Volke in dessen kräftiger und derber Weise zu reden. Nicht in Feinheiten und klügelnde Auslegung will er sich versteigen, nicht die kräftigen Realitäten der Bibel in luftige Abstraktionen verflüchtigen, um so nur einen Rest von Wahrheiten zu lassen, den am Ende auch der schwindstüchtige Glaube unserer Zeit sich gefallen liesse, sondern die vollen Realitäten des Wortes Gottes hält er fest und unterhandelt nicht mit den Kindern der Zeit, indem er das Wesentlichste preis gibt. Darum sagt er es auch von vorn herein ganz offen: Diejenigen, welche Hochmuth und Muthwillen treiben in solchen Dingen, die lässtest du mir vom Halse; er will es nur mit solchen Leuten zu thun haben, die aufrichtige Bibelleser sind, aber in das alte Testament sich nicht zu schicken wissen. Nur für solche ist dies Buch geschrieben. Es ist also nicht eigentlich ein Buch für solche, die noch ganz draussen stehen, es setzt einen sehr realen Begriff von Gott voraus. Doch kommt es uns so vor, als liege dem Vf. gar zu wenig daran, auch die aussen Stehenden zu gewinnen, es sind vielfach zu keck hingeworfene Worte, welche die der biblischen Wahrheit und Sprache Entfremdeten nicht wohl verdauen werden; so wenn er von einem Leibe Gottes redet, ohne doch eigentlich recht klar zu machen, wie er sich denselben denkt. Wenn er z. B. sagt, wenn das Bild Gottes sich auch im Leibe des Menschen abdrückte, so sei es klar, dass Gottes Gestalt nicht so gar ausser aller Beziehung zur Menschengestalt stehen könne: so hält sich das doch zu sehr in unbestimmtem Rahmen. Es sieht wenigstens so aus, als denke er sich den Leib Gottes in räumlicher Umschränkung, während der Apologet darauf hinzuweisen hat, dass die Erscheinungen Gottes in Menschengestalt um der Menschen willen stattfanden und Gott so erscheinen konnte, weil er Macht hat über alle Gestalt, ohne dass daraus folgte, dass dies seine wesenhafte Gestalt sei; denn die

Umschränkung Gottes, die Verleiblichung im Sinne einer Begrenzung müssen wir jedenfalls von Gott fern halten. Auch schneidet er zu sehr die Möglichkeit einer Verdeutlichung wunderbarer Vorgänge ab. So wenn er sagt: Gott, nicht ein Engel hat mit Jacob gerungen, obwohl er selbst Hos. 12, 5 citirt. Wenn dort gesagt wird: Jakob habe mit dem Engel gekämpft, so sieht man ja hieran, wie der alttest. Glaube sich den Kampf mit Gott dentlich zu machen suchte. Es ist nicht das ewige, absolute Wesen Gottes selbst, das sich hier verleiblicht, sondern es ist ein Engel, der Träger ist des Namens Gottes, der ihn repräsentirt; und dieser Kampf ist nicht so, dass man fragen dürfte: Wie rauft sich ein Fürst mit seinen Unterthanen? sondern es ist Symbol des geistigen Kampfes, es ist der Vorgang einer Vision. Statt nun aber auf diesem Wege die Bedenken einer gar zu krassen Auffassung zu heben, sagt der Verf. kurzweg: Ein Kampf Gottes selbst mit Jakob war es, komme nun dabei heraus, was da wolle, haben wir dafür keine Sorge. Allein solche Christen, welche in kindlichem Glauben das Wort Gottes unbedingt hinnehmen, brauchen ja überhaupt keine Apologie; derartige Schriften müssen solche Leser ins Auge fassen, die nicht im Stande sind, in einfältigem Glauben ihre Bedenken niederzuschlagen. Dasselbe Gefühl hatten wir bei seiner Darlegung über die Reue Gottes, Wie sich die Behauptung des Verf.'s: Wenn Gott etwas gereut, so wünscht er allerdings etwas nicht gethan zu haben, mit einem reinen Gottesbegriffe vereinigen lasse, verstehen wir nicht; er hätte vielmehr betonen sollen, dass die hl. Schrift in kindlicher, menschlicher Weise zu uns redet, damit ein Jeder sie verstehe, und dass sie keine philosophische Abhandlung über Gottes Wesen geben wolle, sondern unsere Sprache redet, wie wir die Thatsachen nach unsern Begriffen darstellen. Die Korrektur des irrigen Verständnisses ist ja wohl hinreichend durch andere Stellen gegeben. Die Reue Gottes über sein Thun kann unmöglich bedeuten, dass sein Thun ein verkehrtes war.

Andererseits müssen wir freilich hervorheben, dass der Verf. es sich allerwärts sehr angelegen seyn lässt, auch den Unterschied zwischen alt- und neutestamentlicher Erkenntniss hervorzuheben. Er ermangelt nicht, zumal in seinem ersten Theile, der die Frage behandelt: Was hast du wider die Heiligen Israels? nach den drei Unterabtheilungen, wider ihr eheliches Leben, wider ihr öffentliches und religiöses Leben, mit aller Bestimmtheit darauf hinzuweisen, dass es eine Thorheit wäre, von ihnen neutest. Vollkommenheit zu verlangen. So sagt er z. B. S. 94: Dass sie die Sünde nicht so klar erkann-

ten, wie die Frommen des neuen Testaments, auch ihre Sünden nicht in ihrer Tiefe, Länge und Breite, mag wohl seyn (er hätte sagen dürfen, ist gewiss und durch den Stufengang der göttlichen Offenbarung nothwendig); war ihnen doch der Buchstabe des Gesetzes noch nicht so vom Geiste durchleuchtet und daher seine Uebertretung nicht so ganz aufgedeckt. Ja es wäre vielleicht zweckmässig gewesen, überhaupt die allmähliche Entfaltung der göttlichen Offenbarung ausführlicher nachzuweisen, da gerade hiedurch manche Bedenken sich heben, die sonst dem Gläubigen viel zu schaffen machen. Dadurch wird z. B. die Vielweiberei der Erzväter am allerdeutlichsten; Gottes Wege sind eben pädagogische, welche nicht mit einem Gusse die Fülle der Wahrheit ausströmen, sondern von Glaube zu Glaube, von Erkenntniss zu Erkenntniss führen. Von diesem Standpunkte aus ist es falsch zu sagen, Abraham habe wider das sechste Gebot gesündigt, denn einmal bestand ja dieses Gebot noch nicht, das Gesetz hat auch seine bestimmte Stufe im alten Testamente, sodann konnte diese Institution der Vielweiberei, wie das Leben Jacobs deutlich zeigt, denen noch nicht als Sünde gegen Gott erscheinen, die erst durch die trüben Lebenserfahrungen innerhalb derselben nach und nach zu dieser Erkenntniss geführt wurden. Ihr natürlicher Boden, auf dem sie standen, waren die Sitten ihrer Väter und von diesen konnten sie nur so viel als ungöttlich erkennen, als dieses die Offenbarung Gottes ihnen zeigte. Diese aber hob beim Wesentlichen an und führte erst allmählich zu der Peripherie; wer aber dürfte sich vermessen, der göttlichen Leitung vorschreiben zu wollen, dass sie seine eigenen Wege wandle? Hier gilt es, vor Gottes Pädagogie sich zu beugen.

Lobenswerth und praktisch wichtig ist es, dass der Verf. jedem Angriffe gegen vorgebliche Schwächen und Sünden der Heiden gegenüber die Sünden unserer Zeit nicht verschweigt, sondern sie kräftig geisselt: und das macht seine Schrift zu einer rechten Volksschrift. Er spricht derb und energisch mit unserer Zeit und lässt sich keine gleissnerischen Hüllen über die Zeitsünden gefallen. Wie mag ein Geschlecht, das ist sein Grundgedanke, der immer wieder bei allen einzelnen behandelten Fragen durchklingt, welches doch im Lichte des neuen Testaments zu wandeln vermag und trotzdem so tief in Sünden steckt, eine Anklage erheben gegen die heiligen Väter, die solche Erkenntniss noch lange nicht hatten? Ja wie Vieles haben wir von ihnen zu lernen! So sagt er z. B. S. 67 über die sogen. Rache psalmen: Nichts Anderes, als ein heiliger Zorn über freche Verachtung Gottes, liegt ihnen zu Grunde; so angesehen haben sie nichts Anstössiges (doch hätte er auch

hier die vorbereitende Stufe des alten Test. entschiedener hervorheben sollen), vielmehr mahnen sie uns zu unserer tiefen Beschämung, wie gleichgültig, kalt, träge wir gegen das sind, was Gottes Ehre entzogen wird, während wir für unsere eigene Ehre mit Feuer und Schwert darein fahren. Treffend weist er auch vielfach auf schlagende Aussprüche Luthers hin, des Mannes, der mit dem Volke zu reden verstand, wie kein zweiter, und der immer den Nagel auf den Kopf trifft, und etwas von dieser markigen, einschneidenden Art Luthers hat auch unser Verf. Es ist eine rechte Volksschrift, der wir nur noch wünschten, dass sie die hie und da gar zu lang gerathenen Sätze mehr gekürzt und gefeilt hätte. Der markige Inhalt überwuchert oft die Form, der der Verf. zu wenig Aufmerksamkeit schenkt. Aber das Volk hat etwas an dieser Schrift, Geist, Saft und Kern, Blut und Leben. Wir empfehlen sie besonders für christliche Volksbibliotheken. [E. E.]

3. Edm und Spiess (*Dr. philos.*, Licentiat u. Privatdocent der Theologie zu Jena), *Logos Spermaticos*. Parallelstellen zum neuen Testament aus den Schriften der alten Griechen, ein Beitrag zur christlichen Apologetik und zur vergleichenden Religionsforschung. Leipzig (Engelmann) 1871. 505 S. gr. 8.

Wir begrüßen dieses Werk als eine segensreiche Gabe namentlich für die praktische Theologie. Der Verf. geht allerdings von einem universelleren Standpunkt aus, wie er namentlich in seiner Inaugural-Disputation: *De religionum indagatio- nis comparativae vi ac dignitate theologica*, die jedoch nicht dem eigentlichen Buchhandel übergeben wurde und deshalb nur in kleineren Kreisen bekannt geworden ist, es bestimmt ausspricht. Sein Gedanke ist, dem Organismus der christlichen Theologie, speziell der allgemeinen Apologetik einen neuen Zweig einzufügen, nämlich den der vergleichenden Religionsforschung. Dem soll nun auch vorliegendes Buch als der Anfang von Arbeiten dienen, welche natürlich von ungeheuerem Umfange sind und die Leistungsfähigkeit eines Menschenlebens weit übersteigen. Denn schon das Material zu sammeln zur Lösung einer solchen Riesenaufgabe, wäre eine Herkulesarbeit. Allein auch der Beginn solcher Arbeit ist schätzenswerth, und die Anregung, welche der Verf. sowohl in seiner Disputation, als in diesem praktischen Versuche gegeben hat. Wir wollen letzteren hier nur speziell in seiner Bedeutung für das geistliche Amt beurtheilen.

Man kann es als ein lange und vielseitig gefühltes Be- dauern bezeichnen, dass wir keine Sammlung der wichtigsten Aussprüche der Klassiker besaßen, in welchen sich ihr reli-

giöser Ernst aussprach und ihr dem Christenthume zugewendeter Geist offenbarte. Ein Theolog, der die klassischen Studien durchgemacht und vielfache Anregung durch tief sinnige Aussprüche der grossen Geister des Alterthums empfangen hat, muss fast unwillkürlich das Verlangen haben, von dem, was seine Seele erquickt und in mancher schönen Stunde erhoben hat, auch nun in seiner amtlichen Wirksamkeit seiner Gemeinde etwas zukommen zu lassen, nicht freilich so, dass er, wie wir dies vielfach bei unsern orthodoxen Alten finden, mehr zu einem Aufweise seiner Gelehrsamkeit massenhaft seine Citate häuft, sondern, wie unser Verf. treffend bemerkt, ein mässiger Gebrauch, eine vorsichtige Auswahl mit Berücksichtigung des Auditoriums würde hier zur Anregung und Vertiefung des eignen Nachdenkens dienen. Ja selbst wo wir keine Stelle der Klassiker selbst in der Predigt verwenden, ist es doch schon für die Meditation des Predigers selbst bedeutsam, das Verwandte kennen zu lernen, das der menschliche Geist in seinem religiösen Bedürfnisse schuf.

Es fragte sich nun, wie soll diesem Verlangen, das sicher viele ernste und mit dem klassischen Alterthume befreundete Geistliche in ihrem Herzen trugen, Rechnung getragen werden? Dies kann auf doppeltem Wege geschehen, durch eine systematisch ausgearbeitete Theologie der alten Griechen oder durch eine Sammlung von Beispielen, die als Parallelen in fortlaufender Weise den einzelnen Büchern des neuen Testaments beigegeben werden. Ersteres ist jedenfalls das Schwierigere und möchte als das Ziel der letzteren Arbeit erscheinen; diese aber ist den nächsten praktischen Bedürfnissen mehr entsprechend und würde auch durch eine systematische Darlegung der altgriechischen Theologie nicht überflüssig. Eine Art wenn auch noch schwachen Versuches zu Ersterem hat uns R. Schneider in seinen „christlichen Klängen u. s. w., Gotha 1865“ geboten; er hat nämlich seine Auswahl bedeutsamer Aussprüche der alten Griechen und Römer dem Gange des Katechismus in seinen Hauptstücken entsprechend geordnet. Wir möchten diesen Versuch nicht mit dem Verf. als einen unglücklichen bezeichnen, er hat vielmehr auch seine praktische Berechtigung. Ist er auch noch nicht das Ziel, zu dem diese vorbereitenden Arbeiten alle erst hinstreben haben, eben jene systematisch durchgeführte Theologie der Alten, so hat er doch darin seine Berechtigung, dass auch beim katechetischen Unterricht es, zumal bei besonders wichtigen Lehren, Bedürfniss seyn muss, die Kinder auf das hinzuweisen, was die Edelsten der Vorzeit bereits erstrebten und ersuchten. Soll aber nun ein Katechismus unter den vielen hiezu als Grundlage erwählt

werden, so ist der Kat. Luthers der einzige, der sich hiezu eignet, da er in unserm deutschen Vaterlande der verbreitetste und zugleich angesehenste ist, seine Anordnung aber zugleich so einfach sich zeigt, dass auch Jeder, der sich eines andern Leitfadens bedienen würde, leicht sich hier orientirte, was umgekehrt nicht der Fall wäre.

Ist aber ein derartiger Versuch gewiss aus dem Bedürfnisse der Zeit erwachsen, so nicht minder der hier gebotene, und wir sind dem Hrn. Verf. für diese Arbeit um so dankbarer, als sie inderthat sehr ausgedehnte und mühsame Vorstudien voraussetzt, welche er aus Liebe für die Kirche und ihr hl. Amt unternommen hat, denn das geht aus seiner so schön und anregend geschriebenen Einleitung, wie auch aus seiner Dissertation klar hervor, die theologische Wissenschaft hat ihm nur dann Bedeutung, wenn sie der Kirche zu gute kommt und für das Heil der Seelen etwas leistet. Das ist nun hier geschehen und jeder praktische Geistliche findet hier einen reichen Schatz der herrlichsten Aussprüche der alten Griechen, und zwar, was Vielen besonders für die Verwendung in der Gemeinde schätzenswerth seyn muss, mit deutscher Uebersetzung, die der Verf. den besten Versionen entnahm, um auch hier etwas Klassisches zu bieten. Schon der Umfang des Buches zeigt, wie reichlich die hier gebotene Auswahl ist, die wir im Ganzen als eine treffliche und alle besonders wichtigen Stellen des neuen Test. berücksichtigende bezeichnen dürfen und deren fleissige Verwendung für Schriftauslegung und Predigt wir angelegentlich wünschen.

Der Verf. hat sich mit Recht in diesem Werke auf die griechischen Schriftsteller beschränkt, denn sonst wäre dasselbe zu massenhaft geworden. Es ist ja auch anziehender, die Leistungen jedes Volkes besonders zu schauen. Zudem weiss jeder Kenner des Alterthumes, dass wir eigentlich originellen Gedanken auf religiösem, wie philosophischem Gebiete bei den Römern nicht begegnen. Allerdings wäre der Verf. nicht ungeneigt, falls sich der Wunsch regte, auch die religiösen Lichtstrahlen aus der lateinischen Literatur zu sammeln, denselben zu erfüllen, und wir würden uns recht freuen, wenn dieser schöne Gedanke zur Ausführung käme, etwa in der Art, dass Wiederholungen des gleichen Gedankens, der bei den Griechen schon zum Ausdruck kam, möglichst vermieden und vielmehr neue Momente, die dem römischen Geiste näher lagen, hervorgehoben würden, zugleich mit der Tendenz, den Unterschied des griechischen und römischen Geistes wahr zu zeichnen, was dann durch kurze Anmerkungen in treffenden

Winken zu erläutern wäre. Allein vorläufig hat der Verf. jedenfalls gut daran gethan, sich weise zu beschränken.

Die Wünsche, welche wir ihm für die Zukunft aussprechen möchten, sind folgende: Oeftere Citate derselben Stelle, wie sie in diesem Werke vorkommen, sind wegen des ohnehin so reichen Schatzes des Stoffes zu vermeiden; an ihre Statt tritt eine einfache Hinweisung auf die Stelle des Citates. Die Aussprüche über einen Gegenstand sind so zu vertheilen, dass sie sich allerdings nicht an einer Stelle allzu dicht häufen, aber doch muss auf den Ort der verwandten Stellen hingewiesen werden, um die ganze Summe der Aussagen überblicken zu können. Dafür fallen alle Hinweisungen auf verwandte biblische Stellen hinweg, die ja ohnedem in jeder Bibelauslegung zu finden sind, sowie überhaupt jede Bemerkung, die sich nicht direct auf den Zweck des Werkes selbst bezieht; hingegen sind häufiger Bemerkungen zu geben, welche Verwandtschaft, wie Gegensatz der heidnischen Anschauung markiren. Unwesentliche, mehr auf die Fassung und Form des Gedankens sich beziehende Aehnlichkeiten finden keine Berücksichtigung, da es Hauptsache ist, Verwandtschaft und Gegensatz der Anschauung zur Darstellung zu bringen.

[E. E.]

4. Tölle, W. (Pfarrer in Dannheim bei Arnstadt), Die Religion als Culturmacht auf dem Gebiete der Wissenschaft. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1871. XII u. 384 S. in gr. 8.

„Das vorliegende Werk ist die Fortsetzung der im Jahre 1865 edirten „Wissenschaft der Religion“, bildet aber für sich eine selbständige Schrift, indem hier die Religion und Wissenschaft nach ihrem Wesen und ihrem geschichtlichen Verhältnisse beleuchtet werden.“ In apologetischem Interesse will es auf philosophischem und historischem Wege den Kampf zwischen Christenthum und Cultur schlichten helfen, indem es den Nachweis zu führen sucht, „dass das Christenthum zu allen Zeiten die wirkliche Culturmacht gewesen ist und auch für die Gegenwart und Zukunft bleiben muss, dass es überhaupt eine Wissenschaft im wahren Sinne des Worts ohne den Grundfactor der Religion nicht geben könne und dass eine Losreissung der Cultur vom Christenthume nur den Verfall der Cultur, nicht aber den Untergang des Christenthums nach sich ziehen könne, dass deshalb der zum Hasse und zur offenen Feindschaft zugespitzte Gegensatz einer hohlen Scheincultur gegen die göttliche Wahrheit ein Frevler an den Heiligthümern der Menschheit sei.“ Wie der Verf. in dem vorliegenden Bande insbesondere das Verhältniss der Wissenschaft zur Reli-

gion ins Auge fasst, so wünscht er auch in zwei noch mangelnden Bänden das Verhältniss der Religion zur Kunst und endlich zum sittlichen Leben behandeln zu können, gibt aber zur Ausführung seiner Absicht für's erste keine Aussicht, theils aus Mangel an Hilfsmitteln, theils wegen pfarramtlicher Thätigkeit. Ziel und Anlage des ganzen Werks treten somit bei diesem 2. Bande deutlicher, als bei dem 1. Bande hervor und hätten wir nur den Wunsch auszusprechen, dass es an der Vollendung des Ganzen nicht mangeln möge.

Dieser Wunsch findet in der durch den vorliegenden Band erwiesenen Tüchtigkeit des Verf.'s zu seiner Aufgabe volle Berechtigung. Es ist durchaus angemessen, dass er zunächst das Verhältniss des wissenschaftlichen Denkens zu dem religiösen Geiste psychologisch entwickelt und damit den Grund für seine gesammte Darstellung legt. Die Concentration des Geisteslebens findet er in dem religiösen Urgefühl, welches, von Gott, dem absoluten Factor erregt, das gesammte geistige Leben, das empfindend wahrnehmende, das vorstellende und bewusst denkende schon in sich schliesst und es beherrscht. In allen diesen Entwicklungsformen bleibt die Religion der bestimmende Factor, weil es keine Wahrheit gibt, ausser in Gott. Die Theorien Schellings, Hegels, Vischers und Zeising's werden dabei einer zutreffenden Kritik unterworfen. Hierauf betritt der Verf. das Gebiet der Geschichte nach den beiden Richtungen auf Religion und Wissenschaft (Theologie, Philosophie und Theosophie). Jene anlangend gilt es den Nachweis, dass das Wahrheitsideal allezeit ein Abbild des religiösen Urideals gewesen sei. „Aus diesem religiösen Urideale — der Religion in ihrer objectiven Gestalt — quillt dem Volke das höchste Leben und stets neue Kraft; wo die Völker dieses verlieren, verlieren sie sich selbst und fallen der Auflösung und dem Untergange anheim. In der absoluten Religion, in der der Offenbarung, im Christenthume, finden Wissenschaft, Kunst, sittliches Leben ihren lebendigen Mittelpunkt im Gottesreiche, immer neue Kraft, neues Leben. Darum können christliche Völker, so lange sie christlich bleiben, nicht untergehen, so wenig als Israel untergegangen ist; ihr Gott macht auch das Todte lebendig u. s. w.“ „Die Geschichte der Ideale stellt also hier nicht, wie bei den Heiden, das werdende Gottesideal dar, sondern die Gestalt des Gottesideals in den verschiedenen grossen Epochen der Geschichte.“ — Dieses der Gesichtspunkt, unter welchem der Verf. einen Abriss der Religionsgeschichte bis zu ihrer letzten Periode gibt, die er die Periode des evangelischen Christenthums nennt. — Die Wissenschaft

aber und ihr Verhältniss anlangend zur Religion, sagt der Verf.: „Auch der Wissenschaft bleibt Gott das letzte Ziel. Sie ist die Erkenntniss des Absoluten oder der Idee des Wahren. Ohne die Wissenschaft bliebe Gott dem erkennenden Geiste ein verborgener Gott (?) trotz seiner Offenbarung und die Welt ein verhülltes Geheimniss Gottes“ (?). „Wie der Geist trotz der Mannichfaltigkeit seiner Gaben und Kräfte ein in sich einiger Geist ist, so muss auch die Wissenschaft, weil sie getragen und erfüllt ist von der einen Idee der Wahrheit, eine einige Wissenschaft seyn und in ihrer Vielgestaltigkeit, in ihren verschiedenen Kreisen eine Einheit und harmonische Ordnung darstellen. Die einzelnen Wissenschaften sind nur unterschieden um der Vielheit ihrer Objecte willen. Auch der Einzelwissenschaft Ziel und Aufgabe ist die Erkenntniss Gottes oder die Erkenntniss der Wahrheit. Von diesem Grundprincipe müssen sie beherrscht seyn, sollen sie nicht blosse Conglomerate von Einzelerkenntnissen bleiben.“ Hiernach bringt der Verf. die drei Wissenschaftskreise zur Darstellung (§. 21 — 39) in der Theologie, Philosophie und Theosophie, unter welcher letzteren er die Wissenschaft begreift, welche von der positiven Religion aus das Absolute zu begreifen sucht. Die geschichtliche Darstellung dieser drei Wissenschaftskreise begleitet der Verf. mit seinen kritischen Bemerkungen, resp. mit Weisungen aus dem Principe der Wissenschaft, um ihrer Idee entsprechen zu können, und gibt dann eine Zusammenfassung etwa in dieser Weise: „Deshalb muss auch der denkende Geist von all seinen Kämpfen und Siegen, von seinen grossen Eroberungszügen, die vielleicht die fernsten Gebiete des Weltalls berühren, von all seinen Hoffnungen und Zweifeln, um Gottes unmittelbar inne und selig gewiss zu werden, in seinen Lebensgrund d. i. in die Religion, zum Glauben zurückkehren, theils um sich neu zu verjüngen und neue Kraft zum Kampfe zu gewinnen, theils um endlich in allem Strette, in allem Suchen nach der Wahrheit die Seele in der Wahrheit selbst ruhen zu lassen. So ist wie Gott der Anfang und das Ende aller Dinge auch die Religion der Ausgang und das letzte Ziel alles menschlichen Lebens und Strebens, auch des menschlichen Erkennens.“

Es wird dieses genügen, um den Leser zu der Beschäftigung mit dem vorliegenden Werke selbst einzuladen. Denn trägt es auch gerade keine neuen Gedanken vor, die dem auf das Positive gerichteten Denken nicht längst eine ausgemachte Sache wären und zu deren Darstellung es auch nicht eben „einer freien und unabhängigen Stellung zu den kirchlichen Parteien der Gegenwart“ bedarf, die sich der Verf. vindicirt,

so ist es doch ein unbestrittenes Verdienst desselben, eine heilsame Wahrheit in umfassender Weise und in wissenschaftlicher Gliederung ausgesprochen zu haben. [A.]

XIV. Dogmatik.

1. Des alten Nikolaus Hunnius Glaubenslehre der evang.-luther. Kirche. Von neuem u. s. w. bearbeitet von Fr. Bauer, Inspector der Missionsanstalt zu Neuendettelsau. 3te verb. Aufl. Nördlingen (Beck) 1870. LXXIX u. 418 S. gr. 8.

Das Buch ist zwar in H. 1. d. Zeitschr. v. 1872 bereits angezeigt, aber es möchte doch nöthig seyn, einen dort übergangenen Punkt noch besonders zur Sprache zu bringen. Die von Fr. Bauer neu herausgegebene populäre Dogmatik erschien ursprünglich unter dem Titel: „Kurzer Inhalt Dessen, was ein Christ von Göttlichen und Geistlichen Dingen zu wissen und zu glauben bedürftig: Aus Gottes Wort gefasset durch *Nicolaum Hunnium*, der H. Schrift Doctorn und Superintendenten zu Lübeck. Wittenbergk, In verlegung Paul Helwigs. Anno *MDCXXV*.“ Trotz mancher leicht missdentbaren Eigenthümlichkeiten verdiente das sonst ausgezeichnete Werk allerdings eine neue Auflage und der Autor selbst ein „erneuertes Ehrendächtniss“, wie es ihm auch in trefflicher Weise durch den Herausg. zu Theil wird. Aber bei dieser dankenswerthen Mühwaltung ist es leider nicht geblieben. Auf Verlangen des Verlegers wurde der alte Hunnius „für das Bedürfniss unserer Zeit bearbeitet, mit Anmerkungen und Einleitung versehen“ und so, nebst einer fast zu schweren Last von Druckfehlern, wieder ausgesandt, — allerdings ohne Veränderung des Textes (in welchen nur hier und da Einklammerungen stattgefunden haben); aber auch ohne Veränderung des Sinnes? So meint freilich der Herausg.; darum behauptet er unerschrocken: „Das, was der alte Vater Nik. Hunnius lehrt, das ist unser Glaube, das lehren wir unseren Schülern, damit auch sie es wieder lehren in den Gemeinden Nordamerika's; sie sollen vor allem lernen, was der gemeinsame lutherische Glaube aller Zeiten und Lande ist.“ Nun, das ist denn doch ausserordentlich kühn gesprochen, angesichts der gewaltigen Correcturen, die sich Hunnius und der gemeinsame lutherische Glaube im vorliegenden Buche gefallen lassen müssen. Handelt es sich doch um nichts Geringeres, als um die Ergänzung, Berichtigung, Ausdeutung der „Glaubens- und Sittenlehre“ durch eine bisher unbekannt gewesene „Hoffnungslehre“, die sich lediglich mit dem „Jenseits“ und der „Zukunft“ beschäftigen soll. Diese „Elpismatik“ hat angeblich „eben so festen Grund

und Boden, wie die Dogmatik“, — und doch wird sie nicht, gleich dieser, durch den reformatorischen Auslegungskanon gewonnen, sondern durch dessen stricte Umkehrung: durch die Interpretation der deutlichen Schriftzeugnisse mittelst der dunkeln!! Die „Hoffungslehre“ soll alles enthalten, „was wir mit Sicherheit von der zukünftigen (oder jenseitigen) Welt, und wie sie aus der gegenwärtigen wird, wissen“, — und doch sind die modernen „Elpismata“, trotz alles gegen-theiligen Versicherns, nur Resultate einer buchstäblichen Interpretation der Weissagungen, Visionen und Parabeln im A. und N. T., besonders des Daniel und der Apokalypse. Die Apostel, Evangelisten und der Herr Christus selbst wissen nichts von dieser „elpismatischen“ Auslegungsmethode; ihr Schriftverständniß ist ein ganz anderes: ein die Weissagung aus der Erfüllung erklärendes, nicht aber die Erfüllung für einen Abklatsch der buchstäblich gefassten Weissagung ansehendes. In dieser ganzen „Elpismatik“ mit ihren Gedanken von Himmel, Hölle, Hades, Paradies, Antichrist u. s. w. finden wir nichts Anderes, als eine judaisirende Weltanschauung, die nach Befinden sich bald den Romanisten, bald den Calvinisten, bald den Chiliasten und Zukunftskirchlern zuneigt. Der energische Widerspruch der missourischen Lutheraner gegen die Löhse'sche Schule findet in jener „Elpismatik“ seine volle Berechtigung. [Str.]

2. Dr. Fr. H. R. Frank (*ordentl. Professor der Theol. in Erlangen*), *System der christlichen Gewissheit. Erste Hälfte. Erlangen (Deichert) 1870. X u. 464 S. gr. 8. 1 Thlr. 22 Gr.*

Dieses Werk ist bereits mehrfach als eine sehr bedeutende wissenschaftliche Leistung anerkannt worden. Wir können diesem Urtheil nur zustimmen. Es tritt uns in diesem Werke ein Mann von streng wissenschaftlicher Anlage und Disciplin entgegen, der eine bedeutende Aufgabe sich zu stellen weiss, und dem zu deren Durchführung reiche wissenschaftliche Mittel, insbesondere eine grosse dialektische Schärfe und Gewandtheit zu Gebote stehen, ein Theolog, der die Schulen der Philosophen aufgesucht und von ihnen Methode und Systematik des Denkens sich angeeignet, wie auch die Knoten des Zweifels, welche eine gottentfremdete Spekulation geschürzt, mit ihren eigenen Mitteln im Lichte des christlichen Glaubens zu lösen gelernt hat. Die Gedanken sind klar herausgearbeitet und bis in's Einzelne sorgfältig durchgebildet. Die Sprache zeigt uns zwar nicht jene selten anzutreffende Meisterschaft, der es gelingt, auch das Schwierigste auf die natürlichste Weise zum Ausdruck zu bringen; sie ist nichts weniger als

plastisch; sie ist zu abstrakt, zu unsinnlich, zu künstlich, um künstlerisch zu seyn; aber es prägt sich in ihr eine Energie der geistigen Arbeit aus, die uns mitfortzieht, und ihre gewundenen Sätze sind die adäquate Form für die vielverschlungenen Wendungen, in denen der Gedanke des Systems sich fortbewegt. Das Ganze aber ist von einem Hauch sittlichen und christlichen Ernstes durchweht, der diesem kunstvoll dialektischen Gebilde zugleich den Charakter eines evangelischen Zeugnisses mittheilt.

Der Grundgedanke dieses Werkes ist, dass das christliche Bewusstseyn das Princip seiner Gewissheit in sich selber trägt, dass der christliche Glaube die Verbürgung seiner Gewissheit nicht vor allem durch irgend etwas ausser ihm Gelegenes, nicht durch die Autorität der Kirche, nicht durch die heilige Schrift empfängt, sondern sie in sich selber hat. Diese Gewissheit, die dem christlichen Glauben als solchem anhaftet, das ist's, was der Verfasser christliche Gewissheit nennt. Ihren Grund und ihren Vollzug aufzuzeigen, das ist eine Aufgabe, die die evangel. Theologie von der Reformation ungelöst überkommen hat, und zu deren Lösung sie sich gegenwärtig gedrängt sieht, weil der Kampf um die Principien des christlichen Glaubens und Lebens, welcher in der Gegenwart entbrannt ist, in erster Linie den Grund und das Recht der christlichen Gewissheit betrifft. Diese Aufgabe aber will der Verfasser dadurch lösen, dass er ein System der christlichen Gewissheit aufstellt, welches den ersten Theil der systematischen Theologie bilden und der Dogmatik als dem System der christlichen Wahrheit ebenso natürlich vorausgehen soll, als diesem die Ethik als das System der christlichen Sittlichkeit nachfolgt. „Das System der christlichen Gewissheit entfaltet sich in drei concentrischen Kreisen, wovon der erste und innerste die christl. Gewissheit in ihrem centralen, auf sich selbst beruhenden Wesen, der zweite ebendieselbe in ihrer Erstreckung auf den Complex der Glaubensobjekte, der dritte die so erfüllte Gewissheit in ihrem Verhältniss zu den Objecten des natürlichen Lebens in sich befasst.“ Die vorliegende erste Hälfte bringt den ersten Theil des Systems, in welchem das Wesen der christlichen Gewissheit und der principielle Gegensatz, in dem dieselbe zu dem natürlichen Bewusstseyn steht, behandelt ist, und zwei Abschnitte des zweiten Theils, in deren erstem die immanenten Glaubensobjekte mit ihrem Gegensatze, dem Rationalismus, und in deren zweitem die transcendenten Glaubensobjekte mit ihrem Gegensatze, dem Pantheismus, zugleich mit der Ueberwindung dieser Gegensätze, zur Darstellung kommen. Der ganze Complex der Glaubensob-

jekte ist in der fundamentalen christlichen Gewissheit aufgesetzt, jedoch nicht durchweg in gleichem Sinn. Für einige Stücke der christlichen Wahrheit bedarf es, um sich ihrer zu vergewissern, eines Herausgehens aus dem seiner selbst gewissen Subjekte nicht; sie sind ihm somit immanent. Als diese Lehrstücke bezeichnet der Verfasser die von der Sünde, von der Gerechtigkeit und der künftigen Vollendung. Transscendent dagegen nennt er die jenseits des Subjekts gelegenen Faktoren, auf deren Einwirkung das Subjekt diejenige Erfahrung zurückführt, in welcher sein christliches Seyn und Werden ausschliesslich beruht. Diese Faktoren sind Gott als der persönliche und als der dreipersonliche und die Thatsache der Sühne.

In dem Gedanken, der diesem ganzen System zu Grunde liegt, dem sicherlich sehr wahren und weittragenden Gedanken der in sich selbst beruhenden christlichen Gewissheit lehnt sich der Verfasser durchaus an die Hofmann'sche Theologie an. Wer mit dieser vertraut ist, tritt in dem vorliegenden Werke in einen ihm bereits geläufigen Vorstellungskreis ein. Das Neue ist jedoch, dass der Verf. diesen einen Gedanken zu einem System der christlichen Gewissheit ausbaut. Hierin vermögen wir dem Verfasser nicht zu folgen. Im Sinn der Hofmann'schen Theologie ist dieser Fortbildungsversuch jedenfalls nicht gelegen. Die einheitliche Geschlossenheit, welche derselben eignet, verträgt nicht die Einschlebung eines neuen Systems in das System. Aber betrachten wir die Frage an sich selbst. Es ist ein doppelter Einwurf, der sich gegen den Versuch, ein System der christlichen Gewissheit aufzustellen, erhebt. Das Wesen der christlichen Gewissheit als des Princip, wodurch die christliche Wahrheit dem Theologen fest steht, muss in der Einleitung zur systematischen Theologie, die Erstreckung der christlichen Gewissheit aber auf die mannichfaltigen Glaubensobjekte im Verlauf der systematischen Theologie selbst zur Darstellung kommen; das System der christlichen Wahrheit ist an sich selbst das System der christlichen Gewissheit; also ist für Anstellung eines Systems der christlichen Gewissheit neben dem der christlichen Wahrheit kaum ein Bedürfniss. Sie ist aber zweitens auch nicht zulässig. Was ist es denn, wodurch in der Glaubenslehre die mannichfachen Lehrstücke, in die sie zerfällt, zur Einheit des Systems verbunden sind? Es ist ihre gemeinsame Bezogenheit auf die christliche Gewissheit. Kommt nun alles das, wodurch die Glaubenswahrheiten dem christlichen Subjekt als solchem vergewissert sind, ausserhalb der Dogmatik zur Darstellung, so ist der Dogmatik gerade das genommen, was sie zum Sy-

stem macht. Man würde also diese neue Disciplin, gegen deren Nothwendigkeit ein begründeter Zweifel besteht, nur in der Weise in die Theologie einführen, dass man damit einer anderen, über deren Nothwendigkeit niemand einen Zweifel hegt, ihre wissenschaftliche Einheit zerstört.

Auch im Einzelnen können wir uns mit den Anschauungen des Verfassers nicht durchweg einverstanden erklären. Wir wollen beispielsweise auf einen Punkt aufmerksam machen. Er betrifft das Verhältniss, in das sich das System der christl. Gewissheit zur Philosophie gesetzt hat.

Der Verfasser vindicirt der Theologie das ausschliessliche Recht, eine wissenschaftliche Erkenntniss des Christenthums geben zu können. „Von dem Höhepunkt des christlichen Bewusstseyns aus, in dem Erfahrungsbesitze sämtlicher Faktoren dieses Bewusstseyns blickt der Theolog rückwärts und unterwärts, um sich erkenntnissmässig der Wahrheit ihres Besitzes zu vergewissern.“ Für die Philosophie dagegen besteht eine unlösbare Antinomie in ihrem Verhältnisse zum Christenthum. „Die Philosophie, wenn sie bleibt, was sie ist, vermag dem Christenthum philosophisch nicht gerecht zu werden, und in dem Mass, als es ihr gelingt, hört sie auf, Philosophie zu seyn, und tritt hinüber in das Gebiet der Theologie.“ Es ist das der auch sonst gehörte Satz: Der Theolog hat, was der Philosoph sucht; die Theologie beginnt, wo die Philosophie aufhört. Ist das richtig, dann ist natürlich ein Verständniss des Christenthums für die Philosophie eine Unmöglichkeit. Sie widerspricht ihrem eigenen Wesen, wie dem des Christenthums, wenn sie sich diese Aufgabe stellt. Und es ist dann nur eine Inconsequenz, wenn der Verfasser die Versuche, diese Aufgabe zu lösen, gleichwol als etwas der Philosophie nicht zu Verwehrendes, ihr durch ihre Natur Auferlegtes hinstellt. Ist es ihre Natur, ein Verständniss des Christenthums von sich auszuschliessen, so ist es wider ihre Natur, gleichwol ein Verständniss desselben geben zu wollen. Aber warum überhaupt diese schroffe Entgegensetzung? Darum, sagt der Verf., „weil das Verständniss der geistlichen Objekte des christlichen Glaubens bedingt ist durch einen vorangehenden Contact mit denselben auf dem Wege ethisch-christlicher Erfahrung.“ Wenn nun aber ein Philosoph diese selbe ethisch-christliche Erfahrung macht, hört er jetzt auf, ein Philosoph zu seyn, weil er ein Christ geworden ist? Wenn er nicht aufhört, Philosoph zu seyn, wird nicht gerade die höchste Wahrheit, die ihm aufgegangen, ihm auch der höchste Gegenstand philosophischer Forschung werden? Doch nicht erst von einer Möglichkeit haben wir zu sprechen. Wir halten den Aus-

führungen des Verfassers einfach die Thatsache gegenüber, dass es eine christliche Philosophie gibt, die von nichts weiter entfernt ist, als irgend eine Religion oder insbesondere die christliche als eine „Evolution des religiösen Geistes“ anzusehen oder „die christliche Religion als das nothwendige Resultat der religiösen Bewegung aufzuzeigen, und so die Wahrheit des Christenthums zu beweisen“, wie der Verfasser meint, dass es die Aufgabe der Religionsphilosophie seyn würde, der vielmehr die Thatsachen des christlichen Glaubens als freie Thaten der göttlichen Liebe das schlechtweg Gegebene sind, die aber dieselben im Zusammenhang mit allem Seienden und aus den letzten Principien alles Seyns zu begreifen sucht.

Auch die Ueberwindung des Pantheismus, die das System der christl. Gewissheit bringt, scheint uns, sofern sie eine positive Ueberwindung seyn und die Wahrheit des Pantheismus zu ihrem Rechte kommen lassen soll, keine gentigende zu seyn, vielmehr gerade als ein Beweis für das Recht und die Nothwendigkeit derjenigen Wissenschaft gelten zu können, welcher der Verfasser beides bestreitet, nämlich einer christlichen Philosophie.

Je exklusiver nun das System der christlichen Gewissheit gegenüber der Philosophie sich verhält und je entschiedener es eine Superiorität über die letztere beansprucht, desto befremdlicher ist die Abhängigkeit, in die es gleichwol gegen die Philosophie geräth. Der Verfasser schiebt der Darstellung der specifisch christlichen Gewissheit eine Abhandlung über das allgemeine Wesen der Gewissheit voraus, welches im formalen Sinne auch das Wesen der christl. Gewissheit bilden soll. Er erklärt dort, was er unter dem Objekt verstehe, ohne dessen Setzung keine Gewissheit und kein Bewusstseyn möglich ist. Was er darunter versteht, ist nicht „das Ding an sich“; was das Ding an sich sei, ist ihm eine müßige und vergebliche Frage — denn erkannt wird es nur als Ding für uns. Mag das Objekt sonst immerhin da seyn, abgesehen von der Beziehung auf das Subjekt, so ist es doch als Objekt, das heisst für das Subjekt, nicht da ohne sie, ohne die Setzung durch das Subjekt. Machen wir von diesem erkenntnistheoretischen Satze des Verfassers die Anwendung auf die Thatsachen des christl. Glaubens. Wir sind ihrer gewiss, nur sofern sie für das Subjekt sind; was sie an sich sind, bleibt unentschieden. Bekanntlich hat Baur gesagt, die Auferstehung Christi sei eine Thatsache im Bewusstseyn der Jünger gewesen. Er schliesst damit nicht aus, dass dieser Thatsache des Bewusstseyns etwas an sich Wahres, ein Ding an sich zu Grunde liege; aber es bleibt unentschieden, was dasselbe sei;

Baur bleibt bei dem stehen, was es für das Subjekt war. Wie nach Baur mit der Thatsache der Auferstehung Christi, gerade so müsste es sich nach der auf Kantischer Grundlage aufgebauten Erkenntnistheorie des Verfassers mit allen Thatsachen des christlichen Glaubens verhalten. Ihre Objektivität besteht nicht darin, dass sie an sich sind, sondern dass sie Gegenstand unseres Bewusstseyns sind; was sie an sich sind muss dahin gestellt bleiben; wir sind ihrer gewiss, nur sofern sie Bestandtheil unseres Bewusstseyns sind. Wir fragen: was wird damit aus dem System der christl. Gewissheit? Damit verwandelt sich dasselbe mitsammt der ganzen Theologie in eine Wissenschaft des erscheinenden Christenthums oder, was dasselbe, des erscheinenden christlichen Bewusstseyns, also in eine Phänomenologie des christlichen Geistes, über welche hinaus erst zu der an sich seienden Wahrheit des Christenthums vorzudringen die Aufgabe wäre, eine Aufgabe, die aber nach den gegebenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen im voraus als unerfüllbar betrachtet werden müsste. Was das System der christlichen Gewissheit dann darzustellen hat, ist eine Gewissheit des nicht Gewissen, ein Wissen dessen, das man nicht weiss.

Es fehlt uns an Raum, in ähnlicher Weise in Bezug auf das Verhältniss, in das sich das System der christl. Gewissheit zur Apologetik setzt, zu zeigen, wie auch in diesem Punkt die strenge Einheitlichkeit des Denkens, das Durchgreifende des Gesichtspunktes fehlt. Auch sonst vermöchten wir dem Verfasser in manchen Einzelheiten nicht zu folgen. Wir können z. B. nicht annehmen, dass es ihm gelungen sei, zu zeigen, wie mit der christl. Gewissheit auch die Gewissheit Gottes als des Dreieinigen gesetzt sei. Durch seine Auseinandersetzungen werden wir nicht über eine dreifache Beziehung Gottes auf sich selbst hinausgeführt. Ebenso können wir zwar zugeben, dass mit der christl. Gewissheit auch das Bewusstseyn einer geschehenen Sühne gegeben sei, nur dass es uns als ein vergebliches Bemühen erscheint, aus dem einfachen Wesen der christl. Gewissheit auch die historische Thatsache des Todes Christi eruiern zu wollen; aber dies scheint uns doch kaum glaublich, dass mit der christl. Gewissheit auch nothwendig schon die Hofmann'sche Versöhnungslehre gesetzt sei, so wenig wir damit etwas gegen dieselbe an sich selbst gesagt haben wollen.

Wenn wir jedoch das Ganze nochmals überblicken, so können wir trotz dieser einzelnen Ausstellungen, die wir meinen machen zu müssen, nur wiederholen, dass wir durchaus den Eindruck einer ernsten methodisch fortschreitenden wissen-

schaftlichen Leistung erhalten, die uns mit hoher wissenschaftlicher und sittlicher Achtung vor dem Verfasser erfüllt.

[L. Stä.]

Eine bahnbrechende Arbeit im buchstäblichen Sinne; in ein „System“ wurde bis jetzt die „christl. Gewissheit“ noch nicht gebracht. Der hochverehrte Verf., durch den Gang seiner theolog. Studien auf das Thema geführt, ist der Ueberzeugung, „dass die Arbeit jedenfalls gethan werden müsse; dass die gegenwärtige Lage der Kirche sie zwiefach erheische; dass auch ein mangelhafter Versuch, diese Arbeit zu thun, doch eine Inangriffnahme derselben sei und als solche ein Beitrag seyn könne zu der erfordernten Leistung.“ Von einem „mangelhaften Versuche“ kann nun allerdings nicht im entferntesten die Rede seyn; in dieser Hinsicht braucht *Dr. F.* „die Verantwortung gegenüber den Freunden, wie gegenüber den Feinden“ durchaus nicht zu scheuen. Es mangelt ja weder an der Vollständigkeit des Gegenstandes, noch an der Gründlichkeit der Behandlung. In ersterer Hinsicht brauchen wir nur auf den „Inhalt“ nach seinen Hauptrubriken zu verweisen. Zuerst wird „die Aufgabe“ erörtert; sodann wird dargestellt im ersten Theile „die christl. Gewissheit in ihrem auf sich selbst beruhenden Wesen“, und zwar im 1sten Abschn. „das Wesen der Gewissh. im allgemeinen“, im 2ten Abschn. „die specifisch christliche Gewissh.“, im 3ten Abschn. „der principielle Gegensatz.“ Im zweiten Theile wird besprochen „die christl. Gewissh. in ihrer Beziehung auf die Glaubensobjecte“; denn „die centrale christl. Gewissh. steht in unlösbarer Beziehung zu dem Complex der Glaubensobjecte, die aber verschieden ist, je nachdem es sich um immanente, um transcendente und um transeunte Objecte der christl. Wahrheit handelt.“ Hiernach behandelt der 1ste Abschn. „die christl. Gewissh. in ihrer Beziehung auf die immanenten Glaubensobjecte“; und zwar das 1ste Kapitel „die Setzung der Gewissh.“, das 2te Kap. den „Gegensatz des Rationalismus.“ Im 2ten Abschn. wird „die christl. Gewissh. in ihrer Beziehung auf die transcendenten Glaubensobjecte“ dargestellt; und zwar im 1sten Kap. „die Setzung der Gewissh.“, im 2ten Kap. „der Gegensatz des Pantheismus.“ Die Erörterungen hinsichtlich der transeunten Glaubensobjecte bleiben der 2ten Hälfte des Werkes, die bald folgen soll, vorbehalten. Irgend ein belangreicher Punkt wird sich also in dem „System“ wohl nicht vermissen lassen. Für die Gründlichkeit der Bearbeitung aber zeugt jeder einzelne von den 37 Paragraphen, worein das Ganze zerfällt, indem der jedeamalige Stoff erst thesenar-

fig zusammengefasst und nachher in begründenden und erläuternden Gliederungen ausgeführt wird. In allem bisher Erwähnten findet Ref. von „anhaltenden Mängeln“ nicht gerade mehr, als eine mässige Anzahl dubiöser Einzelheiten, und etwa noch einige Stilverstösse (z. B. S. 90: „mit ihm“, „ob er“, „redet er“, — wer denn?) und unklare Ausdrucksweisen (muss z. B. in §. 32 gelesen werden: „nicht blos“, oder: blos? beides lässt sich, *vario respectu*, rechtfertigen). — Nach der wissenschaftlichen Seite hin wüssten wir also nicht, was an dem Buche mit Grund und Fug zu tadeln wäre. Uebrig bleibt indess noch die Frage nach dem Verhältnisse des vorliegenden „System's“ zu dem evang.-luth. Lehrbegriffe. Bei der Neuheit des von Dr. F. betretenen Gebietes hält es aber Ref. für gerathen, mehr zu seiner eigenen Orientirung, als zu einer eigentlichen Kritik, das Wort zu nehmen. Denn sicherlich liegt hier die befürchtete Gefahr, dass „es auch an unwillkürlichem Anlass zu Missverständnissen nicht fehlen werde“, näher als gewöhnlich. Wir unterziehen daher das Buch nur im Ganzen und Grossen einer Besprechung; damit werden sich wohl die Missverständnisse vermeiden lassen. Unseres Ermessens hängt nun das ganze Urtheil über Nothwendigkeit, Werth und Bedeutung des „Systems“ von einem scheinbar geringfügigen formellen Umstande ab. „Das System der christl. Gewissheit bildet den ersten Theil der systematischen Theologie“, — wird mit dieser Inhaltsangabe des Paragraphen 6. theoretisch und praktisch voller Ernst gemacht, dann hat die heutige Christenheit, zumal die evangelische, in dem vorliegenden Buche eine der kostbarsten Gaben, die ihr in dieser trüben Kirchenzeit zu Theil werden können, dankbar zu begrüssen. Denn in diesem Buche wird, zur Befestigung der Schwachgläubigen und zur Widerlegung der Ungläubigen, zur Belehrung der Unkundigen, zur Warnung der Zweifler und zur Abweisung der Verführer, gründlich auseinandergesetzt, die Glaubensgewissheit des Christen beruhe keineswegs, wie die Irrlehrer den Unmündigen einzureden sehen, auf Auctorität und Tradition, sondern „auf Grund einer sittlichen Erfahrung“, die dem Nichtchristen unzugänglich bleibt und bleiben muss, denn „die sonderliche sittliche Erfahrung, welche der christl. Gewissh. zu Grunde liegt, ist die der Wiedergeburt und Bekehrung.“ Die an dem Christen in der Wiedergeburt und Bekehrung vorgegangene „Umwandlung seines sittlichen Wesens vergewissert sich ihm zugleich mit ihrem Vollzug als sittlich berechnete und nothwendige durch Vergleichung des sittlichen Bedarfs mit dem sittlichen Empfang, von denen aber auch der erstere sich dem Subject nur (!) in und mit der

Umwandlung selbst erschliesst.“ Darum ist es „eine durchaus berechnete Antwort, wenn der Christ auf die Frage, wodurch sich ihm der reale Zustand der erlebten sittlichen Umwandlung als der normale ausweise, sein unmittelbares Gefühl (Bewusstseyn) als Zeugniß geltend macht, welches ihn darüber ebensowenig im Zweifel lasse, als ein aus dem Zustand leiblichen Krankseyns in den der Genesung Eingetretener darüber ungewiss seyn kann, ob der frühere oder der gegenwärtige Zustand der seinem Wesen entsprechende und normale sei.“ In diesem unmittelbaren Bewusstseyn trägt auch der Christ die gewisse Bürgschaft seiner dereinstigen Vollendung. „Denn dass die Macht, welche ihn bei seiner Wiedergeburt überkommen und welche er überkommen, stärker sei als alle Gegensätze, sei seien nun in ihm oder ausser ihm, dass sie auch stärker sei als der Tod, das ist eben die christl. Gewissheit, in welcher er steht; und das Bewusstseyn davon verlässt ihn auch dann nicht, wenn er jeweilen von dem Widersacher in ihm überreilt und übermannt wird. Er müsste nicht seyn, was er ist, wenn er nicht werden könnte und müsste was er hofft: mit dieser auf (innern Erfahrungs-)Thatsachen begründeten Zuversicht tritt er an die Pforte des Todes.“ — Wir haben hiermit den Grundgedanken des „Systems“ angegeben, der nun in geistvoller Weise durchgeführt und auf die christlichen Hauptlehren angewandt wird. Es wird dabei beständig darauf hingewiesen, wie gerade in dem Zustande des natürlichen, unbekehrten Menschen die Unmöglichkeit liegt, auch nur über ganz einfache Religionsfragen, z. B. hinsichtlich der göttlichen Persönlichkeit, zu klarer Einsicht und fester Ueberzeugung zu gelangen; denn, sagt *Dr. F.* in Bezug auf diesen speciellen Fall, eben „darin liegt der Nerv des Beweises, welcher dem Christen für die Persönlichkeit Gottes geführt wird, dass die Wiedergeburt und Bekehrung etwas in das natürliche Leben abrupt Hineinfallendes ist, mithin in dem, was wir als die specifisch und ausschliesslich christliche Erfahrung kennen.“ Hier ist auch der Ort, wo sich *Dr. F.* mit den spekulativen Systemen der modernen Theologie auseinandersetzt. Nachdem er zu diesem Zwecke gezeigt, wie des Christen Zuversicht nicht auf Ausdrücke und Formen gestellt sei, fährt er fort: „Nichts kann schärfer den Unterschied zwischen denen, welche auf rein dialektischem Wege des Glaubensobjectes sich bemächtigen oder aber sich entledigen wollen, und denen, welche auf dem Wege christlicher Erfahrung seiner inne und gewiss geworden sind, bezeichnen, als jene Aeußerung Schleiermachers im Anhang seiner Glaubenslehre: „Soll das Verhältniss nicht nach diesem Typus gedacht werden (nämlich nach

dem Typus des Gattungsbegriffs und der unter ihm stehenden Einzelwesen), so dürften wir gar nichts Bestimmtes dabei zu denken im Stande seyn und mithin auch gar Nichts daran haben.' Eben dieses erkennt der Christ als das *ἄρῶτον ψεῦδος* der gegnerischen Stellung, dass ihr das ‚daran haben‘ zusammenfällt mit dem Andern, ‚sich etwas Bestimmtes darunter denken können‘, wie wenn man sagen wollte: Deswegen, weil ich mir unter dem Leben nichts Bestimmtes zu denken weiss, habe ich an dem Leben Nichts; oder darum, weil ich nicht verstehe, wie der unendliche Gott in dem kleinen endlichen Menschenherzen Wohnung nehmen könne, habe ich an der Einwohnung Gottes in mir Nichts. Vielmehr weil wir ‚Etwas‘ an dem dreieinigen Gott haben, nämlich dass wir durch ihn und durch ihn allein ‚Etwas‘ sind zu Lobe seiner Herrlichkeit, und in diesem die Garantie dafür liegt, dass es auch um den dreieinigen Gott ‚Etwas‘ sei, darum versuchen wir's auch, uns Etwas darunter zu denken, wie übel oder wohl es gerathe, und den widerstreitenden Sätzen, in die sich dabei das menschliche Denken verstrickt, schreiben wir dennoch grössere Wahrheit zu, als ihrer dialektischen Auflösung; denn diese können wir wohl denken, ‚haben‘ aber Nichts daran.“

— Bei solchen, unstreitbar rein evangelischen, Fundamenten möchte leicht jedes Bedenken gegen das „System“ einer unbedingten Zustimmung weichen. Und doch müssen wir an der oben gestellten Bedingung festhalten. Ist das aber nicht von unserer Seite eine blosse Sonderbarkeit, da ja *Dr. F.* selbst die Erfüllung jener Bedingung fordert und leistet? Nun, hierüber waltet jedenfalls bei dem Hrn. Verf. noch eine gewisse Täuschung ob, die sich am deutlichsten in §. 5. ausspricht. Nach seiner Behauptung „unterscheidet sich die Leistung, welche das System der christl. Gewissh. anzustreben hat, von den Versuchen der Religionsphilosophie, die Wahrheit und die Nothwendigkeit des Christenthums auf philosophischem Wege zu begreifen; sie fällt vielmehr ausschliesslich unter die Aufgaben der Theologie.“ Auf diesen Punkt wird grosses Gewicht gelegt, — gewiss mit Recht. „Müssen wir doch auch im Interesse der christl. Theologie selbst uns gegen die Vermengung ihrer Aufgaben mit jenen der Philosophie und der Religionsphilosophie insbesondere erklären.“ Wie hat sich aber wol *Dr. F.* „die Scheidelinie zwischen dieser und jener“ gedacht, da er behauptet, „wir hätten es hier weniger mit dem zu thun, was man philosophische Theologie nennt, als Bestandtheil der Theologie überhaupt, als mit der Religionsphilosophie, als Bestandtheil der philosophischen Wissenschaft?“ Soll diese ganze Unter-

scheidung und „Abgrenzung“ für uns eine praktische Wichtigkeit haben, so können wir das vorliegende „System der christl. Gewissh.“ nur als ein philosophisches, weil eine „Disciplin der philosophischen Theologie“ bildendes, auffassen, — womit wir uns freilich in einem starken und weitgreifenden Gegensatz zu Dr. F. befinden. Aber eben nur so, nur als philosophische Vorstufe der systematischen Theologie, wird uns das „System“ zugänglich und bedeutungsvoll für die Gegenwart und Zukunft. Ob der Hr. Verf. hierüber mit uns jemals übereinstimmen wird, stellen wir dahin. Doch dürfen wir wol seiner wiederholten Erwägung folgende Punkte empfehlen. Ganz abgesehen von der philosophischen Haltung des „Systems“, springt doch 1. in die Augen und wird wiederholt zugestanden, dass sich die Objecte des „Systems der christlichen Gewissheit“ mit den Objecten des „Systems der christlichen Wahrheit“, d. h. mit dem systematischen Complex der positiven christlichen Dogmatik und Ethik, nicht decken, dass vielmehr zwischen beiden eine sichtbare Divergenz der Resultate stattfindet. Wie sollen wir uns diese Erscheinung zurechtleger? Kann es im christlichen Glaubens- und Sittengebiete eine „Gewissheit“ ohne „Wahrheit“, oder eine „Wahrheit“ ohne „Gewissheit“ geben? Deutet diese auffallende Incongruenz nicht unwillkürlich auf den philosophischen, der positiven „Wahrheit“ noch nicht durchweg habhaft gewordenen Standpunkt des „Systems d. chr. Gewissh.“ hin? Hierzu tritt 2. die äusserst bedenkliche Stellung, die das „System“, wenn es mehr als eine philosophisch-theologische Leistung seyn wollte, gegen die h. Schrift einnehmen würde. Der Verf. geht nämlich von der „Dreitheilung der gesammten Theologie aus als historischer, systematischer und praktischer, so zwar, dass die exegetische ihren Platz an der Spitze der historisch-theologischen Disciplinen findet.“ Er meint, „da die Exegese es mit dem Verständniss der Urkunden des christlichen Glaubens zu thun habe und darauf angewiesen sei, das Christenthum in seiner historischen Vorbereitung und seinem geschichtlichen Auftritt jenen Urkunden gemäss zu begreifen, so lasse sich unmöglich zwischen ihr und der Kirchengeschichte eine ähnliche Scheidungslinie ziehen, wie zwischen dieser und der systematischen oder der praktischen Theologie.“ Aber diese „Eintheilung“ ist innerhalb der evang.-luther. Kirche keineswegs „im Rechte“, vielmehr dem reformatorischen Formalprincip geradezu entgegen. Hätte Luther in der h. Schrift bloss oder doch vornehmlich das erste Stück der kirchenhistorischen Ueberlieferung erkannt, so konnte es zu keiner Reformation kommen; denn dann hatte er an der Bibel keinen dogma-

tischen Richter, sondern (gerade so wie der Pabst auch) nur einen geschichtlichen Zeugen. Soll die h. Schrift oberste und alleinige Glaubens- und Lehrnorm, nicht blos älteste Glaubensurkunde und zuverlässigste Lehrquelle seyn, so muss ihr ein von der Kirchengeschichte unabhängiger, auctoritativer Rang, und folgeweise ihrer Exegese eine selbständige Stellung an der Spitze der theologischen Disciplinen gewahrt bleiben. Eine unausbleibliche Folge von *Dr. F.'s* Auffassung ist die, dass sein „System“ allenthalben von der biblischen Begründung der aufgestellten Sätze gefissentlich absieht und sich mit einer nachträglichen Bestätigung durch die h. Schrift begnügt, — ein Verfahren, das wir nur bei einer propädeutischen Disciplin, die sich auf dem Boden der philosophischen Theologie bewegt, verstehen und gerechtfertigt finden. Ferner geben wir 3. dem Hrn. Verf. zu bedenken, dass auch ein „Wiedergeborner“ und „Bekehrter“ über die christlichen Glaubensobjecte philosophiren kann, darf und wird; nicht zwar um denselben einen fremden Begriff und Inhalt unterzulegen, wohl aber um sie so leichter mit den Zweifeln und Bedenken des eigenen Kopfes, oder mit gegnerischen Insinuationen und herrschenden Zeitmeinungen irenisch, apologetisch oder polemisch auseinander zu setzen; kurz: aus „pädagogischen“ Gründen, wie unsere alten Theologen sich ausdrücken, ist eine christliche Religionsphilosophie, oder wenn man lieber will, eine philosophische Theologie nicht allein möglich und zulässig, sie kann sogar für gewisse Zeiten und Kreise zum dringenden Bedürfniss werden. In einer solchen Zeit und in dergleichen Kreisen leben aber, unverkennbar, jetzt vor allen andern die evang.-luther. Christen Deutschlands; sollten wir uns nun nicht dankbar freuen, wenn unter ihnen, zumal unter den akademischen Theologen, auch christliche Philosophen erfunden werden, die zunächst den künftigen Dienern der evang. Kirche, dann aber auch dieser selbst, was ihre gebildeteren Glieder anlangt, den rechten Verstand der schriftmässigen Heilslehre erst auf subjectivem Wege zu erschliessen suchen, um dann für die Aufnahme der objectiven Wahrheit einen desto empfänglicheren Boden zu finden? Wir meinen, eine derartige Vermittlungsarbeit müsse in unsern Tagen für Viele den Vorläuferdienst Johannis d. T. ersetzen; ja wir wissen, dass sie schon viel früher und, viel weniger thätig geleistet, als durch *Dr. F.*, solchen Dienst wirklich gethan hat. Sollen wir jedoch das vorliegende „System“ aus einem andern und höhern Gesichtspunkte betrachten, so machen wir 4. auf die letzte Basis dieser „christlichen Gewissheit“ aufmerksam. Auf drei verschiedenen Wegen kann der Christ zur

religiösen „Gewissheit“ gelangen: entweder durch die Versicherung seines eigenen Bewusstseyns, oder durch die Garantie der Kirche, oder endlich durch die Bürgschaft Gottes. Hier liegt die tiefste Differenz der vier christlichen Hauptconfessionen. Die reformirte mit allen ihren Parteien (Mystiker und Pietisten nicht ausgeschlossen) sucht das Fundament der religiösen Gewissheit in dem gläubigen Individuum und dessen geistlichen Erfahrungen; der römische und griechische Katholik lässt sich seinen Glauben von der Kirche assecuriren; die Evangelisch-Lutherischen berufen sich auf das Zeugniß Gottes, des heiligen Geistes. Von diesen drei Wegen betritt unser „System“ den ersten. Nun, kein rechter Anhänger der wittenberger Reformation wird den grossen Einfluss leugnen oder schmälern, den die Erfahrung des gläubigen Bewusstseyns, sowie die Stimme der reinen Kirche auf die Gewinnung „der christlichen Gewissheit“ ausüben. Waren es doch eigentlich gerade diese beiden Mächte, welche unserer und der vorigen Generation aus der greulichen Nacht des Unglaubens den Pfad zur himmlischen Wahrheit wiesen. Hat nicht Bedürfniss und Befriedigung des Herzens die Einen, Hinneigung zu der evangelischen Kirche des 16., 17., ja noch des 18. Jahrh. die Anderen in unserm Sæculum dem alleinigen Heilande zugeführt? Was anders als die treue Hingebung an die rechthabende Kirche augsburgischen Bekenntnisses hat z. B. unsere missourischen Glaubensgenossen von rationalistischen, pietistischen, stephanistischen, chiliastischen u. s. w. Finsternissen frei und zu helleuchtenden Trägern des Evangeliums gemacht? Und hat nicht ein Claus Harms und gar mancher Andere seine Glaubensfestigkeit sogar auf Schleiermachers unmittelbares Abhängigkeitsgefühl, als auf die erste Weckstimme in der religionslosen Wüste, zurückgeführt? So dürfen wir ja auch nicht blos wünschen, vielmehr mit Bestimmtheit hoffen, unser „System“ werde für sehr Viele ein treuer Wegweiser zu den unvergänglichen Schätzen der evangelischen Reformation werden. Denn hier ist unvergleichlich mehr als Schleiermacher; in diesem „System“ führen nicht die religiösen Stimmungen eines pantheistischen Gefühls das grosse Wort, hier sprechen die selbsterfahrenen Thatsachen der christlichen Wiedergeburt und Bekehrung, die für jene pantheistische Religiosität nur dunkel geahnte Grössen herrnhutischen Ursprungs waren. Aber dennoch verbergen wir uns nicht, dass doch auch bei *Dr. F.* immer nur die geistlichen Erfahrungen geltend gemacht werden, die in das religiöse Bewusstseyn einer bestimmten Individualität aufgenommen worden sind. Es ist eben der Verfasser des „Systems d. ch. G.“ nach seiner ganzen geistlichen

Eigenthümlichkeit, der diese, mittel- oder unmittelbaren, religiösen Erfahrungen gemacht hat; — er hat, mit Einem Worte, die Geschichte seiner „Wiedergeburt und Bekehrung“ zu Grunde gelegt und darauf das Gebäude seiner „christlichen Gewissheit“ errichtet. Ein Anderer, wenn auch „wiedergeboren und bekehrt“, muss dennoch zu diesem individuellen Standpunkte, je nach Befinden, hinauf oder herab steigen; ersteres wird in der Regel, letzteres doch ausnahmsweise der Fall seyn; ein ursprüngliches Stehen auf gleicher religiös-ethischer und speculativ-wissenschaftlicher Höhe möchte kaum vorkommen. Freilich wird man fragen, wie das überhaupt anders seyn könne, da doch jeder Einzelne seines Glaubens „gewiss“ werden soll und Keiner solche „Gewissheit“ für einen Andern haben, sondern diesen, so er es bedarf, nur zu seinem eigenen Standpunkte hinaufziehen kann. Auf diese Frage antworten wir, dass sie gerade den, nach unserer Ueberzeugung schwachen Punkt des „Systems“ nicht gebührend in's Auge fasst. Wird die „christliche Gewissheit“ überhaupt von individuellen Erfahrungen abhängig gemacht, so setzt man *volens volens* das jedesmalige Subject dieser Erfahrungen zum Fundament, Quell und Richtmass der christlichen Gewissheit. Auf diesem Wege bildet sich im allergünstigsten Falle ein gläubiger Subjectivismus, der sich denn doch auf die Dauer nicht mit der blossen Bestimmung der „Gewissheit“ begnügen, sondern auch die „Wahrheit“ des Christenthums vor sein Forum ziehen wird, da ja die eine von der andern nur wissenschaftlich, nicht empirisch zu scheiden ist. Kurz: gibt man der Subjectivität des „Wiedergeborenen und Bekehrten“ den definitiven Schiedspruch über die „christliche Gewissheit“, so verfällt man zwar nicht dem vulgären, wohl aber einem, nach und nach ebenso schlimm werdenden, höhern Rationalismus. Hier wie dort, das vergesse man ja nicht, ist es das menschliche Subject und Bewusstseyn, dem schliesslich die religiöse Entscheidung anheimfällt: dort zwar der Naturmensch mit seinem Unglauben, hier der Christenmensch mit seinen geistlichen Erfahrungen, in beiden Fällen jedoch immer nur der Mensch, von dem auch im wiedergeborenen Zustande das *Errare humanum est* noch fortwährend gilt. Alle, auch die auf Wiedergeburt und Bekehrung basirten Erfahrungen und Ueberzeugungen unseres Bewusstseyns gewähren der Religion nur eine menschliche Gewissheit, eine *humana fides*, die (gleich der ebenfalls nur menschlichen Garantie der Kirche) nur den *terminus a quo* des Christenlaufs betreten hilft, den *terminus ad quem* dagegen unberührt und unverbtirgt lassen muss. Wir sagen mit Absicht: „lassen muss.“ Welcher

geistliche Calculator vermöchte wohl die Zahl der Glaubensstufen anzugeben, die vom *term. a quo* bis zum *term. ad quem* der Heilsscala liegen? Aber schon auf der untersten Stufe und auf jeder folgenden ist ein „System der christlichen Gewissheit“ möglich; wie gar anders nun muss diese „Gewissheit“ und ihr „System“ bereits auf den Mittelstufen, verglichen mit den Anfängen, ausfallen? und wiederum wie ganz anders würden „System“ und „Gewissheit“ auf der höchsten Glaubensstufe erscheinen? Wer erreicht jedoch hienieden diese höchste Glaubensstufe, diese Schwelle des Vollendungsstadiums? Uud da sie von keinem Angehörigen der *ecclesia militans* erreicht wird, so kann auch keiner aus eigener Erfahrung ihre „Gewissheit“ zuversichtlich und zuverlässig auf Grund seiner „Wiedergeburt und Bekehrung“ verbürgen. Denn Wiedergeburt und Bekehrung beglaubigen und versiegeln einem Jeglichen nur gerade so viel, als er auf seiner individuellen Glaubensstufe und auf dem Wege dahin an religiösen Wahrheiten und Thatsachen vorrätig und ergreifbar findet. Wir können also nicht zugeben, dass die Erfahrungen des gläubigen Menschenherzens das letzte Wort in Sachen „der christlichen Gewissheit“ zu sprechen haben; denn damit würden wir unsere Zuversicht auf keinen unerschütterlichen Felsen stellen. Wir können uns hierbei sogar auf Dr. F.'s eigenes Geständniss berufen. Er redet auch von Solchen, „welche früherhin die christl. Gewissheit auf Grund ihrer Bekehrung besaßen, nachher aber an derselben irre wurden und von ihr sich abwenden.“ Wie geht das zu? fragt man unwillkürlich. Wir erhalten zur Antwort: Der Abfall Solcher ist leicht begreiflich; sie „thun es, weil sie an jener sittlichen Umwandlung selbst kein Gefallen mehr finden und es vorziehen, in dem natürlichen Zustande zu verharren.“ Wie? „zu verharren“? Sind sie denn, trotz ihrer „christlichen Gewissheit“, noch beständig darin geblieben? Das ist der Punkt, von dem auch der Hr. Verf. nicht abzusehen, und gleichwol ihn nicht klar zu stellen vermag. Liesse sich die Sache wirklich leicht begreifen, so würden wir gewiss nicht die bedeutungsschwere Aeusserung hören, die sich daran schliesst: „Hier ist es, wo die Schwierigkeiten für das Verständniss der christlichen Gewissheit, soweit deren auf sich selbst beruhendes Wesen in Betracht kommt, am meisten und am dichtesten sich zusammendrängen. Denn es fehlt jede höhere Instanz, auf welche wir uns berufen könnten, und es mangelt an jeder tiefern unterhalb der Gewissheit liegenden Basis, worauf sie sich begründen liesse.“ Sehr richtig! Aber in diesem „Mangel einer höhern Instanz und tiefern Basis“ liegt eben

für uns der Grund, warum wir die „auf sich selbst beruhende christliche Gewissheit der Wiedergeborenen und Bekehrten“ nur eine procuratorische nennen mögen; an die definitive „christliche Gewissheit“ stellen wir viel höhere Anforderungen. Deshalb sind wir auch 5. beziehungsweise mit Dr. F. über die Stellung der „christl. Gewissheit“ zur h. Schrift einverstanden. So lange diese Gewissheit ein, so zu sagen apriorisches, lediglich auf sich selbst, auf dem Bewusstseyn des gläubigen Subjects, beruhendes Wesen an sich trägt, so lange wäre es freilich „nur ein Missverständniss, wollten wir für die Normalität der in dem Christen vollzogenen Umwandlung das geoffenbarte göttliche Wort anrufen, von dem es sich (NB. in diesem Stadium des Christenlaufs) eben erst fragt, woran wir seiner als eines geoffenbarten und göttlichen gewiss werden.“ Und so lange es sich „um den Anfangspunkt der christl. Gewissheit handelt, und zwar um einen solchen, von wo aus und durch welchen das Subject des Gesamtcomplexes der christl. Wahrheit“ annähernd „versichert werde“, so lange mag man es auch „in der Bestimmung der fundamentalen christlichen Gewissheit ablehnen, dass daselbst das Zeugnis des heil. Geistes als das primäre herbeigezogen werde, weil es sich erst fragt, wodurch das Subject dieses Zeugnis als solches anerkennt.“ Auch mag man auf diesem „Anfangspunkte“ noch „darauf verzichten, von Sünde, Schuld und Schuldfreiheit anders zu reden, als wie das Bewusstseyn davon in dem Subject sich findet“; denn von dem Selbstbewusstseyn aus will und soll ja die philosophische Theologie den Weg zeigen, „auf dem wir allmählich zur Umspannung der gesammten christlichen Wahrheit gelangen.“ Hiernach wird sich dann allerdings innerhalb unsers „Systems“ auch ein eigenthümlicher Ort bestimmen, „wo von dem Zeugnis des heil. Geistes geredet werden muss“, und solches Zeugnis selbst wird einen eigenthümlichen Charakter und eigenthümliche Bedeutung erlangen. Damit sind wir durchweg einverstanden. Nur aber vergessen wir hierüber einen Umstand nicht, auf den uns zuletzt alles ankommt. „Es gibt factisch eine Centralstelle der christlichen Gewissheit, die innerste Burg der christlichen Ueberzeugung, in welche der Christ sich zurückzieht, wenn dieselbe auf irgend welchem Aussenwerke angegriffen und erschüttert worden ist, und von welcher er wiederum ausgeht, um von da die ganze Fülle der christlichen Wahrheit seiner Gewissheit einzuverleiben, sowie den ihm zugänglichen Gehalt der natürlichen Wahrheit damit in Verbindung zu setzen und auszugleichen.“ Welches aber wird für den Evangelisch-Lutherischen diese „Centralstelle“, diese „innerste Burg“ seyn, und

wo kann sie für ihn nur liegen? Die Kirche ist es nicht; aber ebensowenig ist es auch das wiedergeborene und bekehrte Selbstbewusstseyn. Auf keine dieser beiden Autoritäten zieht sich der angefochtene Glaube des protestantischen Christen in That und Wahrheit schlüsslich zurück, sondern, wie ja schon das Exempel der grössten evangelischen Gottesmänner ausweist, lediglich auf die, durch das Zeugniß des heil. Geistes versiegelte Autorität der h. Schrift. Wäre es anders, stünde der heilbringende Glaube auf sich selbst, auf dem Bewusstseyn seiner Inhaber, wäre er keine lebendige Kraft, die fest an Gottes Verheissung haft't, so wäre es um beide geschehen: um das Formal-, wie um das Materialprincip der evangelischen Ueberzeugung. Glaube und Schrift sind unzertrennlich verbunden; ohne letztere wäre jener nur ein enthusiastischer Wahn, und ohne den Glauben wäre die Schrift ein „papierner Pabst“, ein Hort des blinden Köhlerglaubens. Nun weiss zwar auch Dr. F., dass „es doch immerhin ein schlimmer Widerspruch wäre“, wenn der Inhalt dessen, was sich im Bewusstseyn des Subjects als verbürgt darstellt, in keinem Einklang mit der Bibel stünde; ebenso weiss er, „wie nahe überhaupt das Ich des heil. Geistes, welches in dem Gläubigen redet, dem dadurch gesetzten pneumatischen Ich desselben steht“; er will diese Umstände wohl beachtet wissen, „damit man nicht meine, es sei das natürliche Ich, welches zum Richter eingesetzt werde, sei es über die Wahrheit des persönlichen Christenstandes, sei es über das diese Wahrheit mitverbürgende Zeugniß des heil. Geistes.“ Dabei glaubt er aber festhalten zu müssen, „dass auch die Schrift selbst das Zeugniß des heil. Geistes nicht als das primitive, letztinstanzliche, sondern als begleitendes, zu dem Zeugnisse unser selbst über unsern Christenstand hinzukommendes bezeichne.“ Wie aber? ist denn das wiedergeborene Ich nicht ebenso ein menschliches, blos zu einem menschlichen Zeugnisse befähigtes, wie „das natürliche Ich“? Oder ist des heil. Geistes Zeugniß kein göttliches? Unseres Erachtens steht über dem „Zeugnisse unser selbst“, als dem zwar „primitiven“, aber nur menschlichen, das göttliche Zeugniß des heil. Geistes als „letztinstanzliches“. Für uns ist und bleibt es eben nur relativ wahr, wenn von dem Anfangspunkte der christlichen Gewissheit behauptet wird: „Dieser Anfang muss einfach seyn und unvermittelt insofern, als er uns nicht nöthigt, bei einer höheren Instanz die Bestätigung seiner selbst und der darin beruhenden Gewissheit nachzusehen.“ Ja, für den „Anfang“ hat das seine Richtigkeit; man darf den „Anfangspunkt der christl. Gewissh. in der Wie-

dergeburt und Bekehrung“, also in der menschlichen Subjectivität, suchen. Aber ein verderbliches Missverständniß wäre es, den Endpunkt der Gewissheit, das Zeugniß des heil. Geistes, für einen Anfangspunkt zu halten und als solchen zu behandeln, oder, wie Dr. F., den Anfangsp. zugleich als Endpunkt, weil als unüberschreitbar, zu setzen. Denn in unserm „System“ heisst es: „Man hat nicht selten, in älterer wie in neuerer Zeit, auch da, wo man sich genöthigt sah, den Anfangspunkt der Gewissheit in das Subject zu verlegen, doch gemeint, über das Subject als solches hinausgehen zu sollen, und das Zeugniß des heil. Geistes in dem Subject und an dem Subject als den letzten Punkt, auf welchen der Christ bei Bestreitung seines Wahrheitsbesitzes sich zurückziehe, hingestellt. Strauss nennt bekanntlich diese Berufung auf das *testimonium spiritus sancti*, bei welcher die weitere Frage sich erhebe, wer denn uns versichere, dass diese Empfindung in uns von der Einwirkung des hl. Geistes herrühre, die Achillesferse des protestantischen Systems, wogegen man erwidert hat, gerade umgekehrt seine rechte Stärke sei darin enthalten.“ So sagt Dr. F., dem es jedoch selbst gewiss lächerlich erscheint, wenn ein Leugner des lebendigen, persönlichen Gottes über das *test. sp. s.* urtheilen, oder dem heil. Geiste die Macht, sich im Menschenherzen als Den auszuweisen, der er wirklich ist, abstreiten will. Hätten wir uns ja, durch Aufgebung des *test. sp. s.* dem Protestantismus erst eine „Achillesferse“ zu schaffen, — als eine willkommene Zielscheibe für den schwäbischen und jeden andern Paris! Es würde dann zeitig genug zum andernmale heissen: „Horch! da dringt verworr'ner Ton fernher aus des Tempels Pforte; todt liegt Thetis' grosser Sohn.“ — Nach allem bisher Gesagten halten wir es 6. für unbedingt geboten, auch in der Frage nach der „christlichen Gewissheit“ den Consensus mit der alt-evangelischen Theologie zu wahren. Sie lehrt: „*Initium fieri potest ab ecclesiae testimonio* (mithin auch vom christlichen Bewusstseyn); *sed postea Scriptura ipsa et Spiritus S. per scripturam luculentissime de se testatur*“ (Gerhard). „*Quoniam multa sint motiva credibilitatis, quae potenter suadent S. Scripturae originem coelestem: illa tamen, quantacunque sint, fidem tantum humanam et persuasionem efficient; ultima ratio, propter quam fide divina et infallibili credimus, verbum Dei esse verbum Dei, est ipsa intrinseca vis et efficacia verbi divini et Spir. S. in Scriptura loquentis testificatio et obsignatio. Quin fidem largiri, non tantum qua credimus articulis, sed etiam, qua credimus Scripturae articulos exhibenti et proponenti, est opus a Spiritu Sancto seu causa suprema promanans*“ (Quenstedt). Das Zeugniß des heil.

Geistes aber galt unseren älteren Theologen als ein „*actus supernaturalis Spiritus S., per verbum Dei attente lectum, vel auditu perceptum, virtute sua divina, Scripturae S. communicata, cor hominis pulsantis, aperientis, illuminantis, et ad obsequium fidei flectentis, ut homo illuminatus ex internis motibus spiritualibus vere sentiat, verbum sibi propositum a Deo ipso esse profectum, atque adeo immotum ipsi assensum praebeat*“ (Hollaz). Um hierüber keiner Unklarheit Raum zu lassen, erklären die alten Lehrer: „*Divinam fidem doctrina ipsa Scripturae omni tempore gignit, quatenus cum attentione lecta, aut voce docentis proposita, explicata et auditu percepta, per se immediate quidem, sed virtute divina, quam sibi semper et indissolubiliter conjunctam habet, adeoque concurrente, et virtutem hanc exerente Deo, intellectum quidem illuminat, seu excitata cogitatione sancta et objecto congrua, in assensum inclinat; voluntatem allicit ac movet, ut intellectui assensum, sibi ipsi (sc. Scripturae S.), tanquam a Deo profectae, praebendum imperet, et sic intellectum ipsum ad assentiendum, sub ratione revelationis divinae, determinet*“ (Baier). Im Einklange mit diesen Aussprüchen muss nach unserer Ueberzeugung jedes evang.-luther. System der christlichen Gewissheit bleiben, und dass ein solcher Einklang auch für den philosophischen Theologen der Neuzeit, ja sogar für den nur dogmenhistorisch verfahrenen, für seine eigene Person der „modernen Weltanschauung“ zugethanen, keine Unmöglichkeit sei, hat schon vor mehr als 40 Jahren der Vorgang Hase's (im *Hutterus rediv.* v. 1829) dokumentirt. Das damals in seinen Grundstrichen entworfene Muster eines, den letzten Theil der systematischen Theologie bildenden und dieselbe definitiv abschliessenden Systems der Glaubensgewissheit behauptet auf evang.-protestantischem Boden noch heute seine unveränderte Giltigkeit. Nur im Gegensatze wider die Feinde, oder zur Heranziehung der Schwankenden, so äussert sich Hase, wird die Wahrheit des Christenthums vorläufig auf historischem, philosophischem, apologetischem Wege dargethan, eigentlich „nicht für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen, damit sie sich zum Glauben entschlossen; nicht für die religiöse Ueberzeugung, sondern nur mit der Gewissheit anderer historischer und menschlicher Dinge, daher *fides humana* genannt.“ Selbstredend hat diese Beweisart, unter welche auch unser „System“ zu subsumiren ist, für den gläubigen Christen noch immer ihren hohen Werth, insofern ja im Christen der neue Mensch fortwährend mit dem alten streiten muss. Aber eine endgiltige Glaubensgewissheit kann durch jene menschlichen Argumentationen nicht gewonnen werden. Wenn dagegen „das Evangelium in unser Gemüth aufge-

nommen und in uns erlebt wird, so entsteht im Gegensatze der frühern Zerfallenheit mit Gott durch die Gemeinschaft mit Christo der Friede Gottes mit der klarsten Ueberzeugung des Selbsterlebten. Weil er nicht ausgehen konnte von der Vernunft, denn diese hatte nichts als den Zorn Gottes zu verkündigen, so bezeugt sich dieser Friede in uns als ein von Gott bewirkter, das ist *fides divina* oder *testimonium Spiritus S. internum*, das grosse Wunder des Christenthums, gegen das Luther die anderen kleinen Mirakel mit Recht herabsetzte.“ Aber dieses Zeugniß des heil. Geistes lässt sich von der h. Schrift nicht trennen; es wird in den gegenwärtigen Kirchenzeiten lediglich durch das geschriebene, biblische, Wort vermittelt, und letzteres wird durch das erstere als göttlich beglaubigt. Zwar gibt es für die Göttlichkeit der h. Schrift auch noch Beweise anderer Art, aber sie „gehören mehr für die Ungläubigen und für das noch Ungläubige in uns, als für die Gläubigen, und bewirken nur menschlichen Glauben, historische (oder philosophische) Wahrscheinlichkeit. Die über allen Zweifel erhabene Gewissheit ist allein das Zeugniß des heil. Geistes in uns: wenn der Christ, während er in sich nur Irrthum, Sünde und Schuld findet, in der h. Schrift göttliche Wahrheit und den Frieden Gottes gefunden hat, welcher eins mit seinem religiösen Leben nur von Gott in ihm gewirkt seyn kann, so ist ihm dieses ein Beweis für den göttlichen Ursprung der h. Schrift, welcher anderer Beweise weder bedarf, noch durch sie erschüttert werden kann, und selbst den historischen Beweis des apostolischen Ursprungs entbehren mag. Nothwendig aber musste der Protestantismus, sobald er nicht dem Schwanken historischer Zeugnisse, dem Wechsel menschlicher Philosophie, oder der Unfehlbarkeit einer Kirche die Grundveste des Glaubens anvertrauen wollte, in dieser göttlichen Philosophie, als einem Bewusstseyn des heil. Geistes in uns, sich vollenden.“ So Hase. Auch Schleiermacher ahnet wenigstens, dass nur auf diesem Punkte die letzte Entscheidung über die christl. Gewissheit liegt: er lässt die Autorität der h. Schrift auf keine philosophisch-theologische Basis, sondern ausschliesslich auf den christlichen Geist und Glauben begründet seyn. Fast möchten wir glauben, auch Dr. F. stehe ähnlich, — wenigstens wünschen wir es.*

[Str.]

* Darf der unterzeichnete Redactor in aller Bescheidenheit seine eigne Ansicht über das von D. Frank in dem hochwichtigen Werke hauptsächlich Gewollte kurz aussprechen, so würde er — den Kritisirten und den Kritiker, allerdings schon nicht ohne des Letzteren Andeutung, in dem Hauptdivergenzpunkte (Str. N. 4. 5. S. 208 — 213) wesentlich versöhnend — etwa sagen: Die christliche Gewissheit, welche durch eigne Erfahrung gewirkt wird, ist das für Jeden nothwendige erste Stadium solcher Gewissheit, die Milch der

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. *Dr. G. Uhlhorn* (Oberconsistorialrath), Zur Erinnerung an die Kriegszeit. Acht Predigten zu Hannover gehalten. Hannover (C. Meyer) 1871. 84 S. gr. 8. 15 Gr.

Zur Erinnerung an die Kriegszeit hat Verf. auf mehrfach an ihn ergangene Bitten die vorliegenden 8 Predigten aus dieser Zeit zusammengestellt und herausgegeben. Zur Erinnerung schien es ihm auch passend, die am Buss- und-Bettage zu Anfang des Krieges und am Friedensfeste gesprochenen, sehr guten, Gebete hinzuzufügen, obwohl dieselben nicht von ihm verfasste, sondern die für die ganze hannöv. Landeskirche vorgeschriebenen sind. Er hofft, dass Gott auf die Predigten für die, welche sie gehört haben, einen Segen gelegt hat, so auch dass sie denen, welche sie lesen, eine Hilfe seyn werden, die heilsamen Eindrücke der Zeit zu bewahren und zu vertiefen, dass sie immer mehr schauen die Güte und den Ernst Gottes. Wir zweifeln keinen Augenblick, dass solche Hoffnung des hochverehrten Predigers sich in reichem Masse erfüllen werde. Sämmtliche 8 Predigten, besonders aber die erste („Wie wir in die Kriegszeit eintreten wollen“), die zweite („Das himmlische und das irdische Vaterland“), die fünfte („Weisst du nicht, dass dich Gottes Güte zur Busse leitet“ ?), die sechste („Unser Trost an den Gräbern der Unserigen“) und die achte („Wohl dem Volk, dess der Herr sein Gott ist“), doch kaum minder auch die 3te, 4te und 7te („Die Predigt der Thronen Jesu“, „Die rechte Uebung der Barmherzigkeit“ und „Die Güte und der Ernst Gottes“), stehen hoch über jener Gelegenheitshomiletik, die sich in dem jüngsten Kriege mit ihren für Mode und Applaus des Fortschrittpublicums gelieferten und bereits längst wieder vergessenen Eintagsproducten so dünnlich breit machte. Dem *Dr. U.* ist es nicht um vorübergehende Effecte zu thun; er setzt seine Hörer und Leser in den Stand, aus der verhängnissvollen Zeit von 1870 u. 71 einen bleibenden Schatz von Lehre, Trost, Mahnung und Warnung

Kindlein, das zur Anlockung dargebotene geistliche Zuckerbrod für die Kleinen. Dadurch göttlich unwiderstehlich angelockt und ermuthigt zum ersten Wagniss wesentlich christlichen Glaubens, versichert sofort der heilige Geist selbst im Worte der heiligen Schrift die Kindlein ihres ihnen in den Erstlingen geschenkten übernatürlichen, alles natürliche Verstehen unendlich übermögenden geistlichen Besitzthums mit einer Glaubensgewissheit, welche, von Anbeginn schon überschwenglich mächtiger und unumstößlicher als alle die zum Beginn des neuen geistlichen Lebens dargebotene Herzenserfahrung, von Tag zu Tag immer mehr heran- und hineinwächst zu einer nur allein so Welt, Tod und Teufel trutzenden Gewissheit allein im heiligen Geiste in Gottes Worte.

zu gewinnen. Um das zu ermöglichen, predigt er freilich nichts von alle dem, wonach dem grossen Haufen die Ohren jücken; er predigt vielmehr das Gegentheil: „die Güte und den Ernst Gottes“, — wie er gleich auf dem Titelblatte ankündigt. Er zeigt in dem Gerichte über Frankreich „das Bild dessen, was auch uns hätte widerfahren müssen, wenn Gott unserer nicht geschont.“ Er zeigt, dass Gott uns den Sieg über unsere Feinde wahrhaftig nicht gegeben hat, „damit wir nun selbst an ihre Stelle treten und dieselben Sünden auf uns laden sollten, damit wir das wälsche Wesen, das wir bei Jenen besiegt, nun in unserer eigenen Mitte pflegen sollten. Sondern das gilt's jetzt auch im Innern zu besiegen, in wahrhaft deutschem Sinn wegzuthun den wälschen Unglauben und die Frivolität, die wälsche Lüderlichkeit und Zuchtlosigkeit, die wälsche Eitelkeit und Verlogenheit, und was sonst unter uns ist von wälscher Unsitte und wälscher Sünde.“ „Ein Volk ist nur stark im Glauben; Zweifel und Unglaube sind immer Zeichen eines sinkenden Volkes. Die arbeiten wahrlich an der Zerstörung des innersten Kernes unserer Volkskraft, die an der Zerstörung des Glaubens arbeiten, die angeblich im Namen der Aufklärung und Wissenschaft fort und fort neue Zweifel ausbrüten und angeblich im Namen der Freiheit Gottes Wort bei Seite schieben. Habt ihr denn jetzt nicht wieder gesehen, wohin das ein Volk bringt?“ Und was sind bei uns schon jetzt die Früchte dieses wälschen Wesens? „Sehet euch doch nur um: dieser revolutionäre Sinn, der nicht mehr achtet Obrigkeit und Recht, dieser Freiheitsschwindel, der nur für das Fleisch und seine Genüsse freien Raum sucht, diese Verlogenheit, wie sie in dem Phrasengeklingel, das man aller Orten hört, offenbar wird, diese Prahlerei und Eitelkeit, als wären wir jetzt die grosse Nation geworden, dieser Mammonismus“, u. s. w. u. s. w., was lehren sie uns? Gewiss so viel: „Werden wir nicht, was wir seyn sollten, ein Volk Gottes, so ist der Beruf unsers Volkes unerfüllt geblieben und Gott wird es wegthun, andere Völker zu berufen an seiner Statt.“ — Glücklich das Land und die Hauptstadt, wo doch wenigstens eine solche Stimme erschallt! [Str.]

2. Fr. Luger (Archidiakonus an der Domkirche zu Lübeck),
Aus der Zeit und für die Zeit. 10 Predigten gehalten in
den Kriegsmonaten des Jahres 1870. Göttingen (Vanden-
höck) 1871. 78 S. 8.

Die vorliegenden Predigten sind mitten aus der Kriegszeit heraus geschrieben; der Verf. hat sie vom 9ten Sonntag nach Trinitatis bis zum 15ten ununterbrochen, sodann noch am 17ten, 21ten und 22ten Sonntag p. Tr. 1870 über freige-

wählte Texte gehalten, und schon insofern bleiben sie von historischem Interesse, als sie die Gedanken, Hoffnungen, Mahnungen, Tröstungen eines treuen Dieners Gottes mitten aus jener Sturmperiode enthalten. So spricht sogleich die erste Predigt, die unmittelbar nach der Schlacht bei Weissenburg und Wörth gehalten wurde, den Jubel aus, der des Deutschen Herz damals in unvergesslicher Weise bewegte. Nach Ps. 20, 6 beantwortet er die Frage: Was ziemt uns Deutschen gegenüber den grossen und herrlichen Erfolgen, mit denen sich der Herr der Heerschaaren bis hieher zu den Waffen unsers Volkes bekannt hat? Die Antwort gibt er im engsten Anschluss an den Text: Es ziemt uns 1) ein demüthiger Dank, 2) ein heiliger Entschluss, 3) eine inbrünstige Bitte. Unter diesen Bitten findet sich auch die, welche sich theilweise so schön erfüllen sollte, dass wir ein einzig Volk von Brüdern werden möchten, womit er die nicht minder wichtige vereint, dass eine Zeit der inneren Glaubensgemeinschaft für uns anbreche. Noch gewaltiger erheben sich die Wogen seiner Rede in der zweiten Predigt, welche auf Grund des ergreifenden Textes Röm. 11, 12 fragt: Was fordert von uns diese grosse und gewaltige Zeit der göttlichen Heimsuchung? und darauf antwortet 1) offene Augen, beides die Güte und den Ernst Gottes recht zu erkennen, und 2) willige Herzen, in solcher seiner Güte zu bleiben. In letzterem Theile weist er mit besonders einschneidendem Ernste auf die Mitschuld unseres Volkes an diesem Kriege hin; und es erscheint besonders in dieser Hinsicht als ein Segen für unser Volk, wenn diese Predigten auch in Zukunft noch gelesen werden, dass sie an die Wurzeln jedes Krieges erinnern und die Christen mahnen, schon diese Wurzeln abzuschneiden. Die 3te Predigt über Apg. 17, 26. 27 schliesst sich an die Aufregung an, welche der Anblick der grässlichen Verwundungen in den Herzen erregte, und mahnt nun mit dem Thema: Ein Blut, eine Hut, ein ewiges Gut, an das einigende Band, das alle Nationen umzieht, und an die höchste Aufgabe, die jedem Volke gesteckt ist, so dass das Volk die grosse Nation zu nennen ist, das auf dem Wege wahrer Menschenbildung und Völkerbeglückung vorangeht. Die 4te Predigt knüpft sich an den damaligen Abgang des lübeckischen Bataillon's auf den Kriegeschauplatz und erläutert 2 Cor. 6, 1. 2: Jetzt ist die angenehme Zeit, jetzt ist der Tag des Heils. Sie erscheint uns weniger gelungen, da jener Zeitpunkt weniger dem Tage entspricht, welchen der Prophet vor Augen hatte, dem Tage einer durchgreifenden Erlösung. Mehr den Zeitbedürfnissen entsprechend war der fünfte Text Ps. 85, 8—11, den der Vf. im Anschluss an die Capitulation

von Sedan wählte und den er benützt, um zu zeigen, wozu uns die Friedenssehnsucht treiben solle. Wenn er hier auch das Wandeln in der Furcht Gottes nennt, so war dies mehr als Ursache und Vorbedingung des Friedens zu zeigen. Die sechste Predigt legt die Feindesliebe ans Herz nach Röm. 12, 19—21 mit Bezug auf die Katastrophe von Laon und die vielen Nachrichten über Gewaltthaten der Franzosen. In ähnlicher Weise schliesst sich nun auch die 7te Predigt an die Belagerung von Paris, die 8te an die Einnahme von Strassburg, die 9te an eine dreifache Erinnerung, welche der 6. November der Gemeinde zu Lübeck bot, endlich die 10te an die Uebergabe von Metz. Die letzte ist den Gräbern unserer Gefallenen geweiht und bespricht nach 2 Sam. 1, 27 unsere Klage, unsern Dank und unser Gelübde in eindringlicher und an die Aufgabe der Zukunft ernst mahnender Rede. So hat der Verf. in wahrhaft zeitgemässer Weise alle wichtigen Vorkommnisse des Krieges bis zu jenem Zeitpunkt mit der Fackel des Wortes Gottes beleuchtet und dabei stets die Seelen gelehrt, die Frucht auch aus den schweren Heimsuchungen zu sammeln, welche dauernd zu bewahren diese Sammlung jener Predigten wohl geeignet ist. Möge ihr dieser Segen bei Vielen beschieden seyn!

[E. E.]

3. L. Josephson (Superint. in Barth), Brosamen. Für theure u. wohlfeile Zeit. 3te Samml. Stuttg. (Steinkopf) 1872. 292 S. 18 Gr.

Wenn wir schon die beiden früheren Sammlungen dieser „Brosamen“ mit anerkennender Theilnahme begrüsst haben, so hat auf dieselbe diese vom bejahrten Verf. im Vorwort seinen Kindern, Schwiegerkindern und Enkeln gewidmete dritte und wahrscheinlich letzte vorzugsweise Anspruch. Sie ist in der bunten erbaulichen Mannichfaltigkeit ihrer 34 Nummern reich an erwecklichen, ernstesten wie jovialen, Erzählungen (unter denen überhaupt wir besonders Nr. 7. „Zwei Schlafgemächer“ und Nr. 16. 17. „Aus dem kleinen Katechismus“ und „Aus dem grossen Katechismus“ hervorheben) und an herzlichen väterlichen Mahnungen und anziehenden Mittheilungen (vor allen etwa Nr. 33. über Glockeninschriften), und nur Weniges (wie die zum mindesten nichtssagenden Erzählungen Nr. 26., 5. von „dem alten prächtigen Herrn von T.“ [Thadden] und Nr. 28. von dem Bischof Ritschl, und unter allen nicht selten gar manierirten Ueberschriften die absurdeste Nr. 20. „Ein Professor extraordinarius“) hätten wir geradezu hinweggewünscht. Der Brosamen-Sammlung beigegeben ist zuletzt „ein Anhang von drei grösseren Erzählungen“, welche ja allerdings durchaus nicht in romantisch spannender Weise das Interesse fesseln

und zum Theil in überreichen Digressionen (die erste namentlich aus dem Ostsee-Fischer- und dem australischen Missionskreise) sich ergehen, zugleich aber fruchtbar sind an eindringender geschichtlicher Lehre und erschütternder Mahnung und das Ganze den Lesern nur noch werther machen werden.

[G.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Zur Philosophie, Biographie, Poesie, Verschiedenes.)

1. Julius Frauenstädt, Schopenhauer-Lexikon. Ein philosophisches Wörterbuch nach Arthur Schopenhauers sämtlichen Schriften und handschriftlichem Nachläss. 1. Bd. 382 S. Aberglaube bis Jurg. 2. Bd. 507 S. Kaltblütigkeit bis Zweites Gesicht. Leipzig (Brockhaus) 1871. 8. 7 fl. 12 kr.

Eine sehr dankenswerthe Arbeit, welche der Herausgeber seinen sonstigen Bemühungen um Verbreitung der Kenntniss Schopenhauer's hinzugefügt hat. Von berühmten Denkern genügt es uns nicht, wie der Herausgeber bemerkt, bloß im Allgemeinen ihre Lehre zu kennen, sondern wir haben auch das Bedürfniss einer Uebersicht über die ganze Fülle von Gegenständen, die sie in den Bereich ihrer Betrachtung gezogen, und über das Wesentliche dessen, was sie über jeden einzelnen Gegenstand gelehrt haben. Daher das Bedürfniss nach Wörterbüchern, welche uns über beides, über den ganzen Umfang und den wesentlichen Inhalt ihrer Lehre leichte Uebersicht gewähren. Ein solches Lexikon gibt uns hier der Herausgeber über Schopenhauer's Lehren und Begriffe. Er bedient sich dabei einer summarischen Darstellung in Schopenhauer's eignen Worten und verweist bei jedem einzelnen Gegenstand auf diejenigen Stellen in Schopenhauer's Werken, wo die näheren Ausführungen zu finden sind. Innerhalb der einzelnen Artikel finden sich wieder eine Reihe von Ueberschriften, mit denen die mannichfaltigen Beziehungen bezeichnet werden, in welchen der betreffende Gegenstand betrachtet wird. Man kann nicht leugnen: es ist das ein zwar sehr mühsames, aber auch ein sehr nützlich und zweckmässiges Unternehmen. Es wäre zu wünschen, dass uns auch in Bezug auf andere unserer berühmten Denker, z. B. in Bezug auf Baader, von berufenen Händen ähnliche Arbeiten geboten würden.

Wie wir freilich zu der Lehre Schopenhauer's uns zu stellen haben, kann uns wenig zweifelhaft seyn. Die pikanten Einfälle und geistreichen Bemerkungen und Beobachtungen, die sich in den Schriften Schopenhauer's niedergelegt finden,

und die in diesem Wörterbuch in reicher Fülle und Mannichfaltigkeit sich vor uns ausbreiten, werden uns gleichwol über den sterilen Kern seiner Lehre nicht täuschen. Es ist uns zwar sehr begreiflich, wie im Zeitalter einer materialistischen Naturforschung, wo man es über sich gebracht hat, auch das erschütternde Drama des deutsch-französischen Krieges auf die Principien des Darwinismus zurückzuführen — es ist begreiflich, wie es in einem solchen Zeitalter grossen Beifall finden muss, wenn ein Mann, der von seinen Anhängern mit dem Namen eines grossen Philosophen geschmückt wird, alle theistischen Vorstellungen für Alteweiberphilosophie verschreit, die Schöpfung der Materie für einen Widersinn erklärt, da es nichts Wirkliches gibt als die Materie, das Ich für eine blosser Erscheinung und die Behauptung einer Freiheit in der Erscheinungswelt lediglich für Unsinn gelten lässt. Weniger klar ist uns, wie das Ganze seiner Anschauung eine logische Befriedigung erwecken kann, wenn wir nicht annehmen sollen, dass man sich über die Art, wie die disparaten Elemente seines Systems unter sich verbunden sind, wenig Kopfbrechens macht. Die Welt ist Wille und Vorstellung. Das ist das \mathcal{A} und \mathcal{Q} seiner Lehre. Aber als Vorstellung existirt die Welt nur in unserm Gehirn. Würde der Wille zu leben in allen aufhören, so würde auch die Welt verschwinden. Wie soll denn nun die Welt gleichwol ein Ansich, nämlich Wille seyn? Und wie kommen wir denn dazu, von der Welt auszusagen, was ihr Ansich sei, nämlich dass es Wille sei, wenn doch alle Erkennbarkeit nur der Erscheinung angehört? Ist denn nicht dann das Ansich der Welt abermals blosser Vorstellung? Ferner aber: Schopenhauer ist entschiedener Idealist; die Welt ist ihm Vorstellung; wie soll es sich damit reimen, wenn er ausdrücklich lehrt, dass alles Erkennen lediglich als eine Funktion unseres Gehirns zu betrachten sei? Wenn ferner die ganze sinnliche Welt, unser Leib mit einbegriffen, unsere Vorstellung ist, unsere Vorstellung aber als eine Funktion des Gehirns angesehen werden muss, so ist unsere Vorstellung, d. h. die Welt, eine Funktion des selbst wieder nur Vorgestellten. Damit wird nicht nur der Materialismus zum Idealismus und der Idealismus gleich dem Materialismus, sondern jeder von beiden zu einem baren Widersinn. Aber nicht blos die Grundlegung ist logisch unhaltbar, trist und dürftig sind vollends die Resultate. Wer in philosophischer Contemplation eine Befreiung und Erhebung seines Gemüthes sucht, der bleibe fern von Schopenhauer. Ihm ist Gott eine fixe Idee, in dem Egoismus wurzelnd, der den Menschen treibt, in seiner Noth sich die Hypostase eines persönlichen Wesens zu machen, zu

dem er beten kann. Mit der Moral ist nach ihm der Glaube an Gott unvereinbar. Im Alten Testament ist die einzige metaphysische Wahrheit die Geschichte vom Sündenfall. Dagegen steht mit der „optimistischen Schöpfungsgeschichte des Judenthums“, die mit dem *πάντα κατὰ λίαν* abschliesst, „die neutestamentliche, weltverneinende Richtung“ in diametralem Widerspruch. An dem neutestamentlichen Christenthum, welches mehr als wahrscheinlich indischer Herkunft ist, wenn gleich nur in ägyptischer Vermittlung, ist die asketische Tendenz „der Gipfel, zu welchem alles emporstrebt.“ Die Hauptlehre derselben aber ist „die Empfehlung des ächten und reinen Cölibats, dieser erste und wichtigste Schritt in der Verneinung des Willens.“ Glückseligkeit ist eine Chimäre und muss eine solche seyn; wäre sie es nicht, so wäre das „eine vollständige Rechtfertigung des Willens zum Leben, dieser behielte Recht, und das Aufgeben desselben wäre eine Thorheit.“ Wir werden wenig Neigung haben, einen Mann von solchen Anschauungen mit dem Herausgeber den „grossen Denkern“ zuzuzählen. Aber nicht nur nicht gross scheint uns sein Denken zu seyn, es erfüllt uns dasselbe mit einer Mischung von Mitleid und Unwillen. Denn ein Bewusstseyn, das sich selbst ein blosses Phänomen ist und das sein höchstes Glück in seiner Vernichtung findet, ist sicherlich ein von Grund aus unglückliches Bewusstseyn. Zugleich aber erhalten wir von Schopenhauer auch den Eindruck eines innerlich verödeten und blasirten und in seiner Blasirtheit nicht selten cynischen Geistes.

Für den Theologen mag es von Interesse seyn, aus dem vorliegenden Werke die Quelle kennen zu lernen, aus welcher weite Kreise in unsern Tagen ihre geistige Nahrung ziehen. Vieles wird ihm darin begegnen, was er mit leichter Mühe zurechtzustellen vermag. Bei Manchem aber wird sich ihm vielleicht die Ueberzeugung aufdrängen, dass es nicht genügt, metaphysischen Irrthümern lediglich eine historisch gehaltene Theologie entgegenzustellen. [L. Stä.]

2. Johannes Hübner (Missionsprediger), Lebensbeschreibungen frommer Männer aus allen Ständen in älterer und neuerer Zeit. Herausgegeben von dem christl. Verein im nördl. Deutschl. 1870. I. Thl. 224 S. 5½ Gr. II. Thl. 307 S. 7½ Gr.

Die wackeren Bestrebungen des christlichen Vereins sind zu bekannt, als dass man noch brauchte darauf aufmerksam zu machen. Auch das vorliegende Buch ist wieder mit grossem Geschick geschrieben, und es ist zu wünschen sowie auch nicht zu bezweifeln, dass die Auflage von 11,000 Exemplaren einen

reichen Segen stiften möge. Bekanntere und unbekanntere Persönlichkeiten vom Reformationszeitalter an bis auf die neuste Gegenwart werden uns hier in ansprechenden, übersichtlichen, erbaulichen Biographien vorgeführt, und zwar in bunter Reihe aus allen Ständen, nämlich im ersten Bande Joh. Heermann, Hedinger, Rowland Hill (Prediger in England), Georg Müller (Prediger in Bristol), C. G. Blumhardt, Morrison, van der Kemp, Dreger (Schulvorsteher in Berlin), J. Davies (ein Schulmann in England), der ungenannte Schullehrer von Rudau, Freiherr von Pfeil, Staatsminister von Seckendorf, Matthew Hale (Richter in England), Joh. Jac. Moser. Ferner im zweiten Bande Dr. Heim und Dr. Mangold, beide in Berlin, der Ascet Gräswinkel aus Delft, C. v. Höpken (ein hannöverscher Officier), Havelock, Oberst Wheeler, der Unterofficier Holländer, Joh. Tob. Kiessling in Nürnberg, Kaufmann Dan. Loest in Berlin, Tersteegen; ein Schneider in Russland, ein Schneider in Holstein, ein Schmied, ein Böttcher, ein Gastwirth. Der Referent muss bekennen, dass er diese schlichten Lebensbeschreibungen mit dem grössten Interesse gelesen und dass er in gar mancher derselben einen scharfen Stachel, in andern ein treffliches Salz, in andern einen gelinden Balsam gefunden hat.

[H. O. Kö.]

3. Jahrbuch religiöser Poesien, herausg. von Jul. Sturm. Jahrg. 1871. Wiesbaden (Niedner) 1871. 94 S. gr. 8.

Des Herausgebers eigene dichterische Begabung ist bereits rühmlich bekannt. Die vorliegende schön ausgestattete Sammlung enthält einen reichen Schatz religiöser Poesien mannichfachsten Inhalts und mannichfachster Form, alle einem Geiste, dem Geiste eines innigen ökumenischen Christenglaubens, entsprossen, nur die wenigsten von Jul. Sturm selbst verfasst, die übrigen von namhaften religiösen Dichtern der Gegenwart, alle aber durch jenen Einen Geist verbunden; und das Interesse unserer Zeit, welches ja nicht sowohl systematische kernhafte kirchliche Gesangbücher, als buntgewirkte Anthologien religiösen Charakters liebt und erzeugt, wird gern und dankbar diesen Klängen lauschen.

[G.]

4. Max Vorberg (Königl. Divis.-Prediger in Hannover), Der Ansiedler im Westen. Zeitschrift der Berliner Gesellsch. für die deutsch-evang. Mission in Amerika. 8. Jahrgang. Berlin (Wiegandt & Grieben) 1870. 192 S. 4.

Der löbliche Zweck der in der Ueberschrift genannten Gesellschaft ist, sich der Emigranten leiblich und geistlich anzunehmen, und diesem Zwecke dient denn auch dies Monatsblatt. Es will in der Heimath Interesse erwecken und die Zustände beschreiben. Wir finden hier allerlei Aufsätze be-

sonders aus dem Gebiete der Emigrantenmission, Mittheilungen über Kirchen und Gemeinden, Reiseberichte, Missionsgeschichte, Mittheilungen aus dem amerikanischen Volksleben, Geographisches, kirchliche Nachrichten aus Amerika, Bücheranzeigen, Miscellen und Quittungen über empfangene Geldbeiträge. Das amerikanische Leben und Treiben, besonders die Noth und die Verwahrlosung so vieler Einwanderer, die in Deutschland den gebildeten Ständen angehört haben, lernt man trefflich kennen, da alle Mittheilungen sehr concret und wahrheitsgetreu gehalten sind. Der kirchliche Standpunkt des Herausgebers und seiner Mitarbeiter ist der lutherische innerhalb der evangelischen Allianz. [H. O. Kö.]

Verfasser der in diesem Heft besprochenen Bücher.

V. Exeget. Theol. Tuch (Anger). Schröding. Valeton. Arnd (Pauli). Besser. Polstorff. Wohlfarth. VII. Jüd. Archäol. Ungenannt. Valentiner. IX. Kirchengeschichte. Reislein. Hartwig. Wieseler. Edkins. X. Kirchenrecht u. Kirchenpolitie. Ung. v. Schulte. Weyermüller. Weber. Kübel. Frommel. Ung. (2). v. Gerlach. XI. Liturgik. Thym. XII. Symbol. u. catechet. Theol. Ackermann. XIII. Apologetik. Werner. Ung. Spiess. Tölle. XIV. Dogmatik. Hunnius (Baur). Frank (2). XVIII. Homiletisches u. Ascetisches. Uhlhorn. Luger. Josephson. XX. Die an die Theol. angrenz. Gebiete. Schopenhauer (Frauenstädt). Hübner. Sturm. Vorberg.

Nachträgliche Bemerkung.

Was die Miscellen dieses Hefts S. 134 f. ausgesprochen, wird noch bedeutend verschärft durch das neueste Factum, dass der Cölnner s. g. Altkatholiken-Congress 20.—22. September 1872 den Vorsitzenden des s. g. Protestantenvereins als solchen zur Theilnahme eingeladen hat, und zwischen diesen beiden Theilen (Bluntschli einerseits, v. Schulte andererseits) auf Grund „der Moral und des Lebens“ Bund geschlossen worden ist. G.

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.

I. Abhandlungen.

Das biblische Predigtmuster.

Von

Professor Lic. Kübel in Herborn.

Erste Hälfte.

Von allen Seiten und in allen Tonarten wird gegenwärtig über die Wirkungslosigkeit der vielen Predigten geklagt, und so oft hört man mit der Anerkennung dieser Thatsache zugleich auch die grösste Verwunderung über die Möglichkeit derselben aussprechen. Ist doch, sagt man so oft, die Zahl der gläubigen und zugleich beredten Pastoren gegenwärtig eher grösser als geringer, denn früher; suchen doch auch dieselben im Ganzen weit mehr, als es selbst treugläubige Pfarrer früherer Zeiten gethan haben, nicht blos von der Kanzel, sondern auch unmittelbar im Gemeindeleben durch Seelsorge, innere Mission u. dgl. zu wirken: wie ist's denn dabei doch zu erklären, dass die immense Mehrzahl der Gemeindeglieder sich von ihrem, von Gottes Wort abwendet, dass die Kirchen leerer und immer leerer werden und dass, was fast noch schlimmer ist, auch da, wo sie voll sind, ein treuer Hirte trotz Allem meistens eher einen Rückgang im christlichen Leben, als einen Fortgang constatiren muss? Wir unterfangen uns nicht, auf diese Fragen eine genügende Antwort zu geben; wir glauben einestheils, dass denn doch die Wirkungslosigkeit des Wortes Gottes auch heute keine so gar grosse ist, dass auch heute das christlichkirchliche Leben in manchem Betracht einen Vergleich mit den *tempora acta* nicht zu scheuen braucht, andertheils aber und hauptsächlich sind wir der Ansicht, dass nur von gediegenem eschatologischen Urtheil aus, von dem Verständniss der Zeichen der Zeit und des Momentes der Endentwicklung aus, auf welchen sie hindeuten, eine Erklärung jener verwunderlichen Thatsache möglich ist. Allein mag man hierüber denken, wie man wolle, so viel ist sicher, dass wir Prediger selbst zuerst bei uns die Schuld zu suchen haben,

wenn unser Wort nichts oder wenig fruchtet. Denn Gottes Wort kann ja nicht fruchtlos seyn; so muss eben uns eine strenge Prüfung darüber auferlegt seyn, inwieweit denn unser Wort wirklich Gottes Wort ist, ob wir denn auch wirklich das sind, was der Herr von einem Prediger seines Wortes erwartet. Da scheint nun uns sowohl in der Predigtpraxis, als in der Predigtwissenschaft der Blick zu einseitig nur auf den Inhalt des göttlichen Wortes gerichtet zu werden. Dass dieser in erster Linie in Betracht kommt, versteht sich von selbst; aber ebenso sollte sich von selbst verstehen, dass, wie immer, so auch hier Inhalt und Form nicht getrennt werden darf oder dass die Form genau nicht bloß dem Inhalt entsprechen, sondern aus diesem selbst geboren seyn muss. Und wenn nun der göttliche Inhalt sich irgendwo selbst seine adäquate Form geschaffen hat, sollte es dann nicht für die nachfolgenden Verkündiger des Wortes unbedingte Pflicht seyn, auch in der Form ihrer Verkündigung strengstens nach der massgebenden Urform sich zu richten, statt den göttlichen Inhalt in solche Formen zu legen, die von wo anders her, sei es auch von den edelsten Leistungen menschlicher Wissenschaft und Kunst genommen sind? Kurz gesagt, wir glauben entschieden, dass die heilige Schrift, wie sie den absolut giltigen Inhalt für die Predigt gibt, so auch das einzige absolute Muster der Predigt ist, und glauben, dass leider unter uns Predigern zwar gern das erste, viel zu selten aber das zweite Moment beachtet und befolgt wird. Wir stimmen somit Stier vollkommen bei, wenn er sagt ¹⁾: „Wesen und Form müssen im Gebiet der Wahrheit und des Lebens eins seyn; daher muss die Bibel auch für die Form und Kunst der Rede das grosse Bildungs- und Erziehungsmittel seyn, die Bibelsprache ist das unübertreffliche und unerschöpfliche Muster geistlicher Beredtsamkeit.“

Allein es erheben sich hier alsbald gewichtige Einwürfe. Die einen gehen ganz überhaupt gegen die Verwendbarkeit der Bibel als Predigtmuster, die andern wollen wenigstens aus der Bibel nur kleine Bruchstücke in dieser Beziehung gelten lassen. Wir wollen die Einwendungen der ersten Art in folgenden Worten Palmers ²⁾ geben, die zwar zunächst auf die Mustangiltigkeit der Reden Jesu sich beziehen, aber wohl in Palmers Sinn auch allgemeiner angewandt werden dürfen: „Jesus selbst hat es nicht im Brauch gehabt, seine Handlungen oder

1) Stier, Keryktik, 2te Aufl. S. 55.

2) Palmer in den Jahrb. für deutsche Theologie 1858, besonders S. 662, S. 702 f.

sein ganzes Benehmen als ein Muster vorzulegen oder den Jüngern die Nachbildung desselben einzuschärfen; selbst von seiner Lehrweise sagt er nirgends, dass seine Apostel, dass künftige Missionare oder Prediger in derselben fortfahren sollen. Wie wäre es auch möglich, Reden des Herrn, wie namentlich die im Evangelium Johannis, in einer Predigt für die Gemeinde nachzubilden! Sieht nur auch eine der Reden in der Apostelgeschichte nach Anlage und Stil wie ein Nachbild der Reden Jesu aus? — Es lassen sich allerdings ganz vortreffliche Regeln aus Jesu Lehrthätigkeit ableiten, aber eben so weit es sich um ganz allgemeine Fragen, um Dinge handelt, welche im Grunde den allgemeinen, dogmatischen und ethischen Boden betreffen, auf dem das Christenthum der Welt gegenübersteht. Aber wird wol einer, der predigen lernen soll, aus diesen allgemeinen, nicht einmal spezifisch homiletischen Anweisungen lernen, einen gegebenen Schrifttext fruchtbar, gedankenreich, klar und geordnet zu bearbeiten und eine Rede in denjenigen Formen, welche die Würde des Cultus fordert, zu Stande zu bringen? Man braucht kein „Aber“ gegen die Schrift zu haben, „um es bedenklich zu finden, wenn allgemeine Regeln auch aus solchen Seiten der Lehrart Jesu abgeleitet werden, welche nur in seinem Munde und seinen Zuhörern gegenüber am rechten Platze waren.“¹⁾ Ohne schon hier auf Besprechung der speziellen Lehrart Jesu einzugehen, dürfen wir, wol schwerlich gegen den Sinn der Worte Palmers verstossend, diese etwas verallgemeinern und in folgenden Satz zusammenfassen: Aus den Reden der biblischen Prediger lassen sich nur allgemeine, in das Gebiet der Dogmatik und Ethik, kurz in das Gebiet des christlichen Lebens überhaupt gehörige Vorschriften, nicht aber speziell homiletische Regeln, die *eo ipso* Kunstregeln sind, ableiten, oder: ein jetziger Prediger lernt aus den biblischen Reden (abgesehen natürlich davon, dass ihr Inhalt normativ ist) das, was ihm überhaupt und für seinen Beruf als Christen, nicht aber was ihm speziell als Prediger obliegt. Dass in diesen Worten eine bedeutende Wahrheit enthalten ist, werden wir sogleich darthun; zunächst aber können wir einige Bedenken nicht völlig unterdrücken. Zuvörderst ist es doch unbestreitbar, dass Jesus, die Apostel und Propheten nur einmal gepredigt haben, dass alle nachfolgenden Prediger gemäss Matth. 28, 18 ff. Marci 16, 15 (die etwaige Unächtheit der letzteren Stelle kommt

1) Das Ganze geht namentlich gegen Wächters später noch öfters zu berührenden Aufsatz in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1857, S. 271 ff.

für unsere Aufgabe nicht in Betracht) im Wesentlichen dasselbe thun, was Jesus und seine Apostel thaten, nämlich *κηρύττειν τὸ εὐαγγέλιον*. Auch wenn nun Christus wirklich sich nicht *verbis expressis* zum Predigtmuster aufgestellt hat, liegt die Pflicht der späteren Prediger, dem Beispiel ihres Herrn und seiner ersten Zeugen nachzufolgen, nicht an sich in dem Verhältnisse, das zwischen ihm und ihnen obwaltet? Darf und muss nicht zum mindesten — und mehr beabsichtigen auch wir hier nicht — ein Versuch angestellt werden, ob denn nicht doch aus dem Muster der biblischen Redner sich für uns auch solche Winke gewinnen lassen, die nicht blos das dogmatisch ethische, sondern auch das spezifisch homiletische Gebiet betreffen? Sodann aber wird gewiss Palmer mit uns darin einverstanden seyn, dass sich das dogmatisch ethische Gebiet einerseits und das homiletische andererseits nicht so streng trennen lassen, dass, was Muster für jenes ist, das letztere nicht oder kaum berühre; gerade die christliche Beredtsamkeit kann unmöglich Kunstregeln apart neben den dogmatisch ethischen Vorschriften geben, sondern wird theils die ersteren auf die letzteren gründen, theils verlangen, dass, wo Kunstregeln als etwas Besonderes zu den ethischen Regeln hinzukommen, jene an diesen strengstens immer gerichtet und gesichtet werden. Sehr fein sagt Palmer¹⁾: „Die da behaupten, ihre Homiletik nur aus der Schrift zu schöpfen, die wollen nur sich und Andern nicht gestehen, wie viel Anderes sie noch gelernt haben müssen und wie viel sie faktisch in sich aufgenommen haben, das, während das Evangelium ihnen den Inhalt darbietet, auch mit ein Faktor ist, mittelst dessen sie demselben die angemessene Form geben.“ Gewiss, aber sie haben doch Recht und Pflicht, dieses Andere, sonstwoher aufgenommen, an der Schrift zu prüfen oder, mit Benutzung des anderswoher Gelernten, aus der Schrift selbst, so gut sie können, auch homiletische Regeln zu gewinnen. Allein in letzter Instanz wird es eine prinzipielle Verschiedenheit seyn, um die es sich hier handelt. Wer auch die Homiletik biblisch zu construiren versucht, der wird zuletzt sich immer darauf berufen, dass nun einmal anerkanntermassen die biblischen Redner Enormes gewirkt haben und noch wirken, dass es also sich für uns, die auch etwas im Dienste des Herrn wirken möchten, darum handele, zu Erreichung desselben Zwecks auch möglichst derselben Mittel uns zu bedienen. Nach diesem Standpunkt gehört die Predigt durchaus dem wirk-samen, nur in sehr abgeleiteter Weise dem darstellenden

1) A. a. O. S. 702.

Handeln an, nach Palmer¹⁾ dagegen hat „die Predigt ihren Zweck nicht ausser sich, sondern ist, wie aller Cult, Selbstzweck, in welcher Beziehung sie als Bekenntniss, als Darstellung christlichen Glaubens und Denkens in rednerischer Form unter die Kategorie des geistlichen Opfers fällt; sie ist, heisst es kurz vorher²⁾, in erster Linie nicht dem wirksamen, sondern dem darstellenden Handeln beizuzählen.“ Es kann natürlich nicht unsere Aufgabe seyn, diese bedeutendste Differenz in der Homiletik hier zu untersuchen, die Consequenzen der beiden Anschauungen werden uns noch öfters entgegengetreten. Wir constatiren nur von vornherein diesen Unterschied, und bekennen uns zu der Ansicht, dass die Predigt wesentlich wirksames Handeln seyn soll, dass also ihre Beschaffenheit nach Inhalt und Form durchaus in erster Linie theils von ihrem Auftraggeber theils von ihrem Zweck bestimmt seyn muss, und dieser ist kurz, die Hörer zu Christo zu führen und in ihm zu fördern genau in der von ihm selbst vorgeschriebenen und vorgezeichneten Weise.

Allein es könnte sich noch immer fragen: Wenn nun auch uns *a priori* feststeht, dass die biblischen Predigten Muster für unser Predigen sind, stimmt hiemit denn auch der Thatbestand zusammen? Eignen sich dieselben wirklich zu dieser Stellung? Wir wollen das hiemit ausgedrückte Bedenken — und hierin liegt die grosse Wahrheit in den obigen Sätzen Palmers — mit folgenden schönen Worten Herders³⁾ geben: „Mit Fleiss habe ich bemerkt, dass die äussere Form unserer Predigten in der Bibel kein Vorbild findet. Denn welches wäre dieses Predigtvorbild? Mosis fünftes Buch ist eine Anrede an das Volk aus seinem und über sein ganzes Leben, die herzlichste, stärkste, dringendste Anrede, es ist aber nicht das Muster unserer gewöhnlichen Predigt. So ist's mit den Anreden der Propheten: sie stehen wie Berge Gottes da; wer vermag zu sagen: Berg, komme zu mir? Von Christo haben wir Sprüche und Parabeln, zum Theil mit ihrer Auslegung, auch einige herzliche Anreden an seine Schüler und an das Volk, die Form unserer Predigt gebriecht ihnen. Die Briefe der Apostel sind — Briefe, zum Theil mit einer theoretischen und praktischen Abtheilung; sie sind uns Texte zu Predigten geworden, über die wir predigen: wie unterschieden ist aber Brief und Predigt! Also bliebe Nichts als die Relation Lukas' von den Predigten der

1) Palmer, Homiletik, 5. Aufl., S. 17. — 2) Ebendasselbst S. 16. —

3) Herder im 40. Brief über das theol. Studium; Cottische Ausg. Bd. 14. S. 170.

Apostel; diese ist aber nur Relation, historischer Auszug, keine Form einer nachgeschriebenen Rede. Meines Wissens sind auch alle diese Vorträge von einander selbst verschieden, und welcher unter ihnen wäre eigentlich unsere Predigt? Sie sehen also, an der Form liegts nicht.“ Die Wahrheit, die in diesen Worten klar enthalten ist, ist kurz diese: Predigten, was wir jetzt so heissen, hat die Bibel nicht, sie kann also mit ihren Reden nicht unmittelbar für die Kunstform unserer Predigten mustergiltig seyn. Allein hiebei sind immer noch zwei Möglichkeiten vorhanden, um die unbedingte Mustergiltigkeit der Schrift für unser Predigen festzuhalten: 1. Man könnte einfach sagen: wenn das Wort Gottes, insbesondere die darin enthaltenen Muster von Predigen (*κηρύττειν*) keine Predigten in unserm Sinne geben, so sei ja sonnenklar, dass unsere ganze Art zu predigen überhaupt falsch, unbiblisch und gerade darum auch fast unwirksam sei, dass es für einen biblischen Prediger also sich nur darum handeln könne, aller Homiletik und aller Sitte zum Trotz zu der reinen, in der h. Schrift vorgezeigten Redeweise zurückzukehren. Und gar nicht mit Unrecht könnte man für diesen Satz auf die Geschichte der Predigt verweisen, nach welcher¹⁾ es unleugbar ist, dass, so oft ein neuer Anfang, eine Reformation im Predigtwesen erfolgt, diese in nichts Anderem besteht als in möglichst der h. Schrift nachgebildeten, vorzüglich in der Form der Homilie sich haltenden Reden. Man könnte statt vieler geschichtlichen Exempel auf den ersten und grössten Meister der Predigt, auf Luther verweisen, der bei aller Freiheit seines Predigens doch wesentlich in den einfachen biblischen Formen geblieben ist. Wir möchten aber nicht so weit gehen, aus sogleich darzulegenden Gründen, wohl aber die Folgerung wird sich dem unbefangenen Homiletiker unabweislich aufdrängen: unsere gewöhnliche Predigtform hat zum mindesten nicht das Recht, sich zur unbedingt giltigen zu deklariren, sie kann zum mindesten nicht die einzig richtige seyn, im Gegentheil sie wird zum mindesten an der einfachen biblischen Redeweise ihr beständiges Korrektiv haben müssen. Jedoch 2. ist es mit Recht allgemein anerkannt, dass es sich, wie überhaupt auf dem Boden neutestamentlichen Christenthums, so auch auf dem Gebiet neutestamentlicher Keryktik nicht um äusserlich gesetzliches Nachmachen, sondern um pneumatisches Aneignen und pneumatisch freies

1) Vgl. den klaren Nachweis in Nesselmann, Buch der Predigten, Einleitung. Nur redet dieser immer spezifisch von der Homilie im Unterschied von der Kunstpredigt, während wir mit der biblischen Redeform einen allgemeinern, später deutlich werdenden Sinn verbinden.

und doch gebundenes Reproduciren handelt. Nicht so steht es, dass sich der Prediger zuerst auseinanderzulegen hätte: in diesen und diesen Formen hat Jesus, haben die Apostel u. s. f. gepredigt, also muss auch ich diese Formen *à tout prix* nachahmen; vielmehr so steht es, dass der Prediger zuerst immer aufs neue den Geist ihrer Predigtweise sich zu eigen mache und aus diesem heraus rede; aber wiederum steht es auch so, dass einestheils derselbe Geist auch stets im Wesentlichen dieselbe Form aus sich gebären wird, anderntheils der Prediger die ernste Pflicht hat, die bei ihm aus dem Geist geborene Form mit der der biblischen Redeweise zu vergleichen und an dieser sich zu corrigiren. Mit dieser Modifikation können wir allerdings, ähnlich wie Palmer, sagen: kein einziger der Prediger in der Bibel hat Lehren hinterlassen, wie man nach seinem Muster predigen soll, warum aber? weil ihre Predigten den die Form zeugenden Geist athmen und geben. Kein Buch in der Welt ist soweit von Schulweisheit und von schulmeisterlichem Unterricht entfernt, als die Bibel, und doch gibts kein Buch, das die, welche sich in dieselbe eintauchen lassen, so bindet, so festhält, ja ich sage, so baut, wie die Bibel. Wo das *πνεῦμα Χριστοῦ* ist, da ist *λευθερία*, 2 Cor. 3, 17; und wahrlich, diese *λευθερία* und die aus ihr sich ergebende Verschiedenheit auch in der Form, auch in der Redeweise tritt in dem so unterschiedenen Charakter der heiligen Schriftsteller und Redner sonnenklar hervor, man vergleiche nur die Redeweise eines Jesaja mit der eines Jeremia, eines Paulus mit der eines Johannes. Und doch, wie wundersam, der Eine Geist, der in ihnen ist, gebietet doch auch wieder in allen einerlei Redeweise, die in Vielem so verschiedenen Stücke der Bibel sind doch auch, und gewiss nicht bloß im Inhalt, sondern auch in der Form eins, sie tragen doch auch formell im Wesentlichen Einen Charakter. In wiefern, kann erst unten bei der Darlegung der hauptsächlichsten Charakterzüge deutlich werden, hier seien noch einige Aeusserungen bedeutender Männer unserer Zeit beigefügt, die wir, mit Hinweisung auf die etwa im Obigen enthaltenen Modifikationen, gern zu den unsrigen machen. So sagt Stier¹⁾: „Das in der Bibel niedergelegte Wort gestaltet auch, wenn wir uns in lebendiger Aufnahme nach ihm bilden, unsere natürlichmenschliche Rede zur reinen heiligen Rede um. Der Prediger soll als Nachfolger des Herrn, der Apostel und der Propheten das von ihnen ausgesprochene Zeugniß Gottes richtig und heilig weiter reden und fortpflanzen, er

1) Stier, Keryktik, 2. Aufl., S. 54 ff.

muss in seinem Theil auch so reden, wie der Geist Gottes durch Menschenmund in der Schrift redet.“ Noch tiefer drückt sich Nitzsch¹⁾ so aus: „Das durch innerliche Heimathsiebe angeeignete hausgenossenschaftliche Leben in der Schrift gewöhnt sich an das biblische Anschauen, Vorstellen, Denken und Schliessen, und die in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit gepflegten und entfaltenen Vorstellungen des Textes drücken sich auch in dieser Entfaltung wieder nach Analogie der Schrift aus.“ Am schönsten wohl bezeichnet Beck²⁾ die Sache mit den Worten: „Es handelt sich nicht um blinde Nachahmung von biblischen Aeusserlichkeiten, aber auch nicht um vornehme Selbstüberhebung über eine vermeintliche unwesentliche Form, an deren Stelle dann die eigene Willkür oder der Bann einer Zeitsatzung den Meister spielen will, sondern es handelt sich um biblische Wirklichkeit, wie sie eben das Aeussere bedingt und formt als das ihr gerade wesentliche.“

Wenn wir seither dem einen Einwand, der gegen die Mustergiltigkeit der Bibel für unsere Predigtweise überhaupt sich richtet, glauben gerecht geworden zu seyn, so ist nun der andere zu berücksichtigen, welcher die Mustergiltigkeit auf einen kleinen Theil der in der Bibel enthaltenen Reden beschränkt. Der bedeutendste Vertreter dieser Ansicht ist Beyer in seiner gediegenen Schrift: „Das Wesen der christlichen Predigt nach Norm und Urbild der apostolischen Predigt.“ Dieser tritt der modernen Ansicht, dass die Predigt Darstellung des christlichen Gemeindebewusstseyns und in anderer Hinsicht Ausdruck der Persönlichkeit des Predigers sei, entschieden entgegen und betont mit vollem Recht, dass die Predigt wesentlich eine objektive Norm haben müsse; diese findet auch er in der Schrift, aber nur in den apostolischen Reden der Apostelgeschichte, aus deren Entfaltung er dann auch zum Theil vortreffliche Winke für unser Predigtwesen gewinnt. Wenn wir nun auch Beyer zugeben, dass die Reden der Apostelgeschichte gar nicht lauter Missionspredigten, sondern zum Theil auch Gemeindepredigten sind, wenn es ihm ferner auch gelungen seyn mag (was mir noch etwas zweifelhaft ist) nachzuweisen, dass diese Reden im Wesentlichen wörtlich referirt sind³⁾, so scheint uns doch der Beweis, dass nur diese dann doch grösstentheils vor Nichtchristen oder vor einer speziell oder casuell zusammengesetzten Versamm-

1) Nitzsch, praktische Theologie II, 2, 1. S. 133. — 2) Beck, Leitfaden der Glaubenslehre, Vorrede S. VI. — 3) Vgl. die Worte Herders am angef. Ort und das Zugeständniss Beyers, dass bei einigen Reden der Acte lukanische Färbung zu erkennen sei.

lung gehaltenen Reden ein Bild apostolischer Lehrweise geben, nicht erbracht zu seyn. Der Briefcharakter der apostolischen Episteln kann gewiss ihrer Geltung als Muster der apostolischen Rede vor Gemeinden um so weniger Eintrag thun, als dieselben grösstentheils zum Vorlesen in der Gemeindeversammlung bestimmt waren (vgl. Col. 4, 16). Die Reden Jesu sodann sind freilich nicht vor einer christlichen Gemeinde gehalten, aber nicht nur sind viele derselben geradezu Anreden an die Gemeinde, wie sie damals überhaupt bestand, nämlich in dem Kreise der Jünger, sondern alle haben auch immer den Zweck der Gemeindebildung und zwar auf dem Boden der vorbildlichen, alttestamentlichen Gemeinde, stehen also sämmtlich ähnlich, wie unsere Predigten, die auf dem Boden einer Kirche, die zum mindesten nicht mit der *ecclesia stricte dicta* zusammenfällt, wohl aber eine Vorschule für diese ist, sich bewegen und innerhalb dieser die Gemeinde des Herrn zu sammeln und zu bauen suchen. Endlich die alttestamentlichen Reden müssen ganz ebenso für die neutestamentliche Predigt typische Geltung haben, wie diese dem Alten Testament überhaupt zukommt. Wir gehen aber noch weiter und sagen: nicht blos die in der Bibel enthaltenen Reden, sondern die ganze Bibel, auch ihre erzählenden, betrachtenden Theile u. s. f. haben normative Bedeutung für unsere Predigtweise, aus dem einfachen Grunde, weil die ganze Schrift ein einheitlicher Organismus und zwar der Organismus, der Leib ist, in welchem der Geist der Wahrheit die ihm allein adäquate Form geschaffen hat. Es versteht sich freilich von selbst, dass diese normative Bedeutung ihre Stufen hat, dass je mehr ein Theil der Schrift geradezu den Zwecken dient, die unsere Predigt verfolgt, um so mehr auch ihm bindende Kraft für unser Predigen zukommt. Es wird sich daher, wenn wir uns nun anschicken das biblische Predigtmuster genauer zu untersuchen, zeigen, dass aus der Lehrweise der Schrift überhaupt mehr nur allgemeine, aus den Reden des Herrn, der Apostel und Propheten mehr spezielle Vorschriften für unser Predigen sich ergeben werden.

1. Die biblische Lehrweise überhaupt als Predigtmuster.¹⁾

Oetinger²⁾ hat die Mund- und Schreibart der Männer Gottes im Allgemeinen etwa mit folgenden Worten aufs tref-

1) Vgl. des Verf. Vortrag über das alte Testament in seiner Bedeutung für das geistliche Amt. Stuttgart 1872. — 2) Oetinger, Anmerkungen über die Mund- und Schreibart der Männer Gottes.

fendste geschildert: „Sie reden ans Herz d. h. sie bewegen nicht bloß den Willen, daß große Leidenschaften entstehen, sondern sie entdecken dem Menschen durch ihre Reden das Verborgene des Herzens; seine unausdenkliche Fähigkeit, sein Verlangen nach dem Ewigen stillen sie mit etwas Ganzem, wo mans nicht erfüllen kann. Das Herz aber ist nach der Schrift eine ganze kleine Welt; wo nun ein Mann Gottes redet, da schlägt sein Wort an allen Enden dieser kleinen Welt zugleich ein: das Verborgene wacht auf, die lügenhaften Einbildungen werden beschämt, die Verzweiflung schreit um Hilfe und sucht Anker zu werfen; eine göttliche Rede beweist sich an jedem Gewissen (2 Cor. 4, 2), indem sie mit Macht zu den ersten Principien d. h. Quellen unserer Handlungen, zum Fühlen und Erkennen zugleich redet. Sie beweist sich an uns, indem sie uns mehr sagt als wir zuvor von uns selbst wussten und welches wir dennoch an uns selbst wahr zu seyn befinden. Darum haben solche Männer alle Kunstregeln ohne Kunst, weil ihr Reden aus dem Leben geht; sie sprechen das Alte niemals ohne etwas Neues, das noch in keiner andern Stunde so ausgefallen. Und darum kann auch kein Mensch Gottes die ganze Schreibart von einem Andern entlehnen, sondern Jeder redet aus seiner eigenen Fülle und Quelle nach dem Mass der gliedlichen, obgleich ihm selbst unbekanntem Verhältniss an dem Leib Christi.“ Im Einzelnen beschreibt sodann Oetinger diese göttliche Mund- und Schreibart in folgenden sieben Eigenschaften: 1. Geschöpfähnlichkeit d. h. sie führt den Menschen oft durch die Geschöpfe als Zeugen zu Gott hin, dies übrigens mehr im alten als im neuen Testament. 2. Allgemeinheit d. h. sie umschliesst die ganze Welt. Die Aufsteigung der Philosophen ins Allgemeine reicht nie so weit, als der Männer Gottes erhabenes, geistliches Gesicht, deswegen auch die Gläubigen der Welt als Aufschneider vorkommen. 3. Vertraulichkeit, die Weise, aus dem Herzen, aus den Eingeweiden mit Zärtlichkeit ans Herz zu reden, ein erhabenes, herrliches *je ne sais quoi* der h. Schrift. 4. Scheidungskraft d. h. sie scheidet nach Hebr. 4, 12 die sinnlichen und die verständlichen Gedanken des Herzens durch den lautereren, von den unreinen Begriffen geschiedenen Sinn. 5. Vollständigkeit d. h. sie schreibt die wahre Gestalt der Sachen vollständig, statt wie die jetzige gelehrte Welt in übermässiger, vor der Fülle und Tiefe des menschlichen Herzens vorbeigehender Subtilität sich zu bewegen. 6. Verhüllte Klarheit, sie setzt z. B. in der Schilderung des Erlösers lauter wider einander laufende Dinge zusammen, sie vermischt wundersam Gesetz und Evangelium, schreibt aber immer so einfältig, dass es

der Einfältige verstehen kann. 7. Regelmass aller Schreibart, die Schrift setzt in aller ihrer Rede eine Gemeinde zu Grund, darum ist ihre Sprache eine Haushaltungssprache, wie sie der Herr in seinem grossen Hause führt und wie sich darnach aller Hausgenossen Rede richten muss.

Wir konnten es uns nicht versagen, die Hauptgedanken der genannten, leider fast vergessenen Abhandlung des grossen *Magus* des Südens voranzuschicken, und glauben, dass hieraus auf unsere folgende Entwicklung manches Licht fallen wird. Wir unterscheiden bei unserer Beschreibung der biblischen Redeweise 1) die innere Seite, als deren wesentliche Charakterzüge wir Wahrheit, Einfachheit und Kraft bezeichnen, 2) die äussere Seite, hauptsächlich die Frage nach der Ordnung der biblischen Reden, sodann wäre 3) zu zeigen, inwiefern die dem Wort an sich inwohnende Kraft auch den dasselbe verkündigenden Persönlichkeiten, den biblischen Rednern zukommt, worin das besteht, was diese nach biblischem Ausdruck zu Zeugen (*μαρτυρεῖν*) und Zeugenden (*γεννᾶν*) macht.

I. 1. Dass der biblischen Redeweise vor Allem Wahrheit durchaus zukommt, gibt Jedermann zu. Wir haben für unsere Aufgabe diese Eigenschaft nicht sowohl nach der Seite hin zu beschreiben, nach welcher sie unbedingte und ungeschminkte Wahrhaftigkeit ist, wie sich diese bekanntlich in den historischen Berichten darin zeigt, dass diese auch von den gefeiertsten Persönlichkeiten, wie einem Abraham, David u. s. f. die Schwachheiten, Sünden, ja Verbrechen keineswegs verschweigen oder bemänteln; vielmehr ist es uns besonders darum zu thun, darauf hinzuweisen und daraus für uns die Anwendung zu machen, dass die Bibel Alles beim rechten Namen nennt. Die h. Schrift malt uns Gott und Christum durchaus, wie er ist; da findet man keine süssliche Redeweise vom „lieben Gott“, der sogar oft wie ein schwacher Vater hingestellt wird, der seinen Kindern durch die Finger sieht; seine Heiligkeit, ja Furchtbarkeit wird sowohl im neuen als im alten Testament (vgl. nur die eine Stelle Hebr. 11, 29, Citat aus Deut. 4, 24) nicht verschwiegen. Ebenso wenig aber finden sich abstossende Beschreibungen der blossen, schauerlichen Zornesgluth des Herrn, auch das alte Testament ist weit entfernt davon, Gott zu einem Moloch zu machen, wie der Unverstand ihm früher vorgeworfen hat, jetzt aber doch auch die freisinnigsten Forscher leugnen; auch die Liebe des Herrn kommt durchaus zu ihrem Recht. Ebenso die Person Christi wird in keiner Weise einseitig geschildert, es ist kein blosser, herrnbutischer Sünderfreund, aber auch kein blosser katho-

lisch-calvinischer Gesetzgeber und Richter; sein Eifer gegen die Sünde wird ganz ebenso gemalt, wie sein Erbarmen mit den Sündern. Und wie wahr, zugleich mit welch unübertrefflicher psychologischer Feinheit und Schärfe wird der Mensch geschildert, sein Herz, das bald ein trotzig, bald verzagt Ding ist, sein Sündenjammer und das tiefe, heisse Sehnen des Herzens nach ewiger Stillung seines Hungers! Die Sünde wird das genannt, was sie ist, aber der Sünder wird auch nicht schlimmer gemacht als er ist; es wird ihm Alles, was zum Heil nöthig ist, abgesprochen und doch auch das gelassen, was er wirklich von sittlicher Kraft noch hat. Und der Wiedergeborene, wie wenig wird er in idealistischer Weise, so wie nun einmal die Wirklichkeit ihn nicht kennt, verherrlicht, und doch auch wie ernst und kräftig befähigt und angespornt eine neue Creatur zu werden und zu seyn! Man könnte hier noch auf alle möglichen Punkte der Schriftwahrheit hinweisen, doch sind ja das bekannte Dinge — aber, so müssen mir leider fragen, werden sie auch bei christlichen Predigern strengstens beobachtet? Wir müssen lernen, diese unbedingte und ungeschminkte Wahrheit nachzubilden; lieber trete der Prediger dem sogenannten verfeinerten, in Wahrheit aber verbildeten Geschmack oder Ungeschmack eines raffinierten Geschlechtes gegenüber, lieber wage er es, nicht blos bei den sogenannten Ungläubigen, sondern auch bei denen, die gläubig heissen, anzustossen, als der Wahrheit etwas zu vergeben. Aber wiederum, die biblische Redeweise bewahre ihn auch vor dem andern (im Ganzen methodistischen) Extrem, er bleibe genau im Mass biblischer Ausdrucksweise und handhabe sie mit Takt und Mass, das der Geist gibt, nie in einem aus dem Fleische stammenden Uebereifer oder in Leidenschaft. Die Hauptsache ist eben auch hier, wie früher schon bemerkt wurde, nicht äusseres Nachreden, sondern dass der Prediger in Allem den Stempel eines aus dem Bibelveist gezeugten Mannes an sich trage; dann kann, dann darf er auch biblisch reden. Mit dieser Modifikation, ja nicht ohne sie, billigen wir das von Wächter ¹⁾ angeführte Wort Ph. D. Burks: „Wenn man je das Gleichgewicht der Mässigung und des Eifers nicht überall genau beobachten kann, so ist es besser, es wird einer ein heftiger Eiferer, wie Petrus, als ein schändlicher Verräther, wie Judas.“ — Es ist bekannt, dass die grösste Schwierigkeit in dem Bestreben, die biblische ungeschminkte Wahrheit nachzuahmen, uns da entgegentritt, wo wir von geschlechtlichen

1) S. die angef. Abhandlung S. 289.

Dingen zu reden haben. Man muss freilich sagen, die moderne Verschämtheit oder auch Raffinirtheit mit ihrem blossen Anspielen auf diesem Gebiet sei gefährlicher als die ältere, an das Bibelwort sich haltende Derbheit und Nacktheit. Allein hiemit ist doch die letztere nicht ohne Weiteres Jedem erlaubt oder gar geboten. Einmal muss man offen gestehen, dass in dieser Beziehung das neue Testament etwas anders steht, als das alte, und dass wir natürlich in erster Linie an das Vorbild von jenem, an das des alten eben soweit gebunden sind, als überhaupt das alte durch das neue erklärt und verklärt ist. Da jedoch entschieden auch das neue Testament von solchen Dingen noch viel freier und ungeschminkter redet, als es der moderne Geist dulden will — sollen ja nächstens Worte, wie Unzucht, Hurerei u. dgl. gar nicht mehr in den Mund genommen werden dürfen —, so bleibt wol nur die obengenannte Regel als das Richtige übrig, dass nämlich durchaus der Geist, nie das Fleisch das Reden über solche Dinge bestimmen darf. In der Regel wird ein älterer, geistig gereifter, selbst über solche Affekte möglichst erhabener Prediger, zumal wenn er seiner Gemeinde gegenüber wie ein Vater dasteht, sich in Behandlung dieser Dinge freier bewegen dürfen, ein jüngerer aber, wenn er davon reden muss (und das kann er freilich nicht umgehen) wird nur mit Zittern und Zagen an diese Punkte gehen und nicht Ein Wort reden, das er nicht aufs ernsteste überlegt hat.

2. So tief und erhaben die Gegenstände sind, welche die heilige Schrift traktirt, Gegenstände, die in der That τὴν γνῶσιν ὑπερβάλλουσι (Eph. 3, 19), ja ἃ ὀφθαλμοῖς οὐκ εἶδε καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη (1 Cor. 2, 9), kurz so sehr es sich um das μυστήριον τῆς πίστεως oder τῆς εὐσεβείας handelt, so gross ist doch die Einfachheit, mit welcher diese Dinge dargelegt sind, so sehr ist die Bibelsprache jedem Wahrheitsfreunde zugänglich, eine Sprache, welche dem tiefsten Denker genug Probleme und zugleich dem einfältigsten Kinderglauben und Kinderverstand genug Nahrung bietet, eine Sprache ebenso entfernt von hochtrabender Phrase als von platter Trivialität. Wenn der Prediger die wahrhaft goldene Mittelstrasse der Schrift zwischen diesen Extremen hindurch zu gehen versteht, so wird er das Richtige treffen in dem Unterschied, den man gewöhnlich zwischen erhabenem, mittlerem und niederem homiletischen Stil macht. Des Näheren gehört zur Einfachheit oder, wie wir in dieser Beziehung auch sagen können, Popularität der Bibel dreierlei: a) das, was man den Realismus oder auch die Naturwüchsig-

keit der biblischen Sprache¹⁾ genannt hat. Die Bibel, welche der Spekulation so viel Stoff gegeben hat, ist selbst nichts weniger als spekulativ, nicht in eine Gedankenwelt oder Idealwelt heisst sie uns mit kühnem, schwindelndem Geist uns versetzen, vielmehr auch das Höchste, das was in die ewigen Lebensregionen gehört, malt sie nicht blos so, als ob es auf Erden greifbar vor uns stünde, sondern sie stellt es wirklich greifbar vor uns hin. In ihrer Offenbarung ist ja das sogenannte Jenseits zum Diesseits geworden, der Himmel wirklich dem Erdenleben eingepflanzt worden, daher kann nun auch die Sprache himmlische, übersinnliche Dinge in gewissem Sinn sinnlich, besser leiblich darstellen, wohnt ja in dem, der ihr Centrum ist, in Christo zwar *πᾶν πλήρωμα θεότητος*, aber *σωματικῶς* (Col. 2, 9). Daher nirgends abstrakte, farblose Ausdrücke, nirgends kränkelnde Gedankenblässe, sondern Alles plastisch, im edlen Sinne derb, selbst massiv ausgedrückt. Dies hängt naturgemäss damit zusammen, dass wie die Bibel, so die Bibelsprache zwischen der Natur und der Geisteswelt keine unübersteigliche Scheidewand aufrichtet, vielmehr die Geisteswelt, das ewige Leben auf dem Boden des Naturlebens, dieses nicht aufhebend sondern verklärend, pflegt. Daher kommt in der Bibel alles so natürlich heraus, man kann nicht anders sagen als: es ist eben Leben in jedem Wort, und zwar gesundes Leben, wie es die Natur und die Menschheit nur da noch annähernd lebt, wo der Gifthauch sogenannter Civilisation nicht das beste Mark weggefressen hat. Es gibt unter der grossen Schaar christlicher Prediger doch einige, welche in diesem Stück der Bibelsprache nahe gekommen sind, so vor Allen wieder unser unvergleichlicher Luther, dann zum Theil auch, freilich mit allerhand fremdartigen Zuthaten, die ächten Volksprediger der katholischen Kirche, wie ein Berthold; ja selbst von einem Abraham a Santa Clara kann man trotz seines burlesken und oft fast cynischen Wesens in dieser Beziehung noch Manches lernen. b. Ein weiteres wesentliches Stück biblischer Einfachheit und Popularität ist das, dass es die biblische Darstellungsweise liebt, vor Allem immer die Grundwahrheiten zu treiben, die Grundgesetze einander scharf entgegenzustellen, wie Tod und Leben, Licht und Finsterniss, Gott und Satan, Gerechte und Ungerechte, Glauben und Unglauben u. s. f. Jedermann weiss aus Erfahrung, dass, um bei dem Volk etwas zu erreichen, ihm gewisse feststehende Hauptpunkte als Handhaben gegeben wer-

1) Vgl. besonders die schöne Darstellung dieses Punktes in der evangel. Kirchenzeitung 1868 S. 293 ff., und meinen oben angeführten Vortrag S. 27 f.

den müssen, um mittelst derselben das Einzelne zu rubriciren und ihm seine richtige Stellung anweisen zu können. Was hat von je her die Demagogen mit ihrer oft gewiss aller Kunst entbehrenden Beredsamkeit so Grosses erreichen lassen, was gibt z. B. heutzutage den Socialisten diese hinreissende Macht? Theils dass sie (nach Punkt a.) mitten im Volksleben stehen und aus diesem heraus reden, theils auch dass sich bei ihnen fast Alles um ein paar, aber centrale, packende Wahrheiten, respective halbe oder ganze Unwahrheiten dreht? Warum sind unter den christlichen Predigern heutzutage die Methodisten diejenigen, die verhältnissmässig noch viel erreichen? neben Anderem auch deswegen, weil es sich bei ihnen nicht um *multa*, nicht einmal um *multum*, sondern um ein paar, stets mit Energie hervorgehobene Kernpunkte dreht. Gewiss wollen wir hiemit nicht sagen, man solle nun blos die centralen Punkte treiben und die mehr auf der Peripherie liegenden Wahrheiten ganz bei Seite lassen; dazu haben wir denn doch von Bengels bekannter Opposition gegen die herrnuthische Beschränkung auf das Centrum der Heilslehre zu viel gelernt, wir wissen, dass alle Schrift nütze ist zur Lehre u. s. f.; aber das gewiss werden wir zugeben müssen, dass alle Lehre, ob sie auch peripherische Punkte betreibe, sich stets um die Grundwahrheiten drehen, dass Alles immer central und final getrieben werden soll. — Mit dem Gesagten hängt auch zusammen, dass die Bibel Wiederholungen keineswegs scheut, obgleich diese nie einförmig und eintönig werden, sondern, wie wir oben von Oetinger gehört haben, stets zum Alten etwas Neues bringen. Bekannt ist das Wort Luthers¹⁾ vom Gesetz: „Dass Mose es so fast treibet und oft einerlei wiederholet, da ist auch seines Amtes Art angezeigt; denn wer ein Gesetzesvolk regieren soll, der muss immer anhalten, immer treiben und sich mit dem Volk, wie mit Eseln, bläuen.“ Luther selbst kann auch in dieser Beziehung uns Muster seyn, obgleich wir gern gestehen, dass sich bei ihm für unsern Geschmack zu viel Wiederholungen finden. Sehr gut aber sagt Tholuck²⁾: „Der Grundsatz, sich weder in der Materie noch im Gebrauch bestimmter Ausdrücke zu wiederholen, muss gewiss bei der Predigt *cum grano salis* angewandt werden. Die Büchersprache mag die Wiederholung scheuen; in der Sprache des Lebens wird oftmals gerade in ihr der Pulsschlag der Liebe kund (Phil. 3): sind es nur nicht Abzüge verschiedener Exemplare von einem für immer fertigen

1) Siehe Luthers Vorrede auf das alte Testament. — 2) Vorrede zu seinen Predigten I, S. XXXIII.

Satz, sondern stets neue Erzeugnisse, durch neue Erfahrungen hervorgerufen; sind es nur nicht künstliche Blumen, welche bei jeder andern festlichen Veranlassung wieder aus dem Glashschrank hervorgehoben werden, sondern Wiederholungen, wie die der Natur, welche jeden Frühling in denselben Blättern und Blüthen ausschlägt.“ — c. Mit den seither besprochenen Seiten der biblischen Einfachheit und Popularität verwandt, aber noch besonders hervorzuheben ist die concrete Haltung der biblischen Redeweise, wie sich dieselbe namentlich in dem Ineinander von Lehre und Geschichte, in den Beispielen, Bildern, Gleichnissen u. s. w. Jedermann klar darstellt. Auch diesen Punkt hat Luther in seiner schlagenden Weise in den bekannten Worten bezeichnet: „Dem gemeinen Volk gefället nichts lieber, denn Gesetz und Exempelpredigten; wenn man anfähet, Historien und Exempel zu sagen, dann reckets beide Ohren auf, ist stille und höret fleissig zu.“ Luther selbst hat bekanntlich seine Predigten mit Exempeln und Historien gar schön gezieret, aber diese seine historischen Beispiele nahm er nicht, wie's manche christlichpopuläre Prediger heutzutage thun, aus dem Kreise alltäglicher Geschichtlein von wundersamen Erfahrungen, Bekehrungen u. dgl., sondern aus der Geschichte oder auch aus dem Gebiet der Fabel. Da wir unten, bei der Darstellung der Lehrweise Jesu, genauer auf diesen Punkt, namentlich die Gleichnisse, eingehen werden, so können wir uns hier mit dem Gesagten begnügen.

3. Ist die biblische Redeweise so wie wir sie beschrieben haben voll Wahrheit und Einfachheit, so kann es nicht anders seyn, als dass ihr auch eine bedeutende Kraft innewohnt. Wer hat dieselbe noch nicht an sich selbst erfahren? Sind nicht die Gegner der Bibel der schlagendste Beweis für die Kraft derselben? Warum lässt man denn die Bibel nicht ungeschoren, warum muss man sie bekämpfen, sie wo man kann (z. B. aus der Schule, aus den Häusern u. s. f.) vertreiben? Ein thörichtes Menschenbuch, ein Buch, das nichts auf sich hat, das höchstens alberne Märlein mittheilt, die zu widerlegen für das neunzehnte Jahrhundert nicht der Mühe werth ist, braucht man doch nicht so zu verfolgen; es gibt so viele Bücher, die man am Ende auch in Schulen und Häusern sich einbürgern lässt und spricht: nun hilfts nichts, so schadets auch nichts. Nein, die Bibel ist für den Standpunkt des widergöttlichen Menschen ein grundgefährliches, das allergefährlichste Buch; das muss man entweder lieben und verehren oder hassen, bis auf den Tod hassen; ignoriren, verachten kann man dieses Buch nicht. Warum? es

hat eine ganz eigenthümliche, kaum beschreibbare, wahrhaft zauberische Macht, nicht dass es — was freilich auch der Fall ist — im Einzelnen kraftvoll, pathetisch, Eindruck machend, seis entzückend und rührend, seis erschütternd und erschreckend redet; nein das *ensemble* hat einen Geist in sich, der wie von Natur mit unserm Geist zusammenklingt, dessen Schwingungen alsbald ganz insgeheim sympathische Schwingungen in unserm Innersten hervorlocken und zugleich mit einer Lichtkraft, der nichts widerstehen kann, unser eigenstes Wesen uns aufdecken (Hebr. 4, 12 u. 13). Was von Jesu Wort in höchster Instanz gilt, das darf auch auf die ganze biblische Redeweise angewandt werden: *ἦν διδασκῶν ὡς ἐξουσίαν ἔχων* Matth. 7, 29, die göttliche Vollmacht zeigt sich; der Mensch spürt: „hier redet dein Herr zu dir, dem du horchend stillstehen musst“, das Gewissen gibt Beifall, die Vernunft fühlt sich angezogen und getrieben, diesen Wahrheiten als solchen, die auch für ihren Erkenntniss hunger Nahrung bieten, nachzugehen, das ganze Herz, der ganze Mensch wird gefangen genommen und doch zugleich frei gemacht. Ja freilich, so ist die Bibel — aber wo ist ein menschlicher Redner, der vollends in diesem Stück es ihr gleichthun könnte? Hier gerade zeigt sich am allermeisten, dass das biblische Predigtmuster nicht nachgemacht werden kann; wie elend misslingen alle Versuche, durch sogenanntes salbungsvolles und pathetisches Gerede die Blöße der eigenen Schwachheit zu decken! Freilich ist Salbung erforderlich, um also mit Kraft reden zu können, d. h. der ganze Mensch, der da redet, muss vom h. Geist getragen und erfüllt seyn, und zwar naturgemäss d. h. kraft der neuen Natur, nicht infolge eines Schwunges, den er sich selbst so oder anders zu geben versucht hat. Aber soll man nun sagen, wenn dieses Muster nicht nachgeahmt werden kann, so müssen wir eben darauf verzichten, etwa resignirend warten, bis der Herr auch uns diese Kraft mittheile? Nein, *ora et labora* gilt auch hier, und das *laborare* in dieser Beziehung besteht darin, dass man stets sein Reden mit der Bibel genau vergleiche, sich richte und demüthige und immer treuer die Schrift studire, so wird, vielleicht uns selbst unbemerkt, doch auch etwas von diesem *χρῶμα* und dieser *ἐξουσία* zu Theil werden.

II. Wenn wir die innere Seite des biblischen Predigt-musters als Wahrheit, Einfachheit und Kraft gekennzeichnet haben, so wird die Darstellung der äussern Seite in manchem Betracht nur die Anwendung der erstgenannten Punkte zu geben haben. Wir untersuchen zuerst die Frage nach der

Anordnung der biblischen Reden überhaupt, sodann nach den bedeutendsten einzelnen Punkten aus der sogenannten formalen Homiletik, besonders Thema, Eingang und Schluss.

1. Man kann es nur als einen bedeutenden und erfreulichen Fortschritt der Predigtwissenschaft anerkennen, dass die frühere, nach ihrem Hauptvertreter die Reinhard'sche genannte rigorose Strenge in den die Anordnung der Predigt betreffenden Anforderungen nachgelassen und einer wirklich lebensvolleren Gestaltung Platz gemacht hat. Es fällt kaum mehr Jemand ein, die genaue Einhaltung von *exordium* und *tractatio*, *propositio* und *partitio*, *confirmatio* und *confutatio*, *conclusio* (*epilogus*) zu verlangen. Und gewiss ist diese freiere Anschauung dem gründlicheren Bibelstudium wesentlich zu verdanken; es muss ja Jedem auf den ersten Blick einleuchten, dass auch diejenigen biblischen Abschnitte, die wirklich durchgearbeitete Reden sind, sich keineswegs in jenen strengen Formen bewegen. Aber wenn wir anders die Sache richtig auffassen, so scheint doch der Streit zwischen der gewöhnlichen homiletischen Kunstordnung und der an die biblischen Muster sich anschliessenden Lebensordnung noch nicht ganz geklärt und geschlichtet. Die erstere hat von jener alten Konstruktion der Predigt im Wesentlichen die drei Hauptstücke beibehalten, nämlich Eingang, Haupttheil und Schluss; sodann stellt sie für jeden dieser Theile gewisse, freilich sehr mannichfaltige Regeln auf, nach denen das Einzelne in denselben zu ordnen ist, man kann etwa als die wesentlichsten nennen: Logik, Textgemässheit und Zweckgemässheit; insbesondere endlich verlangt sie, wenn sie auch, wie unten deutlicher werden wird, die absolute Nothwendigkeit einer Nennung von Thema und Theilen nicht mehr allgemein festhält, doch, dass das Ganze sich logisch klar und durchsichtig um ein Centrum, einen Kerngedanken, der in seine Untergedanken zerlegt wird, drehe, wobei freilich natürlich unendliche Mannichfaltigkeit in der Bewegung zugegeben werden muss. Die andere, streng biblische Richtung dagegen, wie sie namentlich Beck¹⁾ vertritt, lässt alle jene, von vornherein irgendwie die formale Ordnung bestimmenden Regeln ganzlich zurücktreten, dieselben höchstens in zweiter Linie als dienende in Betracht kommen, stellt dagegen obenan das Princip der sachlichen und psychologischen Ordnung, wohl am besten unter dem Namen „Lebensordnung“ zusammengefasst; sie ver-

1) Siehe besonders Beck, Leitfaden der Glaubenslehre, Einleitung S. XIV ff. und Vorrede zum ersten Band seiner christlichen Reden S. V ff.

langt, dass die Gestaltung der Predigt durchaus nur von zwei Erwägungen beherrscht sei: 1. wie sollen und können die Sachen, die ich behandle, ihrer Natur gemäss geordnet werden, was liegt nicht in meinen Begriffen, sondern in den Dingen selbst, mit denen sich ja unsere Begriffe nie ganz decken, für ein Zusammenhang, Reihenfolge u. dgl.? Das beste Beispiel, um dies deutlich zu machen, gibt die Natur; diese ordnet z. B. die Blumen eines Feldes nicht so zusammen, wie sie in unsern oder gar in botanischen Gärten geordnet sind, sondern möglicherweise ganz ungeordnet durch einander, und doch gesteht Jedermann, dass das Ganze viel mehr einen Begriff von der Schönheit der Natur, der Macht, Weisheit und Güte Gottes gibt, als die nach zergliedernder Methode, aber lebens- und farblos an einander gereihten Beete des Botanikers. 2. Die zweite Erwägung muss seyn: welche Reihenfolge meiner Predigtgedanken folgt aus dem bei den Zuhörern zu erreichenden Zweck? wie folgen bei diesen selbst, in ihrem Innern erfahrungsgemäss die Gemüths-, Willens- und Verstandesbewegungen? Jedermann weiss ja, dass diese keineswegs logisch sich folgen, im Gegentheil sich hier möglicherweise völlig contradictorische Bewegungen ablösen, wahre *salutus*, wenn nicht *in demonstrando*, so doch *in sentiendo* stattfinden. Jeder praktische Geistliche weiss insbesondere, z. B. aus Verhandlungen mit den Collegien, dass die Gemeindeglieder durch eine logisch geordnete Darlegung von Gründen, die für oder wider eine Sache vorhanden sind, oft gar nicht gerührt werden, wohl aber durch ein möglicherweise sehr zur Unzeit und doch zur Zeit, sehr logisch unpassend und doch sachlich passend gesprochenes Wort gepackt und überzeugt werden. — Fragt man aber, wie denn nun nach diesen, an sich unbestreitbaren, auch von der Homiletik nie bestrittenen Wahrheiten etwa eine Predigt construiert werden solle, was denn für ein wirklicher, greifbarer Unterschied zwischen diesem und dem ersten *modus procedendi* herauskomme, so scheint mir, wenn ich anders die Sache richtig verstehe, Folgendes gesagt werden zu müssen: Nach der ersten Methode, die wir — ohne damit etwa einen üblen Seitenbegriff zu verbinden — die homiletische Kunstmethode nennen wollen, entsteht eine Predigt, zunächst eine Predigt-disposition so, dass der Prediger nach gründlichem Studium seines Textes sich den oder die Hauptgedanken desselben klar zu machen, sodann entweder — nach analytischer oder sogenannter analytisch-synthetischer Manier — genau nach dem Text, oder — nach rein synthetischer Manier — mit logischer Zergliederung jenes Hauptgedankens die einzelnen Predigtgedanken zu gewinnen und zu ordnen sucht.

Hiebei wird die Erwägung der psychologischen und der durch den Zweck erforderten Momente bei einem vernünftigen Prediger natürlich auch in Betracht kommen, sie sind aber nicht das, was das Ganze von vorn herein beherrscht. Bei der zweiten Methode dagegen, die wir — wieder ohne verächtlichen Seitenblick — die biblische nennen wollen, läßt der Prediger den Text zuallererst ganz unmittelbar auf sich selbst wirken, sucht sich selbst gleichsam ganz unter denselben und in denselben hinein zu stellen, wendet denselben — gründliches Studium ist auch hier selbstverständlich — auf sein Herz und Leben an; dann denkt er sich seine Zuhörerschaft, sucht zu ergründen, was diese braucht, was sie gerade aus diesem Text vorherrschend braucht, wie sie das Eine oder Andere — *sit venia verbo* — verdauen, in welche Gemüths- oder Verstandsbewegungen sie wohl durch dies oder das versetzt werden wird; so sucht er die beiden Sachen, seinen Text und seine Zuhörerschaft, in diejenige Correspondenz zu bringen, die ihm sozusagen im Interesse beider zu liegen scheint. Dabei wird er nun natürlich in der Ausarbeitung des Einzelnen auf seinen gesunden Menschenverstand, auch auf seine Logik nicht verzichten, aber das, was das Ganze beherrscht, ist diese nicht. Man sieht, der Unterschied zwischen dem, was wir homiletische Kunstmethode und biblische Methode genannt haben, ist selbstverständlich *in praxi* nur ein relativer, obgleich auf verschiedenen Prinzipien beruhend, auch fällt er keineswegs mit dem zusammen, was man synthetische und analytische Predigt oder Kunstpredigt und Homilie zu nennen pflegt — bekanntlich sind das zudem Begriffe, die gar nicht übereinstimmend definirt werden —, man kann auf beiden Seiten sowohl analytisch als synthetisch predigen; nur wird man sagen können, die biblische Methode neigt mehr zur analytischen, die Kunstmethode mehr zur synthetischen Predigt.

Wie steht nun zu diesem ganzen Streit die Bibel selbst? Darf wirklich die geschilderte zweite Methode sich als die biblische *κατ' ἐξοχήν* der homiletischen Kunstmethode entgegenstellen? Ein gewisses Recht hiezu wird man ihr nicht absprechen können. Dass die biblischen Reden nicht nach den Regeln der Homiletik abgefasst sind, gibt Jedermann zu. Sollten Jesus und seine Apostel heute ein homiletisches Examen durchmachen, sie würden sich mit einer geringen Note zufrieden geben müssen. Es müht sich ja freilich die Exegese und die erbauliche Behandlung ab, in diese biblischen Reden eine Art Disposition hineinzubringen, und bei manchen gelingt es, bei vielen gar nicht; aber bei allen gesteht man

doch gewiss, unter unsere Kategorieen, unter unsern homiletischen Hut lassen sich nun einmal die Theile der biblischen Predigten, und wenn dieselben sonnenklar vorliegen, nicht bringen. Nehmen wir ein einfaches Beispiel: dass die Aussendungsrede Christi Matth. 10 eine klare Ordnung hat, kann Niemand leugnen. Wir haben dieselbe an einem andern Ort¹⁾ folgendermassen so einfach als möglich zu zergliedern gesucht: Jesus legt den Aposteln 1) v. 5—15 dar, was ihr Beruf sei und auf welche Weise sie denselben recht erfüllen; 2) v. 16—25 welches Loos sie in der Welt erwarte, 3) v. 26—42 wie sie dennoch ohne Menschenfurcht, vielmehr mit völligem Vertrauen auf Gott (— v. 33), aber auch mit ernster Selbstverleugnung ihm nachfolgen sollen. Homiletisch kurz könnte man etwa theilen: 1) Beruf, 2) Loos, 3) Pflicht und Recht der Jünger; und als Thema zu diesen drei Theilen liesse sich: „Die Jünger Christi in der Welt“ obenansetzen. Inderthat wäre dies noch keine der schlechtesten Dispositionen, die man in Predigten findet; und doch vor strengem Massstab fände sie keine Gnade, denn wer sieht nicht, dass Theil 3 ziemlich unlogisch neben Theil 1 und 2 steht? Vollends aber wenn man die Ausführung jener Theile in Matth. 10 selbst genau kritisch mustert, so müsste ein Professor der Homiletik einem Seminarzögling allerhand Bemerkungen machen: z. B. in v. 19 u. 20, die doch in Theil 2, der vom Loos der Jünger handelt, stehen, sind wieder Anweisungen, resp. Tröstungen, ebenso v. 23 u. s. f. Man muss deswegen bei aller Zerlegung der biblischen Reden — und man wird zugeben, dass es noch viel unhomiletischere gibt als Matth. 10 — sich gewöhnlich dadurch salviren, dass man sagt, der erste Abschnitt handelt wesentlich oder vorherrschend von dem, der zweite vorherrschend von jenem u. s. f. Und doch gerade das gewählte Beispiel kann uns einen Begriff geben von dem, was die sachliche und psychologische Ordnung der biblischen Reden für ein köstliches Ding ist; wo stünde die in v. 19 u. 20 enthaltene Ermahnung, resp. Trostzusage besser, schlagender, Eindruck machender als gerade hier? Und man wende nicht etwa ein, Ausnahmen von der strengen Anordnung lasse auch die Homiletik gelten; denn wir müssen es offen gestehen, in den biblischen Reden wird die Ausnahme zur Regel. Das Regelmässige ist in ihnen durchaus und immer die sachliche und psychologische Ordnung; nur unterscheiden sie sich von unsern Predigten, welche etwa auf die genannte biblische Weise zu Stande kommen,

1) Vgl. des Verf. Bibelkunde, Theil II, S. 34.

von vorn herein dadurch, dass sie, wenigstens sicher zum grössten Theil, un mittelbarer freier Erguss, nicht vorbereitete, wohlstudirte Reden sind, dass somit — und das ändert die Sachlage ziemlich — jene sachliche und psychologische Ordnung bei den biblischen Rednern Naturgewächs, selbstverständlich pneumatisches Naturgewächs, bei uns stümperhaften Nachfolgern aber doch etwas Gemachtes, am Ende gar Kunstwerk ist. Und muss man dann nicht sagen: lieber ein Kunstwerk, das ein solches seyn will und soll, das als solches den Kunstregeln folgt, als ein Kunstwerk, das keines seyn will und doch eines ist? Jedoch würde man diese Alternative streng nehmen, so müsste man einen von allen Homiletikern *unisono* und mit Recht obenhingestellten Satz ganz umstossen, dass es nämlich sich darum handle, Kunstwerk und doch Naturprodukt zu schaffen; wer wird z. B. von einem Dichter nicht verlangen, dass er frei aus dem innern Drang heraus schaffe und doch die kunstmässige Feile an sein Produkt lege? Wie auf dem Boden der weltlichen Kunst das Räthsel dieses Ineinander einfach durch den freischaffenden und doch an seine Kunst gebundenen Geist gelöst wird, so noch viel mehr bietet auf heiligem Boden der Geist des Herrn Beides, wirkliches Produciren aus der neuen Natur heraus und doch Gebundenheit an die, gerade in der Schrift niedergelegten Normen des pneumatischen Wirkens.

Wir müssen aber, um gegen die homiletische Kunstmethode gegenüber der biblischen nicht gar zu ungerecht zu werden, einige andere Punkte ins Auge fassen. Hauptsächlich gilt es zu beachten, dass zwischen dem biblischen Geist und der aus ihm geborenen Wissenschaft und Kunst einerseits und der zunächst aus der Menschennatur entsprungenen Wissenschaft und Kunst andererseits kein Dualismus, kein reines Entweder-Oder besteht, dass insbesondere es nicht billig wäre, die sämtlichen Resultate der christlichen homiletischen Entwicklung — abgesehen von einigen Ausnahmen — in blossen Gegensatz zu der Schrift zu stellen, dass vielmehr auch die homiletische Wissenschaft, auch die Kunstpredigt nicht mit Unrecht sich für biblischchristlich ausgeben kann. Kann denn, hört man fragen, der Geist, der die biblischen Redner so und so hat predigen lassen, nicht zu andern Zeiten und gegenüber ganz anders gearteten Zuhörern anders reden und doch derselbe Geist bleiben? Ja zeugt nicht wiederum die Geschichte der Predigt sonnenklar, dass auch auf dem Boden der homiletischen Kunstpredigt wahrhaft biblischgediegene Redner aufgetreten sind, müssen nicht, um von Lebenden zu

schweigen, ein Spener, ein G. C. Rieger, ein Claus Harms, ein L. Hofacker und unzählige Andere als ächte biblische Prediger, die Grossartiges geleistet haben, anerkannt werden? Und doch haben diese alle sich in den zu ihrer Zeit giltigen homiletischen Kunstformen bewegt. Wir wollen uns auf die historische Frage nicht weiter einlassen, ob nämlich nicht vielleicht doch alle derartigen Prediger so oder anders sich von den jeweiligen homiletischen Schablonen relativ frei zu machen wussten; ja wir könnten sagen, höchstens folge aus diesen Beispielen, es könne ein ernst biblisch gesinnter Prediger biblisch tüchtig und erfolgreich predigen auch trotz homiletischer Kunstform, die er, ohne sie ausgesprochenermassen wissenschaftlich zu vertreten (Claus Harms¹⁾ etwa ausgenommen), aber auch *ex usu* gebraucht habe; dagegen wo einem biblischen Prediger das klare Bewusstseyn über den Unterschied zwischen biblischer und Kunstpredigt aufgegangen sei, da handle es sich um ein Entweder-Oder. Allein auch so scheint uns die Sache noch zu schroff auf die Spitze gestellt zu seyn. Schon mehrmals haben wir ja darauf hingewiesen, dass es sich nicht um äusserliches Nachmachen handelt; auch in diesem Stück ist das Neue Testament uns nicht Gesetz, sondern freimachender Geist, und so möchten wir die biblische Predigt vor Allem angesehen wissen als jedenfalls freimachend von dem Bann der Regeln, wo diese den Geist hindern wollen. Da es aber auch möglich ist, dem biblischen Geist gemäss und dennoch innerhalb der von der Redekunst gegebenen Formen, sofern nur diese nicht von vornherein zu einem beengenden Zaun gemacht werden, zu predigen, so glauben wir nur die Forderung aufstellen zu dürfen, es solle einerseits weder das Kirchenregiment noch die homiletische Wissenschaft aus Etwas, was nun einmal die Bibel nicht hat, ein verpflichtendes Gesetz machen, andererseits solle der einzelne Prediger sich strengstens in erster Linie immer an das biblische Muster, und an die Kunstregeln nur soweit er von diesen in der Befolgung des ersteren nicht gehemmt wird, halten. Endlich würden wir es als den grössten Fortschritt evangelischer Homiletik begrüssen, wenn sie, wie schon Stier, jedoch in zu schroffem Gegensatz gegen die menschliche Kunst, in seiner biblischen Laetik versucht hat, rein aus der Bibel heraus, aber freilich zugleich so, dass sie nach dem Grund-

1) Vgl. was Claus Harms Past.-Theol. I, S. 89 ff. über synthetische Predigt und Homilie sagt. Sein Wort über die letztere: „Sie macht voll, aber nicht satt“ enthält eine Wahrheit, die einseitige Lobredner der Homilie nicht verkennen sollten.

satz „Alles ist euer“ auch die Resultate der Geschichte und Wissenschaft sich zu eigen machen würde, construiert würde.

2. Das Gesagte wird seine volle Erhellung erst finden, wenn wir nun an die Besprechung einzelner, die Form der Predigt betreffenden Punkte gehen. a. Zuerst die Frage nach der Proposition und Partition, und zwar nicht, ob der Prediger eine solche für sich machen, sondern ob er, wie man gewöhnlich sagt, Thema und Theile nennen soll. Die biblischen Redner haben das sämmtlich nicht im Brauch. Man kann natürlich eine ganze Reihe von biblischen Reden aufgreifen, wo Etwas, wie Thema und Theile, d. h. ein oder einige Hauptgedanken klar hervortreten; so erkennt Jedermann in Matth. 5, 17—20 das Thema der Bergpredigt an, so haben viele prophetischen Reden ein ausgesprochenes Thema, wenigstens ist es uns unzweifelhaft, dass die Propheten ihr *מִשָּׁה בְּבַל* u. dgl. nicht bloß geschrieben, sondern oft auch gesprochen, an die Spitze ihrer Reden gestellt haben. Vollends die apostolischen Briefe, welche wir auch als Predigtmuster anerkennen, sind nicht bloß grösstentheils klar disponirt, sondern haben ebenfalls zum Theil ein Thema, z. B. der Römerbrief in 1, 16 u. 17. Allein dass alle diese Erscheinungen nur etwas wie unser Thema und Partition sind, keineswegs aber wirklich so, wie die Homiletik verlangt, gestaltet und in der unter uns üblichen Weise, nach vorausgegangenem regelmässigen Eingang in pointirter Art an die Spitze der Predigt treten, sowie dass die folgende Entwicklung nichts weniger als eine blosse Auseinanderlegung des Themas ist, das Alles gibt Jedermann zu. Eben deswegen sind nun auch die bedeutendsten neueren Homiletiker darüber einig, dass die Ankündigung von Thema und Theilen keine unbedingte Forderung seyn darf, obgleich dieselben, z. B. Palmer ¹⁾, Nitzsch ²⁾, Schweizer ³⁾, der eine mehr, der andere weniger entschieden dieser alten guten Sitte das Wort reden. Wenn unsere ganze Anschauung von der Bibel als Predigtmuster richtig ist, so müssen wir freilich so ziemlich die Sache umkehren und statt zu sagen: „das Regelmässige sei Nennung von Thema und Theilen, individuelle Gründe können aber auch das Gegentheil anrathen“ vielmehr den Satz aufstellen: das Regelmässige sollte Verschweigen von Thema und Theilen seyn, obgleich es nicht an der äussern Form als solcher gelegen ist, also Einer, der aus irgend welchen für ihn entscheiden-

1) Palmer, Homiletik, 5. A., S. 369 ff.; hier sind die Gründe für die Ankündigung des Themas am eingehendsten entwickelt. — 2) Nitzsch, Pr. Theol. II, 2, 1, S. 104. — 3) Schweizer, Homiletik, §. 175.

den Gründen Thema und Theile nennen will, deswegen doch biblisch predigen kann.

δ. Mit der Frage nach der Ankündigung des Themas ist die Frage nach dem Eingang der Predigt keineswegs identisch; denn auch wenn kein Thema genannt wird, kann der Redner, ehe er *mediam in rem* geht, auf seine Hauptgedanken durch einen Eingang vorbereiten. Und gerade die biblischen Reden, welche kein Thema nennen, haben sehr häufig einen Eingang, obgleich allerdings manche auch sogleich *mediam in rem* gehen. Wenn Matth. 5, 17—20 das Thema der Bergpredigt ist, so muss v. 3—16 der Eingang seyn; aber freilich sieht man auch da wieder auf den ersten Blick, dass dieser Eingang etwas völlig Anderes ist, als was die Homiletik darunter versteht. Wenn man an den Eingang zum mindesten die Forderung stellt, dass durch denselben der Hauptgedanke der Predigt motivirt, die Zuhörer richtig auf denselben vorbereitet werden, so kann man allerdings in gewissem Sinn hier diese Forderung erfüllt finden. Stellen wir den in v. 17—20 enthaltenen Hauptgedanken der Bergpredigt etwa in den zwei Sätzen dar: „Ich bringe euch die Erfüllung von Gesetz und Propheten, ich verlange von euch wahre, nicht pharisäische Gerechtigkeit“, so ist offenbar das Erste schon durch das „Selig sind“, das Zweite durch die Charakteristik derer, welche selig gepriesen werden, zum voraus angedeutet. Allein nach unsern Begriffen wäre der Eingang für diesen Zweck viel zu voll, es würde bei einem Redner, wie wir sind, der Ausführung schon viel zu viel vorweggenommen, inderthat enthält dieser Eingang nicht etwa blos, wie man auch schon verlangt hat, die folgende Predigt in fein angelegter Weise *in nuce*, sondern er ist schon die ganze Predigt und doch auch etwas Anderes, als diese. Kurz das, was die Homiletik von einem Eingang erwartet, leistet derselbe nicht oder er leistet viel zu viel. Allein gerade hier tritt uns nun wieder eine Einwendung entgegen, welche Alles, was wir gesagt haben, umzustossen droht. Sieht man denn nicht gerade an einem solchen Beispiel, dass die biblischen Reden eben gar keine Predigten, also auch nicht Muster für unsere Predigten sind? Insbesondere zeigt sich nicht gerade hier die wesentliche Differenz, dass unsere Predigten wesentlich Schriftauslegung, Predigten über einen Text sind? dagegen die biblischen Reden sind freie Geistesprodukte, sind selbst Wort Gottes, während unsere Reden nur Reden über das Wort sind. Eben deswegen, könnte man folgern, muss auch der Eingang bei uns etwas ganz Anderes seyn, als bei

jenen, denn bei uns soll derselbe nach Schweizers¹⁾ treffendem Ausdruck „den Text mit dem Thema und die Zuhörer mit beiden vermitteln.“ Allein ohne uns auf die Controverse, ob ein geistgesalbter heutiger Redner nur über das Wort oder das Wort predige, näher einzulassen — wir glauben, dass er vom Ersteren, das zunächst seine Sache ist, zum Zweiten zu kommen suchen solle —, wäre hier zweierlei zu untersuchen: 1. Ob nicht gerade das biblische Muster die absolute Nothwendigkeit eines Textes negire? Bekanntlich haben mehrere der bedeutendsten Prediger, wie Augustin, Luther, Claus Harms, wenigstens etlichemale ohne Text gepredigt; und wenn auch unter den neueren bedeutenderen Homiletikern nur Vinet²⁾ entschieden gegen den unbedingten Textzwang aufgetreten ist, so geben doch auch Andere, wie Palmer³⁾, wenigstens für besondere Fälle, z. B. Casualien Freiheit. Nach unserer Ansicht muss man sagen, wo wirklich biblischer Geist ist, kann von absolutem Textzwang keine Rede seyn; freilich aber wird es stets eine Ausnahme bleiben, wenn ein Prediger nicht zu seiner eigenen Controle und zum Ausweis gegenüber der Gemeinde einen Text braucht. 2. Wir haben denn doch auch eine ganze Reihe von neutestamentlichen Reden, wo wirklich über einen Text gepredigt wird; um von Unterredungen Christi mit Pharisäern und Sadducäern über alttestamentliche Stellen, wie z. B. Matth. 19; 22, 23 ff. 41 ff. zu schweigen, so hat Jesus in Nazareth über Jes. 61 gepredigt (Luk. 4, 17 ff.), die Reden der Apostelgeschichte, so alsbald die Pfingstpredigt 2, 16 ff., sind grossentheils über alttestamentliche Texte gehalten; und dass vollends in den Briefen sich oft Auslassungen über solche fast im Stil unserer Predigten finden, z. B. Römer 4 über Gen. 15, 6; 1 Cor. 10 über mehrere Stellen aus Exodus; 2 Cor. 3, 7 ff. über Exod. 34 u. dgl., ist offenbar.⁴⁾ Aber nun, auch in solchen Abschnitten findet sich zwar hie und da etwas, wie ein Eingang, jedoch auch hier nie nach irgendwie bestimmten Mustern zugeschnitten, es herrscht völlige Freiheit in der Art, wie der Text nach Schweizers Ausdruck mit den Zuhörern vermittelt wird. So glauben wir denn auch sagen zu sollen, das allgemeine „Dass“ muss feststehen, aber das „Wie“ kann nicht vorgeschrieben, natürlich aber können gute Rathschläge ertheilt werden. Ob mit andern Worten der Prediger einen wohlpräparirten Eingang machen oder gleich *mediam in rem* fahren will, ob er von einem

1) Schweizer, Homiletik, S. 305. — 2) Vinet, Homiletik, deutsch von Schmid, S. 108. — 3) A. a. O. S. 301. — 4) Ueber die Art der neutestamentlichen Schriftauslegung wird unten genauer die Rede seyn.

fons exordii zum Hauptgedanken überleiten will oder nicht und wie, das hat ihn lediglich die genaue Erwägung seines Textes und des Zwecks seiner Rede zu lehren.

c. Gehen wir vom Eingang zum Schluss über — denn die Hauptfragen über die Ausführung sind schon zur Sprache gekommen, so finden wir hier die merkwürdige Erscheinung, dass die biblischen Reden grösstentheils einen förmlichen und sogar manche einen sehr sorgfältig gestalteten Schluss haben. In diesem Stück harmonirt bis auf einen gewissen Grad die biblische und die Kunstrede, und es scheint sich die Wichtigkeit, welche die Rhetorik von je her dem Schluss beigelegt hat, auch biblisch zu bestätigen. Denn nicht mit Unrecht sagt Schweizer¹⁾: „In derthat feiert hier die Beredtsamkeit ihren Triumph; ein matter Schluss, ein unbestimmtes Versiegen des Stroms der Rede würde den Eindruck schwächen.“ Von biblischen Reden sei nur an die Bergpredigt mit ihrem wahrhaft auch rhetorisch vollendeten Schlusse oder an die abschliessend drohende gegen die Pharisäer Matth. 23 mit ihrem ergreifenden und erschütternden *epilogus* erinnert. Wenn nun die Homiletik auch für die Gestaltung des Schlusses Regeln aufstellt, so bestätigt sich jedenfalls die wichtigste derselben, die selbstverständlich seyn sollte und doch oft genug übertreten wird, auch durch die biblischen Reden, nämlich: der Schluss sei wirklich Schluss der Rede, also mit dieser harmonirend, aus ihr wie ein lebendiger Erguss hervorströmend, den von ihr beabsichtigten Eindruck hervorrufend u. s. f. Im Einzelnen gibt sodann auch die Homiletik die Freiheit der Wahl zwischen verschiedenen Schlussarten zu, und wir brauchen wol auf diesen Punkt nicht näher einzugehen. Dagegen bestätigt sich eine Anforderung, die nach Stiers²⁾ Vorgang die meisten Homiletiker an den Ton des Schlusses stellen, dass nämlich derselbe versöhnend gehalten seyn solle — eine Forderung, welcher merkwürdigerweise schon die alte Synagoge in eigenthümlicher Weise beim Vorlesen der Schrift nachgekommen ist³⁾ —, ich sage, diese Forderung bestätigt sich aus dem biblischen Muster nicht vollständig. Zwar die Berechtigung derselben erhellt aus dem angeführten Beispiel Matth. 23 in sehr schöner Weise: *welch erschütternder und doch auch leise eine selige Zukunft durchscheinen lassender Schluss*: „Siehe, euer Haus soll euch wüste gelassen werden; denn ich sage euch, ihr werdet mich von jetzt an nicht sehen, bis ihr sprecht: gelobet sei, der da kommt im Namen

1) Schweizer, Homiletik, S. 360. — 2) Stier, Keryktik, S. 247. — 3) Vgl. Delitzsch zu Jesaja 66, 24.

des Herrn!“ Und ähnliche Beispiele liessen sich noch mehr anführen; es fehlt aber denn doch auch nicht an solchen Reden, deren Schluss ein energisches Straf- und Drohwort ist; ich erinnere nur an den Schluss von Matth. 24, dessen nicht-versöhnenden Eindruck — um ihn dem Gegensatze zu lieb also zu nennen — freilich Matthäus durch das unmittelbar angefügte Kap. 25, Markus durch den Zuruf 13, 37 etwas mildert, ferner an Gleichnisse wie Matth. 21, 33—44. Wir werden also wenigstens nur mit der Modifikation, dass jedenfalls der versöhnende Ton des Schlusses nicht den vollen, heiligen, warnenden Ernst der Rede abschwächen dürfe, ja dass in gewissen Fällen gerade im Schlusse dieser Ernst nochmals energisch, aber natürlich mit Liebe gepaart, sich geltend machen müsse, den schönen Worten Stiers beistimmen, die ich mir nicht versagen kann-hier beizusetzen: „In dem Schlusse vor dem Gott der Geduld und des Trostes liege etwas Beruhigendes und Versöhnendes! Er sei kein fort klingendes Schreck- und Donnerwort. Selbst wenn etwa Text und Predigt fast ein solches gewesen, dann gebe vielmehr der Schluss wenigstens dem Ganzen noch den rechten Klang und das rechte Licht.“

III. Dass auch, wenn die Predigt nach Inhalt und Form untadelig gestaltet ist, noch für ihre Wirkung sehr viel, wenn nicht das Meiste von dem Prediger, also von der Persönlichkeit und dem von ihr auf die Zuhörer ausgehenden Einflusse abhängt, ist allgemein zugestanden; und wir halten es für einen der bedeutendsten, durch Palmer in der Homiletik wenn nicht errungenen, so doch festgesicherten Fortschritte, dass diese Seite gehörig ins Auge gefasst werden muss. Man kann sagen, der alte Streit aus der Pietistenzeit über die *theologia irrogenitorum* ist jetzt ziemlich geschlichtet, und zwar so, dass zwar mit den altorthodoxen Gegnern der Pietisten dem Wort an sich und allein, ganz abgesehen von seinem menschlichen Verkündiger, *efficacia* zugeschrieben wird, dass aber zugleich dem Pietismus der Satz ohne Widerstreit zugegeben wird, dass ein ächter, göttlich beglaubigter Verkündiger des Worts nur ein *reginitus* seyn kann. Das einzig Normale kann nur die Verkündigung des Worts durch solche seyn, die seine Kraft an sich erfahren haben, die Zeugen sind; nur bei diesen kann, wenn der Ausdruck statthaft ist, die vom Wort ausgehende Kraft zugleich eine von ihnen ausgehende seyn, nur sie können Leben zeugen. Dass dies auch die Anschauung der h. Schrift ist, dass insbesondere die biblischen Redner diesen beiden Anforderungen entsprechen,

wird keines Beweises bedürfen. Das aber, was nach der Schrift die betreffenden Menschen befähigt, als Zeugen von Christo auch Leben zu zeugen, ist der heilige Geist. Ganz einfach ist dies in dem Wort des Herrn an seine Jünger ausgedrückt, Joh. 15, 26: *ἐκεῖνος (ὁ παράκλητος) μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ, καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε*. Wir fürchten also nicht viel Widerspruch zu finden, wenn wir die Frage, was das biblische Predigtmuster in Beziehung auf das Verhältniss der Persönlichkeit des Predigers zur Wirkung seiner Rede bei den Zuhörern uns lehre, an den zwei Punkten, *μαρτυρεῖν* und *γεννᾶν* darzulegen versuchen.

1. Wenn Christus selbst *ὁ μάρτυς ὁ πιστός*, heisst (Apoc. 1, 5; 3, 14), der von sich sagen kann: *ὁ ἐωράκαμεν μαρτυροῦμεν* (Joh. 3, 11), der insbesondere vor Pilatus *ἐμαρτύρησε τὴν καλὴν ὁμολογίαν* (1 Tim. 6, 13), so liegt in diesem Zeugencharakter Christi ein Doppeltes: 1) dass, was er bezeugt, ihm durch eigene Anschauung oder Erfahrung sicher steht, 2) dass er dafür auch mit seiner ganzen Persönlichkeit eintritt, seine Wahrheit — seis auch mit seinem Blute vertritt. Dazu kommt, wie Wächter¹⁾ sehr schön hervorgehoben hat, ein Drittes: Bezeugen heisst auch kategorisch, wie ein Zeuge sagen: „so ist es“, ist also das Gegentheil von jenem Markten um seine Worte und Ansichten, da man theils bange nach Beweisen sucht, theils seiner Sache nicht fest ist, hier etwas und dort etwas nachgibt u. dgl. Ganz denselben Charakter finden wir bei dem Zeugen der Apostel. Ganz wie sein Meister sagt der Lieblingsjünger: *ὁ ἐωράκαμεν, ὁ ἐθεασάμεθα — καὶ μαρτυροῦμεν* 1 Joh. 1, 1. 2. Und der Ehrentitel *μάρτυς* wird schon im Neuen Testament denen gegeben, die mit ihrer Persönlichkeit, mit ihrem Blut für ihren Herrn eingestanden sind, so Stephanus (Act. 22, 20) und Anderen (Apoc. 2, 13). Und dass die Apostel auch das dritte Moment in ihr Predigerleben eingeführt haben, kann jeder Blick z. B. in die Pastoralbriefe und die Vorschriften derselben, wie gegenüber den Irrlehren aufzutreten sei, zeigen, vgl. z. B. 1 Tim. 4, 7: *τοὺς βεβήλους καὶ γραώδεις μύθους παραιτοῦ*, 6, 5: *ἀπίστασο ἀπὸ τῶν τοιούτων*, 2 Tim. 2, 23: *τὰς μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις παραιτοῦ* u. s. f. Brauchen wir von dem Gesagten lange die Anwendung auf uns zu machen? Recht verstanden, gilt das Wort: die geringe Wirkung der Predigten kommt daher, dass die weitaus meisten Prediger keine Zeugen sind. „Hat aber nicht, sagt Weber²⁾ schön, unser Herr uns

1) Wächter, Ztschr. f. Protest. u. Kirche 1857, S. 280. — 2) Weber, Betrachtungen über die Predigtweise unserer Zeit, S. 128.

gesandt zu zeugen d. h. aus dem, was sein ist, aber auch zugleich aus dem, was unser ist, aus dem Besitz, aus der Glaubensfülle, aus dem -eigenen und gottgeschenkten sittlichen Erwerb, aus der Erkenntniss und Erfahrung unseres Herzens heraus zu reden? Was ein Zeugniss seyn und heissen soll, muss jedenfalls ein Erzeugniss unseres innern Lebens seyn, und nur ein solches hat die Verheissung, dass es wieder zeugen d. h. in Andern Leben wecken wird.“ Es seien nur, statt weiterer Anwendungen, einige Fragen gemacht. Wie viele Prediger gibt es, die frei und unverblümt, auch wenns weder nach unten noch nach oben gefällt, das aussprechen, was heilige Gewissensüberzeugung, aus Erfahrung geschöpft, ist? Wie viele umgekehrt, die nur reden, was sie gelernt d. h. äusserlich sich angeeignet haben oder gar wornach den Leuten die Ohren jücken? Vollends wie viele stehen für ihre Ueberzeugung und ihr Wort ein, riskiren der Wahrheit zu lieb auch Etwas? Wir schauen mit vornehmem Achselzucken auf die so schnell infallibilistisch gewordenen fallibilistischen katholischen Bischöfe, kommt Aehnliches bei uns nicht vor? Es war ein heftiges und wol gerade bei der Gelegenheit, auf die es ging, unpassendes Wort, das Kierkegaard gegen Martensen richtete, als dieser seinen Vorgänger zum „Zeugen“ stempelte¹⁾; allein hat der Mann nicht darin Recht, dass man doch mit diesem Wort etwas vorsichtiger und sparsamer seyn sollte? Ach, was nennt das Epigonengeschlecht unserer Tage alles „zeugen“! Eine Adresse unterschreiben, auf der Kanzel, wo kein Mensch gegen uns auftreten darf, grosse Worte schleudern — das heisst Zeugniss ablegen! Aber etwas wagen der Ueberzeugung, ja dem Herrn zu lieb, wie viele thun das? Endlich, was das dritte, oben genannte Stück betrifft, so dürfen wir nur einen Blick in die moderne Apologetik werfen, deren Verdienste wir nicht schmälern wollen; aber welches Markten, welche Mühe, auch *μύθους γραῶδεις* lang und breit zu widerlegen, ja auch am Unvernünftigsten noch Vernunft herauszufinden und sich selbst ja nicht als *μωρὸς διὰ Χριστόν* hinzustellen — das ist just das Gegentheil von jenem ruhigen, in gewissem Sinn stolzen Bezeugen: so ist es, die h. Schrift muss doch Wahrheit und Recht behalten!

Die Wirkung der ächten *μαρτυρία Χριστοῦ* beschreibt die Bibel als eine doppelte. Wenn der Herr selbst dem Wort seines Dieners Zeugniss gibt (Act. 14, 3 *μαρτυρεῖ τῷ λόγῳ*), so entsteht in den Hörern eine innere *μαρτυρία*, ein Zeugniss

1) Vgl. Kierkegaard, Zur Selbstprüfung u. s. f., Vorrede von Jansen S. XIII u. XIV.

und Beifall geben des Gewissens, die *μαρτυρία* wird angenommen und das letzte, höchste Resultat ist jenes *συμμαρτυρεῖν* des *πνεῦμα ἅγιον* zusammen mit unserm *πνεῦμα*, *ὅτι ἔσμεν τέκνα Θεοῦ* (Röm. 8, 16). Wenn dagegen der Hörer sein Herz verschliesst gegen die vernommene *μαρτυρία*, so wird ihm doch dieselbe zu einem, seine Verantwortung und sein Gericht steigernden Vorwurf, das Wort ist dann ihm verkündigt *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* (Matth. 8, 4; 10, 18 u. s. w.). Von hier aus lässt sich auch die in der Homiletik, besonders früher vielverhandelte Frage über den Erfolg der Predigt und darüber, ob der Prediger sich denselben direkt zum Ziel setzen dürfe, entscheiden. Einem Zeugen ist es offenbar in erster Linie um das, was er bezeugt, und um den, für den er zeugt, zu thun, also einem christlichen Prediger darum, die Sache des Herrn, dem er dient, in der rechten Weise zu vertreten. Der Erfolg dieses seines Zeugens ist zuerst seines Herrn, nicht seine Sache, kann also nicht zuerst Ziel seines Strebens seyn; er ist daher auch ganz ruhig über denselben und weiss, dass, je treuer er wirklich Zeuge ist, sein Herr sich auch zu seinem Wort bekennen wird. Insofern unterschreiben wir Theremins Wort, dass der einzige Canon ist: „Predige so, dass du nur Gott zu gefallen suchst“, und verwerfen den Satz Hüffells: „Eine Predigt ist so viel werth, als sie wirkt.“ Allein gerade die Eine beherrschende Rücksicht auf den Herrn, in dessen Dienst er steht, um dessen Ehre es ihm zu thun ist, fordert ja vom Prediger, dass er wünschen muss, die Ehre des Herrn auszubreiten; gerade deswegen, auch ganz abgesehen von psychologischen, ächt menschlichen und christlichen Motiven, möchte er mit Paulus sagen dürfen: *οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον οὐδὲ εἰς κενὸν ἐκόντασα* (Phil. 2, 16), er möchte, nicht vor Menschen, sondern vor seinem Herrn das *καύχημα* eines treuen, nicht unnützen Dieners haben. Und sehr schön hält Tholuck ¹⁾ jenem Satze Theremins entgegen, dass ja die Liebe zu Gott die Liebe zu den Menschen nicht aus-, sondern einschliesse, dass also der Prediger, nicht um seinetwillen, aber um Gottes und der Zuhörer willen streben muss, nicht Beifall, wol aber Eingang zu gewinnen. Und Mangel an allem Eingang ist daher zwar nicht an sich ein Beweis für unrichtiges Verwalten des Zeugenamts, wol aber für den Prediger ein ernster Sporn zur Selbstprüfung. Wie viel aber von der richtigen Erkenntniss dessen, was denn eigentlich der Prediger wirken soll, abhängt, um ebenso vor Verzweigung wie

1) Vgl. zu der ganzen obigen Frage Tholuck, Predigten I, Vorrede S. XXXVII ff.

vor Selbstüberschätzung, vor resignirtem die Hände in den Schooss Legen, wie vor methodistischem Drängen bewahrt zu bleiben, kann die Besprechung dessen, was die Bibel „zeugen“, *γεννᾶν* nennt, zeigen.

2. Man hat schon¹⁾ die ganze biblische Predigtmethode die generative genannt, und rechtverstanden wird hiemit gewiss eine beherzigenswerthe Wahrheit ausgesprochen seyn. Dass die Bibel die Wirkung des Worts Gottes als *γεννᾶν* bezeichnet, wird nicht lange bewiesen werden müssen; wenn nun wir Prediger wirklich Gottes Wort predigen, so soll offenbar auch von uns ein solches *γεννᾶν* ausgehen. Selbstverständlich ist, dass dann nicht der menschliche Verkündiger der eigentliche *γεννών* oder *πατήρ* ist, sondern dass dieser Titel im Vollsinn nur Gott zukommt (vgl. Matth. 23, 9). Doch scheuen sich die Apostel keineswegs, in abgeleiteter Weise das auch von sich auszusagen, vgl. z. B. 1 Cor. 4, 15; Philem. 10 (*γεννᾶν*), Gal. 4, 19 (*ᾠδύνα*). Die einzelnen, auch für uns vorbildlichen Momente nun, welche in diesem Ausdruck enthalten sind, mögen wol folgende seyn. Zeugen kann nur ein zeugungsfähiger, in voller Manneskraft stehender Mensch; um geistlich Vater werden zu können, muss ein Prediger nicht bloß überhaupt „gläubig, bekehrt“ u. s. f. seyn, sondern ein geistlich reifer Christ, welcher die Kraft, die von ihm ausgehen soll, die Kraft des h. Geistes selbst so innehat, dass sie ihm in Fleisch und Blut übergegangen, sein wahres eigenes Eigenthum geworden ist. Das Zeugen selbst sodann geschieht zwar durch menschliches Thun, aber so, dass die eigentlich wirkende und zwar frei wirkende Kraft nur von Gott ausgehen kann. So muss denn der, welcher geistlich Vater werden will, zwar mit ganzer Seele, mit voller Energie wirken, allein erzwingen kann er Nichts und darf er Nichts, die eigentliche, Leben zeugende Kraft liegt nicht in ihm, sondern in der Gnade Gottes und dem von Ihm gegebenen Wort. Wenn dieses mit dem Samen verglichen wird, so ist offenbar das *tertium comparationis* die im Unscheinbaren und Kleinen verborgen enthaltene und still wirkende Lebenskraft. Die Entfaltung und Wirkung dieser Kraft aber geht langsam und allmählich vor sich, es kann nichts übereilt und überstürzt werden. Der, welcher das Wort verkündigt, darf also nicht bloß der eigenen Lebenskraft desselben vertrauen, sondern er soll ihr auch etwas überlassen, soll nicht meinen, mit allem möglichen eigenen Werk nachhelfen, drängen oder vorwärtsschieben zu müssen. Ein richtiger Ackersmann

1) Beck, Leitfaden, Einl. S. VIII.

oder Sämann — dies das andere, verwandte häufige Bild der Schrift — thut, nachdem er gesät hat, nichts mehr als begiessen oder auch beschneiden d. h. also, es gilt sorgfältig, namentlich mit Gebet Acht geben, damit dem von Gottes Wort einmal erfassten Herzen theils immer die richtige Nahrung neu zugeführt, theils die etwaigen Auswüchse weggethan werden, nicht aber darf zu dem allein wirkenden Wort selbst etwas hinzugefügt oder etwas von ihm weggethan werden, z. B. nicht menschliche Satzungen jenem an die Seite gestellt oder auch von seinen Forderungen wie Verheissungen u. dgl. etwas weggenommen werden. Mit Selbstverleugnung, Treue, Sorgfalt gilt es warten zu können, bis das Wort wirkt. Die Anwendung von dem allen auf unser praktisches Wirken wird wol leicht, ohne weitere Bemerkungen, gemacht werden können.

Die Symbolfrage.

Von

L. Clasen, Pastor in Bröckkau.

Erste Hälfte.

Das Verhältniss zwischen Schrift und Symbol.

„Wo die Schrift ist, ist auch ein Zeugniß der Kirche von dem Glaubensinhalt der Schrift, d. h. ein Bekenntniß“, — so sagt Kahnis in seiner Schrift „Christenthum und Lutherthum“ S. 5. In diesem Wort ist Ursprung, Bedeutung, Werth und Nothwendigkeit des Symbols und sein Verhältniss zur Schrift kurz und richtig angegeben. Das Verhältniss ist nach protestantischen Grundsätzen eigentlich so klar und selbstverständlich, dass man sich wundern müsste, wie doch diese Frage so oft ganz verschieden beantwortet wird, wenn man nicht wüsste, dass sie eben eine nicht bloß historische sondern auch eine dogmatische Frage ist und dass der Beantworter dabei so häufig von seinem persönlichen Interesse und seinen individuellen Wünschen beeinflusst wird. Wenn wir im Folgenden diese Frage einer Untersuchung unterwerfen und sie nach evangelisch-lutherischen Grundsätzen zu beleuchten unternehmen, so bewegt uns dazu nicht die Meinung, als könnten wir darüber etwas ganz Neues beibringen und dieselbe dadurch etwa für Alle genügend und abschliesslich beantworten; unserer Meinung nach ist dieselbe im Allgemeinen bereits von dem Bekenntnisse selbst und der älteren Dogmatik zum Ab-

schluss gebracht; noch viel weniger aber wollen wir für unsere persönliche Stellung zum Bekenntniss eine Lanze einlegen; denn wir gehören Gott sei Dank nicht zu „jenen meisten Geistlichen“ des *Dr. Lisco*, die mit dem Bekenntniss, selbst dem Apostolicum, gebrochen haben, sondern befinden uns, obgleich auch nicht einem „hermetischen Abschluss“ huldigend, in völliger Uebereinstimmung mit dem Bekenntniss der lutherischen Kirche und sind auch der guten Zuversicht, dass Hr. *Dr. Lisco* nicht eine Thatsache ausgesprochen hat, sondern dass seines Herzens Wunsch der Vater jenes Gedankens gewesen ist, und wir nehmen an zur Beruhigung seines Gewissens — denn Genossen zu haben für seine Anschauung soll ja überall ein Trost seyn und eine Entschuldigung. Trotz dem aber halten wir es nicht für undienlich wieder einmal diese Frage *ex professo* zu behandeln. Denn um des Widerspruchs willen, den die Wahrheit erfährt, und um des Irrthums willen, der sich wie oft auch überwiesen immer wieder breit macht und sich als Wahrheit in Cours setzt, ist es nöthig, dass auch die Wahrheit immer wieder von Zeit zu Zeit geltend gemacht wird. Wie es nun nicht recht seyn würde den erneuten Auschuldigungen und Verleumdungen des Katholicismus gegen den Protestantismus gegenüber zu schweigen, weil ja dies Alles schon so oft siegreich zurückgewiesen sei, sondern wir auf jede neue Anklage eine erneute Rechtfertigung aus der guten Rüstkammer unseres Kirchenschatzes hervorholen und sie zum siegreichen Angriffskrieg gegen den alten Feind kehren müssen, so muss auch jede andere bereits entschiedene Frage, sobald sie von dieser oder jener Seite in Anspruch genommen wird, aufs neue wieder zurecht gestellt und in das Gedächtniss der Zeitgenossen zurückgerufen werden. Dazu ist gerade die Frage über das Verhältniss von Schrift und Symbol in unserer Zeit zu einer brennenden geworden, und dennoch oder vielleicht gerade deshalb herrscht nach unserer Meinung über sie eine oft bedenkliche Unklarheit, wenigstens nicht die Klarheit, welche nöthig ist, um all den falschen und unrichtigen Tendenzen, die gegen das Symbol gerichtet sind, recht begegnen zu können. Hat es sich der Aferprotestantismus doch zu seiner Aufgabe gemacht durch sein Geschrei über Dogmenherrschaft und Symbolknechtschaft die Gültigkeit der Symbole überhaupt zu nichte zu machen und citiren sie selbst den Geist *Dr. Martin Luthers* — wie jüngst Prof. *Hanne* — als Bundesgenossen für ihre Aferfreiheit; hört man doch so oft, wenn es sich um Bekenntniss und seine Geltung in der Kirche handelt, selbst von gläubigen Pastoren und positiven Unionisten das unklare Gerede: „Ein Jeder steht und fällt sei-

nem Herrn“, durch welches in unsere Frage gar nicht gehörende Wort man sich dem Ansehen des Bekenntnisses entziehen will; oder antwortet uns Einer, wenn man ihn auf das Bekenntniß der Kirche hinweist: „Ich will nur von der Schrift wissen und nach ihr mich richten, wie es ja euer Bekenntniß selbst verlangt, aber nichts von den scholastischen Formeln des Symbols hören“, welche Auslassung offenbar einen noch viel unklarereren oder gar keinen Einblick in das Wesen der Kirche und des Glaubens verräth. Aber klar sehen und klar stehen muss ein Jeder in dieser Frage, denn sie ist die Lebensfrage für unsere Kirche und für den reformatorischen Glauben geworden. Dass eine Kirche nur gerade so lange besteht, als sie ein festes, formulirtes Bekenntniß hat, das müsste sich ja, wie uns wenigstens scheinen will, jetzt für das blödeste Auge herausgestellt haben; scheint eine Ahnung davon doch jetzt selbst in den verhärtetsten und fanatischsten Unionskreisen durchzubrechen! Ein blosses sogenanntes Grundprincip oder Grundsatz, „die Grundwahrheiten und Grundthatsachen“, „das Evangelium der Liebe und Gotteskindschaft“, „das Christenthum Christi“, wie der Protestanten-Verein seinen sogenannten Glauben nennt, das Alles reicht eben nicht aus für den Bestand der Kirche, aber ebensowenig ist der Kirche auch mit der jetzt üblichen Unterscheidung von „fundamental und nicht fundamental“ gedient, wie auch dies jetzt der Union klar wird, die einzusehen beginnt, wohin ihr Princip, das ja unleugbar die Indifferenziirung der Bekenntnisse ist mit alleiniger Rückgehung auf die Schrift, in seinen Consequenzen führt. Sie sieht sich darum selbst jetzt mehr und mehr nach einer Norm um und sucht den Boden des Bekenntnisses wieder, von dem sie sich muthwillig heruntergestellt hatte; die Geister, die sie rief und nun nicht bannen kann, machen ihr selbst bange.

Treten wir unserer Frage über das Verhältniss von Schrift und Symbol nun näher, so werden wir sofort für die Entscheidung dieser Frage einen nicht unwichtigen Wink erhalten, wenn wir in einigen Worten den historischen Weg betreten und auf Grund und Zweck der Symbole und den Boden, wo sie entstanden, hinweisen. Wo irgend ein Symbol entstanden ist, da war zunächst der Grund in dem Auftauchen einer Irrlehre zu suchen, und sein Zweck war zuerst diesen Irrthum abzuweisen und ihm gegenüber klar zu legen, wie eine bestimmte Glaubensgemeinschaft die Schrift verstanden wissen wollte. Denn das ist bisher immer festgehalten worden bis auf die neuste Weisheit des Protestanten-Vereins, der seinen Glauben aus der Cultur und dem Zeitgeist schöpft, dass der

Glaube einer Gemeinschaft seine Quelle und seinen Ursprung an der Schrift haben müsse. Weil aber die Schrift es war, auf welche auch die Irrlehrer sich beriefen, so war es nöthig genau festzustellen, was der Inhalt und die Lehre der Schrift sei. Entstehungsgrund des Symbols war daher immer die Härese; ihr gegenüber musste die wahre Glaubensgemeinschaft, die Kirche ihren aus der Schrift geschöpften Wahrheitsbesitz in dieser bestimmten Form klar legen, ohne dass wir mit diesem Satze leugnen wollten, was Rudelbach in seiner Einleitung in die Augsburgische Confession S. 9 sagt, dass „die Wahrheit von und in Christo geoffenbart das Erste war und die Lüge ihr nur nachhinkte.“ Gewiss musste die Kirche gemäss dem in ihr lebenden Triebe aussprechen, was sie glaubte; sie konnte es naturgemäss nicht lassen, zu reden von dem, was sie gesehen und gehört hatte. Aber so lange sie nur diesem Triebe folgte und ihren Glauben offen vor aller Welt bekannte, um dadurch missionirend oder catechetisch zu wirken, so lange hatte sie doch noch kein formulirtes Bekenntniss, wenn sie auch immer den Fragenden bereits Rechenschaft über ihren Glauben zu geben wusste und von ihren Katechumenen eine *retraditio fidei* verlangte. Dass sie dann aber ihrem Glauben diesen bestimmten, formulirten Ausdruck gab — zunächst im apostolischen Glaubensbekenntnisse, — geschah deshalb, weil sie von dem Bewusstseyn ihres Wahrheitsbesitzes aus den irrenden Anschauungen entgegen treten musste. Denn mag immerhin das apostolische Symbol sich zunächst aus der *regula fidei* entwickelt haben, es ist für uns, die wir den Schriftcanon um etwa 150 n. Chr. als abgeschlossen annehmen, und das apostolische Symbol (in seiner jetzigen Form) erst viel später, zwischen 300 und 400 n. Chr. entstanden glauben, nicht zweifelhaft, dass dies Symbol nicht eine willkürliche Aufstellung ist, sondern dass es entstanden ist, um gegenüber den Irrlehrern damaliger Zeit, die sich ja wie meist auf die Schrift beriefen, festzustellen, was die Kirche für Schriftwahrheit ansah. Vgl. Symbolische Bücher, Ausgabe von Müller, S. 517, 3. Es ist also das Symbol eine kurze Summe der Schriftwahrheit; die Schrift der Boden, auf dem und aus dem es erwachsen. Wol ist ja das Symbol dort nicht formulirt aufgefunden, sondern aus dem Glaubensbewusstseyn der Kirche über den Schriftinhalt und die Schriftlehre geschöpft; aber dies Glaubensbewusstseyn ist doch erst durch die Schrift und das Wort Gottes entstanden, und darum ist am letzten Ende doch wiederum die hl. Schrift wie Quelle so Boden des Symbols.

Hierin liegt nuu aber schon weiter, dass das Symbol nicht kann gleichwerthig seyn mit der Schrift oder dass es an die

Stelle der Schrift treten könnte. Ebenso wenig wie das h. Abendmahl, in dem wir des Herrn Tod verkündigen, Werth und Geltung hätte losgelöst von dem einmaligen Opfertode Jesu Christi und an sich schon sühnend und versöhnend wäre, ebensowenig würde auch das Bekenntniß losgelöst von dem Zusammenhang mit der Schrift, aus der es geflossen und in Folge der Uebereinstimmung mit welcher es nur Gültigkeit hat, Werth und Geltung haben. Gerade aber, weil das Symbol aus der Schrift geschöpft ist, weil es schriftgemäss ist, darin liegt sein Werth und seine normirende Gültigkeit, zugleich aber auch seine untergeordnete Stellung zur Schrift.

So hat uns schon eine kurze Betrachtung über die Entstehung der Symbole im Allgemeinen ihr Verhältniß zur h. Schrift angegeben. Denn wie mit dem apostolischen Symbol ist es mit allen übrigen Symbolen der lutherischen Kirche bis zur Concordienformel hin, nur dass bei ihnen allen noch klarer und deutlicher hervortritt, dass der Entstehungsgrund die eingeschlichene Verderbniss oder Irrlehre, und dass ihr Boden die h. Schrift ist, auf Grund welcher ja die im Symbol verworfene Lehre verdammt und die gegentheilige reine Lehre aufgestellt ist. Anmerkungsweise wollen wir hier gleich bemerken, dass wir meinen, nicht nöthig zu haben auf die specifisch römischen Symbole und ihr Verhältniß zur Schrift einzugehen, weil die katholische Kirche den protestantischen Hauptgrundsatz, dass die h. Schrift Glaubensartikel stelle und sonst Keiner, nicht anerkennt; weil sie der h. Schrift die *perspicuitas* und *sufficiencia* abspricht; weil sie für Glaubensartikel ansieht, was die Kirche stellen möchte, und sie die Tradition, d. h. den neben, ausser (*extra*) der Schrift entstandenen Kirchenglauben mit gleicher Verehrung ansieht wie die h. Schrift. Also können die römischen Symbole, da Symbole ja nach protestantischer Anschauung gleichsam der Niederschlag des nur durch das Wort Gottes gewirkten Glaubenslebens der Kirche seyn sollen, nicht den Anspruch erheben, lautere Zeugnisse über das Schriftverständnis zu seyn. Denn das ist ja überall bei protestantischer Betrachtung dieses Verhältnisses die Grundvoraussetzung, unter welcher Bedingung ein Symbol nur in Betracht kommen kann, dass die Symbole nichts Anderes seyn wollen, als Auslegungen des Schriftinhalts, als Ausflüsse, Krystallisationen der Schriftwahrheit. Bei den Katholiken aber sind die Bekenntnisse ebensogut Zeugnisse des traditionellen Glaubens, der eben nicht aus der Schrift geflossen ist. Es nimmt also hier das Symbol von vorn herein eine ganz andere Stellung zur Schrift ein als bei uns.

Alle Einwürfe und Vorwürfe, welche die Gegner des Sym-

bols gegen dasselbe erheben, so dass sie nach Seiten der normativen Gültigkeit gar kein Verhältniss zwischen Schrift und Symbol statuiren, sondern etwa nur nach Seiten des Glaubensinhalts, wodurch allerdings die Symbole zu einfachen geschichtlichen Zeugnissen herabgedrückt werden, deren Kenntnissnahme in die Disciplin der Archäologie gehörte, alle diese Einwürfe lassen sich auf zwei zurückführen. Sobald dem Symbol normative Gültigkeit zukomme, so werde 1) entweder damit Schrift und Symbol vermischt und vereinerleitet, also dass kein Unterschied mehr zwischen ihnen sei in Hinsicht ihrer Werthschätzung; oder 2) die h. Schrift würde dadurch abrogirt, abgeschafft, ihre Perspicuität und Suffizienz geleugnet, kurz man dürfe nicht mehr von einem Evangelium sagen, welches eine Kraft Gottes sei, selig zu machen alle, die daran glauben, sondern nur von einem Bekenntniss, dessen äusserliche Annahme und intellectuale Zustimmung, möchte das Herz auch weit davon entfernt seyn, gerecht mache.

Bevor wir auf diese Einwürfe eingehen, liegt uns ob das Bekenntniss selbst und die lutherische Theologie zu befragen, ob sie etwa Grund zu diesen Einwürfen gegeben haben, und ob sie irgendwie Angaben enthalten, woraus in der That eine Vermischung und Vereinerleichtung von Schrift und Symbol oder ein Ausschluss und eine Absorption der Schrift durch das Symbol folge.

Einen besonderen Artikel, in dem über die h. Schrift und ihre Bedeutung ausführlich gehandelt würde, haben unsere Bekenntnisschriften bekanntlich nicht aufgestellt. Die Wahrheit und Untrüglichkeit, eben darum auch der Werth und die Bedeutung der Schrift als Quelle und Norm, als Richterin und Probestein des Glaubens stand der evangelischen Kirche von vorn herein so unweigerlich fest, dass darüber eine besondere Festsetzung nicht nöthig schien, ganz ebenso wie das Tridentinum von seinem Standpunkt aus einen Artikel über die Kirche und ihr Ansehen nicht meinte aufstellen zu müssen. Deshalb hat jedoch die lutherische Kirche in ihrem Bekenntnisse keinen Zweifel übrig gelassen, in welchem Verhältnisse sie Schrift und Symbol zu einander stehend will angeschaut sehen. Schon die Namen, die der h. Schrift beigelegt werden: *fontes Israelis, unica norma et regula, judex, columna veritatis*, u. s. w. geben Zeugniss dafür, wie wenig man geneigt seyn konnte, das der h. Schrift gebührende Ansehen an die Bekenntnisschriften abzutreten oder zu übertragen. Jene Männer, die im Kampf gegen die römische, schriftwidrige Irrlehre gestanden hatten und dieselbe nur in stets erneutem durch Busse und Gebet geheiligtem Forschen und Schöpfen aus der Schrift überwunden

hatten, die in der Vorrede zum Concordienbuche sich nicht scheuen zu bekennen, dass die durch Dr. M. Luthers Dienst aus der Schrift geschöpfte Lehre bald nach seinem Tode durch ihre Sünde und Unbussfertigkeit wieder verunreinigt sei, jene Männer, sage ich, mussten weit entfernt seyn von jenem mehr als kindischen Uebermuth unserer Tage, der durch seine vermeintlichen Fündlein die h. Schrift normiren und meistern will. Vielmehr hatte ihnen das Bekenntniss Werth nur eben darum, weil es, und gerade so lange, als es schriftgemäss war. Und deshalb wäre es ihnen auch völlig unverständlich gewesen, wenn Jemand ihnen vorgeworfen hätte, dass sie das Bekenntniss über die Schrift oder an ihre Stelle gesetzt hätten. Selbst den Vorwurf der Neustädter Admonenten, dass sie keine klare Grenzscheide zwischen Schrift und Symbol hielten sondern beide vermischten, wiesen die Verfasser der Concordienformel als eine falsche Unterstellung mit gutem Recht und gutem Gewissen ab. Ist es sonach psychologisch schon undenkbar, dass die Männer, durch deren sonderlichen Dienst die lutherischen Bekenntnisse entstanden sind, in diesen Fehler der Symbololatrie verfallen wären, sie haben sich noch ausdrücklich dagegen verwahrt. Und zwar das nicht blos in der Vorrede zum Concordienbuche, die immer wieder darauf zurückkommt, dass man darum so fest an der Augsburgischen Confession als einem Bekenntniss halte, weil sie die Schriftlehre lauter und rein enthalte, sondern in der Einleitung zur Concordienformel wird ganz mit Absicht die Anschauung der Bekenner über das Verhältniss von Schrift und Symbol gegen die gleichen Einwürfe zurecht gestellt, wie sie heutigen Tages erhoben werden. Denn schon Andreas Osiander schmähete ja Philipp Melancthon, dass er von dem protestantischen Princip der alleinigen Geltung der h. Schrift abgefallen sei und die Kirchenlehrer auf die Symbole verpflichten lasse, und mit gleichem und noch weitergehendem Tadel waren auch die reformirten Neustädter Theologen sehr freigebig. Allein allen diesen Einwürfen macht ein aufrichtiges und aufmerksames Lesen dessen, was die Concordienformel als Einleitung „von dem summarischen Begriff, Regel und Richtschnur“ sagt, ein Ende. Sie wehrt vielmehr dort überall eine Vermischung von Schrift und Symbol selbst ab. Denn wol lässt sich das Symbol nirgends des Weiteren darüber aus, dass die Schrift und weshalb sie die einzige Quelle und der alleinige Grund des Glaubens sei, aber die Thatsache ist ihm einmal ganz selbstverständlich, weil ja die ganze Berechtigung der Reformation eben darauf beruhte, dass, wie Luther in den Schmalkalder Artükeln sagt, „nur das Wort Gottes Artikel des Glaubens

stellen soll und sonst Niemand“, dann aber sagt es dies doch mittelbar überall da, wo es sich darauf beruft, dass alle Symbole aus der h. Schrift geschöpft sind. Aus diesem der römischen Lehre von der Tradition gegenüber überall stillschweigend vorausgesetzten Grundsatz folgt dann erst das Andere, womit die Concordienformel beginnt, dass die h. Schrift *unica regula et norma* seyn soll, *judex* und *lapis Lydius*, wonach alles soll normirt und geurtheilt werden, auch die Symbole. Denn alle übrigen Schriften „wie sie Namen haben, sollen der h. Schrift nicht gleich gehalten, sondern allzumal mit einander derselben unterworfen seyn.“ S. B. 517, 2. Nicht oft genug kann das Symbol wiederholen, dass die Symbole aus der h. Schrift „geschöpft, gezogen, zusammengefasst“ seien; was aber aus einer andern Quelle geflossen, auf einen andern Grund gebaut ist, kann nicht selbst Quelle oder Fundament seyn oder mit ihm verwechselt werden. Dann aber wird abschliessend gesagt S. 518, 7–8: „Solcher Gestalt wird der Unterschied zwischen der heiligen Schrift altes und neues Testaments und allen andern Schriften erhalten und bleibt allein die h. Schrift der einige Richter, Regel und Richtschnur“ — „die andern Symbola und angezogene Schriften sind nicht Richter wie die heilige Schrift, sondern allein Zeugniß und Erklärung des Glaubens, wie jederzeit die heilige Schrift in streitigen Artikeln in der Kirche Gottes von den damals Lebenden verstanden und ausgelegt, und derselben widerwärtige Lehre verworfen und verdammt worden.“

Ist somit jede Vermischung und Vereinerleiumg von Schrift und Symbol abgewehrt, so nicht minder auch dies, dass nach Aufstellung der Symbole die h. Schrift ihr Ansehn, ihre normirende Gültigkeit an dieselben abgegeben habe. Nach wie vor bleibt die h. Schrift die einzige Regel und Richterin in Glaubenssachen; denn die Symbole sind historische Zeugnisse, *testes veritatis* (S. 571, 13), Darlegungen des Schriftinhalts gegen die Ketzereien einer bestimmten Zeit (S. 569, 4). Zu verschiedenen Zeiten entstehen aber verschiedene Irrlehren, darum ist auch immer wieder die Schrift zu befragen und nach ihr zu richten und zu entscheiden; darum ist die Augsburgische Confession als „dieser Zeit unser Symbolum“ anzusehen (S. 569, 5). In ihr sowie in den übrigen Bekenntnissen, früheren wie späteren, hat die Kirche ihr Schriftverständnis niedergelegt, hat sie entschieden, was als Irrlehre anzusehen sei, und eben darum, weil sie überzeugt ist, dass der Symbolinhalt mit der Schrift übereinstimmt, — ist er doch aus ihr genommen, — „so kann uns Niemand verdenken, dass wir auch aus denselbigen — den symbolischen Schriften —

Erläuterung und Entschied der streitigen Artikel nehmen, und wie wir Gottes Wort, als die ewige Wahrheit, zum Grunde legen, also auch diese Schriften zum Zeugniß der Wahrheit und für den einhelligen rechten Verstand unserer Vorfahren, so bei der reinen Lehre standhaftig gehalten, einführen und anziehen.“ 571, 13. Also auch aus den symbol. Schriften Erläuterung und Entscheidung und das ganz naturgemäss: denn ist das Wort Gottes alleiniger Richter, das Symbol aber kurze Hauptsumme des Schriftwortes, so ist das Symbol als mit dem Wort Gottes übereinstimmend auch competent in den Fällen, wo bereits eine Entscheidung auf Grund der heiligen Schrift geschehen und diese Entscheidung im Symbol kirchenordnungsmässig niedergelegt ist, als Richtschnur angezogen zu werden. Hieraus ergibt sich mit Evidenz, dass die h. Schrift ihr Richteramt nicht an das Symbol abgegeben hat, denn abgesehen davon, dass sie auch über bereits entschiedene Irrlehren immer die obere Instanz bleibt, es entstehen im Laufe der Zeit immer neue und andersartige Irrlehren, die immer wieder zu entscheiden sind, und das kann nur die Schrift thun, da die Kirche darüber noch nicht entschieden und die betreffende Entscheidung im Symbol fixirt hat; es ergibt sich also die Möglichkeit, dass von der Kirche auf Grund tiefer erlangter Wahrheitserkenntniß und neu entstandener Nöthigung durch Auftreten von Irrlehren neue Symbole, — wieder unserer, der Jetztlebenden, Zeit Symbolum, aufgestellt werden können. Doch nun tritt gleich die Beschränkung ein: neue Symbole nicht so, dass dadurch die alten umgestossen, veraltet, abrogirt seien; von dieser Folgerung weiss das Symbol nichts. Denn alle späteren Symbole unserer Kirche wollen nicht neue in der Art seyn, als ob dadurch die ökumenischen unnütz geworden seien, sondern nur so, dass sie weitere Ausführungen der früheren sind, Erweiterungen den später aufgetretenen Irrlehren gegenüber, oder Erweiterungen in klareren und umfassenderen „Erklärungen einiger Artikel aus Gottes Wort“, wie dies von den Schmalkaldener Artikeln in Bezug auf die Augsburgische Confession ausgesagt wird 570, 7: *Augustanae Confessionis uberior declaratio, in qua per Dei gratiam constanter perseverare decrevissent. In iis enim articulis doctrina Aug. Confessionis repetita est, et in quibusdam articulis e verbo Dei amplius declarata.* Aus eben diesem Grunde nennt sich auch die Concordienformel „kein sonderlich oder neu Bekenntniß“ 568, 2. Die Verfasser dieser Eintrachtsformel wie die gleichzeitige lutherische Kirche überhaupt wussten sich eins mit den unentweglichen Bekenntnißgrundlagen der alten Kirche wie der Augsburgischen Confession und den übrigen lutherischen Be-

kenntnissen, weil sie eben der h. Schrift wahre und lautere Hypotypose waren, und darum konnte es ihnen nicht in den Sinn kommen, dieselben durch Aufstellung des neuen Bekenntnisses ungültig zu machen. Denn das sollte doch wahrlich nicht der Sinn seyn, wenn man die Augsburger Confession „unserer Zeit Symbolum“ nannte, dass sie für spätere Zeiten nicht gelten sollte, vielmehr spricht es die Concordienformel ausdrücklich aus 572, 16, „dass es ein öffentliches gewisses Zeugniß nicht allein bei den Jetztlebenden, sondern auch bei unsern Nachkommen seyn möge“ (*ut publicum solidumque testimonium, non modo ad eos, qui nunc vivunt, sed etiam ad omnem posteritatem exstaret*), wie das auch schon die Augsburger Confession selbst aussagt, dass sie „auf unsere Kinder und Nachkommen nicht gerne eine andere Lehre, denn so dem reinen göttlichen Wort und christlicher Wahrheit gemäss, fallen oder erben wollte.“ S. 47, 2. Und sie hatte ein Recht zu fordern, dass auch die späteren Geschlechter an diesem Bekenntniß festhielten, weil es „göttlich und christlich ist.“ S. 47, 5. Sollte das: „unserer Zeit Symbolum“ so zu verstehen seyn, wie man's jetzt gern deuten möchte, dass es wol für damalige Anschauung und damaligen Bildungsstand recht und gut und auch normirend gewesen sei, aber für unsere fortgeschrittene Zeit nicht mehr, so dass wir dies Bekenntniß nicht mehr brauchen oder, auf die Aussage des Symbols gestützt, ein neues aufrichten könnten, die Verfasser hätten sich selbst gerichtet, denn es stände mit dem Protestantismus inderthat so, wie sie den Anschuldigungen der Katholischen gegenüber energisch zurückweisen S. 13: „als ob wir unseres Glaubens ungewiss seien und deswegen fast alle Jahr oder Monat eine neue Confession machen sollten.“

Die Aussagen des kirchlichen Bekenntnisses über das Verhältniß von Schrift und Symbol zusammenfassend dürfen wir daher mit vollem Recht sagen, dass in demselben eben so entschieden die Vermischung oder Coordination beider abgewehrt, als die Ueberordnung der h. Schrift über das Symbol auf Grund eines specifischen Unterschieds gewahrt wird. Die h. Schrift ist das Ursprüngliche, das Symbol das Abgeleitete, die erstere göttlich, das letztere kirchlich, jene unbedingt gültig und entscheidend, dieses nur bedingterweise gültig, nämlich so weit (*quatenus*) es mit der h. Schrift übereinstimmend ist. Diese Uebereinstimmung ist aber nach der Ueberzeugung der Kirche nicht eine blos partielle, — eine Kirche, die so über die in ihrem Bekenntniß niedergelegte Glaubenssubstanz halten wollte, hätte sich selbst aufge-

geben, — sondern eine völlige und totale. Freilich konnte sich dann die Kirche, welche das Bekenntniss als die *compendiaria hypotyposis sanae doctrinae sc. scripturae sacrae* aufstellte, der logischen Consequenz nicht entziehen, dass sie für ihren Umkreis das Bekenntniss, weil (*quia*) es eben schriftgemäss war, als bindend und normirend ansah, eine Consequenz, der sich ein gesundes Denken auch kaum wird erwehren können.

Wesentlich nichts Anderes ist es auch, was die lutherische Theologie über das fragliche Verhältniss aussagt. Selbst da, wo ein gutgemeinter Eifer für die *pura doctrina* und ein zu einseitiges Beruhen auf den scheinbaren Erfordernissen des geschichtlich-empirischen Kirchenbestandes und seine Gefährdung durch die vermeintlich zu freie Schrifthandhabung die evangelische Grenze zu verwischen und das Maass des Nothwendigen zu überschreiten schien, selbst da ist doch unter missverständlicher Ausdrucksweise der rechte Sinn vorhanden oder folgt die Richtigstellung des Missverständlichen sofort nach. Es genügt hier ein kurzer Ueberblick. Für Luther, den freisten und doch zugleich im Glaubens- und Schriftgehorsam gebundensten, sind die Symbole „eine Historie oder Geschichte, ein Zeugniss und Bekenntniss der Kirche für ihren Glauben“, und trotz seinem Gebundenseyn in der Schrift und seinem Pochen auf sie ist es bekannt, wie ihm die Aussage der Symbole und das Zeugniss der Kirche in ihren Glaubensregeln hoch stand. Dem Sinne nach das Gleiche bezeichnet es, wenn die Concordienformel sie *testes veritatis* nennt. In diesen Geleisen bewegte sich dann die lutherische Theologie fort; es konnte ihr kein Zweifel seyn, dass die Symbole nur glaubwürdig und gültig seien, weil (*quia*) und soweit (*quatenus*) — beides fiel ihr aber thatsächlich zusammen — sie mit der Schrift übereinstimmten; „folgeweise glaubwürdig“ nannte man die Symbole; nicht eine göttliche, caonische Autorität, sondern nur eine kirchliche schrieb man ihnen zu, wie man denn auch ganz richtig mehr und mehr den Nachdruck darauf legte, was ja die Concordienformel schon angedeutet, dass die Nothwendigkeit wie Gültigkeit der Symbole nicht von dem Heilsglauben an sich, sondern von dem Kirchenglauben und von der verschiedenen Ausprägung des Glaubens in Kirchengemeinschaften gefordert werde. Wenn Hollaz sagt, dass die h. Schrift absolut, die Symbole nur hypothetisch nothwendig seien, so spricht sich darin der ganz richtige Unterschied aus, und wenn er es dann auch nicht tadeln will, dass Einige, wie Hutter, von einer Theopneustie der Symbole reden, weil ja von ihnen selbst dies schon auf das richtige Maass zurück-

geführt war, so bedient er sich doch selbst dieses Ausdrucks nicht, und Carpzov, der sonst auf die kirchliche Lehrauctorität wie Einer hält, sagt, man thäte besser um des Missverständlichen und der Schmähungen der Gegner willen von dieser Bezeichnung Abstand zu nehmen. Ueberhaupt sind diese missverständlichen Aeusserungen dann kaum noch missverständlich, wenn man hinzunimmt, wie sehr sich gerade die lutherischen Theologen gegen die kirchliche Tradition und das Zeugniß der Kirche als *principium secundarium* neben der h. Schrift als *principium primum* für den Glauben erklären. Wol nehmen wir ja die Tradition der ersten Kirche mit grosser Ehrerbietung auf, aber darum sie etwa neben oder gar über die h. Schrift zu stellen oder darauf etwa die Wahrheit und Glaubwürdigkeit der h. Schrift zu gründen, war die lutherische Kirche weit entfernt; als Glaubensquelle und Regel gilt ihr fort und fort einzig und allein die h. Schrift und nicht irgend ein Symbol und sei es auch das apostolische, dies allerdings ehrwürdigste Stück auch der kirchlichen Tradition. Und die Wahrheit der Schrift und ihre Glaubwürdigkeit bewies sich ihr an den Herzen der Gläubigen selbst durch das Zeugniß des h. Geistes und durch die Selbsterfahrung im Innern. Aber freilich so sehr man sich gegen eine andere Glaubensquelle und Regel neben und über der h. Schrift verwahrte, auch gegen die Synkretisten, welche den Consensus der 5 ersten Jahrhunderte als solch *principium secundarium* hinstellen wollten, und als letzten Glaubensgrund und oberstes Richtmaass für Leben und Lehren immer die h. Schrift festhielt, da nun einmal nach Gottes Zulassung eine Mehrheit von Kirchen entstanden war und die an sich klare und zur Seligkeit genügende Schrift durch der Menschen Sünde verdunkelt und verkehrt wurde, so hielt man es für nicht minder gewiss, dass die Kirche als solche ihr Schriftverständnis in Worte fassen und als Kirchenregel aufstellen müsse, und das war eben von Anfang an das Bekenntniß gewesen, das aber immer von neuem an der Schrift zu prüfen und zu schärfen war.

Wie steht es nun mit diesen Aufstellungen des Bekenntnisses und der Theologie in Betreff des Verhältnisses von Schrift und Symbol? Werden wir sie noch brauchen können oder ganz neue Bestimmungen suchen müssen? Wir werden ihnen in der Sache völlig beistimmen müssen, denn sie vertreten die Wahrheit, und werden vielleicht nur hier eine genauere Bestimmung einzufügen oder dort einen missverständlichen Ausdruck zu entfernen haben. Es wird mehr Gewicht auf die Unterscheidung von Bekenntnissinhalt und Bekenntnissform gelegt werden dür-

fen, die hypothetische und mehr kirchliche als religiöse Auctorität der Symbole in den Vordergrund gerückt werden, daneben aber auch auf das allerenergischste wieder gegenüber dem alles verflüchtigenden und individualisirenden Subjectivismus unserer Zeit bei Feststellung der Nothwendigkeit des Symbols der wahrhaft organische und historische Gesichtspunkt geltend gemacht werden müssen, von dem unsere alten Theologen bei Betrachtung dieser Frage immer ausgingen, der aber in unseren Tagen fast gänzlich bei Seite gesetzt ist. Denn es ist uns nicht zweifelhaft, dass ein grosser Theil der Symbolfeindschaft und der gegensätzlichen Provocation auf die Schrift darin seinen Grund hat, dass man persönlichen Heilsglauben und Kirchenglauben vermischt, dass man in der Kirche nur die Summe einzelner gläubiger Subjecte, aber nicht einen heilsökonomischen Organismus sehen will.

Das ist ja gewiss richtig, wie es auch noch nie von einem wirklichen Lutheraner geleugnet ist; dass zur Seligkeit des Einzelnen ein Symbol, sei es nun das lutherische oder überhaupt eins, nicht nöthig sei. Selig wird der Mensch nur durch den Glauben an Jesus Christus, der in ihm zu Stande kommt durch des heiligen Geistes Wirksamkeit mittelst des Wortes. Aber daraus folgt doch nun nicht, dass ein Symbol überhaupt nicht nöthig oder gar schädlich sei, wie das neuerdings von den Protestprotestanten behauptet wird. Es ist diese Behauptung *mutatis mutandis* gar nichts Anderes als der Amsdorfsche Satz: dass gute Werke zur Seligkeit schädlich seien. Ueberall, wo vom Symbol die Rede ist, da handelt es sich zunächst nicht um den Einzelnen und sein Heil, sondern um die Kirche und ihren Glauben und ihre Glaubensüberzeugung über das Schriftwort. Wie der Einzelne aber seines Heiles gewiss wird und seines Glaubens lebt, und wie eine Kirchengemeinschaft ihren Glauben symbolisch fixirt im Gegensatz zu anderen Kirchengemeinschaften, das liegt auf einem ganz verschiedenen Gebiete und es ist nichts weiter, als eine pure Vermischung und unklare Verwirrung, wenn man mit Berufung auf das protestantische Schriftprincip behauptet, Schrift und Symbol schlossen sich aus und könnten neben einander nur bestehen mit Darangabe dieses Formalprincips. In der That geben solche Bestreiter des Symbols von dem genannten Gesichtspunkt aus nur zu erkennen, dass sie weder das Wesen des Protestantismus, noch das seines Formalprincips, noch das der Kirche, noch des Menschen verstehen. Nicht das Wesen des Protestantismus; denn

es setzt diese Anschauung eine Definition von Protestantismus voraus, wie ihn bisher nur die Jesuiten und dann jetzt die Protestantens-Vereins-Männer gegeben haben, dass er nemlich sei die Loslösung von aller Auctorität und das Zurückgehen allein auf die Privatvernunft. Aber es ist dies nicht der einzige Punkt, wo Jesuiten und Protestprotestanten zusammentreffen. Nicht das Wesen des Formalprinzips; denn die Bezeichnung *unica norma et regula* will ja nicht im entferntesten die Nothwendigkeit des Bekenntnisses für die Kirche ausschliessen. Das kann auch nur die ganz unhistorische Richtung des Protestantens-Vereins und seiner Gesinnungsgenossen behaupten. Denn diese Bestimmung ist ja zunächst auch nur aus dem Gegensatze richtig zu verstehen, nemlich der katholischen Lehre von der Tradition und dem unfehlbaren Lehramt. Nur in Folge des Irrthums jener Anschauung sah sich das evangelische Bekenntniss zu dieser ihm selbstverständlichen Aufstellung, dass aus der Schrift der Glaube zu schöpfen und nach ihr, nicht nach irgend welcher Ueberlieferung neben der Schrift zu regeln sei, veranlasst; aber wahrlich nicht deshalb, weil die Kirche etwa das Bekenntniss als solches für die Kirche verwerfen wollte. Es hätte sich ja die Kirche in demselben Athem widersprochen, indem sie ein Bekenntniss neben der Schrift verdammt, zugleich aber ein solches aufgestellt hätte. Nicht das Wesen der Kirche; denn diese Anschauung versteht so wenig, was zum Bestande einer christlichen Kirche und für die Gemeinschaft nöthig ist in einer Welt, wo eine ganze Reihe von Kirchengemeinschaften stehen mit dem Anspruche den Schriftinhalt in richtiger Form darzubieten, dass sie sich mit jenem unitarischen Brahma-Reformer Babu Keschab auf gleiche Linie stellt, der auch an die Stelle „dogmatischer Formalitäten und mechanischer Bekenntnisse die reine Gottesverehrung“ setzen will. Ihnen freilich ist das Bekenntniss etwas Mechanisches, nicht etwas Organisches, ihnen auch nur eine dogmatische Form, nicht auch ein lebendiger zu glaubender Inhalt, aber es wird auch dabei wirklich nur eine so reine, abstracte, sublimirte und verdunstete Gottesverehrung herauskommen, dass man schlüsslich nichts mehr von ihr sehen und finden wird. Man stelle sich nur eine solche „reine Gottesverehrung“ vor, wenn kein Gemeinverständniss und kein kirchliches Gewissen mehr seyn soll, sondern das Einzel-Gewissen und das individuelle Verständniss. Nur da, wo man meint, dass Anarchie der normale und von Gott gewollte Zustand der Kirche wäre, kann man das Symbol als geltende und verpflichtende Kirchenlehre verwerfen und un-

vereinbar mit der Schrift nennen. Aber sie verstehen zuletzt auch nicht das Wesen des Menschen; denn es heisst wahrlich die Erscheinungen im geschichtlichen Leben der Menschheit nicht kennen und die Gewalt, mit der die Menschen den in einer Zeit liegenden Ideen und Anschauungen unterworfen sind, missachten zum grossen Schaden der Gesammtheit, wollte man es den Reformatoren zum Vorwurf machen, dass sie Bekenntnisse aufgestellt, in denen sie ihr Schriftverständniss niederlegten, und wollte man diesen Fehler nun verbessern dadurch, dass man den Menschen gänzlich von ihnen entbände, um ihn nicht in seiner Freiheit zu beschränken. Die taxiren die Menschheit nach einem idealen Werth, den sie nie, besonders aber nicht in Zeiten grosser religiöser Bewegungen oder sonstiger epochemachender Umbildungen hat, welche meinen, dass etwa aus der durch alle Kreise des Volkes gehenden Beschäftigung und Erkenntniss der h. Schrift zur Reformationzeit die Reformatoren sich hätten die Weisung nehmen sollen, dass es genüge den Menschen als Gesammtheit die h. Schrift in die Hand zu geben ohne eine kirchliche Auslegung oder besser eine kirchliche Norm. Ganz abgesehen von der geschichtlichen Nothwendigkeit ihre Lehre darzulegen vor Kaiser und Reich mussten die Reformatoren und musste die gereinigte Kirche wie überhaupt eine jede Kirchengemeinschaft um der Gefahren willen, in die Zeiten solcher Erregung den Glauben bringen, eine bestimmte und feste Glaubensnorm und kirchliche Schriftauslegung geben, um sich des leicht sich anschliessenden Enthusiasmus und der gar bald auf Abwege gerathenden Zügellosigkeit, in welche die sich selbst und nur ihrem eigenen Urtheil überlassene Glaubensfreiheit immer geräth, zu erwehren.

Es geschieht aber auch wirklich der h. Schrift in ihrem Ansehn und ihrer alleinigen Auctorität, Glaubensartikel zu stellen, durch solch ein Symbol kein Abbruch. Sie wird vielmehr dadurch nur gestärkt und in ihrer unverletzlichen und einzigartigen Geltung gewahrt. Denn es ist sicher nicht zufällig, dass gerade die, welche die Nothwendigkeit eines Symbols für die Kirche anerkennen, besonders fest auch auf die ausnahmslose Gültigkeit und Göttlichkeit der h. Schrift dringen, und dass die Feinde des Symbols gar oft mit diesem auch die h. Schrift selbst abschaffen oder in ihrem Ansehn beschränken wollen. Es würde schon daraus ganz klar, wem nicht von den Protestanten-Vereinlern auch ganz offen ausgesprochen wäre, dass jenes Sichzurückziehen auf die Schrift allein und Kämpfen gegen das Symbol nicht aus der Besorgniss heraus entspringt, es möchte der h. Schrift etwas in ihrem Ansehn

und ihrer Ehre genommen werden, sondern dass dies zur Zeit nur ein Vorwand ist, auf die liberalen Massen, den freiheits- und bildungsseligen protestantischen Philister berechnet, bis auch er soweit „pädagogisch“ bereitet ist, dass man mit dem Symbol auch die h. Schrift selbst ganz und gar verwirft. Alle die, welche die h. Schrift im Gegensatz zum kirchlichen Bekenntniss urgiren — und dazu gehören nicht bloß die Protestprotestanten —, meinen nicht die h. Schrift nach ihrem ewigen, unveränderlichen, unverrückbaren Inhalt, sondern sie meinen nur ihre Anschauung und Ansicht von der h. Schrift. Weil sie in die Schrift leichter ihre Speculationen und vermeintlichen Fortbildungen der christlichen Lehre und Heilswahrheit hineinbringen oder aus ihr heraus interpretiren zu können wähnen, ohne sofort des Abfalls und der Verdrehung der gesunden Glaubenslehre geziehen zu werden, so provociren sie auf die Schrift und verabscheuen das in Herausstellung der einzelnen Glaubenslehren systematischer und bestimmter gehaltene Symbol. Denn ob ja wol die h. Schrift klar und genügend ist und deutlich genug diese Menschenfündlein ebenso wie das Symbol verdammt als Irrlehre und Heterodoxie, so bleibt dem Ungeübten gegenüber doch immer ein Schein des Rechts, wenn man sich nur möglichst laut trotz der falsch und subjectiv ausgelegten Schrift mit Beseitigung des Symbols und seiner für Glauben und Lehre normativen Gültigkeit auf das allerdings auch falsch verstandene protestantische Princip von der alleinigen Gültigkeit der Schrift beruft. Weil aber bisher die Bekenntnisse noch rechtsgültig sind, so müssen sie zuerst dieser Gültigkeit entkleidet werden, und was könnte dazu dienlicher und Erfolg verheissender seyn, als wenn man diese Gültigkeit zu bekämpfen unternimmt von dem ächt protestantischen Grundsatz der alleinigen Gültigkeit der h. Schrift aus!

Nicht zu übersehen ist es übrigens, dass alle diese Symbolbestreiter im letzten Grunde von der Anschauung ausgehen, dass es noch keine feststehende, ausgemachte Wahrheit gäbe, sondern dass dieselbe erst müsse gefunden werden, ja häufig liegt auch wol die Ansicht vor, dass eine absolute Wahrheit auch gar nicht dienlich wie möglich sei und darum komme es auch gar nicht so sehr darauf an, was man glaube, sondern wie man glaube. Der Herr sehe nicht so sehr auf den Inhalt des Glaubens sondern auf seine Form, oder, wie man es auch ausgedrückt hat, *viva fides* sei nöthig, nicht *vera fides*. Allerdings kann ja in dieser Aufstellung ein wahrer, ächt christlicher Gedanke liegen, aber wenn er als Instanz gegen das Symbol gebraucht

wird, müssen wir ihn als grundfalsch bezeichnen, denn er ist dann wieder die unglückliche Consequenz der Vermischung von persönlichem Heilsglauben und feststehendem Kirchenglauben, ja wollte man der Geburtsstätte dieser Gedanken noch weiter nachgehen, man würde sie meist darin finden, dass man das thatsächliche Verhältniss von Leib und Geist, von Form und Materie verkennt; die Wurzeln solcher Anschauung sind zumeist in einem wenn auch noch so weit zurückliegenden Pantheismus zu finden, zuweilen auch in einem mystisch-theosophischen Naturalismus. Aber das ist ja wahr und wird Keiner verkennen, dass mir alle thatsächliche Wahrheit und alle *vera fides* nichts hilft, wenn ich mir nun nicht in lebendigem Glauben sie aneigne. Darum ist es auch recht, dass Jeder die Schriftwahrheit sich erst muss zu eigen machen, und dazu eine Prüfung der Kirchenlehre und ein Forschen und Suchen in der Schrift für den Einzelnen Bedingung und Pflicht ist; aber wiederum, was für den Einzelnen gilt, ist darum noch nicht ausnahmslos giltig für die Gesamtheit, die Kirche. Wer die Pilatusfrage für die Kirche als Norm aufstellen will und von hier aus der Kirche die Aufgabe stellt, immer erst wieder zu suchen nach der Wahrheit, der macht aus der Kirche einen Experimentirsaal. Die Kirche als Kirche hat nicht erst immer aufs neue zu fragen, was der Glaubensinhalt der Schrift ist. Was würde das für ein ewiges Rennen und Jagen, Zweifeln und Fragen seyn! Sie käme nie zur Klarheit, sie bliebe immer in der Lage eines Lessing; das ist aber unwürdig für die Kirche, so geistreich und geistesmächtig es sich auch von einem Lessing anhören mag und so viel sich auch in unserer Zeit die kleinen geistesarmen Nachtreter des bei alledem grossen Lessing darauf zu gute thun, und, was das Allerschlimmste und Bedenklichste dabei wäre, die Kirche würde ihre besten und einfältigsten Seelen nur ärgern und irre machen. Die Kirche hat vielmehr und besitzt bereits ein bewährtes und tüchtiges Wahrheitsverständniss der Schrift und das ist das Symbol. Das hält sie aus nicht schwachen Gründen für Wahrheit, denn es ist schriftgemäss, und das gibt sie ihren Gliedern mit dem Verlangen es zu prüfen und es sich auch als persönlichen Wahrheitsbesitz zu eigen zu machen. Und wenn sie dies im Symbol niedergelegte Schriftverständniss ihren einzelnen Gliedern zur Prüfung übergibt, so ist sie der guten Zuversicht, dass sie darin die schriftgemässe Wahrheit und damit den besten Weg zum Glauben und zum Heil erhalten haben, und bis ihr die Schriftwidrigkeit ihrer symbolischen Lehre nachgewiesen ist, verlangt sie auch von ihren Gliedern Gehorsam dagegen. Und sie kann und muss

das mit vollem Recht. Denn wie sie weiss, dass der Mensch zur Gemeinschaft geschaffen ist, aber einer Gemeinschaft, die auf sittlichem Grunde beruhend die Persönlichkeit nicht tötet, so weiss sie, dass sie vor allem diese sittliche Gemeinschaft ist. Die evangelische Kirche aber ist es, welche vor allem Persönlichkeiten bildet, sittliche Persönlichkeiten, die auch die Zucht und Unterordnung des Einzelwillens und Einzelverständnisses unter einen allgemeinen Willen und Verständniss kennen, ohne sich doch an die Gemeinschaft zu verlieren. Die evangelische Kirche ist es, welche ebenso den abstracten Individualismus und schrankenlosen Subjectivismus als den ertödtenden Mechanismus und den die freie Persönlichkeit vernichtenden Fanatismus ablehnt.

In eben dieser Freiheit, welche die Kirche den Einzelnen lässt, um ihre Persönlichkeit nicht zu vernichten, sondern vielmehr zu bilden und auszugestalten, liegt es begründet, dass im Symbol zwischen Substanz und Form geschieden ist und wird. Und dies macht einen weiteren Unterschied zwischen Schrift und Symbol aus. Die h. Schrift hat ein Recht ihre Annahme in ihrer ganzen Ausdehnung zu fordern und ihren ganzen Inhalt als heilbringende Wahrheit hinzustellen; denn sie ist Gottes Wort, und wenn wir auch behaupten, dass dies Gotteswort sich durch Menschenwort hindurch vermittelt hat und darum auch das geschriebene und gepredigte ebenso wie das fleischgewordene im gottmenschlichen Gewande uns nahe tritt, sie ist und bleibt darum doch die Säule der Wahrheit und die einzige Quelle derselben, und nur die Annahme dieses Wortes verbürgt uns, auch dem Einzelnen, die Seligkeit. Jac. 1, 21. Ganz anders ist es bei dem Symbol. Dieses knüpft nicht an seine bis ins Einzelste gehende Aussagen, an die Anerkennung oder Billigung eines jeden ihrer Sätze bis zu den Einkleidungen die Seligkeit und das Heil. Wir können das auch nicht im Eingange des Athanasischen Bekenntnisses finden, wie Kahnis dies thut, der a. a. O. S. 121 sagt: „Das athanasische Symbol knüpft an die theologische Ausprägung der Lehre von der Dreieinigkeit das Heil.“ Mit nichten; nur an den rechten christlichen Glauben knüpft es die Seligkeit. „Wer da will selig werden, der muss vor allen Dingen den rechten christlichen Glauben haben.“ „Das ist aber der rechte christliche Glaube, dass wir einen einigen Gott in drei Personen und drei Personen in einiger Gottheit ehren, und nicht die Personen in einander mengen, noch das göttliche Wesen zertrennen.“ Der rechte christliche Glaube zeigt sich und prägt sich aus vor allem in der Dreieinigkeitslehre und dem Glauben an die zwei Naturen in der einen Per-

son Christi. Dass diese Dreieinigkeits- und Zweinaturen - Lehre in Christo anzuerkennen dem Christen wesentlich und zu seinem Heile nöthig ist, wird jeder Christ anerkennen, besonders wenn man den Gegensatz im Auge behält, gegen welchen das Athanasianum entstanden ist. Denn wer die Göttlichkeit des Sohnes leugnet wie die Arianer, oder die des Geistes wie die Pneumatomachen, oder die Naturen sondert wie Nestorius, oder sie vermischt wie Eutyches, der kann seines Heiles nie gewiss seyn, denn es fehlt ihm immer eins der nöthigsten Erfordernisse seines Glaubens, entweder der Erlöser, der das Heil erwirbt und gültig ihm erwerben kann, oder der h. Geist, der ihm dies Heil aneignen kann und will. Vielmehr, wie die Seligkeit ein Werk des dreieinigen Gottes ist, so kann auch nur der selig werden, der an den dreieinigen Gott glaubt. Dies und nur dies sagt das Athanasianum, nicht aber will und verlangt es, dass allen an die Dreieinigkeit Glaubenden die Ausprägung der Dreieinigkeitslehre in der Form des Athanasianums auch nur bekannt und bewusst sei. Denn diese nähere Ausprägung zu wissen und bewusst zu theilen, das ist von den einfachen Christen nicht zu verlangen, und war auch der Zeit, wo das Athanasianum entstand, wohl bekannt, so dass es eine solche Forderung nur bei grosser Gedankenlosigkeit hätte aussprechen können. Das Gleiche, nemlich dass er nur die Substanz des Bekenntnisses, den Glauben an den dreieinigen Gott und an die gottmenschliche Person Jesu Christi, anerkenne, gilt zunächst auch von dem wissenschaftlichen Theologen; denn es gibt ja für ihn auch nur den gleichen Weg zur Seligkeit wie für den einfältigen Christen; auch er muss die Dreieinigkeit glauben und sich von dem Irrthum, den das Athanasische Bekenntniss abwehrt, frei halten, er muss also mit dem Resultat des Bekenntnisses übereinstimmen. Ob er, um zu diesem Resultat zu gelangen, ganz den gleichen Erkenntnissweg geht, wie das Athanasianum, das Chalcodonense oder ein anderes Bekenntniss, oder einen anderen Weg, das ist vorerst ganz gleichgültig, so lange er nur mit dem katholischen Glauben übereinstimmend bleibt, und so lange er nicht seine eigenen, vermeintlich schriftgemässen Findungen an die Stelle des Bekenntniss-Resultats setzen will. Ganz dasselbe gilt dann von allen Bekenntnissen bis hin zur Concordienformel.

Dass diese Trennung zwischen Bekenntniss-Inhalt und Bekenntniss-Ausführung eigentlich eine ganz selbstverständliche ist, wird Keiner leugnen, der die Entwicklung der Kirche und ihre Geschichte kennt. Seitdem sich je mehr und mehr die Speculation und der Unglaube der Glaubenswahrhei-

ten bemächtigten, seitdem wissenschaftliche Instanzen gegen die Lehre der Schrift und die Thatsache der Bekenntnisse aufgeführt wurden, war es Pflicht der bekennenden Kirche so viel möglich ihr Bekenntniß von dem Glaubensinhalt der Schrift auch wissenschaftlich zu rechtfertigen, und ist bei diesem Bestreben auch nach ganz natürlichem Lauf aus der Theologie etwas von diesen wissenschaftlichen Erörterungen in die späteren Bekenntnisse mit eingegangen. Doch ist es dabei unseres Wissens der Kirche nie beigefallen, auf diese wissenschaftlichen Ausführungen zu verpflichten oder sie als Bekenntnißsubstanz hinzustellen. Selbst wenn die Verfasser des Concordienbuches in der Vorrede sagen, dass sie sich vorgenommen hätten, weder *in rebus* noch *phrasibus* von der im göttlichen Wort gegründeten Wahrheit, wie sie in den Bekenntnissen „ferner begriffen“ ist, abzuweichen, so ist einmal zu erwägen, dass sie unter Phrasen noch ganz etwas Anderes verstanden als in unserm Zeitalter der Phrase, wo Phrasen nichts sind als leere Worte, ihnen aber waren sie der adäquate Ausdruck der geglaubten und behaupteten Wahrheit, sodann aber zeigen sie selbst, wie sie dies verstanden wissen wollen, indem sie die eigentliche Bekenntniß-Substanz und das, was das zu Glaubende und fest zu Haltende ist, immer mit einem *docemus, credimus et confitemur* einleiten. Man kann darüber streiten, wir geben es zu, ob die Kirche besonders wohl gethan hat, von der einfachen Bezeugung ihrer gewonnenen Glaubensüberzeugung über den Schriftinhalt abzugehen und eine solche wissenschaftliche Vermittelung zu geben, wie das besonders in der Concordienformel geschieht: nach unserem Gefühl aber hat sie auch darin den nachfolgenden Geschlechtern einen nicht unwesentlichen Dienst geleistet, um zu dem Verständniß der so schwierigen Probleme zu gelangen. Denn so ganz geistesverlassen und glaubenslos waren die Verfasser jenes Bekenntnisses doch auch nicht, wenn sie auch von ihren „wissenschaftlichen Resultaten“ nicht so viel Gerede machten und für den schönsten Schmuck eines christlichen Theologen nicht das hielten, „auf der Höhe der Zeitbildung und Cultur“ zu stehen, sondern dies, sich im Glauben zu den Höhen aufzuschwingen, zu denen man nur aus der Tiefe des demüthigen und um Erleuchtung des heiligen Geistes betenden Herzens kommt.

Die Theologie des Dr. Kahnis.

Nach Massgabe des Werks: Christenthum und Lutherthum von Dr. Karl Friedrich August Kahnis. Leipzig (Dörffling & Franke) 1871.

Von

A. Stählin.

Zweites Vierttheil.

IV. Die Lehre von der Heilszueignung.

Im fünften Capitel behandelt Kahnis die Lehre von der Heilszueignung und spricht zuerst von der Rechtfertigung aus dem Glauben. Mit ganz besonderer Befriedigung haben wir letztere Ausführung gelesen, müssen wir doch überhaupt sagen, dass wenig lutherische Theologen mit gleicher, Keiner mit grösserer Schärfe diesen *articulus stantis et cadentis ecclesiae* in neuester Zeit verfochten hat, wie Kahnis in allen seinen Schriften. Man hätte dies nie verkennen sollen. Die Lehre von der Rechtfertigung ruht auf der Lehre von der Versöhnung. Jede wesentliche Alterirung dieser alterirt auch jene. Auch nach dieser Seite steht Kahnis völlig auf dem Boden der Schrift und Kirche. Ohne Abzug und Minderung stellt Kahnis beide Lehren dar: „Gott erklärt den Menschen aus Gnaden für gerecht, nachdem Jesus Christus anstatt der Menschheit und für die Menschheit der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geleistet hat. Gott rechtfertigt den Menschen um Christi willen: näher um dessen willen, was Christus anstatt unser und für uns gethan hat d. h. um des Verdienstes Christi willen. Das Verdienst Christi aber besteht in seinem leidenden Gehorsam d. h. in seinem stellvertretenden Tode und in seinem thätigen Gehorsam d. h. in seiner stellvertretenden Gesetzerfüllung.“ Kahnis nennt S. 149 die Lehre von der Rechtfertigung die Centrallehre unter den eigenthümlich lutherischen Lehren, an sich ist sie ihm jedoch weder die Glaubenssumme, noch die Hauptlehre, noch endlich die Grundlehre. Wir wollen hier nicht widersprechen, gleichwol sei uns erlaubt, zurückgreifend auf das, was der Herr Verfasser im dritten Capitel gesagt hat, einiges zu bemerken zur Klarstellung dieser sehr schwierigen Unterscheidungen. Wir nennen die Lehre von der h. Dreieinigkeit die Grundlehre des Christenthums, nicht blos um deswillen, weil alle Religion Glaube und die christliche Religion der spezifische Glaube an den dreieinigen Gott ist, sondern namentlich auch deshalb, weil in letzterem Glauben sich alle Confessionen begegnen. Wir nennen die Lehre von der Rechtfertigung die Grundlehre unserer Kirche doch nicht blos deshalb, weil sie die wichtigste Lehre unter unsern Sonder-

lehren ist, sondern weil von ihr ein eigenthümliches Licht ausgeht auf den gesammten Umkreis christlicher Lehre und christlichen Lebens, weil durch sie alles unter die Idee des Heils und der freien Gnade Gottes gestellt wird. Wenn wir die Rechtfertigung unsere Grundlehre nennen, schliessen wir die Lehre von der Dreieinigkeit nicht aus, sondern ein; es erscheint erst im Zusammenhang mit jener auch diese in ihrem wahren Lichte, als die Heilsoffenbarung des Vaters in seinem Sohne durch den heiligen Geist, wie denn in der Schrift die Dreieinigkeit weniger als Lehre denn als heilsgeschichtliche That und heilsordnungsmässige Offenbarung auftritt; die Rechtfertigung ist uns von centraler Bedeutung auch aus dem Grunde, weil sie den innern Einheitspunkt der theologischen und anthropologischen Lehren des Christenthums bildet. Hat Luther so Unrecht, wenn er sagt: „Dies ist der fürnehmste Artikel der ganzen christlichen Lehre, nemlich wie wir selig werden? Auf diesen sollen alle theologische Disputationen sehen und gerichtet werden; den haben alle Propheten am meisten getrieben und sich damit gebläuet. Denn wenn dieser Artikel mit gewissem und festem Glauben gefasst und behalten wird, so kommen und folgen die andern allgemächlich hernach, als von der Dreifaltigkeit. Auch hat uns Gott keinen Artikel so öffentlich und deutlich erklärt als diesen, nemlich, dass wir allein durch Christum selig werden. Wiewol er auch viel von der Dreifaltigkeit gesagt hat, doch hat er allezeit auch diesen Artikel von der Seelen Seligkeit gerühmt. Es ist auch wol an den andern viel gelegen, aber an diesem ist am allermeisten gelegen. Da dieser Artikel rein bleibt, bleibt auch die Kirche rein; wird er aber verfälschet und fällt, so ist die Kirche zur H. worden und dahin“ (Walch XXII, 751 f.). Es dürfte deshalb nicht ganz zu billigen seyn, wenn Kahnis S. 75 behauptet: „Es ist unrichtig zu sagen, dass die Rechtfertigung aus dem Glauben der Hauptartikel des christlichen Glaubens ist. Gegenstand des christlichen Glaubens ist der dreieinige Gott, wie die christliche Kirche zu allen Zeiten bekannt hat.“ Die Rechtfertigung im Sinne der Kirche und des Verfassers fordert ja gerade den Glauben an den dreieinigen Gott; der h. Geist schafft den gerechtmachenden Glauben an den Sohn, durch welchen wir in Liebesgemeinschaft treten mit dem Vater. Andererseits kann der Glaube an den dreieinigen Gott vom Heil und Heilsweg so losgelöst werden, dass er vollkommen unfruchtbar nicht bloß werden kann, sondern werden muss für christliches Leben, für wahres Christenthum; es können über ihn so viele Irrlehren aufgebaut werden, dass sein Heilsgehalt völlig aufgezehrt wird.

Auch die abessinische Kirche hat noch die Lehre von dem dreieinigen Gott, und doch ist sie, eingesponnen von zahllosen falschen Traditionen und superstitiösem Cerimoniendienst, kaum mehr eine Kirche Christi zu nennen. Es handelt sich hier nicht um eine Belebung des vorhandenen Glaubens, wie z. B. bei todter protestantischer Orthodoxie, sondern um Zuführung vergessener wesentlicher Artikel des christlichen Glaubens und vollkommen neue Beleuchtung der alten von diesen aus. Eben darum wird unter solchen Kirchen auch Mission getrieben. Wir freuen uns, bei dem Herrn Verfasser eine möglichst billige Beurtheilung der römischen Kirche zu finden; dessenungeachtet müssen wir das hier Gesagte auch auf diese anwenden. Sagt man geradezu, die Lehre von der Dreieinigkeit ist die Grundlehre und die Lehre von der Rechtfertigung nicht, so könnte man schliessen, weil jene Kirche zwar diese nicht, aber jene hat, ist sie eine durch und durch christliche Kirche. Hat aber Pusey so Unrecht gehabt, wenn er auf einer Reise in katholische Länder den Eindruck erhielt: die römische Kirche ist nicht eine Kirche Christi, sondern eine Kirche Mariä? Kann diese Kirche nicht trotz der Lehre von der Dreieinigkeit, eben weil sie die Rechtfertigung aus dem Glauben grundsätzlich verleugnet, sich immer mehr verlieren auf der Bahn der Selbstvergötterung und die Reste christlicher Wahrheit, die sie allerdings noch hat, in den Dienst ihrer widerchristlich hierarchischen Intentionen nehmen und dadurch vollkommen verkehren, so dass man dem Vf. der kleinen interessanten Schrift: Ultramontan und evangelisch, zuletzt Recht geben muss, wenn er S. 27 behauptet: So lange die Menschenvergötterung nicht grundsätzlich und thatsächlich in der katholischen Kirche und Theologie aufgegeben wird, so lange gibt es keine Solidarität zwischen protestantischem und katholischem Glauben in dem Kampfe wider den Unglauben? Es ist ganz richtig, wenn der Herr Vf. S. 241 sagt: Fällt der Glaube an den dreieinigen Gott, so fällt das Christenthum; man kann aber doch mit demselben Rechte behaupten: Fällt die Lehre von der Rechtfertigung in den protestantischen Kirchen, so fällt in ihnen christlicher Glaube und christliches Leben dahin; weil der Protestantismus durchaus prinzipiell denkt und verfährt, wäre mit der Darangabe dieser Lehre auch die Dreieinigkeit u. s. w. darangegeben, wie Luther sagt: Wer diesen Artikel nicht versteht noch glaubt oder verliert, der hat zugleich auch den Herrn Christum verloren; da ist auch keine Wahrheit noch Leben vorhanden, da kann man alsdann weder von der Lehre noch vom Geiste recht richten und halten, sondern ist nichts denn eitel Blindheit und Finsterniss. Wir leug-

nen nicht, dass es christliches Leben gibt auch ohne die kirchliche Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben; es gibt aber gewiss christliches Leben auch ohne die kirchliche Lehre von der Dreieinigkeit; es wäre zu weit gegangen, zu behaupten, dass kein Arianer, kein Sabellianer u. s. w. christliches Leben im spezifischen Sinne haben könne; der berühmte Rector von Rugby, Thomas Arnold, sagt einmal: Da überhaupt ist noch christliches Leben möglich, wo Christus als das wahrhaftige Leben erkannt wird. Auch gestehen wir dem Herrn Verfasser gern zu, dass der Lehre von der Dreieinigkeit ein gewisser Vorzug gebühre vor der Lehre von der Rechtfertigung, weil sie die objectiven Grundlagen des Christenthums unmittelbar bezeugt; gleichwol können wir uns in seine Unterscheidungen nicht finden; man kann die Dreieinigkeit, man kann die Gottheit Christi, den versöhnenden Tod, die Auferstehung Christi, die Rechtfertigung, allerdings z. B. nicht die Taufe oder das Abendmahl, die Grundlehre des Christenthums nennen um ihres organischen Zusammenhangs willen mit den übrigen; in dem Maasse als die eine aber ohne die andere oder gar wider die andere festgehalten wird, hört sie auf Grundlehre zu seyn; auch ist die einzelne dieser Lehren in dem Maasse als die Grundlehre zu betonen, als ihre Betonung durch den gegenüberstehenden, die Wesenslehren des Christenthums überhaupt bedrohenden Irrthum gefordert ist. So stand es nun namentlich bezüglich der Rechtfertigungslehre im Zeitalter der Reformation und darum hatte die Apologie gewiss vollkommen Recht, sie den *praecepius locus doctrinae christianae* zu nennen.

Kahnis sagt übrigens S. 150 selbst, dass, da der dreieinige Gott, der Inhalt der christlichen Offenbarung, sich zum Heil geoffenbart hat, somit auch der Glaube an den dreieinigen Gott sein Ziel im Heil hat, die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben der Massstab ist, der an alle Lehren zu legen ist. Dem fügt er bei: Nicht das Materialprinzip im Sinne der Grundlehre, aus welcher alle Lehren zu entwickeln sind, sondern im Sinne des materialen Prüfsteins aller andern Lehren ist die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben. Hiemit scheint letztere Lehre auf der anderen Seite fast ein zu grosses Uebergewicht zu erhalten. Für die Lehre selbst ist doch die Schrift massgebend, aber wol tritt alle Lehre unter den Gesichtspunkt der Heilsidee, also der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, ohne dass z. B. diese Lehre einen entscheidenden Massstab für Beurtheilung der Richtigkeit der lutherischen Sacraments- und Abendmahlslehre geben könnte, wie solches zu Ungunsten letzterer Theologen wie Heppe versucht haben. Dies ist Sache der Schrift. Die Schrift

ist aber Heilsurkunde, kein Gesetzescodex; die Schrift ist der Kirche zunächst als Norm der Heilsverkündigung, des Heilsweges und Heilslebens gegeben. Für alles Andere, für die Ausgestaltung ihres Lebens in der Zeit, für Verfassung, Regiment, Gottesdienst u. s. w. gibt die Schrift der Kirche keine äussern Normen. Es gilt aber hier der grosse Grundsatz, dass nichts an die Stelle ihres Heilsprinzips treten und nichts wider dasselbe seyn darf. Für alles geschichtliche Gesamtleben der Kirche ist die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben der materiale Prüfstein. Die Kirche darf nichts dulden, was wider die Schrift ist, wider die Schrift ist aber auf diesem Gebiete nur was wider das Princip des alleinigen Heiles in Jesu Christo, dieses grosse Centrum aller Offenbarung, ist. Mit diesem Grundsatz huldigt die lutherische Kirche dem Geiste kirchlicher Freiheit und geschichtlicher Continuität, der sie von der reformirten charakteristisch unterscheidet. „In dem Geiste historischer Anknüpfung, welcher die lutherische Kirche beherrscht, liegt eines ihrer bedeutendsten, lebensvollsten und wahrsten Motive“, sagt Kahnis selbst schön in seiner Schrift über die Prinzipien des Protestantismus.

Kahnis erklärt sich wiederholt gegen die Ansicht, als könnten aus dem Materialprinzip alle andern Lehren entwickelt werden, hierin können wir ihm nur beistimmen; genau genommen kann das System christlicher Wahrheit überhaupt aus keiner einzelnen Lehre entwickelt werden. Uns ist auch kein lutherischer Theolog bekannt, der dies versucht hätte.

Gern führen wir hier noch das treffende Wort von Kahnis aus der vorhin angezogenen Schrift an: „Wenn die deutsche Reformation nichts Anderes gethan hätte, als die Lehre von der Rechtfertigung, welche die alte schon getrübt, die mittelalterliche Kirche aber völlig neutralisirt hatte, auf ihre evangelische Grundlage zurückzuführen, so würde sie einen leuchtenden Wendepunkt in der Entwicklungsgeschichte des Kirchenglaubens bilden. Wir bekennen mit Luther, dass von dieser Lehre nichts nachgelassen werden kann, und wenn Himmel und Erde einstürzen und was nicht halten will. Gerade bei dieser Lehre, bei welcher, wie den Reformatoren nicht unbekannt war, eine unevangelische Fassung eine hochhinaufreichende Tradition für sich hatte, tritt die Wahrheit des protestantischen Schriftprinzips in das hellste Licht.“

Was Kahnis in diesem Abschnitt noch über Sünde und Gnade äussert, ist in der historischen Ausführung vortrefflich und in der Darlegung der eigenen Anschauung durchaus richtig und mit der bei den meisten lutherischen Theologen gegenwärtig heimischen Darstellung übereinstimmend. Man kann

nicht treffender über das Verhältniss göttlicher Thätigkeit und menschlicher Freiheit im Werke der Bekohrung urtheilen als Kahnis es S. 176 f. thut. „Das aber ist wahr, dass so lange der Mensch noch nicht die Wirkung des heiligen Geistes auf sein Herz erfahren hat, er auch noch nicht fähig ist über Heil und Unheil zu entscheiden, seine Freiheit also noch nicht völlig ist“, sagt er unter Anderem, und verwirft ausdrücklich Melancthons Aufstellung einer Concurrrenz dreier Factoren. Gleichwol muss gesagt werden, dass der Vf. gegen die Concordienformel nicht ganz gerecht wird. Darin werden wir Kahnis Recht geben müssen, dass es nicht blos einseitig sondern auch unrichtig lautet, wenn die Concordienformel sagt, dass der natürliche Mensch nur Lust und Willen zum Bösen hat, nur kräftig und thätig ist zu demjenigen, das Gott missfällig und zuwider. Es ist in dem natürlichen Menschen auch „ein Streben nach dem Wahren, Guten und Schönen, das mit Sünde behaftet, aber nicht selbst Sünde ist“, wenn auch dies Gute in dem natürlichen Menschen nie die Gestalt des christlich Guten, des wirklichen Heilsgutes trägt, sondern höchstens des letzteren verhülltes, mit den Zügen seiner kosmischen Anschauung versetztes Bild ist, so dass man der Concordienformel Recht geben muss, wenn sie behauptet, dass der natürliche Sinn ohne Erleuchtung von oben das Evangelium nicht einmal verstehen kann. Das Mittelgebiet zwischen dem Guten in blos äusserlichen Sachen und dem geistlich und göttlich Guten, die natürliche Sittlichkeit und Religiosität, welche in der manchfachsten Weise ein *Paedagogus eis Christion* ist, kennt die Concordienformel nicht, oder beschreibt es wenigstens nicht, schliesst dasselbe aber doch auch nicht unbedingt aus, denn sie weiss von einer *scintillula notitiae dei* und einer *particula legis* auch in den Unwiedergeborenen, mit denen doch nothwendig auch ein verschiedenes Verhalten zu beiden und damit ein verschiedenes Verhältniss zu der christlichen Heilswahrheit in dem natürlichen Menschen gegeben ist. Die Lehre von dem Nichtvorhandenseyn auch nur einer *scintillula spiritualium virium*, welche eigentlich nur die Kehrseite ist von der Wahrheit, dass das Christenthum eine neue Lebensschöpfung ist, lässt sich recht wohl einen mit der Lehre von einem relativ Guten, welches letztere unsere alten Dogmatiker auch ausdrücklich annahmen, einer grössern oder geringeren innern Annäherung an das Reich Gottes auf ausserchristlichem Gebiete, gerade wie die natürliche Erstorbenheit des Menschen in Sünde und Uebertretung bei Paulus mit dem „die Wahrheit thun“ bei Johannes, die Lehre von „Kindern des Zorns von Natur“ mit der Annahme von „zerstreuten Kindern Gottes unter den Heiden“

(Joh. 11, 52) zusammengefasst werden kann und muss, um ein klares schriftgemässes Bild von der sittlichen Beschaffenheit der natürlichen Menschheit zu gewinnen. Ganz können wir Kahnis auch nicht zustimmen, wenn er S. 177 sagt: „Die Concordienformel, welche jedes Mitwirken des menschlichen Willens bei der Heilsaneignung leugnet, kommt mit sich in Widerspruch, wenn sie in ihrem Proteste gegen die Prädestination sagt, dass wenn der Mensch das Heil zurückweise, es seine Schuld sei.“ Es ist allerdings wahr, dass die Concordienformel grösserentheils die *conversio* lediglich als That Gottes darstellt und dass erst auf Grund derselben die *cooperatio* des menschlichen Willens im Prozesse der Heiligung beginnt; es lässt sich aber ebensowenig leugnen, dass der Begriff der *conversio* ihr kein ganz sicher begrenzter ist, theils und mehrentheils die eigentliche Bekehrung, theils die Wiedergeburt, wie sie schon in der Taufe gegeben ist, theils die ersten gottgewirkten Regungen des neuen Lebens umfasst. Wird sie in letzterem Sinne gefasst, so wird der menschliche Wille ausdrücklich nicht ausgeschlossen von der Heilsaneignung; es heisst: *conversio hominis talis est immutatio per operationem spiritus sancti in hominis intellectu, voluntate et corde, qua homo (operatione videlicet spiritus sancti) potest oblatam gratiam apprehendere*; wie wir auch schon vorher lesen: *ex his consequitur, quam primum spiritus sanctus per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit, quod revera tunc per virtutem spiritus sancti cooperari possimus ac debeamus, quamvis multa adhuc infirmitas concurrat*. Nach diesen beiden Stellen fällt doch eine allerdings von göttlicher Einwirkung ausgehende menschliche Activität in den Process der Heilsaneignung, in das Stadium der Bekehrung selbst, nicht etwa erst in das Leben der Heiligung. Hier ist das richtige Verhältniss angedeutet, während wir allerdings die andere Vorstellung als eine vollkommen angemessene und richtige nicht bezeichnen können. Endlich bekommen wir den Eindruck, dass wenn der Herr Vf. auch darin Recht hat, dass die lutherische Theologie sich zu hüten habe, die schriftgemässe Lehre ihres Grundsymbols von der Erbsünde nicht mit der Augustinischen Theorie zu verwirren, und Aeusserungen gegenüber, wie sie sich z. B. auch in der sonst so trefflichen Moral von Vilmar finden, Grund hätte auszurufen: Soll man sagen, dass die Liebe der Alten zum Vaterlande, der Schönheitssinn der Griechen, der sittliche Ernst der Römer, das Wahrheitsstreben der alten Philosophen, die Geisteswerke der klassischen Welt nur markirte Sünden, nur glänzende Laster sind?: er doch beides was wirklich dem Augustinismus und was

der Lehrform der Concordienformel angehört, nicht ganz klar geschieden hat. Das behauptet auch letztere nicht, dass die dem Menschen anerschaffene Natur durch die Erbsünde ganz alterirt sei, da sie beständig zwischen der menschlichen Natur, die auch nach dem Fall Gottes Creatur geblieben, als solcher und dem ihr einwohnenden Verderben unterscheidet, und die Meinung, dass der natürliche Mensch ohne alle Religion, ohne alles Gewissen, ohne allen Wahrheitssinn, ohne alle sittliche Freiheit, ohne alles höhere Streben, ohne alles Gute sei, die allerdings alle Instanzen der Wahrheit gegen sich hat, geht wol auch über Augustin selbst hinaus. Es ist wahr, dass bei den fraglichen Bestimmungen sich in die Concordienformel Manches eingeschlichen hat, was der Ausscheidung bedarf, es ist wahr, dass die lutherischen Theologen der Gegenwart, wenn ihnen die Aufgabe würde, die Lehren von der Sünde und der Gnade festzustellen, nicht Weniges anders fassen würden, schon aus dem Grunde, weil Kirche und Theologie der Gegenwart trotz der Nothwendigkeit, die Lehre von der Sünde mit ihrem vollen gewichtigen Ernste festzuhalten, den besondern Beruf haben, ähnlich der Kirche der ersten Jahrhunderte, die spezifische Art des Christenthums in seinem Zusammenhang mit den Grundlagen des religiös sittlichen Lebens überhaupt zu verstehen; es ist wahr, dass die Concordienformel den ermässigen Elementen Melancthon'scher Theologie wol mehr hätte Rechnung tragen sollen; es ist aber eben so gewiss, dass, was auch Kahnis zugibt, die Form, in welcher letztere vorlag, eine sachliche Unrichtigkeit enthielt, dass sie mit Recht von der Concordienformel verworfen worden, dass es kein geringes Verdienst derselben ist, die beiden Klippen des Prädestinarianismus und des Synergismus vermieden zu haben, dass eine gesunde kirchliche Theologie nothwendig an die eigentliche und tiefste Intention ihrer Lehrdarstellung, dass nemlich nur der von der Gnade Ergriffene diese selbst ergreift und dass dies eigene und persönliche Ergreifen in der Kraft der befreiend wirkenden und eine Entscheidung erst ermöglichenden göttlichen Gnade geschieht, anknüpfen muss und wirklich angeknüpft hat, und dass ihr Lehrtypus trotz all seiner Unvollkommenheit, um mit Thiersch's Worten zu reden (Vorlesungen II, 58 f.), jedenfalls derjenige ist, welcher am meisten Anspruch auf Uebereinstimmung mit den heiligen Schriften machen darf.

V. Die Lehre vom Sacrament und von der Taufe.

Wir gehen über zu dem 6. Capitel, welches die lutherische Lehre von den Heilmitteln behandelt. Wie im vorigen

Capitel der vierte, zweite und achtzehnte Artikel der Augsburger Confession behandelt worden ist, so in diesem der 5., 13., 12., 11., 9. u. 10. Artikel. Eine reiche Fülle von Stoff, die Besprechung einer Menge der schwierigsten Fragen, die reichsten und anregendsten geschichtlichen Expositionen begegnen uns hier. Es ist zugleich der Abschnitt, der uns am meisten zum Widerspruch herausgefordert hat. Von Herzen stimmen wir übrigens dem Herrn Verfasser zu in seiner Bestimmung des Begriffs vom göttlichen Worte als Gnadenmittel, ja freuen uns besonders über dessen weitere Fassung: „Während das Wort als Prinzip der Wahrheit nur das Schriftwort ist, ist das Wort als Gnadenmittel nicht bloß das Schriftwort, sondern jedes Zeugniß des Geistes von Christo, es mag gelehrt, gepredigt, bekannt, schriftstellerisch dargestellt, theologisch vermittelt, ja künstlerisch geformt seyn“, wie wir uns mit ihm bekennen zu dem „unumstößlichen Grundsatz, den die lutherische Kirche im Kampfe mit der Schwarmgeisterei mit siegreicher Gewalt bekennt, dass der heilige Geist nie unmittelbar, sondern stets nur durch Wort und Sacrament in den Menschen kommt.“

Wichtig sind uns die Erörterungen über die reformatorische Lehre vom Sacrament. Wir möchten glauben, dass eine ganz zutreffende Darstellung der Sacramentslehre der Reformatoren ein ziemlich schwieriges Werk ist, und dass namentlich Luther nach dieser Seite verschiedene, öfters scheinbar sich ausschliessende Anschauungen vorgetragen hat; im Grunde genommen dürften es jedoch nur verschiedene Seiten ein und derselben Sache seyn, die Luther je nach dem vorhandenen Gegensatz mit einer Entschiedenheit betont, durch welche er mit anderweitigen Aeusserungen seiner selbst in Widerspruch zu kommen scheint. Ohne Zweifel tritt hier die Eigenthümlichkeit Luthers sehr energisch hervor, die Dinge sich nicht systematisch zurecht zu legen, sondern ein und dieselbe Sache in grossartigen Zügen von den verschiedenartigsten Gesichtspunkten aus zu betrachten, wodurch er es Andern überlässt, ein klares Gesamtbild von dem Ganzen zu entwerfen. Es ist klar, dass Luther zuerst bezüglich des Sacraments das Moment des subjectiven Glaubens und des göttlichen Wortes als der Hauptsache in ersterem im Gegensatz zu dem Mechanismus des römischen *opus operatum* betonte. Es waren ihm die Sacramente *signa*, über welchen das Wort Gottes gleichsam schwebte, das vom Glauben ergriffen werden muss. Aber stets hatten ihm diese *signa* zugleich die von ihnen bezeichnete Sache in sich. Wenigstens gilt dies unbedingt bezüglich des heiligen Abendmahls; trotz seiner Betonung der subjectiven

Seite hat er schon vor dem Carlstadt'schen Streit die objective Realität bestimmt vorausgesetzt. Mit Brod und Wein waren ihm *eo ipso* Leib und Blut des Herrn gegeben, diese selbst waren ihm aber ohne weitere innere Vermittlung Zeichen und Unterpfänder der im Worte verkündeten Heilsgnade. „Christi Leib und Blut sammt dem Worte muss uns gelassen werden“, schreibt er 1523 an die Böhmen. Offenbar hat nun aber Luther diese Anschauung im Kampfe mit den Schwarmgeistern und Schweizern aus sich selbst heraus wesentlich modificirt. Das Sacrament erhält mehr und mehr seine spezifische Bedeutung; das Wort erscheint nachgerade als die Potenz des Sacraments, mit aller Entschiedenheit betont er den eigentlichen Inhalt des letzteren in einem besondern unsichtbaren Gnadengut. Allerdings wird letzteres im heiligen Abendmahl selbst wieder eigenthümlich ins Wort gefasst, um von seiner objectiven Realität aus zu wirklichem Segen für das gläubige Subject zu werden. Es handelt sich aber hier doch nur um den Zweck dieses Sacraments unter Voraussetzung seines felsenfest stehenden eigentlichen Inhalts. Das Wort gliedert sich ihm, was besonders bei der Taufe hervortritt, in ein Wort des Befehls und der Verheissung. Ersteres ist die allgemeine Voraussetzung des Sacraments, das zweite ist die eigentliche Macht desselben, es wohnt und wirkt dem sichtbaren Zeichen inne und schafft dessen himmlische Gabe. Es findet sich hier nach der Anschauung Luthers ein lebendiges Ineinander von Menschlichem und Göttlichem, Irdischem und Himmlischem, was das Spezifische des lutherischen Sacramentsbegriffs geblieben ist. Es erscheint schon das rein irdische Zeichen durchaus nicht als etwas Nebensächliches, noch weniger dessen himmlischer Inhalt, und vollzieht sich in der Verbindung beider ein Werk göttlicher Allmacht. Das Sacrament ist Luthern durch und durch Handlung, That: Gott wirkt im Wasser der Taufe, der allmächtige Christus im heiligen Abendmahl. Man kann bei Luther die beiden spätern Lehtropen von Wort und Element als den Substantialien des Sacraments und von einer durch's Wort gewirkten Verbindung einer *materia terrestris* und *coelestis* klar indicirt finden; beide schliessen sich ja auch nicht aus. Bei der Taufe tritt das Wort in Gemeinschaft mit dem Wasser und eben deshalb kommt die heilige Dreieinigkeit, das Blut Christi, die Kraft der Wiedergeburt zu dem Wasser der Taufe, das solcher Weise nicht durch eine magische Veränderung seiner natürlichen Eigenschaft, wol aber kraft des ihm einwohnenden göttlichen Wortes oder „Namens“ ein göttlich, himmlisch, heilig, selig machend Wasser geworden ist. Will man nun in Charakterisirung der Lehre Luthers das Wort die

Substanz des Sacraments der Taufe nennen, so kann dies doch auf keinen Fall im Gegensatz zu der *materia coelestis* gesehen, da ja Luthern das Wort unmittelbar der schöpferische Quell letzterer ist. Man wird also jedenfalls besser als die Substanz des Sacraments nach Luther's ausgereifter Sacramentslehre die *materia coelestis* betrachten; das Wort kann unseres Erachtens so nur genannt werden in seinem durch göttliche Ordnung besonders bestimmten organischen Zusammenhang mit dem äussern Zeichen, wo jeder Schein von Gegensatz gegen den Begriff der Handlung, des im Sacrament sich vollziehenden göttlich menschlichen „Werkes“ schwindet, wenn es überhaupt zuträglich ist von einer besondern Substanz des Sacraments bei Luther zu reden, da er mehr und mehr alle Wesensmomente des Sacraments in eins zusammenfasst.

Anders stellt sich die Sache allerdings bei Melanchthon. Melanchthon's Lehre vom Sacrament im Allgemeinen streift an die Lehre der Schweizer an; der XIII. Artikel der Augsburger Confession ist deshalb offenbar mit einer Einseitigkeit behaftet, welche durch andere symbolische Bestimmungen ergänzt werden muss, aber auch wirklich ergänzt wird. Man muss sagen, dass was Melanchthon im zweiten und zehnten Artikel der Confession sagt, ein von ihm selbst herrührender Protest ist gegen eine durch seine allgemeine Begriffsbestimmung über das Sacrament etwa nahe gelegte Anschauung über dasselbe, welche von dessen göttlichen Realitäten absieht. Wol aber tritt bei Melanchthon selbst da, wo er ausdrücklich bejaht, dass das Sacrament ein Werk sei, welches uns die dem Zeichen beigefügte Verheissung auch mittheilt, die Beziehung letzterer auf die allgemeine Gnadengabe der Sündenvergebung im Gegensatz besonders zu der späteren Anschauung Luthers in auffallender Ausschliesslichkeit in den Vordergrund; die Sündenvergebung scheint öfters in gar keinem Zusammenhang mit dem eigentlichen Sacramentsinhalt, der auch bei dem früheren Luther doch stets das Pfand derselben ist, zu stehen; die *ritus* erscheinen von der allgemeinen Heilsgnade abgesehen nur als *ritus*, mit denen er nur hie und da das von ihnen abgeschattete himmlische Gut zusammenschaut.

Der Herr Verfasser bestimmt nun das Wesen der Sacramente ganz richtig und treffend dahin: Sacramente sind heilige Handlungen, von Gott durch Christum eingesetzt, welche die Güter, die sie bedeuten, wirklich mittheilen; zugleich bemerkt Kahnis, dass die Reformirten, nach deren Symbolen so wenig wie mit der Taufhandlung die Wiedergeburt mit den Elementen des Abendmahls Leib und Blut Christi verbunden sind, mit der ganzen alt- und mittelalterlichen Kirche in Wider-

spruch stehen, denn: „es ist einstimmige Lehre aller Väter der alten Kirche, dass die Taufe die Wiedergeburt nicht blos bedeutet, sondern wirkt; und vom Abendmahle haben alle Väter gelehrt, wie abweichend ihre Aufstellungen auch im Einzelnen sind, dass in ihm Jesus Christus auf eine geheimnissvolle Weise sich mittheile.“

Weniger können wir, wie schon aus dem oben Gesagten erhellt, mit seiner Auffassung der Lehre der deutschen Reformatoren stimmen, wornach die Substanz des Sacraments im Worte liege: „Da ein Sacrament seinem Begriffe nach eine heilige Handlung ist, so liegt ebensomit nicht in dem gesprochenen Worte sondern in der Handlung die Substanz des Sacramentes. Nicht das Wort: Ich taufe dich u. s. w. sondern das Taufen selbst; nicht das Wort: Dies ist der Leib u. s. w., sondern die Mittheilung des Leibes ist die Hauptsache. Dies nicht hinreichend erkannt zu haben, ist ein offener Mangel in der Sacramentslehre der Reformatoren. Sie sehen das gesprochene Wort für die Hauptsache an, die Handlung aber nur für die äussere Begleitung, welche dem Worte sichtbare Gestalt gibt. So aber ist es nicht. Im Abendmahle, das ist unstreitig, ist die Mittheilung des Leibes Christi, nicht das Wort, es sei der Weihe es sei der Distribution, die Hauptsache; wir werden aber bald sehen, wie es Luther umgekehrt ansah u. s. w.“ Hier möchten wir vor allem sagen, dass dies doch nicht auf den eigentlichen und vollen Luther passt, wol auf seine frühere, nicht aber auf seine spätere Sacramentslehre. Wie innig Luther alle Momente des Sacraments zusammenfasst, geht z. B. aus folgender Stelle hervor: „Siehe, welch ein schön, gross wunderlich Ding es ist, wie es alles in einander hänget und ein sacramentlich Wesen ist. Die Worte sind das Erste, denn ohne die Worte wäre der Becher und Brod nichts; weiter ohne Brod und Becher wäre der Leib und Blut Christi nicht da; ohne Leib und Blut Christi wäre das N. T. nicht da; ohne das N. T. wäre Vergebung der Sünden nicht da; ohne Vergebung der Sünden wäre das Leben und Seligkeit nicht da. So fassen die Worte erstlich das Brod und den Becher zum Sacrament, Brod und Becher fassen den Leib und Blut Christi, Leib und Blut Christi fassen das neue Testament. Das neue Testament fasset Vergebung der Sünden. Vergebung der Sünden fasset das ewige Leben und Seligkeit.“ Sehr beifallswerth ist, was Kahnis S. 195 f. über das römische *opus operatum* sagt, wie berechtigt der Widerspruch gegen dasselbe war, wie aber doch in ihm ein Moment der Wahrheit liege, das man nicht immer recht gewürdigt habe, was aber Luthern selbst gewiss nicht trifft. Kahnis' Anschauung ist hier ganz

die des lutherischen Bekenntnisses: „Nach letzterem ist mit dem Sacrament die Mittheilung des verheissenen Gutes verbunden, aber der Segen dieser Mittheilung durch den Glauben bedingt. Nach römischer Lehre aber theilen die Sacramente kraft ihres Vollzugs die Gnade mit.“ Schön sagt Kahnis über den Zusammenhang beider Sacramente: „Die Taufe ist die sacramentale Thür, das Abendmahl das sacramentale Allerheiligste des christlichen Gottesdienstes.“

So vollkommen wir nun der Hauptsache beipflichten in der Bestimmung des Sacramentsbegriffs, so können wir uns doch in die Unterscheidungen des Herrn Verfassers, namentlich bei Besprechung der einzelnen Sacramente für sich, nicht finden, wenn wir sie anders richtig verstehen. „In der Lehre von der Taufe, schreibt Kahnis, findet der eigenthümliche Sacramentsbegriff der deutschen Reformation, nach welchem die Substanz des Sacraments das gesprochene Wort ist, so recht seinen Ausdruck. Das Wasser und Wassertaufen, welches die Wiedergeburt bedeutet, erscheint nur als eine sinnbildliche Zuthat zum Worte. Das Wort ist es, welches allein dem Wasser Sacramentsbedeutung und Sacramentskraft gibt. Wir haben aber schon gesehen, dass das Wort, welches über den Täufling in der Taufhandlung gesprochen wird, nur die Bedeutung hat, dem von Gott in die Taufhandlung gelegten symbolischen Wort die göttliche Deutung zu geben. Nicht das Wort: Ich taufe dich u. s. w., sondern die Taufhandlung ist das Wesenhafte der Taufe. Denn dieser Taufakt ist ein von Gott geordnetes Symbol, welches die Wiedergeburt bedeutet, die Gott an dem Täufling vollziehen will. Und das in diesem Akte liegende Gotteswort ist es auch, welches in Kraft des heiligen Geistes das wirkt, was es enthält, die Wiedergeburt. Indem die reformatorische Theologie die ganze Schwerkraft des Sacraments in das Wort warf, welches gesprochen wird, fällt die Wirkung dieses Words nicht zusammen mit dem, was das in der Taufhandlung verkörperte Wort aussagt. Die Taufe wirkt vor Allem das, was sie als symbolische Handlung bedeutet. Das aber ist die Wiedergeburt.“ Wir können in dem Ersteren Luthers Lehre nicht finden. Das gesprochene Wort fasst Luther in seiner Einheit mit dem Einsetzungswort. Dieses bethätigt fort und fort in jenem seine göttlich wirksame Kraft. Diese göttlich wirksame Kraft wirkt nun aber in, mit und durch das Wasser, welches nach Gottes Befehl — Luther unterscheidet Befehl und Wort gleichsam als den weiteren und engeren Kreis — gebraucht wird. Das Wasser erscheint so wenig als sinnbildliche Zuthat, dass es, obwol es Sinnbild ist und bleibt, zugleich durchaus als der gottgewollte Träger des

himmlischen Gutes erscheint. Das Wasser hat den Namen des Vaters, Sohnes und des heiligen Geistes angezogen; die Taufe ist in Gottes Namen eingeleibt und ganz und gar mit demselben durchgegangen; die Taufe ist nicht ein lauter und ledig Wasser, sondern solch Wasser, das durch die göttliche Majestät gesegnet und geheiligt und ganz durchgottet ist; die Taufe ist eine rothe Fluth von Christi Blut gefärbet; Gott selbst ist da und thut sein Werk, darum ist's ein kräftig Jüngelbad; weil Gottes Wort und Name darin ist, ist die Taufe ein geistlich Wasser, gibt den Geist und macht geistliche Menschen; wo die Taufe ist, da ist der Himmel offen und die ganze Dreifaltigkeit gegenwärtig, heiligt und seliget durch sich selbst den, so getauft wird; die Taufe ist ein solch Wasser, das die Sünde, den Tod und alles Unglück hinwegnimmt, hilft uns in Himmel und zum ewigen Leben. So ein köstlich Zuckerwasser, Aromatikum und Apotheke ist daraus geworden, da Gott sich selbst eingemengt hat. Es ging also nicht erst der orthodoxen Dogmatik in der Unterscheidung zwischen einem himmlischen und irdischen Stoff im Sacramentsbegriff das Bewusstseyn auf, dass das Wort nicht die eigentliche Substanz der Taufe seyn könne (S. 200), sondern diese Unterscheidung findet sich der Sache nach in vollkommener Klarheit schon bei Luther. Allerdings gibt das Wort allein, als Befehl und als inhärende Geistespotenz, dem Wasser Sacramentskraft und Bedeutung; aber das Wasser ist doch auch nichts Unwesentliches: Wenn du etwas Anderes als die bestimmte oder genannte Creatur wolltest dazu brauchen und doch die rechten Worte (ich taufe dich u. s. w.) dazu sprächest: das hiesse auch nicht getauft, sondern gegaukelt und des Sacraments gespottet, weil du die Ordnung und Befehl (dadurch die Creatur deutlich genannt ist) muthwillens übergingest. Gerade bei der Taufe dünkt uns Luthers Lehre unübertrefflich schön, tief, klar, schriftgemäss. Kahnis scheidet aber das symbolische Wort, d. h. die Handlung, und das gesprochene Wort, d. h. das bei jeder Taufe wieder aufgenommene und göttlich kräftige Einsetzungswort. Woher wissen wir aber, dass zu dem symbolischen Wort — das Kahnis nicht blosses Symbol ist — die göttliche Gabe hinzu kommt, doch wol nur, zunächst wenigstens nur von dem Worte göttlicher Stiftung? Und soll denn nun nicht dieses Wort göttlicher Stiftung die Potenz seyn, welches Symbol und symbolisirte Sache mit einander verbindet, in einander schafft? Woher wissen wir, dass, wenn das Sacrament ein Gotteswort ist im Sinne von Kahnis, es auch die Kraft eines Gotteswortes in sich trägt (S. 195)? Diese Kraft, sagt Kahnis, ist der heilige Geist.

Ein Gotteswort ist eben ein Gnadenmittel, welches, selbst Geist, der Geist vermittelt. Dieses findet aber doch seine Anwendung zunächst nur auf die Taufe, nicht auf das Abendmahl. Und immerhin fragt sich, wie die Taufe, die zunächst nur ein von Gott geordnetes Symbol ist, welches die Wiedergeburt bedeutet, letztere auch mittheilt. Es ist ein etwas schwankender Grund, auf welchem diese Mittheilung ruht, wenn Kahnis S. 194 behauptet: „Wenn uns Gott in den Sacramenten verbürgt, er wolle uns Güter mittheilen, so muss er, wenn anders die Menschen der Voraussetzung derselben entsprechen, dies Versprechen auch halten.“ Hier wird die wirkliche Gabe des Sacraments von dem subjectiven Verhalten des Menschen abhängig gemacht. Allerdings — was Kahnis S. 194 f. als das Entscheidende bezeichnet — es ist eine nicht zu beseitigende Thatsache, dass die Schrift mit der Taufe den Geist der Wiedergeburt verbindet. So lehrt das apostolische Wort. Wieder entsteht die Frage: wie kommt der Geist zum Wasser? Wenn die Taufhandlung das Wesenhafte, der Taufact ein gottgeordnetes Symbol und, wie Kahnis S. 201 sagt, die Taufe eine Handlung ist, in welcher das Untertauchen den Untergang des alten Menschen, das Auftauchen das Hervorgehen des neuen Menschen bedeutet, wie kommt es zu einer wirklichen Schöpfung des letzteren in der Taufe? Wir werden nothwendig zurückgetrieben auf die Stiftung des Herrn, auf das Stiftungswort. Das Wort von einer Heilsgemeinschaft mit dem dreieinigen Gott tritt uns bei der Taufe als Befehls- und Verheissungswort entgegen. Nur wo der Name des dreieinigen Gottes bekannt und angerufen wird, ist nach der Lehre der ganzen Kirche die Taufe das, was sie seyn soll. Dieses Bekenntniss ist aber hier nicht ein Bekenntniss wie ein anderes, ein blos sacrificieller Act, sondern kraft der Einsetzung vermittelt sich mit diesem über dem gottgeordneten irdischen Element gesprochenen, oder doch der sichtbaren Handlung irgendwie einverleibten Bekenntnisse die wirkliche Versetzung des Täuflings in die Heilsgemeinschaft des dreieinigen Gottes, mit welcher, wie ohne Mühe nachgewiesen werden kann, alles das *implicitis* gegeben ist, was sonst in der Schrift von der Taufe gelehrt wird, der Empfang des heiligen Geistes, die Gemeinschaft mit Christo dem Gestorbenen und Auferstandenen, die Wiedergeburt. Wenn der Herr Verfasser sagt: Nicht das Wort: ich taufe u. s. w., sondern die Taufhandlung ist das Wesenhafte, so liegt uns hierin gar kein Gegensatz; denn nur in und mit dem Worte ist die Taufe wirkliche Taufe. Die Einheit von Wort und Taufe begründet uns die Einheit der Handlung als einer göttlich menschlichen. Der Herr Verfasser ist nicht völlig ein-

verstanden mit der Unterscheidung zwischen einem irdischen und himmlischen Stoffe auch bei der Taufe: In der Taufe steht das Wasser nicht auf gleicher Linie mit Brot und Wein im Abendmahl, welche Leib und Blut bedeuten und vermitteln, während das Wasser als Wasser weder Zeichen noch Medium eines Heilsgutes ist. Die Taufe ist eine Handlung u. s. w. Aber sind denn Brot und Wein als solche nicht auch ohne sacramentalen Inhalt? Und ist denn das heilige Abendmahl nicht auch eine Handlung? In und mit dem Wort werden in beiden Fällen die materiellen Gaben *ὑπόμνητα*, *media exhibitiva* eines übersinnlichen Gutes. Denn wenn irgend etwas klar und gewiss ist, so dies, dass nach der Lehre der Schrift in der Taufe Aeusseres und Inneres unmittelbar zusammenfällt: das Wasser der Taufe rettet 1 Pet. 3, 21 ff. u. s. w. Offenbar gehen bei dem Herrn Verfasser Wort und Element, Himmlisches und Irdisches, die bekennende und spendende Handlung der Kirche und der göttliche Mittheilungsact nicht zur vollen Einheit zusammen. Wir glauben, dass gerade weil Kahnis den Begriff der Handlung in einseitiger Weise hervorhebt als Substanz des Sacraments und jene lostrennt vom Worte der Einsetzung, so dass er sagt (S. 193): „Das Wort, welches bei der Taufe gesprochen wird: ich taufe dich u. s. w., erklärt nur das Wort, welches in der Taufhandlung verkörpert liegt; das Wort, welches im Abendmahl gesprochen wird: dies ist der Leib u. s. w., erklärt nur das Wort, welches Gott in die Handlung gelegt hat“, kommt der Begriff der Handlung selbst nicht zu seinem vollen Rechte. Das Sacrament als ein in der Handlung gegebenes verkörpertes Wort verliert seinen spezifischen Unterschied vom Worte als Gnadenmittel, während das göttliche Befehls- und Verheissungswort in seiner Einheit mit der Handlung diese selbst zu einem Vollzugsact macht, der hinausgreift über die Bedeutung des Wortes als gewöhnlichen Gnadenmittels und in Mittheilung der spezifischen Sacramentgabe eine noch mehr unentrinnbare, objective Wirkung ausübt. Nach jener schon oben angeführten Aeusserung, wonach das *verbum visibile* wie das *verbum audibile* den heiligen Geist mit sich führt, wird ja auch klar der spezifische Unterschied beider aufgehoben.

Wir möchten hier noch erwähnen, dass wir, was die Taufe betrifft, Kahnis nicht unbedingt widersprechen wollen, wenn er auf Höfling sich berufend (Dogmatik III, 484) behauptet: „Ja wo die Taufe im Namen der Kirche unter Voraussetzung des Glaubens an den dreieinigen Gott ertheilt wird, ist das Untertauchen des Besprengten auch ohne Wort kräftig.“ Allein Höfling verlangt, wenn auch nicht geradezu für

die Taufformel, so doch für die Taufform die Beziehung auf die Einsetzungsworte: „Wir müssen daran festhalten, dass nur da das christliche Sacrament der Taufe als in seiner Integrität vorhanden anerkannt werden kann, wo das Taufen als auf den Namen des dreieinigen Gottes sich darstellt“ (Sacrament der Taufe I, 140). Die Taufformel hat ihre Kraft auch nie, um mit Luther zu reden, „unseres Sprechens oder Thetalworts halben, sondern seines Heissens halben, dass er uns also zu sprechen und zu thun geheissen hat, und sein Heissen und Thun an unser Sprechen gebunden hat.“ Die ganze Kraft der Taufe ruht auf ihrer Stiftung; deshalb soll die Taufhandlung auch Bekenntniss zu dem Stiftungswort seyn und soll letzteres namentlich beim Taufvollzuge selbst zum Ausdrucke kommen, wenn auch die Gültigkeit der Taufe nicht von der Vollzugsformel abhängig gemacht werden kann.

Wir möchten überhaupt bemerken, dass wir uns nicht erklären gegen das zusammenfassende Resultat, in welchem Kahnis wesentlich mit dem lutherischen Bekenntnisse stimmt, sondern gegen den Weg, auf welchem er zu demselben gelangt; dieser scheint uns allerdings nicht der richtige, scheint uns in mehrfacher Beziehung ein etwas unsicherer zu seyn. Kahnis sagt zuletzt: Jedenfalls ist die eigentliche Substanz der Taufe nicht das in derselben gesprochene Wort, sondern das, was die Taufe bedeutet, nemlich die Wiedergeburt, welche der heilige Geist wirkt; wobei wir nur nochmals bemerken, dass der erste Gegensatz Luthern nicht trifft, und bezüglich des zweiten beifügen, dass eben so gut, ja noch besser gesagt werden kann, die Taufe selbst wirke in der Mittheilung des heiligen Geistes die Wiedergeburt. Gut sagt nach letzterer Seite Höfling in seinem classischen Werke über die Taufe: „Der symbolische Charakter der Handlung ist in dem ihr zu Theil gewordenen sacramentlichen nicht vernichtet, sondern als in einem höheren aufgehoben und bewahrt.“ — Sehr treffend ist, was wir noch über die Kindertaufe bei Kahnis lesen.

Miscellen.

I. Der moderne Antijesuitismus. Eine Frage.

Im Kampfe eines geschichtlichen deutsch evangelischen Protestantismus gegen Jesuitismus ist seit mehr als drei Jahrhunderten den Lutherischen ihre unzweifelhafte Stellung gegeben. — Aber handelt es sich denn wirklich jetzt auch um eben solchen Kampf? Ist es nicht etwa vielmehr (bewusst oder unbewusst) purer negativer Humanismus, theoretischer

oder praktischer Staatsomnipotenzismus, missverständener Nationalismus oder irgend derlei (denn vom Kampfe gegen jesuitische Moralgrundsätze, dass der Zweck die Mittel heilige u. s. w., die zur Zeit schier die ganze Welt beherrschen, kann ja doch wol nicht die Rede seyn), was dormalen gegen Jesuitismus und prononcirtesten Catholicismus den Kampf leider hervorgerufen und aufgenommen hat? Und gälte dieser Kampf — zumal er selbst jetzt schon auch gegen alles dem Jesuitismus angeblich „Verwandte“ sich richtet — dann nicht wesentlich und am Ende ebenso auch einem von den Gegnern so genannten protestantischen Jesuitismus, auch einer protestantischen und überhaupt christlichen Gläubigkeit und Rechtgläubigkeit, welche etwa ebenfalls das apostolische Wort (Apostelg. 4, 10; 5, 29) — dessen Deutung und Beziehung ja freilich variirt — bekenntete: „Richtet ihr selbst, obs vor Gott recht sei, dass wir euch mehr gehorchen denn Gott“, welche ebenfalls die Gemeinschaft der Gläubigen in allen Landen über nationale Gemeinschaft setzte, welche darum ebenfalls, weil zuerst Christen und dann erst Nationale, als moderne vermeintliche „*hostes Caesarum et populi Romani*“ proscribirt zu werden sich versehen müsste, und an welche folgerecht dann am Ende ebenfalls die Weisung den Exulantenstab zu ergreifen ergehen müsste und würde? — Ob unter so bewandten Umständen es nicht vielleicht doch angezeigt wäre, den Ueberschuss überschwänglicher Sympathieen oder Antipathieen wenigstens lutherischerseits etwas zurückzuhalten und zu dämpfen und für das Urtheil über die Zeichen der Zeit wahre göttliche Weisheit (Apoc. 13, 17 f.) zu suchen?

28. Aug. 1872. G.

H. Die neuste Neu Evangelische Kirchenzeitung 1872 Nr. 27, in anerkennenswerther Weise jetzt moderat den Lutherischen gegenüber im Verhältniss zu dem früher angeschlagenen hämisch boshaften Tone, klagt S. 421: „Dass angesichts der nationalen Einigung [Einigung?], wie sie.... unserer Nation geschenkt ist, die gläubigen Evangelischen noch immer in Streit stehen, dass die Lutheraner innerhalb und ausserhalb der Union noch immer nicht Brüder werden [?], dass die lutherische und reformirte Kirche noch immer kein Band irgend welcher Gemeinschaft [?] finden wollen, das ist so traurig; dass uns das Herz blutet, wenn wir davon reden“; und ruft S. 426 im Blick auf die Lehrdifferenzen im lutherischen Lager mahnend aus: „Wenn so verschieden lehrende Männer sich unter dem Banner des Lutherthums sammeln können, warum sollte es dann unmöglich seyn, dass sie mit Anderen.. sich um eine evangelische

Bundesfahne schaaeren?⁴ Die erstere Klage, losgelöst von ihrer angedeuteten Uebertreibung, hat ja allerdings ihre relative Berechtigung, ebenso wie, losgelöst von der Naivität der Fassung, der letztere Mahnruf. Beide aber haben ihren Rechtsgrund doch nur, nicht etwa wie man will in der Haltung der Lutherischen, sondern lediglich — wir sagen es zum vielfach wiederholten Male, und dürfen nicht aufhören dies *Ceterum censeo* immer von neuem zu wiederholen, bis die Wahrheit durchschlägt, und da die ungerechten Gegner sie absolut nicht durchschlagen lassen wollen¹⁾, es in Ewigkeit zu bezeugen — lediglich im leidigen Wesen der mit Verbot lutherischer Kirche aufgedrungenen und aufgezwungenen Union. Auch ohne diese solche Union würde unter gläubigen Evangelischen, unter Lutherischen verschiedener Färbung, unter lutherischer und reformirter Kirche immerhin noch Streit genug seyn, so lange es eben eine streitende Kirche hienieden noch gibt, und auch ohne jene solche Union würden die Nichtlutherischen berechtigt seyn und nicht aufhören, die innerhalb lutherischen Lehrdifferenzen als Beispiel vorzuhalten für Anstreben einer irenischeren Würdigung aller Lehrdifferenzen überhaupt: jenem Streite aber würde dann all seine heutige Bitterkeit²⁾ und diesem irenischen Anstreben all sein heutiger malitöser Anstrich³⁾ genommen seyn, wenn man nicht keck und rechtswidrig dazu geschritten wäre und dabei beharrte, den kirchlich Lutherischen — und eben nur ihnen — ihr offenes kirchliches Bekenntniss als solches und alle Rücklenkung dazu mit Stock und Maulkorb zu verwehren, und wenn man endlich, endlich auf-

1) Hat doch auch noch der Hallische Kirchentag im October 1872 mit Emphase der Predigt den „Parteihader“ gestraft; und was darunter hier zu verstehen, ist sonnenklar. Ueber ein halbes Jahrhundert hatte man — als sei das nicht Parteitreiben und als heisse das nicht (nach gegnerischem Sinne) gegen Nebensache streiten, gleich als sei es die Hauptsache — alle Macht schier allein dazu eingesetzt das freie ordentlich amtliche lutherische Wort zu knebeln. Jetzt schien dasselbe da und dort bis auf die Wurzel ausgerottet und die betreffende Landeskirche einig. Wagt dann doch noch irgend ein vereinsamter Bekenner, der festen Ueberzeugung, dass nur im festen kirchlichen Bekenntnisse mit seinen Haupt- und seinen Neben-Wahrheiten (denn „ein wenig Sauerteig versäuert die Masse“) das Bollwerk ruhe, an dem alle feindselige Macht der Welt sich breche, mit der altbewährten Losung „Schiedlich friedlich“ die Kirchhofsstille zu stören: was ist das (und jetzt nichts als das) anders nun als „Parteihader“?

2) Dass Alle frei ordentlich amtlich zengen dürfen, nur die Lutherischen nicht; dass jede Kirche geduldet seyn soll, nur die lutherische nicht.

3) Dass auf lutherischem Gebiet selbstverständlich alle innerlutherischen Differenzen sich frei äusseren dürfen, auf unionistischem selbstverständlich aber alle kirchlich lutherischen Sympathieen zum absoluten Schweigen verurtheilt sind.

hören wollte (was man aber jetzt am wenigsten thun wird¹⁾), dies Wesen aufgezwungener Union, als die Quintessenz aller kirchlichen Weisheit des 19. Jahrhunderts, dauernd als unverbrüchliches Axiom zu verherrlichen und zu fordern. G.

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

*F. Delitzsch, H. E. F. Guericke, K. Ströbel, R. Rocholl, W. Dieckmann, E. Engelhardt, H. O. Köhler, A. Althaus, C. F. Keil, L. Wetzel, C. W. Otto, A. Köhler, G. L. Plitt, O. Zöckler, W. Wolff, E. L. F. Le Beau, W. Engelhardt, K. Knaake, J. Pasig, A. Kolbe, C. Eichhorn, A. Stählin, L. Stählin, G. Kawerau, C. Leimbach, u. A.,**

redigirt von **Guericke.**

III. Patrologie.

Corpus apologetarum christianorum saeculi II. Edid. J. C. Th. de Otto. Vol. IX. Jen. (Mauk.-Dufft) 1872. LI u. 535 S. 8. 3 Thlr. 27 Gr.

Mit dem vorliegenden 9ten Bande ist nun das vortreffliche

1) Das bezeugt auch die Thatsache des Hallischen Kirchentages. Zur Berliner Octoberversammlung 1871 hatte man einen Theil der Lutherischen mit geladen, um durch ihre eigene Zustimmung die Berlinisch kirchenpolitischen Pläne zu stärken; ihr, ob auch noch so linder, Widerspruch aber hatte diese Pläne durchkreuzt. Statt auf dieser Basis die Berliner Versammlung fortzuführen, hat man dann 1872 zum Ausschluss des lutherischen Einflusses den alten „Kirchentag“, dessen durchaus unionistischer Charakter von vornherein feststand, neu nach Halle berufen und er, von lauter Unionisten (fast anschiesslich Provinziell-Sachsen) besucht, hat nun feste Stellung gleich von vornherein zwischen allergrößtem Unglauben einer- und kirchlich lutherischem Glauben andererseits genommen und durch den Mund angesehenster Glieder der höchsten kirchlichen Behörde dies Princip als das allein rechte und von ihr befolgte beglaubigt, lutherisch kirchliche Bestrebungen aber für „ausichtslos“ erklärt; und diesen klüglich in Scene gesetzten und an solchem Orte widerspruchslos angenommenen Präliminarien werden nun zweifelsohne die sml.ichen Machtschritte folgen.

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Andern, mit der Anfangschiffre des hier ein für alle Mal offen genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (D., G., Str., Ro., Di., E. E., H. O. Kö., A., Ke., We., O., A. Kö., Pl., Z., Wo., Le B., W. E., Kn., Pa., Ko., Ei., A. Stb., L. Stb., Ks., L.). Minder regelmässige Mitarbeiter nennen sich einfach.

Corpus der christlichen Apologeten des 2. Jahrh. endlich zum glücklichen Schlusse gelangt. Das Ganze ist zu 20 Thlrn. käuflich. Von den früheren Bänden enthielten Bd. 1—5 Justinus Martyr, Bd. 6 Tatian, Bd 7 Athenagoras und Bd. 8 Theophilus. Der jetzige 9te Band bietet nun hauptsächlich dreierlei dar: 1. S. IX—LI und 1—32 des Hermias *irrisio philosophorum*, eingeleitet durch sehr sorgsam gearbeitete *Prolegomena* besonders über die Manuscripte, früheren Drucke und Uebersetzungen dieses Buchs, seinen Inhalt und sein Alter, und dann selbst dargeboten — wie alle früher erschienenen Apologeten — griechisch und lateinisch in correctem Texte, mit exquisitem kritischen und exegetischen Commentar; 2. S. 331—512 die accurat gesammelten, früher vom Hauptherausgeber Maran ganz übergangenen *Reliquiae* der leider im Ganzen verloren gegangenen uralten Apologeten Quadratus, Aristides, Aristo, Miltiades, Melito und Claudius Apollinaris, ebenfalls mit Prolegomenen, lateinischer Version und Commentar, Melito mit Einschluss der neuerdings in nitrischer Handschrift in bedeutenden Fragmenten syrisch aufgefundenen und unter Melito's Namen herausgegebenen Apologie (obgleich auch Otto wie Ref. dieselbe nicht für identisch hält mit der, aus welcher Eusebius uns ein Fragment hinterlassen hat), welche der Herausgeber selbst auch in der syrischen Sprache, in der sie aufgefunden, uns mittheilt; endlich 3. S. 33—330 die umfangreichen Prolegomena des gelehrten Mauriners Maran zu seiner Ausgabe des Tatian, Athenagoras, Theophilus und Hermias über deren frühere Ausgaben und ihr Leben, ihre Schriften und ihre Lehre: letzteres eine allerdings etwas supererogatorische Zuthat, da über dies Alles der Editor selbst bereits genügend gehandelt hatte, jedoch immerhin ein dem Gelehrten, für den die Otto'sche Ausgabe der Apologeten ja ganz an die Stelle der Maranischen zu treten bestimmt und sie zu vertreten und zu ergänzen und vervollständigen so geeignet ist, nicht unwillkommener Luxus. Treffliche *Indices verborum, rerum, locorum, scriptorum* in Betreff der Apologeten dieses Bandes schliessen von S. 513 an auch diesen wie die früheren Bände, und es übrig nur die Aussprache unsers Dankes an den Herausgeber, der durch die Vollendung seines verdienstlichen Werks entschieden eine fühlbare Lücke in der theologischen Literatur auszufüllen vermocht hat. [G.]

IV. Werke der Theologen seit der Reformation.

Martin Luther. Dessen Lehr- und Streitschriften zum ersten Male nicht aus Sammelwerken sondern aus den unver-

fälschten Urdrukken für Laien in zeitgemässe Sprache gebracht von einem Laien. I. Wiesbaden (Killinger & Comp.) 1872. 72 S. gr. 8.

„An das deutsche Volk!“ richtet sich das Vorwort; Luther, den „Deutschesten aller Deutschen“ ihm nahe zu bringen, ist Zweck der oben angekündigten Ausgabe Luther'scher Schriften und zwar einer Ausgabe in Flugschriftenform. „Nicht meinen wir, sagt der Herausgeber, den dickleibigen Doctor Martin Luther, den unsere modernen Pharisäer und Schriftgelehrten mit viel Sauerteig unter den Titeln: Kirchenpostille, Hauspostille, Grosser und Kleiner Katechismus, Tischreden u. s. w. allzeit vorsetzten, nein, den leibarmen, aber geistreichen Martinus, den Augustiner-Mönch, der, als man ihn in Bann that und den vorher aufgenöthigten Doctor-Titel und (!) -Kittel wieder abnahm, sich von da ab nimmer Doctor schrieb, sondern zu den Laien, den Weltlichen zählte.“ Von den eben angeführten Titeln seiner Werke soll Luther keine Kenntniss gehabt, er soll sie nie weder in den Mund (!) noch in die Feder genommen haben. „Wie ein Edelstein mitten in einem grossen Sumpfe, so steckte schon in seiner Zeit der echte Luther in einem andern, unechten Luther drin; denn ein ganzes Meer von Schriften erschien unter seinem Namen, die nicht von ihm waren, weil mit solcher Waare sich auf den Messen zu Leipzig und andrer Orte gar gut Geschäfte machen liess.“

Wir stehen hier, wie man aus den aufgehobenen Worten schon entnehmen kann, einer eigenthümlichen Arbeit gegenüber. Kirchenpostille, Hauspostille, Grosser und Kleiner Katechismus, Tischreden u. s. w. nicht von Luther, wenigstens verfälscht! Von den Tischreden hat man freilich längst gewusst, dass sie nicht überall zuverlässig sind, dass manchmal Luthern etwas beigelegt wird, was ihm nicht zukommt; von der Hauspostille hat man seit ihrem ersten Erscheinen gewusst, dass die Predigten darin nicht von Luther niedergeschrieben, doch wesentlich von ihm gehalten sind — aber Grosser und Kleiner Katechismus, Kirchenpostille nicht von Luther? Grund? Luther kennt die Titel nicht einmal! Den Grossen Katechismus hat er ja „Deutsch Catechismus“ genannt, wie kann denn der Grosse Katechismus von ihm seyn? So etwa muss man sich den Gedankengang des Herausgebers der Lehr- und Streit-schriften Luthers bei seiner voraufgegangenen Untersuchung vorstellen, will man begreifen, wie er zu einer Behauptung kommen konnte, die der offenkundigsten Thatsache widerspricht. Damit aber unser „Laie“ sehe, dass Luther die Kirchenpostille als sein Eigenthum anerkannt hat, führen wir ihm dessen eigene Aeusserung aus dem Urdruk der Schrift „Das

diese wort Christi (Das ist mein leib etce) noch fest stehen“ Bl. s. iij^a vor: „Mein aller bestes buch das ich yhe gemacht habe, die Postillen, welche auch die Papisten gerne haben, hat er (Butzer in seiner lateinischen Bearbeitung der Kirchenpostille) mit vorreden, vnterreden, vnd einreden also zugericht, das u. s. w.“ Dass Luther aber nicht den Ausdruck „Kirchenpostille“ gebraucht, hat doch offenbar darin seinen Grund, dass seine Hauspostille noch nicht vorhanden war, und macht überhaupt nichts aus. Kritik ist indess nicht Sache unseres „Laien“. Hören wir nur seine Angaben über Luther's Ausgaben der sogenannten „deutschen Theologie“! „Wol zur Abwehr des alltäglichen Vorwurfs, heisst es S. 11, als wolle er etwas Neues predigen, hat Luther dieses Büchlein schon im Jahre 1516 unter dem Titel: „Theologia Teutsch. Das ist ein edles und köstlichs Büchlein vom rechten verstandt was Adam und Christus sey und wie Adam in uns sterben und Christus wieder ersteen soll“, in Druck gegeben.“ Man fragt unwillkürlich, wie denn Luther schon 1516 zu einem „alltäglichen Vorwurf“ der Art gekommen sei — bis man erkennt, dass der Herausgeber von Luther's Lehr- und Streitschriften die Ausgabe der „deutschen Theologie“ von 1516 gar nicht gesehen und in seiner Verachtung der Sammelwerke auch das Mittel verloren hat, seinen Irrthum zu berichtigen. Sowol der von ihm etwas ungenau angezeigte Titel als auch die demselben angehängte Vorrede gehören Luther's zweiter Ausgabe von 1518 an. Dass dies aber nicht etwa ein kleines Versehen ist, sondern auf gänzlicher Unbekanntschaft mit der einschlägigen Literatur beruht, geht daraus hervor, dass einem unglücklichen Nachdrucker, Wolfgang Stöckel, der 1518 zu Leipzig Luther's erste Ausgabe wieder ausgehen liess, Vorwürfe gemacht werden, die eben letztere selbst treffen würden. „Es enthält dieses Machwerk, so äussert sich unser „Lai“; mitten aus der „deutschen Theologie“ heraus die Kapitel 7 bis 26, somit wurden die 56 Kapitelchen, welche die deutsche Theologie bilden, vorn um 6 und hinten um 30 beschnitten“; bekanntlich jedoch hat Luther zuerst nur jene angegeben, weil er das Werkchen handschriftlich nicht vollständig besass. „Was uns aber noch mehr die Augen öffnen muss, heisst es dann weiter, ist, dass der Titel „deutsche Theologie“ und beide Vorreden als Dorn im Auge weggelassen und eine neue Vorrede dazu gemacht wurde, worin Joh. Tauler Prediger-Ordens als Verfasser der Schrift vorgeschoben und Luthers Name als Herausgeber in „Frater Luder“ umgewandelt wurde!“ Dies trifft Alles genau wieder bei Luther's Ausgabe von 1516 zu.

Gehen wir nun auf die hier gebotene Gabe von Luther-schriften selbst ein, so möchte man um des Eifers für den Reformator willen sie gern empfehlen; aber kann man es mit gutem Gewissen? Nach dem Aushängeschild auf dem Titel „zum ersten Male nicht aus Sammelwerken, sondern aus den unverfälschten Urdrucken“ mit dem nur klein beige-schriebenen Zusatze „für Laien in zeitgemässe Sprache gebracht“ muss man glauben, Luther in reinsten Gestalt, nur etwa aus der Orthographie des 16. Jahrhunderts in die des 19. umgesetzt, vielleicht hin und wieder mit verändertem Ausdruck zu erhalten — eine verbesserte Art der Walch'schen Ausgabeweise —; indess es ist mehr eine Paraphrase mit theilweiser Beibehaltung der Worte Luther's. Die Verwirrung, die man mit Luther's Schriften und in Luther's Leben schon angerichtet hat, ist wahrlich gross genug; wir bedürfen nicht noch einer eigenliebigem Zustimmung seiner Werke mit dem Schein, als würden sie hier erst echt geliefert. Man mag sie benutzen, verarbeiten, ausziehen, übersetzen u. s. w., lasse jedoch Luthern nur so viel davon vertreten, als sein ist! Ein einziges Beispiel wird vollständig genügen, um die Leistung des neuen Herausgebers Luther'scher Schriften zu charakterisiren. In dem vorliegenden ersten Hefte — denn der Ausdruck „Band“, den die Verlagshandlung für die fünf Bogen anwendet, ist uns zu kühn — finden wir Luther's „Auslegung des Vater Unsers“ und seinen „Sermon von dem Gebet.“ Von der ersteren Schrift lautet der Anfang im Urdruck (Melchior Lotther, Leipzig 1518): „Ob die junger Christi bathen das er sie leret bethen, sagt er, Wan yr bethet, solt ihr nit vil wort machen, als die heyden thun, die do meynen, sie werden erhoret, wan sie vil wort machen. Darumb solt yr euch den selben nit gleychen“; — in unserer Ausgabe, welcher derselbe Druck zu Grunde liegen soll, lautet die Stelle: „Wir lesen in den Evangelisten Lucas 11 und Matth. 6, dass die Jünger unseren Herrn und Meister Jesus Christus baten (was bekanntlich Matth. 6 nicht der Fall ist), dass er sie beten lehren möchte, worauf er zu ihnen sagte: Wenn ihr betet, so sollt ihr nicht viele Worte machen, wie dieses die Heiden thun; welche der Meinung sind, es läge an der Menge der Wörter und sie würden erhört dadurch (!), dass sie viel plappern. Darum sollet ihr euch denselben nicht gleichen.“ Dem Streben des Herausgebers, Luthern in das deutsche Volk zu bringen, wird man Anerkennung zollen können; aber die Art der Ausführung erweckt Bedenken, es wird von ihm nur ein versetzter Luther geboten: um so weniger gebührt es ihm, diejenigen, welche diesen in der That reiner gehalten haben, „moderne Pharisäer

und Schriftgelehrten“ zu schelten, und seine Selbstbezeichnung als „Laien“ schmeckt sehr nach Selbstbespiegelung gegenüber den sogenannten „Geistlichen“.

[Kn.]

V. Exegetische Theologie.

1. Hofmann, Dr. J. Chr. K. v. (*Prof. theol.* zu Erlangen), Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht. 4. Theil. (1. Abthl.: Brief an die Epheser. 1870. VII u. 291 S. gr. 8. 1 Thlr. 17 Gr. — 2. Abthl.: Briefe an die Kolosser und an Philemon. 1870. VII u. 218 S. 1 Thlr. 7½ Gr. — 3. Abthl.: Brief an die Philipper. 1871. VII u. 190 S. 1 Thlr. 4 Gr. *) Nördlingen (Beck).

Nachdem ich wiederholt in dieser Zeitschrift wie in der Allg. Ev. Luth. Kirchenzeitung die hohe Bedeutung des Hofmannschen Werks über das N. T. hervorgehoben habe, ohne zu verschweigen, in welchen Beziehungen es mir der Vervollkommnung bedürftig erscheint: wird es angemessen seyn heute mit wenig Worten auch für den IV. Band in seinen 3 Abtheilungen das frühere Urtheil aufrecht zu erhalten, dem Vf. für seine vielfache Belehrung und Anregung zu danken und Andere zu aufmerksamem Studium dieser wichtigen Arbeiten einzuladen, die nicht blos gelesen, sondern reiflich erwogen und auch z. Thl. widerlegt seyn wollen. Sodann aber sei es gestattet über Einzelnes uns mit Herrn v. H. auseinanderzusetzen, resp. Ergebnisse seiner Forschungen in Kürze zusammenzufassen.

Zuvörderst muss ich nach sorgfältiger Prüfung die in meinem Programm (Stettin 1869) über Ephes. I. vorgetragene Ansicht über die Grussüberschrift Eph. 1, 1 auf das entschiedenste festhalten und darnach H.s z. Thl. unvollständige, z. Thl. künstliche Bemerkungen zurechtstellen. Mögen auch ausser Basilius noch andere Kirchenväter, worüber sich streiten liesse, ἐν Ἐφίῳ nicht gelesen haben: gleichwol ist die Bezeugung dieser Lesart so durchaus überwiegend, dass wir mit H.s Urtheil, dieselbe könne erst seit den „jüngeren“ Hdss. des Basilius angenommen werden, auf keinen Fall uns begnügen dürfen. Wie kam es denn, dass ausser anderen nicht blos die Uebersetzungen des Hieronymus (*omnibus sanctis, qui sunt Ephesi, et fidelibus in Christo Jesu*) und des Ulfila (*thaim veiham thaim visandam in Aifaison jah triggvaim in Xristau Jesu*), son-

* Jede Abtheilung ist einzeln käuflich; alle 4 bisher erschienenen Bände (I. Allg. Einltg. 1. 2. Thess. II. Galat. 1. 2. Kor. III. Röm.) kosten 14 Thlr. 20½ Gr.

dern schon im zweiten Jahrhundert die Peschito diese Ort-
angabe aufnahm? Der Ausdruck dieser letztgenannten Ur-
kunde scheint mir aber, was wol noch nicht beachtet ist, in
besonderem Masse wichtig wegen der eigenthümlichen Um-
schreibung und Wortstellung; es lautet dort nemlich

ܐܢܬܘܢ ܕܐܦܚܘܣܐ ܕܥܩܪܘܢܐ ܕܥܦܪܝܢܐ ܕܥܩܪܘܢܐ ܕܥܦܪܘܢܐ ܕܥܦܪܘܢܐ ܕܥܦܪܘܢܐ ܕܥܦܪܘܢܐ ܕܥܦܪܘܢܐ

d. i. *illis qui sunt Ephesi sancti et credentes in Jesu Christo.*

Wie geht es dem gegenüber an mit H. zu sagen „Die Worte
ἐν Ἐφ. haben, je weiter zurück wir die Geschichte des Textes
verfolgen, desto gewisser gefehlt“ oder, falls die Lesart ein-
mal angenommen wird, als Uebers. vorzuschlagen „Den Heilli-
gen, die in Ephesus und an Christum Jesum gläubig sind“, nach-
dem die alten Versionen, die Syrische vornehmlich, die Stelle
so natürlich wiedergegeben haben? Wie durfte der Erklärer
ihr Zeugniß übergehen? Und warum unterliess er es, da er
doch des späteren Zusatzes der fraglichen Ortsbestimmung im
cod. Vatican. gedenkt, auch hinsichtlich der Sinai-Hds. anzu-
merken, dass auch hier später ἐν Ἐφ. hinzugefügt ist? Also
grade umgekehrt steht es, wie H. bemerkt, und wie auch der
offenbar vielfach von ihm abhängige Klostermann (*Jahrbb.*
f. Deutsche Theol. 1870. Hft. I. S. 159 ff.) urtheilt. Nach
der Ueberlieferung ist ἐν Ἐφ. entschieden in den Text aufzu-
nehmen; nicht minder aber aus inneren Gründen, da eine
erträgliche Erklärung des blossen τοῖς ἀγίοις τοῖς οὐσι καὶ
πιστοῖς ἐν Χρ. Ἰ. nicht beizubringen ist, wobei ‚Besonderhei-
ten einer örtlich begrenzten Christenheit nicht in Betracht
kommen.‘ Aber wie kann der Vf. dann statt von einem ‚ka-
tholischen‘ Briefe an alle Christen noch von einem Rundschrei-
ben an die Christen in der Provinz Asia sprechen? Wäre
daran zu denken, so würde der Apostel diese Angabe irgend-
wie ausgedrückt haben, wie er z. B. den zweiten Brief an die
Korinther auch an die Christenheit von ganz Griechenland
(d. i. Achaja) richtete. So werden wir aber trotz aller mög-
lichen Wendungen, welche die betreffende Hypothese in unse-
rer Zeit angenommen hat, nicht einmal in der Weise, dass
wir die Epheser zuerst gemeint seyn lassen, ein Rund-
schreiben annehmen dürfen, weil der Brief selbst sich dafür
eben nicht gibt, wie mit vollem Rechte Lünemann,
Wieseler, Meyer, Schenkel, Braune bemerkt haben.
Mit diesen sonst vielfach auseinander gehenden Gelehrten halte
ich einfach an dem Thatbestande fest und zwar so, dass wirk-
lich lediglich Ephesus und zwar im eigentlichen Sinne zu
verstehen ist: Lünemanns 1842 flüchtig hingeworfene Ver-
muthung in seiner sonst so werthvollen Abhandlung über die

Epistel, es sei an eine kleine zu Ephesus gehörige Gemeinde in der Nähe der Stadt zu denken, die erst unlängst bekehrt worden, wird schwerlich noch Vertreter finden. Auch das hat L. so wenig wie H. oder sonst Jemand erwiesen, dass der Apostel die Leser persönlich nicht kenne. Wenn H. sich dafür schon auf ἀκούσας 1, 15 beruft, so muss ich wiederholen (Progr. S. 17): „mit Unrecht, da der Ap., wenn er Jahre lang von der, wenn auch noch so bekannten, Gemeinde fern war, sich für ein Urtheil über dieselbe in ihrem gegenwärtigen Zustande auf die Nachrichten berufen musste, die er von Anderen hörte“, wie ähnlich in dem Briefe an Philemon, welchen doch Paulus nach seiner unzweideutigen Erklärung bekehrt hat (Vers 19), trotzdem eine Berufung auf die Nachrichten Anderer über sein Glaubensleben stattfindet (V. 5: ἀκούων...). Wie vollends H. aus dem ἀκούσας herauslesen kann, der Ap. danke erst, seitdem er dies höre, für die Angeredeten, ist mir unerfindlich; denn hier steht nicht etwa wie Kol. 1, 9 ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν. Warum wandte Paulus, wenn er hier denselben Gedanken ausdrücken wollte, nicht auch den gleichen Ausdruck an? Auch das logische Verhältniss zu der unmittelbar vorher erwähnten Thatsache der Ausgiessung des heiligen Geistes über die Leser, um dertwillen er dankt, da er von ihrem Wandel in Christo gehört hat, ändert die Sache nicht. Brauchen wir uns denn den Apostel mit einer steifen Absichtlichkeit schreibend zu denken, wie das wol ein Gelehrter des neunzehnten Jahrhunderts thun mag? Jene Erwähnung der Versiegelung durch Gottes Geist ist ja erfolgt um an die Herrlichkeit des Christenstandes der Leser zu erinnern, kraft dessen diese gleicher Güter theilhaft sind wie der Apostel und seine Genossen (d. i. meines Erachtens die Judenchristen). Für ihren Christenstand dankt er also Gotte unaufhörlich und zwar, weil er gehört hat, dass Glaube bei ihnen herrscht, und dass sie Liebe haben für alle Mitchristen. Liegt hierin eine Andeutung von erst kürzlich oder nicht durch Paulus selbst erfolgter Bekehrung? Eher könnte das dreimalige *ποτέ* im 2. Capitel (V. 2. 11. 13), das von dem heidnischen Leben der Leser so gut gesagt wird wie V. 3 von dem ehemaligen fleischlichen Leben des Apostels und seinesgleichen, und mit dem nirgends ein *ἄρτι*, sondern nur *τῷ καιρῷ ἐκελύω* wechselt (V. 12), auf einen bereits längere Zeit andauernden Christenstand schliessen lassen: freilich ein unscheinbarer, nicht gleich ins Auge springender Umstand, der deshalb aber vielleicht um so mehr mit ins Gewicht fällt, wenn er auch sonst noch nicht beachtet seyn mag. So werden wir auch an dem *ἠκούσατε*

3, 2 und 4, 21 keinen Anstoss nehmen oder das beide Male dabeistehende εἴγῃ als Andeutung einer Ungewissheit ausgeben, welche auch H. hier zu sehen vermeint. Nun will ich mir ja freilich die seltsame, über das Ziel weit hinauschiessende Erklärung von Wieseler (Chronol. des apost. Zeitalters S. 447 ff.) nicht aneignen, wonach P. hier ausdrücklich daran erinnern soll, wie ja die Ephesier sein Amt d. i. (??) seine Predigt gehört haben; aber dass εἴγῃ allerdings soviel seyn wird als ‚habt ihr ja doch gehört‘, halte ich fest, wie schon vor mehr denn 100 Jahren Christian Schöttgen in seinem Wörterbuch zum N. T. (Leipzig 1746) mit Recht auch unsere beiden Stellen unter der Bedeutung *si quidem* anführt. Dies aber steht, wenn es auch zunächst ‚wenn‘ heisst, doch in der Regel in dem Sinne von ‚da ja‘, wie ein Blick in Forcellinis Lexikon lehrt. Man denke etwa an *Cic. Paradox.* III, I, 22: *Sequitur igitur, ut etiam vitia sint paria: si quidem pravitates animi recte vitia dicuntur.* Von einer Bedingtheit der vorhergehenden Aussage kann hier natürlich im Ernst keine Rede seyn, da 21 *paria esse etiam vitia necesse est* steht, hier so wenig wie bei εἴγῃ etwa Xen. Mem. I, 5, 3 ὁ ἀκρατῆς κακοῦργος μὲν τῶν ἄλλων, ἐνυτοῦ δὲ πολὺ κακοῦργότερος, εἴγῃ κακοῦργότατον ἐστι μὴ μόνον τὸν οἶκον τὸν ἐνυτοῦ φθείρειν ἔλλο καὶ τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν. Wir enthalten uns weiterer Ausführungen, wie sie ja namentlich schon von Meyer seit 1843 und von Wieseler bereits in seinem Pfingstprogramm 1841 über den ‚Laodicener-Brief‘ vorgebracht sind, und bleiben nach allem Erörterten in der für die Einleitungswissenschaft nicht unerheblichen, wenn auch für das Glaubensleben und die Praxis gleichgültigen Frage nach dem Leserkreise des Epheser-Briefes im graden Gegensatz zu H. dabei, dass der Brief ist, was er heisst, so lange wir von ihm wissen, mag uns darüber auch Herrn Prof. Ewalds Bann treffen, der in seinen ‚Sieben Sendschreiben des N. B.‘ 1870 unsere Epistel zu einem ‚Sendschreiben an die Heidenchristen‘ von einem Pauliner stempelt.

Dagegen erkennen wir gern an, wie H. hier und sonst der Baurischen ‚Phantasterei‘ als solcher mit Sicherheit auf Grund des Textes entgegentritt und uns lieber in gründlichen Einzeluntersuchungen und übersichtlich zusammenfassenden Darlegungen in die Gedankenwelt des heiligen Schreibers hineinführt, als dass er viel Raum in langwierigen und doch unnützen Verhandlungen mit einer willkürlichen Kritik verschwenden sollte, die sich nicht einmal des Textes mit Ernst zu bemächtigen sucht. Die Schrift ist es wohl werth, dass wir vor Allem sie selbst fragen, statt viel

über sie hin und her zu reden und uns zuerst unsere eigenen Gedanken zu machen, jene darnach zu modeln: für diese wahrlich nicht geringfügige Schätzung der Sache ist Hofmanns Vorgang sehr aner kennenswerth.

Auch dass er alle in Rede stehenden Briefe in Rom verfasst seyn lässt, ist uns lieb zu ersehen, weil diese Annahme durchaus natürlich erscheint; nicht minder die unbefangene Auffassung der Sendschreiben als geschichtlich aus bestimmten Anlässen erwachsener Darlegungen von sittlicher Bedeutung, wobei das, was man gewöhnlich als dogmatisch bezeichnet, eben nur als Voraussetzung dient: ein Wink für alle Orthodoxie, dass sie nicht bloß den Namen haben darf, als lebe sie, sondern dass sie sich erweise als Gotteskraft zur Seligkeit. So zerfällt denn der Brief an die Epheser nicht mehr in alter, abstracter Weise in eine dogmatische und eine ethische Hälfte, sondern gilt als eine Anweisung für Heidenchristen zu richtiger Würdigung ihres Christenstandes, indem sie von ihrem eigenen Belieben hinweg auf Gottes Willen in Christus und dessen gnädige Selbstvollbringung geleitet werden; demgemäß müsse sich das ganze Leben der Gemeinde neu gestalten — so gefasst eine treffliche Mahnung wider alles protestantenvereinliche, subjectivistische Wesen, ja gegen alle moderne Kirchenmacherei überhaupt, was freilich H. nicht sagt, wie er überhaupt bekanntlich von diesem Werke alle praktischen Winke fernhält, indem sein Zweck ist der theoretischen Wissenschaft zu dienen. Uns liegt nur daran zu zeigen, wie leicht aus diesen streng wissenschaftlichen Untersuchungen auch die praktische Theologie Gewinn ziehen kann.

Dass der Brief an die Kolosser keineswegs nur eine kürzere Fassung des Sendschreibens an die Epheser sei, wie man wol geäußert, hat H. schon im Schriftbeweis (II, 2, S. 102 f. 2. Aufl.) angedeutet, indem er darauf hinwies, wie P. hier heidnischer Veräusserlichung des Christenthums wehre, während den kolossischen Christen von Irrlehrern eine selbsterdachte Frömmigkeit jüdischen Ursprungs eingeredet werden sollte, wogegen der Ap. zeugte, dass es mit der *ἐθελοθρησκεία* nichts sei. (Ein beachtenswerther Wink gegen den modernen Pietismus, der sich gegen das Bekenntnis den Schein besonderer Frömmigkeit zu geben sucht, wiewol er die Rechtfertigungslehre durch ein Umgehen mit äusseren Werken und allerlei Tagewählerei* verdunkelt.) Jetzt wird auf Grund der Einzelauslegung unter genauer Verglei-

* Was soll der nüchterne lutherische Christ z. B. zu der Verirrung
Zeitschr. f. luth. Theol. 1873. II.

chung beider Schriftstücke des näheren nachgewiesen, welche eigenthümliche Art dem Briefe an die Kolosser zukommt. „In der Erfüllung der nächstliegenden und einfachsten Pflichten, dass nemlich in den Gemeinschaftsverhältnissen des natürlichen Lebens der Wandel des Christen den gottgeordneten Gegensätzen desselben entsprechen soll, darin soll sich die christliche Heiligkeit erweisen statt in dem angepriesenen Gottesdienste einer engelischen Enthaltung.“ (Wem viele dabei nicht das entsprechende Zeugniß unseres Augsburgers Bekenntnisses ein, z. B. Art. 15. 16?) „Während im Briefe an die Römer, worin zu klarer Erkenntniß gebracht werden sollte, dass das Wesen des Christenthums in der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit beruhe, der in Christi Gehorsam und stühnendem Tode* gegebene weltgeschichtliche Wendepunkt des Verhältnisses Gottes und der Menschheit Gegenstand eingehender Erörterung ward, sehen wir in dem Briefe an die Epheser gegenüber dem möglichen Irrthume, als wäre ihre Bekehrung nur eigenbeliebige Annahme einer für richtig erkannten Lehre, den Christenstand auf Gottes in Christo vorweltlich gefassten, alle Welt und die Weltgeschichte unter Christus befassenden Rathschluss und auf die Machtthat seiner Gnade, deren Voraussetzung die Erhöhung des auferweckten Christus über alle Welt ist, insonderheit aber den Christenstand der Heiden auf Christi den Gegensatz von Israel und der Völkerwelt aufhebenden Tod zurückgeführt. Diese Darlegung war auch für die kolossische Gemeinde bestimmt, welche aber ausserdem und sonderlich einer Befestigung gegen die Irrlehrer bedurfte, die ihr die Heilsnothwendigkeit einer selbsterdachten äusserlichen Heiligkeit einredeten.“ „Daher die Kol. 1, 15 ff. der Widerlegung jener Irrlehrer vorausgeschickte Darlegung des Verhältnisses Christi zu Allem, was ist....“ Vor falscher Speculation werden demnach die Kolosser gewarnt, aber nicht etwa vor der Irrlehre des nachmaligen Gnosticismus; ihren Widersachern lag es nicht sowol an Verbreitung einer eigenthümlichen Religionslehre, als an einer besonderen Askese, die sie, um bei den Heidenchristen leichter Eingang zu finden, auf gewisse naturphilosophische Lehrsätze zurückführ-

eines hochstehenden Kirchenbeamten sagen, der von der Kanzel verkündet, die Sonntage seien heiliger als die Festtage, weil letztere nur die Kirche eingesetzt habe?

* Der Ausdruck will gegenüber den Verdächtigungen der Rechtgläubigkeit H.s beachtet seyn. Ihm handelt es sich nur um eine neue theologische Fassung und z. Thl. Wortbezeichnung der Glaubenssätze, deren er ebenso gewiss und getrost ist wie die ganze Kirche in all ihren lebendigen Gliedern.

ten. Zur Ergänzung diene H.s Erläuterung von Kol. 2, 8, wo vielfach τῆς φιλοσοφίας auf ein ‚sonderliches philosophisches System‘ gedeutet ist (auch von Braune, den H. unerwähnt lässt). Aber weder dies nimmt H. an, noch lässt er den Ap. sagen, ‚die methodische Bemühung um eine Erkenntniss, welche das Ergebniss derselben seyn soll‘ (ἡ φιλοσοφία), vertrage sich nicht mit dem Christenthum. „Die Leser sollen sich nur durch die φιλοσοφία nicht um ihre σοφία bringen, ihren Glauben, in welchem sie die Erkenntniss des Verhältnisses Gottes und der Menschheit besitzen, nicht irren lassen durch die vom Glauben unabhängige Bemühung um eine erst zu findende Weisheit.“ Verirrt sich diese Denkhätigkeit auf das Gebiet des Glaubens, so bringt sie nicht ἀλήθεια, wie sie in der πίστις liegt, obwol sie das vorgibt, und so betrügt sie den, der sich ihr hingibt. Das der Sinn der κενὴ ἀπάτη.

In dem zunächst rein persönlichen Briefchen an Philemon sehen wir Paulus „ausgehen von dem Lobe, das Ph.s allgemeine Christenliebe hat, und von seiner Beweisung derselben gegen die Muttergemeinde“ (die hier immerhin gemeint seyn kann, wenn wir Stellen wie 1 Kor. 16, 1. Röm. 15, 25. Apg. 18, 22 vergleichen, ohne dass wir H. zugeben dürfen, dass sonst die Aussage τὰ σπλόγγα τῶν ἁγίων ἀναπέπναι διὰ σοῦ unbegreiflich sei, indem es ja, wie Oosterzee bemerkt, nicht nöthig ist ausschliesslich an äussere Erquickungen durch göttliche Güter zu denken). „Er wäre berechtigt dem Ph. zu gebieten, um was er ihn bitten will. Aber er thut es nicht, weil er die Liebe zu Raum kommen lassen will. Sollte es Ph. an ihr fehlen lassen? Er führt ihm zu Gemüthe, wer es ist, der da bittet, und was der ihm ist, für den er bittet, und wie derselbe und unter welchen Umständen er durch ihn ein so ganz Anderer geworden, als er vordem in Ph.s Dienste gewesen war. Er führt ihm ferner zu Gemüth, was es heissen will, dass er den ihm selbst Branchbaren, so sehr von ihm Geliebten zurückschickt.“ Ihm ist er ja ein geliebter Bruder; wie viel mehr muss er es dem Ph. seyn! Aus Rücksicht auf ihn, damit er seine Güte ohne Anschein des Zwangs erzeigen könne, hat P. keine Verfügung über Onesimus getroffen. „Erst jetzt folgt die so bevorwortete Bitte selbst. Sie ist so gefasst, dass sich Phil. ihrer Gewährung nun vollends nicht entziehen kann.“ So lebendig weiss uns der verehrte Vf. den Inhalt wieder vor Augen zu führen und uns die geschichtliche Anschaulichkeit in voller Frische wiederherzustellen. Einen Beweis der Echtheit wird man hiernach nicht erst fordern, sondern es H. gern einräumen, den Baur'schen Gedanken, die Epistel sei der Embryo

eines christlichen Romans, den sogar der ernste Meyer „eine kaum ernstlich gemeinte Marotte“ genannt hat, als ‚kindischen Einfall‘ bei Seite zu schieben.

Nicht viel anders steht es mit dem Missverständnisse Baur und seinem Wittern gnostischer Spuren in Betreff des Briefes an die Philipper, den uns H. mit gleicher Lebendigkeit vors Auge führt. Hier „galt es die Gemeinde von ihrer Unfreudigkeit und Sorglichkeit zu heilen und ihren Sinn von den mancherlei Kümernissen und Bedenklichkeiten, welche sie unmuthig machten, auf dasjenige hinzulenken, was ihr wirklich und allein ein Anliegen, dann aber ein mit christlicher Freudigkeit nicht unverträgliches, sondern sie mit sich bringendes Anliegen seyn sollte. Liebe war ihre Tugend, Liebe zum Herrn und seinem Worte, welche sie an dem Apostel bewiesen. Aber es fehlte ihnen an der vollen Sicherheit der Erkenntniss, um alles von der Wahrheit Abweichende von sich auszuschliessen.“ „Verstimmung der Gemüther war das eigentliche Uebel der Gemeinde.“ So muss sie behütet werden, „dass sie nicht unversehens um das rechte, eigentliche Wesen des Christenthums komme, während sie um diesen und jenen einzelnen Punkt sorgt, ob sie darin nicht etwa irrig denke.“ Diese Anschauung verbreitet dann Licht über den ganzen Zusammenhang des Briefes, der nun freilich nicht mehr jenen Mangel an Originalität, geschichtlicher Motivirung u. dgl. mehr zeigt, den Baur demselben vorwirft. Gegen solche Reden ist eben das beste Zeugniß Vertiefung in den Inhalt und frische Reproduction, wozu H. so meisterhaft anleitet, und womit er auch der Einleitungswissenschaft in seinen Commentaren wesentliche Dienste leistet. Natürlich schliessen wir ein weiteres Forschen mit dieser Anerkennung nicht aus, wie wir denn z. B. eine genauere Beleuchtung der Wieselerschen Bemerkung (Chronol. d. ap. Zeit. S. 429), der Apostel könne sich trotz der überwiegenden Zuversicht auf Errettung der schlimmen Ahnungen nicht ganz ent schlagen, um so mehr für angemessen erachtet hätten, je natürlicher jene Ansicht aus den Textesworten hervorzugehen scheint. Ueberhaupt dürfte bei aller Entschiedenheit der eigenen Ansichten ein liebevolleres Eingehen auf andere Meinungen doch erwünscht und auch für den praktischen Gebrauch des Lesers, der doch nicht immer Bibliotheken um sich sammeln kann, recht zweckmässig seyn; so zum Philemon-Brief eine Erwähnung der Wieselerschen schon in dem angeführten Pfingstprogramm eigens begründeten Ansicht, dass in demselben die Kol. 4, 16 erwähnte *ἐκ Λαοδικείας ἐπιστολή* erhalten sei, was ja



freilich H. nicht zugeben kann, nachdem er zu Kol. a. a. O. diese Meinung kurzweg abgewiesen und darin die *πρὸς Ἐφεσίους* benannte Schrift gefunden hat.

Nun nach diesen mehr das Isagogische betreffenden Erörterungen noch einiges Wenige über die Einzel-Auslegung, die bisher nur nebenbei berücksichtigt ist.

Eph. 1, 6 wird die Lesart der 3 ältesten Hds. *εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς* als unzulässig verworfen. Denn gepriesen werde Gottes Gnadengesinnung; begnadet aber habe er doch nur können mit einem Gnadengut. Aber warum dies künstliche Scheiden zweier Bedeutungen von *χάρις* in ‚Gesinnung, die sich erzeigt‘, und ‚Gut, welches zu Theil wird‘? Gepriesen wird die Herrlichkeit der Gnade Gottes, deren er die Leser theilhaft oder voll gemacht; das ist der einfache Sinn, an dem wir nicht zu künsteln brauchen, und zu dem wir trotz H. sehr ruhig mit Meyer 2, 4 *τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἣν ἠγάπησεν ἡμῖς* vergleichen. Oder sollten wir nicht auch hier mit einem gewissen Schein sagen können, man denke zuerst an die Gesinnung der Liebe, dann an das dadurch uns zu Theil gewordene Gut? Aber derlei Scheidungen machen erst unnütze Abstraction, welche das frische Leben der Sprache knebelt. Uebrigens wird diese seit Lachmann und Rückert meist empfohlene Lesart *ἧς* auch durch die Peschito (*quam effudit super nos*) geschützt und, wie schon Meyer betont, sofern er *ἧ* ohne *ἐν* hat, auch durch Chrysostomus und Theophylakt, während allerdings die leichtere, sichtlich durch Correctur entstandene Lesart *ἐν ἧ* ausser durch Majuskel-Hands. auch schon durch Ulfila und Hieronymus bezeugt ist.

Weniger tief (vgl. mein Progr. Anm. 34) erscheint die Entscheidung, ob man wirklich 1, 10 *ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς* lesen dürfe, wie H. meint. Aber das *ἐν αὐτῷ* am Schlusse dieses Verses scheint es mir gradezu unmöglich zu machen, mit H. anzunehmen, dass *ἐν ᾧ* V. 11 wie das V. 7, dem es nebengeordnet sei, auch auf *τῷ ἠγαπημένῳ* V. 6 zurückgehen soll. Auf solch Ebenmass der Gliederung, wie es unser Vf. hier anpreist, werden wir lieber verzichten, um natürlich zu bleiben. Ein Gleiches wenden wir gegen die Lostrennung der Worte *κατὰ τὴν εὐδοκίαν* V. 9 von dem zunächststehenden Verbum *γνωρίσας* und seine Beziehung zu *ἔχομεν* V. 7 ein, so dass es dem *κατὰ τὸν πλοῦτον* V. 7 gleichsteht. V. 11 will uns die in unserem Progr. als keiner Widerlegung bedürftig nur eben erwähnte Erklärung, welche H. seitdem erneuert hat, dass *ἐκκληρώθημεν* bedeuete ‚erwählt werden‘, auch jetzt nicht zusagen, wiewol auch Klostermann a. a. O. S. 162 dafür

eintritt. Schon das ist äusserst gezwungen (vgl. Rückert), mit diesen beiden Gelehrten die so weit entfernten Worte εἰς τὸ εἶναι... zu ἐκκληρ. zu ziehen — allein Grund genug ihre Annahme abzulehnen. Nicht minder verurtheilt sich ihre Fügung selbst, indem sie τοὺς προηλπικότας als Prädicat zu ἡμᾶς V. 12 mit Harless auffassen, wodurch das so wichtige εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ zu einer blossen Parenthese herabgesetzt und damit um die eigenthümliche abschliessende Kraft gebracht wird, die dem Ausdruck wegen des Parallelismus mit V. 6 und V. 14 nothwendig zuzusprechen ist: jedes Glied der Erörterung läuft eben auf den Preis der Gottesherrlichkeit nachdrücklich hinaus. Vollends anstössig und für den Zusammenhang unpassend erscheint mir hier aber bei seiner sonstigen Erklärung Kl.s Beziehung der προηλπικότες auf die jüdische Urgemeinde, was Hfm. consequenter ablehnt. Doch will auch seine Auslegung gar nicht aussprechen, was klarer werden wird, wenn man die ganzen 2 Verse nach seiner Auffassung zusammenhängend übersetzt, um so eine naheliegende Prüfung zu veranstalten, die H. leider unterlassen hat. ‚In welchem wir auch erwählt sind, vorausbestimmt zufolge Vorsatzes des Alles Wirkenden, zufolge des Rathschlusses seines Willens, diejenigen zu seyn (sc. erwählt sind), welche zum Preise der Herrlichkeit Gottes zum voraus von der Person des Heilandes der Gegenstand ihrer Hoffnung gehabt werden‘, so würde H.s Uebersetzung etwa lauten, und dabei soll an den Vorzug der Christen vor Anderen gedacht werden, welche schliesslich in das zur Einheit gebrachte Schöpfungsall mit begriffen seyn mögen, ohne den vorher gekannt zu haben, in welchem es zur Einheit gelangt. Inderthat eine höchst künstliche Gedankenverbindung, der auch die Präp. εἰς vor dem Inf. nicht eben günstig ist, so sehr man auch den originellen Scharfsinn bewundern mag, der diese Erklärung zu ersinnen vermochte. In der Erläuterung des Perfects προηλπικότας ist allerdings, was H. nicht anmerkt, schon Rückert bei aller sonstigen Abweichung vorgegangen, indem er ausdrücklich betont, der Ap. stehe im Geiste schon auf dem Standpunkte der Vollendung, und so spreche er von denen, die vorher, ehe es bis dahin kommt, also im voraus auf Christum ihr Vertrauen gesetzt haben werden. Gleichwol hält auch R. mit mir als an der einfachsten Verbindung daran fest, dass τοὺς προηλ. Apposition sei, wobei denn die Wichtigkeit der Worte εἰς ἔπαινον u. s. w. besser gewahrt bleibt. Die Peschito hat letztere nicht ganz unzweckmässig ganz ans Ende des Satzes gestellt, wobei dann nach dem Wortlaut (*ut essemus nos ei qui priores speravimus*

in Christo in honorem gloriae ipsius) sowol die H.sche wie unsere Verbindung des Part.s offen bleibt. Seiner Auffassung des ἐκκληρώθημεν scheint aber diese wichtige alte Zeugin ausdrücklich zuzustimmen, indem sie dafür  ,electi sumus' נבחרנו bietet, das nemliche Wort, mit dem sie V. 4 ἐξελέξατο ἡμᾶς wiedergab  (elegit nos, נבחרנו). Allein gerade diese Wendung des Syrers dient nur dazu an der in Rede stehenden Fassung von ἐκκληρώθημεν Anstoss zu nehmen. Wie kam doch dann der Apostel dazu hier nicht ἐκλέεσθαι wieder anzuwenden, und weiter wie konnte er den Gedanken, dass wir in Folge eines göttlichen Vorsatzes erwählt sind, einfach wiederholen? Denn die H.sche Ergänzung dieses Gedankens durch εἰς τὸ εἶναι... mussten wir schon vorher abweisen. Bleiben wir aber bei unserer Erkl., dass P. dazu fortschreite, wie uns auch ein Erbe zugefallen sei, so ist wenigstens ein Gedankenfortschritt leicht ersichtlich.

Eph. 1, 23 freue ich mich der Uebereinstimmung mit H. in Erkl. des πλήρωμα und möchte gegen die auch wider Reich bereits geltend gemachten Bedenken auf Calvins treffliche Beleuchtung hinweisen, den H. als Vorgänger wol hätte nennen mögen. *Hic vero*, schreibt der Reformator, *summus honor est ecclesiae, quod se filius dei quodammodo imperfectum reputat, nisi nobis sit conjunctus. Quanta consolatio, dum audimus tunc demum suis omnibus partibus unitum et integrum velle haberi, dum nos secum habet.*

Es würde zu weit führen, wollten wir in der angefangenen Weise Capitel für Capitel durchgehen. So mag nur noch der wichtigen Stelle Phil. 2, 5 ff. Erwähnung geschehen.

Hier trifft H. in einer sehr wichtigen Auffassung mit einem ihm offenbar unbekanntem Vorgänger zusammen, der in sehr gründlicher, scharfsinniger Weise vor Jahren die Stelle einer zusammenhängenden Untersuchung unterworfen und dieselbe in der Monatsschrift für die evangelisch-lutherische Kirche Preussens 1857 veröffentlicht hat: es ist P. Eduard Wetzel, dessen interessante Arbeiten in diesem ausserhalb der lutherischen Vereine Preussens wenig gelesenen Blatte leider allzu versteckt sind. Gegenüber der gewöhnlichen Umbiegung des ursprünglichen Sinnes von ἀρπαγμός, wie sie selbst uns noch in H.s Schriftbeweis begegnet, bleiben nemlich beide Gelehrte (mit Meyer und Räßiger) bei dem durch die Sprachforschung gebotenen Verständniss der Endung μός stehen, wonach dieselbe das Thun selbst oder das Mittel des Thuns bezeichnet, und vergleichen die sehr nahe verwandte Stelle bei Pau-

lus 1 Tim 6, 5 *νομίζοντων (sc. ἀνθρώπων) πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν*, d. i. solcher, welche ein Erwerben in der Frömmigkeit sehen, sie als einen Erwerbszweig behandeln. Dem entsprechend ist der an unserer Stelle zunächst liegende Sinn mit Hfm. und Wetzell einfach: Jesus Christus hielt seine Gottgleichheit nicht für ein Rauben, Ansichraffen, da er in einer göttlichen Seynsweise sich befand; d. h. obwol (oder auch da — Hfm.) sein göttlich Wesen in einem geschichtlichen Zustande war, in dem es sich göttlich, herrscherlich offenbarte, sah er nicht als wesentliche Weise der Selbstbethätigung ein gewaltsames Aneignen an, vielmehr gab er auch das, was er hatte, die Seynsweise eines Gottes, die Offenbarung als Herr, daran und begab sich in die Existenz eines Menschen, also eines Dieners. „In dem gottgleichen Seyn aber blieb er bei diesem Tausche“ sagt Hfm. mit Recht, denn auch in der Offenbarung menschlicher Natur ist er die ewige göttliche Person, die sich eben nur in anderer Weise offenbart, als Menschen es erwarten, und als es bisher wirklich geschehen war. Wie könnte er sonst sagen Joh. 10, 30: *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν* und die Deutung der Juden *ὃν ἄνθρωπος ὡν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν* (vgl. 5, 18) ausdrücklich anerkennen? Wir Menschen trachten nur zu gern nach dem Schein ohne etwas zu seyn; so streben wir über uns hinaus und ermangeln der *ταπεινοφροσύνη*, dieser so eigenthümlich christlichen Tugend, dass Döderlein, der bekannte Philolog, seinem Lieblingschriftsteller Horaz die Tugend der Demuth nur soweit zuzuschreiben wagt, als dieselbe ausserhalb des Christenthums möglich sei: Gott geht unter sich und ohne den hellen Schein offenbaren Glanzes verbirgt und beweist er zugleich seine Gottheit in Knechtsgestalt. Aber eben dies Göttlichste in Gott, seine selbstverleugnende Liebe führt das schönste Ziel herbei, seine allgemeine Anerkennung, die Anerkennung der *κυριότης* Jesu Christi, wie wir auch im zweiten Glaubensartikel das Bekenntniss zu ihm als dem Herrn voranstellen, und darin die ganze Kraft desselben enthalten ist. So mag denn seine Gesinnung der Philipper und überhaupt der Christen Vorbild seyn. Oder sollte man nicht schon des in göttlicher Herrlichkeit stehenden Herrn Sinn und Thun als massgebendes Beispiel für uns Menschen hinstellen, sondern, wie z. B. Philippi dafür hält, nur den Menschewordenen zu diesem Behufe anschauen dürfen? Dagegen hat bereits Keerl (Der Mensch das Ebenbild Gottes II, 1, S. 161) auf die Mahnung des Apostels (Eph. 5, 1), Gottes Nachahmer zu werden, mit wol unwidersprechlichem

Rechte hingewiesen, und ohne ihn zu nennen folgt ihm H., der übrigens auch Liebners Erörterung unserer Stelle gar nicht besonders erwähnt. Gleichwol fährt H. fort: „Doch als Beispiel ist Chr. in Wahrheit hier nicht hingestellt, sondern.... die Leser sollen ihre Sinnesrichtung eine durch ihre Gemeinschaft mit ihm bestimmte seyn lassen, womit aber gegeben ist, dass sie sich den Weg, auf welchem er zu seiner Hoheit gelangt ist, massgebend seyn lassen.“ Wozu doch so sich selbst im Lichte stehen? Auf das Beispiel Christi kommt ja H. selbst schlüsslich hinaus: er hätte also für ‚in Wahrheit‘ setzen mögen zunächst, damit jedem Leser gleich klar würde, was er wollte. Dies zunächst aber werden wir sehr gern anerkennen, so dass sich etwa 1, 27 *μόνον ἄξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε* vergleicht. Denn die überwiegend wohlbezeugte, schwierigere Lesart *τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* müssen wir freilich mit H. festhalten. Schon der Syrer hat dieselbe und zwar in eigentümlich einfacher Form, so dass darnach doch Chr. unmittelbar Beispiel wäre. Es heisst dort nemlich, worauf man vielleicht noch weiter zu achten Grund

hat: *Et hoc sentite* (eigtl. den Willen habt bei euch ⲈⲓⲨⲓ *imperat.* *ethpá al*, entsprechend hebr. עֲתַפְּאֵל, was freilich in diesem Sinne nicht vorkommt. Das Ethpá. steht ebenso für *φρονεῖν*, z. B. Peschito Phil. 3, 15, so dass an passive Bedeutung gar nicht zu denken ist, die überdies bei der zweiten Person keinen Sinn ergeben würde) *in vobis ipsis (id) quod etiam Jesus Christus* (ohne ⲁ blos Ⲛⲧⲉⲛⲁⲛⲛⲓⲥⲥⲁ).)

Doch, wie gesagt, das sind Feinheiten, die an der Hauptsache nichts ändern können. Dass bei unserem Verständniss solche Versuche wie der von Keerl, wonach der Sohn darauf verzichtet habe aus seiner dem Vater von vornherein untergeordneten Stellung emporzustreben und die volle Gottgleichheit an sich zu reissen, uns nur abenteuerlich erscheinen und an der kirchlichen Trinitätslehre nicht irre machen können, mag nur beiläufig erwähnt seyn. Dagegen dürfen wir auch an dieser Stelle nicht übergehen, wie H. in seinem Streben nach kunstvoller Periodisirung doch leicht den nächstliegenden Sinn zerstört und der Schrift Gedankenverbindungen aufzwingt, die an sich wohl erwogen und auch durchaus im Anschauungskreise der Bibel begründet erscheinen, aber schwerlich dem unbefangenen Leser sich mit jener Unmittelbarkeit aufdrängen konnten, welche man doch für Auffassungen voraussetzen hat, die wirklich den apostolischen Sinn klar wiedergeben. So verbindet er hier: Lasst eure Gesinnung durch Christus be-

stimmt seyn, welcher 1) in Gottesgestalt seine Gottgleichheit nicht geltend machte in gewalthätiger Aneignung, sondern vielmehr durch Annahme von Knechtsgestalt sich entäußerte, 2) nachdem er wie Menschen ins Daseyn getreten und in seinem Gebahren als ein Mensch erfunden war, sich erniedrigte. Was die Selbstentäußerung war für den in Gottesgestalt Seienden, das ist die Selbsterniedrigung für den Mensch Gewordenen. Als er in dem Seyn stand, welches ein Seyn in Gottesgestalt war, hat er sich selbst entäußert; als er Mensch geworden war, sich selbst erniedrigt. Nach Beidem sollen die Leser bemessen, was das heisst *φρονεῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Die Gedanken sind gewiss vortrefflich, und hätte der Apostel so geschrieben, so würde man es nicht anfechten. Nur das behaupte ich: so geflissentlich hat er jene feine Gegenüberstellung nicht gemacht und zu solcher Satzabtheilung seinen Lesern keinerlei Anlass gegeben. Vielmehr lässt der unmittelbare Eindruck, wie auch Liebner (Christol. S. 530) annimmt, von dem *μορφῆν δούλου λαβών* unmittelbar weiter gehen zu *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γενόμενος καὶ σχήματι ἐύρεθεις ὡς ἄνθρωπος*. Mit *ἐταπεινώσεν* beginnt dann entweder ein grammatisch selbständiger Satz, der freilich logisch noch zu dem Gedanken des Relativsatzes gehört, den er weiter fortführt, wobei die Stellung und asyndetische Anfügung ein wohl angemessenes Gewicht des Tones auf den Begriff der Erniedrigung fallen lässt, oder u. A. mit Wetzell kann *ἐταπεινώσεν* als weitere Ausführung des *ἐκένωσεν** unmittelbar daneben zu *ὅς* gezogen werden. In *εὐρεθεις ὡς ἄνθρωπος* erscheint dann erst die volle Ausführung des *μορφῆν δούλου λαβών*, sofern von *μορφῆ* erst da völlig die Rede seyn kann, wo ein *μύπτειν*, ein Wahrnehmen, also ein *εὐρίσκειν* stattfindet. Dagegen bricht an dem *εὐρεθεις* die allzu fein geschärfte Spitze der H.schen Erklärung nothwendiger Weise. Denn, wollte man auch gegen das unmittelbare Gefühl nach *λαβών* absetzen und *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γενόμενος* dem *ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων* gegenüberstellen, so lässt sich doch schlechterdings nicht absehen, wozu nunmehr der bei unserer Auffassung so wohl begründete Zusatz von *σχήματι εὐρεθεις ὡς ἄνθρωπος* noch dienen soll, ganz davon zu schweigen, dass in diesem Fall auch vielmehr das Part. Präs. wie oben bei *ὑπάρχων* am Orte wäre. Denn, dass man in Jesus einen Menschen wahrnahm, wie wir es sind, der da Hunger und Durst, Schlaf und Schmerz u. dgl. kannte wie wir, dies

* Womit jedoch ich wenigstens nicht Gleichheit des Sinnes beider Ausdrücke annehme.

ging neben seiner Selbsterniedrigung fortwährend her, während erst damit, dass diese Niedrigkeit seines Gebahrens in die Augen gefallen und wirklich geworden war, die Annahme der Knechtsgestalt, bez. seine Entäusserung sich erfüllte. —

Wir könnten so beliebig fortfahren; doch dem Zwecke einer kurzen Anzeige gemäss brechen wir hier ab mit dem Wunsche, H.s Werk möge auch Andern viel Anregung und Erfrischung gewähren, dem verehrten Vf. aber möge es gegeben seyn mit rüstiger Kraft weiter zu schaffen und zu wirken im Geiste der Lutherischen Kirche! [Ko.]

2. Dr. C. Kraussold (Consistorialrath in Bayreuth), Exegetischer Versuch zur Erklärung der vielversuchten Stelle Gal. 3, 20. Erlangen (Deichert) 1871. VI u. 60 S. gr. 8.

Mit diesem Conferenzvortrage hat der Hr. Verf. einen werthvollen Beitrag zur Erklärung und Auslegungsgeschichte der bekannten *cruz interpretum* geliefert. Wir schätzen den „Versuch“ um so höher, einmal, weil er nicht aus einem raschen Einfalle hervorgegangen, sondern die gereifte Frucht langjähriger Studien ist; wie der mitgetheilte inhaltreiche Brief an Lücke beweist, — sodann, weil er die betreffende Bibelstelle nicht als blossen „Gemeinplatz“, oder störende Parenthese abgethan, viel weniger gar kritisch beseitigt, sondern als wesentlichen Bestandtheil der apostolischen Argumentation behandelt wissen will, — endlich, weil die Auslegung der Schriftanalogie nicht widerspricht und exegetisch viel tüchtiger begründet ist, als so manche der 300 bereits vorhandenen Erklärungen. Ueber den eigentlichen Sinn des Verses müssen wir jedoch schon darum anders als Hr. Dr. Kr. urtheilen, weil wir in dem Satze: „Moses ist $\mu\epsilon\sigma\iota\tau\eta\varsigma$ im Gesetz“, einen für jeden Apostel undenkbar Gedanken finden. Calov behält Recht: „*Vox $\mu\epsilon\sigma\iota\tau\eta\varsigma$ nusquam in s. literis de alio, quam de Christo adhibita est.*“ Was Hr. Dr. Kr. hiergegen einwendet, scheint uns nicht im Geringsten stichhaltig. Weiter hierauf einzugehen, haben wir weder die Absicht, noch den Raum. Nur eine Bemerkung anderer Art sei uns noch gestattet. Der Verf. behauptet gegen Le Beau: „Dass der Mensch Jesus Christus der Einige Gott sei, ist dogmatisch nicht zu rechtfertigen, ... und selbst ein Johannes, welcher in seinem ersten Brief 5, 20 Christum den wahrhaftigen Gott nennt, würde doch nie Christum den Einigen Gott genannt haben.“ Diese erstaunliche Behauptung ist uns geradezu unbegreiflich, weil ihr Gegentheil nur von ebionitisch oder polytheistisch Gesinnten vertheidigt werden könnte. Wie ist denn Hr. Dr. Kr., den wir nicht entfernt einer solchen Gesinnung zeihen, auf

jenes bedenklichste aller „dogmatischen Bedenken“ verfallen?
 „Der einige Gott!“ „Fragst du, wer der ist? er heisst
 Jesus Christ, der Herr Zebaoth, und ist kein anderer
 Gott!“ Nur so und nicht anders kann und wird das Glau-
 bensbekenntniss aller christlichen Zeiten und Gemüther lauten.

[Str.]

3. *J. R. Crowfoot (zu Cambridge), Fragmenta evangelica, quae ex antiqua rec. vers. syr. N. T. (Peschito dictae) a Guil. Curetono vulgata sunt cet. Pars altera. Cantabr. (bei William in Lond., Deighton in Cambr., Par-
 kers in Oxf.) 1871. 68 S. gr. 4.*

Zu den glücklichen Funden und Veröffentlichungen, welche wir Wilh. Cureton verdanken, gehören auch die in einem Codex eines nitrischen Klosters aufgefundenen bedeutenden Fragmente der canonischen Evangelien aus einer alten bisher nicht bekannt gewesen Recension der alten syrischen Peschito des N. T., welche für die Wortkritik der Evangelien eine hochwichtige neue Förderung darbieten. Das hier das Ev. Matthäi Betreffende hat J. R. Crowfoot bereits veröffentlicht in einer Druckschrift, die uns leider nicht zugegangen ist. Die grossen Fragmente aus dem Johannisevangelium (aus C. 1. 3. 4. 5. 6. 7. 14.; S. 6—19) und aus dem Ev. Lucä (aus C. 2. 3. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24.; S. 20—62) bietet derselbe in einer *pars altera* hier nun dar, indem er das Syrische wörtlich ins Griechische übertragen hat und neben diesem neuen syrisch griechischen Text in einer Columne links die Varianten der syrischen Peschito nach der Schaafschen Ausgabe und in einer Columne rechts die des griechischen Textes der Scholzischen Ausgabe gibt. Zum Schluss S. 63—68 bietet er in eben solcher Weise noch 3 Seiten aus demselben nitrischen Codex, welche noch einige andere Stücke aus Johannes C. 7. 8. und aus Lucas C. 15. 16. 17. enthalten, die von Heinr. Brugsch mitgetheilt und zur Vervollständigung der oben bezeichneten von Cureton mitgetheilten Fragmente diesen nun hier noch zugesellt worden sind.

[G.]

4. Das Neue Testament unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi nach der deutschen Uebersetzung Dr. Martin Luthers. Revidirte Ausgabe. Halle (Canstein'sche Bibelanstalt) 1870.

Bei der Anzeige dieser auf theologischer Seite von Mönckeburg, auf philologischer Seite von Frommann revidirten Ausgabe des N. T. weisen wir zunächst zurück auf die eingehenden Besprechungen dieser Sache, als sie noch eine projectirte war, durch Stroebel und Engelhardt in dieser

Zeitschrift 1862, S. 426 ff. und S. 531 ff. Es war ja löblich eine allmählich eingeschlichene Verschiedenheit des Textes in der Lutherschen Bibel wo möglich wieder aufzuheben, und da der Canstein'sche Text der allerverbreitetste ist, ja fast alleinige Geltung erlangt hatte, so war es ganz in der Ordnung, dass eine Conferenz von Vertretern verschiedener Bibelgesellschaften im Herbst 1857 gerade die Canstein'sche Bibelanstalt aufforderte, das Werk der Revision in die Hand zu nehmen. Damit wäre im 19. Jahrhundert dasselbe geschehen, was im 18. Canstein that, als er sich unter den damals vorhandenen verschiedenen Bibelausgaben die treueste und beste auswählte, die Stade'sche Bibel vom Jahre 1703, welche herausgegeben war von dem Stade'schen Generalsuperintendenten Dieckmann. „In unsern Tagen — sagt Fr. Köster in seiner Geschichte des Kön. Consistoriums der Herzogthümer Bremen und Verden. Stade 1852 — lebt sein Gedächtniss noch heutigen Tages durch die von ihm herausgegebene Kirchenbibel in gross Folio (Stade 1702), welche auf Befehl der Regierung von allen Kirchen als Altarschmuck angeschafft werden musste.“ (S. 29.) Der Werth dieser Stade'schen Bibel lag einerseits in der Correctheit, andererseits in der Herbeizielung der früheren Ausgaben der Lutherschen Bibelübersetzungen zur Revision. In dieser Beziehung verweisen wir, wie auch sonst im biographischen Interesse, auf das Osterprogramm des Stader Gymnasiums 1858, in welchem sich eine Abhandlung unsers langjährigen Mitarbeiters H. W. Dieckmann befindet: „Zur Characteristik Joh. Dieckmanns, weil. Dr. theol. und Generalsuperintendenten in Stade.“ Er sagt S. 22: „Dieckmann hat sich über die Grundsätze, die er bei der Redaction befolgte, ausführlich in der Vorrede zur Handbibel ausgesprochen. Zwar will er seine Arbeit nur als einen Anfang, als einen Versuch angesehen wissen, aber die Anerkennung, die dieser Versuch fand und noch findet, sowie eine Vergleichung der von ihm und in neuerer Zeit von Dr. Hopf ausgesprochenen Grundsätze beweist zur Genüge, wie sehr der Versuch ihm gelungen war.“ Es handelte sich besonders um die Orthographie, weil die Wittenberger Ausgaben von 1557 und 1565, welche Dieckmann zu Grunde legte, dem um anderthalb Jahrhunderte vorgeschrittenen Zeitalter nicht mehr entsprachen. So sagt denn auch O. Bertram in seiner Geschichte der Canstein'schen Bibelanstalt, Halle 1863, S. 58: „Dieckmann hatte die Orthographie der zur Zeit üblichen angepasst, da die bisher gebräuchliche „sich für unsere Zeit nicht völlig schicke“, wenn er gleich in der Vorrede zur Ausgabe von 1702 es für zu weitläufig und beschwerlich er-

klärte, dass die Bibel mit „ganz neuer richtiger Orthographie und Gebrauch der Vorwörter herauskomme“. Im Ganzen schlossen sich die Aenderungen, die in sprachlicher Beziehung gemacht waren, mehr den älteren Lutherschen Ausgaben an. Die Stader Bibel gewann bald ein grosses Ansehen und eine ausgedehnte Verbreitung, weshalb auch die Hallischen Theologen, welche von Canstein bei den Vorbereitungen zum Druck der neuen Bibel zu Rathe gezogen wurden, den Stadeschen Text gewählt haben mögen.“ So blieb Luthers Testament immer sein Testament, indem man nur Orthographisches zeitgemäss änderte und mit Vorsicht hin und wieder eine ältere dem Grundtext näher kommende Uebersetzung Luthers restituirte. Canstein sagt das selbst in einem Briefe vom 5. Januar 1711 aus Berlin: „Ich bin gestern auf der Königl. Bibl. gewesen, woselbst die Edition von 1545 nicht angetroffen, wol aber die folgenden: 1522, 1523, 1524, 1532, 1533, 1534, 1535, 1541, 1562. Diese insgesamt vermag ich zu senden. Die von 45 meine ich von Wolffenbüttel zu bekommen, woselbst sie wird vorhanden seyn, und soll deshalb geschrieben werden. Wenn es nach meiner wenigen Einsicht und Sinn geht, so werden wir uns in den Schranken halten von dem sel. Dieckmann, die mir sehr wohl gefallen, wie er solches in seiner Vorrede mit mehrerem ausdrückt, allermassen wir alsdann eine teutsche Uebersetzung von der Bibel herausbringen, die dem Grundtext vor allem am gemässesten und dennoch den Vorwurf nicht leiden darf, dass die Version Lutheri wird geändert werden, die man vielmehr auf das genaueste beibehalten. Dahero eine Collation dieser alten Versionen sehr nützlich seyn sollte, erforderte es schon mehr Mühe und Arbeit von Seiten insonderheit des Herrn Grischow, wegen der Kosten wollte ich meinerseits nicht die geringsten Schwierigkeiten machen. Der Ruhm, welchen sich der sel. Dieckmann mit Wahrheit gegeben, würde uns mit mehreren Rechten gebühren, weil wir sein Verlangen erfüllt hätten.“ (Bei Bertram a. a. O. S. 60.) Ebenso sagt Canstein in seiner „Umständlichen Nachricht von den Bibeln. 1714“ (§. 8): „Mittlerweile da festgesetzt worden, dass man des sel. Lutheri Uebersetzung allerdings unverändert lassen, sich aber derjenigen Freiheit bedienen wollte, die sich bereits Andere und noch zu unserer Zeit der Herr D. Dieckmann nicht unbillig genommen hatten, nemlich aus des sel. Mannes ersteren Editionen ein und ander Wort, so man dem Grundtext näher zu seyn erkannte, zu restituiren, so wurde eine Collation einiger alten Editionen mit der zu Stade A. 1703 herausgegebenen ange stellt. Ausser den Varianten, die man so angenommen hat,

hat man auch einige Oerter aus den ersten Editionen des N. T. wieder eingeführt. Eine einzige Stelle ist davon ausgenommen, die man nach einer Bibel, so zu Wittenberg 1564 gedruckt ist, geändert hat. Was anlangt die *loca*, so man aus der zu Helmstädt vor einigen Jahren gedruckten Bibel genommen hat, davon ist bereits gedacht worden, dass, obgleich der Editor, Herr Bernhardt, nicht allemal die Editionen aus welchen er die besseren Lesarten restituirt genannt habe, man doch glaube, er werde nichts geändert haben, was er nicht in einer Edition Lutheri, auf deren Conferirung er lange Jahre ungemeynen Fleiss verwendet, gefunden.“ (Bei Mönckeberg, Vorschläge zur Revision. Erstes Heft. Corrigenda des Canstein'schen Textes. Halle 1861. S. 11.) So sehen wir, dass das Princip sowol Dieckmanns als auch Cansteins bei ihren Bibelausgaben in zeitgemässer Umbildung der Orthographie und in Restitution besserer Lesarten aus dem Vorrath Luthers bestand; um so mehr müssen wir bedauern, dass die „revidirte Ausgabe“ von 1870 von diesem Princip abgewichen ist und an manchen Stellen in der Meinung der Gemeinde eine richtigere und bessere Bibelübersetzung zu geben den altgewohnten Text ganz oder theilweise geändert hat.

Was nemlich auf Grund von Frommanns Arbeit (Vorschläge zur Revision von Dr. M. Luthers Bibelübersetzung. Zweites Heft. Corrigenda des Canstein'schen Textes. Sprachlicher Theil. Halle 1862) geändert ist, das bezieht sich nur auf Grammatik und Orthographie, also auf Casusregeln, Conjugationen, Präpositionen, und dient dazu die Bibel dem Volke des 19. Jahrhunderts zugänglich zu machen, ohne sie zu modernisiren, ohne sie ihres ehrwürdigen Charakters zu entkleiden, und in dieser Beziehung müssen wir uns ganz einverstanden erklären; was man aber bei der Revision auf Mönckebergs Rath gethan hat, ist nicht so löblich. Mönckeberg verbessert nicht blos verjährte Druckfehler, er restituirt nicht blos ältere Lesarten Luthers, sondern er bringt die Resultate der neueren Exegese in den Text hinein. Wäre es ganz nach Mönckeberg gegangen, so würden allein im Neuen Testament 74 Aenderungen eingetreten seyn; davon hat aber die Canstein'sche Bibelanstalt 36 nicht gebilligt. Was nun geändert ist, das ist das Folgende:

Bisherige Lesart.

Math. 3, 16. Und Johannes sah den Geist Gottes gleich als eine Taube.
Math. 5, 13. Wo nun das Salz dumm wird, womit soll man salzen?

Revidirte Lesart.

Und er [nemlich Jesus] sah den Geist u. s. w.
Wo nun das Salz dumm wird, womit soll man's salzen?

Bisherige Lesart.

Matth. 15, 5. Wer zum Vater oder zur Mutter spricht: wenn ichs opfere, so ist dir viel nützer; der thut wohl.

Matth. 26, 2. Dass sie dies Wasser hat auf meinen Leib gegossen, hat sie gethan, dass man mich begraben wird.

Matth. 28, 1. Am Abend aber des Sabbaths, welcher anbricht am Morgen des ersten Feiertages der Sabbathe, Luc. 11, 52. Wehe euch Schriftgelehrten, denn ihr den Schlüssel der Erkenntnis habt.

Luc. 11, 53. Da.. fingen an die Schriftgelehrten und Pharisäer hart auf ihn zu dringen und ihm mit mancherlei Fragen den Mund zu stopfen.

Joh. 10, 12. Ich bin ein guter Hirte.

Apg. 17, 9. Und da sie Verantwortung von Jason und den Andern empfangen hatten, liessen sie sie los.

Apg. 17, 11. Denn sie waren die Edelsten unter denen zu Thessalonich.

Apg. 27, 13. erhoben sie sich gen Asson und fuhren an Creta hin.

Apg. 27, 16—19. Da konnten wir kaum einen Kahn ergreifen; den hoben wir auf und brauchten der Hülfe und banden ihn unten an das Schiff, denn wir fürchteten, es möchte in die Syrten fallen, und liessen das Gefäss hinunter und fuhren also.

... Und am dritten Tage warfen wir mit unsern Händen aus die Bereitschaft im Schiff.

Röm. 8, 3. Das that Gott und sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündlichen Fleisches und verdammt die Sünde im Fleisch durch Sünde.

Röm. 9, 11—12. Ehe die Kinder geboren waren, und weder Gutes noch Böses gethan hatten, auf dass der Vorsatz Gottes bestünde nach der Wahl; ward zu ihr gesagt, nicht aus Verdienst der Werke, sondern aus Gnaden des Berufers also:

Röm. 13, 5. So seid nun aus Noth unterthan.

2 Cor. 3, 13. Dass die Kinder Israel nicht ansehen konnten das Ende dess, der aufhöret.

Eph. 1, 9—10. Und hat uns wissen lassen das Geheimniss seines Willens nach seinem Wohlgefallen und

Revidirte Lesart.

Wer zum Vater oder zur Mutter spricht: es ist Gott gegeben, das dir sollte von mir zu nutz kommen, der thut wohl.

Dass sie dies Wasser hat auf meinen Leib gegossen, hat sie gethan, dass sie mich zum Grabe bereite.

Als aber der Sabbath nun war, und der erste Tag der Woche anbrach,

Wehe euch Schriftgelehrten, denn ihr den Schlüssel der Erkenntnis weggenommen habt.

hart auf ihn zu dringen und ihm mit mancherlei Fragen zuzusetzen.

Ich bin der gute Hirte.

Und da ihnen Genüge von Jason und den Andern geleistet war, liessen sie sie los.

Diese aber waren edler denn die zu Thessalonich.

erhoben sie sich und fuhren näher an Creta hin.

Da konnten wir kaum den Kahn ergreifen; den huben wir auf und brauchten der Hülfe und unterbanden das Schiff, denn wir fürchteten, es möchte in die Syrten fallen, und liessen die Segel herunter und fuhren also.

... Und am dritten Tage warfen wir mit unsern Händen aus die Gerätschaft im Schiffe.

Das that Gott und sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündlichen Fleisches und der Sünde halben, und verdammt die Sünde im Fleisch.

auf dass der Vorsatz Gottes bestünde nach der Wahl, nicht aus Verdienst der Werke sondern aus Gnade des Berufers, ward zu ihr gesagt:

Darum ist's noth, unterthan zu seyn.

das Ende des, das aufhöret.

nach seinem Wohlgefallen, so er sich

Bisherige Lesart.

hat dasselbige hervorgebracht durch ihn, dass es gepredigt würde, da die Zeit erfüllet war, auf dass alle Dinge zusammen unter Ein Haupt verfasst würden in Christo.

Eph. 3, 19. auch erkennen*, dass Christum lieb haben viel besser ist denn alles Wissen.

Eph. 4, 15. wachsen in allen Stücken an dem, der das Haupt ist, Christus.

Eph. 5, 16. Und schicket euch in die Zeit, denn es ist böse Zeit.

Eph. 6, 15. Und an den Beinen gestieft als fertig zu treiben das Evangelium des Friedens, damit ihr bereitet seid.

1 Thess. 2, 3. Unsere Ermahnung ist nicht gewesen zum Irrthum noch zur Unreinigkeit, noch mit List.

2 Thess. 2, 7. Denn es reget sich schon bereits die Bosheit heimlich, ohne dass, der es jetzt aufhält, muss hinweggethan werden.

Hebr. 3, 16. Denn etliche, da sie hörten, richteten eine Verbitterung an; aber nicht alle, die von Egypten ausgingen, durch Mosen.

Hebr. 9, 1. Es hatte zwar auch das erste seine Rechte des Gottesdienstes und äusserliche Heiligkeit.

Hebr. 9, 8. Damit der heilige Geist deutete, dass noch nicht geoffenbart wäre der Weg zur Heiligkeit, so lange die erste Hütte stünde.

Hebr. 9, 9. Welche musste zu derselben Zeit ein Vorbild seyn, in welcher Gaben und Opfer geopfert wurden, und konnten nicht vollkommen machen nach dem Gewissen den, der da Gottesdienst thut.

Hebr. 9, 24. welches ist ein Gegenbild des rechtschaffenen.

Hebr. 11, 1. und nicht zweifelt an dem, das man nicht sieht.

Jac. 2, 4. Und bedenket es nicht recht, sondern ihr werdet Richter und macht bösen Unterschied.

Off. Joh. 11, 2. aber das innere Chor des Tempels wirf hinaus.

Off. Joh. 11, 4. Diese sind zween Oel-

Revidirte Lesart.

vorgesetzt hatte durch ihn, dass es ausgeführt würde, da die Zeit erfüllet war, auf dass alle Dinge zusammen verfasst würden in Christo.

auch erkennen die Liebe Christi, die alle Erkenntniss übertrifft,*

an den, der das Haupt ist, Christus.

Und kauft die Zeit aus, denn es ist böse Zeit.

das Evangelium des Friedens.

Unsere Ermahnung ist nicht gewesen aus Irrthum, noch aus Unreinigkeit, noch mit List.

Denn es reget sich schon bereits das Geheimniss der Bosheit, ohne dass u. s. w.

Welche denn, da sie hörten, richteten eine Verbitterung an? Warens nicht alle, die von Egypten ausgingen, durch Mosen?

seine Rechte des Gottesdienstes und das äussere Heiligthum.

dass noch nicht offenbart wäre der Weg zum Heiligen, so lange die vorderste Hütte stünde.

Welche war ein Gleichniss auf die gegenwärtige Zeit, in welcher Gaben und Opfer geopfert werden, und können nicht vollkommen machen nach dem Gewissen den, der da Gottesdienst thut.

welches ist ein Gegenbild des wahrhaftigen.

und nicht zweifeln an dem, das man nicht sieht.

Ist recht, dass ihr solchen Unterschied bei euch selbst macht und richtet nach argen Gedanken?

aber den Vorhof ausserhalb des Tempels wirf hinaus.

Diese sind die zween Oelbäume und

* (Oder: die Liebe Christi, die doch alle Erkenntniss übertrifft.)

* Andere Uebersetzung Luthers: „dass Christum lieb haben, viel besser ist, denn alles Wissen.“

Bisherige Lesart.

- bäume und zwei Fackeln, bestehend vor dem Gott der Erde.
 Off. Joh. 13, 8. Und alle, die auf Erden wohnen, beteten es an; deren Namen nicht geschrieben sind in dem lebendigen Buch des Lammes.
 Off. Joh. 18, 18. und Leichname, und Seelen der Menschen.
 Off. Joh. 19, 10. ich bin dein Mitknecht, und deiner Brüder (und derer) die das Zeugniß Jesu haben.
 Off. Joh. 21, 3. Siehe da, eine Hütte Gottes bei den Menschen.

Revidirte Lesart.

- zwei Fackeln, stehend vor dem Gott der Erde.
 Und alle, die auf Erden wohnen, beteten es an; deren Namen nicht geschrieben sind in dem Lebensbuch des Lammes.
 und Leiber und Seelen der Menschen.
 ich bin dein Mitknecht und deiner Brüder, die das Zeugniß Jesu haben.
 Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen.

Nachdem wir so das Verzeichniß der Aenderungen zu Ende geführt haben, können wir uns des Gedankens nicht entschlagen, dass dieselben doch besser unterblieben wären. Vergleicht man Mönckebergs Corrigenda mit den weitgreifenden Aenderungen und Flickereien eines Stier, so erscheint er allerdings sehr gemässigt und besonnen; vergleicht man die thatsächlichen Aenderungen in der „revidirten Ausgabe“ mit Mönckeberg, so erscheinen dieselben noch gemässigter und besonnener; aber der eigentliche Revisor ist doch immer der Subjectivismus gewesen, dem wir bald die „Verbesserung“, bald die Conservirung einer Lutherstelle verdanken. Und zu welchem Zweck dient denn nun die „Verbesserung“? Dem Gelehrten nützt sie nicht, denn er geht doch immer wieder auf den Grundtext zurück; dem Ungelehrten nützt sie aber auch nicht, denn die Erbauung wird auch durch den alten Luther-Text gewirkt; will aber der Ungelehrte durch Hülfsmittel dem Grundtexte sich nähern, so findet er überall Gelegenheit aus Bibelwerken u. dergl. die Resultate der neueren Exegese sich anzueignen. Zu diesem Zwecke brauchte man nicht die Bibel der Gemeinde zu ändern, und ein eigentliches Bedürfniss lag nach keiner Seite hin vor. Was aber der Nachtheil ist bei dieser Aenderung altgewohnter Texte, so besteht er besonders darin, dass die Einheit mit der Vergangenheit, sowie mit den gegenwärtigen deutschen Ausgaben, die nicht revidirt sind, gestört ist. Die Lutherbibel ist ein liturgisches und ein katechetisches Buch geworden, seit 3 Jahrhunderten das Erbtheil der Gemeinde, dies sollte man mit Aenderungen billigerweise verschonen und Luthers Testament, wie ers selber nennt, nicht antasten. Und über die etwaigen Ungenauigkeiten sollte man sich doch keine Scrupel machen. Es ist wol schon oft gesagt worden, dass eine absolut fehlerlose Uebersetzung überhaupt nicht möglich sei. Hier haben wir aber Luthers Verständniß in einer edlen Sprache wie aus einem Guss, und die so-

genannten Fehler sind wie einzelne Tropfen im Bach, auf die es für das Ganze und Grosse gar nicht ankommt. Man hätte sollen auf die Warnungen Stroebels und auch Engelhardt's hören, man sollte den alten Canstein'schen Text — dem Ref. liegt eine sehr würdige Ausgabe von 1741 vor — oder gar den alten Stade'schen Text von 1703 restituirt und mit der jetzigen Orthographie in Einklang gesetzt haben, dann würden wir die „revidirte Ausgabe der Canstein'schen Bibelanstalt“ als eine wirklich dankenswerthe Gabe begrüsst haben.

[H. O. Kō.]

5. Das N. T. Uebers. Luthers. Revid. Ausg. Halle 1871.

Dies ist bereits der dritte Abdruck des zuerst 1867 ans Licht getretenen Unternehmens. Der zweite erschien 1870. Auch diese letzteren haben noch immer Aenderungen gebracht. So ist zu hoffen, dass die Arbeit nicht als fertig und abgeschlossen gelten soll. Denn wie sie jetzt vorliegt, so vieles Löbliche daran seyn mag — und wir verkennen ihre Verdienste nicht —, darf sie nicht bleiben. Denn obschon die Eisenacher Conferenz deutscher Kirchenregimente sich dazu bekannt (seit 1863), und der Berliner OKRath sich beeilt hat, aus dieser „rev. Ausgabe“ die Texte der alten evangelischen und epistolischen Perikopen des Kirchenjahrs abdrucken zu lassen, und allen Gemeinen der unirten Kirche für den Gebrauch im öffentlichen Gottesdienst vorzuschreiben, so ist das eben ein uneidliches Verfahren und zeugt von der Weise, mit ungeistlichen d. i. unkirchlichen Massregeln zu regieren. Die Pastoren, die nicht vertrauensselig blos gehorchen, scheinen ihm mit stillschweigendem Beiseitlegen seiner Texte zu antworten, statt offen und ehrlich zu widerstehen. Das ist auch nicht recht. Um so mehr ist aber noth die Sache zu prüfen.

Oder dürfte man sich unbesehens dergleichen auflegen lassen? Ich meine, die Ehrfurcht vor dem heiligen Gottes-Wort, und auch etlichermassen die Dankbarkeit gegen Luthers Dolmetschung sollte uns davor bewahren. Was wir Deutsche an dieser Uebersetzung besitzen, ist aber leider aus dem Bewusstseyn Vieler verschwunden, und die sog. Verbesserer haben sich mannichfach als Verböserer erwiesen. Doch ist willig anzuerkennen, dass *Dr. Frommann* in Nürnberg, der gelehrte Sprachforscher, und *Dr. Mönckeberg* in Hamburg, der praktische Theolog, in diesem ihrem Werk die letzte Ausgabe der Bibel von Luthers Hand aus dem Jahr 1545 (mit L. im Folgenden bezeichnet) sowie seine früheren Ausgaben zu Rath gezogen, und ihm vor späteren Bessermachern das Wort sehr oft wiederum gelassen haben. Doch genügt das nicht. Und wenn wir ihre eigenen „Verbesserungen“ prüfen, wie es billig ist,

dann wird manch Bedenken nicht zurückzuhalten seyn. Möchten sie nicht zu hoch stehen, selbe ihrerseits ohne Eigenliebe zu prüfen! Die Sache ist werth.

Seit Luthers Tode ist ja mancherlei geschehen in dieser Beziehung, leider auch viel Verkehrtes. Der Hallischen oder Cansteinschen Ausgabe (durch C. benannt), welche gegenwärtig bei uns die verbreitetste ist, hat besonders Gen.-Sup. Dieckmann vorgearbeitet, Herausgeber der Stader Bibel 1703. In neuerer Zeit hat *Dr. Hopf* eine treffliche „rev. Ausgabe“ besorgt (Leipzig bei Teubner 1852) — mit H. bezeichnet — und sich um den Text verdient gemacht. Er hat die Hall. Ausgabe scharf durchmustert und allerlei Gebrechen in derselben aufgezeigt. Vor allen ist *Dr. Bindseils* grosses Werk zu nennen, „*Dr. M. Luthers Bibelübersetzung nach der letzten Original-Ausgabe kritisch bearbeitet.* Halle 1850/55. 7 Bände.“ Diese alle hat die Mönckebergische Revision (durch M. bezeichnet) vor Augen gehabt.

Wirklich hat C. bei allen Mängeln eine ziemliche Anzahl guter Verbesserungen. Um eine Andeutung zu geben von dem, was bis auf sie gethan ist (um die noch übrige Arbeit zu ermessen), seien folgende herausgehoben. Eine Reihe von Versen, Sätzen und Worten sind hier ergänzt, die bei L. 45 fehlen, z. B. Verse: Mc. 11, 26. Apg. 20, 9. Off. 18, 23. 21, 26; Sätze: Joh. 8, 9 (von ihrem Gewissen überzeugt); Worte: Mt. 8, 12 äusserste. Vgl. 22, 13. 25, 30. Lc. 11, 13 wie (viel mehr), V. 44 die (verdeckten), 13, 34 die (Propheten), 18, 31 (vollendet) werden, 21, 33 werden (vergehen)*, Joh. 6, 2 die (Zeichen), Apg. 10, 39 des (das er gethan), 20, 9 so lange, 2 Cor. 3, 3 unser (Predigtamt), 13, 1 Zeugen (Mund), 2 Th. 1, 12 unsers (Gottes), Off. 5, 9 Gott (erkauft), V. 13 und (Gewalt), 12, 10 Verkläger unsrer Brüder, 17, 14 sieben Häupter und, 19, 9 schreibe: (selig sind). — Dagegen sind mit Grund gestrichen die Worte: Mc. 10, 44 euer (aller), Lc. 17, 37 auch (die Adler), Röm. 4, 11 in (der Beschneidung), 1 Cor. 7, 31 in (dieser Welt), Col. 4, 16 an die (von Laodicea), Ebr. 12, 24 und (der Besprengung).

Auch ist manches Einzelne genauer gegeben. Die Verbesserungen füge ich in Klammern bei. Mt. 14, 8 auf eine (r), 26, 3 in den (m), Mc. 1, 45 in der (die), 6, 26 war (d), 8, 11 an (von) ihm, 12, 10 ein (zum) Eckstein, Lc. 1, 48 seine elende (die Niedrigkeit seiner) Magd vgl. V. 52, Joh. 7, 51 erkenne (t), 10, 22 ward (war), Ap. 4, 34 dasselbe

* Freilich ist im Präsens der beiden letztgenannten Stellen schon das Futurum mit enthalten, und könnte die Aenderung auch unterbleiben.

(dieselben), 6, 10 Geist, der da (aus welchem er), 9, 34 mache (macht), 13, 20: 350 (450), Röm. 5, 15 durch Jesum Christ, der der einige Mensch in Gnaden war (durch die Gnade des einigen Menschen Jesu Christi), 8, 31 weiter (hiezue), 1 Cor. 9, 7 reiset (ziehet in den Krieg), 13, 8 die Liebe wird nicht müde. Es müssen aufhören — (die Liebe höret nimmer auf, so doch —), 16, 1 befohlen (geordnet), V. 9 und sie sind fleissig (die viel Frucht wirket), 2 Cor. 3 18 Geist des Herrn (Herr der der Geist ist), Eph. 2, 3 unter welchem (n) vgl. 1 Tim. 1, 20, V. 21 auf welchen (m), Phil. 2, 13 thun (vollbringen), 1 Joh. 3, 1 kennen (t), 2 Joh. 3 mit uns (euch), 3 Joh. 15 grüset (grüsse), Ebr. 4, 2 Prediger (Predigt), 5, 7 am Tage (in den Tagen), 9, 1 und Gottesdienst (des Gottesdienstes), Off. 2, 13 und in meinen Tagen (auch in den Tagen, in welchen), 5, 6 und der 4 Th. (und den 4 Thieren), 6, 8 und siehe, und ich sahe (und ich sahe, und siehe), 7, 9 weissem (n) Kleide (rn), 16, 11 vor ihrem (n), 22, 1 f. Lammes, mitten auf ihrer Gasse. Und — (Lammes. Mitten auf ihrer Gasse und), V. 18 stehet (n).

Das wäre etwas Rühmliches an dem C.schen Text. Von der üblen Seite dieser „Verbesserung“ ist hier noch nicht zu reden. Das macht Mönckeberg (M.) klar, und wird sich im Folgenden zeigen. Nur ist leider zu sagen — denn an allem Menschlichen sind Mängel —, auch M.'s rev. Ausgabe, soweit sie im N. T. vorliegt, hat eine sehr üble Seite, die neben der löblichen gezeigt werden muss.

Wie es dem edlen Kirchenlied ergangen unter den Händen derer, die es verbessern wollten, ist bekannt. Von dem Wege ist man endlich umgelenkt und kehrt wieder zum Original zurück. Darf dasselbe nicht Luthers Bibel werden? Allerdings ist der Unterschied, dass sie nur eine Uebertragung aus der hebr. und griech. Sprache ist, und der Grundtext hier immer zunächst beachtet werden muss. Mag immerhin gebessert werden, geschieht nur mit Grund also, dass es nicht böser statt besser wird. Das hat sich Luther schon bei Lebzeiten ernstlich verbitten müssen, nachdem er üble Erfahrungen gemacht. „Man lasse mir, sagt er, mein Dolmetschen mit Frieden, und mache ein Jeglicher was er will für sich selbst, und hab ein gut Jahr.“ — Nicht dass Luthers Arbeit unverbesserlich wäre — dergleichen gibts unter fehlsamen Menschen nicht —, aber ich meine, die Sache liegt höher als man denkt. Sie lässt sich gleich wie eine gute Dolmetschung nicht beschliessen, auf Bestellung machen und stracks durch Befehl einführen, so gut es gemeint und so viel Gelehrsamkeit auch dabei aufgewandt ist.

Vom „Kirchentage“ ist uns die Bescheerung gekommen. Wiederholt hatte Mönckeberg eine Revision beantragt. Durch seine Bemühung geschah es, dass auf dem Kirchentage 1857 in Stuttgart die Vorsteher von sieben Bibelgesellschaften zu einer Conferenz zusammen traten unter Vorsitz des Sup. Lechler, und Grundzüge aufstellten zur Gewinnung einer guten „einheitlichen Gestalt“ der Luth. Bibelübersetzung, die fortan von allen Bibelgesellschaften ausschliesslich solle verbreitet werden. (Bisher wurden etwa sieben verschiedene Textrevisionen ins Volk gebracht.) Ueber den Weg aber waren verschiedene Meinungen. Mönckeberg schlug vor, man solle die Angelegenheit dem preuss. OKRath in die Hand geben. Prof. Nitzsch hielt die Eisenacher Conferenz für geeigneter. Prälat Dettlinger von Stuttgart erklärte, die Kirchenregimente seien mit Arbeit überbürdet und zu sehr von Rücksichten gehalten. Die Sache möge der Cansteinschen Bibelanstalt überlassen werden. Namentlich Ein Mann müsse sich der Sache ganz widmen. Dies ward angenommen mit dem Wunsche, dass etwa 4—5 Stellen des N. T. durch Anm. unter dem Text zugleich in berichtigter Uebersetzung gegeben werden möchten. Jeder Bibelgesellschaft aber solle es frei stehen, aus dieser Verbindung auszuschneiden, wenn sie sich mit dem rev. Text nicht einverstanden finde.

Dr. Kramer, Dir. des Hall. Waisenhauses und seiner Anstalten, nahm nun die Sache in die Hand. Der sachlich-kritische Theil der Arbeit ward von Dr. Mönckeberg übernommen, und der sprachliche von Dr. Frommann, unter Beistand des Prof. Rud. v. Raumer in Erlangen. Schon im J. 58 legten diese auf dem Kirchentage in Hamburg einer Conferenz von Vertretern mehrerer (8) Bibelgesellschaften die Grundsätze vor, welche sie bei ihrer Arbeit zu befolgen gedächten. 1. Man wolle bei der Revision den C.schen Text zu Grund legen. 2. Dieser aber solle verbessert werden nach L. 45, sowie den früheren Ausgaben Luthers. 3. Im Sprachlichen werden nur die als wirklich „berechtigt“ anerkannten Verbesserungen unserer Rechtschreibung angenommen; einzelne veraltete Wörter aber in einem vorausgeschickten Verzeichnisse erklärt. Im Satzbau solle nichts geändert werden, nur in der Construction einzelner Wörter eine Annäherung an den neuern Sprachgebrauch, aber mit Vorsicht gestattet seyn. 4. Berichtigung der Luth. Uebersetzung an etwa 4—5 Stellen werde in kleiner Schrift unter die betreffenden Verse gesetzt. 5. Capiteltüberschriften und Columnentitel, sowie die Auswahl der Parallelstellen, sind zu revidiren und zu vervollkommen. 6. Die Bibelgesellschaften schlagen ein Comité von Theologen vor,

welches in zweifelhaften Fällen durch sein Gutachten eine sichere (?) Entscheidung herbeiführt.

Wäre man von solchen Grundsätzen nur nicht abgegangen! Im Allgemeinen stimmen wir ihnen bei. Denn ob man C. zu Grunde legt und nach L. 45 bessert, oder was uns richtiger scheint, Luthers Ausgabe nimmt und die nach den im Fortgang der Sprachbildung gewordenen Formen ändert, darüber wollen wir nicht rechten. Dr. Kramer merkt aber schon sehr richtig an: das Wichtigste wird allerdings die Anwendung dieser Principien im Einzelnen seyn. — Allein man ist bei den Principien nicht geblieben. Denn 1. hat man nicht etliche (4—5) nöthige Berichtigungen angebracht, sondern viele, auch wo sie nicht nöthig waren. Einzelne erinnern gar an die Methode des bekannten Johann B. Und was noch bedeutsamer — es ist alles in den Text selbst hinein gepflanzt, und nicht in Anm. untergefügt. Es sollten ja nach ursprünglicher Uebereinkunft die Bibelgesellschaften diese Berichtigungen auch einfach weglassen dürfen. Wie wollen sie das nun machen? Das hat diese Weise ganz abgeschnitten. 2. In den Sprachformen aber hat dem Bedürfnisse des Lebens, der Jugend und des gemeinen Mannes die gelehrte Grammatik viel zu viel Recht weggenommen. 3. Luthers Sprache, deren Kraft und Schönheit belobt wird, ist nicht immer geschont, wo es billig und recht war. Die Beweise folgen. — Sonst erkennen wir mit Dank, dass diese Revision das Verdienst hat, manche gute Restitution Lutherscher Worte und Formen vollbracht zu haben. Namentlich sind an mehreren Stellen unverständige Besserungen des *Stud. Joh. Heinr. Grischow*, der unter Baron v. Canstein den Text revidirte, und Anderer getilgt und der alte Luthertext in sein gutes Recht wieder eingesetzt. Das ist das Beste an der neuen Ausg. Ueberhaupt ist Fleiss und Gelehrsamkeit nicht gespart, wenn's die allein thäten.

Sehr schwer ist es hier zu bestimmen, wo und was im Text zu ändern ist — soll einmal dran gebessert werden —; nicht weniger, was etwa unter dem Text in Anm. zu geben wäre, da überhaupt Noten nichts sind fürs Volk. Noch schwieriger ist, das rechte Wie zu finden, nemlich gut und fördernd zu bessern. Tadeln ist überall leichter als besser machen. Darum bescheiden wir uns und bekennen, keine andere neue Vorschläge zu wissen. Bis Gott den Künstler schenkt, der's thut und gut macht, haben wir nur die Bitte und Sorge, dass das Gute, das wir haben, uns bleibe und nicht verkümmert werde. Unser Nachbessern ist doch nur Flicker im Kleinen, wo es leicht und bequem geschehen kann.

In etlichen Fällen mag auch eine Anm. zu etwaiger Berichtigung und Erläuterung nützlich seyn. Sicherlich darf nicht, wie es jetzt gemacht ist, Alles in den Text hinein. „Uebersetzung nach M. Luther“ muss das Werk dann auf dem Titel heissen, allerdings. Aber ich fürchte, diese neue rev. Ausgabe wird trotz der Gunst der Kirchenregimente und der Annahme in den Bibelgesellschaften nicht einmal für die „Kirche der Zukunft“ tauglich befunden werden. Hat diese zerrissene, mathherzige Zeit, die viele Künste sucht, auch das Zeug zu solchem Werk? Ihre Machwerke haben keine Zukunft.

Die Vollendung des A. T., wo die Sache noch schwieriger ist, soll in vier Jahren zu erwarten seyn. Also noch eine gute Warte- und Besserungszeit auch für das N. T.

Dies im Allgemeinen. Bei Besprechung dieses Revisionswerks selbst sehen wir zuerst auf das Formale, dann aufs Sachliche.

Viel Sorgfalt ist der Inhaltsangabe in den Ueberschriften der Kapitel gewidmet, obwol Einzelnes kürzer und schärfer gefasst seyn könnte. Auch erleichtert die Bezeichnung der Abschnitte eines Kapitels mit fettem Anfangsbuchstaben die Uebersichtlichkeit; nur sind leider die Abschnitte in den Briefen nicht so genau getheilt als in den Evv. Rührt etwa die Arbeit der verschiedenen Theile von Verschiedenen her? — Was die Sprachformen betrifft, so sind mit Recht manche gute, kurze, gedrungene Ausdrücke Luthers restituiert, wie: Mond f. Monat, Brauch f. Gebrauch, Fahr, Fährlichkeit, Richtstuhl f. Richterstuhl, Fehl* f. Fehler, Gebäu, Geniess u. s. w. Gut ist auch die Schreibart Mass, Malzeichen, Brandmal f. aa. Doch ist verbösert Schätzung in Schätzung Ap. 5, 37. Nicht zur alten Weise würde ich zurückgehen in: Schiffherr, Jahrzeit, sondern hier den Gen. Schiffs-, Jahres- hören lassen. Ebenso ist nicht wieder Nutz f. Nutzen zu schreiben (Ebr. 13, 9) beim Subst.; die kurze Form ist aber zu behalten im Verbale zu nutz kommen, sich zu nutz machen u. dgl. Beiläufig sei hier angemerkt, dass solche Adverbiale: zu nutz, zu hauf, zu schaden (kommen) besser klein zu schreiben sind, wie zu nichte werden. Ebenso: jenes mal (nicht jenes Mal), wie ahermal. Beide stehen verschieden geschrieben 2 Cor. 1, 15 in demselben Verse. Ferner: ohn aufhören, mit zittern und zagen, mit dräuen und morden (Ap. 9, 1. 6), im rudern Mc. 6, 48 u. s. w. Alle Infinitiva und Adjv., wenn sie auch substantivisch können genommen werden, sollten klein seyn, z. B. Röm. 7, 18: vollbringen das gute. Wozu unnöthig die grossen Buchstaben mehren, da sie, für die eigentlichen Substantiva behalten, schon allzubreit sich machen? Es wär eine gute Restitution, kehrte man überhaupt zu den kleinen um [? — Red.], und liesse die grossen Buchstaben für Anfänge und Eigennamen. Unsere ganze Schrift wärde kindlicher, leichter. Der beste Anfang dazu wär unsere deutsche Bibel, die es dann weiter trüge in die Jugend und ins Volk. Aber der pedantische Zug, in dem wir einmal sind, lässt es noch nicht zu. Was hindert aber, zu der richtigen alten Schreibart der tonlosen Endsilbe — nis zurückzukehren? Schreibt man doch in der rev. Ausg. den betonten Gen. des Demonstrativum des (f. dess, dessen) und das Relativum wes also (Ap. 21, 24).

Gefallen kann man sich lassen, wenn die Form der ebr. Eigennamen mehr nach dem Laut im Ebräischen gegeben wird, statt im Griech. und Lat.,

* Pl.: Fehle — warum nicht auch: Geschlechte?

wie Luther gethan. Rehabeam f. Roboam, Hiskia f. Ezechia, Immanuel f. Emanuel. — Gut ist es, dass Luthers harte Form des Gen. dem Text zurückgegeben ist, wo er ohne bestimmten Art. steht: voll Heiliges Geistes, süßes Weins, ein Becher kaltes Wassers. Dass Luther auch schon die weiche Form kennt und braucht, zeigt Ap. 13, 52, wo er nach dem voraufgehenden voll Freuden fortfährt: und Heiligen Geistes. Aber immer zu billigen ist, dass die schwerfälligen Formen theilweise erneuert sind: strackes Lanfs Ap. 16, 11. 21, 1, des Nachtes f. Nachts — beides (Nachtes und Nachts) sogar in einem und demselben Verse 1 Th. 5, 7 —, des Essiges Joh. 19, 29, des Königes Herodes Mt. 2, 1.

Bei Eigennamen und andern Fremdwörtern mit lat. Endung hat Luther oft auch die lat. Flexion ins Deutsche übernommen, und diese ist so allgemein üblich worden in Predigten und Liedern, dass es nicht gerathen scheint, dies stracks überall abzuthun. Bei den Namen des HERRN, Christus und Jesus (griech. Flex.), hat man's durch alle Casus behalten, auch in den Namen der Apostel, aber nur bei den Ueberschriften ihrer Ev. und Epp.: Ev. St. Lucä, Epistel St. Pauli, Offb. Johannis. Auch Petri Schwieger lesen wir Mt. 8, Cäsarea Philippi Mt. 56, 13, Maria Jacobi Mc. 13, Judas Simonis Ischarioth Joh. 6, 71. Dagegen steht durchgehends Salome die Mutter der Kinder Zebedäus, Jacobus, der Sohn Zebedäus. Mt. 14, 3 heisst's: Herodes hatte Johannes (em) gegriffen, dass man nicht weiss, wer — noch wen er gegriffen hat. Hin und wieder muss Einschlebung der Art. helfen, z. B. Da bat den Pilatus Joseph von Arimathia Joh. 19, 38. vgl. 6, 8. Ap. 4, 13. Wo man hiernach aber den Art. erwarten sollte, steht er doch nicht, z. B. 2 Tim. 4, 19: Grüsse (die) Prisca und (den) Aquila; aber wieder so gleich druf: und das Haus des Onesiphorus. Ohne Art. auch Ap. 19, 11: Gott wirkte nicht geringe Thaten durch die Hände Paulus. Col. 4, 18 dagegen: Mein Gruss mit meiner des Paulus Hand. (Kurz und schön Luthers: Mein Gruss mit meiner Paulus Hand.) Ferner lässt man Ap. 19, 15 den bösen Geist sagen: Jesum kenn ich wol und Paulus (um) weiss ich wol, wer seid ihr aber? — Jud. v. 1 trefflich: Judas, ein Knecht Christi, aber ein Bruder Jacobi — verbessert M. „des Jacobus“. Solche Art Verbesserung ist unerträgliche Pedanterei. — Sonst mag es geschehen, dass man setzt statt: Er sprach zu Petro — zu Petrus, auch: des Evangeliums, nach deutscher Flexion f. Evangelii. Luther hat's selber oft. Schöner ist aber z. B.: Joseph, der Mann Mariä — als: Maria's Mt. 1, 16. Unbedingt jedoch vorzuziehen: Schulen Galiläa's — denn; Galiläa Lc. 4, 44. — Unnötig geändert ist ferner: Halle Salomonis in Salomo's Joh. 10, 23, obschon bei Luther auch letzteres Mt. 12, 42, aber nicht am Ende des Satzes, wo ein voller Tonfall angemessen ist. In Luthers Sprache ist grade die Stellung der Worte und die Poesie des Klanges von eigenthümlicher Bedeutung. Die darf man nicht verwischen noch zerstören. — Besser auch Luthers: die Gegend Tyrus und Sidon — als verbessert: Sidons. Nicht geändert in diese Form ist, wo der Gen. schon von einem andern Gen. abhängt, z. B. ihr Kinder des Geschlechtes Abraham (nicht —hams). Auch steht Lc. 1, 27 Joseph vom Hause David.

Durchaus zu billigen ist, dass folgende *Casus obliqui* übergegangen sind in den *rectus* Ap. 16, 8 Troada in Troas vgl. 20, 5, 6, sowie 23, 31 Antipatrida in Antipatris. Ein Unkundiger kann sonst leicht auf den Gedanken fallen, die Ortschaften hiessen Troada und Antipatrida. Aehnlich ist Ap. 9, 35 der Acc. Saron verändert in den Nom. Saron; nur hat man statt: zu Lydda und Saron — noch verbessern wollen durch: zu Lydda und in Saron (οἱ κατοικοῦντες Λύδδα κ. τὸν Σάρωνα). Oder soll τὸν durch in übersetzt werden? Man kann auch des Besserns zu viel thun.

Die doppelte Form mancher Subst., hart und weich, z. B. Wolke und Wolken, Lüge und Lügen ist mit Recht auf eine, die harte Form reduziert.

Doch hat man etlichemal noch die weiche wieder genommen: der Namen Röm. 2, 24, der Samen 9, 7 und Gal. 3, 19. Besser auch hier hart, wie Luther hat Röm. 4, 18, 7, 17. 1 Joh. 3, 9. Auch hat man die weiche Form des Gen.: des Buchstaben (Röm. 7, 6. 2 Cor. 3, 6), des Balken Mt. 7, 3 (doch Lc. 6, 41: Balken's) wieder hergestellt, obwol doch allgemeyn sich eingebürgert hat: Glaubens, Namens, Friedens u. s. w. Dagegen der weiche Gen. und Dativ: Erden, Sünden, Gnaden ist meist geändert in —e, nur beim Dativ in Verbindung mit Präposition ohne Art. hat sich die weiche Form erhalten: auf Erden, in Gnaden, mit Zungen, zu Ehren u. s. f. — Mit Listen (δόλω) griffen und tödteten (Mt. 26, 4 vgl. Mc. 14, 1), dafür besser nach 1 Th. 2, 3 mit List. So auch 3 Joh. v. 12 mit Brief (διὰ χάριτος) st. Briefen. Der weiche Gen. ist mir nur aufgestossen Röm. 11, 5: nach der Wahl der Gnaden (κατ' ἐκλογὴν χάριτος) n. 1 Pt. 5, 4: die Krone der Ehren (τῆς δόξης στέφανον) vgl. 1 Tim. 5, 17.

Bei der vollen Form des Dat. auf —e ist bei C., zumal wo sich im Satz die e häufen in den Endsilben, dieses nach gutem Tact weggelassen. Unsere Revision hat diplomatisch genau jedes verlorene e wieder gesucht. So 1 Cor. 6, 13 die Speise dem Bauche (?) und der Bauch der Speise. 2 Cor. 9, 3 dass nicht unser Ruhm von euch zu nichte würde in dem Stücke. (Dagegen hat man v. 10 Gewächs nicht zurückgeformt in Luther's Gewächse.) Mt. 26, 36 zu einem Hofe, der hiess Gethsemane. — Zur Milderung einer harten Form schreibt Luther z. B. Gal. 3, 10 in alle dem; und bei Umstellung der Worte Röm. 8, 37: in dem allen, Darnach Ap. 13, 38 ebenso zu schreiben wäre. (Dagegen mit Recht hart 1 Pet. 4, 15: in allem eurem Wandel.)

Manche Subst. haben bei Luther eine mehrfache Pluralform z. B. Lande (Ap. 13, 14) und Länder, Orte (Ap. 27, 19. Lc. 4, 14) und Oerter Lc. 4, 37. Das ist belassen. Den Pl. Sabbather hat man in Sabbathe geändert. Nicht gut zu heissen ist der weiche Pl. Schwachen f. Luther's harte Form Schwache (vielleicht am besten hier der Sing. Schwach zu wählen) Röm. 15, 3; Stätten st. Stätte Lc. 11, 24. Auch möchte ich nicht überall die neuern Mehrheitsformen machen, wo die alte Form von der des Sing. sich nicht unterscheidet; z. B. die Werk, Jahr, Gebot u. s. w., zumal wo auch die Einheit schon den Mehrheitsbegriff einschliesst. So Lc. 11, 48 euer Väter Werk (e), wo ἔργους im Text. Ap. 14, 22 Wir müssen durch viel Trübsal (e) in das Reich Gottes gehen vgl. 1 Th. 3, 4. Eher passt's wo zwei Pl. verbunden sind, wie Ap. 20, 23 Bande und Trübsale, vgl. Eph. 2, 1: Uebertretungen und Sünden. Mt. 7, 24 u. 26 ist τοὺς λόγους τούτους gegeben mit Reden, aber v. 28 die alte harte Form Rede, wie Luc. 9, 44. Mit Recht ist aber Lc. 3, 4 geändert: Buch der Reden, wie Ap. 15, 15. Richtig ist statt Pl. der Sing. behalten Mt. 13, 32 unter allem Samen (σπέρματα), und wiederum 1 Cor. 15, 38 geändert in den Pl. So sollte auch behalten werden: Ap. 17, 7 des Kaisers Gebot (e), 25, 27 Ursach (en), zumal an letzter Stelle viel Worte auf —en ausgehen. Solchen Missklang meidet Luther; s. Röm. 15, 8: zu bestätigen die Verheissung (en), den Vätern geschehen; vgl. 2 Cor. 7, 1. Ebr. 11, 13, 17 (v. 33). So auch Röm. 4, 25 um unsrer Sünde (n) willen (διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν). Lc. 13, 16 — hatte, nun wol 18 Jahr (e) u. s. w.

Gut ist in die neuere Form der Mehrheit geändert Ap. 1, 3 Erweiterungen, 2 Cor. 12, 1. 7 Offenbarungen, 1 Pet. 3, 7 eure Gebete, 2 Cor. 11, 3 Sinne (νοήματα) — wär auch wol 4, 4 ebenso zu setzen —, 1 Tim. 4, 3 Speisen, 1 Joh. 1, 9 u. Ebr. 2, 17 Sünden, 2 Pet. 1, 19 in euren Herzen. Hiernach stände statt Sing. auch besser der Pl. Lc. 24, 38: Warum kommen solche Gedanken in eure Herzen, ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν (eigentlich: kommen auf in euren Herzen). Ebenso Mt. 18, 35.

Mc. 2, 6 (vgl. v. 8). Röm. 2, 15. Von C. ist bereits Sing. in Pl. geändert Mt. 4, 13 an den Grenzen (*ἐν ὁρίοις*). Das könnte auch geschehen 19, 1 (*εἰς τὰ ὅρια*) ebensogut wie Mc. 7, 24, 31.

Was aber soll es seyn, dass man Joh. 16, 25 gesetzt hat: Solches hab ich zu euch durch Sprichwörter geredet; es kommt aber die Zeit, dass ich nicht mehr durch Sprichwörter —? Das klingt fast, als war's dem Herrn um Wörter zu thun. Lasse man doch hier das gutdeutsche Sprichwort (für *ἐν παροιμίαις*), das den griech. Mehrheitsbegriff völlig ausdrückt. Es muss doch oft Pl. mit Sing. gegeben werden, je nach dem Sinn und Brauch der Sprache. Man nehme z. B. Mt. 15, 19: Aus dem Herzen kommen arge Gedanken — und nun folgen im Griech. zwar lauter Pl., *φόνου, μοιχείαι...* (Mörderieen, Ehebrechereien —) und Luther hat mit Recht doch lauter Singg.: Mord, Ehebruch —. 2 Cor. 7, 5: *ἔξωθεν μάχαι, ἔσωθεν φόβος*, auswendig Streit, inwendig Furcht. So würde ich auch den Sing. wählen nach dem Grundtext in folgenden Stellen: Joh. 1, 5 das Licht scheint in der Finsternis, *καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν*: und die Finsternis hats nicht begriffen (statt: Finsternisse), für die alte Mehrheitsform die Finsternis vom Sing.: das F. Ebenso Joh. 12, 35 (wo nemlich jene Form „Finsternisse“ sich findet, die im Altdeutschen sowohl Sing. als Pl. ist) u. 1 Joh. 2, 11. Hier „habens“ festzuhalten, und darnach denn etliche Finsternisse zu formiren, scheint mir verfehlt. Besser wäre dann nach C. der alte Pl.: die Finsternis'habens nicht begriffen. Unnötig ist auch geändert Säugern in Säugerinnen Mt. 24, 19. Mc. 13, 17. Lc. 21, 23.

Oft wechselt die harte Form mit der weichen. Gern paart sich mit harter Form das Subst. Die weiche des Adj. z. B. lieben Brüder — ihr verblendeten Leiter Mt. 23, 24 (während v. 16 verblendete Leiter). In diesem Cap. ist bei dem Weberuf Christi über Pharisäer und Schriftgelehrte siebenmal die harte Form — te. Vgl. 2 Cor. 11, 13: solche falsche Apostel. Mc. 7, 23: alle diese böse Stücke = 4 harte Endsilben. Dagegen weich Röm. 9, 3 meine Gefreundten, Col. 3, 12 die auserwählten Gottes, heiligen und geliebten. Zwei verbundene weiche Formen würd ich ändern, z. B. Ap. 16, 30 lieben Herren in liebe H., ebenso 18, 14 lieben Juden. — Sehr gut ist Ap. 21, 10 die kurze Form: mehre Tage. Darnach wäre auch 19, 32 u. 27, 12 zu schreiben: das mehre Theil, nicht: mehrere Theil.

Viel Mannichfaltigkeit war früher auch im Geschlecht der Subst. Etliche Wörter haben alle drei Geschlechter z. B. Gemahl, viele zwei. Z. B. masc. und fem. ist: Aufrühr, Angel (bei dem das m. für Fischangel bräuchlich ist, und fem. für Thürangel), ferner: Gurt, Gehülfe, Genüge, Heirat, Kost, List, Lust u. a. m. — Masc. und neutr. ist z. B. Gefallen, Honig, Lohn, Mensch, Ort... fem. und neutr. sehr viele, die meisten Subst. mit der Endsilbe — nis, als: Aergernis, Erkenntnis, Bekenntnis, Begräbnis, Finsternis, Gefängnis (fem. = Gefangenschaft), Gleichnis, Hindernis... Jetzt aber hat sich in der Sprache meist nur ein Geschlecht für jedes behauptet. Weiblich sind: Betrübnis, Erkenntnis, Finsternis; die andern sächlich. Wäre wol auch in unsrer Bibel jetzt durchweg also zu halten, statt nur etliche willkürliche Aenderungen vorzunehmen, wie das Finsternis zu ändern in die. — Aergernis ist neutr. 1 Joh. 2, 10; fem. 1 Cor. 4, 23. 2 Cor. 6, 3. — 1 Pet. 2, 8 hatte C. schon geändert des in der Aergernis. M. hat des wieder hergestellt, aber mit der neuen Form des Gen.: des Aergernisses. Besser wär es wol, das fem. an dieser Stelle zu belassen. Leider ist solch moderner Gen. auch zu finden Mt. 26, 65: was dürfen wir weiter Zeugnisses? f. Zeugnis. — Erkenntnis (*γνωσις*) ist 1 Cor. 13 einmal fem. v. 2, und v. 8 neutr. und so wechselt es noch mehrmals: fem. 1 Cor. 12, 8. 2 Cor. 2, 14, neutr. 1 Cor. 8, 10 f. 2 Cor. 10, 5 u. 11, 6. Unnötig ist die Aenderung: auf dem

Wegscheid in: auf der Wegscheide. Richtig Ap. 27, 9 hergestellt die Faste; zu ändern seinem Willkür in seiner W. 2 Cor. 9, 7. — Dies vom Substantiv.

Bei den Verbalformen ist weniger zu bemerken. Löblich erscheint uns die Wiederherstellung der edlen alten Formen: gebent (Lc. 4, 36 gebent mit Macht und Gewalt), — stund, erhüb — dräuen, fodern. Ferner die Präterita: gewieset Mt. 3, 7; gepreiset 6, 2 (hienach hätte es auch abgescheidet f. abgeschieden 5, 32 heissen mögen) — offenbart — worden f. geoffenbart, geworden. Unerquicklich ist die Verbesserung ungegessen (unverspeist) f. ungesessen (ohne gegessen zu haben) Mt. 15, 32. Mc. 8, 3. Missen könnte man wol die Formen: begeusst, verdrusst... Sehr gut sind aber die kurzen gedrungenen Formen: darf f. bedarf 1 Cor. 12, 21, mag f. vermag. Röm. 8, 39 Wer mag (*δυνάσται*) uns scheiden? (Merkwürdigerweise ist dasselbe Wort Lc. 16, 3 in kann verbessert: graben mag ich nicht (*οὐκ ἰσχύω*) — offenbar wegen der Zweideutigkeit, so dass man verstehen könnte: graben ist mir zwider, zum graben hab ich keine Lust. Aser da wäre doch besser geholfen mit vermag, das sich auch leichter an mag anschliesst.) Joh. 15, 6 ist umgekehrt versammelt gesetzt f. sammlt: Man sammlt (*συνάγουσιν*) sie (weggeworfne Reben). Gut ferner: sahen und empfahen f. fangen (Joh. 8, 37 meine Rede fahet nicht unter euch), lassen f. verl. (der Mensch wird Vater und Mutter lassen und seinem Weibe anhangen Mc. 10, 7), erstummen f. verst., nur einmal Lc. 1, 20 (möchte eher in verst. sich wandeln), schuldigen f. besch. Mc. 15, 12, urtheilen f. beurth. Mt. 16, 3, genügen f. begnügen Lc. 3, 14, ziemen f. geziemen Lc. 6, 2, niedrigen f. erniedr. Mt. 18, 4, mühen (Mc. 5, 35) neben bemühen (Lc. 8, 49).

Entbehrlich wären die schwerfälligen Formen gewesen: weissest (Joh. 21, 17 neben der kurzen weisst in Einem Vers), zumal wenn noch ein 's angehängt ist: weissest's (Off. 7, 14), zerbrichst Mc. 15, 29, verzehentet Lc. 11, 42 (die kurze Mt. 23, 23), zngeordnet Ap. 1, 26, gewohnet 17, 2. (Unzulässig ist die Kürzung: gewebt statt gewebet Jac. 1, 6.) Da Luther neben diesen auch die kurzen Formen braucht, hätte man darnach oft reformiren sollen: segenen Ap. 3, 26 nach segnen 20, 1, erkennete Gal. 2, 9 nach erkannte 4, 8, fragete nach fragte (Mc. 10, 2), sagete nach sagte (Mc. 5, 33), schickete nach schickte (Ap. 11, 30), rufete (Lc. 16, 24) nach rief (Ap. 23, 6). Doch ist nicht ohne weiteres und für alle Fälle die kurze Form vorzuziehen, sondern zuweilen ist nach Stellung, Ton und Satzbildung absichtlich die längere Form gewählt und für Luthers Sprache charakteristisch, in etlichen Fällen steht sie maleirisch poetisch und ist nicht zu tilgen: Mt. 27, 52 und die Erde erbebete — Mc. 6, 22 da trat hinein die Tochter der Herodias und tanzete — Lc. 16, 21 da kamen die Hunde und lecketen ihm seine Schwären. Also Sinn und Wohlklang sind hiebei gleichermassen entscheidend.

Ueberflüssig steht das doppelte e in knieete (manchmal fehlt es auch), ist auch entbehrlich in den Formen: sieng, gieng, hieng, da Dr. Frommann doch schreibt: gibt Ap. 27, 25, vergib Mt. 6, 12. Versäuren steht dicht neben versäuern 1 Cor. 5, 6. 7. Letzteres ist durchgängig zu wählen, sowie trauern f. trauren, steuern f. steuren. Die Imperfecta mit abgeworfenem e, die bei Luther so häufig sind, hat man überall mit e gegeben: hasset(e) durch hasste Joh. 17, 14, besinnet(e) durch besann; auch Mt. 15, 13, wo stud. Grischow das pflanzet(e) Luthers frischweg in gepfanzt verbesserte. — Gut ist die Aenderung der Präs.: lügest und entwendest in die Impf. des Grundtextes: lögest und entwendetest Ap. 5, 3, und umgekehrt des Impf. ins Präs. Mc. 9, 38. Lc. 9, 49: folget (*ἀκολουθεῖτε*).

Construirt ist richtig nach Luthers Weise kennen mit dem Gen. (des

Menschen) Mt. 26, 72, ebenso hüten (der Säue Lc. 15, 15); rufen mit Dat. Geändert hat man in Acc. Mc. 2, 17. Ob bei hinein rufen nicht auch zu ändern wäre? Auch die aus dem Lat. übernommene Constr. von helfen mit Acc. ist wol zu tilgen, da Luther sonst auch den Dat. hat z. B. Ich helfe dir durch die rechte Hand meiner Gerechtigkeit.

Beim Adj. sind die kurzen Formen: fährlich, tráglich, aufrührisch mit Recht wieder hergestellt (1 Tim. 4, 1 verführerisch). Verwahren jedoch müssen wir Luther gegen die Verbesserung knechtlich in knechtisch Röm. 8, 15. Wie kindisch und knechtisch sich entspricht, ebenso steht hier kindlicher Geist gegenüber knechtlichem Geist. Das Adj. auf -lich zeigt an die Art des subst. Grundworts, das auf -isch die Unart desselben. Paulus vergleicht hier des Kindes Art der rechten, ordentlichen Art (nicht Unart) des Knechts. Ganz unnötig ist wieder zurückgeführt das schwerfällige müheselig Mt. 11, 28, nackt, teuflisch (Jac. 3, 15). Neben ruchtbar Mc. 1, 45 findet sich auch ruchtbar Lc. 1, 65. Tödlich Off. 13, 3; aber Todtschläger 21, 8. — Ap. 23, 20 der alte Comparativ bass. War wol mit in das Register der zu erläuternden Ausdrücke aufzunehmen, wie fast = sehr, schier = bald.

Die Zahlwörter betreffend ist überall und mit Recht die Form des Masc. zween und des Fem. zwo wieder hergestellt. Doch ist zwier in zweimal geändert, Luc. 18, 12. Auch hätte man Eins ist noth Lc. 10 lassen mögen, und nicht Eines zurückführen, zumal sonst die kurze Form bei Luther oft zu finden ist. Vgl. 2 Cor. 11, 24. Ingleichen im hoheupriesterlichen Gebet Joh. 17. — Ebenso hätte eilf wol der elf weichen mögen. Dass aber viel und wenig mit dem Gen. construiert belassen ist, billigen wir, z. B. wenig ist ihrer Mt. 7, 14, viel falscher Propheten 24, 11.

Pronomen. Die abgekürzte Form des Gen.: mein, dein, sein, unser, euer, ihr — ist restituirt statt des hässlichen unserer... z. B. Schöne dein — der Herr bedarf ihr — euer etliche (Lc. 21, 16). Die verkürzte Form des Dat. Pl. ihn hätte auch behalten werden können, wenn nur der Wegfall der Endung -en durch Apostroph angedeutet würde. Man hat vorgezogen, das Wort voll auszuschreiben Mt. 17, 27 u. Joh. 17, 26, wol um der möglichen Verwechslung mit dem Sing. ihn vorzubeugen. Gut ist auch des, wes f. ss, und im Plural der f. derer. Mt. 14, 21: der waren bei 5000 Mann. Aber 15, 6: der (εἰς ὧν) noch viel leben — ist in deren verwandelt. Der reflexive Dat. der 3. Person ihm — ihnen ist geblieben, mit Präposition steht sich, Mt. 16, 6 Sie hatten vergessen Brot mit sich zu nehmen. — Das Neutrum der 3. Person es oder 's ist, wenn es später auch weggelassen, oft restituirt. Mt. 18, 26. 29 ich will dir's alles bezahlen. Ap. 23, 8 bekennen's beides. Röm. 11, 32 Gott hat's alles beschlossen unter den Unglauben. 1 Cor. 4, 12 so duiden wir's vgl. 2 Tim. 2, 10. Fehlen könnte es immerhin Mt. 12, 25: Ein Hans, so es mit ihm selbst uneins wird, mag's nicht bestehen. Oft hat Luther 's in ein vorausgehendes s oder ss mit hinein genommen, was leicht durch Apostroph (z. B. dass') anzudeuten wäre. Aber Dr. Frommann hat lieber das ganze Wörtlein es ausgeschreiben. (2 Cor. 12, 16 Aber lass' also seyn. Mc. 9, 21 dass' ihm widerfahren ist. Lc. 22, 16 bis dass' erfüllt werde im Reich Gottes, vgl. Joh. 21, 7. 12.) Wiederum fehlt das 's, wo es stehen sollte: Mt. 13, 31 und säet('s) auf seinen Acker. Joh. 17, 4 Ich habe vollendet das Werk, das du mir gegeben hast, dass ich('s) thun sollte. Mt. 24, 26 so glaubt nicht st. so glaubet's nicht. Es fehlt auch Mt. 24, 44: zu einer Stunde, da ihr nicht meint, vgl. Lc. 8, 47. Ferner Ap. 21, 22: Was ist denn nun? 26, 22: aber durch Hilfe Gottes ist mir gelungen, wo hätte stehen mögen: ihr's — ist's — mir's. Es fielen aber besser weg: 1 Cor. 3, 22 alles ist's (st. ist) euer. 14, 10: Lasset's st. lasset alles ehrlich und ordentlich zugehen. Verbessert durch Einschlebung eines 's hat man folgende

Stellen: womit soll man's salzen? (nemlich verdorbenes Salz, gibts dafür auch noch wieder ein Salz zum würzen?) Ebenso die Parallelen Mc. 9, 50. Lc. 14, 34. Aehnlich 2 Cor. 11, 23 Sie sind Diener Christi — ich bin's wol mehr. Die harten Formen und Contractionen hätten sollen durch Auflösung gemildert werden: *sagest's* = *sagest es* Mt. 26, 25, *setzt's* = *setzt es* Lc. 8, 16, *weissest's* = *weist es* Offb. 7, 14.

Präpositionen. Ueber ist meist mit dem Dativ construiert; mit dem Acc. nur Mt. 22, 33. Joh. 3, 25. Ist recht. Aber gegen mit dem Dativ (z. B. Ap. 24, 16. 2 Cor. 6, 13) wäre wol besser in den Acc. zu setzen, wie es steht Eph. 6, 9. Tit. 3, 2. Bei in der Richtung wohin steht billig mit dem Acc.: Mt. 19, 25. 26, 58. Lc. 24, 4. Joh. 6, 19. 20, 7. Ap. 5, 10. 8, 29. 31. Off. 8, 3. Gut ist auch die Wiederaufnahme der contrahirten Formen: drauf, dran, drob, drein neben darein (dahinein), für welches Thorheit ist zu verbessern darin, wie C. hat Phil. 3, 16.

Bemerkenswerth ist, dass unsre rev. Bibel fast durchgängig ja für je setzt, mag es auch in verschiedener Bedeutung stehen. Man beachte nur etliche der griech. Ausdrücke, welche Luther mit je übersetzt. Wir nehmen nun bloß einen Abschnitt, z. B. den Brief an die Römer. Da wird durch je wiedergegeben sowol *γὰρ* 4, 9, als *οὐν* 6, 4, als auch *μὲν* 7, 12, ja selbst *μενούργε* 10, 18. Stehen lassen hat man je z. B. 1 Tim. 1, 15. 3, 1. Tit. 3, 8. Die Bindepartikel *τὲ* — *καὶ* hat Luther mit beide übersetzt (beide Fälle genommen, sowol diesen als jenen). Diese Partikel hat keine Gnade gefunden vor den Augen der Revisoren, sondern hat sich verwandeln müssen in verschiedene Casus des Zahlworts: beider, beides, beiden. Röm. 1, 14: Ich bin ein Schuldner beider der Griechen und der Ungriechen (vgl. Ap. 24, 15). Röm. 11, 33 O Welch eine Tiefe des Reichthums beides der Weisheit und Erkenntnis Gottes. Ap. 26, 22 Und zeuge beiden, dem kleinen und dem grossen (vgl. 1 Cor. 1, 24). — Warum hat man dieses gute ungeschuldige Bindewörtlein nicht dulden können, da doch diese Form in adj. Verknüpfungen sonst häufig im N. T. erscheint und mit Recht auch so belassen ist? Z. B. 2 Cor. 7, 4 in alle unsrer Trübsal. Philem. v. 6 Erkenntnis alle des guten. — Anders ist es mit dem unverständlichen Gen. etlicher — etlicher (sc. Frucht) für *ἐν* — *ἐν* — *ἐν*, Mc. 4, 20. Da hätte man wol mit C. in etliche ändern sollen. Ebenso wo lang nicht Raum- sondern Zeitpartikel ist, sollte es durchweg lange geschrieben werden, wie hin und wieder geschehen ist z. B. Ap. 28, 6. Danach zu bessern auch: 15, 7. Lc. 15, 13 u. a. Stellen. — Hie ist zwar mit Recht wieder hergestellt im Tenor des Satzes. Aber wo es an den Schluss tritt, müsste es wol voller lauten: hier, z. B. Ap. 16, 28 *thu dir nichts äbels, denn wir sind alle hie* —! (ist zu matt und kahl). — Manchmal sind zwei zu trennende Wörter in eins verbunden z. B. Joh. 14, 30 *fortmehr st. fort mehr*; 10, 40 *hinwieder st. hin wieder* (*ἀπ' ἧλθε πάλιν*); 2 Cor. 8, 3 *selbstwillig st. selbst willig*; 2 Joh. v. 6 *daselbstinnen st. daselst innen*. Auch (L. 45 schon) Ap. 15, 36 *wiederum ziehen st. wieder umziehen* (*ἐπιστρέφονται δὲ*), 25, 27: *zuschicken st. zu schicken*.

Eine neue Weise, die Sylhen abzubrechen am Ende einer Druckzeilê, ist uns an etlichen Orten aufgefallen, z. B. Mt. 27, 15 *gefang- enen*, 28, 8 *gieng- en*. Durchgängig zu revidiren wäre jedenfalls die wol nicht revidirte Interpunction, denn damit ist über alles Mass hinaus gegangen. Gesundes Mass ist auch hier noth, und kann nur das Lesen und Verstehen fördern. Was ist z. B. für Sinn und Verstand darin, wenn zwei Worte, die mit und sollen verbunden seyn, doch durch Komma wieder getrennt werden? Wenige Exempel mögen genügen, diese Krankheit, die den ganzen Leib durchdringt, zu zeigen. Mt. 14, 33: Die aber im Schiff waren, kamen, und fielen vor ihm nieder, und sprachen: —. Mc. 13, 5: Und Jesus antwortete ihnen: und hing an, zu sagen: —. Lc. 17, 21: Siehe, hie, oder: da ist er. Jac. 1, 19:

Ein jeglicher Mensch sei schnell, zu hören; langsam aber, zu reden, und langsam —. Hier ist doch schnelles Hören und langsames Reden zu Einem Begriff verbunden, und darf nicht geschieden werden.

Druckfehler sind zwar etliche weniger in dieser Ausg. von 1871 als in den vorigen, aber doch noch genug zu verbessern. Mir sind folgende begegnet: Mc. 6, 17 ist hinter sei- die Sylbe nes ausgefallen. Lc. 6, 37 weggelassen (?) auch vor „nicht verdammt“. 8, 21 Mu-ter statt Mut-ter. 9, 50 wieder st. wider. Joh. 5, 30 des Vaters willen st. Willen. 12, 17 dass st. das. 1 Cor. 14, 32 Geister st. Geister. 2 Cor. 1, 5 Christum st. Christum. 12, 17 etlichen st. etliche (?). Phil. 1, 1 Timotheus st. Timotheus. Jac. 1, 10 feiner st. seiner.

Dies über Formalien. So Gott will, in einem der nächsten Hefte die Hauptsache, Besprechung des Sachlichen.

[N. Ruppin.]

[C. Rsthjen.]

VIII. Christliche Archäologie.

Dr. Clem. Brockhaus (a. o. Prof. der Theol. u. Pfarrer zu Leipzig), Aurelius Prudentius Clemens in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit. Lpz. (Brockhaus) 1872. X u. 334 S. gr. 8.

Der Person und den Schriften des spanischen Dichters Prudentius um 400 hat — von der nun schon etwas älteren Middeldorpfischen Untersuchung der Theologie des Prudentius 1832 und der eigentlich nur von philologischem Standpunkte geschriebenen, dem Verf. wie es scheint unbekannt gebliebenen Abhandlung *Prudentiana* von C. G. Schmidt in dieser Zeitschr. 1866 H. 4. abgesehen — allerdings die neuere theologische Forschung bis jetzt ein allzu geringes Interesse zugewandt. Dies ist durch den gelehrten Verfasser obenbezeichneten Werkes nun anders geworden. Person und vornehmlich Schriften des Prudentius sind von ihm' einer so tief eindringenden theologisch archäologischen Einzel-Untersuchung unterzogen worden, wie sie nur selten alten Kirchenlehrern und Kirchenscribenten zu theil geworden ist, wobei dann zugleich der Verfasser an diesem Beispiele eingehend auf den Quellenwerth der altchristlichen Dichtung überhaupt für die bildende Kunst und beider für die Geschichte des geistigen und kirchlichen Lebens der Zeit hinweisen wollte. Indem so der Verf. das Verhältniss der Dichtungen des Prudentius zu dem altchristlichen Bilderkreise und die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen beiden beleuchtete, gewann er für den altchristlichen Bilderkreis eine neue Betrachtungsweise sowie für manche Eigenthümlichkeiten des Dichters eine neue Erklärung, und durch die Vergleichung beider gelangte er zu einem Einblick in das geistige Wesen des christlichen Volkes, für welches der Dichter schrieb und der Bildner malte. Die

Ausbente aus dem vorliegenden Werke ist mithin nicht sowol eine allgemein kirchen- und dogmenhistorische, noch weniger eine philologische. In ersterem Bezug bildet immer noch die Darstellung von Middeldorpf eine Basis, und in letzterem die Schmidt'sche eine Ergänzung, obgleich letztere eigentlich nur *dissecta membra* bringt, und vor ersterer die Brockhausische das wesentlich voraus hat, dass sie die Verwandtschaft der theologischen Anschauungen des Prudentius mit denen Tertulians ins Licht stellt. Die Hauptbedeutung und das Hauptverdienst des Brockhausischen Werks dagegen liegt auf Seiten der speciellen christlichen Archäologie und Kunstgeschichte, für welche dasselbe den Werth hat einer neu bahnbrechenden Forschung, wenn dieser Werth nun auch nicht unbedeutend dadurch erhöht seyn würde, wenn es dem Verf. gefallen hätte und gelungen wäre, durch Feststellung allgemeiner Gesichtspunkte seine Forschung mehr zu concentriren und ihr durch Verwischung des Eindrucks einer gewissen Zerfahrenheit, den das Ganze macht, durchschlagenderes Interesse zu gewähren. Er behandelt das Ganze in 10 Capiteln. Zuerst (S. 1—19) redet er von Leben und Schriften des Prudentius überhaupt, wobei der tief historische Blick auf das ganze Constantinische und unmittelbar nachconstantinische Zeitalter unser ganzes Interesse fesselt. Hierauf geht er zur genauen Einzel-Analyse der Dichtungen des Prudentius selbst über, indem er nach dem Charakter der Form wie des Inhalts die Lehrgedichte *Apotheosis*, *Hamartigenia*, *Psychomachia* als polemische und die beiden Bücher gegen Symmachus als apologetische von den lyrischen des Cathemerinon- und Peristephanon-Buches scheidet, und zuerst die ersteren, am eingehendsten (S. 44—80) die Bücher gegen Symmachus, dann die letzteren, am eingehendsten (S. 100—161) das *Peristephanon*, ins Auge fasst. Hierauf handelt er von Werth und Bedeutung der Poesie des Prudentius überhaupt, dann (S. 175—202) von seiner Theologie insbesondere, hierauf bespricht er die Abhängigkeit des Prudentius von seinen Vorgängern und Zeitgenossen und dann (S. 220—271) seine archäologische Bedeutung, worauf er im 10. Capitel (S. 272—305) mit einer Abhandlung über Zusammenhang und Tendenz der altchristlichen Poesie und Kunst überhaupt und zuletzt anhangsweise (S. 307—334) mit einer trefflich gelungenen, wenschon für den Leserkreis des Werks immerhin etwas supererogatorischen, vollständigen deutschen Uebersetzung der *Apotheosis* schliesst.

[G.]

IX. Kirchen- und Dogmengeschichte.

1. Sebastian Brands Narrenschiff in neuhochdeutscher Uebertragung von K. Simrock. Berlin (Lipperheide) 1872. XVIII u. 340 S. in 4. 4 Thlr.

Seb. Brant — oder wie der Herausgeber ohne Zweifel authentischer schreibt Brand —, geb. zu Strassburg um 1458, gest. als Kanzler seiner Vaterstadt 1521, hat als sein literarisches Hauptwerk zuerst 1494 zu Basel sein „Narrenschiff“ hervortreten lassen: die glänzendste (allerdings nicht irgend reformatorische, sondern nur vorreformatorische) Erscheinung der deutschen Literatur im erlöschenden Mittelalter in der Zeit zwischen Erfindung des Buchdrucks und der Reformation, das treffliche ebenso fein satyrische, als wahrhaft poetische und ernst ethische, vor Allem aber in seinem innersten Kerne religiöse, nicht blos der Ergötzung, sondern der Erbauung bestimmte Werk, worüber als „Spiegel des Heils“ eben deshalb dann auch ein Geiler von Kaisersberg zu predigen sich erlaubte und verstand, ein Werk, welches alle die mannichfaltigen Thorheiten, Eitelkeiten, Schwachheiten und Verderbnisse dieser Welt, die für kurzen Gewinn und flüchtigen Genuss das ewige Heil aufs Spiel setzen, in 112 Capiteln (Büchnarren, Geiznarren, Modenarren, alte Narren, äffische Narren, geschwätzig Narren, Gottestadler, selbstgerechte Narren, Frauenhütter, Spottvögel, Wollust, Tanzen, böse Weiber, grobe Narren, gedrückte Narren, Gotteslästerung, Kirchengeschwätz, aufständische Narren, Fastnachtnarren u. s. w. u. s. w.) in schärfster und eindringendster Weise geisselt. Seit Jahren lag dies Werk in der Ursprache und Urweise neu nach Zarncke's kritischer Ausgabe vor. Es war aber in der Sprache veraltet und die uns jetzt widerstrebende Versbehandlung, die nur die Silben zählte, dem grossen Publicum ungeniessbar geworden. Da bietet uns nun jetzt Altmeister K. Simrock das Werk in neuhochdeutscher Uebertragung dar, die zugleich den verrenkten Vers unserer Metrik wieder unterwirft; und in dieser Gestalt, an deren rein sprachlich kritische und historisch kritische Würdigung im Einzelnen ja freilich unsere bescheidene Anzeige an diesem Orte nicht hinanreichen kann und will*, ist das anziehende Werk, in Anmerkungen (S. 316—340) mit den nöthigsten Texteserläuterungen versehen und äusserlich typographisch glänzend ausge-

* Und dies um so weniger, da in diesem Bezug so eben in einer eingehenden Kritik über das Werk von K. Goedeke in den Götting. gel. Anzeigen 1872. St. 27 S. 1056—1077 viel geleistet worden ist.

stattet, insbesondere mit Brands authentischem Bildnisse und jedes Capitel mit den (nicht ohne genussreiche Ausdeutung belassenen) ursprünglichen, von dem Verfasser selbst entworfenen Holzschnitten, die zu den schönsten im 15. Jahrh. gefertigten gehören, von ächt hogarthischer Composition, voll von Humor und feinsten Charakteristik, ja fast von dramatischer Anlage der Gruppierung, — ein Geschenk für unsere Zeit, wie es relativ angemessener, anmuthiger, lehrhafter und würdiger kaum geboten werden konnte. [G.]

2. J. K. F. Knaake, Jahrbücher des deutschen Reichs und der deutschen Kirche im Zeitalter der Reformation. Bd. 1. Hft. 1. Leipzig (Weigel) 1872. IV u. 160 S. 8.

Christoph Scheurl's, des namhaften anfangs sympathischen, je mehr und mehr aber antipathischen Zeitgenossen der Reformatoren, wichtiges Briefbuch ist neuerlich von Freiherrn v. Soden und Knaake herausgegeben und von uns angezeigt worden. Hier veröffentlicht nun der verdiente jüngere Herausgeber desselben Gelehrten „Geschichtsbuch der Christenheit“, welches, im J. 1528 verfasst, in authentisch chronistischer Weise von 1511 an bis 1521 allen selbsterlebten Begebenheiten der grossen Zeit genau nachgeht und sie in urkundlichem Lichte vor uns hinstellt. Das vorliegende Heft, welches nur erst bis zu Miltitz' Verhandlung mit Luther reicht, soll nun aber nicht etwa nur den ersten Haupttheil dieses Scheurl'schen Werkes bilden, sondern es bezeichnet den Anfang eines vom Herausgeber unternommenen grossen neuen Werkes, „Jahrbücher des deutschen Reichs und der deutschen Kirche im Zeitalter der Reformation“, welches für die bewegteste Zeit unsers Vaterlandes die Masse geschichtlichen Stoffes, der sich an den verschiedensten Orten, in Büchern und Gewölben, zerstreut findet, gesammelt darbieten und demgemäss Documente verschiedener Art, Chroniken, Reichstagsacten, Beschreibungen einzelner Begebenheiten, kirchliche Verhandlungen u. s. w. gruppenweise zusammengestellt bringen soll. Wir wünschen dem accuraten und fleissigen Editor, dem würdigsten Nachfolger eines Förstemann in seinem vor Jahrzehenden begonnenen Archiv und Urkundenbuche der Reformation, im Interesse kirchenhistorischer Forschung die glücklichsten Erfolge.* [G.]

* Seitdem ist nun auch bereits Hft. 2. von Bd. 1. der oben bezeichneten Jahrbücher noch erschienen, S. 161—304 umfassend, und enthaltend ausser dem Schlusse des Scheurl'schen Geschichtsbuches unter dem Titel *Acta Augustana* 1518 mancherlei (8) des Reichstag zu Augsburg 1518 betreffende, meist allerdings schon früher gedruckt gewesene quellenhafte Schrift-

3. Heinrich Lang, Martin Luther, ein religiöses Charakterbild. Berlin (Reimer) 1870. VI u. 339 S. gr. 8.

„Ich gebe hier der deutschen Nation ihren Luther, soweit ich ihn verstanden habe“. Einen ominösern Anfang hätte der Verf. für sein „Vorwort“ kaum finden können. Wer das Buch aufmerksam und nachdenkend durchgelesen hat, dem wird zuallererst eine formelle Eigenthümlichkeit aufgefallen seyn, nemlich: allen Ruhm und allen Tadel, den hier die rechte Hand Luther'n zuteilt, nimmt früher oder später die linke wieder zurück, so dass man vergeblich nach der eigentlichen Farbe fragt, in der das „Charakterbild“ gemalt seyn soll. Woher rührt diese wunderliche Erscheinung? Einfach daher: Hr. H. L. hat den D. M. Luther gerade so verstanden, wie der Sage nach Hegel von Hinrichs verstanden wurde, oder noch besser, wie Renan und Strauss Jesum verstanden. Diese Thatsache drängt sich bis zwischen die Zeilen des „Vorworts“ hinein. Wir leugnen ja keinswegs die ansprechenden Eigenschaften dieser Arbeit; die geistvolle Behandlung mancher Partien, die oft schlagenden Urtheile über Personen und Zustände, das kecke Eintreten für viele verkannte Wahrheiten, die nicht selten überraschenden Gesichtspunkte bei verwickelten Umständen, die Frische der Schilderung, die Gewandtheit der Darstellung überhaupt, auch die verhältnissmäßige Reichhaltigkeit des Stoffes und noch manches Andere machen auf den unbefangenen Leser einen vortheilhaften Eindruck und lassen die der Lectüre gewidmete Zeit nicht als verloren beklagen. Auch bestreiten wir nicht, des Verf.'s Leistung sei „die ausgetragene Frucht vieler Jahre; ihr Zweck sei zunächst kein gelehrter, obwol ihr langjährige und mannichfaltige Studien zu Grunde liegen, er sei ein künstlerischer; sie wolle nicht den gesammten Stoff für ein Leben Luther's sammeln und wissenschaftlich ordnen, sie wolle vielmehr den schon aufgehäuften Stoff bilden und gestalten aus der Idee heraus, die ihm zu Grunde liege.“ Das Alles stellen wir nicht in Abrede. Wenn aber Verf. dann fortfährt: „Diese Idee kann nichts Anderes seyn, als der Grundgedanke, aus welchem Luther's Wesen und Wirken zu begreifen ist, der Punkt, von welchem aus diese so einzige, in allen ihren Widersprüchen doch wieder so einheitliche Persönlichkeit sich dem Beschauer anschliesst und zum vollen Verständniss darbietet“, — wenn er sogar hinzufügt, „er glaube diesen Punkt entdeckt zu haben, und Luther stehe

stücke, über deren erneute Aufnahme an diesem Orte eben deshalb ja wol verschieden geurtheilt werden kann, die aber jedenfalls einen angemessenen und dankeswerthen Bestandtheil solcher Jahrbücher bilden. [G.]

in den scharfen Umrissen seines Wesens, in der specifischen Eigenthümlichkeit seines Geistes und Charakters vollständig klar vor des Verf.'s Geiste“, — so braucht man mit dieser Eingangs- nur die Ausgangsrede des „Vorworts“ zu vergleichen, um wahrzunehmen, dass in diesem Buche von einem unverstandenen und unbegreifbaren Luther gehandelt seyn müsse, — von einem Luther, der zeitlebens nicht that, was er wollte, und nicht wollte, was er that, — dessen Person, Wort und Werk durch Anerkennung geschändet, durch Verwerfung geehrt und gefördert werde. Die merkwürdige Schlussstelle des „Vorworts“ lautet: „Heute, da in überraschenden Schicksalsschlägen sich über Nacht so Manches von dem vollzieht, was Luther gewollt, aber leider nicht erreicht hat, dürften doch wol manchen Katholiken die Augen aufgehen über das Streben und Wirken des Mannes, zumal wenn ihnen sein Bild von einer Feder gezeichnet entgegentritt, die sich von jedem Vorurtheil der Confession unabhängig weiss. Bei denjenigen protestantischen Männern und Frauen, welche die Reformation über ihre anfänglichen Zeitschranken hinaus in sich fortgebildet haben, rechne ich auf Dank für die Gabe, die ich ihnen reiche. Den Anderen, welche das Werk Luther's auf dem Punkte festhalten, auf welchem der Meister es stehen gelassen, möchte ich gern drohend zurufen: ‚wenn Luther heute noch lebte!‘ Aber ich weiss: das ist ein unmöglicher Gedanke. Einen Zwingli könnte man sich ohne viel Mühe als heute lebend denken; nach einem raschen Umblick würde er sich leicht in der Zeit zurechtfinden. Luther nicht; zu tief stehen seine Wurzeln im Boden des Mittelalters und man muss es seinen heutigen Schülern lassen: sie haben ihn sehr gut copirt, wenigstens den Kirchenmann. Ob auch den Reformator? Mit der eminenten Vernunftanlage, die ihm innewohnte, hat er die Ungereimtheit aller kirchlichen Dogmen vom Fall Adams an bis zur Menschwerdung Gottes erkannt und angesprochen. Aber der Katholicismus, in welchem er sich die Hälfte seines Lebens als ‚ein toller Heiliger‘ bewegt hatte, hinderte die erfolgreiche Entfaltung dieser rationalen Geistesanlage und so entschloss er sich in einem heroischen Kampfe, im Interesse des Kirchenglaubens die Vernunft mit Füssen zu treten, nicht ohne fortwährend von der niedergetretenen in die Fersen gestochen zu werden. Sollten nun die Nachfolger, die nicht wie er eine katholische Jugendzeit hinter sich haben, die nie vor Rom gestanden sind mit dem Gefühl: ‚sei gegrüsst, du heilige Stadt‘, die in keinem Kloster mit ihrem Gott gerungen haben, sollten sie nicht merken, auf welche Seite sie sich zu stellen hätten, wenn sie seinem Geiste

treu bleiben wollten? Aber sie schätzen die Mühe nicht, die er ihnen abgenommen, sie würdigen das schmerzliche Opfer nicht, das er ihnen gebracht, sie bedenken nicht, wie theuer sie erkaufte sind. Wenn diese Schrift zur religiösen Selbstbefreiung des deutschen Volks etwas beiträgt, so ist ihr schönster Zweck erreicht.“ Das also sind die Grundstriche zu dem Bilde Luther's, die im Folgenden nur weiter ausgeführt werden. Ob Hr. H. Lang in Meilen, der von den schweizerischen „Zeitstimmen“ her längst und hinreichend bekannte, ein unglücklicheres Object für seine Feder hätte wählen können, als gerade dieses „Charakterbild“, bezweifeln wir, — um nicht mehr zu sagen. Er würde es auch gewiss niemals gewählt haben, wären nicht die politischen Ereignisse von 1870 eingetreten; nur sie legten ihm die „Tendenz“ nahe, „mit diesem Luther allen Ernstes Propaganda zu machen für eine deutsche Kirche, die in allen Stücken ungefähr das Gegentheil wäre von der jetzigen.“ Denn „noch sehe sich die eine Hälfte der deutschen Nation mit eisernen Ketten an den Romanismus gefesselt, dessen Untergrabung die weltgeschichtliche Aufgabe der Reformation gewesen ist, die andere sei von dem Buchstaben eines sogenannten protestantischen Kirchenthums eingeengt, das nachgerade im Angesicht der geistigen Bildung unseres Zeitalters als ein öffentlicher Skandal erscheine.“ Das müsse in Folge der politischen Wendung von 1870 anders werden; denn „es sei doppelt schmerzlich zu sehen, wie das deutsche Volk in der Gestaltung seines kirchlichen und religiösen Lebens so weit hinter seinen anderen Aufgaben zurückgeblieben sei.“ Darum gelte es jetzt, dem deutschen Volke, „dem Luther's Leben und geschichtliche Bedeutung im allgemeinen bekannt ist“, nun auch das „innerste Motiv dieser Persönlichkeit aufzuschliessen und an den Hauptmomenten ihres Lebens zur Anschauung zu bringen, so dass Luther's Bild, gleichsam vor des Volkes Augen gewachsen, am Ende erklärt und verstanden vor ihm stünde.“ Bei einer solchen Behandlung müsse freilich die Kritik einen weiten Spielraum haben. „Aber die Kritik, die hier an einem geschichtlichen Gegenstande geübt werde, sei nirgends jene willkürliche und subjective, welche eine weltgeschichtliche Individualität mit dem Masse der eigenen misst. Sondern der behandelte Charakter werde nur an sich selbst gemessen und an den Folgen seines Wirkens. Die wahre Kritikerin einer weltgeschichtlichen Erscheinung sei die fortschreitende Geschichte. Sie sei das Feuer, welches Heu und Stoppeln verzehrt, das Gold aber und Silber in seiner Reinheit hervortreten lässt. Die Kritik Luther's sei die Geschichte der vierthalbhundert Jahre, die

seit seinem Auftreten verfloßen sind.“ Schön! Was ist denn nun aber der hochtönenden Phrasen eigentlicher, prosaischer Sinn? Doch *in nuce* nur Folgendes. Wie wir längst wissen, gehört Hr. Lang zu den „Halben“. Er ist ein moderner Weltanschauer, aber ein solcher, der die Augen zudrückt um nicht sehen zu müssen, dass ein Lessing, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, nicht minder ein Strauss, Ruge, Feuerbach, Bauer und Baur bereits den „überwundenen Standpunkten“ der modernen Weltanschauung angehören, — ein solcher, sagen wir, der, die Ohren verstopfend, nicht hört, wenn ihm gesagt wird, die Welt stehe jetzt in der Aera des Materialismus, Epikurismus und Pavianismus, in dem Zeitalter Büchner's, Moleschott's, Darwin's, und habe die sicherste Aussicht, bis in die Herrlichkeiten der „Commune“ und „Internationale“ hinein und noch weiter hinaus fortzuschreiten. Ihm graut vor der Entwicklung der „modernen“ Weltanschauung zu einer modernern, modernsten und allermodernsten; er will sie in ihre früheren Stadien zurückführen, zwar nicht in die Aufklärungs- und Rationalismusepoche, wol aber in die Zeiten des Pantheismus, des Kryptoatheismus. Er ist mithin, wie auch sein ganzes vorliegendes Buch ausweist, ein Stabilist und Reactionär von reinstem, oder richtiger: trübstem Wasser: ein lauter Advokat der „Vernunft“ und „Wissenschaft“, vor deren endlosem „Fortschritt“ er sich doch heimlich fürchtet. Andere seiner Farbe, z. B. Balzer, sprechen ihren Unwillen über den neusten Verlauf der „Humanität“ offen aus; dazu aber kann sich Hr. H. Lang nicht entschliessen, wohl wissend, dass eine Appellation von dem Forum der „öffentlichen Meinung“ an das Urtheil seines subjectiven Gutbefindens ihn als einen dunkelhaften Infallibilisten blossstellen würde. Was thut er also? Er verschanzt sich hinter eine hochgefeierte Autorität: unter Luther's Namen will er erreichen, wozu ihm seine eigene Persönlichkeit keine Hoffnung gewährt. Zu dem Zwecke hat er sich seit Jahren in den Wahn versenkt, d. h. erst nur hineingedacht, dann wirklich hineingelebt, Luther's „Geist“ und „innerstes Motiv“ seien keine anderen gewesen, als die des „Zeitstimmen“-Publikums und gleichgearteter deutscher Atheistenschwärme; — nur Luther's „Buchstabe“ klinge anders und dürfe daher durchaus nichts gelten. Mit dieser abenteuerlichsten aller Chimären in die Oeffentlichkeit zu treten, dazu schien ein, den Abenteuern und Begriffsverwirrungen so günstiges Jahr, wie 1870, die erwünschteste Gelegenheit zu bieten. So erschien denn „M. Luther, ein rel. Charakterbild“ *in usum delphinorum*, deutsch: zur Fütterung der Stockfische, an denen die moderne Weltan-

schaunung so grossen Ueberfluss hat. Ihnen soll eingeredet werden, sie seien die Inhaber von Luther's „Geist“, die Vollender der „deutschen Reformation“, die eigentlichen „Protestanten“, — doch, wohlgemerkt, alles das nur dann, wenn sie sich von Hrn. H. Lang's Geist, Meinung und Tendenz weder vor-, noch rück-, noch seitwärts schreitend entfernen, weil Luther's Geist, Motiv und Werk erst in Meilen richtig erkannt, gewürdigt, kritisirt und zum Abschluss gebracht worden sei. Das ist die ungeschminkte Genesis eines Buches, das unter D. Luther's Firma für die protestantenvereinliche Weltanschauung werben und wo möglich eine deutsche „Nationalkirche“ stiften soll, welche, dem Protestantismus, dem Christenthum, überhaupt jeder bestimmten Religion entsagend, sich lediglich auf die Pflege der „politischen und socialen“ Interessen, auf die Cultivirung des Diesseits, lege. Das „Charakterbild“ wird sein Publikum finden, wie die „Leben Jesu“ das ihrige fanden, — und gleich diesen nach kurzer Frist vergessen werden. Den Todeskeim trägt es schon in der naiven Offenherzigkeit seiner, für uns sehr bedeutsamen, Zugeständnisse, von denen bereits mehr als eins im „Vorwort“ enthalten ist. Man hat uns z. B. bisher mit grosser Thorheit aus dem Aufklärungslager zugerufen: „wenn Luther heut noch lebte!“ Jetzt sagt die Aufklärung offen heraus: Luther würde heut noch ganz derselbe seyn, der er zu seiner Zeit war; ein Martin Luther als moderner Fortschrittsmann gefasst, „das ist ein unmöglicher Gedanke“, ein Unsinn! Man hat uns ferner, besonders unirterseits, unzähligemal für „Neulutheraner“ ausgegeben, die von Luther's Glauben, Lehre und Bekenntniss himmelweit abgewichen seien. Jetzt erklärt einer der entschiedensten Unionisten, „man müsse es den heutigen Schülern Luther's lassen“, dass sie in ihres Meisters Fussstapfen wandeln: „sie haben ihn, den Kirchenmann, sehr gut copirt.“ Sodann hat man uns oft als „Fanatiker“ und „Zeloten“ verschrien, weil wir bei Zwingli (und Calvin) die Keime der heutigen Religionslosigkeit fanden. Jetzt sagt ein Landsmann und begeisterter Verehrer jenes Zürichers: „Einen Zwingli könnte man sich ohne viel Mühe als heute lebend denken; nach einem raschen Umblick würde er sich leicht in der Zeit zurechtfinden.“ Er würde ein pantheistischer Freigeist werden; „Luther nicht!“ Wir nehmen Akt von diesen drei Zugeständnissen des „Vorworts“, denen wir aus dem Buche selbst (S. 240 f.) noch ein 4tes beifügen, nemlich die hochwichtige und vollkommen begründete Erklärung, Zwingli und Oekolampad hätten auf ihrem, doch immer noch symbol- und wunderergläubigen, Standpunkte „kein Recht“ gehabt, die Gegen-

wart des Leibes und Blutes Christi im Brod und Wein des h. Abendmahls zu leugnen; denn „wenn Ein Wunder möglich ist, so sind sie alle möglich.“ Luther's Abendmahlslehre könne nur „im Namen der Vernunft“ bestritten werden; auf biblischem Boden sei sie unwiderleglich; denn alle Exegetenkünste würden zu Schanden an Luther's einfacher Forderung: „Beweiset mir, dass, wenn Christus sagt: dies ist mein Leib, es nicht sein Leib sei.“ Bei vier solchen Zugeständnissen, denen sich leicht noch mehrere hinzufügen lassen, kann das „Charakterbild“ nur auf wackeligen Füßen stehen; Hr. Lang erklärt ja damit deutlich genug, sein „Martin Luther“ habe niemals gelebt und würde auch niemals haben leben können; er habe ihn dargestellt, nicht wie er wirklich war, sondern wie er hätte seyn sollen und wie er ihn zu seinem speciellen Zwecke brauchte: als eine utopische Tendenzfigur, oder nach Luther's eigenem Ausdrucke, als einen „Dreckführer“ der heutigen Schweizerweisheit. Blicke hierüber noch ein Zweifel, so würde er schon durch die Disposition des Buches gehoben. In dieser Hinsicht schliesst die „Einleitung“, nicht ohne naive Zweideutigkeit, mit dem Vorgeben, „die Eintheilung dieses Lebens in die drei Abschnitte: Mönch, Reformator, Kirchenstifter werde sich durch die Darstellung selbst als die in der Sache begründete ausweisen.“ Sie weist sich aber gerade im Gegentheil als keine „in der Sache begründete“, vielmehr als eine willkürliche Schablone aus, als ein apriorisches Modell, nach welchem die „Sache“ zurechtgeschnitzt wurde. Denn mittelst dieser Disposition will Hr. L. den Beweis führen, Luther sei erst im J. 1517 aus dem „Katholicismus“ heraus-, aber schon 1522 wieder in denselben hineingetreten. Auf dieser erträumten Grundlage bewegt sich das „Charakterbild“. Es stellt nicht den allmählich von einer Klarheit zur andern hindurchdringenden, historischen Luther dar, sondern seinen Doppelgänger, einen der kritischen Phantasie entsprossenen Aftermartin, der nach kurzem „protestantischen“ Raptus wieder reuevoll zu den romanistischen Anschauungen seiner Kindheit und Jugend zurückkehrte und bis an sein Ende in den „katholischen“ Irrthümern befangen blieb, — ein bankerotter Agitator für die Ideen der Neuzeit, ein würdiges Seitenstück zu den *Erasmis*, *Reuchlinis* und schlüsslich zu Georg Wicelius. Ein anderes Bild von Luther wollte auch Hr. L. nicht gewinnen; darum wählte er für das Buch geflissentlich jene obige Disposition. Sie macht es ihm möglich, seine Gedanken in die Geschichte hineinzutragen. Im ersten Haupttheile: „Der Mönch“ (A. „Der Weg zum Kloster; 1. Im Elternhause; 2. Auf den Schulen. B. Im Kloster; 1. Der Kampf;

2. Der Sieg; 3. Kritik“), wird Luther als ein schon von seiner Geburt an, wo nicht noch früher, für den „Katholicismus“ und das Kloster gleichsam fatalistisch Disponirter und Prädestinirter dargestellt, — nicht ohne grosse Verdrehung und Vergewaltigung der geschichtlichen Verhältnisse. Im zweiten Haupttheile: „Der Reformator“ („1. Der Ablasshandel; 2. Das Entscheidungsrecht in Sachen der Wahrheit; 3. Die drei grundlegenden Schriften der Reformation; 4. Der Held der Nation“), tritt Luther als ein Volksmann und Agitator im Geiste der heutigen Zeit auf. „Die drei Freiheitsmanifeste, die er auf einander folgen lässt: sein Aufruf an Kaiser und Adel deutscher Nation, sein Büchlein ‚von der Freiheit des Christenmenschen‘, endlich seine geharnischte Schrift über die babylonische Gefangenschaft der Kirche, enthalten nicht blos die Kriegserklärung gegen Rom, sondern auch die wesentlichen Grundgedanken der neuen Zeit, die er eröffnet: nemlich die Grundzüge einer neuen Gesellschaftsordnung, einer neuen Ethik, eines neuen Kultus.“ Freiheit, Aufklärung, Hass gegen Rom (und zwar dies alles auf Grund der „Vernunft“) sind damals seine Parolen; etwas Anderes vermag ihn nicht zu begeistern, — und eben hierin besteht allein sein Verdienst um Deutschland und seine Mustergiltigkeit für alle, auch für unsere Zeiten. Leider hat er sich auf dieser glänzenden Höhe nicht zu halten gewusst; er ist Schritt für Schritt wieder in die Nacht des Mittelalters herabgestiegen. Solches wird gezeigt im dritten Haupttheil: „Der Kirchenstifter“ („1. Die Bilderstürmer; 2. Die himmlischen Propheten; 3. Gegen die Bauern; 4. Wider Erasmus; 5. Wider Zwingli; 6. Auf Koburg; 7. Nachwirkungen von Koburg; 8. Im Privatleben; 9. Der Lebensabend; Anhang“); hier finden wir Luther'n beständig „auf der Seite der Reaction. Bisher war er der unaufhaltsam Vorschreitende gewesen, jetzt ist er der Hemmende. Er hat die protestantischen Grundsätze nicht eigentlich verleugnet (!), aber er ist vor ihrer energischen Durchführung (??) erschrocken. Endlich hat Luther Kampfgenossen, welche auf seiner Seite zu behalten von höchster Wichtigkeit für sein Werk gewesen wäre, sich entfremdet und zu Gegnern erzogen. So zerstört er immer sein eigenes Werk und ist in einem steten Widerspruch mit sich“, und zuletzt hat er „in Missmuth und Weltüberdruß enden müssen.“ — Hiermit haben wir die Disposition und die Grundstriche des Buches aufgezeigt. Es konnte nicht anders ausfallen. Wenn jemals Mich. Angelo's Künstlerleben von einem Blindgeborenen dictirt, oder Sebast. Bach's Leistungen von einem Tauben beschrieben werden sollten, so könnte man sich zur Rechtfertigung eines solchen Unterfangens

getrost auf den Vorgang des „religiösen Charakterbildes“ von M. L. „dargestellt von H. Lang“, berufen. Ein Mann wie Hr. Lang hat es leicht und wohlfeil, über Luther und die deutsche Reformation zu reden und zu urtheilen: er versteht von beiden gar nichts. Er kann auch nichts davon verstehen, weil es, recht betrachtet, für ihn blos zwei Weltanschauungen gibt: die atheistische, der er selbst huldigt, und die „katholische“, deren abgesagter Feind er ist. Für ihn, wie etwa auch für seinen Landes- und Geistesgenossen Al. Schweizer, gehört der „religiöse Glaube“ in dieselbe Kategorie mit dem „Kartenschlagen“; jener wie dieses ist „Aberglaube“, welcher durch „Vernunft“, „Wissenschaft“, „Kritik“ und ähnliche Umschreibungen der Freigeisterei und des Unglaubens verdrängt werden müsse. Genau betrachtet ist diese contradictorische Gegenüberstellung von blos zwei Weltanschauungen: der des Aber- und der des Unglaubens, von den Papisten entlehnt und hier wie dort weder im Wesen, noch im Zweck, sondern allein in der Gebietsabgrenzung verschieden. Die Jesuiten, für die Unumstösslichkeit des römischen Aberglaubens fechtend, finden es probat, Glauben und Unglauben, Protestantismus und Atheismus, für Ein Ding auszugeben; die Schweizer dagegen, die Vertreter der Infallibilität des atheistischen Unglaubens, halten es für gerathen, Glauben und Aberglauben, Protestantismus und Romanismus, in Einen Brei zu verarbeiten. In Folge dessen geben sich jene für „Katholiken“, diese für „Protestanten“ aus; die wirklichen Protestanten aber, die Vertheidiger des apostolischen Christenthums und evangelischen Glaubens, werden, weil sie dem Aber- und Unglauben gleichmässig widerstehen, als ein dringend nöthiger und darum höchst willkommener Ball benutzt, den Papisten und Atheisten einander wechselseitig zuwerfen. Man achte wohl auf diese Thatsache; sie ist einer der stärksten Beweise von der Nullität der papistischen und atheistischen Polemik gegen den Protestantismus. Die Gegner getrauen sich nicht, mit dem Glauben, als einer dritten Macht, mit dem Protestantismus als einer dritten Weltanschauung, fertig zu werden; darum sind sie stillschweigend übereingekommen, gemeinschaftlich den unbequemen Dritten als nicht existirend zu behandeln und sich brüderlich in seinen rechtmässigen, wohl erworbenen Titel und Namen zu theilen, seine Schätze aber als werthlosen Plunder in's Kehrloch zu werfen. So nennt sich denn der abergläubische Papist einen „Gläubigen“ und der ungläubige Atheist einen „Protestanten“, und beide verwerfen als „sittenverderblich“ das Evangelium von der freien Gnade Gottes in Jesu Christo und die normative Geltung der h. Schrift. Da über-

dies auch beide ganz gleichmässig auf ihre guten Werke, ihren freien Willen und ihre Vernunft pochen, so sind sie in allen Hauptsachen völlig gleicher Ueberzeugung und hadern nur aus Narrheit mit einander, um Dinge, die für den Einen wie für den Andern keinen höhern Werth haben als Kaisers Bart. Lächerlich müssen sich aber in den Augen aller auch nur halbwegs Kundigen Beide, der Papist und Atheist, machen, wenn sie, die vom Glauben absolut nichts wissen, über die deutsche Reformation, ihre Förderer und Bekenner u. s. w. räsonniren. Wie will doch namentlich ein H. Lang, der schweizerische Unglaubensmann, das Bild des deutschen Glaubenshelden M. Luther entwerfen! Wer nicht aus eigener Erfahrung den Glauben kennt, der wird hier nur eine Carikatur liefern, denn er versteht nichts von der Hauptsache: von dem Glauben, der ja nach biblischen Begriffen keine Opinion ist, sondern eine Tüchtigkeit, die den „Menschen von zerrütteten Sinnen“, den modernen Weltanschauern, abgeht, über die sie daher auch gar nicht zu urtheilen vermögen. So geht es Hrn. L. vom Anfange bis zu Ende seines Buchs. Wir übergehen die vielen Verkehrtheiten im „Ersten Theile“; sie fassen sich in folgender Aeusserung über den jungen Luther zusammen: „Der Knabe, der im täglichen Anblick des ersten und gestrengen Lebens der Eltern heranwuchs, hat die ächt katholische (Verf. meint die stockromanistische) Frömmigkeit, deren reifste Frucht das Mönchthum ist, mit der Muttermilch eingesogen, so dass sie hinfort einen Grundbestandtheil seines Lebens bildete und auch dann sich nicht von ihm ablöste, als er durch einen Geisteskampf, der an Grossartigkeit kaum seines Gleichen hat, den welterschütternden Versuch machte, sie zu durchbrechen. Gerade die Zusammenfassung und die gleich starke Betonung zweier verschiedener Weltanschauungen in Einer Brust und in Einem Kopfe, den Mönch, und den Reformator, werden wir als den eigentlichen Grundzug Luther's finden.“ Hiernach wäre Romanismus, „Katholicismus“, mit religiös-sittlichem Ernst, und Reformation, Protestantismus, mit rel.-sittl. Lascivität gleichbedeutend; die „zwei verschiedenen Weltanschauungen“ aber würden seyn: die Ascese des abergläubischen Mönchs und die Frivolität des ungläubigen Libertiners. Und beides soll Luther „in Einer Brust und in Einem Kopfe“ zeitlebens vereinigt und verarbeitet, ja es soll sogar „den eigentlichen Grundzug“ des Mannes ausgemacht haben! So etwas kann wol nur die geschichtsverachtende und hinsichtlich der Natur und Kraft des Glaubens stockblinde Atheistenpsychologie als möglich erträumen. Merkwürdig bleibt für uns nur Hrn. L.'s grosse Befissenheit, sei-

nen reformatorischen Landsmann gleich von vornherein als einen specifisch von Luther Verschiedenen dem Wohlwollen der Modernen zu empfehlen. Die zwischen Beiden angestellte Vergleichung finden wir wirklich treffend, und unsere Pavianisten werden auf der Stelle auf und zwischen jeder Zeile lesen, mit welchem von beiden Männern Alles, mit welchem nichts anzufangen sei. Es wird ihnen ja gesagt: „Zwingli war ein Mann der Freiheit, ein Patriot, ein Politiker; er verfolgte die gleichen Ziele, wie die Menschen der alten Welt, er kämpfte für die Ehre und Unabhängigkeit seines Volkes und weiterhin für freie, vernünftige Zustände des europäischen Völkerlebens; es waren Interessen der diesseitigen Welt, in welche er den Schwerpunkt seiner Lebensarbeit legte... Ganz anderer Art war Luthers Geist. Während Zwingli sich bildet an den grossen Mustern des klassischen Alterthums, oder während er das Banner seines Volks begleitet auf das Schlachtfeld, flüchtet sich Luther in's Kloster, um seine Seele zu retten, um die finsternen Mächte des Todes, des Gerichtes, der Hölle loszuwerden, die sein Gewissen quälen. Diese nagende Sorge, seiner Seligkeit gewiss, sicher zu seyn, dass er nach dem Tode in den Himmel komme, und der Hölle entrinne, beschäftigt ihn Jahrzehende lang ausschliesslich, und als er endlich nach langem Ringen in der Rechtfertigung durch den Glauben das Wort entdeckt hatte, das seine Zweifel löste und seine Angst beschwichtigte, war ihm neben dieser Einen Gewissheit der Seligkeit alles Andere nur Nebensache, Nothwerk, das man auf sich nehmen müsse, weil man noch im Fleische lebe. Die Gestaltung dieser diesseitigen Welt galt ihm als etwas Untergeordnetes, wofür er sich nicht begeistern konnte.“ In dieser Aeusserung Lang's liegt die Formel seines Hauptvorwurfs gegen Luther. Weil dieser an ein Jenseits glaubt und sich darum bekümmert, ist und bleibt er lebenslänglich ein „Mönch“, ein „Katholik“; während Zwingli, weil er auf das Diesseits gerichtet ist, ein „Protestant“ und „Reformator“ wird. Die Sorge um das Seelenheil gilt für Hrn. L. ohne weiteres als Kennzeichen des „Katholicismus“, die Sorge für den Leib als das einzige Merkmal des „Protestantismus.“ Welcher moderne Weltanschauer sollte sich ob dieser fortschrittlichen Entdeckung nicht freuen? Wir wollen sie nicht weiter analysiren; erstaunlich erscheint es uns aber, dass man i. J. 1870 noch versucht, uns Schwänke aus den ersten Decennien der Aufklärungsperiode einzureden, wie den: „Wir sind im Glauben an die Bibel als Gottes Wort auferzogen worden; Zweifel tauchten in uns auf, wir sahen diese zahllosen Menschlichkeiten des heiligen Buches; diese Zweifel

machten uns unglücklich.“ Solche Phrasen wird man uns nicht mehr aufheften. Wer auch nur Einen Artikel von so erfahrungsloser Thorheit, wie den „Im Kloster“, schreiben kann, der hat niemals „im Glauben“ gestanden, und niemals „die Bibel“ für „Gottes Wort“ gehalten, und niemals mit religiösen „Zweifeln“ gerungen, und niemals sich hierbei „unglücklich“ gefühlt, überhaupt niemals geistliche Dinge für wichtig geachtet. Man stelle doch ja die Sache so dar, wie sie sich wirklich verhält, sonst verwickelt man sich unausbleiblich in Ungereimtheiten. So widerfährt's unserm Verf.: durch sein ganzes „Charakterbild“ geht ein sonderbarer Widerspruch. Auf der einen Seite wird Luther's gesammte Lebensrichtung und Weltanschauung aus seinem klösterlichen und noch frühern Ringen mit dem Zweifel an aller Wahrheit (denn „sogar Zweifel am Daseyn Gottes und am ewigen Leben stiegen in dem religiösen Grübler auf“) hergeleitet; auf der andern Seite wird, gerade entgegengesetzt, die Eigenthümlichkeit des deutschen Reformators aus seiner Unbekanntheit mit dem Zweifel erklärt. Auffallend in mehr als einer Hinsicht ist hier der Schluss des zweiten Haupttheiles. Da heisst es u. A.: „Zum Fortschreiten in der Wahrheit fehlte Luther'n die Hauptsache: der Zweifel. Ohne den Zweifel fehlt der Trieb der Wissenschaft. Hierin dachte Luther noch ganz mittelalterlich und katholisch. Hier galt die Wahrheit als die fertige, von Gott geoffenbarte, Eine, und an dieser hing die Seligkeit“ u. s. w. Wir müssten ein dickes Buch schreiben, um dieses Begriffschao aufzuwirren. Welcher deutsche Protestant kann sich wol den seiner Sache gewissen Glaubenshelden Luther als ein schwankendes Rohr, als eine vom Winde getriebene Meereswoge, als einen Zweifelsmann denken? Und doch wäre das nach Hrn. L.'s Meinung just der rechte Luther, wie er hätte seyn sollen. Welcher Ungedanke! Wie kann ferner „der Zweifel“, dies ewige Ja-Nein auf jede vorgelegte Frage, für den „Trieb der Wissenschaft“ angesehen werden? Eine solche „Wissenschaft“ wäre doch ein blosses Possenspiel, weil alle ihre Deductionen und Resultate immer wieder auf Nein-Ja hinauslaufen würden. Und wie kann gar von „Wahrheit“ geredet werden auf einem vom „Zweifel“ beherrschten Standpunkte? Wir verstehen wohl die ablenkende Pilatusfrage: Was ist Wahrheit? Aber Lessings vielgepriesene Forderung eines rastlosen Suchens der für die Menschen gar nicht existirenden Wahrheit halten wir für kindisch. Unter die blossen Wahrheitssucher gehört auch Hr. L., und weil ihm die Weltanschauung des Glaubens, gegenüber der des Aber-, wie der des Unglaubens, völlig

fremd ist, weil er nicht weiss, dass der Glaube nach seinem innersten Wesen sich ponirend und negirend zugleich verhält, aber ponirend nur gegen die Wahrheit, negirend nur gegen den Irrthum, so rühmt er den „Zweifel“ als ein „Fortschreiten in der Wahrheit“, was er doch seiner Natur nach gar nicht seyn kann, weil er sich gegen Wahrheit und Lüge anfangs indifferent und endlich gegen jene feindlich, gegen diese freundlich stellt, bis er entweder vom nackten Unglauben, dessen ohnmächtigste Form er ist, oder vom Köhlerglauben, der ihm zunächst liegenden Form des Aberglaubens, verschlungen, oder, wie bei Luther, vom Glauben überwunden wird. Uebrigens beruht keine einzige Wissenschaft auf dem Zweifel, nicht einmal die Mathematik; denn diese setzt den unbeugsamsten Glauben an die unveränderliche, „fertige, von Gott geoffenbarte, Eine“ und ausschliessliche „Wahrheit“ voraus, dass $1 = 1$, $0 = 0$, $1 + 1 = 2$, $0 + 0 = 0$ u. s. w. sei; jeder Mathematiker ist mindestens eben so „orthodox und starrgläubig“ wie Luther oder Calov. Wir sind auch der festen Ueberzeugung, dass Luther nur als Mann des Glaubens die Reformation zu Stande bringen und dadurch unvergänglichen Ruhm erlangen konnte; ein Lang'scher „Zweifler“ des 16. Jahrh. würde längst aus Mund, Herzen und Gedächtniss der Völker entschwunden seyn. Was weiss der gemeine Mann, ausserhalb der Schweiz, noch von Zwingli, Hutten, Schwenckfeld und ähnlichen Geistern? Ihre Namen sind mit ihrem Tode im Volke verschollen. Schon dieser unleugbare Umstand widerlegt besser als jede Deduction den dritten Haupttheil des „Charakterbildes“. Hier werden nemlich die berühmtesten oder berüchtigtsten von jenen Geistern als Muster aufgestellt, an denen sich Luther hätte bilden sollen, um nicht „aus einem Helden der ganzen Nation ein Parteihaupt, aus dem Reformator der gesammten Kirche der Stifter einer engen Separatkirche“ zu werden. Als solche Muster, durch deren Nacheiferung Luther „sein Bild gleich dem des Achilles in dem bezaubernden Reize unverwelklicher Jugend der Einbildungskraft der Nachwelt eingepägt“ hätte, werden alles Ernstes aufgestellt: „die Bilderstürmer, die himmlischen Propheten, und die Bauern“, die 1525 „in einigen Monaten anderthalbtausend Klöster und Ritterburgen, ein schönes Stück Mittelalter, weggefegt und dem Boden gleichgemacht“ haben. Ei, warum blieben doch die Wiedertäufer von Münster, die „Petroleusen“ der pariser Commune, die Socialdemokraten der „Internationale“ unter den reformatorischen Musterbildern unerwähnt? Sie sind ja fast noch bessere „Wegfeger“ als die „mörderischen und räuberischen“ Bauern. Mit der Empfeh-

lung jener 3 Tumultuantenhaufen verräth Hr. L. zu deutlich, wess Geistes Kind er ist. Er zeigt das jedoch auch nach einer andern Seite hin in dem Lobe, das er dem Zwingli und Erasmus spendet, die beide gleichfalls als Vorbilder für Luther aufgestellt werden. Von jenem wollen wir schweigen; wissen doch selbst viele Reformirte, wie sie mit der züricher Reformation daran sind. Nur über den Abschnitt „Wider Erasmus“ fügen wir noch zum Schlusse dieser Anzeige ein Wort bei. Wir wundern uns nicht, Hrn. L. im Erasmischen Heerlager, im Gefolge des bewusstesten Romanisten seiner Zeit, anzutreffen; wir wundern uns nicht, dass er für die Vertheidigerin der päpstlich-katholischen Grundveste, für die „*diatribe de libero arbitrio*“, sich höchlichst begeistert; wir wundern uns nicht, dass er Luther's Schutzschrift für den in seinen Lebenswurzeln angegriffenen Protestantismus (das Buch „*de se: vo arbitrio*“) aufs heftigste anfeindet; wir wundern uns überhaupt nicht über seine Hinneigung zum römischen Werktreiben (denn worauf kann der Atheist wol noch vertrauen, wenn nicht auf seine „guten Werke“ vor den Leuten?); über das Alles wundern wir uns nicht, längst wissend, dass Romanismus und Atheismus auf Einem Stamme erwachsen sind. Staunen aber müssen wir über die Dreistigkeit, mit der Hr. L., der Verächter der h. Schrift und der freien Gnade Gottes in Christo, der Schmäher des Glaubens an das Evangelium, der geschäftige Anwalt der selbsterwählten Tugenden und angeborenen Neigungen, sich dennoch für einen „Protestanten“ ausgibt. Es muss doch wahrhaftig etwas Grosses um den Protestantismus seyn; selbst seine abgesagten Feinde, die Atheisten, schmückten sich mit seinem Namen, wie die Krähe mit fremden Federn. Erasmus war freilich hierin muthiger und ehrlicher: er wollte „Katholik“, nicht „Protestant“ seyn und heissen. Darum und nur darum verfocht er die angeborne Willensfreiheit, die Infallibilität der (römischen) Vernunft, die Untrüglichkeit des Pelagianismus. Denn nur so, nur durch Vertheidigung des natürlichen „freien Willens“, der natürlichen „Vernunft“ und „Wissenschaft“, überhaupt des natürlichen Menschen, konnte, das sah er wohl, der Reformation und dem deutschen Protestantismus Abbruch geschehen. Er war „der Einzige, der das Hauptziel und den Hauptgrund dieser ganzen Sache ersehen hat, der in diesem Kampfe hat wollen dem Gegner nach der Gurgel greifen.“ Nun, Luther wurde bekanntlich mit seinem römisch-„katholischen“ Gurgelgreifer fertig; auch mit den atheistisch-„katholischen“ Gurgelgreifern der modernen Schweiz wird der deutsche Protestantismus wol fertig werden. Sie schreien zwar dem unwissen-

den Haufen zu, der evangelische Reformator habe „freien Willen, Vernunft und Wissenschaft mit Füßen getreten“; das möge ihre *Judaei Apellae* immerhin glauben. Wir wissen, wie die Sache steht; auch kennen wir sattsam die angeborene Weisheit, Heiligkeit und Seligkeit aller Adamskinder. Kein noch so hochtönendes Schlagwort vermag hierin einen andern *status causae* zu schaffen, als den schon von Luther vorgefundenen, nemlich: die natürliche „Vernunft“ ist nichts weiter als die leibeigene Magd des „freien Willens“, und die natürliche „Wissenschaft“ nichts weiter als die vernunftmässige Formulierung der Tendenzen des freien Willens, und der natürliche freie Wille nichts weiter als ein Knecht seiner Triebe und Gelüste, der es auch im besten Falle nur bis zu einem äusserlich honetten Leben bringt, — und die ganze Geschichte endigt mit der Erfahrung, „dass der freie Wille nichts sei“. Und damit Gott befohlen! [Str.]

4. Dr. O. Krabbe in Rostock, Kaiser Karl V. u. das Augsburger Interim. Vortrag geh. in der Aula der Univ. 15. Jan. 1872. Rostock (Stiller) 1872. 38 S. gr. 8.

Die historische Stellung Kaiser Karls V. — des Nachkommen so vieler katholischen Könige, der selbst aus Ueberzeugung im katholischen Glauben stand, dem aber die kirchliche Frage wesentlich eine Frage der Politik war, und der, mit kluger Berechnung seinen Standpunkt zwischen dem Papste und den lutherischen Reichsständen behauptend, auf politischem wie kirchlichem Gebiete zum schlüsslichen Ziele den Einheitsstaat hatte, im Streben danach jedoch unter der Wucht der confessionellen Gegensätze, statt die beabsichtigte Reichseinheit insbesondere zuletzt durch das Interim herzustellen, tragisch zusammenbrach — seine Stellung zur Reformation überhaupt und zum Augsburger Interim insbesondere bedarf kaum noch einer Aufklärung, und der verehrte Verfasser hat auch neue Gesichtspunkte der Betrachtung nicht eröffnet. Das reiche historische Material aber hat er bündig und lichtvoll zusammengestellt, und seine anziehende und gediegene Darstellung durch gelehrte literarische und kritische Anmerkungen erläutert; und wenn er seine ganze Darstellung mit den Worten schliesst: „Was der Angaburger Religionsfriede eingeleitet, den rechtlichen Bestand der lutherischen Kirche im Reiche, das hat nach schwerem 30jährigen Kampfe der Westphälische Friede.. befestigt und sanctionirt. In diesen Friedensinstrumenten ist der Rechtsbestand der lutherischen Landeskirchen auch für die Gegenwart verbürgt, so dass die Freiheit ihrer Religionsübung und ihre rechtlich anerkannte und garantirte Selbstständigkeit nicht gefährdet, geschweige denn in Frage

gestellt werden darf. Ihre Rechte und Prerogativen stehen noch in voller Rechtsgeltung, und können weder durch Cabinetsordres, noch durch kirchenregimentliche Erklärungen, die das Bekenntniss paralysiren, aufgehoben werden. Möge denn das hohe Gut der Religionsfreiheit und der Gleichberechtigung der Confessionen, das die Vorfahren erstritten und erworben haben, auch im neuen deutschen Reiche uns unversehrt bewahrt bleiben!“: wer wollte dieser erneuerten kräftigen Rechtsbezeugung, deren objective und bleibende Gültigkeit doch fort-dauernd so schmähhch angetastet wird, sich nicht dankbar freuen!

[G.]

5. Dr. Otto Krabbe (d. Z. Rector der Universität Rostock), Heinrich Müller und seine Zeit. Rostock (Adler) 1866. 362 S. 1 Thl. 20 Gr.

6. Dr. Otto Krabbe (d. Z. Rector der Universität), David Chyträus. Rostock (Adler) 1870. 467 S. 3 Thlr.

Es ist die Eigenthümlichkeit der kirchengeschichtlichen Arbeiten des hochverehrten Verf.'s, dass sie sich speciell anschliessen an den Ort, wo er seine Berufsthätigkeit entwickelt, und dass sie so heimatliche Zustände und Persönlichkeiten in einen grösseren weltgeschichtlichen Rahmen hineinzeichnen. So haben sie alle den doppelten Vorzug, dass sie mit grosser und sonderlicher Liebe gearbeitet sind, und dass sie an Gründlichkeit schwerlich übertroffen werden können, weil Niemand den Quellen so nahe gestanden hat. Dies gilt in gewisser Weise schon von dem Gymnasial-Fest-Programm: *Ecclesiae Evangelicae Hamburgi instauratae historiam exposuit Otto Krabbe. Hamburgi* 1840; in ganz besonderer Weise aber von einer Reihe Schriften, wo Rostock der Mittelpunkt ist. Die erste derselben schilderte „die Universität Rostock im 15. und 16. Jahrhundert“ (Rostock, Stiller, 1854), zu welcher Arbeit das academische Archiv und das Rathsarchiv in Rostock, sowie das Geheime und Haupt-Archiv in Schwerin ein reiches Substrat boten; dann folgte 1863 die Monographie „Aus dem kirchlichen und wissenschaftlichen Leben Rostocks. Zur Geschichte Wallensteins und des dreissigjährigen Krieges“; besonders dadurch von Interesse, dass sie den eingedrungenen Herzog von Mecklenburg und die Stellung Gustav Adolfs zur Religion und zur Politik quellenmässig neu charakterisirt. Mit der Biographie Heinrich Müllers bleibt der Verf. im Zusammenhang mit der zuletzt genannten Schrift, indem gezeigt wird, wie die lutherische Kirche das wieder baute, was der dreissigjährige Krieg in greulichster Weise verwüstet hatte; dagegen mit der Biographie des David Chyträus kehrt er zu dem 16. Jahrhundert und zu dem Mann zurück, dem die

Universität Rostock eine ganz neue Organisation und Hebung verdankt, ganz abgesehen davon dass er an der Entwicklung der lutherischen Kirche in reger und einflussreicher Weise Theil nahm. — Der Lebenslauf H. Müllers ist ein sehr einfacher (von Rostocker Eltern auf ihrer Flucht (1631) in Lübeck geboren, ist er kaum anders aus Rostock herausgekommen als zu seinem akademischen Studium und zu einer gelehrten Reise, ohne welche es ja damals nicht abging), aber seine Gaben waren gross und sein Einfluss ausserordentlich. „Seine Bedeutung als Prediger des Evangeliums, sagt Krabbe S. 338, kann nicht hoch genug angeschlagen werden. Es spricht nicht allein dafür der Umstand, dass schon bei seinen Lebzeiten seine Predigten und ascetischen Schriften eine für jene Zeit seltene allgemeine Anerkennung und Verbreitung gefunden, sondern auch dass sie wesentlich dazu beigetragen haben, sowol in der Gemeinde während der Periode des Unglaubens das Bekenntniss zu Christo, als dem Sohne Gottes, und dem uns durch ihn erworbenen Heil kräftig zu erhalten, als auch insbesondere in der Gegenwart die christliche Heilswahrheit im Bewusstseyn der Gemeinde lebendig zu erneuern. Kein Prediger hat so mächtig auf die Erbauung des Volks im Ganzen und Grossen eingewirkt, und unbedenklich lässt sich sagen, dass die lutherische Kirche seit Luther keinen grösseren geistlichen Redner gehabt als ihn, keinen, dem die Erhaltung und geistliche Belebung der lutherischen Kirche als Volkskirche mehr am Herzen lag, keinen, der mit grösseren Gaben von dem HErrn der Kirche ausgerüstet war, gerade diese Aufgabe zu erfüllen, die durch das Elend des unseligen dreissigjährigen Krieges herabgewüstete und theilweise fast erstorbene Kirche zu neuem Leben zu wecken, und mit dem Lebensstrom des aus dem Worte Gottes quellenden geistlichen Zeugnisses zu erquicken, zu beleben und neu zu befruchten.“ „Gleich ihm hat der ihm befreundete Christ. Scriver, so heisst es S. 345, einen nicht unbedeutenden Einfluss auf seine Zeit ausgeübt..., jedoch ist Müller weit eher als ascetischer Schriftsteller aufgetreten, und scheint dadurch auf Scriver Einfluss ausgeübt und ihn zu ähnlichen Arbeiten veranlasst zu haben. Bei Scriver zeigt sich aber auch der Einfluss schon in hervortretender Weise, den die pietistische Richtung allmählich geltend zu machen wusste.“ Müller steht noch vor Spener auf der Kanzel, aber durch zwei Punkte seiner Predigt leitet auch er zum Pietismus über, einmal durch „seine Betonung des Gedankens, dass alle Christen, ob sie gleich keine specielle Vocation zum Predigtamt bekommen haben, doch eine General-Vocation zum geistlichen Priesterthum in

der Taufe haben, durch welche sie die Salbung empfangen“ (S. 334); dann aber auch dadurch, „dass er eine Reformation, eine Erneuerung des christlichen Lebens fordert, obwol er sie auf Grund der reinen Lehre und mittelst derselben durchgeführt und errichtet wissen will“ (S. 335); nicht aber durch Abneigung gegen den Beichtstuhl, denn Müller eiferte nur gegen den Missbrauch desselben. Bekannt ist seine Predigt am 10. S. n. Trin. vom Ursprung und Gebrauch der Gaben, bekannt auch der Lärm, der in der lutherischen Kirche entstand über die darin vorkommende Aeusserung: „Auch hat die heutige Christenheit 4 stumme Kirchengötzen, denen sie nachgeht, den Taufstein, Predigtstuhl, Beichtstuhl, Altar, sie tröset sich ihres äusserlichen Christenthums, dass sie getauft ist, Gottes Wort hört, zur Beichte geht, das Abendmahl empfängt, aber die innere Kraft des Christenthums verleugnet sie, sie verleugnet die Kraft der Taufe, weil sie nicht im neuen, sondern im alten Menschen wandelt, da doch die Taufe ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung ist. Sie verleugnet die Kraft des göttlichen Worts... Sie verleugnet die Kraft der Absolution, weil sie unverändert bleibt in ihrem Wesen nach wie vor und heut als gestern, da doch das Herz, wenn es mit dem Trost göttlicher Absolution erquickt ist, nicht kann das Böse mehr lieben und das Gute hassen u. s. w.“ Krabbe urtheilt hierüber in folgender Weise: „Ohne Zweifel waren Müller und die für ihn in die Schranken tretenden Theologen im Rechte, wenn sie behaupteten, dass in den fraglichen Aeusserungen ja Taufe und Taufstein... unterschieden werde, dass seine Rede nicht wider Taufe, Abendmahl... gehe, sondern sich richte wider das nichtige Vertrauen der Maulchristen.“ M. ist nach Krabbe's Urtheil völlig orthodox und kirchlich. „Aber in der Fülle seiner Beredtsamkeit geschieht es wol, dass er einmal im Ausdruck, im Worte, oder im Bilde zu weit greift., und auch seine Aeusserung von den 4 stummen Kirchengötzen möchte hierher zu rechnen seyn. Der materiell ihr zu Grunde liegende Gedanke, dass das Vertranen Vieler, die in ihren Sünden dahin leben, auf Taufe, Abendmahl, Beichte und Hören des Wortes Gottes ein ganz nichtiges und unbegründetes sei, war ein durchaus berechtigter, aber nichtsdestoweniger hatte die Lebendigkeit und der Ernst, mit welchem er seinen Zeugenberuf erfüllte, zu einer Wendung des Gedankens geführt, die falsch aufgefasst und gemissdeutet werden konnte.“ (S. 241 ff.) — Etwas bewegter ist der Lebenslauf des Chyträus. In Schwaben (Ingelfingen) geboren war er zuerst Docent in Wittenberg, dann in Rostock, wo er ungeachtet mancher ehrenvollen Berufungen ins Ausland blieb. Er

war der jüngste und letzte unter den „Vätern der lutherischen Kirche“, weshalb denn auch Pressel seine Biographie für das bekannte Hagenbach'sche Sammelwerk (VIII, S. 1—48) bearbeitet hat. „Es wird sich indessen nicht sagen lassen, bemerkt Krabbe S. 454, dass Chyträus auf die eigentliche Entwicklung und Ausgestaltung der lutherischen Lehre einen bedingenden Einfluss gehabt habe. Constitutiv hat er nicht auf die Lehrentwicklung der lutherischen Kirche eingewirkt, wol aber wird sich sagen lassen, dass er wesentlich dazu beigetragen hat, von der lutherischen Lehre die ihr entgegenstehenden fremdartigen Irrthümer abzuwehren und ihre Lehrsätze im innern Zusammenhang mit dem Lehrtypus der lutherischen Kirche für das Verständniss zu vermitteln. Als Dogmatiker kann er zwar nicht mit Martin Chemnitz verglichen werden, weil ihm die Gedankenschärfe und die Gabe präziser Entwicklung des dogmatischen Substrats nicht in dem reichen Masse innewohnt, wie jenem, aber überall findet sich bei ihm neben der Einfachheit und Klarheit der Entwicklung doch eine Bestimmtheit und geistliche Tiefe, die sich besonders in der Auseinanderlegung der Schriftwahrheit ihrem reichen Inhalte nach erweist.“ Mecklenburg insonderheit verdankt ihm das Consistorium, die Superintendentenordnung, die Neugestaltung der Universität, besonders der theologischen Facultät in Rostock, und den Anschluss an den durch die Concordienformel befestigten Kirchenfrieden unter den Lutheranern selbst. Viel verdankt ihm auch Oesterreich und Steiermark. Als in Oesterreich unter Kaiser Maximilian II. die lutherische Reformation durchbrach, erbaten sich die Stände vom Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg, er möge Chyträus zum Zweck der kirchlichen Neugestaltung ihrer Kirche beurlauben. Im Jahre 1569 hielt sich Chyträus 8 Monate dort auf und löste mit Erfolg die gestellten Aufgaben: „1. Abfassung einer Kirchenordnung (*Agendorum liber*); 2. einer Superintendenten- und Consistorialordnung, in Oesterreich Deputationsordnung genannt, in welcher über die Beaufsichtigung der Lehre, über die Berufung, Ordination, Instruction und Entlassung der Geistlichen, über die Kirchengerichte und Kirchengüter, über die Schulen, über die Visitation und die Synoden gehandelt wurde; 3. eine Erklärung der Augsburgischen Confession, *Doctrinale* insgemein genannt; 4. einen Auszug aus dieser Erklärung (*Examen Ordinandorum*), welcher den Inbegriff der christlichen Lehre in kurzer und kräftiger Erklärung enthielt, und möglicherweise, wenn der Kaiser es verstattete, der Agende einverleibt werden sollte.“ (S. 206.) Ganz ähnlich war seine Wirksamkeit in Steiermark 1574. Schon als

er nach Oesterreich reiste im Herbst 1568, hatte er mit Jacob Andreä und Martin Chemnitz in Wolfenbüttel Gelegenheit über die Einigung der lutherischen Kirchen zu sprechen, seine Bethheiligung am Concordienwerke besteht aber besonders in seiner Anwesenheit am Torgauer Convent 1576 und seiner Bethheiligung am Torgischen Buch; zwar war er auch mit in Kloster Bergen 1577 nebst Musculus und Cornerus, aber doch erst nachdem schon Alles durch Andreä, Chemnitz und Selnecker revidirt und festgestellt war. War nun zwar Chyträus mit der Concordienformel dogmatisch völlig einverstanden, weshalb er sie auch unterschrieb und in Mecklenburg unterschreiben liess, so tadelte er doch das harte *damnamus* gegen viele in der Abendmahllehre dissentirende Kirchen, Könige, Fürsten und Völker und behielt eine grosse Vorliebe für das (noch ungeänderte) Torgische Buch. Deshalb schreibt er denn auch 1581 an Jacob Monavius: „*Torgensem librum Bergensi ego etiam multis modis praefero. Et me non adhibito ille primum mutatus est mense Martio a III viris Jacobo, Selneccero et Kemnicio. Postea mense Junio alii etiam tres pro forma advocati sumus cum omnia jam transacta essent. Et tamen quod semel subscripsi, retractare jam nec possim nec velim.*“ (Bei Krabbe S. 338.) — Mit grösstem Dank für die reichlich empfangene Belehrung scheidet Ref. von dem Verf. [H. O. Ks.]

7. *Philaret, Geschichte der Kirche Russlands. Ins Deutsche übersetzt von Dr. Blumenthal, russ. kaiserl. Geheimrath u. s. w. 2 Theile. Frankfurt a./M. (Baer, Sotheran) 1872. XXII u. 414 S. und VIII u. 400 S. 3²/₃ Thlr.*

Alles, was dem Westen bisher über die Kirche Russlands bekannt geworden, ist, wie der Uebersetzer sagt, aus der Feder solcher Staatsmänner und Gelehrten geflossen, die anderen Kirchengemeinschaften angehörten, und deren Urtheil natürlicherweise durch dieselben beeinflusst war. Der Uebersetzer des vorliegenden Werks hofft darum eine wesentliche Lücke auszufüllen, indem er dem abendländischen Publikum eine von einem ausgezeichneten russischen Theologen, dem vormaligen Erzbischof Philaret von Tschernigow verfasste Geschichte der Kirche Russlands in deutscher Uebersetzung bietet. Nun ist es zwar nicht andern, dass uns zeither Werke und Darstellungen griechisch russischer Autoren ganz gefehlt hätten. Murawieff Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche, Theophanes Prokopowicz *Christiana orthodoxa theologia*, Platon Rechtgläubige Lehre, Alex. v. Stourdza *Considerations sur la doctrine et l'esprit de l'église*

orthodoxe, u. A. haben es an wichtigen Beiträgen zu genauerer Kenntniss und richtigerer Würdigung der russischen Kirche nicht fehlen lassen. Indess an einer eigentlich russischen Kirchengeschichte aus russischer Feder gebrach es uns wirklich, und es ist des Uebersetzers unbestreitbares Verdienst, eine solche hier in authentischer Gestalt gegeben zu haben. Allerdings zeigt er (wie der verstorbene Verfasser selbst) sich tief begeistert von dem Wesen der russischen Kirche selbst. Dass dieselbe in Lehre und Disciplin noch heute sei, was die Kirche des Orients zu den Zeiten eines Basilius und Chrysostomus, dass überhaupt das innerste Lebenselement der Kirche etwas Stabiles, Unveränderliches, der Entwicklung Unbedürftiges sei und dass dies von der russischen Kirche am schlagendsten gelte, und nicht etwa bei einem Erstarrtseyn in todtm Formenwesen, sondern in lebendig machender Wahrheit, dass gegenüber occidentalischer Wissenschaft, Bildung und Verbildung der Orient einen zwar auch gelehrten, doch streng conservativen Charakter bewahrt habe, und dass überhaupt die Kirche Christi noch einen schöneren, heiligeren Schmuck kenne, als Wissenschaftlichkeit, das und Anderes rechnet er der russischen Kirche zur unvergänglichen Ehre. Wir stellen den Keim von Wahrheit in dem Allen nicht in Abrede, und auch wir sind erfüllt von Ehrfurcht gegen eine Kirche, die und sofern sie treu mit ihrem besonderen Pfunde gewuchert hat. Wenn aber der Uebersetzer nun hier insbesondere so weit geht, in Anerkennung der der russischen Kirche zu Theil gewordenen Gnade, dass Gott ihr zu Oberhirten meist fromme und aufgeklärte Männer gegeben, ganz davon zu schweigen, dass seit den neusten 1 $\frac{1}{2}$ Jahrhunderten der Oberhirt aller russischen geistlichen Oberhirten doch Niemand anders war als der Zar selbst; wenn er so weit geht gegenüber einer indirecten Polemik gegen das römisch despotische Pabstthum ganz davon zu schweigen, dass das oberste schutzherrliche Haupt der russischen, ja jetzt im Grunde der ganzen griechischen Kirche die Stelle nicht bloß etwa des oströmischen Kaisers, sondern zugleich die des weströmischen Pabstes vertritt mit einer Macht im Weltlichen und Geistlichen, wie weder Constantins, noch Leos des Gr. Nachfolger sie je gehabt; wenn er so weit geht, auch den bedrohlichsten Aeußerungen solch eines vollendet ausgebildeten Cäsaropapismus im orthodoxen Weltreiche des grossen Slavenstammes, wie sie (was wenn auch nicht der Autor, wohl aber der Vorredner wusste) z. B. neuerlich theils notorisch den protestantischen russischen Ostseeprovinzen gegenüber, theils in der gewaltsamen Zurückführung der römisch Unirten in West-russland zur orthodoxen Kirche hervorgetreten sind, die aller-

milderndsten Namen zu geben, indem er z. B. S. XI in der äusserst gewaltsamen Lösung des letztgenannten Unionsbandes schlecht-hin nur als „ein wichtiges Ereigniss für die russische Kirche den 1839 erfolgten Rücktritt in den Schooss der orthodoxen Kirche von 1½ Millionen Unirter“ bezeichnet, „die freiwillig das Band wieder lösten, welches einst der harte Zwang blutiger Verfolgungen um ihre Voreltern geschlungen hatte“; ja wenn er selbst so weit geht, S. XVI in der russischen Kirche die wahre allgemeine Unionskirche zu ahnen*: so geht er hier eben nur einfach (schweigend oder redend) zu weit, ohne dass dies die Verdienstlichkeit seines Unternehmens überhaupt und an sich zu schmälern vermöchte. Diese Verdienstlichkeit freilich macht sich uns dadurch einigermaßen zweifelhaft, dass er die „überreiche“ Masse an Citaten, welche Philarets Originalwerk enthielt, die meist wörtliche Anführungen aus alten Chroniken und alten geschichtlichen Urkunden darboten, ganz weggelassen oder wenigstens auf ein Minimum reducirt hat; denn hiedurch hat er ein besonderes Interesse, welches der gelehrte Theolog an dem Werke nehmen konnte, ihm entzogen. Allerdings aber ist das Ganze dem einfach Gebildeten dadurch nur um so geniessbarer geworden, und eine Art von dankeswerthem Ersatze des Fehlenden hat der Uebersetzer dadurch gegeben, dass er am Schlusse seines ersten Bandes S. 374—414 eine authentische Erläuterung des Gottesdienstes der morgenländischen Kirche nach seiner symbolischen Bedeutung und am Schlusse des zweiten S. 295—400 den in allen russischen Lehranstalten gebräuchlichen, von dem vormaligen Metropolit von Moskau Philaret verfassten „ausführlichen christlichen Katechismus der rechtgläubigen, katholischen, morgenländischen Kirche“ nach der 59sten authentischen Ausgabe von 1866 beigefügt hat. Mit diesen beiden Anhängen liegt uns so in diesem Werke ein reiches authentisch russisches Lesebuch über das ganze Wesen der russischen Kirche und besonders über den ganzen historischen Verlauf dieser Kirche bis gegen die neueste Zeit hin vor: ein Lesebuch, welches nun allerdings ohne gelehrte Akribie, aber in eingehenden

* „So ist — sagt Dr. Blumenthal S. XVI — die Kirche Russlands, als schwaches Reis.. in den kalten Boden des Nordens verpflanzt, zum starken Baume emporgewachsen und hat in Werken der Liebe und des Dienstes, des Glaubens und der Geduld die nächste Aufgabe gelöst, die ihr geworden, sie hat den öden Norden erleuchtet mit dem sanften Lichte des Evangeliums. Aber vielleicht harrt ihrer noch eine höhere Aufgabe, vielleicht ist sie berufen, den Gegensatz widerstreitender Meinungen in christlicher Liebe zu vermitteln und in dem milden, duldsamen Geiste“ [! ?], „den ihr der Herr verliehen, jenen langen Hader anzuzöhnen, der Jahrhunderte hindurch die Glieder des einen Leibes Christi zerspalten hat!“

der Breite nach russischem Gesichtspunkte und von russischem Standpunkte in Einzelabschnitten über Ausbreitung der Kirche, Lehre, Gottesdienst, Kirchenverwaltung und Leben das Ganze der russischen Kirchengeschichte in ihren 5 Perioden darstellt. In der Reihe der Ereignisse der russischen Kirche seien ja nächst ihrer Gründung die bedeutsamsten gewesen der Einfall der Mongolen, die Trennung der einheitlichen Metropole Russlands in 2 Metropolitanbezirke, das Patriarchenthum und der Synod (mit letzterem officiellen Namen bezeichnet der Verf. nach officieller Redeweise die kaiserliche kirchliche Autokratie selbst); und so reicht denn die erste Periode von den Anfängen des Christenthums in Russland bis zu dem Einfall der Mongolen im J. 1237, die zweite umfasst die Zeit der Unterjochung Russlands durch die Mongolen von 1238 bis 1409, die dritte führt von der Trennung der Metropole bis zum Patriarchenthum, 1410 bis 1587, die vierte umfasst die Zeit des Patriarchenthums 1588 bis 1719, und die 5te endlich die Zeit der s. g. Synodalverwaltung, welche aber das Werk nur bis zum Tode Kaiser Alexanders I., also bis 1826, hinleitet. Damit bricht dann leider das Ganze schon ab, indem sich so das ebenso hochbedeutsame als hochbedrohliche neuste fast erfüllte Semisäculum der russischen Kirche der Gegenwart dieser historischen Betrachtung entzieht. [G.]*

* Am natürlichsten an die Anzeige der obigen authentischen Geschichte der griechisch russischen Kirche schliessen wir an diesem Orte (als 8.) an eine kurze Mittheilung über ein für die Geschichte der griechischen Kirche überhaupt wichtiges authentisches theologisch kirchliches Schriftstück eines der gegenwärtigen hohen Würdenträger der griechischen Kirche, welches derselbe so gütig gewesen ist aus Constantinopel uns zugehen zu lassen.

Bekanntlich gehört die armenische Kirche zu den von der orthodoxen griechischen Kirche überhaupt und somit denn auch von der orthodoxen griechisch russischen Kirche insbesondere seit dem 6. Jahrh. sich getrennt haltenden monophysitischen schismatischen Kirchen des Orients, und je missliebiger der orthodoxen Kirche einerseits dies separate Bestehen der armenischen Kirche an sich und dann die im 12. Jahrh. von den monophysitischen Armeniern mit Rom angeknüpfte Verbindung seyn musste, welche letztere allerdings später sich mehr löste oder zusammenzog nur nach dem Wechsel politischer Umstände, einen Theil der armenischen Gemeinden doch aber endlich förmlich mit Rom unirrte, während der Haupttheil der armenischen Kirche unter ihrem besonderen Katholikus getrennt von der orthodoxen wie römischen Kirche noch fortbestand und fortbesteht, und je bedenklicher andererseits auch die in diesem armenisch kirchlichen Centrum neuerlich durch protestantische Einflüsse hervorgerufene tiefe evangelisch protestantische Bewegung ihr seyn musste, um so näher lag — zumal unter den neusten durch das Vorgehen des infallibelen Roms veranlassten armenisch kirchlichen Verhältnissen und Wirren — der orthodoxen griechischen Kirche der Wunsch und das Streben, mit sich selbst und ihrer organischen Einheit die armenische Kirche überhaupt neu zu einen. Diesem Wunsche und Streben gibt eben das Werken Ausdruck, welches Metropolit Gregorios von Chios mit dem Datum 1. März 1866 ver-

9. *Jo. Delitzsch (Theol. Lic., Ph. Dr.), De inspiratione scripturae s. quid statuerint patres apostolici et apologetae II. saeculi.* (Leipziger theol. Rehabilitationsschrift zum 20. Febr. 1872.) Lips. (Lorentz) 1872. 100 S. 8.

Nachdem der Verf. in einer eingehenden und gelehrten Einleitung bis S. 29 dargelegt hat, was die Ansicht der alten Synagoge und des HErrn selbst und der Apostel über die Inspiration der h. Schrift, selbstverständlich des A. T., gewesen, wobei er in Untersuchung der synagogalen Ansicht ganz neue Bahnen einschlägt, wendet er sich zu seinem eigentlichen Object, die Lehre der apostolischen Väter (namentlich, unter Voraussetzung der Aechtheit der 7 kürzeren Ignatianischen Briefe und des Polycarpus-Briefes, des Clemens Rom., Barnabas, Ignatius, Polycarpus und Papias) und der Apologeten des 2ten Jahrh. (des Justinus M., Tatian, Athenagoras und Theophilus) zuerst (bis S. 55) über die Inspiration der alttestamentlichen, dann (S. 56 — 97) der neutestamentlichen Schriften einer gründlichen Erforschung zu unterziehen. Hiebei gewinnt er das Ergebniss, dass zunächst das A. T. von allen Kirchenvätern einmüthig als das Wort Gottes erkannt werde, von den apostolischen Vätern ohne Darlegung einer bestimmten Vorstellung von der Art der Inspiration, von den Apologeten mit Erweisung des göttlichen Ursprungs des A. T., der zerklüfteten heidnischen Weisheit gegenüber, aus den Weissagungen und deren Consens und mit bestimmter Darlegung eines entweder nichthianischen oder mantischen Inspirationsbegriffs, und dass sodann dem N. T. bereits vor der Mitte des 2. Jahrh. göttliche Autorität beigemessen worden* und aller Wahrscheinlichkeit nach schon im Anfang der Regierung Hadrians alle später s. g.

öffentlich und mit einem Vorworte vom 17. Juni 1871 den armenischen Brüdern in Constantinopel zugesandt hat unter dem Titel:

Περὶ ἐνώσεως τῶν Ἀρμενίων μετὰ τῆς ἀνατολικῆς ὁρθοδόξου ἐκκλησίας ὑπὸ Γρηγορίου μητροπολίτου Χίου. (Constantinop., Anton. Coromeda. 1871. 153 S. gr. 8.),

und worin er in 6 Hauptabschnitten eingehend handelt 1. von der εἰσαγωγή καὶ πρόοδος τοῦ χριστιανισμοῦ εἰς τὴν Ἀρμενίαν, 2. περὶ τοῦ σχίσματος τῆς ἀρμενικῆς ἐκκλησίας καὶ τῆς δογματικῆς αὐτῆς διαφορᾶς πρὸς τὴν ὀρθόδοξον, 3. περὶ θρησκευτικῶν φάσεων καὶ παραλλαγῶν τῆς ἀρμενικῆς ἐκκλησίας, 4. περὶ ἱεροτελεστιῶν, νομίμων καὶ ἐθῶν τῆς ἀρμεν. ἐκκλ., 5. δαπάν, τίνας τρόπους δύναται νὰ καταρθῶθῃ ἢ τῶν δύο ἐκκλησιῶν ἕνωσις, und 6. von der οἰκονομία περὶ τὴν θεολογικὴν φρασεολογίαν τῆς ἀρμενικῆς ἐκκλησίας ἐν τῷ περὶ τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως δόγματι. [G.]

* „Etenim in epistola Barnabae evangelium Matthaei tanquam scriptura sacra allegatur. Ignatius evangelia et apostolorum epistolae novae et scripturas Veteris T. aequiparat. Item a [ab] Justino memorabilia apostolorum i. e. quadriforme evangelium eodem honore quo libri V. T. habentur.“

neutestamentlichen *Ὁμολογούμενα* durch den Gebrauch der Kirche sanctionirt gewesen seien, der neutestamentliche Urkanon also bereits zur Zeit Hadrians festgestanden habe. Seine ganze Untersuchung hat der jugendliche Verf. durchaus quellengemäss unter genauer Berücksichtigung der gesammten neuesten Literatur mit ausgezeichneter Akribie und Exactität geführt, wie sie selten eine theologische Inauguralschrift aufweist; und wenn sein neutestamentliches Resultat der fast einstimmigen Ansicht der modernsten Kritik und Hyperkritik entgegentritt, so ist es uns unserentheils um so willkommener, und in dem gleichzeitig und ganz unabhängig gewonnenen Resultate Heinrich's* über die ältestgnostische Anerkennung des N. T. darf des Verf.'s unbefangener Wahrheitsinn und Liebe zu dem von der Kirche Ueberlieferten, mag derselbe auch hin und wieder noch Disputables mit grösserer Zuversicht ausgesprochen haben, eine bedeutsame Secundanz begrüssen, so dass der gewichtigen zwiefachen Stimme Gehör auch der Widerwilligen nicht wird versagt werden können. [G.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

1. *Dr. Franz Hoffmann, Kirche und Staat. Eine Sammlung zerstreuter Aufsätze, Recensionen und Anzeigen. Gütersloh (Bertelsmann) 1872.*

„Diese Sammlung zerstreuter kleinerer Arbeiten über Kirche und Staat erwuchs“, so eröffnet der Verf. selbst, „aus Bestandtheilen, die früher in verschiedenen Zeitschriften: den Philosophischen Monatsheften von *Dr. Joseph Bergmann*, dem Allgemeinen Literarischen Anzeiger für das evangelische Deutschland von *Andreä, Cremer* und *Zöckler*, der Neuen Zeit von *Freiherrn von Leonhardi*, der Zeitschr. f. die ges. lutherische Theol. u. Kirche, der Süddeutschen Presse und der Badischen Landeszeitung erschienen waren. Sie hätten dort einstweilen ruhen mögen, wenn es sich in ihnen blos um theoretische Fragen gehandelt hätte. Aber es sind guten Theils praktische Fragen, darunter welche von eminenter Bedeutung und zwar brennende Fragen, die darin behandelt werden. Die Art, wie diese Fragen in jenen zerstreuten Arbeiten beantwortet werden, zur allgemeinen Kenntniss zu bringen, schien nicht blos erlaubt, sondern geradezu geboten, in einem Augenblick, wo Jeder seinen Mann zu stehen hat, wenn es auch nicht Jedem in gleicher Weise möglich ist. Daher die vorliegende Schrift, welche hofft, den Mangel einer Darlegung in geordnetem Zu-

* Vgl. Zeitschr. 1872 II. 3. S. 524 ff.

sammenhang durch innerlich einheitliche Anschauung und Vielfältigkeit der Betrachtung einigermassen auszugleichen.“

„Wie ein Herabgekommener den Schein consolidirten Bestandes am gefissentlichsten aufrecht zu erhalten sucht, in dem Augenblicke, wo ihm der völlige Umsturz seiner Existenz droht, so hat das Pabstthum den höchsten Trumpf ausgespielt zu einer Zeit, wo die Wissenschaft über die Nichtberechtigung desselben völlig im Reinen war und bereits abgeschlossen hatte. Die Verwerfung des Pabstthums durch die Protestanten seit dreihundert Jahren konnte dasselbe wol im Schach halten, aber nicht aus der Welt schaffen, wenn sie auch seinen Untergang vorbereitete. Den Herzstoss, an dem es verbluten muss [?], empfing das Pabstthum von katholischen Forschern des vorigen und des laufenden Jahrhunderts, abschliessend (in der Theorie) von demjenigen Philosophen, welchen ich den tiefstinnigsten der Deutschen nenne, von Franz Baader.“

So ist denn die Spitze der Arbeit in der Darstellung der „Revolution von oben“ zu finden, welche in der römisch-katholischen Kirche sich soeben vollzogen hat. Man wird daneben erwarten und in der Ordnung finden, dass der Herausgeber Baader's jede sich ihm darbietende Gelegenheit benutzt, um die Stellung dieses Philosophen innerhalb der speculativen Arbeit der Neuzeit zu zeichnen und in das geeignete Licht zu stellen.

Für die letzten Ereignisse der Kirchengeschichte wird man Schriften von Tube, Frohschammer, Uhlhorn, Lutterbeck, Mejer, Reinkens, Curtius, Schulte, Denzinger, Michelis, Zirngiebl besprochen sehen, und so reich und unmittelbar die grosse Bewegung sich spiegelnd erblicken, für deren später aufzuzeichnende Geschichte das vorliegende Buch unentbehrlich seyn wird. — Auch der Anhang, welcher Beiträge zur Politik und Staatsphilosophie bringt, liegt dem Zweck des Ganzen nicht fern. [Ro.]

2. Dr. Friedrich Fabri, Staat und Kirche. Betrachtungen zur Lage Deutschlands in der Gegenwart. Gotha (Perthes) 1872. 158 S.

Es ist wol auch als ein *χάρισμα* anzusehen, wenn es einem Theologen verliehen ist, tüchtige kirchenpolitische Bücher zu schreiben. Es gehört hierzu nicht sowol theologische Gelehrsamkeit und Tiefsinnigkeit, wol aber neben einem Herzen, das für die Kirche und ihr Wohl schlägt, ein prophetischer Blick, eine ehrliche politische Bildung, eine Weitschaft des Umblickes in Vergangenheit und Gegenwart und endlich eine gewisse Gewandtheit, vergangene und gegenwärtige Zustände zu vergleichen und in ihren Folgen zu ermessen. Ohne

ein für die Kirche und ihr Haupt erwärmtes Herz lässt sich gesunde Kirchenpolitik nicht treiben; wo sie aber also getrieben wird, kann die Kirche nur Gewinn daraus ziehen. Welche grosse Kirchenpolitiker sind die alttestamentl. Propheten gewesen! Das Volk hatte keine besseren Freunde denn sie; sie hätten Königs-Höfe und Völker retten können, wenn ihr Wort und ihre Weissagung wären angenommen worden! Nun aber sind sie Prediger in der Wüste gewesen! — Welche tiefe kirchenpolitische Blicke entfaltet der grosse Völkerapostel Paulus z. B. Röm. Capp. 9—11! Wir übergehen die Zeiten, wo die Kirchenpolitik ihre Thätigkeit auf einen Kirchenstaat verwendete, in dem an die Stelle Gottes ein fehlbarer Mensch als Statthalter gesetzt wurde, ein Savonarola aber zu Grunde ging, und gedenken nur noch der kenschen Sorgfalt Luthers für seine lieben Deutschen, welche in allen seinen Schriften zu Tage tritt und welche in dem Glaubenswort gipfelte: Churfürstl. Gnaden! nicht Ihr schützt uns mit Eurem Schwert, sondern wir schützen Euch mit unserem Gebet! Seitdem ist solch Glaubenswort sehr selten geworden; die neuere Kirchenpolitik verwendet ihre Kräfte auf Unterstützung des Cäsaropapismus und staatskirchlicher Union. Bei der Neugestaltung auf dem Gebiete kirchlicher Verfassung ist die kirchenpolitische Literatur sehr angeschwollen, aber sie steht meistens im Dienste moderner Kirchen- und Unions-Macherei. Es ist auf diesem Gebiete mehr Rathlosigkeit als: Rath, Kraft, Held, Ewigvater, Friedefürst. — Wir erinnern nur an etliche der kleineren Schriften Schleiermachers über Kirchenverfassung und Agende, an Bretschneider, v. Ammon, v. Cölln, an Neander, Ullmann, an die kirchliche Streitliteratur seit den Hallischen Streitigkeiten seit dem Jahre 1830, wo von den Rationalisten die Staatsbehörde um Entscheidung angerufen wurde.

In der allerneuesten Zeit haben wir von Dr. Fabri, dem Missionsinspektor in Barmen, einige kirchenpolitische Schriftchen erhalten, welche beachtenswerth sind. Neben theologischer Bildung fehlt ihm nicht der freie politische Blick, neben unbestimmtem confessionellen Standpunkte nicht das Herz für das Evangelium. Dafür liegt uns als neuestes Zeugniß das oben verzeichnete Schriftchen vor, das wir nun eingehender besprechen wollen.

Der Verfasser, ein Vorkämpfer der s. g. „nationalen Idee“, durch seine früheren Schriften: „Die politischen Ereignisse des Sommers 1866“ (Barmen 1867) und seine „Kirchenpolitischen Fragen der Gegenwart“ (Gotha 1867) bekannt, fasst in der vorliegenden Flugschrift die brennenden Fragen zwischen dem

„Reich“ und den „Kirchen“ in's Auge. Die eminente praktische Wichtigkeit und Dringlichkeit einer präzisen und allseitigen Abgrenzung und Gestaltung der staatlichen Beziehungen zu den Kirchengenossenschaften liegt auf der Hand. Die politischen und kirchlichen Fraktionen, die Ultramontanen, Altkatholiken, ferner die Lutheraner, Reformirten, Unirten, ferner die Protestantenvereiner, die politisch Conservativen, Liberalen, Demokraten — sie alle geben die Unhaltbarkeit der immer mehr sich verwirrenden Zustände auf dem staatlich-kirchlichen Gebiete zu, gehen aber, wie sich wol denken lässt, in ihren Wünschen und Rathschlägen ausserordentlich weit auseinander. Wenn nun ein organisatorisch begabter Beurtheiler, welcher das innerste Wesen einer jeden der genannten Partheien genau kennt, fern von hierarchischen oder bürokratischen Tendenzen zwar politisch-liberal, doch mit vollwichtigem Verständnisse aller einschlagenden Momente, sich über deren ganze Tragweite und über die praktische Lösung vernehmen lässt, so können wir eine solche Anregung, wenigstens als solche, willkommen heissen. — D. Fabri tritt zuerst der vulgären Erwartung entgegen, als ob die politische Machtentfaltung des Reiches auch eine grosse Epoche für die deutsch evangelischen Kirchenverhältnisse von selbst herbeiführen müsse. Er zeigt, wie die kirchliche Lage in Deutschland in den politisch aufgeregten Jahren 1849, 1866 und 1871 sich zusehends schwieriger und verworrener gestaltet, hieraus aber eben die Nothwendigkeit einer Neuordnung sich ergeben habe. Die Vorgänge in Bayern seit dem Oktober 1871 zunächst auf dem Gebiete der römischen Kirche mussten, gegenüber den Tendenzen der Klerikalen, das Princip der Trennung von Staat und Kirche der deutschen gouvernementalen Politik nahe legen. Allein die evangel. Kirche, auf den Voraussetzungen kleinstaatlichen Lebens erwachsen, befindet sich der Staatsgewalt gegenüber in einer durchweg ungünstigen kritischen Lage, „so gut wie völlig mundtot, in keiner Weise vorbereitet und organisirt, ihre Angelegenheiten selbständig zu verwalten.“ Mit einem blossen Machtworte der „Trennung“ ist hier weder dem Staate noch der Kirche geholfen, während nicht etwa ein bloss kirchliches, sondern auch ein nationales und Volksinteresse die richtige Ausgleichung und Neugestaltung dringend erheischt. Die Trennung von Staat und Kirche wurde von Seite der Conservativen in Preussen vornehmlich perhoreseirt. Aber diese Parthei hat gar manchmal die Zeit und die Verhältnisse nicht richtig angesehen. Ihre Vermischung von Politik und Religion ist mannfach verhängnissvoll geworden. Doch haben auch die liberalen Partheien mit ihrem Postulate des reli-

giösen Individualismus die kirchliche Frage oft völlig misskannt und, statt die im Volksleben begründete individuelle Berechtigung auch des religiösen Bedürfnisses unbefangen anzuerkennen, das christliche Gefühl im Volke vielfach mit Spott und Bitterkeit verletzt, und sich nicht in den Grenzen der allerdings vollberechtigten Forderung gehalten, dass die Neugestaltung von Staat und Kirche jedenfalls so zu geschehen habe, dass der Staat als solcher forthin nicht mehr Macht habe, irgend einer Confession von sich aus zur Herrschaft zu verhelfen. Wollte aber forthin der Liberalismus mit dem Atheismus sich verbinden, so würde er schliesslich der sozialistischen Revolution, der Commune, zum Sieg verhelfen. — Noch eingehender als die politischen, werden vom Verf. die kirchlichen Partheien kritisirt, wobei er „die Petrificirung der Wahrheit“ eben so sehr bekämpft, wie die kirchliche Bureaukratie. Hat die luth. Kirche bis jetzt versäumt, sich ernstlich an das Verhältniss von Staat und Kirche zu machen, so fehlt der Unionsparthei hiefür nun vollends der feste, klare Boden. Der Protestantenverein fordert seinerseits Toleranz, gewährt sie aber Andersdenkenden nicht. — In eingehendster Weise beleuchtet *D. Fabri* den Kampf gegen den Ultramontanismus, welcher nicht als rein kirchliche, sondern als politisch formulirte kirchliche Parthei zu fassen ist und dem deutschen Reiche seine Kriegserklärung zufertigte [?]. Der Verf. hegt gewichtige Zweifel, ob es in der Möglichkeit des Staates und der politischen Partheien liegt, eine Unterscheidung zwischen Ultramontanismus und Katholicismus dem katholischen Volke glaublich zu machen. Er will keine Vergewaltigung der Ultramontanen, sondern eine Stärkung der altkatholischen Bewegung, für deren Erstarken indess noch wesentliche Momente ganz fehlen. — Unter den einzelnen Phasen des modernen Kampfes gegen die Ultramontanen beleuchtet der Verf. den Fall des *D. Wollmann* in Braunsberg, in dessen (früherer) Erledigung durch Minister von Mühler er Consequenz und Gerechtigkeit vermisst; sodann das Reichsstraf-Gesetz wider den Missbrauch der Kanzel, welchem er die Zweckdienlichkeit wider den altbayerischen Curatus abspricht, der nicht ungerne mit der Gloriole des Martyrthums geschmückt, ein halbes Jahr lang sein Bier auf der Feste von Passau trinken werde. Schwere Bedenken ergeben sich aber für die evangelischen Kirchen aus jenem Gesetze und dem darin angebahnten Wege. — — — Uebergehend zu positiven Vorschlägen der Reform erweist der Verf. die Nothwendigkeit und Bedeutung eines interconfessionellen Religionsgesetzes. Er ist kein Freund v. Mühler'scher Experimente,

vermag auch in der bürgerlichen Eheschliessung keine kirchlichen Gefahren zu erkennen, zeigt also einen freien kirchenpolitischen Blick. Der Grundsatz freier Religionübung müsse konsequent durchgeführt, und auch den evangelischen Kirchen, zunächst in Preussen, welchem die anderen deutschen Staaten folgen müssen, die gebührende selbständige Stellung und die Möglichkeit wesensgemässer Organisation gewährt werden. Die Unzuträglichkeiten des landesherrlichen Summeepiskopats müssen fallen. Aber auch Ministerium und Kammer haben nicht die kirchlichen Lebensfragen in ihrem Ressort zu halten. Nicht diese, nur Schulen und Unterricht seien Staatssache. Strenge und gerechte Parität muss den verschiedenen Confessionen gegenüber der leitende Grundsatz werden. Praktisch formulirte Vorschläge bringt *D. Fabri* insonderheit diese zwei: 1. Organisation von Provinzialkirchen, also Decentralisation (aus der Feder eines Mitgliedes der Rheinischen Kirche nicht zu verwundern). 2. Kirchenconvokation — dargelegt mit einer Fülle reicher Erfahrung und Studien. — In einem Anhang (S. 139—158) beleuchtet der Verf., welcher vom Reichskanzler mit Organisationsfragen für Kirche und Schule in Elsass-Lothringen beauftragt gewesen, die dortigen Verhältnisse und Missgriffe der Preussischen Verwaltung, woraus sich weitere Bestätigungen der Reformvorschläge des Verfassers ergeben. — Die lebensvolle, alle Zeiterscheinungen beleuchtende Darstellung der anregenden Schrift wird jeden Leser, dem die besprochenen Lebensfragen nicht gleichgültig sind, interessiren. [Ei.]

3. *Wolfgang Menzel*, Rom's Unrecht. Stuttgart (Kröner) 1871. VIII u. 471 S. gr. 8.
4. *Ludw. Haug* (Pfarrer), Ein offenes Wort wider Rom's Anmassung und Deutschlands Bedrohung. Heilbronn (Scheuerlen) 1871. 40 S. gr. 8.
5. *Dr. Joh. Fr. Ritter von Schulte* (ord. Prof. des can. und deutschen Rechts in Prag), Denkschrift u. s. w. gewidmet den Regierungen Deutschlands und Oesterreichs. Prag (Tempsky) 1871. 94 S. gr. 8. 10 Gr.
6. Derselbe, Die Stellung der Concilien, Päpste und Bischöfe u. s. w. Ebendas. 1871. VIII u. 625 S. gr. 8. 3 Thlr.
7. *Dr. phil. Joh. Cropp* (Pastor), Das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit u. s. w. Hamburg (Grüning) 1871. 26 S. gr. 8.

Fünf, die römisch-päpstliche Brandfrage nach verschiedenen Gesichtspunkten behandelnde Schriften. Was zunächst die von *W. Menzel* betrifft, so sind zwei Bestandtheile wohl zu

unterscheiden. Das eigentliche Thema ist in ausgezeichneter Weise durchgeführt: „Rom's Unrecht“, namentlich an uns Deutschen verübt, dürfte kaum von einer protestantischen Feder gründlicher, eindringlicher und lebhafter geschildert werden, als von dieser „katholischen“. In dieser Hinsicht gebührt dem Buche alle Anerkennung. Sobald es sich dagegen um andere hochwichtige Punkte, zumal um „die deutsche Reformation“, handelt, begegnet uns hier eine Auffassung, so seicht, hohl, unreif, wie man sie dem genialen „Geschichtschreiber der neuern und neuesten Zeit“ gar nicht zugetraut hätte. Erstaunen muss man über die vulgäre Aufklärerei, die sich u. A. in dem Abschnitte „von der Parität“ widerlich breit macht. Die Reformation sei „noch keine recht gesunde, völlig freie Entfaltung des ureigenen deutschen Geistes“; man habe „trotz alles nationalen Zorns gegen das römische Pabstthum doch immer noch in vielen Illusionen desselben gelebt“. Das Bekenntniss zu dem dreieinigen Gott sei doch offenbar nur „römische Vielgötterei“, von der unsere Vorfahren, die arianischen Gothen, noch nichts gewusst hätten. Und was seien die protestantischen Grundlehren von der normativen Auctorität der Bibel, von Christi Versöhnungstode, von der Rechtfertigung durch den Glauben — anders als heidnische Irrthümer? u. s. w. Hiernach hätte uns also die Reformation in eine womöglich noch dickere, als die papistische, Finsterniss geführt, und „einzig die Kurfürsten von Brandenburg aus dem Hause Zollern“ hätten sich durch ihre Unionspolitik ein wirkliches Verdienst um Deutschlands religiöse und kirchliche Zustände erworben. Irren wir nicht (was bei den mancherlei anders klingenden Stellen des Buches wol möglich wäre), so will Verf. den „Germanismus“ zur deutschen Nationalreligion erhoben wissen (wenigstens stellt er die brandenburgisch-preussische Hauspolitik über das Christenthum); die preussisch-deutsche Reichszukunftskirche aber möchte er am liebsten in 2 Cötus spalten, einen exoterischen für die am „Aberglauben“ hangende „Parthei des Supranaturalismus“, und einen esoterischen für die im Besitz der „Vernunft“ sich befindenden Anhänger „des Rationalismus“. Denn „der mündige Geist spreche völlige Befreiung vom Aberglauben als sein unverkäusliches Recht an; aber die Rücksicht auf die vielen Unmündigen in der Welt finde den Supranaturalismus nothwendig, um die Bösen zu schrecken, die Kinder zu leiten.“ Als Popanz und Gängelband liesse sich sonach das Christenthum auch im modernen Staate verwerthen. Welche Ehre für Apostel und Reformatoren! Die Sache findet leider ein gewaltiges Hinderniss in einer beklagenswerthen Erfindung. Ja, „wenn die Buch-

Druckerkunst nicht erfunden wäre, so könnte man zu den heilsamen Einrichtungen des classischen Alterthums zurückkehren und die reifen und höher gebildeten Geister könnten gleich **Mysten** in Geheimbünden ihre besondere Weisheit pflegen, ohne dem gemeinen Volke, das bei seinem niedern Götzendienste verharrete, Anstoss zu geben.“ So meint Hr. W. M. und fügt hinzu, „nur bei voller Toleranz könnten sich die Ueberzeugungen hochgebildeter Menschen neben dem Köhlerglauben des Volks aussprechen“. Nun, wir kennen jene „hochgebildeten Menschen“ schon aus Joh. 7, 47—49; Christus, Paulus und Luther gehören nicht darunter. Der Politik und „Sittlichkeit“ des 19. Jahrhunderts werden obige Volksverachtungstheorien und Volksverdummungsvorschläge gewiss trefflich munden; uns jedoch stösst der nackte Atheismus weit weniger ab, als dieses aufgewärmte Heidenthum, das sich für „eine Fortsetzung und Vollendung der deutschen Reformation“, für eine „Beseitigung des Einseitigen, in das sie hineingerieth“ (also des Christlichen, Evangelischen, Protestantischen), angesehen wissen will. — — Dankende Anerkennung gebührt dem wackern Pfarrer in Adolzhausen bei Mergentheim, L. Haug. Sein „offenes Wort“ stellt die Sache unter den richtigen Gesichtspunkt, der nur in der 8ten und 9ten These und in der 2ten Schlussbemerkung durch moderne polizeiliche und synkretistische Ideen einigermassen verschoben, sonst aber correct festgehalten erscheint. Als vorzugsweise bedeutsam bezeichnen wir die Ausführung der (6ten) These: „Das jetzt abgeschlossene Papalsystem ist das System des Jesuitismus, d. h. des schändlichsten Subjectivismus, das Prinzip des christlich verkleideten Antichristen.“ Treffend setzt auch der Verf. auseinander, was, den römischen Anmassungen gegenüber, der jetzigen Zeit gebricht. „Es fehlt uns Evangelischen fast durchaus die Offenheit und Klarheit eines bestimmt christlichen evangelischen Wesens“; es ist eine traurige Thatsache, „dass man immer nur noch protestirt, d. h. kritisirt und negirt, ohne zu bedenken, dass uns die Reformatoren als Evangelische auch schon ein eigenes, reiches Erbe gegeben, etwas Positives im Glauben aufzubauen haben.“ Noch kläglicher bestellt findet freilich Verf. gleich von Haus den gegen Rom auftretenden heutigen „Altkatholicismus“, dessen innerstes Wesen und namhafteste Träger aufs schlagendste charakterisirt werden. „Es fehlte, heisst es hier schlüsslich, der ganzen oppositionellen Bewegung in Deutschland, Frankreich, Oesterreich u. s. f. schon an Klarheit und völliger Wahrheit des Gedankens, Vielen an ernstlichem Willen und Uneigennützigkeit der Absicht, Allen an entschlossenem Muth, an bestimmten Zielen, an fester Organi-

sation; ganz besonders fehlte darum in der Entscheidungsstunde die Einheit und Offenheit des Handelns. Unbegreiflich ist es da, wie selbst evangelischerseits ein Döllinger mit Luther verglichen werden konnte, der zwerghafte Epigone des Katholicismus mit dem Heros des Protestantismus! Es musste ja der grossartig angekündigte Feldzug gegen den Riesen des Pabstthums ausfallen, wie ein Zug von sieben Schwaben. Zur Ehre des Episkopats unternommen, musste der Plan, für den man sich mit Händen und Füssen hatte wehren wollen, in die Schmach des Episkopats hinauslaufen. Das ist ja das gewöhnliche Loos der Halben gegenüber den Ganzen.“ Möge dieses „offene Wort“ wenigstens unter uns viele offene Ohren finden! — — Die „Denkschrift“ des „katholischen“ Dr. v. Schulte „über das Verhältniss des Staates zu den Sätzen der päbstl. Constitution v. 18. Juli 1870“ bezweckt die Beantwortung der Frage: „Welche Stellung müssen die Regierungen gegenüber den zu Rom aufgestellten neuen Dogmen und dem an diesen hängenden Episkopate einnehmen?“ — und gibt wirklich viel zu denken. Sie beweist ja aus den neuesten Quellen, dass Rom von den Grundsätzen eines Gregor VII., Innocenz III., Bonifaz VIII., Alexander III. nicht ein Jota zurtücknehme; es heisst zu allen Zeiten von den Päbsten und Jesuiten gemeinschaftlich: *Sint ut sunt, aut non sint*. Aus der „Denkschrift“ erhellt, dass Rom die Heiden, „Juden“, „Saracenen“, überhaupt alle Ungetauften, dulden will, aber niemals die Christen; denn man meint, auch die „Ketzer“ und „ketzerisch“ Getauften würden, gleich den „Katholiken“, nicht für Christum, nicht für den dreieinigen Gott, sondern für den Pabst getauft. Dem entspricht nun auch vollständig der, nicht erst von gestern oder heute herrührende Bischofseid (S. 43 f.), worin der Schwörende „sechsmal den Pabst seinen Herrn nennt und sich verpflichtet, für die finanziellen und alle Rechte des Kirchenstaates einzutreten“, während von Christo und seinem Reich nicht Ein Wort vorkommt. Die so verpflichteten Bischöfe sind lediglich weltliche Staatsbeamte des römischen Weltbeherrschers. Sie sagen auch frei heraus, ohne den Pabst sei Christus nicht „der wahre Emmanuel“. Und das ist consequent, ehrlich und noch sehr mild gesprochen. Denn schon seit 1200 Jahren steht der Pabst zu Christo genau so, wie im merowingischen Frankenreiche der Hausmeier zum Titularmonarchen. Was Wunder also, dass der römische Majordomus zuletzt, längt vor der Reformation, den unbequemen himmlischen Schattenkönig vollends „deposedirte“ und die dreifache Krone als oberster Prophet, Hoherpriester und König im Weltall auf sein päbstliches Haupt setzte! Theilnehmend glauben

wir, dass *Dr. v. Sch.* aus eigener Erfahrung nur zu gut weiss, „was es heisst, Einen in Rom sitzen zu haben, der gleich unserm Herrgott über Alles unfehlbar, also gerade so lehrt, als wäre er der incarnirte Gott, als träte mit jedem neuen Pabste eine Reproduction der Incarnation ein.“ Die Stellung des *Dr. v. Sch.* dürfen wir bloß beklagen: sie ist unhaltbar. Jedem angeblich protestantischen Leser der „Denkschrift“ aber, der dennoch den Pabst nicht für den Antichrist halten will, darf man ins Gesicht sagen, er sei ein Kryptopapst, der Christum gar nicht kenne, oder ihn verachte. Auch darf man frei behaupten, die heutige römischkatholische Kirche sei womöglich noch versunkener als die vorreformatorische; die „Denkschrift“ liefert für diese Behauptung den vollständigen Beweis und schliesst ihn mit den Worten ab: „Kurz, die ‚katholische‘ Kirche befindet sich in einem vollständigen Zersetzungsprocesse.“ Doch möge sich *Dr. v. Sch.* nicht etwa auf diesen, jedenfalls langwierigen, „Zersetzungsprocess“ verlassen! Aber noch weniger auf die „Regierungen Deutschlands und Oesterreichs“. Er weiss ja selbst, dass eigentlich nicht der Pabst, sondern der „Absolutismus“ für unfehlbar erklärt wurde, und mit diesem Infallibeln werden sich die Regierungen schon vertragen. Uebrigens „haben die Evangelischen beider Bekenntnisse“ nicht erst seit dem 18. Juli 1870 „aufgehört anerkannt, geduldet, gleichberechtigt zu seyn“; in Preussen z. B. wurde den Evangelisch-Lutherischen die „Gleichberechtigung“ mit den Römischkatholischen schon von Friedrich Wilhelm III. genommen. Die Regierungen haben eben seit mehr als 100 Jahren durch Unterdrückung der deutschen Reformation und Einführung der „modernen“ d. h. gallich-romanischen Weltanschauung dem 18. Juli 70 tüchtig vorgearbeitet. Auch *Dr. v. Sch.* ist hierüber theilweise im Klaren. — — Mit Beifügung der „Quellenbeläge“ beleuchtet derselbe Gelehrte in dem grössern Werke „die Stellung der Concilien, Päbste und Bischöfe und die päbstl. Constitution vom 18. Juli 1870“. Wir wollen nur kurz unsere Meinung über das Buch angeben. Für den Katholiken und Juristen, überhaupt für den äusserlichen, formalen, oder auch „historischen und canonistischen Standpunkt“ mögen die Ausführungen des *Dr. v. Schulte* überzeugend, ja vielleicht unwiderleglich seyn. Anders aber steht die Frage auf dem innern, materialen Glaubensgebiete. Die auf Abweisung des vatikanischen Concils, aber mit Festhalten des tridentinischen, sich richtende Tendenz des *Dr. v. Sch.* muss dem evang.-lutherischen Theologen als undurchführbar und in bodenlose Abgründe auslaufend erscheinen, denn sie erinnert ihn augenblicklich an

einen analogen geschichtlichen Vorgang in der eigenen Kirche. Hier hat bekanntlich die auf Verwerfung der Concordienformel, aber treues Beharren bei der Augsb. Confession lautende Parole ihre Jünger schrittweise zum Calvinismus, Zwinglianismus, Rationalismus, Indifferentismus, Pantheismus und Materialismus geführt; mit Ablehnung der Conc.-F. fing man an, mit gänzlicher Religionslosigkeit, mit ausgeprägtem Mameluckenthum, hörte man auf. Möge es den katholischen Gegnern der vatik. Synode nicht also gehen! Die Gefahr liegt jedoch nahe, weil zwischen dem vatik. und trid. Concile dieselbe Geistesinheit wie zwischen der Conc.-F. und A. Conf. besteht. Für eine glückliche Opposition wider die vatik. Synode gibt es nur zwei Wege: den griechisch-orthodoxen und evangelisch-protestantischen; jeder dritte verläuft bestenfalls im Sande. Noch haben wir schlüsslich die schöne verlegerische Ausstattung der beiden v. Schulte'schen Bücher rühmend zu erwähnen. — — Mit dem Schriftchen von Cropp endlich sind wir bald fertig. Sollte dieser „Vortrag, im Protestantenverein gehalten“, vielleicht dem heiligen Vater zu Gesicht kommen, so wird er schmunzelnd sprechen: Wenn auch meine geliebten Söhne, die Protestantenvereiner, zuweilen mislaunisch mit mir schmolten, so sind und bleiben sie doch meine allerbesten Pioniere *in partibus infidelium*; sie hassen ja den Protestantismus, die Bibel und das Evangelium noch mehr als ich, und ermahnen eindringlich jeden Wahrheitsbedürftigen: „Geh nur zum Pabst nach Rom; du kannst wahrlich nichts Besseres thun!“ — Gelt, *Pio nono*, mit solchen treuen Knechten lässt sich sogar noch mehr ausrichten als mit den Jesuiten? Gib ihnen flugs deinen infallibelsten Segen und erhebe ihren „Protestantenverein“ zum Protestantenbekehrerorden! „Du kannst wahrlich nichts Besseres thun!“ [Str.]

8. Dr. Fr. Michelis, Der häretische Charakter der Infallibilitätslehre. Eine katholische Antwort auf die römische Excommunication. Hannover (C. Meyer) 1872.

Lassen wir den deutschen Standpunkt dieser Schrift ausser Acht, so ist's weil wir der kirchlichen Bewegung durch Hereinziehen nationaler Gesichtspunkte nicht schaden dürfen. Sonst würden wir allerdings sagen, dass nicht das nationale Recht des unterdrückten Gallicanismus allein, dass vielmehr in eminenten Weise die alten Gravamina der deutschen Nation hier zu Wort kommen. Sie haben sich immer nur auf Decentralisation, nur darauf gerichtet, dass die Autorität der Concilien dem Pabstthum gegenüber respectirt, somit der krankhaften Zuspitzung zum kirchlichem Absolutismus, welcher nun erreicht ist, gewehrt würde.

Das Bedeutende der Denkschrift, welche hiermit dem Leserkreise dieses Blattes empfohlen wird, liegt in der geschichtsphilosophischen Betrachtung der Elemente, welche dieses Ergebniß, diese mechanische Fassung der Erscheinung der Kirche, welche wir jetzt in Blüthe getreten erblicken, vorbereitet haben. Der Verfasser, dessen Geschichte der Philosophie in weiteren Kreisen bekannt seyn dürfte, findet die Vordersätze des öffentlichen Denkens der Kirche, der officiellen Anschauungsweise, welche die Infallibilität anbahnen musste, bereits im aristotelischen Handwerkszeug, mit dem die Dogmatik arbeitete, und welches unwillkürlich falsche Denkformen einführte und eine Begriffsverschiebung bewirkte. Er thut, leider zu wenig eingehend, zu sehr nur andeutend, treffliche Blicke zugleich in die zweite der Wurzeln, aus welchen dies Gewächs des kirchlichen Absolutismus emporgewuchert, in die neuplatonische, die alexandrinische Denkweise, und zeigt die Einwirkung des Areopagiten auf den hieratischen und hierarchischen Aufbau der Kirche. Der Verf. hätte bei Galatinus sehen können, wie diese orientalische im tiefsten Grunde antikeidnische Anschauung sich auch speculativ der Dogmatik bemächtigte. Das Resultat des Verfassers ist, dass das Bestreben, den Thomismus, die Theologie des Thomas, zur Normalwissenschaft der Kirche zu machen, wie es die Curie bei Anlass katholischer Gelehrtenversammlungen als ihre Tendenz unzweideutig kund gegeben hat, diese Centrirung in Rom nur habe anbahnen helfen können. Der Jesuitismus habe ein „geistiges Zwangssystem in der katholischen Kirche aufgerichtet, wie es in Russland nicht ärger geübt werden kann.“ Es ist sehr wahr, was der Verf. sagt, dass es mit dem scholastischen System der römischen Kirche genau so sei, wie mit dem Begriff des Weltsystems von Kopernikus. Die überwältigende sinnliche Anschauung, welche diesem System zu Grunde liege und es aufdringe, sei auch das Treibende und Zwingende in diesem Scholasticismus, welcher die dogmatisirte curiale Absolutheit endlich zu einer Nothwendigkeit gemacht habe.

Man lese das nach, und man wird nicht nur glänzende Lichter über Geschichte der Philosophie, sondern auch über Philosophie der Geschichte gleitend, man wird geistvolle Bemerkungen über das Verhältniß des Einzeldenkens zum Gesamtdenken des Volks in seiner Sprache antreffen, und allerdings nebenbei den Verf. an jene Gedanken streifend finden, welche er in seiner Entwicklung der beiden ersten Kapitel der Genesis vor fast 20 Jahren aussprach, sowie später in seiner „deutschen Antwort“ an Renan (Münster 1864). Ref. hat Dr. Michelis immer mit ganz besonderm Interesse aufgesucht, und

freut sich deshalb, die Leser auf diese kurze, anziehende neueste Schrift des Verfassers hinweisen zu können. [Ro.]

9. Th. Weber (Past. zu B.-Wupperfeld), Lessing und die Kirche seiner Zeit. 42 S. gr. 8.
10. Fr. Reiff (Lehrer der Theologie zu Basel), Die geistigen Zeitmächte im Lichte der Ereignisse der Gegenwart. 72 S. 8. (Beide „Vorträge“ erschienen in Barmen, 1871, bei H. Klein.)
11. Rechtfertigung und Zeugniß der aus der sächsischen Landeskirche ausgetretenen Lutheraner. Dresden. (Ohne Jahrszahl. — Just. Naumann's Verlag.) 14 S. gr. 8.

Auf den ersten Blick ganz heterogen scheinend, stehen diese Schriftstücke dennoch in einem innern Causalverbande, können also füglich zusammen besprochen werden. — An Past. Weber schätzen wir besonders die naive Offenherzigkeit, müssen ihm aber bemerklich machen, dass die Vergleichung Lessing's mit Luther noch nicht völlig zutrifft. Ja, Lessing besass „die Kühnheit des Suchens nach der Wahrheit und darum eben die Kühnheit des Zweifeln.“ Luther dagegen besass ein ungleich Höheres: die Kühnheit des Findens der Wahrheit und darum eben die Kühnheit des Glaubens. Ein zweifelnder Wahrheitssucher taugt aber nicht zum „Reformator“, noch weniger gehört er unter die „Propheten“, und Luther's Glaubensgenossen stehen weit über Lessing's Zweifelsbrüdern. Wie ungereimt ist doch die Zumuthung, im „Suchen“, nicht im „Finden“, den Besitz der Wahrheit erblicken, oder „Suchen“ und „Finden“ beständig verwechseln zu sollen! — Als „die geistigen Zeitmächte“ gelten dem Missionsanstalts-Docenten Reiff folgende sieben: „Die patriotische Idee“, „die Staatsidee“, „die Cultur“, „der Unglaube der Culturseligkeit“, „der Glaubenshass der socialen Revolution“, „der Aberglaube des Romanismus und seine Gegner“, endlich „der Mischmaschglaube des liberalen Christenthums.“ Für die erste und zweite „Zeitmacht“ zeigt er viel Begeisterung. Es ist nun einmal jetzt die Zeit der nationalen und politischen „Phrase“, und „die Anbetung der Phrase ist geradezu eine neue Religion“, von der sogar tüchtige Charaktere mitunter angesteckt werden. Der hinkende Peter kommt ja erst später nach, um die Modephrase zu exegesiren. Doch schon jetzt klagt Hr. R. über den „Vaterlandsschwindel“, von dem „selbst christliche Männer berückt worden“, und will „das Auge nicht verschliessen gegen die Gefahr, welche die Erstarkung der Staatsgewalt auch in sich schliessen kann.“ Dem anfangs lebhaften Jubel über die dritte „Zeitmacht“ setzt er später einen so nachdrücklichen Dämpfer auf, dass wir uns sein Urtheil we-

sentlich aneignen können. Ausgezeichnet aber und der allgemeinen Beachtung werth ist die Schilderung und Kritik der 4 übrigen „Zeitmächte“; dagegen hat sich in die sonst guten Schlussschnitte („Rückschau und Ausschau“, und „der Glaube“) mancherlei Schwaches eingeschlichen. Doch bleibt die Arbeit immer eine bedeutsame. — Zu obigen „Vorträgen“ verhält sich „Rechtfertigung und Zeugniß“ wie die Angabe einer Wirkung zur Angabe ihrer Ursachen. Das Schriftchen gibt Nachricht von dem Austritte bekenntnistreuer Lutheraner in Dresden und Planitz aus der, zu zeitgeistlichen Neuerungen vorschreitenden sächsischen Landeskirche und von der am Reformationsfeste 1871 erfolgten Constituirung der Ausgetretenen „zu einer vom Staate unabhängigen evang.-lutherischen Kirchengemeinschaft“; es rechtfertigt diesen Schritt und fügt sodann die dem Cultusministerium zur Bestätigung überreichte „Verfassung“ bei. Nach den Mittheilungen in „R. u. Zeugniß“ zu schliessen, scheint die sächs. Landeskirche allmählich von der deutschen Reformation ab- und der preussischen Union zugeführt werden zu sollen. Steht die Sache wirklich auf diesem Punkte (was wir nicht beurtheilen können), so läßt sich das Verfahren jener Lutheraner nicht tadeln. Es wäre ja dann schlüsslich doch nichts Anderes zu erwarten, als die Umgestaltung der Landeskirche zu einer Philosophenschule, worin liberale „Propheten des Suchens“ einen „Mischmaschglauben“ zur Heranbildung von „Zweiflern“ dociren. Erst etwa noch den förmlichen Eintritt einer solchen Unvermeidlichkeit erharren zu müssen, halten wir für keine Christenpflicht, zumal die Ausgetretenen durch ihre innige Verbindung mit der Missourisynode (aus der sie sich auch bereits einen Prediger berufen haben) vor drohenden Abwegen hinreichend gesichert scheinen. So senden wir ihnen denn unsere herzlichsten glaubensbrüderlichen Glückwünsche zu dem gethanen Schritte, dessen eingetretene Unabwendbarkeit wir freilich beklagen.

[Str.]

12. Decker, A. (Pastor zu Lenzen), Bekenntniskirche oder Landeskirche? Vortrag bei der am 20. Juli versamm. schleswig-holsteinischen kirchlichen Conferenz geh., nebst e. Nachtrage. Kiel (Homann) 1871. 63 S. 8.
13. Jess, Theodor (Pastor an der Heiligen-Geist-Kirche in Kiel), Bekenntniskirche oder Landeskirche? Vortrag auf der schleswig-holsteinischen kirchlichen Confer. zu Preetz am 20. Juli 1871 geh. Kiel (Schwers) 1871. 44 S. 8.
14. Trede, Karl (Pastor zu Grossenbrode), Der Werth des kirchlichen Bekenntnisses. Zur Beleuchtung des Bekennt-

nisskampfes in der Schleswig-Holstein'schen Landeskirche. Kiel (Schwers) 1871. 131 S. 8.

15. Luthardt, Dr., Chr. Ernst, Die erste sächsische Landdessynode. Zur Verständigung. Vortrag am 20. Juni 1871 in Leipzig geh. Lpz. (Dörfling & Franke) 1871. 26 S. 8.

Die immerhin löbliche, obwol noch nie erreichte Absicht, die über die Bekenntnissfrage getheilten Geistlichen in der schleswig-holsteinischen Landeskirche durch persönliche Berührung einander näher zu bringen und dem Für und Wider dadurch den Geschmack der Bitterkeit zu nehmen, mag auch auf die Stellung der Conferenzfrage influirt haben, die das Unklare an der Stirn trägt. Wie sie gestellt ist, bildet sie gar kein Entweder-Oder, kein Ob oder Ob nicht. Denn eine Kirche kann gar nicht ohne Bekenntniss, ohne ein festformulirtes seyn, das ist so ziemlich das ABC kirchlicher Einsicht, und kann nach dieser Seite hin nur das die Frage seyn, die aber der Conferenz zu Preetz fern lag, ob in irgend einem Territorio nur das eine bestimmte Bekenntniss Recht und Geltung haben solle oder nicht. Für die jetzigen paritätischen Verhältnisse eine ganz unnütze Frage. Aber man wollte scheinbar für die Conferenz die Spitzen nicht gleich von vorn herein herauskehren, da man bestimmter hätte sagen müssen: Bekenntnisskirche oder Union? *in specie* preussische Union? Denn da wäre ein wirklicher Gegensatz ausgesprochen, weil die Union es eben deshalb nicht zur Kirche bringen kann, da sie kein Bekenntniss hat, es auch nicht zu Stande bringen wird. Warum ging man denn seitens des Modenamens nicht offen mit der Sprache heraus? warum lenkte man von vorn herein in die Sprachverwirrung ein, mit der die in sich verwirrte Unionstheologie Sand und Staub aufwirft? Natürlich dass die Stellung des Themas auch auf die gehaltenen Vorträge nachtheilig einwirken musste. Was für Zeit gebraucht doch der Vortrag Nr. 12., um das Gestrüpp erst wegzuräumen und seinen Standpunkt fest zu bekommen! Er vertritt aber die Bekenntnisskirche in klarer Weise und wir stimmen ihm gern bei. Doch in Sache des Gegensatzes, der Union, ist er zurückhaltender. Der Vortrag Nr. 13., das Correferat, geht dagegen ganz in der Fahrstrasse der Wort- und Begriffsverwirrung, die sich jedesmal einstellt, wenn unionsstüchtige Theologen den Mund über das Wörtlein Kirche aufthun. Um die Bekenntnisskirche recht schwarz zu machen, wendet er die bekannte Taktik an, er entwirft von ihr ein Zerrbild. Ihr Gefolge muss seyn „äusserliche Gesetzlichkeit, innerer Tod, Intoleranz, nothwendiges Hindrängen zur Freikirche, dann

Zügellosigkeit, Subjectivismus, Verwirrung“ — und was diese zungenfertige Rhetorik weiter vorbringt.

Der Verf. von Nr. 14. geht in seiner selbständigen Schrift allen den Anschuldigungen nach, welche die moderne Wissenschaft im Verein mit dem Zeit- und Weltgeiste gegen das Bekenntniss zu erheben nicht müde wird, und bei der Dreistigkeit und sophistischen Gewandtheit, womit sie ihre Einwürfe vorzubringen pflegt, kann das Schriftchen in seiner ungeschminkten Weise gute Dienste leisten. Deshalb, um zu ihrem Lesen einzuladen, weisen wir darauf hin, dass der Verf. das Verhältniss des Bekenntnisses bespricht zur heiligen Schrift, zur Kirche, zu der Union, zur Gewissensfreiheit und Toleranz, zu der (dermaligen) antichristischen Weltanschauung und zu dem persönlichen Glaubensleben, wobei er in einer Schlussbetrachtung auf die kirchlichen Verhältnisse in seiner Heimath und deren Bedrohung durch die Union einige Streiflichter fallen lässt.*

Nr. 15. ist hier nur hergezogen, weil sie in ihrem

* Der Verfasser, welcher sich bereits durch die im Jahre 1870 erschienene Schrift: Die Zukunft der Schl.-Holsteinischen Landeskirche vortheilhaft bekannt gemacht hat, spricht auch in dieser Schrift ein edles, festes, besonnenes und männliches Wort. Sein Herz ist tief bewegt durch die Zerklüftung, welche seiner Landeskirche und damit einem edeln Theile der lutherischen Kirche droht. Diese Landeskirche, welche sich volle 300 Jahre hindurch gerade durch das beständige Festhalten der Grundlage des Bekenntnisses als Kirche dokumentirt hat, will nun in der ersten Entscheidungstunde, da sie sich neu zu verfassen hat, diese solide Grundlage nicht mehr einmüthig festhalten. Diese grosse Thorheit, dieser unselige Jammer zerreisst ihm das Herz und man fühlt es allen seinen warmen und überzeugungskraftigen Worten an, er möchte als ein treuer Pilot die zum Theile unverständige Schiffsmannschaft vor dem unbesonnenen Streiche warnen, den festen Anker, der bis jetzt in so vielen Stürmen sich bewährt hat, gleichgültig abzurreissen. Man hat derselben über die Bekenntnisse so viel Unwahres, Verkehrtes gesagt, dass es für sie schwer hält, auf das Wort des treuen Mahners noch zu hören; allein trotz alle dem darf er nicht schweigen. Er bezeichnet die Absicht seiner Schrift selbst mit den Worten: Gegenüber den Angriffen, welche auf das Bekenntniss gemacht werden, thut es noth, den positiven Werth desselben so einfach und klar wie möglich ins Licht zu stellen, damit Jeder erkenne, wie dasselbe eine durchaus nothwendige Gabe der Kirche ist, und theils durch seine Weite, theils durch seine Enge der Kirche eine gedeihliche Entwicklung und den einzelnen Gliedern ihren köstlichsten Herzensglauben sichert. Diese entschiedene Vertheidigung des Bekenntnisses ist aber für die Heimath des Verf.'s und am Ende auch für so manche andere Gegend unsers theuern Vaterlandes um so nöthiger, als man inderthat die schmächtigsten Lügen gegen dasselbe ausgesprochen und dadurch gar viele Laien, ehe sie dasselbe nur kennen gelernt haben, gegen dasselbe eingenommen hat. Eine derartige Schrift, welche in einfacher, populärer und zugleich warmer, überzeugungskräftiger Weise das Wesen des Bekenntnisses auseinandersetzt, ist daher ein dringendes Bedürfniss für unsere Zeit, und zwar nicht blos für jene Gegend, in welcher der Kampf bereits entbrannt ist, sondern für alles evangelische Volk. Seiner Aufgabe entledigt sich nun der Verfasser in 7 Abschnitten, in-

Schlussworte versucht eine Verständigung zu geben über das

dem er im ersten das Verhältniss des Bekenntnisses zur hl. Schrift, im zweiten zur Kirche, im dritten zur Union, im vierten zur Gewissensfreiheit und Toleranz, im fünften zur antichristlichen Weltanschauung, im sechsten zu dem persönlichen Glaubensleben behandelt und daran im siebenten Abschnitte eine Schlussbetrachtung reiht. Das Resultat der ersten geistvollen und mit beredten Worten geführten Untersuchung ist die Wahrheit, dass das Bekenntniss der Kirche weder neben, noch über, sondern tief unter der heiligen Schrift steht, und dass ihr diese Stellung von der bekenntnisstreuen Theologie und Kirche nicht nur belassen, sondern gewahrt und vertheidigt wird, je nach dem Masse ihrer innerlichen Bekenntnisstreue; dass dagegen die bekenntnislose, freie Wissenschaft die heilige Schrift weder neben, noch über das weltliche Bekenntniss des reinen Denkens, sondern tief unter dasselbe stellt. Er deckt mit schonungsloser Schärfe die Phraseologie jener freien Wissenschaft auf, die sich geberdet, als müsste sie erst der Bibel zu der erhabenen Stellung verhelfen, die ihr gebührt und die ihr durch das Bekenntniss verkümmert werde. Ebenso will sie, sagt der zweite Abschnitt, die lutherische Kirche von den Banden des Bekenntnisses erlösen; denn, sagt sie, die beiden gesetzgeberischen Faktoren in der Kirche, der Geist Christi und das Bekenntniss sind mit einander unvereinbar. Trefflich ist hier die Auseinandersetzung, wie nirgends sonst die Ehre und Herrscherstellung Christi und seines Geistes so gewahrt ist, als eben in unsern symbolischen Schriften, so dass selbst Schleiermacher als die wesentliche Eigenthümlichkeit unserer Kirche das hervorhob: die absolute Abhängigkeit der Kirche von Christo. Was aber die angebliche Ohnmacht der Bekenntniskirche die Zeit zu beherrschen betrifft, so widerlegt sich das am besten durch die Thaten der Kirche. Es sind inzwischen auch die Erfahrungen des letzten Krieges hinzugetreten, die sehr klar gezeigt haben, auf welcher Seite eine lebendige Kraft und die Energie der Liebe sich offenbarte. Der Verf. spricht hier auch von dem Eide auf das Bekenntniss und hebt mit Recht das feste Vertrauen in der Kirche zu ihrem Selbst hervor, indem sie auch solchen Gliedern in sich Raum gewährt, die ihr trotz ihrer negativen Stellung zum Bekenntnisse dienen; sie weiss, dass sie stark genug ist, sie zu tragen. Auch ist hier sehr gut begründet, warum die Kirche nur auf die Glaubenssubstanz verpflichtet will, keineswegs auf den theologisch-dogmatischen Apparat, denn sie hat unterscheiden gelernt zwischen dem Bekenntnissglauben und der Bekenntnisstheologie. Das Herz bleibt, nur der Kopf verändert sich, der Heerd mit seinem Feuer ist unveränderlich, aber die Flammen desselben schlagen bald so, bald anders. Die Kirche hat für ihre Amtsträger ein weites Feld persönlicher Freiheit. Mit ergreifenden Worten schildert er hierauf die heillose Verwirrung, die eintreten müsste, wenn das Kirchenbekenntniss erschüttert wird. Man sollte denken, diese Folgen lägen so klar vor Jedermanns Augen, dass hierüber gar keine Meinungs-Verschiedenheit stattfinden könnte, dass Jeder in das Resultat des Verf.'s einstimmen müsste: Die Kirche muss ihre Bekenntnisgrundlage, wie sie vorliegt, beibehalten, um ihr Selbst und damit den Geist Christi als ihren alleinigen Herrscher auf ihrer Erdenwallfahrt, und ihr freies, wahres, einheitliches und lebenskräftiges Schaffen und Wirken in und um sich selbst zu behalten.

Im dritten Abschnitt gelangt der Verf. zur Besprechung des Verhältnisses des kirchlichen Bekenntnisses zur Union. Auch dieser Abschnitt ist ganz vortrefflich, klar und decidirt in seinen Unterscheidungen, ruhend auf festem Bekenntnisgrunde und weitherzig, so weit der wahre Glaube das Herz für die Forderungen der Liebe macht. Er führt auch hier, wie in jedem Abschnitte, zunächst die Anklagen der Gegner, immer mit Benutzung ihrer bekanntesten

bekannte Votum ihres Verfassers auf der ersten sächsischen

und ausgeprägtesten Schlagworte, vor Augen, ohne irgend einen der Angriffe zu verschweigen, den sie gegen die bekennnistreue Kirche gemacht haben; wir hören hier in ganzer Fülle und Stärke ihre Schlachttrommeten, um sodann ein rubiges: Prüfen wir, ob sie Recht haben, zu vernehmen — und nun folgt die besonnene, massvolle Vertheidigung, die sich in eine vollständige Zertrümmerung der feindlichen Colonnen nach und nach umwandelt — und das Alles in geistesklarer Siegesgewissheit. Er berührt zunächst die Stellung der Bekenntnisse zur unirten Kirche. Er geht hier wol in der Nachgiebigkeit etwas zu weit, denn zu einer Kirche hat es eigentlich die Union noch nicht gebracht, weil ja das Lebenszeichen der Kirche das Bekenntnis ist. Doch lassen wir diese Bezeichnung gelten, so, sagt der Verf. mit Recht, hat das lutherische Bekenntnis als solches keine Absicht, diese Kirche zu zertrümmern, denn es ist nie angreifend, sondern selbsterbanend und selbstvertheidigend. Aehnlich verhält es sich zur kirchenregimentlichen Union. Auch hier ist der Verf. vielleicht zu mild, wenn er sich nicht auf die Seite derer stellt, die ein in demselben Bekenntnisse stehendes Kirchenregiment als ein Postulat der kirchlichen Bekenntnistreue aufstellen, weil ja die Geschichte die Inkonvenienz jeder andern Verfassungsform klar und schlagend nachweist, aber er hat darin Recht, dass er sagt, das Bekenntnis fordert zunächst nichts weiter, als dass man es Bekenntnis seyn lasse, die Kirche erträgt das Faktum, die kirchliche Oberleitung in der Hand eines Andersgläubigen liegen zu sehen. Hierauf wird die Stellung zu der Consensus-Union und dann der bekennnislosen Union belenchtet, und jener gegenüber auf die Leistungen von Stahl und Baur hingewiesen und Göthe's Wort geltend gemacht: Nichts halb zu thun ist edler Geister Art; diese aber durch das mächtige Zeugnis der Geschichte widerlegt. Nirgends taucht das Phänomen einer bekennnislosen Kirche in den wahrhaft reformatorischen Kreisen auf. Die bekennnislose Wissenschaft setzt das Geschichtsstudium in ein trauriges Geschichtsmärchen um. Eine ganz andere Stellung aber, fährt er fort, nimmt das Bekenntnis zu der Union nach ihrer innern Gefühls- und Lebensseite ein, und köstlich ist auch hier seine Darlegung, dass je fester die Kirche in ihrem Kirchenglauben ist, sie um so weiter auch in ihrer Kirchenliebe werden müsse. Er ist hier so weitherzig auszusprechen: Wo sich Seelen finden, welche bereit sind, das Abendmahl in der einen oder andern Kirche zu empfangen, da hat die Kirche die heilige Pflicht, ihnen das zu geben, was und wie sie es hat. Denn das Bekenntnis macht die Herzen nur eng für eine den Kirchenglauben durch liebeleeren Unglauben vernichtende Union.

Der 4te Abschnitt handelt von dem Verhältnisse des Bekenntnisses zur Gewissensfreiheit und Toleranz, welche bekanntlich die bekennnislose Wissenschaft als Generalpächter ausschliesslich für sich in Beschlag nimmt, während sie die Diener der Kirche mit der Kirchen-Gensdarmarie vergleicht. Der Verf. weist nach, warum die Kirche eine absolute Denk-Fessellosigkeit nicht in ihren Räumen gestatten kann; sie ruht auf einer historischen Heilsoffenbarung und das reine Denken andererseits gibt keine Garantie, dass es nicht immer wieder andere Bahnen einschlägt. Eine bestimmte Art Gewissensfreiheit, nemlich die Freiheit von der Heilsoffenbarung kann die Kirche allerdings nicht dulden, denn hier tritt das Ich als Souverain auf und will die Offenbarung als Sklaven behandeln. Das Bekenntnis, so fasst Trede seine Darlegungen hierüber zusammen, schliesst von sich aus die reine Subjektivität in ihrer Ausschliesslichkeit und stellt derselben die reine Objektivität der Heilsoffenbarung Gottes in Christo wiederum in ihrer Ausschliesslichkeit gegenüber, und verlangt, dass die erstere durch einen freien Akt der Selbsthingabe an sie in ihr aufgegeben, um sich durch sie als eine wahrhaft christlich-evan-

Landessynode, betreffs der Verpflichtungsformel auf das luth-

gelliebe wiederzugewinnen, welche die Freiheit hat, jene als eine religiös-sittliche und wissenschaftliche Lebensmacht zu verwerthen für das eigne und der Mitmenschen zeitliches und ewiges Wohl. In gleicher Weise spricht er von der Toleranz zunächst als jener Forderung, welche die Kirche anschliessen muss, wenn sie die einfachste Pflicht der Selbsterhaltung üben will, und jener, welche sie einschliesst, nemlich die Toleranz christlicher Geduld und christlicher Liebe. In letzterem Punkte ist er wol zu weitherzig, wenn er sagt: Die Kirche wird keine Exkommunikation auch nur eines einzigen ihrer Glieder eintreten lassen, falls dasselbe nicht selbst ein Ausgeschlossenenseyn wünscht. Dies ist gegen das apostolische Beispiel und es lässt sich die von ihm geforderte Scheidung der Person und Sache nicht ohne Einschränkung festhalten. Es gibt eine Amalgamirung der Sache und ihres Vertreters, dass beide zusammenfallen und mit dem Ausschluss jener aus der Kirche nothwendig auch die Extirpation ihres Repräsentanten sich verbindet, so gut ein gesunder Körper ein völlig abgetödtetes Glied von sich wegwirft. Der rechte Zeitpunkt hiezu ist eben dann, wenn die Beibehaltung desselben den gesunden Organismus selbst zerstören würde.

Im fünften Abschnitt betrachtet er das Verhältniss des Bekenntnisses zu der antichristlichen Weltanschauung. Er hat es in diesem, sowie im folgenden Abschnitte mit Einwürfen einer gläubigen theologischen Richtung zu thun, die ein neues Bekenntnis gegenüber dem Ansturm des Widerchristenthums verlangt, weil das alte eines zu schwache Mauer sei. Er zeigt auch hier sein gesundes, klares Urtheil, deckt das Unpraktische, ja Unausführbare solchen Verlangens auf und stellt nun das Bekenntnis auch nach dieser Seite hin in ein klares Licht, zumal auch gegenüber dem oft wiederholten Einwurfe, das Bekenntnis enthalte zu viel Schultheorie. Man verstehe nur, sagt er, auch den rechten Gebrauch desselben und hebe mehr, als oft geschieht, seinen universell-christlichen Schatz. Vor Allem aber vergesse man nicht, dass das einzige Gegengift gegen Pantheismus und Materialismus, die Lehre von Sünde und Gnade, das Centrum unserer Bekenntnisschriften ist. Wenn diese nicht die Seele zu Christo fuhrt, so wird es kein anderes Kirchenzeugnis vermögen. Will man aber eine stärkere Bezeugung des christlichen Lebens gegenüber dem Sittenverfall der modernen Welt, so bedenke man, dass ein Glaubebekenntnis nicht ein Codex christlicher Moral seyn will oder kann.

Im sechsten Abschnitt wendet er sich nun zu den Beziehungen des Bekenntnisses zu dem persönlichen Glaubensleben. Man unterschätzt den Werth desselben in dieser Beziehung auch in christlichen Kreisen gar vielfach und hält es geradezu für nnbrauchbar zur Erweckung und Erhaltung des persönlichen Glaubenslebens. Es beruht diese Anklage auf einer Abstraktion. Man reisst die *fides quae* von der *fides qua* los, man bedenkt nicht, dass der objektive Glaubensgehalt des Bekenntnisses durchaus auf dem innern Glaubensleben ruht. Es kann also nicht wahrhaft geistig reproduziert werden, wo jener Glaube fehlt. Will ich es mir innerlich aneignen, so habe ich dieselbe Bedingung zu erfüllen, welche für jenes die *conditio sine qua non* war. Ja man kann noch über den Verf. hinausgehen. Er gibt zu, das Bekenntnis könne den Glauben nicht erzeugen, nur Wort und Sakrament, allein das Bekenntnis ist ja auch Wort Gottes, nur in der Fassung, in welcher es die Kirche versteht; und warum sollte dieses nicht Glauben wirken können? Ist ja doch die kirchliche Katechismuslehre, also so recht ein Bestandtheil der Confession, die Macht, die in Wirklichkeit zumeist den Glauben in der Kinder Herzen pflanzt. Andererseits kann man freilich auch nicht mit dem Verf. sagen: die Kirche lebe der Ueberzeugung, dass derjenige, welcher den objektiven Kirchenglauben unterschreibt, den innern Herzenglauben habe. Sie

rische Bekenntniss. Wie bekannt hatte *Dr. Zarncke* einen Antrag auf Abschaffung der eidlichen Verpflichtung auf die Bekenntnisse der lutherischen Kirche für ihre Diener gestellt und eine Formel vorgeschlagen, die, in sich bedenklich, genau gesehen gar keine bindende Verpflichtung enthielt, sondern nur ein Schritt näher seyn sollte zur völligen Lehrfreiheit, deren Etablierung aber für das mal nach Zusammensetzung der Synode nicht zu erhoffen war. Die Motivirung dieses Antrags und seine Unterstützung in der Synode gab freilich einen deutlichen Ton, aufs höchste ärgerlich allen ernstern Leuten. Der

weiss ja recht gut, dass der Heuchler viele sind, aber sie kann eben nicht mehr fordern, weil sie kein Inquisitions-Tribunal der Herzen hat, und sie hofft auf den belebenden Einfluss des Bekenntnisses. Das allerdings ist richtig, wenn die Kirche es mit subjektiv wahren Männern zu thun hat, dann ist das Festhalten des objektiven Glaubens auch ein Beweis für den Herzensglauben. Treffend ist sodann dargelegt, wie das Zerreißen des objektiven Glaubens eine Veränderung des subjektiven Glaubenslebens zur Folge hat. Durch dieses ist jener entstanden und nur ohne dieses kann das Glaubensgebäude niedergerissen werden. Die reine Lehre ist für die Kirche nicht Selbstzweck, sondern der Träger und das herrlichste Mittel zur Erreichung ihres Hauptzwecks. Sie verlangt kein leeres Nachsprechen und kein äusserliches Formelwerk, im Herzen soll leben, was die Kirche lehrt; sie weiss, dass Niemand bei dem Bekenntnisse bleibt, ohne bei Christo zu bleiben.

Der siebente Abschnitt enthält die Schlussbetrachtung, welche die spezielle Anwendung der dargelegten Grundsätze auf die Schleswig-Holstein'sche Landeskirche gibt. Eine neue Kirchenverfassung soll sie erhalten und mit begeistertem Herzen stimmt er der Selbständigkeit der Kirche zu. Es gibt kein praktisch-kirchliches Gebiet, das sie nicht reformiren dürfte. Aber es bleibt ihr eine innere Unmöglichkeit, ihr Bekenntniss alteriren zu lassen, weil sie erst dadurch zu einer Gesamtpersönlichkeit wird. Zu einem neuen Bekenntnissbau fehlt aber unserer Zeit die Grundlage. Die Kirche muss stabil bleiben im kirchlichen Glauben, damit sie fortschrittlich seyn könne im christlichen Leben. Solche kirchliche Bewahrung des Bekenntnisses wird doppelt zur Pflicht zu einer Zeit, da die Kirche zum ersten Male in das Fahrwasser des Selbstbestimmungsrechtes hineingeführt wird. Wenn nun aber doch in unserer Zeit sich solche Bestrebungen, das Bekenntniss anzulösen, immer mehr geltend machen, so trägt die Schuld die sogenannte freisinnige Wissenschaft, welcher die allgemeine christliche Weltanschauung abhanden gekommen ist. Sie belügt die Laienwelt über das Bekenntniss und stellt es als Ursache der Knechtung der Gewissen dar. Deshalb hat der Verf. es unternommen, zunächst seiner Landeskirche zu Liebe die Herrlichkeit und die Bedeutung des Bekenntnisses zu erschliessen, und er hatte dazu um so mehr Ursache, als es ihm leider vor Augen lag, dass sich eben diese Kirche nicht mit Einem Herzen und Einem Munde zu dem, was die Reformatoren bekannten, wieder bekennen werde. Es ist aber auch ein Segenswerk für alle unsere lutherischen Landeskirchen. Mit inniger Freude, mit herzlichem Danke gegen den Verfasser haben wir sein edles, begeistertes Wort gelesen. Möge es Vielen zum Segen gereichen! Wer in die Herrlichkeit und Tiefe, in die unendlich wichtige praktische Bedeutung des Bekenntnisses hinein schauen will, dem empfehlen wir diese klar, lichtvoll, einfach und doch erhebend und begeisternd geschriebene Schrift aufs angelegentlichste. Man wird sie immer wieder gern in die Hand nehmen.

[E. E.]

zur Prüfung des Antrags erwählte Ausschuss übertrug das Referat dem *D. Luthardt* und dieser nach einer höchst klaren und gemessenen Kritik des Antrags beantragte dessen Ablehnung. Offenbar unter Berücksichtigung des Sinnes und Ziels des *Zarncke'schen* Antrags und der ganzen Sachlage das einzig Richtige, wobei um der hohen Bedeutung der Sache willen unter allen Umständen zu beharren war. Allein ein von *D. Baur* gestellter Vermittlungs - Antrag auf Beseitigung des Religionseides und dessen Ersetzung durch ein Gelöbniß, nach bestem Wissen und Gewissen das Evangelium von Christo, wie dasselbe in der heiligen Schrift enthalten und in den Bekenntnisschriften der evang.-lutherischen Kirche bezeugt ist, lauter und rein lehren und verkündigen zu wollen, fand in der Synode vielfache Unterstützung, auch Mitglieder des Ausschusses fielen ihm zu, und *Dr. Luthardt*, von dem Wunsche beselt, „die erste Synode in ihrer Schlussitzung nicht mit Zersplitterung zu enden“, fiel dem Antrage zu, was die Annahme des Antrags *Baur* zur Folge hatte. Es hat dieses Resultat, wodurch das Wesentlichste des Antrags *Zarncke* erreicht war, weithin in kirchlichen Kreisen eine schmerzliche Bewegung hervorgerufen und eine nicht genug zu beklagende Separation in Sachsen selbst ist ihm auf dem Fusse gefolgt. Wir meinen deshalb nicht zu irren, dass das Wort „zur Verständigung“ *D. Luthardt's* hauptsächlich dieses Votums wegen gesprochen ist, wenn es sich allerdings auch als Referat über die Gesamthätigkeit der Synode ankündigt. Und da thut es Ref. leid bemerken zu müssen, dass die Rechtfertigung des verehrten Kirchenlehrers recht schwach ausgefallen ist. Gern mag zugegeben werden, dass die jetzige Gelöbnißformel an sich einer richtigen Verpflichtung des Lehrstandes Genüge thut und unter anderen Umständen nichts Verfängliches hat. Allein die Sache liegt hier anders. Durch Nachgeben der Abschaffung des Religionseides ist dem Unglauben ein Zugeständniß gemacht und dem Widerspruch gegen das Bekenntniß der Kirche eine Berechtigung gegeben, zum wenigsten ist der Anschein da einer verwerflichen Nachgiebigkeit, der um jeden Preis, zumal um den sehr flüchtigen einer über die gewordene Einmüthigkeit „gehobenen Empfindung“, zu vermeiden war. Und wenn auch der feste Grund der Kirche mit der Verpflichtungsformel der Lehrer nicht steht noch fällt, noch weniger die aufgetretene Separation sächsischer Lutheraner aus dem Verhalten der Synode in diesem Stücke gerechtfertigt werden kann, so lässt sich doch nicht leugnen, das Unerwartete ist geschehen, unter den Verhandlungen der Synode ist in dem so einflussreichen Referenten eine Wandlung um des falschen

Friedens willen vorgegangen und die Bresche in die Festung ist geschossen, weitere Breschen werden nicht ausbleiben. Das Hingegenommenseyn aber D. Luthardts von der „gehobenen Empfindung“ bei dem Schlussakte der Synode nach dem Abweichen von seinem ersten Antrage zeigt, welche Gefahren auch für die gewiegtsten Lehrer in grossen Versammlungen liegen können. [A.]

16. Constantin Frantz, Die Religion des Nationalliberalismus. Leipzig (Rosberg) 1872.

Eine kurze Hinweisung auf diese Schrift wird auch in diesen Blättern wohl am Platze seyn. Denn ihre Bedeutung wird gerade von einem christlichen und theologischen Leserkreise verstanden und gewürdigt werden. Die tonangebenden Blätter des Zeitgeistes aber üben an ihr nur die Kunst des Todtschweigens. Begreiflich genug. Denn diese Schrift legt dar, wie eben nur die Religionslosigkeit oder der religionswidrige Ungeist der „Religion“ der „Nationalliberalismus“ ist. Und je mehr er dies ist, um so bitterer schmeckt diese Wahrheit und widersteht den verdorbenen Gaumen und Mägen. Den nicht Unheilbaren aber kann sie als Arznei dienen. In diesem Sinne möchten wir sie empfehlen, und zwar noch ehe das Verderben hereinbricht.

Da die Widerlegung der Schrift von Const. Frantz etwas schwer fallen mochte, so hat man sich neuerlichst damit geholfen, dass man die persönliche Stellung des Verfassers verdächtigte. Hiegegen möge man die Erklärung des Autors in der Berliner „demokratischen Zeitung“ vom 3. Dec. 1872 Nr. 283 Beilage vergleichen. Wer sich etwa an der „demokratischen“ Zeitung stösst, der wolle geneigtest bedenken, ob denn wol eine „national-liberale“ oder sonst mit dem Strom schwimmende Zeitung ihre Spalten dem Geschmähten zur Rechtfertigung geöffnet hätte?! — Denn das Sperrsystem gehört recht eigentlich zur modernen deutschen Freiheit. [v. H.....s.]

XII. Symbolik und katechetische Theologie.

1. Dr. C. Semisch (C.-R. u. Prof. zu Berlin), Das apostolische Glaubensbekenntniss, sein Ursprung u. seine Geschichte. Berlin (Wiegandt) 1872. 31 S. 8. 5 Gr.
2. Dr. O. Zöckler (Prof. zu Greifswald), Das apostolische Symbolum. Vortrag auf der Berliner Past.-Conf. 29. Mai 1872. Gütersloh (Bertelsmann) 1872. 40 S. 8. 6 Gr.

Gegentüber den Angriffen unserer Zeit, welche sich gegen die Fundamente der Kirche richten, und deren einer und ein bevorzugter jetzt dem apostolischen Glaubensbekenntnisse gilt,

haben zwei geachtete Theologen gleichzeitig sich erhoben, den letzteren wahrhaft zu würdigen und abzuschlagen. „Fast von Anbeginn der Kirche an die Standarte, um welche sich die gläubige Christenheit sammelte, ist das apostolische Symbolum ja seit Jahrzehenden das Zeichen, welchem widersprochen wird.“ Nun fehlt es zwar nicht an Schriften, die den Vertheidigungskampf bereits geführt haben; insbesondere bleibt das treffliche Werk unsers sel. Rudelbach *Die Bedeutung des apostol. Symbolums*. Lpz. 1844. unvergessen, das gelehrte Material aber zur schliesslichen Entscheidung des Kampfs, zum Nachweise, dass „das Taufbekenntniss nicht nur seinem ganzen Inhalte nach, sondern zum grössten Theile auch nach seiner Form wirklich in das apostolische Zeitalter zurückgeht, und also wirklich zeigt, was Summe der apostolischen Verkündigung und was Christenglaube von Anfang an gewesen ist, und wie Niemand auf den christlichen Namen Anspruch machen kann, der sich nicht von Herzen zu seinem ganzen Inhalte bekennt“, hat Caspari gesammelt in seinen *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, bis jetzt 2 Thle. Christian. 1866. 1869. Es war aber zeitgemäss, dass in kurzer und doch wahrhaft theologisch gehaltener Uebersichtlichkeit der Streitpunkt neu erörtert und allen Urtheilsfähigen zur Entscheidung vorgelegt ward, und dieser verdienstlichen Arbeit eben haben sich die Hrn. DD. Semisch und Zöckler, ersterer in einem für Gebildete, letzterer in einem für Theologen bestimmten Vortrage, unterzogen. Und zwar hat ersterer sich darauf beschränkt, schlicht und einfach die Geschichte des Ursprungs, der Anerkennung und theilweisen Erweiterung des Bekenntnisses selbst zu eruiern, letzterer aber hat, während er auch seinerseits, wie es scheint nach noch selbstständigeren Studien, obschon für Nichttheologen wol minder klar und minder allgemein verständlich, die geschichtliche Basis vorlegte, zugleich ein massgebendes Urtheil daran geknüpft über die unserer Zeit obliegende sei es Festhaltung sei es Modification des Bekenntnisses. Beide Männer, so verschieden ihr Gang und ihre Weise ist, stimmen wesentlich in nüchtern theologischer Anerkennung des überaus hohen Werthes des Symbols, seines geschichtlichen Verhältnisses zu den uralten Glaubensregeln, des gegenseitigen Verhältnisses seiner einzelnen Recensionen und des Principis kritischer Scheidung zwischen ältesten und nicht ältesten Bestandtheilen überein, und so hat durch solchen wesenhaften Einklang ihr Zeugnisse den vag und frech absprechenden Assertionen der Gegner gegenüber um so höheres Gewicht. Beide sind allerdings geneigt, das Epitheton „apostolisch“ noch etwas mehr zu be-

schränken, als dies nach ganz unbefangener Geschichtsbetrachtung und gemäss den Ergebnissen eines Rudelbach und Caspari sich gebühren dürfte.* Bei Semisch** sind ohnehin hin und wieder Bemerkungen untergelaufen (wie S. 3 von der beginnenden Gleichgültigkeit gegen „die feinzugespitzten kirchlichen Unterscheidungslehren“; S. 17 ff. von der s. g. „Arcandisciplin“, welche allein „den undurchdringlichen Schleier, der Jahrhunderte lang über des apostolischen Symbols Daseyn und seiner Geschichte ruhe“, zu lösen vermöge: eine Bemerkung, welche in dieser unlimitirten Gestalt ja auch die Römischkatholischen bei ihrer Versetzung des Messopfers, der Transsubstantiation, der Kelchentziehung in die apostolische Zeit auszubenten vermöchten und ausbeuten; S. 20 die Polemik gegen diejenigen, „welche bezüglich der Höllenfahrt die Gedanken der Urkirche in die Begriffsbildungen späterer Dogmatik umsetzen

* „Das Bekenntniss — sagt Semisch S. 4 — heisst das apostolische. Mit welchem Recht? Erhebt es etwa den Anspruch, für ein Gebot, ein Verbot, ein Verbot, ein Verbot zu gelten? Niemand in der alten Kirche hat es so verstanden. Kein namhafter Forscher in der heutigen protestantischen Welt versteht es so. Das kirchliche Alterthum gebrauchte es unter jenem Namen nur, weil es sich bewusst war, in ihm den bündigen Abriss der apostolischen Lehrüberlieferung zu besitzen, also mit Rücksicht auf den Inhalt.“ „Des apostolischen Symbolums Bildungsgeschichte (S. 8) geht bis auf die Anfänge der Kirche zurück und zieht sich, da es nichts Gemachtes, sondern mit der Kirche Werdendes war, durch den Zeitraum von mehr als 4 Jahrhunderten hin.“ — „Der unbefangene historische kritische Betrachter seines Entstehungsprocesses — sagt Zöckler S. 6 — erkennt die gegenwärtige Form und Fassung des Taufsymbols als nachapostolisch, ja sogar als grösstentheils erst der späteren nachapostolischen Zeit angehörig. Aber dies nicht ohne die Apostolicität seines Inhalts bezüglich jedes einzelnen seiner Sätze mit plerophorischer Evidenz zu constatiren.“ „Das Apostolicum — so derselbe S. 18 — ist hinsichtlich seiner gegenwärtigen Form sowol nachapostolisch, als selbst nachaugustinisch, aber hinsichtlich seines Inhalts ist es nicht nur voraugustinisch, sondern ganz und gar apostolisch.“ „Wenn auch — so derselbe S. 37 — hinsichtlich seiner Entstehung und Formulirung in die nachapostolische Zeit gehörig, trägt das Apostolicum doch seinem Inhalte nach ganz und gar apostolischen, d. h. biblischen und insbesondere evangelischen (neutestamentlichen) Charakter.“ — Das ist ja nicht wenig gesagt. Aber etwas anders noch klingt es denn doch, wenn wir unserntheils mit dem sel. Rudelbach sagen: „Es ist der historische Gesamteinhalt der christlichen Offenbarung, der Inbegriff der wesentlichsten Punkte der von den Aposteln überlieferten christlichen Lehre in Geschichte wie Dogma, der kernhafte, lebendige und concrete Ausdruck der lauterer evangelisch-apostolischen Centrallehre, wie dieselbe vor und neben dem neutestamentlichen Schriftkanon seit der Apostelzeit in reiner Ueberlieferung von Mund zu Mund als Zeugniß des H. Geistes, der die Kirche trägt, galt, als geistlicher Lebensodem die gesammte Christenheit durchwehte“, mag es in seiner integrierenden Gestalt nun unmittelbar von den Aposteln herrühren oder nicht.

** Keineswegs so auch bei Zöckler.

und aus der Heilsbotschaft einen Triumphzug zur Ueberwältigung des Teufels, sei's mit der katholischen Kirche behufs Entrückung der Frommen aus dem Fegfeuer, oder mit der Concordienformel behufs Zertrümmerung der Höllenmacht für die Gläubigen herauslesen“), deren volle Richtigkeit oder Opportunität zu beanstanden seyn dürfte*; und so trefflich die sachliche Würdigung des Symbols durch Zöckler auch ist, wenn er u. A. sagt S. 5: „Das Credo braucht die Prüfung nicht zu scheuen. Ihr Ergebniss wehrt zwar jeder Vergötterung des Symbolums, jeder Erhebung desselben über die Autorität der h. Schrift, verbietet aber nicht minder auch jeden Versuch, durch Erkünstelung eines angeblichen Widerspruchs zwischen seinem Lehrgehalt und dem des N. T.'s seiner Würde Abbruch zu thun, und eine Reinigungsbedürftigkeit des Kleinods.. zu erweisen“, und S. 39: „Das Apostolicum bildet den allestragenden Eckstein und ältesten Pfeiler der gesamten kirchlichen Lehrüberlieferung, und verhält sich zu den späteren Symbolen wie die lebendige Wurzel zu Stamm und Krone, oder wie der Text zu den für sein Verständniß unentbehrlichen Commentaren“, und S. 34: „Willst du die Details der kirchlichen Christologie und der Trinitätslehre kennen lernen, befrage das Nicänum und Athanasianum; willst du ausser den Glaubensartikeln auch die Grundzüge der Lehre vom Gesetz, vom Gebet und von den Gnadenmitteln in Kürze beisammen haben, halte dich an die Katechismen Luthers; begehrt du Einführung in die Lehren von Sünde und Gnade, von Glaube und Werken, von Rechtfertigung und Heiligung, studire die übrigen Symbole der Reformationszeit, zumal die Augustana und ihre Apologie; aber die Grundzüge der gesamten Heilswahrheit, die Grundpfeiler des ganzen Baues unserer Kirchenlehre, stellt dir kein Bekenntniß in gleich ergreifender Schöne und mit gleich eindringlicher Kraft vor Augen, als unser Apostolicum“, und so vollberechtigt demnach seine kritische Opposition gegen die moderne Macherei mit dem Symbolum in Ausscheidungen, Einfügungen, Umsetzungen, Umbildungen u. s. w., so fraglich möchte es doch seyn und bleiben, ob nicht auch er besser gethan hätte, sich mit Semisch auf — doch allein entscheidende — einfach historische Darlegung und Erörterung zu beschränken. Der Rudelbachischen Apologie stellen wir Beide daher nach, und eine gründlich theologische Schlussentscheidung Caspari's haben Beide so wenig

* Dazu gehört auch S. 8 die Bemerkung, das *Symb. apost.* sei nicht zu betrachten „als Streitwerk einer beschränkten Kirchenthumstheologie“ — denn so ist doch hier zweifelsohne zu lesen, nicht wie unsinnigerweise wirklich gedruckt steht: „Kirchthurmstheologie“.

überflüssig gemacht, dass sie dieselbe nur sehnstichtiger erharren lassen. Dem faden und frechen Geschwätz und Gebahren moderner Stürmer und Stümper dagegen ist vorläufig recht würdig und überzeugend der Mund damit gestopft worden, und eben das verdient allen Dank. [G.]

3. E. Versmann, Die zehn Gebote nebst der Erklärung Dr. Luthers ausgelegt. Itzehoe (Nusser) 1870. 372 S.

Gründlich, lehrhaft und praktisch ist diese Auslegung des ersten Hauptstücks von Luthers Katechismus, besonders wichtig, wie auch der Verf. wünscht, für Lehrer bei der Vorbereitung auf den Unterricht. Zu diesem Zwecke hat er selber Luthers Schriften gut studirt, aber auch was neuere Ausleger über das Gesetz Gottes geschrieben haben. „Sprüchworte, Sentenzen und kleine Geschichten hat der Verf. namentlich aus Caspari's „Geistliches und Weltliches“ entnommen.“ Ursprünglich wurde diese Auslegung ausgearbeitet für den „Sonntagsboten“ und erschien auch in den Jahrgängen 1863 bis 1870. Diese zerstreuten Blätter sind nun gesammelt und zu einem stattlichen Bande angewachsen, ohne dass erhebliche Aenderungen gemacht sind. Nur in einem Punkte weicht V. von Luthers kleinem und grossem Katechismus ab, und zwar nicht zum Vortheil seiner Erklärung und jedenfalls durch ein oberflächliches Vorurtheil verleitet. Dass er das 9. und 10. Gebot in der Erklärung zusammenzieht, steht ihm jedenfalls frei, nicht aber zu loben ist die Weise, in der er es thut. „Wenn wir in unserer Erklärung diese beiden Gebote zusammenfassen, so geschieht das, weil sie nach unserer Meinung so eng zusammen gehören, dass sie sich ohne Künstelei in der Auslegung nicht von einander trennen lassen. Man hat das freilich oft versucht, aber wie uns vorkommen will mit mehr Scharfsinn als Erfolg.... Es mögen daher in diesem Stücke die Reformirten vielleicht im Rechte seyn, wenn sie, wie den Lesern bekannt seyn wird, die beiden letzten Gebote nur als eins zählen, dagegen aber die Worte, welche sich an das erste Gebot anschliessen: du sollst dir kein Bildniss noch irgend ein Gleichniss machen u. s. w. als ein besonderes Gebot (das zweite) ansehen. Wir wollen aber getrost bei unserer Theilungsweise, die ja schon vor der Reformation gegolten hat und in unserer lutherischen Kirche bräuchlich geworden ist, bleiben, da, wie Jemand treffend gesagt hat, es nicht darauf ankommt, wie die Gebote gezählt, sondern dass sie gehalten werden.“ (S. 317 ff.) Diesem letzteren Gedanken stimmen wir ganz bei, wie denn auch Joh. Gerhard in seiner Polemik gegen den Reformirten Ursinus (*ed. Cotta Tom. V. S. 243*) vorausschickt: „*Constitutio numeris ordinalis in praeceptis deca-*

logi per se et sua natura est ἀδιάφορόν τι. Certum quidem est decem esse praecepta, h. e. certus quidem cardinalis praeceptorum numerus, sed nusquam a Moyse additur quodnam sit statuendum secundum, quod tertium praeceptum.“ Ist es also ein Adiaphoron, so sollte man doch nicht so unbesehens dem Geschrei der Reformirten beifallen, als hätten sie eine bessere Theilung. Sieghaft ist jederzeit von lutherischer Seite, insbesondere auch von Gerhard bewiesen worden, dass das Bilderverbot nur ein Anhang, nicht ein besonderes Gebot seyn könne, und wenn manche Exegeten vor und nach Luther „mit mehr Scharfsinn als Erfolg“ das 9. und 10. Gebot getheilt haben, vor Luther nach den Objecten der Lust, seit Gerhard nach den Arten der Lust, so ist Luther selbst in seinen beiden Katechismen von dem Vorwurf der „Künstelei“ völlig freizusprechen. Er theilt im kleinen Katechismus ganz einfach nach den Objecten, denn „Haus und Erbe“ sind wohl zu unterscheiden vom wandelbaren und sterblichen Privateigenthum. Dies wird denn auch im grossen Katechismus in historischer Weise ausgeführt: „Diese zwei Gebote sind fast den Juden sonderlich gegeben, wiewol sie uns dennoch auch zum Theil betreffen.“ Luther erinnert an das Verhältniss der jüdischen Ehe, welche durch den Scheidebrief gelöst werden konnte, an die Verhältnisse der Knechte u. s. w.; wir können noch weiter erinnern an die Erblichkeit der Ländereien, damit von Geschlecht zu Geschlecht Eigenthum und Wohlstand im Lande wäre. So gab es nach Luther im israelitischen Volksleben ein ganzes concretes Gebiet von Sünden, die im 9., und wieder ein anderes, das im 10. Gebot verboten war, und wenn nun auch unsere historischen Verhältnisse andere geworden sind, so ist doch manches noch immer anwendbar auch für uns, wie auch Luther dazu Anleitung gibt — Erbschaftsfälle, Finanzerei, Kaufhändler u. s. w., auch „dass einer dem andern eine reiche Braut mit Behendigkeit entrückt“. So sündigten Ahab und Isabel gegen das 9. Gebot, indem sie dem Naboth nach seinem Erbe und Hause standen und es mit List an sich zu bringen suchten, Absalom gegen das 10. Gebot, als er seinem Vater die Unterthanen ablockte. Solche concrete Erklärung sollte man nie unterlassen, sie ist immer noch viel besser als die iconoclastische Erklärung der Reformirten, und lässt zu einer schlüsslichen Zusammenziehung der Gebote, um das Wort Begierde und Erbsünde zu erklären, Raum genug. So macht es auch Luther, und so hätte „nach der Erklärung Luthers“ auch V. es machen sollen.

[H. O. Kö.]

4. Die neuen Lehren der römisch-katholischen Kirche, im Vergleich mit der alten Lehre des Herrn und seiner Apostel u. s. w. 48 S. gr. 8. 4 Gr.
5. Evangelium und römischer Katholicismus. Eine Belehrung für Alle u. s. w. 104 S. gr. 8. 6 Gr. (Beide: Stuttgart, 1871, bei J. F. Steinkopf.)

Diese, wol aus Einer (reformirten?) Feder geflossenen Büchlein wenden sich zunächst an Römischkatholische, weshalb auch die zahlreich angeführten Bibelstellen nach bischöflich approbirten Uebersetzungen abgedruckt sind; doch geht eigentlich das Absehen beider auf „eine Belehrung für Alle, welche die seligmachende Wahrheit suchen“. Und dazu können sie auch wirklich von Gelehrten wie Ungelehrten nützlich gebraucht werden. — In dem Büchlein von den „neuen Lehren“ wird unter 12 Abschnitten behandelt: „Das Wort Gottes; der einfache Weg zur Seligkeit; Mönchsleben und Klostergebäude; Heiligenverehrung, Mariendienst; Bilder, Reliquien und Wallfahrten; Pabstthum; Priesterherrschaft; Messe oder h. Abendmahl; Glauben und Werkdienst; Ablass und Fegfeuer“; endlich „Schluss und Resultat“. Vertheilt ist dieser Gesamtinhalt auf 70 Fragen und Antworten, „mit mehr als 150 Belagstellen des A. u. N. Testaments“. Ein Paar kryptocalvinistische Aeusserungen ausgenommen (die jedoch kaum bemerkt werden und in ihrer Schüchternheit sich gern ein *granum salis* gefallen lassen), ist die hier gegebene Unterweisung ächt evangelisch. — Das andere Schriftchen, eine weitere Ausführung der wichtigsten Gegenstände des erstern, bespricht in 6 „Kapiteln“ (nebst „Schluss“): „Die Erkenntnisquelle der göttlichen Wahrheit; den Pabst; den Priesterstand, das geistliche Amt; die Sakramente; den Heilsweg; und die Heilsgewissheit“. Im „Vorwort“ äussert der Verf., „das Büchlein sei nicht für Jedermann; den Ungläubigen werde es ein Gegenstand des Spottes und der Verachtung seyn; für die Leichtsinnigen enthalte es zu viel Ernst, für die Gleichgiltigen zu viel Stoff zum Nachdenken; es sei eben für diejenigen geschrieben, denen es ein aufrichtiger Ernst ist, selig zu werden.“ Nun wohl; zu diesen Letzteren rechnen wir uns auch, dürfen also wol sagen, was uns an dem Schriftchen gefällt, und was nicht. Ueber Alles gefällt uns die Ermahnung: „Man lese doch einfach das Wort Gottes!“ Aber über Alles missfällt uns auch, dass Verf. selbst nicht immer dieser Ermahnung folgt. Namentlich bei dem Kapitel von den Sakramenten redet Zwingli oft und laut in das einfache Lesen des einfachen Gotteswortes hinein; auch anderwärts kramt er hier und da, offen oder verstohlen, seine enthusiastische

Vernünftelei aus, — was ihm billig ein für alle Mal hätte verwiesen werden sollen. Da sich indess seine sublimen Weisheit beständig nur gegen die römische, niemals gegen die lutherische, Lehre richtet, so kann man sie wenigstens schriftmässig interpretiren, — und unter dieser Bedingung dürfen wir vorliegendes Büchlein getrost empfehlen. Sein Inhalt ist grösstentheils kostbar. „Möge es Vielen ein Wegweiser zum Himmel werden!“

Mit obigen Broschüren beziehungsweise verwandt ist
 6. Die Christusfrage. Von Ph. Schaff, Dr. u. Prof. d. Theol. im Unions-Seminar zu Neu-York. Berlin (Wiegandt & Grieben) 1871. 39 S. 8.

Auch hier handelt es sich, obgleich in anderer Weise, um eine Belehrung für Jedermann über den rechten Heilsweg. Zuvörderst warnen drei, gut eingeleitete, Abschnitte vor den „ungläubigen Erklärungen des Lebens Jesu“, insonderheit vor dem „Christus des Betrugs“ und dem „Christus der Einbildung“. In 2 ferneren Abschnitten wird sodann „der Christus der Geschichte“ und „der Prophetie“ als der wahre Seligmacher gepriesen. Endlich handeln noch 2 Abschnitte von „Christus und dem Christenthum“, sowie von „Christus und dem menschlichen Herzen“. Den Grundton des Ganzen bezeichnen die Worte: „Christus und Christenthum sind unzertrennlich; und wenn das Christenthum nicht untergehen kann, so ist das die Ursache, dass Christus lebt, derselbe gestern, heute und in Ewigkeit.“ „Ohne Christum ist das Leben ein undurchdringliches Geheimniss; in ihm ist es herrlich gelöst. Ausser ihm ist nichts als Scepticismus, Nihilismus und Verzweiflung, in ihm ist Gewissheit und Friede in dieser Welt und ewiges Leben in der zukünftigen. Unsere Herzen sind für Christum geschaffen und sind ohne Ruhe, bis sie ruhen in Ihm.“ „Wir haben keine neue Phase des Unglaubens zu erwarten. Aber Unglaube wie Glaube werden bis an's Ende der Tage fortleben.“ — Gewiss werden diese wenigen, schlichten Blätter keine spurlose Beute des Zeitwindes werden. [Str.]

XIV. Dogmatik.

1. Dr. J. T. Beck (Prof. d. Theol. in Tübingen), Umriss der biblischen Seelenlehre. Ein Versuch. 3. verm. u. verb. A. Stuttgart (Steinkopf) 1871. XIV u. 152 S. 8. 1 fl 12 kr.

Vorliegende Schrift erschien zuerst im Jahre 1843 und hat seitdem die weiteste Verbreitung gefunden. Sie war der erste Versuch einer wissenschaftlichen Behandlung der biblischen Psychologie in diesem Jahrhundert und knüpfte an das

im Jahre 1769 erschienene Werk des Würtemberger Roos: *Fundamenta psychologiae ex sacra scriptura collecta* an. Seitdem sind zum kräftigen Beweise, dass man in unseren Tagen auch auf dem Gebiete der Theologie bedacht ist, Alles möglichst prinzipiell und wurzelhaft zu behandeln, die bedeutendsten und förderndsten Untersuchungen nach der Seite der biblischen Psychologie angestellt worden; wir erinnern an die tüchtigen, anregenden Monographien von Delitzsch (System der bibl. Psych., bereits in zweiter Auflage erschienen) und von Rudloff (Die Lehre vom Menschen nach Geist, Seele und Leib. Leipzig 1858) und die allgemeinen biblisch psychologischen Erörterungen, wie sie sich namentlich in von Harless's Ethik und von Hofmann's Schriftbeweis finden. Dass nun trotzdem Beck's Umriss in dritter Auflage erscheint, spricht allein hinreichend für seine Brauchbarkeit und Gediegenheit. Alles was Beck schreibt, trägt den Stempel originaler Kraft und Frische. Mit der Freude über das, was er uns in den letzten Jahren geboten, möchte man nur das Bedauern verbinden, dass er sein jedenfalls bedeutendstes Werk, die christliche Lehrwissenschaft, unvollendet gelassen hat. Es ist inderthat eine ungewöhnliche Fülle göttlichen und menschlichen Geistes in diesem Manne, eine seltene christliche und theologische Charakterkraft. Wie mancher ist durch seine wissenschaftlichen und praktischen Worte — wir denken bei letzteren vor allem an seine Predigten —, ohne dem Manne persönlich nahe getreten zu seyn, mächtig entzündet und angeregt worden! Man begreift es schon hieraus, dass Beck seit vielen Jahren auf das jüngere Geschlecht einen so tief gehenden Einfluss ausüben konnte wie wenige andere Theologen. Allerdings ist Beck's ganze Art und Richtung nicht ohne Einseitigkeit. Während Beck die beiden für Kirche und Theologie bedeutsamen Factoren, den Factor der im Glauben wurzelnden christlichen Subjectivität und den Factor der in der inspirirten Schrift urkundlich gegebenen, Erkenntnis und Leben der Kirche normirenden Gottes-Offenbarung mit allem Nachdruck betont, kommt der dritte Factor, das Moment der kirchlichen Entwicklung und Erfahrung, bei ihm offenbar zu kurz. Vor einem Decennium etwa hat Liebetrut in einer nicht gerade nach allen Seiten glücklichen und treffenden Weise gegen Beck's System und Lehrweise Widerspruch erhoben; ein gemässigter Schüler Beck's hat sich damals des Meisters angenommen, konnte aber doch nicht umhin, zuzugestehen, Beck „verabsolutire zu sehr das christliche Ich“; man kann den Standpunkt Beck's vielleicht nicht treffender bezeichnen.

Was nun das vorliegende Werk insonderheit anlangt, so

treten die sonstigen Einseitigkeiten hier durchaus zurück. Allerdings ist gegen das Eintheilungsschema manches einzuwenden; Beck handelt vom menschlichen Seelenleben als Näp häsch (Seele), vom m. S., wie es bestimmt wird vom Ruach (Geist), vom m. S., wie es sich zusammenfasst im Lebh (Herzen). Diese Eintheilung leidet an einer unzulässigen Abstraction und verleugnet zu sehr den geschichtlichen Offenbarungs-Gang, den zu verfolgen und zu analysiren sonst gerade zu Beck's Stärke gehört. Was aber den Inhalt selbst anlangt, so führt dieser so sehr in die Tiefe der Schriftanschauung, und wird letztere mit solcher Feinheit auf der einen, mit solch eigenthümlicher Plastik und Concretheit auf der andern Seite entwickelt, dass dem Leser hier die Charakterzüge Beck'scher Theologie und die Lebenszüge der heiligen Schrift unmittelbar ineinander übergehen. Beck's Theologie ist eben hier wirkliche Schrifttheologie; man wird erinnert an das von Beck irgendwo angezogene Wort Bengels: „*ideae scripturae* sind weit besser als *ideae scholasticae*, man glaubt nicht, wie man durch diese verdorben wird.“ Wie alle Werke Beck's, so zeichnet sich auch dieses durch eine bewundernswürdige Schriftkenntniss aus. Gerade durch den Reichthum seiner Schriftbeziehungen reizt es zu weiterem Nachdenken und bietet es eine Fülle von *fermentis cognitionis*. Einzelne Ausführungen sind besonders treffend, wie die über das Gewissen. Wie bezeichnend ist auch das über das Herz in einer Anmerkung Gesagte: „Das Herz lebt zuerst; es ist früher vorhanden und thätig als der Organismus und liefert das Material zur Bildung desselben; ebenso überlebt es den Organismus als das letzte, den Dienst verrichtende Organ. Haller: *primum vivens, ultimum moriens*. Dies weist auf die centrale Lebensbedeutung des Herzens, wie sie die Schrift geltend macht. Seine erste Bewegung ist das sichere Zeichen des Lebens, sein Stillstand das sichere Zeichen des Todes.“

Ein sehr sorgfältiges Sach- und Wort-Register, ein genaues Verzeichniss der citirten Schriftstellen erhöht den Werth der trefflichen Schrift. Sie bedarf unserer Empfehlung nicht; sie hat sich bereits empfohlen und wird sich weiter selbst empfehlen. [A. Stä.]

2. Arth. O. Brickman, Die Lehren der Neuen Kirche, begründet in der h. Schrift und übereinstimmend mit Vernunft und Wissenschaft. 2te Aufl. Köln (Rogmann) 1870. VI u. 332 S. 8.

Schade um die geschmackvolle buchhändlerische und buchbinderische Ausstattung dieser 46 Briefe „an einen bibelgläubigen Christen der alten Kirche“. Der Verf. ist Prediger der

Neuen Kirche zu Baltimore und hat dem Herausgeber der 2ten Aufl., Hrn. Theod. Müllensiefen bei Rheinfelden, das Recht erteilt, vorliegendes, „in den Vereinigten Staaten von Amerika patentirtes Werk drucken und in den Buchhandel in Europa bringen lassen zu dürfen.“ Je nun, in Europa, wo alle mögliche Sorten von Unsinn gedruckt werden, darf auch diese „patentirte“ Frucht nicht fehlen, und sie wird zweifelsohne ein Publikum finden, dem sie mundet. Uebereinstimmung von „Schrift, Vernunft und Wissenschaft“ ist ja ein Hauptstrebeziel der modernen Weltanschauung, die damit am leichtesten vom Christenthum loszukommen und doch nicht geradezu in's alte Heidenthum zurückkehren zu müssen hofft. Freilich wird von Hrn. Brickman eigentlich nur aufgewärmter Kohl präsentirt; denn „die Lehren der Neuen Kirche“ laufen ihrem religiösen Hauptbestandtheile nach auf die vulgär-rationalistische Losung: Gott, Tugend, Unsterblichkeit! hinaus. Aber diese drei magern Fleischbissen schwimmen doch in einer so pikanten Sauce, dass gewiss mancher moderne Gaumen lüstern werden wird. Es handelt sich ja um einen neuen „himmlischen Propheten“, der, ohne des göttlichen Wortes der h. Schrift zu bedürfen, aus eigenem innern Lichte die unerhörtesten, seit der Welterschöpfung bis zur Mitte des 18. Jahrh. völlig verborgen gebliebenen Geheimnisse über die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit mit päpstlicher Infallibilität zu offenbaren den Anspruch macht. Dieser höchste Prophet Gottes, grösser als Moses, Jesus und Muhamed, soll Swedenborg seyn, dessen Visionen den inspirirten Alkoran der „Neuen Kirche“ bilden. Mit erstaunlicher Anmasslichkeit urtheilt diese neue, Swedenborgische Religion über die „bibelgläubige alte“, christliche Kirche, namentlich über die evangelische Reformation, die dem wüsten Pelagianismus und altvettelischen Aberglauben der Neunkirchler ein unausstehlicher Dorn im Auge ist. Schon in den frühesten Auflagen der Kirchengeschichte machte Guericke darauf aufmerksam, dass die „Neue Kirche“, die „Kirche des Neuen Jerusalems“, zwar „gewissermassen den Rationalismus repräsentire, der noch nicht vom ganzen Christenthum selbst abgefallen ist; dabei sei indess nicht zu leugnen, dass die Gefahr des allmählichen wirklichen und völligen Abfalls vom ganzen Christenthum doch einer Parthei äusserst nahe liege, deren Eigenthümlichkeit darin besteht, dass sie, auf entschieden pelagianisirendem Grunde, alle die Theile der evangelischen Lehre, welche einem kranken menschlichen Geiste zu handgreiflich erscheinen, als dass sie nicht Irrthum seyn sollten, verwirft, und überhaupt die ganze biblische Lehre, nur mit Hinzufügung

mancher Grübeleien über die unsichtbare Geisterwelt, durch einen hochmüthigen Idealismus verflüchtigt.“ Diese kirchenhistorische Beobachtung hat sich im Laufe der Zeit durchweg bewahrheitet. Die Swedenborgianer stehen gegenwärtig, laut des vorliegenden Buches, dem Christenthum nicht näher als Mormonen und Pantheisten, wol aber noch ferner als die, wenigstens an eine Auferstehung der Todten, an ein zukünftiges allgemeines Weltgericht und an wirkliche Engel und Teufel glaubenden Juden und Islamiten. Die „Neue Kirche“ handelte ehrlicher, wenn sie, statt Schrift- und Lehrverhuzung zu treiben, sich nunmehr auch förmlich vom Christenthum trennte, da sie dessen Fundamente als seelenverderbliche Irrthümer verdammt. Die Leute vom „Neuen Jerusalem“ haben in der Christenheit nichts mehr zu suchen, seitdem sie schreiben konnten: „Wie schrecklich irren sich die armen Menschen, welche wähnen, dass ihr Glaube an das Blut des Herrn, vergossen auf Golgatha, alles abwischt und nichts stehen lässt“ (S. 305), — und: „Es ist nicht nöthig, zu beweisen, dass die altkirchliche Lehre von der Versöhnung und Erlösung zusammenhängt mit der Vorstellung von zwei Göttern; dass zwei Götter dabei Rollen spielen, ist so deutlich, dass nur ein unaufrichtiger Mensch es leugnen kann“ (S. 113), — und: „Der Herr bezeugte deutlich, dass zukünftig noch ein grosses Gericht folgen werde. Dieses grosse oder jüngste Gericht fand statt im Mittelorte im J. 1757. Swedenborg war von unserer Erde aus mit geöffneten Augen seines Geistes Zeuge dieses grossen Völkergerichtes in der geistigen Welt im J. 1757. Seit es vorüber ist, ist eine neue Entwicklungszeit für die Menschheit angebrochen, wie Jeder mit offenen Augen sehen kann, der die Geschichte der letzten hundert Jahre kennt, die in ihrem Gefolge zunächst die natürlichen Grundlagen für die grosse Zukunft des neuen Jerusalems legt durch den Fortschritt auf allen Gebieten der Wissenschaft, Kunst und Erfindung“ (S. 306 f.). *Jam satis.* Vor den Dämonenlehren solcher phantastischen Fröhner des Zeitgeistes sei jeder Christ gewarnt! [Str.]

XVIII. Homiletisches.

1. F. L. Steinmeyer, Predigten aus den letztvergangenen Jahren. Seinen Zuhörern als Abschiedsgabe dargereicht. Berlin (Wiegandt & Grieben) 1870. 170 S.

Es sind 9 Predigten, welche in der bekannten Steynmeyer'schen Weise den Text angreifen und seinen Inhalt nutzbar machen. In ihrer Originalität haben sie etwas Ergreifen-

des auch dann, wenn man mit der Exegese sollte nicht übereinstimmen können. So z. B. in der zweiten Predigt „die Flügel der Morgenröthe“ über Ps. 139, 9. 10. Diese Flügel der Morgenröthe sind dem Vf. der Wunsch, die Sehnsucht der christlichen Seele, ein Ausblick in die Gnade des Herrn Christi, denen dann am Schluss der Predigt die Flügel der Abendröthe entsprechen als Sinnbild des Rückblicks sowol auf die Menschensünde als Gottes Wohlthat. — Exegetisch wichtig ist auch die vierte Predigt „die Krönung der Liebe“ über 1 Cor. 13, 13. Die Liebe ist darum die grösste unter den dreien, weil sie das Band der Vollkommenheit, weil sie der Schlussstein des ganzen Baus ist, weil sie sich „einmischt“ in den Glauben und in die Hoffnung. — In der fünften Predigt schildert und erklärt St. „das Erbangen des Herrn“ aus Luc. 12, 49. 50. Sehnsucht nach der Bluttaufe und Bangigkeit widersprechen sich scheinbar, und wie vereinigt sich beides? „Das Werk konnte dadurch noch nicht gelingen, dass der Dulder den Hass ertrug; aber auch dadurch noch nicht, dass er ihn ertrug im unverbrüchlichen Gehorsam gegen den Willen und Rath seines Vaters. Sondern das war die unerlässliche Bedingung zum Erfolg, dass er die Taufe in der unverkürzten, ungeschwächten Liebe zu denen erlitt, die das Wasser derselben über sein Haupt hereinbrechen liessen. Sehet da die Aufgabe, die sich ihm gestellt, die Aufgabe, deren er jetzo gedenkt!“ Wird Christus auch „über die Empfindung des lebhaften Unwillens oder über das Gefühl der tiefsten Verachtung Meister seyn“, wenn die Welt ihn gerade in seinen Todesstunden lästert und schmähет? „Nicht vor dem Leiden als solchem schreckt seine Seele zurück, sondern die Aufgabe, die ihm vorhanden kommt, fällt ihm so schwer auf sein Herz (ob er auch wird die Liebe bewahren können). Und nicht vor ihrer Mühe und Herzensarbeit als solcher, nicht vor dem blutigen Schweiss seiner Stirn erbebt sein Gemüth; sondern vor der Frage, ob ihm das Werk auch gelingen wird.“ (S. 86 ff.) Wir haben diese Bangigkeit bisher stets in Beziehung zu dem Fluche gesetzt, welcher auf ihm liegen sollte, endlich ausbrechend in die Worte: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen! Aber wenn wir auch Steinmeyer gegenüber hieran festhalten möchten, so leugnen wir doch nicht die tief ergreifende Beredsamkeit dieser Passionspredigt. Und von derselben Beschaffenheit sind sie alle, äusserst lesenswerth.

[H. O. Kö.]

2. Friedrich Busch (zweiter Hof- und Schlossprediger), Gott ist die Liebe. Predigten in der Kön. Hof- und Schlosskirche zu Hannover geh. Nebst einer Gedächtnisspredigt

und einem Vorworte von *Dr. Gerhard Uhlhorn*, Ober-Consistorialrath. Hannover (C. Meyer) 1870. 214 S.

Zunächst allerdings gedruckt um der persönlichen Anhänglichkeit willen an einen jungen frommen begabten Geistlichen, der nur 6 Jahre (1863—1869) seiner Gemeinde gepredigt hat, sind diese Predigten doch auch um ihres Inhalts und ihrer Form willen werth auch in andern Kreisen gekannt und gelesen zu werden. Es sind 16 Fest- und Sonntagspredigten, zu denen wir aber auch 2 recht gute Confirmationsreden zählen, und 5 Fastenpredigten, jene über Evangelien und Episteln nach der eigenthümlich modificirten Reihenfolge in der hannöverschen Landeskirche, die Fastenpredigten über Texte aus dem Johannes. Das einfache Wort Gottes hören wir auch in der Hofkirche am liebsten, und zuweilen zeichnet sich auch die Partition durch grosse Einfachheit aus. So am 1. Weihnachtstage. „Es ist erschienen die heilsame Gnade Gottes. Von der erschienenen Gnade wird aber gepredigt: 1) dass wir uns ihrer Erscheinung freuen; 2) dass wir ihre Zucht annehmen; 3) dass wir ihrer Vollendung warten.“ Auch *Miser. Domini*: „Ich bin ein guter Hirte. In diesem Worte liegt ein Dreifaches für euch: 1) eine Erinnerung, 2) eine Mahnung, 3) eine Verheissung.“ — In seiner Gedächtnisspredigt über 2 Cor. 3, 4—9 hat Uhlhorn seinem jüngeren Collegen ein schönes Denkmal gesetzt, indem er zuerst im Allgemeinen das Bild eines evangelischen Predigers zeichnet („Niemand führt das Amt recht, als wer es führt ebenso im Bewusstseyn der eignen Schwachheit als im Vertrauen auf Gottes Kraft“) und dann von dem Entschlafenen speciell redet, was recht erbaulich zu hören ist. „Er ist nun heimgegangen in dem Glauben, den er gepredigt hat. In dem Gekreuzigten hatte er die Gewissheit gefunden, dass er in Gnaden stehe als Gottes Kind, und diese selige Gewissheit ist ihm geblieben bis ans Ende. Hat er mich doch gebeten, an seinem Sarge sonderlich dafür zu danken, wie ichs auch ausgerichtet habe, dass ihn Gott vor schweren Anfechtungen, vor Zweifeln an seinem Gnadenstande bewahrt habe. Ein Grosses ist ihm damit geworden. Denn was ist grösser und seliger als die ungetrübte Gewissheit: Ich bin bei Gott in Gnaden, Gottes liebes Kind und sein Erbe? So hat er still gelitten und ist in Frieden heimgegangen.“

[H. O. Kö.]

3. *H. S. Stracke* (Pastor zu Amdorf [Ostfriesland]), *Die Haus-tafel*. Predigten über Ephes. 5, 22—6, 9. Leer (Deichmann) 1871. 139 S.

Wenn man es gewöhnlich besser den einzelnen Predigten oder kleinern Sammlungen selbst überlässt, sich ihren Leser-

kreis zu suchen, so dürfte das genannte kleine Buch danach angethan seyn, einer allseitigeren Berücksichtigung — auch der theologischen — empfohlen zu werden. Freilich scheint es selbst auf letztere weniger gerechnet zu haben, denn der Hr. Verfasser hat es nicht für nöthig gehalten, es mit jenem Lichtenberg'schen Fliegenwedel zu bewehren, der nun doch einmal der Kritik gegenüber für unentbehrlich gilt. Schade darum; bei der sehr eigenthümlichen Art dieser Predigten wäre es uns lieb gewesen, wenn es dem Hrn. Verf. gefallen hätte, mit einigen vorausgeschickten Worten uns das Urtheil über den Charakter derselben und über den Zweck ihrer Veröffentlichung zu erleichtern.

Schon das macht Noth, dieselben unter irgend einer anerkannten Predigtgattung unterzubringen. Eine Unterscheidung zwischen dogmatischen und ethischen Predigten ist in der Homiletik nicht gebräuchlich. Zwischen dogmatischen und moralischen Predigten unterschied man, als der Rationalismus die letzteren den ersteren entgegensetzte. Wollte die „Haustafel“ die moralischen Vorträge des Rationalismus erneuern, so dürfte sie keinen Beifall finden bei denen, welchen der Satz feststeht: Aus der Predigt der Glaube. Von den evangelischen Confessionen, die ihren gemeinsamen Ausgangspunkt in dem Widerspruch gegen die katholische Werkgerechtigkeit haben, ist vorzüglich die reformirte der ethischen Betrachtungsweise zugewandt und bethätigt dieselbe vor allem in ihren Katechismuspredigten. Dagegen lässt die lutherische Kirche das ethische Element in der Predigt zurücktreten. Wenn freilich dasselbe zumal in ihren Nebengottesdiensten nicht völlig vermisst wird, so ist doch von ihr die ethische Predigt als solche nicht ausgebildet. Nun pflegt man gerade in dem ethischen Moment einen der Punkte zu sehen, wo sich die reformirte Kirche von der lutherischen scheidet und sie ergänzt: allein sollte der letztern die Fähigkeit versagt seyn, jenes ihr scheinbar äusserliche Moment in sich aufzunehmen und ihr Gebäude durch Schöpfung einer eigenen Ethik auszubauen? Es will mir scheinen, als ob alle Anzeichen darauf deuten, dass auch die lutherische Kirche, ihren ursprünglichen Anlagen nach so durchaus in das Innere der Religion gemüthvoll versenkt, jetzt die ethischen Aufgaben energischer in Angriff nehmen will; und ich glaube annehmen zu dürfen, dass keine andern Antriebe als eben diese auch unsern Verfasser zur Herausgabe dieser — ethischen Predigten veranlasst haben.

Das Buch ist in lutherischem Geiste geschrieben. Von Interesse ist zu sehen, in welches Verhältniss der Verf. die Predigt des Glaubens und der Heiligung — wir sagten: die

dogmatische und die ethische — zu einander setzt. Die „Pflege der häuslichen Tugend“ oder vielleicht besser: die Einschärfung der häuslichen Pflichten wird dem höhern Zweck untergeordnet, „den guten Willen zur Aufnahme der Lehre“ geneigter und fähiger zu machen. Wenn in der Einleitung der ersten und zugleich der übrigen Predigten einmal die Heiligung aus dem lebendigen Glauben als dessen tiefstes Bedürfniss abgeleitet, dann aber im Verfolg als eine Forderung Gottes mit der Aufgabe der Erfüllung der zehn Gebote bezeichnet wird, so sieht man keine rechte innerliche Vermittlung dieser beiden Begründungen: allein hat sich nicht hier eine Schwierigkeit geltend gemacht, die sich grade der lutherischen Theologie immer in den Weg stellte, wenn es galt, das innere Verhältniss der guten Werke zum Glauben klar zu legen? Indess hat diese Schwäche der theoretischen Grundlegung dem ethischen Inhalt, der wahrhaft ethischen Haltung des Buches keinen Eintrag gethan. Der Verf. ist offenbar ethisch angelegt; ohne die entsprechende Grundrichtung des Geistes wird in ethischen Stoffen weniger ausgerichtet, als in allen andern. Inderthat, es lässt sich an seinem Buch studiren, was ethische Predigt ist und wie sie sich von der „dogmatischen“ — man gestatte den freilich missverständlichen Ausdruck — unterscheidet. Der Verf. wendet sich in seiner Predigt an den Willen und an den christlich erleuchteten Verstand. Beiden hält er das göttliche Gebot vor, aber so, dass er es nicht in seiner Allgemeinheit belässt, sondern am Leben veranschaulicht. Empirische, individualisirende Behandlungsweise ist hier an ihrem Ort. Eine Menge trefflicher Beobachtungen aus dem Leben, denen vielleicht bisweilen eine etwas zu allgemeine Geltung gegeben wird, wie wenn z. B. von ganz Ostfriesland ausgesagt wird, was nur für einen kleinen Theil gelten kann, dass wol nirgends den Frauen von ihren Männern weniger zugemuthet werde, als hier, psychologischer Scharfblick, gesunde, besonnene, männliche Denkweise, verbunden mit Zartsinn und feinem Tact, charakterisiren einen Mann, der sich gewiss nicht von Ungefähr vorgenommen hat, „ethisch“ zu predigen oder zu schreiben, sondern lang gehegte, gereifte Frucht in seinem Buch niederlegt. Besonders angenehm muthet uns die vertraute Behandlung der heiligen Schrift an. Eigentlicher Belagstellen finden sich wenige; dagegen werden überall mit besonderer Liebe Personen der heiligen Geschichte zu Vorbildern oder zur Warnung herangezogen und man sieht der Zeichnung an, dass die Bilder schon vor ihrer jeweiligen Benutzung fertig standen. Dagegen ist die Exegese des vorliegenden Textes weniger sorgfältig. Im Text der 2. Pre-

digt, c. 5, 25—33, scheint mir das feine Gefühl des Vf.'s dem Sinn des Paulus näher gekommen zu seyn, als seine Exegese; der abstract gefasste Satz: Männer und Frauen stehen in gleichem Verhältniss zu Christo, führte hier irre.

Die Predigt, die sich an den Willen und die Erkenntniss richtet, wird nicht die Plerophorie und den erhabeneren Schwung haben, mit der diejenige dahinströmt, die aus dem Gefühl und auf das Gefühl dringt; gleichsam niedrigerer, menschlicherer, doch nicht profaner Art, strebt sie nicht nach Erhabenheit und mächtiger Wirkung, aber nach Schönheit und Klarheit. Einfache, bescheidene Schönheit, knapper, prunkloser, klarer Stil sind Vorzüge dieses Buches. Ich meine, man muss dies hervorheben, weil es nicht eine zufällige Eigenschaft neben andern ist, sondern ein wesentliches Erforderniss ethischer Predigt, das aus der Sache selbst fliesst.

Wenn ich zum Schluss die Vermuthung ausspreche, dass die sieben Predigten der „Haustafel“ in der Gestalt, wie sie vorliegen, wol nie gehalten worden sind und vor der vorausgesetzten Zuhörerschaft, einer Dorfgemeinde, nicht gehalten werden konnten, so kann dies den Werth des Buches nicht herabsetzen; eine gehaltene Rede bedarf, wenn sie für die Lectüre eingerichtet werden soll, einer besondern Transcription. Ich hoffe, dass der Herr Vf. seine Erstlingsgabe nicht die einzige bleiben lassen wird.

[Göttingen.]

[Repet. Bernh. Duhm.]

XIX. Hymnologie.

Gesangbuch für die evangelischen Gemeinden in Mecklenburg-Strelitz als Entwurf herausg. vom grossh. meckl.-str. Consist. Neustrelitz (Spalding) 1872. 676 S. 8.

Als vor zwei Jahrzehenden für die mecklenburg-strelitzische Landeskirche ein Katechismus erschien, der in dieser Zeitschr. 1853 S. 681 f. angezeigt ward, da konnten wir nächst der trefflichen Beschaffenheit desselben auch die mustergültige Art und Weise seiner Genesis rühmen als eines aus synodaler und consistorialer Anordnung und aus gewissenhafter gemeinsam pastoraler Erwägung, Abfassung und Revision hervorgegangenen Werkes. Ganz ähnlich nun verhält es sich — authentischem Vernehmen nach — mit vorliegendem Gesangbuche. Das mecklenburg-strelitzische Gesangbuch, seit 1832 eingeführt, ist mit Ausnahme von 30 Liedern wortgetreu das im J. 1829 bei Reimer in Berlin erschienene und trägt daher ganz einen Charakter, welcher dringend eine wesentliche Verbesserung forderte, und der vorliegende Entwurf zeigt nun, in

welcher Weise das dortige Consistorium einen Ersatz geschaffen hat. Jede der (7) Landessynoden hatte aus den 69 Pastoren des Ländchens je ein Mitglied zur Gesangbuchscommission erwählt. Dieser Commission übergab das Consistorium 1855 einen Gesangbuchsentswurf, der darauf im Laufe mehrerer Jahre von der Commission durch- und umgearbeitet ward. So legte ihn darnach 1860 das Consistorium als Manuscript jedem einzelnen Pastor vor, und jede Synode gab hiernächst ihre Erachten, Wünsche und Anträge, die nun der Gesangbuchscommission mitgetheilt und zu einer erneuten Umarbeitung des Entwurfs gewissenhaft benutzt wurden. So ist denn vorliegendes Gesangbuch entstanden, dem, wenn es gesetzkräftig eingeführt wird*, auch noch die Perikopen, Gebete und etwa die Augustana beigegeben werden sollen: ein Werk gemeinsamer Arbeit, wie es nach dem preiswürdigen Vorgang unserer Concordienformel leider gar selten in unserer Kirche hervorgetreten ist, ein hocheufrechtes Produkt landeskirchlicher Verjüngung und kirchenregimentlicher Besinnung, das nun im voraus den Zunder so ärgerlicher Gesangbuchsstreitereien, wie man sie in Preussen gesehen, von Grund aus abschneidet. Schon zu solcher überaus löblichen gemeinsamen Arbeit wünscht Ref. der mecklenburgisch-strelitzischen Kirche aufs innigste Glück, und dazu kommt nun, was die Hauptsache ist, dass dieser Gesangbuchsentswurf in Wahrheit alle an ein Gesangbuch zu machende Forderungen erfüllt; schon formal und dann auch material. Die Anordnung des Buchs in der vom älteren Gesangbuche wesentlich abweichenden Folge und Bezeichnung der Liedergruppen ist durchaus beifallswerth**, der Druck nach Grösse und Deutlichkeit ist vortrefflich, jedes Lied führt den Namen seines Verfassers mit sich, und am Schluss folgt noch ein alphabetisches Verzeichniss der Liederdichter mit einigen biographischen Notizen

* Diese Einführung aber wäre um so erwünschter, als dadurch auch der grelle Missstand beseitigt werden würde, den gegenwärtig der obenerwähnte vortreffliche strelitzische Landeskatechismus mit Beigabe eines Anhangs von nur 79 Liedern und zwar nach der zeitherigen Redaction darbietet.

** Nur etwa die Confirmationslieder hätten wir aus sachlichem Grunde (denn die kirchliche Institution der Confirmation ist ja nichts weniger als nach modernem Sinne eine Ergänzung oder Vollendung der Taufe, sondern vielmehr nur eine durch selbstkräftige Erinnerung an die Taufgnade vermittelte Vorbereitung auf die erste Abendmahlsfeier) lieber den Abendmahls-, als den Taufliedern anhangsweise beigegeben gesehen. Dass sie nicht mit dem Gesangbuche von 1832 geradezu unter die Tauflieder als „Tauf- und Confirmationslieder“ gemischt erscheinen, ist zwar ein Fortschritt, aber ein noch nicht genügender.

(welche letzteren allerdings wol hie und da noch etwas vollständiger und genauer hätten seyn mögen). Die Zahl der 754 dargebotenen Lieder ist gross genug, dass der ganze Kern unsers rein evangelischen Liederschatzes * (wenn immerhin auch nicht ganz ohne einiges Mittelgut) darin Aufnahme finden konnte. Alle Stufen und Phasen der evangelischen Hymnologie, die der lautersten Objectivität und der innigsten gläubigen Subjectivität, von Luther und vor Luther an durch Paul Gerhardt und seine Zeit hindurch bis zu einem Klopstock, Gellert, E. M. Arndt, Spitta, Knak, A. Knapp u. s. w. hinab, auch einen Tersteegen und gottselige Reformirte, wie Joach. Neander und Krummacher nicht ausgeschlossen (wol aber bittere Feinde unserer Kirche, wie R. Stier), haben ihre Vertretung und selbst auch Lieder, die man sonst gewöhnlich in Gesangbüchern vergeblich sucht, wie „Es ist ein Ros entsprungen“, „Nun singet und seid froh“, „Ein neues Lied wir heben an“, „Ich bin ein armer Exulant“ u. a., Raum gefunden, und alle Lieder sind durchaus rein und unverfälscht dargeboten werden. Mit wahrer Genugthuung haben wir durch sorgsamem Einblick uns insbesondere von letzterer Thatsache überzeugt, wozu dann im Einzelnen namentlich auch die Beibehaltung des Jesulein, Lämmlein in manchen der schönsten alten Lieder, des Kyrieleis in Gelobet seist du Jesu Christ, u. A. gehört; und wo unter selbstverständlicher Rücksichtnahme auf das frühere mecklenburgische Gesangbuch von 1793 bei Feststellung der Lieder und deren Textesredaction das Gesangbuch nach unserer Ansicht etwas vermissen lassen dürfte, da ist dies doch nur minutiös oder lässt sich selbst relativ rechtfertigen. So etwa in Wer nur den lieben Gott lässt walten das „den wird er wunderbar erhalten“ statt „der wird ihn wunderbar erhalten“, in Allein Gott in der Höh sei Ehr das „erbarm dich unser aller“ statt „erbarm dich unser armen“, in Hallelujah, Lob, Preis und Ehr das „heilig, heilig, hoch und herrlich“ statt „heilig, heilig, freilich, freilich“, in Wachet auf ruft uns die Stimme das „drum jauchzen wir und singen dir das Hallelujah für und für“ statt „dass sind wir froh, Io Io, ewig in dulci Jubilo“, in O Traurigkeit, o Herzeleid das „O grosse Noth, Gotts Sohn liegt todt“ statt „O grosse Noth, Gott selbst liegt todt“, in Erhalt uns Herr bei deinem Wort das „und steur der Feinde List und Mord“ statt „und

* Darunter auch alle die 150 im Eisenacher Gesangbuchsentwurfe von 1853 enthaltenen Lieder, 3 ausgenommen, und vielfach in beifallswertherer Redaction. Im Gesangbuche von 1832 dagegen fanden sich alte Kernlieder nur wie vereinzelt Goldkörner unter einem Sandhaufen, und auch diese wenigen nicht unverändert.

steuer des Pabsts und Türken Mord“ (welches Letztere übrigens als „Urspr.“ passend am Rande beigelegt ist), u. A. Vermisst aber haben wir von uns (vielleicht aus subjectivem Grunde) besonders lieb gewordenen ganzen Liedern etwa nur das gar liebliche Lied bei Kindesleiche „Nun lieg ich armes Würmelein und ruh in meinem Kämmerlein“. So ist denn die Erscheinung dieses Gesangbuchs ein wahrer Segen und wirkliches Heil für die betreffende Landeskirche und hoffentlich nicht für sie blos. [G.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete. (Zur Pädagogik, Linguistik, Culturgeschichte, Naturwissenschaft, Verschiedenes.)

1. W. A. Holleuberg (*Dr. ph., Lic. th.*, Gymn.-Dir. in Saarbrücken), Hilfsbuch für den evang. Religionsunterricht in Gymnasien. 11. Aufl. Berlin (Wiegandt & Grieben) 1871. 292 S. 8. 25 Gr.

1854 zuerst erschienen, hat dies Buch in 17 Jahren 11 Auflagen erlebt, deren letzte der Vf. nicht mehr verändern zu wollen erklärt. Da kaum ein anderes Schulbuch auf Preussischen Gymnasien so weite Verbreitung gefunden hat, andererseits aber wol nicht wenige Pastoren keine Kenntniss desselben haben, so liegt es wol im Interesse dieser Zeitschrift das Werk einmal einer Prüfung zu unterwerfen.

Als ‚Hilfsbuch‘ hat sich dasselbe eingeführt, um darauf hinzuweisen, dass der Mittelpunkt des Unterrichts vielmehr in der heiligen Schrift liege, an der sich ein geistiger Verkehr zwischen Lehrern und Schülern erregen solle. Diesem Unterrichte will es nur dienen und zu dem Ende die Materialien, „welche im evang. Religionsunterricht in Gymnasien dem Gedächtnisse eingepägt und dem Verständnisse zugänglich gemacht werden müssen, zu einem Ganzen geordnet, dem Schüler darbieten.“ Demgemäss enthält es I. 60 Kirchenlieder (und zwar von Luther, Gerhardt u. s. f. bis auf Tersteegen), II. den kleinen Katechismus Luthers in wesentlich ursprünglicher Form (besser als in den meisten neuen Ausgaben) nebst Belagstellen unter dem Text, nebst einem Anhang von 1½ Seiten über das christliche Kirchenjahr, III. eine Uebersicht über das A. T. nach Geschichte*, Schriftdenkmälern, Bedeutung, mit einem Anhang für Prima über die heidnischen Religionen im Alterthum (Aegypter, Chinesen, Per-

* Auch die Geogr. des heiligen Landes ist, auf dem Raum von fast einer Seite in kleinerem Druck, dargestellt: allgemeine Charakteristik und einzelne Namen; es fehlt: Saron, Sephela.

ser, Inder, Griechen); IV. eine Uebersicht über das N. T. und zwar S. 97—129 Leben Jesu von der ewigen Herrlichkeit des Herrn bis zur Himmelfahrt, unter Hervorhebung der Bergpredigt (4 Seiten) und mancher Gleichnisse, sowie der ‚grossen Worte‘ (fast 5 Seiten), S. 129—141 die App. mit Einfügung von Inhaltsangaben der Paulin. Briefe an die Thessalonicher, die Galater, die Korinther, die Römer (Römerbr. 2 Seiten), endlich 5 Seiten Bemerkungen über die späteren Geschicke der anderen Apostel und über die neutestamentlichen Schriften, ihre Inspiration, ihre Sprache, die ältesten Uebersetzungen und Handschriften, die Unterschiede der Evangelien u. dgl.; V. Uebersicht über die Kirchengeschichte von den apostol. Vätern bis auf Bonifacius und Anschar (24 S.), die mittlere Kirchengesch. (20 $\frac{1}{2}$ S.), die Reformation bis zum westphäl. Frieden (17 S.), die Unterscheidungslehren (8 S.), dann über Kirchenlieder, kirchliche Tonkunst, neuere Bewegungen einschliesslich der Bestrebungen für innere und äussere Mission; VI. Skizzen ‚Zur Glaubenslehre‘ (32 S.) über Religion, Christenth., Erkennbarkeit, Daseyn, Wesen und Eigenschaften Gottes, Dreieinigkeit, Schöpfung, Gottesbildlichkeit, Gewissen, Vorsehung und Regierung, Sünde, ihre Entwicklung, Strafe und Folge, Vorbereitung des Heils, Leben Jesu, Person, Stände, Aemter Christi, Aneignung der Erlösung, Erwählung, Verordnung, Berufung, Bekehrung, Reue, Busse, Glaube, Gebet, Rechtfertigung, Verherrlichung (Salbung und Heiligung), Heilsbesitz, innere Freiheit und Wahrhaftigkeit, irdischer Beruf, Schätzung der Güter, Gemeinschaft, Nothwehr, Duell, Krieg, Gemeingeist, Haus, Staat, Kirche, Predigtamt, Symbole (*norma docendorum*), Sakramente, Weltverklärung, letzte Dinge; VII. das Symbolum Apost. und das Nic., beide griechisch und latein., das Symbol. Quicumque lat., die 21 Lehrartikel der Augustana Invariata (zu Art. X. die Fassung der Variata unter dem Text), deutsch und latein. neben einander.

Schon diese Uebersicht wird dem Verständigen einen guten Eindruck machen, und, je mehr man beim Lesen den wissenschaftlichen Sinn und Glaubensernst wahrnimmt, desto mehr wird derselbe steigen. Auch die vielfache Einfügung von Proben aus Kirchenschriftstellern, lat. Kirchenliedern (z. B. *Salve caput* 6 Strr., *Dies iras* 1.—10. 15. 16.), dem Heidelberger Katechismus, den Beschlüssen des Tridentinum, und die Schonung der evangel. Kirchenlieder in ihrer überlieferten Form verdient Anerkennung.

Gleichwol bleibt auch bei wohlwollender Beurtheilung dieses Buches, dem sich so leicht kein anderes zur Seite stellen lässt, das in so gutem Geiste so Vieles so übersichtlich zusam-

menstellte, dennoch Manches zu bemerken, wonach es doch zu wünschen seyn dürfte, dass diese Revision des Buches nicht die letzte sei.

Zunächst vermissen wir ein Register zum Nachschlagen, wie es Karl Beck seinem Buche ‚Das Christenthum nach seiner Geschichte und Lehre‘ so zweckmässig beigefügt hat; dann beim Kirchenjahr eine Belehrung über den Ostertermin sowie über die Perikopen und über die Namen der Feste wie Karfreitag (Hollenb. schreibt noch altmodisch Charfr. und Churfürst). Der Gründonnerstag ist noch fälschlich aus Ps. 23, 2 erklärt; woher dann die ahd. Benennung ‚*anlldxtac*‘? Auch eine Berücksichtigung der Liturgie erscheint geboten. Eher konnten die Kirchenlieder fehlen, seit die ‚80 Kirchenlieder‘ so leicht für 1 Gr. zu kaufen sind, oder Mittheilungen über Tersteegen. Ob man nicht auch die hebräische Eintheilung des A. T. angeben solle, darüber mag verschieden geurtheilt werden. Jedenfalls aber ist nicht zu sehen, warum 7 Briefe des Paulus ohne nähere Berücksichtigung bleiben, darunter der so wichtige Epheser-Brief, nachdem doch auch von den Thessalonicherbr. eine Inhaltsangabe gemacht war. Für die ältere Kirchengeschichte fehlen mir einige Worte allgemeiner Charakteristik, während eher Mystik und Scholastik kürzer behandelt seyn könnten. Dagegen hätten doch Bugenhagen und Brentz Berücksichtigung verdient, zumal Leo Judä und Oekolampad mit fetter Schrift genannt sind. Bei den Unterscheidungslehren ist der reformirten Abweichungen auffallend wenig gedacht, z. B. in Bezug auf Tradition, Kirchenjahr, Sonntagsheiligung, Apokryphen, Gnadenwahl, Person Christi, Sakramente; immerhin indess kann sich der Lutheraner freuen, dass bei letzteren nichts Calvinisches eingeschwärzt ist. Dass aber die Bibel alleinige Erkenntnisquelle der Offenbarung heisst, ist nicht genau; besser spricht die C.-F. von ‚*regula et norma*‘, da ja auch z. B. in der christl. Erfahrung und in der Kirchengeschichte sicherlich Erkenntniss der Offenbarung zu finden ist. Die Mittheilung, dass ‚seit dem 18. Juli 1870 der Pabst als unfehlbar anerkannt ist‘ erscheint so doch gar zu dürftig und missverständlich. Dass ferner unter den Bekämpfern des Rationalismus und Förderern einer neuen Theologie nur Schleiermacher, Lücke, Twisten, Nitzsch, Neander genannt sind, muss befremden. Wollte man auch eines Harms, Löhe, Harless, Hofmann, Delitzsch und anderer ausser Preussen wirkender Männer nicht gedenken, so durften doch wol neben Lücke, Twisten, Nitzsch auch Tholuck und Hengstenberg mit ihrer Wirksamkeit Erwähnung finden. Nicht minder befremdend

ist es, dass wol Gützlauffs gedacht ist, aber nicht der von Deutschland aus betriebenen Fortsetzung seines Werks, wol der Baseler, Barmer, Leipziger, Hamburger Mission, aber nicht der Hermannsburger, ja nicht einmal der Berliner Afrika-Mission, die seit Wangemann so grosse Theilnahme gefunden hat, und der Gossnerschen Kols-Mission, zumal deren gegenwärtiger Leiter Lic. Plath nach Grauls Vorgange der Missionswissenschaft einen Platz auf den Universitäten zu erringen strebt.

Doch es sei genug der Ausstellungen, die ohnehin nur zeigen sollten, dass man doch schwerlich wohl thue sich mit der immerhin werthvollen Leistung ein für alle Mal zu beruhigen. Weiteres über diesen Gegenstand habe ich dargelegt in dem ausführlichen Aufsätze über den Religionsunterricht in höheren Schulen in Schmid's Encyclopädie der Pädagogik, auf den ich die Leser dieser Zeitschrift um so mehr verweisen möchte, ein je ungünstigeres [? — die R.] Bild von mir ihnen die Anzeige meines Programms über Religionsunterricht (Königsberg i. d. N. 1865) von Stroebel gezeichnet haben mag. [Ko.]

2. G. Stier (Direktor des Herzogl. Franciscuums und Pädagogiums zu Zerbst), Hebräisches Vocabularium, mit Hinweisungen auf die Lehr- und Lesebücher von Nägelsbach, Rüdiger, Seffer und Brückner. 2te mehrfach verkürzte Aufl. Leipzig (Teubner) 1871. 2 Thle. 135 und 79 S. 8.

Die erste Auflage dieses Vocabularium erschien im Jahre 1858; seitdem sind mehrere Werke der Art erschienen und der Verf. hatte Gelegenheit, die verschiedenen Wünsche kennen zu lernen. Ein Hauptvorteil eines solchen Büchleins besteht in möglichster Kürze, so dass das Ganze im Laufe einiger Jahre bewältigt werden kann. Deshalb hat er nun auch in dieser zweiten Auflage gekürzt, allein auch jetzt noch erscheint uns für das praktische Ziel der Umfang zu gross. Schwierig ist für den Anfänger das Erlernen der durchaus fremdartigen Wortformen; er bedarf daher einer Erleichterung. Diese geschieht am besten durch Hinweisung auf die Verwandtschaft einzelner Worte mit unsern abendländischen Sprachen, wie dies z. B. Fürst in seinem Handwörterbuche versucht, was zugleich von wissenschaftlichem Werthe ist und das Nachdenken des Schülers rege hält. Wenn z. B. der Verf. bei קָרַךְ alt seyn hinweist auf das Subst. Greis קָרַךְ, so ist damit wenig gewonnen, da ja die Wurzel vor den abgeleiteten Wörtern gelernt werden soll. Ganz anders fördert hingegen die Bemerkung von Fürst, die organische Wurzel קָרַךְ erinnere an das lateinische *can-ities*, daran hat der Schüler einen bleibenden Halt. Der Verf. gibt nun allerdings einzelne *voces memo-*

riales, allein in viel zu seltenen Fällen, und nicht immer so, dass sie wirklich etwas helfen. Wenn er z. B. für *קָבַר* Icabod bietet, so ist vielleicht dieser Name dem Schtüler unbekannt, jedenfalls hat er erst seine Bedeutung zu merken. Zudem wäre es wünschenswerth gewesen, dass, wenn von jedem Verbum die verschiedenen Bedeutungen angegeben wurden, auch die grundlegende Bedeutung zunächst genannt worden wäre, die andern Bedeutungen aber auf das nothwendigste Mass reduzirt würden; so halte ich es für höchst unnöthig, neben dem Piel von *כָּבַל* verwaist machen noch eine andere Bedeutung für Hiph. zu nennen mit: die Söhne wieder einzusetzen, zumal es für Hos. 9, 14 nicht einmal passt. Die Reduktion der Bedeutungen auf das Einfachste ist für solche Werke eine Hauptsache, diesen Gesichtspunkt hätte der Verf. mehr ins Auge fassen sollen; denn es handelt sich ja für den Anfänger weniger darum, alle Bedeutungen eines Wortes zu kennen, als vielmehr die Grundbedeutung eines Wortes recht festzuhalten, von welcher aus er im Zusammenhang des Textes leicht die verwandten Bedeutungen auffinden kann. Allein der Verf. ging mehr vom Standpunkte der Gründlichkeit aus, welche ihm gebot, alles das zu bieten, was sich nur über die verschiedenen Bedeutungen eines Wortes sagen liess, und dieses Lob müssen wir nun allerdings dem Werke spenden, es ist eine recht gründliche und gewissenhafte Arbeit, wie sich dies auch darin schon bekundet, dass er dem im Ganzen recht korrekt gedruckten Werke noch eine gründliche Superrevision widmete.

Das Ganze schliesst sich genau an den Stufengang des grammaticalischen Unterrichtes an, behandelt in der ersten Abtheilung in sehr instruktiver Weise die Verba in den drei Hauptstücken: regelmässige, halbregelmässige, unregelmässige Verba auf 64 Seiten, wendet sich dann dem Nomen zu, dessen erstes Hauptstück die Nomina ohne Geschlechtsendung, das zweite die mit Feminin-Endung enthält, während das dritte Hauptstück die doppelgeschlechtigen Adjectiva und Participia vor Augen stellt — ein gewiss schätzbares Material für die Einübungen der grammatischen Formen; wie dies auch dem Vf. mehr vor Augen steht, als das Memoriren des sämmtlichen Stoffes, was er selbst nicht für möglich hält, da er diese Uebungen nur mit Auswahl wünscht. Indessen bleibt es doch immer gerade für die so schwer zu erlernende hebräische Sprache wichtig, dass man dem Anfänger für das Erlernen der Worte die grösstmögliche Erleichterung biete. Der Verf. hat nun darin allerdings Manches geleistet, was anzuerkennen ist; er hat auf verwandte griechische, lateinische, judendeutsche

Worte, wie schächten, Kuppa, Schacher. Kohn hingewiesen, er hat namentlich auch, was sehr belehrend ist, solche Namen citirt, die aus der hebräischen Sprache ihren Ursprung haben, aber doch nicht zur Genüge. Er hätte Manches auf die einfachste Weise erleichtern können ohne eigentliche *vox memorialis*, nur etwa durch gesperrten Druck des etwa ähnlich lautenden deutschen Wortes, z. B. הָרַס reissen, יָצַח zünden, קָוַל quälen, רָוַח sehen. Es hätte öfter auf verwandte lateinische und griechische Worte hingewiesen werden sollen, die zur Abkürzung dann an die Stelle der deutschen Bedeutung träten, z. B. זָרַע *serere*, מִדְרַךְ *metiri*, רָלַל *sal-evis*; es liesse sich bei פָּסַח plündern der Studenten-Ausdruck „schiessen“ beifügen. Solche Hilfsmittel machen manche Worte unvergesslich, während sie sonst leicht dem Gedächtnisse wieder entschwenden. Insbesondere aber halten wir für ein Vocabularium für dringend nothwendig, dass die Verwandtschaft der einzelnen Verba innerhalb der Sprache selbst durch Zusammenstellung der von Einem Grundstamme ausgehenden Zeitwörter gezeigt werde. Man denke z. B. an die Wurzel קָר bohren, wie viele Verba gehen von dieser aus. Man erinnere an das deutsche: graben und zähle בקַר, בָּקַר, חָקַר, נָקַר, יָקַר, נָקַר, נָקַר auf; wie leicht und schnell prägt sich dies der Anfänger ein und mit welcher Herzensfreude. Dieser Gesichtspunkt ist bisher in derartigen Werken zu wenig gewürdigt worden, und doch würde gerade eine solche Zusammenstellung am ersten dazu dienen, die so häufige Unlust an der hebr. Sprache zu besiegen. Auch beklagen wir es, dass der Vrf. bei der Angabe solcher Verba, die die verschiedenartigsten Bedeutungen in sich schliessen, nicht eine organische Herleitung derselben gab. So stellt er z. B. bei נָדַח die Bedeutungen: sich trösten, erbarmen, rächen, beenden unvermittelt neben einander, der Schüler kann es sich nicht reimen, wie dies Alles bei Einem Verbum zusammentreffe, er verlangt die Genesis kennen zu lernen, sonst wird es der reinste Gedächtnisskram. So hört er bei הָלַל wund seyn, sich öffnen, entweichen, im Hiph. lösen, anfangen, werden. Wie soll er sich dies Alles zusammenfassen? Hier soll ein derartiges Buch, welches ja das Memoriren erleichtern will, nachhelfen. Wo nun solche Verschiedenheiten der Bedeutung auf verschiedene Wurzeln zurückzuführen sind, die nur ähnlich lauten, da sollen dann diese zum wenigsten durch Zahlen geschieden werden. Diesen Gesichtspunkt sollte also der Verf. bei einer etwaigen neuen Auflage entschiedener ins Auge fassen; er lässt sich ja mit den übrigen Zielen, die der Verf. mit Recht verfolgt, wohl vereinen.

Der zweite Theil hat eine Zusammenstellung des Memorirstoffes nach sachlicher Ordnung in drei Hauptstücken, behandelt zuerst den Wortschatz, der sich auf Gott und Göttliches bezieht, sodann die Wörter über die Schöpfung der Natur nach den sechs Schöpfungstagen, endlich über den Menschen und sein Thun. Im Anhang gibt er noch auf vier Seiten Aramäisches, Neutestamentliches und Rabbinisches, wobei er auf die masorethischen Noten des alten Testaments Rücksicht nimmt, damit der Anfänger noch hierüber nachlesen könne — was gewiss sehr zweckmässig ist. Fortwährend ist dabei bezüglich der Wortbildung auf den ersten Theil zurückgewiesen. Auch hier ist der Wortschatz ein so reicher, dass an ein Auswendiglernen des Ganzen nicht zu denken ist, allein der Lehrer kann, je nachdem er einen Gegenstand lesen lassen will, die entsprechende Abtheilung durchlernen lassen, um die Zeit raubende und doch meist ungründliche Präparation zu ersparen. Das Ganze erscheint also als ein sehr zweckmässiges Hilfsmittel für den Unterricht im Hebräischen. [E. E.]

3. Conrad von Orelli, *Dr. phil.*, Die Hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit genetisch und sprachwissenschaftlich dargestellt. Leipzig (A. Lorentz) 1871. 110 S.

Die vorliegende Schrift, welche der Verfasser seinen hochgeschätzten Lehrern, den Professoren H. L. Fleischer und F. Delitzsch gewidmet hat, liefert einen sehr beachtenswerthen Beitrag zur Sprachforschung, hat aber keinen specifisch theologischen Inhalt: Verf. erklärt ausdrücklich, auf die theol. Consequenzen, welche sich aus seiner Erörterung der hebr. Bezeichnungen der Ewigkeit ergeben könnten, nicht eingehen zu wollen. Wenn wir sie dennoch zur Anzeige bringen, so geschieht es, weil sie als Substruction für eine derartige theol. Abhandlung erspriessliche Dienste zu leisten verspricht. Denn das ist unzweifelhaft: die sicherste Grundlage für die Erforschung der Denk- und Anschauungsweise eines Volkes bildet die Sprache. Zwar nicht die Definition, wol aber die Geschichte der Begriffe lässt sich psychologisch allein aus der Sprache entwickeln. Und die Psychologie selbst wird aus der Sprachforschung eine nicht zu unterschätzende Bestätigung, vielleicht auch eine weitere Ausführung ihrer gesicherten Resultate stets gewinnen. Denn — so lauten die ebenso schönen als treffenden Worte Trendelenburgs — „die Sprache, das selbst gewebte Kleid der Vorstellung, in welchem jeder Faden wieder eine Vorstellung ist, kann uns, richtig betrachtet, offenbaren, welche Vorstellungen die Grundfäden bildeten.“ Dass Herr von Orelli in seinem Buche die durchaus richtige Betrachtung angestellt hat, glauben wir versichern zu können.

Da wir uns auf Einzelnes nicht einlassen können, begnügen wir uns mit folgender Skizze.

Ausgehend von dem Satze, dass in jeder Sprache, besonders in den semitischen die sinnliche Erscheinung und Empfindung sich unverkennbar widerspiegeln, und gestützt auf die Wahrnehmung, dass geistige Begriffe sich eng an die sinnlichen Vorstellungen anlehnen und mit diesen in die mannichfachste Verbindung gebracht werden, erklärt uns der Verf. zunächst das Entstehen und Wesen der Homonyma und (etymol.) Synonyma, welche letztere dadurch, dass sie zur Auffassung desselben Begriffs einen verschiedenen Weg eingeschlagen haben, oft äusserst zarte Schattirungen geben und dadurch eben zu besonderer Aufmerksamkeit anreizen. Eine solche interessante Familie von Synonyma bieten gerade die hebr. Begriffe der Zeit und Ewigkeit. Theil I. Die endliche Zeit enthält unter A. eine Erörterung über die Zeit nach ihrer „Erscheinung“ und den „Zusammenhang der Zeit mit der Bewegung“, und gibt dann die verschiedenen Ausdrücke für die Benennung der Zeit 1) nach der Bewegung, 2) nach der Ruhe als dem Gegensatze zur Bewegung; unter B. die Auseinandersetzung über die Benennung der Zeit nach ihrer „Bestimmtheit“. Theil II. Die unendliche Zeit (Ewigkeit) enthält den Ausdruck des Unendlichen 1) durch Verneinung der Endlichkeit, 2) durch Fortsetzung der Zeitbewegung, 3) durch Ausdehnung und Verlängerung, 4) durch Steigerung. Besonders aufmerksam möchten wir noch machen auf die Schlussbemerkungen zum ersten Theil über die Zeitmaasse: natürliche und conventionelle, sowie auf den Rückblick auf die dargestellten zwei Hauptreihen von Zeitbenennungen: den phänomenellen und den determinirenden — durchaus feine Beobachtungen und scharfsinnige Unterscheidungen. Nicht minder beachtenswerth dürften die abschliessenden Betrachtungen des zweiten Theils seyn über die Anlehnung der unendlichen Zeit an die endliche, über den Charakter des hebr. Ewigkeitsbegriffs, über die mythologischen Vorstellungen der Zeit. Aus den beiden letzten Abschnitten heben wir als theologisch bedeutsam hervor, dass es im Hebräischen allerdings kein eigentliches Wort für den Begriff Ewigkeit gibt, sofern derselbe die Ueberzeitlichkeit ausdrückt und wissenschaftlich angeeignet und verwertht werden muss, dass diese Sprache dagegen die Ewigkeit, wie sie sich zunächst in der Vorstellung gestaltet d. h. die endlose Zeit, auf mannichfache, ja überraschend mannichfaltige Weise ausdrückt gegenüber dem Arabischen und namentlich dem Griechischen. „Es ist offenbar, dass die religiö-

sen Ideen, insbesondere die reine Gottes-Idee, welche das israelit. Volk besass, auf diese Vorstellung der unendlichen Zeit fördernd einwirkte, so dass es damit vertraut war.“ „Nach einer andern Seite hat dieser selbe Monotheismus negativ gewirkt. So wenig nemlich in der Zeit des bibl. hebr. Schriftthums nach der ganzen Anlage und Bildung dieses Volkes eine logische Definition des Zeitbegriffs oder eine ontologische Ergründung der Ewigkeit von ihm erwartet werden kann, so liesse sich nach der Analogie, welche semitische, arische u. a. Völker darbieten, desto mehr vermuthen, dass die Vorstellung der Zeit, zumal der unbegrenzten, welche im Besitz des Volkes war, nach und nach in ein mythologisches Gewand sich gekleidet haben würde, sei es dass man in der Zeit eine Naturkraft zu entdecken vermeint und sich mit der Personification derselben begnügt, oder dass die beginnende Reflexion sie zu einem förmlichen Princip des Seyns und Werdens gemacht und mit den übrigen kosmischen Potenzen zu combiniren versucht hätte.“ Dies ist nicht der Fall. Von all den mythologischen Gestaltungen zeitlicher Vorstellungen, wie wir sie bei den vorislamischen Arabern, den Phöniziern, den Griechen finden, im Hebräischen keine Spur, „was sich schwer erklären liesse, wenn nicht die religiöse Basis der hebr. Ideenwelt für Erzeugung solcher Produkte der Phantasie und Speculation ein wenig geeigneter Boden gewesen wäre. Je mehr nemlich der hebr. Monotheismus das Walten Gottes in der Welt betont, desto weniger kann er die einzelnen Naturkräfte zu selbständigen Potenzen erheben, und je lebendiger bei diesem Volke der Glaube an Gottes unsichtbares Wirken ist, desto weniger kann es für die sichtbaren Erscheinungen eine Ursache in der Zeit zu suchen sich veranlasst sehen. So war die Möglichkeit, die Zeit in dieser oder jener Weise zu hypostasiren, ihm von vornherein abgeschnitten, und gerade die Vorstellung der unendlichen Zeit trug hier von Anfang an einen rein formalen Charakter.“

Diese Inhaltsangabe und Proben mögen genügen. Da ausserdem das Buch durchweg klar und anziehend geschrieben ist, die Untersuchungen mit Besonnenheit, philologischer Genauigkeit und philosophischer Schärfe, endlich mit gründlicher Kenntniss sämtlicher semitischen Sprachen geführt sind, so können wir es neben den Männern vom Fach auch den Theologen bestens empfehlen als sichere Grundlage für etwaige theologische Schlussfolgerungen aus diesen hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit. [H. Müller.]

A. Dr. A. Berliner, Aus dem inneren Leben der deutschen Juden im Mittelalter. Zugleich ein Beitrag für deut-

sche Culturgeschichte. Berlin (J. Benzian) 1871. 61 S. gr. 8.

Kein Volk, das eigene vielleicht ausgenommen, erregt so wol durch seine Eigenthümlichkeiten wie auch schon durch die blosse Thatsache seiner Existenz unser Interesse in so hohem Grade wie das jüdische. Und dennoch haben wir noch keine zusammenhängende Darstellung über die Gestaltung jüdischer Sitte und jüdischen Lebens in den verschiedenen Jahrhunderten. Zwar gibt es manche Monographien über die talmudischen Zeiten, z. B. mehrere Abhandlungen über das Schulwesen und die Gelehrten, ferner die Schriften von Fr. Delitzsch: Jüdisches Handwerkleben (1869) und: Ein Tag in Kapernaum (1871); auch ist für die neuere Zeit manches Brauchbare zu finden in: Joh. Jakob Schudt, Jüdische Merkwürdigkeiten, Frankf. u. Lpz. 1714—1717, 4to, und besonders in: A. Bernsteins recht aus dem Leben gegriffenen Erzählungen: Vögele der Maggid, und: Mendel Gibbor; doch fehlt es ausser an einer umfassenderen Culturgeschichte der Juden auch noch an Einzelschriften, die uns über das Mittelalter genauer belehren könnten. Einen gelungenen Versuch, diese Lücke in unsern Kenntnissen auszufüllen, hat *Dr. A. Berliner*, bekannt durch seine treffliche Ausgabe des Raschi-Commentars zum Pentateuch (Berlin 1866), in seinem oben genannten Büchlein gemacht. — Dem Vf. stand ein reiches Material zu Gebote, da er ausser den auch uns zugänglichen deutschen Werken die Werke der jüdischen Literatur, besonders die Responsensammlungen, und sogar mehrere handschriftliche Quellen benutzen konnte. In 230 am Schluss gedruckten Anmerkungen hat er seine einzelnen Aussagen bewiesen und zu weiterer Forschung angeregt. — Jeder Freund Israels wird das kleine Buch mit Interesse lesen und am Schlusse nur darüber Bedauern empfinden, dass der Herr Vf. nicht umfangreichere Mittheilungen hat veröffentlichen können. Gern hätten wir eine genauere Scheidung des Stoffes nach Zeit und Ort gesehen; doch war dies auf so beschränktem Raume nicht durchführbar. Hoffen wir, dass Herr *Dr. B.* später einmal sich ausführlicher äussern kann. Bis dahin seien wir dankbar für das Gebotene. — Wir lernen die deutschen Juden des Mittelalters kennen bei ihrem Gesetzesstudium, ihren Vergütungen und ihren Beschäftigungen. Wir sehen sie im Inneren ihrer Häuser, ihre Andacht am Sabbath und ihre Freude beim Hochzeitsfeste. Einzelnes lässt sich nicht wol hervorheben, darum empfehlen wir das Buch zum Selbstlesen. — An Druckfehlern sind uns aufgefallen: S. 23 Z. 7 lies: Dass, statt: Ob; S. 42 ist der Engländer Lecky zweimal falsch geschrieben; S. 44 Z. 19

lies: Mestre; S. 51 Anm. 20 lies: IV statt: VI, und: Eliab statt: Elias. — Ueber das Schachspiel vgl. den Aufsatz v. Delitzsch, *Literaturbl. des Orients* 1840, Nr. 4 und *Buxtorf, Lexic. Talm.* 1397. 1771. Ueber das Kartenspiel vgl. *Otho, Lexicon Rabbinico-Philologicum*, 1675, p. 351. Bei Besprechung der Buchorakel (S. 13) konnte an die Benutzung des Vergil zur Enträthselung der Zukunft erinnert werden, s. Friedländer, *Sittengeschichte Roms* III, p. 301.

[Berlin.]

[Dr. Herm. L. Strack.]

5. Friedr. v. Rougemont, *Das Uebernatürliche und die natürlichen Wissenschaften*. Autorisirte deutsche Ausgabe. Gütersloh (Bertelsmann) 1871. 76 S. gr. 8.

„Die vorliegenden 3 Vorträge über die Geschichte der Erde, über die Offenbarung und über das Wunder haben die Absicht, das Uebernatürliche durch die natürlichen Wissenschaften nachzuweisen. Sie stehen im engen Zusammenhange mit des Verf.'s Vorträgen über den Urmenschen und über Mensch und Affe. Sie wurden in Cannes und Neufchatel gehalten und erscheinen hier in überarbeiteter und veränderter Gestalt. Als Zeugnisse von der innern Einheit des Glaubens und der Wissenschaft sind sie besonders geeignet, durch ihre kundige wissenschaftliche Belehrung die christliche Ueberzeugung zu fördern und zu befestigen.“ So erklärt sich der Uebersetzer hinsichtlich des Zwecks und Inhaltes der vorliegenden Schrift; wir fügen zur nähern Kenntniss noch Einiges hinzu. Dem hochachtbaren Verf. liegt besonders daran, seine Leser zu einem richtigen Urtheile über die Geologie zu führen, weil gerade diese für das unwiderleglichste Beweismittel des materialistischen Atheismus ausgegeben wird. Da wird sie nun zunächst als eine noch sehr junge, ja als die „jüngste Wissenschaft“ dargestellt; „sie hat kaum ein Alter von 100 Jahren, und erst im Anfang unsers Jahrh. erhielt sie ihren bestimmten Namen.“ Noch mehr! sie ist eine blosse Tendenzwissenschaft; denn „nach dem Geständniss ihrer Begründer ist sie aus dem Verlangen hervorgegangen, die ersten Kapitel der Genesis anzugreifen, oder zu vertheidigen.“ Ferner sagen berühmte Philosophen: „Die Vergangenheit, die man der Erde beilegt, oder mit anderen Worten: alle Entdeckungen der Geologie, sind nur Voraussetzungen ohne Grund.“ Und hierauf wissen die materialistischen Geologen zu Gunsten ihrer Wissenschaft nichts weiter zu entgegnen als das Zugeständniss, „sie hätte sich in ihren Schlüssen zu sehr übereilt und würde nicht zögern können, ihren Irrthum anzuerkennen“ (hat sie doch schon ordinäre Schweinszähne für Urmenschenknochen erklärt und darauf antibiblische Beweise gegründet!

— wie neulich der missourische „Lutheraner“ meldete). Endlich gibt die Geologie ihren spiritualistischen Jüngern ganz andere Aufschlüsse als den materialistischen. Ersteren sagt sie: „Die Materie erklärt nichts, Gott erklärt Alles“; — letzteren empfiehlt sie „nicht zugestandene Glaubenssätze des erklärten Unglaubens, der um keinen Preis an Gott glauben möchte.“ In diesem Sinne hat Hr. v. R. seine Aufgabe gelöst und wir meinen, mit grossem Glück und empfehlen das vorliegende Büchlein als treffliches Antidotum gegen „naturwissenschaftliche“ Marktschreierei. Doch schreiben wir überhaupt jeder solchen Leistung nur einen apologetischen, keinen exegetischen Werth zu. Als „Commentar zu dem heiligen Texte“ der Bibel würde uns die Naturforschung auf gefährliche Abwege leiten. [Str.]

6. Friedmund von Arnim, Das ABC der schöpfungserkannten Gottesvernunft und deren unumstössliche Bildungsgesetze, auch Sitten- oder Gedeihensgesetze genannt. Blankensee bei Gorswalde in der Uckermark (Selbstverlag) 1872. Zusammen 89 S. gr. 8. in 2 Hefen. 15 Gr.

Ausser dem „ABC“ sind bei dem Freiherrn von Arnim auch noch folgende, von ihm verfasste Schriften zu haben: „Neue Heillehre“; „Gottes naturgesetzliche Heilung alles Krankseyns“; „das erkennende, wie schöpferische Sichbewusstwerden“, und „die schöpfungsoffenbarte Gotteslehre“. Wol alle diese Geistesproducte bezwecken schlüsslich: mittelst einer neuen Methode und Terminologie den Vulgärrationalismus wieder in seine ehemalige, dominirende Geltung einzusetzen. Die erwähnte Methode besteht zur Hälfte aus blanker Sophistik, wie schon aus der „Widmung“ erhellt; zur Hälfte aus populärer „Naturwissenschaft“; die Terminologie aber ist öfters ungrammatisch und sonderbar. So gerüstet schlägt sich denn dieser *Rationalismus recoctus* bald (und zumeist) mit den Offenbarungsgläubigen, bald mit den „Materialisten“ und „Darwinianern“ herum und singt dazu: „Man nennt mich einen Hut, Man setzt mich auf den Kopf; Wer mich nun nicht erräth: Der ist der dümmste Tropf!“ Bei solchem Dünkel merkt er jedoch nicht, dass seine naturalistisch-pelagianischen Satzungen, sein „Gott, Tugend, Unsterblichkeit“, schon längst und unwiederbringlich vom Pantheismus verschlungen wurden. Und seine Summa der „s. g. Sittengesetze“ (das „Hauptgottesgebot“: „überall für das Gedeihen der Schöpfung zu sorgen“) wird unserm Verf. wol keinen grossen Anspruch an jenen Verschlinger gewähren. Wiewol nun alle diese Schrullen, zumal die „Gottesvernunft, die wir uns aus der Schöpfung offenbaren“, der „Beweis gegen die Wortoffenbarung“, der „Ka-

techismus der Vernunftkenntniss“, sowie der Hass gegen die klassischen Sprachen und gegen die geschichtliche Bildung, von gar keinem Belang sind, so lässt sich dennoch das ernste Ringen des Verf.'s, nicht „als ein Atheist, ein Stoffwechsler“, oder gar „als ein Thier“ im Zeitstrome zu versinken, nur mit Theilnahme und Hochachtung wahrnehmen. [Str.]

7. Armin Stein, Der Mönch vom Berge. Eine Dörtschichte fürs Volk erzählt. Halle (Fricke) 1872. 306 S. 24 Gr.

Der Verf. erzählt frisch und wahrhaft volksgemäss, knüpft treffend an eine in den Saalgegenden allbekannte Oertlichkeit (den Petersberg und seine Klosterruinen im 18ten Jahrh.) mit seinen Sagen an, lässt seine Geschichte reich, anziehend, ja fesselnd sich entwickeln und bringt ein sittlich religiöses Princip kräftig zur Geltung. Allerdings streift das Volksgemässe des Tones auch jetzt noch mitunter ans Gemeine, die örtliche Anknüpfung tritt meist ins Unerkennbare zurück und bleibt in der Haupttitelrolle, in der Verkleidung in das Gespensthabit eines Mönches vom Berge, selbst objectiv völlig unmotivirt, der Entwicklung fehlt oft (wie als ein vermeintlich frommer 14jähriger Knabe, während am Sonntag Alles in der Kirche ist, umherstreifend von Zigeunern gefangen wird, unter ihnen dann 5 Jahre lang keinen Fluchtversuch macht, u. s. w.) die Wahrscheinlichkeit, die sittlich religiöse Haltung der Hauptpersonen ist gar zu mattherzig und verstandlos und überhaupt das religiöse Moment ein allzuwenig specifisch christliches, geschweige volkstümlich lutherisches. Doch in allem Guten ist der Verf. seit seiner Jahrg. 1872 S. 599 von uns besprochenen Erstlingsarbeit „Meister Gottfried“ entschieden, ja selbst mächtig fortgeschritten, und wenn es ihm einst gefallen sollte, sich den Stoff nicht sowol zu schaffen, als an wirklich geschichtlich Gegebenes volksmässig romantisch sich anzulehnen, dürfte er Ausgezeichnetes leisten. [G.]

8. Eine neue Ausgabe von Hamann's Schriften.

Die lutherische Kirche Deutschlands zählt Hamann zu ihren hervorragendsten Vertretern. Mitten in der klassischen Luft der zweiten grossen Blüthe nationaler Literatur, mitten in der fast alleinherrschenden Strömung, welche das Pantheon als Kuppel auf die Peterskirche, und seitdem in weiten Gebieten die Antike über die Kirche gestellt hatte, steht er isolirt und fremd, ein literarisch-bizarrer Prediger in der Wüste. Und laut ruft er vom alten Graben in Königsberg aus den Göthe, Herder, Lessing, Jacobi in's Gesicht: „Was für eine Schande für unsere Zeit, dass der Geist dieses Mannes — Luthers —, der unsere Kirche gegründet, so unter der Asche

liegt! Was für eine Gewalt der Beredtsamkeit, was für ein Geist der Auslegung, was für ein Prophet!“ Mit dieser ausgesprochenen Bewunderung tritt er, in London innerlich erfasst und bekehrt, der Alleinherrschaft der Antike gegenüber, sowie der allgemeinen deutschen Isabel an der Spree. Beiden gegenüber ist es sein Zweck, „das verkannte Christenthum und Lutherthum zu erneuern“. Und wie hoch hielt er Luthers Werke, die Vorrede zum Galaterbrief, den kleinen Katechismus!

Dieses Verhältniss zur Kirche unserer Confession wäre nicht möglich, wenn nicht in seiner Grundanschauung, in seiner ganzen Organisation, etwas wäre, was ihn, der vom Humanismus aus zur Confession vordrang, gerade zu dieser bestimmten Confession hinzog. Es ist zunächst sein Geschmack am Sinnlichen der Auffassung, an den realen Gütern des Reichs, sein derber Hunger nach Realem, welcher ihn nach dieser Seite zieht. Es ist sodann sein Blick für die im Wort gegebene Einheit von Sinnlichkeit und Verstand, von Himmel und Erde. Es sind Geist und Natur und Himmel und Erde seiner Anschauung gemäss ein lebendiger Austausch der Idiome, eine gegenseitige Durchdringung der Eigenschaften, so dass Alles göttlich und menschlich zugleich ist. Wie in der gottmenschlichen hypostatischen Einheit die Einheit Himmels und der Erde, des Göttlichen und Menschlichen so gewonnen wurde, dass wo Göttliches dort auch Menschliches, und umgekehrt vorhanden ist, so ist das Durchdrungenseyn und Ineinanderseyn der beiden Schöpfungshälften Himmels und der Erde, des Epuranischen und Kosmischen bei Hamann in durchaus lutherischer Weise vollzogen. Diese Consequenz der durch die Reformation mit der Ubiquität gewonnenen antischolastischen Anschauung des Ineinander statt des antiken Ausser- und Nebeneinander finden wir innerhalb der Zeitgenossen sehr spärlich gezogen und verstanden. Für Hamann ist in völlig correcter Art (denn mit seinem Herübernehmen aus Jordano Bruno ist's bis auf Weiteres reine Fabel) die ganze Naturwelt nicht nur Symbol der Geisterwelt, sondern real von derselben getragen und durchdrungen. Sie ist Trägerin, Hülle, Figur des Unendlichen, wie die Gestalt des sichtbaren Menschen „Zeigefinger des verborgenen Menschen in uns“. — Inderthat, als Motto für die gesammten Schriften Hamann's könnte man sein Wort nehmen: „Bei mir hängt Alles zusammen und ineinander wie Himmel und Erde.“ Denn das grosse, durch unsere gesammte christologische Arbeit hindurch variierte Thema: *Finitum infiniti capax* bildet den Mittelpunkt, das A und O des Hamannschen Dichtens und Imaginirens. Dies ist der „Markknochen“, an dem er „nagt“. Denn dies allein ist's, warum das Wort

die Mitte ist, um die sein Denken kreist. Diese Durchdringung Himmels und der Erde findet er im Wort, wo Geist und Lust in sacramentaler Einheit stehen.

Doch genug. Hiermit soll nur auf eine neue Ausgabe der Hamann'schen Werke hingewiesen seyn, welche P. Petri in Dungenbeck bei Hannover unternimmt und welche im Verlag von Carl Meyer in Hannover erscheint. Der Roth'schen Ausgabe gegenüber, welche mit ihren Druckfehlern das Dunkel noch dunkler, das Gewirr noch entsetzlicher macht, war eine neue, mit strenger Revision der Masse Citate aus den Klassikern, berechtigt. Petri gibt nun für die streng geschichtlich geordneten Einzelschriften vielfache Erläuterungen ausserdem. Es ist nicht anders zu erwarten, als dass hinsichtlich der Anordnung dieser Erläuterungen, hinsichtlich der Art derselben, vielfach Wünsche, auch abweichende Anschauungen, sich geltend machen können, das Unternehmen selbst wird hier nur angelegentlichst empfohlen werden müssen. Gibt es auch Stücke von Hamann, welche, ohne dass der Literatur irgendwelcher Schaden materiell daraus erwächst, ruhig vergessen und zu den Akten gelegt werden könnten, so wird wie der Literarhistoriker, so der Freund historischer und speculativer Theologie doch ein Gesamtbild immer wünschen. Die neue Ausgabe vermittelt es am bequemsten. Zwei Bände (Joh. Ge. Hamanns Schriften u. Briefe. Herausg. v. Mor. Petri) sind 1872 bereits erschienen, beide in trefflichem Druck.

[G., 2. Oktober 1872.]

[Ro.]

Verfasser der in diesem Heft besprochenen Bücher.

III. Patrologie. Otto. IV. Schriften d. Theologen a. d. Reformation. Luther. V. Exeget. Theol. v. Hofmann. Kraussold. Crowfoot. Luther (revidirter, 2). VIII. Christl. Archäol. Brockhaus. IX. Kirchen- u. Dogmengeschichte. Brand (Simrock). Knaake. Laug. Krabbe (3). Philaret (Blumenthal). Gregorios. Delitzsch. X. Kirchenrecht u. Kirchenpolitik. Hoffmann. Fabri. Menzel. Haug. v. Schulte (2). Cropp. Michelia. Weber. Reiff. Ungenannt. Decker. Jess. Trede (2). Luthardt. Frantz. XII. Symbol. u. Katechet. Theol. Semisch. Zöckler. Versmann. Ung. (2). Schaff. XIV. Dogmatik. Beck. Brickman. XVIII. Homiletisches. Steinmeyer. Busch (Uhlhorn). Stracko. XIX. Hymnologie. Meckl.-Strel. Consist. XX. Die an die Theol. angrenz. Gebiete. Hollenborg. Stier. v. Orelli. Berliner. v. Rougemont. v. Arnim. Stein. Hamann (Petri).

Druckfehler.

In Heft 1. 1873. S. 51 Z. 20 l. N. Y. st. N. 9. S. 52 Z. 10 v. u. l. 43 st. 13. S. 59 Z. 23 v. u. l. Halma st. Holma. S. 62 Z. 2 l. 7 st. 4. S. 64 Z. 9 v. u. und S. 65 Z. 1 l. Obscuens st. Obsqueus. S. 65 Z. 6 l. sahen st. schen. S. 69 Z. 12 v. u. l. später st. früher.

In Heft 2. S. 253 Z. 27 l. ð st. ó.

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.
Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.

I. Abhandlungen.

Ueber eine Handschrift, enthaltend Text und Erklärung der Psalmen.

Von

Professor Freyer zu Ilfeld a. H.

In der Bibliothek der hiesigen Klosterschule befindet sich eine ziemlich vollständige Handschrift eines Commentars zu den Psalmen, die mir einer Beachtung von kompetenter Seite werth erscheint. Sie ist enthalten in einem starken Folio-bande von 248 Blättern starken Papieres. — Der Anfang fehlt; sie beginnt (nach der Zählung der Vulgata) mit Ps. 7 v. 3, herausgeschnitten sind Ps. 11 v. 8 bis Ps. 17 v. 29, Ps. 36 v. 3 bis v. 18, Ps. 54 v. 22 bis zu Ende, von Ps. 68 der Anfang; eine grössere Lücke ist zwischen Ps. 71 bis Ps. 90 v. 7 (innerhalb derselben sind noch 2 Blätter vorhanden). Dann ist die Handschrift wieder fast vollständig bis Ps. 122 mit Ausnahme eines Blattes. Zuletzt finden sich noch die Psalmen 147, 148, 149. Das Ende fehlt. — Eine Notiz über Zeit der Abfassung ist nicht zu finden, weder im Buche selbst noch im Cataloge der Bibliothek. Jedoch ist es nach der Geschichte des Klosters wenig wahrscheinlich, dass die Handschrift in Ilfeld selbst entstanden.

Die Sprache ist mittelhochdeutsch, jedoch mit sich besonders in der Vocalisirung zeigenden Abweichungen nach dem Niederdeutschen hin. — Der Schrift nach gehört das Manuscript dem 15ten Jahrhundert an und Einzelnes (Ps. 22) weist auf einen Mönch (Bettlerorden?) als Verfasser hin.

Die Einrichtung des Commentars ist folgende. Zuerst geht den meisten Psalmen eine Einleitung voran über Ueberschrift, Verfasser, Zeit der Abfassung; dann folgt der sich an die Vulgata anschliessende Text nebst freier Uebersetzung und Erklärung Vers für Vers. Alte Commentatoren werden häufig angeführt als „der Juden und Christen Meyster“, so Rabbi Salomon, Hieronymus, Augustinus, Gregorius, Cassiodorus.

Zur Beurtheilung des etwaigen Werthes des Manuscripts in Beziehung auf Auslegungsgeschichte und deutsche Sprachforschung möge ein möglichst buchstäblicher Abdruck zweier Psalmen (21 u. 22) dienen. Selten vorkommende, ohne besondere Hilfsmittel wohl unverständliche Wörter sind unter dem Texte nach dem Müller-Zarncke'schen Lexicon wiedergegeben; die Abbreviaturen des lateinischen Textes dürften dem Leser leicht zu deuten seyn.

Psalm 21 (22).

DJses pfalmes v̄meschriftt ist also vnd ist dauidis pfalme zcu der segennufft ¹⁾ dy hynden zcu der mettene By der mettenlichen hynden vorftet man dy konyginne iudith dy dorch des iodischen volckes irlofunge willen sich god müde ²⁾ wachte vnd fliffig was biß das fu eynes morgens fru alleyne in das her (!) holofernus geczelt ging der dy ioden befeffen hatte des nachstens da fu by ome lag vnd da er entfliff da nam fu sin eygen swertt vnd slug ime abe sin houbit das es in deme here nymannt gewar wartt adir innen vnd trug das mit or in dy statt vnd also wordin fu irlediget von deme befeffen here Wann dy da in der stat waren dy liffen vnd ritten vnd gingen des morgens fru uß der stat vnd ouch vor der stat vnd vyngen vnd flugen dy vynde uß der stat vnd gesegeten v̄n also an mit frouwen hulffe vnd rathe. Nu sprechen dy ioden dauid habe dißen pfalme gemacht da von vnd vormanet got das er dy ioden icht ³⁾ laße in die gewalt holofernus Ydoch so ist dißer pfalm zcu beduthen von vnßirs hn Jhu x̄p̄i martē vnd von synen noten da mit er unczelich des menschen gesechte irlobet hatt Wann er gar beduthett von synen noten vnd gewiffaget hat Vnd darv̄me ist zcu mercken daz by der mettenlichen hynden ist vns uff genomen ⁴⁾ dy menscheit vnßers hern ihu cristi Wañ also dy hynde des nachstens luffet ⁵⁾ vnd wanet in orem heymelichen gemache vnd des morgens hervor sprynget Also hat ouch x̄pus menscheit nach synen marter geluffet in deme grabe dry tage vnd an deme drittē tage sprang er hervor und irscheyn offinberlich sente marian magdalenen vnd ouch den andern dy on lip hatten Es ist ouch nicht zcu wundern das man cristi menscheit der hynden glichniße glichett wann folche gewonheyt hatt dy heylige schriftt zcu redene

-
- 1) segennufft = sigennufft, sieg, triumph.
 2) sehr müde.
 3) nicht.
 4) = bedeutet.
 5) lúze = liege verborgen.

also er (?) iacob der patriarche fyne sone an deme tottbette fagete was ir iglichem zcukunfftig were Da sprach er zcu fynem sone Dan das werdt eyne flange das ist daz von deme geflechte dan wert der endecrist geborn vnd zcukunfftig der manchem menschē mit syner falschen vnd boßin lere betrigen werdt vnd vorkeren vnd bryngen zcu deme ewigen tode Er sprach ouch zcu fyne sone Neptalym Neptalym ist also eyn hircz der da ußgefant ist vnd werdt gegeben der rede der schonen Also wart ouch vnßir hñe ihs $\chi\rho\varsigma$ von dem hymele uff das ertriche gefant von gode dem vater der hat gegeben dy rede der schonen das ist dy lere zcu dem schönen hymelriche vnd zcu den ewigen froyden vnd wañ dauid in dem geiste sach vnßirs hern ihu $\chi\rho\iota$ marter vnd davon so sprach er zcum erstin an cristi statt also

DEus deus meus respice in me quā me dereliquisti longe a salute mea verba delictorū meorū

Gott myn gott sich mich an in mynen noten warumē haftu mich vorlassen in der ioden hende Das ist das en got der vater nich erledigte von dem liplichem tode Das sind dy wortt missehat das ist das ihs cristus synes volckes missehat synes selbis funde ist mer¹⁾ wann er vor der menschen funde gemartert wartt vn̄ ist getottit Also auch ylayas spricht werlich er hat unßir funde getragen also spricht er an der ioden salter spricht es also Das sind dy worte mynes ruffes Cristus schreig an deme crutze mit großßir stymē also Myn got myn got wy haftu mich vorlassen Er spricht

Deus meus clamabo p̄ diem et nō exaudies et nocte et non ad insipientiam

Myn got ich werde ruffen des tages vnd du werft mich nicht irhörn noch ouch nicht in der nacht vnd thu mir daz nicht zcu vnwißheytt Das ist wann von None czytt da ryß cristus an deme crutze dy selbien stymē vnd ryß ouch hyn zcu deme vater des nachtens vnd sprach Vater ab is mogelich ist so kere von mir dy bittern marter Wann an got der vater der bittern marter noch des freyfflichen²⁾ vnd gruwelichen todes nicht vorhebin wolde nach der mēscheitt Das³⁾ doch unßir hñe ihs cristus wol wufte dennacht thet ome dy forchte des bittern todes vnd des bittern martir nach der menscheitt so we das er den vater bad ab es sin wille were daz er ön des todes vnd ouch der bittern mätir obirhabin hette Ab du vater mich der bete nicht gewerest So fette mir es doch nicht

1) noch dazu.

2) vreislich = schrecklich.

3) das = obgleich.

zcu unwißheytt Es was ouch eyne groffe wißthum ¹⁾ das ihs *χους* vnßir hñe dy marter leit nach der menscheytt vor des menschen geflechte Vnd das got alle ding vormag vnd den menschen von deme ewigen tode irlidigite Da von so spricht er zcu dem vater

Tu aut dnē in sancto habitas laus isrl

Abir du wonest in deme heyligen labe des volckes von Jfrahel das ist alles das du thust das ist heylig vnd recht Das doch ettliche vnbesunnen lute nicht duncket Wann su gott ettwas vel uff dißer werlde liß lyden so duncket su gott thu ðn unrecht Er spricht

In te spāverūt prēs nri speraverūt et liberaſti eos

Vnßir vetere habin an dich gehoffett vnd du hast su irlidiget Daz ist das got das iodische volcke uß egipten lande vnd von der babylyonyer gefengkniffße irlidigete Vnd dy selbien irlöfunge sunt bezeichunge der irlöfunge dy cristus mit syne tode menschlichem geflechte gethan hatt vor deme ewigen gefengkniffße der bittern helle Er spricht

Ad te clamaverūt et ſalvi facti ſunt in te ſpaverunt et nō ſunt confuſi

Su habin zcu dir geruffen vnd du hast ðn geholffen su habin in dich gehoffet vnd sind nicht gefchant ²⁾ Wañ vnßir herre irhorte der alden vetere ruff vnd irlidigite su uß oren nöten Wann su wordin von orer bethe wegen irhortt vnd irlidiget Aber cristus spricht

Ego aut ſum vermīs et non homo obpobriū homā et abiectō plebis

Jch bin abir eñ worm vnd nicht eyn mensche ich bin der lute vorfmehung vnd eyn henwerffen des volckes Das ist in der ioden meynüge bin ich boße vnd widerzcame ³⁾ adir widerſpennig Wā su spigeten ome vndir ſin antlutze vnd flugen ome uff ſynen heyligen halß vnd an ſyne wangen glich also eyne vorfmeten menschen Wañ dy ioden sprachen Cristus wer mit dem tuſele beſeſſen vnd dy ioden dy furten dy pharizey vnd dy henwerffen des volckes Das ist das gemeyne volck dy zcu deme erſtin criſtū erten mit vil eren vnd zcu deme letzten wartt das selbyge volck von den biſchoffen vnd von den andern meystern betrogen also das su uff criſtum ſchrigeten man ſolde ðn crucigen vnd totten Da von spricht Dauid

Omēs videntes me deriſerūt me locuti ſunt labys et mouerūt caput

1) wißthum = weiſheit.

2) zu ſchanden gemacht.

3) widerwärtig.

Alle dy mich fahen dy spotten myn su redten mit oren lippen vnd bewegeten or houbit Das sind also wol dy hoen also dy nydern wann su on unschuldig czegin¹⁾ vnd ðn beschuldigeten vnd nanten on eynen falschin wiffagen vnd eynen vorwerker der Ee²⁾ Vnd davon spricht der ioden prißt̄r

Speravit in dñs (1) eripiat eum saluum faciat eis qūs vult (?) eum

Er hatt an vnßern h̄ren gehoffet er halff ðme vnd machte ðn heyl wann er wil Das meynten dy ioden vnd sprachen Er hat andern luthen gehulffen vnd mag ðme selbir nicht gehelffen Er hat an gott gehoffet der helffe ðme ouch wen er wil vnd da v̄o so spricht cristus also ēy warer mensche zcu gode deme vater Vnd spricht

Quoniam tu es q̄ extraxisti me de ventre spes mea ab uberibus matris mee in te proiectus sum ex utero

Du bist der mich von myner muter libe genomē hat du bist myne hoffenūge in dir bin ich geworffen von der mutter libe Das ist du hast mich obir menschliche natur geborn vnd geborn heiffen werden von der reynen magtlichen (?) sente marien Wann dyße hoffenūge hatte cristus volnkomentlich vnde gentzlichen zcu gode wañ er es wol wuste vnd bin von der ersten czyt da mich myne mutter entphing mit der gotheytt voreynet Vnd da von spricht er

De ventre matris mee deus meus est ne discefferis a me

Von myner muter libe bistu myn gott scheidye von mir nicht Das ist das ich von myner muter libe irkant habe das du myn got vnd myn vater bist. Wann von der czyt da vnßir h̄re ihesus cristus entphangē wartt in muter libe da wartt syne sele erfullit mit der h̄ymelischen vnd gotlichen kunft das du mir myne hulffe icht entzückest

Quoniam tribulatio maxima est et non est qui adiuuet

Wann dy not vnd das betrupnisse ist mir nahe vnd nyman ist der mir helffe Das ist der mich irledige von der ioden hende Dyße vnd ouch mäche bethe dy cristus thett die waren eyne orkunde der menschlichen blödigkeytt wañ er syne zcukunfftige marter wol wuste die er lyden mußte Er sprach

Circumdederūt me vituli multi thauri pigues obsederūt me

Mich habin vel kelbere umegebin veiste ochßin habin mich beffessen Da mede meynt er dy ioden dy von orer unczucht wegē vnd von orem freuel kelber genant sind wañ dy ioden waren gyrick vnd waren riche vnd vngezemet da von hießē su veiste ochßin Er spricht

1) zibe = zeihe, hier in gutem Sinne.

2) Gafetz, Testament.

Apperuerūt sup me os suū sicut leo rapiens et rugiens

Su habin obir mich uff gethan oren munt das fü mich gefressen also eyn czuken¹⁾ vnd wütender lauwe vō orem großin vbele Er spricht

Sicut aqua confusus sum et dispersa sunt omnia ossa mea

Jch bin uß gegoffen also eyn wasser vnd alle myne beyne sind zcustrauwet Das ist mynes libes krafft ist mir vorfwunden von der großin forchte der bittern martere dy mir zukünftig ist Wann alle myne gebeyne sind mir allesampt zcuriffen vnd zcudenett uß oren fugen Also Daniel sprach Herre mynes gebeynes füge sind mir voneyander entlossen²⁾ vnd nichtefnicht ist in mir krafft blebin Vnd da von sprach Dauid an godes statt

Factum est cor meum tamq̄m cera liquefcens in medio ventris mei

Myn hertze ist mir worden also eyn wachß das da zcufluffet in deme mittel mynes buches Wann recht also das wachß von der hizzate des fures zcufluffet also zcufluffett ouch des menschen hertze von grossen engisten der bittern martir adir der zcukunfftigē martir Vnd dyße forchte dy waz ouch an vnßerm hern ihu cristo nach syner menscheit vnd nicht an synen gottheytt Es was ouch syn angift vel groffer zcu der martir dan̄ eynes andir menschen Wann er dy bitterkeyt der martere baß wufte dann anders keyn mensche Vnd dar v̄me spricht er

Aruii tamquā testa virtus mea et lingua mea adhesit faucibus meis et in puluerem mortis deduxisti me

Myne krafft ist in mir vordorret also eyn schale vnd myne czunghe ist gehafft an myne gūme vnd in das puluer des todes hastu mich gefant Wann dye fuchtigkeyt dy in vnßers hern lichnam̄ waz gwest dy was so gar uß geschepphett das er bluttigen sweiß swutzte Vnd da er an der fulen geflagen wartt vnd mitt der dornen kronen vorwundt wartt vnd ouch da ome syne hende vnd syne fuße dorch bortt vnd dorch lechertt worden vnd da ome syne sithe mit deme spere dorchstochin wartt vnd da sin heylig lichnam̄ alle gar mitt blude beronnen was das er was also eyne dorre schale von eyner nuß Vnd das ist da von der wiffage gesprochen hatt wann keyne fuchtigkeytt was in synem munde Wann allis menschlich geflechte muß zcu puluer werden vnd da von spricht er

1) reißender.

2) aufgelöst.

Quōiam circumdederūt me canes multi consilium malignanciam ob-
sedit me

Mich habin vel hunde v̄me gebin dy sampnungē der bo-
sen hat mich befeffen Das ist das dy ioden keyn vn̄ßm hern
Jhū cristo gebarten glich wiße also dy br̄ymenden lauwen
Wann Sanctus Matheus beschribet vnd spricht Der iodin for-
stin vnd ore meistere sampten sich wider X om. ihm̄ usse das su
on getotten vnd antworten on gebunden pylato dem richtere
Er spricht

Foderunt manus meas et pedes meos dinuauerunt omnia
ossa mea

Su dorch borten vnd dorch gruben myne hende vnd
myne füße vnd alle myne gebeyne habin su gezalt Das ge-
schach da su ön an das crutze mit yfern nageln negelten Das
thaten pylatus rutere dorch der ioden bethe willen Wañ ihūs
cristus nackecht vnd bloß gecruziget wartt vnd wart mit
stricken so vaste ußeyander gezoget vnd gedenet das man
alle syne gebeyne mochte gezalt habin Vnd geschach da von
wann su borten in daz crutze lochir nach unßirs h̄ren lenge
zcu tale vnd ouch nach den armen daz dy yßern neygele
dorch das crutze komen mochten wann su waren stumpff Vnd
da su ome eyne hāt hatten an geneygelt da mochten su dy
andere hant zcu deme andern loche nicht brynghen Da
czuriffen su ome synen lichnam mit stricken so vaste ußeyan-
der biß das su dy andern hant ouch an geneygelten Also zcu-
riffen su on ouch mit den beyne zcu tale biß uff dy fusse
Sich also wartt er ußeyander zczuczerret daz man ome wol
mochte alle syne gebeyne gezalt habin Er spricht

Ipsi vero consideauerunt et inspexerunt me diuiserunt sibi vesti-
mēta et super vestem meam miserunt sortem

Su mercketen vnd sahen mich ane su teylten myn ge-
want vnd uff myn cleytt leyten su eyn loß Das ist da on dy
iodin sahen folche große martir lyden da gedachten su vnd
meynten her were alleyne mensche vnd nicht gott wann sanctus
iohannes beschribet ouch vnd spricht Su loßten welche me ru-
tere der rock vn̄ßirs h̄n werde wann he was nicht geneyt also
eyn andir gewant vnd dar v̄me so wolden su on nichtt voneyn-
ander rißßen Danach so spricht er

Tu autē dñe ne elongaueris auxiliū tuū ad defensionem meam
conspice

Herre nū czuch adir verre¹⁾ dyne hulffe nicht v̄ mir
sich zcu myner beschermüghe Das geschach mit syner erfa-

1) mache fern.

men vnd snellen uffirstandunge Wann er an deme dritten tage wider von deme tode uff irftunt Er spricht

Erue a framea deus anā meam et de manu canis vnicā mā

Gott irledige myne fele von deme fwerte vnd von des hundes hant myne eynige fele Das ist von deme tode der mit gewaltt an mir gefchichtt der by deme fwerte beczeichent ist Ydoch so mochten fu ōn nicht getott habin hette er den tott nicht williglich wolt lyden Also er sprach zcu fynen iungern Nymāt nympt myne fele von mir ich lege fü felbir dar vnd neme fu ouch wedir zcu mir Das wart ouch by deme groffen gefchrey beczeichent den unſir herre ihs cristus thett an deme heyligen crutze da er fyne fele itzunt laffen wolde das mochte er ane dy gotheyt nicht gethan habin Da von sprach here Centurio da er sach das ihus cristus sine fele mit eyne groffen gefchreye gelaffen hatte Werlich dyßer menſche was des waren gotes ſon Vnd er sprach irledige myne fele Das ist irledige myne fele von der helle dy da genczlichen dy felen in ſich friffet olfo eyn hunt Er spricht

Salua me ex de (!) ore leonis et a cornibus vnicornū hūilitatem meam

Hulff mir uß der lauwē munt vnd irlidige myne demütigkeit von den hornern der eynhorner Das ist von deme iodiſchin volcke dy nennet man lauwen dorch der bittern gruwelychkeytt willen Das ist dy getorftigkeit ¹⁾ der hoffartt Wann dye rutere wonten vnd meynten fu wolden on in deme grabe behalden Er spricht

Narrabo nomen tuū fr̄ibus meis in medio ecclesie laudabo te

Jch werde dynen namen mynen brudern ſagen in dem mittel der criſtenheyyt werde ich dich laben Das ist den zwolfbotten vnd andn fynen iungern der on kunth machte das fyne uffirstandunge mit der krafft godes des vaters gefcheen ist Wann dye zwolfbotten vnd ouch andere gloubhaſſighe criſten also an deme pfingſtage gefchach da fu den heyligen geiſt entpfingen da redten fü vnd ſageten offinberlich die großin wunder des allmechtigen godes Er spricht

Qui timetis dominū laudate eum uniuersum ſemen iacob glorificale eum

Dy da gott forchten mit lybe dy follin on laben vnd das gemeyne adir der ſame iacobs eret on Das ist alle dy ome nach volgen mit glouben vnd mit wercken dy follin gott eren offinberlich vor allen luthen vnd fullen ſich des nicht ſchemen

1) kühnheit.

Wann wen man offinberlich eret das ist eyn orkunde fyner kreffte Er spricht

Timcat eum om̄e semen isrl̄ qū nō spreuit neq̄ despexit deprecācoem pauperis

Alle iſraheliſche ſamen ſal on ſorchten der da nicht vorſmehtt hatt noch ungewerdiget das gebethe des armen Das iſt dy bethe ihu criſti der in armute geboren wartt vnd ouch in armute gewandertt hat uff ertriche vnd in armute gecruztiget iſt vnd ouch wart in eyn fromdes grab geleytt

Nec auertit faciem ſuā a me et cum clamarē ad eum exau- diuit me

Vnde hat ouch ſin anlutze nicht von mir gewant vnd da ich zcu ome ryff da irhorte he mich Wann was vnſir here ihs criſtus den vater bad des wartt er alle czyt von ome gewertt Er ſpricht

Aput te laus mea in eccleſia magna vota mea reddam in conſpectu timentiū eum

Herre by dir iſt myn lop in der groffen criſtenheit myne gelobede laſſe ich zcu dyme angeſichte alle dy gott ſorchten Alſo ſprach ihs criſtus zcu deme vater Wann vnſir herre ihs criſtus wertt in des vaters name geerett vnd gelabit in der heyligen criſtenheytt wo es in der werlde iſt da ſyn lichnam vnd ſin blut daz er gewilliglichen an deme crutze geopffert hat das leiſte ich alſo das ich das brot in mynem lichnam vnd in myn blut vorwandle vnd oppfferre Wann ihs criſtus iſt der allir obirſte priſter der diſe wandelunge beghet vnd machet mit der gottlichen krafft Abir dy priſtere in der criſtenheytt ſind alleyne godis dynere der dy wortt alleyne des heyligen ſeynes ¹⁾ in godes namen volnbrengit Vnd ſpricht

Edent pauperes et ſaturabunt̄ et laudabunt dñm qui reqrūt eū viuēt corda eor̄ in ſeculm̄ ſeculi

Dy armen werden eſſen vnd werden geſettiget vnd dy on ſuchen dy werden on laben vnd or hertze werden leben in der werlth der werlde Das iſt wañ dy armen dy ſind demütlig an deme geiſte vnd den fromet diſe ſpyße zcu der fettigunge der ewygen froyde vnd dy on ſuchen dy laben ouch vnſern hern Das iſt das man dy ſpiße entphaen ſal mit gottlichem labe vnd mit geiſtlichen froyden So werden or hercze leben in der werlt der werlde Wann die ſpiße quicket vnd lebit ²⁾ ewiglich Alſo ihs criſtus ſelbir ſprach wer diß brott iſſett der wertt ewiglichen leben Darnach ſpricht er

Remiſcent̄ et reuertent̄ ad dñm vniuerſi fines terre

1) ſegens.

2) labet.

Sü werden gedencken vnd werden bekartt zcu vnßern herren Das wortt ist konig Daudis der in deme geiste sach das alle luthe sich an *χρ̄m* keren worden der vor der werlde ende was vnd da von sprach er

Et adorabunt in consp̄tu eius vniuerse familie gentiū

Wann vnßirs heßen ist das riche vnd er wertt des volckes geweldig Das ist ihs cristus der ist semplich mit gode deme vaterre or herre vnd or gebyter Er spricht

Manducauit et adorauerūt cū omēs pigros terre in consp̄tu eius cadent omēs qui descendunt in terram

Su aßen vnd ane betten on alle veisten des erttriches Da sind dy mede gemeynet dy richtums vnd eren uff dißer werlde gnug habin Also dy konige vnd ander grofße heßen dy in der cristenheyt sind dy essen vnd tryncken godes lichnam vnd sin blut dy selbien vnd ouch dy andern cristen alle dy sollin dy spyße mit andechtiglichem gebethe entphaen Er spricht

In consp̄tu eius cadent omēs qui descendūt in terram

Czu syme antlutze werden alle dy fallen dy uff das erttriche zcu tale komen Das ist das allis menschliche geslechte sollin mit forchten vnd mit geboygeten knyen sich demüttigen keyn unßern hern ihu *χρ̄o* Er spricht

Anima mea illi viuet et semen meum seruiet illi ipsi (?)

Vnd myne sele wertt on laben vnd m̄y fame wertt ome dynen Das ist das vnßirs hn ihu cristi glaube der da dañ (?) uff der werlde zcukunfftig was Vnd myn fame sprach Daud wertt ome dynen Damede meynt er dy die an ihm cristum glouben werden vnd alle gefynde des volckes spricht dy werden on vor syme antlutze anebetten Wenn dar v̄me da sich ihs cristus demuttiglichen vnd gewilliglichen in den bittern tott gab damede vordynte er dy ere das on gott der vater gehoet hatt Vnd hat ome den namen gegeben der obir alle namen ist daz ist der name ihs cristus deme alle knyie fullen boygen der hymelischen das ist der engele vnd der erdischen das ist der luthe vnd der hellischē das ist der tüfele Er spricht

Annuntiabit̄ dom̄o gnacō ventura et annūtiabunt celi iustitiā eius p̄plo qui nascetur quem fecit dñs

Vnd dy geslechte dy zcukunfftig sind dy werden vnßern herren kunth gethan vnd dy hymele werden vorkundigen dy gerechtigkeytt deme volcke der da geborn ist den der heße gemacht hatt Das sind dy die mit deme waffere vnd mit deme heyligen geyste zcu cristlichem glouben geborn sind dy waren by Daudis geczyten nicht Wann dy zwolffhotten vnd andē cristi iungern dy da hymele genant sint dy kundigten godes

gerechtigkeit das ist vnßers hern ihu cristi lere deme volge
das da geborn ist das ist den cristen dy mit der touffe zcu
deme cristen glauben geborn werden den vnßir herre ge-
macht hat

Dyßen psalm mag mā von eyme igelichen menschen wol
bedüthen der in nöten adir in engisten libes adir gemütes ist
vnd der got an ruffett der mag mit den gnaden des almech-
tigen godes wol irlediget werden Doch von geistlichen gebre-
chen wann vnßir hñe lesßit ouch dicke dy synen in liplichem
gebrechen sterben dar me das daz lon in dem hymmele
deste großir sy —

Psalm 22.

DJses psalmes v̄meschriftt ist also vnd ist davidis gefang
Wann etzwann dynte Dauid vnßerm hern uff deme seiten spel
das er dar mede in andacht quam Vnd wañ er das also be-
ging so rurte der heylige geist uff sin hertze das er dan got
mit eyme psalme labete der selbie psalme hyß dan davidis ge-
fang Ettzwann rurte ouch der heylige geist davidis hertze Ehr
wā er uff deme seyten spel got labete Wañ er den seyn ent-
pfling so labete er got vnd machte eynen psalm der hyß da-
uidis psalme Rabi Salomon der spricht das dauid dißen psalm
machte da er von Sauls forchte wegen zcu deme konige Moab
geslohen was da fante got den wiffagen Gad zcu danide vnd
hiß on wider heyme in iudeam keren das sine luthe die aptt-
gote icht worden ane betten also dy heyden thaten vnd das
thet dauid zcuhand berytt on gott vnd dy synen mit effen vnd
mit trincken das su nicht gebrechens hatten vnd da von so
sprach dauid zcu deme ersten also

*Dominus regit me et nichil michi deerit in loco pascue ibi
me collocavit*

Gott der leyte mich vnd mir wert nicht gebrechen in der
geuerten statt er mich wol bewartt Das ist das er mieh wy-
der heyme in iudeam hat heiffen faren vnd hat mich heiffen
komē in das lant da man on inne an ruffet vnd on eret So
weiß ich ouch vestiglichen wol das er vnd dy mynen geuer-
ten mit spyße wol bewartt Wann er hatt mich gefatzt an dy
statt der vynde das ist in den walt areth da ist honig vnd
allir liplichen narunghe gnug inne Vnd spricht

Super aquā refectōnis educavit me aīam meām conuertit

Uff das wassir der labunge hat er mich gewißet vnd hat
myne sele bekartt Wañ dauid hatte gedacht by den heyden
zcu bliben dy die aptgote ane rufften vñ er machte ouch das
dy synen aptrynnigk worden da bekarte su got von vnd wolde
su von on bekart habin Dauid spricht .

Eduxit me sup̄ femilas iusticie ppter nomē suū .

Vn̄bir h̄re hat mich gewißet uff dy stige der gerechtigkeit vnd das hat er gethan dorch synen namen Wann er on ouch in das lant hatt geheissen varen dar man ðn inne aneruffet Das ist eyn volkomene gerechtigkeit Vnd thet das dorch synen namen Das ist das ich adir myne lute wider synen heyligen namen icht thaten

Nam et si ambulauero in uedio umbre mortis nō timebo mala quā tu mecū es

Wann ab ich werde gen in deme mittele des todes schatt wann doch werde ich keyn vbel forchten wañ du bist mit mir Das ist ab ich vngewarnt ¹⁾ kome in das lant doch so werde ich keyn obil forchten das er mir gedacht hatt zcu thune Wañ du bist mit mir also eyn starker befchyrmer Da mede meynthe dauid vn̄bern hern Er spricht

Virga tua et baculus tuus ip̄a me consolata sunt

Herre dyn beßem vnde dyn knüttel dy habin mich getroßt By dißen dingen vorftet man godes straffunge mit der er dy sinē behüttit Er spricht

Parasti in consp̄tu meo mensam aduersus eos qui tribulant me

Du hastu vor myme antlutze den tisch bereytt wider dy mich nottigen Das ist spiße gnug mir vnd den mynen wider dy mich notigen Das ist wider faul vnd syne zculegere ²⁾

Inpigwasti in oleo caput meu et calix meus inebrians quā praeclarus est

Du hast myn houbitt mit oley veift gemacht vnd myn getranck der machet truncken alß clar ist Also ab dauid spreche Herre du hast mir nicht alleyne spiße gnug gegeben Sundern ouch den rath ³⁾ da mede man dy spiße bereytt Das ist du hast mir nicht alleyne dy spiße gegeben Sundern ouch guden träck hastu mir darzcu gegeben

Et m̄ia tua subsequetur me om̄ibus diebus uite mee

Vnd dyne barmhertzigkeytt volget mir nach alle tage vnd dy tage mynes lebens Das ist daz du mich vorbaß ouch bereytest vnd mir schickest was ich bedarff vnde ouch was mir nott ist

Et ut inhabitem in domo dñi in longitudine dierū

Vnd das ich werde wonen in vn̄birs h̄ren huße vnd das geschach in der lenge der tage Das ist in deme lande da man

1) unvorbereitet.

2) helfer, der für einen partei nimmt.

3) vorrath, materialien.

gott inne ane ruffett Also wünschete ome dauid gode zcu dynen biß an synen tott —

Dyßen pfalm mag man ouch wol von eyne iglichen andechtigen menschen bedüten das von dyßer werlde sich kerett vnd sich gode irgibett in eynen orden vnd allir meyft in betteler orden der sich an gott vnd ome getruwet deme wil er syne lipnarrunge bescheren vnd wil on behüten vor synen vynden. —

[Ilfeld a. H., im Juli 1872.]

Das biblische Predigtmuster.

Von

Professor Lic. Kübel in Herborn.

Zweite Hälfte.

2. Jesus als Predigtmuster.¹⁾

Wenn wir nach der allgemeinen Darlegung des biblischen Predigtmusters überhaupt daran gehen, die grössten biblischen Redner selbst uns vorzuführen, um von ihnen zu lernen, so versteht es sich von selbst, dass die seither geschilderten allgemeinen Eigenschaften der biblischen Lehrweise auch von ihnen gelten, wir heben nun aber diejenigen Punkte heraus, welche gerade bei dem einen und andern ganz besonders ausgeprägt und daher vorbildlich uns entgetreten. Dass nun hier unser Herr selbst oben ansteht, dass Er das erhabenste, unerreichte und unerreichbare Vorbild göttlicher Lehrweisheit ist, ist allgemein zugestanden. Suchen wir etwas näher auf den Inhalt und die Form der Predigt Jesu einzugehen.

1. Der Inhalt der Predigt Christi ist, nach der synoptischen Darstellung, das Reich Gottes, nach der johanneischen Er selbst; es ist nicht unsere Aufgabe zu zeigen, dass und inwiefern diese beiden Inhaltsbestimmungen sich decken, inwiefern aber auch allerdings beide eine verschiedene Nuancierung derselben Sache geben. Nicht zu leugnen ist jedenfalls, dass der synoptische Christus so gut, wie der johanneische sich selbst durchaus in das Centrum seiner Lehre stellt. Man kann und muss nun hievon auf unser Predigen eine doppelte Anwendung machen: die erste ist unbestritten, nemlich dass auch wir durchaus müssen von uns sagen kön-

1) Vgl. namentlich den sehr lehrreichen Aufsatz von Wächter, Zeitschr. f. Protest. u. Kirche 1857 S. 271 ff.; sodann aus der Literatur über das Leben Jesu namentlich Keim, Jesus von Nazara II, S. 101 ff.

nen: *Χριστὸν κηρύττομεν* 1 Cor. 1, 23; die Reinheit der Lehre, auf welche bekanntlich die Schrift ein viel grösseres Gewicht legt, als moderne Verschwommenheit glauben will (vgl. z. B. Gal. 1, 9; 2 Tim. 1, 13; Tit. 2, 7. 8 u. s. w.), hängt vor Allem davon ab, ob Christus durchaus die gebührende, allbeherrschende Stellung einnimmt oder nicht, und darnach ist jede Lehre, wenn sie auch an sich ganz in der Peripherie liegt, strengstens zu richten und zu sichten, ob nicht durch ihre Annahme nach dem so häufigen Ausdruck unserer Bekenntnisschriften *Christus unus mediator sepelitur*. Doch wird hievon nicht weiter zu handeln nöthig seyn, dagegen kann man von jenem Satze auch eine andere Anwendung machen, wie sie kurz in der Frage enthalten ist: darf der Prediger auch sich selbst predigen? Natürlich darf er es nie in dem Sinne, wie Christus sich selbst gepredigt hat, es gilt ihm ja der Canou: *ἐκεῖνον δεῖ ἀξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι* (Joh. 3, 30). Aber darf er es auch nicht in der Weise, wie es z. B. Paulus gethan hat: *μιμηταί μου γίνεσθε* (1 Cor. 4, 16; 11, 1), *συμμιμηταί μου γίνεσθε καὶ σκοπεῖτε τοὺς οὐτῶ περιπατοῦντας, καθὼς ἔχετε τύπον ἡμῶς* (Phil. 3, 17)? Darf er von sich selbst, seinen Erfahrungen reden, insbesondere so reden, dass er wenigstens mittelbar die Gemeinde auch an sich zu binden sucht, etwa in der Weise von 1 Joh. 1, 3: *ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν, καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἣ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς* u. s. w. Wir wissen, dass die Sendlinge der Sekten sehr häufig etwas Aehnliches thun, die Redeweise: „schliesset euch an uns an, so schliesset ihr euch mit uns und durch uns an Christum an“, ist so oder anders ausgedrückt bei ihnen keine Seltenheit. Und ich finde, dass etwas Wahres an diesem Verfahren ist, so entschieden wir dasselbe sonst missbilligen müssen; ich meine, der Prediger von Christo könne auch gar zu bescheiden seyn, könne sich, nicht sich die Person — die soll ganz zurtückstehen —, aber sich als den Vertreter der Wahrheit, sich als den Vertreter einer Glaubens- und Lebensgemeinschaft, einer Kirche u. s. f. gar zu sehr in den Hintergrund stellen. Ein evangelischer Prediger weiss ja freilich, welch grosse Gebrechen an seiner Kirche und ihrem Amt zu finden sind, wie weit sie von dem Bild der apostolischen Kirche absteht; aber er ist doch auch überzeugt, dass sie unter den vorhandenen *ecclesiae late dictae* die relativ grösste Berechtigung hat, dass in ihr und durch ihren Dienst auch Glieder der *ecclesia strictae dictae* sich finden, warum wollen wir also nicht auch, *mutandis mutatis*, sagen: kommt zu uns und mit uns zum Herrn? — Eine ganz andere Frage ist die, ob der Prediger auch sich

persönlich mit seinen Erfahrungen u. dgl. in seine Rede einflechten darf. Wenn wir bedenken, welch ein Unterschied zwischen Jesus und seinen Aposteln einerseits und uns andererseits obwaltet, wie selten auch schon die Letzteren auf sich selbst — abgesehen von ihrem Amt —, auf ihre privaten Erfahrungen zu reden kommen (vgl. besonders 2 Cor. 12), welch grosse Gefahren für unsereinen in derartigen Expektorationen liegen, so werden wir sagen müssen, dass es eine Ausnahme seyn muss, wenn ein ganz reifer Prediger in diesem Sinn auch von sich selbst predigen darf und kann.

Damit, dass Jesus sich selbst predigt, ist auch schon die Antwort auf die Frage gegeben, ob Jesus Gesetz oder Evangelium gepredigt hat? Es scheint uns über diese Frage noch nicht völlige Klarheit zu herrschen, insbesondere wird sie gewöhnlich mit der andern, ob gesetzlich oder evangelisch predigen?, am Ende sogar mit der weiteren, ob dogmatisch (didaktisch, was auch nicht ganz mit „dogmatisch“ zusammenfällt) oder ethisch (paränetisch) predigen, zusammengenommen. Wir wollen daher zuerst eine allgemeine kurze Exposition der Punkte, um die es sich handelt, vorausschicken. Das Gesetz sagt, was Gott von uns verlangt, das Evangelium, was er uns gibt, jenes, was wir thun sollen, dieses, was Gott uns gethan hat und thut, was wir glauben, annehmen dürfen. Aber dieser ganz allgemeine Unterschied trifft mit dem Unterschied des wirklich von Gott gegebenen Gesetzes und Evangeliums, so wie beides in der Schrift vorliegt, nicht ganz zusammen; in der Schrift gibt es nie, auch im Alten Testament nicht, Gesetz ohne Evangelium und nie Evangelium ohne Gesetz, niemals göttliche Forderungen ohne Mittheilung oder doch Verheissung von göttlichen Gaben, niemals göttliche Gaben ohne Forderungen. Der biblische Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium ruht in der verschiedenen Bindung jener beiden Seiten, in dem verschiedenen Verhältnisse, in welchem beiderseits das göttliche und das menschliche Thun erscheint: das Gesetz stellt das menschliche Thun in den Vordergrund, Gal. 3, 12: *ὁ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς*; die göttliche Gnade, das Leben stellt es dem Thäter des Gesetzes als gerechten Lohn in Aussicht, betont aber noch mehr den Fluch, der den Uebertreter trifft, arbeitet auf diese Weise wesentlich auf Sündenerkenntniss los und bereitet so Christo den Weg. Das Evangelium stellt das göttliche Thun in den Vordergrund, die Gnade, das Leben wird hier zuerst dem Sünder angeboten, dass er es einfach im Glauben annehme, aber indem er durch die *πίστις* die *δικαιοσύνη* erlangt, wird er zugleich ver-

pflichtet und befähigt, auch die Früchte der *πίστις* zu bringen, das Gesetz zu erfüllen. Selbst auf diese Weise gefasst ist der Unterschied noch ein relativer; denn auch das Gesetz stellt seine Forderungen nicht an den Menschen an sich, *in puris naturalibus*, sondern an den in der Bundesgemeinschaft befindlichen Menschen, setzt also auch schon einen gewissen Gnadenempfang, nur nicht den vollen, ganzen Empfang des Heils und Lebens voraus; umgekehrt das Evangelium gibt die Gnade zwar dem Sünder, es ist der *ἀσεβής* welcher *δικαιοῦται*, aber doch der bereits sittlich thätige, wenn auch nur nach Gerechtigkeit hungernde Sünder, dessen sich ausstreckende Bettlerhand es mit Gnade füllt. Somit ist sehr zu unterscheiden zwischen Gesetz predigen, wie es die Bibel thut, und zwischen gesetzlich predigen; das letztere hiesse etwa in Kant'scher Weise nur die Forderung verkündigen und sie darstellen als aus eigener Kraft erfüllbar und zum Tugendlohn führend, dabei verschweigen, dass Einer ist, der gethan hat und auch in uns thun will, was wir selbst nicht können. Und es ist sehr zu unterscheiden zwischen Evangelium predigen, wie es die Bibel thut, und zwischen blos evangelisch predigen; das letztere hiesse etwa so, wie es der Herrnhutismus wenigstens in Gefahr war zu thun, die Gnade Allen und Jeden, auch den nicht reuigen Sündern zusprechen und die Frucht des Glaubens nicht verlangen. Der rechten Evangeliumspredigt dagegen widerstreitet keineswegs die Gesetzespredigt, sowol die nicht, welche das Gesetz in der oben beschriebenen Weise als *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* treibt, welche in der Weise des Täufers auf den erschienenen Christus vorbereitet, als noch weniger die, welche die aus dem Glauben folgende Heiligung treibt; nur stellt sie immer die freie Gnade, mit Opposition gegen Selbst- und Werkgerechtigkeit, in den Vorder- und Mittelpunkt. Und in diesem Sinn nun hat Christus nie gesetzlich, wol aber Gesetz, immer aber Evangelium gepredigt; und ganz so müssen wir es halten, wohei nur die gewissenhafte Berücksichtigung des sittlichen Zustands der Zuhörer dafür den Ausschlag geben kann, ob jetzt mehr das Treiben des Gesetzes als *παιδαγωγός* aber *notabene* immer mit direkter Hinweisung auf Christum, jetzt mehr das Treiben der Heiligung, aber immer als aus dem Glauben kommend, nahegelegt ist. Auf ein sehr wichtiges Moment, wodurch das gesetzliche und evangelische Moment stets im richtigen Verhältnisse erhalten wird, nemlich auf die Bedeutung des persönlichen Verhaltens des Predigers macht Wächter¹⁾ mit Bezug auf Christi

1) Wächter a. a. O. S. 273 ff.

Vorbild in folgenden schönen Worten aufmerksam: „Warum war es keine Gesetzespredigt (ich möchte sagen: nicht gesetzlich gepredigt), wenn der Herr auch noch so scharf drohte und strafte und kein Wort des Evangeliums in den Mund nahm? Antwort: weil der ganze Mann kein Gesetzesmann war, sondern ein Heiland, der gekommen war, der Menschen Seelen zu erretten, der niemals aus erbittertem, zornigem Herzen heraus sprach, sondern aus einem mitleidigen Heilandsherzen. Und warum ist es keine falsche Evangeliumspredigt, wenn der Herr die Thüre der Gnade noch so weit aufmacht und kein Wenn und kein Aber beifügt? Antwort: weil der ganze Mann in der Wahrheit wandelte, als ein Feind der Sünde bekannt und darum keine Gefahr vorhanden war, dass unlautere Seelen am Evangelium Theil gewannen. Also Pastoralregel: ziehe an das herzliche Erbarmen Jesu, den des Volks jammerte, und predige aus diesem Erbarmen heraus, so magst du strafen und dräuen, es ist doch nicht gesetzlich; und ziehe an den herzlichen Abscheu wider alle Sünde, wandle darnach und zeige deinen Glauben in deinen Werken, dann darfst du mit vollem Mund, ohne alle Verklausulirung, den Gnadenpardon verkündigen, man versteht dich doch, dass du damit das Seligwerden nicht leicht und die Sünde nicht klein darstellen willst wider Gottes Wort.“ — Keineswegs dasselbe, wie der Unterschied zwischen Evangeliums- und Gesetzespredigt, wol aber hiemit verwandt ist der zwischen dogmatischem und ethischem Predigen¹⁾; wer dogmatisch predigt, entwickelt die Glaubenswahrheiten des Evangeliums, allein da auch das Gesetz Glaubenswahrheiten enthält, so fällt dogmatisches und evangelisches Predigen nicht zusammen; ebenso wer ethisch predigt, entwickelt die Forderungen Gottes, solche stellt aber auch das Evangelium an den Menschen, wenn ich also diese, aber unter Voraussetzung der Erlösung, darlege, predige ich zwar Evangelium, aber nicht dogmatisch. Eher trifft der Unterschied, schroff gefasst, mit dem zusammen, was wir gesetzlich und evangelisch predigen genannt haben. Endlich der Unterschied zwischen didaktischem und paränetischem Predigen ist wieder ein anderer, als die genannten; mit jenem suche ich für die Erkenntniss der Hörer die Wahrheit lehrhaft zu entwickeln, mit diesem dieselbe ihnen in Gewissen und Willen zu bringen; doch ist auch dieser Unterschied verwandt mit den andern, indem man eher das, was sie glauben dürfen — freilich kann man auch ethische Forderungen lehr-

1) Vgl. die weitere treffliche Beleuchtung dieses Punktes bei Palmer, Homiletik S. 200 ff.; Schweizer, Homiletik §. 109.

haft entwickeln — in didaktischer und das, was sie thun sollen, in paränetischer Weise darlegen wird. Wie steht nun Jesu Predigtweise zu diesen Unterschieden? Man könnte sagen, der synoptische Christus predige mehr ethisch und paränetisch, der johanneische mehr dogmatisch und didaktisch; Jedermann fühlt aber, dass das doch nur in relativer Weise gilt. Der Herr predigt immer für den ganzen Menschen oder nach biblischer Psychologie für die *καρδιά*; Gewissen und Wille, Verstand und Gemüth wird immer zugleich angefasst und angeregt, aber allerdings kann je nach dem Bedürfnisse das eine oder andere in den Vordergrund treten. Nehmen wir z. B. eine Streit- und Strafredede Jesu aus den Synoptikern, etwa Matth. 12, 25—37: Welch gewaltige Paränesen, ja Drohungen, aber auch Welch feine, wahrhaft an die Vernunft sich wendende Deduktion (v. 25—29) enthält sie! Oder nehmen wir eine johanneische Rede, z. B. Joh. 3, sie gibt eine tiefsinnige, dogmatisch-didaktische Entwicklung der Wiedergeburt und doch wie ethisch, wie paränetisch ist Alles! Gerade in diesem Stück, in diesem lebensvollen Ineinander der Seiten, die wir auseinanderzureissen pfelegen, zeigt sich die Meisterhaftigkeit des göttlichen Predigers gegenüber unserer Stümperhaftigkeit aufs treffendste. Wir werden Nitzsch beistimmen, aber auch fühlen, wie selten wir dieser Forderung wirklich entsprechen, wenn er sagt ¹⁾: „Die Predigt soll immer der Totalität des Selbstbewusstseyns zum Aufbau gereichen, also in keinem Fall den Glauben von der Liebe trennen, in welcher er thätig werden will, in keinem den Christus, der vor und über uns, aber für uns ist, von dem, welcher in uns seyn will und durch uns sich offenbaren. Darum hebt sich das Wesen der kirchlichen Rede auf, will sie dogmatisch oder moralisch seyn, da diese Trennung kaum sich in der Wissenschaft, geschweige im unmittelbaren Leben der Homilie vollziehen lässt.“ Man muss also verlangen, dass der evangelische Prediger das, was er dem Glauben und der Erkenntniss bietet und was er der Lebensthätigkeit der Gemeinde zumuthet, als Eines darzulegen versteht, dass er auch dem objektivsten Glaubensstoff eine ethische Beziehung gebe, umgekehrt die ethischen Forderungen auf die Glaubenswahrheiten gründe. Regeln im Einzelnen, z. B. über die Frage nach Trennung eines didaktischen und paränetischen Theils u. dgl., werden sich, gerade wenn wir die Reden Jesu zum Muster nehmen, nicht geben lassen.

2. Was die Form der Predigten Jesu oder seine Lehr-

1) Nitzsch a. a. O. S. 72.

methode vorzugsweise musterhaft macht, liegt wol in folgenden Punkten: a) in dem, was man die Akkommodation Christi genannt hat, b) in seiner parabolischen und ängstlichen Redeweise, c) in der Art, wie er thetische und polemische Predigtweise verbindet, d) in seiner Behandlung des alten Testaments.

a. Es ist natürlich hier nicht unsere Aufgabe, die ganze Frage über die Akkommodation Christi zu untersuchen. Wir können im Ganzen von dem ziemlich allgemein zugestandenen Satze ausgehen, dass bei Christo zwar eine formale und negative, aber keine materiale und positive Akkommodation stattfindet d. h. dass er zwar einerseits den Wahrheitsinhalt in einer der Fassungskraft seiner Zuhörer möglichst angepassten Weise darbietet, andererseits manches Unrichtige in den Anschauungen der Zuhörer nicht oder noch nicht direkt bekämpft und ausrottet, sondern die Ueberwindung desselben der geistigen Entwicklung überlässt, ebenso auch manches positive Wahrheitsmoment nicht alsbald und voll darbietet, sondern ebenfalls wartet, bis der Geist die Lernbegierigen weiter führt, vgl. Joh. 16, 12; dass er dagegen niemals die vorhandenen falschen Anschauungen selbst positiv theilt, begünstigt, bestätigt. Es scheint uns jedoch bei dieser Darlegung der Akkommodation Christi zu einseitig die Haupttrücksicht darauf genommen zu seyn, wie er sich zu den irrigen Vorstellungen seiner Zuhörer verhalten habe; er hatte es ja, wie jeder Lehrer, nicht blos mit irrigen Anschauungen, auch nicht blos mit der formellen Fassungskraft u. dgl., sondern auch mit positiven, richtigen, nur noch nicht vollkommenen Anschauungen zu thun. Und gerade darin feiert nach unserer Ansicht seine Akkommodation ihren höchsten Triumph, dass er es versteht, die bereits vorhandenen Wahrheitsmomente zu finden, zu pflegen, zu entfalten, dass er vorherrschend durch Beförderung des eigenen innern Wachsthums der Erkenntniss, der richtigen sittlichen Gesinnung u. s. f. seine Schöler weiterzuleiten weiss. So schonungslos er gegen positiv Falsches, Widergöttliches einschreitet, so zart geht er mit dem blossen Noch nicht der wahren Erkenntniss um. Ich erinnere nur an die ungemein weisheitsvolle Art, wie er sein Verhältniss zum Gesetz Schritt für Schritt deutlicher enthüllte; schon die Bergpredigt liess das positive und negative Moment, das hier vorliegt, zugleich ahnen, jenes auf den ersten Anblick ausschliesslich in dem grossen Hauptsatze Matth. 5, 17, dieses aber dann alsbald darauf in dem merkwürdigen Gegensatze: *ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις* — *ἐγὼ δὲ λέγω*. Wie die Sache sodann durch Jesu Verhalten namentlich gegenüber dem Sabbathgebot immer kla-

rer wird, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Ebenso erinnere man sich an die Art, wie Jesus die Messiasanschauungen und Hoffnungen des Volks und seiner Jünger behandelt; da findet sich ebensowenig wirkliches Adoptiren der Volkserwartungen, als brüttes Brechen mit denselben; er geht denselben, wo sie sich praktisch zu verwirklichen suchen, aus dem Wege, und setzt ganz allmählich die richtigen positiven Anschauungen an die Stelle der unrichtigen, die doch auf Grund des alten Testaments relativ berechtigt und daher zu schonen waren. Selbst in den Mittheilungen Jesu über seine eigene Person ist ein solch allmähliches Umbilden der falsch-jüdischen und der halbrichtigen Vorstellungen wahrzunehmen. — Die Anwendung dieses Musters Christi auf unser Verhalten ist unschwer zu machen. Wir müssen es auch lernen, an das anzuknüpfen, was bei den Zuhörern von positiven Wahrheitsmomenten vorhanden ist, also an allgemeine Natur- und Sittenwahrheiten, die jeder nicht gänzlich verhärtete Mensch zugibt. Wir müssen es verlernen, gleich mit der Thür ins Haus hineinzufallen, das Halbwahre mit dem ganz Unwahren zusammenzuwerfen und gleichermassen zu verdammen — leider eine der häufigsten Untugenden der gläubigen, besonders pietistischen Prediger —, wir müssen es verlernen, alsbald das höchste Ziel zu stecken und zu erreichen, und müssen lernen mit, wenn auch unscheinbaren, doch reellen Resultaten zufrieden zu seyn. Und was das Formelle betrifft, so gibt Jedermann zu, dass wir noch lange nicht genug verlernt haben, unsere Sprache der Volkssprache — im edlen Sinne — zu lieb zu modificiren, unsere hohen Rosse von Aesthetik, Poesie, Pathos u. s. f. zu verlassen und als demüthige Fußgänger einherzuschreiten. Wer die Gemeinde zu sich hinaufheben will — schon an sich ein kühnes Unterfangen —, der steige zuerst zu ihr herab.

b. Während alle menschlichen Prediger allen ihren Predigten, so verschieden sie seyn mögen, doch Eine ganz bestimmte Signatur oder Ein Colorit geben, so dass jede Predigt den klaren Stempel ihres Verfassers an sich trägt — wer kennt nicht, ohne den Namen zu wissen, z. B. eine Predigt von Schleiermacher oder Claus Harms oder L. Hofacker u. s. f. nach dem Anhören von 3, 4 Sätzen? —, so sind die Reden Jesu, obgleich freilich alle aus Einem Geist geboren, doch ungleich mannichfaltig und zeigen, wie im Inhalt, so in der Form eine inderthat beispiellose Freiheit, just das Gegentheil von Einerleiheit oder Monotonie. Jedermann weiss, wie verschieden die johanneischen und die synoptischen Reden Jesu sind; und wenn man auch den Antheil des redigirenden Evan-

gelisten an der Gestalt der ersteren noch so hoch taxirt, der Unterschied ist nicht zu verwischen. Ja auch unter den synoptischen Reden, selbst unter denen desselben Evangeliums, welche Verschiedenheit! Wie ganz anders sind die Gleichnisse, als die eigentlichen Reden, wie ganz anders unter jenen selbst die in Matth. 13 und die in Matth. 19—22 enthaltenen! Schon hieraus kann eine allgemeine Anwendung gemacht werden, welche mit einem früher besprochenen Punkt zusammentrifft, dass es nemlich nicht biblisch berechtigt ist, allen Predigern, ja nicht einmal demselben Prediger immer die Zwangsjacke einer und derselben Form anzulegen. Noch mehr aber, wenn wir bedenken, dass jene Mannichfaltigkeit der Reden Jesu eben das einfache Resultat der Geburt derselben aus dem Leben ist, so ergibt sich der freilich allgemein zugestandene, aber praktisch leider wenig bewahrheitete Satz, dass eine Predigt nie blosses Produkt der Studirstube, sondern Produkt des Lebens seyn sollte. — Wir haben jedoch aus den verschiedenen Arten von Reden Jesu vorzüglich zwei ins Auge zu fassen, welche uns das, was wir über die Akkommodation Christi gesagt haben, von besonderer, interessanter Seite aus beleuchten. Das erste sind die Gleichnisse bei den Synoptikern, das andere jene johanneischen, mit den Gleichnissen verwandten Reden, in welchen Jesus oft wie in Räthseln spricht, wir nennen sie ängmatistische Reden. — Nach Christi eigener Erklärung Matth. 13, 10—15 sind die Gleichnisse ebensoschr zu dem Zweck gewählt, die Wahrheit für die Unempfänglichen zu verhüllen, als sie für die Empfänglichen zu verdeutlichen; mit Recht spricht man daher in dieser Beziehung von einer im Offenbaren verhüllenden und im Verhüllen offenbarenden Redeweise. Es ist noch äusserst selten einem Prediger gelungen, diese Form in selbstständiger Weise glücklich nachzuahmen, nur gar zu leicht verliert sie in unserm Munde ihren eigenthümlichen, poetischen Duft und Reiz, wir werden entweder gesucht oder trivial. Es handelt sich aber wiederum zunächst gar nicht ums Nachahmen, wol aber darum, dass man an den Gleichnissen gewisse grundwichtige Gesetze für biblische Predigtweise lerne, die dann *in praxi* so oder anders in Anwendung gebracht werden können. Zuerst beruhen die Gleichnisse auf der Grundanschauung, dass das Reich des Geistes und das Reich der Natur parallel und correlat sind, dass die Gesetze und Vorgänge in letzterem niederere Stufen und daher Typen dessen sind, was im Reich des Geistes vor sich geht. Wie wenig darf ein Prediger, zumal auf dem Lande, es versäumen, diese Handhabe zu benutzen, um seine Rede deutlich und eindringlich

zu machen! Wenn nicht Gleichnisse, so bieten sich wenigstens Bilder genug auf diesem Felde an, und es ist allbekannt, dass es eine der ersten Rednerkünste ist, über ungesuchte und schlagende Bilder zu verfügen. Es handelt sich aber hier nicht sowohl um einzelne treffende Bilder, als vielmehr darum, seiner ganzen Rede jenes Colorit zu geben, welches naturwahre, lebensvolle Schilderung allein geben kann, die Zuhörer gleichsam in die Werkstätte des schaffenden und allwaltenden Gottesgeistes blicken zu lassen. Nicht Regeln, sondern Leben im Leben dieses Geistes führt hiezu. — Sodann ist zu beachten, dass die Gleichnisse nicht dem Gebiet der Naturschilderung oder Naturlehre, sondern dem der Naturgeschichte angehören, sie sind Erzählungen einzelner Ereignisse im Naturleben. Es wird in ihnen ein Lebensprozess in seinem Werden und sich Entwickeln, nicht in seinem Gewordenseyn abgemalt. Ebenso sind andere Gleichnisse aus der Menschengeschichte genommen, vgl. z. B. das Gleichniss von den 10 Jungfrauen, von der königlichen Hochzeit u. dgl. Es würde uns also die Anwendung dieses Punktes darauf führen, wie der Prediger die Geschichte, sowohl die Natur- als die Menschengeschichte in seinen Reden zu verwerthen hat, und wir haben schon oben das Diktum Luthers angeführt, welches uns die Wichtigkeit der Historien und Exempel einschärft. Luther selbst versteht es aufs beste, auch Naturgeschichten — freilich mitunter solche, welche die jetzige Wissenschaft in das Reich der Fabel verweisen würde — anzuführen. Ein ähnliches Geschick haben heutzutage wenige Prediger, und es scheint uns auch hier wieder weniger wichtig zu seyn, dass und wie viel man einzelne Stücke aus der Natur- und Menschengeschichte einflechte, als vielmehr, dass man die Darstellung der innern Entwicklung selbst als Geschichte, als psychologischen Process zu geben verstehe. — Auch diejenige Seite der Gleichnisse endlich, nach welcher sie den Unempfänglichen die Wahrheit verhüllen sollten, hat Wächter¹⁾ dahin für uns anzuwenden gesucht, dass der Prediger je nach den vorliegenden Verhältnissen, zumal z. B. in politisch aufgeregten Zeiten u. dgl. nicht immer die Pflicht habe, Alles vor Allen, ohne Unterschied der Zeiten und Personen *promiscue* herauszusagen, dass er vielmehr da manchmal nur andeuten, verblümt reden dürfe, ja müsse. Wenn möglicherweise, sagt er, politische, kirchliche, religiöse Partheien den Prediger umgeben und Viele von Partheigeist verblendet die Wahrheit gar nicht mehr verstehen, das einfachste Wort

1) Wächter a. a. O. S. 370 ff.

verdrehen und den Prediger zum Partheimann machen wollen, da sei es Zeit, die Wahrheit besonders in Beziehung auf verschiedene Zeitrichtungen in solcher Einkleidung zu geben, dass dem Wahrheitsliebenden die rechte Anwendung naheliege, die Wahrheitsfeinde dagegen entweder gar Nichts verstehen oder doch die Sache nicht so offen haben, dass sie gleich durch Verdrehung sie verderben und Streit anfangen können. In dieser Ansicht, die man neuester Zeit in Beziehung auf den bekannten Kanzelparagraphen des Reichsgesetzes deuten könnte, vermögen wir ihm nun mit Palmer nicht ganz zu folgen. Es handelte sich ja bei den Gleichnissen Jesu nicht um verblühte Seitenhiebe auf politische oder religiöse Partheien, sondern darum, solchen, die vermöge ihres eigenen Herzensstandes unempfänglich waren, die Wahrheit zu verhüllen, kurzgesagt die Perlen nicht vor die Hunde zu werfen, und auch in dieser Beziehung wird immer nur von einem relativen Verhüllen, wird vollends für uns, die keine Herzenskenner sind, nur von einer sehr relativen Nachahmung dieses Vorbilds die Rede seyn können. Nur das wird man Wächter zugeben müssen, dass es Seiten der christlichen Wahrheit selber gibt, z. B. die höchsten Höhen oder Tiefen des gottseligen Geheimnisses oder eschatologische Ideen, die kraft ihrer eigenen Natur sozusagen etwas Esoterisches haben, die man nur — *mit venia verbo* — den *μεμνημένοι* d. h. denen, welche das *μυστήριον τῆς πίστεως* verstehen, deutlich machen kann, welche vor Un- und Halbgläubigen des Langen und Breiten zu exponiren ganz überflüssig, ja positiv unrecht wäre. Was die andern, von Wächter namhaft gemachten Punkte betrifft, so wird er selbst zugeben, dass Andeutungen und Anspielungen immer schlimmer sind, als offene Kennzeichnung dessen, um was es sich handelt, und dass von Politik u. dgl. Nichts oder besser gesagt nur das, was ins eigentlich moralischreligiöse Gebiet fällt, auf die Kanzel gehört.

Eine andere Sache aber — und hierin berühren wir uns wieder mit Wächter — ist das, dass die Predigt immer etwas an sich haben soll, was die Leute, die wollen und können, zum tieferen und eigenen Nachdenken reizt, was daher denen, welche nicht wollen, freilich verhüllt bleiben soll. Dies scheint uns besonders in den johanneischen, ängmatistischen Reden Jesu mustergiltig vorzuliegen. Jedermann gibt zu, dass diese sehr oft in der einfachsten Form einen Gedankeninhalt bergen, der zunächst weit über die Capacität der unmittelbaren Zuhörer hinausläuft und der sie ausdrücklich zu weiterem Forschen und Fragen reizen sollte, ja der vielleicht erst längere Zeit nachher den Betreffenden deutlich werden konnte.

Ich erinnere nur an das Wort Joh. 2, 19 oder an die Art, wie Jesus das Gespräch mit Nicodemus eröffnete Joh. 3, 3, und Aehnliches. Es ist eine herrliche Sache um Klarheit und Einfachheit im Predigen, und wir wünschen sie allen Predigern; aber Wasserklarheit ist auch ein Fehler; wer nur in den breitgetretenen Wegen sich immer neu umtreibt, wer das Ordinaire und Ordinärste mit wichtiger Miene, aber dem ordinärsten Gerede stets neu traktirt, der lässt seine Zuhörer leer. Man muss diesen, wie das Volk treffend verlangt, etwas mitgeben; das kann man oft und zwar gerade bei den gewöhnlichsten christlichen Wahrheiten auf sehr einfache Weise erreichen, z. B. dadurch, dass man an die Stelle ganz geläufiger und darum dem Volksbewusstseyn nicht mehr genug voller Ausdrücke andere, ebenso biblische und einfache, aber weniger trivialgewordene setzt. Es macht z. B. einen merkwürdigen Eindruck, statt von Sünde und armen Sündern von Ungerechtigkeit und Ungerechten zu reden, statt von Busse von Sinnesänderung u. dgl. Es ist eine bekannte Anekdote von dem Stuttgarter Prediger Dann, dass er zu einem Schneider, der das „ich armer Sünder“ nicht sprechen zu können glaubte, sprach: „Das ist auch nicht nöthig, sagen Sie einfach: ich hochmüthiger Schneider.“ Dem Mann blieb davon gewiss mehr, als wenn Dann mit allen Mitteln ihm zu beweisen gesucht hätte, er sei ein armer Sünder. — Es kann in diesem Zusammenhang auch die Forderung besprochen werden, die man ¹⁾ in verschiedener Weise schon an die moderne Predigt gestellt hat, dass man „die evangelische Wahrheit in einer Weise darbieten solle, welche der Gesamtbildung der Zeit, namentlich der jetzigen Gestaltung des wirklichen religiösen Lebens entspricht.“ Sofern dies heissen soll, der Prediger habe an das anzuknüpfen, was ihm von Seiten der Zuhörer an Wahrheitsbedürfniss und Wahrheitsgehalt entgegenkommt, ist die Sache durch das, was wir über die Akkommodation Christi gesagt haben, beleuchtet. Hieher gehört der Theil der Forderung, welcher darauf geht, dass die Predigt in einer die gegenwärtigen Bedürfnisse berücksichtigenden Sprache gehalten sei. Wir stimmen dieser Forderung mit der Modifikation bei, dass nicht nur, wie sich von selbst versteht, der Inhalt nicht im geringsten den sogenannten modernen Bedürfnissen zu lieb entleert, sondern dass auch die Form, in welcher er geboten wird, der Art seyn muss, dass sie weiter und

1) Vgl. besonders die lichtvolle Darstellung dieses Punktes bei Palmer a. a. O. S. 195 ff.

tiefer zu treiben, die „modernen Anschauungen und Redeweisen“ zu reinigen und zu läutern geeignet ist.

c. Gerade die johanneischen Reden Jesu, von welchen wir zuletzt gesprochen haben, können uns, da sie grossentheils Streitreden sind, auf einen weitem, sehr wichtigen Punkt führen, der freilich seither schon mehrmals berührt werden musste, nemlich auf die Frage, ob thetisches oder polemisches Predigen das richtige sei und wie das eine und andere gehandhabt werden müsse. Dass überhaupt polemisiert werden muss, dass dem Licht des Evangeliums immer die Finsterniss und ihr Reich gegenübergestellt werden muss, ist selbstverständlich. Die Frage ist genauer specificirt eine doppelte: 1. Was soll für gewöhnlich der Gesamtcharakter oder das Gesamtcolorit unseres Predigens seyn, die positiv thetische Entwicklung der Wahrheit, woneben die negative Zerstörung der Unwahrheit nur die von selbst sich ergebende Kehrseite ist, oder die Polemik gegen die Unwahrheit, für welche dann das Bezeugen der Wahrheit nur eine, vielleicht die Hauptwaffe wäre? 2. Wenn polemisiert wird, gegen was soll gekämpft werden, nur im Allgemeinen gegen die Verkehrtheit auf sittlich-religiösem Gebiet oder gegen spezielle, concrete Erscheinungen auf demselben? und wie soll das eine oder andere Mal gekämpft werden? Was die erste Frage betrifft, so scheint die Antwort leicht die zu seyn: das eigentliche und gewöhnliche Gepräge gebe der Predigt die thetische Bezeugung der Wahrheit. So sagt auch Wächter¹⁾: „Christus predigte zuerst thetisch, er hat nicht begonnen mit Opponiren und Strafen, sondern mit Bezeugen der Heilswahrheit.“ Man könnte freilich schon diesen Satz anzweifeln; ist denn nicht die Bergpredigt wesentlich polemisch? ist nicht schon ihr Thema ausdrücklich mit antithetischer Spitze gegeben (Matth. 5, 20) und ist die ganze Entwicklung des „ich aber sage euch“ nicht immer auf den Gegensatz zur pharisäischen Gesetzesdeutung gegründet? Wächter selbst setzt hinzu: „Das that er so, dass er dadurch zugleich sich als den Prediger auswies, welcher *ἔξωθεν* hatte, von dem die Leute sich auch etwas sagen liessen; aber auf dieser Grundlage zieht sich allerdings durch die ganze Predigt Christi auch Opposition, Polemik hindurch und zwar in der Art, dass, je entschiedener die Gegner hervortreten, desto entschiedener und offener auch seine Opposition wird.“ Gewiss, nur möchten wir noch hinzusetzen, dass Jesus geradenwegs seine Gegner Schritt für Schritt nöthigte zur Opposition; es war gar nicht immer so,

1) Wächter a. a. O. S. 280. 282.

dass zuerst die Gegner mit Kampf anfangen und sie Jesum zur Polemik reizten, manchmal war die Initiative entschieden auf Seiten Jesu. Wir meinen also, obgleich wir in der Sache ganz mit Wächter einverstanden sind und insbesondere glauben, wer will polemisieren können, der müsse zuerst die *ἔξουσία* dazu errungen und bewährt haben, wir meinen doch, es komme nicht sowol auf die Frage an, ob überhaupt das eine oder andere in den Vordergrund zu treten habe — dies scheint uns meistens von dem jeweiligen Bedürfnisse der Gemeinde abzuhängen, und für gewöhnlich wird dies allerdings mehr thetisches, als polemisches Verfahren erfordern —, als vielmehr es komme auf den Zweck an, der mit dem einen und andern erreicht werden soll. Jesus polemisiert nie, um zu polemisieren, er destruiert nie, um zu destruieren, sondern immer will er Seelen retten, das Reich bauen. Von dieser Seite aus betrachtet sagen wir, sein Verfahren war wesentlich thetisch, und so muss auch unser Verfahren wesentlich thetisch seyn. Protestanten, die nur protestieren, Altkatholiken, die nur Etwas negieren, können wir nie seyn, wir haben ein heiliges Wahrheitsgut und das müssen wir den Leuten geben; von den Umständen hängt es, wie gesagt, ab, ob man zu diesem Zweck nach Luthers bekannten Worten zuerst mehr Klötze ausreuten, oder säuberlich fahren, pflanzen und begiessen kann. Viel mehr stimmen wir den Wächterschen Worten ohne Rückhalt bei, wenn es sich um die Kehrseite der Polemik, nemlich die Apologetik handelt. Was man jetzt apologetisch predigen nennt und so sehr fordert, das hat Christus sehr wenig gethan; wenn er es thut, so tritt das Eingehen auf gegnerische Instanzen gegenüber dem einfachen Bezeugen der Wahrheit sehr in den Hintergrund. Da wir aber hierüber schon oben, wo vom „Zeugen“ die Rede war, das Nöthige gesagt haben, so brauchen wir uns hier nicht weiter auf die Sache einzulassen.

Mit dem Gesagten ist auch im Wesentlichen schon ein Theil der zweiten Frage, wie und gegen was polemisiert werden soll, beantwortet. In ersterer Beziehung handelt es sich um jenes *ἀληθεύειν ἐν ἐγάπη* Eph. 4, 15, das gewiss Niemand herrlicher verstanden hat als unser Heiland, um jenes eigenthümliche Ineinander des *οὐ δύνασθαι βαστάζειν κακούς* Apoc. 2, 2 und doch *βαστάζειν καὶ ὑπομονὴν ἔχειν* *ibid.* v. 3, um das, was man gewöhnlich — dem Sinn nach richtig, aber nicht biblisch korrekt ausgedrückt, mit Liebe zum Sünder und Hass gegen die Sünde bezeichnet. Kurzum, die Zuhörer müssen dem Prediger anmerken, dass er es nur gut mit ihnen meint. Dass dies namentlich auch auf den

Ton der Rede seinen Einfluss hat, leuchtet ein; wie viel durch Heftigkeit, Bitterkeit, Gereiztheit u. dgl. geschadet wird, weiss Jedermann; sehr schön sagt Salzmann ¹⁾: „Ein heftiger, bitterer Ton ist das sicherste Mittel, der Wahrheit, die wir vortragen, alle Wirksamkeit zu nehmen. Die Wahrheit hat schon an sich betrachtet etwas Unangenehmes für den, welcher sie nicht befolgt, und wir wollen sie durch unsern beleidigenden Ton noch unangenehmer machen?“ Jesu Verfahren ist auch in diesem Stück absolut musterhaft, er weint über die Stadt, der er die schärfsten Gerichte rückhaltlos ankündigt, und sein ganzes Auftreten trägt den Stempel der prophetischen Schilderung: „er wird nicht zanken noch schreien“ u. s. f. Ein Polterer, ein *πλήκτης* soll und darf ein Diener des Lammes Gottes nie seyn (vgl. 1 Tim. 3, 3). — Doch nun zu der andern Frage: gegen was soll man polemisieren? Hören wir auch hier zuerst Wächter: „Gegen was polemisiert Christus? nicht gegen politische Machthaber und Partheien, nie gegen ganze Stände, sondern gegen Religionspartheien, und zwar mehr gegen die Pharisäer als gegen Sadducäer, indem er die Heuchelei und den daraus hervorgehenden dogmatischen und kirchlichen Formalismus und Traditionalismus derselben bekämpft und zwar schonungslos, mit den schärfsten Ausdrücken nicht den Irrthum logisch demonstrierend, sondern die Sünde in der Ansicht aufdeckend. Jesus that, was man nennt: ins Gewissen schieben.“ Wir brauchen diesen Worten wenig hinzuzufügen. Dass Jesus in seinem Polemisiren concret und offen war, braucht nicht bewiesen zu werden, er war nie einer, der in die Luft streicht (1 Cor. 9, 26), er begnügte sich nie, wie so viele Prediger, damit, in allgemeinen Expektorationen gegen die Verderbtheit der Zeit u. dgl. sich zu ergehen, auch wo er die *γενεὰ αὐτή*, die *γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλῖς, γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη* geisselt, geschieht es in concreten, man darf wol sagen derben Zügen. Daher geschieht es auch so, dass nicht, was wieder unter uns so häufig ist, Alles in Bausch und Bogen verdammt wird, dass vielmehr der Unterschied derer, die aus der Wahrheit sind, von denen, die für sie unempfänglich sind, deutlich hervortritt. Sodann polemisiert Jesus nie blos, ja gar nicht vorherrschend, sondern nur selten nach links, durchaus vorherrschend nach rechts; wie wenig werden die Sadducäer, wie unzähligemal die Pharisäer mit Strafworten bedacht! Ach wie sehr sticht davon das christliche moderne Predigergeschlecht ab! Die Schatten auf der linken Seite, um concret zu reden, auf Seiten des Protestan-

1) In einer bei Sichel, *Halienük* S. 179, angeführten Stelle.

tenvereins u. dgl. weiss es nicht schwarz genug zu malen, die auf der rechten Seite glaubt man kaum berühren zu dürfen! Als ob nicht falsche Orthodoxie, falscher Pietismus u. dgl. gefährlicher wäre, als der Unglaube! Wirkliche Partheiligkeit d. h. blosses Einstehen für die Sache des Herrn und seines Worts ist eine ungemaine Seltenheit; und sollte an der Wirkungslosigkeit der meisten Predigten nicht das auch eine Mitschuld haben?

d. Eine vielverhandelte Frage, in deren Detail einzugehen hier nicht unsere Aufgabe ist, ist die über die Art und Weise, wie Jesus (und nach seinem Muster die Apostel) das alte Testament citiren und anwenden. Gerade bei diesem Punkte fürchten wir den meisten Widersprüchen zu begegnen, wenn wir auch da das Verfahren Christi für mustergiltig, also von uns nachzuahmend hinstellen, doch sei einmal der Versuch gewagt. Einmal steht fest, dass Jesus im alten Testament ganz und gar zu Hause, wirklich staunenswerth bewandert darin ist, wie er aus allen seinen Theilen schlagende Stellen, oft in der überraschendsten Weise zu citiren und theils zur Begründung seiner Lehre theils zur Widerlegung seiner Gegner anzuwenden versteht. Es sei nur an die Versuchungsgeschichte und an die Widerlegung der Sadducäer in Betreff der Auferstehung erinnert. Schon das ist gewiss für jeden Prediger ein nacheifernswürdiges Beispiel; es handelt sich freilich für uns nicht oder sehr selten mehr um Widerlegung jüdischer Irrthümer durch das alte Testament, aber es handelt sich um Darthun der Einhelligkeit des grossen Offenbarungsorganismus und seiner Urkunde in allen ihren Theilen, und dazu braucht man nothwendig auch alttestamentliche Citate. Die Predigt ist mit Recht davon abgekommen, bos noch einzelne Bibelstellen als *dicta probantia* einzuflechten, sie darf aber, solange sie biblisch seyn will, davon nicht abkommen, die organische Entfaltung der Offenbarungswahrheit zu zeigen. Solange es evangelische Prediger gibt — und deren Zahl ist nicht so gar gering —, die im alten Testament nicht zu Haus sind, ja gar solche, die nicht im neuen durchaus leben, so lange werden auch ihre Predigten die biblische Kraft entbehren. — Allein wenn das Dass der alttestamentlichen Citate Jesu für uns musterhaft ist, wie steht es mit dem Wie derselben? Das was wir Exegese der h. Schrift nennen, findet sich streng genommen bei Jesu nie, auch Luk. 4, 18 ff., selbst bei den Aposteln wirds eine Seltenheit seyn; aber auch das, was die Homiletik Anwendung im Unterschied von Erklärung nennt, wird man die Verwendung des alten Testaments in Jesu Mund nicht *stricte* nennen

können, obgleich hier etwas Aehnliches vorliegt. Jesu (und seiner Apostel) Verfahren lässt sich eben auch in dieser Beziehung nicht unter unsere Kategorien bringen. Es unterscheidet sich von unserer Exegese durch ein viel zu unvernünftiges Verfahren; so ist in der schon angeführten Stelle Luk. 4, 18 ff. die Stelle Jes. 61, 1 ohne alle und jede Umschweife, ohne alle Proceduren, wie: „der Prophet hat dies so und so gesprochen, so und so gemeint“ u. s. f. direkt auf Christum bezogen: „heute ist diese Schrift erfüllet vor euren Ohren“. Von der weiteren Predigt Jesu über die Stelle lesen wir nichts, enthalten uns also weiterer Deduktionen. Dass aber Jesu Verfahren sich auch von unserer Anwendung wieder durch zu grosse Unmittelbarkeit unterscheidet, zeigt in dem Fortgang jener Predigt zu Nazareth die Art, wie Jesus (l. c. v. 25 ff.) die Geschichten 1 Reg. 17 und 2 Reg. 5 behandelt. Er wendet sie nicht in einer jetzt nicht selten beliebten Weise an, etwa: „das ist ein Gleichniss, ein Bild davon, wie das Wort Gottes auch unter euch nur zu dem und dem kommt“, auch nicht mit Umschweifen, wie: „so war es damals aus den und den Gründen, nun gegenwärtig — —“; vielmehr *nude crude* stellt er die Thatsache hin: „es waren viele Wittwen — und zu der keiner ward Elias gesandt u. s. f.“ Ohne weitere direkte Anwendung verstanden ihn die Hörer so gut, dass sie voll Zorns wurden und ihn steinigen wollten. Wie völlig verschieden von unserm gewöhnlichen Verfahren ist das Alles! Nimmt man noch dazu, wie frei Jesus trotz seines Anschlusses an das alte Testament doch mit diesem umgeht, wie er nicht genau citirt, ja entschieden manchmal nach unserm Dafürhalten den ursprünglichen Sinn der betreffenden Stelle bei Seite lässt u. s. f., so könnte es freilich nahegelegt seyn, hier auf Anwendung der Mustergiltigkeit dieser Behandlungsweise zu resigniren. Klar ist, dass wir nicht ohne weiteres so mit der Schrift verfahren dürfen und hauptsächlich nicht können, freilich aus einem leider für uns keineswegs ehrenvollen Grunde, einfach deswegen, weil wir nicht so in der Schrift leben, wie Jesus darin lebte. Wäre sie ebenso bei uns in Saft und Blut übergegangen, so würden wir das Verfahren Jesu für normal, nicht für anormal halten. Ich glaube, wenn es einen Menschen gegeben hat, der in diesem Stück an Jesum und die Apostel in etwas heranreicht, so ist wieder Luther; und gewiss ist sein Verfahren nicht selten dem des Herrn ähnlich. Welch grosse Differenz ist zwischen der Exegese Luthers und der Calvins; nach theologisch modernem Urtheil muss dem letzteren als Exegeten die Palme vor Luther gereicht werden,

und doch wer bekennt nicht, dass möglicherweise in einem, vielleicht exegetisch unwissenschaftlichen Satze Luthers so viel oder mehr Schriftgeist enthalten ist, als in zehn Sätzen Calvins? Dies ist der Punkt, um den es sich handelt, hier ist auch der Punkt, wo Jesu Meisterschaft absolut herrlich da steht und, wenn auch von uns nicht direkt nachzuahmen, doch für unser Verfahren der leuchtende, Ziel und Weg deutende Stern seyn muss. Jesus verfährt im grossen Stil pneumatisch, nie springt er willkürlich um mit alttestamentlichen Worten, und doch ist er nicht knechtisch an sie gebunden; nie verliert er sich in Allegorisirerei, und doch hebt er aus einem einfachen Wort einen Schatz, den Keiner vor ihm gehaut hatte. Er fasst den innersten Geistes Kern der betreffenden Stelle, wie er — wohlgemerkt — ganz gut mit ihrem Wortsinn stimmt, nichts Fremdes zu diesem, kein zweiter oder dritter Sinn desselben ist, wie durch ihn die Stelle selbst in neuem, überraschendem, aber durchaus wahrem Licht erscheint; er erfasst den eigentlichen Zweck, den der Geist Gottes mit diesem Wort verfolgt hat, den schält er aus der jeweiligen Schale, ohne dieser Gewalt anzuthun, so herrlich los, dass man nur staunend stille steht. Und ich meine, so wenig es sich hier, noch weniger als sonst, um ein Nachahmen handeln kann, das können und sollen wir doch von seinem Muster lernen, in Geistesfreiheit und doch Gebundenheit stets auf den eigentlichen pneumatischen Kern der betreffenden Bibelstelle loszusteuern, den wirklichen Zweck, wenn man will die eigentliche Pointe derselben zu entdecken und von dieser aus unsere Gedanken über den Text inspiriren zu lassen. Gerade von hier aus wird uns auch auf das, was früher über die biblische Predigtmethode im Unterschied von der homiletischen Kunstmethode gesagt wurde, ein neues Licht fallen. Hiernach wird die biblische Predigt auch keineswegs immer rein analytisch verfahren müssen, sie wird eine gewisse Freiheit gegenüber ihrem Text haben, wie sie durch die Durchdringung mit dem Text selbst geboren wird.

3. Die Apostel als Predigtmuster.

Wenn wir an die Besprechung derjenigen Punkte gehen, welche wir für unser Predigen von dem der Apostel, wie es nicht blos in den Reden der Acta, sondern auch in ihren Briefen vorliegt, abnehmen können, so heben wir zuerst Etlliches hervor, was sämmtlichen apostolischen Reden gemeinsam ist, sodann suchen wir die drei bedeutendsten Individualitäten apostolischer Verkündigung, die johanneische, die paulinische

und die jakobisch-petrinische in etwas für unsern Zweck zu charakterisiren.

1. Ueber den gemeinsamen Inhalt der apostolischen Predigt werden wir nur Weniges zu bemerken brauchen. Was wir bei den Reden Jesu gefunden und für uns gefordert haben, das tritt auch hier klar vor uns, die Apostel predigen Christum und zwar bekanntlich theils als den Gekreuzigten, theils als den Auferstandenen. Man darf gegenüber der modernen, im Ganzen von der Schleiermacher'schen Theologie herrührenden Verflüchtigung dieser Grundwahrheiten in ideale Gedanken es wol betonen, dass es sich für die Apostel bei den genannten zwei Angelpunkten des Christenthums zuerst gar nicht um Ideen, sondern um Thatsachen¹⁾ handelt, dass das wahre evangelisch-apostolische Christenthum noch heute nicht auf religiösen Gefühlen, Erfahrungen, Spekulationen u. dgl., sondern auf dem nackten, nüchternen, realen Boden der Geschichte ruht. Täuschen wir uns, wenn wir zu finden glauben, dass auch viele, ganz positiv stehende Prediger manchmal über der Entwicklung der auf Tod und Auferstehung Christi u. s. f. ruhenden, aus ihrer Betrachtung für uns gewonnenen, tröstlichen und erwecklichen Wahrheiten das einfache geschichtliche Zeugniß von den Thatsachen selbst zu viel in den Hintergrund treten lassen? Jene grossartige Objektivität, wie sie in der klassischen Periode der evangelischen Kirche, in ihren Predigten und in ihren Liedern so schlagend und kraftvoll zum Ausdruck kommt, ist leider uns zum grossen Theil abhanden gekommen. Auf andere Punkte, die den Inhalt der apostolischen Predigt betreffen, sei hier nicht weiter eingegangen, dagegen ist die Form der apostolischen Predigt, ihre Lehrart in einigen Stücken genauer zu untersuchen. Das, was wir seither an der biblischen Lehrweise überhaupt hervorgehoben haben, charakterisirt sich für die apostolische bestimmter nach zwei Richtungen.

a. Das, was die Apostel beseelt, was auch ihrer Predigt die ganz eigenthümliche Frische und Lebendigkeit gibt, bezeichnen sie selbst als ihre *παρρησία*. Am deutlichsten ist das Wesen derselben beschrieben Eph. 6, 19: *ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοιξεί τοῦ στόματός μου ἐν παρρησίᾳ γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου, ὑπὲρ οὗ πρῆσβεύω ἐν ἀλόσει, ἵνα ἐν αὐτῷ παρρησιάσωμαι ὡς δεῖ με λαλῆσαι*, vgl. 1 Thess. 2, 2; Act. 4, 29. Wir stimmen Harless²⁾ vollständig bei, wenn nach ihm „*ἄνοιξις τοῦ στόματος*“ nicht einen Akt des Apostels, sondern einen

1) Sehr lehrreich spricht über diese und ähnliche Punkte Palmer, Homiletik S. 47 ff. — 2) Harless, Commentar zu Eph., 2. Aufl., S. 560.

Akt desselben Gottes bezeichnet, von welchem der Apostel das Geschenk der Fähigkeit zu reden (*λόγος* wie 2 Cor. 11, 6) erwartet. Schon Theophylakt erinnerte an die Verheissungen des Herrn Matth. 10, 19 ff., Marc. 13, 11, an welche sich der Apostel hier habe erinnern können. „Den Mund aufthun“ ist die im A. T. so häufige emphatische Bezeichnung der Einwirkung Gottes auf den, der in seinem Namen reden soll; es bezeichnet nicht das zuverlässige Sprechen, sondern es ist nur emphatische Bezeichnung der verliehenen Fähigkeit des Redens im Gegensatz zur früheren Gebundenheit der Zunge, der Einwirkung des Geistes, welche den Menschen zu dem kräftigt, wozu er an sich unfähig war.“ Die *παρόησις* sodann, das *παρόησιάζεσθαι* ist nicht jene *παρόησις*, welche der Gläubige innerlich seinem Gott gegenüber hat (vgl. z. B. Hebr. 10, 19. 1 Joh. 3, 21 u. s. w.), wol aber fließt sie aus dieser und bezeichnet eine amtliche Eigenschaft, die Freimüthigkeit der Rede gegenüber den Hörern oder vielleicht besser gesagt, die Zuversichtlichkeit, Ungenirtheit, die das Gegentheil einestheils von Menschenfurcht, anderntheils von der am Erfolg der Rede verzweifelnden Zaghaftigkeit ist. Es liegt also einmal darin, dass den Aposteln das Reden von Christo eine Lust, keine Last, obgleich auch eine Pflicht oder Resultat unwiderstehlichen innern Drangs war — vgl. 1 Cor. 9, 16: *οὐαί μοι ἔστιν ἐὰν μὴ εὐαγγελίζωμαι*, 2 Cor. 5, 14: *ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς* —, sodann dass sie zwar nicht in stolzem Uebermuth, wol aber mit göttlicher Autorität, der Gewichtigkeit und Kraft ihres Zeugnisses gewiss auftraten. Ihre Freiheit von Menschenfurcht ruhte auf ihrer Freiheit von Menschengefälligkeit, ihre Unverzagtheit auf unbedingtem Gottvertrauen und reiner Liebe zu denen, an die sie sich wandten. So konnte es nicht anders seyn, als dass sie auch Vertrauen, Freudigkeit zu ihnen bei den empfänglichen Zuhörern ernteten. Welch wichtige Wahrheiten liegen hierin auch für uns! Es kann dieselben Jeder selbst auf sich anwenden; nur auf Eines sei gestattet besonders aufmerksam zu machen. Fast in allen Antrittspredigten finden sich Ausdrücke, wie: „Ich komme zu euch mit Vertrauen, bringt auch ihr mir Vertrauen entgegen.“ Gewiss ein berechtigtes Selbstzeugniss und eine berechtigte Bitte, und doch, ist nicht das Beste, wenn, ohne ausdrückliche Worte, die Persönlichkeit und die Art des Auftretens eben durch jene *παρόησις* von selbst Vertrauen weckt? Wie wichtig hiefür gerade nach jener Epheserstelle die gegenseitige Fürbitte ist, sei nur kurz angedeutet.

b. Haben wir in der apostolischen *παρόησις* eine besondere

Ausprägung der allgemein biblischen Kraft der Rede gefunden, so tritt diese, zusammen mit biblischer Einfachheit und Wahrheit, uns von einer etwas andern, mehr die Form betreffenden Seite entgegen in dem, was 1 Cor. 2, 4 u. 5 folgendermassen bezeichnet ist: *ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμει, ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ, v. 13: καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτικοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος, πνευματικῶς πνευματικῶς συγκρίνοντες.* Was aus diesem *locus classicus* im Allgemeinen für die biblische Predigt im Unterschied von der Kunstpredigt folgt, haben wir früher dargelegt; an dieser Stelle ist das dort allgemein Gesagte etwas spezieller anzuwenden. Der apostolische Predigtinhalt gewinnt seine Form lediglich nicht durch eine, zunächst ausserhalb seiner liegende menschliche Wissenschaft oder Kunst, deren an sich gültige Regeln etwa, wie auf alles was schön seyn will, so auch auf die Predigt des Evangeliums, natürlich *mutatis mutandis* anzuwenden wären¹⁾, sondern er schafft sich dieselbe aus sich selbst oder vielmehr aus dem in ihm waltenden Geist.²⁾ Wenn daher der apostolische Prediger auch das, was menschliche Wissenschaft geleistet hat, benutzt, das eigentlich Treibende, das was eigentlich die Form seiner Rede bestimmt, ist sie in keinem Fall; selbst wenn die Zuhörer hieran Anstoss nehmen, selbst wenn Leute, wie die Corinther, deswegen die Predigt als ungebildetes Gerede, als Thorheit nach Inhalt und Form verlachen, derselbe Apostel, der doch den Griechen ein Grieche wurde, gibt deswegen doch der menschlichen Kunst als solcher keinen Einfluss auf sein Predigen. Es ist ihm ja nicht darum zu thun, schön zu reden, sondern die *πνευματικὰ* für die *πνευματικοί* so zu deuten, dass diese, nicht aber (v. 14) die *ψυχικοί* sie *δέχονται*, dass also die, welche dem *πνεῦμα* offen sind, auch wirklich ergriffen und gefördert werden. Wir freilich stehen anders da, als die Apostel; wir haben — und darauf legt man ein grosses Gewicht — ein anderes „Publikum“, als jene: ach, leider ist

1) Vgl. Palmer, Homiletik S. 349. — 2) Für die Exegese der Stellen vgl. besonders v. Hofmann, Die h. Schrift N. T. II, 2, S. 44 ff., 56 ff. Wir stimmen bei, dass die Genitive, v. 4: *σοφίας, πνεύματος, δυνάμει*, v. 13 *σοφίας* nicht Objektgenitive, sondern *Gen. auctorit.* sind. Auch die Fassung von *πνευματικοῖς*; v. 13 als *Mascul.* (so schon Bengel: *hominibus spiritualibus res et sermones spirituales convenienter interpretamur*) scheint eher berechtigt, als die gewöhnliche neutrale, obgleich gerade für unsern Zweck die Uebersetzung: „geistlichen Inhalt mit geistlicher Form zusammenrichtend“ unmittelbarer ausgiebig ist.

der Unterschied nicht immer sehr gross, und ein gebildeteres Publikum, als Paulus in Athen und Corinth, haben die allerwenigsten Prediger. Wir haben auch eine andere σοφία zu berücksichtigen, nicht hellenische Rhetorik und Sophistik¹⁾, sondern christliche Rhetorik, *rhetorica sacra*; gewiss verdient diese alle Berücksichtigung, aber doch nur sofern sie auf den *διδασκτικὰ πνεύματος* ruht; sie wird doch gewiss der Regel „prüftes Alles“ sich nicht entziehen wollen? auch scheint uns die heidnische Rhetorik, an welcher doch der *λόγος περιηματικός* auch einen, wenn noch so kleinen Antheil hatte, gegenüber der christlichen nicht so gar tief zu stehen, und doch will der Apostel von ihr einfach Nichts. Kurz gesagt, es sei fern von uns, jenem geistlich seyn wollenden Hochmuth und Eigendünkel und jener Trägheit das Wort zu reden, die nicht arbeiten, nicht studiren, nicht Alles, was christliche Wissenschaft mit Recht fordert, berücksichtigen wollen, aber es sei auch fern von uns, dem biblischen Wahrheitsgehalt von vorn herein oder von aussen her eine Form zu oktroyiren, die den Geist hemmen, seinem freien Walten Eintrag thun kann. Nur das Gewissen des Einzelnen kann hier entscheiden, was er im einzelnen Fall zu thun hat. Das Wort Matth. 10, 19 u. 20 kann nur derjenige ohne weiteres auf sich anwenden, der ein treuer Arbeiter ist, und kann es nur in solchen Fällen unmittelbar auf sich beziehen, wird aber dann auch seine Kraft erfahren, wo das regelmässige Ineinander treuen menschlichen Studirens und der Offenheit für das, was der Geist gibt, in Folge wirklicher Unmöglichkeit des ersteren der concentrirtesten Receptivität für das Wirken des Geistes hat Platz machen müssen.

2. Die weiteren Eigenthümlichkeiten der apostolischen Rede-weise gruppiren wir je um eine apostolische Individualität, in welcher das eine und andere Stück, das an sich gemeinsam apostolisch ist, in ausgeprägtester Weise hervortritt.

a. Wenn wir früher darauf hingewiesen haben, dass wer ein Zeuge von Christo seyn will, aus eigener Anschauung und Erfahrung reden müsse, wenn wir ferner zu den allgemeinen biblischen Spracheigenthümlichkeiten auch die gerechnet haben, dass die Bibel es liebt, in plastischen grossen Grundanschauungen zu reden, so wird der hiedurch bezeichnete Charakterzug bei Niemand entschiedener hervortreten als bei Johannes. Seine Art ist es, das was er selbst geschaut hat wiederzugeben und

1) Uebrigens sagt Hofmann mit Recht, dass die hier bekämpfte *σοφία* nicht blos Rhetorik und Sophistik, sondern alles „von den heilsgeschichtlichen Thatsachen unabhängige Wissen“ ist.

eben, weil sein Gegenstand Geschautes ist, es nicht in begrifflicher, discursiver, zergliedernder Weise, sondern in der Form von Anschauungen, von Gestalten uns vorzuführen. Jedermann weiss, wie ungemein schwer es ist, johanneische Begriffe begrifflich zu zerlegen, wie seine Lieblingsausdrücke *φῶς*, *ζωή* u. s. f. eigentlich definierbar gar nicht sind, es sind eben keine Begriffe, sondern Anschauungen. Er selbst sagt von seiner Verkündigung: *ὁ ἀκηκόουμεν, ὁ ἐωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὁ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν ὑπεργγέλλομεν ὑμῖν* 1 Joh. 1, 1—3. Man beachte hier die neutrale Ausdrucksweise, sodann in V. 2 die anschauliche Personifikation von *ἡ ζωή*; jedermann fühlt, dass gerade hiemit eine solche Fülle von Gedanken oder vielmehr Sachen uns entgegentritt, dass man Mühe hat, es mit einigen Worten auseinanderzulegen, was alles darin enthalten ist. Auch eine andere beliebte Manier des Johannes, wie von sich selbst im Evangelium, so von Jesu in den Briefen nur andeutungsweise, mit jenem kurzen *ἐκείνος* (z. B. 2, 6; 3, 3. 7 u. s. f.) zu reden, gehört hieher, denn sie folgt (was Jesum betrifft) daraus, dass der Schreiber von Ihm so voll ist, dass er sich nicht denken kann, es verstehe unter diesem „Ihm“ nicht Jedermann denselben, wie er. Man darf wol an das bekannte, ähnlich klingende Wort Zinzendorfs erinern: „ich habe nur Eine Passion, und die ist Er, nur Er.“ Sehr gut sagt Beyer¹⁾: „Das Leben, das in Christo erschienen war, hatten die Apostel geschaut, der historische Christus stand vor ihrer Seele, wie er geleibt und gelebt hatte, der h. Geist erhielt denselben ihnen in immer gleicher, gegenwärtiger und intensiver Lebendigkeit. Wie darum das Evangelium in lebendiger Unmittelbarkeit vor ihrer Anschauung stand, so musste auch ihre Predigt es vor die Anschauung der Hörer hinstellen, sie lassen es geschichtlich vor den Hörern erstehen, sie malen ihnen Christum vor die Augen. Kein abstraktes Denken, kein logisches Zergliedern der Heilswahrheiten findet statt, die Wahrheit hat Gestalt, geschichtliches Leben. Diese Form der Anschauung macht sich nicht nur darin geltend, dass sie die Rede im Ganzen nicht dogmatisch, sondern geschichtlich gestalten, sondern dringt bis in die Satz- bildung und Wortstellung, ja bis in die einzelnen Worte hinein; so erscheinen die spezifisch christlichen, bedeutungsvollsten Begriffe, wie *σῶξ*, *θάνατος*, *ζωή* u. s. w. fast wie persönliche Potenzen. In dieser Veranschaulichung wurzelt wenigstens zum Theil jene Lebendigkeit, welche dem apostolischen Wort

1) Beyer, Das Wesen der christl. Predigt S. 248.

eigen ist“, und welche — können wir hinzusetzen — so oft ohne alle Manierirtheit dem Ganzen ein fast poetisches Colorit gibt. So kommt es auch, dass trotz der concreten Rede-weise, die wir der Bibel überhaupt vindicirt haben, doch eine Gedankenfülle da ist, die auch das spekulativste Denken mehr als befriedigt. Auch diese Eigenthümlichkeit biblischer Rede-weise nachmachen ist rein unmöglich, obgleich sie anstreben, seine eigenen Leistungen stets am biblischen Muster auch in dieser Beziehung prüfen und durch stets neues Eintauchen in den Geist und das Leben der biblischen Redner von innen heraus ähnliche Diktion bei sich erzeugen Pflicht und möglich ist. Auch in dieser Beziehung kommt nach unserer Ansicht Luther noch der Bibel am nächsten, auch etwa H. Müller, obgleich dieser hie und da in gesuchter Weise.

b. Auch Paulus versteht es, Christum vor die Augen zu malen (vgl. Gal. 3, 1), doch ist das *Specificum* seiner Lehrweise ein anderes, er ist der Dialektiker unter den Aposteln, und wir sehen an ihm, dass auch eine Predigtweise, welche auch der begrifflichen Zerlegung, der erkenntnissmässigen, reflektirenden Entwicklung der Heilswahrheit zu dienen sucht, biblisch berechtigt ist, sofern sie nur dabei das im Vorigen hervorgehobene Moment nicht bei Seite lässt. Das erste Moment, das wir in der paulinischen Lehrmethode ins Auge zu fassen haben, ist eine bestimmte Ausprägung dessen, was wir bei Jesu unter dem Namen der Akkommodation gefunden haben. Paulus ist ein Meister in der Kunst, positiv an die in den Zuhörern vorhandenen Wahrheitsbedürfnisse und Wahrheitskeime anzuknüpfen und von hier aus, zugleich mit ausdrücklicher Hinweisung auf allgemein religiöse, auch von der heidnischen Weisheit anerkannte Wahrheiten, die christlichen Gedanken weiter zu entfalten. Das bezeichnendste, allbekannteste Beispiel ist die Rede in Athen Act. 17, 22 ff. Ohne auf ganz Bekanntes hier weiter einzugehen, heben wir in Betreff dieser Rede folgende Punkte hervor. Dieselbe beginnt, nach der jetzt so gut wie allgemein anerkannten Erklärung des *διδασκαλικῶν ἄνθρωποι* v 22, mit einer Art *captatio benevolentiae*, wenigstens mit einer Anerkennung der bei den Hörern vorhandenen, relativen Empfänglichkeit. Wie sehr freilich diese biblische Art der *captatio benevolentiae* von der weltlich rhetorischen Ausbildung derselben verschieden ist, zeigt die Apostelgeschichte selbst später aufs treffendste an dem Gegensatze der Rede des Tertullus (24, 3) und des Paulus (24, 10 u. 11). Wenn der Eingang unserer Reden ähnlich, wie dieser paulinische, durch einfache wahre und nüchterne Anerkennung des Positiven, was bei

den Zuhörern vorausgesetzt werden darf, diese *benevolos* zu machen weiss und diese Anerkennung dann so, wie es Paulus dort (17, 29 ff.) thut, der nothwendigen Bekämpfung vorhandener Irrthümer keinen Eintrag thut, so ist mit dieser Modifikation, wie auch Nitzsch¹⁾ zugibt, der alten Sitte einer gewissen *captatio benevolentiae* nicht alle Berechtigung abzuspochen. — Sodann erinnert dort Paulus an den Altar, den er gefunden, worin eben jene *δαισιδαίμωνία* sich ihren beredten Ausdruck gegeben hatte, und erklärt, gerade den Gott, welchen sie unwissend verehren, verkündige er nunmehr ihnen. Das thut er zunächst in ganz allgemein religiöser Weise, er geht nicht sogleich auf die spezifisch christlichen Wahrheiten, sondern auf Dinge ein, die der s. g. natürlichen Religion angehören, auf Dinge, welche auch dem athenischen, philosophischen Denken Nahrung gaben. Sollte hierin nicht die Mahnung liegen, denn doch auch, je nachdem die Zuhörerschaft gestellt ist, die allgemein religiösen Grundwahrheiten mehr zu treiben, als meistens geschieht, vollends in einer Zeit, die gerade an diesen letzten Fundamenten aller Religion rüttelt? Man wende nicht ein, unsere Zuhörerschaft sei eine radikal andere, als die damalige des Paulus, unsere Aufgabe sei nicht, zu missioniren: stimmt denn dieser Einwand mit der Wirklichkeit, wie sie wenigstens in sehr vielen Fällen vorliegt? Aber allerdings treibe man dann jene allgemein religiösen Wahrheiten so, wie Paulus sie hier trieb, d. h. durchaus ethisch, nicht in der Weise, die man jetzt wissenschaftlich nennt. Dass aber diese Hervorhebung der allgemeinen religiösen Wahrheiten nicht damit streitet, dass man immer das Centrum des christlichen Glaubens zu seinem Recht kommen lassen muss, werden wir nicht zu beweisen nöthig haben. Jedoch auch in Beziehung auf dieses können wir aus jener Rede etwas abnehmen. Paulus fasst die eigentlich christliche Wahrheit in v. 30 u. 31 an einem Punkte an, der bei uns meist der letzte Ausläufer unserer Predigten zu seyn pflegt, nemlich am Gericht. Bekanntlich hat man schon theils gerade deswegen, theils wegen der vorhin gekennzeichneten allgemein religiösen, nicht spezifisch christlichen Haltung der Predigt gesagt, es sei kein Wunder, dass Paulus in Athen so wenig, dagegen in Corinth mit seiner blossen Heilandspredigt (18, 5) so viel gewirkt habe; es folge also gerade hieraus, dass Paulus die Sache in Athen unrichtig angegriffen habe. Allein auch

1) Nitzsch a. a. O. S. 109: „Lautet die *captatio benevolentiae* schlechterdings weltlich, so ist daran doch auch noch ein sittliches, natürliches, gutes Element zu finden“; nach dem Folgenden ist dies hauptsächlich die Anregung des Gefühls der Gemeinschaft zwischen Prediger und Gemeinde.

davon ganz abgesehen, ob der Ausdruck 18, 5 (vgl. mit 1 Cor. 1 u. 2) diese Gegenüberstellung der corinthischen und der athenischen Predigt gestattet, so scheint uns eine derartige Kritik apostolischen Amtsverfahrens (denn nicht um persönliches Verhalten handelt es sich, da ist Kritik auch einem Apostel gegenüber nothwendig) von biblischem Standpunkt aus nicht berechtigt, wir glauben vielmehr, dass auch die athenische Predigt eine Musterpredigt ist, insbesondere also, dass je nach den Verhältnissen auch Jesus als Richter und — was ebenfalls in v. 31 zu merken ist — Jesus als Mensch (*ἀνθρώ*) in den Vordergrund gestellt werden muss. In Beziehung auf das letztere sind wir, scheint uns, zu vorsichtig, viel vorsichtiger als es die Apostel waren, die es menschlich geredet nöthiger gehabt hätten als wir, immer nach Art unserer Prediger hinzuzusetzen: Christus Mensch, aber mehr als ein Mensch, Gottessohn u. s. f. Ich meine, nicht die jedesmalige ausdrückliche Verwahrung, als ob man Christum ja nicht für einen blossen Menschen halte, sondern die ganze Stellung, die der Hochgelobte in unserer Predigt einnimmt, ist das Entscheidende; ja ich meine, man dürfe nicht blos, sondern man müsse auch die ächtmenschliche Herrlichkeit Christi zeigen und, je nach dem, es den Zuhörern überlassen, davon aus selbst den Schluss auf seine göttliche Herrlichkeit zu machen. — Endlich wird die athenische Rede bekanntlich immer als ein Beispiel für sogenannte klassische weltliche Citate in den Predigten angeführt zusammen mit 1 Cor. 15, 33; Tit. 1, 12. Wir können über diesen vielverhandelten Punkt¹⁾ unsere Ansicht kurz dahin äussern: Wenn wir dergleichen Citate so selten anbringen, wie es Paulus in Reden und Briefen thut, wenn wir sie, wie er, nicht als Beweise, sondern nur als Bestätigung der biblischen Wahrheit aus dem *sensus communis* anführen, so wird, auch ohne dass man unbedingt Namenlosigkeit derselben fordern wird, gegen sie nichts einzuwenden seyn.

Als eine zweite charakteristische Eigenthümlichkeit der paulinischen Redeweise können wir etwas bezeichnen, womit das, was früher über Polemik in der Predigt gesagt wurde, von einer andern Seite aus beleuchtet wird. Paulus liebt es, sich seine Gegner mit ihren Einwendungen, Zweifeln u. dgl. gegenüberzustellen, um dann mit kurzer, schlagender Replik sie zum Schweigen zu bringen. Daher die bei ihm häufige Frageform, vgl. z. B. Röm. 6, 15: *τί οὖν; ἀμαρ-*

1) Siehe besonders Tholuck, Predigten II, S. XIX ff. und S. XLIV; Palmer a. a. O. S. 432 ff.

τῆσομεν ὅτι οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον, ἀλλ' ὑπὸ χάριν; und die Antwort: μὴ γένοιτο; oder noch direkter in der ebenfalls bei ihm beliebten Form der Apostrophe z. B. Römer 9, 19: ἐρεῖς οὖν μοι — μενούργε, ὃ ἄνθρωπε σὺ τίς εἶ; Wie sehr diese Formen der unmittelbaren Lebendigkeit und Frische der Darstellung und deswegen auch dem Eindruck der Rede förderlich sind, fühlt Jedermann. Es ist das zugleich eine besondere Seite dessen, was wir früher unter dem Ausdruck psychologischen Predigens behandelt haben. Der Redner versetzt sich so lebhaft in das Gemüth der Hörer, dass er auch die in demselben sich bildenden Einwürfe vernimmt und berücksichtigt. Natürlich darf dieses Verfahren nie manierirt werden, insbesondere soll der Redner sich davor hüten, etwa solche Gedanken, resp. Zweifel, die in ihm, dem wissenschaftlichen Theologen entstehen können, ohne weiteres seinen Zuhörern zuzutrauen; wenn er es aber wirklich versteht, in ihr Geistesleben sich zu versenken und aus diesem heraus zu reden, so wird eine derartige Redeform stets des Eindrucks sicher seyn dürfen. — Solche und ähnliche Eigenthümlichkeiten der paulinischen Redeweise haben auch zur Folge, dass sich bei ihm sehr häufig in einer bei Johannes ganz undenkbar Weise ein wirklicher, logischer Gedankenfortschritt findet, Passus, in welchen mit ganz scharfer Consequenz Schritt für Schritt die dem Apostel vorschwebende These entwickelt wird, daher sich denn auch paulinische Briefe weit mehr, als andere disponiren lassen. Dass aber auch so die Logik nicht die von uns früher bekämpfte, dominirende Stellung einnimmt, wird nicht zu beweisen nöthig seyn, wol aber wird diese Beobachtung einer etwaigen Verachtung des logischen Redens gegenüber am Platze seyn. Davon kann ja gewiss auch bei unserm biblischen Standpunkt keine Rede seyn, dass es sich gezieme „an heiliger Stätte ein loses, uncultivirtes Gerede, eine behagliche Conversation zu führen oder in eine leidenschaftliche Herzeusergiessung auszubrechen.“¹⁾

c. Wenn in Johannes mehr die mystisch contemplative, in Paulus mehr die logisch dialektische Predigtweise ein Muster findet, so sind Petrus und Jakobus vorzüglich Exempel der einfach praktischen Lehrweise; jener geht mehr, wie Johannes und Paulus, vom Centrum der Heilswahrheit und von der Hoffnung der künftigen Herrlichkeit, dieser mehr vom unmittelbaren Lebensbedürfnisse aus; bei jenem schlägt der herzliche, gewinnende, tröstende und stärkende Ton, bei diesem die Herz, Verstand und Willen erfassende, ins Concrete

1) Palmer a. a. O. S. 350.

eingehende Sprache ächter Lebensweisheit vor. So ist denn Petrus uns namentlich ein Muster, wie man Evangelium und Gesetz verbinden, wie man die höchsten Wahrheiten des christlichen Glaubens ohne weiteres praktisch machen soll und kann; wie einfach ist z. B. 1 Petri 1, 17—19 die Ermahnung zum „Wandel in Furcht“ verbunden mit der Hinweisung auf Christi Erlösung; in dem kurzen *εἰδοῦτες ὅτι*, sodann in dem Gegensatze *οὐ φθαρτοῖς, ὀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ* — *ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι*, endlich in der Bezeichnung des Lebens, von welchem Christus uns erlöst hat, durch *ματαλα ἑμῶν ἀναστροφῆ πατροπαράδοτος* ist eine solche Fülle dogmatisch-ethischer, kurz biblisch christlicher Lebensgedanken enthalten, wie sie bei uns in 10 Predigten kaum des Langen und Breiten entwickelt zu finden ist. Jakobus ist weit mehr, als Petrus, Moralist, aber gewiss das Gegentheil von dem, was man einen Moralprediger nennt. Mit dem Begriff eines solchen verbinden wir alsbald den des trockenen, langweiligen, ledernen, vielleicht auch mit mancherlei Aufputz versehenen Anpreisens aller möglichen Tugenden u. dgl., wie lebendig, frappant, drastisch, oft wahrhaft einschneidend redet dagegen Jakobus! Man lese nur z. B. die Warnung vor Zungenünden in Jak. 3, man staunt ganz über die Fülle grossartiger und doch durchaus fasslicher Bilder, frappanter Gegensätze (z. B. v. 9) — immer eine Hauptsache beim ächten Moralisten —, kurzer, aber um so mehr fassender Ermahnungen (z. B. v. 10 *οὐ χροῆ, ἀδελφοί μου, ταῦτα οὕτω γίνεσθαι*) und zwischen dem allem einige tiefe, ja mystische Wahrheiten in der natürlichsten Weise vorgetragen (so besonders v. 6). Welche Stümper sind doch wir neben solchen Mustern! Wenn wir etwa den Mann vergleichen, der es vielleicht am besten in unserm Jahrhundert verstanden hat, christliche Moral in lebensfrischer, populärer Weise zu treiben, ich meine den Wandsbecker Boten, Matth. Claudius, wie sehr sticht doch auch ein solcher Mann von jenen Mustern ab! bei diesen ist alles Natur, bei uns merkt man gar zu leicht die Mache. So gilt es eben auch hier, nicht nachmachen, sondern nachleben.

4. Die Propheten als Predigtmuster.

Wenn wir auch die bedeutendsten alttestamentlichen Verkündiger des göttlichen Worts als Predigtmuster in einigen Stücken zu zeichnen versuchen, so wird es überflüssig seyn, nochmals darauf hinzuweisen, dass ihre Autorität in dieser Beziehung, wie sonst, eben diejenige ist, die dem alten Testament überhaupt als der vorbereitenden Offenbarung zukommt, dass daher bei der Anwendung ihrer Predigtweise auf unser

Predigen allerdings immer ein *mutatis mutandis* obenhingestellt werden muss. Es wird sich aber hoffentlich zeigen, dass auch wenn wir uns nur auf die Hauptpunkte beschränken, doch kein geringer Gewinn für unsere Aufgabe aus den Propheten zu erholen ist. Untersuchen wir auch hier theils den Inhalt theils die Form der Predigt.

1. Es ist allgemein zugegeben, dass die prophetische Aufgabe wesentlich eine doppelte war: einestheils hatten sie das Gesetz und zwar nach seinen innerlichen, wahrhaft ethischen Forderungen auf das Leben des Volks, zumal ihrer Zeitgenossen anzuwenden, andernteils je nach dem Erfund des Verhältnisses zwischen Forderung und Erfüllung dem Volk die Gestaltung der Zukunft des Reiches Gottes vorzuführen. Die zwei Pole standen ihnen absolut fest, der erste — die Bundesschliessung des Herrn mit Israel und was sie an Gaben, wie Pflichten enthielt, der letzte — der künftige neue Lebensbund. Wie aber die Entwicklung von dem einen zum andern für Israel vor sich gehen werde, das hängt nach den Propheten von ethischen Bedingungen ab. Da wir hier nicht die Aufgabe haben, in diese alttestamentlich theologischen Gedanken weiter uns einzulassen, fassen wir alsbald die beiden genannten Punkte so wie von ihnen auch auf unser Predigen Anwendung gemacht werden kann, näher ins Auge. Die Propheten sind Meister in der Anwendung des, an sich objektiv allgemeinen Gesetzes auf die einzelnen Verhältnisse, ihre Zeit, ihre Zeitgenossen in allen Gliedern, Ständen, Lebenslagen u. s. f. Niemals den Kern aufgeben, aber je von demselben Wahrheitskern gleichsam eine neue Seite zeigen, das Speziellste zu generalisiren und das Generellste zu spezialisiren, das kann man von ihnen lernen. Beispiele werden nicht nöthig seyn, es sind derselben zu viele. In jener Anwendung des Gesetzes auf die einzelnen Verhältnisse können die Propheten so weit gehen, dass sie in Hervorhebung der jetzt gerade vorzüglich wichtigen Seite des Gesetzes eine andere scheinbar geradezu negiren; so hat man ja von je her davon geredet, die Propheten haben „das Gesetz verinnerlicht“, „das äussere Ceremonialgesetz“ so ziemlich bei Seite geschoben und dafür das „Moralgesetz in seiner Reinheit“ vertreten. Wer nicht blos die Propheten, sondern auch das Gesetz kennt, der weiss, dass das alte Testament überhaupt einen Gegensatz zwischen „Ceremonial- und Sittengesetz“ nicht kennt, der weiss, dass auch die Propheten, selbst Jes. 1, 11 ff., Amos 5, 21 ff. u. ähnl. Stellen das äussere Opfer nicht aufheben, obgleich sie das Herzens- und Brandopfer verlangen, dass sie jenes nur, soweit es blos äusserliches, nicht Ausdruck der Gesinnung war,

negiren. Aber wahr ist, dass der Wortlaut oft sehr scharf und gegensätzlich gegen die, doch auch vom Gesetz statuirten Ceremonien geht. Redner, die mitten im Leben stehen und deren ganze Persönlichkeit und eigenes Verhalten den besten Commentar zu ihren Reden bildet, dürfen in einzelnen Fällen viel freier, ich möchte sagen missverständlicher reden, als Redner, die blos Redner sind und sonst nichts. Zeigt nicht Luther eine ähnliche grossartige Freiheit? Kann man nicht an ihm (wie es auch schon oft geschehen ist) die grellsten Widersprüche mit sich selbst entdecken? Derselbe Mann, der blos den Glauben predigte, wie furchtbar ist er gegen die „Antinomer“ aufgetreten? Aber es war ein Mann des Lebens, ein Mann dessen Wesen und Verhalten zeigte, wie auch scheinbar entgegengesetzte Lehren im Leben ganz gut zusammengehen. — Am einschneidendsten scheint uns jene prophetische Art, dem Missbrauch der einen Seite des Gesetzes durch energisches Treiben der andern entgegenzutreten, in der berühmten Stelle Micha 6, 6 ff. vertreten zu seyn. Welch einfach grossartiges Verfahren, dem Volk, das zu allen möglichen Opfern sich bereit erklärt, kurz entgegenzuhalten: es ist dir gesagt Mensch, was gut ist u. s. f. Siehe da wieder, was „Zeugen“ heisst (nach einer Seite dieses Begriffs); von einem Hin- und Herreden, von einem Markten mit dem Gesetz u. dgl. ist gar keine Rede, kein Jota wird an Gottes Wort nachgelassen. Gewiss ein Muster, dessen Bedeutung auch für unsere Zeit nicht weiter zu entwickeln nöthig ist. — Heben wir noch besonders auch hervor, wie die Propheten ins concrete Volksleben eingehen. Die biblische Eigenschaft, kraft deren die Dinge beim Namen genannt werden, zeigt sich bei den Propheten am schlagendsten; kein Stand wird ausgenommen, Fürsten, Priester, Propheten, Reiche und Arme u. s. f., sie erhalten jedes seinen Theil von Wahrheit; und keine Seite des Volkslebens wird ausgenommen, häusliches und öffentliches Leben, Handel und Gewerbe, Kirche und Politik, Alles ziehen die Propheten in ihre Rede herein. Was insbesondere die Politik betrifft, so kann man sagen: die Propheten sind Demagogen, freilich nicht das, was man jetzt so nennt, aber ächte Volksfreunde und Volksleiter, sie sind Politiker, aber keine Politiker der Kanne oder der Vereine, Versammlungen, noch weniger der geheimen, im Finstern schleichenden Tücke, sondern sie sind Politiker des Lebens, der offenen That. Gerade hier freilich gilt das *mutatis mutandis* bei der Anwendung im höchsten Grad; wir sind Diener des Herrn, der gesagt hat: „Mensch, wer hat mich

zum Richter oder Erbschlichter über euch gesetzt?“, des Herrn, dessen Reich nicht von dieser Welt ist. Wir haben — Gottlob — nicht die schwere und saure Aufgabe, welche die Propheten hatten, ein irdisches Reich zu einem Gottesreich zu gestalten; aber dazu haben wir doch gewiss auch beizutragen, dass unser Volksleben vom Sauerteig des Evangeliums durchdrungen, dass die sittlichen Wahrheiten des Evangeliums klar und nüchtern vertreten und ins Leben gerufen werden. Ein evangelischer Prediger, obgleich sein wie jedes wahren Christen Vaterland das droben ist, ist doch auch ein Patriot; darin liegt aber nicht, dass er alles und jedes, was je der Zeitgeist unter Patriotismus versteht, billige und mitmache, wol aber dass er in Allem zeige, wie warm auch sein Herz für seines Volkes und Landes wahres Wohl schlägt und wie er für dieses auch einzutreten wisse. Und wie aufs Volksleben, so können wir das Gesagte auch auf das Gemeindeleben anwenden. Auch hier die sittlich christlichen Bedürfnisse *in concreto* erforschen, ihnen nachgehen und so wie es in seinem Amt liegt abzuhelpen, den concreten Verirrungen entgegenzutreten, das vorhandene Gute pflegen, das Böse bekämpfen — das wird ein Prediger der Wahrheit nicht von sich weisen dürfen. Niemals darf er in beiden genannten Richtungen sich in Dinge mischen, die nicht seines Amtes sind, aber die christlich sittliche Wahrheit mit ihren Forderungen vertreten, das darf und muss er. Hier kommt nun freilich der ungemaine Unterschied in Betracht, der zwischen der amtlichen Stellung der Propheten und der jetzigen Prediger, sowie zwischen der Persönlichkeit beider stattfindet. Wir sind die letzten, die etwa gegen verordneten amtlichen Beruf u. dgl. auftreten wollten; aber dass derselbe auch eine Seite hat, kraft deren er es schwer macht, unmittelbar in das Leben des Volks eingreifen zu können, das kann Niemand leugnen. Ein Prophet war äusserlich betrachtet ein Mensch, ein Israelit, wie ein anderer, er war ein Mann aus dem Volk im eigentlichsten Sinn, seine Autorität stammte nicht von aussen, sondern von innen, es hatte gleichsam, um an jenes bekannte französische Wort vom Marschallsstab zu erinnern, jeder ächte Israelit an sich selbst die Möglichkeit in sich, Prophet zu werden. Und damit, dass er es wurde, blieb er doch was er war, kein Amtskleid — freilich der härene Mantel war auch ein solches —, kein Amtsnimbus, keine den „höheren Ständen“ eigene Lebensart, keine lange „wissenschaftliche“ oder „Fach“bildung — denn die Prophetenschulen gaben das nicht —, keine Einwöhnung in ein ganzes System von Rangverhältnissen, Hierarchie u. dgl., nichts von alledem bildete eine Scheidewand zwischen

ihm und dem Volk. Wir leben in Verhältnissen, die ein Nachmachen von dergleichen prophetischer Stellung, wie's manche kleinere Partheien versuchen (die Versuche fallen alle ziemlich kläglich aus), nicht blos unmöglich, sondern gar nicht wünschenswerth machen. Aber ich meine, was den Propheten unmittelbar durch ihre ganze Stellung zu ihrem Volk gegeben war, sollte uns, trotz unserer amtlich abgegrenzten Stellung, theils die Persönlichkeit, theils namentlich die *vocatio interna*, wie sie erst der *vocatio externa* ihr göttliches Recht verleiht, geben; ich meine, wenn wir auch mehr, *salva venia*, gewöhnliche Menschen und noch mehr wahre Geistesmenschen wären, Leute, welchen göttliche Autorität kraft innerer, zur andern Natur gewordenen Ausrüstung zukäme, dann fielen vieles von der Unvolksthümlichkeit oder Unpopularität der Pastoren hinweg. Unsere Zeit fürchtet, auch auf geistlichem Gebiet, fast nichts so sehr, wie ein Original zu werden; Alles muss gegenwärtig einen Schnitt haben, und so müssen auch die Prediger mehr oder weniger nach einem Muster zugeschnitten seyn. Man gehe hierin nicht zu weit, man mache doch den Predigerstand zu keinem reinen „Stand“ mit Standesrechten, Standespflichten, Standesvorurtheilen, standesgemäßem Leben u. s. f., wie andere. In einer Zeit, die so nivellirt wie die unserige, schadet etwas Originalität viel weniger, als gar keine.

Doch genug mit solchen Abschweifungen. Die Propheten, haben wir gesagt, sind Predigtmuster namentlich durch die Art, wie sie, selbst mitten im Leben des Volks stehend, das Gesetz aufs Volksleben anzuwenden verstehen. Das andere Moment ist die Art, wie sie von lebendigem Verständniss ihrer Zeit einerseits und von centraler Erkenntniss der Wege Gottes andererseits aus auch die Zukunft des Reiches Gottes zu enthüllen wissen. Da wir auch diesen Punkt hier nicht alttestamentlich theologisch, sondern in seiner vorbildlichen Bedeutung für unser Predigen zu behandeln haben, so fragen wir sogleich, ob und wie auch wir — mit einem Wort gesagt — weissagen sollen, dürfen und können? Hiebei ist einmal in Betracht zu ziehen, dass es sich für uns in erster Linie nicht um eigenes Produciren von Zukunftsbildern handelt, sondern dass uns die Weissagung schon gegeben ist in dem festen, prophetischen Wort des alten und neuen Testaments. Und darüber kann unter denen, die nach 2 Tim. 3, 16 alle Schrift für nütze zur Lehre u. s. f. halten, keinen Augenblick ein Zweifel herrschen, dass wir auch diesen Theil der Schrift auszulegen haben, dass wir die Eschatologie treiben müssen. Man mag ja sonst unsere Zeit anse-

hen wie man will, das steht jedenfalls fest, dass wir dem Ende entgegenreifen, wie soll aber der Prediger sich und die ihn hören, auf das Kommen des Herrn vorbereiten, in sich und ihnen ebensowohl die ernste Furcht als die sehnsüchtige Freude, mit der dem Herrn entgegenzuschauen sich geziemt, wecken, als durch Eschatologie? Das Schwierige ist nur, dass gerade auf diesem Gebiet die Auslegung fast nothwendig zur Anwendung wird, und unsere Frage gestaltet sich also zu der bestimmteren: soll und darf der gegenwärtige Prediger die Weissagungen der Schrift vom Ende, seinen Vorzeichen, Antichristenthum u. s. f. auch auf seine Zeit anwenden, etwa seinen Zuhörern sagen, in welchem Weh wir stehen, wie weit die Ausgestaltung des letzten Abfalls vorgeschritten ist u. dgl.? Die einfachste Antwort scheint uns: er darf und soll das, wenn und soweit er kann. Da scheint uns nun nach der Schrift festzustehen, dass er eines auf keinen Fall kann, nämlich die Zeiten zu bestimmen; wenn das selbst der Sohn nicht vermochte (Marci 13, 32), wenn die alttestamentlichen Propheten erst forschen mussten, also keinen sichern, göttlichen Aufschluss darüber hatten, auf welche Zeit der Geist in ihnen deutete (1 Petri 1, 11), so wird gewiss der gegenwärtige Prediger hierin auch unbedingt bescheiden seyn müssen. Er wird also das Dass und das Wie der Endentwicklung darlegen, aber das Wann der eigentlichen Katastrophen Gott überlassen. Sodann glaube ich, dass auch in Beziehung auf das „Dass“ und das „Wie“ der Prediger einiges nicht kann; er kann die von der Weissagung entworfenen Züge des Gemäldes der Endzeit vor die Augen malen, kann auch damit die Signatur seiner Zeit vergleichen, allein die eigentliche, direkte Anwendung wird er nur als subjektive Ansicht behandeln, nicht als feststehenden Satz darstellen dürfen. Die Geschichte der vielen eschatologischen Verirrungen muss ihm klar gezeigt haben, dass solange die Kirche nicht wirklich schon in der letzten Endzeit steht, eine sichere Bestimmung rein nicht möglich ist; er wird also z. B. sagen können: „Es scheint mir nun der Abfall so weit vorgeschritten, dass das Ende nicht mehr ferne seyn kann“ u. dgl., er wird aber hinzusetzen: „Doch weiss Niemand, ob nicht wieder ein Rückschlag eintreten, Gott nochmals Gnadenfrist geben kann“ u. s. f. Er kann also, darf und soll die ethischen Grundzüge der Weissagung klar und bestimmt entwerfen, soll die ethische direkte Anwendung davon auf die Einzelnen, wie das Ganze machen, also mahnen, rügen, trösten mit der Hinweisung auf das Ende; aber die eigentliche direkte zeitgeschichtliche Anwendung hat er dem Gewissen und dem christlichen

Verständnisse, das er nur zu fördern, je nach Bedürfniss zu regeln und zu corrigiren hat, zu überlassen. Was daher endlich eigenes Weissagen betrifft, so könnten wir wieder kurz sagen: „du darfst, wenn du kannst“; genauer ausgedrückt, gerade an dem Muster der alttestamentlichen Propheten können auch wir ein gewisses Weissagen lernen d. h. an der Hand der Schrift möglichst tief in den Geist einer Zeit einzudringen, die Gesetze zu erkennen, nach denen laut der ganzen Entwicklung des Kampfs zwischen dem Reich des Lichts und der Finsterniss die weitere Entfaltung dieser oder jener Richtungen, Zeitströmungen u. s. w. zu erwarten ist, diese, natürlich immer nur wahrscheinlichen Entwicklungen anzukündigen und auf die richtige Anwendung der Wahrheit und der Kraft des göttlichen Worts im Verhältniss zu denselben hinzuweisen. Aehnliches Weissagen, das natürlich nie zum Wahrsagen werden kann und darf, trifft man denn doch je und je bei den geistgesalbtesten Predigern auch unserer Zeit; und wenn es in den Schranken der Nüchternheit und Bescheidenheit bleibt, wird es sicher seines Eindrucks nicht verfehlen.

2. Auch die Form der prophetischen Predigtweise bietet einige besondere Seiten, von denen wir eine Anwendung auf unser Predigen machen können. Vor Allem kommt die prophetische Diktion in Betracht. Was man oratorischen Stil nennt, das kann man wahrlich von diesen Meistern besser lernen, als auch von den besten classischen Rednern. Wir stimmen in dieser Beziehung den Ausführungen Schweizers¹⁾ bei, wenn er zeigt, dass die oratorische Sprache nicht bloß ein Mittelding zwischen Prosa und Poesie, noch weniger ein Gemisch aus beiden, sondern eine selbstständige, besondere Art der Diktion sei. Und zwar bestimmt sich nach Schweizer die Eigenthümlichkeit derselben dadurch, dass es ihr weder um Mittheilung als solche, noch um Darstellung von Empfindungen als solche (ob diese Definition von Prosa und Poesie richtig ist, haben wir hier nicht zu untersuchen), vielmehr um Wirken auf den Willen zu thun ist, dass sie Vorstellungen mittheilt und Gefühle anregt eben zu dem Zweck, den Willen hiedurch zu bestimmen. Die *tria genera dicendi*, das *tenuè*, *medium (mixtum)* und *grave* oder den s. g. niederen, mittleren und höheren Stil sodann beschränkt Schweizer mit Recht auf zwei, den höheren und niederen; jenem sei es darum zu thun, durch Affekt, diesem, durch Belehrung auf den Willen zu wirken. Endlich verlangt er, jede einzelne Pre-

1) Schweizer, Homiletik §. 207 ff.

digst solle im Ganzen Ein Colorit haben, so dass nicht zugleich der niederste und der höchste Stil in einer und derselben Rede vorkommen dürfe, sondern Ein Grundton sich durch das Ganze hindurchziehen müsse. Wir werden diese Ausführungen am besten durch das prophetische Muster bestätigt, vielleicht auch in etwas modificirt finden. Die eigentliche Beschaffenheit des oratorischen oder des homiletischen Stils, wie wir ihn verlangen, kennzeichnet sich wol durch Vermeidung zweier Extreme, die gerade bei den Propheten sich nie finden; das eine ist nicht bloß das ordinäre Gerede, sondern namentlich der leblos trockene oder, wie man auch schon gesagt, der schulmeisterliche Ton der Rede. Selbst bei einem Ezechiel, Maleachi u. s. f., die doch oft in der nüchternsten Prosa sich bewegen, ist dieses Extrem vermieden, auch ihre Rede hat Affekt, sie hat, wie Herder ¹⁾ es so wunderschön ausführt, Leidenschaft, denn sie hat auch Situation; es handelt sich bei den Propheten nie um allgemeine Mittheilungen unbestimmter, abstrakter Wahrheiten u. dgl., sie sind immer voll von Etwas, das sie bewegt und das sie, freilich in ganz verschiedener Weise, vulgär geredet an den Mann bringen wollen. Umgekehrt, das andere Extrem ist das gesuchte und geschraubte, zuletzt hohle Pathos, die „Salbung“ im ordinären, mit Recht verrufenen Sinn des Worts. Nehmen wir die grossartigsten, hochpoetischsten Stellen eines Jesaja oder Habakuk, wie viel Pathos ist da, oft so dass die Sprache schier dithyrambisch wird, das Gefäss der Darstellung von dem schäumenden Inhalt überströmt wird, und doch bleibt der Redner natürlich, doch steht er immer auf festem Grund und Boden, doch fällt auch von der schwindelnden Höhe des lyrischen Ergusses ein Strahl greifbarer, sehr reeller, ja nüchterner Wahrheit auf den Zuhörer oder Zuschauer, dem vielleicht zunächst die Augen übergehen oder die Ohren klingen. Das ist eben die Art pneumatischer Begeisterung, wie sie auch die Sprache durchdringt, eine Art, die wieder Niemand nachmachen oder sich geben kann, die aber, je tiefer wir in diesen Geist uns eintauchen lassen, auch bei uns von selbst, freilich immer in unendlich schwächerer Form, sich äussern wird. Einige Hilfe hiezu kann allerdings die bei vielen Predigern so beliebte Einfügung von poetischen Stücken, namentlich Versen aus Kirchenliedern u. dgl. geben; und wir glauben, dass dieselbe ²⁾ gerade wieder durch das prophetische Muster

1) Vgl. die schöne, von mir schon in meinem Vortrag über das A. T. S. 29 angeführte Stelle der Provinzialblätter S. 211 ff. — 2) Das Weitere s. bei Palmer a. a. O. S. 468, sodann vgl. Kirsch, Die Dichtkunst im Dienst



eine relative Berechtigung findet. Denn die Propheten haben nicht bloß eigene Psalmen gefertigt, sondern bekanntlich auch Stücke aus ältern Psalmen in ihre Reden verflochten; doch glauben wir, dass, um den ganzen Ton einer Rede vor dem Versinken in das erste, oben geschilderte Extrem zu bewahren, nicht sowol einzelne Liedercitate, als vielmehr das sich Einleben in die ächtgeistliche Poesie, etwa auch das Lesen einschlagender Lieder beim Studium der Predigt das zweckdienlichere Hilfsmittel seyn möchte.

Eine besondere Anschaulichkeit und damit Eindringlichkeit ihrer Rede erreichten bekanntlich die Propheten manchmal durch symbolische Darstellungen, theils solche, welche wirklich, leibhaftig ausgeführt wurden (vgl. z. B. das Joch Jerem. 27 u. 28), theils solche, welche nur der Rede selbst angehörten, ausgeführte Allegorien waren (so wahrscheinlich z. B. Hosea 1 -- 3). Ueber die letzteren brauchen wir wol nichts weiteres zu sagen, ihre Anwendung fällt unter dieselben Gesetze, wie die von Bild und Allegorie überhaupt, und das wichtigste derselben wird wol seyn, dass immer klar, auch für die Hörer klar das Bild nur Bild, die Allegorie nur Allegorie seyn soll. Was die ersteren betrifft, so ist vor Allem zu beachten, dass das Neue Testament von dergleichen symbolischen Darstellungen fast keinen Gebrauch macht; meines Wissens ist Ap. Gesch. 21, 10 ff. das einzige Beispiel; freilich fielen, wenn die reformirte Auffassung richtig wäre, das b. Abendmahl, wenigstens bei seiner Einsetzung selbst, unter einen ganz ähnlichen Begriff. Schon dies kann uns zeigen, dass eine Verwendung von symbolischen Handlungen, auch ganz davon abgesehen dass unsere gottesdienstliche Predigt sie kaum möglich macht, nur selten stattfinden kann. Allein etwas Aehnliches ist doch alle Mimik, Geberdenspiel, Aktion u. dgl., und gegen eine, freilich beschränkte Anwendung dieser altherthorischen Zuthaten hat auch die christliche Homiletik nur sehr selten etwas einzuwenden gehabt. Wir haben hier nicht die Aufgabe, diesen Punkt näher zu besprechen; aber interessant mag es doch seyn, zu sehen, dass auch die äusserlichen Dinge, welche die Predigtwissenschaft ins Auge zu fassen hat, biblisch behandelt werden können.

Ueberhaupt meinen wir den Eindruck erhalten zu haben, dass die h. Schrift denn doch keine so geringe Ausbeute, als man vielleicht erwartet, auch für Predigtkunst enthält. Wir glauben, was *διδασκαλία ὑγιαίνουσα* in materieller und for-

der geistl. Beredtsamkeit; in Leonhardis u. Zimmermanns Pastoralblättern 1871, S. 88 ff.

meller Beziehung ist, könne aus der Schrift gelernt werden. Wir würden es mit grosser Freude begrüßen, wenn die ungenügenden Andeutungen, die wir in dieser Richtung zu geben versuchten, in dem Einen oder Andern das Verlangen erweckten, die Sache selbst sich noch näher anzusehen. Die oberste Regel auf diesem Gebiet muss aber bleiben: nicht Kunst und Weisheit, sondern der Geist muss Alles lehren.

Die Symbolfrage.

Von

L. Clasen, Pastor in Bröckau.

Zweite Hälfte.

Die Zeitgeschichtlichkeit und die Nothwendigkeit des Symbols.

Wir haben nun den Boden gewonnen für die Frage, ob, an der Hand und auf Grund der Schrift, neue Symbole können und dürfen aufgestellt werden. Eine neue h. Schrift kann nicht entstehen; ein neues Bekenntniss kann und darf entstehen. Es entsteht allemal dann, wenn eine bisher noch nicht bekenntnismässig fixirte Lehre z. B. von den letzten Dingen, vom Chiliasmus, oder noch nicht genügend fixirte Lehre z. B. von der Höllenfahrt, von den jetzt sonderlich so genannten Mitteldingen, gegen Irrlehre auf Grund allgemein aus der Schrift gewonnener Uebereinstimmung muss bestimmt oder klar gelegt werden. Wer diese Entwicklungsfähigkeit der Dogmen oder dies Wachsen an Wahrheitserkenntniss in der Kirche leugnen wollte, der leugnete die Entwicklungsfähigkeit der Kirche, noch mehr die Wirksamkeit des h. Geistes in der Kirche Joh. 16, 12. Doch ist damit nicht gesagt, dass mit Entstehung eines neuen Bekenntnisses das alte nun in die Rumpelkammer müsse geworfen werden. Es ist nur ein neues Blatt an dem einen gesunden Stamm. So haben die lutherischen Symbole die alten ökumenischen nicht abgeschafft, sondern sie wollen sie nur näher erklären und den in ihrer Zeit entstandenen Irrlehren gegenüber wahren, wie dies in der Concordienformel mehrfach gesagt wird. Daraus folgt auch, dass diese neu entstandenen Symbole nun auch für die Folgezeit als gültig wollen angesehen werden, nicht aber, dass sie, weil sie sich selbst historische Zeugnisse nennen, nur für ihre Zeit gelten wollten. Historische Zeugnisse sind sie in dem Sinne, dass sie angeben, welche Irrleh-

ren in ihrer Zeit neu entstanden oder mit neuen Gründen gestützt sind, und wie man seiner Zeit dann diese Irrlehren aus der Schrift widerlegt hat. Wird man die Widerlegung dieser Irrlehren in einer anderen Zeit besser lernen, so freut sich die Kirche dieser weiteren und tieferen Wahrheitserkenntniss und nimmt sie dankbar in ihren Dienst; aber die früher verdamnte Irrlehre muss immer als Irrlehre angesehen werden — denn sie ist schriftwidrig — und darf nicht in einer späteren Zeit als Wahrheit gelten; die thetische Position der rechten Lehre, welche das Bekenntniss gegen die Irrlehre aufstellt, muss immer bleiben, d. h. die Substanz des Dogmas bleibt, aber ihre Einkleidung kann geändert werden. Nur so bleibt die Kirche bei sich selber und dieselbe; würde in einem späteren Bekenntnisse z. B. der lutherischen Kirche eine in den früheren Symbolen der lutherischen Kirche enthaltene Lehre als Irrlehre bezeichnet, oder eine als irrig aufgeführte und verworfene Lehre als Wahrheit gesetzt, so würde die lutherische Kirche als solche aufhören und eine neue Kirche entstehen. Dagegen nicht wird die Kirche in ihrem Rechtsbestande und in ihrem geschichtlichen Soseyn alterirt, wenn nur die lehrhafte Einkleidung, nicht der geglaubte Inhalt des Bekenntnisses sich wandelt, wenn das Gewand, in welchem diese von der Kirche bekannte und geglaubte Schriftlehre sich hüllt, geändert, die Stufen, auf denen man zur Erkenntniss dieses Gottesbaues steigt, vermehrt oder bequemer gemacht werden, die wissenschaftliche Vermittelung nach den Fortschritten der Zeit sich umbildet, aber die dem Irrthum entgegengesetzte These in ihrem Inhalt unverändert bleibt. Mit solcher Weiterentwicklung geschieht dem Werth und Ansehn der früheren Symbole kein Eintrag und es entsteht keine Berechtigung, ihnen vorzuwerfen, sie müssten doch wol, da sie könnten gebessert und verdeutlicht werden, irrig gewesen seyn. Unentwickelte und mangelhafte Gestaltung des Dogmas ist ja bei weitem nicht positiver Irrthum; es ist das vielmehr die nothwendige Art und Weise, wie die Kirche zur Erkenntniss der schriftgemässen Glaubenswahrheiten kommt, dass sich das Dogma aus dem unentwickelten Zustande, in dem sich aber die Keime der Wahrheit und die Grenzen, über welche ohne die Wahrheit zu beeinträchtigen nicht kann hinausgegangen werden, befinden, zum entwickelteren, klareren, concinneren Ausdruck vervollkommnet. Man vergleiche z. B. die Lehren von der Sünde und Gnade, von der Freiheit, Person Christi u. s. w. Auch das schadet dem Ansehn und der Wahrheit der Symbole nicht, wenn selbst an der

Hand und auf Grund der Schrift Berichtigungen im Einzelnen eintreten. Wenn nur die aus der h. Schrift geschöpfte Glaubenssubstanz gewahrt bleibt, so trägt es nichts aus, wenn hier und da aufgezeigt wird, dass das frühere Bekenntniss einen unrichtigen Weg in der Weise gegangen ist, wie es die biblische Wahrheit begründet oder vermittelt hat. Nur ist natürlich in solchem Falle mit grosser Vorsicht zu verfahren; ja zunächst ist das Vorurtheil immer gerechtfertigt, dass eine neue Vermittelung, die mit den gelegten Begründungen und Wegen gänzlich bricht, nicht die richtige sei und wenig dazu angethan die Auseinandersetzung des Bekenntnisses zu berichtigen. Aber an und für sich ist solche Berichtigung nicht undenkbar wie auch ganz natürlich für den an die lebendige Wirksamkeit des h. Geistes in der Kirche Glaubenden. So ist es unseres Erachtens ein falscher Vorwurf, den man Thomasius macht, dass er mit seiner Lehre von der Kenose dem Bekenntnisse zu nahe trete. Was das Bekenntniss gewahrt wissen will und worauf ihm Alles ankommt, die göttliche Natur und die menschliche Natur und die Einheit der Person Jesu Christi, das Alles hält Thomasius wie Einer fest; nur wie dies dem Verständnisse vermittelt wird, wie dies schwierige Problem zu erkennen gesucht wird, wie diese ihm — weil die Schrift sie lehrt — über allen Zweifel feststehende Thatsache ermöglicht wird, da geht er einen anderen Weg wie die Concordienformel. Er sucht also an der Hand der Schrift Einzelnes zu berichtigen, den Unterbau neu zu construiren, die Stufen zu dem Geheimnisse der gottmenschlichen Person Christi zurecht zu legen; aber nicht greift er den Altar Gottes selber an und nicht will er das Geheimniss der gottmenschlichen Person zu einer „schlichten Klarheit“ machen.

So verstehen wir es, wenn wir sagen, dass neue Symbole entstehen können und dass die Dogmen der lutherischen Kirche entwicklungsfähig sind. Nicht ganz einverstanden aber können wir seyn, es scheint uns zum mindesten missverständlich, wenn Kahnis a. a. O. S. 78 sagt: „Es heisst der lutherischen Kirche alle Zukunft absprechen, wenn man die Grundlehren derselben nicht für entwicklungsfähig hält.“ Wenn das etwas Anderes sagen soll, als was wir im Vorhergehenden ausgesprochen haben, dann scheint es uns nicht richtig. Denn unter Grundlehren kann man doch von Rechtswegen nur die Bekenntnisssubstanz und sie zwar in den centralsten Punkten verstehen. Wir meinen, die müssen doch immer die gleichen bleiben. Auch scheint Kahnis das selbst zu meinen, denn er schreibt gleich nachher, dass diese „Entwicklungsfähigkeit

ihre Schranken habe an der Schrift und dem gelegten Bekenntnisgrunde.“ Wo aber eine sogenannte Entwicklung diese Schranken überschritten habe, da sei es Pflicht, die Kirchenlehre dagegen zu wahren. Aber allerdings verschiedene Lehrfassungen, in denen die Bekenntnisssubstanz gewahrt bleibt, sind ganz etwas Anderes und nach dieser Seite ist eine Entwicklung auch in den Grundlehren zugestanden, nur dass dadurch die Grundlehre selbst nach ihrem genuinen Sinn nicht geändert wird, sondern nur ihre wissenschaftliche Klarlegung, ihre verstandesmässige Aneignung. Wir verwahren uns nur besonders deshalb gegen diese „Fortentwicklung der Grundlehren“, weil dieselbe bei der Vermittlungstheologie und dem Protestantenverein einen Sinn bekommen hat, der dem Umstossen und Verflüchtigen der Grundlehren fast gleich kommt. In der angegebenen Beschränkung und Bestimmtheit aber wer wollte sich da wehren gegen eine solche Entwicklung? ist sie doch die nothwendige Consequenz des organischen Charakters der Kirche und der fortwirkenden Thätigkeit des h. Geistes in ihr, und ist doch eben dies auch die zugleich gegebene Schranke gegen eine zu grosse Werthlegung auf diese Entwicklung, als durch welche das Frühere ein unnützer Ballast würde. Denn gerade dies würde der Geschichte und ihrem organischen Fortschritt, wo immer das Spätere sich auf das Frühere aufbaut und ohne diese Grundlage gar nicht gedacht werden kann, auf das gewaltigste widerstreiten. Zuletzt würde eine solche Anschauung sich auch in den klarsten Gegensatz setzen mit dem unveränderlichen, sich ewig gleich bleibenden Wesen Gottes und würde so lange ein thörichtes Unterfangen seyn, so lange der Mensch dasselbe sündige Geschöpf bleibt. Denn wie sehr der Mensch sich auch sonst entwickeln und culturlich fortschreiten mag, er wird doch nie so weit kommen, dass er auf einem andern Wege kann gerecht und selig werden als auf dem Wege des Glaubens an die geoffenbarte Wahrheit.

Wir leugnen also nicht, dass der Herr die Kirche zu neuen Bekenntnissen wird führen können; was wir leugnen ist nur, dass mit diesen neuen Bekenntnissen, die die Zukunft etwa bringen könnte, — denn unserer Zeit sprechen wir das Vermögen dazu ab —, die alten etwa bedeutungslos und ungültig würden, und dass sie einen andern Glauben aus der h. Schrift schöpfen könnten als den, welchen die früheren Bekenntnisse bereits aus ihr geschöpft haben. Es mag Einzelnes erweitert, concinuer gefasst, tiefer durchdrungen, auch

gewisse neue bisher noch nicht fixirte Lehren hinzugefügt werden, aber das *credimus, docemus, confitemur* wird immer Wahrheit, weil schriftgemäss bleiben.

Damit treten wir der Betrachtung unserer Frage von der Seite aus näher, wo sie in das öffentliche Leben der Kirche und ihren Bestand eingreift. Hier wird es sich zeigen, dass eine Kirche schlechterdings nicht ohne Bekenntniss bestehen kann; und ist diese Nothwendigkeit des Symbols für den Bestand des empirischen Kirchentums nachgewiesen, so wird daraus sich ein Rückschluss machen lassen auch auf das gegenseitige Wesensverhältniss von Schrift und Symbol. Denn so sehr wir jenen Begründungen abgeneigt sind, die das Bestehen des Symbols nur aus äusserlichen und Zweckmässigkeitsrücksichten rechtfertigen wollen, — weil ohne ein Symbol zur Zeit ein empirisches Kircenthum nicht bestehen könnte, wie ein Staat nicht ohne ein Landesrecht, eine Gesellschaft ohne gültige Statuten, — wir sind auch gar nicht gemeint, dass nur die *ecclesia late dicta*, das äussere Kircenthum eines Bekenntnisses bedürfte, wir sind vielmehr der Ansicht, dass auch die *ecclesia proprie dicta*, die wahre Kirche desselben nöthig habe. Wir besorgen dabei nicht, dass man uns den Vorwurf mache, wir gingen in unserer Vorliebe für das Bekenntniss wieder hinter die alt-lutherischen Dogmatiker zurück, die doch immer nur eine hypothetische Nothwendigkeit des Symbols behauptet hätten. Wir glauben vielmehr im Rechte zu seyn, wenn wir das Symbol als etwas an sich Nothwendiges ansehen, nöthig neben der Schrift, natürlich immer in selbstverständlicher Unterordnung unter dieselbe; neben nicht im Sinne der Coordination, sondern der Declaration, und wir werden dies aus der Schrift nachzuweisen suchen.

Es bedarf hier eines näheren Nachweises nicht, dass keine Kirche auf die Dauer bestehen kann ohne ein formulirtes Symbol, in welchem sie ihr Schriftverständnis, ihre Glaubensüberzeugung über den Schriftinhalt niederlegt. Die Geschichte von Anfang der Kirche an beweist das zur Genüge. Nur die atomistische Anschauung des Protestantenvereins leugnet dies, doch auch er kann dies nur, indem er sich zugleich selbst widerspricht; denn während er die altbewährten Bekenntnisse aufgibt und bekämpft, als unnöthig neben der Schrift, nimmt er doch gleich wieder ein Bekenntniss auf, indem er an ihre Stelle und mit ihrem Ansehen den Niederschlag der modernen Weltanschauung setzt. Nur eine an weiland polnisch-reichstäglische Verwirrung grenzende Verblendung kann sich dieser Anerkennung entziehen, wenn's nicht — und das ist das

Wahrscheinliche — nur ein unehrliches Versteckspielen ist. Besonders in unserer Zeit, wo eine ganze Anzahl christlicher Kirchen und Genossenschaften bestehen, die sich alle auf die h. Schrift als die Quelle der Wahrheit berufen, ist es ein mehr als thörichter Gedanke, sich eine Kirche vorzustellen ohne ein festes und bindendes Bekenntniss, worin sie erklärt, wie sie die Schrift versteht, und was nach ihrer Erkenntniss die Schrift für eine Glaubenslehre enthält. Hieraus würde jedoch zunächst nur die relative Nothwendigkeit des Symbols neben der Schrift folgen, noch nicht die absolute; aber auch um sie ist es eine sehr wichtige Sache, denn nur auf dieser relativen Nothwendigkeit scheint uns die normative Gültigkeit z. B. der specifisch römischen Symbole zu beruhen, obgleich ihnen das fehlt, was nach unserer Meinung dem Symbol überhaupt nur absolute Gültigkeit geben kann, die Schriftmässigkeit. Wir müssen nemlich bekennen, dass uns die Schriftmässigkeit die nothwendige Voraussetzung der normativen Auctorität der Symbole ist; eine ideelle Berechtigung auf Verpflichtung gestehen wir darum nur dem Symbole zu, welches die reine Lehre wirklich enthält; eine juristische Berechtigung, will sagen ein zwingendes Recht, Gehorsam und Nachachtung zu fordern, dagegen kann und muss jedes Symbol, auch das nicht schriftgemässe haben, sobald es einmal von einer Kirchengemeinschaft anerkannt und als rechtsverbindlich aufgestellt ist, und zwar haben für alle die, welche und so lange sie dieser Kirchengemeinschaft angehören wollen und ihren Austritt aus ihr nicht ordnungsmässig angezeigt haben. Damit widerlegt sich, was man gegen Stahl's Anschauung gesagt hat, der auch behauptet, dass das bindende Ansehn der Bekenntnisse darauf beruhe, dass es eben diese Lehre sei, welche die h. Schrift klar und aus sich selbst auslegbar enthielte. Aus dieser Anschauung, so wirft man ein, würde folgen, dass dann nur ein Bekenntniss bindendes Ansehn haben könne, denn eins könne doch nur schriftgemäss seyn. Dies Letztere ist richtig, aber das Erstere folgt nicht. Denn es ist allerdings christlicher Grundsatz, dass nur das Bekenntniss bindend sei, welches schriftgemäss ist; wo es dies nicht wäre, könnte es nicht verbindlich seyn, — der Irrthum, die Unwahrheit, die Sünde kann nicht ideal verpflichten. Da nun aber jede Kirche, die römische und reformirte so gut wie die lutherische, ihr Bekenntniss für schriftgemäss ansieht und festhält, so kann sie mit gutem Recht von ihren Gliedern, die ja der gleichen Ueberzeugung in Betreff ihres Symbols sind, fordern, dass sich diese Glieder nach ihrem Bekenntnisse richten, und es hat das positive Recht sie in die-

sem ihren Verlangen gegen ihre Glieder zu schützen, nöthigenfalls die, welche dem Bekenntnisse die Gehorsamspflicht versagen und dennoch nicht aus dieser Bekenntnissgemeinschaft ausscheiden sondern deren Rechte brauchen wollen, zum Gehorsam oder zum Aufgeben der Rechte zu zwingen. Das würde wenigstens die streng rechtliche Behandlung der Sache seyn, eine Behandlung jedoch, welche entweder nie oder nur in den äussersten Fällen zur Anwendung kommen wird. Vielmehr wird das Normale in einem solchen Fall das Ausscheiden des renitenten Gliedes aus dieser Gemeinschaft seyn. Denn da das Bekenntniss nicht eine Auctorität wie die h. Schrift beansprucht, da vielmehr bei Forderung seiner verbindlichen Verpflichtung die Persönlichkeit des Menschen, ja selbst das, was er in Verblendung für seine Persönlichkeit hält, nicht vernichtet werden, sondern die allerumfassendste Selbstbestimmung gelten soll, so ist Jedem die Freiheit gelassen, sobald er das Bekenntniss seiner Kirche nicht mehr für schriftgemäss erkennen kann, sich von demselben loszusagen, damit natürlich auch von der Kirche, welche eben dies von ihm verworfene Bekenntniss für die lautere Schriftwahrheit hält, und sich der Glaubensgemeinschaft anzuschliessen, deren Bekenntniss er für schriftgemäss ansieht. Dies zu fordern ist aber die Kirche berechtigt und verpflichtet, besonders von den in ihr ein Amt Führenden, und könnte sich dem nur entziehen, wenn auch sie ihre Bekenntnisse nur für „ungewisse *opinionnes* und zweifelhaften disputirlichen Wahn und Meinungen“ hielte und sie „gegen die unruhigen zankgierigen Leute, so an keine gewisse Form der reinen Lehre gebunden seyn wollen“, anzuwenden nicht den Muth hätte, — wie dies in unserer Zeit allerdings oft der Fall zu seyn scheint. Man vergleiche die vorzügliche Auseinandersetzung in der Vorrede zum Concordienbuche S. 19 f., die ganz für unsere Zeit geschrieben zu seyn scheint.

Es liegt uns nun ob, unsere Behauptung von der absoluten Nothwendigkeit des Symbols neben der Schrift zu begründen.

Das Christenthum ist ein Reich des Glaubens von Gliedern, nicht eine Summe Einzelner. Das ist vor allem festzuhalten, aber gerade das ist in unserer individual gerichteten Zeit ganz verloren gegangen; man sieht in der christlichen Kirche nur eine atomistische Vielheit, nicht eine *congregatio, communitio*, nicht das *vivum corpus Christi*, sondern nur eine unorganische Masse, einen Mosaikboden von einzelnen gläubigen Steinchen, nicht aber einen Tempel des Herrn. Christus ist gekommen die Welt, die Menschheit zu erlösen; sein Ab-

sehn war von vorn herein auf das Reich Gottes gerichtet, das ja freilich aus Einzelnen sich zusammensetzen soll, aber der Einzelne ist doch nur soweit und darum ein Gegenstand der göttlichen Gnade, wie weit und weil er in dies Reich eingliedert ist. Das die Wahrheit des Wortes: *extra ecclesiam nulla salus*. Bürgerrecht in diesem Reich verleiht der Glaube; er ist die Legitimation, welche den Eintritt in dies Reich öffnet. Der Glaube aber wird gewirkt durch das Wort Gottes. Doch nicht jeder Glaube macht selig, sondern nur der rechte Glaube; nicht die Form des Glaubens ist heilbringend, sondern sein Inhalt. Darum muss man den rechten Glauben zuerst wissen und kennen, dann besitzen und haben. Die h. Schrift sagt ihm mir, dem Einzelnen, klar und deutlich, es ist der Glaube an den dreieinigen Gott und an die Versöhnungsthat Christi; was mir Einzelnem noth ist zur Seligkeit, das finde ich in der h. Schrift, wenn ich sie nur recht brauche und hineinschaue; denn — und das ist wesentlich — bei dem Einzelnen kommt es nicht so sehr auf das Maass, die Vollkommenheit, Klarheit, Entwickeltheit des Glaubens an, als auf das Centrum, dass ich mich mit Gott will durch Christum versöhnen lassen; der Einzelne kann in vielen Dingen, die das Centrum wol berühren aber nicht umstossen, irren, sein Glaube kann lückenhaft, gering, schwach, fehlerhaft seyn, und dennoch wird er gerettet aus Gnaden, weil, so zu sagen, Gott sich begnügen will auch mit einem sehr mangelhaften Glauben, der nur das „Christus für uns“ bewahrt hat; Gott will da die gute Absicht, nach bestem Wissen und Gewissen zu glauben, für die Ausführung in Gnaden annehmen und darüber hinwegsehen, selbst wenn er mehr von dem Einzelnen fordern könnte, so weit und da ja diesem in der Kirche die Wege zur bessern Erkenntniss offen stehen. Brauche ich Einzelner, was die Kirche mir darreicht in ihrem Glaubensverständnisse, und kann ich alles dies voll und ganz — nach den einzelnen Kirchengemeinschaften verschieden — haben: um so besser für mich, ich werde dann vor vielen Gefahren, Kämpfen, Versuchungen, falschen Wegen, die umsonst gemacht sind, bewahrt bleiben; aber absolut nöthig ist dies Alles für mich nicht zur Seligkeit, ich kann auch selig werden, ohne dass ich dies Glaubensverständniss der Kirche in seiner Reinheit und Lauterkeit habe und kenne, wenn ich nur die h. Schrift habe. Darum sagen wir Evangelischen auch, dass zur wahren Kirche gehören *omnes sparsi per totum orbem*. Darum sprechen wir nicht von einem allein selig machenden Kirchenthum wie die Römlinge, darum können aus allen Glaubensgemeinschaften, sie heissen wie sie heissen,

Glieder selig werden, obgleich wir behaupten, dass nicht alle Gemeinschaften die rechten Wege zur Seligkeit führen, weil nicht alle die rechte Lehre haben. — Anders steht es mit dem Reich des Glaubens, der Kirche. Dies Reich besteht aus Einzelnen; da diese Einzelnen aber Persönlichkeiten und zwar sündige Persönlichkeiten sind, so spiegelt sich die an sich klare Schriftwahrheit in den Herzen der Einzelnen verschieden und getrübt; dies ist nicht ein Mangel der Schrift, sondern der Menschen; nicht das Licht ist schuld, wenn es nicht oder nur gedämpft geschaut wird, sondern das Auge des Beschauers; mit mathematischer, bei allen sich gleich bleibender Ueberführungsgewalt will das Wort Gottes nicht wirken, weil dies den Glauben unmöglich machte, ihm seinen sittlichen Werth benähme und die sittliche Freiheit des Menschen erhöhe. Soll aber nun wirklich ein Reich Gottes erstehen und bestehen, — wie das unzweifelhaft Gottes Wille und zwar der primäre Gnadenwille Gottes vor dem Heil des Einzelnen ist —, und nicht eine blosse Summe von einzelnen Gläubigen, so folgt unwiderleglich, dass Gott in den verschiedenen Strahlenbrechungen aus der Schrift in den Herzen der einzelnen Menschen ein einheitliches Lichtcentrum, ein gemeinsames Verständniss der Schrift muss gewollt haben, und das ist das Symbol. Die Kirche würde ihren Reichscharakter verleugnen, wollte sie sich der Nothwendigkeit ein Symbol aufzustellen entziehen; sie würde ihre Pflicht, die Menschenseelen zu sammeln und im rechten Glauben zu festigen, versäumen, wenn sie meinte, weil ja die klare und ausreichende Schrift da sei, sei ein einheitliches Schriftverständniss unnöthig. Sie würde die Schuld mit tragen, dass so Viele niemals zum rechten Glauben kommen, wollte sie eine Klarlegung und Darlegung der reinen Lehre der Schrift nicht vornehmen und gültig erklären neben der Schrift. So meinen wir's, wenn wir von einer absoluten Nothwendigkeit des Symbols auch trotz der Perspicuität und Suffizienz der h. Schrift reden und wenn wir diese Nothwendigkeit nicht blos in der empirischen Gestalt (auf Erden), sondern in der Idee der wahren Kirche gleicherweise begründet sehen. Wegen des Reichscharakters des Christenthums ist es nöthig, dass zum Zweck der Gestaltung der reinen Lehre, welche die h. Schrift darbietet, ein Symbol da sei auch neben der h. Schrift. Die h. Schrift bietet die reine Lehre dar, das Symbol gestaltet sie; die h. Schrift hat das Amt des Schöpfers, das Symbol des Bildners; die h. Schrift erzeugt die reine Lehre, das Symbol verarbeitet sie; jene bietet das Material derselben, dieses giesst sie in die

nöthige Form. Beide dienen dem gleichen Zweck, die reine selig machende Wahrheit an den Menschen zu bringen; denn die *pura doctrina* ist das Erste; sie muss zuerst da seyn, ehe sie ihre Macht an den Herzen bewähren kann, und das Symbol dient dazu, sie für diese Bewährung zu bewahren. Die Schrift, das Wort Gottes ist die göttliche Rede an den Menschen, die Frage: Willst du selig werden? Das Symbol ist die menschliche Antwort, die Bejahung dieser Frage. Das gehört aber Beides eng zusammen; die Schrift würde nicht ihren Zweck erfüllt haben, würde sie nicht das Bekenntniss, des Glaubens hervorrufen, darum preist der Heiland den Petrus, den ersten Bekenner, der das erste Symbol formulirt, selig. Das Bekenntniss ist für das zu stiftende Reich des Herrn das Gefäß des lebendigen Geisteswortes; wol ein menschliches, aber ein nöthiges; denn erst in Form gefasst kann dies Geisteswort den Menschen wahren Segen bringen.

Dass aber die Kirche gegenüber den einzelnen Subjecten und ihrer Auffassung der Schrift das richtige Schriftverständniss, die wirkliche *pura doctrina* in ihrem Symbol hat, das ergibt sich aus dem recht verstandenen Canon des *semper, ubique et ab omnibus*, welches in evangelischer Sprachweise nichts Anderes aussagt als die fortwirkende Thätigkeit des h. Geistes in dem göttlichen Reichsorganismus, und es resultirt ausserdem daraus, dass der Kirchenglaube schon an Millionen von Zeugen als der wahre und selig machende sich bewährt hat.

Uebrigens glauben wir mit dieser Begründung der Nothwendigkeit des Symbols auf den Reichscharakter des Christenthums und zum Zweck der Bewahrung der *pura doctrina* innerhalb dieses Reiches durchaus nichts Neues aufzustellen, sondern wir berufen uns dafür auf den Art. 7 der Augsbургischen Confession, wo von einem *consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum* die Rede ist, nicht bloß von einem *consentire de docendo evangelio et de administrandis sacramentis*, wo also eine feststehende *doctrina* verlangt wird; und weiter, wenn ebendort von „reiner Predigt“ und rechter „laut des Evangeliums“ Sakramentsverwaltung geredet wird. Wo aber reine Predigt, *pura doctrina* verlangt wird, da muss es ein Gemeinverständniss der Schrift, d. h. ein Symbol geben; und wo dies zum Bestand der Kirche nothwendig erachtet wird, so muss, da Gott den Bestand der Kirche gewollt hat, auch das, was zu diesem Bestande nöthig ist, von ihm gewollt seyn auch neben und trotz der Schrift, d. h. also auch das Symbol. Ist somit das Symbol als nöthig und gottgewollt erwiesen für die Reichsgemein-

schaft der Kirche neben der Schrift, so erträgt nur noch sich mit dem Vorwurf auseinanderzusetzen, als sei dadurch die evangelische Lehre von der Suffizienz und Perspicuität der h. Schrift gefährdet.

Wir gestehen, dass uns immer ein gewisses Misstrauen beschleicht, wenn wir gegen die Bekenntnisse die Instanz von der absoluten Deutlichkeit und Allgenugsamkeit der h. Schrift ins Feld führen sehen. Dass gegenüber jener römischen, auch wol dann und wann von einzelnen Evangelischen geübten Ueberspannung, welche dem Symbol eine autonome Bedeutung beilegt, man auf das alleinige Ansehen der Schrift recurrirt, verstehen wir; ist es doch auch der von uns geübte und vertretene Grundsatz. Aber dass man gegen die bindende Auctorität der Symbole, wie sie von der lutherischen Kirche gefasst und begründet wird, — von wegen und auf Grund ihrer Schriftmässigkeit nemlich —, sich auf die Perspicuität der h. Schrift beruft, der Grund und das Recht dazu ist uns eigentlich unerfindlich. Denn wie können sich doch jene warmen Verfechter der Schriftklarheit mit Grund gegen die Bekenntnisse wehren, die sich doch als nichts Anderes geben und nichts Anderes seyn wollen denn der adäquate Ausdruck der Schriftwahrheit? Und ist doch die Schrift, wie jene sagen, so absolut klar und deutlich, wie kann ein mit solchem Anspruch auftretendes Symbol — und die Wahrheit und Ehrlichkeit wenigstens des Willens, die lautere Schriftlehre auszudrücken, hat man ja den Symbolen noch nicht zu bestreiten gewagt — etwas Anderes als Schriftlehre enthalten? Wer also die Schrift anerkennt als Glaubensnorm, wird dann auch die aus der deutlichen Schrift geflossenen Bekenntnisse als Norm anzuerkennen sich nicht weigern können. Also scheint die Berufung auf die Schriftperspicuität als Instanz gegen die Symbole höchst unglücklich gewählt. Aber ganz abgesehen davon, dass also für solche Lobredner der abstracten Schriftdeutlichkeit gerade aus ihrer Anschauung ein Grund mehr für die Geltung der Symbole folgen würde, wer nur immer die Symbole auf Grund der protestantischen Lehre von der Perspicuität der Schrift als bindend verwirft, muss sich diese Lehre selbst erst für seinen Zweck zurecht machen und seine Abstractionen hineinlegen, um aus ihr nur irgend einen Schein des Rechtes für seinen Vorwurf zu nehmen.

Die recht verstandene Lehre von der Schriftdeutlichkeit, die altprotestantische Lehre ist nicht im Geringsten gegen die Symbole, sondern bedingt und fordert sie. Diese Lehre richtete ihre Spitze gegen die unevangelischen Consequenzen des auf ein bestimmtes äusseres Kirchentum angewandten Satzes:

extra ecclesiam nulla salus, dass nemlich ohne die kirchliche Auslegung die h. Schrift dunkel und unverständlich sei, und nur unter kirchlicher Leitung der Mensch aus der Schrift den Weg zur Seligkeit lernen könne. Die lutherische Lehre aber behauptet, dass die h. Schrift dem das Heil suchenden Menschen klar und verständlich sei und ihm genügend darreiche, was er zu glauben und zu thun habe (*Scriptura sacra perspicua est maxime in locis illis omnibus, quae de fide et justificatione nostra coram deo aeternaque salute agunt*), und dass die h. Schrift sich selber auslege und eine Stelle die andere interpretire. Dass in dieser Lehre nun irgend etwas enthalten sei, was die Formulirung oder Fixirung eines aus der Schrift geschöpften Glaubensverständnisses für eine Kirchengemeinschaft ausschliesse, wird Keiner behaupten können. Darin also, dass ein Symbol besteht und dass man ihm ein normirendes Ansehen zuschreibt innerhalb einer Kirchengemeinschaft als der Ausprägung dessen, wie die h. Schrift in derselben verstanden wird, liegt zunächst kein Widerspruch gegen die Lehre von der Schriftperspicuität. Aber er liegt vielleicht darin, dass wir die Nothwendigkeit des Symbols für die Kirche absolut behaupten, dass wir die Bewahrung der *pura doctrina* nicht ohne das Symbol als gewährleistet ansehen? Doch auch das scheint uns nicht der Fall zu seyn. Es ist oben ausgeführt worden, dass der einzelne Mensch aus der h. Schrift allein lernen und nehmen könne, was zu seiner Seligkeit nöthig ist. Die Schrift ist klar für ihn, dass er den Weg des Lebens finden kann. Aber dass nun Jeder diesen Weg finden müsse, dass er nicht auf Abwege gerathe, die seine Seligkeit gefährden können, wenn er nur an die Deutlichkeit der Schrift und sein eigenes Urtheil und Verständniss gewiesen wäre, das folgt nicht daraus; vielmehr lehrt die Erfahrung das Gegentheil. Wäre die Perspicuität der Schrift eine solche abstracte Deutlichkeit, wie man heutzutage es versteht und die Menschen gern glauben machen möchte, dann müssten alle Schriftforscher auf die gleiche richtige Auslegung kommen, dann müsste Jeder aus der h. Schrift die *pura doctrina* nicht bloß schöpfen können, sondern thatsächlich schöpfen. Wer aber will dies angesichts der Erfahrung, dass lebendig Glaubige über die centralsten Stellen der h. Schrift und über Fundamentallehren verschiedener Ansicht sind, behaupten? Dem nach Gnade verlangenden, unter der Last der Sünde seufzenden Menschen ist die Schrift allemal deutlich, denn sie gibt ihm den klaren Ton: dir sind deine Sünden in Christo vergeben; aber ein Anderes ist es um die Deutlichkeit, die der Kirche als Reichsgemeinschaft, damit die reine Lehre unverletzt bewahrt bleibe,

die der Kirche als Erziehungsanstalt zum Glauben — denn man wird ihr diesen anstattlichen Charakter als eine ihrer Wesensseiten doch nie nehmen können — noth ist. Hier ist die h. Schrift gewiss perspic und sufficient hinsichtlich der Quelle und der Richtschnur des Glaubens, aber ein Anderes ist es hinsichtlich des Inhalts und der Bestimmtheit desselben. Deshalb wollen diese Eigenschaften der Schrift, die nicht aufgegeben werden sollen und dürfen, weil sonst der einige Trost und die letzte Gewissheit des Glaubens aufgegeben würde, nicht das Urtheilen und Erkennen der rechten Lehre suspendiren, sondern sie wollen vielmehr dies hervorbringen und ermöglichen. Das aber würde unmöglich gemacht, wenn man auf Grund einer abstracten Deutlichkeit, die aber, sieht man ihr näher in das Gesicht, zu einer unvollziehbaren Vorstellung und einer ungeschichtlichen Redensart wird, der Kirche das Recht absprechen wollte in ihren Symbolen zu bestimmen, was wahrhafter Schriftinhalt und reine Schriftlehre sei. Gewiss ist ja die Schrift kraft ihrer in sich gewissen Deutlichkeit und vollgültigen Genugsamkeit die einzige Quelle aller wahren Heilslehre, und sie tritt diese göttliche Würde nie an ein Symbol ab; aber diese ihre Würde wäre doch in Staub getreten, wenn sie nun der schrankenlosen Beurtheilung des Subjects ausgeliefert würde — *facta loquuntur*; gewiss ist sie gegenüber allen Irrlehren die wahre Richterin; aber sie wäre es doch thatsächlich nicht, wenn sie niemals gerichtet hätte und nun aus ihrem Richten ein Rechtsbewusstseyn und ein Rechtsstatut gebildet und aus sich herausgesetzt hätte, nemlich das Symbol. Wenn dann die Kirche diese ihr von Gott gegebene Waffe benutzt zur Abwehr der falschen Lehre von ihren Pflegebefohlenen, so erfüllt sie nur eine ihr von Gott auferlegte Pflicht, aber es kann von Symbolzwang und Gewissensdruck nicht die Rede seyn bei verständigen Geistern, die die Kirche nicht für das Versuchsfeld ihrer schriftwidrigen und glaubenslosen Experimente ansehen, sondern für die göttlich gestiftete Gnadengemeinschaft. Man vergleiche auch hier wieder die treffliche Vorrede zum Concordienbuche, bes. S. 19 f. Damit ist das Symbol nicht zu einer Ergänzung der Schrift gemacht, wie etwa nach katholischer Lehre die Tradition, wol aber in gewissem Sinne zu einer authentischen Erklärung und Auslegung der Schrift, nicht nach ihren einzelnen Worten, sondern nach ihrem Heilsinhalt. Solch eine Erklärung ist aber nicht willkürlich durch die Kirche aufgerichtet, sondern der Kirche von Gott gegeben und für den Reichscharakter der Kirche nothwendig. Noch viel weniger ist dadurch die Schrift unter das Symbol herabgedrückt, durch

dasselbe entbehrlich geworden oder dem Grundsatz, dass das Wort die Kirche mache und nicht die Kirche das Wort, zu nahe getreten. Allerdings ist es das Wort des Evangeliums, was die Kirche gründet und baut, und es gibt nichts, was an dessen Stelle treten könnte. Aber wenn man das Wort Gottes nur um jener abstracten Schriftdeutlichkeit willen den Gründer der Kirche nennt, so ist das ein Irrthum. Denn das Wort, welches die Gläubigen sammelt und durch diese Sammlung die Kirche macht, kann gar nicht anders gedacht werden denn als das Wort der Kirche, als das Wort der Glaubensgemeinschaft; ohne diese Gestaltung des Wortes ist dasselbe ein todt,es, unkräftiges. Jeder Satz: das Wort macht die Kirche und nicht die Kirche das Wort, ist darum unseres Dafürhaltens in dieser Abstraction ausgesprochen nur ein gegen den Confessionalismus gerichtetes Schlagwort, bei dem sich ja wohl etwas denken lässt, vielleicht auch das Richtige, das aber in dieser Frage gar nichts aufklärt, sondern nur das thatsächliche Verhältniss verdeckt und mit einem nebelhaften Schleier unlebendiger Abstraction umgibt. Wir müssen auch da wieder auf die Augsbürgische Confession mit ihrem concreten *recte docere* und ihrer concreten *doctrina evangelii* verweisen. Gewiss ist das Wort Gottes immer der Entstehungsgrund der Kirche, aber dies Wort wirkt und kann doch nur wirken als Kirchenwort; weil aber dies Kirchenwort immer wieder sich aus der Schrift beleben, kräftigen, neu gestalten muss, darum ist es im letzten Ende doch immer das Wort Gottes, welches die Kirche macht und bildet. Sobald das Wort aus dem ruhenden Seyn in die Bewegung eingeht, muss es sich gestalten im Bekenntnisswort der Kirche. Das ist kein Widerspruch und das ist auch kein Zirkel; es ist das vielmehr nur der Ausdruck für das thatsächliche organische Wechselverhältniss, welches nach Gottes Ordnung und Setzung zwischen Wort und Bekenntniss bestehen soll und muss zum Zweck der Glaubenspflanzung; es ist das die begriffliche Fassung für jenes Verhältniss von Nothwendigkeit und Freiheit, welches wie bei der Entstehung der Bekehrung des einzelnen Menschen, so auch bei der Entstehung der Kirche, der Gesammtheit der Bekehrten und zu Bekehrenden, obwaltet.

Was dies Verhältniss so oft missverstanden werden lässt, ist der durch unsere Zeit gehende Zug zum Subjectiven, Individuellen, es ist das Interesse der Desorganisation, welches jeden Menschen ganz allein auf sich stellen und alle die altbewährten und göttlichen Organismen auflösen will. Das ist's, was unsere Kirche schwach macht gegen Rom und uns zur „schlichten Klarheit“ des Protestantenvereins treibt. Inder-

that ist es nichts Anderes als das thörichte Unterfangen des Gliedes zu bestehen und zu leben ohne Zusammenhang mit dem Leibe, als die eigensinnigen Hallucinationen eines Kindes, das ein Daseyn haben will ohne die Eltern. Diese Zeitanschauung hat sich nun auch der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Schrift und Symbol bemächtigt und von diesem Gesichtspunkt aus ist dann freilich die Gültigkeit des Symbols eine Profanation der Freiheit, eine Schranke für die Schrift und eine Leugnung ihrer Perspicuität und Suffizienz. Für den aber, der den thatsächlichen Verhältnissen Rechnung trägt, der nicht in leeren Abstractionen über den Dingen, wie sie sind, schwebt und nicht sich selbst immer als den absoluten Anfang einer neuen Entwicklungsreihe und die Incarnation des Göttlichen ansieht, sondern nur als einen ganz geringen Baustein, der zu dem bereits bestehenden Tempel Gottes hinzugefügt wird, betrachtet, für den ist dies Verhältniss, dass sich Schrift und Symbol gegenseitig suchen und bedingen, das letztere jedoch immer als das Abhängige und Untergeordnete, das Selbstverständliche und — wir möchten es so ausdrücken — das Heilsoekonomische.

Wir haben versprochen, den Nachweis zu versuchen, dass die h. Schrift selbst die Nothwendigkeit des Bekenntnisses für die wesentliche Kirche anerkenne und lehre. Wenn auch selbstverständlich um des grundlegenden Charakters der Schrift willen und weil sie für die neu sich bildende Glaubensgemeinschaft mehr das Erzeugungs- als das Gestaltungsprincip war, keine directen Worte, die dahin bezüglich wären, und auch indirecte nicht in Menge werden aufgeführt werden können, so wird sie uns doch, da sie ja der ganzen Entwicklung der Kirche dienen soll und will, nicht ganz ohne dahin gehende Winke und Erklärungen lassen können. Schon das will uns als ein solcher Wink erscheinen, dass der h. Geist fort und fort die h. Schrift auslegen und die Kirche tiefer in den Schriftinhalt hineinführen soll. Wäre die Schrift so an sich vollständig klar und deutlich und unmissverständlich, wozu bedürfte es dann noch dieser Erklärung des Geistes? Denn man wird das Geisteswirken nicht bloß auf sein Wirken in und am Herzen der Einzelnen beschränken wollen. Noch viel mehr aber werden die Stellen dahin zu ziehen seyn, wo dem Einzelglauben, dem individuellen Verständnisse gegenüber auf einen Gemeinglauben und ein allgemein gültiges Verhältniss hingewiesen wird. Es sind da besonders die Corintherbrieft lehrrich, die nicht oft genug gegen die aus einem unberechtigten Subjectivismus entstandenen Spaltungen die Allgemeinheit des Glaubens und die Gemeinschaft hervor-

heben können; schon äusserlich in den vielfachen Zusammenstellungen mit *σύν* wird das angedeutet. So wenn Paulus sagt, dass Alles — Cultus sowol wie Lehre — nach einem bestimmten Gestaltungsgesetze und ordentlich zugehen soll 1 Cor. 14, 40. Ueberhaupt dieser ganze Abschnitt, wo Paulus aus dem Wesen Gottes und der Gemeinschaft folgert, dass überall eine gute Ordnung und Gestaltung (*σχῆμα*) seyn müsse. Dazu rechnet aber Paulus vor allem eine gleiche Form der Lehre (vgl. Gal. 1, 8. 1 Cor. 3, 12 ff.). So, wenn Petrus verlangt 1 Petr. 3, 15, dass Jeder bereit seyn soll zur Verantwortung seines Glaubens, was doch voraussetzt, dass ein bestimmtes Glaubensverständniss da seyn muss, worunter selbstverständlich nicht ein subjectives Meinen und Wähnen vom Glauben gemeint seyn kann — was hätte das für einen Werth und was für einen Anspruch auf objective Wahrheit? —, sondern die bestimmte Lehre, welche in der Glaubensgemeinschaft, in der Gemeinde lebte und galt. So, wenn Paulus Röm. 12, 6 eine *ἀναλογία πίστεως* als Norm und Schranke hinstellt und diese Analogie besonders um der Gemeinschaft willen für nöthig erachtet. Denn es mag ja immerhin dies zunächst für den Glauben des einzelnen mit Weissagung Begabten gemeint seyn, man wird sich der Folgerung nicht entziehen können, dass auch über diesem Glauben des Einzelnen, der ja nur ein Glied des Ganzen ist, ein gültiger Gemeinglaube muss angenommen werden. Oder wenn Ephes. 4, 3 die *ἐνότης* des Geistes und v. 13 die des Glaubens hervorgehoben wird, d. h. es soll nicht der Sondergeist des Einzelnen, sondern der die Gemeinden durchwaltende und einigende h. Geist in der Gemeinde regieren und es sollen alle in dem einen und selben Glauben stehen; wenn 2 Cor. 9, 13 eine *ὑποταγή τῆς ἐμολογίας εἰς τὸ εὐαγγέλιον* d. h. eine Unterordnung der Corinther, welche sie durch ihr unverhohlenes Bekenntniss zum Evangelium beweisen, genannt und gerühmt wird; wenn das gute Bekenntniss des Timotheus 1 Tim. 6, 12 gelobt wird, womit er den Irrthümern entgegengetreten ist und alle die falschen Brüder und Namenchristen widerlegt hat; wenn vom Festhalten am Bekenntnisse gesprochen wird Hebr. 4, 14, damit also jedem Versuch den einmal erkannten und bekannten Glauben zu schädigen gewehrt werde; — das Alles [insonderheit auch wol Phil. 3, 16 — die Red.] scheint uns Beweis zu seyn, wie die Schrift auch ein festes und gewisses Schriftverständniss verlangt und von Anfang an aus sich heraus gesetzt hat.

Ebenso zeigt es uns die Geschichte. Wenn die Apostel in streitigen Fragen in Jerusalem zusammenkommen und einen bestimmten Canon der Lehre und des Lebens geben, so ist

das ein Bekenntniss, das sie als Norm aufstellen und aufstellen zu müssen glauben, damit keine Unklarheit herrsche über die Lehre Jesu und die Forderungen des Christenthums; wenn der Apostel Paulus, wo das Wort verkündigt ist, hin und her in den Städten Lehrer und Prediger ordnet, so geschieht das doch nicht bloß, damit gepredigt werde, sondern damit recht gelehrt und dem Irrthum und der Verkehrung des Christenthums gewehrt werde; wenn er vom Timotheus Vorsicht verlangt bei der Abordnung solcher Lehrer, so will er doch, dass sich derselbe erst überzeuge nicht bloß, ob dieselben auch geeignet seien an Intelligenz und Wissen, — was man heute wissenschaftliche Tüchtigkeit nennt, — sondern mehr noch ob sie auch wirklich die Lehre so verstehen, wie sie verstanden werden will. Aus diesem Allem folgt doch evident, dass nicht bloß das Wort so *nude* genügt, sondern dass auch neben dem Worte noch ein festes garantirtes Wortverständniss nöthig ist, sobald dies Wort nicht bloß bekehrend an dem Herzen des Einzelnen wirken soll, sondern sobald es gemeinschaftsbildend wirkt, also sobald die Kirche ins Leben tritt. Aber der Apostel Paulus spricht sich noch klarer darüber aus Röm. 10, 9—10. Hier sagt der Apostel zunächst davon, dass zur Seligkeit Bekenntniss des Mundes und Glaube des Herzens nöthig ist, dass also der leidensflüchtige Glaube für sich allein so wenig selig macht als das leidensstüchtige Bekenntniss, sondern beides gehört zusammen, innerer Herzensglaube und fröhliches Bekenntniss als Folge der inwendigen Glaubensüberzeugung. Wenn dem Menschen das Heil verkündigt ist und er es von Herzen geglaubt hat, dann muss er nun mit seinem Munde die bekennende Antwort auf die Frage geben, die an ihn in dem verkündigten Gotteswort gebracht ist. Diese zur Seligkeit nothwendige bekennende Antwort ist aber erfahrungsgemäss und thatsächlich nichts Anderes als die herzliche auf innerer Ueberzeugung ruhende Zustimmung zu dem Glaubensverständnisse der Kirche, welche als Heilsverkündigerin und Lehrerin den Einzelnen zum Glauben erzog. Das vermochte die Kirche aber nur und dazu hatte sie nur Muth und Recht, sofern sie in ihrem Bekenntnisse die reine Lehre, *doctrina, καλή διδασκαλία* hatte. Weil sie aber diese hatte, da durfte sie mit Fug und Recht auch diese Zustimmung zu ihrem Glauben, den sie im Bekenntnisse ausdrückt, fordern und durfte überall den, der ihr nicht beistimmte, als auf falschem Wege befindlich, und den, der nicht mit ihr bekennen wollte, als in Gefahr für seine Seele bezeichnen — und sie konnte sich hierfür auf den Apostel Paulus in der oben angeführten Schriftstelle berufen.

Wem jedoch in dieser Auslegung von unserer Schriftstelle ein zu weit gehender Gebrauch gemacht zu seyn scheint, dem geben wir zu, dass allerdings hier zunächst nur von dem einzelnen Gläubigen auch ein klares Bekenntniss zu dem Herrn gefordert wird; das aber geben wir ihm nicht zu, dass hier von dem Einzelnen auf die Gesammtheit einen Rückschluss zu machen verwehrt sei. Wir meinen vielmehr, dass, was vom Einzelnen gilt — die Nothwendigkeit eines Bekenntnisses —, das um so mehr von der Gemeinschaft gilt. Hat der Einzelne einen bestimmten Glauben mit einem bestimmten Inhalt nöthig, genügt nicht blos, dass er glaube, sondern muss auch hinzukommen, was er glaubt, wie viel mehr ist das bei dem ganzen Glaubensreich nöthig, muss es in ihm eine feste *sana doctrina*, *ὑγιανόσα διδασκαλία* geben, wie denn auch Paulus in den Pastoral-Briefen, damals als schon der Widerspruch gegen die reine Lehre sich erhob und die Kirche zu zerreißen drohte, nicht oft genug auf diese gesunde Lehre hinweisen kann und seine Delegirten immer auffordert, darauf zu halten. War sie aber nicht festgestellt, gab es für sie keinen allgemein gültigen Ausdruck, wie konnte er auf sie verweisen, ja wie hätte er 2 Tim. 1, 13 auf eine Hypotypose dieser gesunden Lehre verweisen können?

Es wird also wol dabei bleiben, was die Concordienformel über das Verhältniss von Schrift und Symbol sagt — S. 571, 13 — und was unsere alten lutherischen Theologen geurtheilt haben, dass das Symbol neben der Schrift nicht blos ein nothwendiges Uebel ist — wegen des Bestehens der Confessionskirchen —, sondern dass es nach Gottes Ordnung und Willen zur Bewahrung der reinen Lehre nicht blos nützlich sondern nöthig ist. Es ist als kurze Summa der Schrift eine Darlegung dessen, was der Reichsgemeinschaft Christi der genuine Sinn der Schrift ist. Nicht ist es eine Glaubensregel neben der Schrift, sondern weil aus der Schrift darum unter der Schrift. Nicht eine Beeinträchtigung der Schrift oder ihre Ergänzung, sondern eine vom Geist gewirkte, wenn auch nicht inspirirte, Declaration und, weil die Schrift ganz und voll anerkennend auf Grund schärfster und eingehendster wie treuster und demüthigster Prüfung, eine Ehrenrettung der Schrift. Nicht absolut nöthig für den Glauben des Einzelnen zu seiner Seligkeit, auch nicht blos hypothetisch nothwendig für die Reichsgemeinschaft der Kirche, sondern heilsökonomisch nöthig für den Einzelnen wie für die Kirche. Wol eine Aufstellung der Kirche

als Glaubensgemeinschaft, aber nicht nach Willkür entstanden, sondern als mit Nothwendigkeit aus der Idee des Reiches Gottes hervorgewachsen und weil eben nicht gemacht sondern organisch erwachsen, darum seiner Substanz nach unveränderlich aber seiner Form nach entwickelungsfähig. Aus allen diesen Gründen zuletzt nicht eine Schranke für die Freiheit des Einzelnen, sondern das dankenswerthe herrliche Band, das den Einzelnen und ganze Kreise bei der Schwäche und Irrthumsgeneigtheit des trotzigem und verzagten Menschenherzens an dem einigen Heiland Jesus Christus und seinem Leben schaffenden und lebendig erhaltenden Wort fest hält.

Die Consequenzen lassen sich hienach leicht ziehen. Der Protestantenverein hat als Verein kein Recht mehr in der christlichen Kirche; nicht sowol, weil er das Bekenntniss verwirft und für ungültig erklärt, das würde ihn nur aus der bestimmten Bekenntniskirche ausschliessen, sondern weil er mit dem Bekenntnisse zugleich auch die h. Schrift als Norm verwirft und an ihre Stelle das Zeitbewusstseyn setzt. Bei den Einzelnen wird sich das freilich schwer constatiren lassen, wie weit sie auch die Grundlagen des Christenthums verwerfen und sie deshalb auch aus der christlichen Kirche, nicht bloß aus der besonderen Confessionskirche auszuschliessen sind. Wo allerdings diese Verwerfung mit der Frivolität und dem Cynismus geschieht, wie jüngst von einem Berliner Mitgliede des Protestantenvereins, noch dazu einem Geistlichen, geschehen ist, da kann ein Zweifel nicht mehr obwalten und da wäre die Milde eines christlichen Kirchenregiments nicht bloß eine bedauerliche, verkehrte Weitherzigkeit, sondern eine verdammliche Lässigkeit und pflichtvergessene Mitschuld.

Die Union wird ihre Anschauung über Schrift und Symbol etwas normiren müssen, vor Allem ihr nicht zu leugnendes Bemühen, die Bekenntnisse zu indifferenziren, beschränken und ihre Begründung der Kircheneinheit auf Nationaleinheit fallen lassen müssen. Ihre Geringschätzung der Bekenntnisse von dem Grundsatz der abstracten Schriftdeutlichkeit aus wird auf das Maass der Wahrheit zurückzuführen seyn und dem Subjectivismus und der Desorganisation gegenüber wird sie dem Bekenntnisse als dem Gemeinverständnisse der Kirche und dem Ausdruck des Organischen in der Kirche eine höhere Stelle, ja die normirende für den Bestand des äusseren Kirchentums zu geben haben.

Der Confessionalismus, besser die lutherische Kirche wird

an der alten erkannten und bewährten Wahrheit immer fester und bewusster halten müssen und sich durch das Tagesgeschrei der Menge, sei es einer glaubenslosen oder subjectiv gläubigen, nicht zurückhalten lassen dürfen, immer wieder die alte Fahne der Wahrheit in ihrem Bekenntnisse hoch zu halten, und darf sich nicht durch irgend welche neue Aufstellungen, sie kommen von noch so einflussreicher und persönlich achtbarer und verehrter Seite, imponiren lassen, als sei das Symbol im Werthe gefallen und sei die Zeit da, wo man eines erklärenden Schriftverständnisses der Kirche nicht mehr bedürfe. Vor einer Ueberspannung und zu grossen Werthschätzung des Bekenntnisses zu warnen, wird kaum nöthig seyn; sind doch auch die confessionellen Theologen Kinder ihrer Zeit und haftet doch auch ihnen so oft etwas von jenem Freiheitsstreben der Vermittlungstheologie an, das die Bekenntnisse als eine Schranke fühlt und derselben ledig seyn möchte.

Die Theologie des *Dr.* Kahnis.

Nach Massgabe des Werks: Christenthum und Lutherthum von *Dr.* Karl Friedrich August Kahnis. Leipzig (Dörfling & Franke) 1871.

Von

A. Stählin.

Drittes Vierttheil.

VI. Die Lehre vom heiligen Abendmahle.

Wir kommen nunmehr zur Besprechung der Abendmahlslehre des Herrn Professor Kahnis. Wol in keinem andern Punkte hat derselbe schon früher so grossen Widerspruch erfahren als in diesem. Wir müssen nun von vorn her bekennen, dass es uns sehr schwer fiel, ein ganz klares Bild von Kahnis' eigentlicher Meinung zu gewinnen. Wir glauben jedoch, es ist uns gelungen. Wir möchten beifügen, dass auch wir über diesen Gegenstand viel nachgedacht haben.

Wir müssen nun zuvörderst sagen, dass Kahnis wirklich im Resultat die lutherische Lehrsubstanz festhält oder ihr doch sehr nahe kommt, seine Lehre geht über Calvin entschieden hinaus. Kahnis sagt im Vorwort zu vorliegender Schrift: „Ich bekenne, dass Brot und Wein die Medien des wahren Leibes und Blutes Christi sind, dem gläubigen Empfänger zur leiblichen Vereinigung mit Christo, zur Vergebung der Sünden und zur Gemeinschaft mit allen Gläubigen.“ Er sagt im Buche

selbst S. 232: „Die Mittheilung des Leibes Christi im Abendmahl kommt allen Empfängern zu, ist an die Elemente gebunden und dem Heilsstande zwar förderlich, aber nicht nothwendig.“ Dem scheint allerdings zu widersprechen, dass Kahnis S. 228 behauptet: „Wenn Gott fordert, dass die Gäste, die er eingeladen hat, in den Empfang des Brotes und Weines ihren ganzen Glauben legen, so liegt die Erwartung mehr als nahe, dass Gott in das Zeichen seiner Verheissung das Verheissene selbst legen werde“; hier scheint der Empfang der Heilsgabe vom Glauben abhängig gemacht zu werden. Allein dies ist, wie aus dem ganzen Zusammenhang hervorgeht, doch nur ein allgemeines Postulat, welches mit den Einsetzungsworten selbst, in denen Kahnis noch nicht die volle Lehre über das Abendmahl erkennt, gegeben ist. Das apostolische Wort erfüllt nicht blos diese Erwartung, sondern nach demselben, d. h. nach 1 Kor. 10, 16 setzen die Elemente jeden Empfänger objectiv in Verbindung mit dem Leibe und Blute Christi, und wirken so bei unwürdigem Empfang Schuld und Strafe: reale Strafwirkungen setzen eine reale Macht des Leibes und Blutes voraus (S. 229 f.). Kahnis sagt auch im Vorwort zum dritten Band seiner Dogmatik: „Bei Calvin fallen Zeichen und Sache aus einander. Die Mittheilung des Leibes Christi, näher der Lebenskraft desselben, durch den heiligen Geist ist bei ihm von der Mittheilung der Zeichen getrennt. Ich aber lehre, dass die Elemente, welche ein sichtbares Wort sind, kraft des heiligen Geistes was sie bedeuten: Christi Leib und Blut wirklich mittheilen. — Im Abendmahle sind Brot und Wein, diese gottgeordneten und gottgespendeten Worte von Christi Leib und Blut, kraft des heiligen Geistes Medien des Leibes und Blutes Christi selbst“; und S. 491 des genannten Buches sagt er, das Abendmahl mit dem Joh. 6. gelehrten Genusse vergleichend: „Wenn hier Essen und Trinken die Aufnahme des Leibes Christi im Glauben bedeutet, so ist im Abendmahle Essen und Trinken zwar ein Symbol, welches dasselbe bedeutet, aber zugleich das Mittel der wirklichen Aneignung des Leibes und Blutes Christi; wenn hier das geistliche Essen und Trinken zunächst die Heilskraft Christi ergreift und erst durch diese den Leib, so empfängt im Abendmahl der Christ zuerst den Leib Christi, in und mit diesem die Sübnkraft desselben; wenn hier der Genuss des Leibes Christi zum Heil nothwendig ist, weil er uns mit Christo vereint, so hängt am sacramentalen Essen und Trinken nicht das ewige Leben; wenn endlich hier nur Gläubige den Leib des Herrn empfangen, so im Abendmahle Würdige und Unwürdige.“ Hier ist ganz die lutherische Lehre, namentlich wie

sie Luther in der Wittenberger Concordie Bucer gegenüber präcisirte. Wir würden unbedingt sagen, Kahnis lehre völlig lutherisch, wenn er in unserm Buche S. 235 sich nicht äusserte: „Man hat nicht zu lehren, dass in dem Brote in dem Augenblicke, wo es uns mitgetheilt wird, der Leib Christi impanirt, räumlich eingeschlossen, leiblich immanent und eben darum zugleich mit dem physischen Essen und Trinken in wenn auch sacramentaler doch thatsächlicher Weise gespeist und getrunken wird, sondern vielmehr, dass wenn uns im heiligen Abendmahl die geweihten Elemente gespendet und von uns genossen werden, sie kraft des heiligen Geistes die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi sind d. h. Medien derselben.“ Hiegegen ist zu sagen, dass Luther und die Lutheraner nie die Impanation, sondern mit allem Nachdruck Luther besonders auch zu Wittenberg im Jahre 1536 eine übernatürliche, illocale Gegenwart des Leibes im Raume, im Brote lehrten; und sodann dass wenn alle Theilnehmer am h. Abendmahle, würdige und unwürdige, auch Theil haben an Leib und Blut Christi, wenn, wie Kahnis S. 222 selbst sagt, allen Abendmahlsgästen mit Brot und Wein der wahre Leib und das wahre Blut mitgetheilt wird, dies doch durch nichts Anderes als durch den Genuss von Brot und Wein geschehen kann. Mit diesem würde auch jenes fallen. Von letzterem absehend, könnte man das Wort von Frank (Theologie der Concordienformel III, S. 41): „Wäre die Meinung der Reformirten die, dass vermittelt des heiligen Geistes oder sonstwie Leib und Blut in eine solche Verbindung mit den Elementen gebracht würden, dass hiedurch jene Thatsache (Vermittlung der Gabe durch den Genuss der Elemente) als bestehend, der Empfang der sacramentalen Gabe als leiblich vermittelt zu denken wäre, so hätte nach dieser Seite der Widerspruch des Bekenntnisses ein Ende“, auch auf die nach ihrem Ausgangspunkte mit der reformirten Doctrin sich berührende Kahnische Lehre anwenden.

Allein wir müssen ebenso bestimmt behaupten, dass auch zugegeben, das Resultat sei das genuin lutherische, es Herrn Professor Kahnis nicht gelungen ist, uns zu zeigen, dass er auf dem von ihm betretenen Wege wirklich zu diesem Resultate gelangen könne. Wir müssen etwas weiter ausholen. Kahnis erklärt die Einsetzungsworte bekanntlich tropisch. Ohne Zweifel ist eine solche Erklärung sprachlich an und für sich möglich. Luther mag in der Leugnung dieser Möglichkeit vielleicht zu weit gegangen seyn, obwol er Tropen in der Schrift genug annimmt und in seinem grossen Bekenntniss vom Abendmahl über Tropen sehr viel Wahres sagt. Es kam ihm doch auch

nur darauf an, zu behaupten, dass in den Einsetzungsworten ein Tropus nicht möglich ist. Er sagt etwa in der Schrift: Dass diese Worte u. s. w.: „Wenn sie schon etliche Deutelei finden, können sie doch damit nicht beweisen, dass auch im Abendmahl so sei, und ist alle ihre Mühe und Fleiss, den sie darinne haben, eitel verlorene Arbeit“ (Erl. Ausg. XXX, S. 40). Und hierin müssen wir ihm nach unserer festesten, aus vielem Nachdenken und Zweifeln heraus erwachsenen Ueberzeugung unbedingt Recht geben. Bei jeder tropischen Auslegung wird nemlich die volle Klarheit des Gedankens und die Einheit der Handlung vermisst. Es ist unleugbar, dass bei der rein Zwingli'schen Erklärung, obwol diese noch am wenigsten Künstliches hat, der erste und der zweite Theil der Einsetzungsworte nicht zusammengehen wollen: zwischen dem Befehlswort, zu essen und zu trinken, und einer nur für die Imagination vorhandenen Gegenwart Christi besteht schlechterdings kein innerer Zusammenhang. Luther hat dies in seiner Weise so ausgedrückt: „Aus etlichen macht er Befehl, die uns etwas heissen thun oder befehlen, als diese: Nehmet, esset. Aus etlichen macht er Rede oder Gespräche, die uns schlecht sagen, was geschehe“ (Erl. Ausg. 30, 172). Aber hiervon auch abgesehen findet bei jeder tropischen Erklärung das völlig Inconcinne statt, dass das erste Glied zunächst eigentlich, das zweite von vorn her uneigentlich zu verstehen ist. Der Eindruck, den die ersten Worte erwecken, welcher auch durch den Charakter der Stiftung unmittelbar gegeben ist, dass Christus etwas geben, mittheilen wolle, was über dem nächsten irdischen Objecte hinausliegt, wird durch den zweiten Theil wiederum aufgehoben. Wir essen und trinken lediglich Brot und Wein, allerdings als Symbole eines Höheren. Ein Symbol essen und trinken, ist aber ein unklarer Gedanke. Es muss diesem Gedanken nachgeholfen werden dadurch, dass man sagt, das Essen und Trinken ist selbst symbolisch gemeint. Die Tropologie setzt hier von neuem gleichsam an, hebt aber eben hiemit die Einheit des Gedankens und der Handlung auf. Auf diese Weise gelangt man im ersten Gliede vom eigentlich Gemeinten zu uneigentlich, im zweiten vom uneigentlich zu eigentlich Gemeintem. Wir essen und trinken das Symbol, und weil wir essen und trinken, ist uns zugleich die Möglichkeit angezeigt, die symbolisirten höhern Güter irgendwie in Empfang zu nehmen. Das äussere Essen und Trinken ist ein Symbol der innern Aneignung von Leib und Blut Christi, dass aber beides zusammen falle, liegt in der Handlung selbst schlechterdings nicht. In der Handlung liegt nur, worin z. B. Rothe die Einheit der reformirten und luth-

rischen Anschauung gesehen hat, dass die höhern Güter, welche durch die äusseren Elemente versinnbildet sind, wirklich vorhanden seien und von uns genossen werden können und sollen, wenn auch durchaus nicht gerade in dem sacramentalen Acte selbst. Das eigentlich Sacramentale fehlt hier gerade; Kahnis geht darum noch weiter und findet auch in dem „Geben“ einen Tropus, wodurch die Handlung noch complicirter wird und doch nicht die wirkliche Gebundenheit der eigentlichen Sacramentsgabe an die äussere Handlung erreicht wird.

Findet nun bei der tropischen Auslegung ein gewisser Hiatus statt zwischen einem mittheilenden Acte und sinnbildlicher Belehrung, so findet sich auch in letzterer selbst eine gewisse Duplicität, eine disparate Vorstellung, die sich nicht ganz zur Einheit auflösen will. Das was trotz aller Bemühung sinnbildlich dargestellt wird, ist der Leib Christi. Ist es nun der gekreuzigte? ist es der verklärte Leib? Man kann es Kahnis nur Dank wissen, dass er sich mit aller Entschiedenheit dagegen verwahrt, dass Leib und Blut ohne weiteres in den Opfertod Christi aufgelöst werden können. Geschieht dies, so haben wir genau genommen einen doppelten Tropus: Leib für Tod und Ist für Bedeutet. Andererseits wird man aber sagen müssen, dass es gerade die Beziehung der Einsetzungsworte auf den in den Tod gegebenen Leib und das am Kreuze vergossene Blut war, was je und je die symbolische Auslegung nahe legte. Man kann dann durch eine Gedankenentwicklung, die freilich ausserhalb der Einsetzungsworte liegt, auf den verklärten Leib Christi kommen, sofern die Theilnahme am Opfertod Christi Theilnahme an Christus selbst und Christus der Verklärte ist. Am klarsten hat Ebrard in neuester Zeit diesen Weg eingeschlagen. Im Wesentlichen scheint dies auch die Gedankenfolge Calvin's zu seyn. Aehnlich wenn auch nicht ganz gleich hat Kahnis früher sich ausgesprochen: „Was uns zugeeignet wird, ist der Tod Christi in seiner Kraft, nemlich Vergebung der Sünden. Wenn jeder objectiv dies Gottespfand vom Opfertode Christi empfängt, auch der Unwürdige, so ist es nur dem Gläubigen zur Vergebung der Sünden. Nur so lässt sich die lutherische Zweckbestimmung des Abendmahls behaupten. Wer aber den Tod Christi in seiner Wirkung, Vergebung der Sünden, empfängt, der tritt, da die Vergebung der Sünden die dem Leibe Christi inhärende Kraft ist, mit dem Leibe Christi selbst in geheimnissvolle Verbindung“ (Grundwahrheiten des Protestantismus S. 29). Hiernach wird uns die eigentliche Gabe des Abendmahls nicht durch einen unmittelbaren Act sondern auf discursivem Wege zu theil.

Kahnis ist nun aber über diese Anschauung ganz entschieden bereits im 3. Bande seiner Dogmatik und noch mehr in unserem Werke hinausgegangen. Er sagt im Vorwort zu jenem ganz unmissverständlich: „Im Abendmahl ist das Erste der Empfang des verklärten Leibes und erst durch ihn, welcher der für uns in den Tod gegebene ist, der Sühnkraft desselben zur Vergebung der Sünden“ (XIII). Gleichwol müssen wir sagen, hat Kahnis eine gewisse Duplicität nicht völlig überwunden. Er bezieht nemlich das Symbol auf den Leib Christi selbst und zugleich auf den Opfertod. So lange wir uns auf dem Gebiete der symbolischen Darstellung bewegen, ist bei solcher Fassung keine einheitliche Vorstellung gegeben, während in der substantiellen Auslegung durch die thatsächliche Einheit des gekreuzigten und auferstandenen Leibes volle Klarheit und Sicherheit gegeben ist. Das Symbolische in der Handlung ist dabei nicht aufgehoben und kann sich in verschiedene Momente auseinanderlegen, wie auch wir in dem Brechen des Brotes wie in dem Brote selbst ein Symbol erkennen, ohne die Einheit der Handlung irgend zu stören, die in dem Zusammenfallen von Genuss der Elemente und Empfang von Leib und Blut beruht, und die das Symbol nur zur nebensächlichen Unterlage hat.

Kahnis gibt zu, dass aus den Einsetzungsworten bei seiner Auslegung nicht unbedingt folge, dass Gott in das Zeichen seiner Verheissung das Verheissene selbst lege. Dieses Zugeständniss ist von Bedeutung; es bekräftigt die Wahrheit der Behauptung unserer Väter, dass die Reformirten von ihrer Auslegung der Sacramentsworte aus nie zu einem wirklichen Abendmahle im lutherischen Sinne gelangen. Um die Substanz der lutherischen Abendmahlslehre zu rechtfertigen, nimmt Kahnis seine Zuflucht zum apostolischen Worte. Er unterscheidet sich hierin, so viel wir wissen, von allen Symbolikern wenigstens neuerer Zeit, dass er 1 Cor. 10, 16 eigentlich auslegt. Erst von hier aus wird uns gewiss, dass Gott unter den äussern Zeichen das Verheissene uns mittheilt. Freilich fragt man hier: Ist es nicht auffallend, dass der Herr gerade in den Stiftungsworten die Hauptsache nicht klar bezeichnet habe? Ist es nicht auffallend, dass das apostolische Wort nicht wie sonst nur Entfaltung des Herrnwortes ist, sondern den hier gerade übergangenen Hauptpunkt erst nachbringt? Die Abendmahlsworte sind wirklich Testamentworte, obwol Kahnis dies nicht zugeben will, und diese sollen ihren eigentlichen Inhalt nicht selbst voll und unmittelbar ausdrücken? Die Kraft des heiligen Mahls stammt doch von seinem Ursprung, und erstere soll uns nicht in diesem, sondern erst im Brauche

desselben offenbar werden? Die Kraft der Taufe führen wir doch im letzten Grunde auch auf die Einsetzung des Herrn zurück und sehen in den Einsetzungsworten bereits zusammengefasst, was das apostolische Wort des weiteren auseinanderlegt. Kahnis sagt S. 223 gewiss ganz richtig: „Luther ging von der Grundüberzeugung aus, dass die Abendmahlslehre auf die Einsetzungsworte zu gründen sei. Dies war von unumstösslicher Richtigkeit. Nur muss hinzugefügt werden, dass die Auslegung der Einsetzungsworte mit den apostolischen Aussprüchen über das Abendmahl in Einklang stehen muss.“ Aber es ist doch misslich, wenn erst von diesen aus jene ihren letzten, entscheidenden Inhalt erhalten, was dann freilich nur auf dem Wege geschehen kann, dass ein Hilfssatz herbeigezogen wird, der zunächst in beiden nicht liegt. So sehr wir übrigens uns freuen, dass Kahnis im Gegensatz zu den Auslegern, mit welchen er die tropische Erklärung der Einsetzungsworte theilt, die Corintherstelle möglichst reell zu fassen sucht, so scheint er ihren Vollgehalt doch nicht zu erreichen. Er gibt zu, dass nach dem ganzen Zusammenhang die Gemeinschaft, in die Brot und Wein mit Christi Leib setzen, eine reale seyn muss; es folge daraus aber noch nicht, „dass in Brot und Wein Leib und Blut Christi seien. Das Medium einer Sache ist nicht nothwendig der Träger derselben. Ebenso wird nicht gesagt, dass wir essend und trinkend Christi Leib und Blut in uns aufnehmen. Wir treten nur in Verbindung mit Christi Leib und Blut.“ Nach dem Zusammenhang, nach welchem von Opfermahlzeiten die Rede ist und der Apostel eine Parallele zwischen diesen und dem Abendmahle zieht, kann er sich die Theilnahme an Leib und Blut nicht anders als durch Essen und Trinken vermittelt denken: „der Apostel muss ein Essen des Brotes und Trinken des Weines im Sinne haben, welches als solches und so, wie es in einem Essen und Trinken und als Sache des Augenblicks dieses Essens und Trinkens geschehen kann, sonach mittelst dieses leiblichen Vorgangs und ohne dass es möglich ist, blos Brot zu essen und Wein zu trinken, des Leibes und Blutes Christi mittheilhaft macht“ (von Hofmann, Comment. zum 1. Corinth.-Brief S. 219. Vgl. Bengel zu 1 Cor. 10, 16: *Qui de hoc poculo bibi, est particeps sanguinis Christi. Sic v. 18. edentes. Innuitur summa realitas*). Ebenso ist klar, dass wenn der unwürdig Essende und Trinkende sich ein Gericht isst, derselbe nicht blos in eine reale Beziehung zu Leib und Blut tritt, sondern mit seinem Essen und Trinken wirklich des Herrn Leib und Blut empfängt. Wenn nun aber diese Auslegung unzweifelhaft richtig ist, folgt dann nicht mit zwingender Nothwendigkeit, dass

der Apostel die unmittelbar vorausgehenden Einsetzungsworte in eben demselben Sinne verstanden hat, dass wir nemlich essend und trinkend Christi Leib und Blut empfangen? Das apostolische Wort bringt uns nicht ein neues Moment für das Verständniss der Einsetzungsworte, sondern zeigt uns durch seine Anführung und Anwendung letzterer nur mit noch grösserer Klarheit und Unwiderleglichkeit, dass die tropische Ansehung unmöglich sei. Genau genommen ist Alles, was der Apostel ausser der Relation der Einsetzung selbst vorbringt, eine Auslegung der Worte derselben, die so reell und substantiell als möglich lautet und die von Kahnis gegebene Auslegung nicht etwa ergänzt, sondern ausschliesst.

Allerdings sucht Kahnis seine Auslegung der Stiftungsworte mit den Corintherstellen in Einklang zu bringen. Bei jeder tropischen Auslegung liegt in jenen nicht mehr, als höchstens die allgemeine Verbürgung, dass Gott uns die bezeichneten himmlischen Gaben mittheilen wolle, durchaus nicht, dass wir sie in dem sacramentalen Acte unmittelbar und nothwendig überkommen. Nun redet aber Paulus von einer wirklichen Gemeinschaft mit Leib und Blut und zwar für die Theilnehmer am Abendmahle überhaupt; folglich muss zwischen jenem nächsten Sinne der Abendmahlsworte und dieser Verwirklichung der Abendmahlsverheissung noch ein Drittes liegen. Dies war Kahnis, wenn wir ihn nicht ganz falsch verstehen, nach dem ersten Bande seiner Dogmatik und nach seinem Zeugnisse über die Grundwahrheiten des Protestantismus — der Glaube, womit dann freilich nicht erwiesen war, wie die Theilnahme am h. Abendmahl auch Theilnahme an der spezifischen Abendmahlsgabe seyn kann. Darüber ist Kahnis jetzt weit hinausgegangen. Bereits im dritten Bande seiner Dogmatik und noch klarer in unserm Buche sieht er in dem heiligen Geist die Kraft der Mittheilung der Abendmahlsgabe. Hierin müssen wir den wesentlichsten Fortschritt erkennen, um so mehr als unleugbar in die gegenwärtige Darstellung ächt kirchliche Elemente hereinspielen. Aber als glücklich können wir diesen Versuch gleichwol nicht ansehen, sehen darin aber einen neuen Beweis, dass es Kahnis ernstlich zu thun ist, die Wahrheit lutherischer Abendmahlslehre festzuhalten. Er knüpft zunächst an Joh. 6 an, welchen Abschnitt er richtig auf den verkärten Leib, nicht auf den Tod Christi bezieht, obwol er mit dem Glauben an die Sühnkraft des Todes Christi ein Empfangen seines verkärten Leibes unmittelbar gesetzt sieht, was uns den Vollgehalt jener Rede nicht zu erreichen scheint, und sieht dann in den Worten: der Geist ist es, der da lebendig macht u. s. w. eine Andeutung,

dass wie überhaupt so insbesondere im h. Abendmahl der h. Geist der Vermittler des verklärten Leibes Christi an uns ist. Hievon besagt aber doch die ganze Stelle selbst nichts; sie redet lediglich davon, dass erst wenn der Leib Christi der irdischen Schranke entnommen und kraft des Geistes himmlisch verklärt ist, er auch mittheilungsfähig geworden seyn wird. Dass diese Mittheilung selbst durch den heiligen Geist erfolge, sagt die Stelle nicht. Wir wollen aber gern zugeben, dass der Gedanke mit Beziehung auf unsere persönliche Lebensgemeinschaft mit Christo dem Verklärten kein unrichtiger ist. Wenn wir nun aber im h. Abendmahle nur dasselbe empfangen, was uns auch sonst durch den Glauben an Christi Tod zu theil wird, und wir in beiden Fällen, was uns gegeben wird, auf die nemliche Weise, durch Wirkung des h. Geistes empfangen, wird hiedurch nicht das Spezifische des heiligen Abendmahls aufgehoben? Der Herr Verfasser beruft sich auf die altkirchliche Euclystia, und glaubt dass wenn wir im heiligen Geiste das Medium der Mittheilung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle sehen, wir der schwierigen Hilfsannahme der Allgegenwart des Leibes Christi entbehren können. Hier möchten wir aber fragen: sollen wir uns die Mittheilung des Leibes Christi ohne wirkliche Gegenwart desselben, oder die Gegenwart des Leibes ohne die Gegenwart Christi selbst denken? Von einer Allgegenwart des Leibes Christi hat doch auch Luther nur geredet, um einen Möglichkeitsgrund für dessen Gegenwart im Abendmahle zu besitzen. Jetzt wird hievon wol von allen lutherischen Theologen nur in dem Sinne einer Fähigkeit des erhöhten Christus geredet, sich trotz seiner Ueberweltlichkeit in dieser diesseitigen Welt, und also auch im Raume nach Massgabe seiner Verheissung nach seinem gesammten gottmenschlichen Wesen, also auch nach seiner leiblich verklärten Menschennatur darzugeben und mitzutheilen. In diesem Sinne ist die Ubiquität ohne Zweifel schriftgemäss, wie z. B. auch ein Exeget wie Rudolph Stier zugibt. Wir können dieser Lehre schlechterdings nicht enttrathen bei Setzung einer wirklichen Gegenwart Christi im h. Abendmahle, auch wenn wir die Vermittlung des h. Geistes für die Verbindung der himmlischen Gabe mit dem irdischen Elemente nöthig erachten. Denn der h. Geist steht doch immer im Dienste Christi. Es wäre in diesem Falle anzunehmen, dass Christus durch den h. Geist, der auch sein Geist ist, seine verklärte Menschennatur aus der Jenseitigkeit in die Diesseitigkeit hereinwirke und sie kraft derselben unter dem Brot und Wein zur Mittheilung bringe. Eine Multipräsenz des Leibes Christi muss auch so angenommen werden. Wir können uns aber nicht

verbergen, dass ein Hereinziehen des h. Geistes ausser in dem Sinne, dass durch denselben die irdische Gabe für ihren heiligen Zweck ausgesondert und geweiht und die Gemeinde selbst für die Feier zubereitet werde, weil ohne allen Schriftanhalt unzulässig und verwirrend erscheint. Die Gegenwart Christi in der Welt und in der Gemeinde ist im Allgemeinen vermittelt durch den h. Geist; Christus ist kraft seines Geistes überhaupt als der Gottmensch, also auch nach seiner Menschheit gegenwärtig; denn der Geist Christi ist ein Geist seines gottmenschlichen Lebens; im h. Abendmahl findet aber eine spezifische, sonst nicht gegebene Gegenwart Christi zum Zweck der Darreichung seines Leibes und Blutes mittelst sinnlicher Medien statt. In dieser Gegenwart Christi bethätigt sich das Vermögen des überweltlich lebenden verklärten Christus, sich inweltlich zu setzen und im Raume auf eine freilich wunderbare, unräumliche Weise sich darzugeben in unmittelbarster und concentrirtester Weise. Von Hofmann sagt in der Beurtheilung des Klicfoth'schen Werks über die Kirche gut: „Die Aufnahme in die Gemeinde des heiligen Geistes ist Betheiligung an dem ihr stetig einwohnenden Geiste, welcher sich also auch ihm — demjenigen, der ihr einverleibt wird — zum wirksam einwohnenden Grunde verklärten menschlichen Lebens macht. Das andere Besitzthum der Gemeinde bleibt ihr ein jenseitiges, lediglich in der Ueberweltlichkeit vorhandenes. Aber wo sie ihre Gemeinschaft an demselben begehrt, tritt es aus seiner Jenseitigkeit in ihr diesseitiges Leben ein und macht sich ihr zum Erlebniße, an welchem Theil hat, wer ihre Begehung dieser ihrer Gemeinschaft an Christi verklärter Leiblichkeit theilt“ (Prot. u. K. 1856. I, 211). Uebrigens kann Kahnis unmöglich grundsätzlich gegen eine recht verstandene Ubiquität seyn, da er S. 266 sich äussert: „Die lutherische Lehre von der Mittheilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur in Christo ist ein wahrer und unveräusserlicher Gewinn, welchen die deutsche Reformation der Lehre von Christi Person gebracht hat.“

Kahnis sucht uns jedoch seine eigenthümliche Anschauung über den h. Geist als vermittelnde Potenz im h. Abendmahle noch auf andere Weise nahe zu bringen: „Sind Brot und Wein gottgeordnete Zeichen, welche Leib und Blut bedeuten, so sind sie ebensomit sichtbare Gottesworte, in denen uns Gott seinen Willen, den Leib und Blut seines Sohnes zu geben, verbürgt. Wie jedes Gotteswort Geist und Leben ist, so trägt insonderheit ein sacramentales Wort, welches Gott in so feierlicher Weise an den Einzelnen richtet, den Geist Gottes in sich. Wir bekennen, dass in der Beichte dem reinigen

und gläubigen Bekenner seiner Sünden mit dem Worte: dir sind deine Sünden vergeben, die Sündenvergebung selbst ertheilt wird. Dies Bekenntniss muss doch so vermittelt werden, dass mit dem Worte, welches durch die Ohren in den Geist dringt, weil es Medium des heiligen Geistes, also Gnadenmittel ist, kraft des heiligen Geistes das Gut, welches es bedeutet, nemlich die Vergebung der Sünden, dem gläubigen Empfänger gegeben wird. Hier also ist ein durch den Leib in die Seele dringendes Wort Medium der himmlischen Sache, die es bedeutet. Nun aber sind Brot und Wein sichtbare Gottesworte, welche Leib und Blut Christi bedeuten und zwar in dem Sinne, dass die Spendung derselben bedeutet: Gott gibt uns Leib und Blut seines Sohnes. Ist in der Beichte ein für uns gesprochenes Wort kraft des heiligen Geistes Mittel der himmlischen Sache, so ist im Abendmahl ein uns gespendetes sichtbares Wort Medium des heiligen Geistes, durch denselben aber des Leibes und Blutes Christi. Das ist es, was der Apostel Paulus mit den Worten: das Brot welches wir brechen ist die Gemeinschaft des Leibes, der Kelch welchen wir segnen ist die Gemeinschaft des Blutes Christi, ausgesprochen hat: das Brot ist das Medium des Leibes, der Kelch des Blutes Christi. Unter den Zeugnissen der Reformationszeit hat das von Brenz verfasste *Syngramma suevicum* in diesem Gedanken seinen Mittelpunkt. Wie in der Beichte die Sündenvergebung nicht in dem Schalle steckt, der in unsere Ohren dringt, sondern in dem Geiste, der durch diesen Schall zu unserem Geiste spricht, so hat man auch nicht zu lehren, dass in dem Brote n. s. w.“ (s. oben.)

So scharfsinnig diese Erörterung ist, so scheint sie uns doch durchaus nicht zutreffend. Wir empfangen in dem Wort der Absolution Vergebung der Sünden, aber doch nicht dadurch, dass der h. Geist mit dem äussern Worte das von diesem bedeutete Heilsgut in unser Herz hineinträgt, sondern dadurch, dass das Wort den Heilsinhalt in sich selbst trägt und so den Glaubenden vermittelt. Wir trösten uns der Absolution nicht in der Weise, dass wir auf eine besondere Wirkung des heil. Geistes vertrauten, die neben dem Worte wenn auch durch dasselbe vermittelt einherginge, sondern dass wir felsenfest auf das Wort selbst vertrauen, das uns so viel gilt, als redete und handelte Gott selbst mit uns. Das Wort ist Medium des heiligen Geistes, Gnadenmittel gerade dadurch, dass es seine Heilswirkung in sich selbst trägt, nicht dieselbe nur bedeutet, sonst könnte das Heilsgut auch ohne das Wort uns zu theil werden. Der Inhalt des Wortes hat allerdings Geistesart, und die Wirkung des Wortes ist immer auch Geistes-

wirkung. Beide fallen jedoch zusammen, liegen in keiner Weise aneinander. Die Wirkung des Wortes ist aber im gegebenen Falle durch die besondere Form desselben, seine communicative und exhibitiv Gestalt bedingt.

Letztere fehlt nun gerade bei dem h. Abendmahle bei der von Kahnis angenommenen Deutung. Die Spendung der Symbole hat, wenn es hoch kommt, doch nur den Sinn, dass himmlische Gaben vorhanden seien und Gott sie uns auf irgend welche Weise mittheilen wolle. Sie sind, streng genommen, nicht einmal ein Pfand einer gleichzeitig stattfindenden Communication. Wir müssen bei jeder symbolischen Fassung das von Kahnis bezüglich Calvin's Geäußerte uns aneignen: „Woher weiss denn Calvin, dass die Elemente Pfänder sind? Seine Auslegung gibt nur Zeichen. Diese macht er nun aus seiner Sacramentstheorie zu Pfändern. Nicht auf einem Schriftgrunde, sondern auf einer dogmatischen Supposition ruht das ganze Gebäude der Abendmahlslehre Calvins“ (Lehre vom Abendmahle S. 407). Ein Gotteswort mit unmittelbar applicativer Kraft ist also das Abendmahl auf keinen Fall; überhaupt liegt in der Bezeichnung der Sacramente als sichtbarer Gottesworte etwas Unangemessenes; hierauf hat Höfling (Sacrament der Taufe I, S. 18 f. 34 f.) bereits hingewiesen. Bei einer nur symbolischen Fassung bleiben die Sacramente hinter dem klaren, hellen Worte zurück; bei einer realen gehen sie über dasselbe hinaus. Doch wir wollen zugeben, das Sacrament sei ein sichtbares Gotteswort und trage als solches den Geist Gottes in sich. Wir haben nach der Analogie des Wortes und nach der Natur der Sache dann doch nicht mehr als die Darbietung des symbolisirten Heilsinhaltes für den Glauben, die Mittheilung der Gabe an den Glaubenden. Wir haben eine allgemeine Gottesverheissung, die immer Medium des h. Geistes seyn mag, aber für die wirkliche Zuteilung des Verheissenen doch die Empfänglichkeit und innere Erschlossenheit des Subjects voraussetzt. Das Wort wendet sich stets, auch das Wort der Absolution, an unser Selbstbewusstseyn; es schlägt den psychologisch discursiven Weg ein; wir haben seinen Inhalt allein im Glauben: dir geschehe, wie du geglaubt hast, fügt das Wort der Absolution bei. Darüber kämen wir auch hier nicht hinaus. Es müsste denn nur seyn, dass der Geist Gottes, der Leib und Blut zueignet, in ganz besonderer Weise sei es mit den Symbolen sei es mit der Handlung verknüpft ist; dies hat aber Kahnis nicht nachgewiesen und kann es nicht nachweisen. Wird hier nicht ganz klar, dass wir des verheissenden Wortes bedürfen, kraft dessen wir Leib und Blut empfangen, um ein wirkliches Sacrament zu

erhalten, und dass jede Substitution eines Anderen, auch des heiligen Geistes uns nicht weiter führt, weil die das Sacrament schaffende Wirksamkeit des letzteren immer die klare Exhibitivform des Wortes voraussetzen würde und nur in und mit derselben sich vermitteln könnte? So sehr wir das energische Streben des Herrn Professor Kahnis anerkennen, auf dem von ihm betretenen Wege sich der Substanz der lutherischen Abendmahlslehre zu bemächtigen, so müssen wir doch sagen, dass die Hilfslehre Calvins bezüglich der Wirksamkeit des h. Geistes im Abendmahle uns klarer erscheint. Sind Brot und Wein Sinnbilder übersinnlicher, nicht gegenwärtiger Dinge, so ist es nur folgerecht, dass der Geist Gottes durch die äussern Elemente uns aufwärts weist, dass diese als *incitamenta* und *adminicula fidei* betrachtet werden, welche ihren Inhalt durch ein von ihnen selbst völlig unabhängiges Thun des heiligen Geistes an den Gläubigen erhalten. Wenn Kahnis sich noch ausserdem auf das schwäbische Syngamma beruft, so müssen wir sagen, dass die Schwäche desselben gerade ist, dass nur die Gläubigen das vom Worte objectiv Dargereichte empfangen, seine Stärke dagegen, dass es wie kaum eine andere Urkunde aus der Reformationszeit mit grösstem Nachdruck die schöpferische Kraft des göttlichen Verheissungswortes hervorhebt: *Verbum ad panem fert id, quod in se continet; continet autem corpus Christi verum corporale, proinde fert et corpus ad panem.* Das Syngamma ist nach dieser Seite durch und durch lutherisch, wie es ja auch jede tropische Fassung ausschliesst.

Kahnis' Lehre ist ein höchst bedeutsamer, aber nicht gelungener Versuch, die lutherische Abendmahlslehre fest zu halten ohne ihre exegetische Basis, und mittelbar deshalb auch eine Rechtfertigung dieser.

Ein Mann wie Kahnis ist gegen die lutherische Deutung der Abendmahls Worte nicht aus dem gewöhnlichen, auch in der positiven Theologie immer noch nicht überwundenen Spiritualismus. Sein exegetisches Gewissen verbietet ihm, in der Auslegung Luther'n zu folgen. Wir müssen auf diesen Punkt noch näher eingehen. Kahnis erklärt die gewöhnliche Auslegung Luthers, die synekdochische, für an und für sich möglich; hält sie selbst aber für unmöglich um der Relation des Lucas willen: dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blute; diese Relation sei die wahrscheinlichere schon weil sie die schwierigere ist, und hiernach seien die Einsetzungsworte überhaupt zu erklären und als Subject Brot und Wein zu nehmen; zwei Concreta in dieser Weise zu verbinden: Brot ist Leib, Wein ist Blut, sei eine logische Unmöglichkeit. Hie-

gegen, meinen wir nun, lässt sich ungemein viel sagen. Vor allem dies, dass die synekdochische Erklärung, der auch Bengel mit den Worten: *hoc quod vos sumere jubeo*, und neuster Zeit Delitzsch mit den Worten: das was ich euch hiermit darreiche, ist mein Leib — in dem „das“ ist das Augenmerk des Herrn auf die übernatürlichen Gaben gerichtet, zu deren Darreichung er sich der natürlichen Mittel des Brotes und Weines bedient — folgt, jene andere, die Verbindung der beiden Concreta durch die Copula, nicht aus- sondern einschliesst. Da nemlich bei jener Fassung trotz der auch von Luther gewählten Analogieen jedes schlecht räumliche Ineinander, jede locale Eingeschlossenheit, nach seiner eigenen unzähligemal wiederholten Versicherung verwehrt ist, so kann die schon im Subject angenommene Verbindung: Brotleib, Weinblut, in den Satz aufgelöst werden: das Brot ist Leib, der Wein ist Blut, in dem selbstverständlichen, durch die ganze Handlung an die Hand gegebenen Sinne, dass mit dem gereichten und genossenen Brote der Leib empfangen und genossen wird u. s. w., nicht als ob an und für sich Brot Leib wäre u. s. w. So sagt Luther trotz seiner synekdochischen Erklärung: „Mein Brot hat bei sich solchen Text: esset, das ist mein Leib, und erkläret sich selbs mit ausgedruckten Worten, dass dies Brot sei der Leib Christi“ (E. A. 30, 181); oder: „Mit welchem allen er wohl anzeigt, dass dies Brot und Wein nicht ein schlecht Brot und Wein, wie bei dem Osterlamb genossen ward; sondern viel ein anders, sonderlichs Höhers, nemlich, wie ers mit Worten selbs ausspricht, sein Leib und Blut sei“ (30, 311). Die logische Schwierigkeit, die in dieser Verbindung liegt, hat Luther sich gar wohl eingestanden trotz der Synekdoche; er sagt: „Es ist ja wahr und kann niemand leugnen, dass zwei unterschiedliche Wesen nicht mügen ein Wesen seyn“, und fügt dann freilich bei: „Und also wider alle Vernunft und spitze Logika halte ich, dass zwei unterschiedliche Wesen wohl ein Wesen seyn und heissen mügen“ (291 f.). Luther sagt etwa an einer andern Stelle: „Da stehet nu der Spruch und lautet klar und helle, dass Christus seinen Leib gibt zu essen, da er das Brot reicht. Darauf stehen, gläuben und lehren wir auch, dass man im Abendmahl wahrhaftig und leiblich Christus' Leib isset und zu sich nimpt“ (S. 20), das ist ganz die Auslegung, wie sie in neuster Zeit von Hofmann und Frank geben, obwol diese nicht synekdochisch erklären. Es ist gar kein Widerspruch, wenn man die Worte der Einsetzung nach der gewöhnlichen Relation synekdochisch erklärt und die Worte bei Lucas gleichwol in voller Eigentlichkeit nimmt, weil wir in beiden nur eine ver-

schiedene grammatische Form für ein und denselben Inhalt haben, mit welcher die Evangelisten auch bei diesen urkundlichen Worten wechseln konnten. Wir können deshalb Kahnis nicht beistimmen, wenn er sagt: „Betritt man einmal den Boden der Figuren, dann kann der welcher die Figur Synekdoche annimmt nicht zu viel gegen den aufbringen, der die Figur Tropus oder Metonymie annimmt“; wäre dies richtig, so wäre der gewaltige Kampf Luthers ein ziemlich vergeblicher gewesen. Zwischen Figur und Figur ist ein Unterschied. Luther kam es stets auf den Literalsinn der eigentlichen Sacramentsworte an; wie sich unter Festhaltung desselben der ganze Satz grammatisch füge, daran lag ihm so viel nicht, so dass er noch im Jahre 1526 in der Erklärung des: das ist u. s. w. sich fast transsubstantianisch ausdrücken konnte: „Es ist eine natürliche Rede, wenn man auf etwas weist, dass man weiss, was einer sagt“ (29, 331). Man blieb sich auch bei der Synekdoche stets bewusst, dass die hiefür angeführten Beispiele „nicht eigentlich und durchaus mit Christi Worten übereinstimmen“, und hat auch hier eine *praedicatio singularis* und *inusitata* angenommen. Wir möchten nur auf das bestimmteste behaupten, dass die beiden Auslegungsweisen, welche am Literalsinn festhalten, für sich genommen gleich leicht und gleich schwer sind, und dass beide im letzten Grunde auf einer Voraussetzung beruhen, gegen welche auch Kahnis sich nicht prinzipiell erklärt, die Bengel etwa mit den Worten bezeichnet: *Quis enim est, qui hoc meum ὄημι, quod Christus dicit: H. E. C. M. extra divinae omnipotentiae sphaeram collocare sustineat?* Uebrigens halten auch wir nicht die synekdochische sondern die unmittelbare Beziehung des „das ist“ auf Brot und Wein für die richtige, und freuen uns, dass zwei der scharfsinnigsten Theologen, von Hofmann und Frank, neuester Zeit mit einer Klarheit, die nichts zu wünschen übrig lässt, die Einsetzungsworte darnach erklärt haben. von Hofmann sagt im Schriftbeweis: „Nicht das dargereichte Brot, abgesehen von dem Essen desselben, und nicht den dargereichten Wein, abgesehen von dem Trinken desselben, nennt der Herr seinen Leib, sein Blut, sondern er sagt ihnen, was sie damit thun, dass sie das Dargereichte essen und trinken, nemlich, dass sie seinen Leib essen, indem sie dieses Brot geniessen, und dass sie sein Blut trinken, indem sie diesen Kelch mit Wein trinken.“ Hiemit ist auch schon die Antwort gegeben auf den Einwand: „So wenig man sagen kann: dieses Brot ist dieser Wein, so wenig kann man sagen: dieses Brot ist der Leib Christi, weil Brot und Leib Christi sich nicht verhalten wie sich in einem logischen Urtheil Subject und Prä-

dicat verhalten müssen: nemlich wie das Einzelne zu seinem Allgemeinen.“ Allerdings nach den gewöhnlichen logischen Kategorien kann so wenig gesagt werden: Brot ist Leib als: Brot ist Wein. Aber wird denn nicht gleichwol unzählmal Subject und Prädicat durch die Copula mit einander verbunden, wo schlechterdings nicht das Verhältniss des Einzelnen zum Allgemeinen stattfindet? Es gibt Verbindungen, die an und für sich logisch unmöglich sind, aber durch die bestimmten thatsächlichen Voraussetzungen, durch den besonderen Gedankenkreis, dem sie entstammen, durch die spezifische Beziehung, in der sie auftreten, vollkommen gerechtfertigt sind. Was hat das Wasser mit der Wiedergeburt zu schaffen, wie unendlich weit liegen nach rein natürlicher Vorstellung Gott und Mensch, Zeit und Ewigkeit auseinander! Und doch kann man, zeigend auf das Wasser, mit dem der Täufling begossen wird, etwa sagen: dies Wasser ist die Kraft der Wiedergeburt, kann man ferner sagen: der Menschensohn ist Gottes Sohn und umgekehrt; die Zeit ist für den Christen schon die Ewigkeit. Wenn es Offenbarung St. Joh. 19, 10 heisst: das Zeugniß aber Jesu ist der Geist der Weissagung, so verhält sich doch auch hier das Eine zum Andern nicht wie das Einzelne zum Allgemeinen. Ist dies richtig, so hat die eigentliche Auslegung des Satzes: dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute, an welcher Kahnis besonderen Anstoss nimmt, nicht die mindeste Schwierigkeit, um so weniger, als er selbst der richtigen, auch von Exegeten wie Meyer vertretenen Beziehung des „in meinem Blute“ auf das Subject das Wort redet. Allerdings war „der Kelch, den Christus seinen Jüngern bot, nicht der neue Bund, den Christus in seinem auf Golgatha vergossenen Blut schloss, selbst“, sofern an die geschichtliche That der Stiftung des neuen Bundes gedacht wird; aber der neue Bund hat ja im Blute Christi eine ewige Gegenwart und theilt sich uns durch dasselbe in seiner Kraft, seinem Inhalt und Segen mit. Es ist ganz dasselbe, als wenn wir sagen, dass uns in und mit den Abendmahls Gaben Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit mitgetheilt wird. Diese Auslegung hat Luther im grossen Bekenntniß ausführlich dargelegt; von Hofmann hat sie mit gewohnter Schärfe und Klarheit im Schriftbeweise und in seinem Commentar zum ersten Corintherbriefe erneuert (S. 258): „Christi Blut zur Vergebung der Sünden vergossen und die neue Gottesordnung der auf Vergebung der Sünden beruhenden Gemeinschaft Gottes mit den Angehörigen Christi ist nicht zweierlei, sondern eins und dasselbe u. s. w.“ Aber auch Stier legt wesentlich eben so aus (Reden Jesu VI, S. 123 f.), von andern Auslegern wie

Delitzsch, von Burger u. s. w. zu geschweigen. Wir müssen aber auch die Berechtigung des ganzen Ausgangspunktes, die Annahme von der Ursprünglichkeit der Relation des Lucas und Paulus, entschieden bezweifeln. Kahnis sagt doch selbst S. 100: „Unstreitig ist das erste Evangelium älter als das des Lucas. Auch kann niemand, der die Reden Jesu bei Matthäus mit denen bei Lucas vergleicht, sich des Eindrucks erwehren, dass sie bei Matthäus in ursprünglicherer Gestalt sind.“ Von diesem Kanon aus dürfen, ja müssen wir auch die Relation der Stiftungsworte bei Matthäus für die ursprünglichere halten, um so mehr als was man sonst für die paulinische Relation anführt, dass der Apostel selbst behauptete, er habe es vom Herrn empfangen, die Sache von einer exegetischen Frage abhängig macht, die nichts weniger als ausgemacht ist. Auch sollte man doch glauben, wenn die symbolische Fassung bei Paulus und Lucas unzweifelhaft und beider Bericht der ursprüngliche ist, dass dann eine spätere Relation das symbolische Gepräge unwillkürlich noch stärker hervorhebe; aber gerade das Gegentheil findet statt. Es ist deshalb gewiss nur wohlgethan und von der Sache selbst gefordert, wenn man für die Auslegung nicht den Weg von Ebrard, Julius Müller und Kahnis einschlägt, sondern den gewöhnlichen.

Als eine Instanz gegen den Literalsinn führt Kahnis noch an, dass jedem der exegetische Augenschein — um nicht zu sagen: Menschenverstand — sage, dass unmöglich die Jünger Christi Worte so verstehen konnten, dass der Leib Christi, der vor ihnen stand, in dem Brote, das Blut, das erst vergossen werden sollte, in dem Becher war (S. 225). Hier liegt unzweifelhaft eine wirkliche Schwierigkeit vor, die anerkannt werden muss. Wir möchten uns nicht so aussprechen wie Kahnis thut. Dass aber das erste Mahl ebenso wie die späteren ein vollständiges Abendmahl gewesen ist, kann Ref. nicht glauben; hätte z. B. auch nicht den Muth, dies vor der Gemeinde zu behaupten. Offenbar hat so Manches von den letzten Reden des Herrn etwas Proleptisches; das h. Abendmahl ist für die Gemeinde des Herrn eingesetzt worden; diese Gemeinde war noch nicht da, sie war erst eine werdende, so war auch das Abendmahl erst ein werdendes. Es weist doch alles in die Zukunft; von Hofmann, welcher das erste Mahl schon als ein vollständiges ansieht, muss im Schriftbeweis geschworen werden (II. 2, S. 213): „Das Essen des Brotes, welches er ihnen darreicht, ist ein Essen seines Leibes, ihr Trinken des Weines ein Trinken seines Blutes, des Leibes, mit dessen Dahingabe in den Tod, des Blutes, mit dessen gewaltsamer Verströmung die vollkommene Gemeinschaft

Gottes und der Menschheit hergestellt seyn wird.“ Das Abendmahl ist ein Testament im Sinne von Hebr. 9; „ein Testament wird aber erst fest durch den Tod“. Auch scheint der Herr mit möglichster Bestimmtheit Joh. 6, 62. 63 selbst zu versichern, dass an eine Mittheilung seines Leibes und Blutes vor seiner Verklärung nicht zu denken sei. Hiemit wollen wir nicht sagen, dass das erste Mahl eine leere Ceremonie gewesen sei; sollte nicht etwa zwischen ihm und den späteren die Verklärung des Herrn voraussetzenden Abendmahlen ein ähnlicher Unterschied seyn wie zwischen dem Vorgang Joh. 20, 22 und der Pfingsthatsache? Wie dem aber sei, unsere Auslegung der Stiftungsworte hängt von jener precären Annahme nicht ab. Ein so unbefangener Theolog wie Schmid muss sagen: „Müssten wir auch annehmen, dass das erste Abendmahl bei der Einsetzung selbst noch nicht ganz identisch gewesen sei mit demselben Mahle bei jeder folgenden Feier, so hätte auch diese Annahme keine Schwierigkeit“ (Bibl. Theologie I, S. 341); und von Harless scheut sich nicht in einer Predigt zu sagen: „Vor seinem Kreuzestod stiftet Christus das heilige Abendmahl; nach seiner Auferstehung und Erhöhung macht er die Stiftung wahr und erfüllt sie. In der Stiftung weist Christus auf etwas hin, was erst geschehen wird, damals aber noch nicht geschehen war; im Worte der Stiftung verheisst Christus den Genossen des Abendmahls reichen zu wollen den Leib, der werde gegeben, das Blut, das werde vergossen werden. So stiftet Christus das Abendmahl im Hinblick auf den bevorstehenden Erlösungstod, und erst nach dem vollzogenen Kreuzestod kann und will Christus die Stiftung und Verheissung erfüllen und in der Kraft des vollbrachten Erlösungswerkes darreichen den gegebenen Leib, das vergossene Blut zur Vergebung der Sünden.“ Wir könnten wol eine ganze Reihe von Theologen anführen; die ebenso urtheilen.

Das geschichtliche Material ist wiederum mit gewohnter Meisterschaft geordnet und gesichtet; trefflich ist besonders die Opferidee entwickelt: „Aus dem Gedächtniss des Opfers Christi ward die Vergegenwärtigung, aus der Vergegenwärtigung die Nachahmung, aus der Nachahmung die Wiederholung desselben.“ Ob freilich Kahnis in der Abendmahlslehre der ersten Väter nicht doch zu wenig gefunden hat, möchte man fragen; nicht blos Thiersch, dieser bedeutende Kenner des christlichen Alterthums, sondern z. B. auch der sehr unbefangene Kirchen- und Dogmenhistoriker Engelhardt fand dort eine grössere Annäherung an die lutherische Doctrin. „Wie verschieden auch die Deutung der Stiftungsworte bei den ein-

zelen Vätern war, bald mehr im symbolischen bald mehr im realen Sinne — das aber stand der alten Kirche fest: es ist der wirkliche Leib und das wirkliche Blut Christi, was im h. Mahle von der Gemeinde empfangen wird“, sagt Schöberlein (Das h. Abendmahl nach Lehre u. Uebung S. 23). Doch kann Ref. auf diesem Gebiete mit einem Kahnis nicht streiten. Dagegen können wir nicht glauben, dass der Herr Verfasser Luther's Lehre richtig dargestellt habe; Luther'n, behauptet er, sei nicht die Spendung des Leibes und Blutes Christi, sondern die durch das Wort: für euch gegeben zur Vergebung der Sünden gebotene Vergebung der Sünden das Hauptstück im Abendmahle (S. 233); nicht der verklärte Leib Christi, sondern jenes Wort von der Vergebung, wovon der Leib nur ein Pfand sei, sei nach Luther die Substanz desselben. Es mag dies, wie wir schon angedeutet, von dem früheren Luther einigermaßen gelten, von dem spätern, in der Abendmahlslehre im Kampf mit den Gegnern selbst erst gereiften Luther gilt es gewiss nicht. Wie hätte Luther den gewaltigen Kampf um den eigentlichen Inhalt des Abendmahls kämpfen können, wenn ihm das Wort, und nicht die Handlung des Spendens und Empfangens der Elemente — allerdings nur in ihrer Einheit mit der übersinnlichen Gabe — die Hauptsache gewesen wäre! Luther beginnt seine Schrift von dem Sacrament des Leibes und Blutes Christi vom J. 1526 mit den Worten, in denen er seinen eigenen Standpunkt, den früheren und späteren, klar genug bezeichnet: „In diesem Sacrament sind zwei Ding zu wissen und zu predigen. Zum ersten, was man gläuben soll, das man auf Latinisch nennet *objectum fidei*, das ist das Werk oder Ding, das man gläubt oder daran man hangen soll. Zum andern, der Glaube selbs, oder der Brauch, wie man dess, so man gläubt, recht brauchen soll. Das erste ist ausser dem Herzen, wird uns äusserlich für Augen gehalten, nemlich das Sacrament an ihm selbs, davon wir gläuben, dass im Brot und Wein wahrhaftig Christus' Leib und Blut ist. Das ander ist inwendig im Herzen, kann nicht herauskommen, und stehet darin, wie sich das Herz gegen dem äusserlichen Sacrament halten soll. Nu habe ich bisher von dem ersten Stuck nicht viel gepredigt, sondern allein das andere, wilchs auch das Beste ist, gehandelt“ (a. a. O. 29, S. 329). Hier unterscheidet Luther klar eine objective und subjective Seite im h. Abendmahl, ohne nur das Wort zu nennen. Aber allerdings muss der Glaube sich an das Wort halten; in welchem Sinne, hat Luther besonders klar und eingehend in der Schrift: Dass diese Worte u. s. w. entwickelt. Irrren wir nicht, so redet Luther hier vom Worte in einem

dreifachen Sinne: erstens sofern durch dasselbe das Sacrament seinen Inhalt empfängt, zweitens sofern der Glaube sich an dasselbe zu halten hat, wodurch das leibliche Essen zugleich zu einem geistlichen wird, drittens sofern das Wort noch besonders den Zweck des Sacraments als in Sündenvergebung bestehend ausdeutet. In Bezug auf das erste sagt Luther etwa: Nu stehen da Gotts Wort, die in sich begreifen und fassen den Leib Christi, dass er da sei. Doch der ganze Kampf Luthers beruht ja auf dieser Grundanschauung. Das zweite besagt nichts Anderes, als dass uns das äussere Essen nichts helfe, wenn wir nicht wissen und im Glauben in's Herz es fassen, dass wir mit demselben Christi Leib essen; der Glaube ist aber eben der Glaube an das Wort, dass Christi Leib und Blut vorhanden seien, und dieser Glaube ist das geistliche Essen. Dieser Gedanke ist ein völlig klarer, von der Sündenvergebung ist hier noch nicht die Rede. Luther sagt etwa: Man soll nicht das Wort vom Leibe Christi, das Herz nicht vom Munde, man soll nicht das leiblich Essen ins Abendmahl allein treiben, und das geistlich eraus reissen (30, 87). Wo möglich noch deutlicher ist er in den Worten: „Der Mund isset den Leib Christi leiblich; denn er kann die Wort nicht fassen noch essen, und weiss nicht, was er isset, schmeckt ihm gleich, als esse er etwas anders, denn Christus' Leib. Aber das Herz fasset die Wort im Glauben, und isset eben dasselbige geistlich, das der Mund leiblich isset. Denn das Herz siehet wohl, was der unverständige Mund leiblich isset. Woher sieht es aber? Nicht vom Brod, noch vom Essen des Mundes, sondern vom Wort, das da stehet: esset, das ist mein Leib, und ist doch einerlei Leib Christi“ (30, 93). Luther's ist das Wort sowol die dem Sacrament inne wohnende Kraft als gleichsam die Selbstaussage des Sacraments, an welche der Glaube sich hält. Das Wort macht die Handlung zu einer That Gottes, und den menschlichen Act zu einem heilskräftigen dadurch, dass es die äussere und innere Seite des letzteren in einander schlingt. Von einem Gegensatz von Wort und Handlung ist hier nicht die Rede; und die eigentliche Substanz des Abendmahls ist und bleibt immer Leib und Blut Christi, so dass Luther auch sagt, wenn der Leib gleich geschieden und ohne Wort wäre, so wäre er dennoch vonnöthen, weil das Leben und Seligkeit drinnen ist. Aber auch das Wort von der Vergebung der Sünden tritt durchaus nicht, von dem früheren Stadium Lutherscher Abendmahlsdoctrin abgesehen, in ein so äusseres Verhältniss zu der Handlung und deren eigentlichem Inhalt, wie Kohnis es darstellt. Es handelt sich hier nicht um das Wesen, sondern um Kraft und

Nutzen des Abendmahls. Wir wollen gern zugestehen, dass ein gewisser Dualismus zwischen beidem bisweilen von Luther nicht völlig überwunden scheint, und leise selbst durch den kleinen Katechismus hindurchklingt. Wie Luther es aber meint, hat er im grossen klar entwickelt. Luther unterscheidet hier ganz deutlich die *sustantia sacramenti* und die *virtus atque utilitas* (Symb. BB. ed. Müller S. 502). Erstere ist das, was Luther im kleinen Katechismus obenanstellt, wodurch die Frage eigentlich schon entschieden ist: „Brot und Wein, in Gottes Wort gefasset, oder Leib und Blut, aus Kraft dieser Worte zu dem Brot und Wein kommen.“ Das Wort erscheint hier recht eigentlich als die Potenz des Sacraments; und Leib und Blut ist die Substanz, ist das eigentliche Hauptstück im h. Abendmahle. Die Vergebung der Sünden kommt nun nicht von aussen durch das Wort hinzu, Leib und Blut sind auch nicht blos „ein Pfand und Zeichen des Wortes von der Vergebung der Sünden“; sondern die Vergebung der Sünden haftet dem Leib und Blut Christi selbst inne, das sagt doch die von Kahnis selbst angeführte Stelle: „Darum gehen wir zum Sacrament, dass wir da empfangen solchen Schatz — dieser ist eben Leib und Blut Christi —, durch und in dem wir Vergebung der Sünde überkommen“; und zwar um desswillen, weil uns durch diesen Schatz, durch Leib und Blut Christi die Vergebung erworben ist: *hic, inquam, panis thesaurus ille est, quem jactamus, hic certe est nec alius, per quem ejusmodi peccatorum condonationem Christus nobis meritus est.* Wir haben hier die ganz richtige Anschauung, die uns freilich auch in andern Stellen entgegnetritt. So sagt Luther im Sermon vom Jahre 1526: „Wenn dir aber Christus geschenkt wird, so ist dir auch Vergebung der Sünd geschenkt, und alles was durch den Schatz erworben ist“ (29, 348); oder: „Wenn wir das allerheiligste Abendmahl nehmen, so werden wir nicht nur gemahnt an die Vergebung der Sünden, so uns Christi Tod erworben, sondern der Preis selbst, das Lösegeld, um welches die Sündenvergebung erkaufte ist, nemlich Christi Leib, wird uns zu essen gegeben und sein Blut zu trinken.“ Wie wir nun überhaupt nicht wüssten, was wir im Abendmahle empfangen ohne das Wort, so könnten wir auch den Nutzen desselben nicht ohne das Wort, nemlich das Wort: für euch gegeben u. s. w. Die Vergebung der Sünden ruht schon im Schatze selbst, wie Luther auch sagt: „Und wenn gleich die Wort nicht da stunden, so hast du dennoch den Leib, der für deine Sünd gestorben, und das Blut, so dafür vergossen ist“; aber die Worte sagen klar, hell und deutlich aus, welcher Segen im eigentlichen Sacramentainhalte ruht.

Wie das Wort einerseits die Selbstaussage des Sacraments ist nach seinem substantiellen Inhalte, so ist es andererseits in dem: „für euch gegeben“, die Selbstaussage desselben nach seiner „Kraft und Nutz“. Luther kann deshalb eben so gut sagen, dass wir durch Leib und Blut, als dass wir durch „diese „Worte“ Vergebung der Sünden empfangen, weil diese Worte nur der für unser Selbstbewusstseyn, für unsern Glauben explizirte Heilsinhalt jenes Schatzes sind und wir nur im Glauben an das in ihm enthaltene, und im Wort noch ausdrücklich vorgelegte Heilsgut dieses auch wirklich empfangen. So wenig die Vergebung vom Leibe Christi, so wenig ist das Wort von der Vergebung, wie es allerdings im kleinen Katechismus scheinen könnte, irgend losgelöst von dem Worte: das ist mein Leib, sondern nur dessen individuelle Application und Ausdeutung zum Zweck der persönlichen Heilsaneignung, gleichsam eine Verstärkung und Verschärfung dessen, was im Essen und Trinken schon liegt. Darum antwortet Luther auf die Frage: warum das? — dass wir nemlich solchen Schatz und in ihm Vergebung der Sünden überkommen —: „darum dass die Worte dastehen und uns solchs geben, denn darum heisset er mich essen und trinken, dass es mein sei und mir nütze, als ein gewiss Pfand und Zeichen, ja eben dasselbige Gut, so für mich gesetzt ist wider meine Sünde, Tod und alle Unglück“ (a. a. O. S. 502). Hier liegt doch „Kraft und Nutz“ unmittelbar in der Sache selbst; die Worte, die uns solchs geben, sind wie Luther vorher gesagt hat: das ist mein Leib und Blut, für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden; das für euch gegeben u. s. w. wird gar nicht besonders hervorgehoben; im Essen und Trinken liegt schon eine individuelle Application, und was wir essen und trinken, ist nicht blos Pfand und Zeichen, *imo res ipsa, quam pro peccatis meis cel. opposuit*, d. h. wir empfangen im Leibe Christi dasjenige, worin die Ueberwindung der Sünde und aller uns feindseligen Gewalten unmittelbar gegeben ist. Freilich gilt dies nur für den Glauben, wovon Luther nachher noch besonders handelt; „der nicht gläubt, der hat nichts“, sagt er geradezu, was selbst auch darauf hinweist, wie Luther die objective Heilsgabe und subjective Heilswirkung zusammenschaut. Das Wort „für euch u. s. w.“, weit entfernt, einen andern, ausserhalb des Sacramentsinhaltes liegenden Zweck einzuführen, ist Luther'n gerade die göttliche Mahnung, Heilsgabe und Wirkung für sich im Glauben zusammenzuschliessen, und der entschiedene Protest gegen eine Vorstellung, die im Empfang des Leibes Christi ein *opus operatum*, in diesem selbst „einen passiven Stoff“ erblicken wollte (vgl. a. a. O.

8. 504). Kurz — wir haben hier eine wirkliche Ueberwindung jenes Dualismus, der uns sonst noch hie und da störend entgegneten will; Wesen und Nutzen des Sacraments sind klar geschieden, und liegen doch in einander. Wir sagen zusammenfassend mit Luthers Worten: „Nu wird es uns ja nicht anders, denn in den Worten (für euch gegeben und vergossen) gebracht und zugeeignet; denn darin hastu beides, dass es Christus' Leib und Blut ist, und dass es dein ist als ein Schatz und Geschenke. Nu kann ja Christus' Leib nicht ein unfruchtbar vergeblich Ding seyn, das nichts schaffe noch nutze. Doch wie gross der Schatz für sich selbs ist, so muss er in das Wort gefasset und uns gereicht werden: sonst würden wirs nicht können wissen noch suchen.“ Die Frage nach der nähern Beziehung des: für euch gegeben, ob auf das Abendmahl selbst oder auf den Tod, ist doch für die ob-schwebende Frage von geringer Relevanz; denn zur Vergebung könnte der Leib Christi unmittelbar im Abendmahl doch nur gegeben seyn auf Grund seines Gegebenseyns in den Tod; und andererseits schliesst, wie Kahnis selbst richtig bemerkt (Dogmatik III, 487), das Gegebenwerden für uns ein Gegebenwerden an uns ein. von Zezschwitz sagt (Katech. I, 621): „Obgleich der Herr bei der Einsetzung des h. Abendmahles von der Vergebung der Sünden als einer Wirkung der Todes-dahingabe seines Leibes redet, so wird dies doch unverkennbar hier nur gesagt, weil der Genuss des in den Tod gegebenen Leibes diese Frucht eben versichern, sie in der That zugleich aneignen soll.“ Jedenfalls gehen beide Vorstellungen bei Luther ineinander über. Luther hat jene Ansicht auch mehr als eine nur mögliche, ihm allerdings erwünschte aufgestellt; er sagt darüber: „Solchs sag ich nicht, dass ich gewiss darauf stehe; denn wess ich selbs nicht gewiss bin, das will ich Niemand lehren, sondern dass ich gerne wollte, es wäre also“, und: „Bei uns ist keine Fahr, sondern eitel Vortheil, welche Meinung wir von den beiden behalten, sie sind beide gut und recht; denn es ist beides in der That also, nemlich, dass Christus' Leib beide über Tisch und am Kreuze gegeben ist; ob wirs nicht treffen am rechten Ort der Schrift (wie vielen Heiligen geschehen), so fehlen wir doch der Meinung und Wahrheit nichts“ (a. a. O. 30, 328. 330). Die andere Beziehung des heiligen Abendmahls, die auf die leibliche Wünsch — während z. B. Zezschwitz sagt: „Das Abendmahl ist zwar nicht nur, aber sicher zugleich und obenan, das kann man sagen, eine Zusicherung und Zueignung der durch Christi Tod gewirkten Vergebung der Sünden“ —, ist damit nicht

ausgeschlossen, wie denn Luther jene Beziehung unendlich mehr betont, als man gewöhnlich annimmt. In seiner Schrift: Dass diese Worte u. s. w. tritt sie ganz entschieden in den Vordergrund; und wird dieselbe an etwa zwölf Stellen in immer neuen Wendungen und in der grossartigsten Weise hervorgehoben. Es ist auch nicht ganz richtig, wenn Thomasius (Dogmatik III, 2, S. 100) sagt: „In den grossen Katechismus hat er diese Ansicht nicht aufgenommen, ohnerachtet der ähnlichen Aeusserungen über die Taufe“; Luther sagt doch in diesem auch über das h. Mahl: „Man muss ja das Sacrament nicht ansehen als ein schädlich Ding, dass man dafür kaufen solle, sondern als eitel heilsame, tröstliche Arznei, die dir helfe und das Leben gebe beid an Seel und Leib. Denu wo die Seele genesen ist, da ist dem Leibe auch geholfen; wie stellen wir uns denn dazu, als sei es ein Gift, daran man den Tod hole?“ Auch hat Luther den Unterschied jener beiden Wirkungsarten bereits in der grossen Stelle (a. a. O. 30, 134 f.) angedeutet, da er sagt: „Wir aber, so da gläuben, wissen, dass der Leib uns nütze ist, wo er auch ist. Ist er im Brot, und wird mit Glauben leiblich geessen, so stärket er die Seele, damit, dass sie gläubt, es sei Christus' Leib, das der Mund isset, und haftet also der Glaube an dem Leibe, der im Brot ist. Nu ist das nicht unnütze, sondern seliglich, was den Glauben hebt, trägt und heftet. Desselbigen gleichen der Mund, der Hals, der Leib, der Christus' Leib isset, soll seinen Nutz auch davon haben, dass er ewiglich lebe, und am jüngsten Tage auferstehe zur ewigen Selikeit. Das ist die heimliche Kraft und Nutz, der aus dem Leibe Christi im Abendmahl gehet in unsern Leib: denn er muss nütze seyn und kann nicht umbsonst da seyn; darumb so muss er das Leben und Selikeit unserem Leibe geben, wie seine Art ist.“ Luther unterscheidet hier klar eine heimliche, mysteriöse, uns selbst unbewusste Wirkung des Leibes Christi auf die substantielle Seite unseres Wesens, auf den Naturgrund in uns, von einer offenbaren, auf die lichte Region unseres Selbstbewusstseyns sich beziehende, unseren Heilsstand bekräftigende Wirkung. Es sind nicht einander untergeordnete, sondern nebengeordnete Wirkungen, ein Doppelstrom von Segnungen, nach dem Gesamtcharakter des Erlösungslebens, das in Rechtfertigung und Wiedergeburt sich bewegt, auf unser Person- und Naturleben sich bezieht. War es nur nicht ein feiner Takt Luther's, dass er in seinen Katechismen fast nur die erstere Seite hervorhebt als die praktisch offenbar wichtigere, mehr dem ethisch-psychologischen Bereich angehörige? Uebrigens ist es offenbar nicht richtig, wenn Kahnis, jedenfalls den kleinen

Katechismus berücksichtigend, behauptet: Nach Luther ist nicht die Spendung des Leibes und Blutes Christi, sondern die durch das Wort: für euch u. s. w. gebotene Vergebung der Sünden das Hauptstück im Abendmahle; denn Luther sagt ja ausdrücklich: welche Wort sind neben dem leiblichen Essen und Trinken als das Hauptstück im Sacrament; unter dem letzteren ist aber das Essen und Trinken von Leib und Blut Christi mit einbegriffen, so dass auch hier Wesen und Nutzen des Sacraments in innigster Beziehung auftreten. Eine Stelle aus dem grossen Katechismus kann zur Erläuterung dienen: Hie schreien und poltern sie: wie kann Brot und Wein die Sünd vergeben oder den Glauben stärken? So sie doch hören und wissen, dass wir solches nicht von Brot und Wein sagen, als an ihm selbst Brot Brot ist, sondern von solchem Brot und Wein, das Christus' Leib und Blut ist und die Wort bei sich hat (a. a. O. S. 503).

Wir können die durch die meisten Werke von Kahnis sich ziehende Behauptung, dass Luther'n das Wort von der Sündenvergebung im h. Abendmahle die Hauptsache sei und dass deshalb die Handlung des Spendens und Empfangens ihm zurücktrete, nicht für die richtige erkennen und glauben es erwiesen zu haben. Ebenso müssen wir ihm widersprechen, dass der deutsche Text des zehnten Artikels der Augustana in dem Ausdruck in der Gestalt des Brotes und Weines ein Zugeständniss an die Verwandlungslehre enthalte, welches in keinem Fall correct ist (VII, vergl. S. 211). Eine Instanz hiegegen dürfte schon seyn, dass man vielfach gerade das Gegentheil in diesem zehnten Artikel gesehen hat, nemlich nicht den genuin lutherischen, sondern einen vermittelnden, Oecolampad-Melanchthon'schen Lehrtypus (Ebrard, Dogma vom h. Abendmahle S. 357; auch Heppe, Altprot. Kirche S. 65); hiegegen hat früher schon Thomasius, neuester Zeit Frank (Theol. der C.-F. III, S. 15 ff.) das Nöthige gesagt. Was jene Meinung selbst anlangt, so dürfte deren Unrichtigkeit nach alle dem, was Frank (a. a. O. S. 18 f.), Plitt (Augustana II, S. 317), Vilmar (Augsb. Conf. S. 105) gesagt haben, namentlich durch Zöckler in der ev. Kirchenzeitung 1871 Nr. 69 auf's überzeugendste dargethan seyn: „Was zunächst den Ausdruck unter Gestalt des Brotes und Weines betrifft, so ist derselbe so gewiss weit entfernt davon, ein Verständniss im transsubstantianischen Sinne zu fordern, als er an und für sich wie noch Bucer zugestand sogar mit einer wesentlich symbolischen oder spiritualistischen Vorstellung vom Abendmahl vereinbart werden kann.“

Ueberblicken wir das Ganze, so gestehen wir trotz unse-

res vielfachen Widerspruchs der Abendmahllehre des Herrn Professor Kahnis willigt zu, dass sie einen tiefen kirchlichen Zug hat, freuen uns namentlich auch darüber, dass er die von der ev. Kirche so sehr vernachlässigte, unter den Urkunden der Reformation nur in der englischen Liturgie anklingende Opferidee in das ihr gebührende Recht einzusetzen bemüht ist (S. 236); andererseits geben wir aber Luthern vollkommen Recht, wenn er in seinem grossen Bekenntniss behauptet: „Dass will ich mich in Gott rühmen, dass ich in diesem Büchlein so viel erobert habe, dass kein Tropus könne seyn im Abendmahl, sondern die Wort zu verstehen sind, wie sie lauten, das weiss ich fürwahr u. s. w.“, und sagen gern mit Delitzsch: Die Worte des Herrn stehen fest wie ein Fels und ihr Sinn ist klar und hell wie die Sonne. Ein gut Stück der Lebensarbeit und des Kampfes Luther's würde wirklich als unnütz und vergeblich dahinfallen, wollten wir die eigentliche Auslegung der Einsetzungsworte aufgeben. So manches in jenen Streitschriften des Reformators mag preisgegeben werden, es scheint auch ein Unrecht, wenn man gerade das Stärkste und Schneidendste in seiner Polemik, wie die Schrift an die Frankfurter oder das kleine Bekenntniss, von neuem dem Volke in die Hand gibt, es ist verkehrt, wenn man lutherische Treue darin bethätigen zu müssen glaubt, dass man mit Luther das Wort: einen ketzerischen Menschen meide, auf die Reformirten anwendet. Jeder Billige wird Uhlhorn Recht geben, wenn er sagt: Luther glaubte vorauszusetzen, der Rottengeist werde bei Zwingli dieselben Früchte bringen wie bei Münzer und den Wiedertäufern. Wir können wohl erklären, wie er dazu kam. Er hatte eben den Kampf mit den Schwärmern bestanden und sah mit Recht eine Verwandtschaft zwischen ihnen und Zwingli. Aber wir müssen offen eingestehen, er hat sich (bezugweise) getäuscht. Aus der reformirten Kirche ist kein wiedertäuferisches Münster geworden, sondern sie steht da vor uns als eine Kirche, reich geziert von Gott mit Gaben des Geistes, mit Glaubensleben und Liebeswerk (Die Reformation, 3 Vorträge, S. 111). Mit diesem Zugeständnisse verträgt sich andererseits vollkommen die Behauptung, dass Luther in der Sache selbst, in den Hauptpunkten des Streites wesentlich auf Seiten der Wahrheit stand, und dass namentlich die beiden Schriften vom Jahre 1527 u. 1528 zu dem Grossartigsten, Tiefsinnigsten und Herrlichsten gehören, das er geschrieben, dass in ihnen eine ganze Welt grundlegender, säulenhafter Gedanken niedergelegt ist, und dass das Schwierigste und Geheimnissvollste uns hier in einer wunderbaren Anschaulichkeit und Concretheit entgegentritt.

Es ist von Bedeutung, wenn ein Mann wie Kahnis, der uns versichert, dass er seit mehr als zwanzig Jahren mit besonderer Hingabe der Lehre vom h. Abendmahle nachgegangen sei, den Lutheranern geradezu den Rath ertheilt, sich zu entschliessen, freiwillig und bei Zeiten zu thun, wozu sie die fortschreitende Wissenschaft früher oder später zwingen werde, nemlich die Worte: dies ist mein Leib symbolisch zu nehmen (Dogmatik III, XII). Allein ist es denn nicht merkwürdig, dass vielleicht in keinem anderen Punkte innerhalb der lutherischen Theologie eine solche Einstimmigkeit waltet als gerade im Punkte der substantiellen Auslegung der Sacramentsworte? Auch lutherische Theologie hat so manche noch unausgeglichene Punkte, was ihr wahrlich nicht zur Unehre gereicht; es ist uns aber kein einziger lutherischer Theolog der Gegenwart ausser Kahnis bekannt, der nicht zu Luther's Auslegung jener Worte sich bekennte, wol aber wissen wir von nicht wenigen anderen Theologen, die in diesem Punkt die lutherische Anschauung vertreten. Die Majorität entscheidet allerdings auch hier nicht; jedenfalls gibt aber die Geschichte der Exegese gewisser Hauptworte und Hauptstellen der h. Schrift Vieles zu denken. Im Zeitalter der Orthodoxie hat es selbstverständlich keine andere Exegese gegeben als die genuin lutherische; auch die Pietisten waren hierin eins mit den Orthodoxen. Aus der Zeit der gebrochenen Orthodoxie und des nachwirkenden Pietismus ragt ein Theolog hervor, der die frühere Scholastik eben so überwunden hatte, als er sich frei erhielt von den Einseitigkeiten des Pietismus, dessen Grösse in einer neuen, selbständigen, vertieften Schriftforschung bestand, J. A. Bengel; er ist einer der bedeutendsten Schriftforscher aller Zeiten. Bengel steht nun in dem fraglichen Punkte ebenfalls ganz auf Luther's Seite. Sehr interessant ist, wie er sich in seinem von Burk herausgegebenen Briefwechsel über die vorliegende Materie äussert (S. 79 ff.); er sagt hier: *Ego quidem ejus praesentiam tanto protulio amplector, ut si a doctrinae ecclesiae evangelicas in alterum extremorum declinandum putarem, μετουσίαν potius quam ἀνουσίαν approbare paratum me fatear.* Was die neuste Zeit anlangt, so ist es bedeutsam, dass ein Ausleger wie von Hofmann, den an Combinationsgabe, durchdringendem Scharfsinn und erfolgreichem Streben, das Schriftwort in seinem geschichtlichen Gewordenseyn zu verstehen, keiner übertrifft, so viel auch manche seiner Grundanschauungen und seiner exegetischen Resultate im Einzelnen wider sich haben mögen, nachdem er sich in seiner Schrift: Weissagung und Erfüllung noch ziemlich schwankend über die Lehre vom h. Abendmahl ausge-

sprochen hat, nunmehr im Schriftbeweis und im Commentar zum ersten Corintherbrief den lutherischen Lehrbegriff nach seinen exegetischen Grundlagen allseitig mit grosser Klarheit und Schärfe gerechtfertigt hat. Nach dieser Seite, rücksichtlich der Sacramentslehre überhaupt, gilt uns das Wort Wiesingers, der den Schriftbeweis ein undurchdringliches, weil aus dem Ganzen der Schrift gebautes Bollwerk ev. lutherischen Glaubens nennt (Comment. zum Briefe Jac. VII). Ueberraschend ist das häufige unbedingte Zusammentreffen Luther's, Bengel's und von Hofmann's. Neben den trefflichen Ausführungen von Thomasius in dem dritten Bande der Dogmatik ist ferner als eine höchst bedeutende Leistung für Darstellung und Begründung der bekenntnismässigen Lehre vom Abendmahl der Abschnitt: *de coena domini*. im dritten Bande der Theologie der Concordienformel von Frank zu nennen. Man muss doch sagen, dass solchen Arbeiten gegenüber die bekannte Abhandlung von Julius Müller in der Herzog'schen R.-E. über das h. Abendmahl, in welcher nicht einmal ein Versuch gemacht ist, den allerdings festgehaltenen mystischen Inhalt dieses Sacraments mit der tropischen Auslegung irgend zu vermitteln, nicht aufkommen kann; noch weniger freilich eine Schrift wie die Beyschlags: Die Einsetzung des heiligen Abendmahls (Bremen 1871), in welcher ziemlich obenhin über die kirchlichen Lehren von Heilserwerbung und Heilsaneignung wie über die vom h. Abendmahl selbst abgeurtheilt wird, letzteres unter der charakteristisch anspruchsvollen Aeusserung: Sollten nicht drei weitere Jahrhunderte theologischer Wissenschaft, die vor Allem in der Schriftauslegung unleugbar die grössten Fortschritte gebracht haben, uns endlich in Stand setzen, die Gegensätze zu schlichten, in denen einst unsere Väter unter den ersten Anfängen ev. Theologie leider befangen blieben? Wir könnten noch ferner hinweisen auf Sartorius, Uhlhorn, Martensen, Grau (z. B. in dessen fünf Vorträgen zur Einführung in das Schriftthum n. T. S. 232), Schöberlein (a. a. O.); auch Hamberger (Lehrbuch der christl. Religion S. 129); die Theosophen von Meyer u. s. w. Aber auch ausserhalb lutherischer Theologie im engern Sinne haben sich namhafte Schriftforscher für Luther's Auslegung erklärt, so besonders Rudolph Stier im 6. Bande seiner Reden Jesu, was um so bemerkenswerther ist, als dieser tüchtige Exeget dem Lutherthum gegenüber sonst ziemlich antipathisch gestimmt ist; auch der nüchterne und sicher gehende Tübinger Schmid neigt sich entschieden zu derselben, und sagt in seiner Bibl. Theologie; Die substanzielle Auslegung ist mindestens ebenso sehr als die tropische möglich: dies Brot ist mein Leib, dieser Kelch

ist mein Blut (I, 340 f.); von Olshausen kann Aehnliches gesagt werden. Wie viele gläubige Reformirte gibt es doch, die in diesem Punkt auf Luther's Seite stehen! So berichtet Stokar von dem originellen Antistes Spleiss, dass Luther's Abendmahlslehre in ihrem wesentlichsten Gehalte seiner eigenen Ueberzeugung entsprach (s. dessen Biographie S. 266). Die lutherische Auslegung ist namentlich auch in die populäre Bibelerklärung übergegangen; sie findet sich in der trefflichen Evangelienerklärung von Burger und dessen gediegener Auslegung des ersten Corintherbriefs, in dem Gerlach'schen, Richter'schen und Calwer Bibelwerk, in Schmieder Die christliche Religionslehre für Schüler der 1. Classe auf Gelehrten-schulen, Besser Leidensgeschichte u. s. w. Dem gegenüber entwickelt dann freilich der alte Spiritualismus auch bei sonst sehr achtungswerthen und verdienten Theologen seine volle Consequenz. So spiritualisirt z. B. Godet in seinem Commentar zum Evangelium Lucä ganz ungemein und schliesst seine Erörterung über das Abendmahl mit den Worten: „Wir wissen ganz genau, was wir zu thun haben, um das Abendmahl würdig zu geniessen; das Geheimniss der Gabe, die wir durch einen würdigen Genuss empfangen, muss Gott überlassen bleiben. Ist das nicht die am nächsten liegende Unionsformel?“ Dem gegenüber hat die lutherische Kirche um so mehr Grund, an ihrem Abendmahlsbekenntnisse fest zu halten für sich und die Kirche der Zukunft. Im Ganzen sieht es sich aber wahrlich auch nicht so an, als wollte Luther's Wort in diesem Stücke hinfällig werden, gerade das Gegentheil dürfte richtig seyn. Die lutherische Abendmahlslehre hat aus Gegenwart und Vergangenheit eine reiche Zeugenschaft für sich anzuweisen. Wir sind tief mit Luther davon durchdrungen, dass diese Worte noch feststehen und dass an ihnen, im lutherischen Sinne gefasst, viel, für die fragliche Lehre, die auch Kahnis festhalten will, Alles hängt.

Miscellen.

I. Zur Frage über Luthers Geburtsjahr.

Bekanntlich waltet jetzt ein Streit über Luthers Geburtsjahr, ob 1483, ob 1484, zwischen Knaake in dieser Zeitschr. 1872 S. 96 ff. und S. 462 f., der für 1483, und Köstlin in den Theolog. Studien 1871 S. 8 ff. und 1872 S. 163 ff. und Holtzmann in der Hilgenfeldschen Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1872 S. 426 ff., welche, und zwar letzterer entschiedener noch als ersterer, für 1484 sich glaubten entscheiden zu sollen; und ganz neuerlich hat Köstlin in den Theolog.

Studd. 1873 S. 135 ff., dem J. 1483 näher, sich insofern in die Mitte gestellt, als er sich dahin ausspricht, „er sei immer noch nicht so glücklich, mit der Bestimmtheit jener beiden Gelehrten für das eine oder andere Jahr sich entscheiden zu können“; das in der Sache Vorgebrachte „begründe noch mehr das Recht, bei der traditionell gewordenen Zeit sich nicht zu beruhigen, nicht aber das Recht, die andere an ihre Stelle zu setzen, vielmehr die Pflicht, die Entscheidung zu suspendiren“; „wir werden uns zu beruhigen haben, wenn wir zwischen 1484 und 1483 nicht einmal mit einer „grossen Wahrscheinlichkeit“ entscheiden können; .. relativ wahrscheinlicher ist für mich immer noch die zweite jener beiden Annahmen, möglich aber auch die andere.“

Wahr ist ja nun ohne Frage, dass für beide entgegengesetzte Meinungen Gründe angeführt werden können und von beiden Theilen in gelehrter Forschung angeführt worden sind. Zudem ist das Object im Grunde sehr unerheblich, und würde, wenn der Streit nicht entschieden werden könnte, Luther nur das Geschick vieler der grössten Männer der Geschichte, ja Christi selbst zu theilen haben.

Sollte indess wirklich — ohne dass man in kritischer Akririe allen geltend gemachten Einzelinstanzen noch weiter ängstlich nachzugehen oder das Urtheil zu suspendiren hätte — nicht von Haus aus Ein Moment, dasselbe, auf das auch *D. Köstlin* jetzt das Hauptgewicht zu legen scheint, eine befriedigende Entscheidung an die Hand geben? Luther selbst (nicht gerade auf chronologische Subtilität hinsichtlich seiner eigenen Person angelegt) mag sich schwankend ausdrücken, einzelne seiner Freunde und Bekannte mögen es nicht minder, immerhin selbst möglicherweise auch öffentliche Documente nicht volle Sicherheit geben. Was vermag denn aber überhaupt Jedweder Authentisches über die Zeit seiner eigenen Geburt zu sagen? Und wenn er selbst das nicht vermag, welcher entferntere Freund und Bekannte und welche noch entferntere Behörde vermöchte das sonst? Allein authentische Anskunft zu geben vermag hier nur verlässliche Familientradition und was darauf sich stützt.¹⁾ In der Gegenwart ist man bei solchen Ungewissheiten an entscheidende Aussagen der Kirchenbücher (auf Grund freilich doch immer auch nur der Familienberichte) gewiesen; für eine frühere Zeit vertritt deren Stelle lediglich einfache Familientradition. *D. Köstlin* und selbst auch *P. Knaake* haben es befremdlich gefunden, dass *Melanchthon* laut seines Be-

1) Auch Luthers eigene Angabe seiner Geburtszeit, stände sie fest, würde — wie die eines jeden — nur Familientradition seyn.

richts im Leben Luthers vom J. 1546¹⁾ über Luthers Geburtsjahr statt bei ihm selbst sich bei seiner Mutter erkundigt habe.²⁾ Das war ja aber offenbar, zumal wenn etwa der Vater nicht mehr zur Stelle war, die einzige authentische rechte Instanz, und wenn, wie in diesem Falle wirklich, auch diese versagte, so blieb nur der Recurs³⁾ an andere glaubhafte Familienglieder, die von Vater oder Mutter den Sachverhalt sicher kennen mussten. Diesen Weg hat denn auch darauf Melanchthon unbedenklich und mit Recht eingeschlagen oder doch angenommen.⁴⁾ Niemand wird und kann ihm zutrauen, dass er, rathlos geblieben bei Luther selbst und seiner Mutter, an sich authentische Nachricht von einem jüngeren (übrigens nur wenig jüngeren) Bruder sich erholen zu können gemeint

1) „*Mater* — schreibt Melanchthon hier — *mihi aliquoties interroganti de tempore, quo filius natus est, respondit, diem et horam se certo meminisse, sed de anno dubitare. Adfirmabat autem, natum esse die decimo Novembris nocte post horam undecimam ac nomen Martini attributum infanti, quod dies proximus quo infans per baptismum ecclesiae Dei insertus est Martino dicalus fuisset. Sed frater ejus Jacobus, vir honestus et integer, opinionem familiae de aetate fratris hanc fuisse dicebat, natum esse anno a natali Christi 1483.*“

2) „Wie kam, sagt Köstlin, Melanchthon dazu, wiederholte Versuche zur Erkundigung des Jahres bei Luthers Mutter zu machen, mit der er nur selten zusammen zu kommen Gelegenheit hatte, und dann bei der Aussage des Bruders sich zu beruhigen? Den Reformator selbst hatte er ja immer um sich und hatte im freundschaftlichen Verkehr mit ihm die beste Gelegenheit, an ihn selbst jene Frage zu richten. Wir müssen annehmen, dass er Gewissheit eben auch bei Luther selbst nicht gewinnen konnte.“ Und dabei und dazu sagt auch Knaake (a. a. O. S. 96): „Der erste Biograph Luthers Melanchthon scheint selbst zu Zweifeln Veranlassung zu geben. Er hat Nachforschungen über des Reformators Geburt bei dessen Mutter und Bruder [?] angestellt“; darauf: „Auf den ersten Anblick hat Köstlins Folgerung etwas Bestechendes — es muss auffallen, dass der Bruder [?] um Anskunft über das Geburtsjahr des Reformators angegangen [?] wird“; und S. 99 wiederholt er: „Ich habe bereits anerkannt, dass Melanchthons Verfahren auffallend sei.“

3) Doch wird dieser nicht einmal von Melanchthon und von Köstlin in den früheren Ansätzen als ein activer (genommener), sondern nur als ein passiver (gegebener) dargestellt. Knaake identificirt beides schlechthin, wie Köstlin zuletzt ebenfalls; und ein grosser Unterschied zwischen beidem findet ja auch nicht statt.

4) Nachdem Köstlin früher in der angegebenen Weise sich geäussert, sagt er Studd. 1873 S. 149, in Bezug auf unsere redactorische Bemerkung zu Knaake's Abhandlung Zeitschr. a. a. O. S. 108: „Die Red. kann die Zugabe nicht theilen, dass es auffalle, dass Mel. sich nicht bei Luther selbst, sondern bei seiner Mutter nach der Zeit seiner Geburt erkundigt habe, als wäre das nicht der Natur der Sache nach die einzig rechte Instanz gewesen. Wer vermag denn über seine eigne Geburt authentische Anskunft zu geben?“ — jetzt Folgendes: „Das ist ja gewiss wahr, fördert uns aber nicht, denn das fällt freilich nicht auf, dass er sich an die Mutter wandte, wol aber das, dass er, als er von der Mutter nichts erfuhr, statt Luther dessen jüngeren Bruder um eine entscheidende Mittheilung anging“ [?]. Hiemit hat D. Köstlin zwar sein früheres Befremden über Befragung der Mutter retractirt, doch aber noch einiges Befremden über die angebliche Befragung oder vielmehr über die Antworthannahme des Bruders zurückbehalten, das wir auch gehoben wünschten.

haben sollte. Eine in der Familie traditionell herkömmliche, von Vater und Mutter vordem überlieferte Kunde aber konnte und durfte er von diesem erwarten und annehmen, und wenn nun eine solche auch mit Bestimmtheit gegeben worden ist, und wenn diese Angabe dieselbe ist (zum Beweis, wie sicher eben dies die Familientradition war), welche Luthers Haus- und Tischgenosse Mathesius und sein Hausfreund und dann Vormund seiner Kinder Ratzeberger in ihren Lebensdarstellungen Luthers uns überliefern, und wenn endlich (was wir nicht vergessen dürfen hinzu zu nehmen) mit dieser Kunde auch die in der St. Peters-Pfarrkirche zu Eisleben, in der Luther am Tage nach seiner Geburt 11. Nov. getauft worden ist, herkömmlich überlieferte und daraus mit voller Zuversicht in den Eisleber Geburts-Dokumenten und -Monumenten wiederholte Kunde übereinstimmt: mit solcher Gewissheit dürfte unsers Erachtens auch der Kritiker sich begnügen.

Sei es dem Schreiber schlüsslich gestattet, ein ihm persönlich zur Erzeugung von Gewissheit über ein dem fraglichen zum Theil ähnliches Object subjectiv einigermassen bedeutsam gewordenes Moment bescheidenlich anzufügen, selbstverständlich ohne damit irgend zur Sache etwas erweisen zu wollen. Der 2te Sohn meiner Eltern bin ich nach dem frühen, vor meiner Geburt erfolgten Ableben meines älteren Bruders und dann zumal nach dem Tode meiner Eltern, ja selbst noch bei Lebzeit meiner Mutter, die in den späteren Jahren ihres Lebens nicht das Geburtsjahr meines älteren Bruders mir sicher angeben konnte, oft von diesem oder jenem nach jenem Geburtsjahre gefragt worden, und stets habe ich gemäss meinen Reminiscenzen aus früheren väterlichen, mütterlichen und grossmütterlichen Mittheilungen mit vollster Zuversicht dies Jahr bezeichnet, ohne selbst darüber irgend in Ungewissheit zu seyn oder in den Fragenden noch eine Ungewissheit zu lassen. Nun mag ich ja allerdings unter den Gliedern meines Hauses wol vorzugsweise einiges genealogische und historisch chronologische oder kritische Interesse oder Talent für derlei, durch recht treues Gedächtniss vermittelt, gehabt oder gezeigt haben. Dürfte aber das nicht gleicherweise auch bei einem Jacob Luther der Fall gewesen und anzunehmen seyn? Warum hätte denn auch Melancthon ihn sonst befragt oder mit seiner Antwort sich begnügt? G.

II. Der westphälische Friede und die katholische Kirche.

Der westphälische Friede von 1648, als Reichsgesetz deutscher Nation, hat bekanntlich den Protestanten die in dem

Augsburger Religionsfrieden von 1555 erhaltenen gleichen Rechte mit den Katholischen, indem er sie zugleich nun auf Reformirte, wie auf Lutheraner, beide staatsrechtlich als angeblich Augsburgische Confessionsverwandte, ausdehnte, bestätigt und für den kirchlichen Besitzstand der Katholischen und der Protestanten den vom 1. Jan. 1624 als Normalstand festgesetzt. Der Religionsfriede von 1555 hatte die protestantische Kirche in allen ihren Rechten und Besitzungen, in ihrer Unabhängigkeit von der Gerichtsbarkeit des Papstes und der Bischöfe u. s. w. anerkannt, und den Augsburgischen Confessionsverwandten¹⁾ völlig gleiche und ungestörte Freiheit mit den Gliedern der römischen Kirche feierlich zugesichert, und „sollte bis zu einer christlichen, freundlichen und endlichen Vergleichung der Religions- und Glaubenssachen unverbrüchlich gehalten werden.“ Bekanntlich indess hat nach Abschluss des westphälischen Friedens Pabst Innocenz X. „alle dem katholischen Glauben und Clerus nachtheilige Bestimmungen dieses Friedens²⁾ für nichtig“ erklärt, ohne dass dies natürlich die Rechtskraft des Friedens überhaupt, der seit 1648 unbedingt als gültig anerkannt und für beide Theile behandelt worden ist, weder bei Protestanten noch bei Katholischen im Mindesten hätte beeinträchtigen und neutralisiren können.

So beruft sich denn (gleich allen protestantischen Rechtsachenden) auch die neuste Fuldaer Denkschrift der katholischen Erzbischöfe und Bischöfe des neuen deutschen Reichs vom 20. September 1872 natürlicherweise mit vollem Rechte auf jenen Friedensschluss. Mag es seyn, dass, um Pabst Innocenz X. zu schonen, der deutsche Episcopat besser und klüger gethan hätte (und wir hätten gewünscht, dass es so geschehen wäre), sich statt auf den westphälischen Frieden, vielmehr auf den Augsburger Religionsfrieden zu berufen. Sachlich indess war die Berufung auf diesen oder auf jenen etwas Adiaphoristisches, die Rechte der katholischen Kirche wie der Augsburgischen Confessions-Verwandten in Deutschland sind in beiden gleicherweise als unverbrüchliche hingestellt, und eben nur der Pabst wäre bei Beziehung auf den einen mehr geschont worden als bei Beziehung auf den anderen, ohne dass doch dieser Unterschied das Recht und die Moral der Verfasser der Denkschrift irgend berührte.

Welch eine Stirn nun gehört bei dieser Sachlage dazu, mit der Protestantischen Kirchenzeitung 1872 Nr. 43 S. 938

1) Die, welche sich weder zur römischen Kirche noch zur Augsburgischen Confession bekenneten, sollten von dem Frieden gänzlich ausgeschlossen seyn.

2) Nichts als eben diese Bestimmungen.

bei Besprechung der katholischen bischöflichen Denkschrift sie zu bezeichnen als „verlogen selbst in juristischer Beziehung, insofern sie auf den Osnabrückischen Friedensvertrag hin ihre wichtigsten rechtlichen Forderungen gründet, den doch die katholische Kirche durch Innocens [sic] X. verflucht hat!“

O der Verdrehtheit dieser aus Rand und Band gegangenen Zeit, dass ein ehrlicher treuer Lutheraner, antiromanistisch und antikatholisch wie er ist und bleibt, bezugsweise so eher mit antiprottestantischem katholischen Episcopat, als mit vermeintlich allein wahren neumodigen Protestantismus zu urtheilen gezwungen ist!

G.

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

*F. Delitzsch, H. E. F. Guericke, K. Stroebel, R. Rocholl, W. Dieckmann, E. Engelhardt, H. O. Köhler, A. Althaus, C. F. Keil, C. W. Otto, A. Köhler, G. L. Plitt, O. Zöckler, W. Wolff, E. L. F. Le Beau, W. Engelhardt, K. Knaake, J. Pasig, A. Kolbe, C. Eichhorn, A. Stählin, L. Stählin, G. Kawerau, C. Leimbach, u. A.,**

redigirt von **Guericke**.

II. Theologische Literaturkunde.

Dr. W. Müldener (Sekretär der kgl. Universitäts-Bibliothek in Göttingen), *Bibliotheca theologica* oder geordnete Uebersicht aller auf dem Gebiete der evangelischen Theologie in Deutschland neu erschienenen Bücher. 23. Jahrg. 2 Hefte. Göttingen (Vandenhöck). 8.

Dieses übersichtliche Verzeichniss der jährlichen Leistungen der evangelischen Theologie in den verschiedenen Zweigen ihrer Literatur hat seine Brauchbarkeit schon dadurch erwiesen, dass es bereits seinen 23ten Jahrgang zählt. Es hat ausser

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Andern, mit der Anfangschiffre des hier ein für alle Mal offen genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (D., G., Str., Ro., Di., E. E., H. O. Kö., A., Ke., O., A. Kö., Pl., Z., Wo., Le B., W. E., Kn., Pa., Ko., Ei., A. Stä., L. Stä., Ka., L.). Minder regelmässige Mitarbeiter nennen sich einfach.

seiner nächsten Bestimmung, dem Theologen Namen, Titel und Preise sämmtlicher in dem betreffenden Jahre erschienenen theologischen Bücher genau anzugeben, auch noch den Werth, dass es Einsicht darüber gibt, welchem Gebiete sich die Kräfte in diesem Jahre vorzugsweise zugewendet haben. Wenn nun in dem Jahrgange 1870, welchen diese beiden Hefte behandeln, die Predigtliteratur besonders reichlich vertreten ist, das wissenschaftliche Gebiet nur wenigere Leistungen zeigt, so ist das aus den Ereignissen des Jahres wol erklärlich. [E. E.]

IV. Werke der Theologen seit der Reformation.

Dr. Aug. Pfeiffer, Lutherthum vor Luther. St. Louis, Mo. u. Leipzig (Dette) 1872. 261 S. gr. 8.

Solche Bücher müssen im lutherischen Deutschland wieder einheimisch werden, wenn wir es zur religiösen Gründlichkeit unserer Väter bringen wollen. Zumal das vorliegende dürfte von Rechts wegen in keines Theologen, ja keines Gelehrten, Bibliothek fehlen. Selbst die Ungelehrten, wenigstens die Gebildeteren, sollten es fleissig lesen; es ist auch für sie vollkommen fasslich, besonders weil die Missouriier (denn ihnen verdanken wir wol die, buchhändlerisch wacker ausgestattete, Wiederherausgabe) durch Einklammerungen für das Verständniss jedes fremden oder minder bekannten Textausdrucks bestens gesorgt und die untergesetzten latein. Noten überhaupt nur für Gelehrte Bedeutung haben. Das Buch zerfällt in 3 Abhandlungen, welche ungefähr in den Jahren 1677—83 zum Theil in wiederholter Auflage, sämmtlich aber auf gegebene Veranlassung erschienen. Zuvörderst nemlich wärmten damals die Jesuiten drei alte, abgedroschene s. g. Fundamentalfragen wieder auf, mit denen sie der Reformation den Todesstoss zu geben meinten. Durch eine „hohe Person“ bewogen beantwortete unser Aug. Pfeiffer, der h. Schrift *Doctor* und *Pastor Primarius* zu *S. Afra* in Meissen, jene Fragen in der ersten Abhandlung mit dem vollständigen Titel: „L. v. L., oder das alte evangelische, durch Luther erneuerte, Christenthum, und das neue römische durch Luther aufgedeckte Pabstthum, durch gründliche Beantwortung Dreier von *P. Arnold Engel, Soc. J.*, ausgestreuten Fundamentalfragen wider die lutherische Religion, kurz bewiesen und vertheidigt.“ Durch diese gründliche Antwort kam Pfeiffer zunächst mit dem *P. Engel* in gründliche Verhandlungen, aus welchen der schlaue Jesuit wol merkte, wie faul es im Grunde mit seiner Sache stehe. Da er jedoch nicht schweigen mochte oder konnte, und gleichwol sich auch nicht so prostituiren wollte

wie einst sein Ordensbruder Tanner mit dem angeblichen Dogma vom wedelnden Hundeschwanz im Buche Tobia, so schrieb er nach Jahresfrist auf einem Druckbogen anonym ein lächerliches, weil alle Hauptsachen „an die gelehrten PP. Jesuiten“ verweisendes, Libell unter dem Titel: „*Nihil ad rem.*“ Unter wörtlicher Mittheilung dieser ganzen „Scharteke“ mit fortgehender Widerlegung in beigefügten Anmerkungen, verfasste nun Pfeiffer die zweite Abhandlung: „Das vertheidigte Lutherthum vor Luther, darin der vorige Tractat wider eines Namenlosen also genanntes *Nihil ad rem* ferner festgestellt wird.“ Da der Gegner hierauf „Das in etwas verbesserte *Nihil ad rem*“ herausgab, so liess Pfeiffer auch dieses Pamphlet „von Wort zu Wort“ abdrucken und richtete dagegen die dritte Abhandlung: „Das noch feststehende Lutherthum vor Luther, wodurch P. Arn. Engel's verbessertes *Nihil ad rem* endlich und zum Beschluss abgefertigt wird.“ Das Ganze versah er mit einem willkommenen doppelten Anhang: wer sich über den Gegenstand weiter unterrichten will, dem dient die reichhaltige „*Panoplia Anti-Papistica*, oder Verzeichniss der Schriftsteller und Bücher, so wider das Pabstthum geschrieben und in diesen Abhandlungen beiläufig der Kürze halber nur angeführt sind; wobei die Papisten zugleich an so viele rückständige Posten erinnert werden, die sie noch bis heute abzutragen schuldig sind“; — wer sich dagegen blos über den Inhalt unseres Buchs orientiren will, der findet am Schluss ein nützliches „Register der vornehmsten und denkwürdigsten in diesen Abhandlungen enthaltenen Sachen.“ So sei denn das Buch unseren lutherischen Landsleuten angelegentlich empfohlen. Melden wir uns doch ja recht zahlreich bei diesem hochehrleuchteten Doctor der h. Schrift an! Er liest sein Collegium bald mit tiefem Ernst, bald mit kräftiger Satyre, doch immer so, dass wir bei ihm gar viele Dinge lernen, die uns in den labyrinthischen Zuständen unserer Tage als sichere Ariadnefäden dienen können. Ganz besonders ist aber von ihm die für alle Zeiten nothwendige Zuversicht zu lernen, dass unser Glaube allen seinen Feinden überlegen ist und bleibt, wenn er nur mit Verstand, Muth und Ehrlichkeit vertheidigt wird. [Str.]

V. Exegetische Theologie.

1. Ph. Dr. Hermann L. Strack, *Prolegomena Critica in Vetus Testamentum Hebraicum. Lipsiae (Hinrichs) 1873.* 130 S.

Diese Arbeit, der Ertrag längerer mühsamer Studien, be-

handelt zwei wichtige Abschnitte der alttestamentl. Textkritik: die Handschriften und die Bedeutung des Talmuds für den Bibeltext. Nach einer Einleitung, welche die bisherige wissenschaftliche Thätigkeit auf diesem Gebiete bespricht, und einem Paragraphen über die von den Juden auf die Erhaltung des Textes verwendete Sorgfalt handelt der Verf. zunächst über die verloren gegangenen Handschriften, bes. den berühmten Codex des Hillel (ספר הללי), dann über die noch vorhandenen, unter denen der lange verloren geglaubte Codex des Ahron ben Ascher eine wichtige Stelle einnimmt. Hieran schliessen sich Untersuchungen über die Lesarten der Orientalen und Occidentalen u. s. w. — Die Frage nach dem Werthe des Talmuds für die Bibelkritik ist seit Buxtorf von Christen kaum erörtert worden. Daher ist diese neue sorgfältige Arbeit, welche nicht nur alles früher, auch von Juden, Gesagte gesammelt hat, sondern auch vieles darüber Hinausgehende bringt, mit Freude zu begrüßen. Das Verfahren des Talmud beim Citiren von Schriftstellen wird S. 60 — 70 eingehend erörtert und zugleich dargethan, dass der uns vorliegende Text mit den Citaten im Talmud oft bis in die geringsten Einzelheiten übereinstimmt. Was über die Anfänge der Masora (Keri und Kethib u. s. w.) zu ermitteln war, findet sich S. 73 — 94 zusammengestellt. Den Schluss bildet ein Verzeichniss von 111 Bibelstellen, welche die talmudischen Lehrer anders lasen als wir, oder doch anders gelesen zu haben scheinen. Drei genaue Register erleichtern den Gebrauch des nicht sehr umfanglichen, aber überaus inhaltreichen Buches. [D.]

2. Prof. Dr. Kiene, Commentar z. Briefe an die Philipper. Als Festprogramm des Stader Gymnasiums Ostern 1872. Stade (Pockwitz). 39 S. 4.

Prof. Dr. Kiene an dem Gymnasium zu Stade hat lange mit Liebe sich auch dem Studium des N. T. zugewandt und veröffentlicht nun hier in einem Gymnasialprogramme zum Jubiläum des Generalsup. Hasse zu Stade ein Ergebnis seiner Studien über den Brief an die Philipper, von welchem zu wünschen und zu hoffen ist, dass es nicht unter der Menge von Schulprogrammen sich verlieren, sondern eine würdige und ebenbürtige Stelle unter den neueren Commentaren zum Philipperbrief einnehmen und behaupten werde. Zwar beflüssigt sich der Verf. grosser Kürze und Gedrängtheit, aber in philologischem wie theologischem Betracht verdient das sachkundige, nüchterne und wahrhaft objective, zugleich die bedeutendsten anderen neueren Ausleger, vorzüglich v. Hofmann, nach Gebühr berücksichtigende Verfahren des Verf.s alle Anerkennung, und nur als Beweis der schuldigen Aufmerksam-

keit, mit der Ref. den Darlegungen des Verf.s gefolgt ist, wollen wir einiges wenige Einzelne herausgreifen, wo wir unsertheils ihm nicht beizupflichten vermochten. Mit welchem Rechte der Verf. S. 8 den Philipperbrief „den letzten Brief des Paulus“ nennt, ist nicht abzusehen. In C. 1, 5 ist die *κοινωνία ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον* doch nicht blos „eure Gemeinschaft in Betreff des Evangeliums“, sondern Gemeinschaft für das Evangelium, d. h. in Bezug auf die Förderung und Verbreitung des Evangeliums. In C. 1, 17 sind diejenigen, welche *ἐξ ἐριθείας, οὐχ ἄγνως* Christum verkündigen, doch gewiss nicht, wie der Verf. will, „natürlich die antipaulinischen judaistischen Irrlehrer“, sondern vielmehr rein persönliche Gegner Pauli, trotzdem aber doch Verkündiger des ungefälschten Evangeliums; sonst würde Paulus nach V. 18 darüber, dass doch auch von ihnen *Χριστὸς καταγγέλλεται*, sich nicht freuen können. Den dogmatischen *locus classicus* C. 2, 6 behandelt der Verf. sachlich dogmatisch dem Wesen nach untadelig zwar, aber doch in zu hohen unklaren Worten und sprachlich in Betreff des *μορφῇ Θεοῦ* und *εἶναι ἴσα Θεῷ* ungenau und in Betreff des *ἀρπαγμὸν*, das er wider den Zusammenhang nicht als Geraubtes, Beute, Trophäe, sondern als Rauben fasst, unrichtig, und ebenso unbegründet ist es, wenn er dann V. 8 das *καὶ σχήματι εὔρεθεις ὡς ἄνθρωπος* für ganz gleich setzt dem V. 7 vorangegangenen *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γενόμενος*, während doch vielmehr, nachdem nur V. 7 von der Menschwerdung an sich gesprochen, nun V. 8 nach stärkerer Interpunction von dem Verhalten als Menschen redet. In C. 2, 10 ferner sind die *ἐπουράνιοι, ἐπὶ γαίῃ* und *καταχθόνιοι* gewiss nicht, wie der Verf. will, die verstorbenen Seligen, die auf Erden Lebenden und die Todten im Hades, sondern vielmehr die heiligen Engel, die Menschen und die Dämonen. C. 4, 3 macht es sich der Verf. mit dem *σύγγε γνήσιε* viel zu leicht, wenn er darunter ohne weiteres den Gatten der einen von beiden Frauen versteht, indem er anderer begründeteren Auffassungen kaum gedenkt. — Doch wir brechen hier ab, und geben dem Ausdruck unserer hohen Achtung für den Verf. nur noch flüchtigen Raum. [G.]

3. *Eklund, ΣΑΡΞ vocabulum quid apud Paulum apostolum significet. Lundae, 1872. 50 S. 4.*

Der Verf. theilt seine Abhandlung in drei Theile. Im ersten Theile (S. 2 — 16) weist er zunächst darauf hin, dass eine Bestimmung des paulinischen Begriffes der *σὰρξ* grosse Schwierigkeiten habe, da der Gebrauch dieses Wortes ein äusserst mannichfaltiger sei (S. 2 — 4). Hierauf werden die wichtigeren Ansichten früherer Theologen über diesen

Punkt vorgeführt und zwar a. diejenige Augustin's und Luther's, welche unter *σάρξ* den natürlichen, sündigen Menschen überhaupt, sowol seiner leiblichen wie seiner geistigen Seite nach verstehen; b. diejenige von Köstlin (Lehrbegr. d. Joh.), Meyer und Ernesti, welche darunter die in Sünde verstrickte „psychisch-leibliche Menschennatur“ (mit Ausschluss des *νοῦς*) verstehen; endlich c. diejenige von Tholuck, Julius Müller und Delitzsch, welche im Wesentlichen mit Augustin und Luther übereinstimmen und nur deren Fassung näher zu begründen suchen (S. 4—10). Der Verf. seinerseits erklärt, ebenfalls im Wesentlichen mit ihnen übereinzustimmen, sucht aber zu zeigen, dass doch keiner der Genannten eine vollkommen befriedigende Erörterung des Begriffes, namentlich hinsichtlich seiner Genesis, gegeben habe (S. 10—16).

Im zweiten Theile (S. 17—40) sucht er zu einer sichern Bestimmung des fraglichen Begriffes auf doppeltem Wege zu gelangen: einerseits durch Darlegung der paulinischen Anthropologie überhaupt (abgesehen von dem Begriff der *σάρξ*), andererseits durch Darlegung des alttestamentlichen Begriffes von *נֶפֶשׁ*. In ersterer Beziehung sucht er (bes. nach Röm. 1) zu zeigen, dass nach paulinischer Lehre die Sünde ihrem Wesen nach widergöttliche Selbstbestimmung, also eine freie That des menschlichen Willens ist und erst als Folge die sinnliche Lust nach sich zieht (S. 18—21). Hierauf werden die Begriffe *πνεῦμα*, *σῶμα*, *ψυχή* defintirt. Das menschliche *πνεῦμα* sei „*illud naturae humanae, quo homines personalem, ut ajunt, vitam viverent*“. Das *σῶμα* sei „*totam membrorum summa*“. Mit dem Worte *ψυχή* dagegen bezeichne Paulus „*totam hominum vitam, sive corpore induti viverent, sive non*“. Und zwar stellt der Verf. trotz I Thess. 5, 24; I Kor. 2, 14; I Kor. 15, 45 in Abrede, dass die *ψυχή* im Vergleich zum menschlichen *πνεῦμα inferior vitae pars* sei. Vielmehr sei sie „*ipsam vitae principium, sive τῷ σώματι sive τῷ πνεύματι vivitur*“, das Princip des menschlichen Lebens im Gegensatz zum göttlichen, aber des menschlichen sowol nach Seite des Geistes wie nach Seite des Leibes. Nach dieser psychologischen Grundlegung stellt sich der Verf. die Frage, wie nach paulinischer Anschauung sich Leib und Geist der Sünde gegenüber verhalten? und glaubt auf Grund von II Kor. 7, 1 (*μολυσμὸς σαρκὸς καὶ πνεύματος*) und I Kor. 7, 34 (*ἀγία καὶ σώματι καὶ πνεύματι*) sagen zu dürfen, dass beide der Sünde gegenüber sich gleich verhalten; der Leib nicht mehr für die Sünde disponirt sei als der Geist. In dieser Ansicht lässt er sich auch durch Stellen wie Röm. 7, 22. 23 nicht irre machen (S. 21—29). Das

Schlussresultat der Erörterung über die paulinische Anthropologie ist daher, dass die Bezeichnung des sündigen Principes durch den Ausdruck $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ bei Paulus nicht aus der Anschauung entsprungen seyn könne, dass die Sünde vorwiegend in der Sinnlichkeit ihren Sitz habe (S. 29 — 30).

Eine Bestätigung dieser Ansicht findet der Verf. in dem alttest. Gebrauch von בָּשָׂר . Dieses bedeuete zunächst „Fleisch“ im eigentlichen Sinne im Gegensatz zu den Knochen (Hiob 2, 5), zum Blut (Gen. 9, 4) und zur Haut (Lev. 13, 3). Dann den Körper (Ps. 84, 3). Weil aber am Fleisch sich besonders das Leben zeigt, wird בָּשָׂר-כָּל gebraucht zur Bezeichnung aller lebenden Wesen oder speciell aller Menschen. Als Eigenschaftsbegriff bezeichnet בָּשָׂר das Weiche und für Eindrücke Empfängliche (Ezech. 36, 26) oder das Hinfällige und Vergängliche (Ps. 78, 39), nicht aber das Sündige. Höchstens von Einer Stelle (Gen. 6, 3) könne man letzteres behaupten. Aber dort werde es nur deshalb gebraucht, um den Begriff des Sündigen auszudrücken, „*quia sensuali, ut dicunt, peccandi genere illis temporibus homines praecipue se dederint*“. Von allen diesen Bedeutungen des בָּשָׂר , sagt der Verf., sei keine geeignet den paulinischen Gebrauch von $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ zu erklären, ausser der einen, wornach es (in der Verbindung כָּל-בָּשָׂר) den Menschen als solchen bezeichne (S. 30 — 39).

Aus dieser Darlegung der paulinischen Anthropologie und des alttest. Begriffes von בָּשָׂר schliesst der Verf., dass Paulus mit dem Worte $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ nichts Anderes bezeichnen könne, als 1) das Fleisch im eigentlichen und engsten Sinne, 2) den Leib, 3) den Menschen und das Menschlich-natürliche als solches, „*naturalem hominum existentiam*“ (S. 39 — 40).

Im dritten Theile endlich (S. 40 — 50) geht der Verf. die einzelnen Stellen der paulinischen Briefe, in welchen $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ vorkommt, durch und zeigt, wie überall eine dieser drei Bedeutungen Anwendung finde.

Das Hauptbestreben des Verf.s geht, wie aus dieser Inhaltsangabe erhellt, dahin, die Meinung fern zu halten, dass nach paulinischer Anschauung die Sünde aus der Sinnlichkeit entsprungen sei oder auch nur vorwiegend in der Sinnlichkeit ihren Sitz habe. Die menschliche $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ hat mit der Sünde nicht mehr zu thun, als das menschliche $\nu\epsilon\iota\upsilon\mu\alpha$. Und wenn das Wort $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ den Nebenbegriff des Sündigen hat, so ist dies nur darum der Fall, weil es den Menschen als solchen, d. h. seinem natürlichen Zustande nach, bezeichnet. Die Ansicht des Verf.s repräsentirt sonach den äussersten Gegensatz zu der Auffassung von Holsten (Die Bedeutung des Wortes $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ im Lehrbegriffe des Paulus 1855, abgedr. in: Zum Evan-

gelium des Paulus und des Petrus 1868) und Richard Schmidt (Die paulinische Christologie 1870, S. 8—46), welche — wie Ref. glaubt, mit Recht — gerade in der Sinnlichkeit die eigentliche *vis vitalis* der Sünde nach paulinischer Anschauung finden. Die Arbeiten der Letztgenannten scheinen dem Verf. freilich nicht einmal bekannt gewesen zu seyn; wie überhaupt die Arbeiten der Vorgänger sehr unvollständig benutzt sind. Auch ältere Monographien, wie die von Griethuysen (*De notionibus vocabulorum σῶμα et σάρξ in Novi Testamenti interpretatione distinguendis*, Amstelod. 1846) und Tyssen (*Dissertatio theologica, Pauli anthropologiam exhibens*, Groning. 1847) sind nicht berücksichtigt. [Schürer.]

IX. Kirchen- und Dogmengeschichte.

1. Dr. Emil Höhne (Oberl. u. 2. Religionsl.), Ueber das angebl. Zeugniß von Christo bei Josephus. Progr. Gymn. Zwickau. 1871. Druck von R. Zückler. 31 S. 4.

Bekanntlich führt Eusebius zweimal eine Stelle, die wir bei Josephus *antiqq.* 18, 3, 3 lesen, als echtes, unparteiisches Zeugniß des berühmten jüdischen Geschichtsschreibers über das Auftreten des Heilandes an. Jahrhunderte lang hatte diese Stelle durch des Kirchenvaters Auctorität unbedingte Geltung, bis man nach der Reformation die Worte im ursprünglichen Zusammenhange genauer betrachtete. Seitdem ist das Citat vielfach besprochen und seine Echtheit von den Magdeburger Centurien bis auf Bretschneider und Spätere vertheidigt worden. Andere nahmen nach Clericus' Vorgänge Einschaltungen an, hielten aber einen Kern als wirklich von Josephus herrührend fest, so noch Ewald. Dagegen behauptete schon Lucas Osiander die Unechtheit, die dann vielfach von neuem dargelegt ist, in unserem Jahrhundert besonders eingehend in Jenaischen Programmen von Eichstädt. Mit umfassender Benutzung des von seinen Vorgängern zusammengestellten Materials und guter Kenntniß der sonst hierher gehörigen Literatur erörtert nun Hr. Höhne die wichtige Frage nochmals und vielleicht, wie es dem Ref. scheint, in abschliessender Weise, indem er mit sorgfältiger Kritik darthut, wie wenig die Worte für sich, selbst bei Annahme von Interpolationen, dem Josephus angemessen erscheinen dürften, wozu sodann der Nachweis kommt, dass die Stelle weder formell noch sachlich in den Zusammenhang jenes Geschichtswerkes recht passe. — Wenn aber alle unsere Josephus-Handschriften die verworfene Stelle enthalten, so dürfte dies Zeugniß bei dem geringen Alter derselben ohne Belang seyn, zumal erst seit Euse-

bis, in gewissem Sinne durch ihn die fraglichen Worte als echte Notiz des Josephus umlaufen, wie H. wahrscheinlich zu machen weiss. So erscheint die Vermuthung begründet [? d. Red.], die Stelle sei durch einen Christen grade in das Josephus-Exemplar eingetragen, welches Euseb. benutzte: er nahm sie arglos an, und die Folgezeit stützte sich gern auf ihn. [Ko.]

2. *Ed. Grimm (Theol. Cand.), Acta Lutheri Jenensia. Jenae (Neuenhahn) 1871. 27 S. 8.*

Ein Freiherr v. Lyncker stiftete vor Zeiten ein Beneficium an der Univers. Jena, mit der Bestimmung, dass der jedesmalige Benefiziat eine Rede „*in memoriam Augustanae confessionis et verae lucis evangelii e tenebris feliciter protractae*“ zu halten habe. Uns liegt nun hier die „*Oratio A. 1870 habita*“ gedruckt vor. Der Redner, eingedenk, dass „*inter omnes, quos pio animo celebramus, sacrorum emendatores*“ keiner „*magis elucet quam Lutherus noster, popularis item ac toto populo nostro superior*“, wählte zum Gegenstande seiner *Oratio* die zu Jena stattgefundenen Vorgänge in Luther's Leben. Deren sind aber hauptsächlich zwei: das bekannte Zusammentreffen des Reformators mit den beiden Schweizer Studenten, die ihn für Ulr. v. Hutten hielten (i. J. 1521), und sodann der, in der „*Appendix*“ vollständig erzählte, Hergang dessen, „wess sich Doctor Andreas Bodenstein von Carlstadt mit Doctor Martino Luthero beredt zu Jhena und wie sie wider einander zu schreiben sich entschlossen haben; Anno 1524“. Diese zwei Vorfälle werden in der *Oratio*, so weit es nöthig, mitgetheilt und charakterisirende Betrachtungen daran geknüpft. Hierbei fallen denn ganz unwillkürlich auch Streiflichter auf die sächsische Reformation selbst und deren alte Gegner, so dass die kleine Broschüre auch von Andersdenkenden nicht ohne Befriedigung, wenn auch vielleicht mit schwächerem oder stärkerem Widerspruch, gelesen werden wird. Den unterscheidenden Punkt in Luther's und in Carlstadt's Beginnen hat der Verf. sehr gut getroffen und dargestellt. „*Si rem ipsam diligentius perpendimus, sagt er an der entscheidenden Stelle, Lutherus internam mentis voluntatisque humanae educationem quaerit, qua progressa fore, ut etiam externa quasi veritatis velamenta tollerentur, certe confitetur; Carolostadius interna humanae naturae confirmatione neglecta externae ejus liberationi summum pondus tribuit eamque quasi novam legem constituit, qua liberum hominum arbitrium adstringatur ac pervertatur. Quid multa? Ille confirmanda libera voluntate ad verum libertatis statum enititur, hic externae libertatis statum captans internam tollit.*“ Aber diese wichtige, für das Verständniss der deutschen Reformation und ihrer Geschichte unentbehrliche, über die Beurtheilung der ganzen

jetzigen Zeitrichtung endgiltig entscheidende Erkenntniss ist dem Verf. selbst nicht zu Saft und Blut geworden. Sonst hätte er die 3 damaligen Hauptträger eines und desselben, des Bilder und Sakramente stürmenden, Geistes nur gradnell unterscheiden und höchstens sagen können, Zwingli sei der halbe, Münzer der doppelte Carlstadt gewesen. Statt dessen klagt er, wenn auch zum Theil in stilistisch verdeckter Weise, über Luther, der den „Alstetischen Geist“ niemals specifisch von dem orlamünder und züricher getrennt habe. Ja er behauptet über Luther's Streit mit Carlstadt ohne weiteres: „*In Luthero, qui jam ab initio sententiam suam quasi rectam proponit neque ullo argumento inde potest abduci, nonne jam hic, etsi e sacro fervore orta, pervicacia et quidam auctoritatis falli nesciae sensus apparet, quo perductus postea graviore in causa Marburgi verba τοῦτό ἐ. τ. σ. μ. tabulae inscripsit? Carolostadius vero, quasi religionis et litterarum libertatis propugnator, nonne ipsam, qua sacrorum emendatio nixa est, rationem defendere videtur?*“ Später wird in diesem Sinne noch hinzugefügt: Luther reiste nach Marburg, „*ubi eadem, qua prius, pervicacia ductus fratris Helvetii manus recusabat*“. Und schliesslich meint der Verf., die jenaische Hochschule am besten zu ehren, wenn er ihr nachsagt: „*Lutheri mens et ratio hic certum refugium et novam quasi patriam nacta est. Nunquam huic almae matri defuerunt, qui cogitandi credendique leges explorantes verum, cui sacrorum emendatio superstructa est, fundamentum confirmarent et amplificarent; seculorum decursu autem etiam Carolostadii manes tranquillam hic quietis sedem invenerunt et spiritus ejus flatum sentimus (!), qui animorum angustias impugnat, sibi ipsi libertatem poscens*.“ Das ist eine erstaunlich geringe Vorstellung von Luther's providentiellern Berufe, ein sichtlicher Mangel an Verständniss seines Werks, eine kühle Geringschätzung der wittenberger Reformation und eine gewaltige Hinneigung zu den Schlagwörtern des Zeitgeistes! — Trotz alle dem ist die „*Oratio*“ nicht ohne wirklichen Werth: sie stellt den innerlichen Gang der Reformation und das äusserliche Treiben der Revolution, die geistliche und die fleischliche Freiheit, die Civilisirung durch Religion und Gewissen und die „Humanisirung“ durch Materialismus und Epikurismus, wenigstens andeutend in's rechte Licht und kann so dem nachdenkenden Betrachter der Gegenwart eine dankenswerthe Anregung zu fruchtbaren Ideen und Vergleichen gewähren. Uns ist unter dem Lesen dieser Blätter auf's lebhafteste vor die Seele getreten, dass Luther, käme er aus seinem Grabe zurück, von dem gegenwärtig in vielen tausend Exemplaren umherlaufenden Carlstadt,

Münser und Zwingli noch zehnmal toller als einst gelästert, verfolgt und denunciirt werden würde. [Str.]

3. Dr. S. J. Holzwarth, Die Bartholomäusnacht. Separat-
abdruck aus den „Zeitgemässen Brochüren“. Münster (Ad.
Russell) 1871.

Es ist eine undankbare Aufgabe, der Advokat eines scheusslichen Verbrechens seyn zu sollen; es kann eine solche Vertheidigung nicht gelingen, und wir verdienen es dem Verf. gar nicht, wenn es ihm trotz aller Advokatenkünste nicht gelingt. Was durch das Urtheil der ganzen gebildeten Welt als ein schändlicher und treuloser Meuchelmord bezeichnet ist, was selbst katholische Geschichtschreiber Greuelszenen heissen, das sollte man doch nicht beschönigen wollen. Das ist ja gewiss und das wird kein billiger Protestant bestreiten, es war vorwiegend ein politischer Mord. Der Verf. hat ganz Recht, wenn er sagt, es wäre sehr naiv zu glauben, Carl IX. oder Catharina von Medici seien aus religiösen Gründen Gegner der Hugenotten gewesen; beide hatten wol einen kirchlichen Aberglauben und Fanatismus, aber ein religiöses Interesse hatten sie nicht. Das ist allerdings richtig, was der Franzose Roynon von seinem ganzen Volke sagt, und das gilt speziell von diesen beiden verkommenen Menschen; Frankreich liebt mehr die Messe, die zu nichts verpflichtet, als die Busspredigt der Calvinisten, welche die Laster und den Leichtsinns niederschmettert; aber trotz dieser individuellen Zuneigung zum Katholizismus und trotzdem dass sie ihrem ganzen natürlichen Wesen nach den römischen Typus trugen, waren sie doch weit entfernt, irgend ein anderes Interesse über das politische walten zu lassen. Man belasse also jene schändliche Greuelthat auf dem politischen Gebiete, suche sie dann aber nicht zu vertheidigen, sondern habe den sittlichen Muth, alles Schändliche, wo es sich auch findet, unbedingt zu verdammen. Es ist eine eigenthümliche Sache um jenes halbe Wesen, das der Verf. hier zur Vertheidigung seines Pabstes Gregor XIII., der ein Tedeum am 5. Septbr. nach empfangener Nachricht über die schändliche Schlächtereie, wie sie der edle katholische Kaiser Max II. nannte, gehalten hat, in niver Weise vorbringt, indem er die Stelle aus Maffei in den Annalen Gregor's XIII. zitiert: Da es nicht ohne Schmerz abgeht, wenn man Glieder abhaut, so hat er mit mässiger Freude Gott Dank gesagt. Wir verlangen von jenem Pabste keine tiefere Religiosität, welche über die Beschränktheit der Zeit hinausreicht und Alles in Gott als dem ewigen Quelle alles Guten und dem Hasser alles Bösen erfasst, aber einiges sittliche Rechtsgefühl hätten wir doch erwarten dürfen, das ihm

den Muth gegeben hätte, jener französischen Verbrecherbande, die sich mit dem Königsdiadem schmückte, offen zu sagen: ich hasse zwar diese Hugenotten aus dem Grunde meiner Seele, ich weiss, sie sind die entschiedensten Gegner meiner päpstlichen Machtvollkommenheit, aber diese Art, ihnen entgegenzutreten, diese Schandthat, wie sie kaum die heidnischen Cäsaren vollzogen hätten, missbillige ich aus dem Grunde meiner Seele. Ein solches Wort liegt von jenem Pabste, der die Unglückszahl 13 trägt, nicht vor, er weint blos über die Unschuldigen, d. h. die Katholiken, die im Grauen der Nacht mit hingemordet seyn können, über den Mord der Schuldigen, d. h. der Protestanten bezeugt er mässige Freude, lässt dann ein feierliches Tedeum halten und ordnet noch besondere Processionen an für die Ehre Gottes und den Trost der guten Leute, d. h. für jene Trefflichen, die auf dem französischen Throne sassen und auch der Welt verkündigten, sie hätten solchen Mord zur Ehre Gottes vollzogen.

Es ist eine eigenthümliche Führung Gottes, dass derselbe König Heinrich III., der damals auch unter den guten Leuten war, die den teuflischen Plan des Mordes dem Könige Carl IX. eingaben, später den gleichen Heinrich von Guise, der die eigentliche Seele jener Schandthat war und der sich nicht schämte, dem Leichname des ermordeten edeln Coligny einen Fusstritt ins Gesicht zu geben, als er nun seinen früheren Helfershelfer hatte ermorden lassen, voll Grimmes mit Füssen trat. So reden Gottes Gerichte, wo Menschen Advokaten des Verbrechens werden wollen. [E. E.]

4. Karl Heinr. v. Bogatzky's Lebenslauf von ihm selbst beschrieben. Neue Ausgabe. Berlin (Miss.- und Frauen-Krankenverein) 1872. 196 S. 8.

K. H. v. Bogatzky, geb. 1690, gest. 1774, der Verf. des allbekannten Schatzkästleins und Sängers des „Wach auf du Geist der ersten Zeugen“, hat 2 Jahre vor seinem Tode in kindlich gläubiger und demüthig einfältiger Weise sein ganzes Leben selbst beschrieben, und wenn diese ganze Autobiographie nun auch von dem Geiste der Hallisch s. g. pietistischen Schule durchweht und getragen wird, so ist sie doch eines der schlichtesten, nüchternsten, lautersten, lebenswürdigsten und erwecklichsten Documente dieser Schule, welches ein eben so helles Licht auf den ganzen Bildungs-, Lebens- und Wirkengang des Verf.s, als anziehendste und instructivste Streiflichter auf das Verhältniss einzelner Hauptvertreter des Pietismus unter einander und dieser ganzen Schule zu der lutherischen Orthodoxie und dem Herrnhutismus wirft. Es ist daher dem Herausgeber (Plath in Berlin) herzlich zu danken,

dass er im Interesse christlicher Erbauung und Ermunterung diese vor 70 Jahren zuerst gedruckte und dormalen fast ganz vergessene Selbstbiographie, die inderthat auch nicht blos der Erbauung, sondern ebenso der Geschichte dient, neu veröffentlicht hat, und wenn wir historisch auch nicht gut zu heissen vermögen, „dass er mit schonender Hand einiges ausgeschieden, was vornehmlich für das vorige Jahrh. von Bedeutung war“, so hat dieselbe damit doch nichts an ihrer Urwüchsigkeit und lebenskräftigen Ursprünglichkeit wesentlich verloren. [G.]

5. Du sollst kein falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten. Eine Entgegnung auf die Schrift: Ein Stück aus der Hinterlassenschaft des Hrn. v. Mühlner. Gotha (Perthes) 1872. 96 S. 8.

Der Grund vorliegender Brochüre ist in der Entrüstung zu suchen über die ungerechte Behandlung eines gefallenen Mannes, an dem das Wort des alten Menander in Erfüllung ging, welches der Verf. auch zum Motto nahm: *δρὸς πεισοῦσης πᾶς ἀνὴρ ξυλεύεται*. Das gegnerische Schriftchen ist, wie hier mit Recht hervorgehoben ist, ein Schriftstück, in dem sich zwar genug Liberalismus der Gesinnung, aber keine Spur von Noblesse und Liberalität findet, eine geschickte, aber perfide Gruppierung von angeblichen Thatsachen und dabei ein gehöriges Mass von Selbstüberschätzung verbunden mit heftigen Angriffen gegen die wissenschaftliche Tüchtigkeit verdienter Männer. In welchem Lager der Verf. dieser gehässigen Angriffe zu suchen sei, wäre, wenn es nicht aus dem Schriftchen selbst klar genug vorläge, schon dadurch deutlich geworden, dass das norddeutsche Protestantenblatt für dasselbe Reclame machte und dem neuen Cultusminister seinen Beirath empfahl. Das aber gilt nun mit Recht unserem Autor als ein trauriges Zeichen der Zeit, dass selbst ein Mann der Wissenschaft sich nicht über den Partheistandpunkt zu erheben vermag, dass er leichtfertig Steine wirft und Anklagen erhebt, dass er einem Minister Dinge zur Last legt, die unmöglich, selbst wenn sie wahr wären, auf eines einzigen Mannes Rechnung geschrieben werden können. Will man den Leistungen eines Mannes gerecht werden, so muss man vor Allem die Schwierigkeiten bedenken, mit denen er zu kämpfen hat, und das muss man doch allerseits zugeben, dass in dieser religiös bewegten Zeit kein Amt grösseren Anfeindungen ausgesetzt ist, als das eines Cultusministers. Mühlner hat vielleicht darin einem unpraktischen Gesichtspunkte gehuldigt, dass er sich zu keiner Partheifarbe entschieden bekannte, mit Recht sagt der Verf., man hätte ihn warnen mögen „*nec multis, ut nec nulli dicaris amicus*“; er wollte sein Schifflein mitten zwischen den Partheien

hindurchlenken, wollte die Objektivität sich wahren und hat so inderthat gar keinen Freund gefunden. Seine Detailkenntniss, sein kluges Verhalten, sein sachkundiges Entgegentreten gegen vage Anklagen muss auch sein Gegner anerkennen; ihm handelt es sich im letzten Grunde auch nicht um das System Mühlner, wie er es zu bezeichnen beliebt, sondern er will dem orthodoxen Partheiterrorismus steuern und einen Freund des Protestantens-Vereins an die Spitze des Ministeriums setzen, der dann auch alle seine Organe in diesem Sinne zu bestellen habe. Nur der Minister findet den Beifall des Herrn *Omas*, welcher dem Liberalismus *plein pouvoir* gibt.

Der Verf. zeigt nun mit Recht, dass es ein System Mühlner gar nicht gab, dass man der Person des Leiters zuschrieb, was in der Natur des unklaren Verhältnisses zwischen Kirche und Staat liegt, dass bezüglich der Berufung von Universitätsprofessoren durchaus kein neues System zu entdecken ist, ja die Vermehrung der Anzahl der ordentlichen Professoren auf fast allen preussischen Hochschulen legt zur Genüge dar, dass es an der staatlichen Fürsorge für die Hebung der Universitäten nicht fehlte. Wenn der Gegner einzelne würdige Männer unter denselben geradezu verunglimpfte, so legt dies ein sehr fatales Zeugniss für seinen moralischen Standpunkt ab. Geradezu lächerlich aber ist es, wenn er behauptet, in Mühlner sei das exklusiv konfessionalistische Kirchenthum in kalter, juristischer Form an die Spitze der Cultusverwaltung getreten, da bekanntlich eben die streng Confessionellen gerechten Grund zur Klage über Mühlner hatten. Völlig unbegreiflich aber ist es, wenn er dem thatsächlichen Bestande geradezu ins Angesicht schlagen mag, indem er behauptet, die Jugend entschlage sich dem geistig tödtenden Einflusse der gläubigen Professoren und wende sich also begierig der liberalen Theologie zu. Dem gegentüber zeigt der Vf., wie Jena von 297 Theologen auf 80, Giessen auf 19 sank, und das mit 6 Sternen erster Grösse leuchtende Heidelberg ein jammervolles Daseyn fristet, während die Jünglinge in Schaaren nach dem orthodoxen Leipzig eilen. Um aber Jedem, der nicht geneigt ist, blosser Behauptungen zu acceptiren, die eigne Einsicht in die Bewegung unserer deutschen Hochschulen zu ermöglichen, hat der Verf. als Anhang eine Tabelle über die Frequenz unserer theologischen Fakultäten beigegeben, die sonnenklar die numerische Inferiorität der liberalen Hochschulen zeigt. Man lernt daraus, wie der Verf. mit Recht schliesst, der Liberalismus entvölkert die theologischen Fakultäten ebenso sicher, wie er die Kirchen leer macht. Dass die Frequenz der Theologie Studirenden in neuerer Zeit an allen Orten abgenommen hat, das liegt in

ganz andern Ursachen begründet, welche der Hr. Verf. hier aufzählt und die auch der Gegner sehr gut wissen konnte. Das aber wird noch keinem Studenten eingefallen seyn, um eines Ministers willen die Theologie zu verschmähen, denn jeder Knabe fast weiss, wie der Verf. treffend sagt, dass heutzutage ein Minister rascher vom Schauplatze verschwindet, als man vom Abiturienten-Examen zur Anstellungsprüfung braucht.

Ein weiterer Punkt der Anklage war der, Mühlner habe das Privatdozententum verkümmert. Allein wer die wirklichen Verhältnisse betrachtet, muss gestehen, dass eines Ministers Einfluss hierauf sehr gering ist. Das entscheidende Moment hiebei liegt in dem vom Verf. treffend citirten Sprichwort: Wo Tauben sind, fliegen auch Tauben zu. Das beweisen am besten die freisinnigen Hochschulen. In der Schweiz gehören Privatdozenten zu den verschwindenden Ausnahmen, dasselbe gilt im Grunde von unsern liberalen deutschen Universitäten, wo, wie z. B. in Jena, eine Beförderung erst nach Jahren in Aussicht steht. In unserm Erlangen ist allerdings seit 10 Jahren kein Privatdozent mehr aufgetreten, die Schuld hievon liegt aber am allerwenigsten etwa an der theologischen Richtung, sondern an den schlechten Gehaltsverhältnissen und an der Aufhebung des Repetenten-Institutes, das früher zahlreiche Kräfte der Universität zuführte, dessen Wiedereinführung daher auch in's Auge gefasst wurde. Um nun die Behauptungen des Gegners zu widerlegen, bespricht der Verf. in diesem Bezug den Stand der einzelnen preussischen Universitäten, und inderthat kann man hier eigentlich nur über die Behandlung des Lizentiaten Gross in Marburg klagen, der als strenger Lutheraner, doch auch zugleich wegen seiner antipreussischen Sympathieen keine Gnade fand; an den übrigen theologischen Fakultäten sehen wir in diesem *decennium obscurum*, wie die prot. Kirchenzeitung die Periode Mühlners nennt, fast überall eine Zunahme der Privatdozenten, oder doch wenigstens eine Beförderung derselben, so dass sich die ganze Denunziation Mühlners entweder als pure Uebertreibung oder als offenbare Entstellung der Thatsachen darstellt, die um so verächtlicher wird, wenn sie wirklich mit kaltem Blute vorher geschrieben und für den Zeitpunkt aufgespart wurde, da der unbequeme Minister fiel.

Die Schrift des Gegners hatte sichtlich ihren Grund in der Animosität darüber, dass er nicht befördert wurde, allein das verlangt die Gewissenhaftigkeit von einem Minister, dass er nicht Leute befördere, die geradezu die Kirche zerstören. Zu einflussreich ist die Stellung eines Professors der Theologie, als dass nicht sein theologischer Standpunkt ins Auge gefasst

werden müsste, und wo die Kirche sich einer grösseren Selbstständigkeit erfreute, müsste sie selbst hier einschreiten, wenn es ein Kultusminister nicht thun würde. Denn das kann doch wahrhaftig kein vernünftiger Mensch, das kann nur ein ungläubiger Theolog verlangen, dass die Kirche den Säuen, die sie verheeren wollen, noch einen Lizenzschein dazu ausstelle. Auf jedem andern Gebiete würde man bei solcher Forderung geradezu verlacht werden, nur der Kirche muthet man zu, was sonst nirgends Rechtens ist. Man schreit von Inquisition, und auch Mühler, sagt der Gegner, habe nur zu Ketzerprozessen der Muth gefehlt; allein wer anders hat denn ihn selbst geduldet, als eben dieser verketzerte Mühler? Niemand hindert ja jene Herren, ihren Naturalismus zu lehren, nur nicht Lehrer der Kirche zu seyn mögen sie beanspruchen, sondern Wahrheit fordern wir von ihnen. Mögen sie es offen bekennen, dass sie Feinde, Zerstörer der Kirche sind! Wir werden sie befehlen, aber wir werden sie doch achten, als wahrhaftige Menschen. Nur keine Zweideutigkeit, nur keine Lüge! Diese verdient die Geissel und solche hat der Gegner in diesem Schriftchen gefunden. [E. E.]

6. J. de le Roi (Pastor), Stephan Schultz. Ein Beitrag zum Verständniss der Juden und ihrer Bedeutung für das Leben der Völker. Gotha (Perthes) 1871. 279 S. 8.

Ein bedeutungsvolles Buch, denn der Verf. hat sich nicht etwa bloß zum Zwecke gesetzt, aus den Missionserlebnissen des grössten der Judenmissionare, wie er sie selbst in 5 Bänden unter dem Titel: Leitungen des Höchsten nach seinem Rath auf den Reisen durch Europa, Asien und Afrika beschrieben hat, einen zeitgemässen Auszug herzustellen, sondern sein Plan ist ein umfassenderer. Die Wichtigkeit der Judenfrage in ihrer religiösen, geschichtlichen und kulturhistorischen Bedeutung legt er uns im Anschlusse an die Art des Wirkens jenes bedeutenden Mannes vor Augen, und zwar mit einem Ernste, mit einem Scharfsinne, mit einem Verständnisse der Stellung dieses Volkes, mit einem Einblicke in die leitenden Mächte der Geschichte der Zukunft, dass wir uns nicht erinnern, über diese Frage — und sie ist ja wol eine sehr ernste Frage unserer Zeit — je etwas so Bedeutendes gelesen zu haben. Es liegt ihm nicht daran, alle Erlebnisse des kühnen Mannes aufzuzählen, noch weniger will er den fortlaufenden geschichtlichen Faden seiner erstaunlichen Unternehmungen geben, sondern er fasst vielmehr das Bedeutungsvollste in bestimmt abgegrenzte Rubriken zusammen. Im 1sten Abschnitte erzählt er uns von seinen Jugendjahren — und das hier Mitgetheilte ist im höchsten Masse erbaulich und glaubensstär-

kend. Es wird wenige Menschen geben, die in ihrer Kinderzeit schon durch so schwere Prüfungen gegangen sind, wenige, bei denen sich schon in diesem zarten Alter solche Kraft des Glaubens entwickelt hat. Um dann das Wirken des Schultze und die Bedeutung seiner Stellung klar zu machen, gibt er im 2ten Abschnitt einen Blick auf die Missionsbestrebungen, die sich schon vor seiner Zeit geltend machten. Er weist hier den Zusammenhang nach, den seine Aussendung mit dem jüdischen Institute Callenberg's hatte, das im Jahre 1728 ins Leben trat. Der 3te Abschnitt beschreibt uns die Probereise des jungen 22jährigen Mannes, welche er im Jahre 1736 antrat, worauf er unter dem Segen seiner vortrefflichen Mutter im Jahre 1739 bei Callenberg eintrat und als Mitarbeiter des Missionars Maninius im Jahre 1740 Halle verliess. Von da an beginnt nun die eigentliche Beschreibung seines Missionswerkes in trefflich den reichen Stoff zusammenfassenden Abschnitten. Wir hören da zuerst von seinen Vorbereitungen zur umfassendsten Arbeit, wozu namentlich die Erlernung von 18 Sprachen gehörte, die das bedeutende Sprachgenie des Mannes mit wunderbarer Schnelligkeit erfasste; wir erfahren sodann von seinen Reisegefährten, worunter der bedeutendste der edle Jüngling Woltersdorf war, von dem der Verf. sagt: Obwol er nur kurze Zeit diente, hat er doch mehr gearbeitet, als tausend Andere. Schon am 12. August 1755 ging er heim zum ewigen Frieden Gottes; einen andern Beruf hatte Schultze, er sollte noch viel leiden um des Namens Jesu willen. Um nun diese seine Leidensbahn zu begreifen, gibt der Verf. im folgenden Abschnitt eine treffliche Schilderung des Judenthums jener Zeit, das damals in politischer und sozialer Beziehung eine so viel andere Stellung hatte, als heutzutage. Man betrachtete die Juden als ein nothwendiges Uebel, sie selbst sahen sich als gänzlich Fremde an, innerliche Lebensbeziehungen zu den Völkern, unter denen sie wohnten, sollten nicht bestehen. Doch eben damals trat Mendelssohn auf, der die Auflösung des Judenthums eingeleitet hat. Bis dahin führte der Talmud eine unbedingte Herrschaft, er aber schrieb den Juden eine Schöne zu, die allen Glanz anderer Völker weit überstrahlte, und brachte sie zur unbedingtesten Verneinung alles dessen, was letzteren heilig war, ja diese zwei Punkte, hebt der Verf. mit Recht hervor, sind noch heutzutage die Charakteristika des ächten Judenthums, eine überschwängliche Selbstschätzung des Jüdischen und Herabsetzung dessen, was nur Andere besaßen. Schultze erwarb sich nun ein genaues Verständniß jüdischer Eigenart und eben dieser gründlichen Kenntniß verdankte er seinen grossen Einfluss. Er wusste, dass die Differenzen

zwischen jüdischer und christlicher Denkungsart ganz ungeheuer sind, und eben deshalb suchte er eine tief gehende Heilung, nicht eine äussere Umgestaltung des unnatürlichen Verhältnisses, in dem das Judentum zu den andern steht, sondern die allein wahre innerliche. Die Art seines Wirkens ist dann im Folgenden geschildert, indem zunächst ein kurzer Ueberblick seiner vielen Reisen vom Jahre 1740 — 1756 gegeben wird und darauf die wichtigsten Themata seiner Gespräche mit den Juden dargelegt werden. Dieser Abschnitt ist besonders bedeutungsvoll und für den besonders wichtig, der mit den Juden über religiöse Gegenstände zu verkehren hat. Er findet hier ein mustergiltiges Vorbild. Die gründliche theologische Bildung und das scharfe Erkennen der jüdischen Gebrechen machten Sch. zum Meister bei jeder Disputation und bewirkten vielfach einen gesegneten Erfolg. Nach dieser trefflichen Zusammenstellung des Wichtigsten, was er als Missionar besprochen hat, gibt uns der Verf. einzelne Bilder aus seinem Verkehr mit den Juden, die einen glänzenden Beweis der hohen Begabung des Mannes gerade für diesen Beruf zeigen, denn stets ist er kampferüstet, stets weiss er das rechte Wort zu finden, stets handhabt er die Waffen, denen gegenüber der Jude am allerersten sich in seiner Ohnmacht fühlt, die ihn zugleich treffen und festzuhalten vermögen. Schultz, sagt der Verf. schön, ist ein Missionar von Gottes Gnaden, denn er weiss mit Allem etwas zu verbinden, das in dem Herzen die höchste Frage des Lebens zu wecken im Stande ist. Besonders lesenswerth sind dann wieder die Abschnitte: Zur Charakteristik des Mannes und: Ein Missionar nach dem Vorbilde des Apostels Paulus. Inderthat, wer diese Begegnisse, diesen Mannesmuth, diese Gewalt der Liebe, diese Kraft des Gebetes, diese Kunst, Allen Alles zu seyn, diesen Feuereifer, sich im Dienste seines Herrn zu verzehren, schaut, wird gewiss den Eindruck erhalten: kein zweiter Missionar ist so dem grossen Apostel in seinem Missionswerke ähnlich geworden. Oft zeigt sich sogar eine ganz überraschende Aehnlichkeit der Erlebnisse. Der 13te Abschnitt bespricht seine Stellung als Lutheraner zu den andern Confessionen. Er war eine wahrhaft katholische Natur; dass hier ein Christ ihnen entgegenetrete, das war der erste Eindruck, welchen alle die Glaubensparteien, mit denen er verkehrte, sogleich empfanden, aber er wusste das auf's innigste mit seiner Confession zu verbinden. Er war ein eifriger Lutheraner, er nennt sein Bekenntniss stehend die lutherische Religion, allein er wusste durch sein ganzes Leben darzulegen, dass wahres Lutherthum nicht engherzig macht, vielmehr in der Liebe das Herz weit aufschliesst

gegen alle Confessionen. Es ist rührend zu lesen, in wie schöner Weise das von Leuten der verschiedensten Glaubensparteien anerkannt worden ist. Im 14 Abschnitte ist sodann das Erwachen des Missionsinteresses in weitem Kreisen gezeigt, das durch ihn und seine vielseitige Thätigkeit und Bekanntschaft vermittelt wurde; im 15ten sind die innern Bedingungen für jedes Wirken unter den Juden dargelegt; mit dem 16. schliesst sein Lebensbild, und dieser Abschnitt will uns fast zu kurz bedünken. Der Mann, der so Gewaltiges in seinem Leben wirkte, möchte auch in seinem Ende von uns noch genauer betrachtet seyn. Der Abschnitt über die Erfolge seiner Arbeit ist gleichsam ein Anhang zu seinem Leben.

In den 4 letzten Abschnitten des Buches von S. 168 — 273 folgt gewissermassen der 2te Theil des Werkes, und zwar ist uns der erste anziehend erschienen, so ist dieser andere Theil von ausserordentlicher Bedeutung. Er behandelt die Judenfrage der Gegenwart, die Aufgabe derselben, bespricht die Stellung der Juden zu den Hauptvölkern der nächsten Geschichte und schliesst mit dem Nachweise, dass nur in Christo die Versöhnung auch bezüglich der hohen Gefahren gegeben ist, die uns von Seiten der modernen Judenwelt drohen. Hier hat der Verf. so tiefe Blicke in Gegenwart und Zukunft gethan, dass wir wünschen möchten, dies sollte nicht blos jeder Christ, sondern auch jeder Politiker lesen. [E. E.]

7. Th. Sauer (Diak. zu Dresden), Geschichte der christl. Kirche für Schule u. Haus. 2te verm. u. verb. A. Dresden (Kuntze) 1872. VIII u. 554 S. 8.

Der Verf. hat seine Darstellung der Kirchengeschichte für höhere Classen allgemeiner Bildungsanstalten und für Familien bestimmt. Sie sollte den mit der theologischen Wissenschaft nicht vertrauten Laien in möglichster Beschränkung das Wissenswertheste auf dem kirchenhistorischen Gebiete, mit bevorzugter Berücksichtigung der grossen christlichen Persönlichkeiten und des christlichen Lebens, in innerem Zusammenhange darreichen, um sie für die kirchlichen Erscheinungen zu erwärmen und für die kirchlichen Interessen und die Theiligung an denselben zu befähigen, und mit diesem nicht wissenschaftlich theologischen, sondern praktischen Masse gemessen hat der Verf. seine Aufgabe in wesentlich beifallwürdiger Weise gelöst. Dies hat Ref. bereits bei der ersten Erscheinung dieses Buchs im J. 1859 ausgesprochen, und wenn er damals in etwas näherem Eingehen auf das Einzelne mancherlei *Desiderata*, gegründet in Unrichtigkeit, Ungenauigkeit, Unschärfe, Unverhältnissmässigkeit, Minderordnung, Leblofigkeit u. s. w. von Einzelnem, nicht verhehlt hat, so freut er

sich, in der jetzigen 2ten Auflage des zweckgemässen Lesebuchs, die übrigens ziemlich den früheren Umfang behalten, ihn nur wenig überschritten hat, die bedeutendsten solcher Missstände vom Verf. sorgsam und gewissenhaft abgestellt zu finden. [G.]

8. Albr. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. 1: Die Geschichte der Lehre. Bonn (Markus) 1870. 638 S. gr. 8. 5 Thlr. 24 Gr.

In einem zweiten Bande beabsichtigt Verf., mit der nothwendigen biblisch-theologischen Substruction die dogmatische Darstellung der bezeichneten Lehren zu unternehmen. Es wurde ihm schon vor fast 30 Jahren klar, dass es für seine theologische Bildung „vor Allem des Verständnisses der christlichen Idee der Versöhnung bedürfe“; doch durfte er damals nicht erwarten, „erfolgreiche Anleitung zur Lösung des Problems von irgend Jemand zu empfangen“. Deshalb hat er später die Frage seiner Jugend selbständig aufgenommen und bereits in den Jahren 1857, 59, 60, 63 u. 65 einzelne Früchte seiner betreffenden Studien veröffentlicht. Zum Zwecke der dogmat. Darstellung jener Lehren hielt er es für nöthig, die Einsicht in die ganze Geschichte derselben seit dem Beginne des Mittelalters zu gewinnen; in diesem Sinne hat er das vorliegende Buch geschrieben und veröffentlicht. Wir können uns darüber nur freuen; denn unser principieller Gegensatz gegen die Weltanschauung des Verf.'s hindert uns nicht an einer ehrenvollen Anerkennung seiner Arbeit, wozu wir überdies noch durch einen besondern Grund bestimmt werden. Abgesehen nemlich von der hohen Wichtigkeit des Gegenstandes, wie von dem tiefen Ernste und der eingehenden Liebe, womit er hier behandelt ist, abgesehen auch von dem in vielfacher Hinsicht sehr bedeutenden wissenschaftlichen Werthe der Leistung, muss schon deren confessioneller Grundcharakter und die Art, wie er, ungünstigen Zeitströmungen gegenüber, mit Muth, Geschick und Beharrlichkeit, bald irenisch, bald polemisch vertreten wird, unsere ganze Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Der Verf. ist nemlich fast in demselben Sinne ein „Reformirter“, wie Ref. und viele Andere den „Lutheranern“ angehören: für ihn stehen Zwingli, Calvin und die altreformirte Theologie ziemlich in demselben Range und Ansehen, wie bei uns Luther, Melancthon und die altlutherische „Orthodoxie“. Freilich ergibt sich hierbei immer noch ein in der Wesensverschiedenheit beider Confessionen begründeter Unterschied (den Hr. R. vielleicht als lutherische „Repristinatio“ und reformirte Renovation bezeichnen dürfte); gleichwol bleibt es von hohem Interesse, die namhaf-

testen Theologen, Philosophen, Systeme und Zeitrichtungen der Vergangenheit und Gegenwart unter das Richtmass der unbedingten doppelten Prädestination gestellt zu sehen; denn nur von diesem Gesichtspunkte aus vertheilt Verf. Licht und Schatten im Urtheil über Personen und Richtungen. Wie könnte es da wol an frappanten Eigenthümlichkeiten fehlen? Aber nicht allein interessant, auch lehrreich in hohem Grade ist eine derartige Betrachtungsweise; sie zeigt u. A. auch, was wir an unserer Religion wirklich haben, und was die Reformirten an der ihrigen gern hätten, wenn es unbeschadet ihrer Principien erreichbar wäre, — und schon dieser einzige Punkt, den wir nicht näher auszuführen brauchen, verlohnt reichlich die dem Lesen des vorliegenden Werkes gewidmete Mühe und Zeit. Uumöglich können wir, bei der fast zu grossen Reichhaltigkeit des hier gebotenen Stoffes, auch nur auf das Hauptsächlichste näher eingehen. Geht doch die Geschichtsentwicklung der im Titel genannten Lehren von der apostol. Zeit bis zum J. 1869 und berücksichtigt sogar Namen wie Steinbart, Krug, Wegscheider und noch geringere! Wir wollen nur auf dasjenige aufmerksam machen, was zur Würdigung des Buches im Ganzen und Grossen dienlich seyn dürfte. Da finden wir nun zuerst, dass dem Verf. für seine reformirte Ueberzeugung schon von vornherein jeder Fuss breit Raum und Recht streitig gemacht wird, und zwar nicht sowol von den „confessionell Lutherischen“, als vielmehr von Gegnern wie Baur, Zeller, Sigwart, Schweizer, Ullmann, Dorner und ähnlichen. Insbesondere muss er sich in den eigentlichen Lebensfragen des zwinglisch-calvinischen Kirchenglaubens Schritt für Schritt mit Schneckenburger schlagen, und mit aller dialektischen Gewandtheit gewinnt er doch dem scharfblickenden Kritiker sehr wenig ab. Ueber diese Ungunst der modernen Wissenschaft gegen das altreformirte System zeigt sich in unserm Buche eine merkliche Verstimmung. Im Tone gereizter Empfindlichkeit wird den heutigen Theologen Unkenntniss jenes Systems vorgeworfen und bitter über den gänzlichen Mangel an Vorarbeiten, Hilfsmitteln und besonders an Sinn und Neigung für gründliches Verständniss und wissenschaftliche Darstellung der reformirten Kirchenlehre geklagt. „Ich glaube bemerken zu dürfen“, äussert u. A. Hr. R., „dass einige Bekanntschaft mit der reformirten Theologie nützlich gewesen wäre, deren Beachtung schon durch die Tendenz auf die evangelische Union geboten war. Kann man sich aber wundern, dass die lutherische Tradition des 17. Jahrh.s jetzt die Kirche überwuchert, da schon die der Union zugewandten Theologen, sofern sie über Schleiermacher hinaus an die Ver-

gangenheit anknüpfen, nur Kenntniss von der lutherischen Lehrweise sich erwerben, und da man gleichzeitig dem vorherrschenden Mangel an dogmatischer Productivität durch Verbreitung von Compendien der alten luther. Dogmatik Ausdruck gab?“ (S. 533.) Nun ja, das Factum ist unumstößlich; die schon von Schaff u. A. beklagte „Ueberfluthung“ des reformirten Wesens durch das lutherische findet wirklich statt. War doch die reformirte Theologie sogar „für Schleiermacher nicht da“, namentlich schliesst dieser sich in der Versöhnungslehre geradezu an die „lutherische Tradition“ an. Worin liegt nun aber die Ursache dieser Erscheinung? Wie konnte doch gerade die zur Ausrottung des lutherischen Glaubens gestiftete Union ein Sargnagel der reformirten Lehre werden? Warum neigt sich die unirte Menschheit nur entweder zum „Lutherthum“, oder zum Nihilismus? Warum machen Zwingli und Calvin nicht einmal unter der Gunst hoher Protectoren ihre Anziehungskraft geltend? Da wird uns denn von Hrn. R. folgende Auskunft gegeben: Obgleich Der und Jener „reformirter Herkunft war, so kannte er die reformirte Dogmatik ebenso wenig wie irgend einer der theologischen Zeitgenossen; und was man von ihr wusste, nemlich dass sie auf die Prädestinationslehre gegründet sei, stiess die durchaus modernen Menschen ab, welche in dieser Hinsicht nicht verleugnen können, dass sie Kinder der Aufklärung waren. Nimmt man hinzu, dass auch die theolog. Vertreter der Union damals an nichts weniger dachten als an die reformirte Dogmatik (erst Schweizer hat sie überhaupt 1844 wieder entdeckt), so verstand es sich von selbst, dass die Erweckung ihre dogmatische Festigkeit und ihr exclusiv kirchliches Gepräge gerade in der Wiederaufrichtung der lutherischen Tradition suchte, lange bevor“ Der und Jener „aus kirchenpolitischen Gründen der Union absagte, unter deren Schutz sich doch der moderne Pietismus zu einem anspruchsvollen Factor in der Kirche entwickelt hatte“ (S. 589 f.). Ein laherer Aufschluss, der das Unerklärliche nur noch unbegreiflicher macht! Waren denn die Verfasser der Concordienformel etwa auch „durchaus moderne Menschen“? Oder fühlten sich die „Kinder der Aufklärung“ jemals von der „lutherischen Tradition“ angezogen? Wann und wo haben „herrnhutische Erwecker“ und „moderne Pietisten“ nach „dogmatischer Festigkeit und exclusiv kirchlichem Gepräge“ gestrobt? Aus welchen „kirchenpolitischen Gründen“ kann wol Jemand „der Union absagen“? Wer hat sich denn vor 1817 mit dem lutherischen, und wer hat sich, auch nach 1844, mit dem reformirten Kirchenglauben befasst? Vielleicht Niemand? Was trieb die

verfolgten Lutheraner zur deutschen Reformation hin? und was führte die begünstigten Reformirten von Zwingli und Calvin ab? Es möge doch Hr. R. die unter seinen kritischen Gegnern feststehende Annahme einer totalen Verschiedenheit der lutherischen und reformirten Ueberzeugung ja nicht gering anschlagen; denn gerade diese Gegner können mit dem Vorwurfe „confessioneller Beschränktheit“ nicht abgefunden werden. Und da er selbst die religiösen Anschauungen eines Oetinger, Stier, Steudel, Klaiber, Rothe, Schleiermacher und Nitzsch für irrthümlich erklärt, so sollte er doch etwas bedenklich darüber werden, dass ausser den eigentlichen „Lutheranern“ „schon Schneckenburger“ jene Irrthümer „als Erneuerung der altreformirten Theorie“ bezeichnet (vgl. S. 565 f. u. a.). Wir wissen in dieser Hinsicht nicht recht, wie wir eigentlich mit Hrn. R. daran sind. Er scheint etwas Anderes bewiesen zu haben, als was er hat beweisen wollen. Denn dass zwischen der luth. und ref. Confession kein radikaler Unterschied bestehe, dass beide nur „Spielarten“ Eines Glaubensbekenntnisses seien, und dass die reformirte den unbestreitbaren Vorzug vor der lutherischen verdiene, — das wird aus vorliegendem Buche schwerlich ein urtheilsfähiger Leser ersehen. Im Gegentheil lässt die ganze Darstellung vermuthen, dass die beklagte Zurückstellung der altref. Theologie hinter die altlutherische auf guten Gründen beruhe. Es wird sich zeigen, ob der 2. Band unseres Werks jene Vermuthung zu entkräften vermag. — — Ein zweiter Punkt, den wir beachten müssen, wird nicht Wenige in Erstaunen setzen. Während bisher alle Schuld des Zwiespaltes zwischen den s. g. beiden „evangel. Schwesterkirchen“ von den Reformirten und Unirten ausschliesslich auf Luther's Haupt gewälzt, Melanchthon hingegen als ein der *rabies theologorum* zum Opfer gefallener Weitherzigkeitsmann dargestellt und wegen seiner Hinneigung zu den Schweizern bis in den Himmel erhoben wurde, spricht unser Verf. Luther'n in Betreff jenes Zwiespaltes völlig frei und ladet alle Verantwortlichkeit für die Trennung der beiden Confessionen, ja für alle angeblichen Irrwege der „lutherischen Orthodoxie“, einzig und allein auf Melanchthon. Diese im ersten Augenblick fast paradox erscheinende Ansicht ist, näher betrachtet, wahrhaftig nicht ohne tiefe (von Hrn. R. nur hyperbolisirte) Wahrheit, und da sie zum richtigen Verständniss des vorliegenden Buchs, wie überhaupt der gesammten lutherisch-reformirten Streit- und Unionsgeschichte, nicht wenig beiträgt, so verlohnt es sich schon der Mühe, sie genauer in's Auge zu fassen. Zunächst bemüht sich Hr. R., ausführlich nachzuweisen, dass „die Ge-

wissheit der Rechtfertigung durch Christus im Glauben bei Zwingli und Luther der gemeinsame Hebel der Kirchenreformation sei.“ Da dies lutherischerseits geleugnet wird, so gibt Hr. R. folgende Gegenrede: „Die unter Lutheranern weit verbreitete entgegenstehende Meinung ist durch Melanchthon verschuldet. Er berichtet dem Churf. Johann neben anderen Unwahrheiten und Uebertreibungen, ‚Zwingli und seine Genossen reden und schreiben unschicklich davon, wie der Mensch vor Gott gerecht geschätzt werde, und treiben die Lehre vom Glauben nicht genugsam, sondern reden also davon, als wären die Werke, so dem Glauben folgen, dieselbige Gerechtigkeit.‘ Noch schlimmer ist der verlämderische Ton in einem Brief an M. Gorolicus, Pastor in Braunschweig: ‚*Ego agnovi coram auditis antesignanis illius sectae, quam nullam habeant christianam doctrinam. Nulla est mentio fidei justificantis in omnibus Zwinglianorum libris. Cum nominant fidem, non intelligunt illam, quae credit remissionem peccatorum, quae credit, nos recipi in gratiam, exaudiri et defendi a deo, sed intelligunt historicam.*‘ Indessen in dem Brief an seine Freunde, die Prediger zu Reutlingen, enthält er sich solcher Aeusserungen, weil (?) Jene mit Zwingli in Verbindung standen! Dieses ganze Verfahren wirft ein übles Licht auf Melanchthon's Gewissenhaftigkeit. Der Mangel an derselben ist die Folge der Unselbständigkeit des Mannes im theologischen Urtheil. An den übeln Folgen davon hat man noch jetzt in der lutherischen Kirche zu tragen“ (S. 160 f.). — An einer andern Stelle heisst es in Bezug auf die *justificatio* und *reconciliatio*: „Dass man in der lutherischen Theologie auf diesem Punkte niemals genügende Klarheit erreicht hat, glaube ich unter Anderem auf die Nachwirkung der unsystematischen Methode Melanchthon's zurückführen zu müssen, welche fortgefahren hat die Lutheraner zu beherrschen, und zwar um so sicherer, je mehr sie überzeugt waren, durch die Abwerfung seiner Abendmahlslehre dem Einflusse des verdächtigen Mannes entgangen zu seyn... Dass sporadischer Scharfsinn mit weitgehender Sorglosigkeit gegen die systematischen Bedingungen der Lehrbildung verbunden seyn kann, lässt sich auch fernerhin an der Entwicklung der Versöhnungslehre bei den lutherischen Theologen beobachten. Dieselben leisten nun durch die letztere Eigenthümlichkeit ihres Verfahrens bis auf den heutigen Tag die Gewähr, dass sie Melanchthon treuer sind, als sie selbst wissen, aber eben in einem Charakterzuge, der zu den Schwächen des Reformators gehört“ (S. 243). — Ferner: „Die nackte Form, in welcher Melanchthon die *pura doctrina evangelii* als das Hauptmerkmal der Kirche proklamirte, ist

der Beweis von der schulmeisterlichen Art, welche den *praeceptor Germaniae* von dem *reformator ecclesiae* unterschied. Es ist wahrlich nicht gleichgiltig für die Praxis der Kirche, dass Melanchthon, indem er ihre staatliche Natur leugnet, keine andere Analogie für ihren Begriff findet als die der Schule. (*Concedendum est, ecclesiam esse coetum visibilem, neque tamen esse regnum pontificium, sed coetum similem scholastico coetui.*) Diesem Gedanken entspricht nun die besondere Art, in der er die grösste Sorge für die Erhaltung der Reinheit der Lehre trägt. Wie grossartig hatte Luther in der Schrift ‚von Conciliis und Kirchen‘ die Abweichung reiner und unreiner Lehre bei Innehaltung des Fundamentes beurtheilt, dass die, welche Hen, Stroh und Holz darauf bauen, den Untergang ihres Werkes durch das Feuer der h. Schrift erfahren werden. Melanchthon aber, indem er in seinen *Declamationes* wiederholt auf Reinheit der Lehre dringt, denkt in altkirchlicher Weise immer gleich an den Satan als den Urheber jeder Abweichung. Von der ungeduldigen Forderung, dass die Irrthümer in der Lehre alsbald an der h. Schrift gemessen und nach ihr verurtheilt werden sollen, und von der fanatischen Erwartung, dass Gott dann die Irrlehrer vernichten werde, ist Melanchthon auch durch die übeln Erfahrungen nicht abgebracht worden, dass Schüler von ihm dreist genug waren, diese Regeln über nothwendige Reinheit der Lehre auch gegen ihn selbst zu wenden... Ja die ganze Bewegung des antimelanchthonischen Lutherthums bis zur Concordienformel hin und die Abschliessung der luther. Kirche gegen die reformirte ist nur durch den von Melanchthon selbst aufgestellten Begriff von der Kirche und durch das schulmässige Interesse an der Einheit der Lehre getragen. Der Rückschlag der schulmässigen Engherzigkeit gegen die universelle Tendenz der Reformation ist demgemäss so wenig unerklärlich, dass er in formeller Beziehung nur als der Erfolg des Wirkens Melanchthon's begriffen werden kann. Endlich auch dafür hat Melanchthon die Losung gegeben, dass die durch die theologische Schule sich abschliessende luther. Partikularkirche im richtig verwalteten Abendmahl nicht mehr die göttliche Gnadengabe erkannte, in deren Empfange die dogmatisch getrennten Kirchen ihr Bekenntniss zur Einheit der Kirche zu bethätigen hätten, sondern das Zeichen des Bekenntnisses zur particularen Kirche.“ (*Filius dei vult, hanc publicam sumptionem confessionem esse, qua ostendas, quod doctrinae genus amplectaris, cui coetui te adjungas.*) „Melanchthon's Schüler haben das doctrinäre Element auch in der reformirten Kirche verstärkt, wo es schon durch Calvin's Eigentümlichkeit ausgeprägt war, aber erst in dem Streite gegen den Ar-

minianismus zur vollen Entwicklung kam.“ Ueberall waren es Schüler Melanchthon's, „welche mit der grössten Leichtfertigkeit den auftauchenden Lehrstreitigkeiten sich hingaben und die Kirche zerrütteten“ (S. 250 ff.). Und fast noch verwerflicher als seine alten zeigen sich seine neuen Schüler, „die Melanchthonianer des 19. Jahrh.s“, die in den „theolog. Studien und Kritiken“ ihr Hauptorgan und in C. J. Nitzsch und Lücke ihre dogmatischen Vertreter haben. Ueber sie urtheilt Hr. R. zusammenfassend so: „Die Pietät gegen Schleiermacher, welche im Kreise dieser und ihnen verwandter Theologen aufrecht erhalten wird, reicht nicht hin, um sie als die Schleiermacherianer zu charakterisiren. Hingegen glaube ich ihnen ihr Recht zu vindiciren, indem ich sie als Melanchthonianer bezeichne. Melanchthon gilt bei ihnen als der zugleich kirchliche und dogmatisch freisinnige, unionsfreundliche Theolog, die Augsburg. Confession als kirchlicher Massstab und dogmatischer Grundtypus. Wie im 16. Jahrh. hat sich über diesen Melanchthonianismus das Lutherthum erhoben, nicht ohne die eigene Schuld jener Richtung. Denn dieselbe hat sich nicht der centralen Aufgaben der Theologie bemächtigt, sondern sich ihre Aufgaben meistens von Gegnern stellen lassen. Sie hat ihre besten Kräfte in der Polemik, namentlich gegen das Leben Jesu von Strauss verwendet, und die Gefahr eines Lutherthums wie des Kliefoth'schen nicht erkannt. Sie hat mit allen ihren werthvollen Studien und Kritiken nie die Absicht und die Fähigkeit verbunden, Schule zu machen, sie hat schliesslich die Wissenschaft nicht gleich hoch gehalten wie die Kirchlichkeit, und dadurch hat sie derjenigen Kirchlichkeit den Weg gebahnt, auf deren Höhe man nur noch geringschätzig Blicke für die ‚Vermittelungstheologie‘ hat“ (S. 529 f.). Kurz: alles Unheil in beiden „Schwesterkirchen“ bringt Hr. R. auf Melanchthon's Rechnung. Für uns stellt sich der Thatbestand, auf Grund des vorliegenden Buchs, doch anders heraus. Der lutherischen Kirche hat die Wirksamkeit des *praeceptor Germaniae*, besonders durch klare Darstellung des evangelischen Glaubens und ernstes Dringen auf „reine Lehre“, bei manchen Schwankungen des Mannes und ihren trüben Folgen, doch jedenfalls grössern Segen als Nachtheil gebracht. Hingegen den Reformirten und Unionisten hat Melanchthon, auch seit 1540, weit mehr geschadet, als genützt. Frohlockend bitten sie einst und beissen sie noch, wegen Eines Artikels, auf die veränderte Augsburg. Conf. an, ohne vorher nach Wesenheit oder Verdaulichkeit des Köders zu fragen. Sie sind getäuscht. Denn was auch unsere Alten mit Fug und Recht an dem 10. Art. der Variata aussetzen, so ist

und bleibt der ehrliche Wortlaut doch immer antireformirt und antiunionistisch, weil ja an der entscheidenden Stelle weder das reformirte „*Credentibus*“, noch weniger irgend ein unirendes „Christus spricht“, sondern das ausschliesslich lutherische „*Vescentibus*“ steht. Während also hier der Schein die gierigen Fische betrog, wurde in Wirklichkeit durch den zugleich mit verschluckten synergistischen Grundton der Variata die prädestinarianische Grundveste des reformirten Glaubens total zerrüttet und zersetzt, und ausserdem jede Art von Unionismus gleich von vornherein in pelagianisches Fahrwasser gelenkt. Wir verstehen und würdigen daher wohl Hr. R.'s Bevorzugung des „*reformator ecclesiae*“ vor dem „Schulmeister“; wenn dagegen, wie noch täglich geschieht, von unseren „gläubigen“, „positiven“, „bekenntnistreuen“, „consensualen“ Unionisten auf Luther geschmäht und Melancthon gelobhudelt wird, so begreifen wir das zwar auch, aber nur als verstohlenen Liebäugeln mit dem Naturalismus und Nihilismus der modernen Weltanschauer. — — Ein dritter beachtungswerther Punkt ist des Verf.'s Urtheil über Schleiermacher. „Um so weniger“, heisst es in dieser Beziehung, „kann Schleierm. für den Führer der Theologie des 19. Jahrh.s gelten, als neben den vereinzelt Fortwirkungen, die er ausübt, zwei compacte Richtungen auftreten, welche ihm durchaus heterogen sind, die pietistisch-orthodoxe und die philosophisch-radikale. Dieselben stammen nemlich nicht von Schleierm. ab, wenn sie auch einzelne Anregungen von ihm sich genommen haben“ (S. 542). Zur nähern Erläuterung sagt Hr. R.: „Da der Anspruch auf ‚den ächten Geist Schleierm.'s‘ von Anderen ventilirt wird, so würde ich besorgen müssen, in der weitem Verfolgung meiner Aufgabe durch die letzte Epoche der deutschen Theologie Unklarheiten bestehen zu lassen, wenn ich es unterliesse, meine Ansicht darüber auszusprechen, wie sich die verschiedenen theolog. Partheien der letzten 50 Jahre zu Schleierm.'s ‚Glaubenslehre‘ verhalten.“ Im weitem Verlaufe äussert er dann: „Wenn ich sehe, wie Strauss und Kliefoth ihre Wurzeln in die ‚Glaubenslehre‘ treiben, und wie die Gruppen in der Mitte sich um den ächten Geist Schleierm.'s streiten, so kann ich nicht umhin zu vermuthen, dass das Werk nicht die Eigenschaften in sich trägt, durch welche eine gesunde theolog. Entwicklung hätte begründet werden können, und dass seine traditionelle Werthschätzung durch allerlei feststehende Selbsttäuschungen bedingt ist.“ „Für Strauss und für Kliefoth stellt Schleiermacher einen überwundenen Standpunkt dar; Beide haben ihren Antheil an seinem Erbe zum Gewinne ihrer souveränen Herr-

schaften verbraucht. Die Gruppe in der Mitte hingegen, in welcher vorgeblich die ächte Pflege des Geistes Schleierm.'s fortgesetzt wird, hat von Hause aus nur Legate aus seiner Erbschaft empfangen. Sein geistiges Eigenthum, soweit es in der ‚Glaubenslehre‘ niedergelegt war, ist eben zersplittert, weil es seiner Natur nach von Keinem zusammengehalten werden konnte.“ Ein Theil des Nachlasses ist sogar in römische Hände gelangt, da ja auch Möhler „sich an Schleierm.'sche Formeln hält“ (S. 520 ff.). Höher als Schleierm. steht Kant. „Man kann also Schleierm. als den Führer der Theologie unseres Jahrhunderts nur so richtig verstehen, indem man zugleich Kant in derselben Stellung anerkennt. Ich zweifle nicht, dass die unleugbare Schwächung des Einflusses Schleierm.'s auf die Theologie der Gegenwart, und der Verfall, in welchem die an ihn sich anschliessende theologische Gruppe begriffen ist, unter Anderem auch dadurch begründet ist, dass man von Anfang an sich blos von Schleiermacher anregen liess, ohne sich zugleich auch an Kant zu orientiren. Aber man meinte, die Verachtung gegen die aufklärerische Theologie der Kantianer auch bis zur Nichtbeachtung Kant's selbst ausdehnen zu dürfen. Eine Mitschuld daran trägt freilich, dass die gleichzeitige Entwicklung der Schelling'schen und der Hegel'schen Philosophie Kant überwunden zu haben vorgab. Allein wer jetzt auf Schleierm. sich beruft, darf daneben Kant nicht vergessen“ (S. 470). In diesem abfälligen, aber durchweg gründlich und ausführlich motivirten Urtheile über den angeblich grössten Theologen des Jahrhunderts spricht sich gewiss eine eben so unwiderlegliche als vielverkannte Wahrheit aus. Uns erinnert namentlich der Schluss an mündliche Aeusserungen des auch von Hrn. R. billig hochgeachteten Prof. Tieftrunk in Halle, der schon um 1830 ein Zurückgehen auf Kant als unausweichlich, wenigstens für die Philosophie, erkannte. Unerklärlich bleibt uns jedoch, wie sich die altreformirte Theorie, ohne eine vollständige Umgestaltung zu erfahren, auf Kant, mit oder ohne Schleiermacher, soll begründen lassen, wäre es auch nur in den Lehren von Versöhnung und Rechtfertigung. Auch hier kann erst der 2te Band des Werks hinreichendes Licht gewähren. — — Der letzte und wichtigste Punkt, auf den wir aufmerksam machen müssen, dreht sich um die eigentlichen Fundamente der reformirten Kirchenlehre. Hier befindet sich nun jedenfalls die zwinglisch-calvinische Orthodoxie, den Remonstranten gegenüber, im Zustande der Rathlosigkeit, dem unser Verf., soviel wir erkennen, gegenwärtig nur durch Ignorirung, oder Missdeutung, oder Verdächtigung der lutherischen Lehre zu entrinnen sucht.

Es handelt sich zuallererst um den Begriff der Prädestination. Da finden wir nun (S. 296 ff.) mancherlei eigenthümliche, zum Theil verworrene Ansichten und Aussprüche. Arminius soll „der Erste gewesen seyn, welcher gemäss Eph. 1, 4 die Erwählung in Christus premirte“. Ueber deren Sinn habe er sich wechselnd ausgedrückt. Die eine seiner Deutungen sei von seinen Anhängern adoptirt, die andere von seinen Gegnern gegen die erstere geltend gemacht worden, „da man die paulinische Stelle doch nicht mehr umgehen (!) konnte“. In diesem Sinne hätten sich die Dordrechter Entscheidung und noch deutlicher Gomarus und Alting ausgesprochen. Die arminianische und die orthodox calvinistische Ansicht wichen darin von einander ab, dass die göttliche Anordnung der Leistung Christi von den Arminianern als Grund, von den Calvinisten als Folge des Erwählungsrathschlusses angesehen werde. Nun wären „die Lutheraner, indem sie den schrankenlosen (?) Begriff der Arminianer von der Freiheit adoptirten (?), auch in die arminianische Behauptung eingetreten, dass Christus die *causa meritoria electionis* sei“. Andererseits habe sich in einem Kreise reformirter Theologen die Ansicht entwickelt, dass die Erwählung in Christus der Gesammtheit derjenigen gelte, welche in der Verbindung mit diesem Haupte das Heilsziel erreichen werden. Durch diese Auffassung der Erwählung, wie man sie bei Amesius, Witsius und Heidegger findet, werde aber eigentlich mit der von Luther und Calvin ausgehenden Ueberlieferung gebrochen. Würden die Erwählten *a priori* als Ganzes in Christo vorgestellt, so seien sie eben nicht mehr die vielen Einzelnen, denen die *reprobi* in dem andern Willensacte Gottes zu coordiniren sind. Jedoch finde sich, meint Hr. R., dass jene Veränderung der Idee der Election, indem sie sich von Calvin entferne, sich auf die von Zwingli eingeschlagene Bahn begeben. Er glaubt auch, „dass diese Theologen den Sinn des Apostels Paulus richtig getroffen haben“, und tritt nun seinerseits als Vertheidiger dieser, mit „Luther und Calvin“ zerfallenen Lehre Zwingli's auf. — In diesen und den entsprechenden Aufstellungen unseres Buchs vermischen wir Wahrheit und Klarheit. Hätte wirklich Paulus den Ephesern die reformirte Prädestination einprägen wollen, so würde er nach seiner sonstigen Redeweise gesagt haben: Gott hat uns verordnet in Adam, die Einen zur Kindschaft, die Anderen zur Verdammniss; dann würde er aber auch 1 Tim. 2, 4 geschrieben haben: Gott will nicht, dass allen Menschen geholfen werde. Die h. Schrift kennt überhaupt nur eine Prädestination in Christo, keine ohne ihn. Auch Hr. R. will sich, gern oder unger,

dieser Thatsache fügen; wo bleibt dann aber die reformirte Consequenz seiner Ueberzeugung? Da er die „syllogistische“ Beweisform in gebührenden Ehren hält, so fragen wir ihn billig, wie doch der schriftmässige *Minor* desjenigen Schlusses lauten müsse, der die Erwählung in Christo zum *Major*, und die supralapsarische Reprobation zur *Conclusio* haben soll? Weil es hierauf keine denkbare Antwort gibt, so sehen sich die Reformirten, schon ihren Remonstranten, noch weit mehr aber den Lutheranern gegenüber, auf nicht zu billigende Auskunftsmittel gedrängt, deren unser Buch eine starke Anzahl anführt und eine vielleicht noch stärkere verschweigt, denen die Anstössigkeit zu unauslöschlich aufgeprägt ist. An unserm Verf. insonderheit haben wir zu tadeln, dass er den Schein zu verbreiten sucht, als sei die Lehre von der Erwählung in Christo arminianischen Ursprungs und von den Lutheranern nur acceptirt, während doch gerade das Gegentheil stattfand. Denn der ganze 11. Art. der *Form. Conc.* beruht auf dem, mehrmals wiederholten, Grundgedanken: „*Aeterna Dei praedestinatio in Christo, et nequaquam extra mediatorem Christum consideranda est. In Christo enim, inquit Paulus, elegit nos Deus, antequam mundi fundamenta jacerentur. Et scriptum est: quod Dominus dilexerit nos in Dilecto.*“ Anders konnte überhaupt die luth. Kirche, ohne dem Schriftprincip untreu zu werden, gar nicht von der Prädestination reden, weil die biblische Erwählungslehre Christum zu ihrem Inhalte und das göttliche Voraussehen zu ihrer Form hat. Sollen wir etwa glauben, Arminius sei früher als die Concordienf. gegen Calvin aufgetreten? Wir sehen wohl, wie die Sache eigentlich steht. Der Apostel Paulus und wer sich auf ihn beruft, sei es Arminius, oder die Concordienf., ist den Reformirten unbequem. Nur wenn sie es „doch nicht mehr umgehen können“, lassen sie sich auf jene ungelegene Lehre ein, machen aber dann aus einer Erwählung in Christo einen Christum in der Erwählung, einen blossen Scheinerlöser. Anders können sie ihn nicht gebrauchen, wenn ihre Prädestination bestehen soll. Die ganze biblische Erlösungslehre wird für den Supralapsarier ein leerer Schein, ein müssiges Spiel der göttlichen Willkür, das auch hätte unterbleiben oder anders ausfallen können; zahlreichen Andeutungen hiervon wird ein aufmerksamer Leser auch in unserm Buche begegnen. Für den consequenten Zwinglo-Calvinismus ist Jesus Christus eine ganz überflüssige, ja eine lästige Person, für die nur mit genauer Noth ein Platz in einem abgelegenen Prädestinationswinkel ausfindig gemacht werden kann. Der Supralapsarianismus hat

Weder Ursache noch Interesse, an die Gottheit Christi zu glauben; thut er es dennoch, so geschieht es, wie die Geschichte beweist, nur halb, weil er zum ganzen und vollen Bekenntniss keinen Nöthigungsgrund hat; steht doch seine Zuversicht auf der ewigen unbedingten Erwählung, nicht auf der Erlösung, so durch Jesum Christum geschehen ist. Ob die von Hrn. R. vertretene, nicht eben consequente, Modification den Vorzug vor der ursprünglichen reformirten Lehre verdiene, lässt sich stark bezweifeln, besonders wenn sie ohne Verschweigungen dargestellt wird. Denn dann zerfällt die Menschheit nach göttlichem Rathschluss in zwei grosse Gemeinden: in die „Kirche“, den *coetus electorum*, und in die Welt, den *coetus reproborum*, und zwar so, dass Niemand aus dem einen *coetus* jemals in den andern gelangen kann; wer der „Kirche“ angehört, wird unabwendbar selig, wer in der Welt ist, geht unabwendbar verloren. Scheint das in der Wirklichkeit bisweilen (z. B. bei Judas Ischarioth) anders zu seyn, so darf nur an eine scheinbare Zugehörigkeit zu dem einen oder andern *coetus* gedacht werden. Hierbei ist nun wohl zu bemerken und von Hrn. R. unzähligemal ausgesprochen, dass nach dieser Theorie alle göttlichen Gnadenerheissungen und Gnadengaben, wie auch alle Drohungen und Strafen, den Einzelnen niemals als Menschen, sondern immer nur als Kirchlichen, oder Weltlichen angehen; denn nicht der Menschheit, noch ihren einzelnen Gliedern gelten die göttlichen Aussprüche, sondern alle Gnadenzusagen sind unmittelbar der „Kirche“ als solcher, und alle Zornesdrohungen unmittelbar der Welt als solcher gegeben; nur als Angehöriger des einen oder andern dieser beiden Reiche kann der einzelne Mensch mittelbar des Segens oder Fluchs seiner Gemeinde (*coetus*) theilhaftig werden. Dass diese Anschauung wider Luther streitet, gibt Verf. zu; dass sie schriftwidrig ist, erkennt auch ein Laie, der nur Joh. 3, 16 — 18 ins Auge fasst; von welcher ungeheuern Consequenz aber für Glauben und Leben der Christenheit sie seyn müsse, lässt sich nach unserm Buche leicht ermessen. Man beachte nur Hrn. R.'s Ansichten von der Kirche! Er drehe und wende sich wie er wolle, so wird er doch nicht über den Gedanken hinauskommen, dass Gott den Einzelnen durch die Kirche gerecht, heilig und selig mache. Wohin führt wol dieser Gedanke? Schon „Schneckenburger macht darauf aufmerksam, dass der Verlauf der reformirten Lehre von der Justification, die auf den Einzelnen nur Bezug hat, sofern er der Kirche zugerechnet wird, denjenigen Ansprüchen entspricht, welche der Katholicismus allein zu erfüllen vorgibt, und zwar in

einer höhern vergeistigten Sphäre.“ Hierauf weist Hr. R. nur zu antworten: „Die geistigere Art, welche der reformirten Verwerthung des Begriffs von der Kirche vor der katholischen zugesprochen wird, muss darauf zurückgeführt werden, dass die Justification des Einzelnen katholisch in Abhängigkeit von der *ecclesia representans*, reformirt in Abhängigkeit von der Kirche als *ecclesia electorum* gesetzt wird; das ist ein reiner Gegensatz“ (S. 303 f.). Keineswegs! Denn bei der Rechtfertigung handelt es sich nicht um einen fingirten Gegensatz, etwa um ein „*representans*, oder *electorum*“, sondern um den wirklichen Gegensatz von „Glaube, oder Kirche“. Der Unterschied der „schwesterkirchlichen“ Justificationslehren ist der: nach lutherischer Lehre steht Christus als alleiniger Mittler zwischen Gott und den Menschen, — und das ist apostolisch (1 Tim. 2, 5. 6); hingegen nach reformirter Theorie steht zwischen Gott und den (nichtreprobirten) Menschen die Kirche als Mittlerin, zwischen der Kirche und Gott aber steht Christus als Mittler, — und das ist „katholisch“, ja vielleicht noch „katholischer“, noch romanistischer, als die, wenigstens allen Menschen gewogene Pabstlehre. Auch ist diese wenigstens frei von den erstaunlichen Abenteuerlichkeiten, die in der reformirten Theorie vorkommen, und die sehr schlecht geeignet sind, Melancthon's Vorwurf, die Schweizer verstünden vom rechtfertigenden Glauben gar nichts, irgendwie zu entkräften. Unser Buch gibt Zeugniß von den seltsamen, kaum begreiflichen Gedanken und Fragen, auf welche diese Theologen verfallen sind, weil ihnen eben die biblischen Begriffe von der Versöhnung durch Christi Opfer und Verdienst, von der Rechtfertigung des Sünders als solchen, von des rechten Glaubens Ursprung, Wesen und Wirkung, u. s. w. lauter böhmische Dörfer waren. Wir wollen die Leser nicht mit dergleichen Citaten behelligen, sondern nur auf die Unvermeidlichkeit dieser Erscheinung hinweisen. Man versetze sich einmal lebhaft in die Ueberzeugung eines entschiedenen supralapsarischen Prädestinarianers! Für ihn kann die biblische Erlösungslehre überhaupt gar keinen religiösen Sinn haben, und gleichwol will oder soll er ihr doch einen solchen abgewinnen; was anders als Abenteuerlichkeit kann dabei herauskommen? Selbst ein so ausgezeichnete Mann, als doch unser Verf. wirklich ist, schwankt hin und her, ob die Rechtfertigung aus und durch den Glauben, oder der Glaube aus und durch die Rechtfertigung komme. Schlüssellich meint er, der Glaube sei nicht das Mittel, sondern das Merkmal der Rechtfertigung, denn an dem vorhandenen Glauben könne der

Auserwählte erkennen, dass er durch die göttliche Prädestination von Ewigkeit her gerechtfertigt sei. Bei einer solchen Ansicht entstehen freilich wunderliche Gedanken darüber, ob Petrus und Johannes zu Jesu Zeiten erst gerechtfertigt wurden, oder ob sie zu Abrahams Zeiten schon gerechtfertigt waren; ob zur Rechtfertigung eines Individuums dessen „Existenz“ erforderlich sei; ob der „Sünder“, oder der „Wiedergeborene“ gerechtfertigt werde; ob die „Versöhnung“ Ursache, oder Wirkung der „Rechtfertigung“ sei; ob Christus für uns, oder Christus in uns die Sündenvergebung bewirke; ob das, doch bereits seit länger als 1800 Jahren vorübergegangene, Leiden und Sterben Christi als Grund unserer Rechtfertigung gelten könne, u. dergl. Auf solche Fragen und ihre meist schiefe Beantwortung führt nothwendig die (scharf oder stumpf gefasste) zwinglich-calvinische Prädestination; sie führt aber noch viel weiter. Wohl wissend, dass sich aus der h. Schrift nur die göttliche Gnadenwahl in Christo, eine vorgebliche unbedingte „Zornwahl“ dagegen nur aus der Vernunft beweisen lässt, wagen die reformirten Theologen, mit Einschluss unseres Verf.'s, das „systematische“ Interesse als selbständige Auctorität neben der Schrift geltend zu machen, und ereifern sich heftig über den energischen Widerspruch der Lutheraner. Ja Hr. R. will letztere, wegen ihres treuen Festhaltens am protestantischen Schriftprincip, sogar noch damit entschuldigen, dass „die Epigonen Luther's von Melancthon keine Zucht straffen theologischen Nachdenkens gelernt hätten“ (S. 241); man habe „noch immer um die ersten Schritte zur wirklich biblisch-theologischen Forschung zu ringen“ (S. 407); erst „Hofmann gehe über den Gesichtskreis seiner kirchlichen Partheigenossen hinaus“, und damit habe doch „endlich einmal ein Lutheraner den Bann der melancthonischen Tradition gebrochen, sich der Schläfheit entzogen, welche immer die richtige Auffassung der Aufgabe verhindert habe“ (S. 577). Ob sich wol Hofmann für solches Lob bedankt? ob er wol, wie Hr. R., die „Aufgabe“ der Theologie darein setzt, in das protestantische Formalprincip auch die Philosophie, sammt der „Tradition“, und in das protest. Materialprincip auch die „Kirche“ aufzunehmen? Jedenfalls hat er noch niemals folgende Gedankenreihe niedergeschrieben: „An der Theorie von der Reformation scheiden sich sehr naturgemäss die Richtungen der heutigen Theologie. Es ist mir daher durchaus unverständlich, wie ein Theolog, welcher absichtlich den kirchlichen Protestantismus vertritt (? Dorner!), und die Herabsetzung der Kirche zur Schule, wie sie von der äussersten Rechten und der äussersten

Linken vollzogen wird, bestreitet, es unterlassen kann, den evangelischen Begriff von der Kirche in das Princip der Reformation aufzunehmen. Freilich muss man sich dann des apokryphen Schema des materialen und des formalen Principa, sei es (?) des Protestantismus, sei es (?) der reformatorischen Theologie, entschlagen. Die beiden so bezeichneten Gedanken sind nemlich weder für das Eine, noch für das Andere Princip (!). Das materiale Princip der Reformation und des Protestantismus ist nun freilich sehr dafür interessirt, dass es der h. Schrift entspricht, jedoch nicht dafür, dass es ihr ausschliesslich entspreche und keine Anknüpfung an kirchlicher Ueberlieferung habe. Die ausschliessliche Geltung der h. Schrift als Erkenntnisquelle (?) der Wahrheit über aller und gegen alle Tradition ist nur der Grundsatz für die evangelische Theologie, welche den Boden der reformatorischen Kirche unter den Füssen hat, und ist als einziger Massstab derselben im Gange der deutschen Reformation erst dadurch (!) herausgebildet worden, dass die Aussicht auf Verständigung mit der römischen Kirche sich zerschlug. Für die reformatorische Theologie aber ist wiederum die Rechtfertigungslehre nicht Princip, weder bei Zwingli noch bei Luther.“ So schreibt Hr. R., S. 163 ff. Führt ihn die Prädestination nicht nach Rom? — [Str.]

9. Dr. Herm. Plitt, Zinzendorf's Theologie. Gotha (Perthes). 1ster Band 1869. XXIII u. 648 S. 8. 3 Thlr. 2ter Band 1871. XVI u. 560 S. 2²/₃ Thlr.

Burkhardt sagt in seinem Artikel: Zinzendorf in Herzogs Real-Encyclopädie: Bei der genialen und unsystematischen Weise des Denkens Zinzendorfs ist es schwer, wenn nicht unmöglich, seine Theologie in ein kurzes, übersichtliches System zu bringen. Ein einigermaßen eingehendes Bild seiner Theologie, soweit sich dasselbe einheitlich zusammenstellen lässt, gibt ein Aufsatz in den Protest. Monatsblättern 1860. Der Verf. dieses Artikels war Plitt, und was er dort mehr skizzenhaft versucht hatte, hat er nun in ausgeführter und gründlicher Weise dem Publikum vorgelegt. Seine Arbeit zerfällt in 3 Bände, von welchen der erste die ursprüngliche gesunde Lehre Zinz.'s darstellt, wie sie sich in den Jahren 1723—1742 bei ihm findet. Der zweite Band legt die krankhaften Verbindungen in seiner Lehrweise dar, wie sie sich in seinem phantastischen Auftreten in dem Zeitraume von 1743—1750 kundgab. In einem 3ten Bande will er dann seine Rückkehr zu gesunder Lehre zeichnen, doch bemerkt er schon jetzt, dass er diese Rückkehr nicht als eine, diese mittlere Periode einfach negirende gefunden habe, sondern das Wahre und Lebensvolle,

das ihm auch diese Zeit gegeben hatte, habe sich auf dem Grunde seiner ursprünglichen Theologie eingebürgert und sei ihm, mit den Erzeugnissen der ersten Zeit verschmolzen, zum bleibenden Besitze geworden, so dass seine Gesamtentwicklung, bis ans Ende fortschreitend, ihren reichen Abschluss fand.

Es ist nun keine Frage, dass, wenn überhaupt eine Darstellung der Theologie Zinz.'s wünschenswerth war, sich nicht leicht Jemand hiezu so befähigt zeigt, als unser Verf., der sich schon seit langer Zeit mit Zinz. eingehend beschäftigt und von Zeit zu Zeit auch der theologischen Welt Kunde hievon gegeben hat. Derselbe hat nemlich ausser dem erwähnten Artikel in den Gelzer'schen Monatsblättern auch in den Jahrbüchern für deutsche Theologie über Zinz.'s Tropenidee sich eingehend ausgesprochen und in Niedner's Zeitschrift für die historische Theologie im Jahre 1865 Schneckenburger's Darstellung der Zinzendorfschen Theologie bekämpft, hat auch bereits im Jahre 1859 in seiner Schrift: Die Gemeinde Gottes in ihrem Geist und in ihren Formen mit besonderer Beziehung auf die Brüdergemeinde eine dogmatisch geschichtliche Darstellung des Princip's der Brüdergemeinde gegeben, und ist endlich im Jahre 1861 mit einer Controversschrift: Die Brüdergemeinde und die lutherische Kirche in Livland gegen *Dr. Harnack's* Anklagen aufgetreten. Er hat es sich also zur Aufgabe gesetzt, die Lehre und das Auftreten der Brüderkirche, welcher er angehört, nach allen Seiten hin in das rechte Licht zu setzen und gegen mannichfache Missverständnisse zu vertheidigen, und hat nun zu diesem Behufe auch die zahlreichen Aufsätze und Reden Zinz.'s gründlich studirt. Von diesem gründlichen, eingehenden Studium gibt nun auch dieses umfassende Werk Zeugniß, das uns tiefer und lebendiger, als irgend eine bisher erschienene Schrift, in das innerste Denken und Leben Zinz.'s einführt und das, wo der weniger mit der eigenthümlichen Art des genialen Mannes vertraute Leser Missverständnissen leicht ausgesetzt wäre, die nöthige Beleuchtung der oft so dunkeln und paradoxen Aussprüche Zinz.'s bringt, überhaupt beständig auf die centralen und Alles beherrschenden Gedanken desselben hinweist.

Man kann natürlich bei Zinz. nicht im gewöhnlichen Sinne von einer Theologie sprechen, er war ja selbst kein wissenschaftlich durchgebildeter Theolog und sodann lag es in seinem ganzen Wesen, mehr sprungweise und aphoristisch seine Ideen darzulegen, die Funken sprühten bei ihm in merkwürdig reicher Fülle, aber sie vereinigten sich nicht zum klar leuchtenden Feuer. Das erkennt auch der überhaupt in sei-

ner ganzen Darstellung sehr unparteiisch auftretende Hr. Verf. selbst sehr entschieden an. Er sagt: Eine wissenschaftlich durchgebildete Theologie hat Z. nicht gehabt, also natürlich für den Aufbau eines dogmatischen Systems, für die logische Durchbildung desselben, überhaupt für die ganze formale Seite dieser Wissenschaft ist rein gar kein Gewinn aus seiner Theologie zu ziehen. Allein das ist ja auch nicht die Hauptsache. Die zündenden gewaltigen Ideen, die seine Seele beherrschten und die er oft freilich in sehr paradoxer Form aussprach, verdienen jedenfalls im Gedächtnisse der Kirche fortzuleben. Der aufmerksame Leser muss dem Verf. zustimmen, wenn er sagt: Z. hatte eine Theologie im tiefen und innerlichen Sinne, sehr bestimmte und klar ausgesprochene theologische Grundanschauungen und Prinzipien, welche alle seine praktischen Zeugnisse leiten. Er war ja überhaupt ein Mann, der sich in das Centrum der christlichen Wahrheit stellte und das Fundamentale des Christenthums mit feuriger Seele erkannte. Hier liegt seine Stärke und hieüber hat er gewiss manch herrliches Wort gesprochen, das nicht vergessen werden soll, manch tiefen Gedanken in kerniger Kraft zur Ausprägung gebracht.

Man wird dartüber verschiedener Anschauung seyn, in welchem Masse seine Ideen belebend und erneuernd auf die Theologie theils gewirkt haben, theils wirken sollen, aber das wird gewiss jeder vorurtheilsfreie Leser zugeben, die von dem grossen Manne ausgesprochenen Gedanken sind, wenn auch nicht immer neu, wenn auch vielfach nur das reproduzierend, was Luther mit seinem umfassenden Geiste schon lange vorher ausgesprochen hatte, doch mit solcher Energie und mit solchem Verständnisse des lebendigen Centrums der christlichen Wahrheit kund gegeben, dass sie der Theologie nur zum Segen dienen können, denn gegen alles starre, abtödtende, den Geist in dürre Formen bannende Wesen hatte er einen tiefen Abscheu und wies immer auf die lebendigen Geistesströme hin, welche die kirchliche Lehre vor aller Veräusserlichung zu schützen vermögen.

Wir schätzen es daher ganz besonders, dass der Hr. Verf. so reiche Mittheilungen aus den so zahlreichen Schriften Z.'s und in so zweckmässiger und übersichtlicher Auswahl gab, und glauben deshalb, dass der Gewinn des praktischen Geistlichen aus den vielen belebenden Aussprüchen Zinz.'s, die hier mitgetheilt sind, in geistiger Anregung wol noch grösser seyn wird, als der des Mannes der Wissenschaft. Wohl sucht der Hr. Verf. besonders in der trefflichen Schlussbetrachtung des ersten Bandes nachzuweisen, dass seine Lehre nicht nur im tiefsten Sinne biblisch-evangelisches, wesentlich lutherisches

Lehrganze darstellt, sondern dieselbe sei durch die originale Individualität ihres Urhebers sehr lebendig bestimmt und habe so auch einen bedeutenden Ertrag an neuen dogmatischen Anschauungen abgeworfen; allein das, was er uns dann im Einzelnen als solchen Ertrag bezeichnet, ist theils doch nicht als etwas ganz Neues zu betrachten, oder es enthält doch so viele irre leitende Momente, dass es wenigstens die kirchliche Theologie nicht ohne weiteres herüberzunehmen vermag. Hingegen bestreiten wir gar nicht, dass Zinz. der Mann war, der mit heiligem Ernste und grossem Nachdruck auf den früher lebendig fliessenden und damals verschütteten Brunnen hinwies und der namentlich die von Luther besonders betonte Idee der in Christo frei gewordenen, wieder hergestellten Persönlichkeit mit erneuter Kraft der in das alte Satzungswesen zurücksinkenden Kirche in frische Erinnerung brachte. Diese Energie, mit welcher er alle centralen Wahrheiten des Christenthums hervorhebt, bleibt gewiss ein dauernder Segen für die evangelische Theologie und Kirche, und wir empfehlen daher dieses Werk, das mit tiefem Verständniss der Lehre Zinz.'s, mit grosser Unpartheilichkeit und wissenschaftlicher Gediegenheit, mit trefflicher Klarlegung der verschiedenen Perioden des Lebens Zinz.'s geschrieben ist, Jedem, der sich ein deutliches Bild von der Persönlichkeit und Bedeutung des grossen Mannes machen will.

[E. E.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

1. A. E. E. von Grone, Actenstücke zur Geschichte der Einführung einer modernen Synodal-Verfassung in der ev.-luth. Kirche des Herz. Braunschweig. Nebst einem Vorworte und einigen Bemerkungen. Braunsch. (Meyer sen.) 1871. X u. 56 S. 8.
2. L. Wolff (Pastor zu Halle a. d. W., Superintendent), Das Gesetz über die Aufhebung der Stolgebühren und Opfer in der ev.-luth. K. des Herz. Braunschweig. Eine Studie. Braunschweig (Meyer) 1871. 15 S. 8.
3. Friedrich Koldewey (Oberlehrer am Herzogl. Gymnasium zu Wolfenbüttel), Das Alter der Stolgebühren in der ev.-luth. Kirche des Herz. Braunschweig. Eine kirchenhistorische Studie zur Aufklärung und Beruhigung. Braunschweig (Häring & Co.) 1871. 12 S. 8.

Nicht ohne den schmerzlichsten Eindruck kann der Freund der Kirche das Schriftchen Nr. 1. aus der Hand legen. Ein hervorragendes Glied der luth. Kirche, in die Liebe zu ihr hingegen und mit geistlicher Einsicht begabt, der in weite-

sten Kreisen bekannte und geehrte (weltliche) Probst von Grone zu Westerbrok, sieht sich in seinem kirchlichen Gewissen gedungen, in Liebesnoth um das Volk und seinen Fürsten, gegen den von einer Vorsynode ausgearbeiteten Entwurf einer Synodal-Verfassung dortiger Landeskirche bei dem Herzoge Vorstellung zu machen und ihn zu ersuchen, diesem die Bestätigung zu versagen. Er begründet dieses durch eine zugegebene Denkschrift, welche aus der Berathung mit den hervorragendsten Geistlichen des Landes hervorgegangen ist, und weist darin mit den schlagendsten Gründen nach, dass dieser Entwurf — vielleicht der radicalste aller vorhandenen — nur zum Verderben der Kirche, zu ihrer Preisgebung an die zerstörenden Kräfte des Geistes dieser Welt, dienen könne, dazu heilige Rechte verletze und alle kirchliche Ordnung unberücksichtigt lasse —; dazu übermittelt er die Eingabe an den Summepiscopus dem Staatsministerium, dasselbe um rechte Berathung desselben bittend, wobei namentlich hervorgehoben wird, dass die Stimme des kirchlichen Lehrstandes in seiner kirchenordnungsmässigen Gliederung bei diesem Entwurfe nicht gehört sei; — endlich schürt er durch eine besondere Vorstellung das Gewissen des Herzoglichen Consistoriums, wider das revolutionäre Abbrechen der geschichtlichen Lebenscontinuität, wie es sich in dem Entwurfe vollziehe, als wider eine Empörung gegen das vierte Gebot, seine Stimme zu erheben. Und was ist die Frucht von dem allen? Ein Rescript des Staatsministeriums in 8 Zeilen des Inhaltes, dass auf die Vorstellung nicht eingegangen werden könne. Das Consistorium aber legt Alles stillschweigend zu den Akten. — Noch mehr! Kirchenpatrone legen bei dem Herzoge Einsprache ein gegen die durch die Synodal-Verfassung planmässig erzielte Beseitigung ihrer bisherigen Stellung in der Kirche, die ihnen kirchenordnungsmässig zum Mitberathen in kirchlichen Dingen zustehe. Eine nicht geringe Anzahl höchst ehrenwerther und gewiegter Geistlichen und Laien legen bei dem Herzoge eine Rechtsverwahrung und Bitte ein, gerichtet gegen die Uebergrieffe der Landesversammlung in kirchliche Regimentsacte — Alles vergeblich. Die Kirchenpatrone werden noch einer kurzen 8zeiligen Abweisung gewürdigt, die Geistlichen aber und Laien sehen auch diese nicht einmal. — So bringen diese Actenstücke ein Stück des Misère an das Licht, das die Kirche zu leiden hat, wenn ihre Leitung in der Hand der Staatsgewalt liegt, der das Verständniss geistlicher Dinge abhanden gekommen ist und die sich wol mit dem Schimmer absoluter Machtvollkommenheit umgibt, inderthat aber auch ihr obrigkeitliches Amt nicht mehr versteht, indem sie von der grossen

Masse und ihrem Geschrei immer abhängiger wird. Nichtsdestoweniger haben die Eingaben, auch wenn sie verworfen sind, ihren hohen Werth und mögen für künftige Behandlung synodaler Dinge Lichtpunkte hergeben, weshalb das Schriftchen der Beachtung angelegentlich empfohlen wird.

Die beiden anderen Schriften sind mit der Nummer 1. nur zusammengestellt, weil sie nach einer anderen Seite hin einen Blick thun lassen in denselben Taumelgeist, der sich zur Zeit in dem Ländchen Braunschweig über kirchliche Dinge hergemacht. Beide betreffen die von der Landesversammlung auf Antrag des Abts *Dr. Ernesti* beschlossene und zum Gesetz erhobene Ablösung der Stolgebühren und Opfer gegen Einzahlung von einer Million Thaler aus den Verkaufsgeldern der Staatseisenbahnen. Der Verf. von Nr. 2. protestirt in einer ruhigen, aber energischen Weise dagegen, dass das fragliche Gesetz, das doch tief in die Ordnungen der Kirche eingreife, ohne Mitwirkung der kirchlichen Factoren lediglich von der Staatsgewalt erlassen sei, entgegen den deutlichsten Bestimmungen des Landesgrundgesetzes; würdigt sodann das Rühmen der Landesversammlung von ihrer Grossmuth, dass sie dem Beutel der Geistlichen eine Million Thaler schenke, da dieses leidige Danaergeschenk vielmehr den Geistlichen nur zum Schaden gereichen könne, dagegen äusserlich nur den Gemeinden zu gute komme; weist in schlagendster Weise die Schädigung nach, welche der innern Stellung der Gemeindeglieder gegen ihren Pastor durch das Gesetz bereitet werde, während man von der Sorge übergeflossen sei, den Geistlichen dadurch eine würdigere Amtsstellung zu geben, da doch nichts Anderes daraus resultiren könne, als eine Verwandlung des bisherigen gemüthlichen und im Geben und Nehmen sich lebendig vollziehenden Wechselverhältnisses in ein kühles „Geschäftsabmachungsverhältniss“; und kann endlich nicht anders als staunen über diejenige Bestimmung des Gesetzes, welche das Eintragen in das Todtenregister gebührenfrei zu thun bestimmt, dagegen aber zulässt, dass für Danksagungen, Fürbitten, Leichenbegleitung, Leichenrede ausnahmsweise Gebühren erhoben werden, wonach es jenes als das Wesentliche der geistlichen Amtshandlung bei Todesfällen, dieses als das Unwesentliche proclamire. Das Staunen des geehrten Verfassers über diese bis da noch nicht vorgekommene kirchliche Monstrosität theilen wir völlig, wie wir ihm denn überhaupt über die kleine aber gehaltvolle Studie unsere völlige Zustimmung gern bezeugen. — Der Verf. von Nr. 3. dagegen hat seine Augen ganz voll von der Million Thaler. Je länger er die ansieht, desto mehr bricht seine Seele aus in Bewunderung

dieser „grossartigen Schenkung“, über diese „unbeschränkte Bereitwilligkeit, der Kirche (?) den Seckel des Staates zu öffnen“. Man denke doch eine Million Thaler! und dabei „die gute Absicht, Anstoss bei der Amtsführung der Geistlichen aus dem Wege zu räumen, und die Sorge für eine würdigere Amtstellung derselben!“ Ja, das verdient doch „Dank und Anerkennung“. Aber sieht denn der Herr Oberlehrer gar nicht, dass diese Million gar nicht den Geistlichen geschenkt ist, nicht der Kirche, sondern dem Gemeindevolke zu gute kommt? Um aber Geistliche, wie den Verf. von Nr. 2., „welche in möglichster Reconstruction der alten lutherischen Kirche das Heil erblicken“, „eine Anklärung und Beruhigung“ zu geben, die sie mit dem Gesetz „aussöhnen könnte“, schlägt er die ältesten Kirchenordnungen nach und findet da, dass in den „alten Zeiten des jungen frischen evangelischen Lebens“ persönliche Leistungen an den Geistlichen für Amtshandlungen gar nicht stattgefunden, sondern dass diese ihre „Besoldung“ aus dem Kirchenkasten bezogen, dass also Accidenzien gar nicht zu dem Ursprünglichen in der luth. Kirche gehört haben, sondern erst bei hinsterbendem Leben der ersten Frische angekommen seien. Da haben wirs. Herr Oberlehrer sammt der Landesversammlung wollen, dass durch Aufhebung der Accidencien die Kirche zum jungen, frischen evangelischen Leben zurückgebracht werde, und das wollen die reconstruirenden Geistlichen hindern! Nun, jene von dem Vf. angeführte Kirchenordnung der Stadt Braunschweig kennen wir sehr wohl und ist uns dieselbe sehr lieb. Hat er sie aber auch mehrere Male durchgelesen, so hat er sie doch nicht verstanden und er kann sie auch so lange nicht verstehen, als er den modernen Begriff der Besoldung und ihres Bezuges durch Cassenbeamte hineinträgt. Nichts lag jener Zeit ferner als dieses, wenn sie auch den Ausdruck Sold gebrauchte. Wie fern es der Zeit und ihrem Volke lag, zeigt schon die einzige Stelle: „Darum scholen de predicanten den veyhtide pennink glitich van dem volke in dem Predickstole vordern des sundages vor dem offerstage.“ Ist dieses fleissige Ermahnen von der Kanzel her nicht ein persönliches? Und wenn es das Persönlichste ist, das in diesem Stücke vorkommen kann, so persönlich, dass unsere geleckte Zeit längst davon zurückgekommen ist, thut denn der Verf. nicht mit seiner ganzen Schrift Streiche in die Luft? [A.]

4. Pentzlin, Julius (Pastor an der Stiftskirche zu Bützow), Die bürgerliche Eheschliessung vom Standpunkte der lutherischen Kirche betrachtet. Berlin (Schlawitz) 1871. 124 S. gr. 8.

Die vorliegende Abhandlung, ein Separatabdruck einer Reihe einzelner Aufsätze in der Schlawitzischen „Lutherischen Kirchenzeitung“, verdient die besondere Beachtung, der wir sie durch diese Anzeige gern empfehlen möchten. Auf dem inductiven Wege der geschichtlichen Forschung kommt ihr Verf. zu den Resultaten, dass die Ehe ein weltlich Ding sei, welche zu ordnen der Staat ein unbestreitbares Recht habe; dass die von dem Staate gesetzlich geschlossenen Ehen durchaus auch von der Kirche als ordentliche Ehen zu achten seien; dass sich bei dem jetzt bestehenden und sich immer mehr zu einer völligen Loslösung von Staat und Kirche gestaltenden Verhältnisse letzterer die voraussichtlich nahe bevorstehende Einführung der bürgerlichen Eheschliessung, die obligatorische Civilehe am meisten empfehle, wogegen er für die Kirche die Lection und die Benediction über die von dem Staate bereits ehelich Zusammengesprochenen als kirchliche Pflicht gegen ihre Glieder in Anspruch nimmt. Zu dem Ende gibt er auf die drei Fragen ausführliche und, so weit wir sehen, durchaus richtige Antworten: 1. Was hat die lutherische Kirche nach Einführung der Civilehe bei der Eheschliessung ihrer Mitglieder zu thun? 2. Was für Vorbedingungen sind seitens ihrer Glieder zu erfüllen, damit die lutherische Kirche an deren Ehen handeln kann? 3. Wie hat sich die lutherische Kirche gegen diejenigen zu verhalten, welche entweder das Thun der Kirche bei ihren Ehen ganz verschmähen, oder welche Ehen eingehen, ohne jene *sub* 2. festzustellenden Vorbedingungen zu erfüllen, und dann doch des Thuns der Kirche begehren? Um von den Ereignissen nicht überrascht zu werden, wird es sich besonders den lutherischen Geistlichen empfehlen, sich beizeiten über die Beantwortung dieser Fragen zu orientiren, und bietet der Verf. dazu sehr geeignete Handhaben, wobei wir uns dessen Wort am Schlusse seiner Schrift vollständig aneignen: „Es sind ernste Zustände, denen wir entgegen gehen. Die Kirche ist nicht berufen, selbstwillig das Band zu durchschneiden, mit welchem sie Gott an die Staaten gebunden hat. Aber dieweil sie achten soll auf die „Zeichen der Zeit“, so würde sie den thörichten Jungfrauen gleichen, wenn sie sich nicht beizeiten mit allem Ernste vor diejenigen Fragen stellen wollte, welche vielleicht schon in nächster Zeit mit unentrinnbarer Gewalt Antwort heischen. Die Kirche aber besteht aus ihren Gliedern und jedes dieser Glieder soll Antwort suchen und, was es gefunden, dem Ganzen zur Prüfung vorlegen.“

[A.]

5. R. Neumeister (Past. zu Friedeburg in der Preuss. Prov. Sachsen), *Neun Thesen wider das sogenannte Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes. Eisleben (Reichardt) 1872. 67 S. gr. 8.*

Anlass zur Herausgabe dieser geschmackvoll ausgestatteten Broschüre gab dem Verf. „einzig und allein die auffallende Nachricht, welche jüngst durch viele Zeitungen die Runde machte, dass lutherische Pastoren aus der Provinz Sachsen an den Bischof Martin in Paderborn Bettelbriefe gerichtet hätten, worin demselben im Namen vieler Evangelischen die Wiedervereinigung mit Rom angeboten werde, wenn Rom die Priesterehe und den Laienkelch bewilligen wolle.“ Eine solche Nachricht könne dem Verf. nicht gleichgiltig seyn, denn er sei auch „ein lutherischer Pastor, obschon er sich als ein entschiedener Freund der Union für gewöhnlich nicht ‚lutherisch‘ nenne.“ Er erlaube sich daher, das momentan wieder eingetretene Schweigen über die Sache zu brechen, und füge zu den Thesen nur die Bemerkung, „dass nach seiner Ueberzeugung kein evangelischer Pastor in Sachsen lebt, der sich den infallibeln Pabst gefallen lassen würde, und dass er daher, so lange die Sache nicht klar ist, nur glauben könne, dass Bischof Martin die famosen Bettelbriefe zwar *bona fide* als echt hingenommen, aber dabei von irgend Jemandem dupirt worden sei.“ Damit ist nun leider in jeder Hinsicht mehr behauptet, als sich auch nur wahrscheinlich machen lässt. Insbesondere ist das angebliche „Dupirtwordenseyn“ noch aus einem frühern Falle als leere Ausrede bekannt. Als der bischöflich würzburgische Commerzienrath und Professor der sch. Wissenschaften Joh. Just. Herwig ebenfalls solche „Bettelbriefe“ erhielt und mit Nennung des Absenders veröffentlichte, entgegnete letzterer anonym, jener Herr „habe einige Briefe von Bahrdr abdrucken lassen, aus denen erhelle, dass ihn dieser weidlich geöffft haben möge, weil er schwach genug gewesen sei, einen Uebertritt dieses Mannes zu seiner Kirche zu erwarten.“ Vermuthlich hatte man in Würzburg den geforderten Kaufpreis für diesen Proselyten zu hoch gefunden; darum hiess es: Ihr seid „weidlich dupirt“ worden. Wie es mit den beiden jetzigen „Bettelbriefen“ eigentlich steht, wissen wir so wenig als der Verleger, der in einem „Nachwort“ bemerkt, es „bleibe doch noch ein Umstand unaufgeklärt, ja mache die ganze Sache nur räthselhafter.“ Vielleicht bringt die Folgezeit Aufschluss. Was nun die „Thesen“ selbst anlangt, so heisst die erste: „Die neue Unfehlbarkeitslehre Roms ist eine überspannte Glaubensforderung; aber es gibt auch Gegner dieser Lehre mit dem Balken der Unfehlbarkeit im

eigenen Auge.“ Ein vielversprechender Anfang, — dem aber das Weiterfolgende nur annähernd gerecht wird. Der Verf. ist eben in einer principiellen Begriffsverwirrung befangen; er will ja beides zugleich seyn: „lutherisch“ und „ein entschiedener Freund der Union“. Durch diesen Zwei-Herren-Dienst auf eine schiefe Ebene gestellt, gleitet er allmählich von dem Boden der deutschen Kirchenreformation in das Gebiet der preussischen Staatspolitik hinein und kann zuletzt zwischen evangelischer Wahrheit und moderner Weltanschauung nur noch eine fließende Grenze finden. Darum kommt er, wider die „Unfehlbarkeit des Pabstes“ kämpfend, in der letzten „These“ zu dem Resultat: „Hat Rom einst den Kürzern gezogen gegen die Wahrheit, die, aus dem Worte Gottes geschöpft, reiner aus Einzelnen leuchtete, ich meine die Reformatoren, so wird es wol auch jetzt überwunden werden von der reinern Sittlichkeit der modernen Staaten.“ Ein ganz unreifes, ein geradezu lächerliches Urtheil! Es wird sich ja zeigen, ob Rom vor solcher „reiner Sittlichkeit“ zurückweicht, wie es einst vor dem „Worte Gottes“ zurückgewichen ist, — ob die „modernen Staaten“ auch nur das gewünschte „*vota sunt, ponderanda, non numeranda*“ zu seinem ewiggiltigen Rechte zu bringen und damit der protestantischen Wahrheit den Sieg über die römische und nihilistische Lüge zu verschaffen geneigt seyn werden, — endlich ob die vielgerühmte moderne Weltbildung uns gegen „die Bundesgenossenschaft der Internationale“ mit dem „Jesuitismus“ sichern wird. — Uebrigens hat Verf. die „bekannte Stelle bei Justin dem Märtyrer: *Σίμωνα μὲν τὴν αἰ.*“ (Apol. 1, nicht 2.), auf deren „Missverständnisse die ganze Sage von der Anwesenheit Petri in Rom beruhen“ soll, schwerlich selbst nachgesehen. Justin's Worte handeln aufs deutlichste von dem samaritanischen „Magier“ und können „auf Petrus“ überhaupt gar nicht bezogen werden. [Str.]

6. Th. Jordan, Ist Gott für uns, wer mag wider uns seyn! Gedenkblätter u. s. w. Berlin (Wiegandt) 1871. 145 S. gr. 8.

7. F. Koch, Das Neue Kaiserreich und der alte Reichskaiser u. s. w. Halle (Fricke) 1871. VIII u. 97 S. 8. 10 Gr.

Zwei an den letzten Krieg und seine Folgen erinnernde Schriften. Die erstere (6.) gibt uns „Gedenkblätter aus der Geschichte der 2ten Garde-Infanterie-Division während des Feldzuges 1870—71“, von ihrem Divisionspfarrer Jordan, zunächst zwar „den Kameraden zur Erinnerung an eine gemeinsam durchlebte grosse Zeit“ bestimmt, doch auch für das nichtmilitärische Publikum von Interesse. Es war des Verf.'s Ab-

sicht, einen kurzen Abriss der Kriegsgeschichte vom Juli 1870 bis Juni 1871, mit besonderer Hervorhebung der Erlebnisse und Thaten seiner Division, aufzuzeichnen und darein zu „einer Erinnerung dessen, was unsere Herzen in den verschiedenen Abschnitten des Feldzuges bewegt hat“, eine Anzahl (neun) im Felde gehaltener Predigten zu verweben. So entstand dieses Büchlein, dem unstreitig der Vorzug vor vielen seines gleichen gebührt. Der Verf. ist nicht nur ein lebendiger, fesselnder Erzähler und guter Psycholog, er ist auch, was ungleich mehr zu bedeuten hat, ein wackerer und im ganzen ächt evangelischer Feldprediger, der da seyn will „treu dem irdischen Könige im irdischen Streiterberufe, treu dem himmlischen Könige im himmlischen Streiterberufe.“ In politischer Hinsicht zählt er jedoch den Mächten, Tendenzen und Parolen der Zeit reichliche Lehensteuern. Beständig spricht er von dem „alten Erbfeind deutschen Namens und deutscher Sitte“, — obschon er wenigstens die „deutsche Sitte“ vielfach den Franzosen abgeborgt findet; wo bleibt denn da die französische „Erbfeindschaft“? Beständig auch bestärkt er uns „im Vertrauen auf unsere gerechte Sache“, die Gott „nicht verlassen kann, nicht verlassen wird“, die „er segnet“. Er rühmt unsere „Gottesfurcht“ (die uns über Frankreich „den Sieg verschafft hätte“), ferner unsere „nationale Auferstehung“ zu einem vor 1866 oder 70 noch niemals dagewesenen „Alldeutschland“, was „die Väter ersehnt, erfleht“, wovon „der alte Arndt“ und seine Zeitgenossen „prophetisch gesungen“ haben sollen; er rühmt, mit Einem Worte, mancherlei seltsame Dinge, die sich namentlich in der Predigt „am 22. März 1871“ erstaunlich breit machen. Das bedauern wir; doch sollen unsere Ausstellungen den Lichtsseiten des Büchleins keinen Eintrag thun. — — Die zweite Schrift (7.) charakterisirt sich schon durch ihren langen, quodlibetarischen Titel; er lautet vollständig: „Das N. K. u. d. a. R. im Bunde mit altdeutscher Vaterlandsliebe und Rechtssinn. Dazu ein frappanter Fall, an welchem nach alt- und neudeutschem Rechtssinn die Wahrheit der ultramontanen Behauptung: dass die Katholiken in Preussen Zeloten seien“, geprüft werden kann. Von F. Koch, Pastor und *Cand. pro fac. doc.* Weil denn die Elenden... getrost lehren soll. Ps. 12, 6. *Suum cuique!* Die Hohenzollerschen Regenten.“ — Ueber den Kern der Broschüre (bis S. 50; der heterogene Rest enthält Beachtenswerthes) haben wir wenig zu sagen. Bei Phraseologen und Nachsprechern wird die hier entwickelte Anschauung für einen delikaten Leckerbissen gelten; dagegen wird jeder realistische Nachdenker bald merken, woran er mit ihr ist.

Denn die Sache steht einfach so: Wenn du Deutschlands Vergangenheit und ihre politischen Träger schwarzgrau, und Deutschlands Gegenwart mit ihren menschlichen Lenkern rosenroth malst, und schlüsslich zu den beiden Bildern noch eine beurtheilende Vergleichung fügst, so erhältst du *eo ipso*, du magst wollen oder nicht, ein solches *Opusculum*, wie das vorliegende. Ob du aber die rechten Farben gewählt hast, darüber kann und wird erst Deutschlands Zukunft endgiltig entscheiden. Am sichersten wäre es also doch für Hrn. Pastor K., seinen zuversichtlichen Glauben an bevorstehende deutsche Glückseligkeitszeiten vorläufig auch blos als „einen vorübergehenden Trost“ anzusehen und denselben gleichfalls nur „aus dem Cartesianischen Fundamentalsatze zu schöpfen: *de omnibus esse dubitandum.*“ [Str.]

XI. Liturgik.

Hermann Jakob'y (Professor der Theologie in Königsberg),
Die Liturgik der Reformatoren. Erster Band. Einleitung.
Liturgik Luthers. Gotha (Perthes) 1871. XV u. 332 S.

Der Verfasser, der sich bisher schon als Homilet, besonders durch seinen Versuch zu den Gebildeten in der Sprache unserer heutigen modernen Bildung von den ewigen und unveränderlichen Glaubenswahrheiten zu reden, einen geachteten Namen erworben, bietet in vorliegendem Werke einen gediegenen und werthvollen Beweis, mit welcher Vertiefung er sich der ihm vor einigen Jahren übertragenen Aufgabe, praktische Theologie an der Königsberger Hochschule zu lehren, gewidmet hat. Es hat sich ihm als Bedürfniss herausgestellt, neben dem Entwicklungsgange der Liturgie selber auch der Geschichte der liturgischen Principien nachzuforschen, also eine liturgische Dogmengeschichte zusammenzustellen. Er beschränkt seine Arbeit auf die Liturgik der Reformatoren; indem er aber in diesem ersten Bande den Entwicklungsgang der liturgischen Principien von dem nachapostolischen Zeitalter an bis auf die Reformation gezeichnet hat und für die Fortsetzung seines Werkes die liturgischen Principien in ihrer Entwicklung bis auf die Gegenwart zu verfolgen gedenkt, so verspricht seine Arbeit doch ein in sich geschlossenes Ganze zu werden. Der uns vorliegende erste Band beginnt mit einer Einleitung, welche zunächst die liturgischen Principien des Protestantismus im Gegensatz zu denen des Katholicismus (S. 1 — 72) zur Darstellung bringt; es ist ein mit feiner Dialektik geschriebenes Stück Symbolik, das sich dem Zweck entsprechend auf die Stücke des Gegensatzes beschränken musste,

welche auf die Gestaltung des Gottesdienstes Einfluss üben. Der Verfasser bietet hier Altbekanntes, aber in so geschmackvoller, fein pointirter und geistvoller Darstellung, dass der Leser mit Wohlgefallen der Entwicklung und Zeichnung der Gegensätze folgt. Im zweiten Theile der Einleitung erhalten wir sodann einen gedrängten geschichtlichen Ueberblick über den Entwicklungsgang der liturg. Principien, anhebend mit den apostolischen Vätern, schliessend mit den liturgischen Reactionsversuchen der Vorreformatoren (S. 72 — 146). Jacoby folgt hier zumeist den tüchtigen Untersuchungen eines Steitz und Höfling: er gibt einen Ausschnitt aus der Dogmengeschichte, der uns vorzüglich die Entwicklung der Abendmahlsfeier zur Wandlungs- und Messopfertheorie in ihren verschiedenen Stadien und Hauptvertretern vorführt. Es liegt dem Recensenten fern, diese dogmengeschichtlichen Ausführungen hier im Einzelnen zu prüfen und etwaige Ausstellungen dagegen zu erheben; wir wollen uns an der genaueren Prüfung eines einzelnen Stückes dieser Abhandlung genügen lassen. Wir finden z. B. auf S. 87 — 92 eine Ausführung über Tertullian, die uns zu einem mehrfachen Widerspruch und Einwand auffordert. Zunächst was Jacoby über Tertullians Lehre von der Taufe bemerkt. Schon das ist ein schiefer und ungenauer Ausdruck, wenn gesagt wird, T. lehre eine „Identität von Wasser und h. Geist“, da er doch nur lehrt, das Taufwasser werde durch das Herabkommen des Geistes geheiligt und empfangen durch diesen eine *vis sanctificandi*, es sei also nicht mehr schlecht Wasser, sondern ein Wasser, das zum Träger der heiligenden Wirkung des Geistes geworden sei. Noch weniger scheint uns die Ausstellung gerechtfertigt, es sei ein unvereinbarer Widerspruch, dass T. auf der einen Seite lehrt, es finde in der Taufe als sacramentlicher Handlung eine *ablutio delictorum*, eine *emundatio* statt, und doch hinzufügt, solche könne nur durch den Glauben erlangt werden. „Im Widerspruch mit der Annahme einer objektiv-magischen Thätigkeit sucht er doch die ethische Anschauung zu behaupten. Unvereinbare Faktoren ringen mit einander.“ Dass T. eine objektiv göttliche Wirkung des Sakraments zu behaupten sucht, macht seine Anschauung keineswegs zu einer magischen; es ist ja nicht das äusserliche Wasser, das er zum Sündentilger macht, sondern das Wasser, mit welchem der h. Geist verbunden ist, zudem vergisst er auch nicht mit dem Apostel zu lehren, es sei die *passio Domini in qua tingimur* (*de bapt. c. 19*). Vielerlei mag wol mit Recht an seiner Tauflehre ausgesetzt werden müssen, sonderlich die für uns unvollziehbare Vorstellung, dass er die negativen Geisteswirkungen

(die *ablutio delictorum*) von der positiven Gabe des Geistes losreisst, indem er erstere der Taufe, letztere der Handauflegung beilegt. Aber weder der Vorwurf magischer Vorstellungen, noch auch die Behauptung der Unvereinbarkeit der objektiven Wirkungskraft des Sakraments und der persönlich subjektiven Aneignung durch den Glauben (*ablutione peccatorum, quam fides impetrat*) scheint uns zutreffend.

Was Tertullians Stellung zum Opfer betrifft, so schliesst sich Jacoby völlig den Höflingschen Ausführungen an, wonach auch bei T. der Opferbegriff noch nichts von katholischer Beimischung habe, sondern einfach der der alten Kirche gewesen wäre: Opfer seien theils die Gebete genannt, theils die Darbringung der Elemente als Spenden der Frömmigkeit für den Gebrauch im Abendmahl; aber nach der von Probst neuerlich versuchten Beweisführung (Liturg. der 3 ersten christl. Jahrh. S. 183—189)* möchte das Urtheil doch wol schwankend werden; es scheint uns, dass man einräumen müsse, dass wir wirklich bei Tertull. schon die Keime einer Opferanschauung finden, die hernach Cyprian zur vollen Blüthe gebracht hat. Man prüfe nur einmal unbefangenen Tert.'s Ausdrucksweise: den Kultus bezeichnet er mit den Worten: das Opfer wird dargebracht (*sacrificium offertur*) und das Wort Gottes wird verwaltet (*de cult. fem. c. 11*); bald wieder bezeichnet er *docere, tingere, offerre, predigen, taufen, opfern*, als die priesterlichen Functionen (*sacerdotalis officii — de virg. vel. c. 9*); bald redet er von der *ara Dei*, von wo die Communion empfangen werde (*de oratione c. 14. ad uxor. lib. I, 7*); bald von den *orationes sacrificiorum* (nicht etwa *sacrificia orationum*), die der Communion vorangingen, von einer *participatio sacrificii* seitens derer, die den Leib des Herrn empfangen (*de orat. c. 14*). Ja wenn er von den heidn. Mithrasmysterien sagt, sie äfften sogar die göttlichen Sakramente nach, und als Belag dafür aufführt: *celebrat et panis oblationem (de bapt. c. 4)* — soll darin eine Caricatur des

* Wenn wir dieser Beweisführung Probst's ein gewisses Wahrheitsmoment zusprechen müssen, so müssen wir zugleich unsere Verwunderung darüber ausdrücken, wie ein Mann, der es mit der Wissenschaft ehrlich meint, es über's Gewissen bringen kann so zu citiren, wie Probst in diesem Abschnitt auf S. 189 thut, wo er die wichtige Stelle *adv. Marc. IV, 40: (Christus) acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit, hoc est corpus meum dicendo, i. e. figura corporis mei* nur bis zu *dicendo* anführt und mit einem Punkte abschliesst! Er stellt dann ganz kühn S. 197 es als Tertull.'s Lehre hin, es werde durch die Benediction Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi verwandelt, natürlich lässt er auch — so citatenreich er sonst ist — *adv. Marc. I, 14* weg: *panem, quo ipsum corpus suum representat. (!)*

Abendmahles als *sacramentum divinum* angegeben seyn, so muss eben von ihm die *oblatio panis* als wesentliches Stück der Sacramentshandlung gedacht seyn. Wir erachten nicht eine einzelne dieser Stellen für durchschlagend, aber in ihrer Gesamtheit machen sie doch den Eindruck, dass hier bereits der Opferbegriff von seiner ursprünglichen Bedeutung sich löse und in den eines priesterl. Opfers im Sinne Cyprians und seiner Nachfolger umschlage.

Dem Abschnitt S. 134 — 141, welcher eine interessante Zusammenstellung der in den verschiedenen Jahrhunderten gewagten liturgischen Reactionsversuche bringt, wäre wol noch mancher Name und zu den angeführten Männern manch bedeutsamer Zug nachzutragen gewesen; so wäre noch mancher anzuführen, der dem wuchernden Marienkultus gewehrt hat, z. B. Helvidius und Bonosus in alter Zeit, selbst ein St. Bernhard in späterer Zeit; bei Vigilantius möchte sein Protest gegen die Vigiliengottesdienste mit angeführt werden, bei Rattramus, dass er die übliche Opfertheorie im Abendmahle wieder umsetzt in eine Erinnerungsfeier an das einmal vollbrachte Opfer Christi; bei Agobard v. Lyon erinnern wir an seinen bedeutsamen Grundsatz, die Sprache der Liturgie soviel wie möglich auf biblische Ausdrücke zurückzuführen.

Doch treten wir dem eigentlichen Hauptabschnitt des Buches näher, der Liturgik Luthers: Jacoby behandelt sie unter den Aufschriften: das Subjekt, das Objekt, der Inhalt, die Mittel, die Bedingungen und die Formen des Kultus. Nur der letzte dieser Abschnitte hat es mit der concreten Gestaltung des Gottesdienstes nach Luthers Ordnung zu thun, die 5 vorangehenden Abschnitte tragen einen wesentlich dogmatischen Charakter. Wir erhalten hier einen bedeutenden Theil der Theologie Luthers durchweg in gut gewählten Erklärungen und Aussprüchen Luthers selber. Wer etwa über Luthers Stellung zum Heiligendienste, zur Bilderverehrung oder zu heiligem Raum und heiliger Zeit Aufschluss sucht, wird die einschlagenden Stellen in guter Zusammenstellung finden. Aber wir vermögen nicht eine Reihe von Ausstellungen gegen diesen Theil der Jacobyschen Arbeit zu unterdrücken. Warum fehlt unter den Faktoren des Kultus gänzlich der Gesang, das Kirchenlied? Einzelne zerstreute Bemerkungen darüber wollen uns doch nicht genügen. Ebenso bedauern wir die flüchtigen Bemerkungen über Luthers Stellung zum altkirchlichen Perikopensystem S. 260, worüber doch eine ganze Anzahl bestimmter Angaben aus Luthers Schriften beigebracht werden könnte; auf S. 264. 265 berichtet J. wohl, dass Luther das Selbstcommuniciren der Priester nicht anstössig finde, aber

ohne davon Notiz zu nehmen, was Luther über dieselbe Materie an anderen Stellen (Tischreden, *Art. Smalc. Pars II. Art. II.*) geäußert hat. Wie wir hier eine gewisse Unvollständigkeit auszusetzen haben, so vermissen wir auch bei manchen anderen Materien eine Bezugnahme auf wichtige Äußerungen Luthers in liturg. Dingen; wir finden z. B. keine Erwähnung jenes Briefes an Markgraf Georg von Brandenburg, wie man sich verhalten solle, wenn keine Abendmahlsgäste sich einfänden. Ob es sich nicht auch empfohlen hätte, einen besondern Abschnitt zu geben etwa unter der Aufschrift: Luthers Kritik der kathol. Liturgie, in welchem in klarer und übersichtlicher Zusammenstellung das verzeichnet wäre, was Luther an der von ihm vorgefundenen Messpraxis auszustellen fand? Dadurch wäre seine Schrift vom Greuel der Stillmesse, in welcher er das Vorgefundene seiner scharfen Kritik unterwirft, in ähnlicher Weise zu eingehender Besprechung gekommen wie die liturg. Schriften, in denen er Neues gegeben und angebahnt hat. Die Weise, in welcher Luthers Lehre von Beichte und Absolution besprochen ist, S. 219—232, reicht nicht aus, um uns Luthers Stellung zu diesem Lehr- und Kultusstücke genugsam vor Augen zu stellen; es mag freilich kaum in einem andern Stücke so schwer seyn, wie grade hier, den eigenthümlich schwankenden und nach einer festen Position suchenden Aussprüchen Luthers nachzugehen und die Entwicklung seiner Theologie in diesem Stücke zu verfolgen. Auf der einen Seite — sonderlich im Anfang — droht ja die Beichte sich für Luther zu verflüchtigen zu den Rath und Trost suchenden Herzensergiessungen, für welche der Geistliche nur als der besonders erfahrene christliche Bruder in Betracht kommt, so dass Luther hier mit Calvin in völligen Einklang kommt, auf der andern Seite sucht er den Begriff einer Sündenvergebung seitens der Kirche zu gewinnen, der sich dann wieder dahin zu veräusserlichen droht, dass nur öffentliche, der Gemeinde zum Aergerniss gereichende Sünden solcher Beichte und Absolution anheim fallen sollen. Zwischen diesen beiden Extremen sucht er dann festen Fuss zu fassen und den Schriftworten von der Schlüsselgewalt gerecht zu werden. Hier hätte Jacoby mit einer ausführlicheren und dem Entwicklungsgange in Luther selbst mehr nachgehenden Darstellung sich ein rechtes Verdienst erwerben können; eine Berücksichtigung der Erstlingsarbeiten Luthers in diesem Stücke, seiner Streitschriften gegen Silvester Prierias, Eck und Tetzel würde nicht ohne Ertrag gewesen seyn.

Leider zeigt der Verf., dass er zu Luthers Abendmahllehre sich keineswegs zustimmend verhält (vergl. bes. S. 212);

er lässt vermuthen, dass ihm hierin Calvin als der erscheint, der das Richtige erkannt und gelehrt habe; die Fortsetzung seiner Arbeit wird hierüber wol genaueren Aufschluss geben. Er gibt auf S. 36. 37 in kurzen Sätzen einen Vergleich der Lehre Luthers und Calvins, denselben müssen wir aber in wesentlichen Punkten beanstanden, nemlich was Calvin betrifft. Kann man denn mit Recht sagen, dass auch bei diesem der göttliche und der irdische Faktor des Sakraments eng mit einander verbunden seien? Doch nur mit demselben Rechte, mit welchem man etwa von der Lehre eines Arnold Geulinx sagen kann, Leib und Seele seien eng mit einander verbunden. Auch steht nicht so, dass nach Calvin sich im Abendmahle das Subjekt mit der Gnade durch das äussere Zeichen vermittele, sondern die Vermittelung geschieht lediglich durch den Glauben bei Gelegenheit des Empfanges und Genusses der Elemente.

Endlich müssen wir noch der Weise Erwähnung thun, wie J. Luthers Lehre vom geistl. Amte behandelt hat; er gibt auf S. 157—165 auffallend ausführliche Mittheilungen aus Luthers Werken zu dem Erweise, dass dieser zu allen Zeiten in ganz unveränderter Weise gelehrt habe, alle Christen seien befähigt in gleicher Weise alle kirchlichen Functionen auszuüben; die Vollmacht des kirchlichen Amtes liege in der Idee der Repräsentation, der Vollziehung eines der ganzen Gemeinde zustehenden Rechtes durch Einzelne, denen die Gemeinde dies einräume, begründet. Hier tritt offenbar in störender Weise die Tendenz des Verf.'s zu Tage, die ihn treibt bei allem Scheine getreuer, quellenmässiger, geschichtlicher Relation doch Luthers Standpunkt nur in gefärbter und nicht unwesentlich getrübtter Darstellung zu zeichnen. Er hätte, um die Treue der Darstellung zu bewahren, mit gleicher Hervorhebung und Betonung jene andere Reihe von Ansprüchen Luthers aus den verschiedensten Perioden seines Lebens daneben stellen müssen, in welchen er die göttliche Einsetzung und Vollmacht des Amtes lehrt und die Berufung der Träger des Amtes noch ganz anders fundamentirt, als nur in der Concession der Gemeinde. Es ist nicht schwer, durch solches Verschweigen Luther'n zum Repräsentanten und Vorkämpfer eigener moderner Amtstheorien zu machen; das ist aber nicht der Zweck dogmengeschichtlicher Arbeiten. Mit Dank hätten wir es begrüsst, wenn der Verf. bei seiner bedeutenden Begabung für Dialektik sich vielmehr die Aufgabe gestellt hätte, diese einander scheinbar so widersprechenden Aussagen Luthers über das geistliche Amt und seine Vollmacht zu einem einheitlichen Bilde zu vereinigen. Die Vollmacht des Amtes steht

für Luther keineswegs nur in der Uebertragung der der ganzen Gemeinde in allen ihren Gliedern zustehenden Fähigkeiten auf ein einzelnes Individuum, vielmehr lehrt er, dass in und vermittelt der Vocation der Gemeinde Gott selber vocire; die Amtsübertragung ist nicht nur ein Postulat menschlicher Ordnung, sondern zugleich der Vollzug der allerbestimmtesten göttlichen Ordnung. Vgl. z. B. die Aeusserung im Comm. z. Galaterbrief: „*Nostra igitur consolatio, qui sumus in ministerio verbi, haec est, quod habeamus officium sanctum et coeleste, ad quod rite vocati gloriamur contra omnes portas inferni*“; oder: „Ich bin von euch (einer ganzen christlichen Gemeinde) zum Predigtamt berufen, habe einen göttlichen Befehl, dass ich die Gemeinde Gottes allhier mit dem reinen Wort weiden soll.“ Vgl. *Gerh. loc. theol.* Cotta XII. 2. 129. Selbst das wäre zu beanstanden, wenn gesagt wird, Luthers Theologie sei in diesem Stücke fort-dauernd unverändert geblieben (S. 157); es ist doch wol nicht bloß eine exegetische Meinungsänderung, sondern vielmehr ein Wechsel der theol. Grundanschauung selber, wenn derselbe, welcher 1523 aus 1 Cor. 14 den Schluss gezogen hatte, es müsse allen Christen das öffentliche Lehren zugestanden werden, 1531 zu derselben Stelle die Behauptung aufstellen kann, der Apostel rede dort nur von verordneten Predigern (vgl. Münchmeyer, Das Dogma von der sichtb. und unsichtb. Kirche S. 36).

Trotz der mancherlei Ausstellungen und Wünsche, die wir der „Liturgik Luthers“ gegenüber ausgesprochen haben, wollen wir nicht unterlassen, dem geehrten Verfasser unsere Freude über sein rüstiges Vorgehen auf einem wenig beachteten und durchforschten und doch von der Partheien Eifer viel umstrittenen Gebiete auszusprechen. Mit ganz besonderer Spannung sehen wir der Fortsetzung seiner Arbeit entgegen, die uns mit der Liturgik Melanchthons, Zwinglis und Calvins bekannt machen soll. Diese möchte wol in weiten Kreisen noch viel weniger gekannt seyn, als das, was Luther auf diesem Gebiete gearbeitet und geleistet hat. [Ka.]

XII. Symbolik und katechetische Theologie.

1. H. F. Th. L. Ernesti, *Dr. th.* (Generalsuperintendent u. s. w. in Wolfenbüttel), *Der kleine Katechismus Dr. M. Luthers in Fragen und Antworten erklärt.* 14te A. Braunschweig (Meyer) 1871. 175 S. geb. 7 Gr.
2. L. Wolff (Superintendent in Halle a. d. Weser), *Das gute Bekenntniß. Confirmanden-Büchlein nach dem neuen*

Braunschweig'schen Landes - Katechismus. Braunschweig (Meyer) 1871. 24 S.

Indem wir gänzlich bei Seite lassen, was im Jahrgang 1861 (S. 555 ff.) und 1862 (197 ff. 200) in dieser lutherischen Zeitschrift über Ernestis Katechismus, sein Verhältniss zu Böckh u. s. w. verhandelt worden, zeigen wir hierdurch die 14. Auflage an. Er gehört wie so viele mit in die Reihe der neuen wesentlich guten Katechismen, durch welche man die rationalistischen beseitigte; er hat eine gute übersichtliche Gliederung, deutliche und verständliche Sprache und einen reichen Schriftbeweis. Ueber die Auswahl der Sprüche lässt sich immer noch streiten, aber eben deshalb unterlassen wir es Einzelnes zu moniren, dagegen möge es uns erlaubt seyn auf einzelne die Lehre betreffende Antworten kurz einzugehen. Wenn S. 16 die Bibel als „Gottes Wort“ gilt, so wäre es besser gewesen S. 15 nicht zu sagen, dass „in der Bibel“ Gottes Wort enthalten sei. Die Vorliebe für die Apokryphen geht etwas weit, indem nicht nur den Kindern zugemuthet wird das Register derselben auswendig zu lernen (S. 16), sondern auch zum I. Hauptstück unverhältnissmässig viel Stellen aus ihnen herbeigezogen sind. Man nutze doch das Gedächtniss nicht durch solches Uebermaass ab! — Die Definition der Ehe (S. 46) ist ganz besonders ungenügend „ein Bund zu gegenseitiger lebenslänglicher Liebe und Treue zwischen einem Mann und einem Weibe“. Die Stiftung und Ordnung Gottes ist hierbei ganz ausgelassen. — Es bedarf sehr der Erläuterung „dass sich der Glaube an Gott unter allen Völkern findet“ (S. 68), denn wenn auch die Apologeten einen ähnlichen Satz vertheidigen möchten, so kann man ihn doch nicht ohne weiteres in einen Braunschweigischen Landeskatechismus aufnehmen. — Im II. Hauptstück wird nicht richtiger Gebrauch gemacht von den Worten: „empfangen vom heil. Geiste“, indem sie erklärt werden (S. 92): „ohne Sünde geboren“. Dadurch wird aber die wunderbare Geburt aus der Jungfrau und die Ausschliessung eines menschlichen Vaters nicht zu ihrem Rechte kommen, ein Geheimniss, welches dem *Credo* des Protestantenvereins und der ungläubigen Welt gegenüber gelehrt werden muss, und mit kurzen Worten auch in einer Kinderschule gelehrt werden kann. — Bei der Höllenfahrt finden wir die gewöhnliche Verwirrung, als ob hier Todten die Erlösung gebracht und gepredigt würde. Hos. 13, 14 gehört hier genau genommen gar nicht her, vollends nicht 1 Petr. 4, 6; dagegen mit Recht 1 Petr. 3, 18—20, aber ebenso gut auch der nicht abgedruckte Spruch Ephes. 4, 8—10. — Wir haben an sich nichts dagegen, wenn vom „Glauben“ wiederholt in ergänzen-

der Weise die Rede ist, aber die Definitionen sind nicht glücklich. Nämlich S. 66 „Was heisst glauben? Mit Zuversicht annehmen, was uns Gott unserer Seligkeit halben in seinem Wort geoffenbart hat, ob wirs auch mit Augen nicht sehen und mit dem Verstande nicht begreifen.“ Dies kommt nicht hinaus über ein Fürwahrhalten, und ist nur das Gegenteil vom Zweifeln des *intellectus*. Aber zweifelt nicht auch die *voluntas*? Deshalb ist die Definition in keiner Weise erschöpfend oder treffend, was um so mehr zu tadeln ist, als diese Frage das ganze II. Hauptstück einleitet. Dann folgt wieder S. 106 bei Gelegenheit der „Busse“ eine Beschreibung des Glaubens. „Was ist der Glaube an das Evangelium? Ein lebendiges und zuversichtliches Ergreifen Christi, wie er im Evangelio dargestellt ist. Was gehört zu solchem Glauben? Dass ich Christum recht erkenne, des in ihm erschienenen Heiles gewiss bin, und in solcher Zuversicht mich ganz an ihn ergebe.“ Hier ist nun wieder viel zu viel gesagt, denn die blossen *notitia* konnte hier ganz entbehrt werden, das zuversichtliche Ergreifen des Heils musste allein betont werden, und die Ergebung an Christum (weil Gegenliebe und Aufopferung) unter den Begriff des neuen Gehorsams, nicht aber des rechtfertigenden Glaubens, gerechnet werden. Die Worte des Verf.'s klingen klarer als sie sind, und ein lutherischer Katechet kann nicht viel mit ihnen anfangen. Der Verf. täuscht sich hier ebenso wie S. 107, wo er die Heiligung definiert als „die Wirksamkeit des h. Geistes, durch welche er uns, wenn wir ihm nicht widerstreben (!), zu Christo bringt.“ Als ob es einen Menschen gäbe, der dem Geiste Gottes nicht widerstrebte! Hier ist die Lehre von der Erbsünde ganz übersehen worden, die doch S. 87 wesentlich richtig dargestellt wurde. — Aus diesem Landeskatechismus hat nun L. Wolff, ein auch sonst auf katechetischem Gebiete bekannter Mann*, einen Auszug für Confirmanden gemacht, in welchem er durch Ziffern stets auf Ernesti verweist, und zu dem er noch einige Gebete fügt. In einem nicht unwesentlichen Punkte hat Wolff ohne viel Lärm Ernesti sehr richtig corrigirt, indem bei E. der alte Fehler vorkommt (S. 149), dass die Confirmation eine Bestätigung des Taufbundes sei, und dass auch das Kind etwas dabei bestätigt. Dies bessert W. in folgender Weise: „Was willst du denn thun in deiner Confirmation? Dasselbst will ich mit eigenem Munde thun, was

* L. Wolff, Die 5 Hauptstücke der christlichen Lehre. Mit Bibelstellen erläutert u. s. w. Braunschweig, 1850. — Die Katechismusfrage in besonderer Anwendung auf die Braunschweigische lutherische Landeskirche. Braunschweig, 1853.

ich in meiner Taufe durch den Mund meiner Taufpathen gethan habe — nemlich den christlichen Glauben als meinen Glauben in der Gemeinde bekennen, und auf denselben zu leben und zu sterben geloben. Was soll dir aber wiederum geschehen in deiner Confirmation? Mir soll mein Glaube in der Gemeinde als der rechte christliche Glaube bestätigt, mein Gelübde durchs Gebet gesegnet und der Zugang zum heil. Sacramente des Altars aufgethan werden.“ Das stimmt völlig mit Chemnitz und Kliefoth überein. [H. O. Kö.]

3. J. H. Staudt (Pfarrer in Kornthal), Das württembergische Confirmations-Büchlein erklärt. 3. etwas verm. A. Stuttgart (Steinkopf) 1871. 156 S. 11 Gr.

Württemberg hat an seinem Confirmations-Büchlein einen grossen Schatz, den wir auch andern Landeskirchen wünschen möchten. Der Verf. ist Eberhard Friedrich Hiemer, Hofprediger in Stuttgart, der 1722 eine erste Form herausgab, während eine zweite Form, nemlich die jetzt in Württemberg eingetrigerte, von Joh. David Frisch überarbeitete, 1730 erschien. Es sind 73 Fragen und Antworten voll Saft und Kraft, welche nach einer kurzen Einleitung von der Taufe, vom Glauben, vom Gebet, von den Geboten, vom h. Abendmahl und von der Schlüsselgewalt handeln. So wird an Wohlbekanntes angeknüpft und doch alles für den Confirmanden unter einen neuen Gesichtspunkt gestellt; er soll auf Grund der Taufe seinen Glauben bekennen, er soll geloben, dass er im Gebet sich Kraft holen wolle zu einem Wandel im göttlichen Gesetze, der mit Taufe und Glauben in Uebereinstimmung steht; und in Folge solches Bekenntnisses wird er zugelassen zur Gemeinschaft des Abendmahls. Das ist ein grosser Vorzug, wenn so schon durch das Lehrbuch, welches ihm die Kirche in die Hand gibt, das Kind auf seinen neuen Stand aufmerksam gemacht wird: es ist nicht mehr Schulkind dem Pfarrer gegenüber, sondern Beichtkind, und soll sich als solches ansehen; während sonst leicht die Gefahr eintritt, dass der Confirmand sein in der Schule erworbenes Wissen dem Pfarrer vorbringt und um so besser zu genügen meint, je besser sein Gedächtniss ist. Freilich eine grosse Beschwerde des Gedächtnisses, wenn ein neuer Katechismus sollte im Lauf des Confirmandenunterrichts eingepägt werden, wäre sehr vom Uebel, aber diese 73 Antworten sind nicht schwer zu bewältigen und können mit Ausnahme der schwächsten gewiss allen Confirmanden zugemuthet werden. Und so halten wir denn dies kirchliche Confirmations-Büchlein für äusserst segensreich, glauben auch nicht dass ein württembergischer Pfarrer, der sich in dasselbe eingelebt hat, es gern missen möchte. Staudt

Arbeit ist nun eine Erklärung dieser 73 Antworten, Schritt vor Schritt, und dadurch unterscheidet er sich von andern Erklärern wie Harttmann, Mann, Hoffmann. Im Wesentlichen halten wir die Arbeit für eine tüchtige, die Erklärung für eine richtige und brauchbare, doch sind uns einige Stellen aufgefallen, an denen wir doch nicht stillschweigends vorübergehen können. 1. Wenn auf S. 17 das Wort Confirmation übersetzt wird durch „Befestigung eines Getauften in der Taufgnade“, so ist dies völlig richtig, aber wer ist denn das logische active Subject? Der Verf. begeht den Fehler, dass er zwei active Subjecte setzt: „Bei der Confirmation befestigt Gott den Confirmanden in dem Taufbunde durch den heil. Geist, der unter Händeauflegen erfleht und mitgetheilt wird, und der Confirmand befestigt oder bestätigt seinen Glauben an den dreieinigen Gott und seinen Gehorsam gegen denselben durch sein Bekenntniss.“ So richtig die erste Hälfte dieser Erklärung ist, so schief und missverständlich ist die zweite. Wie kann man seinen Glauben durch Bekenntniss befestigen, wie kann man seinen Gehorsam durch Bekenntniss bestätigen? Man kann wol den Glauben bekennen und Gehorsam geloben, und dies geschieht auch (*active*) von Seiten des Confirmanden, aber bestätigt und befestigt wird er (*passive*) in dieser gottesdienstlichen Handlung am Schluss des Katechumenats, damit er auf dem Grunde der alten Gnade, insonderheit der Kindertaufe und des katechetisch gelernten Wortes Gottes ein Abendmahlsgenosse, also ein Theilhaber neuer Gnade werde. — 2. Es ist sehr löblich, wenn dem Confirmanden eingeschärft wird, dass er aus der Wahrheit seyn muss, aber es geht zu weit wenn S. 18 gewarnt wird, „dass beim neuen Schwören des Bundes gegen Gott kein Meineid aufs Gewissen geladen wird“. Hier wird Gelübde und Schwur mit einander verwechselt, und durch eine hyperbolische Redensart der Confirmation eine Wichtigkeit über die Taufe hinaus beigelegt. Denn nicht einmal im Taufbunde geschieht ein Schwur, und so wollen wir denn getrost auf die Confirmation das Wort des Herrn Jesu anwenden: Eure Rede sei ja, ja, nein, nein, was darüber ist, das ist vom Uebel. — 3. Auf S. 28 finden wir den Satz: „Zwar bedarf man auch schon dazu, dass man den Heiland im Halb glauben oder im Aberglauben seinen Herrn heisst, des heiligen Geistes, 1 Cor. 12, 3; aber dabei ist man noch nicht ein innerlich Gesalbter.“ In dem citirten Spruche ist jedoch von dem Vollbegriffe des Christenthums im Gegensatz zum Heidenthum die Rede, nicht von Halb glauben, noch weniger von Aberglauben. Vielmehr ist der Glaube, wenn er auch der Steigerung und ferneren Erleuchtung fähig ist, doch

schon auf seiner Anfangsstufe Glaube, weil Erkenntniss des Heiles und Zuversicht auf die Gnade. Hierzu hilft der Geist, aber nicht zu Halbglaben und Aberglauben. — 4. Von der Höllenfahrt lehrt der Verf. auf S. 79: „Seele und Geist ist in die Unterwelt gegangen; wo ihn, Ap.-Gesch. 2, 24. 27, Todesbande umfingen, wo er dann aber auch Fürstenthümer und Gewaltige auszog und Schau trug, Col. 2, 15. Ephes. 4, 8—10. 1 Petr. 3, 19 ff. 4, 6. Dann ist die Seele in des Vaters Hände gekommen, Luc. 23, 43. 46.“ Das ist aber nicht die lutherische Lehre von der Höllenfahrt, dass sich Todeszustand und Höllenfahrt decken sollten, erst die Höllenfahrt des Gestorbenen, dann der Eingang des Gestorbenen in das Paradies — sondern nach den symbolischen Büchern (*Form. Conc. Sol. declar. art. 9.*) ist „die ganze Person, Gott und Mensch, nach der Begräbniss zur Hölle gefahren“, wie Dr. Luther im Schloss zu Torgau 1533 die Predigt darüber gehalten hat. „Ich glaube an den Herrn Christum, Gottes Sohn, gestorben, begraben und zur Hölle gefahren, das ist an die ganze Person, Gott und Mensch, mit Leib und Seele, ungetheilt, von der Jungfrauen geboren, gelitten, gestorben und begraben; also soll ich auch sie nicht theilen, sondern glauben und sagen: dass derselbige Christus, Gott und Mensch in einer Person, zur Hölle gefahren, aber nicht darinnen blieben ist, wie der Psalm 16, 10 von ihm sagt: „Du wirst meine Seele nicht in der Hölle lassen noch zugeben, dass dein Heiliger die Verwesung sehe.“ Seele aber heisset er nach der Schrift Sprache nicht wie wir ein abgesondertes Wesen vom Leibe, sondern den ganzen Menschen, wie er sich nennet den Heiligen Gottes.“ (Erl. Ausg. 20, S. 169.) Von dieser Lehre Luthers weicht der Verf. merklich ab. — Dass das Büchlein des Verfs 20 Jahre nach seinem Entstehen die dritte Auflage erlebt, ist ein Beweis, dass es seitdem nicht von andern ähnlichen Büchern überholt ist und dass es in Württemberg gebraucht wird. Möge es auch ferner in Segen gebraucht werden!

[H. O. Köt.]

XIII. Apologetik und Polemik.

1. *Spiess, Edmundus, Theol. Lic., Philos. Dr., De religionum indagacionis comparativae vi ac dignitate theologica. Dissertatio inauguralis, quam summe venerandi ordinis theologorum Jenensis consensu et auctoritate ad docendi veniam rite impetrandam publice defendit. Jenae (Frommann) 1871. 52 S. 8.*

Der Verf. beklagt, dass der vergleichenden Religionswis-

senschaft eine viel zu geringe Bedeutung für die Fundamentirung der eigentlichen Theologie beigelegt sei, und vindicirt ihr eine gesonderte Stellung in der Reihe der theologischen Disciplinen, als einer apologetischen, welche zwei Theile zu umfassen habe, einen allgemeinen und einen besonderen. Jener hätte die Vergleichung aller Religionen, die je gewesen und noch sind, mit der christlichen zu umfassen, dieser die Vergleichung der verschiedenen Confessionen unter einander, die eigentliche Symbolik. Nur so, meint der Verf., lasse sich dathun, dass die christliche Religion die einzig wahre, die absolute sei und dem wahren Bedürfnis der Menschen allein entspreche. Als Kriterium einer falschen Religion bezeichnet er: dass sie die Scheidung des Menschen von Gott (durch die Sünde) nicht kenne oder die Wiederbringung derselben wie von falscher Abhängigkeit so von falscher Freiheit zur Kindenschaft und zu neuer Vereinigung mit Gott nicht als das Centrum aller Lehre und religiösen Uebung hinstelle. An diesem Kriterium werde sich erweisen, dass alle Religionen ausser der christlichen mehr oder weniger nahe oder fern zu der christlichen fortgeschritten seien oder auf sie zugestüzt hätten. Sodann kritisirt der Verf. die einzelnen Anfänge, die hierzu gemacht, und benennt die einzelnen Hülfsstudien, die zu der von ihm gezeichneten Wissenschaft zumeist erforderlich seien, vergleichende linguistische, ethnologische, psychologische, philosophische, historische u. s. f., und bezeugt, dass er mit Lösung dieser Aufgabe beschäftigt sei, als deren erster Anläufer sein 1871 bei Engelmann in Leipzig erschienener *Ἀπόλογος σπερματικός* angesehen werden möge. — Ob und wie weit dem Verf. sein Vorhaben gelingen werde, können wir nicht beurtheilen, obwol wir über die zu weite Spannung seines Gezelts nicht ohne Bedenken sind. Sollen die in dem Programme gezeichneten Lineamente inne gehalten werden, so scheint uns die Lösung der Aufgabe die Kraft eines Menschen zu überschreiten. [A.]

2. Sieffert, Fr. Ludw., *Dr.* (Consistorialcath, Hofprediger und Senior der theol. Fak. zu Königsberg), Andeutungen über die apologetische Fundamentirung der christlichen Glaubenswissenschaft. Gütersloh (Bertelsmann) 1871. 72 S. 8.
3. Angerstein, W. P., *Stud. theol.*, Die Messianität Jesu Christi dem Unglauben, dem Zweifel und dem Glauben gegenüber. Erlangen (Jacob) 1870. 39 S. 8. 18 kr.

Haben die beiden Schriftchen auch eine verschiedene Sphäre, in der sie sich bewegen, und sind verschiedenen Gewichts, so dienen sie doch Einem Interesse, dem apologetischen, jedes in seiner Art. Deshalb seien sie hier zur An-

zeige zusammengestellt. Nr. 2. will der wissenschaftlichen Glaubensdarstellung dienen und Andeutungen geben zu ihrer Fundamentirung. Demnach ist sie auch durchaus wissenschaftlich gehalten, mehr für Dogmatiker von Fach, denen sie anzeigt, was an die Stelle der hergebrachten *loci* der Prolegomena treten müsse, wenn sie, von „Ballast“ befreit, ein rechtes Fundament für die nachfolgende Glaubenswissenschaft reichen sollten. Andeutungen nennt der Verf. seine Arbeit, aber diese sind sehr gedankenreich und anregend, dazu in streng wissenschaftlicher Form, der man mit lebendigem Interesse folgt, welches der Verf. in seinem klaren Gedankengange sehr zu fesseln weiss. Nach der ausgesprochenen wohl begründeten Voraussetzung, dass die Evangelien als Geschichtsquellen von historischer Brauchbarkeit anzuerkennen sind, aus welchen sich wohl erkennen lässt, was Christus überhaupt gewollt hat, und was er namentlich in Bezug auf die Gestaltung des Glaubens in den Seinigen auszurichten beflissen gewesen ist, stellt er es als Axiom auf, dass es auf Grund dieser geschichtlichen Quellen möglich seyn muss zu konstatiren, was für Grundlagen und was für Inhalt nach der eigenen Anschauung und Intention Christi das religiöse Bewusstseyn derer haben muss, die er als die Seinen anerkennen könnte, d. h. eben wie geartet der eigentlich christliche Glaube seyn muss. Sachgemäss muss sich, so geht der Verf. weiter vor, daran schliessen die Ausmittlung und Aufweisung jener principiellen Ausgangspunkte oder der Wurzeln des Glaubens, aus welchen er seine substantielle Nahrung herzunehmen hat und zwar nach den eigenen Anschauungen und Weisungen Christi. Diese Wurzeln liegen nicht auf dem Naturgebiete und der Manifestation Gottes durch dasselbe, welches Gebiet von Christo nur sehr sparsam und hülfswiese herangezogen wird, sondern wir haben sie auf dem anderen Gebiete möglicher objectiver Selbstoffenbarung Gottes zu suchen, auf dem Gebiete geschichtlicher Vorgänge, solcher, aus denen das erwachte sittliche Bewusstseyn wahrnehmen kann, wie sich die Gottheit zu der zwiespältigen Entwicklung des Menschen stelle, namentlich welche Stellung sie zu dem in sittliche Verschuldung hineingerathenen Menschen einnehme, ob nur eine zermalmende oder vergebende, rettende, und wenn das Letztere, wo dann die thatsächlichen Erweisungen göttlicher Begnadigung liegen und welches die Mittel und Wege sind, auf denen der schuldbewusste Mensch sich von dem versöhnten Gott als angenommen betrachten kann. Von hier aus gelangt der Verf. zu dem Centrum seines Gedankenganges, indem er zeigt: das Charakteristische der göttlichen Selbstbezeugung, in welcher nach Christi Inten-

tion der Glaube seine objective Grundlage findet, liegt in der geschichtlich hervorgetretenen Persönlichkeit, welche den lebendigen und persönlichen Mittelpunkt alles des Thatsächlichen bildet, woran hier der Glaube haften soll, und den teleologischen Beziehungen, welche sich factisch an diese Person knüpfen. Es ist die eigene Person Jesu Christi mit Allem was zu ihr gehört, seine ganze persönliche Erscheinung und Lebensgestaltung mit Einschluss von Wort, Werk und Geschick, worin dem menschlichen Bewusstseyn die lebendige Gottheit in ihren lebendigen Beziehungen zur Menschenwelt, namentlich zu ihren sittlichen Zuständen und Bedürfnissen erkennbar seyn soll, dass von dorthier die Glaubensgewissheit ihren Inhalt und ihre intensive Kraft herzuziehen hat. Zeugniß für die heilstiftende Manifestation Gottes in der Person Christi geben die Sündlosigkeit Christi und die heilsamen Machtwirkungen durch Christum und an Christo, welches Beides mit dem Dritten zusammen zu fassen ist, mit dem thatsächlichen Verhältnisse, in welchem die einzigartige Persönlichkeit Christi zu allen Offenbarungs- und Heilsveranstaltungen steht, die sonst im Verlaufe der Menschengeschichte vorkommen, sei es zürüstend oder vorbereitend in der Zeit vor Christo, oder nachwirkend in der auf ihn folgenden Zeit. Hiernächst ist dann die subjektive Bedingtheit der Anerkung dieser Gottesoffenbarung darzustellen, die ethische und intellektuelle Disposition des Menschengestes, worauf zuletzt die regulativen Grundlagen der christlichen Glaubenswissenschaft zu folgen hätten, die aus dem Wahrheitszeugnisse der heiligen Schrift zu nehmen sind. — Dieses etwa der von dem Verf. nur skizzirte Gedankengang, dessen Ausführung zur rechten Fundamentirung der christlichen Glaubenswissenschaft er für nöthig erachtet, wobei er der confessionellen Ausgestaltung der Glaubenslehre die Macht abspricht, das dogmatische Interesse wirklich befriedigen zu können, dem Confessionellen vielmehr weiteren Raum nicht meint geben zu dürfen, als den der dogmengeschichtlichen Hilfsdisciplin. Allein diese offen ausgesprochene Geringschätzung des confessionellen Standpunktes, über welchen der Verf. einen höheren einnehmen will und den er zu einer Carrikatur herabdrückt (S. 67), dürfte zuletzt der ungeeignetste Weg seyn, der Theologie zu der „Reife“ einer glaubensstarken Union zu verhelfen, die der Verf. doch bei seinen Andeutungen im Auge gehabt hat und die auch wir nicht aus dem Auge verlieren wollen. — Nr. 3. ist aus gehaltenen Predigten entstanden und will der Erbauung der Gemeinde und der einzelnen Seelen zur Wehr gegen Unglauben, gegen Zweifel und zur Förderung in dem schon gefundenen Glauben dienen. Ihren Stoff

schöpft sie aus den kirchlichen Pericopen der Sonntage Oculi, 3. Advents und 1. nach Epiphaniën, die trefflich benutzt sind. Bei ihrer logischen Klarheit sind die Betrachtungen fesselnd und erwecklich, durchhaucht von einer wohlthuenden Wärme der Glaubensinnigkeit, weshalb sie den Lesern sicher einen Segen in das Herz bringen werden. [A.]

4. Arnim, von, Friedmund, Die schöpfungsoffenbarte Gotteslehre, wie sie dem Buche des Verfassers: „Das erkennende wie schöpferische Sichbewusstwerden“ entnommen und hier in weiterer Darlegung entwickelt worden. Preis nach des Käufers eigener Werthschätzung. Wird auf Verlangen *franco* unter Kreuzband zugesandt. Blankensee in der Uckermark, 1871. 83 S. 8.

Ein schier verrücktes Schriftchen [vgl. indess Zeitschr. 1873 H. 2. S. 413 — die Red.]. Hochmuth, Bornirtheit und Hass gegen das Christenthum haben die umnachtete Seele ihres Verfassers zur Störung gebracht, aus der das Schriftchen geboren ist. „Der Grundgedanke des Christenthums liegt im Irrthum und führt zu den verbrecherischsten Verirrungen.“ „Die christliche Religion verdummt, verderbt und tödtet sogar durch Festhalten des Irrthums.“ „Auch die gerühmtesten christlichen Tugenden, wie Liebe, Geduld, Demuth, Nachsicht, Milde, ebenso wie Hass, Rache, Wuth, Zorn, Rohheit sind nur Blutseigenschaften, die sich Niemand geben noch nehmen kann“ u. s. w. Dem Greuel der Gedanken entspricht die Sprachweise. [A.]

5. Lührs, A., Dr. (Superintendent in Peine), Schutz- und Trutzwort wider die Baptisten. Berlin (Schlawitz) 1871. 112 S. 8.

Der nun bereits in die triumphirende Kirche eingegangene Verf. führt in diesem Schriftchen das gute Schwert des göttlichen Worts mit geübter kräftiger Hand gegen die Seuche der Baptisterei, die im Finsternen schleicht und das Gift ihres Hasses gegen die lutherische Kirche unter gleissnerischen Worten ausspeit zum Verderben der Seelen, die sich betrügen lassen. Veranlasst ist es zunächst durch ein 1869 erschiene- nes Büchlein, „Die lutherische Kirche und die Bibel neben einander gestellt und mit einander verglichen von Moritz Geissler, Prediger“, Hamburg, Oncken, dessen Verf. mit bekannter Bornirtheit und Dreistigkeit Lästerrrede gegen die lutherische Kirche führt und den Greuel der baptischen Secten- und Stichworte als ächte Bibellehre anzupreisen sucht. Unser Verf. zieht ihm den Mantel seiner Gleissnerei und des Pharisäerthums rein aus und lässt dem „Prediger“ nichts als die Schande seiner Blöße in solcher klaren und doch mächtigen

Weise, dass man seinem Büchlein die weiteste Verbreitung in den lutherischen Gemeinden wünschen muss. Denn bei der dem sel. Verf. ganz besonders eigenen Gabe edelster und tief-sinniger Popularität spürt man dem Schriftchen auf jedem Schritte die Herzensglut der Liebe zu dem lutherischen Zion an, weil es die Hüterin der unverfälschten Lehre, die Priesterin am inwendigen Altar der Kirche ist, und der Verf. ringt mit dem Feinde um des deutschen Volks willen, das er gern vor Verführung durch den fremden Eindringling bewahren möchte. [A.]

XIV. Dogmatik.

1. Jul. Lindenmeyer, Christliche Glaubenslehre zum Selbstunterricht und für Schulen. Stuttgart (J. F. Steinkopf) 1871. 48 S. gr. 8. 18 Gr.
2. K. Peter, Die Bedeutung des prophetischen Wortes für die Gegenwart. Barmen (H. Klein) 1871. 48 S. 8.

Ihrer Geistesverwandtschaft wegen stellen wir beide Schriftchen zusammen. Die vom Pfarrer Lindenmeyer nach dem Leitfaden Dr. J. T. Beck's in freiem Auszuge bearbeitete „christliche Glaubenslehre“ fasst ihren Inhalt zusammen in eine „Einleitung“ („der Glaube“, „die h. Schrift“) und in 3 „Hauptstücke“, nemlich 1. „Die göttliche Welschöpfung mit der göttlichen Weltordnung“ (in 3 §§.); 2. „Der ungtöttliche Weltabfall und die göttliche Gesetzgebung“ (§. 4—8); 3. „Die göttliche Weltversöhnung mit der Gnadenordnung“ (§. 9—19). Im Ganzen möchte das Büchlein, materiell wie formell, wol passiren. Aber wenigstens „für Schulen“ können wir es nicht empfehlen. Denn es trägt, wenn auch zurückhaltend, gar manches Ungesalzene vor, namentlich eine calvinistische Lehre vom h. Abendmahl und eine judaistische von den letzten Dingen. — Viel nachdrücklicher wird die irrthümliche Eschatologie von dem Pfarrer Peter zu Spoeck in Baden hervorgehoben. Hiertüber sei nur Folgendes bemerkt. Auch wir kennen „die Bedeutung des prophetischen Wortes für die Gegenwart“. Auch wir wissen, dass „der alte, aus den Weissagungen genommene Beweis für die Wahrheit des göttlichen Wortes ein Eisenpanzer ist, an welchem die stärksten Waffen der rationalistischen Theologie abprallen.“ Auch uns „sind für die vorausgehenden Offenbarungs-Worte die nachkommenden Offenbarungs-Thaten die sichersten Ausleger.“ Auch uns steht hinsichtlich der Apokalypse fest, dass, „wie die Jahrhunderte an der Ausgeburt des Inhalts dieses Offenbarungsbuchs arbeiten, so müssen sie auch arbeiten an der Auslegung desselben.“ Aber eben, weil dieses Alles

uns auch zugänglich ist, so finden wir es ungereimt, wenn Jemand behauptet: „Die alttestamentlichen Propheten sind nicht bloß die Zeugen an den ihnen gegenwärtigen Aeon und nicht bloß die vorlaufenden Zeugen des Neutestamentlichen Aeons, der Christi erstes Kommen, die von da datirende Gemeinde aus der Völkerwelt, sowie die Verstossung Israels um seines Unglaubens willen in sich fasst; sondern sie schauen ebenso in einen dritten Aeon, welcher Christi zweites Kommen in Herrlichkeit und das dadurch errichtete tausendjährige Reich mit der erneuten Erstgeburts-Stellung Israels unter den Völkern umfasst; ja, ihr Blick streift wenigstens da und dort an einen vierten Aeon, den der Schluss-Vollendung und der Verklärung des Volkes Gottes in der Stadt Gottes“ u. s. w. Ei, wo liegt denn in diesem zukunfts-kirchlichen Schriftverständnis eine „Bedeutung für die Gegenwart“? Wir meinen, nichts weniger als ein solcher „allseitiger Ausbau des dogmatischen Abschnitts über die letzten Dinge gehöre jetzt zu den durch die Zeit und durch das Kirchen-Bedürfnis nahe gelegten Aufgaben der gläubigen Theologie“. Jetzt gilt es vielmehr, wiederum die ersten Buchstaben der göttlichen Worte zu lehren, wie sie Hebr. 6, 1. 2 und im kl. Katechismus verzeichnet stehen. — Doch, Alles zu prüfen und das Gute zu behalten, ist ja apostolische Vorschrift. So werden denn auch die beiden vorliegenden, mehrfach Gutes enthaltenden Schriften einem vorsichtigen und namentlich gegen den Chiliasmus gefeierten Leser gewiss einigen Gewinn bringen. [Str.]

3. J. P. L. [Lange], Einheit und Widerstreit der religiös-kirchlichen und der sittlich-humanen Dogmen des Christenthums. Heidelberg (Winter) 1871. 95 S. gr. 8.

Unter diesem Titel wird uns von dem leicht zu errathenden Verfasser (Professor Lange in Bonn) die Behandlung eines Themas geboten, das an und für sich ungemein anziehend, namentlich aber für unsere Zeit hochbedeutsam ist. Der Kampf der Gegenwart bewegt sich ja immer ernster und schneidender um ein Kirchenthum, das, indem es mittelalterliche Präensionen mit urtheilsloser Consequenz erneuert und den Errungenschaften der Neuzeit auf allen Lebensgebieten offenen Krieg erklärt, mit dem ethischen Geist des Christenthums in den härtesten Conflict geräth, aber auch um einen Humanismus, der, was der Geist des Christenthums auf politischem, socialem, culturhistorischem Gebiete im Laufe der Jahrhunderte und bald Jahrtausende geschaffen, von seinen letzten Prinzipien loszureissen und in den Dienst der Irreligiosität und des Widerchristenthums zu ziehen bemüht ist. Zwischen beiden einander abstossenden und bekriegenden und nach manchen Sei-

ten einander doch wieder anziehenden und wahlverwandten Mächten steht das gesunde evangelisch kirchliche Glaubensprincip, auf den Thatsachen der Erlösung ruhend, ein wahrhaftiges Heil und höhere Lebenskräfte mittheilend, und dadurch der sittlich erneuernde und reinigende Quell für den weiten Umkreis des menschlichen Daseyns, der innere Halt und das bewahrende Salz für allen Fortschritt und alle Bereicherung des Culturlebens. Es kommt dem Verfasser darauf an, nachzuweisen, wie all dasjenige, dessen unsere Zeit sich so gern berührt und auf das sie als einen ungeheuren Fortschritt gegen vergangene Jahrhunderte so stolz ist, seine Herzwurzel im wirklichen, geschichtlich gegebenen, von der evangelischen Kirche festgehaltenen Christenthum hat, wie diese Wurzel unter den Händen eines fleischlichen Hierarchismus verkümmern und lebensunkräftig werden muss, wie andererseits der irreligiöse Liberalismus und Radicalismus unserer Tage die humanen Gedanken des Christenthums, weil er sie von ihrem Mutterboden lostrennt, verzerrt und verdirbt.

Wir wissen im voraus, was der Verf. unter der eigenthümlichen Bezeichnung: sittlich-humane Dogmen des Christenthumes versteht, die ethischen Maximen und Anschauungen des Christenthums, sofern sie nicht bloß des einzelnen Gläubigen erneuernd sich bemächtigen, sondern umbildend auf alle Formen und Gestaltungen des menschheitlichen Lebens überhaupt einwirken. So denkt er auch bei religiös-kirchlichen Dogmen nicht an unsere kirchlichen Dogmen im engeren Sinne, sondern an die religiösen Grundwahrheiten des Christenthums überhaupt. Pistis und Ethos stehen ja in unaufzölichem innern Zusammenhang; der Glaube an Christum und die von ihm gestiftete Erlösung schuf neue Menschen; von neuen, durch den heiligen Geist erneuten Persönlichkeiten aus erstand allmählich eine neue Welt. Es ist der Grundfehler des Romanismus, dass er die religiöse Seite des Christenthums einseitig, unwahr, unethisch auffasst und deshalb auch seine sittlichen Kräfte nicht zu freier Entfaltung kommen lässt; der Fehler und Unsegen eines falschen Humanismus, dass er die sittliche Seite des Christenthums ohne die religiöse glaubt festhalten zu können, mit der Darangabe dieser dann freilich auch jene einzubüssen oder doch in caricirter Gestalt hinzunehmen genöthigt ist.

Der Verfasser behandelt seinen Stoff in drei Abschnitten, bezeichnet als die geistigen Wirren unserer Zeit, die einheitlichen und harmonischen Verhältnisse zwischen den religiös-kirchlichen und den sittlich-humanen Prinzipien des Christen-

thums, und der durch menschliche Verdunkelungen entstandene Widerstreit zwischen den letzteren.

Wir würden etwas sehr Ueberflüssiges thun, wollten wir uns über Eigenthümlichkeit und Darstellungsweise des Verfassers näher verbreiten. Sie sind bekannt genug und wurden schon oft charakterisirt. Lange ist ein ungemein geistreicher und anregender theologischer Schriftsteller. Er ist unerschöpflich in überraschenden Antithesen, glänzenden Bildern, witzigen Vergleichen, treffenden geschichtlichen Beziehungen, für welche auch das entferntest Liegende zur Verwendung kommt. Allerdings muss unter den funkelnden Geistesblitzen nicht selten die ruhige, nüchterne, stetige Entwicklung einigermassen leiden. Aber das Buch ist ungemein reich an richtigen Beobachtungen, schlagenden Beleuchtungen der Gegenwart in ihren verschiedenartigsten Richtungen und getragen von einer gesunden, in die Tiefe dringenden, das Gegensätzliche zur Einheit verknüpfenden christlichen Weltanschauung.

Als äusserste Gegensätze stehen dem Verfasser in der Jetztzeit Rom und die Internationale, absolute Freiheit der Kirche, Freiheit der neuen bekenntnisslosen Gemeinde gegenüber; Rom könnte man, sagt er, betrachten als die nichtverstandene Dogmatik der religiösen Freiheit, Paris als die nichtverstandene Moral der humanen Freiheit; auf der einen Seite wird das Oberhaupt der Kirche zum inspirirten Quäker, auf der andern Seite jeder negative Heuler zu einem Pabst für seine Gemeinde.

Das Christenthum ist die harmonische Einheit aller Gegensätze, die das Leben bewegen. Religion und Sittlichkeit sind auf dem Boden der Offenbarung geeint, schon im alten Testament findet sich die Religiosität der wahren Humanität, die Humanität der wahren Religiosität; die apostolischen Schriften sind im eminenten Sinne religiös und moralisch zugleich. Es gibt eine Gruppe von Dogmen, welche dem christlichen Staat wie der christlichen Kirche zu Grunde liegen; diese Dogmen bilden in der Form des Dekalogs die religiös-humane Grundlage der Theokratie; in der Form von sittlichen Grundlagen oder Principien werden sie aber fortleben, so lange die christliche Gesellschaft nicht einem anarchischen Antichristenthum vorübergehend verfallen ist. Letzterer Gedanke dünkt uns äusserst beachtenswerth. Man mag über den sogenannten christlichen Staat denken wie man will; einen auf die Dauer festen Halt gegen die auf radicale Auflösung des ganzen gegenwärtigen Gesellschaftsbaues im widerchristlichen Sinne bedachten Strebungen in der Gegenwart, wie sie z. B. von der Internationale vertreten sind, hat der Staat nur dann, wenn

er sich für seine öffentlichen Ordnungen auf die Offenbarungsreligion stützt. Die Grundordnung der Ehe, die Idee eines wirklichen Eigenthums kann z. B. auf die Länge schlechterdings nicht von naturalistischen Voraussetzungen ans, sondern allein vom Boden der Offenbarung und des in ihr kundgegebenen Gotteswillens festgehalten werden, eine Wahrheit, welche in jüngster Zeit auch Dieckhoff in der Schrift: Staat und Kirche u. s. w. sehr einleuchtend vorgetragen hat. Lange schliesst diese Gedankenreihe mit den Worten ab: „Dass vor allem der Eid, die Ehe, die Schule und der Sonntag solche theokratisch allgemeine Dogmen sind, welche sowol das Leben der Kirche als des Staats begründen, sagen uns auch die Verhandlungen des Tags. *Quorum nullum sine scelere prodi potest*, sagt Cicero.“

Nichts ist ferner interessanter, als das so innige Verschlungenseyn der religiösen und wahrhaft humanen Idee geschichtlich zu verfolgen. Ohne Zweifel hat die Kirche durch den früh aufgekommenen hierarchisch-gesetzlichen Geist, der nothwendig antihuman werden musste, viel verschuldet, und doch ist sie erst die Erzeugerin eines wahren Lebens der Humanität. Mit Recht sieht der Verf. bereits in den an die Beschlüsse des Concils zu Nicäa sich anknüpfenden Verbannungsdecreten eine Verletzung der Gesetze christlicher Humanität, noch mehr in der ersten peinlichen Verfolgung von Häretikern, wie sie unter dem Usurpator Maximus dem unglücklichen Priscillianus und seinen Gesinnungsgenossen gegenüber stattfand, wogegen indess, wie der Vrf. später nachbringt, die angesehensten Bischöfe des Abendlandes laut protestirten. Dass aber gleichwol „die Dogmen der sittlich-humanen Freiheit durch die zu Grunde liegenden religiösen Dogmen bedingt sind“, wird sehr gut und geistvoll, unter treffenden geschichtlichen Belägen, nachgewiesen. Erst das Christenthum hat von den Thatsachen und Lehren der Erlösung aus die Grundgesetze der persönlichen Menschenwürde, der allgemeinen Menschenliebe, der Hochachtung der Individualität, gewisse Präformationen hiezu im alten Testamente vollendend, aufgebracht. Trefflich ist die Bemerkung: „Wie sehr die Lehre von dem persönlichen Gott und von der persönlichen Menschenwürde in einander, von einander und für einander sind, sagt die neuste Geschichte. Kaum hatte sich die Negation der Persönlichkeit Gottes verbreitet, als die Predigt darauf folgte, der Mensch sei nur ein höheres Thier, obschon jenes negative Dogma angeblich zur Verherrlichung des Menschengeistes dienen sollte.“ Fein und sehr erwogen ist besonders auch die Erörterung über das Lebensgesetz der Freiheit als

des Elementes, worin einzig und allein der Mensch und die Menschheit für das Reich der Liebe heranreifen kann, wenn uns auch Aeusserungen wie diese: „Die vollendete öffentliche Religionsfreiheit ist die Offenbarung einer vom Fanatismus befreiten reinen Geistlichkeit der Kirche, des Geisterreichs der Liebe und des Friedens, das die mannichfaltige Fülle seiner Gaben, die mannichfaltigen Charismen, sowie seine verschiedenen historischen Entwicklungsstufen in der reinsten Harmonie verschiedener Lebensalter der Kirche Gottes zu offenbaren hat“, für uns nicht mehr den Charakter voller Nüchternheit haben.

Trefflich wird die Bedeutung der Reformation für den Durchbruch der Humanitätsidee dargethan, wenn sich auch die protestantische Anschauung auf eine weite Strecke von vergrößerten theokratischen Vorstellungen noch nicht ganz habe frei machen können. Bedeutsam ist das Zugeständnis, dass die schweizerischen Reformatoren am meisten, besonders Zwingli, in solche Vorstellungen verwickelt blieben. Letzterer machte die zwingende Macht des Staates nicht nur nach innen, sondern auch nach aussen geltend. „Am bestimmtesten hat Luther die Prinzipien der religiösen Duldung ausgesprochen, ohne ihnen durchweg treu zu bleiben, namentlich in Beziehung auf die Juden.“ Mit vollem Recht sieht der Verfasser den eigentlichen Ursprung der modernen Humanitätsidee nicht in ausserchristlichen Strebungen und Motiven, wie sowol ein emancipirter Humanismus selbst als auch eine falsche veräusserlichte Kirchlichkeit behaupten, sondern wie das Prinzip der Gewissensfreiheit als reformatorisches Prinzip der Heldenmuth des Glaubens, der religiöse Gewissensheroismus Luthers zu öffentlicher Geltung brachte, so sind auch alle einzelnen Hauptmomente der Entwicklung dieses Prinzips aus christlich religiösen Vertiefungen hervorgegangen, keineswegs aber Produkte eines ungöttlichen Weltgeistes. Der wieder aufgeweckte altgriechische Humanismus wusste sich mit dem despotischen Hierarchismus am Hofe Leo's X. recht wohl zu vertragen. Nur die flachste Geschichtskennntniss datirt ferner die Grundsätze der Religionsfreiheit von der französischen Revolution. Voltaire und Lafayette hatten sie aus England und Amerika geholt, die französische Revolution rief sie mit Pauken und Trompeten in die Welt hinaus, machte aber gar bald eine Caricatur aus ihnen: die ganze Herrlichkeit der declarirten Glaubensfreiheit dauerte kaum Ein Jahr und nahm nach drei Jahren ein Ende mit Schrecken. Es gehört zum Schönsten des ganzen Buchs, wie der Verfasser die geschichtliche Entwicklung des ächten Humanismus beschreibt: „Derselbe Strom

der christlich-sittlichen Humanität, welcher aus dem apostolischen Geistesleben hervorbrach und eine Zeit lang durch ein enges Felsenthal in die weite Welt hinausfloss, um dann durch die Hemmungen des Mittelalters genöthigt zu werden zu einem unterirdischen Lauf, brach mit der Reformation wieder hervor aus den Tiefen des christlichen Glaubenslebens. Die Centralisirung desselben ging in Luther von einer Begeisterung des Glaubens aus, die zunächst gar nicht einmal auf formelle Freiheitsverhältnisse reflectirte. Der Strom verstärkte sich dann durch verwandte Quellen, die aus den verschiedensten Seiten hervorbrachen; vielfach aus dem Gestein einer rigorösen Gläubigkeit, und stets dann erst wurde die Welt, die Politik und der weltliche Humanitarismus mit den herrlichsten Grundsätzen und Dogmen der sittlich humanen Freiheit durch das Christenthum vertraut.“ „Johannes Sturm und Amos Comenius waren früher da als Rousseau! Und wie viel reiner! Der Puritaner Roger Williams in Amerika, der Engländer Chillingworth streuten die Saat sittlich-humaner Religionsfreiheit früher und reiner, als Locke in seiner Schrift über Religionsduldung und Voltaire in seinem Buche: *sur la tolérance*, Milton und Cromwell waren viel früher da als Friedrich der Grosse und Joseph der Zweite; durchweg gingen christliche Maximen den politischen Gesetzgebungen in der Richtung zur Religionsfreiheit voran.“ Zu bemerken ist hier, dass der erste Verkündiger der Religionsfreiheit doch keiner von den Genannten war, sondern ein Katholik, Lord Baltimore, der im Jahre 1625, verfolgt wegen seines Uebertritts von der englischen Hochkirche zum Katholizismus, nach Amerika ausgewandert war und auf seinem Grund und Boden, in dem später sogenannten Maryland, allen christlichen Religionen gleiche Berechtigung gewährte. Ihm erst folgte Roger Williams in Rhode-Island, der nicht bloß Katholiken und Puritaner, sondern auch Juden und Muhamedaner neben den Christen ihres Glaubens leben lassen wollte, wenn alle nur bürgerlich rechtschaffen wandelten, der allerdings diese vorher unerhörte Lehre mit der Deportation büßen musste, aber entflohen eine andere Colonie im Sinne vollkommener Religionsfreiheit gründete.

Der dritte Abschnitt, der Widerstreit zwischen den religiös kirchlichen und den sittlich humanen Dogmen des Christenthums, enthält neben vielem Beachtenswerthen doch auch Manches, was unserer Beanstandung unterliegt. Der Gegensatz, um den es sich hier handelt, ist der oft berührte einer Kirchlichkeit ohne Humanität, einer Humanität ohne Kirche und Christenthum. Sehr richtig wird wenigstens angedeutet, dass es sich hier nicht um bloß einseitig festgehaltene Prinzi-

pien handelt, sondern einerseits um ein Kirchen- und Christenthum, das, wie wir sagen möchten, von vorn das — auch der wahren Religion schon immanente und ihr nothwendige ethische Element verleugnet, andererseits um eine Richtung, der die Grundsätze der Freiheit und Duldung oft genug nur hohl-tönendes Phrasengeklingel sind. Wenn der Verf. hiebei doch den Freimaurern grosse Verdienste zuschreibt um die Hoffnung auf eine sittliche Wiedergeburt von Spanien, von Italien, vielleicht auch von Frankreich, so können wir unsere bescheidenen Bedenken nicht unterdrücken, so sehr wir gern zugestehen, dass auch wir wahrhaft christlich gesinnte Freimaurer kennen gelernt haben. Unter dem charakteristischen Titel: Die Zeloten und die Heloten der Kirchlichkeit, wird einerseits ächter Kirchlichkeit das gebührende Lob gezollt: „Eben unter der Schwelle der ächten Kirchlichkeit sprudelt auch der Born der christlichen Humanität in unserer Zeit“; aber gerade hier kommen auch Ausfälle auf die kirchlich lutherische Richtung vor, die, abgesehen vielleicht von einzelnen Auswüchsen, die bei jeder Richtung vorkommen, wornach diese selbst aber nicht beurtheilt werden darf, als durchaus unbillig und ungerecht bezeichnet werden müssen. Was soll es heissen, wenn Lange zur Charakterisirung des confessionalistischen Zelotismus von solchen redet, welche von neuem die theologische Schule des 17. Jahrhunderts wieder als Kirche geltend machen wollen, indem sie die kirchliche Glaubensgenossenschaft des 19. Jahrhunderts, Union genannt, verstören! Bezüglich der Union sagt ein Mann wie Richard Rothe (Stille Stunden S. 260) und Hunderte, die in der Union stehen, sprechen es ihm gewiss nach: „Ich wünschte, dass man an eine Union der evangelischen Kirchen lieber gar nicht gedacht hätte.“ Und wo sind denn diejenigen, die die theologische Schule des 17. Jahrhunderts als Kirche etabliren wollen? Uns sind sie wenigstens in Deutschland, von etwa völlig vereinzelt Ausnahmen abgesehen, unfindlich. Gut ist nach vielen Seiten der hierarchische Absolutismus auf Grund des Syllabus und des Vaticanum geschildert, und sein Antipode, der absolute Radicalismus, und mit Recht auf gewisse gleichwol gemeinsame Voraussetzungen beider hingewiesen. Des Verfassers Aussichten, mit welchen er sein Buch schliesst, können wir uns freilich nicht völlig aneignen. Er zeichnet uns die gegenwärtige Opposition innerhalb der römischen Kirche in zu hellem Lichte; so sehr man in der neusten Phase der Entwicklung dieser Kirche einen weitem Fortschritt in ihrer Selbstverstockung gegen die Wahrheit seit der Zeit der Reformation erkennen muss, so wird man doch zugestehen müssen, die tieferen religiösen Kräfte

finden sich nicht innerhalb der Opposition, sondern innerhalb der infallibilistisch gesinnten Mehrheit. Aeusserungen wie diese: „Alle Puseyiten, Ritualisten, Amtsbegriffler und Glaubensherrn in unserer Kirche weisen auf entgegengesetzte Elemente der Geistesfreiheit, der Geistigkeit, des allgemeinen Priesterthums in der katholischen Kirche hin, während sich bei ihnen eben so viele Ueberreste weiser Zucht und kirchlicher Ordnung finden müssen wie bei uns im Einzelnen Elemente der Zuchtlosigkeit und der geistigen Ungeberdigkeit unter dem Titel der Freiheit hervortreten“, hängen mit jener allzu rosigten Anschauung wie auch mit einer Vorstellung von dem gegenseitigen Verhältnisse der Confessionen zusammen, welche wir nicht billigen können. Und wenn Lange zum Schlusse sagt: „Die Constellation der Zeit ist jedenfalls diese: als die eigentlichsten Helden der nächsten Zukunft werden auf der einen Seite Staatsmänner dastehen, welche die Idee des Staates mit Macht rein halten von aller Dienstbarkeit für den negativen wie den bigotten Fanatismus; auf der andern Seite die standhaften Vertreter und Bekenner der alten kernhaften Religiosität der katholischen Kirche, welche den christlich-sittlichen Humanismus nicht nur gelten lassen, sondern auch mit beschützen als eine heilige Saat Gottes, eine unantastbare Stiftung Christi, und als das edelste Erbgut der Kirche und der Menschheit. Diese Aufgabe aber theilen mit ihnen alle evangelischen Christen, welche über den Widerstreit der positiven Symbolthürmer und der negativen Symbolstürmer hinaus sind“: so trifft die beiden letzteren Gedanken der schon geäußerte Vorwurf; bezüglich des ersten möchten wir bemerken, dass wir das ächte Heldenthum, sofern Hoffnungen der Kirche auf solches sich stützen, überhaupt nicht unter den Männern des Staates zunächst finden oder ersehnen, und es gewiss mit Vielen tief beklagen, dass auf dieser Seite bei aller berechtigten Nothwehr gegen ultramontane Uebergriffe eine auch erschreckende Dienstbarkeit wenn nicht für einen Alles negirenden Radikalismus, so doch für einen innerlich unklaren und gegen die Kirche wahrlich nicht freundlich gesinnten Liberalismus sich kundgibt.

Zum Schlusse müssen wir noch auf einen von dem Verfasser berührten rein geschichtlichen Punkt eingehen. Lange sagt nemlich S. 71: „Nach neuern geschichtlichen Ergebnissen hat die Umgebung der spanischen Königin Johanna dieselbe Jahre lang als angeblich Wahnsinnige eingesperrt, weil sie mit ihren freieren Ansichten unbequem war“, und beruft sich dabei auf das 4te Heft des 10ten Jahrgangs der Sybel'schen Zeitschrift. Dort machte nemlich der

Historiker Pauli auf die hierauf abzielenden „Entdeckungen“ Bergenroth's in dem Archive zu Simankas aufmerksam. Diese vermeinten Entdeckungen sind aber längst als Täuschung erwiesen, namentlich durch Robert Rösler: Beleuchtung der Enthüllungen G. A. Bergenroth's aus dem Archiv von Simankas. Wien 1870. (S. Augsburger Allgem. Zeitung Beilage Nr. 15. 1870.) Hiernach sind namentlich die Depeschen, aus welchen Bergenroth seinen „Roman der habsburgischen Atriden gewoben hat“, schon seit zwanzig Jahren in Wien durch Abschrift bekannt. Besonders sind es zwei Worte, welche zu Trugschlüssen Veranlassung gaben: *la cuerda*, Strick, die damals in Spanien übliche Folter, und *premia*, was auch auf die Folter hinweisen sollte. Allein das *cuerda* bedeutet nicht foltern, sondern „die Taue nachlassen, die Zügel nachlassen oder lockern“. Mosen Forer, Bischof von Mallorca, Juana's Gubernador in Ferdinand's Tagen, sah sich häufig gezwungen, seiner Schutzbefohlenen nachzugeben. Ebenso bedeutet *premia* einfach Zwang. Später war nemlich Johanna dem Marquis Donia übergeben; da die Königin ihrem Wohl und ihrer Gesundheit starrsinnig zuwider handelte, war ein gewisser Zwang räthlich; Donia spricht sich nun in einer Depesche an den Kaiser Karl V., den Sohn Johanna's, dahin aus: „es sei eine sehr ernste Sache für einen Unterthan, daran nur zu denken, ein solches Mittel (nemlich den Zwang) gegen seine souveräne Herrin zu gebrauchen.“ — Rösler schliesst seine Untersuchung mit den Worten: „Klar geworden muss es seyn, dass die jüngste Enthüllung Bergenroth's über das Schicksal Johanna's von Castilien im Widerspruch zu den von ihm herbeigezogenen Beweismitteln steht, und dass der talentvolle zu früh verstorbene Verfasser sich zu einer maasslosen Willkür in der Auslegung derselben hat hinreissen lassen. Weit entfernt also, dass es ihm gelungen wäre, die herkömmliche Ansicht von Johanna's noch in ihrer Jugend auftretendem Wahnsinn zu erschüttern, hat dieselbe durch seine Publikation neue Nahrung bekommen.“ Hiernach wird jene geschichtliche Bemerkung Lange's hinfällig. [A. Stä.]

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. Baur, Gust. Adolf Ludw., D. (Consistorialrath, ord. Professor der Theol. und erster Universitätspred.), Durch Kampf zum Frieden. Predigten geh. in der Universitätskirche zu Leipzig 1870—1871. Leipzig (Hinrichs) 1872. 253 S. gr. 8.
Die vorliegenden Predigten, ihrer 24 von Advent 1870 bis 25. n. Trinit. 1871, sind ihrer Art nach ganz den übrigen

Predigten gleich, die wir bereits zu wiederholten Malen in dieser Zeitschrift besprochen haben. Bei der Leichtigkeit ihrer Dispositionen, so wie bei der unverkennbaren Gewandtheit der Rede leiden sie sämmtlich an Oberflächlichkeit und lassen das tiefere sich Versenken in das Schriftwort vermissen. Von ihrer den meisten kann man, wie von den fast unzähligen Predigten Couard's, sagen, wer die eine gehört hat, hat sie alle gehört. Der Verf. scheint jede Predigt, die er hält, drucken zu lassen und das verspricht denn der schon überreichen Predigtliteratur zu noch grösserem Anschwellen zu verhelfen. Wir möchten aber eine solche Druckbereitschaft sehr widerathen, weil das durch und durch Gediegene, und das sollen doch die gedruckten Predigten nur bieten, immerhin das Seltene ist. Was die vorliegenden Predigten aber vor früheren des Verf.'s Besonderes haben ist, dass in ihnen die Politik der Zeit in hohen Wogen geht. Nicht einmal die Charfreitagspredigt hat sie an ihrem Orte liegen lassen und in etlichen der Predigten wird der Hörer von ihr wie übergossen. Wir billigen das nicht, finden es vielmehr bedenklich, als ein politischer Prediger zu gelten und von der Kanzel jedesmal den Pöbel von des deutschen Volkes Macht, Herrlichkeit, Treue, Muth, Freiheit, dagegen von des Feindes Tücke, List, Strafe u. s. w. zu hören. Lasse man das die Zeitungen üben, die ja doch Jedermann liest, und den politischen Dichtern Körner, Schenkendorf u. A. räume man gern das Proscenium des Theaters ein, nur nicht den Kanzelstuhl. Was dabei herauskommt, mag der Leser beispielsweise an der Predigt am Reformationsfeste erkennen über: Bestehet in der Freiheit u. s. w., die, abgesehen davon, dass sie von der Gerechtigkeit des Glaubens auch nicht eine Sylbe sagt, es zu weiter nichts als zu Redefloskeln über die Freiheit bringen kann. Die letzte Predigt dieser Sammlung ist am „Todtenfeste“ gehalten. Hat denn das lutherische Sachsen auch schon solch „Todtenfest“? [A.]

2. Dr. L. B. Rülting (evang. Hofprediger und Consistorialrath), Friede sei mit euch. Zwei Predigten aus der heil. Passionszeit 1871. Dresden (Naumann) 1871. 30 S.

Die erste dieser Predigten ist nach erfolgtem Friedensschluss gehalten am Sonnt. Reminiscere, und deshalb geht sie in der Einleitung von den die Zeit bewegenden Gedanken aus und kehrt am Schluss dahin zurück, sonst aber wird „den Armen das Evangelium gepredigt“, und der Friedensgeist dieses Evangeliums beschrieben. Die andere Predigt führt uns an die Gräber derer, die wir lieb gehabt haben, und zeigt uns, wie wir das Fastenleid stillen können und rechte Osterfreude haben. Dazu passt denn der Sonntag Lätare auch seinem

Namen nach. Beide Predigten enthalten ein gutes Bekenntniss und sind werth der Vergessenheit entrissen zu werden.

[H. O. Kö.]

3. Gustav Leonhardi (Stadtpfarrer in Mügeln), Altarreden. Eine Sammlung von Casualreden in Beiträgen von namhaften Geistlichen der luther. K. Deutschlands. 3. verb. Aufl. Ausgabe in einem Bande. Leipzig (Teubner) 1871. 512 S.

Wenn wir nach Verlauf von 14 bis 15 Jahren ein solches Buch in der dritten Auflage vor uns sehen, so haben wir besonders nach dem Fortschritt zu fragen, ob die Ausstellungen, welche wir in dieser Zeitschrift (1858, S. 375 ff. und 1859, S. 581 ff.) gegen die erste Auflage machten, beachtet und erledigt sind. Da haben wir denn leider sogleich bei den Confirmationsreden zu klagen, dass die alte Unklarheit noch geblieben ist, denn der Herausgeber admonirt 1871 noch gerade so wie 1856 seine Confirmanden: „Confirmiret, bestätigt heute euren Taufbund, euer Taufgelübde!... Bestätiget aber auch euren Glauben und euer Bekenntniss durch einen neuen gottseligen Wandel. Confirmirt euren Taufbund als den Bund eines guten Gewissens mit Gott.“ Wenn nun der Herausgeber selber nicht weiss, wer eigentlich confirmirt, und wer confirmirt wird, so kann man auch nicht von ihm erwarten, dass er die Confirmationsreden von Zimmermann (S. 8), Luger (S. 10), Rütling (S. 34), Königsdörfer (S. 70), welche sich ähnlich falsch ausdrücken, aus der Sammlung weglassen wird. Am ärgsten macht es Schlurick (S. 47), welcher die Taufe der unbewussten Kinder unter die Confirmationshandlung stellt: „Seit ihr lebet und athmet, liebe Kinder, hat es nur eine Stunde gegeben, so heilig und wichtig wie die gegenwärtige eurer Confirmation, das war die Stunde, da ihr durch die heil. Taufe eingepflanzt wurdet in die Lebensgemeinschaft des dreieinigen Gottes. Aber es ist zwischen beiden dennoch ein grosser Unterschied. Als ihr zur Taufe getragen wurdet, da wusstet ihr nichts von euch und musstet geschehen lassen, was man mit euch vornahm; aber was ihr heut thun werdet, das thut ihr mit Wissen und Willen. Bei eurer Taufe bekannten eure Pathen an eurer Statt den Glauben, auf den ihr getauft wurdet, heute wollet ihr euren Glauben frei und öffentlich selbst bekennen. Damals kanntet ihr den noch nicht, der da spricht: Lasset die Kindlein zu mir kommen, heute kennt ihr den Herrn Jesum, und ich hoffe zu Gott, dass ihr ihn auch von Herzen lieb habt. Damals empfangt ihr unbewusst die Fülle des himmlischen Segens, jetzt habt ihr ein tiefes Gefühl und ein helles Bewusstseyn davon, was euch heute gegeben und von euch verlangt wird. Denn eure Con-

firmation ist keine leere Ceremonie, sondern sie ist die Erneuerung und Bestätigung eures Taufbundes.“ Seitdem Bachmann 1852, und besonders Kliefoth 1856 über die Confirmation geschrieben haben, sollte doch endlich Klarheit in die Sache kommen, dass die Kinder am Schluss des Katechumenats ihren Glauben bekennen, Treue geloben, zum Abendmahl zugelassen werden, und dass die Confirmation dieser Kinder in der Bestätigung und Befestigung ihrer Herzen besteht in der Taufgnade. Der Taufbund dagegen wird nicht bestätigt, denn er bedarf dess nicht, und die Erneuerung des Taufbundes geschieht auch nicht an einem einzelnen Lebenstage, sondern täglich. — Unter den Beichtreden ist uns eine aufgefallen, von Rütling, wo „die Beichtenden den höchsten Ständen des Staates angehörten“ (S. 104 ff.) und vermuthlich deshalb mit „Sie“ angeredet werden. Nirgends ist aber diese Höflichkeit weniger gut angebracht als in der Beichtrede, die ganz und gar einen liturgischen und seelsorgerischen Charakter haben sollte. Man erinnere sich an den höflichen Kammerdiener König Friedrich Wilhelms I., der das Abendgebet vorlesen sollte und zuletzt sagte: Der Herr segne Sie und behüte Sie. „So heisst es nicht“, fuhr ihn der König an, und als der Kammerdiener seine Worte in gleicher Weise wiederholte, flog ihm die Nachtmütze ins Gesicht und der König schrie: „Uns, uns, uns, heisst es. Weisst du denn nicht, verdammter Schurke, dass wir vor Gott beide, du und ich, nichts weiter als Hundsfötter sind?“ — Unter den Leichenreden findet sich eine von Zimmermann, welche sich nicht ganz frei hält von der Fürbitte für einen Gestorbenen. S. 397 ff. — Eine schöne Zugabe in dieser 3ten Auflage sind 22 Taufreden, welche die erste noch nicht enthielt; aber während S. 486 die Abrenuntiation gebraucht wird (Leonhardi), wird sie S. 437 (Jentsch in Bautzen) ausgelassen. Das sollte doch innerhalb einer Landeskirche nicht möglich seyn. — Während die erste Auflage lediglich von Geistlichen aus der sächsischen Landeskirche geliefert war, sind hier durchaus zum Vortheil des Buches auch andere Mitarbeiter reichlich herangezogen, und man wird es nicht vermissen, dass dafür einige Reden aus der ältesten Auflage weggelassen sind. Die bekanntesten Namen sind Luger, Biarowsky, Gerok, Genzken, Sengelmann, und aus Sachsen selbst treten Otto und Luthardt neu hinzu. — Alles in dieser Sammlung ist durchaus lesenswerth, und wenn wir auch wünschen müssen, dass die vorhin gerügten Ungenauigkeiten nicht darin wären, so hoffen wir doch von Herzen, dass das Buch sich auch in dieser dritten Auflage neue Freunde erwerben werde.

[H. O. Kö.]

4. Dr. Friedrich Liebetrut (ev. Pfarrer), *Tägliche Haus-Andacht auf Grund des göttlichen Wortes. Ein Führer durch die ganze heilige Schrift. Das alte Testament. 772 S. Das Neue Testament. 656 S. Berlin (Heinersdorff). Ohne Jahreszahl. 5 Thlr.*

Der Zweck dieses Andachtbuchs ist der, dem evangelischen Volke den Vorzug zu befestigen ein „Bibelvolk“ zu seyn; denn „Bibelstunden“ können diese Aufgabe nicht lösen, weil in wöchentlich einer solchen Bibelstunde selbst bei cursorischem Lesen der Schrift kein Ueberblick über das Schriftganze gewonnen wird, noch viel weniger aber, wenn Jahr aus Jahr ein über kurze Schrifttexte etwa aus einem einzelnen Bibelbuche gepredigt wird; auch die bisher vorhandenen Bibelwerke von Gerlach und von Dächsel bieten sich nach des Verf.'s Meinung nicht „als einfache, leichte und bequeme Gehülfen und Begleiter des lesenden Volkes dar“; und da nun seiner Erfahrung nach gar manche fromme und gebildete Familie ihrer täglichen Hausandacht am liebsten das Wort Gottes zu Grunde legen möchte, ohne dass sie die Schwierigkeit der Auswahl und noch weniger des Verständnisses zu überwinden weiss, so bietet der Verf. ein tägliches Handbuch. Die Grundsätze sind diese: wesentlich *lectio continua* des canonischen Schriftganzen, aber an passenden Stellen Auswahl, täglich ein Capitel, vorher Gesang, liturgischer Eingangsspruch und erbauliche Ansprache als Erläuterung und Einleitung für das zu lesende Capitel, hinterher Gesang und Gebet. So wird aus dem A. T. 316 mal gelesen, aus dem N. T. 267 mal. -- Sollen wir über die Arbeit ein Urtheil abgeben, so ist es in der Kürze dieses: Die Auswahl der Capitel ist gut, die exegetischen Erläuterungen geben das Wichtigste, das Ganze ist durchzogen vom Glauben der evangelischen Kirche. Unsere etwaigen Bedenken dagegen sind: Die jedesmalige Ansprache in ihrer Breite ist nicht immer zum Verständniss nothwendig, und auch ohne sie könnte unser Volk, wollte es nur die Bibel lesen, bibelfest werden; durch diese Form der Hausandacht dürfte auch leicht der Schatz unserer guten Gebetbücher, Habermann, Starke u. A. aus den Häusern der „Gebildeten“ verdrängt werden; für das wirkliche „Volk“ aber ist dies Andachtsbuch, ungebunden 5 Thlr., wol zu theuer. Dooh lassen wir die Bedenken gern fahren, wünschen dem guten Buche guten Erfolg und schliessen die Anzeige desselben mit seinen Schlussworten: *Soli Deo gloria.* [H. O. Kö.]

5. M. Christian Scriver's *Guldene Kunst* reich zu werden u. s. w. Auf's neue herausgegeben von Dr. G. Schumann. Schönebeck (Berger) 1871. 48 S. kl. 8. 4 Gr.

Eine dankenswerthe Frucht von dem Acker unserer kirchlichen Vergangenheit. Jene „Guldene Kunst, durch welche auch der ärmste Mann bei seinem Glauben durch die Gnade Gottes zu einem gesegneten, beständigen und zulänglichen Reichthum gelangen kann“, wird uns aufs neue an die Hand gegeben durch den Seminar-Director Schumann in Alfeld. Der sel. Scriver hat dies Büchlein meist aus den Psalmen, sowie aus des weisen Salomo und Sirach Sprüchen und Hauslehren in treuem Sinne und mit kunstfertiger Hand zusammengetragen. In unserer Zeit, wo so Viele reich werden wollen und darüber in Versuchung und Stricke fallen, ist dieses Büchlein mit seinen 8 bewährten Regeln ein treuer Rathgeber. Möge man es fleissig benutzen, und sich dabei nicht an die zahlreichen, oft sonderbaren Druckfehler der neuen Ausgabe stossen. — Noch eine Frage! Auf der Rückseite des Titels steht: „Vorbehaltlich des Uebersetzungsrechtes in fremde Sprachen“. Worauf gründet sich dieses Uebersetzungsrecht? Ist es durch Dr. Schumann's dreiseitige „Vorrede“ erworben worden? Sind die Schriften unserer alten Theologen kein literarisches Gemeingut? Kann ein neuer Herausgeber oder Verleger von Luther's, Melancthon's und Anderer geistigem Nachlass ein ausschliessliches Privilegium auf „Uebersetzung in fremde Sprachen“ geltend machen? Die Sache scheint uns nicht ohne alle Wichtigkeit zu seyn.

[Str.]

6. Felix Bungener, Drei Tage aus dem Leben eines Vaters. Aus dem Französischen übersetzt von F. St. Chemnitz (Ed. Focke) 1871. kl. 8. 116 S.

Ein Trostbüchlein, geschrieben von einem trauernden und aus Gottes Wort getrösteten Vater, dem Genfer Geistlichen Bungener, für Eltern, die beim Heimgehe ihrer Kinder Trost suchen. Dem trauernden Vater war ein liebes zweijähriges Töchterlein gestorben, von dem er selbst sagt: es scheint mir, dass sie nicht nur der Reiz meines Lebens, sondern auch der Mittelpunkt, fast das Ganze desselben war. Tiefer Kummer erfüllt seine Seele. Alle die Gedanken, die aus solchem Schmerze geboren werden, führt er hier in der Reihenfolge der drei Tage vom Tode des Kindes bis zu seinem Begräbniss in ergreifender Weise vorüber, und zeigt zugleich die Tröstung und Erhebung, welche ihm aus seinem Christenglauben geworden, Alles im edelsten Style und in die Gluth der heissesten Empfindung getaucht — ein Büchlein, das erquickend wie Morgenthau nach finsterner Nacht auf die Herzen der Trauernden wirken wird.

[E. E.]

7. Joh. Gossner, Die heilige Elisabeth, die barmherzige Kranken-Freundin. Berlin (Elisabeth-Krankenhaus) 1872. X u. 48 S. 8.

Die Landgräfin Elisabeth von Thüringen und Hessen, welche, geb. 1207, gest. schon 1231 und canonisirt bereits 1236, in Hoheit und Elend während ihres ganzen kurzen Lebens übermenschliche Beweise von Demuth und selbstverleugnender Liebe gegeben hat und „an der Gluth ihrer heiligen Liebe und an den Misshandlungen des harten Priesters gestorben ist, welcher, freudig, ihr Irdisches getödtet zu haben, ihr im Gebet strahlendes Antlitz und ihre Wunder mit den beschworenen Zeugnissen der durch ihr Gebet oder an ihrem Grabe Geheilten nach Rom berichtete“, ist ja unserm Volke von der Wartburg her nicht unbekannt und neuerlich mehrfach selbst historisch monographisch dargestellt worden. Doch wird die kurze schlichte und warme Skizzirung ihres Bildes durch den sel. J. Gossner, welche hier in 2ter Auflage erscheint, Vielen willkommen und ein erneuter Sporn zur Nachfolge in Uebung barmherziger Liebe seyn, trotzdem dass der dem Leser auch in der Fassung dieses Büchleins entgegentretenden Form ihrer Frömmigkeit, auch abgesehen von den legendarischen Zuthaten, für evangelische, mit der gesunden Speise des lauterer Wortes Gottes genährte Gemüther ja auch ihr Fremdes, selbst — zumal in ihrem Verhältnisse zu dem Conrad von Marburg — Abstossendes, nicht fehlt. [G.]

8. J. Thikötter (Past. u. Garnisonpred. in Bremen), Gottes Reich und Deutsches Reich. Bremen (Müller) 1871. 101 S. gr. 8.

In welchem Zusammenhange „Gottes Reich“ mit diesen 8 „Predigten, gehalten in den Kriegsjahren 1870 und 1871“, stehen soll, ist schwer zu sagen. Der König von „Gottes Reich“, Jesus Christus, wird nur selten erwähnt, — in mehreren Predigten kein einzigesmal; von seinem Regiment und seines Reichs Beschaffenheit scheint Hr. Th. nur verworrene, oder vielleicht gar keine Begriffe zu haben. Christus erklärte, sein Reich sei nicht von dieser Welt; der bremische Pastor dagegen predigt gerade am meisten von den „Reichen dieser Welt und ihren Händeln und Kämpfen“, von Staatsactionen und Kriegsaffären, von dem „alten Ziethen“, und dem „alten Blücher“, und dem „alten York“, und dem „grossen Preussenkönig“, von „Fehrbellin und Rossbach, von Leipzig und Waterloo“, u. s. w. Unter Anderm predigt er auch: „Bremen ist eine patriotische deutsche Stadt... Es hat in ihr geschworen die feine Jungfraunschaar: Dem sei die Braut verloren, der nicht im Felde war“, — und: „Lieb Vaterland kannst ruhig

seyn, fest steht und treu die Wacht am Rhein“, — und: „Was blasen die Trompeten? Husaren heraus! Es reitet der Feldmarschall im fliegenden Saus“, — und — Doch da brauchten wir viel Raum, wollten wir alle dergleichen gereimte und ungereimte Dinge aus den Predigten abschreiben. Kurz, das gegenwärtige Büchlein bezeugt durchweg, dass sein Verf. in *politicis* lebt und webt. *Politica* sind aber etwas Anderes als „Gottes Reich“, und die Herrschaft des himmlischen Königs ist grundverschieden von dem Dichten und Trachten irdischer Gewalthaber. Schlüsslich sei noch bemerkt, dass der in den 8 Homilien (denn „Predigten“ sind es eigentlich nicht) herrschende unionistische Geist sich höchstens bis zum Semipelagianismus erhebt. Nach unserm Dafürhalten gehört die vorliegende Leistung zu dem Schwächsten, was der letzte Krieg hervorgerufen hat. [Str.]

9. Joseph Schlier (Pfarrer und Senior), Missionsstunden für evangelische Gemeinden. Drittes Bändchen. Nördlingen (Beck) 1871. 154 S.

Nachdem der verehrte Verf. in seinen ersten beiden Bändchen von Land und Leuten in der Heidenwelt, von den Missionaren, ihren Arbeiten, Leiden und Siegen erzählt hatte, bietet er hier eine Reihenfolge von Missionsstunden, die nicht blos ihren Ausgang von biblischen Stellen nehmen, sondern so recht eigentlich darauf angelegt sind, die Missionssache aus der Schrift zu beleuchten und die Schriftstellen aus der Missionssache zu erklären. Es lässt sich nicht leugnen, dass er damit jene ersteren Vorträge ergänzt, und er weiss sehr geschickt die Parallelen zwischen Bibelwort und Missionsarbeit zu ziehen. Diesmal hat er (beispielsweise) lauter Texte aus dem Matthäus gewählt und zwar 2, 1 — 12 das Sehnen der Heidenwelt; 4, 12 — 17 das Evangelium; 4, 18 — 22 die Boten des Friedens; 5, 13 — 16 die Christenpflicht der Mission; 6, 19 — 23 die rechten Schätze; 8, 5 — 13 die Kinder des Reichs und die draussen; 9, 36 — 38 das grosse Erntefeld; 10, 26 — 33 der Missionsdienst; 13, 3 — 9 das vierfache Ackerfeld; 13, 24 — 30 das Unkraut auf dem Acker; 13, 31. 32 das Senfkorn; 13, 33 der Sauerteig; 13, 44 — 46 das Kleinod; 13, 47 das Netz; 24, 14 die Mission und das Ende; 25, 40 die Mission im Weltgericht; 28, 10 — 20 die Missionssache. — Die Sprache ist frisch, die Illustrationen vielfältig aus älterer und neuerer Missionsgeschichte genommen, von Justin dem Märtyrer an bis auf Afrikaner, und lehrreich ist Alles. So wünschen wir denn auch diesen „Missionsstunden“ guten Eingang, und wo möglich noch Fortsetzungen in einem vierten Bande. [H. O. Kö.]

10. Cosack, C. J. (weil. der Theologie *Dr.* und o. Prof. an der Universität Königsberg und Pfarrer daselbst), Zur Geschichte der evangelischen ascetischen Literatur in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Lebens wie zur Cultur- und Literaturgeschichte. Aus dem Nachlass des Verfassers veröffentlicht von *Dr.* B. Weiss, ord. Prof. an der Universität Kiel. Basel u. Ludwigsburg (Riehm) 1871. XVI u. 308 S. 8.

Nach einem mit Freundeshand gezeichneten Lebensabriss des Verf.'s gibt der Herausgeber aus dessen Nachlasse sechs Stücke: 1. Stephan Prätorius (nicht Michael Pr.), den Salzwedel'schen Pastor, gest. 1603, in Beziehung auf dessen wenig bekannte Traktate, vornehmlich dessen weit verbreitete Prätorius-Statius geistliche Schatzkammer. 2. Georg Nitsch, den Gothaischen Generalsuperintendenten, gest. 1729, dessen reiche literarische Thätigkeit vorgelegt wird, besonders die 1698 zuerst edirten Theologische Sendschreiben, wovon *D. Besser* 1841 einen sehr verkürzten, übrigens weit verbreiteten Auszug unter dem Titel: Uebung in der Heiligung veranstaltet hat. 3. Zur Literatur der Türkengebete im 16. und 17. Jahrhundert. 4. Geschichte des Cubach'schen Gebetbuchs. 5. Geschichte des Bonner Handbüchleins des evangelischen Bürgers aus der Zeit des Cölner Erzstifts unter Herm. v. Wied. 6. Ein Gebetbuch für das weibliche Geschlecht aus der Zeit von 1680. — Bei allen diesen Stücken bewegt sich der Verf. vornehmlich auf dem Boden der eigentlichen Bücherkunde, Angabe verschiedener Editionen u. s. w., begleitet aber den Inhalt der Schriften selbst mit seinen theologisch-kritischen Bemerkungen und vervollständigt durch beides die Specialgeschichte ascetischer Erscheinungen, wodurch sich dann von einem engeren Kreise aus für die von ihm ins Auge gefasste Zeit der letzten Hälfte des 16. Jahrhunderts das in weiteren Kreisen herrschende Leben abspiegelt. Solche Detailstudien können dann für umfassendere Arbeiten trefflich verwerthet werden. [A.]

XIX. Hymnologie.

Dr. phil. Reinhard Zöllner (Oberlehrer am Vitzthum'schen Gymnasium in Dresden), Das deutsche Kirchenlied in der Oberlausitz. Dresden (Burdach) 1871. 144 S. gr. 8.

Ein sehr gediegenes und gründliches Werk, dem man es ansieht, dass der Verf. in den Fusstapfen *Phil. Wackernagels* wandelt, welchem er auch in der Vorrede seinen Dank für die Förderung seiner hymnologischen Studien ausdrückt. Er hebt mit den ältesten deutschen Liedern an, die damals in fast

allen deutschen Landen gesungen wurden, geht sodann auf das Kirchenlied der Katholiken über, das gerade in jener Gegend durch den Domdechanten J. Leisentrit seine Vertretung findet. Doch beurtheilt er diesen Mann unseres Bedünkens zu günstig, da er ja doch das Meiste in seinen Liedern den Lutheranern nur gestohlen und schlecht genug umgemodelt hat. Auch mit seiner milden Gesinnung war es nicht weit her, wie er selbst das ausspricht: *Unde praesens confeci hymnologium, ut eo commodius Haereticae cantilenae ex Catholicorum manibus excuterentur.* Diese Ummodelung der lutherischen Lieder in ihr Gegenheil lässt sich auch keineswegs mit der Benutzung der alten deutschen Lieder von Seiten Luther's vergleichen, denn dieser benutzt den Schatz der Kirche, mit der er sich in geistigem Zusammenhange weiss, jener hingegen eignet sich die Lieder seines Gegners an, färbt Einiges in denselben anders und gibt es dann für sein Eigenthum aus. Diese Unverschämtheit steigerte sich, wie der Verf. richtig bemerkt, im 17. Jahrhundert, da der Abt Corner protestantische Lieder ohne weiteres in sein Gesangbuch aufnahm und sie als Werke *incerti auctoris* bezeichnete, um vor jeder Censur sicher zu seyn, bis dann der Herausgeber der „Davidischen Harmonie“ Wien 1659 den Gipfel dieser Unverschämtheit erstieg, indem er die Lieder Luthers und seines Anhangs aus dem Grunde aufnahm, weil diese sie nur angeblich gedichtet, in Wahrheit aber von der römischen Kirche entlehnt hätten. Nicht minder verkehrt ist jedoch schon die Ansicht Leisentrit's, der meint, wenn die Lutherischen vielfach die alten Antiphonen, Hymnen u. s. w. benutzten, so hätten sie dies mit Listigkeit und also unrecht gethan, indem er nicht begreifen kann, dass eben die lutherische Kirche die rechte Fortsetzung der alten Kirche ist und eben darin ihren christlichen Charakter erwiesen hat, dass sie alles ächt Christliche konservirte, während sie nur das romanische Unwesen austiess. — Die Darstellung der Leistungen der evangelischen Liederdichter ist eine durchweg gründliche und auf genauer Quellenforschung ruhende. Der Verf. begnügt sich nirgends damit, aus andern ähnlichen Werken auszuschreiben, er hat überall von den Werken der Männer selbst Einsicht genommen und bezeichnet sie uns nun mit der grössten Gewissenhaftigkeit, so dass wir wohl sagen dürfen, er hat diesen Gegenstand für den Bereich der Oberlausitz zum Abschluss gebracht. Bei den Dichtern, welche durch ihre zu weiter Verbreitung gekommenen Lieder ein grösseres Ansehen erlangt haben, hätten wir eine ausführlichere Biographie gewünscht, namentlich auch Notizen über die Entstehung eben dieser für die ganze Kirche bedeutend gewordener Lieder.

Der Verf. glaubte dies nicht geben zu sollen, da er auf die biographischen Werke von Otto und Dietmann verweisen konnte, allein diese stehen eben dem grössern Leserkreise nicht zu Gebote. Um so anziehender wird aber sein Werk, je mehr er das bloß literarische Gebiet verlässt, und, wie bei den Liederdichtern der Pietisten, das biographische Element mehr zur Geltung bringt. Wir haben uns besonders über seine trefflichen Bemerkungen über Zinzendorf's Bedeutung als Liederdichter gefreut. Sein Urtheil ist im Ganzen ein durchweg gerechtes und einsichtsvolles. Es ist richtig, wenn er sagt: Z. war mehr Sänger, als Dichter, er gönnte sich selten die Zeit, das, was er in der Erregung des Gefühls geschaffen, in Stunden ruhiger Ueberlegung durchzuarbeiten. Aber ebenso gewiss ist: es liegt ein besonderer Reiz in Gedichten, die als unmittelbarer Ausdruck der Empfindung gelten können, deren frische Farben durch keine nachträgliche Reflexion verblasst sind. Nur hie und da erscheint uns die Kritik des Verf.'s zu herb. Wenn er z. B. S. 94 jenes Lied: Wann erblick ich doch einmal u. s. w. als Lied einer leidenschaftlichen Liebe bezeichnet, welche mehr Befriedigung auf Erden, als in den Träumen von einem phantastisch ausgeschmückten Himmel hätte finden können, so hat er das innerste Sehnen und Lieben jener Gemeinde nicht verstanden. Man muss auch der ganzen Richtung jener Zeit Rechnung tragen und bedenken, dass jener Zeit Vieles nicht anstössig dünkte, was uns jetzt entschieden anwidert. Aber im Ganzen ist das Urtheil des Verf.'s namentlich über Zinzendorf vortrefflich, sowie überhaupt seine ganze Arbeit als eine sehr gediegene und tüchtige bezeichnet werden kann.

[E. E.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Zur Pädagogik, Archäologie, Poesie, Biographie, Geschichte, Verschiedenes.)

1. H. F. Eltügge (Hauptlehrer am Seminar zu Hannover), Lehrbuch der biblischen Geschichte. 3. Aufl. Theil I.: Das alte Testament. 364 S. Theil II.: Das neue Testament. 346 S. Hannover (Meyer) 1870. 71. Jeder Band 1 Thlr.

Das Buch gehört in die Hand des Lehrers und wird ihn selten im Stich lassen. Sich gründend auf die besten Commentare und Forschungen (von Hengstenberg, Keil, Delitzsch, Kurtz, Bertsch, Schlier, Sartorius, Lichtenstein, Stier, Besser, Burger, Steinmeyer, Luthardt, Baumgarten) und Gottes Wort unbedingt als Gottes Wort auffassend und belassend, bietet der Verf. für semi-

naristisch gebildete Lehrer ein ausgezeichnetes Hilfsbuch, in welchem sie ebenso gut finden können was das Bedellion (1 Mos. 2, 12) sei, als was unter dem Nadelöhr (Matth. 19, 24) zu verstehen sei. Denn „der Lehrer muss mehr wissen, als was er zu geben hat, und je gründlicher und reicher seine Erkenntniss ist, desto besser wird er auszuwählen verstehen und desto lebendiger mitzuthemen vermögen, was seiner Schule frommt.“ (I. S. IV.) Im A. Test. wird 1 Mos. 1—3 gründlich ausgelegt, ebenso im N. T. Joh. 1, 1—18; hernach geht es zur kürzeren Erzählung über und zwar so, dass das zum Verständniss einer Geschichte Nöthige in die geschichtliche Darstellung verwebt ist. Beispielsweise geben wir einige Sätze aus der Geschichte des Cain (I. S. 25 ff.): „Kain ergrimmt, und seine Geberden verstellen sich; wörtlich: er lässt sein Angesicht fallen d. i. er senkt sein Haupt in geheimem Brüten, grämlichem Trübsinn zur Erde. Gott warnt ihn väterlich: ist Kain nicht fromm, so lauert die Sünde wie ein Löwe gierig vor der Thür ihn zu überfallen, vergl. 1 Petr. 5, 8; aber Kain soll durch Hören und Achten auf Gottes Wort über sie herrschen. Doch er thut nicht nach der göttlichen Mahnung. Er redet mit Abel; was? ergibt sich aus dem Folgenden; er fordert ihn auf mit ihm aufs Feld zu gehen (vergl. die ähnliche Darstellung 3, 22. 23. Jos. 9, 21. Jon. 2, 11). Als er mit Abel auf dem Felde ist, erschlägt er ihn. So wird er der erste Sünder, der in der Gewalt des Argen ist, 1 Joh. 3, 12. Soweit ist es mit der Sünde im Anfange des Menschengeschlechts schon gekommen. Von Abel an geht das Marterthum durch die Geschichte des A. Test., Matth. 23, 35, und wiederholt sich in der Geschichte des neuen Testaments v. 34. Joh. 15, 18 ff.“ Wie an sonst schwierigen Stellen durch einfache Darstellung und Vergleichung die grössten Hindernisse beseitigt erscheinen, möge uns der Besuch Sauls in Endor beweisen. „Da greift er zu einem in besserer Zeit von ihm verurtheilten Mittel: er lässt sich zu einer Wahrsagerin nach Endor führen, damit sie durch Beschwörung Samuel heraufbringe, dass er von ihm einen Gottesspruch erhalte. Damit das Weib sich nicht weigere, so geht Saul verkleidet zu ihr. Samuel erscheint; daran merkt das Weib, dass der Fragende Saul ist, und fürchtet sich. Samuel erscheint dem Weibe unerwartet, also nicht in Folge ihrer Beschwörung, sondern auf Gottes Geheiss. Dem steht der Vorwurf Samuels an Saul: „Warum hast du mich unruhig gemacht?“ nicht entgegen. Wenn der Herr des Hauses den alten treuen Diener die Ruhe verlassen heisst, um einem nachlässigen Mitbewohner, der sich verspätet hat, die Thür zu öffnen, so wird der Diener ohne Murren sei-

nem Herrn gehorchen; aber wird er den Nachlässigen nicht dennoch fragen dürfen: Warum beunruhigst du mich? — An der Beschreibung der Person, die erschienen ist, erkennt Saul, dass es Samuel ist. — Er bringt ihm sein Anliegen vor. Samuel redet dieselbe Sprache zu ihm, welche er im Leben gegen ihn geführt hatte: er erinnert ihn seines ersten Ungehorsams und verkündigt ihm das Gericht Gottes: der Herr wird das Königreich von ihm reissen und Israel in die Hände der Philister geben, und er selber und seine Söhne werden morgen sterben. Saul erschrickt sehr; aber wir hören kein reumthiges Bekenntniss, kein Wort des Jammers über sein und seiner Söhne und Israels Schicksal; in dumpfer Verzweiflung geht er dem folgenden Tage entgegen.“ Sollten wir bei dieser Erklärung noch etwas wünschen, so wäre es die positive Aussage, dass keine Geistererscheinung stattgefunden habe, sondern die Sendung eines Auferstandenen, wie es Luc. 16, 31 heisst: Hören sie Mosen und die Propheten nicht, so werden sie auch nicht glauben, ob Jemand von den Todten auferstünde. — Im N. Test. ist ja immer die grosse Frage, wie Jesu Erniedrigung aufzufassen sei; der Verf. beruft sich als Auctorität auf Philippi (II. S. III), aber wie lebendig er selber zu dieser Frage steht, möge folgender Gedankengang beweisen: „Er wächst wie andere Kinder, nimmt zu an Weisheit, d. i. an Erkenntniss der Wahrheit, und an Gnade (Huld, Wonne, Wohlgefallen) bei Gott und bei den Menschen; jede neue Hingabe seines Willens an den Willen des Vaters, jede Uebernahme eines Leidens, jede Ueberwindung einer Versuchung machte ihn Gott wohlgefälliger und auch der Eltern und Bekannten Freude an diesem lieblichen Knaben wuchs von Tage zu Tage. So hat er also eine volle menschliche naturgemässe Entwicklung gehabt, nicht blos dem Leibe, sondern auch der Seele nach, und hat ein ganzes Kindesleben durchlebt, wie andere Kinder. Nur dadurch unterscheidet sich sein menschliches Wachsthum von dem unsern, dass es nicht durch die Sünde gestört worden ist; im übrigen ist es ganz dem unsern gleich. Zwar ist er von seiner Empfängniss an der **Gottmensch**; seine göttliche Natur hat sich aufs innigste mit der menschlichen verbunden, und die Entwicklung seines geistigen Lebens steht unter dem Einflusse der Fülle der Gottheit in ihm, wird von dieser getragen und beherrscht: aber es ist durch diesen Einfluss die Gleichmässigkeit, der Stufengang seiner menschlichen Entwicklung nie aufgehoben worden. Allmählich entwickelte sich an dem Worte des alten Testaments, das auf ihn abzielte und ihn voraus darstellte, sein Bewusstseyn zum klaren bestimmten Wissen, vor allem

um seine gottmenschliche Person, sein Ausgegangenseyn vom Vater und sein Gekommenseyn in die Welt, und zugleich um das Werk, zu dessen Ausführung er in die Welt gekommen war, und mit dieser Erkenntniss ging Hand in Hand die Entwicklung seines Willens. Allmählich ist er durch Kindheit und Jugend in die Jahre der männlichen Reife getreten.“ (S. 33.) — Man sieht aus all diesem, wie nicht bloß Seminariisten, sondern auch Theologen gar manches von dem geehrten Verf. lernen können, besonders aber auf diesem Grenzgebiet zwischen Theologie und Pädagogik. Ein geübter Führer kann uns gut leiten, und Flügge ist ein solcher geübter Führer.

[H. O. Kö.]

2. Emil Frommel, Von der Kunst im täglichen Leben. Ein Streifzug. 2. Aufl. Berlin (Wiegandt) 1871. 136 S. kl. 4.

Dies Büchlein ist aus Vorlesungen entstanden, die der Verfasser in mehreren Städten am Rhein hielt. Diesen Charakter behielt er bei und hat ihn auch in der zweiten Auflage nicht geändert. Es sollen Streifzüge durch die Kunst im täglichen Leben seyn, nicht im ästhetischen, sondern sittlichen Interesse unternommen, und dieses hohe sittliche Interesse tritt nun auch überall bedeutungsvoll hervor. Im ersten Abschnitte zeigt er, wie die Kunst in unser ganzes Volksleben eingedrungen ist, und zwar in lebendigster, anziehendster, vielfach mit feinem Humor durchwobener Weise, und gelangt zu dem Resultate: Ich hoffe durch die Kunst für unser Volk und ich fürchte für unser Volk durch die Kunst. Im zweiten Vortrage führt er aus, dass der Kunsttrieb, wo er vernachlässigt, gestört, verbildet und zerstört wird, den sittlichen Schaden zur Folge habe. Mit heiligem Ernste wendet er sich hier zunächst zu den Schäden in der Kirche, er schwingt die Geißel mächtig gegen die traurigen Zustände, die hier noch bestehen. Den Rationalismus, sagt er, und den falschen Pietismus, diese einseitigen Zwillingskinder des religiösen Subjektivismus, klage ich an über all diesem Frevel an dem Hause meines Gottes, über all dem Raub und der Auslieferung seiner Schätze an die Welt, über all der Verkümmernng der unser Volksleben durchdringenden und verklärenden Macht des Evangeliums. Vielleicht hätte er, das tiefe Dunkel, das hier noch besteht, einigermassen zu mildern, doch hinweisen sollen auf die thatkräftigen Bemühungen vieler trefflichen Männer in unserer Zeit. Mit dem gleichen Freimuth weist er dann den nachtheiligen Einfluss einer schlechten Kunst im Hause nach. Fehlt der Architektur, sagt er treffend von dieser hoch sich selbst feiernden Kunst unserer Zeit, beim Kirchbau der Glaube, so

fehlt ihr beim Hausbau die Liebe, Kopf und Herz. Wir müssen das, was er über das Innere des Hauses, die darin gepflegte Kunst und Musik sagt, als vortrefflich und ausgezeichnet bezeichnen, was namentlich für unsere Frauen und Töchter die beherzigenswerthesten Winke enthält. Der Verf. zeigt sich hier als ein feiner, geistvoller Beobachter, der ein offenes Auge für alle Seiten des Lebens hat, der in den kleinsten Zügen den Charakter des Menschen zu finden und der mit heiligem Ernste das Auge seiner Hörer für das wahrhaft Edle und Schöne zu schärfen weiss. Leider hat er viel Trauriges zu berichten, und eben weil manches Auge gar so blöde ist, die schlimmen Zustände auch in Hinsicht der Kunst im täglichen Leben zu sehen, darum möchte es doppelt anzurathen seyn, dem Verf. auf seinem ersten Streifzug zu begleiten. Es ist ein nicht zu überhörender Weheruf, wenn er am Schlusse dieser Vorlesung sagt: In vielen Beziehungen gemahnten mich diese Erscheinungen auf dem Gebiete der Kunst an die Zeit, die dem Fall manches Reiches voranging.

Der dritte und letzte Vortrag zeigt den Weg, auf welchem man die gute Kunst ins Leben des Volkes einführen könnte. Er hebt an mit der Kirche und führt dann in Haus, Schule und Volksleben. Er verlangt für den Theologen Kenntniss der Kirchbaukunst und Kirchenmusik; für die Universitätszeit möchte ich das nicht als Forderung, sondern als Wunsch, hingegen für die Zeit der Praxis auch als Forderung aufstellen. Seine Aeusserungen über den Kirchbau theilen wir ganz, nur das Eine entgegnen wir, dass der luther. Kirche Altar und Kanzel nicht koordinirt gilt, jener steht im Chore, diese führt und bereitet zu jenem, ohne geradezu subordinirt zu seyn, jedes hat eben seine eigenthümliche Bedeutung. Bezüglich der Kirchenmusik hebt er mit Recht die Wichtigkeit eines Chores hervor. Trauernd stimmen wir ihm besonders in der Notiz zu: die Kirche hat Schritt für Schritt ihr Terrain im Volksleben aufgegeben. Vortrefflich sind seine Rathschläge für das Haus, er hat so recht die Mütter im Auge. Das, was ihnen hier gerathen wird, wird gewiss jede Hausfrau mit Spannung lesen und hören. Auch die Rathschläge für die Schule liest man gern; gewundert habe ich mich, dass er von biblischen Bildern in der Schule, wenigstens für Kleine, gar nicht spricht. Beherzigenswerth sind seine Winke, von unserm Volksleben mehr und mehr alles Hässliche und Verderbliche fern zu halten und ihm das wahrhaft Gute in der Kunst des täglichen Lebens zu bieten. Nur das wirklich Gediegene, nicht Flitter und nicht Schein, nicht der Salon, sondern das christliche, in edler Zucht verklärte Haus findet sein Lob. Seine Schrift

selbst ist eine edle Perle in goldener Schaafe. Wer solche liebt, dem können wir sie bestens empfehlen. [E. E.]

3. Dr. Aug. Reichensperger (Appell.-Ger.-Rath zu Köln), William Shakespeare, insbesondere sein Verhältniss zum Mittelalter und zur Gegenwart. Münster (Ad. Russell) 1871. 49 S. 8.

Der Verf. sucht die Anschauung der neuesten Shakspear-Forscher zu widerlegen, welche den gefeierten Dichter zu einem Manne des modernen Fortschrittes machen wollen, welcher der Renaissance angehöre, die in heidnischen Ideen wurzelte. Zugleich geht sein Bestreben dahin, ein Bild seines Charakters und seiner Schöpfungen zu zeichnen, das geeignet sei, auch bisher dem Dichter ferner Stehende in den Zauberkreis dieses unvergleichlichen Genius hereinzuziehen. Im Wesentlichen stimmt er der gediegenen Arbeit Ulrici's zu, der namentlich in seiner Einleitung zu seiner Uebersetzung der Dramen Sh.'s sich gründlich über des Dichters Art aussprach.

In der kurzen Biographie des Dichters, die der Verf. gibt, hat er nichts Neues vorgebracht, als die Behauptung, seine Eltern hätten als treue Katholiken viel Verfolgung um des Glaubens willen erlitten. Es widerlegt sich das ganz einfach durch die Thatsache, dass sein Vater als Katholik zum Alderman nicht gewählt worden wäre. R. meint zwar, derselbe habe ja seinen Glauben verheimlichen können, aber wie steht es dann mit der Verfolgung, die ja doch nur einen Bekenner hätte treffen können? Auch Sh. selbst soll Katholik gewesen seyn, wie R. mit dem Franzosen Rio behauptet. Allein seine Gründe sind sehr hinfälliger Natur. Das Zeugniß eines 100 Jahre später lebenden Mannes soll das entscheiden; dies widerlegt schon der Umstand, dass er als Katholik sicher nicht in dem Chore einer anglikanischen Kirche begraben worden wäre. Aus seinen Werken aber lässt sich über seine religiöse und speziell konfessionelle Stellung wenig entnehmen, wie der Verf. selbst mit den Worten bezeugen muss: Sein inneres Leben lässt sich nur vermuthungsweise aus seinen Schriften entnehmen, und wie aus der Thatsache noch bestimmter folgt, dass Vischer in ihm einen Pantheisten, Birch einen Atheisten findet, Bernays ihn für konfessionslos erklärt, die Tradition ihn als Puritaner sterben lässt. Daraus allein geht doch schon zur Genüge hervor, dass er in seinen Schriften seinen kirchlichen Standpunkt nicht auffallend zur Geltung bringen wollte, oder dass er nicht zu den ausgeprägt konfessionellen Naturen gehörte. Es kann also auch schlüsslich nicht viel daran liegen, ihn einer bestimmten Confession zu vindiciren, da diese sich ja doch in seinen Werken nicht be-

sonders geltend macht. Sollen wir jedoch uns für eine oder die andere Ansicht entscheiden, so müssen wir gestehen, dass wir für seinen Katholizismus auch nicht einen stichhaltigen Grund gefunden haben, während die Stellen: Heinrich VIII., Sc. 4 (nicht 1) und König Johann III., Sc. 1 für jeden Unbefangenen ihn klar als Protestanten erweisen; denn dort wird gesagt: Unter der Regierung der Elisabeth soll Gott in Wahrheit erkannt werden, in dieser Stelle aber ist dem Pabstthum, gegenüber seinem angemessenen Ansehen, der Fehdehandschuh hingeworfen. Das hätte nun doch wol kein guter Katholik geschrieben, so sehr uns auch Reichensp. glaublich machen will, es sei nur bittere Ironie auf die gefeierte Staatsoberherrlichkeit in kirchlichen Dingen. Klar und deutlich leuchtet auch Shak.'s kirchlicher Standpunkt aus den Worten Wolsey's über Anna Bullen hervor: Ist sie gleich tugendhaft und ehrenwerth, doch kenn ich sie als tück'sche Lutheranerin, wo er offenbar den verbissenen Papisten zeichnen will. Umsonst müht sich der Verf., die erste Stelle als eingeschoben zu erweisen, denn so sicher die auf Jacob I. bezüglichen Worte sich durch den Zusammenhang als interpolirt erweisen lassen, so nothwendig gehört das Lob der Elisabeth in das Gefüge des Dramas. Das muss Reichensp. so ziemlich auch zugeben, er sucht nun aber diesen Schlag für seine Behauptung dadurch zu entkräften, dass er sagt, Sh. habe damit den Cranmer als gewissenlosen Höfling hinstellen wollen. Allein wo ist das nur mit Einem Worte angedeutet? Er lässt ihn ja als *a worthy fellow* bezeichnen, während er ihm gegenüber den Cardinal Wolsey darstellt als einen Mann, dem der Hof wünscht: Zersprengt es ihm die stärkste Sehne doch, des Herzens Ader! Interessant bleibt es übrigens immer, wie viel die Phantasie beim Menschen thut, wenn wir nun hier neben den verschiedensten Auffassungen der religiösen Stellung Sh.'s auch die lesen: Jeder mit dem innern Leben und der Anschauungsweise katholischer Völker Vertraute muss herausfühlen, dass Sh. von katholischem Wesen durchtränkt war. Ja gewiss gekannt hat er es und zu schildern hat er es auch verstanden, allein sein eigenes Leben und Wesen ist es nicht gewesen.

Indess haben wir hier die Sonderbarkeiten dieses Verf.'s bezeichnet, so wollen wir andererseits doch nicht leugnen, dass viel Treffliches in seinem Schriftchen enthalten ist, und wünschen mit ihm, dass nur recht viele seiner Gesinnungsgenossen Sh. fleissig lesen möchten. [E. E.]

4. Kalewipoeg oder die Abenteuer des Kalewiden. Eine estnische Sage, frei nach dem Estnischen bearbeitet von



C. Chr. Israël, Reallehrer und *past. extr. ord.* zu Hahnau. Frankfurt a. M. (Heyder & Zimmer) 1873. 97 S. 12.

Der Name dieser Sage ist vielleicht dem einen oder andern Leser aus der Schrift von Wilh. Schott Die estnischen Sagen von Kalewipoeg, Berlin 1863, bekannt. Noch vor 70 Jahren, wie Israël im Vorwort berichtet, wurde das Lied vom Kalewipoeg unter den Esten nördlich von Dorpat aus dem Munde von Mädchen sangweise vernommen. Jetzt ist es verstummt oder nur in Bruchstücken bekannt. Eine metrische Zusammenfassung in mehr denn 19000 Versen hat der um die Erhaltung estnischer Sagen hochverdiente Dr. Krentzwald in Werro versucht. Aber Israël bezweifelt nicht ohne Grund, ob dieser Versuch einer Wiederherstellung überall den innern Zusammenhang und die treibenden Motive der Entwicklung richtig getroffen habe. Im vorliegenden Büchlein gibt nun Israël die Sage nach ihrem ihm wahrscheinlichen Entwicklungsgang in Prosa wieder. Und zwar nach Inhalt und Form in ergreifend gelungener Weise. Durch die Berührungspunkte mit dem altnordischen Sagenkreise in der Edda, ja auch durch eine gewisse Verwandtschaft mit dem Nibelungenlied, mag es auch deutschen Lesern noch einen Reiz mehr gewinnen. Aber an sich ist die Sage von ergreifender Wirkung und werth, in weiteren Kreisen gekannt zu werden. Es ist der verkörperte estnische Volksgeist, der vor den hereinbrechenden „Eisenmännern“ (S. 80), den deutschen Schwertbrüdern, zusammenbricht, sich selbst das Todtenlied singt, und den gefallenen Nationalhelden der gefesselten Wächter am Todtenthor gleichwol noch als Machthaber über den ehenfalls in Fesseln geschlagenen Fürsten der Schatten, den Gott des Todes, und seine zauberhaften Schätze feiert. Und über die estnischen Moore hinweg hört man die Zweige der Birken und Weiden wie ein Klage-lied säuseln. [v. Harless.]

5. „Die Affenreligion. Ein in Arizona darüber gehaltenes Gespräch, in zierliche Reime gebracht von einem Menschen. Manville, Arizona.“

„Bis vor kurzem glaubten die Menschen, denen Vernunft, Gewissen und Religion noch nicht völlig abhanden gekommen war, die Affen seien Vieh, wie anderes Vieh. Man belustigte sich wol an ihren wunderlichen Grimassen und Sprüngen, sonst aber setzte man sie mit Hunden, Katzen und Schweinen in eine Klasse, und glaubte, dass man als Mensch über die Affen unendlich erhaben sei. — Doch dies soll nun anders werden. Der Affenvogt hat nemlich die erstaunliche Entdeckung gemacht, die Affen seien ein gar besonderes Vieh, denn von ihnen stammten die Menschen ab. Ihm stimmte darin freudig Büchner bei, der in seinem berühmten Buche: „Kraft und Stoff“ behauptete: der Mensch sei nichts weiter, als ein höchstorganisirtes Thier. Dasselbe sucht auch Darwin in einem dickleibigen Buche zu beweisen, welches im vorigen Jahre erschienen ist. Darüber herrscht nun grosser Jubel

unter den Gottesleugnern, welche frohlocken: Sind wir Affenkinder, dann sind wir Vieh, wie anderes Vieh, und brauchen eben so wenig Religion, wie die Hunde und Katzen. — Das oben genannte Büchlein enthält nun ein Gespräch, worin den Affenphilosophen von einigen ehrlichen Deutschen bewiesen wird, dass die ganze Affenreligion nichts als Schwindel, Humbug und Blödsinn sei, weshalb kein Mensch, der noch im Besitze seiner gesunden Vernunft ist, sie annehmen könne. Da es auch an lächerlichen Scenen nicht fehlt, durch welche die Narrheit der Affenkinder blossgestellt wird, so ist das Ganze nicht bloß lehrreich, sondern auch höchst lustig zu lesen. Das Schriftchen, sauber ausgestattet und 40 Seiten enthaltend, kostet nur 20 Cents, das Dutzend \$ 2.00, und ist zu beziehen durch die Herren M. C. Barthel und L. Volkening, St. Louis, Mo. — So lautet wörtlich eine „Buch-Anzeige“ im missourischen „Lutheraner“, No. 19., v. 1. Juli 1872. Ohne das Büchlein weiter zu kennen, glaubten wir doch, von seiner Existenz unseren Lesern Kunde geben zu dürfen. Vielleicht liesse es sich mit günstigem Erfolg auch in Deutschland verbreiten. Dass unter uns noch gar mancher, sonst schon sehr weit in der Aufklärung Fortgeschrittene doch sein innerliches Grauen vor einer Versetzung in den Viehstand nicht verbergen kann, wissen wir aus eigener Erfahrung. Solchen wäre vielleicht mit obigem Schriftchen gedient. [Str.]

6. Frantz, A. D. (Superintendent der Ephorie Barleben und Pastor zu Ebendorf), Fr. A. B. Westermeier, weil. Superintendent der Ephorie Wolmirstedt, Pastor zu Elben, Ritter des rothen Adler-Ordens 3. Klasse u. s. w. Seinem Andenken und seinen Freunden gewidmet. Vortrag in der Herbstconferenz des Pastoral-Vereins der Prov. Sachsen in Gnadau den 4. October 1870 geh. Schönebeck (Berger) 1871. IV u. 63 S. gr. 8.

Das hauptsächlich für Vereinsglieder des Norddeutschen Vereins und der Gnadauer Prediger-Conferenz gezeichnete Lebensbild Westermeier's entfaltet der Verf. nach einer kurzen Lebensskizze in drei Beilagen, deren erste die Reise W.'s nach Schottland und Irland bespricht, welche von den nachhaltigsten Wirkungen auf seine innere Lebensrichtung geblieben ist, da sie ihm, dem ursprünglich pietistisch Angeregten, einen stark methodistischen Zug und seine von Ueberschätzung nicht fern bleibende Vorliebe für christliche Vereinsthätigkeit einprägte, so dass man W., der in gutem Sinne ein Kind seiner Zeit war und blieb, einen geborenen Vereinsmann nennen könnte. Die zweite und dritte Beilage verbreiten sich über diese Vereinsthätigkeit, indem sie uns in den norddeutschen Verein und in den Gnadauer Predigerverein einführen, durch welche W.'s Name allerdings am bekanntesten und sein Wirken am gesegnetsten geworden ist. Der Vortrag gibt gerade hieher manche Einzelheiten, die dem Leser von Interesse seyn werden. — Dass Freundes Hand gezeichnet hat, merkt man in dem Ganzen, aber bei dem Lichte tritt auch der Schatten hervor, der jedoch der Lauterkeit W.'s nicht den geringsten Eintrag thut. Unermüdlich und tren, in rastloser Arbeitsfreudigkeit hat er seinem Herrn gedient, doch musste eben Alles, was mit ihm gehen wollte, nach seiner Eigenart sich richten wollen, sonst ging er seines Weges lieber allein. [A.]

7. Mathilde von Buddenbrock, Margot's Lebensbuch. Berlin (Wiegandt & Grieben) 1872. 151 S. kl. 8. 20 Gr.

Ein Lebensbuch d. h. eine Art von Tagebuch aus der Reformationszeit, — niedergeschrieben (der Einkleidung nach) von der geistig begabten Verfasserin in seinem ersten Theile als zarter Jungfrau in den Jahren 1536—1546, im zweiten Theile als Gattin in den Jahren 1546—1565 und im letzteren dann stets von limitirenden oder bestätigenden Randbemerkungen ihres

Gatten begleitet, — welches die ganze grosse damalige reformatorische Zeitgeschichte, namentlich die schweizerische und Genferische, doch nicht ohne eingestreute Seitenblicke auch auf die ausserschweizerische, deutsche, englische, spanische, italische, und vor Allem da wieder das Leben, Wirken und Enden Calvins, als eines nahen Anverwandten der Verfasserin, vor uns vorüberführt, alle grossen Begebnisse der Zeit aber durch die persönlichen und familiellen Begebnisse und Verhältnisse der Verfasserin verbindend, veranschaulichend und gleichsam versöhnend. Wäre dies ein im 16. Jahrh. wirklich geschriebenes Jahr- oder Lebensbuch, das tiefste Interesse müsste ihm zugewandt werden; das ist indess unverkennbar eben nur Einkleidung, nur eine Fiction, das Ganze nur ein historischer Roman. Offen bezeichnet sich die Herausgeberin schon in der Dedication (an Frau von der Marwitz, geb. Gräfin Itzenplitz) nicht als solche, sondern einfach als Verfasserin, und während der im Buche angeknüpfte und successiv fortgeführte Faden der grossen damaligen örtlichen und persönlichen Zeit- und Reformationsgeschichte im Wesentlichen zeitgeschichtlich treu und rein historisch sich abspielt (in der Darstellung der Verfasserin, die inderthat erste Studien aus guten historischen Hilfsschriften gemacht hat, und deren evangelisch christliches Verständniss und Interesse meist den Erscheinungen das rechte Licht zu geben weiss, ist uns nur wenig Irrthümliches, wie S. 41 der Bericht, als sei Zwingli ganz selbstständig ohne Lutherschen Einfluss zum Reformator geworden, und S. 46 die Bemerkung, wie sehr er sich über die Calvinische Prädestinationslehre verwundert haben würde, aufgestossen), — freilich dabei neben sachlichem Reichthum, Behandlungs- und Popularisirungsgeschick und Anmuth der Darstellung zugleich auch Ungründlichkeit, Oberflächlichkeit und weibliche Sentimentalität allenthalben —, so ist der Ton und die romantische Färbung des Buchs eine durch und durch moderne, die dem Leser alle Illusion, als lese er Selbsterlebtes des 16. Jahrh.'s, unmöglich macht. Jedenfalls indess ist das eigenthümliche Büchlein, für Gebildete des weiblichen Geschlechts zumal, eine anziehende und inhaltsreiche Geschichte oder vielmehr Skizzirung der schweizerisch Genferischen und auch sonstigen Reformation und namentlich des von der Verfasserin persönlich geliebten und darum auch sehr persönlich gezeichneten Calvin, und so wenig dem wahren Historiker mit solcher Geschichtsbehandlung gedient seyn kann, zumal wo sie so ganz unbevorwortet und unvermittelt einhergeht wie hier, als sei es eben pure Geschichte; in einer Zeit, die nicht das Gründliche und Authentische, sondern das anmuthig Skizzirte liebt, nicht das einfach Historische in seiner trocknen Objectivität, sondern tendenziös präparirt und romantisch verbrämt will, wird solch eine Geschichtsdarstellung Anklang genug finden, und die vorliegende ist dess werth.

[G.]

8. Dr. C. G. Barth, Rettung aus Pest und Brand. Ein Gang auf dem Glatteis. 2 Erzähl. nebst e. Anhang. Heidelberg (Winter). Ohne J. 85 S. 8.

Zwei sehr anziehende und denkwürdige geschichtliche Erzählungen, vorzugsweise die erstere aus der (freilich längst nicht mehr unbekanntem) Selbstbiographie des Karl Dominik a Gasser, Barons von Thurn, aus dem 17. Jahrh., während die letztere an einiger Maniertheit des Tones und Principis leidet; beide verbunden mit einem Anhang von einigen Gedichten — sei es des Herausgebers selbst, sei es ungenannter Autoren — (gefühlig christlichen „Heimathsliedern“, etwas weit ausgesponnenen Betrachtungen über das Kloster Hirschein und einem vortrefflichen rührenden Beitrag „*Summus episcopus*“ zur Geschichte Georgs III. von England): Alles freilich so vereinzelt, zusammenhangslos und aphoristisch zu einander gesellt, dass man den geistigen Gedanken des Editors oder Verlegers bei dem Ensemble solch eines literarischen Products („Bilder aus dem inneren Leben B.“ bezeichnet) nur schwer versteht,

[G.]

9. Silberblicke. Eine Reihe helleuchtender Beweise der Güte und Hülfe Gottes. Herausg. von dem christl. Verein im nördl. Deutschland. Neue Sammlung. Eisleben und Leipzig, 1871.

Auch bei diesem vorliegenden Buche machen wir auf die Bestrebungen des christlichen Vereins aufmerksam und empfehlen dasselbe zur Verbreitung. Der Verf. ist Carl Heinrich, der schon 1862 ein Buch unter gleichem Titel (Leipzig bei Bredt, 15 Gr.) herausgab und überhaupt schon seit 1838 auf dem Felde der Ascetik und Katechetik, besonders der christlichen Erzählung mit Erfolg gearbeitet hat. Die Geschichten sind frisch und fromm erzählt, ohne viel Nutzanwendung, aus allerlei Zeit, und der Ref. hat viel Nenes und lauter Ansprechendes darin gefunden. [H. O. Kö.]

10. Laienvorträge zur Zeit des Krieges in e. preuss. Landhause gehalten. Bevorwortet von O. C. R. Dr. Wichern. Berlin (Wiegandt & Grieben) 1872. 78 S. 8. 10 Gr.

5 Vorträge, gehalten von einem jungen geistig hochbegabten Autor in ländlicher Stille „in einem vergrösserten Familienkreise“, zur Zeit des letzten Krieges „in einem Kreise edler Frauen, der in der Heimath in thätiger Liebe der ferngezogenen Krieger gedenkt“, in begeisterter Sprache über begeisternde Gegenstände, deren tieferes Verständniss der Autor wahrhaft zu vermitteln versteht. Der eine verbreitet sich über das so unscheinbare Leinen der deutschen Frauen als einen ihrer kostbarsten Schätze; ein anderer über den Rhein als deutschen Strom in seiner herrlichen Schönheit; ein dritter — und dieser ist es, der mit Unrecht schon grössere Bekanntschaft mit seinem Objecte voraussetzt, als er durfte, zugleich auch mit einer Verherrlichung „unserer glorreichen Armee“ schliesst, welcher die schmähliche, nur *expertis* wirklich bekannte Kehrseite derselben fast gänzlich ignorirt — über Kleist's Prinz von Homburg im Lichte der Gegenwart; der vierte, vortrefflichste aller, über Schillers Jungfrau von Orleans als ein Eigenthum beider jetzt kämpfenden Nationen — eine der tief sinnigsten Erörterungen in fast psalmodischer Wahrheitsbezeugung mit einem erschütternden Epilog an das weibliche Geschlecht der Franzosen. Nur in dem 5ten, „die Bedeutung der Persönlichkeiten in der Gegenwart“, vermochten wir nicht uns zu recht zu finden. Vortrefflich zwar ist auch hier die „Schlussmahnung“ an die deutschen Frauen in Bezug auf die Mode, treu und nur wahrheitsgemäss auch das Wort über die Ehrfurcht gebietende Gestalt eines kaiserlichen Greises; das über manche andere Persönlichkeit aber ist Panegyricus, den einst die ernste, unberauschte Geschichte ganz anders formuliren wird, und fast dieser ganze Vortrag wesentlich eine ordinäre Verherrlichung selbstgefällig hoffärtiger Nationalität. Das Ganze aber ist und bleibt bei alle dem eine der lieblichsten und werthesten Gaben, die auf so wenigen Blättern geboten werden konnte. [G.]

11. Wilhelm Löhe, Etwas aus der Geschichte des Diaconissenhauses Neuendettelsau. Nürnberg (G. Löhe) 1870. 136 S. 9 Gr.

Der selige Löhe hat nicht allzu lange vor seinem Tode noch eine kurze Geschichte seiner Diaconissen-Anstalt zusammengestellt von den ersten Anfängen des Anstaltslebens an, wo im Jahre 1853 der Verein für weibliche Diaconie gestiftet wurde, bis zur Statistik des Jahres 1868/69, nachdem ausser dem Mutterhaus noch eine Blödenanstalt, ein Magdalenium, Frauen- und Männerhospital, Industrieschule, Rettungshaus u. s. w. gegründet sind und dauernd blühen. Statuten, Documente, Weihreden, Lieder und Lectionen bei den Eröffnungsfeierlichkeiten sind sämmtlich mit abgedruckt. Die Beschreibung geht übrigens über den Werth gewöhnlicher Anstaltsberichte weit hinaus, weil auch hier der Verf. selber sein Innerstes herauskehrt und manches beherzigenswerthe Wort niederschreibt. Folgendes möge den Ton des Ganzen charakte-

risiren: „Der Bauunternehmer war niemals mit viel Geld umgegangen und hatte noch wenig Erfahrung gemacht, wie schwer es herbeizuschaffen sei, und dennoch wagte er, was er wagte, und die ihm das Geld lieben (7000 fl.), wagten selbstverständlich auch. Dennoch ist weder der Bauunternehmer noch der Gelddarleiher zu Schanden geworden, und wenn auch mehr als einmal dem ersteren die Wasser der Sorge bis an den Hals gingen, so ist ihm doch nicht bloß zu der Bausumma, sondern zu noch weit mehr geholfen worden, nemlich zu all dem grossen Haufen Geld, den er auch ferner zum Ankauf so vieler Grundstücke und zum Bau so vieler Häuser bedurft hat. Man kann sagen, er sei dem Schwimmer gleich gewesen, der, je länger er schwamm, desto mehr Kraft fühlte weiter zu schwimmen. Er glich nicht dem grossen und reich gesegneten Bettler, dem, wie ich gehört habe, ein grosser frommer König mit lachendem Munde anwich, weil er das Kalb aus der Kuh nähme. Man kann auch nicht sagen, dass die Erzählungen August Hermann Francke's sich wiederholt hätten, dem so oft das Geld, das er brauchte, unverhofft und wunderbar zu Händen kam. Im Gegentheil hat er je und je die Sorgen schwer empfunden und getragen, und dennoch wurde ihm geholfen.... Als ich ein junger Prediger war, ergriff mich einmal ein Schmied bei meiner Hand, führte mich auf seinen Koraboden und zeigte mir seine reiche Ernte. Der rauhe Mann fing an zu weinen und sagte: Da sehen Sie die Menge meiner Sünden! Wie oft habe ich an den Schmied gedacht und an sein Schuldgefühl, das beim Anblick meiner Ernten (im Jahre 1869 allein 11866 Gulden und 30 Kreuzer), die ich für Gott und sein Reich einheimen durfte, noch tausendmal grösser seyn sollte. Wie gesagt, ich kann mich nicht rühmen, ein Nachfolger A. H. Francke's oder eines andern etwa noch grösseren Geldsammlers für das Reich Gottes zu seyn. Ich werde wol auch sagen dürfen und müssen, dass meine Wasser im Vergleich mit denen Anderer der stillen Quelle Silohas gleichen, aber in Wahrheit, es ist mir doch soviel durch Gott gelungen, dass ich es nicht zählen und wiegen kann, und ich bin doch auch eins von den vielen Beispielen, an denen Gott bewiesen hat, was seine Mutter sagte: Die Hungrigen füllt er mit Gütern und lässt die Reichen leer.“ (S. 68 — 70.) Selig sind die Todten, die in dem Herrn sterben, von nun an. Ja, der Geist spricht, dass sie ruhen werden von ihrer Arbeit, denn ihre Werke folgen ihnen nach. [H. O. Kö.]

12. Gustav Stutzer (P. zu Erkerode bei Braunschweig),
Christliches Volksblatt. Zur Erbauung und Belehrung. 5.
Jahrgang. Halle (E. Barthel) 1871.

Je mehr die Presse auch über die niederen Volksschichten Gewalt ausübt, und je schlechter Tagesblätter und Wochenblätter zu seyn pflegen, desto verdienstlicher ist die Arbeit, welche wir hier vor uns sehen. Zu Ostern 1867 wurde das „Braunschweigische Volksblatt“ ins Leben gerufen; weil aber die Mehrzahl der Leser ausserhalb des Braunschweigischen Ländchens wohnte, so wurde schon Neujahr 1868 der Name „christliches Volksblatt“ angenommen. Im 4. Jahrgang erschien wöchentlich ein ganzer oder ein halber Bogen zum Quartalpreis von 6¼ Gr., in dem vorliegenden 5. Jahrgang ist Preis und Umfang etwas gesteigert, so dass wöchentlich ein ganzer Bogen erscheint (ja bei Nr. 6. noch eine besondere Beilage) zum Quartalpreis von 7½ Gr. Jede Nummer des uns vorliegenden Monats (Januar und Anfang Februar) beginnt mit einer Ansprache im Anschluss an das Sonntagsevangelium und schliesst mit einer Bibellesetafel für die bevorstehende Woche — ausserdem finden sich in reicher Mannichfaltigkeit und lebhafter Abwechslung „Erklärungen von Schriftstellen, Darlegungen wichtiger Punkte der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, Verteidigung der göttlichen Wahrheit gegen allerlei Lüge, Erklärung des kl. lutherischen Katechismus [besonders schön von Dr. Albert Lührs in Peine, jetzt bereits entschlafen], Geschichtliches und Erläuterndes über das Kirchenlied, Mittheilungen über heilige Geschichte, Kirchen- und Missionsgeschichte, Lebensbeschreibungen hervorragender Männer und Frauen

[ausgezeichnet die Lebensgeschichte des 1870 gestorbenen begabten Dichters Lebrecht Dreyes], Belehrungen über die Werke der christlichen Barmherzigkeit, Darstellung und Erläuterung kirchlicher Sitten und Gebräuche, Beiträge zum Verständniss heiliger Formen und Zeiten, Erzählungen, Gedichte [hier sind besonders Julius Sturm und August Schwartzkopff zu nennen], Reisebeschreibungen, besonders auch kirchliche Nachrichten und Besprechung wichtiger Zeitfragen in monatlichen Berichten.“ Da nun Herausgeber und Verleger selber beide eifrig mitarbeiten, und das Ganze in einer einfachen, dem lesenden Bürger und Landmann verständlichen Sprache geschrieben ist, christlicher Sinn und lutherisches Bekenntniss überall waltet, so können wir das genannte Volksblatt nur recht dringend empfehlen. Möge es reichen Segen stiften!

[H. O. Kö.]

13. Elmhausen. Charakter- und Lebensbilder gezeichnet von Frauenhand. Halle (Fricke) 1872. 291 S. 8. 24 Gr.

Ein liebliches Lebensbild einer adeligen christlichen Familie und ihrer socialen, pastoralen und dörflchen Umgebung, von liebender Feder einfach und erwecklich gezeichnet, und darum allen einfachen und anspruchslosen Seelen aufrichtig von uns empfohlen. Spannende Entwicklung und feinere geistige Nahrung wird man freilich darin vergeblich suchen; die Schablone moderner, doch immerhin aufrichtiger Frömmigkeit und die sittliche Normalität fast aller Persönlichkeiten dürfte so Manchen langweilen. Indess haben die Gestalten wirklich Leben und sind auch nicht schlechthin aus idealer Welt herbeigenommen. In Pommern und Westphalen gibt es adelige Kreise und Umgebungen solchen Charakters. Auch dass doch eigentlich selbst auch hier die Hauptsache aufs Heirathen hinausläuft, ist ja nichts Besonderes, zumal doch Alles massvoll, sittig und würdig zugeht und immerhin wenigstens nicht mit Wickel- und Wiegenzeug schliesst. Einzelnes aber hat an Sinn und Zeichnung der hochachtbaren und lebenswürdigen Verfasserin uns doch frappirt. Die Bekehrung eines jungen Mädchens von christlich cölibatären Sympathien zur Ehe (S. 63) ist gar zu schnell und unmotivirt, die christliche Werkerei und erstrebte Geldmacherei (S. 76 u. ö.) gar zu grell, die Vorliebe für eines Thom. v. Kempens Richtung (S. 100 u. ö.) gar zu specifisch unevangelisch, das Urtheil selbst junger Mädchen über die Grade christlicher Reife (S. 142 u. ö.) gar zu naiv und anmasslich, das (S. 204. 244) „er ist kein Christ“ gar zu pietistisch, das andere „unns man ihn nicht anbeten?“ (S. 223 u. ö.) gar zu unchristlich, der lachende Hohn eines sonst achtungswerthen christlichen Edelmanns über einen Allen mit zahlosem Munde und 3 über 30 jährigen ledigen Töchtern u. s. w. (S. 212) gar zu gemein; von Anklängen an die charakteristische moderne Todtenfestbegeisterung (S. 289) gern zu schweigen. Das sind indess wirklich nur befremdliche Einzelheiten. [G.]

Verfasser der in diesem Heft besprochenen Bücher.

II. Theol. Literatur. Müldener. IV. Werke d. Theol. u. d. Reformation. Pfeiffer. V. Exeget. Theol. Strack. Kiene. Eklund. IX. Kirchen- u. Dogmengesch. Höhne. Grimm. Holzwarth. v. Bogatzky. Ungenannt. de la Rol. Sauer. Ritschl. Plitt. X. Kirchenrecht u. Kirchenpolitik. v. Grono. Wolff. Koldewey. Pentzlin. Neumeister. Jordan. Koch. XI. Liturgik. Jacoby. XII. Symbol. u. catechet. Theol. Ernesti. Wolff. Staudt. XIII. Apolog. u. Polem. Spiess. Siöffert. Angerstein. v. Arnim. Lührs. XIV. Dogmatik. Lindenmeyer. Peter. Lange. XVIII. Homilet. u. Ascet. Baur. Röling. Leonhardi. Lieberut. Scriver. Bungener. Gossner. Thikötter. Schlier. Cosaack. XIX. Hymnologie. Zöllner. XX. Die an die Theol. angrens. Geb. Flügge. Frommel. Reichensperger. Israël. Ung. Frantz. v. Buddenbrock. Barth. Christ. Verein. Ung. (Wichern.) Löhe. Stutzer. Ung.

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.
 Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.

I. Abhandlungen.

Die Schriftlehre von den drei Himmeln.

Von

Franz Delitzsch.

Himmel ist ein Homonym d. h. gleichlautendes Wort für verschiedene Begriffe. Aber doch nicht so wie wenn die Verwendung eines Worts nach entgegengesetzten Richtungen auseinandergegangen ist (z. B. חסר Huld und Schmach), oder wie wenn die Sprache das Naturding und dessen künstliches Nachbild mit gleichem Namen nennt (z. B. כף Hohlhand und Löffel) — die Begriffe, welche mit Himmel bezeichnet werden, wenigstens im biblischen Sprachgebrauch, haben das Gemeinsame, dass sie über dem Menschen befindliche Räume und Stätten bezeichnen, nach welchen hinblickend oder welche denkend er sich unwillkürlich nach oben richtet. Der hebräische Name שמים ist der Mannichfaltigkeit des Bezeichneten angemessener als das indisch-griechische *ούρανός* (*varuna*) und das deutsche *himmel*, welche das Bedeckende und Umschliessende bedeuten, oder das lateinische *coelum* (*caelum*), welches das Uebergewölbte bezeichnet. שמים heissen die Emporragungen oder Höhen und also die Fernen über unserem Haupte. Der Plural will sagen, dass diese Höhen sich Raum an Raum ins Unermessliche fortsetzen.

Die h. Schrift kennt dreierlei Himmel. Die zwei ersten sind das Werk der Machtoffenbarung des Welt schöpfers und der dritte das Werk der Herrlichkeitsoffenbarung des Weltbeherrschers. Die zwei ersten sind von der Schöpfung her Bestandtheile des Weltganzen und also weltlicher (kosmischer) Natur, der dritte ist überweltlicher Natur und doch nicht ausserweltlich. Es gibt auch einen ausserweltlichen und also ungeschaffenen Himmel, jedoch fragt es sich, ob die biblische Sprache diesen überhimmlischen Himmel Himmel nennt; keinesfalls zählt sie ihn mit.

Der erste Himmel ist der Himmel der Erdwelt. Der Himmel, welcher am vierten Schöpfungstage entsteht, ist der mit

Sonne, Mond und Sternen besetzte Himmel, welcher nicht nur Licht am Tage und in der Nacht auf die Erde herniederspendet, sondern dessen Bewegungen und Constellationen der Erde auch zu Zeitmassen und Zeichen dienen. Dass der Begriff dieses Himmels nicht die gesammte überirdische Welt umfasst, geht aus den angegebenen Zweckbestimmungen hervor. Auch schon dieser Himmel heisst **הַשָּׁמַיִם** „die Himmel“ im Plural, denn er ist nicht eine einzelne Höhe, sondern besteht aus näher und entfernter gelegenen Höhen, zu denen emporblickend der Mensch sich als ein unvergleichlich winziges Wesen erscheint.

Der zweite Himmel ist der Himmel der **שָׁמַיִם**, welcher öfter z. B. Dt. 10, 14 neben **שָׁמַיִם** dem Himmel der Erdwelt genannt und in Ps. 148, nachdem Sonne und Mond zu Gottes Lobe aufgerufen sind, noch besonders zu gleichem Zwecke aufgerufen wird. Wie „Lied der Lieder“ dasjenige Lied heisst, welches alle Lieder als ihm an Rang und Werth untergeordnete überbietet, so heisst Himmel der Himmel derjenige Himmel, welcher den Himmel der Erdwelt umschliesst und an Erhabenheit über ihn hinausragt. Der Himmel der Erdwelt hört da auf, wo dieser Himmel der Himmel oder, wie man Plural mit Plural wiedergebend richtiger sagt, diese Himmel der Himmel anfangen; sie selbst erstrecken sich ins Unermessliche. Geschaffen sind auch sie, denn sie gehören der Raumwelt und also der Welt der Schöpfung an, wie Salomo 1 K. 8, 27 sagt: „Der Himmel und der Himmel Himmel können dich nicht fassen.“ In Ps. 68, 34 heissen diese Himmel einmal „Himmel der Himmel des Urbeginns“, doch wol nicht deshalb weil ihre Entstehung in die Urzeit der Welt, sondern weil sie in die Urzeit der Schöpfung zurückgeht. Ob die Hebräer die in der h. Schrift genannten Sternbilder des Orion, des grossen Bären und der Pleiaden als Gestirne des jenseit des Planetenhimmels der Erdwelt (auch die Sonne galt ja den Alten als Planet) gelegenen Himmels der Himmel angesehen, bleibe dahingestellt. Jedenfalls erkannten sie auch schon mit unbewaffnetem Auge, dass auch noch die entferntesten Himmelsräume von Sternen wimmeln und ein sternbesetzter Himmelsbogen sich an den andern bis in un-absehbare Fernen anschliesst. Diese Sterne alle, eingeschlossen die überirdischen Geistwesen, sind die Zebaoth, nach denen Gott der Eine als ihr Schöpfer und Gebieter im Gegensatz zu den Göttern der Heiden benannt wird.

Der dritte Himmel ist der Himmel des Thrones Gottes d. h. der Himmel, wo Gott sich in enthüllter Liebesherrlichkeit den Wesen seiner Umgebung offenbart und von wo aus

er als König und Richter das Universum durchwaltet. Die biblische Vorstellung hält sich hierin nicht frei von Anthropomorphismen, was auch unmöglich; aber an sich ist die Voraussetzung eines solchen dritten Himmels keineswegs anthropomorphisch. Die Schrift bekennt nicht allein die Allgegenwart Gottes nach seinem Walten, sondern auch die Ueberweltlichkeit und also Ausserräumlichkeit Gottes nach seinem Wesen, so dass die Frage, wo Gott sei, auf sein Wesen bezogen, eine irrthümliche und unberechtigte ist, auf die es ehendeshalb keine andere als eine illusorische Antwort gibt. Obschon es uns unmöglich ist, Gott nach seinem Wesen ohne Beimischung von Raumvorstellungen zu denken, so müssen wir diese doch negiren, um Gott gotteswürdig zu denken. Gilt die Frage aber Gotte nach seiner Offenbarung, so ist dieses Negiren nicht nöthig. Er ist seiner Weltgegenwart nach überall, so weit der Bereich des Creatürlichen sich erstreckt, als der alles tragende Urgrund, als die alles in Weisheit und Liebe und Gerechtigkeit regierende Allmacht. Er ist in der Welt nicht wie der Geist im Leibe, welcher im Leibe ist, ohne ausser ihm zu seyn; Er ist in der Welt, ohne in ihr aufzugehen und von ihr umschlossen zu werden, aber Er ist in ihr, sie in ihrem ganzen Umfange und in der Gesamtheit aller Wesen und Dinge erfüllend, und Er ist in dieser seiner allgegenwärtigen Inweltlichkeit offenbar und verhüllt zugleich — man schaut ihn nicht, er will geglaubt seyn. Sollte es denn aber nicht eine Stätte geben, wo er sich der Creatur, so weit es dieser möglich und sofern sie dazu befähigt ist, zu schauen gibt? Das der Menschenseele eingegründete Sehnen postulirt es und das Wort Gottes lehrt es.

Dieser dritte Himmel ist es, in welchen einmal entrückt worden zu seyn Paulus laut 2 Cor. 12, 1—4 sich rühmen kann. Meyer meint, der dritte Himmel sei der dritte der sieben, deren Existenz der Apostel herrschender jüdischer Ansicht gemäss voraussetze. Das ist irrig, denn wenn die jüdische Theologie sieben Himmel zählt, so ist der siebente Himmel der in welchem Gott thront, wie Abschnitt 15 des Midrasch zum Exodus sagt: *הק"ב בה עשה ששה רקיעים ובשביעי יושב*, der siebente Himmel nach dieser Zählung fällt also mit dem dritten nach der andern zusammen. v. Hofmann meint, der dritte Himmel sei eine dritte Stufe des Jenseits, wobei immerhin möglich, dass Paulus sich die Abgestuftheit des Jenseits als eine siebenfache dachte. Auch das ist irrig, denn überall da wo drei oder sieben Himmel gezählt werden sind dies nicht drei oder sieben Stufen des Einen Herrlichkeitshimmels, sondern dieser selbst ist die dritte oder siebente Stufe der aufstei-

genden Scala, und warum sollten wir dem Apostel eine ganz aparte, ausser allem Zusammenhang mit Schrift und Tradition stehende Ansicht zuschreiben? Der dritte Himmel ist doch dem Wortlaute nach der dritte von dreien. Aber gegen Meyer, welcher den dritten Himmel für eine verhältnissmässig noch niedrige Himmelsregion und das Paradies für eine darüber hinausliegende höhere erklärt, ist Hofmann mit seinem Widerspruch im vollen Rechte. Das Paradies ist nicht als etwas vom dritten Himmel Verschiedenes gedacht, sondern eine von dem Garten Edens hergenommene Bezeichnung des Orts wo Gott die seligen Menschen des wonnigen Schauens seiner Herrlichkeit würdigt. Die Einheit der Zeitangabe beweist die Einheit des Vorgangs. Zweimal aber entsteht die Frage, ob die Entrückung eine leibliche oder eine ausserleibliche gewesen. Denn entrückt befand er sich an einem Orte, welcher dem irdisch menschlichen Leibe ungleichartig, nemlich im dritten Himmel, und befand sich an einem Orte, wo er Worte zu vernehmen bekam, für deren Vernehmung diese Leiblichkeit nicht geeignet ist, nemlich im Paradiese. Der dritte Himmel ist die jenseitige Stätte, wo Gott thront und als solcher geschaut wird, und eben dieser Himmel heisst das Paradies als die Stätte wo Gott mit den allem Leid entrückten vollendeten Gerechten verkehrt.

Sieben Himmel zu zählen¹⁾ ist willkürlich und künstlich, aber die Unterscheidung dreier Himmel ist so naturgemäss, so innerlich nothwendig, dass auch schon der Rig-Veda den Himmel der Seligen, welcher das Sehnsuchtsziel der Menschenseele ist, den dritten nennt.²⁾ Er ist der dritte als der jenseit des Himmels der Erdwelt und des Himmels der Himmel gelegene. Der Blick gen Himmel, welcher eine Instinctbewegung des religiös angelegten Menschen, sucht ihn jenseit der sternbesäten Himmelsfernen. Er ist überweltlich als erhaben über die sichtbare Welt die uns umgibt, aber nicht ausserweltlich, da ausserweltliches Leben der Creatur ein Widerspruch in sich selbst ist. Er ist die äusserste höchste Sphäre alles Geschaffenen, wo die der Creatur unveräusserliche Raum- und Zeitschranke möglichst entschränkt ist und die Räumlichkeit von der Unendlichkeit, die Zeitlichkeit von der Ewigkeit durchwaltet wird.

Es gibt aber auch noch einen Himmel, welcher nicht als

1) Die moslemische Theologie zählt neun: die sieben Planetenhimmel, den Himmel des göttlichen Richterstuhls und als neunten den Himmel des göttlichen Throns.

2) s. Böhtlingk-Roths Sanskrit-Wörterbuch unter *die* (Himmel).

vierter zu zählen ist, weil er nicht wie die drei andern dem Bereich des Geschaffenen angehört. Es gibt einen ungeschaffenen ewigen Himmel. Unsere alten Dogmatiker definiren dieses *coelum Dei majesticum* als *aeterna et infinita Dei gloria et majestas*. Das Wesen Gottes ist auch abgesehen von der Welt nicht ohne Erscheinung. Gott wohnt, wie die Schrift sagt, in unnahbarem Licht, und dieses Licht ist die Ausstrahlung seines Wesens, ist seine ewige Doxa. Wenn die Alten auf die Frage: wo Gott gewesen ehe er die Welt schuf, antworten: er ist gewesen in seinem Wesen, so antworten wir mit gleichem Rechte: er ist gewesen in der ewigen Glorie, welche schon vor Grundlegung der Welt die Erscheinung seines Wesens vor sich selber war. Diese innergöttliche d. i. zum Lebensbereiche der Gottheit selbst gehörige Glorie ist, so zu sagen, Gottes ewige Wohnung, der eigentliche Ort Gottes, wie wir nach Ez. 3, 12 vgl. 1 Chr. 16, 27 mit Hinwegdenkung aller Raumschranken sagen dürfen, ist der ungeschaffene ewige Himmel. Wenn von dem erhöhten Heiland einerseits gesagt wird, dass er gen Himmel gefahren (Hebr. 9, 24 εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν) und andererseits dass er die Himmel durchschritten (Hebr. 4, 14) und über alle Himmel aufgefahren (Eph. 4, 10 ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν), so ist unter dem Himmel, der ihn aufgenommen, jener ewige Himmel gemeint, wo er nun als Gottmensch in der Doxa bei Gott ist, in welcher er bei ihm war, ehe er Mensch ward (Joh. 17, 5). Wenn die Bildersprache der Schrift von dem jenseitigen Jerusalem ein dieses noch überragendes Zion unterscheidet, so ist jenes der Ort, wo Gott bei den seligen Geistern und Menschen ist, und dieses der Ort wo Gott in sich selbst ist und der Gottmensch zu seiner Rechten thront (vgl. Joh. 3, 13 ὁ ὢν ἐν τῇ οὐρανῶ). Wenn Gott Dan. 4, 23 geradezu אֱלֹהִים und Lc. 15, 18 οὐρανός genannt wird, wozu die Alten bemerken: *hoc coelum est ipse Deus*, so denken wir dabei besser an den ungeschaffenen Himmel als an der diesseitigen und jenseitigen Welt angehörigen: es ist, wenn wir diesen Ausdruck wagen dürfen, eine *synecdoche continentis pro contento*, keine solche *metonymia abstracti pro concreto*, wie wenn Gott die Allmacht oder die Majestät (Mt. 26, 64. Hebr. 1, 3) genannt wird. Und wenn wir beten: Vater unser der du bist im Himmel (ἐν τοῖς οὐρανοῖς), so werden wir das Rechte treffen, wenn wir dabei alle Himmel bis zu dem Himmel göttlichen Wesens in einem gleichsam dioramatischen Gesamtblick zusammenfassen, wogegen in der 3. Bitte die Worte „wie im Himmel“ (ὡς ἐν οὐρανῶ) sich ausschliesslich auf den dritten Himmel als *coelum angelicum* beziehen.

Wann ist Irenäus geboren?

Von

Pfarrer **Leimbach** in Schmalkalden.

Die Frage nach dem Geburtsjahre des Irenäus wird, weil wir dabei nur sehr wenige Stellen aus den Schriften des Irenäus selbst als Quellen zu benutzen vermögen und die gelegentlichen Bemerkungen späterer Schriftsteller zu unbestimmter Art sind, schwerlich mit Sicherheit von uns gelöst werden können. Denn dass wir durch noch zu machende Funde der uns fehlenden Schriften des Irenäus oder seiner Zeitgenossen neue, bestimmtere Anhaltspunkte gewinnen könnten, ist unwahrscheinlich. Man muss doch annehmen, dass der Kirchenhistoriker Eusebius, welcher jene Schriften noch kannte, deren Verlust wir jetzt beklagen, alle seinen kirchen- und dogmenhistorischen Forschungen dienenden Quellen so gründlich als möglich ausgeschöpft habe. Aus Eusebius' Mittheilungen aber ist das Geburtsjahr des Irenäus nicht zu ersehen.

So hat auch Kling in der Herzog'schen Encyclop. Irenäus' Geburtsjahr als dunkel bezeichnet und „etwa 140 n. Chr. Geb.“ angenommen.

Neuerdings ist nun in einer ausführlichen Monographie: Irenäus der Bischof von Lyon von Heinrich Ziegler, Gymnasiallehrer ¹⁾, eine ziemlich ausführliche Darlegung der äusseren Lebensverhältnisse des Irenäus gegeben und in dem ersten Abschnitte derselben Vaterland und Geburt untersucht worden.

Hier heisst es nach einer Mittheilung der Einleitung des Hauptwerks „wider die fälschlich sich so nennende Gnosis“, die zugleich als Widmung anzusehen ist und das orientalische Vaterland des Irenäus erweist, p. 14 sequ. wörtlich so:

„Sonst schweigt Irenäus in diesem Werke über sein Vaterland und erwähnt nur in dem Briefe an Florinus ²⁾, dass er in seiner frühesten Jugend im westlichen Theile von Kleinasien, *ἐν τῇ κατὰ Ἀσίᾳ*, gelebt habe ³⁾, dass er als Knabe den damaligen Bischof von Smyrna, den Polykarp, oft und so genau gesehen habe, dass er sogar den Ort nennen könnte, an dem der selige Polykarp gesessen und gelehrt habe, seinen Aus- und Eingang, die Art seines Lebens und die Gestalt des Körpers, endlich die Reden, welche er zum Volke hielt, und

1) Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der altkatholischen Kirche. Berlin, Druck u. Verlag von Georg Reimer, 1871.

2) Von diesem Briefe ist uns eben das bezügliche Fragment durch Euseb. erhalten. Der Verf.]

3) *Fragm.* II, p. 822. [Gemeint ist die Seitenzahl der Stieren'schen Ausg.]

die Erinnerungen aus der Apostelzeit, welche er mittheilte.⁴⁾ Nach diesen Nachrichten, denen nirgends widersprochen wird, ist es höchst wahrscheinlich, dass Irenäus entweder in Smyrna selbst oder in einer benachbarten Stadt geboren ist, da er dort seine Jugend verbrachte.“

„Zugleich bieten diese Nachrichten den einzigen einigermaßen festen Anhaltspunkt für die Entscheidung der Frage nach der Zeit der Geburt des Irenäus. Polykarp war damals, als ihn Irenäus im Knabenalter sah und hörte, schon sehr alt (*πάνυ γηραλιός*), sein Märtyrertod aber fällt in das Jahr 167, in welchem Zeitpunkt er 86 Jahre alt war⁵⁾, also fällt das Märtyrertum doch wahrscheinlich nur sehr kurze Zeit, vielleicht höchstens 10 Jahre nach der Zeit, deren sich Irenäus erinnerte. Dieselbe würde demnach ungefähr in das Jahr 157 zu setzen seyn. Rechnen wir nun, mit Rücksicht auf den Umstand, dass Irenäus im Briefe an Florinus sagt, er habe den Polykarp eifrig gehört und sich seine Worte fest eingepägt, das Knabenalter, oder die *πρώτη ηλικία*, welche er von sich aussagt, auf 12—15 Jahre, so ist der äusserste Termin nach rückwärts für die Geburt des Irenäus ungefähr das Jahr 142, wahrscheinlicher aber werden wir noch fünf Jahre weiter hinabgehen und sie ungefähr in das Jahr 147 setzen müssen, also noch in die erste Hälfte der Regierungszeit des Kaisers Antoninus Pius (138—181⁶⁾).⁷⁾ Hiermit ist es nicht unvereinbar, wenn Irenäus von der Offenbarung Johannis sagt, dass sie vor nicht langer Zeit geschaut sei, sondern fast in seinem Zeitalter, gegen das Ende der Regierung Domitian's⁸⁾,

4) *Εἶδον γὰρ σε παῖς ὢν ἔτι, ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ τῷ Πολυκάρπῳ λαμπρῶς πράττοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρωμένον εὐδοκίμειν παρ' αὐτῷ. Μᾶλλον γὰρ τὰ τότε διαμνημονεύω τῶν ἐναγχοῦς γενομένων (αἱ γὰρ ἐκ παιδῶν μαθήσεις συναύξουσαι τῇ ψυχῇ, ἐνοῦνται αὐτῇ) ὥστε με δύνασθαι εἰπεῖν καὶ τὸν τόπον, ἐν ᾧ καθεζόμενος διαλέγτο ὁ μακάριος Πολυκάρπος, καὶ τὰς προόδους αὐτοῦ καὶ τὰς εἰσόδους καὶ τὸν χαρακτήρα τοῦ βίου καὶ τὴν τοῦ σώματος ἰδέαν καὶ τὰς διαλέξεις, ἃς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πλήθος κ. τ. λ., vergl. auch 3, 3, 4. p. 433: ὃν καὶ ἡμεῖς ἐωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ηλικίᾳ.*

5) Hierzu ist zu vergleichen das Schreiben der Gemeinde in Smyrna über den Märtyrertod des Polykarp bei Eusebius K.-G. 4, 15. [Jene 86 Jahre scheinen indess nicht von P.'s Geburt, sondern von seiner Taufe an zu zählen zu seyn — die Red. G.]

[6) Druckfehler des Buchs statt 161.]

7) Die Berechnung des Tillemont's (*T. II. Hist. Eccl.* p. 79), welcher die Geburt ins Jahr 132 fallen lässt, und Dodwell's (*Dissert.* III, in *Iren.* §. 3. 10 sequ.), der, gestützt auf eine vage Hypothese, betreffend die Worte *λαμπρῶς πράττοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ* in dem Briefe an Florinus, gar noch über das Jahr 122 zurückgeht, sind von Massuet hinreichend widerlegt worden. Gegen beide spricht unbedingt das *πάνυ γηραλιός*, was von Polykarp ausgesagt wird.

8) *Οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἐωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς τε ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῇ τέλει τῆς Δομητιανοῦ ἀρχῆς* 5, 30, 3. p. 803.

denn erstens hat Irenäus an dieser Stelle entschieden das Interesse, die Abfassungszeit der Apocalypse seinem Zeitalter möglichst nahe zu setzen, und er rückt sie ja auch in der That aus dem Jahre 68 bis gegen das Jahr 96 herab⁹⁾, zweitens aber ist die Bedeutung des Wortes *γενεά* eine nicht ganz fest bestimmte, und setzen wir ihre Dauer auf 30 Jahre an, so kann Irenäus allerdings, wenn er von seinem Geburtsjahre diese 30 Jahre zurückging, von der Abfassung der Apocalypse sagen, dass sie beinahe in seinem Zeitalter geschehen sei. — Mit dieser auf die Selbstzeugnisse des Irenäus gebauten ungefähren Berechnung der Zeit seiner Geburt stimmt auch die Nachricht des Hieronymus¹⁰⁾, welche sagt, die Blüthezeit des Irenäus falle in die Regierungszeit des Kaisers Kommodus, also in den Zeitraum von 180—192. Dies wäre nach unserer Berechnung ungefähr die Zeit vom 33sten bis zum 45sten Lebensjahr des Irenäus, welche Zeit man gewiss unbedenklich als die Zeit der größten männlichen Kraftentfaltung und Reife bezeichnen kann.“

Somit ist das Resultat der Untersuchung Ziegler's eine unbedingte Zurückweisung der Berechnung Tillemont's und Dodwell's, und als ungefähres Geburtsjahr des Irenäus ist 147 von ihm angenommen worden.

Nun hat eine genauere Lectüre des Ziegler'schen Werkes mir vollständig es klar werden lassen, dass Ziegler ein Interesse habe, das Leben des Irenäus möglichst weit von der apostolischen Zeit fort und in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu rücken, weil ihm Irenäus der Hauptbegründer der von der apostolischen Kirche specifisch verschiedenen „altkatholischen Kirche“ ist. Dadurch werden aber des Irenäus Schriften als Quellen für die Geschichte des neutestamentlichen Kanons um ein nicht geringes Theil entwerthet, so hoch die Bedeutung auch scheinen mag, welche grade in dieser Hinsicht Z. dem Irenäus beizumessen vorgibt. Es verlohnt sich, zu prüfen, ob die von Ziegler angestellte Untersuchung wirklich so gründlich ist, und ob ihre Resultate wirklich so ge-

[9] Dass Irenäus aus Interesse Ereignisse an einander gerückt, Zahlen verrückt habe, ist eine Behauptung Z.'s, welche er nicht begründet, auch nicht begründen kann; dass Ziegler selbst ein entgegengesetztes Interesse habe und in seiner Schrift zeige, dieser Nachweis ist nicht schwer zu führen und soll an and. Orte geführt werden.]

10) *Ἐνθός μάλιστα ἐπὶ Κομόδου βασιλέως, ὅστις εἰς τόπον Ἀντωνίου Βήρου ὑπεισήληθεν.* Fabricius, *biblioth. eccl.* Hamburg 1718. p. 104.

wiss sind, dass man berechtigt ist, auf die neatest. Schriften bezügliche kritische Folgerungen daraus zu ziehen.

Ziegler zieht in seiner Untersuchung drei Stellen aus Irenäischen Schriften an, zunächst *Fragm. II.*, eine von Eusebius erhaltene Stelle aus einem Briefe an den Florinus, denselben, an welchen nach des Hieronymus Bericht im *Catalogus script. eccl.* Irenäus seine zwei Bücher, 1) *de Monarchia, sive quod Deus non sit conditor malorum*, und 2) *de Octava*, richtete. Diese Stelle hat Z. oben in annähernder Uebersetzung und zugleich in der Anmerkung im Originale mitgetheilt. Bezeichnend ist es immerhın für den Verf., dass er die Stelle nur bis τὸ πλῆθος ausschreibt, und oben im Texte kurzweg mit „die Erinnerungen aus der Apostelzeit, welche er mittheilte“ den Inhalt der ausgelassenen Worte referirt. Ich kann mir nicht versagen, diese schönen Worte, welche für Ziegler unbedeutend erscheinen mögen, der Vollständigkeit halber anzuführen:

καὶ τὴν μετὰ Ἰωάννου συναναστροφὴν ὡς ἀπήγγελλε, καὶ τὴν μετὰ τῶν λοιπῶν, τῶν ἐωρακότων τὸν κύριον, καὶ ὡς ἀπεμνημόνευε τοὺς λόγους αὐτῶν· καὶ περὶ τοῦ κυρίου τίνα τούτων ἂ παρ' ἐκείνων ἀκηκοί, καὶ περὶ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ, καὶ περὶ τῆς διδασκαλίας, ὡς παρὰ τῶν αὐτοπτῶν τῆς ζωῆς τοῦ λόγου παρεληφῶς ὁ Πολύκαρπος, ἀπήγγελλε πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς κ. τ. λ.

Sodann zieht Z. eben in jener Anm. aus *Iren. contr. haeres. l. 3, 3, 4* die Stelle zur Vergleichung heran „ὄν καὶ ἡμεῖς ἐωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ“. Das Citat ist richtig, bezieht sich auch auf Polykarp, aber es ist zu dürftig, wie wir später zu zeigen hoffen.

Nun sagt Ziegler: „Polykarp war damals, als ihn Irenäus im Knabenalter sah und hörte, schon sehr alt (πάνυ γηραλέος)“. Woraus hat Z. diese Mittheilung geschöpft? — Auch auf der folgenden Seite 16 in der Anmerkung, in welcher er die Berechnung Tillemont's und Dodwell's zurückweist, findet sich das apodictische Urtheil: „Gegen beide spricht unbeding't das πάνυ γηραλέος, was von Polykarp ausgesagt wird“.

Auf diesen Ausdruck πάνυ γηραλέος stützt Z., ohne die betreffende Stelle vollständig mitzutheilen und zu discutiren, seine Behauptung, dass die Reminiscenzen des Irenäus an Polykarp höchstens 10 Jahre vor das Todesjahr des letzteren hinausreichten; also anno 157 ungefähr hat Irenäus den Polykarp schon als πάνυ γηραλέος (er zählte damals 76 [wenn nicht noch mehrere; s. Anmerkung 5. — die Red.] Jahre), gesehen. Warum aber nur 10 Jahre zurück? Ist nicht ein 70 jähriger Greis auch am Ende schon πάνυ γηραλέος zu nen-

nen? Das „höchstens zehn Jahre“ steht, auch abgesehen von dem vorausgeschickten „vielleicht“, auf sehr schwachen Füßen. Nur sehr ungern lässt sich Z. herbei, 10 Jahre, aber die auch als Maximum zuzugestehen; viel lieber nähme er eine noch kürzere Frist, also ein noch späteres Geburtsjahr des Irenäus an. Das Wort vielleicht soll nur das Ungefähre, Ungewisse der Zahl 10 ausdrücken.

Es hat aber ein anderer Gelehrter vor Z., nemlich Massuet, auf dieses *πάνν γηραλέος* gestützt, das Jahr 140 als Geburtsjahr angenommen, welche Zahl auch Kling adoptirt. Er rechnet ungefähr, wie von mir oben versuchsweise geschehen ist, das *πάνν γηραλέος* als Epitheton auch eines angehenden Siebzigers und zieht davon zehn Jahre weiter ab, weil er die lebhaften, eingehenden Erinnerungen des Irenäus als die eines wenigstens 10jährigen Knaben mit Recht ansieht. Das Neue, was Z. bringt, ist nur, dass er mit der einen Hand uns das J. 142 gibt, dann aber mit der andern wieder nimmt und ins Jahr 147 hinabgeht.

Allein Tillemont hat eine noch andere Berechnung, er kommt, nach Z.'s Angabe, mit der Geburtszeit ins J. 132, also der apostol. Zeit näher. Aber welcher Art ist diese Berechnung? Ich halte die Frage nach der Geburt des Irenäus für wichtig genug, dass man so gründlich wie irgend möglich dieselbe untersuchen muss, und von einem Manne, welcher eine neue Berechnung uns darbietet, verlangen wir wol nicht zu viel, wenn wir ihm zunächst aufgeben zu sagen: Wo stecken die Fehler der früheren Berechner? Das ist aber für Hrn. Z. nicht mehr nöthig; er verweist uns auf Massuets hinreichende Widerlegung. Ich habe etwas ungläubig, aber gehorsam diese Widerlegung Massuets in dessen *Diss. II de Secti Irenaei vita, gestis et scriptis* gesucht, aber zu meinem Leidwesen gefunden, dass Tillemont das Jahr 122 ungefähr als Geburtsjahr angenommen haben müsse und dass Hr. Ziegler sich nur verlesen hat, indem er das dort genannte J. 132 als Geburtsjahr auffasste, während dasselbe als das Jahr bezeichnet wird, in welchem Irenäus den Polykarp zuerst gehört haben möge (resp. müsse). Es heisst nemlich dort¹¹⁾: „*Toto vicennio citius natum volunt alii, ac inprimis doctissimus Tillemontius: sed vereor ut Polycarpus anno circiter 132, quo Irenaeum docere debuisset, valde senex dici potuerit; quem non nisi post quatuor et triginta abhinc annos obiisse fatetur ipse vir clarissimus.*“ Das ist auch zugleich die ganze, lediglich auf das „valde senex“ (*πάνν γηραλέος*) gestützte, „hinreichende“ Widerlegung des Tillemont durch Massuet.

11) l. c. §. 2,

Noch ein anderer Gegner, Dodwell, ist zu beseitigen, welcher nach Z. „gestützt auf eine vage Behauptung, betreffend die Worte *λαμπρῶς πράττοντα ἐν τῇ βασιλικῇ ἀύλῃ* in dem Briefe an Florinus, gar noch über das Jahr 122 zurückgeht“. Auch diesen hat Massuet „hinreichend“ abgeführt, er wird durch das *πάνυ γηραλέος* zu Boden geschlagen. Ich hätte erwartet, dass Ziegler nachweisen würde, worin die Hypothese des Dodwell bestanden habe, und aus welchen Gründen er ihr das Epitheton ornans „vag“ zu vindiciren das Recht ableite. Doch mich verweist Hr. Z. mit meiner Neugier an Massuet.

Dodwell hat nun viele Gründe, ein früheres Geburtsjahr anzusetzen, Massuet erwähnt aber nur zwei, zunächst dass Irenäus (*lib. II, c. 22. n. 4*) zwischen *infantes, parvuli, pueri, juvenes, seniores* unterscheide und so die Lebensalterstufenleiter bezeichne. *Seniores* bezeichne nun das Greisenalter, folglich *juvenes* das eigentliche Mannesalter (also in römischen Sinne), und weiter stehe *pueri* dort statt *adolescentes*, und *parvuli* bezeichne die eigentliche *pueritia*. Daraus folgert Dodwell¹²⁾, dass Irenäus schon zwischen zwanzig und dreissig Jahre alt gewesen seyn und doch noch ein *puer* sich in dem Briefe an Flor. nennen könnte. Gegen diesen Grund Dodwells spricht also das *πάνυ γηραλέος* durchaus nicht, da Dodwell den Irenäus als *praeiter propter* 30 Jahre alten Knaben einführt, also auch seine Geburt vorverlegen kann, ohne dem Alter des Polykarp etwas abzuziehen.

Der zweite Grund, welchen Massuet erwähnt und Ziegler vag nennt, ruht auf einer besonderen Deutung der Worte *ἐν τῇ βασιλικῇ ἀύλῃ πράττοντα*, welche Dodwell vom Kaiserpalaste in Smyrna versteht und mit welchem er die 122 p. Chr. ausgeführte orientalische Reise des Kaisers Hadrian in Verbindung bringt. Dann würde aber schon um das Jahr 110 Irenäus' Geburt anzusetzen seyn, wenn nicht nach Dodwells Deutung von *παῖς ὧν ἔτι* noch um weitere 10 Jahre früher. Dieser Annahme würde nun allerdings das *πάνυ γηραλέος* widerstreiten, da Polykarp als Vierziger (122 p. Chr., wo Hadrian in Smyrna Hof gehalten habe) dieses Attribut nicht führen kann.

Die erste Erklärung Dodwells erscheint geschraubt, die zweite, den kaiserlichen Hof betreffend, zu unsicher.

Aber wundern müssen wir uns, dass weder Tillemont noch Dodwell von dem *πάνυ γηραλέος* etwas wussten, das alle ihre Weisheit unbedingt zu Schanden machte. Wie kam das? —

12) Ich selbst bin mit dieser Ausführung Dodw.'s durchaus nicht einverstanden.

Einigen Anhalt bietet uns noch eine Stelle des V. Buchs des Hauptwerkes *Iren.* 5, c. 30. §. 3., wo von der Offenbarung Johannis geredet wird: *οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἐωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς.* Irenäus setzt hienach, wie es scheint, die Abfassungszeit der Apokalypse in das Ende der Regierung Domitians, also kurz vor 96. Nun „aber ist die Bedeutung des Wortes *γενεά* eine nicht ganz fest bestimmte¹³⁾, und setzen wir ihre Dauer auf 30 Jahre an, so kann er allerdings, wenn er von seinem Geburtsjahre diese 30 Jahre zurückging, von der Abfassung der Apokalypse sagen, dass sie beinahe in seinem Zeitalter geschehen sei“.

Mit demselben Rechte, als Z. sagt, das J. 117 (30 Jahre früher als 147) liege nahe an dem J. 96 (bzw. einer etwas früheren Jahrzahl), kann ich sagen, dass dreissig Jahre beinahe etliche fünfzig seien.

Diese letzte Stelle ist also offenbar in ihrer Beweiskraft von Ziegler bedeutend abgeschwächt, und zwar geschieht dies alles auf Kosten jenes *πάνυ γηραλέος*, was alles beweist, mit welchem Ziegler alle gegentheiligen Berechnungen niederschlägt.

Aber nun ist es wirklich Zeit, dieses *argumentum κατ' ἔξοχην* Zieglers uns anzusehen, welches, obwol von Z. der Ort, wo dasselbe sich findet, verschwiegen wird, doch bei Irenäus vorkommen muss. Und wirklich, es findet sich *Lid.* III, 3, 4 folgende Stelle:

Καὶ Πολύκαρπος δὲ οὐ μόνον ἐπὶ ἀποστόλων μαθητευθεὶς καὶ συναναστραφεὶς πολλοῖς τοῖς τὸν Χριστὸν ἐωρακόσιν, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν, ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ, ἐπίσκοπος, ὃν καὶ ἡμεῖς ἐωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ· ἐπιπολὸν γὰρ παρέμεινε, καὶ πάνυ γηραλέος, ἐνδόξως καὶ ἐπιφανέστατα μαρτυρήσας, ἕξῃ λθ' εἰ τοῦ βίου ταῦτα διδάξας αἰ, ἃ καὶ παρὰ τῶν ἀποστόλων ἔμαθεν, ἃ καὶ ἡ ἐκκλησία¹⁴⁾ παραδίδωσιν, ἃ καὶ μόνα ἐστὶν ἀληθῆ.

Hier steht unzweifelhaft, dass Polykarp in sehr hohem Alter starb. Wo in aller Welt steht aber, dass Polykarp sehr alt war, als Irenäus ihn hörte? Ich habe mir alle Mühe gegeben, Varianten des Textes, nach welchen Z. habe gegangen seyn, welchen er den Vorrang vor dieser Lesart habe geben

13) Ganz recht: *γενεά* kann auch ausser Geschlecht, Zeitalter, noch Geburtszeit, Geburt u. s. w. bedeuten. Der Verf.

14) Ich gebe die überlieferte Lesart. Massnet will lesen: *τῇ ἐκκλησίᾳ*. Für meinen Zweck ist diese Variante völlig untergeordnet.

können, ausfindig zu machen. Ich sehe keine Möglichkeit, ohne durchgreifende Aenderung des Textes, die Verbindung des πάνυ γηραιός mit ἐξῆλθε τοῦ βίου zu lösen. — Ist aber das „Hochbetagtseyn“ zunächst nur von Polykarp ausgesagt in dem Zeitpunkt, wo er als Märtyrer starb, so ist „unbedingt“ die als „unbedingt“ und unbestreitbar von Ziegler angenommene Thatsache, dass Irenäus „in seiner frühesten Jugend“ den „hochbetagten“ Polykarp gesehen habe, eine noch zu erweisende, und die ganze Beweisführung Zieglers eine nicht im entferntesten schlagende, seine „annähernde“ Bestimmung, dahin gehend, dass 147 Irenäus geboren sei, noch in der Luft schwebend.

Freilich ist damit noch nicht jede Schwierigkeit dieser Stelle weggeräumt. Es kann gesagt werden: Diese nächste Verbindung des πάνυ γηραιός mit dem Todesjahr des Polykarp wollen wir zugeben, und Ziegler muss seine bisherige Beweisführung aufgeben; allein die Behauptung wird er aufrecht erhalten können, dass, als Irenäus noch sehr jung war, Polykarp schon alt gewesen seyn müsse. Denn was soll sonst der mit γάρ an das Vorhergehende angeschlossene Satz besagen? Derselbe schliesst sich an die Worte des Irenäus: „welchen auch ich in meiner frühesten Jugend gesehen habe“. Daraus lässt sich folgern, Irenäus hat sagen wollen: „Ich, der ich von der apostolischen Zeit so sehr weit abstehe, wie ihr alle wisst, und doch mit einem Manne in früher Jugend zusammen getroffen zu seyn behaupte, welcher den Apostel Johannes, andere Apostel und ausserdem viele Autopten des HErrn gesehen hat, bin euch eine Erklärung darüber schuldig, wie solches möglich sei, und die Erklärung liegt darin: Polykarp hat sehr lange gelebt, und ist erst in sehr hohem Alter gestorben. Ich konnte ihn also in der allerletzten Zeit meines Lebens noch gesehen haben, meine früheste Jugend und seine allerletzte Lebensperiode, sein Todesjahr berührten sich.“

Diese Erklärung ist nach meinem Dafürhalten möglich, wenn wir nur auf unsere Stelle Rücksicht nehmen. Allein dann darf ich weiter gehen, und, Zieglers Art der Berechnung folgend, von dem Zeitpunkt, wo Polykarp πάνυ γηραιός genannt wird, 10 Jahre zurückgehen und erhalte damit als Geburtsjahr des Irenäus das Jahr 157. Nun wurde, was unbestritten ist, Irenäus 177 oder 178 Bischof an Pothinus' Stelle, also mit zwanzig Jahren; vorher aber war er schon etliche Jahre Presbyter, also etwa vom 16. bis 20. Lebensjahre. Das ist unmöglich. Irenäus muss älter gewesen, also früher geboren seyn. —

Vergleiche ich nun die Stelle von der Abfassung der Offenbarung Johannis, das *οὐδὲ πρὸ πολλοῦ χρόνου*, das *σχεδὸν ἐπὶ ἡμετέρας γενεᾶς*, wo das zweite stark genug an sich wirkt, und als Bestätigung des vorausgehenden Ausdrucks, der in der Form der Litotes eine directe, starke Behauptung einer kurzen Zeit enthält, den ersten Ausdruck bedeutend verstärkt, und endlich beide Ausdrücke durch *οὐδέ-ἀλλὰ* verbunden, wahrhaftig die Möglichkeit eines langen Zwischenraums, von beiläufig 60 Jahren ausschliessen, so sehe ich wieder mich zu der Annahme gedrängt, dass Irenäus früher geboren seyn müsse. Denn Irenäus kann nimmermehr das eine Mal sagen: meine Zeit fällt nahe, sehr nahe an die apostolische, und ein anderes Mal: Die durch Polykarp zwischen der Apostelzeit und mir hergestellte Verbindung ward nur durch dessen ausserordentlich hohes Alter möglich.

Nehme ich endlich an, dass Irenäus, welcher a. 202 den Märtyrertod starb, sicher vor 200 seinen Brief an den Florinus schrieb (und es kann das Jahr sogar in den Zeitraum von 180—192, nach Hieronymus die Blüthezeit des Irenäus fallen), so redet also in dem Briefe ein Mann von 23 — höchstens 43 Jahren. Wird der von Jugenderinnerungen in der Weise sprechen, wie dort geschehen ist? Das muss ich sehr bezweifeln. —

Gegen diese Deutung der Stelle erheben sich also sehr gewichtige Bedenken.

Wollten wir aber übersetzen: „welchen auch ich in meiner frühesten Jugend gesehen habe; denn er hatte [damals] ein hohes Alter erreicht [*ἐπιπλὸν παρήμεινεν*, als ich ihn sah] und ist [einige Zeit darauf] im höchsten Alter gestorben“ u. s. w., wollten wir also die Zeit, da Irenäus den Polykarp sah, und die, wo Polykarp im höchsten Alter den Märtyrertod erlitt, auseinanderfallen lassen, und jene etwa zehn Jahre früher ansetzen, als diese, wozu uns die Möglichkeit berechtigen könnte, dass in den Ausdrücken *ἐπιπλὸν* und *πάνν γηραλιός* eine Steigerung gesetzt sei, so kämen wir [zwar auf anderem Wege, als Ziegler, aber doch] zu demselben Resultate, als Z., nemlich an das Jahr 147 p. Chr.; aber dann gewinnt der Satz dem vorausgehenden gegenüber eine ganz andere Bedeutung, und die beiden coordinirten Glieder des begründenden Satzes wären schwerlich mit blossem „und“ verbunden, das *γάρ* aber wäre völlig unpassend. In diesem Falle würde wol Irenäus gesagt haben: Damals freilich war er schon ein bejahrter Mann, und doch hat er noch längere Zeit, nachdem ich ihn gesehen hatte, gelebt; denn er ist erst im

höchsten Alter als Märtyrer gestorben. — Die Schwierigkeiten, welche der vorigen Auffassung entgegenstehen, bleiben auch hier, wenn auch etwas gemildert, und die grammatische Schwierigkeit, alle gesperrt gedruckten Worte zwischen den Zeilen zu lesen, ist ausserordentlich gross.

Aber ist denn für die Stelle eine andere Deutung unmöglich? Muss der begründende Satz mit dem nächst vorausgehenden, kann derselbe nur mit dem *ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ* und nur so, wie eben versucht wurde, verbunden werden? Das glaube ich nun durchaus nicht, halte vielmehr die folgende Erklärung für die richtigere.

Irenäus hat im unmittelbar vorausgehenden Theil dieses Cap. die ununterbrochene Tradition der Römischen Bischöfe von Linus an, dem die beiden Apostel Petrus und Paulus das Bischofsamt übertragen hätten, durch Vermittlung von Anacletus, Clemens, Evaristus, Alexander, Sixtus, Telesphorus, Hyginus, Pius bis auf Anicetus nachgewiesen. Der letztere ist freilich bereits der zehnte Bischof Roms, gleichwol ist in Rom eine echte, weil ununterbrochene Tradition, und die Römische Kirche die Bewahrerin der echten apostolischen Lehre! Aber diese Kirche ist nicht die einzige. Auch Polykarp (dessen Name und Wohnort ja eben so weltbekannt ist [*ἐπιφανέστατον*] als sein Ende) hat direct von den Aposteln Lehre und Bisthum empfangen, wie ich auch bezeugen kann, da ich selbst ihn in meiner frühesten Jugend (als ich noch, was freilich schon lange her ist, in meinem Geburtslande Kleinasien lebte?) gesehen habe.

Der Satzbau hat Schwierigkeit, es fehlt bei allen Participien die Copula *ἔστιν*, und doch sind fast alle Participia in dieser Satzverbindung in der Prädicatsstellung. Ich übersetze nun so:

„Aber auch Polykarp [ist] nicht nur von den Aposteln unterrichtet und [hat] mit Vielen verkehrt, welche Christum gesehen haben, sondern [ist] auch von den Aposteln nach Asien [*Asia minima*] bestellt, als Bischof in der Gemeinde zu Smyrna. Ihn kenne auch ich aus meiner frühesten Jugend persönlich. Er hat bekanntlich sehr lange [als Bischof] ausgehalten¹⁵⁾ und ist [erst] in ausserordentlich hohem Alter nach einem berühmten und weltbekannten (sonnenklaren) Martyrium aus diesem Leben geschieden, indem er fortwährend das lehrte, sowol was er von den Aposteln empfangen

15) Ich übersetze hier *γὰρ* mit bekanntlich, und *παρέμεινε* wie der alte lateinische Uebersetzer durch *perseveravit*, mit ausgehalten.

hatte, als auch was die Kirche [noch heute] lehrt, und was auch die Wahrheit ist.“

So erklärt sich der eigenthümliche Umstand, dass in Smyrna nur Ein Bischof in der ganzen Zeit lebte, während in Rom nicht weniger als zehn bis zu dem Bischof Anicetus, welchen Polykarp, wie gleich weiter unten in fast unmittelbarem Zusammenhange von Irenäus erzählt wird, in Rom besucht hat, dadurch, dass Polykarp, wie allbekannt, ein so sehr hohes Alter erreicht hat. Vor jenem γὰρ ergänze ich aber einen Satz etwa folgenden Inhalts: Dass in Smyrna blos Ein Bischof war, erklärt sich leicht; denn dieser Eine hat u. s. w.

Ist nun Zieglers Benutzung dieser Stelle die unbedingt richtige? Ist meine Auffassung unbedingt unmöglich? Ist meine Uebersetzung unbedingt zu verwerfen?

Nun aber frage ich: Warum hat Ziegler nicht angegeben, wo er das *πάνυ γηραιός* fand? Warum gab er keine Uebersetzung und Erklärung dieser immerhin schwierigen, aber doch für ihn so überaus wichtigen Stelle, des Fundamentes seiner Schlussfolgerungen? Wusste er, dass das Fundament wanke, und wollte seines Baues schwache Basis nicht verrathen? Gedachte er durch ein „Unbedingt“ und „Hinreichend widerlegt“ uns von der sorgsameren Prüfung abzuhalten?

Das alles kann und will ich nicht annehmen. Aber wie erklärt sich sein Schweigen? Es gibt nur Einen Ausweg. Ziegler hat — ich habe den Muth es zu behaupten, weil ich nicht annehmen kann, dass er so zuversichtlich schreiben konnte, wie er that, wenn er die Stelle las — die Stelle gar nicht gelesen. Ich behaupte das, und zur weiteren Stütze meiner Behauptung führe ich den Anfang der *vita Irenaei* von Massuet an: „*Quae fuerit Irenaei patria, quod genus, quove anno in lucem editus, nullibi apud veteres, quorum exstant opera, scriptum legitur. Id tamen certum videtur, Graecum existisse; quod ipsum nomen plane Graecum, et ejus institutio suadet. Narrat enim vir sanctus in epistola ad Florinum, cujus fragmentum recitat Eusebius, se puerum adhuc, παις ὢν ἔτι, vel, ut loquitur in opere adversus Haeresses, in prima sua aetate, ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ, Polycarpum jam valde senem, πάνυ γηραιόν, audissee, et ab eo primis Christianae religionis praeceptis imbutum fuisse.*“

Massuet hat zuerst den schweren Irrthum durch unerwiesene und uneingeschränkte Anwendung dieser beiden verhängnisvollen Worte begangen, und Ziegler nimmt den Accusativ *bona fide* hin und birgt sich hinter den seidenpapierenen Schild der Worte des Massuet, ohne die Haltlosigkeit desselben zu er-

kennen. Ja er scheint sogar Tillemont's Kirchengeschichte und Dodwell's *Dissertationes in Irenaeum* nicht nachgelesen zu haben, denn er citirt ohne Weiteres nach Massuet, der ja beide „hinreichend widerlegt“, ja „unbedingt“ zurückgeschlagen.

Und nun bitte ich jeden Leser dieser Zeilen, die ausserordentlich eingehenden *Dissertationes praeviae* Massuet's, besonders die zweite zu vergleichen, und es wird sich an vielen Orten eine wunderbare Abhängigkeit Ziegler's von Massuet herausstellen, an manchen aber auch ein völliges Uebergehen oder Unentschiedenlassen von Fragen, bei welchen es Massuet und seine Vorgänger sich haben äusserst sauer werden lassen.¹⁶⁾

Dass die Folgerungen des Hrn. Z., welche er an ein so spätes Geburtsjahr (147 p. Chr.) knüpft, mit der Basis in nichts zerfallen, das ist selbstverständlich.

Es wird sich noch fragen, in welcher Weise wir unsere Antwort auf die Frage geben können: Wann wurde Irenäus geboren?

Nahе an die apostolische Zeit reicht die Lebenszeit des Irenäus, aber nicht mehr in dieselbe hinein. So lehrt uns die Stelle des Irenäus von der Abfassung der Apoc. Johannis (*Iren. l. V, 30, 3* vgl. oben). Mehr als 30 Jahre Zwischenraum lässt dies *σχεδόν* nicht zu.

Wir kämen somit in das Jahr 126 etwa n. Chr. Geburt.

Diese eine Stelle kann für uns einen Anhalt in der Chronologie geben. Die zweite Stelle (*l. III, 3, 4*) beweist für Irenäus nur, dass er in früher Jugend, im Knabenalter, den Bischof Polykarp in Smyrna oft gesehen und gehört hat, für Polycarpus aber beweist diese Stelle sowol die Bekanntschaft desselben mit Johannes dem Apostel, und mit vielen Autopten des Herrn, als auch sein langes Bisthum und Lebensalter, dient also allerdings zur Bestätigung des Schreibens der Gemeinde in Smyrna über Polykarps Martyrium (die 86 Jahre treuen Dienstes)¹⁷⁾ und zur Beglaubigung der Echtheit des *Fragm. II. (Ep. ad Florinum)*, in welchem Irenäus von den frischen, unverlierbaren Jugendeindrücken, die des Poly-

16) Oder sollte Stieren die mit- oder unschuldige Veranlassung durch wörtlichen, vielleicht nur theilweisen Abdruck der „Vita“ Massuets in seiner Ausgabe gegeben haben? In diesem Falle hat Z. wol auch Massuets Ausgabe nicht gekannt? Bestätigte sich aber diese Vermuthung, so hätten wirs mit einem „Erbfehler“ zu thun. Dann hat der „gute Massuet einmal geschlafen“ und geträumt, Stieren erzählt den Traum weiter, und Ziegler hält den Traum für Wirklichkeit. — Da mir Stierens Ausgabe, nach welcher Ziegler citirt, nicht zur Hand ist, kann ich diese Frage nicht beantworten.

17) Euseb. K.-G. 4, 15.

karp Erscheinung, Lehre und Mittheilungen auf ihn, den Knaben (*παις ὦν ἔτι*) gemacht haben, berichtet.

Florinus ist nach dem Zeugnis des Irenäus mit ihm zusammen ein Schüler des Polykarp gewesen. Jener bekleidete (*πράττοντα*) damals ein Amt *ἐν αὐτῇ βασιλικῇ* und zwar *λαμπρῶς*; folglich ist er immer einige Jahre, ja ein Jahrzehend älter als Irenäus (*παις ὦν ἔτι*). Später ist nach Eusebius V, c. 15 Florinus Presbyter in Rom geworden; aber in Heterodoxie gerathen verlor er dieses Amt. Die Zeit, in welcher Irenäus an diesen Florinus schrieb, muss nach 167, dem Todesjahr des Polycarpus, welches in dem Briefe vorausgesetzt wird, gelegt werden; andererseits macht die in dem Briefe des Irenäus vorkommende Erinnerung des Florinus an den gemeinsamen Lehrer Polykarp den Eindruck, als wenn dessen Martyrium ganz kurz vorher stattgefunden und die Nachricht von demselben den Irenäus veranlasst habe, alle die Jugendeindrücke, die bleibenden, zusammenzustellen, um damit das Herz des Florinus zu treffen, zu erweichen, zu besiegen. — Nehmen wir nun an, dass Florinus (denn Tillem.'s Annahme können wir als ungefähre ohne Schaden adoptiren) im Jahre 136 20 Jahre alt gewesen sei, so wäre derselbe um das Jahr 168 etwa 52 Jahre alt, Irenäus dagegen etwa 42 Jahre alt gewesen.

Nun lautet die dem von Z. oben schon mitgetheilten Citat aus dem *Fragment. ep. ad Flor.* nächstvorausgehende Stelle: „*ταῦτα τὰ δόγματα οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες, οὐ παρέδωκάν σοι· εἶδον γάρ σε, παις ὦν ἔτι, κ. τ. λ.*“ „Solche Lehren“ (wie du sie vorträgst, Florinus,) „haben die, welche vor uns Presbyter gewesen sind, welche auch der Apostel Schüler gewesen sind, dir nicht vorgetragen.“

Beide, Florinus und Irenäus, sind Presbyter gewesen, jener zu Rom, dieser zu Lugdunum in Gallien. Diese Stelle lässt also die Vermuthung als zulässig erscheinen, dass Irenäus zu einer Zeit geschrieben habe, in welcher derselbe noch Presbyter und sein Gegner entweder noch activer, oder, was wahrscheinlicher ist, removirter Presbyter war¹⁸⁾; und würde

18) Dass in demselben Fragmente weiter unten auch Polykarp Presbyter genannt wird, beweist nichts gegen diese Vermuthung, weil 1) in dem Anfange des zweiten Jahrhunderts Presbyter und Episcopus nicht sub- und superordinirte, sondern thatsächlich coordinirte Amtsträger waren, die Bezeichnungen also identisch gesetzt werden konnten, 2) weil grade der Ausdruck Presbyter mit Beziehung auf die kurz vorher angeführte, obige Stelle absichtlich gewählt zu seyn scheint, und 3) des Polykarp Superiorität durch das Attribut: „*apostolicus presbyter*“, welches ihm hier gegeben wird, hinlänglich illustriert war.

dieser Umstand mit dem ebenerwähnten zusammenstimmen, wonach Irenäus unter dem Eindrucke, welchen das kurz vorher ihm kundgewordene Martyrium des Polykarp auf ihn gemacht hatte¹⁹⁾, diese Schrift und besonders diesen Brief schrieb.

Diese auf zwei Momente gestützte Vermuthung, dass für die Abfassung der Schrift gegen Florinus der Zeitraum zwischen 168 und 177 anzunehmen sei, widerstreitet unserer ersten Annahme bezüglich der Geburtszeit des Irenäus durchaus nicht, passt vielmehr trefflich zu jener.

In die Zeiten des Commodus und gar in die letzten Jahre der Regierung dieses Kaisers hinabzugehen, wie Massuet wahrscheinlich findet, wird uns aber Eusebius' Notiz nicht nöthigen.

Ich halte es zudem für wahrscheinlicher, dass der Herausgabe des grossen, an sich eine Reihe von Jahren fordernden Werkes, welches viel sicherer²⁰⁾, auch nach des Hieronymus Nachricht, in die Zeiten des Episcopats und in die der Regierungszeit des Commodus zu verlegen ist²¹⁾, kleinere Spezial-

19) Auch die als dem Polykarp geläufig überlieferte Aeusserung: Ὡ καὶ Θεὸς, εἰς οὐδὲν με καιρὸς τετήρησας, ἵνα τούτων ἀνέλωμαι, an deren Echtheit wir zu zweifeln keinen Grund haben, begreift sich eher als eine einem alternden Mann stereotyp gewordene Formel, denn als eine solche, welche Irenäus schon in der frühesten Jugend von dem damals in der Manneskraft stehenden Polykarp häufig gehört hätte. Meiner Meinung nach hat Irenäus dieses Wort erst später, nach des Polykarp Tode, mit den anderen Nachrichten über die letzten Lebensumstände mitgetheilt erhalten, dies war neuerdings geschehen und wurde gleich benutzt.

20) Für Abfassung der Bücher I—III gibt einen deutlichen Anhalt Lib. III, 3, 3 und 4. Victor (196 n. Chr.) wird noch nicht, aber nach Anicetus werden noch zwei röm. Bischöfe, nach Polykarp mehrere smyrnensische Bischöfe, jene namentlich, diese *tacitis nominibus* erwähnt.

21) Hieronymus sagt im Catalog: ἤνθησε μάλιστα ἐπὶ Κομοδίου βασιλέως, ὅστις εἰς τόποιον Ἀντιοίνου Βήρου ὑπεεῖληθεν. Commodus regierte von 180—192. Damals war — nach Z.'s Berechnung — Irenäus 33—45 J. alt: also „die Zeit der grössten männlichen Kraftentwicklung und Reife“ (Ziegl. a. a. O. S. 16). Dann wäre Irenäus mit 30 J. (a. 177) Bischof geworden, und schon etliche Jahre vorher, als Zwanziger Presbyter gewesen. Es will mir dies, nemlich ein so früher Eintritt in ein relativ hohes geistliches Amt, für jene Zeit durchaus nicht mehr passend erscheinen. — Aber Ziegler geht noch weiter; er referirt Cave's Meinung, dass Irenäus den Bischof Polykarp auf der Reise nach Rom zu Anicetus begleitet habe, und von Beiden bestimmt worden sei, nach Gallien zu gehen, erklärt diese Meinung mit der seinigen vereinbar und bemerkt weiter (a. a. O. S. 26 Anm.): „Irenäus kann sehr wohl von Anicet und Polykarp als eine brauchbare Kraft erkannt und zur Unterstützung des alternden Pothinus nach Gallien geschickt sein.“ — S. 39 eignet sich Ziegler die allgemeine Annahme an, dass Polykarp im J. 160 p. Chr. („ungefähr“) die Romreise gemacht habe. Damals war Irenäus nach Zieglers Berechnung etwa 13 Jahre alt, und ein 13jähriger Knabe wird zur Unterstützung eines alternden Bischofs abgesandt, der also seinem Amte nicht mehr gewachsen war! Zur Unterstützung eines Bischofs sendet man einen Presbyter oder Diaconen,

arbeiten vorangingen, welche durch den Abfall des Florinus und andere Anlässe hervorgerufen wurden, und erst nach und nach der Gedanke an ein allgemeiner angelegtes Werk gegen die gesammte falsche Gnosis auftauchte, und das genauere jahrelange Studium Stoff und Freudigkeit und Befähigung zur Bearbeitung vermehrte.

Für eine vor 177 zu datirende Abfassung jener *ep. ad Florinum* spricht also einiges, wider dieselbe nichts mir Bekanntes.

Für ein in den Anfang des 2. Viertels des 2. Jahrh. zu legendes Geburtsjahr des Irenäus spricht, wenn auch nicht viel, doch etwas, wider diese Annahme und für die Annahme einer weit späteren Geburtszeit spricht nichts, ja die Stelle über die Abfassung der Offenbarung Johannis spricht ebenso gegen letztere, wie für unsere.

Die Wahrscheinlichkeit spricht also für unsere, das ist die alte, überlieferte Annahme. Mit derselben sind aber noch zwei Momente in Verbindung zu bringen.

Nehmen wir nemlich als die Zeit der Abfassung der *ep. ad Florinum* ein Jahr, zwischen 168 und 177 liegend, an, so spricht für unsere andere Annahme, dass das Geburtsjahr des Irenäus in die zwanziger Jahre des zweiten Jahrh. falle, die Darstellung des Irenäus, dass er die Jugenderinnerungen als viel lebendiger in der Seele haftende, mit dem Knaben verwachsene, unauslöschliche bezeichnet, eine

aber keinen 13jährigen, wenn auch noch so talentvollen Knaben! Was hat sich nur Z. bei solcher Berechnung gedacht? — Beiläufig bemerkt, kann ich Caves Vermuthung nicht beipflichten. Eine solche, späte Romreise, gemeinsam mit Polykarp 7 Jahre vor dessen Feuertod unternommen, hätte Irenäus schwerlich in den beiden Stellen, wo er von Jugenderinnerungen redet, am wenigsten in dem Brief an Florinus in Rom (!) unerwähnt gelassen. —

Was übrigens die Blüthezeit eines Mannes anlangt, der Schriftsteller und Bischof war, so ist diese, von der Hieronymus spricht, die Zeit seiner hervorragendsten Wirksamkeit und Productivität, aber diese muss durchaus nicht in die dreissiger Jahre und die erste Hälfte des 4. Decenniums des menschlichen Lebens gelegt werden, sondern kann viel später eintreten. Nicht nur die psychischen Gaben und physischen Kräfte, auch die Zeiten machen die Männer gross. Der Bischof Irenäus und der Verf. des ausführlichen *Antignosticus* (s. v. v.) sind für die Kirche von eminenter Bedeutung. In der ruhigen Zeit unter Commodus hat Irenäus sein grosses Werk vollenden, auch seine grösste seelsorgerliche Wirksamkeit entfalten können. Damals breitete sich sein, seines Werkes und Wirkens Ruhm leicht und weit aus, damals blühte Irenäus. Nachher wirkten vereint Alter und Verfolgungsnöthe lähmend, seine Productivität nahm ab, der Höhepunkt seines Lebens war überschritten, obgleich er auch später noch schriftstellerisch thätig war. Denn sein Brief über die Osterstreitigkeiten an den Bischof Victor in Rom ist nach 196 geschrieben.

Wahrnehmung, welche erst das auf ein längeres Leben rückwärts schauende, der Erinnerung an die Vergangenheit lebende, angehende oder wirkliche Greisenalter macht und ausspricht, in welchem die Jugendjahre in fester Erinnerung bleiben, ja neu und klar ins Bewusstseyn treten, die späteren thatenreicheren Jahre einer relativen Vergessenheit anheimfallen. Und somit würde das Geburtsjahr des Irenäus auch deshalb in das zweite Jahrzehend des zweiten Jahrh. gelegt werden müssen, denn ein Fünfziger kann eine solche Wahrnehmung aussprechen, aber nicht ein Mann, welcher noch diesseit der dreissiger Jahre sich befindet.

Umgekehrt, setzen wir das frühe Geburtsjahr des Irenäus als das durch Wahrscheinlichkeitsrechnung probabel gemachte an, so müssen wir Bedenken tragen, die Abfassung der *ep. ad Florin.* soweit später zu datiren — etwa in Commodus' Regierungszeit —, weil der Adressat des Briefes und des Buchs *de Monarchia* — an sich wenigstens 10 J. älter als Irenäus — dann schwerlich noch als nahezu achtzigjähriger Greis diesen heterodoxen Eifer entfalten konnte, wodurch er seinen Condiscipulus Irenäus zu einer Abfassung zweier immerhin geraume Zeit auseinanderliegender Schriften (*de monarchia* und *de octava*) provocarite.

Unser Ergebniss würde seyn, dass die Basis der Ziegler'schen Berechnung des Geburtsjahrs des Irenäus eine irrige sei und damit alle darauf gebauten Berechnungen haltlos und die daraus gezogenen Folgerungen trüglich werden. — Diesem immerhin negativen Resultat gegenüber stellen wir die Annahme der Früheren, dass Irenäus schon in den zwanziger Jahren des zweiten Jahrhunderts geboren, der apostolischen Zeit sehr nahe stehend sei, als sehr wahrscheinlich hin, und halten ferner uns berechtigt, die Abfassung der ersten gegen Florinus gerichteten Schrift (incl. Brief) vor das J. 177 zu setzen.

Beleuchtung der neuesten Untersuchungen über Luther's Geburtsjahr.

Von

J. K. F. Knaake.*)

Es liegt in der Pflicht einer „Stoffsichtung“, den Ergebnissen der Einzelforschung möglichst nahe zu treten; versucht

*) Die Red. bemerkt, dass obiger Aufsatz noch vor Ausgabe des vorigen

habe ich es in Bezug auf Luther in den beiden bisher für unsere Zeitschrift gelieferten Aufsätzen: es liegt aber auch in ihrer Pflicht, ihnen möglichst nahe zu bleiben, und dies ist der Grund, warum ich die Frage nach Luther's Geburtsjahr noch einmal aufnehme. Wenn sich nun bei mir in ihrer Erörterung „sichtlicher Eifer“ kund gibt, so ist es Eifer für geschichtliche Wahrheit, der allerdings „sich sträubt“, ohne Prüfung eine alte sonst begründete Ansicht aufzugeben, aber keinen Anstand nimmt, überzeugenden Thatsachen Ohr und Herz zu öffnen.

Den entschiedensten Widerspruch gegen 1483 als Geburtsjahr des Reformators erhebt noch immer Prof. Dr. Holtzmann: er hat neuerdings in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1872. S. 426 ff. wiederum für 1484 seine Lanze eingelegt. Einwendungen gegen seine Ansicht, die er „mit überwiegender Wahrscheinlichkeit“ nachgewiesen haben will, hat er mit merklicher Flüchtigkeit behandelt. „Die Sache steht nunmehr so, meint er, nachdem er die seither in die Frage eingetretenen Forscher namhaft gemacht, dass für 1484 in vorderster Linie eine schriftliche Aeusserung Luther's, wahrscheinlich vom Jahr 1540, spricht. Köstlin weist nach, dass dieselbe ohne Zweifel in Form eines sog. *colloquium Lutheri* existirte, wie derartige *colloquia* damals in Umlauf waren und mit vielen Varianten sich fortpflanzen.“ „Nicht viel anders, fährt er fort, urtheilt Knaake: Offenbar sind hier zwei Quellen verbunden und in einander gemischt, eine schriftliche von Luther's eigener Hand und eine mündliche, die später von Anderen aufgezeichnet ist.“

Im Sinne hatten Köstlin und ich die sog. Selbstzeugnisse Luther's über sein Leben: von Holtzmann erfahren wir nun, dass wir beide für das Jahr 1484 als schriftlich von dem Reformator aufgezeichnet eingetreten sind; denn anders können die Worte im Zusammenhange nicht gefasst werden. Was sagt aber Köstlin wirklich? Er äussert sich also: „Die drei Schriftstücke (bei Ericus, Erl. Ausg., Holtzmann'sche Veröffentlichung) sind, wie ihre Uebereinstimmung in Inhalt und Form zeigt, nur drei verschiedene Recensionen, resp. Erweiterungen Einer ursprünglichen Aussage — nicht unmittelbarer Abdruck einer Handschrift — Luther's.“ „Bei Ericus sagt zwar die Ueberschrift: *Ex ipsiusmet αυτογράφῳ*; aber gleich der erste Satz sagt: *Anno 1484 natus sum.* —

Heft eingegangen ist, und hält dafür, dass derselbe des Hrn. Verfassers nächstens erscheinendem 3ten Artikel zur „kritischen Stoffsichtung über Luthers Leben“ „3. Jugendjahre“ passend noch voransteht. G.

Certum est, inquit, führt also den von sich redenden Luther in dritter Person ein.“ „Ist etwas Richtiges an dem Autograph bei Ericus, so wird es nur etwa dies seyn: Luther hat etwa einzelne Angaben einem Freunde aufgezeichnet und dazu hinsichtlich seines Geburtsjahres mündlich bemerkt: *Certum est*.“ Wo ist hier ein Nachweis, dass die schriftliche Aeußerung Luther's ohne Zweifel in Form eines sog. *colloquium Lutheri* existirte?

Was dann mich anbetrifft, so hat Dr. Holtzmann meine Worte aus ihren Beziehungen herausgerissen und lässt mich nun von dem, was ich behauptet habe, gerade das Gegentheil sagen. Sollte er den Lesern der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie ihren wirklichen Sinn, den er freilich nur eine Seite hinter der von ihm angeführten Stelle deutlich hätte erkennen können, nicht vorenthalten wollen, so will ich ihm zum Verständniss meiner Ansicht mit Folgendem zu Hülfe kommen: Die schriftliche Quelle, welche ich in meinem Aufsätze als eine der Grundlagen der sog. Selbstzeugnisse Luther's angenommen habe, spricht keineswegs für 1484, sondern ist der Danziger Psalter, der 1483 bot; die Angabe des Jahres 1484 bei Ericus u. s. w. habe ich aus einer angeblich mündlichen Aeußerung Luther's oder aus einer genannten Psalter entnommenen fehlerhaften Abschrift hergeleitet; andere Sätze jener öfter berührten Aufzeichnungen sind sicher nur aus mündlicher Mittheilung geflossen.

Holtzmann scheint indess neben der glücklichen Gabe, sich selbst über die Kraft seiner Gründe zu täuschen, zugleich ein eigenthümliches Geschick zu besitzen, Andere misszuverstehen. Nicht nur dass Köstlin und ich dem Spiel seines Geistes vor seinem Publicum dienen müssen, hat er sogar die nur fünfzeilige Bemerkung Guericke's am Schlusse meines Aufsatzes falsch zu beziehen gewusst. Köstlin hatte es auffallend gefunden, dass Melanchthon zur Erkundigung des Geburtsjahres Luther's bei dessen Mutter wiederholte Versuche gemacht und sich dann bei der Aussage des Bruders beruhigt habe, während er doch den Reformator selbst immer um sich gehabt und mit ihm in freundschaftlichem Verkehre gestanden. Dies war von mir bedingungsweise zugegeben worden, wenn es nemlich Melanchthon bei seinen Nachforschungen lediglich um rein „chronologische Notizen“ zu thun gewesen sei; ich hatte aber versucht, die Möglichkeit eines anderen Zweckes dabei nachzuweisen, wozu eben Luther seine Hand nicht weiter habe bieten wollen. Gegen Köstlin's in Bezug auf Luther's Geburtsjahr zweifelnerregende „Einrede“ und meine „resp. Zusage“ hat, wie ausser Holtzmann schwer-

lich Jemand verkennen wird, Guericke seinen Einwand erhoben, nicht aber gegen meinen Versuch, den sonst auffälligen Umstand zu erklären. Was tischt nun *Dr. Holtzmann* seinen Lesern auf? „Gegen die weithergeholte Hypothese *Knaake's*, Luther habe es vermieden, sich *Melanchthon* gegenüber über sein Geburtsjahr zu äussern, damit dieser nicht in Versuchung gerathe, ihm die Nativität zu stellen, bemerkt schon *Guericke*, es sei überhaupt das Einfachste gewesen, sich an die Mutter zu wenden, weil Niemand über seine eigene Geburt authentischen Aufschluss zu geben vermag.“ Abgesehen von dem Dunst, den er dadurch Anderen vormacht, frage ich: Da es nicht übersehen werden konnte, dass *Guericke's* Bemerkung in vorderster Linie gegen *Köstlin* gerichtet war, warum nennt *Holtzmann* Letzteren hier nicht an erster Stelle, ja überhaupt nicht?

Es wird überflüssig seyn, auf *Holtzmann's* weitere Ausführungen einzugehen; sie bewegen sich eben auf dem Boden losen Rasonnements, das seinem Leserkreise nicht den Schatten eines Bildes von dem Stande unserer Frage zu geben vermag. Nur ein schwacher Ansatz ist von ihm gemacht worden, aus *Luther's* Schriften selbst einen Belag für das Jahr 1484 heizubringen, — mehr in Eile aufgerafft. „*Luther*, heisst es bei ihm, sagt in einer am 30. November 1539 gehaltenen Predigt: „„Ich glaube, dass Papst *Julius* in dem Jahre gestorben ist, da ich geboren bin““ (Erl. Ausg. Bd. 45. S. 142). Der Name ist natürlich ein Gedächtniss- oder Druckfehler. Wol aber ist *Julius II.* Oheim *Sixtus IV.* am 13. Aug. 1484 verstorben. Es brauchte einige Zeit, bis dieser Todesfall in Deutschland überall kund geworden, auch das gemeine Volk vom Ableben eines Papstes in Kenntniss gesetzt war. Als die kirchliche Kundgebung in Thüringen erfolgte, fühlte sich *Luther's* Mutter eben der Entbindung nahe. Daher ihre Erinnerung.“ Das klingt ja gerade so, als hätte *Dr. Holtzmann* mit der Mutter des Reformators „im Reiche derer Todten“ eine Unterredung über unsere Frage gehabt. Von *Luther's* Mutter ist nemlich an der Stelle nirgends die Rede, und dass sie im Herbste 1484 ihrer Entbindung nahe gewesen, ist in Bezug auf ihren berühmten Sohn vorläufig nur ein Product *Holtzmann's*cher Einbildung. Sieht man aber den angeführten Satz genau an, so wird darin, mag immerhin *Julius II.* und *Sixtus IV.* verwechselt seyn, keineswegs *Luther's* Geburt durch den Tod des Pabstes bestimmt, sondern umgekehrt der Tod des Pabstes durch *Luther's* Geburt, wobei *Luther* selbst noch einen augenblicklichen Irrthum („ich glaube“) als möglich setzt; es müsste sonst ja heissen:

„Ich glaube, dass ich geboren bin, da Pabst (Julius) Sixtus gestorben ist.“ — Wenn nach dieser Leistung Holtzmann schliesst: „Soweit sich in solchen Dingen von grösster Wahrscheinlichkeit reden lässt, ist solche mithin schlechterdings für die Annahme von 1484 als Luther's Geburtsjahr in Anspruch zu nehmen“, so kann man nur ausrufen: *Risum tenentis, amici!*

Einen höchst werthvollen Beitrag dagegen hat Dr. Franz Schnorr von Carolsfeld in den Studd. und Krit. 1872. S. 381 nebst einer „Berichtigung“ S. 588 geliefert: unsere Untersuchung gewinnt dadurch entschieden an Klarheit. Wichtig ist zunächst sein Hinweis auf die „von Luther's Hand geschriebene, das Jahr 1540 als *annus hodiernus* bezeichnende Weltchronik, welche die Königliche Bibliothek zu Dresden unter der Bezeichnung F 66^b aufbewahrt“. Wie Köstlin verdanke auch ich der gütigen Mittheilung des genannten Gelehrten ein Facsimile der hier in Betracht kommenden Stelle. Gezählt wird in der Chronik nach Jahren der Welt: die mir vorliegende Seite zeigt oben links „MMMMCCCC“ (5400); hieran schliesst sich in der Mitte entlang von oben nach unten eine Reihe abwechselnd gefüllter und leerer Fächer, der Zahl nach 60: jedes Fach deutet ein Jahr an, bei jedem zehnten Fache steht ein X; wo nebenbei geschichtliche Angaben gemacht sind, ist nach rechts ein Strich gezogen. Bei dem Jahre 5427 nun steht: „*Nascor*“, bei 5437: „*Mazimilianus solus* 29“, bei 5443:

„*Natus Carolus. 5. pa-* 1500

tre suo Philippo 22 annorum“,

bei 5460: „*Lutherus contra Indulgentias*“. Die Zahl „1500“ bei 5443 bezeichnet die Zeit nach Christi Geburt und lässt keinen Zweifel übrig, wie der Verfasser der Chronik (Luther) die Weltära gerechnet hat.

Schon in einer alten Abschrift der Luther'schen Weltchronik, die, wie Dr. Schnorr von Carolsfeld mittheilt, nach J. Ch. Götze von Matthias Wanckel's Hand¹⁾ herührt, wird an der Stelle des *Nascor* gelesen: „*Doctor Martinus Lutherus nascitur hoc anno nempe a Christo nato 1484.*“ Auf dasselbe Ergebniss kommt man, wenn man von Karl's V. Geburt ab rückwärts rechnet: Luther hat seine eigene Geburt 16 Jahre vor ihm eingetragen. Dr. Schnorr von Carolsfeld hat mir brieflich die Rechnung der Jahre von Christi

1) Matthias Wanckel aus Hamburg bezog 1529 die Universität Wittenberg, verheirathete sich 1540 mit der Tochter des Probstes zu Kemberg Bartholomäus Bernhardi, ward 1542 Prediger zu St. Moritz in Halle, erhielt 1552 die Stelle seines Schwiegervaters und starb 1571.

Geburt ab bis zu dem *Nascor* in der Handschrift als ebenfalls auf 1484 zutreffend bezeichnet. Es steht also fest, dass Luther bei letzterem Jahre seine Geburt angemerkt hat, und wir können nicht einmal mit Köstlin in dem Umstande eine Schwierigkeit erblicken, dass Luther Maximilian I. erst 1494 allein Kaiser werden lässt, da in dem von Luther herausgegebenen Drucke der Weltchronik sowie in ihren späteren Uebersetzungen dasselbe Jahr den gleichen Vermerk hat¹⁾; ein Versehen liegt nur in der Zahl „29“ dabei als Angabe der Regierungszeit, wofür die gedruckten Ausgaben „25“ haben: — auch die Rechnung von Maximilian ab rückwärts ergibt demnach für die Handschrift „1484“ als Luther's Geburtsjahr.

Hierbei darf ich jedoch nicht unerwähnt lassen, dass das Verhältniss der geschriebenen Weltchronik Luther's zu ihrem ersten Drucke, der *Supputatio annorum mundi*, die 1541 bei Georg Rhau zu Wittenberg erschien, noch weiterer Aufklärung bedürftig ist. Als Jahr der Abfassung wird hier mit demselben Ausdruck wie in der Handschrift („*hodiernus annus*“) 1540 bezeichnet und dann hinzugefügt: „*Hoc anno (1540) numerus annorum Mundi precise est 5500*“; etwas später folgt: „*Judaei scribunt hoc anno 1540. non plus quam 5299. a condito Mundo, ubi nos scribimus 5500. Ita deficiunt in 201. annis.*“ Die Rechnung nach Jahren der Welt im Drucke stimmt also nicht mit der in der Handschrift: es findet sich ein Unterschied von 17 Jahren. Auch im Texte weichen beide Schriftstücke von einander ab. Luther's Geburt wird im Drucke ebenso wenig angemerkt wie Karl's V. Geburt, dagegen sind andere Bestimmungen hinzugetreten; von den oben mitgetheilten Angaben der Handschrift ist nur die über Maximilian I. beibehalten, und zum Jahre 1517 lauten die Worte: „*Indulgentiae Papales impugnatae per Luth. post mortem Joh. Hus anno 102. qui est annus fere 1000 confirmati Papatus per Focam.*“ Es scheint hiernach eine durchgehende Umarbeitung der Chronik stattgefunden zu haben; wie weit dieselbe für unsere Frage von Bedeutung ist, lässt sich nicht bestimmen. Später hat wenigstens Johann Aurifaber aus Breslau, Professor in Wittenberg, in seine 1550 angefertigte und bei Hans Luft herausgegebene Uebersetzung der „*Supputatio*“ Luther's Geburt wieder aufgenommen, und zwar bei 1483, mit den Worten: „*Martinus Luther geborn zu Eisleben, am 10. Nouembris.*“ Wir haben demnach neben dem zweifellos eigenhändigen Zeug-

1) Vgl. *Chronica Carionis Hal. Suev.* 1537. p. 291b: „*Anno Christi 1494 imperium suum Maximilianus auspicatus est defuncto patre, quo cum uiuente adhuc imperium simul administrarat annos 8. caeterum post obitum patris regnavit annos 25.*“

niss Luther's für 1484 auf demselben Gebiete eine andere Notiz für 1483, die jedoch nur den Werth einer Nebenquelle hat: die Beweiskraft der Handschrift wird davon zunächst nicht berührt.

Wanckel's Worte in der Abschrift der Luther'schen Weltchronik, die schon oben angeführt worden, können keine weitere Bedeutung beanspruchen als die einer allerdings zutreffenden Erklärung der zu Grunde liegenden Stelle der Urschrift. Indess Dr. Schnorr von Carolsfeld hat mit ihrer Wiedergabe eine andere brauchbare Bemerkung verbunden. „Bei der Wanckel'schen Abschrift, sagt er, befindet sich auch ein anscheinend von derselben Hand geschriebener Zettel mit ähnlichen Daten aus dem Leben Luther's, wie die bei Ericus S. 174 und in der Erlanger Ausgabe der deutschen Schriften Luther's Bd. LXV. S. 257 mitgetheilten, welcher mit den Worten anfängt: „Anno 1484 sum natus. Certum“. Götze hat den Zettel in den „Merkwürdigkeiten der K. Bibliothek zu Dresden“ Bd. I. Dresden 1743. S. 258 abdrucken lassen; er stimmt nach Köstlin (Studd. u. Krit. 1873. S. 140) durchaus mit dem Texte der Erl. Ausgabe, blos den Anhang dort hat er nicht. Somit haben wir in ihm eine den übrigen Selbstzeugnissen Luther's nah' verwandte Aufzeichnung, die dadurch unserer Untersuchung eigenthümliches Licht gibt, dass ursprünglich „*Ex ἀπογράφῳ*“ beige geschrieben war, welche Worte aber nach Schnorr von Carolsfeld „gleich, nachdem sie geschrieben waren, durch Verwischen der nassen Tinte absichtlich unleserlich gemacht zu seyn scheinen“. Ich komme später darauf zurück.

Eingehendere Berücksichtigung erfordert noch Köstlin's neuester Aufsatz in den Studien und Krit. 1873. S. 135 ff., betitelt: „Die geschichtlichen Zeugnisse über Luther's Geburtsjahr“. Anerkennen muss man, dass zur Klarstellung des Gegenstandes unserer Frage einiges Neue vorgebracht ist; jedoch lässt die Verwerthung des Alten zu wünschen übrig. Bedenklich erscheint mir insbesondere Köstlin's Verfahren, wo er zur Erklärung seiner eigenen Meinung übergeht; es werden hier die Zeugnisse mehr gezählt als gewogen. So spielt auch bei ihm die von Holtzmann zuerst angezogene, oben als gänzlich unbrauchbar zurückgewiesene Stelle Erl. Ausg. 45. S. 142 eine ziemliche Rolle; sie soll zeigen, wie Luther im Jahre 1539 selbst über sein Geburtsjahr reflectirt, d. h. („ich glaube“) darüber geschwankt habe! Dagegen sind die von mir geltend gemachten amtlichen Documente für 1483 ganz übergangen; namentlich ist auch das bedeutsame Zeugnis des Justus Jonas in seiner Leichenpredigt am Sarge Lu-

ther's (s. Jahrg. 1872. S. 98) keiner Erwägung und Erwähnung gewürdigt. Gerade dies letztere aber beweist, da es am Tage nach Luther's Tode ausgestellt ist, dass schon bei Lebzeiten des Reformators in seinem Freundeskreise 1483 als sein Geburtsjahr galt. In anderen Punkten muss ich noch immer meine von Köstlin abweichende Ansicht aufrecht erhalten, in einigen jedoch habe ich sie auf die von ihm gemachten Einwände hin zu berichtigen: beides soll in der folgenden Darlegung geschehen.

Nach der bereits besprochenen Handschrift der Weltchronik Luther's muss vornehmlich der Danziger Psalter unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Köstlin hat hier wieder das Verdienst, sich um den thatsächlichen Befund, soweit er zur Zeit festzustellen war, bemüht zu haben, indem er über das, was ich zuerst aus einer abgeleiteten Quelle geboten hatte, weiter zurückgegangen ist; doch betreffen seine neuen Eröffnungen weniger den sachlichen Gehalt als die Form. Gemäss den *Nova Litteraria maris Balthici* p. 77 sqq., deren hierher gehörige Stelle Köstlin in den Studd. und Krit. 1873. S. 142 f. vollständiger mittheilt, als ich es in Jahrg. 1872. S. 105 nach J. A. Fabricius vermochte, scheint der Danziger Psalter in Melanchthon's Besitz gewesen zu seyn. Auf dem Titelblatte standen von Luther's Hand die Worte „*Anno 1483 natus ego*“, auf dem hintern Deckelflügel von ebenderselben „*Anno 1518 absolvit me D. Staupitius* u. s. w.“, dem Wortlaute nach genau so, wie ich a. a. O. nach Fabricius angegeben; den etwa noch übrigen Text hatte Wurmfrass zerstört. Gegenüber der dreisten Einrede Holtzmann's nun, dass die — von 1484 — abweichende Jahreszahl im Danziger Psalter (1483) auf den Werth einer Variante herabsinke, die sich der seit 1546 durch Melanchthon und Mathesius¹⁾ gangbar gewordenen Anschauung anschliesse, ist vor Allem wichtig Köstlin's Urtheil über Gabriel Groddeck, der zuerst aus Autopsie von dem gegenwärtig nicht mehr auffindbaren Buche Bericht erstattet hat. „Groddeck, sagt er a. a. O. S. 143, war ein Sachverständiger, der die alten Handschriften verglich und von Berufs wegen zu prüfen hatte. Wir können nicht daran zweifeln, dass jene Anmerkungen wirklich von Luther geschrieben waren.“ Wann dieselben aber in den Psalter eingetragen sind, lässt sich nicht ermitteln; es macht auch nichts aus, da man keinen Grund hat, bei Luthern einen Wechsel seiner Ansicht vorauszusetzen. Dass er darin mit

1) Mathesius gab erst 1565 (!) seine Predigten über Luther's Leben in den Druck, da war 1484 längst nicht mehr auf dem Plan.

eigener Hand 1483 als sein Geburtsjahr bezeugt hat, steht annoch fest.

Es ist mehrfach von sog. Selbstzeugnissen Luther's über sein Leben die Rede gewesen; der Ausdruck scheint nicht gut gewählt, mag aber Kürze halber bleiben. Gemeint sind Aufzeichnungen, welche in ihren Angaben auf den Reformator selbst zurückgeführt werden und in chronologischer Ordnung die wichtigsten Data seines Lebens bieten: Köstlin nennt sie daher *hesser Curricula*.

Dass nun die bei *Ericcus* auftretende Gestalt derselben (s. Jahrg. 1872. S. 104 f.) ein Gemisch von schriftlicher und mündlicher Ueberlieferung sei, wies ich schon in meinem ersten Aufsatz über Luther's Geburtsjahr nach, während Köstlin in seinem „neuen Beitrage“ (Studd. und Krit. 1872. S. 166) noch an Eine „Aussage“ Luther's dachte. Einzelne Sätze konnte ich als bestimmt aus dem Danziger Psalter ursprünglich herrührend hinstellen; es sind diejenigen, von welchen Groddeck bezeugt, dass sie auf dem Deckel gestanden hätten. In Betreff der übrigen Angaben habe ich zwar nach Massgabe der mir vorliegenden Quelle und meiner so nur lückenhaften Kenntniss von genanntem Psalter angenommen, es könnten auch die dem Jahre 1518 ff. voraufgehenden Zeitbestimmungen und vielleicht selbst (durch fehlerhafte Abschrift) die Notiz über Luther's Geburtsjahr daraus geflossen seyn, jedoch nicht ohne Cautele und mit der Neigung, den ganzen ersten Satz des *Ericcus* („*Anno 1484 natus sum Mansfeldi, certum est, inquit*“) als angebliche mündliche Aeusserung Luther's anzusehen. Jetzt halte ich Letzteres für allein dem Wortlaute entsprechend, da eine Beschränkung des „*inquit*“ auf „*certum est*“ durch den Danziger Psalter nicht begründet wird.

Neben *Ericcus* war zunächst der einer Handschrift der Kloster-Bibliothek Mayhingen entnommene Lebensabriss Luther's in der Erlanger Ausgabe seiner Werke Bd. 65. S. 257 zur Sprache gekommen. Köstlin erklärte ihn in den Studd. und Krit. 1871. S. 11 für „offenbar aus eben derselben Quelle stammend“. Indem ich dies „wenigstens zum Theil“ zugeben konnte, glaubte ich in meinem ersten Aufsatz, einer näheren Erörterung überhoben zu seyn: allein der weitere Verlauf unserer Controverse nöthigt mich, nunmehr tiefer darauf einzugehen.

In seinem „neuen Beitrage“ hat sich Köstlin nicht weiter bestimmt geäußert, als dass er für unsere Schriftstücke „Eine ursprüngliche Aussage Luther's“ annehme und in dem Texte der Erlanger Ausgabe die älteste Gestalt erblicke, wäh-

rend ich in meinem „Nachtrag“ (Jahrg. 1872. S. 462) mit Bezug auf meine frühere Darlegung daran festhielt, dass die Urquelle der sog. Selbstzeugnisse Luther's in dem Danziger Psalter zu suchen sei, „gemischt nur mit mündlichen Angaben, die zum Theil, wie in der Erlanger Ausgabe, nicht einmal unmittelbar von Luther aufgenommen“ worden. Wenn Köstlin jetzt (Studd. u. Krit. 1873. S. 140) gegen mich einwendet, das Curriculum der Erl. Ausg. enthalte von den Sätzen des Danziger Psalters kein Wort, so erkenne ich das, nachdem ich durch ihn zu einer klareren Einsicht in denselben gelangt bin, vollkommen an; indess er hätte nicht übersehen sollen, dass ich — vorwiegend Ericeus im Auge — die Grenzen, wie weit die schriftliche Grundlage gehe, wie weit die mündliche, gar nicht näher abgesteckt, bei der Erl. Ausg. sogar für einen Theil letztere ausdrücklich behauptet habe. Dabei gestehe ich willig zu, dass, obwohl ich, wie gesagt, keine genaue Scheidung des ursprünglichen Schriftlichen und des nur Mündlichen gewagt habe, mir der Danziger Psalter doch in grösserem Umfange, als es wirklich der Fall, grundlegend erschienen ist, und dies hat wol Köstlin herausgeföhlt. Eine unzulängliche Darstellung des Ganges unserer Untersuchung ist es aber, wenn Köstlin S. 139 sagt, er habe schon in seinem „neuen Beitrage“ darauf hingewiesen, dass die Curricula in der Erl. Ausg. und bei Ericeus „auf schriftliche, beziehungsweise mündliche Angaben Luther's“ zurückführten: man kann doch kaum zager von etwas reden, als er es in den Studd. und Krit. 1872. S. 165 (vgl. oben meine erste Bemerkung gegen Holtzmann) bei dem „Autograph“ des Ericeus von einer schriftlichen Quelle thut; nur an die entfernte Möglichkeit einer solchen hat er wegen der Ueberschrift erinnert. Wie hätte er sonst vorweg den Satz hinstellen können: „Die Stücke bei Ericeus und in der Erlanger Ausgabe sind nicht unmittelbarer Abdruck einer Handschrift Luther's“? wie schliessen: „Es sind nicht verschiedene Zeugnisse, sondern nur verschiedene Recensionen, resp. Erweiterungen einer ursprünglichen Aussage Luther's“? So wie ich hat ihn denn auch Dr. Kahnis (Die deutsche Ref. Bd. I. S. 132. Anm. 2) verstanden, wenn er bemerkt: „Schwerlich liegt, wie Köstlin annimmt, diesen Recensionen eine Aussage Luther's zu Grunde.“ Erst jetzt hat Köstlin eine schriftliche Quelle neben einer mündlichen bei Ericeus förmlich anerkannt.

Von Köstlin ist geltend gemacht, von mir so eben eingeräumt worden, dass die Aufzeichnung der Erl. Ausg. mit dem Danziger Psalter nichts gemein habe. Es tritt nun die

Frage an uns heran: Was für eine Quelle haben wir in ihr zu erblicken? Um sie zu beantworten, lasse ich den Text der Mayhinger Handschrift nach der Erl. Ausg. hier folgen; er lautet also:

M. Lutherus de seipso.

- Anno
 1484 *natus sum. Certum.*
 1497. *Magdeburgam in scholas missus, ubi uno anno fui.*
 1501. *Ab Isenach Erfordiam missus, 4 annos fui Isenach.*
 1505. *Magister in principio anni.*
 1505. *Monachus in fine anni, anno aetatis meae 22.*
 1512. *Doctor Anno aetatis meae 28.*
 1525. *Uxorem duxi, anno aetatis meae 41.*
 1540. *sum 56.*
Wormatiam profectus 19 fuerunt anni cum ab Isenach abissem. Ita referebat, cui credi par est.
Anno 1521 regressus est populus de Babylone monastica aedito libro de votis monasticis.

Betrachtet man diese Vorlage näher, so kann man drei Theile in ihr unterscheiden. Von dem chronologischen Lebensabriss bis zum Jahre 1540 sondert sich deutlich ab die Angabe über Luther's Reise nach Worms: sie wird zwar auch als eine Selbstaussage des Reformators hingestellt, aufgezeichnet ist sie aber erst auf den Bericht eines Anderen. Ob dann die letzte Notiz überhaupt eine Aeusserung Luther's enthält oder nur ein sonstiger Vermerk ist, bleibt fraglich: sicherlich steht sie in keinem Zusammenhange mit den übrigen Sätzen. Für den wichtigsten Theil, den Lebensabriss Luther's, nun handelt es sich darum, ob er auf einer mündlichen oder schriftlichen Quelle beruht. In der Ueberschrift der Erl. Ausg. sucht man die Entscheidung vergebens. Aber hier kommt uns zu Hülfe Dr. Schnorr von Carolsfeld's Mittheilung über den bei der Wanckel'schen Abschrift der Weltchronik Luther's befindlichen Zettel, welcher denselben Text wie die Mayhinger Handschrift bis 1540 bietet. Seiner ward schon oben gedacht und erwähnt, dass ursprünglich „*Ex αὐτογράφῳ*“ beigeschrieben gewesen, dass aber nach Schnorr von Carolsfeld diese Worte sogleich durch Verwischen der noch nassen Tinte, wie es scheine, absichtlich unleserlich gemacht seien. Wir fragen billig: Warum das? und da gibt es wol keine andere Antwort, als die Annahme, dass der Schreiber überzeugt war, dass die Angaben eben nicht von einem *αὐτόγραφον* herrührten. Nach dem Urtheil Götze's, Schnorr von Carolsfeld's und Köstlin's ist aber der Zettel von Matthias Wanckel geschrieben: vermuthlich hatte ihn Luther's hand-

schriftliche Weltchronik veranlasst, dem das gleiche Geburtsjahr aufweisenden Lebensabriss jene Bemerkung beizufügen; er wagte jedoch nicht, sie stehen zu lassen, da sie nothwendig auf die ganze Aufzeichnung hätte bezogen werden müssen und dann ein falsches Zeugniß enthielt. Anders verhält es sich mit der Ueberschrift „*Ex ipsiusmet [sc. Lutheri] αὐτογράφω*“ bei Ericeus: er hat zum Theil, wengleich nicht unmittelbar, aus Luther's eigener Handschrift geschöpft. Eine ganz irrige Beziehung war bei ihm nicht möglich; er wollte das *αὐτογράφων* gar nicht auf Alles ausgedehnt wissen: wie hätte er sonst in seinen ersten Satz ein „*inquā*“, in seinen letzten ein „*dixit*“ aufnehmen können? Da nun Ericeus und die Erl. Ausg., resp. die Wanckel'sche Abschrift anerkanntermassen in dem Stücke auf Einer Quelle beruhen, so folgt zugleich, dass diese ursprünglich eine mündliche war: Ericeus bestätigt also, was sich uns schon aus Wanckel's Bemerkung ergab. Endlich lässt sich nur, wenn es sich um eine Aussage Luther's handelt, der Zusatz zu seiner Geburtsangabe „*Certum*“ genügend begreifen; denn, die Versicherung schriftlich gedacht, setzt zu sehr den Streit über sein Geburtsjahr voraus, der erst jetzt entbrannt ist, — im losen mündlichen Verkehr kann man es eher zugeben, dass unter besonderen uns unbekanntem Umständen Luther sich dieses Ausdruckes bedient habe.

Für unsere Untersuchung wird es demnach als feststehend zu betrachten seyn, dass der Wanckel'sche Zettel sowie der Text der Erl. Ausg. und des Ericeus in den entsprechenden Sätzen auf ein sog. *colloquium Lutheri* zurückleiten. Es geht aber der Wortlaut der drei Schriftstücke ziemlich auseinander: welches von ihnen hat die meiste Gewähr der Authenticität für sich? Ein günstiges Vorurtheil für Ericeus erweckt es, dass er die Thatsache, welche wir so eben sicher gestellt haben, nicht verdunkelt; auf der anderen Seite hat er kleine Abweichungen von seiner schriftlichen Quelle, die, an sich schon unbedeutend, wol nicht einmal von ihm verschuldet sind. Vergleicht man nun seinen Text mit dem der Erl. Ausg. und Wanckel's, die beide mit einander übereinstimmen, so wird man letzterem schwerlich den Charakter treuer Wiedergabe eines Gesprächs zugestehen können — so lapidarisch äusserte sich Luther mündlich gewiss nicht. Ich halte daher die Gestalt, in welcher das *colloquium* bei Ericeus aufbewahrt erscheint, für ursprünglicher, ohne behaupten zu wollen, dass er es vollständig aufgenommen habe; es fehlt ihm wenigstens die Notiz über Luther's Doctorat. Ob er aber für die, soweit unsere Kenntniss reicht, aus dem Danziger Psalter

nicht nachweisbaren, auch bei Wanckel und in der Erl. Ausg. nicht vorfindlichen Sätze eine andere Grundlage benutzt hat oder ob sie aus den uns schon bekannten Quellen geschöpft sind, ist hier nicht weiter zu erörtern. Eigenthümlich aber ist, dass gerade die abgekürzte Form des *colloquium* bei Wanckel und in der Erl. Ausg. hauptsächlich Altersbestimmungen allein hat: sollten sie nicht zum Theil aus Berechnung erst hinzugefügt seyn?') Mir wenigstens will es nicht wahrscheinlich vorkommen, dass Luther neben den Jahren nach Christi Geburt gesprächsweise so oft noch sein Alter angeben habe. Ist nun Ericus der Vertreter unserer Curricula, so wird die Bezeichnung von 1484 als Luther's Geburtsjahr um so unsicherer, als bei ihm damit eine irrige Angabe des Geburtsortes („Mansfeld“) verbunden ist: nach Mansfeld zogen Luther's Eltern erst etwa ein halbes Jahr nach seiner Geburt, das war allerdings 1484. Wann unser Gespräch gehalten ist, lässt sich aus den letzten Sätzen erschliessen: es wird der *dies Donati* d. i. der 7. August 1540 gewesen seyn (vgl. Köstlin, Studd. u. Krit. 1871. S. 11. 1872. S. 165).

Eine unverdiente Berücksichtigung gefunden hat endlich ein Blatt der vormals Durlacher, jetzt Karlsruher Bibliothek, dessen Text zuerst als ein Autograph von Luther *Dr. Holtzmann* in der Zeitschr. für wissensch. Theol. 1871. S. 434 ff. veröffentlicht und besprochen hat. Köstlin hat den ersten Druck in den Studd. und Krit. 1872. S. 164 berichtigt, jedoch, wie's mir scheint, den Satz über die Dauer des Aufenthaltes Luther's in Magdeburg durch ein Versehen ausgelassen. Ueber das Geschick des Holtzmann'schen Fundes habe ich schon in meinem „Nachtrag“ berichtet. Es hat dies Schriftstück nicht eine neue Bemerkung und ist überhaupt nichts als eine höchst liederliche Copie einer theils auf der Wanckel'schen Recension des Lebensabrisses Luther's, theils auf dem Danziger Psalter beruhenden Grundlage. Nur eben Holtzmann konnte darin eine eigenhändige Aufzeichnung des Re-

1) In einem seit kurzem in meinen Besitz übergegangenen Exemplar der deutschen Bibel von Luther (Wittenberg bei Hans Luft 1545) steht am Schlusse von alter Hand folgender Vermerk, der in seinen Fehlern instructiv ist:

		<i>De Doctore Martino Luthero</i>		
Anno	1484	<i>Natus est</i>		Anno
Virginei	1504	<i>Primum uenit Wittenbergam . . .</i>	24	aetatis
partus	1511	<i>Fuit Romae per integrum Mensem . . .</i>	27	suae
	1512	<i>Insignia Doctoratus accepit . . .</i>	28	
	1515	<i>Monachus est factus . . .</i>	31	
	1521	<i>Fuit in Comitij Wormathiae . . .</i>	37	
	1522	<i>Duxit Vzorem . . .</i>	38	
			41	

formators erblicken; seinem „alten Luther hatte sich ja mancherlei im Gedächtniss verschoben“, und ihm selbst fehlten die nothwendigen Vorbedingungen zur richtigen Würdigung des Schriftstücks.

Fassen wir das Ergebniss über Luther's Selbstzeugnisse kurz zusammen, so lautet es: Bei Ericus ist eine schriftliche und eine mündliche Quelle zu unterscheiden, die schriftliche haben wir in dem Danziger Psalter; in dem Wanckelschen Zettel und in dem Lebensabriss der Erl. Ausg. gibt sich nur eine mündliche Mittheilung kund; die Holtzmannsche Veröffentlichung bleibt wegen ihrer fehlerhaften Beschaffenheit für unsere Untersuchung ausser Betracht; — Luther's Geburtsjahr „1484“ darf hier überall nur einer und derselben mündlichen Aeusserung des Reformators zugeschrieben werden, deren uns erhaltene Form sich nicht über jeden Zweifel erhebt.

Luther's früheste Selbstaussage über sein Alter, die einen Rückschluss auf sein Geburtsjahr gestattet, haben wir in seinem Briefe an Spalatin vom 14. Januar 1520 (De W. I. S. 390). Die Stelle lautet: „*Isenacum paene totam parentelam meam habet, et illic ab eis sum agnitus et hodie notus, cum quadriennio illic literis operam dederim. — — Magdeburgi etiam uno anno, quarto decimo scilicet aetatis, fui.*“ In Jahrg. 1872. S. 107 konnte ich hervorheben, dass Köstlin (Studd. und Krit. 1871. S. 12) daraus „mit grosser Evidenz“ 1483 als das Geburtsjahr des Reformators hergeleitet habe. Seit der Holtzmann'schen Veröffentlichung aber liebt er es, Fragezeichen zu machen; so geräth er denn auch hier wieder ins Schwanken. Obgleich er noch die Berechnung von 1483 für die leichteste hält, meint er doch (Studd. u. Krit. 1873. S. 136): „Es wäre nicht unmöglich, dass Luther, wenn er nach seiner Annahme erst 1484 geboren und demnach erst am 10. November 1497 in's 14. Lebensjahr eingetreten wäre, dennoch ungenauer Weise jenen Ausdruck (*anno*) *quarto decimo aetatis* gebraucht hätte.“ Aber liegt Grund vor, diesen Fall zu setzen? Möglich an sich ist Vieles, was unter gegebenen Verhältnissen nimmer angenommen werden kann. Hören wir Köstlin's jetziger Auffassung gegenüber sein Urtheil über unsere brieflichen Angaben vor der Controverse! „Bei ihnen, sagt er darin, kam es für Luther auf Genauigkeit an, da sie dazu dienen sollten, üble Nachreden über seine Herkunft und Erziehung zu widerlegen. Ferner lassen sie mit einem Datum in Luther's Leben, das ganz fest steht, zusammen sich gebrauchen. Nach dem Einen Magdeburger und den darauf folgenden vier Eisenacher Jah-

ren ist nemlich Luther in Erfurt Student geworden, und dies geschah im Sommer 1501. Von einem vierjährigen Aufenthalt in Eisenach nun und nicht etwa bloß von einem dreijährigen hat Luther nur reden können, wenn er spätestens bald nach Beginn des Jahres 1498 dorthin gekommen und so wenigstens um etwas über drei Jahre dort geblieben ist, und nach Magdeburg muss er spätestens im Frühjahr des Jahres 1497 gebracht worden seyn. Sein 14. Lebensjahr aber, welches in den Magdeburger Aufenthalt fallen soll, würde er, wenn er den 10. November 1484 geboren wäre, erst kurz vor dem Abgang von dort angetreten haben. Nur dann kann es wesentlich dem Magdeburger Aufenthalt zugerechnet werden, wenn 1483 sein Geburtsjahr ist.“ Dies trifft durchaus noch zu: wie sollte auch wol durch unsere etwa veränderte Stellung zu der Frage nach Luther's Geburtsjahr der innere Charakter jener Stelle anders werden, ungenau seyn, was vorher als nothwendig genau nachgewiesen ward? Man beachte, dass die sog. Selbstzeugnisse einstimmig das Jahr 1497 als Jahr des Abgangs Luther's nach Magdeburg hinstellen. Nach Melancthon's *vit. Luth. c. 3* und Mathesius' erster Predigt hatte Luther das vierzehnte Lebensjahr schon angetreten, als er dorthin geschickt ward. Es liegt dies im Grunde sogar in Luther's Worten selbst: man merkt sich eben das Lebensjahr, in welchem man beim Eintritt in ein neues Verhältniss steht. Man darf nun den so scharf hervortretenden einjährigen Aufenthalt in Magdeburg nicht zu wenigen Monaten einschrumpfen lassen, man darf die ebenso bestimmt hervorgehobenen vier Jahre zu Eisenach nicht auf bloß einige Wochen über drei Jahre ausdehnen, man darf unter dem vierzehnten Lebensjahre Luther's nicht wesentlich das dreizehnte mit nur zwei bis drei Monaten vom vierzehnten verstehen: also darf man Luthern in seinem Briefe auch nicht von 1484, man muss ihn von 1483 an rechnen lassen.

Gegen Küstlin's Auffassung der Stelle in dem Briefe Luther's an seinen Vater vom 21. November 1521, wo der Reformator sagt, er sei *iam adulescens secundum et vicesimum annum ingressus* Mönch geworden, hatte ich (Jahrg. 1872. S. 463) hervorgehoben, dass der Ausdruck *ingressus* durchaus zu keinem Bedenken gegen 1483 Veranlassung gebe, da er nicht auf den Beginn eines Lebensjahres zu beschränken sei, sondern auf den ganzen Lauf desselben bis zum Eintritt in ein neues gehen könne; es bedurfte wol kaum eines Belages, ich erbrachte ihn dennoch: insofern kann ich mich also mit Küstlin einverstanden erklären, den Lesern nunmehr

hieriüber das Urtheil anheimzugeben. Nun hatte Köstlin aber das „*in fine anni*“ 1505 bei Ericcius (s. Jahrg. 1872. S. 104) und in den Parallelstellen damit in Beziehung gesetzt, die ich nicht glaubte zugeben zu sollen; jetzt weist er, offenbar als Instanz für seine Auffassung, auf Mathesius hin, den ich nicht erwähnt hätte. Ich kann es Köstlin nur Dank wissen, dass er mir selbst die Waffe gegen sich in die Hand gibt. Denn was sagt Mathesius? „Im anfang des 1505. jars, heisst es in seiner ersten Predigt über Luther's Leben, wird Martin Luther, der seine freye künste, wie sie des mals inn Schulen waren, fein studiret, Magister zu Erfurd, Am ende diß jars, da jm sein gut gesell erstochen, vnd ein grosses wetter vnd gewrelicher donnerschlag, jn hart erschrecket, — beschleust er bey sich selbs, vnd thut ein gelübde, er wölle ins kloster gehen.“ Sicherlich ist der Beschluss vor der Ausführung gefasst, das Gelübde vor seiner Erfüllung gethan; Köstlin erinnert aber selber daran, dass Luther im Juli 1505 ins Erfurter Augustinerkloster gegangen sei. Spricht nun Mathesius für oder wider meine Behauptung, dass jenes *in fine anni* (hier „am ende diß jars“) im Gegensatze zu dem vorangehenden *in principio* „sehr wol schon den Juli einbegreifen“ könne? Mathesius hat überdies in der Ausgabe von 1566 am Rande: „D. Luth. wirt Magister zu Erfurd, seines alters im 22. jare“; sollte er für Köstlin zeugen, so müsste er Luther bei dem erst später erfolgten Eintritt ins kloster wieder jünger seyn lassen. Man beachte dazu, dass Luther in seinem Briefe schreibt, er sei ohne Wissen des Vaters Mönch geworden: konnte er das nach einem wenn auch verkürzten¹⁾, doch immerhin mehrmonatlichen Noviziat? Luther war also, das sagt er selbst, 21 Jahre alt, als er im Sommer 1505 ins kloster trat, d. h. 1483 geboren.

Luther's Geburtsjahr 1483 hatte ich u. A. auch aus einer Stelle seiner *Enarrationes in Genesin* (tom. III. fol. Y iij zu Cap. 30, 29 f.) erschliessen zu können geglaubt: er bezeichnet sich daselbst als „*iam sexagenarius*“; die Worte sind jedenfalls nach Ostern 1542 gesprochen. Köstlin hat eine andere Stelle mit ähnlicher Altersangabe angezogen und dadurch allerdings die Bestimmtheit, die mir in dem *iam sexagenarius* zu liegen schien, etwas erschüttert; sie lautet (a. a. O. fol. J iij zu Cap. 26, 24 f.): „*Sic ego uixi annos sexaginta, uixi etiam in utero matris.*“ Offenbar haben wir hier

1) Weder Melanchthon noch sonst ein Zeitgenosse weiss davon, Cochleus spricht von einer *legitima post annum probationis professio*.

von der Empfängnis an zu rechnen, während es dort fraglich ist, ob Luther „sechzig Jahre alt“, wie ich es früher nahm, oder „im 60. Jahre“ meint. Die Hauptsache aber ist zunächst genaue Feststellung der Zeit, welcher beide Aeusserungen angehören: ich begnüge mich dabei mit den nächsten Grenzen, Weiteres meiner *Bibliographia Lutherana* vorbehalten. Für Cap. 26. hat Köstlin Luther's Brief an Melancthon vom 24. Nov. 1540 (De W. V. S. 318) geltend gemacht, wonach Luther sich damals „mit schwierigen Fragen über Jacob und Esau, also mit dem Gen. 25, 22 beginnenden Abschnitt“ beschäftigt habe: allein dies beweist nicht, dass er in seinem Vortrage schon so weit vorgeschritten gewesen. Mir liegt nun aus dem *Mscr. Thomasianum* im Besitze Herrn Schulraths Dr. Schneider die Abschrift eines Briefes vor, den Hieronymus Besold, einer der Herausgeber der *Enarrationes*, unter dem 10. December 1541 von Wittenberg aus an Veit Dietrich in Nürnberg gerichtet hat, und hier heisst es: „*D. Martinus Dei benignitate pergit in enarratione genesis et ante aliquot dies cepit (d. i. coepit) enarrare 26. caput.*“ Auf der anderen Seite gewinnen wir Raum bis zum 29. Juni 1542; denn unter diesem Datum theilt Johann Forster seinem Freunde Johann Schradi mit: „*Doctor Martinus propter capitis infirmitatem in templis amplius non concionatur, pergit tamen in Genesis p. electione atque ad vigesimum octavum caput usque perduxit*“ (s. Förstemann, Zehn Briefe D. Johann Forster's u. s. w. Halle 1835. S. 10). Bewegte sich Luther's Vorlesung von Anfang December 1541 bis Ende Juni 1542 nur durch das 26. und 27. Capitel, so ist nach dem äusseren Umfange anzunehmen, dass er 1 Mos. 26, 24 nicht vor Mitte Februar 1542 erreichte. Erwägt man nun, dass der Ausbruch des Krieges gegen Herzog Heinrich von Braunschweig im Juli desselben Jahres ihm manche Unruhe machte, der schmerzliche Verlust seiner Tochter Magdalene im September seine Thätigkeit noch mehr lähmen musste, so wird man ihn das 30. Capitel der Genesis schwerlich vor Beginn des Jahres 1543 anfangen lassen dürfen. Hiergegen würden nun freilich die Stellen, welche Köstlin aus der *Enarratio capituli noni Esaiæ ed. Erlang. XXIII. S. 299 f. 303 f.* angeführt hat, entschieden streiten, wenn er deren Entstehungszeit richtig bestimmt hätte. Im Druck ist nemlich die Schrift 1546 erschienen; in dem Widmungsbriefe an Nicolaus von Amsdorff d. d. Kal. Februar. 1546 sagt Johann Freder: „*D. Martinus Lutherus ante triennium, intermissa per unum atque alterum mensem Geneleos in qua explicanda tum versabatur praelectione, id*

*Esaiæ vaticinium sub id tempus, quo in ecclesia salvificæ nati-
vitatæ memoria renovatur, enarrandum duxit.*“ Daraus hat
Küstlin geschlossen, dass Luther diese Zwischenvorlesung
Weihnachten 1542 gehalten habe, und da der Reformator in
der *Praefatiuncula* selbst angibt, dass er ihretwegen einstwei-
len die Erklärung der „*historia de patriarcha Joseph, in qua
nunc versamur*“, aussetze, so ergab sich der weitere Schluss,
dass Luther um Weihnachten 1542 bei 1 Mos. Cap. 37 ge-
standen habe. Allein die Voraussetzung des Sinnes von „*ante
triennium*“ hier ist falsch. Küstlin hat bei anderer Gelegen-
heit (s. Götting. gel. Anzeigen 1860. S. 604. vgl. Brandes,
Luther's Reise nach Rom 1859. S. 9) selber anerkannt, dass
post triennium nicht „nach drei vollendeten Jahren“, sondern
„im dritten Jahre nachher“ bedeute. Fassen wir hier *ante
triennium* ebenso, nur rückwärts gewendet, so erhalten wir
Weihnachten 1543 und haben keinen Widerspruch gegen un-
sere obige Annahme: es liegt dann fast ein ganzes Jahr zwi-
schen dem Beginn des 30. Capitels der Genesis und den Vor-
trägen über die Geschichte Josephs. Entscheidend aber für
meine Auffassung ist ein Brief des Hieronymus Besold wieder
an Veit Dietrich, den er „*post Ferias Natales Domini 1543*“¹⁾
geschrieben hat. Hier heisst es: „*D. Lutherus Dei beneficio
nunc recte valet, hisce diebus festis bis magna alacritate concio-
natus est et enarrat iam publice caput Esaiæ IX. ad-
modum luculenter. deposuit enim interim de manibus
Genesisin propter festum.*“ Dürfte man also jenes „*ixi annos
sexaginta*“ und jenes „*iam sexagenarius*“ auf das laufende 60.
Jahr beziehen, so würde beides genau auf 1483 zu-
rückführen; indess ich will es bei Küstlin's Satze bewen-
den lassen: „Die beiden hier vorgelegten Aeusserungen
Luther's über sein Alter erklären sich leichter, wenn
er damals das Jahr 1483 als sein Geburtsjahr be-
trachtete, und sind daher hierfür von Gewicht; zu einem
Beweis reichen sie jedoch nicht aus.“

Eine mündliche Aeusserung Luther's vom 9. November
1538 hat Küstlin aus Lauterbach's Tagebuch (herausg.
von J. K. Seidemann, Dresd. 1872) S. 160 neu beige-
bracht; sie lautet: „*Multi stupebant meum doctoratum anno
aetatis 28.*“ Doctor ward Luther im Oktober 1512; im 28.

1) Dass hier nicht, wie sonst wol, Weihnachten als Jahresanfang ge-
nommen, sondern wie bei uns jetzt gerechnet ist, beweisen die Worte, welche
vorhergehen: „*Praefationem in Genesisin hodie absolvit D. Philippus*“, vgl. C. R.
V. Sp. 258 ff. Besold's Bemerkung über Luther's zwei Predigten bestätigt
übrigens, dass Seidemann Lutherbr. S. 70 die Data bei De Wette V. S.
705 f. mit gewohnter Sicherheit richtig bestimmt.

Lebensjahre stand er damals nur, wenn er 1484 geboren war. Lauterbach's Aufzeichnungen sind gewiss im Allgemeinen genau. Es sei nur gestattet, darauf hinzuweisen, dass Valentin Baier (s. Köstlin, Studd. u. Krit. 1871. S. 14), vermuthlich auf Grund eines angeblichen *colloquium Lutheri* (vgl. *Colloquia ed. Bindseil* III. p. 156), bezeugt, Luther sei im siebenundzwanzigsten Jahre Doctor geworden. In runder Zahl spricht Melanchthon *vit. Luth. c. 6. (C. R. VI. Sp. 160)* bei Luther's Doctorat von dessen dreissigstem Lebensjahre. Dagegen sagt Mathesius *Ausg. 1566. S. VII a. R.:* „*Frater Martinus zum Doctor der heyligen Schrift promouirt, seins alters im 29.*“ Hier wäre demnach wol eher als oben am Orte, dem Gedanken Raum zu gehen, dass Luther sich ungenau ausgedrückt¹⁾, oder auch, dass Lauterbach — unbeschadet seiner sonstigen Glaubwürdigkeit — Luther's deutsche Wendung lateinisch nicht entsprechend wiedergegeben habe. Sicher geht Köstlin zu weit, wenn er daraus schliesst, Luther habe 1538 das Jahr 1484 für sein Geburtsjahr gelten lassen. Lieber setze man einen augenblicklichen Irrthum, der bei einem Ereignisse, über welches schon ein Vierteljahrhundert verflossen war, in der Altersangabe leicht eintreten konnte, als dass man einen Mann wie Luther bald 1483, bald wieder 1484 als sein Geburtsjahr ansehen lässt: war er aber ungewiss, woher dann solche Bestimmtheit in seinen Aeusserungen?

Jedenfalls darf man von Luther erwarten, dass, wenn er sich überhaupt über sein Alter aussprach, er sich der Zahl seiner Lebensjahre in der jedesmaligen Gegenwart bewusst war. Da gibt es nun keinen deutlicheren Ausspruch, als den ich schon *Jahrg. 1872. S. 107* aus den Tischreden, herausg. von Förstemann-Bindseil I. S. 197, angezogen habe. Wenn sich Luther hier, kurz vor seinem Tode, wiederholt und mit eigenthümlichem Nachdruck einen *Dreiundsechziger* nennt, so ist es unzulässig, eine Ungenauigkeit des Ausdrucks zu setzen, da er das 63. Lebensjahr nie vollendet hat: 1484 als sein Geburtsjahr gedacht, wäre er nicht einmal in dasselbe eingetreten. Holtzmann's Verdächtigung unseres Zeugnisses aber, als sei es „völlig unverbürgt“²⁾, verdächtigt nur

1) Dies könnte natürlich nur in dem Sinne der Fall seyn, dass Luther *anno* vom schon vollendeten Jahre verstanden hätte, wie Sueton (*vit. Domit. c. 17*) und Entrop (*VII, 23*) den Tod Domitian's *anno imperii quinto decimo* erfolgen lassen, während er über 15 Jahre regiert hat.

2) Justus Jonas und Michael Caelius verbürgen es als Ohrenzeugen in der Schrift „*Vom Christlichen abschied D. Martini Lutheri, Wittenberg bei Georg Rhaw, 1546*“ *Bl. A 4 b.* Von der einschlägigen Literatur hat Holtzmann aber keine Ahnung.

seine eigene kritische Befähigung und ist schon von Köstlin (Studd. u. Krit. 1873. S. 141) zur Genüge zurückgewiesen. Luther hat also 1546 unzweifelhaft von 1483 an gerechnet.

Nach des Reformators schriftlichen und mündlichen Aussagen gehen wir zu der Abschätzung zeitgenössischer Aeusserungen mit einem Document über, bei welchem es fraglich erscheint, ob man es zu jenen oder zu diesen zählen solle. Auf Luther's eigene Handschrift wird nemlich ein Horoscop zurückgeführt, das Jahr, Tag und Stunde des Reformators bestimmt. F. S. Keil, Luther's merkw. Lebens-Umstände I. S. 7, sagt darüber: „Solche Nachricht gibt der sel. D. Christoph Dan. Schreiter, weil. Stifts-Superintendent zu Wurzzen, in der Disputation *de discursu astrologico*, welche er, da er noch ein Student, unter dem Vorsitze M. Christoph Nothnagels, Prof. Mathes. zu Wittenberg, am 22. Apr. 1651 gehalten. Seine Worte sind: *Lutherus propria manu figuram caelestem descriptam reliquit ad d. 10. Nov. hora[m] 12. noctis an. 1483. cuius picturae ἀντόγραφον Dn. Christian. Gueinzius, olim Gymnasii Halensis Rector, in sua Bibliotheca sancte asseruabat, qui mihi — — ex singulari beneuolentia, qua me semper prosequabatur, non tantum copiam videndi sed et describendi concedebat: Horoscopus erat 15. S. 5. in decima 28 γ. 19. locus solis 28 πρ. 6. Jouis 26 πρ. 24.*“ Nach Seidemann, der zuerst daran erinnerte, bezeichnete ich es in meinem „Nachtrag“ (Jahrg. 1872. S. 463) als ein „angeblich von Luther's Hand niedergeschriebenes Horoscop“. Köstlin (Studd. u. Krit. 1873. S. 146) wagt es nicht unter die Reihe der Zeugnisse zu stellen, „weil wir zu wenig Gewähr dafür haben, dass jenes Schriftstück von Luther's Hand herrührte.“ Letzteres ist doch nicht so sehr der Fall: neben Schreiter muss auch Gueinzius als Zeuge gelten, und Gueinzius war ein Mann von umfassenden Kenntnissen. Indess man mag Bedenken hegen, ohne sie begründen zu können: man wird sich dann aber nicht gänzlich von dem Gedanken an die Möglichkeit einer solchen Aufzeichnung lossagen dürfen. Wenigstens handelt es sich hier irgendwie um eine alte Bezeugung des Jahres 1483 als des Geburtsjahres Luther's, und dies hätte Köstlin immerhin daraus entnehmen sollen, er, der für 1484 noch minder brauchbare Zeugnisse aufgenommen.

Unter den Zeitgenossen Luther's steht voran Melancthon: er ist der erste Biograph des Reformators; wie verhält er sich zu unserer Frage? Schon in Jahrg. 1872. S. 97 gab ich darauf die Antwort, dass er seinerseits auch nicht die

mindeste Ungewissheit hege; denn, wie ich dort mehrfach belegte, er hielt unverrückt 1483 als Luther's Geburtsjahr fest. Seitdem hat aber Köstlin aus einer Stelle, die ich einer Mittheilung Seidemann's verdankte und in meinem „Nachtrag“ anführte, ein anderes Ergebniss zu gewinnen vermeint. Prüfen wir es! Melanchthon schreibt in seinem Briefe an Osiander vom 30. Januar 1539 (C. R. IV. Sp. 1053): „*De Lutheri genesi dubitamus. Dies est certus, hora etiam pene certa, mediae noctis ut ipsam matrem affirmantem audivi. Anno puto esse 1484. Sed plura themata posuimus. Gauricus probabat anni 1484 thema.*“ Ich hatte (Jahrg. 1872. S. 463) sogleich dazu bemerkt: „Melanchthon ist hier nicht etwa zweifelhaft über Luther's Geburtsjahr an sich, sondern die Astrologie will dazu nicht stimmen; daher hat er mehrere Jahre versucht, und es hat ihm schliesslich dasjenige, welches Gauricus schon angenommen, astrologisch am passendsten geschienen.“ Köstlin wendet ein (Studd. u. Krit. 1873. S. 145): „Soll Melanchthon, während er aus geschichtlichen Gründen am Geburtsjahr 1483 nicht zweifelte, lediglich deshalb, weil ihm das für seine von Luther selbst verachteten astrologischen Berechnungen besser passte, geglaubt haben, dieser sei dennoch ein Jahr später geboren?“ Nun, so ernst, wie es Köstlin hier nimmt, hat es Melanchthon nicht geglaubt, in astrologischer Spielerei aber gewiss. Gleich das Wort „*genesis*“ versetzt uns in die Sphäre der Astrologie; denn es heisst ja nicht „Geburt“, sondern „Nativität“. Die „*plura themata*“, die Melanchthon versucht hat, zeugen ferner dafür, dass sich auch sein „*puto*“ hinsichtlich des Jahres 1484 auf ein *thema astrologicum* bezieht. Und dann, wozu sollte er sich wol auf Gauricus berufen, wenn es sich nicht eben durchaus um eine astrologische Frage handelte? Dass aber Melanchthon im Stande war, ohne geschichtlich irgend Grund zu einem Zweifel zu haben, ihm gemachte Angaben im Interesse seiner Kunst doch in Bedenken zu ziehen, das hatte ich schon vor Köstlin's Entgegnung nachgewiesen (s. Jahrg. 1872. S. 101). Ja, es lässt sich zeigen, dass er sich in der That eines nach den Regeln der Astrologie nicht geeigneten Jahres als des wirklichen Geburtsjahres Luther's bewusst war. „Ich habe oft, sagt Luther in den Tischreden bei Förstemann-Bindseil IV. S. 578 f., mit Ph. (Philipp Melanchthon) davon (von der Astrologie) geredt und ihm ordentlich (*ordine*) erzählet mein ganzes Leben, wie es nach einander ergangen ist und ichs getrieben habe. Ich bin eins Baur'n Sohn; mein Vater, Grossvater, Ahnherr sind rechte Baur'n gewest. Da sagte er (Melanchthon) drauf: Ich würde ein Ober-

ster, Schultheiss, Heimbürger, und was sie mehr für Aemter im Dorfe haben, oder irgend ein oberster Knecht über die andern worden seyn.“ Dies war nun nicht eingetreten: aus dem Stande der Gestirne am 10. November des Jahres, welches Luther genannt hatte, liess sich nicht herauslesen, dass er Baccalaureus, Magister, Mönch u. s. w. werden sollte. Melanchthon stellte daher *plura the-mata* auf und hatte die Freude, 1484 astrologisch brauchbar zu finden — geschichtlich hat er es nie für des Reformators Geburtsjahr gehalten. Treffend drückt sich Dr. Kahnis (Die deutsche Ref. I. S. 131) darüber also aus: „Man kann annehmen, dass bei Melanchthon für das Jahr 1483 das historische, für das Jahr 1484 das astrologische Bewusstseyn sprach.“ Mit welchem haben wir es in unseren Untersuchungen zu thun? Ich wollte warnen vor der Verwerthung jener Stelle in Melanchthon's Brief für 1484: Köstlin hat sie dennoch voll mitgezählt.

Nach Allem erachte ich es nicht für genügend, wenn man in Melanchthon's *vita Lutheri*, deren hierher gehörige Worte Jahrg. 1872. S. 96 mitgetheilt sind, nichts weiter sieht als ein Zeugniß der Geschwister des Reformators für 1483. Bei der Hinneigung Melanchthon's zu dem astrologisch passenden Jahre 1484 können ihn nur die gewichtigsten geschichtlichen Gründe bestimmt haben, alsbald nach Luther's Tode und hinfort immer 1483 als dessen Geburtsjahr zu setzen: wäre ihm ein Schwanken des Reformators erinnerlich gewesen, er würde zweifelsohne seiner astrologisch beliebten Annahme Ausdruck verschafft haben. Wir dürfen daher voraussetzen, dass, wenn Jacob Luther 1483 als Familienüberlieferung bezeichnete, auch Martin ihr folgte (vgl. Jahrg. 1872. S. 97).

Bei der Ansicht Köstlin's (Studd. und Critt. 1873. S. 147 f.), die sich grossentheils auf die von mir zurückgewiesenen Stellen stützt, dass Luther wahrscheinlich schon 1521 und bestimmt in den Jahren 1538 bis 1540 das Jahr 1484 für sein Geburtsjahr habe gelten lassen, im Grunde also fast sein ganzes Leben hindurch, begreift man ferner nicht, wie sich unter den Wittenbergern nach des Reformators Tode nur Eine Stimme für 1483 findet. Das Zeugniß, welches in einem Anschläge des Rectors der Wittenberger Universität, Heinrichs von Starenberg, im Jahre 1558 enthalten ist, habe ich zwar von Melanchthon selbst hergeleitet (Jahrg. 1872. S. 98), aber wir haben noch andere Gewährsmänner für 1483 aus der Reformationsstadt. Des Vermerks von Joh. Aurifaber in der Uebersetzung der *Supputatio* Luther's bei 1483 habe ich schon

oben gedacht: er stammt aus dem Jahre 1550. Ob Paul Eber's *Calendarium Historicum* in dem lateinischen Texte von 1550 bereits die Notiz über Luther's Geburtsjahr hat, vermag ich nicht zu sagen; mir liegt nur die deutsche Uebersetzung von seinen Söhnen vor, in ihr aber ist als solches 1483 unter dem 10. November angemerkt. Einer von Joh. Pollicarius besorgten Ausgabe der Melanchthon'schen *vita Lutheri*, Wittenberg 1549, sind „*Disticha de Actis Lutheri*“ angehängt, genommen „*ex scheda quadam, quam Joannes Stoltius Vuiltebergensis M. Vuolffgango Stein dono dederat Anno 1547*“; das erste Distichon hier lautet mit der Ueberschrift: „*D. Martinus natus est Anno 1483. Quod tempus comprehensum est hoc sequenti Disticho: Natus es Isslebij diuine propheta Luthere, Relligio fulget, te duce, Papa iacet.*“ Wäre bis 1540 Luther's eigene Ansicht für 1484 gewesen, es hätten sich Reminiscenzen davon in dem Wittenberger Kreise erhalten haben müssen, und Melanchthon's einfache Angabe des Jahres 1483 hätte sie nicht zu unterdrücken vermocht. Wir können behaupten: Ganz Wittenberg weiss von keinem andern Geburtsjahre Luther's als 1483.

Nicht auf Melanchthon zurück gehen andere Zeugen für 1483. Brück's, des berühmten sächsischen Kanzlers, zuerst von Köstlin (Studd. u. Krit. 1872. S. 167) angezogene Antwort, die er im Februar 1521 auf die Frage nach Luther's Alter gab, *agere fortassis annum XXXVIII.* (Fürstmann's neues Urkundenb. S. 38), hält sich zwar unbestimmt, spricht jedoch eher für 1483 als für 1484. Des Justus Jonas, den Köstlin in seinem Zeugenverhör ganz unberücksichtigt gelassen hat, ward schon Erwähnung gethan, und seine Worte sind Jahrg. 1872. S. 98 ausgehoben: er tritt mit grösser Sicherheit für 1483 ein, muss auch bereits bei Lebzeiten Luther's dies Jahr als dessen Geburtsjahr angenommen haben. Ratzeberger, Luther's treuer Verehrer, aber Melanchthon's Gegner, gibt 1483 an. Mathesius, Luther's ehemaliger Tischgeselle, nennt nicht nur ausdrücklich dasselbe Jahr, sondern setzt es auch sonst voraus. Nirgends zeigt sich ein beachtenswerther Zweifel: er kann nur durch die Macht der Ueberzeugung von der Richtigkeit der gewöhnlichen Annahme zurückgehalten seyn.

Doch Köstlin hält uns Valentin Baier¹⁾ entgegen und meint, derselbe habe „anfänglich, d. h. wol bis in Jahr 1548,

1) Joh. Kessler und Chr. Scheurl kommen nicht mehr in Betracht: es ist genug, dass sie einmal angeführt sind; Ersterer hat überdies Luther's Alter nur nach äusserem Ansehen vermuthet.

das Jahr 1484 angenommen, nachher 1483“ (Studd. u. Krit. 1873. S. 146 f.). Baier hat (vgl. ebd. 1871. S. 13 f.) Aussprüche, Reden, Briefe u. dgl. von Luther und Anderen in zwei *Tomis* zusammengetragen, „die grösstentheils, indessen doch nicht alle, in den verschiedenen später gedruckten Tischreden und *Colloquia* Luthers, theilweise auch bei Ericus, wiederkehren“. Schon in Jahrg. 1872. S. 106 erklärte ich, dass Köstlin meines Erachtens dem Manuscripte Baier's für unsere Frage zu viel Gewicht beilege. Da er darauf nicht mit näherer Darlegung geantwortet hat, sondern einfach bei seiner Meinung geblieben ist, so bin ich auf seine ersten Mittheilungen in den Studien und Kritiken beschränkt. Hier werden im Ganzen sechs Stellen für Luther's Geburtsjahr herausgehoben; wir erfahren jedoch nicht, in welcher Umgebung und in welchem Verhältnisse zu einander sie stehen. In den Tischreden z. B. ist es nicht selten, dass ein und dasselbe Gespräch an mehreren Orten verwendet erscheint, die verschiedenen Stellen also nur ein Zeugniß begründen: diesen Punkt hat uns Köstlin für Baier's Manuscript nicht im mindesten aufgehellt. Prüfen wir indess, was er uns aus bezeichneter Sammlung bietet, so ergibt sich: In *Tomus* I. hat eine Stelle 1484, zwei haben 1483 mit Rasur unter der Ziffer 3, eine sonstige Angabe führt auf 1484, eine andere auf 1485 zurück, in *Tomus* II. dagegen findet sich 1483 ohne Rasur. Was folgt daraus? Für unsere Frage in der That nichts! Wir entdecken keine Spur von einer eigenen Ansicht Baier's: es sind ja von manchen Seiten zusammengetragene Stücke. Will man aber an den radierten Stellen (Köstlin nimmt an, es habe ursprünglich 1484 dort gestanden) etwas mehr als eben eine Correctur sehen und Schlüsse daraus ziehen, so erhebt man eine Möglichkeit zu einem Beweise, der andere Möglichkeiten zu Gegenbeweisen ebenbürtig zur Seite stehen.

Bedeusam ist noch, aber unbestimmbaren Ursprungs, die Zusammenstellung einiger chronologischen Notizen in den lateinischen Tischreden (*Colloquia ed. Bindseil* III. p. 190), welche also lautet: „*Anno 1483. natus est Lutherus. [15]21. Aua sua decessit ex hac uita. 30. Pater illius extremum clausit diem. 31. Mater eius mortua est.*“ Sonder Zweifel kannte sie Köstlin schon bei seiner ersten Arbeit über unseren Gegenstand; aber noch in seinem „neuen Beitrage“ verwendete er sie nicht für 1483. Ich machte auf ihre Wichtigkeit bereits in Jahrg. 1872. S. 105 aufmerksam, da in ihr auch der Grossmutter des Reformators gedacht werde, von welcher wir sonst wenig wissen. Jetzt stimmt Köstlin (Studd. u. Krit. 1873. S. 147) damit überein und sagt, der zweite dieser Sätze zeige,

dass ihrem „unbekannten Urheber“ alte Notizen zu Gebote standen. Wir sind also beide darin einig, dass unserem Berichterstatter über die Lutherfamilie zur Entscheidung unserer Frage eine gewichtige Stimme gebühre.

Endlich erinnere ich an die öffentlichen Denkmale, die Luthern in Wittenberg und Jena gesetzt sind (s. Jahrg. 1872. S. 98). Köstlin hat sie gänzlich ignoriert, Kahnis (Die deutsche Ref.-I. S. 132) aber ihr Zeugniß für 1483 als gültig anerkannt.

Möge nun folgende tabellarische Uebersicht der einzelnen Beweisstücke das Verständniß der noch nöthigen letzten Schlussfolgerungen erleichtern!

Es sind:

für 1484	für 1483
Luther's handschriftliche Weltchronik in Dresden 1540.	Luther's eigenhändiger Vermerk im Danziger Psalter.
Luther's mündliche Aeusserung bei Lauterbach 1538.?	Luther's Brief vom 14. Januar 1520.
Luther's mündliche Aeusserung bei Ericus u. s. w. 1540.??	Luther's Brief vom 21. November 1521.
	Luther's mündliche Aeusserung zu 1. Mos. 26, 24 i. J. 1542.?
	Luther's mündliche Aeusserung zu 1. Mos. 30, 29 i. J. 1543.?
	Luther's mündliche Aeusserung kurz vor seinem Tode 1546.
	Luther's angeblich eigenhändiges Horoscop.
	Familie Luther nach Jacob Luther's Aussage.
	Melanchthon.
	Wittenberger Gelehrtenkreis.
	Brück 1521.?
	Jonas am Tage nach Luther's Tod.
	Ratzeberger.
	Mathesius.
	Unbekannter Berichterstatter über die Lutherfamilie.
	Monumente zu Wittenberg und Jena.

Es ist nicht zu leugnen, eine Differenz waltet ob: dem Danziger Psalter steht die Dresdener Handschrift gegenüber. Aber vergleicht man das problematische Gefolge der letzteren mit der festgeschlossenen Reihe der Zeugen auf Seite des ersteren, so kann es keinem Bedenken unterliegen, wie man zu entscheiden habe. Ist auch bei der Dresdener Handschrift die äussere Thatsache unantastbar, dass Luther bei dem dem Jahre 1484 entsprechenden Fache seine Geburt vermerkt hat, so beruht ihre Sicherheit doch nur auf der Annahme, dass er

den Strich nicht verzogen (wie leicht aber war dies möglich!); dagegen im Danziger Psalter hat er die Jahreszahl 1483 voll ausgeschrieben. Dort dann nur zwei mehr oder weniger fragliche Bezeugungen einer mündlichen Aussage Luther's — hier schriftliche und mündliche Aeusserungen des Reformators aus frühester und spätester Zeit, das Zeugniß seiner Freunde und Schüler vor und nach seinem Tode, die von einer dankbaren Mitwelt ihm errichteten Denkmale. Es läßt sich nicht behaupten, dass Luther selber sein Geburtsjahr nicht gewusst habe, ebenso wenig aber denken, dass er 1520 und 1521 das Jahr 1483, von 1538 bis 1540 das Jahr 1484, und dann wieder bis zu seinem Tode das Jahr 1483 dafür angesehen hätte; unerklärlich wäre auch die Einstimmigkeit der übrigen vollgültigen Zeugen, wenn Luther so geschwankt hätte, wie neuerdings gewährt ist; die bestehende Differenz in den Beweisstücken aber löst sich bei dem Gewicht der Gründe für 1483 leicht in der angedeuteten Weise. Somit entfällt alles Recht, die gewöhnliche Ansicht, Luther sei 1483 geboren, aufzugeben oder anzuzweifeln.

Ein Wort für unsere Eintheilung der zehn Gebote.

Von

Jul. Döderlein,

Pfarrer zu Mönchsodheim.

Nach so vielen Versuchen, die Zehnzahl der Gebote ohne die schwierige Theilung des 9. und 10. Gebotes herzustellen, hat *Dr. Ekman* in dieser Zeitschrift 1872. S. 669 einen neuen Vorschlag gemacht, nemlich mitten im ersten Gebot, mit den Worten: Bete sie nicht an und diene ihnen nicht, das zweite Gebot zu beginnen. Aber soviel derselbe auch gegen die lutherische Eintheilung und für seine neue zu sagen weiss, so werden wir wol nach wie vor dieser Verselbständigung eines sein Objekt nicht nennenden Satzes die sprachlich so leichte nur sachlich schwere Scheidung des Hauses und Weibes in Ex. 20, 14 vorziehen. Alles, was *Ekman* sagt, dient nur zur Bestätigung unserer Katechismuseintheilung.

Wir gehen davon aus, dass nur Ex. 20, nicht Deut. 5 den Text gibt, wie Gott der Herr die zehn Gebote vom Himmel herab gesprochen und dann auf zwei steinerne Tafeln geschrieben hat Ex. 31, 18, und wiederum von Mose auf die zwei neuen Tafeln schreiben liess. Denn nur jener Text will

wörtlich seyn, wogegen die Wiederholung im Deuteronomium eine freie Wiedergabe in andern Worten.

Ist aber Ex. 20 der Urtext der Gebote, wie sie auf den steinernen Tafeln in der Bundeslade aufbewahrt wurden, so haben wir zuzusehen, wie dieser Text wol auf den vier Seiten der zwei Tafeln vertheilt war. Denn Ex. 32, 15 lesen wir deutlich, dass die beiden Tafeln auf beiden Seiten geschrieben waren, und da es ausdrücklich heisst v. 16, Gott hatte sie selbst gemacht und selbst die Schrift darein gegraben, so dürfen wir dessen gewiss seyn, dass die 10 Gebote auf die vier Seiten gerade so vertheilt waren, wie sie am schönsten sich darstellten, wie sie zusammen gehörten und wie sie getrennt werden sollten.

Wenn wir nun anfangen zu lesen, um zu sehen, womit wol Gott die Vorderseite der ersten Tafel geschlossen habe, so geht es nicht wol eher oder später als mit v. 6. Denn v. 2 ist noch kein Gebot, wie Origenes mit Recht gegen den Talmud sagt, der schon hier das erste Gebot schliessen lässt. Aber auch v. 3 ist ja noch kein Gebot, was zu thun, sondern nur was zu denken sei, dass keine andern Götter seyn dürfen. Wir können also schon deshalb nicht mit Calvin hier das erste Gebot schliessen, wiewol noch Engelhardt in der Erlanger Zeitschrift 1858 hier den Dienst der Natur verboten sehen will im Unterschied vom Bilderdienst v. 4. Vielmehr gibt v. 4 ebenso gewiss die verbotene That zu den Gedanken von v. 3, als im dritten Gebot v. 9 u. 10 (Sabbath) die tatsächliche Ausführung des in v. 8 gebotenen Denkens angibt. Aber auch v. 4 ist an sich noch nicht die eigentliche sündliche That gegen v. 3, denn Mose wie Salomo stellten ja Bilder von Cherubim und Rindern im Heiligthum auf, machten sich Bildnisse himmlischer Dinge. Die eigentliche Sünde gegen Gottes Ehre verbietet erst v. 5, d. i. die Anbetung im Bilderdienst. Eher als hier konnte das erste Gebot nicht schliessen. Dann folgt noch der Grund des Verbots, Drohung gegen die Uebertreter und Verheissung für die Thäter dieses und damit aller Gebote. Denn das erste ist aller Gebote Grund und Quell.

Dies Wort der Drohung und Verheissung sollte allein schon genügen, hier den Schluss des ersten grössten Gebotes zu sehen, nicht wie so Viele wollen, den Schluss des zweiten. Was wäre das für eine Ordnung das zweite Gebot über alle zu stellen? Nun aber haben wir einen unverkennbar angezeigten Schluss und der nächste Vers bringt ein dadurch abgegrenztes neues Gebot. Soweit muss alles auf der ersten

Seite gestanden seyn. Es war nicht möglich, weil nicht sachgemäss, eher abzubrechen.

Aber damit war diese erste Seite geschlossen. Denn nähmen wir etwa noch das zweite Gebot in v. 7 zur Vorderseite der ersten Tafel hinzu, so wäre das dritte Gebot v. 8—11 zu wenig für die Rückseite im Vergleich mit den beiden ersten Geboten, auch wäre es auf der Vorderseite selbst unschön, unter dem grossen ersten Gebot das kleine zweite wie einen Anhang und Nachtrag zu sehen. Es fehlte die Ordnung und Einheit. Wollte aber Jemand, wie die Juden, das vierte Gebot noch zur ersten Tafel nehmen, so wäre es nicht bloss doppelt unschön, auf beiden Seiten ein grosses und kleines Gebot zu haben, sondern es wäre auch nicht wohl denkbar, wie die zwei Seiten der zweiten Tafel mit den zwei Versen 13 u. 14 allein in irgend welchem Ebenmass auszufüllen wären.

Wie viel schöner und vollkommen geordnet sind aber alle vier Seiten der zwei Tafeln ausgefüllt, wenn wir die erste Seite mit dem ersten Gebot schliessen! Wie einzig steht es dann in seiner ganzen Bedeutung da! Und was steht dann auf der Rückseite? Sicherlich die zwei nächsten Gebote. Das Ebenmass lässt sich dann nicht vermissen. Das erste Gebot enthält 59 Worte, das zweite 17 und das dritte 55; diese 72 entsprechen jenen 59, die vielleicht mit den 7 Worten des ersten Verses 66 bildeten.

Ebenso leicht und fast nothwendig vertheilen sich die sieben andern Gebote auf die 2 Seiten der andern Tafel. Denken wir obenan auf der Vorderseite das Hauptgebot von den Menschen das vierte v. 12, so standen darunter die unzertrennlichen drei kleinsten Gebote: Du sollst nicht tödten, nicht ehebrechen, nicht stehlen. Diese drei folgen aus dem vierten. Denn das Pietätsverhältniss zu den Eltern flösst jedem Kinde von selbst Achtung vor Leben, Ehe und Eigenthum des Nächsten ein. Anders ist es mit den 3 letzten Geboten im 14. Verse. Diese verbieten drei tiefere geheimere Sünden, welche die Ehrfurcht vor den Eltern nicht so leicht vertreiben kann, sondern nur wahre Liebe zum Nächsten selbst. Darum ist in allen dreien immer der Nächste genannt, im letzten gar zweimal, um zu zeigen, dass Lügen und Gellüsten, die geheimsten Sünden, gegen das Wohl und die Liebe des Nächsten streiten. Diese drei unsichtbaren Sünden standen also gewiss allein auf der Rückseite der zweiten Tafel und wir dürfen getrost sagen, dass die vier Seiten der beiden Tafeln in dieser Weise gleichmässig und sachgemäss ausgefüllt und die zehn Worte deutlich und ihrem Inhalt entsprechend eingetheilt und geordnet waren. Wer unsere lutherische Eintheilung nicht annimmt,

wird es kaum besser machen können als Philo und Josephus, die ihre 5 Gebote jeder Tafel in zweimal $2\frac{1}{2}$ theilen, so dass unser zweites Gebot und das siebente halb auf der Vorderseite, halb auf der Rückseite ihrer Tafel standen. Ist das göttliche Ordnung? —

Wir haben gesehen, dass sich der Text von selbst in die 10 Worte eintheilt, die wir die zehn Gebote nennen. Diese Theilung erhält aber nun im Bibeltext eine schlagende Bestätigung durch die Abtheilungszeichen aus der Gesetzesrolle.

Nur das σ zwischen unserem neunten und zehnten Gebot ist zweifelhaft. Aber ist es nicht viel wichtiger, dass es 10 Handschriften haben, obwol die Juden die beiden Gebote nicht zu unterscheiden wussten, als dass es noch mehr nicht haben, weil die Juden keinen Unterschied machten? Aber auch wer nur die Gebote einmal aufmerksam liest, dem kann der blossе Wortlaut sagen, wie sie einzutheilen seien. Die drei ersten Gebote sind grösser als die andern sieben und haben jedes seinen besondern Grund mit \aleph hinzugefügt, um sie desto heiliger und wichtiger zu machen. Ist es da recht, wenn man gerade dem ersten wichtigsten Gebote die Aussage seiner in die Ewigkeit reichenden Folgen nehmen will? Auch das vierte Gebot hat seine Verheissung; aber das ist nur ein irdischer Segen. — Bengel sagt mit Recht zu Eph. 6, 2: *Officia erga Deum sunt maxime necessaria et maxime debita, ideo sic muniuntur; officia erga homines minus sunt debita hominibus et eatenus minus necessaria, ideo promissionem habent.* Darum nennt auch Paulus das vierte Gebot ebendort *ἐντολή πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ*, das erste Gebot; das Verheissung hat. Auch andere Wohlthaten gegen die Menschen haben besondere Verheissungen, zwar nicht im Dekalog, aber sonst im Gesetz. So das Erlassjahr der Armenzehnte u. dgl. In dieser Pflichtenreihe ist das vierte Gebot das erste. Ambrosius hat also gewiss nicht Unrecht, wenn er *πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ* erklärt als das erste Gebot auf der zweiten Tafel. Ewige Pflicht und zeitliche Tugend ist der grosse Unterschied zwischen den drei ersten und den sieben andern Geboten, das zeigen die drei \aleph der drei ersten, die sich auch sonst noch als die auf Gott bezüglichen drei grössten auszeichnen, so dass es bei näherer Betrachtung unmöglich wird, sie in vier zu zerreißen, geschweige denn, das Gebot von den Eltern ihnen gleich auf die erste Tafel zu setzen.

In allen dreien tritt der Name יהוה so bedeutsam hervor, dass er als der rechte Mittelpunkt und Schwerpunkt aller erscheint. Jedes der drei ersten Gebote hat sein feierliches יהוה אלהיך, das erste v. 2, das zweite 7a, das dritte v. 10,

und zwar ganz entsprechend dem Gegenstande des Gebotes im Nominativ, Genitiv und Dativ; denn er ist als der Herr zu ehren erstens nach seinem unsichtbaren Wesen, zweitens in seinem Namen, drittens in seinem Werk, welches auf den Eingang in seine Ruhe abzielt. Augustin im 9. *sermo de X chor-dis* findet in dieser Dreiheit der Gebote von Gott einen Hinweis auf Gottes dreieinigtes Wesen.

Noch deutlicher entspricht die Dreiheit der ersten Gebote der Dreitheilung des Menschen. Das erste Gebot wendet sich an den Geist des Menschen, der den Herrn seinen Gott erkennen soll als den unsichtbaren Geist hoch erhaben über alle sichtbaren Dinge und Bilder und darum im Herzen lieben soll v. 6, wie das Luther so unübertrefflich erklärt. Das zweite Gebot will die Seele bewahren, dass sie nicht die Offenbarung jenes unsichtbaren Gottes missbrauche zu eitlen weltlichem menschlichen Gelüste. Denn die vernünftige Seele (*νοῦς*) ist es, die die Gedanken des Geistes anwendet auf das Leben in der Welt 1 Kor. 14, 19. Das dritte Gebot heiligt auch Werk und Wandel des Menschen zum Gottesdienst, sowol die irdische Arbeit als die geistliche Ruhe in Gott, und hat damit nach den zwei Verboten anderer Götter wie des Missbrauchs Gottes, in der Heiligung des Tages des Herrn, das thatsächliche Ziel der Offenbarung Gottes erreicht, so dass das ganze Leben der Menschen in Gedanken, Worten und Werken durch diese drei Gebote auf Gott gerichtet und in den Dienst des Herrn gestellt wird. Es wäre wol auch kaum Jemand auf den Gedanken gekommen, diese drei grossen, das ganze Leben in Gott umfassenden, Worte auseinander zu reissen oder gar noch ein neues Gebot von den Menschen hinzuzusetzen, wenn man immer mit ruhigem Blick von vorn angefangen hätte die Gebote zu zählen und nicht, weil man v. 14 leichter als Ein Gebot fassen konnte, von hinten.

Wir wollen nicht hervorheben, wie viel passender die Eintheilung der Zehnzahl in 3 und 7 ist als in zweimal 5, um den Unterschied der Gebote von Gott und den Menschen darzustellen. Ein Gebot von Gott gilt doch gewiss mehr und ist grösser zu achten als eins von den Menschen, die nur Abbilder von jenen sind; daher heisst die Liebe zu Gott *ἡ μεγάλη ἐντολή*, die Liebe zu den Menschen aber *ὁμοία αὐτῇ* Mt. 22, 38 u. 39. Sind doch auch im heil. Vaterunser drei Bitten von Gott und vier von uns. Zwar der Heidelberger Katechismus zählt auch hier je drei Bitten, indem er unsere zwei letzten Bitten als Eine nimmt; aber Verschonung und Erlösung sind doch zweierlei Dinge.

Wir bemerken weiter, dass das erste dieser Gebote das

einzig der zweiten Tafel ist, das etwas befiehlt, gerade wie das letzte Gebot auf der ersten Tafel; wie jenes das thatsächliche Ziel der Pflichten gegen Gott ist, so ist die Ehrfurcht vor den Eltern die Quelle alles menschlichen Rechts.

Uebrigens werden alle Menschen als Brüder betrachtet, die wir ebenso lieben sollen, als wir unser Leben lieben, das wir von den Eltern haben. Dazu gibt Gott sechs Verbote d. h. er will sechserlei Lebensgüter bewahren, drei sichtbare und drei unsichtbare. Leib, Weib und Gut sind die sichtbaren, und Ehre, Friede und Freude sind die unsichtbaren Güter. Das falsche Zeugniß verletzt die Ehre; das Gelfüsten verletzt das Herz; und zwar indem es Frieden und Freude des Nächsten stört. Wozu ist das Haus, als zur Ruhe und Frieden? Laure nicht auf das Haus des Gerechten, verstöre seine Ruhe nicht, heisst es Spr. 24, 15. So stört also das Gelfüsten nach des Nächsten Hause seinen Frieden, schon der Gedanke, dass einer nach seinem Erbe oder Hause steht, raubt ihm die Ruhe. Und wozu ist alles, was im Hause ist, Weib, Gesinde, Vieh, als zur Freude und Nutzen des Menschen? Freue dich des Weibes deiner Jugend, heisst es Spr. 5, 18. Wer also sein Auge auf des Nächsten Augenweide wirft, der stört die ungetrübte Freude, die jeder an allem haben soll, was sein ist. Es ist die tiefste Verletzung der Bruderliebe; denn ein Herz rechter Art freut sich mit den Freunden.

Die Freude, der Zweck des Lebens, ist das Ziel der Gebote. Die Liebe selber ist ja nichts Anderes als die Freude an der Freude des Nächsten. Diese ist also das letzte höchste Ziel des Gesetzes.

Soll es uns nun noch irre machen, dass Moses Deut. 5, 18 Haus und Weib umstellt? Das bleibt so richtig als wenn der HErr Luk. 18, 20 das fünfte und sechste Gebot vertauscht; aber die ursprüngliche Ordnung der Gebote der zwei Tafeln ist allein die unsere nach dem Gesetzgebungsbericht im Exodus.

Die Theologie des *Dr. Kahnis*.

Nach Massgabe des Werks: *Christenthum und Lutherthum* von *Dr. Karl Friedrich August Kahnis*. Leipzig (Dörffling & Franke) 1871.

Von

A. Stählin.

Viertes Viertheil.

VII. Die Lehre von der Trinität und vom Werke Christi.

Wir haben noch die Lehren vom Heilswerke und von der Kirche zu besprechen. Zunächst handelt Kahnis von der Trinität. Seine von der gewöhnlichen kirchlichen Darstellung abweichende Auffassung dieser Lehre ist bekannt. Man hat aber wol Kahnis von Anfang Unrecht gethan, wenn man ihn in dem vorweltlichen Christus nur „eine zur Persönlichkeit geneigte Potenz“ lehren lassen wollte; er sagt ja ausdrücklich, dass eine Potenz, die bei Gott ist und zugleich Gott ist, nicht eine Eigenschaft, nicht ein Modus, nicht eine unpersönliche Selbstoffenbarung Gottes, sondern eine Person, eine göttliche Persönlichkeit seyn müsse (Dogmatik I, 467); auf uns macht nun alles den Eindruck, dass von diesem I. Theile der Dogmatik durch den dritten hindurch bis zu unserem Buche eine fortschreitende Annäherung an die kirchlichen Bestimmungen sich findet, wenn auch Kahnis' Grundanschauung die gleiche geblieben ist. Kahnis leugnet durchaus nicht eine immanente Trinität, er lehrt das ewige göttliche Wesen des Sohnes und des Geistes, er steht also auf dem Boden des Nicänums und bekennt sich auch ohne Rückhalt zu dem ersten Artikel der Augsburger Confession; der Vater ist aber Gott in des Wortes ureigenem Sinne, Sohn und Geist sind ihm untergeordnet und doch zugleich eins mit dem Vater nach ihrem Ursprung aus ihm, nach ihrem Wesen, sofern sie die göttlichen Eigenschaften des Vaters haben und in innigster Lebenseinheit mit ihm verbunden sind. Wir getrauen uns kein abschliessendes Urtheil über Kahnis' Trinitätslehre zu; aber eines müssen wir offen gestehen, dass auch wir den Eindruck erhalten haben, dass in der namentlich durch Augustin bestimmten Lehrform das formell freilich immer noch festgehaltene Verhältniss der Abhängigkeit der beiden andern Personen von der ersten nicht zu seinem Rechte komme, und dass nach dieser Seite Kirchen- und Schriftlehre sich nicht vollkommen decken. Kahnis hat diesen vielfach gefühlten Mangel mit anerkennenswerther Offenheit kundgegeben; in der versuchten Correctur bei der erstmaligen Aeusserung wie wir glauben die rechte Grenzlinie

allerdings überschritten; auch möchten wir bezweifeln, dass er jetzt den völlig richtigen Ausdruck gefunden habe. Eine Heterodoxie kann Ref. aber in seiner Lehre nicht entdecken. Manches, was Kahnis sagt, klingt an Beck's Darstellung in der Lehrwissenschaft an; einen wesentlichen Unterschied zwischen seiner und der Lehre von Hofmann's, der die ewige Wesenstrinität ebenfalls durchaus nicht leugnet, vermögen wir unserentheils nicht zu entdecken; nur dass uns Kahnis bestimmter als v. Hofmann das immanente trinitarische Verhältniss nach dem ökonomischen zu benennen scheint. Das Anfechtbarste scheint uns zu seyn, dass bei Kahnis Trinität und Schöpfung wol mehr als früher, aber doch immer noch nicht scharf genug gesondert werden. Die trinitarische Selbsterschliessung Gottes scheint um der Welt willen da zu seyn, wie etwa auch von Hofmann sagt, Gott sei dreieinig, um der Gott des Menschen zu seyn, während die Welt im Sohne doch nur ihr Urbild hat. So sagt Kahnis S. 251: „Der Gott, welcher von Ewigkeit an kraft seiner Liebe eine Welt hervorbringen wollte, die, ein endliches Abbild seines Wesens, theilnehme an seiner Seligkeit, hat vor aller Zeit den Sohn erzeugt, sein unendliches Ebenbild, damit er durch denselben die Welt schaffe, die geschaffene Welt aber, sein endliches Abbild, durch denselben an seiner göttlichen Herrlichkeit theilnehmen lasse“; etwas modifizirt und mit der kirchlichen Lehre mehr übereinstimmend erscheint dieser Gedanke S. 257; obwol wir uns in Ausdrücke wie die: diese Selbstanschauung Gottes ward zur Person des Sohnes, nicht finden können, sofern hiedurch zeitliche Kategorieen in den trinitarischen Process übertragen zu werden scheinen. Anzuerkennen ist auf der andern Seite, dass Kahnis trotz der nahen, allzunahen Beziehung, in welche er Trinität und Schöpfung setzt, gleichwol den Gedanken einer Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes abgesehen von der Sünde entschieden abweist. Unerwähnt kann auch nicht bleiben, dass dieser ganze Abschnitt die treffendsten biblisch-theologischen Erörterungen enthält, wie sie uns schon im ersten Bande der Dogmatik entgegengetreten sind.

Völlig abgeklärt erscheint die hier sich findende Lehrdarstellung nicht; an der Sache selbst hält Kahnis unerschütterlich fest: fällt der Glaube an den dreieinigen Gott, so fällt das Christenthum, sagt er (S. 241). Ohne Zweifel bedarf gerade diese Centrallehre des Christenthums einer Reproduction aus der Schrift, bei welcher jedoch von der altkirchlichen Wahrheitssubstanz, vor allem der ewigen göttlichen Herrlichkeit des persönlich präexistenten Sohnes Gottes kein Jota aufgegeben werden darf. Wir stehen erst inmitten dieses Pro-

cesses einer Revision; entziehen können wir uns demselben nicht. Man wird wenig gegen eine Aeußerung Christlieb's in seinem schönen in der Lehre durchaus reinen apologetischen Werke (Moderne Zweifel am christlichen Glauben S. 295) einwenden können: „Geht die altkirchliche Formel auch in der absoluten Gleichstellung der Drei über die Schriftlehre hinaus, da nach dieser der Vater als Träger der ganzen Gottheit, auch der des Sohnes und Geistes erscheint, so muss doch zugestanden werden, dass der Selbsterhaltungstrieb des christlichen Glaubens in der kirchlichen Trinitätslehre gegenüber von naheliegenden sei es tritheistischen oder pantheistischen und deistischen Verirrungen einen festen Zaun aufgerichtet hat, der als Schutz- und Bewahrungsmittel der biblischen Offenbarungswahrheit nicht hoch genug geschätzt werden kann.“

In der Darstellung der Lehre von der Person Christi finden wir zu unserer Freude durchweg die kirchlich lutherischen Spuren verfolgt. Dass Kahnis zugleich die Nothwendigkeit einer Fortbildung vor Allem nach Seite der Kenosis annimmt, ist wol nur zu billigen; es scheint vergebliche Mühe, in diesem Stück die Lehre unserer Väter nach ihrem gesammten Begriffsapparat festhalten zu wollen. Mit Recht erkennt Kahnis die christologischen Bestrebungen von Thomasius an und gedenkt ihrer in der ehrendsten Weise; er selbst folgt aber doch demselben nicht. Kahnis sagt: wir glauben, dass eine göttliche Natur sich weder im Ganzen noch im Einzelnen des Besitzes ihrer Eigenschaften begeben könne, und halten auch die Unterscheidung zwischen den Eigenschaften der Selbstbeziehung und der Weltbeziehung auf diesen Fall nicht anwendbar; er glaubt, dass in Christo die Logosnatur ein latenter Besitz war, der in dem Grade, in welchem Jesus zunahm an Alter, Weisheit und Gnade, zur Ausgestaltung und Ausprägung kam. Ebenso behauptet er in seiner Dogmatik (III, 345), dass der Logos, da er Mensch ward, nicht des Besitzes seiner göttlichen Person und Natur, was unmöglich ist, wol aber des Gebrauchs derselben sich entäussert habe, indem derselbe in ihm latent war, um sich in dem Grade, in welchem seine menschliche Natur sich entwickelte, zum Gebrauch zu entfalten, welcher im Stande der Erhöhung seine Vollendung findet. Allein ist nicht in diesen Aeußerungen die Streitfrage in etwas verschoben? Von einem Aufgeben des Besitzes der göttlichen Person und Natur, wenn überhaupt von einer solchen geredet werden kann, hat wenigstens Thomasius in keiner Weise geredet, eher könnte dies auf Gess's Lehre Anwendung finden. Wenn aber überhaupt mit dem: das Wort ward Fleisch Ernst

gemacht werden soll, wenn damit gesagt ist, dass der ewige Sohn Gottes in irdische Umschränktheit eingegangen ist und den Bedingnissen zeitlich räumlicher Existenzform sich unterworfen hat, so ist damit ein Verzicht auf gewisse Bethätigungen seines göttlichen Wesens der Welt gegenüber nothwendig unmittelbar gegeben; Christi Weltstellung ist eine andere geworden; er kann nicht mehr allmächtig, allgegenwärtig die Welt beherrschen, nachdem er in die Welt eingegangen ist, der Art und Entwicklung der in der Welt lebenden Menschheit sich untergeben hat, obwol er nie aufgehört hat, der wahrhaftige Gott und das ewige Leben zu seyn. Ob die Unterscheidung von immanenten und relativen Eigenschaften der ganz richtige Ausdruck für dieses Verhältniss sei, bleibt dahingestellt, die Sache selbst ist gewiss richtig. Die göttliche Natur Christi war während seines ganzen irdischen Lebens gewissermassen latent, weil verhüllt durch die Knechtsgestalt; ein Besitz der der Welt zugewandten Eigenschaften ohne deren Gebrauch ist aber undenkbar, ebenso eine Entwicklung des Besitzes zum Gebrauche in Parallele mit der irdisch menschlichen Entwicklung Christi; Christus wurde nicht allmählich allwissend, allgegenwärtig; sondern wie er letzteres aufgehört hat zu seyn, nachdem er seine überweltliche Herrlichkeit aufgegeben hat, so ist er von neuem im Besitz dieser göttlichen Eigenschaften, nachdem er in den Stand der Ueberweltlichkeit zurückgekehrt ist. Hiebei ist nicht ausser Acht zu lassen, dass die Erniedrigung Christi auf der einen Seite einen wirklichen Verzicht in sich schliesst, aber auf der andern Seite und tiefer gefasst nur als erhöhte göttliche Machtoffenbarung zu denken ist; gerade die Acte der tiefsten Entäusserung des Sohnes Gottes, wie Geburt und Tod, sind Acte der concentrirtesten welterhaltenden und weltregierenden, weil welterlösenden Thätigkeit Gottes, die durch den Erniedrigten unmittelbar sich vollziehen. In der richtig verstandenen Kenosis kommt nicht ein Minus, sondern ein Plus göttlicher Macht zur Erscheinung; darum führt sie auch zu einer höheren Machtoffenbarung und Herrlichkeitsentfaltung, als sie Christo in seinem vorweltlichen Stande eignete. Kahnis hebt mit Beziehung auf diesen Lehrpunkt öfters hervor, dass die reformirte Auslegung von Phil. 2, 6 richtiger sei als die lutherische; dies dürfte denn doch nur mit grosser Einschränkung behauptet werden können. Darin muss man ja allerdings den reformirten Exegeten und Dogmatikern wol Recht geben, dass sie die Erniedrigung in erster Linie auf den Logos bezogen. Da aber der Logos, wie schon Calvin sagt, trotz der Menschwerdung den Himmel nicht verliess, da, wie ein reformirter Theolog,

Güder, selbst sich ausdrückt, nach reformirter Lehre nicht die Natur des Logos, sondern nur seine Subsistenz Mensch geworden ist, da die Menschwerdung nach reformirter Lehre, wie Schneckenburger klar nachgewiesen hat, mehr als eine allmähliche denn einmalige Assumption der menschlichen Natur zu fassen ist, bei welcher der Logos fort und fort zugleich ausserhalb letzterer bleibt, so ist diese Erniedrigung in Wahrheit doch keine Erniedrigung (vgl. Güder in Herzog's R.-E. 14, 792 ff.). Da die Reformirten auf keinen Fall eine Selbstbeschränkung des Sohnes Gottes im eigentlichen Sinne lehrten, so brachten sie es auch nicht weiter als zu einer Verhüllung, Verschleierung der göttlichen Herrlichkeit durch die Knechtsgestalt, wie dies bei Calvin in der Auslegung der fraglichen Schriftstelle klar zu ersehen ist. Ein wesentlicher Unterschied findet, letzteres für sich genommen, trotz des anderen exegetischen Ausgangspunktes, bezüglich des dogmatischen Resultates zwischen beiden Lehrtypen nicht statt, da ja auch bei den Lutheranern die Erniedrigung wenn nicht begrifflich so doch thatsächlich mit dem Acte der Incarnation zusammen fällt. Auf der andern Seite lassen es die dogmatischen Voraussetzungen der reformirten Doctrin viel weniger zu einer Entäusserung kommen als dies innerhalb lutherisch kirchlicher Anschauung trotz der auch dieser anhaftenden Mängel der Fall ist, so dass ein confessionell so milder Theolog wie Liebner von der reformirten Lehre urtheilen muss: „Von einer Entäusserung des Logos kann nach dieser Lehre jedenfalls nicht die Rede seyn. Die Kenosis ist hier eine blossе Quasi-kenosis. Der Auslauf in den, wenn auch feinsten, Nestorianismus mit seinen Consequenzen ist nicht zu leugnen“ (Christologie S. 335).

Was der Herr Verfasser über das Werk Christi sagt, ist besonders schön, tief eingehend, zum Theil geradezu erbauend. Wie er nach dieser Seite inmitten der Schrift- und Kirchenlehre steht, wissen wir; fast möchte man sagen, Kahnis habe sich in Einzellnem zu sehr an die altlutherische Lehrform angeschlossen. Der thätige Gehorsam kann doch wol nur als Voraussetzung des leidenden oder als die andere Seite des letzteren gefasst werden, da ja, wie schon der alte Flacius sagte, bei Christo alles Thun Leiden und alles Leiden Thun war; den thätigen Gehorsam aber als Erfüllung des theokratischen Gesetzes von dem leidenden loszutrennen, geht unseres Erachtens nicht wohl, da die Schrift Sitten- und theokratisches Gesetz offenbar in eins zusammenschaut, wo von einer Untergebung Christi unter das Gesetz die Rede ist, ja man sagen muss, dass das theokratische Gesetz, das Gesetz, dem Israel

unterworfen war, das Sittengesetz als ein wesentliches Moment in sich hatte. Ebenso können wir Vergebung der Sünde und Zurechnung der Gerechtigkeit nicht als die zwei neben einander laufenden, das volle Wesen der Rechtfertigung erst begründenden Factoren, wie Kahnis thut, ansehen; beide erscheinen uns nur als zwei Seiten einer und derselben Sache, wie wiederum Flacius sagte: *idem est imputatio justitiae et remissio peccatorum.*

VIII. Die Lehre von der Kirche.

Wir haben zuletzt noch über Kahnis' Lehre von der Kirche zu sprechen. Wir möchten über diesen Punkt möglichst kurz seyn. Es ist ein Vorzug unserer Zeit, auch der Theologie unserer Tage, alles bis auf seine letzten Prinzipien zu verfolgen; es gilt dies auch für das in Frage stehende Lehrstück. Unendlich viel ist über die Kirche geschrieben worden; noch immer stehen sich aber innerhalb der lutherischen Theologie zwei Anschauungen gegenüber, von denen die eine mehr von der äussern, die andere mehr von der innern Seite ausgeht bei der Bestimmung des Begriffs der Kirche, keine dabei jedoch das andere Moment völlig übersieht. Auf der einen Seite stehen Delitzsch, Kliefoth, Münchmeyer, Stahl; auf der andern Höfling, von Harless, von Hofmann, Thomasius, Harnack, Köstlin. Kahnis steht auf ersterer Seite; irren wir nicht, so berühren sich seine Anschauungen besonders mit denen Stahl's. Dort ist die Kirche vor Allem Gemeinde der Getauften, der Berufenen, Organismus; hier vor Allem Gemeinde der Gläubigen. Wir gestehen sofort offen, dass wir letzterer Anschauung ergeben sind und durch Kahnis, der uns ausser in seiner Dogmatik auch in der Schrift: Ueber die Prinzipien des Protestantismus seine Ansicht in gründlicher Entwicklung vor Augen gestellt hat, nicht vom Gegentheil überzeugt wurden.

Will man das Wesen der Kirche bestimmen, so muss man doch zuvörderst auf ihren Ursprung zurückgehen; nichts scheint uns aber klarer zu seyn, als dass die ursprüngliche Gemeinde eine Gemeinschaft des h. Geistes und des Glaubens war, von Gott gegründet auf Wort und Sacrament. Die 120 der Pfingstgemeinde waren durch den h. Geist im Glauben an ihren erhöhten Herrn verbunden; ihre erste Lebensäusserung war die Predigt, sodann der Vollzug der Taufe, wozu das Brodbrechen kam; es gab für sie keine anderen Mittel der Selbstbethätigung nach innen und aussen als Wort und Sacrament. Das Gebet, von dem Ap.-G. 2, 42 auch die Rede ist, bringt nichts Neues hinzu; es ist nur die unwillkürliche

und nothwendige Aeusserung des in der Gemeinde waltenden Lebensgeistes. Mit dem, was bereits in der Ursprungsgeschichte der Gemeinde Christi liegt, stimmt nun auch die Lehre der Schrift von der Kirche, wie sie z. B. Köstlin in seinem Buche: Das Wesen der Kirche, und noch umfassender von Hofmann im Schriftbeweise entwickelt hat, und das lutherische Bekenntniss, welches die Kirche *principaliter* seyn lässt eine *societas fidei* und *spiritus sancti*, sie aber zugleich weist an die *externae notae* von Wort und Sacrament. Wenn nun Kahnis sagt, nach reformatorischem Kirchenbegriff wäre die Pfingstgemeinde zu Jerusalem ihrem Wesen nach die unsichtbare Gemeinschaft aller wahrhaft Gläubigen, ihrer äussern Erscheinung nach aber die Gemeinschaft aller Berufenen, der gläubigen und ungläubigen, was dem geschichtlichen Verhältnisse nicht entspreche; so ist letzteres ganz richtig, aber ersteres trifft insofern nicht zu, als das zweite Moment nach lutherischer Lehre nicht zur Wesensbestimmung der Kirche selbst gehört, sondern eine Bezeichnung derselben im weitern Sinne und in zweiter Linie ist, die durch ihre geschichtliche Entwicklung und ihr Berufsverhältniss innerhalb der Welt bedingt ist. Weil die Kirche in der stündigen Welt sich angesiedelt hat, darum können ihrer äussern Gemeinschaft auch solche Elemente sich anschliessen, die ihrem innern Wesen widerstreben, ja schlechterdings entgegengesetzt sind; nun hat die Kirche den Beruf, auch diese Elemente so lange als möglich zu tragen und sie wenn irgend möglich noch für sich zu gewinnen; darum muss von einer Gemeinschaft der Kirche *secundum externam societatem signorum ecclesiae* geredet werden, ohne dass die Kirche aufhört, wesentlich Gemeinde der Gläubigen zu bleiben. Diese Gemeinde der Gläubigen hat allerdings auch als solche eine äussere Erscheinung; letztere ist als eine gottgewirkte aber lediglich durch die Gnadenmittel, durch Wort und Sacrament gegeben. Die Kirche ist nie eine lediglich unsichtbare, sondern eine unsichtbar-sichtbare Gemeinschaft, unsichtbar durch das Leben des h. Geistes und Glaubens, sichtbar durch ihren Zusammenschluss in Wort und Sacrament; beide Seiten sind aber in gleicher Weise göttlich gegeben. Man kann und muss daher aus dem geschichtlich vorliegenden Bilde der ersten Gemeinde schliessen auf die vollständige Richtigkeit einer Wesensbestimmung der Kirche, wie sie in unsern symbolischen Büchern, namentlich in dem unübertrefflichen VII. u. VIII. Artikel der Apologie niedergelegt ist; man darf aber nicht die weiteren Bestimmungen letzterer, die von der empirischen Gestalt der Kirche hergenommen sind, an die geschichtliche Urgestalt derselben anlegen,

um die Unvereinbarkeit des symbolischen Lehrgehalts mit dieser nachzuweisen. Unsere symbolische Wesensbestimmung der Kirche passt gerade vollkommen für die nur aus Gläubigen bestehende Pfingstgemeinde, während eine Definition: Gemeinde der Getauften, Gemeinde der Berufenen, offenbar ihr nicht angemessen ist, da ja jene Gemeinde, ganz eine Gemeinde des h. Geistes, gerade die Aufgabe hatte, eine taufende und berufende zu werden, und es unmittelbar auch ward. Mit der Unterscheidung unserer Bekenntnisschriften ist allerdings eine gewisse Duplicität gesetzt, die jedoch mit der geschichtlichen Lebensbewegung der Kirche thatsächlich gegeben ist, und begrifflich fixirt gerade dazu dient, von ihrer Wesensbestimmung einen unerträglichen Dualismus fern zu halten. Wird die Kirche nemlich in erster Linie als Gemeinschaft der Berufenen oder Getauften, als Gemeinschaft aller Christen, als die Gesammtheit aller Gemeinden bezeichnet, so wird alles Abnorme, Räthselhafte, Widerspruchsvolle, was der geschichtlichen Lebensgestalt der Kirche anhaftet, in ihre Begriffsbestimmung aufgenommen. Denn dass Berufene und Getaufte, wie dies je und je, seitdem die Kirche Volks- und Massenkirche geworden, stattfand, namentlich aber in unseren Tagen zur Erscheinung kommt, der äussern Kirche angehören können, ohne doch ihr inneres Leben in sich aufgenommen haben, ja möglicherweise mit feindseligem Gegensatze gegen letzteres im Herzen, ist eine Abnormität, welche die Kirche wol tragen muss nach dem Gleichnisse von Weizen und Unkraut, aber als solche auch anzuerkennen hat. Wenn Kahnis S. 286 sagt: Jeder getaufte Christ, er mag noch so tief in Unglauben und Laster versunken seyn, steht, so lange er ein Glied der Kirche ist, unter den Einflüssen des h. Geistes, welcher vertrocknete Reben neu beleben, faule Bäume befruchten, absterbende Glieder gesund machen kann, so tritt in dieser Aeusserung gerade die Schwäche jenes Kirchenbegriffs hervor. Es gibt einen Unglauben mitten in der äussern Christenheit, bei welchem von Einflüssen des h. Geistes nicht mehr geredet werden kann, schon um dessentwillen nicht, weil aller Zusammenhang mit den Heilmitteln gelöst ist; es gibt auch einen Unglauben, der geradezu reif ist zum Gericht (Joh. 15, 6); jedenfalls ist, wer in solchem Zustande wie der beschriebene sich befindet und so lange er in ihm sich befindet, kein Glied am Leibe Christi: der Widerchrist inmitten der Christengemeinde steht der Kirche ferner als mancher ungetaufte Jude und Heide. Wo steht geschrieben, fragt von Harless mit Recht, dass mir die Taufe einen unzerstörbaren Charakter aufprägt? Wo ist zu lesen, dass ohne begleitenden oder nachfolgenden bussfertigen

Glauben die Gnadenwirkung der Taufe bleibt? (Cultur- und Lebensfragen S. 137.) Wenn nun Kahnis weiter sagt: Da alle Berufenen zum Glauben berufen sind, welcher ebenso Ziel als Bedingung der Kirchengemeinschaft ist, so kann Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen bestimmt werden, so dürfte darin ein Zeugniß für die Richtigkeit des symbolischen Lehrbegriffs gefunden werden; denn was Ziel und Bedingung der Kirchengemeinschaft ist, verwirklicht erst die Idee letzterer, während die Berufenen als der weitere Kreis erscheinen, für welche es erst einer solchen Verwirklichung bedarf. Zu viel würde aber aus jener Aeußerung gefolgert werden, wenn Gemeinschaft der Berufenen und Gemeinschaft der Gläubigen geradezu identifiziert würde, wie S. 288 geschieht: Nachdem wir uns genöthigt gesehen haben, den Namen der Gläubigen auf alle Berufenen auszudehnen, legt sich die Frage mehr als nahe, ob nicht auch die Gemeinschaft der Gläubigen der äussern Gemeinschaft der Zeichen näher stehe als es die Apologie darstellt. Ersteres verwischt den Unterschied zwischen wesentlicher und empirischer Kirche, letzteres engt den symbolischen Wesensbegriff der Kirche auf eine lediglich unsichtbare Gemeinschaft ein, was aber dem klaren Wortlaut der Augustana wie der Apologie widerstreitet. Immer und immer wieder sagt Melanchthon, wenn er von der Kirche als Gemeinde der Gläubigen redet: *et addimus notas, puram doctrinam evangelii et sacramenta*. Es kann also wol nicht gefragt und gesagt werden: „Gehört die reine Lehre zur Gemeinschaft der Heiligen oder zur äussern Gesellschaft? Nach der Apologie offenbar zur letzteren. Die reine Lehre ist ja ein Zeichen der Kirche, gehört also zur Gesellschaft der Zeichen.“ Die *societas fidei* ist immer auch eine *societas signorum*; die reine Lehre macht gerade die Gemeinschaft der Heiligen auch zu einer äussern Gesellschaft u. s. w. Dieselbige Kirche, sagt die Apologie, hat doch auch äusserliche Zeichen, dabei man sie kennet, nemlich wo Gottes Wort rein gehet, wo die Sacrament demselben gemäss gereicht werden, da ist gewiss die Kirche. Da aber der Kirche nach Seiten ihrer realen Existenz in der Welt und ihrer geschichtlichen Entwicklung auch unlauntere, ja völlig widerstrebende Elemente beigemischt sind, so redet mit Recht die Apologie von solchen Gliedern der Kirche, welche es sind nur *secundum externam societatem signorum ecclesiae*. In Letzterem liegt das Doppelte, dass die Genannten nicht zur eigentlichen Kirche gehören, und dass sie doch von der Kirche vermöge ihres Weltberufs zu tragen sind. Wollte sie jene Glieder geradezu zu den ihren rechnen, so würde sie sich selbst nach ihrem Wesen als eine Gemeinde der Gläubigen verleug-

nen; würde sie für den Bereich ihrer äussern Gliedschaft nur Heilige und Gläubige im vollen Sinne des Worts in Anspruch nehmen, so würde sie auf ihren pädagogischen und ökumenischen Beruf Verzicht leisten. Weil die Kirche nicht voreilig zwischen wahren und falschen Gliedern unterscheiden kann, weil sie in ihrem eigenen Schoosse die reichste Abstufung in dem innern Verhalten zu ihr selbst anerkennen muss, muss sie auch *hypocritae et mali* mit der Hoffnung, auch diese etwa noch zu gewinnen, oder der Aussicht ihrer künftigen Ausscheidung tragen. Die Apologie sagt hier nichts Anderes, als was das Wort der Schrift sagt 1 Joh. 2, 19: sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht von uns; hier wird von solchen Gliedern der Kirche geredet, welche ihr nur nach der äussern Gesellschaft, nicht nach einer innern Wesens- und Lebensgemeinschaft angehörten. Mit dieser Anschauung stimmt ganz der VII. Artikel der Augsburger Confession, der eine goldene Mitte zwischen einem falsch veräussernden und falsch verinnernden Kirchenbegriff einhält. Allerdings decken sich, wenn wir von der Ursprungszeit der Kirche absehen, die beiden dort angegebenen Seiten der Kirche nicht in ihrer empirischen Gestalt. Daraus aber zu folgern, dass diese Begriffsbestimmung selbst unrichtig sei, dünkt uns kein richtiger Schluss; es sind hier die Wesenheiten der Kirche unübertrefflich klar bezeichnet, welche für alle Zeiten als Maassstab der Wahrheit und Uebereinstimmung mit ihrer Idee an die geschichtlichen Entwicklungsphasen der Kirche zu legen sind. Die lutherische Kirche rühmt sich die Kirche reiner Lehre zu seyn und eignet sich mit Recht den einen Factor jener Begriffsbestimmung zu; sie weiss auch, dass, wo Wort und Sacrament nach dem Willen und der Stiftung des Herrn im Schwange gehen, auch immer Gläubige vorhanden sind. Da sie nun aber weiss, dass sie selbst nicht bloß Gläubige in ihrem Schoosse trägt, und andererseits ausserhalb ihrer Gemeinschaft wahrhaft Gläubige sich finden, die Bestimmung: Gemeinschaft der Gläubigen, für die Kirche aber die eigentlich fundamentale ist, so kann die lutherische Kirche unmöglich sich selbst für die Kirche halten, sondern muss allenthalben, wo Glaube gegeben, auch die Kirche gegeben anerkennen, ohne dass sie den andern Theil jener Wesensbestimmung aufgibt. Der Glaube ist immer an Wort und Sacrament gewiesen und selbst von ihnen irgendwie erzeugt, allerdings muss aber die Möglichkeit wirklichen und selig machenden Glaubens auch bei nicht völlig schriftgemässer Lehre anerkannt werden. Die Kirche ist nach Gottes Willen an den lautern Gebrauch der Gnadenmittel gebunden, aber auch wo letztere

durch menschlichen Fehl verkümmert oder entstellt sind, hört darum die Kirche nicht auf; eine Glauben erzeugende und Gläubige umschliessende Gemeinschaft zu seyn, mag dieser Glaube auch mehr oder weniger getrübt seyn. Dies ist eine Anschauung, welche unsern Symbolen und auch unsern alten Dogmatikern nicht fremd ist; wenigstens sagt Gerhard in der *Confessio catholica*: „Es gibt gewisse Grade der Reinheit, weil das Wort manchmal mehr, manchmal minder rein in der Kirche gepredigt wird, und die Kirche hört nicht sofort auf Kirche zu seyn, selbst wenn sie in einigen Hauptstücken der Religion nicht rein lehrt. Je reiner und lauterer also Gottes Wort in einer Kirche gepredigt wird, je näher ihre Predigt und Lehre der Norm der h. Schrift steht, desto reiner und lauterer ist die Kirche; je weiter sie sich von der Regel des Wortes entfernt, desto unreiner und verderbter ist der Stand der Kirche. Und dennoch hört nicht durch jegliches Verderbniß die Kirche auf Kirche zu seyn, weil Gott auch dann sich einen heiligen Samen und geistliche Söhne zeugen und erhalten kann, wenn das öffentliche Amt einer sichtbaren Kirche verderbt ist.“ Zu diesen und andern Ausführungen Gerhard's bemerkt von Harless (a. a. O. S. 153 f.): „In dem Schriftwort, nicht in der geschichtlich erscheinenden Kirche an sich will Gerhard die Idee der Kirche gesucht und gefunden wissen. Und beim Rückschluss von diesem Wort auf die geschichtlichen Kirchengemeinschaften verbietet er uns, eine dieser Kirchen die Kirche, die reine und wahre, zu nennen. Er lässt nichts zu, als den relativen, vergleichswisen Unterschied, nach welchem eine Kirche vor der andern als die mehr wahre, mehr reine genannt werden darf. Was aber noch Kirche genannt werden darf, das gestattet er nicht, schlechthin falsche Kirche zu nennen. Und Kirche darf nach ihm da noch genannt und angenommen werden, wo Brauch der christlichen Taufe und Gehör des göttlichen Wortes ist.“

Letzterem stimmt ohne Zweifel Kahnis vollständig zu. Man könnte überhaupt auf den Gedanken kommen, dass es sich hier nur um einen Wortstreit handle. Denn wenn Kahnis die Kirche als die Gemeinschaft aller Christen, als die Gesamtheit aller Gemeinden bestimmt, so muss er doch von dieser irgend wie organisirten Kirche die göttliche Grundlage unterscheiden, muss sagen, dass sie nur nach dieser die eine apostolische heilige allein seligmachende und katholische ist, muss behaupten: Die Kirche ist von oben aus angesehen das Reich Jesu Christi im heiligen Geiste oder die Gemeinschaft der Gläubigen im h. Geiste unter Christo ihrem Haupte, von unten aus angesehen die Gesamtheit aller Berufenen

oder die Gesamtgemeinde. Es wäre hier nur der Unterschied, dass Kahnis von unten nach oben geht, wir von oben nach unten. Letzterer Weg ist aber jedenfalls der richtigere, weil die Kirche eine Stiftung und Schöpfung von oben ist. Geht man den Weg von unten, so muss man doch sagen, das eigentliche Wesen der Kirche besteht nicht in ihrer oft sehr getrübbten empirischen Wirklichkeit, in ihrer der Idee oft wenig entsprechenden äussern Verfasstheit, sondern in den innern Gnadenwirkungen. Damit ist dann aber thatsächlich zugestanden, dass „Gemeinde der Berufenen“ als eigentliche Begriffsbestimmung für die Kirche nicht passt. Geschieht dies gleichwol, so ist ein innerer Widerspruch kaum zu vermeiden, und liegt die Gefahr einer unrichtigen Verinnerung und Veräusserung des Begriffes der Kirche zugleich nahe. An Ersteres streift Kahnis an, wenn er z. B. sagt: Die göttliche Grundlage liegt nicht in der unsichtbaren Kirche, sondern in dem was der dreieinige Gott in der Kirche wirkt, — wo wir ihm Recht geben, wenn er sich gegen die Abstraction einer lediglich unsichtbaren Kirche verwahrt, aber Unrecht, wenn er die mit Wort und Sacrament gegebene sichtbare Seite der Kirche nicht zugleich als einen Wesensfactor dieser betrachtet; an das Zweite, wenn er, abgesehen von dem schon Angeführten, behauptet: Alle durch Wort und Sacrament zum Heil berufenen Christen sind Bürger des Reiches Christi auf Erden, oder: Die göttliche Grundlage bilden das Haupt der Kirche, der heilige Geist, die Zwecke der Erzeugung, Erhaltung und Einiung der Glaubenden, die Gnadenmittel, die Lebensformen der Lehre, der Verfassung, des Cultus als solche; denn so vorsichtig Kahnis letzteres auch begrenzt, so muss doch gesagt werden, dass diese Lebensformen als etwas göttlich Gestiftetes neben den Gnadenmitteln nicht genannt werden können. Kurz — wir finden unsern symbolischen Lehrbegriff durchaus richtig; nach ihm sind allerdings nicht die Gemeinschaft der der Heiligen und der Berufenen mit Gläubigen und Ungläubigen (S. 282), sondern erstere als eine in Wort und Sacrament sich versichtbare Gemeinschaft die zwei Wesensseiten der Kirche; diese erweitert sich wohl zu einer Gemeinde der Berufenen, ohne dass letztere die Schale der ersteren wäre, sondern beide verhalten sich zu einander wie der engere und weitere Kreis. Wir müssen eine wesentliche und empirische — nicht eine unsichtbare und sichtbare — Kirche unterscheiden, die aber nicht neben, sondern in einander liegen. Die Kirche, die geradezu als eine Gemeinde der Berufenen gilt, ist nicht die Kirche des Apostolicums und des Nicäno-Constantinopolitanums; sie ist nicht mehr ein Glaubens-, sondern

ein Sehartikel. Luther sagt aber: „Dass eine heilige christliche Kirche sei, das ist ein Artikel unseres christlichen Glaubens, so mit dem Glauben muss gefasst werden, nicht mit den Augen.“ Wenn Paulus die einzelnen Gemeinden als Berufene, Heilige, Auserwählte anredet, so meint er allerdings nicht einen Ausschuss lebendiger Christen, den guten Theil der Gemeinde (S. 286), er versteht aber unter Berufenen auch nicht, was wir in der Regel darunter verstehen, er versteht solche darunter, bei welchen der Beruf nicht erfolglos gewesen ist; diese Berufenen sind kein Gegensatz zu den Heiligen. Paulus kann aber die Gemeinde so anreden, weil *a parte potiori fit denominatio*, wirklicher Unglaube überhaupt bei dieser Gemeinde der Erstzeit sich schwer denken lässt, jedenfalls die Ungläubigen nur die verschwindende Minorität bildeten. An unsere Gemeinden können wir nicht ohne weiteres jene Ansprache des Apostels richten.

Wir leugnen nicht, dass Kahnis in all seinen Ausführungen etwas durchaus Richtiges verfolgt, von der Idee der Kirche eine falsche Enge und Exklusivität fernhalten und ihr den ökumenischen Charakter bewahren will. Wir glauben aber, dass das Wahre in dieser Anschauung auch von dem symbolischen Kirchenbegriff festgehalten werden kann. Denn in den vom Bekenntnisse so sehr betonten Gnadenmitteln haben wir den klaren, göttlich gewollten Uebergang von der Idee der Kirche zu ihrer geschichtlichen Wirklichkeit, von ihrem Wesen zu ihrer Aufgabe; von ihrer ewigen, sich selbst gleich bleibenden Wahrheit zu ihrer Entwicklung in der Zeit und ihrem pädagogischen Berufe in der Welt. Wort und Sacrament setzen die Gemeinde der Gläubigen voraus und führen sie zugleich in das Leben der Zeit und die grossen geschichtlichen Wirklichkeiten ein; sie bilden die Einheit der Wesens- und Geschichts-Seite der Kirche.

IX. Das Verhältniss der Confessionen zu einander.

Das Recht des lutherischen Bekenntnisses.

Hängt es nun nicht damit, dass Kahnis die Kirche zuvörderst als Gemeinschaft der Berufenen, als Gesamtheit aller Christengemeinden betrachtet, zusammen, dass derselbe theilweise die einzelnen Confessionen wie gleichberechtigte Kirchenindividualitäten neben einander zu stellen scheint? Wenn nemlich der Wesensbegriff der Kirche nach diesem ihrem äussern Bestande sich bestimmt, und dieser thatsächlich in verschiedenen kirchlichen Denominationen sich darstellt, so liegt es nahe, letztere nach ihren Eigenthümlichkeiten zusammenzufassen, um jenen Summativbegriff der Kirche zu erhalten. Die

Kirche ist, quantitativ betrachtet, die Gemeinschaft aller Getauften, qualitativ die Summe aller confessionellen Sonderthümlichkeiten. Wir sagen: es könnte nach einzelnen Aeusserungen so scheinen; so wenn der Herr Verfasser S. 87 sagt: Ist nun das Lutherthum eine Kirchenindividualität, die so gut ein Recht hat sich zu erhalten wie jede andere, so muss sie gegen Alles protestiren, was sie auflöst; oder wenn er an andern Orten das Verwachsenseyn der einzelnen Confessionen mit der nationalen Eigenthümlichkeit in einer unseres Dafürhaltens über das richtige Maass hinausgehenden Weise betont. Ist die lutherische Kirche nur ein kirchliches Individuum neben andern, so könnte man gerade das Recht und die Pflicht der Union geltend machen; vertritt jede Kirche nur ein Wahrheitsmoment, so ist nur zu wünschen, dass die zerstreuten Wahrheitsmomente so bald als nur immer möglich zu der das volle Kirchenwesen erst begründenden Einheit zusammengefasst werden. Wenigstens wird sich von einer solchen Anschauung aus gegen eine verfassungsmässige und kirchenregimentliche Zusammenfassung der lutherischen Kirche mit andern Kirchen nichts einwenden lassen. Wir müssen aber vor Allem bemerken, dass was der Herr Verfasser im dritten Capitel nach dieser Seite etwa zu weit Gehendes sagt, seine Ergänzung und Berichtigung findet durch das von S. 297 ff. Gesagte. Was namentlich im neunten Kapitel, die Union überschrieben, entwickelt wird und uns grösserentheils schon aus dem ausgezeichneten, auf einer der letzten Pastoralconferenzen zu Leipzig gehaltenen Vortrag des Herrn Verf.'s: Die Idee der deutschen Nationalkirche bekannt ist, vertritt das Recht der Confession in so ernster, entschiedener und doch maassvoller, wahrhaft ökumenischer Weise, dass wir Kahnis hiefür nur zum innigsten Danke verpflichtet sind. Es ist uns hier im hellen Lichte der Geschichte gezeigt, was es um Union, was es um Confession sei. Wir wüssten keine Darstellung, in welcher die innere Genesis und Entwicklung des Unionsgedankens, das wahre Wesen, die beziehungsweise Berechtigung, aber auch die grossen Gefahren der Union so einleuchtend, in so prägnanter Kürze, mit so treffenden geschichtlichen Schlaglichtern vorgeführt würden, als diese letzten Abschnitte des schönen inhaltreichen Werkes.

Kahnis tritt überhaupt mit aller Entschiedenheit für das Recht der lutherischen Confession und Kirche, für Ausgestaltung der ersteren in einem wirklichen Kirchenwesen ein. Aber allerdings ist, wie uns scheint, die Bestimmung des Verhältnisses der lutherischen Kirche zu den andern Kirchengemeinschaften nicht immer ein richtiges. Wenn Kahnis z. B. jenen

obigen Gedanken und den ähnlichen (S. 85): das Lutherthum überschreitet die ihm von Gott gesetzte Schranke, wenn es mehr seyn will als eine protestantische Confession, die ihre Individualität festzuhalten hat, weil sie evangelischen Grund und kirchliches Recht hat, — consequent verfolgen würde, so brähe er seinem ganzen Werke die Spitze ab, denn es will ja die besondere Berechtigung der lutherischen Confession, ihre Schriftmässigkeit, und die darauf sich gründende Pflicht, auflösenden Unionsbestrebungen Widerstand zu leisten, nachweisen; allgemein evangelischen Grund und kirchliches Recht nimmt aber Kahnis bei allen Confessionen an. Doch Kahnis sagt ja selbst S. 367: „Die Kraft und Bedeutung der lutherischen Kirche liegt in dem Zeugnisse der Wahrheit, welches ihr anvertraut ist. Sie ist der Wächter der evangelischen Lehre. In der Aufrechthaltung der Lehre liegt nun einmal ihre Gabe und ihre Bedeutung für die ganze Kirche Christi auf Erden. Die Sendung erfüllt die lutherische Kirche, wenn sie festhält an ihrem Bekenntnissgrunde.“ Er sagt auch in der Vorrede zum ersten Bande der Dogmatik: „Ich halte die lutherische Kirche nicht für die allein wahre Kirche, wol aber für die Säule der Wahrheit in der allgemeinen Kirche“; Kahnis ist gegen die Union um der Wahrheit willen: „Die lutherische Kirche darf nicht Ja und Nein zugleich sagen; sie kennt in der Wahrheit keinen Compromiss“ (S. 369); er erachtet es als Grundgesetz der Kirche: „Keine Union auf Kosten der Wahrheit“ (S. 335); er billigt den Grundsatz der Reformatoren: *melius est ut scandalum fiat quam ut veritas relinquatur* (S. 304); er behauptet die Wahrheit des lutherischen Bekenntnisses nicht blos Rom gegenüber: „Der Protestantismus kann sich nur dann mit der römischen Kirche vereinigen, wenn sie die im Tridentinum verworfenen Grundsätze und Grundlehren aufgibt“ (S. 349); sondern auch der reformirten Kirche gegenüber: „Die Prädestinationslehre macht den unbedingten Willen Gottes mit Ausschluss alles menschlichen Mitwirkens zum alleinigen Heilsgrunde. Die reformirte Sacramentslehre schneidet den gottgeordneten Zeichen die Heilskräfte ab, damit Gott ohne Vermittlung auf die Menschen wirke. Und selbst in der Person Christi will man das Göttliche nicht mit Menschlichem sich verbinden lassen“ (S. 300). Auf Grund solcher Aeusserungen können wir getrost Kahnis gegen Kahnis setzen. Die lutherische Kirche ist wirklich eine Kirchenindividualität neben andern, eine Sonderkirche neben andern, aber sie ist die Sonderkirche des schriftgemässen Bekenntnisses, sie ist diejenige Kirchenindividualität, welche die katholischen, die ewigen Grundlagen der Kirche festgehalten hat wie keine an-

dere. Unter allen Lebensfactoren — darin besteht zwischen uns und Kahnis kein Streit — ist das Evangelium, die bezeugte, bekannte, auf die Schrift gegründete Heilswahrheit das tiefste, innerste, centralste Fundament der Kirche. Weil die lutherische Kirche dies Fundament festhält wie keine andere kirchliche Gemeinschaft, darum nimmt sie trotz ihrer geschichtlichen Gestalt als Sonderkirche kraft dieser ihrer gottgeschenkten Eigenthümlichkeit und in ihr eine centrale Stellung unter den Confessionen ein. Stellen wir die einzelnen Kirchengemeinschaften nur wie gleich berechnete Glieder einer grossen Gesamtheit neben einander, so treten auch die einzelnen Lebensfactoren der Kirche in ein äusserliches Verhältniss zu einander, so ist ein mechanisch quantitatives Abwägen des Wahrheitsfonds und der Charakterzüge der Kirche und ein ebensolches Vertheilen derselben auf die einzelnen Confessionen unvermeidlich; es verschiebt sich hiedurch namentlich auch das richtige Verhältniss von Lehre und Leben. So sagt Kahnis (S. 366): „Erst nach dem allgemein christlichen Glauben kommt der lutherische Bekenntnissglaube, erst nach der thatsächlichen Heilsgemeinschaft der Grundsatz vom rechtfertigenden Glauben; erst nach der einen, allgemeinen Kirche die lutherische.“ Aber ist denn nicht der lutherische Bekenntnissglaube der urchristliche, altkatholische Glaube, nur gereinigt von den späteren pelagianisch-hierarchischen Zuthaten und Umhüllungen, und stehen wir nicht in und mit der lutherischen Kirche so recht in Mitten der einen allgemeinen Kirche, halten deren Continuität und Lebensgrundlagen fest? Und steht uns nicht der Grundsatz vom rechtfertigenden Glauben deshalb so hoch, weil wir in demselben den klaren, lichten Weg zur thatsächlichen Heilsgemeinschaft zu gelangen erkennen? Die thatsächliche Heilsgemeinschaft hängt doch immer von der bezeugten Wahrheit ab und erstere wird in ihrer Tiefe, Reinheit und Völligkeit in dem Maasse ermöglicht, als letztere in ihrer ungetrübten Lauterkeit uns entgegentritt; falsche Lehre erschwert die Heilsgemeinschaft. Ob der Einzelne, der in wirklicher Gemeinschaft steht mit Christo, ohne die rechte Lehre von der Rechtfertigung zu haben, nicht sittlich höher stehe als derjenige, der letztere besitzt, ohne sie in Gesinnung und Leben zu erweisen, was wir selbstverständlich unbedingt bejahen, ist eine ganz andere Frage. Die Kirche Christi hat vor allem das Zeugniß und Bekenntniß der Wahrheit festzuhalten als Licht und Kraft wahren Lebens. Wir wissen wohl, dass das Heil nicht an den dogmatischen Spitzen der Lehre, auch nicht an dem lutherischen Bekenntnisse in dem Sinne hängt (S. 84. 85), dass wir in dem äussern Fest-

halten desselben schon die Seligkeit besitzen, was nur der verirrteste Orthodoxismus behaupten kann, auch nicht in dem Sinne, dass es seligmachenden Glauben nur innerhalb der lutherischen Kirche gebe, was unseres Wissens kaum je behauptet worden ist. Gleichwol möchten wir uns nicht so ausdrücken, wie es S. 85 geschieht: „Es ist nach den grossen Erfahrungen seit dem Verfall der Rechtgläubigkeit nicht bloß ein Irrthum, sondern eine Sünde, zu verkennen, dass das Heil nicht an dem lutherischen Bekenntnisse hängt.“ Für das Heil der Kirche hängt wirklich viel ab von dem unverrückten Festhalten dieses Bekenntnisses. Sollte nach dieser Seite nicht scharf zwischen Bedürfniss und Aufgabe des Einzelnen und — der Kirche zu unterscheiden seyn, und darnach Sätze wie diese: „Soll und will der Lutheraner zuerst ein Christ seyn, so muss ihm die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott durch Jesum Christum im Geiste als Thatsache des Lebens höher stehen denn die orthodoxe Lehre von derselben“ (S. 83) nur als relativ wahre erscheinen? Selbst für den Einzelnen gilt jenes nicht unbedingt. Es kann so seyn, aber es muss nicht so seyn; es ist kein unvollkommener Zustand, wo völlig klare und sichere Erkenntniss, warmes und inniges Leben sich decken. In wess Leben der Gegensatz von Sünde und Gnade in voller Schärfe gefallen, wer lebt und webt in dem „Allein aus Gnaden“, der wird auch die orthodoxe Lehre von der Rechtfertigung, das *Sola fide* mit besonderem Eifer festhalten. Beides wird sich in ihm die Wage halten; wie sich ein gesundes christliches Leben nicht denken lässt, das nicht fort und fort nach der gesunden Lehre zurückgreift, und jedes neue Erfassen dieser auch eine neue Lebenserzeugung zur Folge hat. Für die Kirche als Heilsanstalt ist aber unfraglich immer das Erste die richtige, die lautere Lehre, wobei sie sich allerdings zu hüten hat, Bekenntniss und Theologie, bekenntnissmässige Wahrheit und theologische Ausgestaltung derselben mit einander zu verwechseln und zu vergessen, dass die Lehre dazu da ist, zum Leben der Gemeinde zu werden. Jene Verwechslung und diese Verkennung kann zu todter, ja heuchlerischer Orthodoxie führen, die dem Herrn ein Greuel ist. Aber die erste Frage für die Kirche ist doch immer die nach der objectiven, aus Gottes Wort geschöpften und für die kirchliche Bezeugung bekenntnissmässig festgehaltenen Wahrheit. Dass die lutherische Kirche theilweise, besonders in ihrem späteren Verlauf, die Lehre einseitig auf Kosten des Lebens betont hat, ist unzweifelhaft, aber ebenso gewiss, dass der Pietismus, der einer todten Orthodoxie gegenüber volles Recht hatte, um dessentwillen von so kurzer Blüthe und den Stürmen der

bald herein brechenden Neologie nicht gewachsen war, weil er die Bedeutung von Lehre und Theologie verkannte. Das Wort von Julius Stahl, dass ächtes Lutherthum nur in der Vereinigung von Orthodoxie und Pietismus bestehe, hat seine Wahrheit. Deshalb können aber doch Lehre und Leben nicht als zwei gleich berechnete Factoren hingestellt werden, in welche sich etwa zwei Confessionen gleichmässig vertheilt haben, wie das Wort, die reformirte Kirche habe im Leben, die lutherische in der Lehre ihre Kraft, verstanden werden könnte (S. 299). Wir leugnen die Wahrheit nicht, die in diesem Worte liegt, und geben gern zu, dass die reformirte Kirche die lutherische in manchem gar sehr beschämen könnte; aber doch ist das Leben dasjenige, was mit innerer Nothwendigkeit aus der Lehre sich erzeugt, wenn dieselbe nicht als todter Schatz in der Kirche ruht, sondern sich fort und fort aus dem Worte und der Erfahrung des Glaubens verjüngt und erneut; während eine grosse Energie christlichen Lebens das etwaige Ungesunde und Einseitige in der Lehre doch nicht überwinden kann und trotz dieser besteht. Das Leben ordnet sich der Lehre unter, nicht umgekehrt.

Uebrigens geben wir willigst zu, dass Kahnis' häufige Polemik gegen ein allzu fertiges und streitbares, mathematisch selbstgewisses und absprechendes Lutherthum nicht ganz ohne Grund sei; man unterlag auch in unsern Tagen hie und da der Gefahr, die „reine Lehre“ auf Kosten des Lebens und der Liebe zu überschätzen, der theologischen Fortbildung des Bekenntnisses unberechtigte Schranken zu setzen und ungerecht zu werden gegen andere Confessionen, namentlich die reformirte. Wer in der reformirten Kirche nur eine Schmarotzerpflanze des Lutherthums sieht und ihr den protestantischen und evangelischen Charakter abspricht (S. 86), wer Tit. 3, 10 ohne weiteres auf die Reformirten glaubt anwenden zu dürfen, begeht schweres Unrecht. Schon dies widerstrebt uns die Frage auch nur aufzuwerfen, ob gläubige Reformirte unsere Brüder seien, weil sich dies für jeden Lutheraner von selbst verstehen sollte. Und doch können wir die Worte von Kahnis: Wie die Lutheraner bilden auch die Reformirten ein protestantisches Kirchentum, das sein evangelisches und sein kirchliches Recht hat; nur wer die Wahrheit nicht wissen will, kann in Abrede stellen, dass auch in den reformirten Landeskirchen dem Schriftwort sein Recht wird (S. 86), — uns nicht unbedingt aneignen. Durch das erste wird lutherische und reformirte Kirche einander geradezu gleichgesetzt, was anderweitigen Aeusserungen des Verfassers selbst widerspricht; das zweite kann jedenfalls nur gelten von den deutsch refor-

mirten Kirchen, welche von Anfang, wie Kahnis bemerkt (S. 357), nicht die streng reformirte, sondern nur eine Ermässigung der lutherischen Lehre suchten. So weit Letzteres stattfand, geben wir es zu; übrigens ist unleugbar, dass z. B. auch in den Heidelberger Katechismus die eigentlich reformirte Abendmahlslehre und in die deutschreformirten Kirchenordnungen die spezifisch reformirte Lehre von der Taufe (vgl. Höfling Sacrament der Taufe II, S. 143 ff.) übergegangen ist, während andererseits, was ausserdeutsche reformirte Kreise anlangt, trotz aller Gemeinsamkeit der Unterschied doch häufig sehr schneidend hervortritt; z. B. finden sich in den auch unter uns verbreiteten in der That mächtigen Predigten Spurgeon's prädestinatianische, baptistische, methodistische Anwendungen, mit denen der schlichte Lutheraner sich nicht befreunden kann. Das aber ist ja wahr, dass die deutschreformirte Kirche überhaupt, dass namentlich einzelne ihrer Theologen der lutherischen Kirche sehr nahe stehen, und dass unter den letzteren auch solche zu nennen sind, die wie z. B. der Erlanger Kraft die grössten Verdienste um die lutherische Kirche sich erworben haben. Der selige Kraft, ein wahrhaft apostolischer Mann, hat übrigens nach einem uns authentisch vorliegenden Zeugnisse eines seiner Schüler selbst bekannt, dass er von Luther am meisten gefördert worden sei, aber auch behauptet, die beiden Kirchen, lutherische und reformirte, sollten sich nicht vereinigen, sondern eine jegliche ihren Schatz bewahren bis zu der Zukunft des Herrn. Eins der bedeutendsten theologischen Glieder der preussischen Separation versicherte uns einmal, es habe die grösste Liebe zur reformirten Kirche und unbedingte Hochachtung vor derselben und würde solches noch mehr unmittelbar bethätigen, wenn die Union nicht wäre. Die Union war es ohne alle Frage, welche die confessionellen Gegensätze von neuem verschärfte und verbitterte.

Wir können es dem Herrn Verfasser nur danken, dass er es den Lutheranern zur Gewissenssache zu machen nicht müde wird, milde und gerecht zu seyn im Urtheil über andere Confessionen und das wirklich Christliche in denselben ohne Rückhalt anzuerkennen. Dies schliesst aber nach seiner eigenen Behauptung die Festigkeit in dem Beharren auf lutherischem Bekenntnissgrunde nicht aus. Es ist das Gefühl weit verbreitet, dass mit dem Falle des letzteren, falls er überhaupt möglich wäre, der evangelischen Kirche in Deutschland überhaupt tiefster Schade erwachsen würde. Sollen wir aber lutherisches Bekenntniss festhalten, so müssen wir lutherische Kirche wollen, was Kahnis ebenfalls mehrfach hervorhebt.

Nach der Natur des Bekenntnisses steht dasselbe in der Mitte aller Lebensäusserungen der Kirche und ist für diese bestimmend. Kommt das Bekenntniss nicht im Gottesdienst, in der religiösen Unterweisung, in der Verfassung, im Regimente zur Erscheinung, so ist dies ein innerer Widerspruch, der consequent festgehalten zur Paralyisirung, ja Annullirung des Bekenntnisses selbst führen kann und führen muss.

Es gibt einen geschichtlichen Beweis für den Werth des lutherischen Bekenntnisses, der uns beim Blick auf die Gestalt der Kirche der Vergangenheit und der Gegenwart mit immer neuer schlagender Kraft entgetreten kann. Alles Verderben der Kirche begann doch mit der Verdunkelung der Lehre von der Rechtfertigung einerseits und andererseits mit dem Zurücktretenlassen der Bedeutung der Gnadenmittel, an deren Stelle die fortwuchernde Kirchentradition und die in der Hierarchie sich immer mehr gliedernde und zuspitzende Verfassung trat. Man kann ferner z. B. alles Grosse willigst anerkennen, was die reformirte Kirche namentlich unter dem angelsächsischen Stamm und durch denselben geleistet hat, und sich doch dagegen nicht verschliessen, dass das dortige religiöse Leben in Gegensätzen sich bewegt, die auf seine falsche Grundanschauung zurückweisen, indem es auf der einen Seite die Fesseln einer unwahren Tradition, eines Hochkirchentums trägt, welches mit dem reformatorischen Prinzip auf halbem Wege stehen geblieben ist und darum in verschiedenen Richtungen hinüberschiebt nach den compacteren Kirchenformen der römischen oder griechischen Hierarchie; auf der andern Seite durch einen wenn auch kräftigen, doch vielfach ungesunden, die ewigen Mächte aller Kirchenbildung verkennenden und darum in einer neuen Sectenstiftung auslaufenden Individualismus sich charakterisirt. Man muss doch sagen, hier fehlt das gesunde lutherische Princip, welches Freiheit und Gebundenheit in eigenthümlicher Weise zu vereinen weiss, welches durch das Wort von der Rechtfertigung allen falschen Traditionalismus durchbricht und doch den Einzelnen wie die Gesammtheit an Wort und Sacrament und damit an Kirche und Kirchentum anzuschliessen weiss. Man kann nicht sagen, jenes Christentum ist eben gerade für die dortige Volksart. Durch eine solche Anschauung wird Natürliches und Volksthümliches zum Regulator, zum ausschliesslich oder doch einseitig bestimmenden Factor des Geistlichen und Kirchlichen gemacht. Nach Gottes ursprünglichem Willen ist die Wahrheit, eine wahre schriftgemässe Welt- und Lebensanschauung für Alle bestimmt. Es wäre einseitig zu behaupten, das Luthertum, d. h. die von ihm beschlossene schriftgemässe Wahr-

heit und Anschauung, sei nur für das deutsche Volk bestimmt. Aber allerdings entspricht dasselbe ganz besonders deutscher Art und deutschem Bedürfnisse. Das lehrt uns wiederum die Geschichte. Die Grundelemente einer deutschen Nationalkirche finden sich vor Allem im Lutherthum, wie denn die Reformation Luther's die höchste That der Kirche seit ihrer Gründung und die grösste That des deutschen Volks war und in Luther Christenthum und deutsches Volksthum unvergleichlich geeint waren. Eben deshalb würde durch Unterdrückung lutherischen Wesens niemand mehr geschädigt werden als das deutsche Volk und die deutsche Christenheit. Es könnte gar nicht fehlen, es müssten an die Stelle des im deutschen Volke wie in einem von Gott prädisponirten Mutterboden wurzelnden lutherischen Kirchenthums, falls es beseitigt würde, exotische Kirchengewächse treten, die weder wahren Christenthum noch wahren Volksthum entsprächen. Schon jetzt ist deutlich zu sehen, wie ohne den festen klaren lutherischen Kirchengrund die Gefahr einer latitudinären Richtung, die auch die Grundthaten des Christenthums verflüchtigt, oder einer pietistischen Verkümmerng droht, welche sich scheu von der Wirklichkeit des Lebens zurückzieht und zu kirchlichen Thaten unfähig ist. Warum zeigt sich in manchen kirchlichen Territorien namentlich Südwestdeutschlands so wenig nachhaltige und erfolgreiche Kraft des Widerstands gegen den falschen Protestantismus? doch wol weil es an ächtem, wahren, gesundem Lutherthum fehlt, weil man insbesondere die lutherischen Elemente unter den Leitern der Gemeinde eliminirt oder zum Rückzug bestimmt hat. Die Union wirkt desorganisirend; der Pietismus kann den angerichteten Schaden nicht heilen. Auch die positive Union hat allzu wenig tiefere Heil- und Erneuerungskraft, weil sie zu wenig klar, sicher, bestimmt, weil sie zu sehr nur Abschwächung und Neutralisirung des geschichtlich Gegebenen ist. Es lässt sich nicht leugnen, dass vielfach eine positive Union von den lutherischen Elementen in ihrer eigenen Mitte lebt; sind diese aufgezehrt, so fällt auch jene. An ihre Stelle werden kräftigere, in Wahrheit und Irrthum kräftigere religiöse Bildungen treten. Wir schweigen davon, dass bei einer allgemeinen Zersetzung und Zerklüftung des Protestantismus wol auch Rom eine nicht geringe Ernte haben würde. Schon lange lauern ja aber Baptismus und Methodismus, Irvingismus, ungesunder Chiliasmus auf die besten religiösen Kräfte unseres Volks. Der selige Stahl pflegte zu sagen, dass über dem Grabe des Lutherthums vor allem der Baptismus seine Fahne aufpflanzen würde. Das ist doch sonnenklar, dass die gewöhnliche Unionsdoctrin viel zu

unvolksmässig und unfähig ist, ein tiefer erregtes religiöses Bedürfniss des Volks wahrhaft zu befriedigen und auf richtige Bahnen zu leiten, als dass zu denken wäre, sie werde namentlich nach dem Verluste ihres Anhalts am Staate auf die Dauer einen besonders weiten Kirchenraum einnehmen.

Eine blossе Doctrin hat keine kirchenschöpferische und kirchenerneuernde Kraft. Wenn wir die Lehre im Vorhergehenden obenan gestellt haben, so meinen wir nicht eine Summe einzelner abstracter Lehrsätze. Es ist stark, aber nicht unrichtig, wenn Kahnis sagt: Diejenigen, welche das Lutherthum in eine Summe für alle Zeiten fester Glaubensformeln setzen, sind so beschränkt, dass sie die geheime Freude nicht bemerken, mit welcher die reformirten, unirten und fortschrittlichen Gegner des Lutherthums den orthodoxen Versteinerungsprocess ansehen, dessen Ende nur ein kirchengeschichtlicher Leichenstein seyn kann (Principien des Protestantismus S. 70). Die Lehre der deutschen Reformation hatte alle wesentlichen Lebensfactoren der Kirche für sich, ja war aus der inneren Harmonie dieser aller herausgewachsen. Sie war das Resultat lebendigster Glaubenserfahrung, tiefster Versenkung in die Schrift, festerer Wurzelung im grossen Tenor der kirchengeschichtlichen Entwicklung, im ganzen Lebenszusammenhang der Kirche. Die Kraft des Lutherthums ist die Wahrheit, der Gehorsam gegen das Wort göttlicher Offenbarung. Die deutsche Reformation war aber fern davon, ein abstractes Schriftprincip an die Gegenwart des kirchlichen Lebensbestandes zu legen und somit einen radical neuen Aufbau zu beginnen. Sie hatte in der Rechtfertigung aus dem Glauben den grossen Mittelpunkt, in welchem das Wort der Schrift und die subjective Heilserfahrung zusammenschlugen, von dem aus die schriftwidrigen und heilsgefährdenden Elemente aus dem damaligen Lehr- und Kirchenorganismus ausgeschieden, ja dieser selbst im Innersten umgebildet wurde, und der zugleich alles ächt Kirchliche in der bisherigen Entwicklung, wenn es auch nicht seine Legitimation an dem Buchstaben der Schrift hatte, anzog. Sie hat das gläubige Subject in der „Freiheit des Christenmenschen“ auf eine wunderbare Höhe hinaufgeführt, hat es aber in dieser seiner Freiheit zugleich mit den festesten Banden an Wort und Sacrament, an die von ihnen umschlossene Heilsordnung, an die von letzterer getragene und sie selbst wieder stützende kirchliche Gemeinschaft gebunden. Durch die Einheit von Glaubens- und Schriftprinzip, durch die harmonische Verbindung der subjectiven und objectiven Seite des Christenthums, des Heils- und Kirchenprinzips im Lutherthum, dadurch dass die deutsche Reformation die Recht-

fertigung aus Gnaden als das mächtige Centrum, den einen grossen Inhalt der Schrift fasst und diesen Inhalt der Schrift im Worte als Gnadenmittel, umgeben von den Sacramenten als wirklichen Trägern himmlischer Gnadenspenden, in die Kirche hineinstellt und die einzelnen Lebensbethätigungen derselben davon durchdrungen seyn lässt, gewinnt das ihr unterstellte christliche Leben jene Freudigkeit, Zuversicht, Einfachheit, Sicherheit und Klarheit, welche uns als Characteristicum lutherischen Wesens entgegenreten. Man kann das Christenthum nicht subjectiver fassen als es von Luther geschah, da er das Recht des Christen in seiner Beschlossenheit mit Christo und seinem allgenugsamen Verdienste kühn und stark der ganzen Hierarchie entgegenstellte. Und doch ist Luther frei von allem falschen Subjectivismus, von all dem, was man Methodismus nennt. Niemand hat die Schrecken der Busse mehr gekannt und tiefer erfahren als Luther, und doch wie fern ist er von der Angstbank des Methodismus und der Gründung des Gnadenstandes auf ein bestimmtes Maass jener innern Busserfahrungen! Das Wort, das Wort als Ausdruck und Bezeugung des festen, freien und doch allumfassenden göttlichen Gnadenwillens erhebt den Heilsstand ebenso über die Unsicherheit eines unfassbaren besonderen Rathschlusses wie über die Schwankungen und Anfechtungen des eigenen Herzens. Hochtröstlich steht Gottes Gnadenthat in der Taufe, allem menschlichen Wollen und Laufen zuvorkommend, an der Pforte des christlichen Lebens; tiefer und herrlicher, mit reicherer Verklärung göttlicher Gnade und mit entgegenkommenderer Stützung menschlicher Schwachheit tritt in keiner Confession das heilige Abendmahl auf wie in der lutherischen.

Im Kampfe gegen einen falschen Kirchenbegriff, gegen die Vorstellung von der Kirche als absoluter Heilmittlerin brach die Wahrheit der deutschen Reformation durch, und doch hat diese die Idee der Kirche nicht entleert, sie nicht in das Reich einer falschen Jenseitigkeit verbannt, die Kirche ist und bleibt ihr eine unsichtbar-sichtbare Gemeinschaft. Durch die rechte Lehre von den Gnadenmitteln hat sie einen tiefen Schnitt in eine Menge falscher Anschauungen gethan, welche so früh in der Kirche aufgekommen waren und ihre Lebensbewegung mehr und mehr ketteten an die Peripherie statt an das Centrum, an bestimmte Verfassungsformen, an den Episcopat mit seinen Privilegien, an den äusseren Organismus, der zuletzt in einer ausgebildeten Hierarchie alle Heilsgüter in Verschluss genommen hatte. Durch die Gnadenmittel hat sie aber ebenso Werth und Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft festgehalten; die Kirche ist und bleibt

nicht die Mittlerin, wol aber die Vermittlerin des Heiles für den Einzelnen. Die Liebe zu Christo muss nothwendig auch Liebe zu der Gemeinde seyn, in welcher sich Christus dargibt in Wort und Sacrament. Aechtes Lutherthum legt an jedes Kirchenthum den unerbittlichen Maassstab des Schriftprinzips in seiner Einheit mit dem Glaubensprinzip, weiss aber auch jedes Kirchenthum zu ehren und anzuerkennen, so weit die eigentlichen Kirchenmächte, Wort und Sacrament, darinnen ihr Regieramt behaupten können, und weiss die grosse pädagogische Bedeutung aller kirchlichen Gemeinschaft für die Berufenen und Fernerstehenden zu würdigen, wenn sie deren Schwerpunkt auch nie in die göttlichen Grundlagen und Lebenswirkungen zu legen aufhört.

Durch die centrale Stellung, welche die Lehre von der Rechtfertigung in der lutherischen Anschauung einnimmt, ist auch ein universelles Prinzip gewonnen. Das Christenthum ist nicht mehr an sachliche Medien gebunden, es ist durch und durch persönlich und kann um dessentwillen auch segnend und verklärend auf den gesammten Umkreis des natürlichen Lebens eingehen. Niemand seit der Apostel Zeiten stand so in der innersten Mitte der christlichen Heilswahrheit und war zugleich so weit, so frei, so universal als Luther. Er hat die goldene Lehre vom irdischen Beruf seiner Kirche, der Kirche überhaupt wieder in Erinnerung gebracht, er hat die rechten Orden und Stifte, unter denen Ehe und Obrigkeit obenan stehen, gegen den Raub einer selbsterwählten Geistlichkeit wieder in ihr göttliches Recht eingesetzt. Das ächte Lutherthum ist durch und durch antipietistisch, es huldigt dem Grundsatz nicht der Weltflucht sondern der Weltverklärung.

Gerade in dieser Ganzheit, in der Richtigstellung des Verhältnisses der einzelnen Factoren des christlichen und kirchlichen Lebens unter und zu einander, der geistlichen Heils- und der natürlichen Lebensordnung besteht das besondere Charisma, die eigenthümliche Herrlichkeit lutherischer Anschauung. Jener Dualismus, der von einer ausserchristlichen Anschauung her früh auf christlichen Boden übertragen wurde, innerhalb der römischen Kirche in einer äussern, mechanischen oder gewaltsamen Verbindung von Gnade und Natur, Reich Gottes und Welt, Geistlichem und Natürlichem sich zeigte, und doch auch innerhalb der reformirten Kirche wenngleich nicht auf solche das Wesen des Christenthums selbst trübende und schädigende Weise in einer gewissen abstracten Sonderung beider Gebiete nachklingt, ist im Lutherthum überwunden. Natur und Gnade, Göttliches und Mensch-

liches, Himmlisches und Irdisches stehen nicht mehr unsicher neben einander, gehen nicht mehr unwahr in einander über, sind auch nicht durch eine unausfüllbare Kluft von einander getrennt, sondern sind eben so sehr scharf und klar von einander geschieden, als der Weg innerer Vermittlung und das Band innerer Verknüpfung zwischen beiden aufgefunden und geltend gemacht ist. Das Lutherthum bewegt sich wirklich in einer goldenen Mitte unter den gewaltigen Gegensätzen, welche das Leben der Kirche bewegen und es häufig genug nach Extremen getrieben haben. Diese sichere Bahn hat ihm aber Luther gezeigt; es war dies das Lebenswerk Luther's. Luther'n war eine ungeheure Aufgabe zugefallen; mit welcher verschiedenartigen Gegensätzen hatte er zu ringen! er ist keinem erlegen, er hat allenthalben, im Kampf wider Rom, wider die Schwärmer, wider die Schweizer, das wesentlich Richtige gesehen und diese richtige Erkenntniß der Kirche hinterlassen. Sehr wahr und treffend sagte von Hofmann auf der Berliner Octoberversammlung: „Nun ist es für uns eine gewisse und zweifellose Thatsache, dass Martin Luther durch Gottes Gnade den Punkt getroffen hat, wo die Erneuerung der Kirche, nicht nur der deutschen, sondern der Kirche überhaupt einsetzen musste, und von wo aus sich daher die Linie forterstreckt, welche die Kirche einzuhalten hat bis ans Ende. Ist dies unsere feste Ueberzeugung, wie will man es uns verdenken, dass wir Alles, was von dieser Linie abirrt oder von aussen sie stört, abweisen und abwehren?“ Luther steht hier wirklich in unerreichter Grösse und Höhe da. Den Gewinn seiner Reformation haben wir nun zunächst in unserem Bekenntnisse; es ist der tiefste, reichste, concentrirteste Niederschlag der ganzen reformatorischen Bewegung. Es ist keine todte Formel, wenn es auch zu solcher werden kann und oft genug geworden ist. Es kann als todter Schatz in einer Kirche ruhen, und doch ist's ein Segen, wenn es überhaupt da ist; es kann belebt werden und dadurch neues Leben in die erstorbene Kirche giessen. Darnach bemisst sich die Bedeutung des Kampfes für das Recht und die Rechtsgültigkeit der lutherischen Confession. Allerdings wäre es ein Wahn, dass es mit Aufrichtung und Durchführung des lutherischen Bekenntnisses allein gethan sei; Bekenntniß ohne Glaube ist ein tönend Erz und eine klingende Schelle (S. 84). Es ist aber auch eine falsche Anschauung, dass christliches und kirchliches Leben auf gesunden Bahnen sich bewegen könne ohne die einigende, züchtigende und zusammenhaltende Macht des Bekenntnisses. Das Bekenntniß ist eine Einheit, ein Organismus; wir können nicht einzelne Stücke hinauswer-

fen, um die anderen etwa desto sicherer fest zu halten. Die Kirche muss das Ganze für das Ganze bewahren. Allerdings ist es möglich, dass der Einzelne Einzelnes vom Bekenntnisse sich nicht aneignet, ohne doch mit diesem, mit lutherischer Art überhaupt zu brechen. Lutherisches Bekenntniss und lutherische Art fallen nicht unbedingt zusammen. Man kann selbst das lutherische Bekenntniss in sehr unlutherischer Weise, in äusserlich gesetzlicher, unfreier Weise festhalten. Man kann in lutherischen Geist tief eingetaucht seyn und doch zu einzelnen Momenten des Bekenntnisses sich sehr frei stellen. Ich weiss, dass diese Behauptung missverständlich klingt, und doch ist sie wahr; ich weiss freilich auch, dass es hier gewisse Grenzen gibt, welche nicht überschritten werden können. Ich behaupte, dass Kahnis selbst lutherischem Wesen viel mehr homogen ist, als z. B. der selige Hengstenberg abgesehen von dessen späteren Abweichungen vom Bekenntnisse in der Grundlehre des deutschen Protestantismus, so sehr ich des Genannten grosse, seltene Verdienste um Theologie und Kirche anerkenne. Melanchthon hat viel geschwankt in seinem Leben, hat durch sein Schwanken grossen, öfters vollkommen gerechten Anstoss gegeben. Es hat aber gleichwol keinen Theologen von gleich grossen Verdiensten gegeben, der während seines Lebens und nach demselben unter solch einer Last ungerichteter Beurtheilung zu leiden gehabt hätte wie Melanchthon; man darf Kahnis Recht geben, dass auch die Concordienformel die Wahrheitsmomente, die in seiner Lehre und Richtung sich finden, nicht völlig gewürdigt hat; auch heute noch ist seine Bedeutung nicht allseitig erkannt. Melanchthon war aber kein Luther; es ist eine Fiction, wenn man von einer melanchthon'schen Kirche redet. Melanchthon gehört der deutsch reformatorischen Kirche an, die unter Luther's Vorgang entstand, vor Allem seinen Geistesstempel und auch seinen Namen trägt; er war nicht Zwinglianer, nicht Calvinist; das Lebensblut der deutschen Reformation floss in seinen Adern, durch Unzähliges war er wesentlich auch von Calvin unterschieden; eine besondere Kirche konnte und wollte er nicht gründen; wir nennen ihn einen der Unseren, so frei und abweichend er auch, zu Zeiten namentlich, einzelnen Positionen Luther's gegenüber stand. Wir sagen aber, in Kahnis ist mehr eigentlich Lutherische, als Melanchthon'sche Art.

Man sagt so häufig, es komme für den praktischen Dienst der Kirche doch nur auf die grossen Grundwahrheiten des Christenthums an, in welchen die evangelischen Confessionen eins seien. Es liegt dieser Behauptung insofern etwas Richtiges zu Grunde, als, was Kahnis S. 82 ff. mit Grund betont, das Christseyn vor dem Lutherischseyn steht. Der Diener der

lutherischen Kirche hat der Gemeinde das Evangelium zu predigen und durch dasselbe die Seelen für das Reich Gottes zu gewinnen. Wir wollen die Gemeinden nicht zu lutherischer Orthodoxie, sondern zu Christo führen. Es tauchen aber hier dieselben Fragen und Gesichtspunkte auf, die wir schon behandelt. Das Evangelium steht nicht *in abstracto* da, sondern ist umschlossen von Heilsthaten und Heilswahrheiten, deren die Kirche sich bemächtigen muss für ihre *doctrina publica* und zum Zweck der Ausprägung letzterer in ihren verschiedenen Lebensäusserungen. Das Bekenntniss ist ferner allerdings nicht der Lebensgrund der Kirche, und auch nicht der Mittelpunkt der Heilspredigt; das ist und bleibt Gottes Wort. Aber bei allem Werk der Kirche steht das Bekenntniss im Hintergrund als Zeugniss von dem besonderen Verständnisse der h. Schrift, als Ausdruck dessen, was in der Kirche Rechtens ist, als eine beständige Appellation an das Gewissen des Geistlichen, nicht fremde, sondern eben die Lehre der Kirche vor die Gemeinde zu bringen, als eine Mahnung, selbst immer tiefer einzudringen in die Schrift, aus welcher das Bekenntniss geschöpft ist, als Wehr und Waffe gegen jede Verkürzung und Verkümmerung, Schädigung und Fälschung der Heilswahrheit, gerade als Mittel der Bewahrung und Fortpflanzung der erkannten selig machenden Wahrheit des Evangeliums. Die Kirche braucht schlechterdings ein Bekenntniss; wir danken es Kahnis von ganzem Herzen, dass er diese Wahrheit mit solcher Ueberzeugungskraft vertritt; und fügen wir bei, was Kahnis ebenfalls uns immer wieder einschärft, keine Zeit ist unfähiger zu neuer Bekenntnissbildung, als gerade die Gegenwart. Wir brauchen aber auch kein neues Bekenntniss, da das alte nach seinem Wesensinhalte auf dem Grunde der Schrift ruht, und neue Wahrheitserkenntnisse aus dieser, eine lebendige Fortentwicklung nicht ausschliesst. Wir wissen, was unseren Gemeinden zunächst noth thut: das Evangelium und nichts als das Evangelium; stehen wir aber in wirklichem Lebenskontakt mit lutherischem Bekenntniss und lutherischer Kirche, so predigen wir der Gemeinde dies Evangelium nicht pietistisch, herrnhutisch, methodistisch, sondern eben gesund lutherisch. Das lutherische Bekenntniss ist für jeden, der in demselben wurzelt, ein unsichtbares Ingrediens, das seine Heilverkündigung und seine Kirchenarbeit durchzieht und charakteristisch bestimmt.

Mit solchem Lutherthum verträgt sich sehr wohl eine irenische Stellung zu den andern Confessionen, vor allen zu der reformirten und unirten Kirche. Ich* weiss mich frei von

* in Bayern.

jeder Animosität gegen beide; ich weiss, dass in beiden wirkliches, ächtes, evangelisches Christenthum sich findet. Wer sollte letzteres z. B. nicht in den auf dem Consensus stehenden evangelischen Gemeinden der preussischen Rheinprovinz willig, auch zu eigener und zu mancher lutherischer Gemeinden Beschämung, anerkennen? Ich gebe die Möglichkeit zu, dass die reformirte Kirche nach manchen Seiten an jenem Tage als treuere Haushalterin erfunden werden kann als die lutherische. Ich glaube es ist noth, sich in dem gegenwärtigen Kampf gegen die ungeheure Macht des Unglaubens der wirklich vorhandenen Gemeinschaft mit Allen, die Christum bekennen und seines Evangeliums sich nicht schämen, bewusst zu bleiben und sie möglichst zu pflegen. Darum bin auch ich wie Kahnis für freie Vereinigungen aller positiv evangelisch Gesinnten zur Förderung allgemein evangelischer Reichsangelegenheiten. Aber vor allem müssen von letzteren alle kirchenpolitischen Pläne und Nebenabsichten fern gehalten werden; dergleichen dient nur dazu, den Riss zu vertiefen statt ihn zu heilen. Ferner ist es für Jeden, der das Recht der Confession und die Bedeutung derselben für seinen eigenen und nächsten Kirchenkreis, wie für die Kirche überhaupt anerkennt, ernste und heilige Pflicht, zu wachen und zu arbeiten für Erhaltung lutherischen Wesens, wo dasselbe bedroht ist sei es durch protestantenvereinliche oder unionistische Aggressionen. Dieser Kampf ist noch in unseren Tagen und kein treuer Lutheraner kann demselben sich entziehen.

Wir haben aber nicht blos alten und neuen Gegnern Manches vorzuhalten, wir haben auch uns selbst manche bittere Wahrheit zu sagen. Wir thun es mit Kahnis, der in diesem Buche der lutherischen Kirche einen treuen, ernstesten Mentordienst erwiesen hat. Es ist auf lutherischer Seite wirklich auch viel gefehlt worden. Es ist unleugbar, dass durch zelotisches Wesen, durch Uebertreibungen namentlich der reformirten Kirche und der Union gegenüber, die weder vor der Schrift noch der Geschichte noch bisweilen auch vor der gesunden Vernunft bestehen konnten, viel geschadet und mancher ernst christlich Gesinnte zurückgestossen und mit Vorurtheilen gegen kirchlich lutherische Richtung erfüllt worden ist; es lässt sich nicht verkennen, dass indem man die lutherische Kirche als die Kirche bezeichnete, man hie und da zu einem falschen Kirchenbegriff überhaupt sich verleiten liess und angesichts der äussern Aermlichkeit der lutherischen Kirche, mit welcher jener hohe Anspruch sich nun einmal nicht vertragen wollte, Füllung und Ersatz begehrte durch Zugaben von der römischen Kirche. Es ist die Wahrheit, wenn

gesagt wird, dass man in Folge eines zu schroffen Gegensatzes gegen das Leben der Gegenwart, auch gegen die berechtigten Seiten des Volksthums, gegen Alles was auch in Kirche und Theologie über den nächsten eigenen Kreis hinaus ging, da und dort auch in pietistische Enge und sectirerische Neigungen verfiel, und dadurch wahre lutherische Freiheit und Oecumenicität verleugnete. Es ist leider so, dass mit der Auferstehung des guten Bekenntnisses unserer Väter auch Sünden und Unarten der alten Orthodoxie erwacht sind, die füglich im Gfabe hätten ruhen können. Man hat innerhalb der eigenen Mauern nicht immer mit den rechten Waffen gekämpft; dem Geist der Liebe und des Friedens, der Selbstüberwindung und Selbstverleugnung, des gegenseitigen Tragens und Vertragens nicht Raum genug vergönnt. Ein sehr strenger, aber auch sehr tüchtiger, in seinem Wirken sehr eifriger und gesegneter Lutheraner sagte einmal: Jede Kirche muss zerbröckeln, die nicht ihre eigenen Richtungen verträgt. Doch all dieser Tadel trifft nicht die Sache, die uns heilig und theuer bleibt, sondern uns, deren sündige Träger.

Sind wir wahr gegen uns, sind wir einig und friedfertig unter einander, treu und fest in der erkannten Wahrheit, eifrig und bereit zu ihrer Behauptung allenthalben, mild nach aussen und anerkennend gegen alle christlichen Lebensregungen in der weiten, grossen Kirche unter dem Himmel, so werden wir unsern Beruf zu unserem und der gesammten Kirche Segen erfüllen und können trotz all des Schweren, das auf uns liegt, unverzagt der weiteren Entwicklung der Kirche entgegensehen und vor allem getrost unsere Sache dem Herrn und seiner ewig treuen Fürsorge befehlen.

Miscellen.

I. „Galiläer!“ „Nazarener!“ „Athanasianer!“ „Lutheraner!“ „Missourier!“ Welch inhaltreiches, fruchtbares Thema knüpft sich doch an diese Schimpf- und gleichwol Ehrennamen! Jüngst hat es Prof. Walther zu St. Louis in einem Vorwort des „Lutheraner“ (Nr. 1. u. 2., v. 1. u. 15. Octbr. 1872) ausführlich behandelt, und wir dürfen auf die betreffenden Aeusserungen wol aufmerksam machen, denn jedenfalls sind sie respectabel. Wenn neuerlichst vorzugsweise die „Missourier“ zum odiosen Stichwort und Stichblatt gemacht werden, so finden auch wir den letzten Grund davon keineswegs in der oder jener Absonderlichkeit,

sondern gerade in etwas Preiswürdigem. „Es ist ja gewisslich nicht zu leugnen, dass die Missourisynode vor allem darum bei dem deutschen lutherischen Volke in Amerika so grossen Eingang gefunden hat und noch immer mehr findet, weil dasselbe merkt, dass ihm in der Missourisynode nicht eine neu-modische, sondern die Lehre gebracht wird, die in den alten guten Volkserbauungsschriften sich findet, und weil den Leuten in der Missourisynode so reichlich das Evangelium von der Rechtfertigung allein aus Gnaden durch den Glauben an Christum gepredigt wird, wodurch die Leute wirklich Brod für ihren geistlichen Hunger und Gewissheit der Seligkeit bekommen. Mögen daher die Gegner sich immerhin mit der süssen Hoffnung tragen, das Lutherthum der Missourisynode habe in Amerika keine Zukunft, die Missourier seien durch irgend etwas Unerklärliches aufgekommen, sie würden's nicht lange mehr treiben, das Lutherthum der liberalen Generalsynode, das werde endlich alles in Amerika in sich aufnehmen: es ist das eine thörichte Hoffnung; bleibt die Missourisynode bei der alten, guten, reinen Lehre, bleibt namentlich in derselben die süsse Lehre von der Rechtfertigung diejenige, die sie vor allem fort und fort treibt, so wird sie auch der Herr ferner erhalten und ferner wachsen lassen; denn hungerige Seelen gibt es immer, welche nicht mit dem Stroh und Häckerling menschlicher Lehren, sondern mit dem Brod, das vom Himmel gekommen ist, gespeist seyn wollen.“ Die Missourier wissen doch wenigstens mit zuverlässiger Genauigkeit, um was es sich im Kampfe wider Atheismus, Pabstthum und Union eigentlich handelt und um was nicht. Das bezeugt ja schon der anderweite Inhalt jener beiden Vorworts-Nummern: wir meinen besonders den Bericht über „die freie, d. h. ungläubige und gottesleugnerische Gemeinde in Milwaukee“, — sodann die „Einsendung über Pater Brockhagen's Schutt und Gerölle“, u. A. m., — vor allem aber das sorgfältige und wesentlich irenische Referat über „die unirt-evangelische Synode des Westens“ und den ihr angehörigen Past. Riedel, einen begabten, ersten und aufrichtigen Mann, der in seiner vor kurzem gehaltenen und auf Verlangen herausgegebenen Synodalpredigt (charakteristisch betitelt: „Leise Stimmen von Hesekeiel's Knochenfeld. Eine Predigt über Hes. 37, 1—14.“ Louisville, Ky. 1872) ein ungeschmeicheltes Bild der wirklichen, amerikanischen wie europäischen, Unionszustände aufrollt: ihm erscheint die Union in beiden Welttheilen nicht als eine vom h. Geist und lebendigen Glauben regierte Christengemeinschaft, sondern als ein weites Feld voll Todtengebeine, über die kein Odem Gottes weht. Aus dieser Synodalpredigt könnten die

Verkläger der Missouri-synode wol Manches lernen. Denn Pastor Riedel vermisst in Lehre und Leben der gesammten Union eben das am schmerzlichsten, was die missourische Kirche besitzt und worauf sie schlüsslich den entscheidenden Accent legt. — Doch sie soll ja, aus blinder Anhänglichkeit an ihre galvanisirten Steckenpferde, sogar mit bekenntnisstreuen Glaubensgenossen zerfallen seyn? — Nun, darüber denkt und sagt, was ihr wollt; aber — wo es bisher zwischen den Missouriern und anderen Lutheranern zum Bruche kam, da hat es sich dennoch um weit Höheres gehandelt, als um „missourische“ Schrullen.¹⁾ Stroebel.

II. Noch einmal die Unfehlbarkeit.

Nichts in der Welt wird dermalen so verhöhnt, so schonungslos an den Pranger gestellt, so gehässig und gemein mit Koth beworfen, als die päpstlich beanspruchte „Unfehlbarkeit“. Und dennoch beim heiligsten Willen, uns damit nicht entfernt zu amalgamiren, vermögen wir nicht abzusehen, dass damit ein so ganz Absonderliches gesetzt sei. Unfehlbarkeit, wenn nicht immer in Theorie, doch *in praxi*, nimmt jedes landesherrliche Edict, jeder Kammer-Majoritäten-Beschluss, jedes gerichtliche Urtheil, ja jedes philosophische und wissenschaftliche System — dass wir nicht sagen jedes individuelle Sentiment und jeder Kritikaster, der über „den Unfehlbaren“ wohlfeil spöttelt — in Anspruch, und dies noch dazu schlechthin, während doch der Pabst nur in kirchlicher Lehre. Was aber die Hauptsache dann ist, an und für sich erscheint solch päpstliche und kirchliche Unfehlbarkeit auch nicht als etwas so ganz Unerhörtes. Die Kirche, sagt der Apostel Paulus 1 Tim. 3, 16, ist der

1) So einverstanden der Unterzeichnete im Wesentlichen in voller Anerkennung der lutherischen Missourier mit dem Schreiber des Obigen sich weiss, so kann er doch nicht geradezu Missouri-synode und reines Lutherthum (so wenig als auf der anderen Seite etwa schlechthin auch das letztere und die Leipziger Allgemeine ev.-lutherische Kirchenzeitung) identificiren. Wer hinsichtlich der eigentlich treibenden Kräfte im kirchlichen Kampfe der Gegenwart und ihrer Tragweite zur Zeit noch so mit Blindheit geschlagen ist, um mit den Missouriern (im Lutheraner vom 15. Dec 1872 S. 45) geradezu der „Berliner Neuen Evangel. Kirchenzeitung“ „ganz Recht“ zu geben in Beurtheilung d. h. schlechthiniger Verurtheilung des eigentlichen Kerns der v. Gerlach'schen Schrift „Kaiser und Pabst“, der darf in diesem Punkte (so wenig wie etwa die bezeichnete Leipziger Kirchenzeitung, wenn sie 1873 Nr. 2 S. 19 durch die Eine Anführung von Gury's Moral [wie zahllose noch ganz andere Autoren müssten dann nicht mit 100 fachem Rechte aus den deutschen Grenzen verbannt werden!] die Vertreibung der Jesuiten u. s. w. rechtfertigt) den Ruhm einfültig klaren lutherischen Auges doch schwerlich ansprechen. Ob ein „für die Fragen der Zeit stumpf gewordener“ Kämpfer auf dieser oder auf jener Seite zu finden sei, dürfte nicht so leichtthin wie man dort meint zu entscheiden seyn. G.

Pfeiler und die Grundveste der Wahrheit, *στῦλος καὶ ἰδραίωμα τῆς ἀληθείας*.¹⁾ Sie ist das ja in keiner Weise als wesenhaftes Fundament der Wahrheit oder Wahrheitsquell, welcher lediglich liegt in Gott und seinem Worte; wohl aber ist sie's als Träger, gewissermassen Schemel der Wahrheit, sofern sie unter den Menschen die Wahrheit gleichsam auf ihren Schultern trägt, sie immer von neuem auf sich erbauen, durch sich bezeugt werden lässt. So ist die Kirche die Bewahrerin des Schatzes der göttlichen Wahrheit, ja nicht dies blos, auch die fortdauernde Kraft und Wirkung derselben beruht, wie objectiv auf der Kraft Gottes, so subjectiv auf dem Bekenntnisse und Zeugnisse der Kirche. Nicht mit Unrecht denn gründet man hierauf auch Unfehlbarkeit (Irrthumslosigkeit) der Kirche, als vom Apostel bezeugt. Freilich aber wenn der Protestantismus solche kirchliche Unfehlbarkeit nun nur von dem durch die h. Schrift (die ganze h. Schrift A. u. N. T.'s) bezeugten heilskräftigen Worte von der Erlösung, und von diesem allerdings in seinem ganzen Zusammenhange versteht, welches im kirchlichen Bekenntnisse aufgenommen und dies wieder von den rechtmässigen Organen der Kirche anerkannt ist, so versteht der Catholicismus sie von allen seinen einzelnen Lehre und Leben betreffenden Bestimmungen, die von der kirchlichen Hierarchie, dem Gesamtepiscopate mit seiner massgebenden Spitze, dem Pabste, anerkannt wurden und sind, und dieser Unterschied zwischen Protestantismus und Catholicismus ist ein principieller. Zur Zeit indess handelt es sich doch keinesweges um die Wahrheit, um die göttliche Wahrheit, sondern nur um das Recht, um das menschliche Recht dieses Unterschiedes, und wie der Protestantismus in Deutschland kirchliches und politisches Recht hat, sein Princip von kirchlicher Unfehlbarkeit zu behaupten

1) Die Worte *στῦλος καὶ ἰδραίωμα τῆς ἀληθείας* 1 Tim. 3, 16 könnten möglicherweise ja allerdings dem Sinne nach und in Vergleichung von 1 Cor. 3, 11 zum Folgenden (*καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶ τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον*) gehören, wozu nicht wenige Exegeten sie ziehen, als Bezeichnung der christlichen Grundlehre (wobei dann nach dem vorhergehenden *ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος* stark interpungirt werden müsste). Ohne Zweifel aber nach rhetorischem Gesetze gehören sie doch vielmehr zum Vorhergehenden (*ἐκκλ. θεοῦ ζῶντος* mit nun folgender ganz schwacher Interpunction), und nicht zum Folgenden (*καὶ ὁμολ. μέγα κ. τ. λ.*), weil letztere Beziehung nur möglich wäre in einer so unerträglichen sprachlichen Härte, wie die Coordination eines Substantivs (*στῦλος κ. τ. λ.*) und Adjectivs (*καὶ ὁμ. μέγα κ. τ. λ.*) sie dann darstellte; das *καὶ* aber vor *ὁμολ. μέγα* beginnt nun theils anknüpfend theils nachdrucksvoll hervorhebend (indem der Apostel von der Bezeichnung der Kirche als Saule und Pfeilers der Wahrheit fort-schreitet und emporsteigt zur Bezeichnung der der Kirche anvertrauten und von ihr bewahrten Wahrheitsfülle selbst) ein Neues, ganz so wie auch Paulus sonst das *καὶ* gebraucht Röm. 5, 16; 9, 29; 11, 9; 1 Cor. 2, 1. 3 u. s.

und geltend zu machen, so offenbar auch der Katholicismus das seine. Nun hat allerdings das neueste Vaticanische Concil das katholische Princip von kirchlicher Unfehlbarkeit, welches bisher (seit einem Gregor VII. allerspätestens) nur *in praxi* allenthalben und allezeit geübt, theoretisch noch nicht völlig fixirt war, aufs äusserste und grellste — übrigens in formal rechtlicher Procedur, wenn schon in nicht eben ehrenvoller Weise für Viele — auch theoretisch ausgebildet und zugespitzt, indem es an Stelle des Gesamtepiscopeates mit dem Pabste als massgebender Spitze schlechthin den Pabst als schlechthinigen Vertreter des Gesamtepiscopeates gesetzt hat¹⁾, und darüber ist ein Kampf entbrannt, in welchem das menschliche und göttliche Recht sich ähnlich eigenthümlich theilt, wie dereinst vor Jahrhunderten schon einmal im Kampfe zwischen Pabst und Kaiser, oder zwischen Bilderdienst und Bilderstürmerei. Ob das genannte Concil recht und klug daran gethan, das Princip so auch theoretisch auszubilden und zuzuspitzen wie es geschehen, das ist und bleibt die Frage (wiewol immer nur eine katholische häusliche Frage), und wir unserertheils verneinen dieselbe unbedenklich und fest. Darüber aber solch ein wüstes Geschrei zu erheben, wie es geschehen und geschieht, ist doch schwerlich gerechtfertigt, und ob dem römisch katholischen Episcopate und dem Pabste das Recht abzusprechen, dem — nicht zugespitzten oder zugespitzten, sachlich und rechtlich ungefähr gleichviel welches von beidem²⁾ — katholisch (römisch katholisch) hierarchischen Princip gemäss gewissenhaft römisch katholisch zu lehren und zu leben, ob dem Episcopate und dem Pabste anzunehmen, ihre ihrerseits als göttlich erkannten kirchlichen Sanctionen zu brechen, das, wenn und wo einmal die römisch katholische Kirche wirklich zu Recht besteht, liebe, dünkt uns, — und zuallermeist in Zeiten und Verhält-

1) Dass dieser Concilsbeschluss in mindestens formal gleich rechtlicher Weise gefasst und proclamirt worden ist, wie im J. 1854 die nicht minder flagrante, evangelisch aber ungleich anstössigere katholische kirchliche Sanction des Dogmas von der *immaculata conceptio* vollzogen worden, bedarf hier keines Nachweises, und es versteht sich nicht, wie unsere dermaligen s. g. Altkatholiken erst vom J. 1870 einen s. g. Neukatholicismus datiren, statt dass sie spätestens von 1854 es hätten thun sollen, was, wenn es geschehen wäre, die Vorgänge von 1870 verhindert haben würde. Nachdem sie seit 1854 das Kameel verschluckt, nimmt sich das dermalige Mückenseichen ja etwas seltsam aus. Haben sie denn aber 1854 den rechten Zeitpunkt ihres Hervortretens ungenutzt vorüber gehen lassen: sollten sie dann jetzt nicht wenigstens ein gut Theil bescheidener sich geriren, als sie es thun?

2) Es ist ja zu präsumiren, dass der Pabst in der Lehre stets den römisch katholisch kirchlichen *Canones* gemäss entscheiden wird, und geschähe das nicht, so bliebe dem Episcopate immer, falls er den Pabst des Widerspruchs dagegen zeihen könnte, und auch anderen Welt- und Zeitmächten, das Nothrecht der Opposition.

nissen, die wie nur irgend wo und wann nach allen Seiten hin tiefste Versöhnlichkeit gefordert hätten, und nach geschichtlich protestantischer Rechtsanschauung von kirchlichen Majoritäten beschlüssen — doch gleichfalls die Frage. G.

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

*F. Delitzsch, H. E. F. Guericke, K. Stroebel, R. Rocholl, W. Dieckmann, E. Engelhardt, H. O. Köhler, A. Althaus, C. F. Keil, C. W. Otto, A. Köhler, G. L. Piitt, O. Zöckler, W. Wolff, E. L. F. Le Beau, W. Engelhardt, K. Knaake, J. Pasig, A. Kolbe, C. Eichhorn, A. Stählin, L. Stählin, G. Kawerau, C. Leimbach, u. A.,**

redigirt von **Guericke**.

V. Exegetische Theologie.

1. *Alex. Kolbe (phil. Dr., superiorum gymnasiis ordinum praeceptor), Qua fere via atque ratione Noui Testamenti interpretatio instituenda videretur, loco quodam ex Pauli epistulis desumpto (1 Tim. 3, 14—16) demonstravit. In Heydemann, A. G. (Director), Programm des Marienstiftsgymn. zu Stettin, Mich. 1872. Stett. (Herrcke.) 20 S. 4.*

Wiederum** hat der Vf. eine neutestamentliche Stelle zum Gegenstand seiner Auslegung und Untersuchung ausgewählt, die schwierigen Verse von dem kündlich grossen Geheimniss der Gottseligkeit. Doch ist es diesmal nicht auf einen einfachen Commentar abgesehen; das vorgesetzte Thema schon verheisst einen Beitrag zur Hermeneutik. Die Auslegung der Timotheusstelle soll als ein Beispiel des Vf.'s Ideal der neutestamentlichen Exegese illustriren. Daher beginnt er sogleich in der Einleitung damit, die einseitigen und verkehrten Methoden der Auslegung zu recensiren, wobei als das Fundament der

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Andern, mit der Anfangsschiffre des hier ein für alle Mal offen genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (D., G., Str., Ro., Di., E. E., H. O. Kö., A., Ke., O., A. Kö., Pl., Z., Wo., Le B., W. E., Kn., Pa., Ko., Ei., A. Stä., L. Stä., Ka., L.). Minder regelmässige Mitarbeiter nennen sich einfach.

** Vgl. diese Zeitschr. 1871 S. 512.

übrigen (logische, theologische, rhetorische?) die grammatisch-historische gebührend betont wird. Die Timotheusstelle wird dann durchgegangen unter dem Gesichtspunkte, zu zeigen: „quid ex ipsis apostoli verbis subtiliter perspectis eluceret argumenti et quid inde luminis ad universam theologiam vitamque pie instituendam adhiberetur“; die Auseinandersetzung mit den früheren Auslegern soll nicht zur Hauptsache werden. In der grammatischen Erörterung der drei Verse wird eine klare Ableitung der Begriffe und durchsichtige Darlegung des Zusammenhanges gegeben. Auch scheinbare Kleinigkeiten werden nicht übersehen, z. B. der Comparativ in *τάχιον* (v. 14) und das fehlende *σε* vor *ἀναστρέφισθαι*, welches ja den Sinn des Satzes bedeutend modifizirt, wenn auch nicht so bedeutend, wie der Vf. annimmt. Denn zugegeben, Paulus habe, weil das *σε* fehlt, nicht blos den Timotheus mit Anweisung versehen wollen, sondern dabei die ganze Kirche im Auge gehabt, so geht doch wol die Folgerung zu weit: „*Timotheo hoc mandavit, ut caveret ne quid Ephesi accideret, quo totius ecclesiae ordo immutaretur.*“ Mit Recht wird die Verbindung der beiden Hauptwörter *στῦλος καὶ ἔδραλωμα τῆς ὀληθείας* mit dem folgenden Adjectiv *μέγα* abgelehnt* und die dreipaarige Gliederung der hymnenartigen Sätze: *ὅς ἐφανέρωθη ἐν σαρκί κ. τ. λ.* festgehalten. Die Gegensätze in den sechs Verben und Substantiven lassen sich etwa so ausdrücken:

- | | | | | | |
|----------------|---|---------|-----------------|---|---------------|
| 1) Offenbarung | — | Fleisch | 2) Bestätigung | — | Geist |
| 3) Erscheinung | — | Engel | 4) Verkündigung | — | Menschen |
| 5) Glauben | — | Welt | 6) (Schauen) | — | Herrlichkeit. |

Das letzte Glied muss, wenn es nicht eine Wiederholung des dritten seyn soll, halb präsentisch aufgefasst werden, „*manet ad dextram patris in gloria*“. Der Aorist *ἀνελήμφθη* ergab sich aus der Gleichartigkeit mit den vorigen Verben, nach unserer Meinung ein deutliches Zeichen, dass wir hier ein Stück Poesie vor uns haben, vielleicht einen liturgischen Wechselgesang der apostolischen Kirche. Mit dieser Annahme würde auch die zweifache Theilung der sechs Glieder zu je dreien von selbst hinfallen. Vergeblich hat man dafür den engen Zusammenhang von *ἐκηρύχθη* und *ἐπιστεύθη* (warum nicht auch *ἐδικαιώθη* und *ᾤφθη*) geltend gemacht, da doch die paarigen Gegensätze der Hauptwörter, besonders auch im dritten

* Indem der Redactor hier dem Verf. und dem Ref. völlig beistimmt, hätte er nur des Ersteren sprachlichen Nachweis dafür, dass *στῦλος καὶ ἔδραλωμα τῆς ὀληθείας* nothwendig zu *ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος* gehöre (die Bedeutung der Worte ist trefflich dargelegt), und mit dem *καὶ ὁμολογ. μέγα* theils anknüpfend theils nachdrucksvoll hervorhebend emphatisch ein relativ Neues anhebe, bezugsweise noch schlagender gewünscht. G.

und vierten Gliede, dagegen sprechen und das fünfte sich vielmehr dem sechsten als dem vierten zuneigt. In dem allen freuen wir uns mit dem Vf. übereinzukommen. Doch hätte er die Meinung Hofmanns, dass man in $\delta\varsigma$ *ἐφανερώθη ἐν σαρκί* den Vordersatz und in dem Folgenden die fünf dazu gehörigen Nachsätze habe, nicht so leicht von der Hand weisen sollen. Denn bei der Annahme von sechs nebengeordneten Relativsätzen wird man sich doch immer vergeblich in dem Vorhergehenden nach einem Worte umsehen, auf das sich $\delta\varsigma$ beziehen könnte. Diese vermeintliche Schwierigkeit halten wir eben für die Ursache davon, dass sich im Laufe der Zeit statt des $\delta\varsigma$ die Lesarten $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ oder δ gebildet haben.* Sie wird am einfachsten dadurch gehoben, dass man $\delta\varsigma$ gar nicht auf das Vorhergehende sondern auf das Folgende bezieht. — Die Erklärung der sechs Sätze vom Geheimniss des christlichen Glaubens gibt der Vf. mit Heranziehung der passendsten Parallelstellen in etwas paraphrastischer Manier. Seine Auslegung ist genau und treffend; nur bei dem *ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι*, dem schwierigsten Punkte, können wir ihm nicht ganz beistimmen. Die Bewährung (*ἐδικαιώθη*) des Herrn als Sohn Gottes soll in seinem Kreuzesleiden vor seinem Tode zu Tage getreten seyn, „*ut, cum vel cruci suffixus pro iis quorum injuriis vexabatur deprecatus esset, spiritus sancti monia egregie comprobaretur et Dei filius ex operibus agnosceretur.*“ So erklärt der Vf. nach der Parallelstelle Röm. 1, 4, übersieht dabei aber den Zusammenhang, in welchen auch in dieser Stelle die Beweisung der göttlichen Natur Christi mit seiner Auferstehung gesetzt wird. Das *ζωοποιήθεις τῷ πνεύματι* 1 Petri 4, 18 scheint uns auf den allein richtigen Sinn hinzuleiten.

Nachdem der Vf. die ganze Stelle ausgelegt hat, will er dann auseinandersetzen, welchen Nutzen die gesammte Theologie, die isagogische, biblische und praktische, aus derselben ziehen könne. Im Anschluss daran, dass in v. 15 der Apostel mit den Worten „dass du wissest, wie du wandeln sollst in dem Hause Gottes“ den Zweck des ganzen Briefes ausspricht, wird zuerst auf die schwierige Frage nach Zeit und Veranlassung der Abfassung desselben näher eingegangen, „*ut difficultatis magnitudinem ostendamus.*“ Diese Schwierigkeit, die historischen Andeutungen der Pastoralbriefe in den Gang der paulinischen Biographie, wie sie die Apostelgeschichte bietet, einzuordnen, hat bekanntlich die Kritiker zu der verzweifelten Auskunft getrieben, die Briefe für eine Fälschung der

* Ob ursprünglich $\delta\varsigma$ (wie auch wir meinen) oder $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ da gestanden hat, dürfte doch nicht so leicht zu entscheiden seyn. Beides ist indess sachlich im Wesentlichen gleich.
Die Red. G.

angeblichen Adressaten zu erklären. Mit Recht erinnert aber Dr. K. sie daran, dass sie hier nicht römische Päpste, die etwa pseudoisidorische Decretalen in Cours setzen, sondern Timotheus und Titus vor sich haben. Aber auch die Aushilfe anderer Exegeten, eine zweite Gefangenschaft Pauli anzunehmen, wird von dem Vf. als biblisch nicht begründet verworfen*, da der Apostel vielmehr in seiner Abschiedsrede an die ephesinischen Aeltesten das Gegentheil geweißt habe (Act. 20, 25). „*Haec apostoli verba plus apud nos auctoritatis habent omnibus illis quae doctrina atque acumine collecta sunt.*“ Es wird schlüsslich die Ansicht Wieselers gebilligt, nach welcher Paulus noch während des bekannten dreijährigen Aufenthalts zu Ephesus eine Reise nach Macedonien, Corinth und Creta gemacht und während derselben den ersten Brief an die Corinthier und an den Timotheus, sowie den Brief an Titus geschrieben hat. Aber die Schwierigkeiten, die dabei immer noch unaufgeklärt bleiben? Darauf gibt der Vf. die so wahre und doch oft so wenig beherzigte Mahnung: „*Scire nos omnia nec deus voluit nec magno nobis usui esset.*“ In der That gerberdet sich ja die kritische Wissenschaft jetzt vielfach, als ob gerade auf dem Gebiete der bibl. Isagogik dem Glauben nichts übrig bleiben dürfe, ja als sei derselbe hier geradezu auszuschliessen, aber — *stat verbum domini, ut omnis sapientium sapientia sapiat insipientiam!*

Es würde zu weit führen, wollten wir noch auf des Vf.'s Entwicklungen zur biblischen und praktischen Theologie näher eingehen, mit denen er seine Abhandlung beschliesst. Die ganze Methode seiner Exegese können wir in ihren Grundzügen nur billigen, halten sie jedoch für ein zusammenhängendes bibl. Buch nur insofern für durchführbar, als nicht die zu weit greifenden bibl. theologischen und praktischen Erläuterungen den Fortschritt der grammatisch-logischen Erklärung und die Uebersichtlichkeit des Ganzen stören. Aehnlich wie in dem Lange'schen Bibelwerk würden wir dergleichen Ausführungen mehr abschnittsweise als Rückblicke an Ruhepunkten angebracht wünschen. Doch wollen wir gern zugeben, dass die drei vom Vf. behandelten Verse einen solchen Abschnitt bilden. Derselbe enthält so wichtige Gedanken, dass schon ein einziger davon, z. B. „die Kirche ist Trägerin der Wahrheit“, Stoff zu ganzen Büchern geben könnte. Besonders freuen wir uns, in des Vf.'s Exegese auch der fleissigen Benutzung

* Was der Verf. gegen die Annahme einer 2ten Römischen Gefangenschaft Pauli sagt, hat dem Red. durchaus nicht als allseitig genügend begründet erscheinen können.
G.

und Vergleichung der syrischen Uebersetzung begegnet zu seyn; nur hätte das *bagal* (= im Umdrehen, *momento*, in Eile) consequenterweise auch für die nicht comparative Bedeutung des *τάχιον* betont werden sollen, da es ja genau dasselbe als *ἐν τάχει* bedetet. [A. Vogel.]

2. A. Zahn, *De notione peccati, quam Johannes in prima epistola sequitur, commentatio. Halae (Mühlmann) 1872. 161 pg. 8 maj.*

Als eins von den besseren Zeichen jetziger Kirchenzeit dürfen wir es wol betrachten, dass und wie nun auch die Reformirten, unserm Vorgange folgend, sich auf ihre Vergangenheit zu besinnen anfangen, um sich noch in der eifften Stunde des nihilistischen Bettelsackes zu erwehren, mit dem Aufklärung, Union und Politik Deutschland beglücktsetigt haben. Nachdem erst neulich ein A. Ritschl die schier in Vergessenheit gerathene helvetische Bekenntnisslehre von der Rechtfertigung und Versöhnung in wissenschaftlicher Ausführlichkeit dargestellt, so hat jetzt Domprediger *Licent.** Zahn in Halle, der Verf. gegenwärtiger „*commentatio*“, auch die Lehre von der Sünde wieder in's Gedächtniss zurückerufen, zwar in dem engen Raume einer, sichtbar zu speciellm Zweck bestimmten Abhandlung, doch demungeachtet in tüchtiger Weise. Stimmt Ref. nun auch selbstverständlich nicht mit ihnen überein, so wünscht er doch den beiden Gelehrten mit aufrichtiger Freude einen günstigen Erfolg ihrer betreffenden Arbeiten als besten Lohn des kühnen Entschlusses, der „modernen Weltanschauung“ mit dem ihr unzweifelhaft am schroffsten widersprechenden Glaubensbekenntnisse entgegen zu treten. Es gehört im 19. Jahrh. schon ein nicht geringer Muth zur Vertheidigung der wittenberger Reformation; aber wahrhaftig, ein Vertreter der reformirten Symbole muss einen nahezu heroischen Sinn besitzen, will er anders sein Unternehmen in voller Energie, ohne abschwächende Kompromisse durchführen. Denn das ist nun einmal nicht möglich ohne dordrechter Reserve im Hintergrunde; wie grausenhaft sich aber bei ihrem epikurischen Materialismus gerade „die modernen Menschen von der Prädestination abgestossen“ fühlen, das brauchte Ritschl kaum erst noch zu erwähnen. Also ein fröhlich ermunterndes, treu lutherisches: Glück zu! den unerschrockenen Genfern und geschickt vorrückenden Kämpfern. Vielleicht führt sie der Zusammenstoss mit den Ganz- und Halbzeitgeistlern ungleich näher an unser Lager heran, als alle staatsklugen Agendenmacher und Doppelblatenbäcker es je vermögen werden. *Faxit*

* Seitdem *Dr. Theol.*

Die Red.

Deus! Anlangend unsere „*commentatio*“, so wird wol keinem Leser entgehen, dass der Autor mit Liebe, Fleiss, Sachkenntniss, Urtheil und Gründlichkeit gearbeitet hat. Das Büchlein kann nöthigenfalls die Stelle eines Commentars zu 1. Joh. vertreten. Uns spricht besonders die, bei aller Mässigung in Ton und Ausdruck doch beständig festgehaltene, Bestimmtheit der Ueberzeugung an, nicht minder aber auch die anerkennende Würdigung nicht blos eines Luther, Gerhard, Hunnius, Meissner, sondern selbst eines Flacius und Calov, von L. Oslander, Bengel und anderen unserer Theologen ganz abgesehen. *Haec fabula docet*: ein wirklicher Reformirter beurtheilt einen wirklichen Lutheraner richtiger, als ein schwebelnder Unionist. Hoffentlich wird wol auch Verf. unsere Meinung von der „*commentatio*“ wenigstens berechtigter finden, als manche unionistische; wir werden ihm doch deutlich sagen, wo wir beistimmen und wo nicht. Zunächst nun können wir uns nur freuen, dass er nicht an irgend einem dunkeln theologischen Probleme, bei dem höchstens die „Wissenschaft“ um eine Anzahl eitler Hypothesen reicher wird, das Leben aber leer ausgeht, — noch auch an den zwar viel besprochenen, doch leider blutwenig verstandenen s. g. Differenzpunkten von Abendmahl, Taufe, Person Christi und Gnadenwahl, — auch nicht an einem der heutigen Lieblingsthemata: Staatskirchengewalt, Millennium, Antichrist, Judenbekehrung, Viertengebotsgläubigkeit, Consensusreligion u. s. w., bei deren jedem es viel Stroh zu dreschen und wenig Weizen zu sammeln gibt, — seine Kraft versucht, sondern in gleich löblicher Weise wie Ritsehl sich eine Kern- und Lebensfrage *stantis et cadentis ecclesias* zum Gegenstande gewählt hat, und zwar gerade die Frage, von der die „moderne Weltanschauung“ schon seit 100 Jahren am allerwenigsten weiss und am allerwenigsten hören will: die Frage „*de notione peccati*“. Das ist fürwahr ein grosses, würdiges, zeitgemässes, praktisches Object, gewinnreich für Theologie und Christenheit und darum des Schweisses der Gelehrten werth. Dass die „*commentatio*“ bei einem bestimmten Gewährsmann Aufschluss sucht und damit gewissermassen eine dogmengeschichtliche Haltung annimmt, finden wir darum ganz unverfänglich, weil es dem Verf. sehr fern liegt, auf widersprechende „apostolische Lehtropen“ Jagd zu machen. Er schliesst sich vielmehr dem Johannes nur deshalb enger an, weil er so die betreffende reformirte Kirchenlehre deutlicher zu entwickeln und leichter zu begründen hofft, — was ja durchaus nicht getadelt werden kann. Bei dem vorwiegend exegetischen Charakter der Arbeit finden wir auch das Bestreben gerechtfertigt, „*ut quodvis dictum primum secundum*

orationis sententiarumque contextum intelligatur et tum demum, num cum aliis N. T. locis congruat quaeratur“; doch verbergen wir uns nicht die aus unrichtiger Anwendung dieser Regel entstehende Gefahr einer Geringschätzung der Schriftanalogie. Denn das „*secum ipso Apostolus pugnare non potest*“ gilt von Paulus, Petrus und Matthäus ebenso wie von Johannes, und es gilt auch im Plural von ihrem gegenseitigen Verhältniss. Was nun ferner einleitungsweise bemerkt wird: über die Beschaffenheit der Briefe Johannis rücksichtlich der Lehrmethode (dass nemlich er und alle übrigen Apostel „*docendo, consolando, corrigendo ecclesiarum statum emendare student*“), sowie über die sich hieraus für den Exegeten ergebende Nothwendigkeit, genau darauf zu achten, „*quae illis temporibus ecclesiae vel potius ecclesiarum conditio fuerit*“, — das ist zwar alles richtig, bedroht aber doch das ganze neue Testament und sodann auch das alte mit einer bloß zeitgeschichtlichen Auslegung, die unter Umständen der grammatischen feindlich gegenüber treten kann, wie es ja in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhr. und auch noch später wirklich geschehen ist. Hätten wir darum eine schärfere Begränzung der ja an sich unanfechtbaren Grundsätze schon hier gern gesehen, so ist der angedeutete Mangel doch eigentlich nur ein zeitweiliger und theoretischer, insofern unser Wunsch in der Hauptsache während des Verlaufs der „*commentatio*“ eine praktische Erledigung findet. Nach den einleitenden, zugleich die betreffende exegetische Literatur angehenden Worten folgt sodann *Cap. I.*: „*Cognitio rerum statusque ecclesiae, ad quam scripta est epistola, quid valeat ad notionem peccati accuratius definiendam.*“ Ueber den letzten und eigentlichen Zweck der Epistel heisst es hier: „*Antichristos et falsos prophetas, quorum natura et origo tam copiose describuntur, quisque tam acriter damnantur, per totam epistolam ut impugnaret Apostolo propositum fuisse verisimile est. Si vero periculum ecclesiae ab Antichristis imminens tantum erat, quantum fuisse ex Antichristorum doctrina et malis operibus ab Apostolo adumbratis satis elucet, haec epistola omnibus partibus ad ejusmodi periculum tollendum removendumque composita esse recte creditur.*“ Für diese Auffassung sprechen Dionysius Alex., Luther, Kirchemayer, Bullinger, Düsterdieck, Erdmann („*indoles didactico - paraenetica, quae per totam epistolam patet, simul polemica est*“), theilweise auch Haupt; sie darf also nicht leicht hin zurückgewiesen werden. Auch die unwillkürliche Konsequenz dieser Auffassung, „*falsissimam eorum opinionem esse, qui ecclesiam primitivam, immaculatam virginem fuisse fingunt*“, wird man zugestehen müssen. Unverkennbar zeigt sich jedoch schon in diesem Capitel das Bestreben, die in Betracht kom-

menden dogmatischen Begriffe nur nach einer bestimmten Seite hin zu fixiren und doch die Ausschliesslichkeit dieser beziehungsweise Fassung zu betonen. So lesen wir z. B. über den Begriff Welt: „*Hæc est epistolæ gravitas et amplitudo, quod in ea mundus in ecclesia ut ita dicam nobis ostenditur, id est falsi fratres, Christianismi simulatores, falsi prophetae, Antichristi.*“ „*Næque enim Apostolus si mundi vocem usurpat, de ethnicismo cogitat, qui extra ecclesiam versatur, et pellicere homines studet, sed de ethnicismo, qui in ipsa ecclesia crescit et alitur.*“ Aber selbst der hier zum Zeugen angeführte Weiss sagt nur: „Der Welt gehört auch die antichristliche Pseudoprophete an“; „das abgefallene Christenthum gehört auch zur gottfeindlichen Welt“, — und mehr hat Johannes gewiss nicht behaupten wollen, eben so wenig sein Schüler Polycarp. Auf diesem Umstande beruht schliesslich des Verf.'s Differenz von den lutherischen Theologen hinsichtlich des Begriffs der Sünde. Wegen dieser Differenz deuten wir schon jetzt den Weg an, auf dem sie entstanden ist, damit es nicht scheine, als widerspreche Johannes unserer Lehre zu Gunsten der reformirten. Das ist eben keineswegs der Fall, und nur der auf diesem und den damit zusammenhängenden Punkten vorzugsweise aufgebotene Scharfsinn des Verf.'s vermag es für den ersten Augenblick plausibel zu machen. Als ein ausgezeichnetes Stück dieses Cap. betrachten wir die ausführlichen Erörterungen über den und die Antichristen; wird dabei auch nicht gerade vom Pabst gehandelt, so wird doch der Antichrist als ein Collectivum nachgewiesen, was gegen „Katholiken“ wie Chiliasten schon vollständig ausreicht. Aus diesen werthvollen Erörterungen wird jedoch nur auf dem obenbezeichneten eigenthümlichen Wege ableitbar werden, was die „commentatio“ daraus ableitet. „*Jam peccatum*“, so wird gesagt, „*ut disputationis nostræ summam dicamus, nihil aliud est, nisi Antichristorum, quique eos secuti sunt, in Christum et fratres christianos injustitia et violatio ejus legis, quæ in Christo revelata et fidem et caritatem imperat. Peccare est non manere in Christo, in fide semel suscepta, in fratrum communionem semel inita, denique ex fide et caritate excidere in infidelitatem et odium. Ideo peccatum et peccare eam habent vim propriam, quæ ex toto ecclesiæ statu necessitate quadam sequitur.*“ Diese Begriffsbestimmung liegt dem Cap. II.: „*Quæ peccati sit definitio*“, zu Grunde. Hiernach würde also eine Species der Sünde dem Johannes als Genus gegolten haben, oder noch genauer, er hätte in der 1. Ep. unter „Sünde“ immer nur die Sünde im emphatischen Sinne, die κατ' ἔξοχὴν also heissende, die keiner Vergebung fähige Sünde verstanden. Wir

vermögen sehr wohl, uns lebhaft in diese Vorstellung und ihre Folgerungen zu versetzen; dann sehen wir aber gerade am deutlichsten, was sie exegetisch und dogmatisch wider sich hat. Exegetisch stützt sie sich vorzugsweise auf die berühmte Stelle 1 Joh. 3, 9, die sich dann allerdings sehr leicht auslegen lässt, — doch immer nur unter einer gewissen Voraussetzung, die mit der Prädestinationslehre zusammenhängt. Aber auch hiervon ganz abgesehen, so kennt ja die 1. Ep. Joh. ausser der Sünde „zum Tode“ auch noch die Sünde „nicht zum Tode“; der Apostel kann also nicht durchweg den emphatischen Sündenbegriff als den ausschliesslichen hingestellt haben, — wogegen auch schon die 3 Schlussverse von Cap. 1. streiten. Dogmatisch aber lässt sich wider besagte Auffassung einwenden, dass sie doch mehr behauptet, als bewiesen werden kann. Nach Ep. Judä V. 22. 23 (vgl. auch Bengel z. d. St.) darf die Sünde wider den h. Geist, die einzige unrettbar „zum Tode“ führende, keineswegs ohne „Unterscheid“ von allen antichristlichen Verführern prädicirt werden. Auch Johannes sagt nichts von der Unrettbarkeit aller Apostaten; soll er doch selbst einen, wie die bekannte schöne Legende erzählt, wieder zu Christo zurückgeführt haben! Ueber diese Frage scheidet sich eben die lutherische Ueberzeugung von der reformirten. Es fällt uns nicht im mindesten schwer, mit dem Verf. zu sprechen: *„Tum demum si agnoscimus cor Apostoli, non jam in velere illa caritate versantis, si sentimus dolorem vere fidelium fratrum a falsis fratribus rejectorum, si perpendimus injuriam Christo ab Antichristis imputatam, aliquid suspicamur, quid sit apud Johannem peccatum et peccare.“* Solche Gefühle und Betrachtungen legt unser Jahrhundert und unser irdisches Vaterland den Christen nahe genug. Namentlich wissen die augsb. Confessionsverwandten ein Liedlein davon zu singen. Wollten wir den Stimmen unserer innern Empfindung Gehör geben, so käme uns nichts willkommener, als der Gedanke, dass selbst Johannes, der „Apostel der Liebe“, den religionslösen Geist der Mässigung und Milde sammt seiner weltberühmten Dragonertoleranz verabscheut und *„aliis iniquitatis generibus omissis hanc iniquitatem imprimis (?) vituperat, qua membra ecclesiae, quae olim Dei justitia ex tenebris in lucem educta sunt, Dei justitiam salvificam fide atque dilectione abjectis sibi non acquirant“*, — wobei wir auf den Abfall unserer Landsleute von dem evangelischen Lichte der Reformation in die Finsterniss atheistischer und pavianistischer Dämonenlehren mit dem Finger zeigen könnten. Aber auf diesem Wege lässt sich der „notio peccati“ nur *quodammodo* beikommen; ihr volles Verständniss liegt in einer andern,

zwischen uns und der „*commentatio*“ streitigen, Richtung, die wir hier nicht weiter verfolgen können. Im *Cap. III.*: „*De origine peccati*“, folgt eine ausführliche und gelehrte Exposition des Hauptsatzes: „*Diabolus quum ab initio generis humani primum atque principalem peccandi auctorem se praebeat, idque peccatorum efficiendorum munus sui proprium numquam dereliquerit, omnes eos et creat et vinclos tenet, qui peccando dant operam*“, wobei das Augenmerk zuletzt noch auf Etwas „*a viris doctis nimis neglectum*“ gelenkt wird: auf die Frage, „*quomodo cum tota epistolae sententiarum polemica ratione atque ecclesiae statu conditioneque hoc conveniat, quod de Diabolo peccandi patre atque auctore dicitur*“, eine Frage, auf die doch wol nicht bloß Luther („*omnia conatur Satan, ut evangelium et fidem extinguat*“) und Harduin („*opera Diaboli sunt apostasia a Deo et Christo et duritia atque inhumanitas in fratres*“) eingegangen sind. Das *Cap. IV.* beschäftigt sich mit der Frage, „*Quid sit illud: non peccare ex Deo natos.*“ Nach vorausgeschickten Bemerkungen über die Ansichten von Augustin, Beda, Luther, Calvin, Beza, Calov, Neander, Düsterdieck, Sander, Socin, Grotius, Lücke und der „*Graeci*“ folgt, als Haupttheil des *Cap.*, unter der besondern Ueberschrift: „*Quae sit historia interpretationis loci Johannei C. 3, v. 9*“, eine vollständige, von Tertullian bis auf Scholten reichende, höchst schätzbare Auslegungsgeschichte der erwähnten Stelle, und sodann des Verf.'s eigene, ausführlich entwickelte Interpretation, die uns jedoch nicht von der Unrichtigkeit der durch Hunnius, Calov u. A. vertretenen Auffassung überzeugt hat. Es hängt doch zuletzt Alles davon ab, ob die Negationen in 1 Joh. 3, 9 absolut, oder relativ verstanden werden. Im erstern Falle lassen sich die „*tristissima lapsus exempla*“ bei den Wiedergeborenen nimmermehr erklären, und Johannes geräth mit sich selbst in Widerspruch. Es bleibt also doch nur die relative Interpretation möglich, die in Wahrheit auch der Verf. durch sein „*constat, renatos non eo modo peccare, ut a Deo in Christo revelato deficient*“, anerkannt hat, ohne indess das „*constat*“ den Lutheranern exegetisch, dogmatisch und historisch nachweisen, oder einleuchtend machen zu können. Denn aus der „Wiedergeburt“ in die „Apbstasie“ ist zwar kein Pfad, wol aber ein Sturz („*lapsus*“) denkbar, gerade so, wie aus Adam's Integrität kein Weg, sondern ein „Fall“ in die Sünde führte. Das *Cap. V.* (das letzte) handelt „*De peccato mortifero*“. Hierüber spricht sich die „*commentatio*“ richtig dahin aus, „*peccatum mortiferum idem esse atque peccatum in Spiritum sanctum commissum*“, — „*qua in sententia optimorum interpretum, ut Calvini, Lutheri, Bullingeri, Calovii,*

Dusterdieckii consensu et auctoritate confirmamur. Nova cujusdam (Vilmar) vox audita est, qui quaestionem de peccato in Sp. s. commisso praesenti aetate solvere non licere pronuntiat eique ultimo demum tempore lucem afferri posse. Sed hanc explicandi fugam probare non possumus“, caet. Ganz richtig ist auch die Bemerkung: „*Extra ecclesiam et intra ecclesiam peccatum in Sp. S. invenitur, ubique vero contra veritatis testimonium bene cognitum et quodammodo approbatum.*“ Eine schätzbare Dogmengeschichte („*quae sententiae per saecula prolatae sint*“) der Lehre von der Sünde gegen den h. Geist reiht sich an Obiges an, und am Schlusse des Capitels — „*valedicturus scriptor eam peccati notionem sui propriam in epistola esse declarat, qua peccatum transgressio ex cognitione et fide Christi caritateque fraterna in infidelitatem et odium intelligatur et Dei veri ecclesiaeque christianae definiatur omisso.*“ Summarisch hätte also Johannes definiren müssen: die Sünde ist der Abfall; er definirt aber umfassender: die Sünde ist das Unrecht. Darum erscheint uns die Johanneische *notio peccati* in der „*commentatio*“ zwar durchaus nicht als falsch, sondern nur als zu eng, gefasst. Hierüber wird es aber zwischen dem reformirten Autor und dem lutherischen Referenten schwerlich zu einem Einverständniss kommen. — Was haben wir nun, alles in allem angesehen, an der „*commentatio*“ zu moniren gefunden? Mit Ausnahme etlicher *aberrationes calami* eigentlich nur den reformirten Standpunkt. Literarisch betrachtet ist sie eine sehr respectable Leistung. Und das sollte sie auch seyn, schon ihres nächsten Zwecks halber, der angenscheinlich ein specieller gewesen ist. Vielleicht ein akademischer? Die Erlangung eines *gradus*, oder einer *facultas*?* Je nun, nach unseren incompetenten Gedanken brauchte sich ein reformirter, oder „evangelischer“ *Ordo S. Venerabilis* solcher *Doctorum*, oder *Lectorum* nicht zu schämen. Aber — „der Confessionalismus“?! Ja, der ist freilich ein leidiger Unheilstifter; doch wol nur der lutherische, welcher ihm zugethane Professoren allerdings zum Aufrücken von „a. o.“ nach „o.“ unbedingt unfähig macht. Vom reformirten „Confessionalismus“ haben wir jedoch Aehnliches bisher noch niemals gehört, wünschen's auch nicht zu hören, weil Keinem der Unseren daran liegt, *socios habere malorum*. — Aber — „das günstige Urtheil über die lutherischen Theologen des 16., ja, *horribile dictu*, sogar des 17. Jahrhunderts“?! Nun,

* Es ist dies dieselbe *Commentatio*, auf welche die theologische Facultät zu Halle dem Verf. die *facultas legendi* verweigert, darnach aber die zu Marburg ihn *rite* zum *Dr. Theol.* promovirt hat.

Die Red.

hoffentlich ist es doch ein falsches Gerücht, dass zehn moderne Kameele für die fromme Weitherzigkeit verdaulicher wären als Eine antimoderne Mücke. — — Aber, aber — „die Erhebung Luther's sogar über Calvin“?! Wir gestehen: es war viel riskirt, zu schreiben: „*Lutherus in Scholiis suis lectu dignissimis, occasio autem, inquit, etc. Non ita justum est Calvini judicium dicentis: ‚Alia quoque breviter attingit, ut de cavendis impostoribus.‘ Sed non breviter Apostolus Antichristos perstringit, quapropter hoc quoque nomine Calvini commentario Lutheri Scholia multo esse praestantiora putamus.*“ O ihr Götter der eklektischen Gläubigkeit, übersicht diesen argen Verstoss gegen eure klassische Autorität und ihre rationalen *dicta probantia!* [Str.]

IX. Kirchengeschichte.

1. J. H. Scholten, Der Apostel Johannes in Kleinasien. Historisch kritische Untersuchung. Aus dem Holländischen übers. von Bernh. Spiegel. Berlin (F. Henschel) 1872. 134 S. 8.

Der Uebersetzer, der sein Vorwort aus Osnabrück datirt, spricht in demselben seine Freude aus, dass der Geist des Tübinger Baur über Deutschlands Grenzen hinaus befruchtend gewirkt habe, wie denn Scholten hiefür der schlagendste Beleg sei. Wie nun H. Lang dessen Werk über das Ev. Johannis übersetzte, so hat sich Spiegel über diese Arbeit gemacht, hat die etwas gedehnten Perioden des Verf.'s in verständlichere Sätze zerlegt und die Billigung des Autors gefunden. Dazu kommt noch von S. 127—134 eine Nachschrift, in der sich Scholten mit Holtzmann und Hilgenfeld auseinandersetzt; er erklärt sich mit Recht gegen Ho.'s Forderung, eine Stelle des Georgios aus dem 9ten Jahrhundert zu berücksichtigen, die alle früheren Zeugen gegen sich hat, mit Unrecht gegen Hilgenfeld, der Offb. 18, 20 so auslegt, dass es auch von noch Lebenden gelten kann, denn der Apokalyptiker redet ja von der fernen Zukunft. Ungeschickt sieht Scholten in Offb. 21, 14 eine Anmassung, denn Mrc. 10, 43 zeigt ja den rechten Weg zur Grösse, den die Apostel auch gingen, und das Sitzen zur Rechten und Linken ist nicht, wie jener meint, eins mit dem Sitzen auf Thronen. Mit Recht hat Hilgenfeld auch darauf hingewiesen, dass man den historischen Jesus nicht nach dem modernen Christusbild bemessen dürfe. Scholten freilich ist gleich fertig, was in den Rahmen seines Bildes nicht passt, wird unbarmherzig ausgeschieden; doch geisselt er mit Recht Hilg. wegen seiner Missdeutung von

Gal. 2, und weist ihn bei Mc. 9, 38 auf sein inkonsequentes Verhalten hin, ohne selbst etwas Besseres geben zu können, als die Behauptung der Ungeschichtlichkeit des Berichtes. Verfährt man freilich in dieser Art, dann lässt sich leicht ein geschichtliches Bild nach eigner Conception entwerfen, wie es von Scholten geschehen ist. Es ist Scholten ärgerlich, dass H. seine Ansicht, der Jünger, den Jesus lieb hatte, sei nicht Johannes, eine verzweifelte Behauptung nennt, allein jeder unbefangene Leser des Ev. wird hierin H. Recht geben. Es ist doch gar zu unnatürlich, was Scholten von jenem Jünger fabelt, und wir begreifen es, wie wehe es ihm thun mag, dass selbst ein Mann, wie Hilgenfeld, nach Durchlesung dieser Schrift ausruft: Seine Bestreitung des Johannes als Apostels von Kleinasien hat nur zur Befestigung dieser Ueberlieferung beigetragen.

Doch wenden wir uns nun zu der Abhandlung selbst. Die eigentlichen Hauptgründe Scholten's gegen die Authenticität der Apokalypse sind rein dogmatische, es sei hier das historische Christusbild umgestaltet und es mangle dieser Schrift der wahre Christusgeist, deshalb könne der Schriftsteller kein unmittelbarer Schüder Jesu gewesen seyn. Allein was solche dogmatische Gründe werth sind, ist zur Genthe bekannt; sie ruhen auf einer fingirten, willkürlich gebildeten Anschauung von dem Charakter des Apostels, welche der historischen Tradition gegenüber total werthlos ist, um so mehr, wenn sie, wie das bei Scholten der Fall ist, auf einer durchaus willkürlichen Ausscheidung einzelner biblischer Angaben beruht. Wo ist bei dieser Verfahrungsweise irgend ein Halt, ein feste Grenzlinie? Man legt sich Christus, man legt sich die Apostel nach irgend einer Schablone zurecht, die natürlich möglichst einseitig und dürftig seyn muss, und was dann dieser nicht entspricht, das verurtheilt die innere Kritik sofort mit absoluter Zuversicht. Es ist schwer begreiflich, wie diese Herren nicht in einiges Zagen bezüglich des Geschickes ihrer eigenen Schriften kommen. Wenn z. B. nach etwa 100 Jahren der Kritiker sich über die Werke Schenkel's macht, wird er nicht nach dieser Schablone mit vollkommener Gewissheit deduciren, dass es zwei Schenkel gegeben haben müsse, die total nicht zusammenpassten, so dass sie durchaus nicht neben einander zu brauchen seien, und derjenige müsste dem verblendetsten Obscurantismus angehören, der die beiden für die gleiche Person ansehe? So lehrt also auch Scholten von dem Verf. der Apokalypse: dieser hat eine Apotheose Jesu in seinem Buche, die zu der Anschauung des Jüngers Jesu nicht passt. Will man aber letztere kennen lernen, so darf man nicht

etwa das Evangelium aufsuchen; nein, Gott bewahre, auch dieses Buch stammt nicht von ihm. Will man auf die Berichte der Synoptiker zurückgehen, so belehrt uns Scholten, dass Luc. 9, 49. 50 und vielleicht Marc. 9, 38—40 tendenziös erfunden sind, um dem Sohne des Zebedäus eins hinauszugeben, denn beide haben bereits ein falsches Bild vor Augen, das diesem laut der Apokalypse durch die Tradition in unbegreiflicher Weise zu theil geworden war, und fechten nun gegen diesen angeblichen Johannes, der freilich in Wirklichkeit, wie das Scholten genau weiss, ganz anders war. Denn die Apokalypse ist im Geiste der Rachsucht und der Ausschliesslichkeit gegenüber der Heidenwelt geschrieben, und einen solchen hatte, das ist der einzige Punkt, worin wir dem holländischen Professor zustimmen, Johannes gewiss nicht. Sonderbar aber müssen wir seinen Beweis heissen, dass der Verf. der Apoc. selbst nicht Johannes seyn wolle, denn er rede ja 1, 1 von Johannes als einer dritten Person, als ob dies nicht eine häufige Redeweise gewesen sei; ja wenn er nur etwa geschlossen hätte: aus diesem Verse geht die Autorschaft Johannis nicht mit Sicherheit hervor; aber bei dieser Art von Kritikern gibt es in allen Dingen absolute Gewissheit. Ist nun der Apostel Johannes in dem Buche der Offenbarung, so schliesst der Verf. weiter, eine Dichtung des Schriftstellers, dann kann auch aus dem Buche kein Beweis dafür abgeleitet werden, dass dieser Apostel in Kleinasien gelebt hat. Vielmehr zeugt dies für das Gegentheil. Sonderbar! Der Verf. glaubt, die Apokalypse sei im Jahre 68 geschrieben und Johannes sei selbst nicht in Kleinasien gewesen. Wie konnte aber ein Autor so hirnos seyn, dass er Gemeinden eine ihnen gewidmete Schrift des Johannes oktroyiren konnte, während sie Johannes gar nicht persönlich kannten und also auch von einer nähern Verbindung mit ihm nichts wussten, ja nach des Verf.'s Ansicht ein ganz anderes Bild von ihm haben mussten, als ihnen hier entgegentrat! Sofort hätten sie das Falsum durchschauen müssen, und es bleibt dann ein ungelöstes Räthsel, wie sie dasselbe als einen Schatz der Kirche betrachten konnten. Doch auch hier weiss Scholten zu helfen: jene ersten Gemeinden waren so dumm, dass man ihnen das Absurdeste bieten konnte. Sie hätten am Ende sogar Scholten's Anschauung für eine richtige gehalten.

Der Verf. sieht nun zunächst die betreffenden biblischen Bücher darauf an, ob Johannes in Kleinasien gewesen sei, und hier geben wir ihm bereitwilligst zu, dass dies nicht der Fall war, als der Kolosser- und Epheserbrief geschrieben wurde; da derselbe nun aber nach der Tradition, die wol mehr weiss,

als Scholten, später daselbst war, so folgt einfach daraus, dass seine Ansicht, die Briefe seien um das J. 80 geschrieben, eine verkehrte ist. Dasselbe gilt von seiner Hypothese, die Briefe an Timotheus seien gegen die Mitte des 2ten Jahrhunderts geschrieben. Auch Papias soll ein Zeuge dafür seyn, dass Johannes nicht in Kleinasien lebte, weil er diesen Aufenthalt nicht erwähnt; sein Stillschweigen hierüber müsse zum Beweise werden, dass Johannes wirklich nicht in Kleinasien war. Möchte man doch des alten Wortes eingedenk seyn: Wer zu viel beweist, beweist nichts! Wie kann man aus den paar Notizen, die wir von Papias besitzen, einen stringenten Beweis liefern? Wenn Eusebius sich für die Erhärtung jenes Aufenthaltes auf die Ueberlieferung beruft, sieht man daraus nicht, dass gegen dieselbe auch nicht ein Bedenken sich vorfand, also sicher auch aus den Schriften des Papias sich wenigstens nichts Gegentheiliges ergab? Ist alles das, was Eusebius über jenen Punkt mittheilt, wirklich der einstimmige λόγος ἀρχαίων, wer wird dann glauben, dass Scholten dies Alles besser wisse? Warum soll denn auch jener, sowie Irenäus, sich durchaus auf Papias berufen müssen, um jenen Aufenthalt zu erhärten, da ja ein Bedürfniss hiezu gar nicht vorlag? Es hat eben Niemand daran gezweifelt, es war das einstimmige Urtheil des ganzen Alterthums, folglich war es ganz unnütz, auf einen Einzelnen zu recurriren. Noch thörichter ist die Forderung, Papias hätte bei seiner Aufzählung der Apostel den Johannes zuerst nennen müssen, wenn er damals der Hauptleiter der kleinasiatischen Gemeinden war. Jedermann sieht, dass Papias sie nach der Reihenfolge aufzählt, in welcher sie im Evangelium Joh. vorkommen, und dass er dann zum Schlusse den Verf. des Ev. selbst anreihet. Sonnenklar aber ist, dass wenn Johannes seine Apokalypse den kleinasiatischen Gemeinden widmete, was natürlich auch Scholten als Angabe der Apokalypse nicht bestreiten kann, dieser in einem näheren Verhältnisse zu ihnen gestanden haben muss, oder um auf Scholtens Ansicht einzugehen, dass sich der Verf. den Johannes in solchem Verhältnisse dachte. — Nun immerhin mag dieses Werk die theologische Wissenschaft zu noch gründlicherer Erörterung der Frage anreizen. Diesen Werth wollen wir nicht bestreiten. [E. E.]

2. *R. A. Lipsius, Die Quellen der Römischen Petrus-Sage neu untersucht. Kiel (Schwers) 1872. VIII u. 165 S. 8. 1 $\frac{1}{3}$ Thlr.*

Der scharfsinnige und gelehrte Verf. meint, dass die überlieferte Geschichte von Petrus' Aufenthalte in Rom nicht blos in ihrer romanistischen sicher apokryphen Zuthat von Petrus'

früher und langjährigem Römischen Episcopate, sondern auch in ihrer historischen Basis von des greisen Petrus (vielleicht nur kurzem) einmaligem Aufenthalte und Tode in Rom eine blosser Sage sei, als deren einziger Kern die Simonssage und als deren Kern wieder das Zerrbild des Heidenapostels erscheine. Die älteste Gestalt der römischen Petrussage sei fraglos die, welche den Apostel Petrus als Gegner des Magiers Simon nach Rom bringe; hinter der Maske des Simon aber sei kein Anderer, als der Heidenapostel Paulus verborgen, denn nach den neueren Forschungen dürfe dies eben als ausgemacht gelten, dass wirklich unter der Maske des Magiers Simon sich kein Geringerer als Paulus verberge, den die ältere juden-christliche Sage als den falschen Apostel von Petrus unermüdet bekämpft und am Ziele seiner Laufbahn völlig überwunden werden lasse. Man sieht sogleich, wie diese Ansicht überhaupt nur gewonnen und behauptet werden konnte durch reichliche und überreichliche Ausbeutung der Baur'schen (freilich aber historisch unbegründbaren und schlagend schon durch den Brief des Clemens Rom. widerlegten) Schulansicht von dem vermeintlichen grell antipaulinischen Judenchristenthum der Römischen Gemeinde in und nach der apostolischen Zeit; für seine ganze specielle historische Kritik insbesondere aber sucht der Verf. nun eben in vorliegender Schrift eine feste Stütze nachzuweisen in historisch kritischer Betrachtung und Untersuchung zuerst der ebionitischen Quellen zur Petrussage, danach der katholischen Acten des Petrus und Paulus, und endlich der Ueberreste von gnostischen Acten beider Apostel, durch welche Quellenkritik allein das Material für eine zusammenfassende Darstellung der römischen Petrussage, ehe diese selbst erschöpfend könne behandelt werden, gesichert werden könne. Freilich wie die vom Verf. als Axiom festgehaltene Baur'sche Grundansicht selbst von dem apostolischen Zeitalter überhaupt längst einer nüchternen Geschichtsbetrachtung nur als ein luftiger Bau auf unhaltbaren Hypothesen erschienen ist: so fehlt denn auch dieser Lipsius'schen Einzelansicht von der römischen Petrussage im Allgemeinen aller feste rein historische Unterbau, und allenthalben sehen wir demgemäss hier auch im Einzelnen in seinen historisch kritischen Untersuchungen, in denen überhaupt einem nicht auch Baurisch Denkenden ihm zu folgen überaus schwer ist, den Verf. von rein historischem Gebiet überschlagen ins pur hypothetische. Dies im Einzelnen nachzuweisen würde hier viel zu weit führen, auch bei der bekanntlich schlechthin Baur'schen und hyperbaur'schen Anschauung des Verf.'s überflüssig seyn. Um nicht anscheinend vag zu behaupten, greifen wir nur als Einzel-Beispiele

heraus, wie der Verf. im ersten Theile seiner Schrift die dunkeln Gestalten der Clementinen, *Recognitiones Clementis* und andere mehr oder minder verwandte apokryphische Schriftstücke der alten Kirche einer Betrachtung unterzieht, ohne ihr Dunkel lichten und darüber Sichereres sagen zu können, als es Andere vermocht haben, dann aber doch S. 45 damit abschliesst, „nach dem Allen lasse sich der Charakter der ursprünglichen ebionitischen Schrift, aus welcher die Kerygmen und theilweise auch die Anagorismen, die Constitutionen u. s. w. geschöpft haben, noch mit völliger Sicherheit erkennen“; wie er sodann S. 54 mit Recht die *Acta Petri et Pauli* in ihrer gegenwärtigen Gestalt für ziemlich jung erklärt und sie ins 5te Jahrh. versetzt, dennoch aber S. 60 durch dieselben sich „mitten in die geistige Atmosphäre des 2. Jahrh.'s“ versetzen lässt, in die Zeit, in welcher — wie er als Baurianer sagt — aus der Versöhnung der alten Gegensätze zwischen Paulinern und Petrinern die altkatholische Kirche hervorging, und hierauf S. 70 es apodictisch ausspricht, dass „nach Allem die conciliatorische und apologetische Tendenz dieser Acten sich unmöglich verkennen lasse und in die Mitte des 2. Jahrh. verweise“; wie er ferner gleich pur hypothetisch S. 145 die gnostischen Acten des Petrus um die Mitte des 4. Jahrh. und zwar in einer katholischen Uebersetzung des lateinischen Textes, wahrscheinlich aber „in noch weit früherer Zeit“ da seyn lässt, u. s. w.; und durch solche historische Stützen glaubt er nun seine Anschauung der römischen Petrusage als richtig erwiesen zu haben, von der doch jeder nüchterne Kritiker und Historiker einsehen muss, dass dadurch allerhöchstens nur ihre relative Möglichkeit, in Anwendung gleichmässig auf den langen frühen wie auf den kurzen späten Römischen Aufenthalt, und auch das nur bei willkürlich vorgefassten Sympathieen, Antipathieen und Phantasieen, relativ probabel gemacht sei. Dennoch ist und bleibt es immerhin dankeswerth, dass der Verf. auch nach seiner Ansicht offen gelehrte Kritik getübt und offen und consequent, wenschon nicht ohne andere Vorgänger, auch auf diesen speciellen Fall angewandt hat. Nur darf man nicht entfernt etwa meinen, dass durch solch gelehrtes und scharfsinniges kritisches oder unkritisches Hypothesenbauen und Herumnagen an den mehr oder minder alten Urkunden wirklich (nicht etwa die jüngere Tradition von einem schon frühen und dann langen Aufenthalte Petri in Rom — denn diese, als immerhin möglicherweise oder wahrscheinlich zusammenhängend mit den Legenden über Simon Magus, überlassen wir den Papisten billig wol allein —, sondern) die Tradition von einem spätesten Aufenthalte und von

dem Tode des Petrus in Rom gestürzt sei. Sie ihrem Kerne nach, der mit der Simonssage nicht zusammenhängt, beruht bekanntlich auf ganz anderen Basen, als auf der Simonslegende und auf apokryphen Schriftstücken des 4ten oder 5ten, allerfrühestens des 3. Jahrh., nemlich auf unantastbaren einfachen Nachrichten eines Clemens Rom., Ignatius, Dionysius, Cajus, Irenäus, Tertullian, Origenes u. s. w. schon des 2ten Jahrh., deren weite Verbreitung schon in dieser Zeit, lange noch vor der Zeit Römisch hierarchischer und anderer Tendenzschreiberei, sich ungekünstelt nur durch Zugabe des Factums erklären lässt; und wir unsertheils stehen darum nicht an, mit wesentlich gleicher Zuversicht, wie einen (letzten) Aufenthalt und Tod des Paulus in Rom, auch einen solchen des Petrus auf Grund jener Nachrichten anzunehmen (denn beide sind inderthat wesentlich ganz gleicherweise beglaubigt, wenngleich nun nur der eine von vielleicht der Mehrzahl der Protestanten geglaubt, der andere dagegen geleugnet wird), ohne dass deshalb ein Verdacht auf uns fallen dürfte, als strebten gute Lutheraner „mit dem unfehlbaren Pabste“ hier zu katholisiren und zu romanisiren. Indess — das geben wir gern dem Verf. zu — die Forschung muss hier vollkommen frei seyn und bleiben, und wie unsere Zeitschrift in einem früheren Artikel über des Vf.'s Chronologie der römischen Bischöfe, dessen wohlwollende Billigkeit der Verf. selbst ausdrücklich S. VI seiner jetzigen Schrift freundlich anerkennt, bewiesen hat nach seiner Angabe, „dass Jemand immerhin ein strenger Lutheraner seyn kann, ohne in der kritischen Auffassung der römischen Petrussage ein Attentat auf den christlichen Glauben zu entdecken“, so ist und bleibt das unser *Symbolum* fortwährend. [G.]

3. Wolf Wilh. Graf v. Baudissin (*Dr. Phil.*), Eulogius und Alvar. Ein Abschnitt spanischer Kirchengeschichte aus der Zeit der Maurenherrschaft. Leipzig (Grunow) 1872. VIII u. 215 S. gr. 8. 1 $\frac{1}{3}$ Thlr.

Nachdem bei der Ohnmacht des römischen Reichs und dem Zwiespalt der morgenländischen Kirche in der ersten Hälfte des 7. Jahrh. nicht blos Arabien, Syrien, Palästina, Aegypten und Persien dem Islam unterjocht worden war, sondern die Kalifen 707 auch Nordafrika und 711 Spanien in ihre Gewalt bekommen hatten, ja selbst bis Frankreich vorgedrungen waren, um von hier aus durch einen Weg von Eroberungen das Abendland mit dem Morgenlande zu verbinden und von Westen nach Osten für den Islam eine feste Brücke zu schlagen, bis dann erst Carl Martell 732 bei Poitiers diesen Plan glücklich vereitelte, und die Macht der Araber dies-

seits der Pyrenäen auf immer brach: blieb in Europa nur ein Theil Spaniens ihrer Botmässigkeit unterworfen, und eben nur im saracenischen Spanien begann endlich von den nördlichen Grenzen aus ein langer ritterlicher Kampf der Nationalunabhängigkeit und des Christenthums gegen die arabische Herrschaft, in welchem das Christenthum Endsieger blieb. In jenem saracenischen Spanien war allerdings durch Gesetze den Christen freie Religionsübung zugestanden; seit der Mitte des 9. Jahrh. aber entflamte saracenischer Uebermuth den christlichen Bekennererifer, welcher dann freilich dermalen in einer märtyrerthumsstüchtigen Christenparthei, geführt von dem Presbyter Eulogius von Cordova, zuletzt Erzbischof von Toledo, und seinem Freunde Paul Alvarus, mannichfach die Grenze christlicher Nüchternheit überschritt. Diese beiden Männer nun bilden das Object vorliegender kirchenhistorischen Monographie. Der jugendliche Verf. ist inmitten seiner specifischen alttestamentl. Studien durch die Beschäftigung mit dem Arabischen in die maurische Periode der spanischen Geschichte hineingeführt worden, und eine Frucht dieser Studien ist das vorliegende Geschichtsgemälde.

Noch bis vor kurzem stand die Geschichte der spanischen Maurenherrschaft sehr vernachlässigt. Erst Dozy in Leiden hat in den Wirrwarr, welchen muhammedanische und christliche Quellen darboten, feste Ordnung gebracht, und seine classische *Histoire des Muselmans d'Espagne*, verbunden mit den zerstreuten Nachrichten der gleichzeitigen kirchlichen Schriftsteller, gewährt jetzt einen sichern Einblick in den Aufbau und das Zusammenbrechen des Kalifats von Cordova und in die Stellung der christlich spanischen Bevölkerung zu den muhammedanischen Eindringlingen. Bis ins 9te Jahrh. hatten die Gegensätze ohne sich zu berühren neben einander bestanden; im 9. Jahrh. aber traten sie in Wechselwirkung, und Führer der antimuhammedanischen Bewegung wurden eben besonders Eulogius und Alvarus. „Ohne das viele Ungesunde zu verkennen“, welches dieser Bewegung anhaftete, kann doch unser Verf. „der todesmuthigen Begeisterung, welche sich damals der Christen von Cordova bemächtigte“, ihrer „bewunderungswürdigen Freudigkeit der Selbstopferung“ seine Theilnahme nicht versagen, und in ernster Liebe und sichtender Kritik stellt er nun auf Grund der eigenen Schriften des Eulogius und Alvarus und anderer gleichzeitigen kirchlichen Schriftsteller Spaniens mit Hinzunahme der von Dozy erschlossenen Quellen ihre und ihrer Zeit Geschichte dar. Das Ganze in 6 Capitel theilend, gibt er zuerst (S. 1 — 40) eine Vorgesichte der Christen unter der Maurenherrschaft, indem er

zuvörderst treffend die Entwicklung der kirchlichen Zustände bis zum 9. Jahrh. skizzirt, und dann uns erblicken lässt, zunächst wie 711, herbeigeloct durch den Verrath von Christen, die Araber von Afrika nach Spanien übersetzten und den grössten Theil der Halbinsel ihrer Herrschaft unterwarfen, hierauf wie schon von Anfang an die Steuerverhältnisse für die Christen drückend genug waren, wie aber doch die Christen zur Regelung ihrer bürgerlichen Verhältnisse ihre eigenen christlichen Beamten hatten, und wie nur Weniges (Verspottung des Koran, Lästern des Propheten, Verspottung des Islam, Heirath mit einer Muslimin, Proselytenmacherei und Unterstützung der Feinde des Islam) den Christen als todeswürdiges Verbrechen angerechnet wurde, wie aber je länger dieser Zustand der Knechtschaft dauerte desto drückender er für die Christen wurde, wie dann die mustarabische Christenheit gegen dieses härtere Joch sich zu erheben begann, nicht in vergeblicher Hoffnung auf Besserung, sondern nur in dem todesmuthigen Verlangen, auch ohne deckenden Schild sich den Waffen der Feinde entgegen zu stürzen, und wie ein perfides muhammedanisches Blutbad die Stimmung nothwendig verbitterte. In diesen Moment traten ein Eulogius und Alvarus hinein. Im 2. Cap. (bis S. 58) redet darauf der Verf. von Beider (Eulogius, des wahrscheinlich Jüngeren, des Klerikers, und Alvars, des Aelteren, welcher Laie und überhaupt amtlos blieb) Jugend, Lebensstellung, Charakter und Schriften; im 3ten (bis S. 83) von den inneren kirchlichen Verhältnissen im Spanien der damaligen Zeit, wobei er besonders auf die Reste des Adoptianismus den Blick lenkt, und im 4ten (bis S. 156) von dem nun aufloernden Kampfe zwischen muhammedanischer Bedrückung und christlichem Fanatismus; einem Kampfe, in welchem wir besonders sehen, wie nach dem ächt christlichen Martyrium des edlen Perfectus wilder Fanatismus die Christen ergriff, so dass viele, die bis dahin in der Einsamkeit still ihres Glaubens gelebt hatten, nach Cordova eilten, um unaufgefordert dem Propheten der Muslims zu fluchen, wie u. A. ein alter Mönch und ein junger Eunuch über die Schwelle der grossen Moschee drangen, von den Minarets herab predigten und den Lehren des Koran fluchten, wie demnächst auch Eulogius Gefangener und (850) Märtyrer ward, Alvar aber insbesondere durch seinen *Indiculus luminosus* mit dem Nachweise dass Muhammed Vorläufer des Antichrists sei wirkte u. s. w. Im 5ten Cap. (bis S. 171) ist sodann die Rede von den letzten Jahren Alvars, welcher zuletzt seine Schärfe milderte und gebeugt und verlassen nach dem Schwanengesang seiner *Confessio* still und unbemerkt verlosch. Mit einem 6ten

Cap. endlich (bis S. 202) „Nachklänge und Ausklänge der Martyriumszeit“ und dem Hinweise darauf, wie in der Geschichte der spanischen Kämpfe jene Martyriumszeit, „man möge sie beurtheilen wie man wolle“, jedenfalls ein sehr wichtiges Moment bleibe (denn „dass die Ungläubigen es bis zum Vergiessen des Blutes ihrer christlichen Unterthanen kommen liessen, dass die Geopferten den Mustarabern vom Heiligenschein verklärt erschienen“, musste ja entflammen), und zuletzt mit einigen literarischen, kritischen und historischen Beilagen schliesst das Werk, welches ebenso bedeutsam ist als eine warme und lebenvolle Detaildarstellung christlichen Kampfes auf Tod und Leben, wie als eine kirchenhistorische quellenbelegte und kritisch quellensichtende Forschung, und auch im Aeusserlichen durch treffliche Darstellung und Form, ja selbst im Aeusserlichsten durch glänzende Ausstattung sich empfiehlt, wie das Alles nur selten solch ein Inauguralwerk es vermag. [G.]

4. Dr. A. W. Dieckhoff (*Prof. theol.* zu Rostock), Der Schlusssatz der Marburger Artikel und seine Bedeutung für die richtige Beurtheilung des Verhältnisses der Confessionskirchen zu einander. Rostock (Stiller) 1872. 39 S. gr. 8.

Vorliegende Broschüre ist eine Entgegnung auf einen Artikel im Braunschweiger Kirchenblatt, welcher nachweisen wollte, Luther habe im Schlusssatze der Marburger Artikel, der übrigens hier nicht genau citirt ist, indem es heissen sollte „dass er uns durch seinen Geist den rechten Verstand bestätigen wolle“ und ferner: „sofern jedes Gewissen immer leiden kann“, den Schweizern die Christlichkeit geradezu abgesprochen, sie für Ketzer und Unchristen erklärt, was seine Privatbriefe bestätigten. Es ist nun für jeden evangelischen Christen von Wichtigkeit zu wissen, ob unsere Reformatoren wirklich so weit gegangen seien und dadurch in bedeutendem *dissensus* mit der heutigen Auffassung des Verhältnisses der Confessionen ständen. Der Verf. weist überzeugend den Irrthum jener Auffassung nach, welche offenbar zu wenig die geschichtlichen Verhältnisse und den sprachlichen Ausdruck jener Zeit würdigte. Offenbar hat sich jener Gegner zu sehr an einzelne Aussprüche, zu wenig an den Geist jener Versammlung gehalten. Mit Recht betont daher Dieckhoff den Umstand: Eine Formel solchen Inhaltes unterschreiben nicht Solche gemeinsam, die sich für Unchristen erklären müssen, und thun es auch nicht in dieser Form, welche die Freude hinreichend bezeugt, bis auf Einen Punkt einig geworden zu seyn, und von gegenseitiger christlicher Liebe spricht. Was der Gegner vorbringt, um die fatale Bezeichnung „christliche Liebe“ hinweg-

zubringen, ist doch zu sophistisch, als dass er selbst an die Güte seiner Operation glauben kann. Offenbar lag dem Sinne der Worte jenes Schlusssatzes der freilich noch nicht zur sicheren Klarheit gereifte Gedanke zu Grunde, dass man sich gegenseitig als zur Kirche Christi gehörig betrachten könne, ohne deshalb kirchliche Gemeinschaft üben zu müssen, weil man eben noch nicht zur völligen Einheit des Bekenntnisses gekommen, worauf man aber doch die Hoffnung nicht aufgeben wolle. Die Formel *in fratrum et Christi membrorum numero censeri*, um die es sich damals hauptsächlich handelte, muss ferner nur richtig verstanden werden. Es ist aus der Geschichte bekannt, dass man darunter das verstand, was wir heutzutage „volle kirchliche Gemeinschaft“ nennen. Mit Recht sagt nun der Verf.: Die Forderung, wie sie gestellt war, mussten sie ablehnen, damit aber ist noch keine positive Erklärung über ihr Verhältniss zur christlichen Kirche gegeben. Sie sind exkommunicirt, d. h. aus dieser bestimmten Kirche ausgeschlossen, aber damit ist ihnen ihr Christenstand nicht bestritten, ja eben jener Schlusssatz, unbefangen betrachtet, spricht ihnen die Christlichkeit zu. Der Verf. beweist diese Anschauung auch aus Luthers späteren Aeusserungen in den Verhandlungen mit Bucer, den er als Diener des Wortes Gottes anerkennt und dem gegenüber er von den beiden Kirchen und deren Glauben redet. In der Vergleichshandlung vom 17. Dez. 1534 spricht ferner Luther bestimmt aus: Sie sind vielleicht aus gutem Gewissen mit dem andern Verstand gefangen, darum wollen wir sie gern dulden. Dies ist die Grundlage jener Toleranz, die wir mit gutem Gewissen eine Errenenschaft der evangelischen Kirche nennen können und die allerdings nicht sofort zur vollen sicheren Klarheit sich entwickelte. Dies erkennt übrigens der Verf. auch an, indem er zugesteht, dass die vorreformatorische Auffassung noch vielfach nachwirke und den Ausdruck der Reformatoren bestimme. Die Unterscheidung zwischen Christenstand und kirchlicher Gemeinschaft ist noch nicht zu klarem Bewusstseyn gekommen, und es hätte daher Dieckhoff wol bestimmter von Anfang an in seiner Widerlegung Stahl's dies betonen mögen, dass nur die ersten Ansätze zur Anerkennung des gemeinsamen Christenstandes auch bei getrennter kirchlicher Stellung bei den Reformatoren sich finden, und dass zuzugeben sei, dass jetzt hieüber eine grössere Klarheit bestehe, als sie damals beim Beginne jener Kirchenscheidungen möglich war. [E. E.]

5. D. Friedr. Brandes Geschichte der kirchl. Politik des Hauses Brandenburg. Bd. 1. Geschichte der evangel. Union in Preussen. Thl. 1. Gotha (Perthes) 1872. XII u. 599 S. gr. 8.

Unter vorstehendem Titel gibt der Verf. eine Geschichte der evangelischen Union, wie dieselbe seit Jahrhunderten von den brandenburgischen Fürsten erstrebt und endlich ausgeführt worden ist, und zwar in diesem ersten Theile zuvörderst „bis zu der grossen Geisteswende um die Mitte des vorigen Jahrhunderts“. Wen über diesen Gegenstand, den unglücklichsten in der ganzen brandenburgischen Geschichte und momentan — nächst dem unseligen Kampfe gegen die katholische Kirche — den kritischsten und leicht, wenn Gott nicht das äusserste Unheil gnädig abwendet, letalsten für die Zukunft, nach einer Darstellung verlangt*, welche mit glatter Zunge und selbstgefälligster Feder in denkbar partheiischer Richtung alle lutherischen Bestrebungen aufs hässlichste verurtheilt**, alle reformirten aufs ungemessenste lobhudelt, gegen die Landesregierung aber von Speichelleckerei überströmt, der findet hier reichlich, was er sucht. Der unbefangene nüchtern deutsch evangelische Historiker aber wird es nicht aushalten, dergleichen bis zu Ende zu lesen, sondern von einem solchen literarischen Zeichen der Zeit mit Ekel sich abwenden. [G.]

Glossen zu Dr. Friedrich Brandes Geschichte der kirchlichen Politik des Hauses Brandenburg. Erster Theil. Gotha (Perthes) 1872.

Ob man ein Recht habe, wie von Hof-Theologen so auch von Hof-Historiographen zu reden, wird sich vielleicht auch aus einer Beleuchtung des oben genannten Buches ergeben. Es bringt in dem bis zum Jahre 1740 gehenden ersten Theile gerade nicht neue Thatsachen, sondern stellt das, was z. B. Hering*** in oft ermüdender Breite erzählt hat, neu und in zeitgemässer Form in das vom Verfasser bereit gehaltene Licht. Dieses Licht möchten wir hier nach seiner Färbung charakterisiren, ohne eine historische Einzelkritik anzustellen. Denn es mag die Leser dieser Zeitschrift mit Recht zunächst nur interessiren, wessen sie sich von dieser Art von Geschichtsschreibung zu versehen haben. Nach dem vorliegenden ersten Theil kann man das Thema dieser auf drei Bände berechneten Schrift kurz also formuliren: Geschichtlicher Beweis, dass das Haus Brandenburg von jeher den Beruf hatte und verfolgte, zuletzt die deutsche Kaiserkrone zu erlangen und eine unirte deutsch-evangelische Nationalkirche her-

* Und die Neue Ev. K.-Z. 1872 Nr. 51 ist nur voll vom Lobe des vorliegenden edlen Products.

** Empfängt doch selbst ein Paul Gerhardt (oder wie der gelehrte Verf. stets schreibt Paul Gerhard) kein anderes Gericht, als: „In der That war dieser bartnäckig wie nur Einer“ (S. 264).

*** D. H. Hering Histor. Nachricht von dem ersten Anfange der ev.-reformirten Kirche in Brandenburg und Preussen. Halle 1778.

zustellen. Der letzte Punkt ist es, welcher zumeist die Aufmerksamkeit der Leser dieser Zeitschrift auf dieses Buch lenken dürfte. Ob sie Lust haben werden, es durchzulesen, ist eine andere Frage. Zur Bezeichnung des Standpunktes des Verfassers werden wir ihn so viel als möglich und angemessen mit seinen eigenen Worten reden lassen.

In der Vorrede spricht sich der Verfasser selbst hierüber (S. IX und X) also aus: „Ob es im gegenwärtigen Augenblicke rätlich sei, eine äusserliche Vereinigung der beiden Confessionskirchen auch in den Theilen der jetzigen preussischen Monarchie, wo noch die kirchliche Trennung besteht, auch nur zu versuchen, könnte allerdings als gar sehr zweifelhaft erscheinen, aber — was über allen Zweifel hinaus ist, das dürfte doch die Ueberzeugung seyn, dass es gleichwol bei der noch immer bestehenden Trennung nicht bleiben kann, dass vielmehr die Vereinigung der beiden Kirchen im ganzen Umfang des neuen Reiches nicht blos unser Ziel seyn muss, sondern dass dies Ziel auch am Ende gelingen wird. — Dem gegenwärtigen Kaiserhause ist zu hoffen werde auch die kirchliche Einigung der Evangelischen im deutschen Reiche auf dem Grunde des Evangeliums ebenso gelingen, wie ihm die staatliche Einigung des Vaterlandes, nach der es auch nicht erst seit dem letzten Jahrzehend gestrebt hat, nun endlich gelungen ist.“

Die geschichtliche Darstellung hebt wohl erklärlich vom Uebel aller Uebel, von der „*concordia discors*“, d. h. der Aufrichtung der Concordienformel im J. 1580 (S. 1) an. Dass dies Vorgehen ein verkehrtes war, weiss der Verfasser aus Dorner's Geschichte der protestantischen Theologie. Dem lutherischen Zelotenthum stellt der Verfasser (S. 8) die reformirte Kirche gegenüber und sagt: „Die reformirte Kirche ist die Kirche der Union von Haus aus.“ —

Was dieses „von Haus aus“ betrifft, so war freilich der ohne Zweifel nicht lutherisch-confessionalistische und zudem von Herrn Brandes (S. 461) hochbelobte Gottfried Arnold etwas anderer Ansicht. Den Zustand im 17ten Jahrhundert bezeichnet er (Kirch.- u. Ketz.-Historie IV, 3, 6. S. 475) also: „Gleichwie aber die Reformirten an vielen Orten mit denen gehandelt, welche nicht in Allem mit ihnen übereinstimmen wollten; also ist ihnen auch von Andern dergleichen widerfahren, so dass immer eine Parthei die andere verfolget und gedrückt hat.“ Dies gibt von der früheren Zeit ein richtigeres Bild als der Traum des Herrn Brandes von der Liebeseligkeit der Reformirten und dem confessionalistischen Hasse der Lutheraner. Oder weiss, um noch weiter zurückzugehen, Herr Brandes nichts von den Gewaltmitteln,

durch welche im 16ten Jahrhundert die lutherische Pfalz (Oberpfalz) zur reformirten Confession „bekehrt“ wurde? Noch existiren in 253 Folioblättern handschriftlich (und deshalb freilich nicht Jedermann zugänglich) die sogenannten Sulzbach-schen „Prüfungs“-Protokolle von 1567 und 1568. Wer, wie Schreiber dieses, von ihnen Einsicht genommen und Auszüge daraus vor sich liegen hat, der wird nicht ohne Grauen an diese Art von Gewaltthätigkeit und Verstandlosigkeit denken können. Und noch dazu bedarf es zur Kenntniss solcher und ähnlicher Zeiten und Hergänge nicht erst verborgener, handschriftlicher Quellen. Wohl wird man auch Seitenstücke aus dem entgegengesetzten Lager namhaft zu machen im Stande seyn. Aber jene Schönfärberei, welche nur auf der einen Seite in Licht, auf der andern in finstres Dunkel malt, die ist von der Geschichte längst gerichtet. Nach Herrn Brandes freilich (S. 7) hat die reformirte Kirche „überall und die ganze Zeit hindurch bis heute den Gedanken festgehalten, dass Lutheraner und Reformirte wesentlich zusammengehörten“ — — und der in Sachsen mit der Enthauptung Crell's vernichtete „Unionsgedanke“ lebte „im Hause der brandenburgischen Hohenzollern wieder auf“ — — und „wol nicht zufällig trifft das mit dem Hinaufgelangen des Hohenzollernhauses zu der höchsten Stellung im deutschen Reiche zusammen“ u. s. w. (S. 11.) Weshalb man eigentlich Preussen zur Enthauptung Crell's nur Glück wünschen könnte. Doch die letzte Schlussfolgerung bei Seite gelassen — nimmt es sich verglichen mit den geschichtlichen Urkunden wahrhaft komisch aus, in welcher Weise eben z. B. in der Oberpfalz die reformirte Kirche und ihre Vertreter die „Zusammengehörigkeit von Lutheranern und Reformirten“ festgehalten und praktisch durchgeführt haben sollen. Und was überhaupt den überschwenglichen „Liebesdrang“ unionisirender Richtungen betrifft, so möchte hier statt des mitunter derben Luther's oder gar späterer lutherischer Fanatiker an einen auch jetzt wieder „zeitgemässen“ Ausspruch des reformirten Theologen Joh. Hoornbeeck erinnert werden dürfen, welcher in Bezug auf unionisirende Liebesgedanken sagt: *Verum ita videmus vulgo nullos magis homines impotentius ferre dissentientes a se et suis reprehensoribus inclementius dicere, quam qui pacem clamitant cum omnibus sectis inter Christianos ineundam nullasque hic dissensiones spectandas invicem esse.** Ist aber Hoornbeeck vielleicht in den Augen des Herrn Brandes ein reformirt-con-

* Io. Hoornbeeck *Summa controversiarum religionis. Traj. ad Rhen. 1655, p. 430.*

fessionalistischer Fanatiker, so diene dies wenigstens mit zur Erinnerung daran, dass dergleichen Prädikate geschichtlich nicht bloß den „genuinen“ Lutheranern und Bekennern zur Concordienformel beizulegen seien. Doch nun von dieser etwas abschweifenden Einleitung zur Charakteristik der Brandes'schen Geschichtsdarstellung selbst.

Da hat es denn zunächst auf Schreiber dieses einen wunderlichen, ja fast komischen Eindruck gemacht, wahrzunehmen, wie Herr Brandes in allen Fürsten des Hauses Brandenburgs und deren oft ganz entgegengesetzten Sinnesweisen und Bestrebungen die Reinerhaltung des ihnen beigelegten und oben charakterisirten weltgeschichtlichen Berufes wahrnimmt und anpreist. Dass Joachim I. der Reformation abgeneigt ist und bei der römisch-katholischen Kirche bleibt, gestaltet sich nach Herrn Brandes zu einer Hohenzoller'schen Tugend. Denn, so heisst es S. 15, „bedenken wir, dass damals (durch die Reformation) viel ungeordnetes Gähren und Drängen auf den Ruf Luther's im Reiche hervorbrach, von dem Niemand wissen konnte, wohin es führen würde, und man wird es verstehen können, wie ein gewissenhafter Fürst es vor allen Dingen als eine Pflicht erkennen mochte, sein Land vor diesen wilden Wogen zu verschliessen und bei dem zu bleiben, was hergebracht war und wenigstens den Vortheil bot, dass es eine feste, äussere Organisation hatte.“ Nach Herrn Brandes müsste man wirklich bedauern, dass zur Zeit Luther's die sächsischen Kurfürsten weniger „gewissenhafte“ Fürsten waren. Sehr begreiflich aber ist, warum Herr Brandes nicht minder es als eine politische Tugend rühmt, dass die Anregungen zum Interim grossentheils von Berlin und dem brandenburgischen Hofprediger Agricola ausgegangen seien (S. 18. 19). Nur die Zeit Joachim Georg's und seines Nachfolgers Joachim Friedrich bereitet unserm Geschichtschreiber in etwas Noth und Schrecken. Denn da habe die Gefahr bestanden, dass ein „engherziger Confessionalismus“ einreisse. Zum Beweis hiefür wird auf das Publikationspatent der Kirchenordnung von 1572 und darauf hingedeutet, dass am 28. Mai 1577 der Kurfürst gar die Concordienformel unterschrieben habe (S. 26). Da erscheint zum Glück als Retter Johann Sigismund, übernimmt die Regierung 1608 und tritt am ersten Weihnachtstag 1613 zur reformirten Kirche über (S. 28). Dass man den Prinzen zwanzig Jahre vor dem Ausbruch des Cleve-Jülich'schen Erbfolgestreits durch Unterschreibung eines Reverses auf der Moritzburg in Halle an die lutherische Kirche binden wollte, dient zum Erweis, dass der Uebertritt nicht aus politischen Motiven stattfand und

dass schon frühe der Prinz sich der besseren Sache geneigt zeigte. In der That glaubt auch Schreiber dieses, dass man den Uebertritt nicht aus rein politischen Gründen zu erklären habe. Nur überlässt er es Herrn Brandes, von diesem Schritte zu sagen, dass der Kurfürst hierin „eine That der Rettung vollbracht“ habe (S. 44). Zunächst freilich brachte dieser Schritt dem Kurfürsten Manches von Verdruss und Ungemach im eigenen Lande.* Allein dies rührte von den halsstarrigen Lutheranern und ihrem Confessionalismus her. Zwar ist Herr Brandes so gütig, S. 46 zu sagen, dass „der Confessionalismus, so widerwärtig er uns jetzt seyn mag, für die Anfangszeiten der Kirche eine gewisse Berechtigung hatte“. Aber auf die Dauer war damit nicht auszukommen. Denn (und dieses politische Argument ist ein Verdienst des Herrn Brandes): Partikularismus und Confessionalismus gehen immer Hand in Hand. „Der fürstliche Partikularismus in Deutschland hat, wie sich bis auf die neueste Zeit immer gezeigt hat, auch einen Zug zum Confessionalismus gehabt“ (S. 47). Gut gebrüllt, Löwe! Doch mit dem Confessionswechsel Joh. Sigismunds (war denn dies nicht auch ein Stück Confessionalismus?) habe sich „von selbst die richtige Stellung in kirchlichen Dingen ergeben“ (S. 47). Zwar möchte man sich fast verwundern, dass unter Anderem hiefür (S. 48 Anm.) auf den Revers vom 5. Febr. 1615 zum Rechtsschutz der Lutheraner verwiesen wird, von welchem nur zu wünschen wäre, dass er heute noch in preussischen Landen in Kraft stünde. Allein Herr Brandes denkt hiebei nur im Allgemeinen an „die Grundsätze der Parität“ (S. 49), die sich hierin aussprechen und welchen zu verdanken sei, „dass Preussen jetzt an der Spitze des Reichs als Schirmherr des Friedens der Confessionen untereinander stehe“. So gedruckt 1872. Wenn Lutheraner anders über diese Art von „Frieden“ denken, so ist das ihre Schuld; was Katholiken dazu sagen, kann man in Zeitungen lesen, wenn man es sonst nicht wüsste. Freilich hat auch der Begriff von „Parität“ bei Herrn Brandes eine eigenthümliche Bedeutung oder Beschränkung oder Weitschaft. Denn Parität ist ihm gleich „innerliche Zusammengehörigkeit der Confessionen, das ist die zur Union führende Ueberzeugung“ (S. 50). Und darum, so wird rückschauend und vorgreifend zugleich S. 52 gesagt, gingen die den Sanftmüthigen und Barmherzigen geltenden Verheissungen des Herrn Matth. 5, 5 und 9 „an Joh. Sigis-

* Wofür sich denn auch die kurfürstl. Resolution an die Landstände vom 28. März 1614 sehr unglimpflich über die Concordienformel ausspricht.

mund und dem jetzigen Kaiser“ in Erfüllung. Und da die Concordienformel nur „ein Abfall vom Lutherthum“ ist (S. 63), so konnte man es zumal vor dem Revers von 1615 mit einer „die Union repräsentirenden Instanz“ (S. 64) in dem 1614 errichteten Berliner Kirchenrath versuchen. Zu bedauern, wenn auch zu erklären, ist, dass dieser Kirchenrath schon im Jahre 1618 wieder aufgelöst wurde. Indessen wird auch der Mund der Geschichte sprechen: Aufgeschoben ist nicht aufgehoben. Nach dem Tode Joh. Sigismunds zeichnete sich nach Herrn Brandes die „Klugheit“ des Nachfolgers Georg Wilhelm dadurch aus, dass er sich dem Schwedenkönig Gustav Adolf nicht anschloss. Denn damals sei Gustav Adolf „exclusiv lutherisch“ gewesen (S. 75). Nur war es betrübt, dass Georg Wilhelm „immerfort unverstanden in seinem Volke dastand; zu hoch war sein Standpunkt“ (S. 93). Und mit den Theologen war vollends nichts zu machen, wie das erfolglose Religionsgespräch in Leipzig 1631 darthat. Da begann aber mit dem Regierungsantritt des grossen Kurfürsten Friedrich Wilhelm (1640—1688) eine neue und bessere Zeit. Doch ist zu sagen, dass man nach einer Bemerkung S. 133 nicht recht weiss, ob das nicht mehr auf Rechnung des Geistes der reformirten Kirche als des Geistes des Kurfürsten selbst zu bringen sei. Denn, so heisst es dort, „es ist gewiss nicht zufällig, dass der wirkliche Fortschritt in der Weltgeschichte und das gesunde politische Leben unter den Völkern gefunden wird, unter welchen der Geist der reformirten Kirche seine Wohn- und Heimstätte gefunden.“ Warum macht man sich denn durch Unificiren dieses Geistes verlustig? Aber freilich, nach Herrn Brandes ist reformirt und unirt oder unionistisch ein und dasselbe. Doch sei dem wie ihm wolle, ein Verdienst des Kurfürsten bleibt, dass vom 28. August an im Jahr 1645 das Religionsgespräch in Thorn angestellt und auf Betrieb des Kurfürsten als Vertreter der Lutherischen Calixt (!) aus Helmstädt dorthin geschickt wurde (S. 145). Aber neben den „Intriguen der Römischen“ (S. 148 fgg.) ging „von den Lutherischen immer von neuem der Streit aus“ (S. 151). Dazu standen sich Sachsen und Brandenburg immer feindlich gegenüber: „Sachsen mit seinem Befangenseyn im Buchstaben der Reformation, Brandenburg mit seinem Ergriffenseyn vom Geiste der Reformation“ (S. 161). Und in diesem Geiste hat es bei dem westphälischen Friedensschluss der grosse Kurfürst „durchgesetzt, dass nicht das concordistische Lutherthum in all' seiner Engigkeit und Einseitigkeit allein sich als das legitime Kind der Reformation bezeichnen durfte. Lutheraner und Reformirte wurden in dem Friedens-

instrumente als eine zusammengehörige, auf dem gleichen Glaubensgrunde bestehende Religionsgemeinschaft betrachtet, und indem das geschah, wurde zugleich anerkannt, dass nicht blos eine Verschiedenheit der Meinungen innerhalb der einen Reformationskirche, sondern dass auch ein fortschreitendes Weiterentwickeln auf dem in der Augustana gelegten gemeinsamen Boden zulässig sei“ (S. 185). *Sic.* Ach, wenn man das früher gewusst hätte! Wie viel Streit und Verlegenheit hätte man sich ersparen können! — Aber er, der Kurfürst — so sagt Herr Brandes — „hat damit überhaupt die Zukunft des deutschen Geisteslebens gerettet“ (S. 185).

Zuvörderst brachte freilich ein weiteres Religionsgespräch zu Berlin im J. 1662 auch noch nicht die ersehnten Früchte. Aber da war eben „Paul Gerhard“ der Lutheraner dabei, „ein befangener Mann“ (S. 242). Wollte er doch den Revers nicht unterschreiben, welcher die Concordienformel verwarf (s. S. 264 fgg.). Und nachdem Gerhardt am 4. Febr. 1667 entlassen war, half es ihm natürlich nichts, dass am 6. Juni 1667 dieser Revers wieder zurückgenommen wurde. Nur spricht Herr Brandes in Zusammenhang mit diesen Geschichten sich in Bezug auf das Lutherthum überhaupt dahin aus, es sei „das genuine Lutherthum so sehr eine Besonderheit (?), dass es mit dem Aufgeben der Concordienformel fallen muss, um einem freien evangelischen Christenthum Platz zu machen“ (S. 242 Anm.). Das hätte Herr Brandes nicht sagen sollen. Die „genuinen“ Lutheraner vom heutigen Tage könnten es sich merken und um so zäher an der Concordienformel festhalten.

Vorsichtiger hält es Herr Brandes im Preise des grossen Friedensstifters und Unionisten Joh. Duräus (Dury, Schotte und Prediger an der Schottengemeinde in Elbing, gest. 1680 in Cassel). Denn zuletzt muss unser Geschichtsforscher doch (S. 297) sagen, dass der Kurfürst und Duräus sich gegenübergestanden seien „wie Praktiker und Idealist“. Denn „unpraktisch war, was Duräus wollte, weil seine Zeit nicht reich dafür war, und er es auf Wegen suchte, auf denen es nicht erreicht werden konnte. Aber Keime der Zukunft fanden sich reichlich bei ihm“ (S. 300). Und diese Keime begannen denn auch unter der Herrschaft des ersten Königs von Preussen, Friedrich's I. (III.) (1688—1713), auszuschlagen. Was äusserlich dazu half, wie z. B. die Verfolgung der Reformirten in Frankreich und die hiemit zusammenhängende Aufnahme der *refugiés* in Preussen, das mag hier bei Seite gelassen werden. Zweifelhafter aber wird erscheinen, was Herr Brandes in Bezug auf die Wirksamkeit und Stellung Spener's sagt, dass, wenigstens in der ersten Hälfte der achtziger Jahre des

siebzehnten Jahrhunderts, „in Spener's Person eigentlich schon eine Union zwischen Lutherthum und reformirter Kirche zu Stande gekommen war“ (S. 363). Warum und worin diese Aussage zweifelhaft zu nennen sei, brauche ich den Kennern von Spener's Schriften und Verhalten nicht zu sagen. Wenn dagegen Valentin Löscher nach Herrn Brandes zu den „geistesarmen Leuten“ (S. 379) gehört, so wird demselben die Ehre dieser Entdeckung von Anderen gern gelassen werden. Oder hat Herr Brandes nicht einmal die Monographie von Mor. v. Engelhardt über Val. Löscher gelesen? Citirt ist sie natürlich nicht. Auch auf die Art, wie in der Schrift von Brandes die weiteren Unionsbestrebungen unter Mitwirkung von Jablonsky und Leibnitz (S. 383 fgg. 406. 412), das in Sand veronnene *collegium irenicum* oder *charitativum* (S. 424 fgg., namentlich S. 434 fgg.) u. s. w. besprochen werden, wird es nicht nöthig seyn, genauer einzugehen. Nur wird Leibnitz mit seiner Klugheit nicht zu vergessen seyn, kraft deren er darauf drang, dass die Unionsbestrebungen geheim gehalten werden müssten (S. 443). *Quod lucis non est, luce non prosperat.* Dass Friedrich III. (I.) den versuchlichen Anmuthungen, behufs sicherer Erlangung der Königswürde katholisch zu werden, entschieden widerstand, können auch wir mit Herrn Brandes nur rühmlich finden und als erfreulichen Gegensatz zum Verhalten der sächsischen Kurfürsten in Bezug auf die polnische Königskrone hervorheben. Nur erscheint minder gewiss, ob man auch jener etwas pomphaften Schlussbemerkung beistimmen könne und müsse, nach welcher beim Rückblick auf die Periode des ersten preussischen Königs Herr Brandes (S. 431) in die Worte ausbricht: „Man wird endlich finden, dass wir es lediglich der Festigkeit dieses Brandenburgers verdanken, wenn wir in Deutschland noch nicht Alle in den Fesseln Roms einhergehen, wenn vielmehr jetzt sich erfüllt hat, woran er auch schon dachte: Ein protestantisches, ein evangelisches Kaiserthum“ (S. 431). Aber für einen Hof-Historiographen schicken sich solche Worte. Das vorletzte, achtzehnte Kapitel handelt von der jesuitischen Reaktion und ihren Folgen in Beziehung auf die evangelische Union im 18. Jahrhundert. Diese auf ausserpreussischen Gebieten abspielende Geschichte dient als dunkle Folie, um die Lichtseiten der Zustände in Preussen und die Versuche des Königs Friedrich Wilhelm I. bei dem *corpus evangelicorum* und sonst auf Vereinigung zu gemeinsamem Widerstand hervorzuheben. Im neunzehnten (Schluss-)Kapitel, die Periode 1713—1740 umfassend, werden die zum Theil sehr heterogenen Elemente (wie z. B. Spener und seine Schule,

Dippel, Edelmann, Zinzendorf u. s. w.) vorgeführt, welche nach des Verfassers Ansicht die Herrschaft des alten Orthodoxismus und Confessionalismus allmählich brachen. Wir können namentlich den Inhalt des letzten Kapitels auf sich beruhen lassen, da er kaum irgendwo mit der Glorie des Hauses Brandenburg zusammenhängt.

Das Mitgetheilte wird ausreichen, um die Leser dieser Zeitschrift über das zu orientiren, was in diesem Buche dargeboten wird. Gründlich durchgebildete Theologen finden nichts darin, was zu ihrer Belehrung dienen könnte. Das Buch dürfte eher eine politische Tendenzschrift genannt werden, deren Lob für politische Zeitungen passte. Preussische Zeitungen werden sich wahrscheinlich aus natürlicher Bescheidenheit dessen enthalten. Aber vielleicht übernehme es die löbliche Augsburger Allgemeine Zeitung. Nur kann Schreiber dieses, so gewiss er dessen ist, dass hier keine objektiv-historische Schrift vorliegt, wegen Mangels an persönlicher Bekanntschaft nicht entscheiden, ob das Buch den Namen Tendenz-Schrift in dem Sinne verdient, dass der Verfasser wider besseres Wissen die Geschichte sagen lassen wollte, was sie nicht sagt. Er wäre eher geneigt, das Gegentheil anzunehmen. Dies schon im Hinblick auf allgemeine Wahrnehmungen. Denn mehr vielleicht, als auf andere Zeiten, passt auf die jetzige das Wort: Sehenden Auges sehen sie nicht und hörenden Ohres hören sie nicht. Und kaum ist mit äussern Waffen der Welsche geschlagen, so führen wir einen politischen und kirchlichen Cancan voller Gallicismen auf, vor welchem einem deutschen Herzen graut. Aeusserlich Sieger sind wir innerlich Besiegte und Geknechtete geworden. Und wenn wir auf den betretenen Wegen fortwandeln, so können die in diesem Buche gepriesenen Reichs- und Kirchen-Hoffnungen eher, als man sich denkt, ein Ende mit Schrecken nehmen. Ich habe deshalb das angezeigte Buch mit Widerstreben und tiefer Betrübniß durchgelesen. Aber vielleicht bringt man dies auf Rechnung eines verblendeten und verbissenen lutherischen Fanatikers und confessionalistischen „Partikularisten“. Ich weiss nicht, ob Einer, der sein Leben hindurch vertrauteste Freunde unter Reformirten wie Katholiken hatte, nicht bei Andern eher in den Verdacht des Synkretismus fällt. Ein Solcher wenigstens hat diese Zeilen geschrieben. Aber demselben steht vor Allem das fest, dass wahrhaft brüderlicher Sinn, Tragen der Schwächen Anderer, Einheit des Geistes und der Gesinnung, wie sie vor Gottes Gericht besteht, nur aus dem Geiste Gottes geboren, nicht aber von Staatswegen gemacht werden kann.

[v. Harless.]

6. Dr. Wangemann (Missionsdirektor in Berlin), Uebersichtskarte über die evangelische Missionsarbeit in Südafrika. Lithogr. von Leop. Lahr. Berlin, im Missionshause, Sebastianstrasse Nr. 25.

Diese in sehr grossem Formate ausgeführte Karte umfasst das ganze südliche Afrika bis zum 20. Grade der Breite gegen Norden; sie ist hervorgegangen aus dem Bedürfnisse, einen genauen und zuverlässigen Führer bei dem Studium der Geschichte dieser Mission zu haben, und bekanntlich ist dasselbe ohne das Hilfsmittel einer guten Karte ein höchst peinliches und mühevolleres, das noch dazu vielfach auf falsche Fährte führt. Um so dankenswerther ist es, dass Herr Missionsdirektor Wangemann, der diese Gegend selbst zum Zwecke der Inspektion seiner Stationen bereiste, darauf Bedacht nahm, nicht bloss ältere und neue Quellen zu studiren und die Resultate derselben mit der eigenen Anschauung zu vergleichen, sondern dass er auf seiner Reise auch Vieles selbst aufgenommen hat, ja hier auf dieser Karte seine eigene Tour im Jahre 1866 und 1867 bemerklich machte, so dass der Leser seiner Reisebeschreibung hier sofort orientirt ist. Ausserdem hat derselbe auch die Stationen der verschiedenen Missionsgesellschaften durch Zahlen unterschieden, so dass man bei jeder derselben sofort sieht, welche Gesellschaft hier thätig war oder noch ist. Auch den aërographischen und hydrographischen Verhältnissen, sowie der politischen Eintheilung ist gebührend Rechnung getragen, so dass die Karte für das Studium der Missionsgeschichte jenes Gebietes wol als ein nothwendiges Hilfsmittel bezeichnet werden kann. [E. E.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitik.

1. Dr. A. W. Dieckhoff (*Prof. theol.* zu Rostock), Staat und Kirche. Prinzipielle Betrachtungen über das Verhältniss beider zu einander aus dem Gesichtspunkte des christlichen Staats nebst einem Anhang über das neue preussische Schulaufsichtsgesetz. Leipzig (Naumann) 1872. 54 S. 8. 8 Gr.

Der Verf. ist von dem Kampfe, der sich gegenwärtig über die bezeichnete Frage erhoben hat, auf das tiefste bewegt und hält mit Recht dafür, dass es in einer so wichtigen über Wohl und Wehe der Zukunft entscheidungsvollen Verhandlung heilige Pflicht ist, mit allem Ernste an den entsetzlichen Schaden zu erinnern, den nicht bloss die Kirche, sondern vor Allem der Staat erleiden würde, wenn es zu der projektirten Trennung käme. Ja selbst wenn sie geschehen wäre, darf die Kirche

niemals aufhören, die Wahrheit, die ihr anvertraut ist, voll und rein auch für den Staat festzuhalten und zu bezeugen. Viele auch unter den Gläubigen lassen sich heutzutage durch erträumte Vortheile, welche der Kirche dadurch zufielen, täuschen und blicken auf die nordamerikanischen Zustände als ein Eldorado hin; allein mit Recht hebt der Verf. hervor, dass man von jenen nicht ausgehen könne, weil dort die Staatsgewalt eine sehr eingeschränkte und unentwickelte ist, bei deren fortschreitender Entwicklung auch noch so Manches gar anders kommen kann, als man es sich jetzt denkt; und setzen wir hinzu, im Ganzen ist dort der Volksgeist doch noch ein entschieden christlicher, der sich denn auch in staatlichen Ordnungen geltend macht, allein wo der Unglaube triumphirt, wird der Staat gewiss auch der Kirche gegenüber mehr und mehr aus seinem Indifferentismus heraustreten und das religiöse Gebiet in Beschlag nehmen. Es ist ganz richtig und uns aus der Seele genommen, was der Verf. sagt, der Staat kann die gemischten Sachen gar nicht aus seiner Hand geben, so wird aus einem vereinigten Wirken schlüsslich ein erbitterter Kampf.

Allein das ist in dieser bedeutungsvollen Frage das Verhängnissvolle, wie es sich bereits bei der Schulfrage in Preussen gezeigt hat, die Stellung der katholischen Kirche, ihre Anforderungen an den Staat. Um dieser los zu werden, sieht sich derselbe zu dem verzweifeltten Schritte gedrungen, den Bund mit der Kirche überhaupt aufzugeben, denn er kann nicht wol die innige Verbindung mit der einen Kirche festhalten, während er sie mit der andern löst. Darin besteht das Verhängniss unserer Zeit, und leider thut die römische Kirche in unsern Tagen manches, um diesen Schritt zu beschleunigen. So müssen wir mit trauerndem Herzen sehen, wie wir fast unvermeidlich diesem Ziele zugetrieben werden, wir sehen keinen Ausweg, wenn nicht Gottes Gnade den rollenden Wagen noch einmal aufhält, aber wir müssen offen davon Zeugnis geben, wie traurig diese Folgen seyn werden. Der Herr Verfasser hat auch diese Stellung zur römischen Kirche berührt und sagt hievon: Die Unterwerfung des Staats in seiner Obrigkeit unter die römische Kirche macht die rechte Lösung der bezeichneten Aufgabe unmöglich. Sie fordert von der Obrigkeit, dass sie die Obedienz aller Getauften unter die römische Kirche erzwingt. Dies liegt prinzipiell im System des römischen Katholizismus begründet. Katholische Fürsten müssen also immer in einem schweren Gewissenskonflikte sich befinden, wenn sie sich aus Gründen des Staatswohls oder der Toleranz den Anforderungen ihrer Kirche entziehen. Wir in

Bayern haben es ja schmerzlich genug erfahren, wie jammervoll eine ultramontane Regierung unsere Interessen behandelt hat. Der Vorwurf muss weniger jene Persönlichkeiten treffen, welche unsere Rechte so despotisch untertraten, als das System ihrer Kirche, dem sie nur allzu willfährig nachkamen. Nun aber würde ja die Stellung römisch gesinnter Fürsten noch schwerer; sie haben seit dem *Vaticanium* die Pflicht, sich einfach zu unterwerfen, wenn die Kurie in den Fall kommt, die Beseitigung unseres Rechts, das sie nie anerkannt hat, zu fordern. Also muss die Staatsgewalt sich innerlich und äusserlich frei machen von der Gewalt der römischen Kirche. Das aber treibt ja fast nothwendig zum Bruche mit der Kirche, und eben dies ist das Verhängniss.

Ganz anders freilich stellt sich die evangelische Kirche, was der Verfasser treffend hervorhebt; sie befähigt den Staat zur rechten Lösung seiner Aufgaben, die ihm durch die Existenz verschiedener Konfessionskirchen gestellt sind, denn sie erkennt die Selbständigkeit der staatlichen Gewalt an und verbietet zugleich jede Anwendung des staatlichen Zwanges, der in Widerspruch mit der Glaubensfreiheit steht, die im Wesen der Religion und des Glaubens begründet ist. Allerdings soll der Staat sich auch durch die Grundsätze der evangelischen Wahrheit leiten lassen, aber diese ist eben so beschaffen, dass er durch sie frei ist von falschen Forderungen, dass er das Recht aller Konfessionen achten kann, dass er durch sie lernt, wie ihm als Staat nicht zusteht, die im Glauben Irrenden zu der Wahrheit zu leiten. Ja die evangelische Lehre spricht es aus, dass die Kirche Christi nicht in die Grenzen einer Konfessionskirche eingeschlossen ist, sondern ihre Glieder sich in den verschiedenen Kirchen finden. So löst sich die Schwierigkeit, die nach der Anschauung des Verf.'s zu entstehen scheint, indem er sagt, der christliche Staat ist, wie Melancthon einmal sagt, kein Rinderhirt, er ist über Menschen gesetzt, er hat nicht blos den zeitlichen Interessen zu dienen, sondern seine Bürger als solche zu regieren, die für das ewige Leben von Gott bestimmt sind. Der Staat darf in seinem berufsmässigen Verhalten zum religiösen Leben des Volkes nicht gleichgültig gegen die Wahrheit der Religion seyn. Eine falsche Religion kann keine heiligende Kraft über den Willen des Menschen haben; nur das Christenthum bietet dem Staate seine sittlichen Voraussetzungen in ihrer Wahrheit; so muss also die Sorge, die der Staat berufsmässig dem religiösen Leben des Volkes zuzuwenden hat, zur Sorge für die wahre Kirche werden. Daraus scheint der alte Satz zu folgen: *cujus regio, ejus religio*; allein diese Folgerung hebt sich

auf, wenn der evangelische Grundsatz gilt, dass der Staat durchaus kein Recht hat, richterliche, staatliche Zwangsmittel in Glaubenssachen zu ergreifen. So kann er ein Interesse daran haben, das Wohl der wahren Kirche in aller Weise zu fördern, aber er kann es nicht thun auf Unkosten der übrigen Kirchen, die einen Anspruch darauf haben, dass ihr Recht in jeder Weise gewahrt werde.

Der höchste Segen des Staates und die höchste Entwicklung des Staates ist die, ein christlicher Staat zu seyn. Diese Christlichkeit wird er hauptsächlich in der Stellung zur Kirche, die er in den sogenannten gemischten Sachen einnimmt, erweisen. Er wird hier den göttlichen Beruf, welchen die Kirche hat, in jeder Beziehung anerkennen und ihre Wirksamkeit nicht stören, sondern in deren gewissenhaftem Vollzug sein eigenes Interesse sehen. Andererseits wird auch nur vom christlichen Staate die Kirche den rechten Segen zur Erfüllung ihrer Aufgabe, die volle Freiheit in ihrem Thun haben.

In diesen Grundlinien ist nun auch bereits klar gelegt, wie der Verf. das neue preussische Schulaufsichtsgesetz beurtheilt und wie nach unserer Ansicht jeder unbefangene gläubige Christ dasselbe beurtheilen muss. Prinzipiell ist durch dasselbe die Grundlage für das rechte Zusammenwirken des Staates und der Kirche zerstört, es ist der Kirche gesetzlich ein Recht abgesprochen, das sie durch Gottes Ordnung hat, und die unheilvollen Folgen dieser Rechtsverletzung, deren geschichtlichen Anlass wir freilich unendlich bedauern und das mit zu den traurigen Verhängnissen zählen, die den Staat zu einem Ziele treiben, das er nicht wollte, werden nur dadurch vorläufig noch nicht zu Tage treten, dass man im Vollzuge der Anordnung das Recht der Kirche so viel als möglich faktisch noch lässt, das man ihr prinzipiell abgesprochen hat. Die Säkularisation der Schule ist damit theoretisch wenigstens vollzogen und es steht zu befürchten, dass auch die Praxis in nicht gar langer Zeit nachfolgen werde. Das Recht dazu ist ja gegeben. Darum ist es gut, dass solche Stimmen, wie die unsers Verf.'s, der ruhig und besonnen die Verhältnisse abwägt, gehört werden mögen, ehe man zu verhängnisvolleren Schritten weiter schreitet. [E. E.]

2. Diakonus Löffler in Blaubeuern, Die kirchliche Zeitfrage. Stuttgart (Kohlhammer) 1872.

Eine kirchliche Krisis besteht, und es ist nur die grosse Frage diese, wie dieselbe gelöst werden soll. Die die Zeitfragen im Lichte des Zeitgeistes und der Zeitströmung betrachten, halten „die deutsche Nationalkirche“ für die

zeitgemässeste nächstliegende Lösung —; ob sie aber auch dem Reiche Gottes gemäss und ferner liegendem Ziele entgegenarbeitend ist, dem endlichen Siege des Reiches Gottes über alle Reiche der Welt, das ist eine andere Frage, und diese Frage ist auch durch die vorliegende Schrift nicht gelöst worden. Doch müssen wir bekennen, dass letztere von manchen Eintags-Zeitorscheinungen vortheilhaft sich unterscheidet. Auf wenigen Bogen wird „die Forderung einer freien deutschen Kirche im freien deutschen Staate“ zu begründen gesucht. Nicht „durch amerikanische Trennung, sondern in principieller Auseinandersetzung auf Grund gegebener Verhältnisse“ wünscht der Verf. die Freiheit der Kirche dem Staate gegenüber zugleich mit der Freiheit des Staates gegenüber der Kirche durch eine allgemeine deutsche Reichsgesetzgebung genau bis in's Einzelne abgegränzt, eine unparteiische Ordnung, bei welcher die protestantische Kirche und die kleineren Gemeinschaften zufrieden seyn können, die Pabst-Kirche zufrieden seyn muss. Die Freiheit der Kirche durch staatliche Gesetzgebung festgestellt! Wir bitten hiervon Notiz zu nehmen.

„Der Staat soll sein Aufsichtsrecht den Religionsgesellschaften gegenüber mit aller Festigkeit handhaben, aber um allen Schein peinlicher Controlle zu meiden, soll er es nur in der Weise geltend machen, dass, wenn von der Kirche öffentliche Bestimmungen ausgegangen sind, welche dem allgemeinen sittlichen Bewusstseyn oder dem Bestehen und Wohl des Staates, oder den staatsbürgerlichen Rechten und Pflichten der Einzelnen widersprechen, er ihnen die rechtliche und staatliche Gültigkeit versagt.“ Aber ist dies nicht dennoch eine Herrschaft des Staates über die Kirche?

Der Staat hat ein doppeltes Anrecht an dieses Veto, wenn er, was bei den deutschen Verhältnissen allein wichtig ist, auch fernerhin den Schutz und Unterhalt der Kirchen übernimmt. Erst wenn die Zerbröckelung der bestehenden Kirchen unaufhaltsam weiter ginge, als etwa zur Spaltung in eine frei protestantische und orthodox-pietistische einerseits, und eine altkatholische (?) und päpstlich-ultramontane Kirche andererseits, erst dann, meint der Verf., müsste der Staat dieselben auch in ihrer äusseren Existenz lediglich auf sich selber stellen. Der staatliche Schutz aber soll mehr nicht umfassen, als die Mitwirkung zu ungestörter Abhaltung des Gottesdienstes, zur Abwehr muthwilliger Angriffe und Beleidigungen, zur Feier des Sonntags. Ihre Sitte suche die Kirche selbst mit rein moralischen Mitteln zu schützen, an der Stelle überlebter Ordnungen führe sie auf demselben Wege noch bessere

ein. Die Kirchen müssten aufhören, dem Staate Gebiete streitig zu machen, die ihm gehören. Dem Staate gebühre vor Allem das Recht, die Schulen zu ordnen, zu leiten, zu beaufsichtigen. Wählt der Staat seine Organe zur Wartung und Beaufsichtigung aus dem Klerus, so sind die Geistlichen in ihrer Thätigkeit an der Schule Staatsdiener. Den öffentlichen Religionsunterricht jeder Confession in den Schul-Organismus aufzunehmen, machen die deutschen Verhältnisse räthlich, doch so, dass der Staat sich vorbehält, in Confliktsfällen den Eltern die Sorge für anderweitigen Ersatz des öffentlichen Religionsunterrichtes anheimzugeben. Am wenigsten soll der Staat die Mitwirkung bei der folgenreichen Ausbildung der Geistlichen bei den Hauptconfessionen aus der Hand geben. Allein (?) Staatssache ist ferner die Ehe nach ihrer rechtlichen und bürgerlichen Seite, und, was damit eng zusammenhängt, die Führung der Civilstandsregister. Auch die Armenpflege, als gesetzliche Obliegenheit der bürgerlichen Gemeinden, kann (?) keine kirchliche mehr seyn, wenschon der Staat an vielen Orten Geistliche als Vertrauensmänner in die Armenbehörden ziehen wird. In der Eidesgesetzgebung würde der Verf. am allerliebsten radical aufräumen. So viel von der äusseren Freiheit der Kirche und der Freiheit des Staates. — Was die innere Freiheit der Kirche betrifft, so wird vor Allem eine freiwillige Mitgliedschaft aller Angehörigen gefordert, dann aber entstehen ernste Fragen über das Verhältniss der Rechte zu den Pflichten, über Kündigung der Mitgliedschaft, Excommunication. — Zuletzt wird noch die Frage der Wehrfreiheit verhandelt. — Es ist immerhin belehrend, die Pläne der modernen Kirchenbaukünstler ein wenig näher anzusehen. Der Verf. gehört übrigens nicht zu den radikalsten unter denselben. [Ei.]

3. Dr. Herm. Wasserschleben (Geh. Justizrath u. Prof. der Rechte zu Giessen), Die deutschen Staatsregierungen und die katholische Kirche der Gegenwart. Berlin (Lüderitz) 1872. 36 S. 8.

Der Verf. hält es für Pflicht der deutschen Regierungen, nachdem Rom nun mit seiner Kriegserklärung gegen die moderne staatliche Ordnung mit aller Entschiedenheit vorgegangen sei, bestimmte, entscheidende Schritte zu thun und sich nicht mit halben Massregeln zu beruhigen, die doch zu keinem Frieden führen. Ref. stimmt ihm darin bei, dass die Regierungen in ihrer Unentschiedenheit selbst diesen schweren Stand grossentheils mit heraufbeschworen haben; nie unter sich einig, wenn es galt, bedeutsame gemeine Schritte zu thun, unter einander zerklüftet, während ihnen die römische Kirche als fester, ge-

schlossener Organismus gegenüber tritt, erschweren sie sich selbst ihren Kampf und müssen eine nach der andern ihre Halbheit büssen. So haben sie gehandelt, als Fürst Hohene-lohe mit richtiger Einsicht sie auf die geeignete Präventiv-Massregel hinwies; so scheinen sie nun aufs neue unentschlossen dazustehen, da es sich um Geltendmachung ihres Einflusses bei einer künftigen Pabstwahl handelt. Es ist, als wären sie mit Blindheit geschlagen, und der starke, einheitliche Wille der Jesuiten wird ihnen zeigen, dass diese an Diplomatie sie weit übertreffen. Nun nachdem der Kampf entbrannt ist, hält es der Verf. für durchaus nöthig, dass der Staat selbst seine Stellung zur Kirche gesetzlich ordne. Ref. stimmt ihm darin entschieden bei, sowie in dem Grundsatz der kirchlichen Freiheit und deren Beschränkung durch den Zusatz, dass natürlich nur soweit eine solche geduldet werden kann, als sie nicht im Widerspruche steht mit dem bürgerlichen Rechte, mit der Selbständigkeit der Staatsgewalt und dem den Mitgliedern aller übrigen Konfessionen gebührenden Rechtsschutz. Aber wir können ihm nicht bis zu seiner extremen Forderung der Trennung von Kirche und Staat folgen, sondern dringen darauf, dass das innige Band zwischen diesen beiden grossen Mächten möglichst aufrecht erhalten werde, und zwar um des grossen Segens willen, welchen der Staat und die öffentliche Wohlfahrt dadurch erhalten hat. Die Kirche wird ungetrübt fortbestehen, auch wenn sie in diese Scheidung schlüsslich einwilligen muss, und wir sind allerdings der Ansicht, dass es dahin zuletzt kommen wird; allein der Staat selbst und das Volksleben wird die grösste Schädigung dadurch erfahren, es wird eben ein heidnischer Staat werden, der seine Prinzipien nicht mehr aus dem Christenthum schöpft, das ihm allein gesunde und lebenskräftige Grundgedanken geben kann, und im Volksleben wird das Heidenthum, das jetzt schon in unheimlicher Weise sich regt, aber doch noch zu keiner öffentlichen Geltung gekommen ist, nach und nach die Oberhand gewinnen und wird als furchtbares Ungeheuer alle staatliche Ordnung verschlingen. Diesen, allerdings, wie es scheint, durch ein furchtbares Verhängniss uns bevorstehenden künftigen Stand halten wir nicht für Recht selbst herbeizuziehen, vielmehr ist es Christenpflicht, die Verbindung zwischen Staat und Kirche, die eine Nothwendigkeit ist, weil sich ja beide Mächte auf einem noch vorwiegend christlichen Volksleben aufbauen, möglichst zu wahren. Wir verstehen darunter aber allerdings keine halben Massregeln, diesen sind wir ebenso gram, wie der Verf., sondern wir verlangen eine feste, geregelte, gesetzliche Ordnung, welche mit möglichster Schonung

des geschichtlich Bestehenden die einzelnen Streitpunkte erledigt, ohne mit der ganzen bisher bestandenen Anschauung zu brechen. Freilich ist es tief zu beklagen, wenn etwa die römische Kirche, wie von einem Geiste der Raserei ergriffen, den Staat förmlich zu den extremsten Schritten herausforderte und so den Kampf immer mehr zur letzten Entscheidung drängte; allein man gestehe doch von Seiten des Staates dasjenige zu, was Recht und Billigkeit gestatten, und reize nicht auch die bessern Glieder jener Kirche dazu, ins Lager der Jesuiten zu fliehen. Das aber bewirken solche Vorschläge, wie sie der Verf. bringt. Wozu die obligatorische Civilehe mit der Erklärung, die Beobachtung der kirchlichen Trauung sei für den Staat durchaus irrelevant, wenn sich einzelne Schwierigkeiten auf diesem Gebiete durch gelindere Mittel beseitigen lassen? Irrelevant kann die Stellung des Volkes zu seiner Kirche für den Staat gar nie seyn, denn sein Verhältniss zu seiner Kirche bestimmt eben auch seinen sittlichen Stand, und sinkt die Moralität des Volkes, so hat der Staat als solcher keine Mittel, ein inneres neues Leben zu schaffen. Wozu die Trennung der Schule von der Kirche mit dem Ansinnen, dass der Religionsunterricht von der Schule ausgeschlossen und nur den Kirchen selbst überlassen werde? Der Staat ist ja nicht der einzige Herr der Schule, sondern diese ist erwachsen aus der Familie und vertritt die Pflichten, welche diese an den Kindern zu üben hat. Nun aber ist es doch die höchste Ungerechtigkeit, christliche Familien zu zwingen, dass sie den Unterricht seines Herz- und Augenpunktes herauben lassen sollen. Dadurch also wird man den Frieden der Zukunft nicht bauen, wird vielmehr den Streitpunkt nur verschärfen, denn die Kirche kann die Schule nicht lassen, in den Kindern muss sie ja ihre Gemeinde erziehen. Liesse sie sich diesen Zwang gefallen, so gäbe sie sich selbst auf. Auch die Aufgabe der Korporationsrechte der Kirche ist ein unzweckmässiger Vorschlag, denn er widerstreitet den faktischen Verhältnissen. Die grossen Kirchengesellschaften nehmen einmal eine ganz andere Stellung im Volksleben ein, als kleine Sekten und Partheien, welche einen nahezu verschwindenden Einfluss üben, und diese Stellung verlangt auch ihr Recht und ihre Geltendmachung. Keinenfalls würde solche Beraubung dazu dienen, den Frieden zu fördern, sondern nur den Kampf verbittern.

Uebrigens gesteht sich der Verf. selbst zu, dass er sein Prinzip, Trennung von Staat und Kirche, nicht konsequent durchgeführt wünscht, er hebt es öfters hervor, dass er nicht die folgerichtige Durchführung eines doktrinären Grundsatzes, sondern nur die Sicherung und Realisirung der praktischen

Interessen und Bedürfnisse des Staates wolle. Dann aber steht es mit dem Grundsatz selbst nicht zum besten, wenn er eine konsequente Durchführung nicht verträgt, und es sollte darin eine Mahnung liegen, sich doch zuvor noch ernstlich zu bedenken, ob solche radikale Mittel denn wirklich nöthig seien und ob auf diesem Wege wirklich das Beste des Staates gefunden werde. Uns ist jede radikale Beseitigung einer geschichtlichen Entwicklung ein Uebel und können wir in solchen Rathgebern daher auch nicht die wahren Freunde unseres Volkes finden, obgleich wir mit dem Vf. es aufrichtig beklagen, dass von Seiten Roms so Manches geschieht, um den Staat schliesslich zu diesem verzweifelten Schritte zu bewegen, und ihm darin Recht geben, dass der heutige s. g. Rechtsstaat mit den Jesuiten sich nie wird vertragen können. Die einzige Hilfe könnte Gott geben, wenn er an die Stelle jener Parthei wieder eine gemässigte und besonnene Richtung in der römischen Kirche die Oberhand gewinnen liesse; der Staat aber dürfte wohl thun, auf dem Wege gesetzlicher Ordnung die nöthigsten Bollwerke gegen Uebergriffe sich zu verschaffen. [E. E.]

4. Ritter von Schulte (Professor des Kirchenrechts in Prag [jetzt Bonn]), Die neueren katholischen Orden und Congregationen, besonders in Deutschland. Berlin (Lüderitz).

Bis zur Verkündigung des Unfehlbarkeitsdogmas war der Verfasser dieser Schrift als eine kirchenrechtliche Autorität auch in römisch-katholischen Kreisen anerkannt, seit seiner hervorragenden Theilnahme an der altkatholischen Bewegung wird er in allen ultramontanen Blättern verketzert. Dies hindert uns nicht, den thatsächlichen Angaben und Schlussfolgerungen der vorliegenden Schrift, um der Stellung und Bedeutung des Verfassers willen, ein ungewöhnliches Gewicht beizulegen.

Im Eingange macht der Verf. auf den grundsätzlichen Unterschied aufmerksam, welcher zwischen den alten und neueren Orden besteht. Die ersteren kannten keine centralistische, internationale Organisation; die einzelnen Klöster standen unter ihren Aebten selbständig, ohne ein gemeinsames Haupt; die Aufgabe blieb eine lokale, damit zum Theil nationale; als solche mehr Unabhängige dienten sie nicht sowol Rom als vielmehr der Kirche. Der Einzelne gehörte beständig Einem Hause an, Einer Diözese, konnte für sein Vaterland wirken. Bei den Benediktinern wurde diese Organisation im 10ten Jahrh. durch eine s. g. von Clugny ausgegangene „Reform“ beeinträchtigt, ohne dass

man jedoch zu der Centralisation der neueren Orden gelangte. — Dagegen sind alle seit Innocenz III. gestifteten Orden grundverschieden von den früheren. Schon der 1216 vom h. Dominikus gestiftete Predigerorden und der Orden des h. Franz von Assisi (bestätigt 1223) haben eine der Kirche nachgebildete Organisation. An der Spitze steht ein *Magister generalis*, die Welt zerfällt in Ordensprovinzen unter Provinzialen, in den Provinzen befinden sich die Häuser unter Oberen, alle wichtigen Fäden laufen in der Hand des Generals zusammen. — Einen gleichen Organismus haben die übrigen vom 13. bis zum 16. Jahrh. gegründeten Orden. — Indessen auch diese enthalten nur einen theilweisen Durchbruch der alten Kirchenverfassung. Denn sie betrachten das einzelne Mitglied noch immer als dauernd zu einer bestimmten Provinz gehörig, gestatten dessen Versetzung in eine andere gegen seinen Willen nicht. Da die Provinz regelmässig mit einem Staate zusammentrat, so konnte der Einzelne noch eine nationale Wirksamkeit entfalten, der Orden die wahren Interessen der Kirche durch Wirken an einem bestimmten Orte mit den gegebenen Mitteln befördern. Der Gehorsam, welchen die Statuten fordern, ist kein unbedingter, sondern erstreckt sich nur auf die in den Statuten normirten Pflichten. — Gänzlich verschieden ist das Princip der i. J. 1540 von Pabst Paul III. bestätigten Gesellschaft Jesu. — Zu dem Ordensziele, der Reformation entgegen zu wirken, konnte lediglich eine Organisation führen, deren Glieder den Willen Einer Person als Gottes Gebot und bei Vermeidung einer schweren Sünde auszuführen als ihre höchste Pflicht ansahen, und die zugleich die Möglichkeit der Abweichung durch ein vollkommenes Ueberwachungssystem ausschloss. Wunderbar hat die Gesellschaft Jesu diese Aufgabe gelöst. Der Jesuit gehört keiner Diözese oder Provinz, keinem Hause, sondern nur der Gesellschaft an; das Territorium dieser fällt zusammen mit dem der ganzen Kirche, ist die ganze Erde; der Jesuit hat kein Vaterland mehr, aber er behält seinen Namen bei, während in den alten Orden Jeder einen neuen Namen annimmt, kann somit nach Bedürfniss einfach als „Herr X.“ auftreten; er hat kein Chorgebet, keine schweren Fasten u. dgl., bei ihm concentrirt sich Alles im Gehorsam. Unbedingter Gehorsam des ganzen Ordens und jedes Jesuiten gegen den General und jeden Oberen, des Generals und Ordens gegen den Pabst, ist das Alpha und Omega der Regel dieser Gesellschaft, in welche man „aus göttlicher Eingebung“ tritt, deren Obere als „leibhaftiger Christus“ erscheinen, dessen Befehle als unmittelbare Befehle Gottes gelten. — Das Princip des Jesuitenordens aber ist mit Modifikationen in

der neueren Zeit in fast allen Orden und Congregationen copirt worden.

Schulte weist statistisch nach, welchen enormen Aufschwung das Ordenswesen in Deutschland seit dem Jahre 1848 genommen hat — durch die Schuld theoretisch-liberaler Verfassungs-Bestimmungen. Vor dem J. 1848 gab es in dem ~~ausserösterreichischen~~ Deutschland einige Klöster der Benediktiner, Karmeliter und Franziskaner, von Frauenorden verschiedene Klöster der Ursulinerinnen, Klarissinnen, Dominikanerinnen und Karmeliterinnen, englische Fräulein und einige Regeln der barmherzigen Schwestern. Jetzt ist die Zahl und Varietät der Orden enorm. Beispielsweise hat die Diözese Köln 10 Arten männlicher, 31 Arten weiblicher, Trier 6 Arten männl., 12 Arten weibl., Paderborn 3 Arten männl., 13 Arten weibl., Münster 4 Arten männl., 14 Arten weibl., Breslau 3 Arten männl. und 12 Arten weibl., Würzburg 5 Arten männl. und 7 Arten weibl., München 4 Arten männl., 11 Arten weibl., Regensburg 7 Arten männl. und 11 Arten weibl., Mainz 3 Arten männl. und 8 Arten weibl. Glieder. — Was aber noch immer nicht genug beachtet wird, ist, dass die meisten dieser Gesellschaften ihre unumschränkt herrschenden Oberen im Auslande haben. Von den männlichen stehen die Dominikaner, Mendikanten, Jesuiten, Redemptoristen, Lazaristen, Augustiner und Karmeliter unter italienischen (römischen) Oberen, die Trappisten und die Schulbrüder von la Salle unter französischen Oberen. Von den weiblichen haben die Borromäerinnen (Nancy), die Schulschwestern von Notre Dame, die Frauen vom guten Hirten, die Schulschwestern von der ewigen Anbetung (Nancy), die Benediktinerinnen von der ewigen Anbetung, die Töchter des h. Herzens Jesu ihre General-Oberinnen in Frankreich. — Die vom Verf. angefertigten statistischen Uebersichten ergeben, dass ein Priester und eine nichtpriesterliche Ordensperson kommt: in Preussen auf 584, in Bayern auf 300, in ganz Deutschland auf 481 Katholiken. Sieht man auf die Geburtsörter, so liefern die Diözesen Paderborn, Münster und Köln von den preussischen die meisten Geistlichen und Nonnen; aus ihnen sind massenhaft solche in anderen Diözesen. — Welche Disciplin in diesen Gesellschaften herrscht, davon gibt der Verf. ein Beispiel: Im J. 1871 hatte eine Schwester vom „Armen Kinde Jesu“ in Aachen dem Erzbischofe von Köln gewisse Vorgänge brieflich mitgetheilt, die als richtig befunden wurden. Die Oberin inquirirt, die Schwester bekennt; die Oberin dekretirt Versetzung nach Afrika; die Schwester wendet sich an den Erzbischof, der ihr rath, sich im Gehorsam zu

fügen. Kein Staat kann seinen Unterthanen fortjagen, die Oberin kann das arme Geschöpf vom Boden der Heimath entfernen. — Die Orden und Kongregationen der Neuzeit sind ein Mittel; das nicht besser erdacht werden könnte, um eine Idee, einen Plan unvermerkt in das katholische Volk zu bringen. An ihrer Spitze stehen die Väter der Gesellschaft Jesu, denen nach zuverlässigen (?) Mittheilungen manche weibliche Orden vom *Sacré Coeur Tantièmen* von den Mitgiften der Nonnen bezahlen sollen. Am Schlusse kommt der Verfasser noch einmal auf die Statistik, nemlich auf das Zahlenverhältniss der geistlichen Personen zur katholischen Bevölkerung. In Köln ist der 213. Katholik (Erwachsene und Kinder zusammengerechnet) eine „geistliche“ Person, in Aachen kommt eine solche auf 110, in Münster auf 61, in Trier auf 56, in Paderborn eine auf 33 Katholiken. Werden die Unmündigen abgerechnet, so ist (?) fast jede 10te mündige Person in Paderborn, jede 20te in Münster eine geistliche. [Ei.]

5. L. Clasen (Pastor in Bröckau), Protestantische Jesuiten. Eine Berichtigung. Halle (Fricke) 1872. VI u. 76 S. kl. 8. 7 $\frac{1}{2}$ Gr.

6. C. J. Büttcher (Pastor), Abschiedspredigt bei Niederlegung des Pfarramtes zu Riesa, nebst einem kurzen Bericht über die kirchlichen Vorgänge daselbst. Leipzig (Naumann) 1872. 23 S. gr. 8.

Römerzüge wider das wälsche Pabstthum und seine Jesuiten sind zu allen Zeiten nöthig; noch nöthiger ist aber in unserer Zeit ein kräftiger Kampf gegen die infallibelen Päbste und kurzröckigen Jesuiten der „modernen Weltanschauung“. Und je mehr der Kampf insgemein aus Menschenfurcht gemieden wird, desto grössere Anerkennung verdient, wer ihn unerschrocken aufnimmt. Hier sind nun zwei Pastoren, die das thun; wir sind ihnen dafür zu Danke verpflichtet. — Die „protestantischen Jesuiten“, wider welche Clasen seine Lanze einlegt, sind die Genossen des s. g. Protestantenvereins. Mit besonderem Geschick weist er an ihnen alle Jesuitentugenden nach: Das „Klappern gehört zum Handwerk“; das „*Calumniare audacter*“; das ungeheure Geschrei von ihrer unüberwindlichen „Wissenschaft“, die doch nur „eine neue und zwar nicht verbesserte Auflage des vulgären Rationalismus“ ist; die Beschaffenheit ihrer beiden „gleichgearteten Kinder, des Freigemeindlerthums auf protestantischem und des Deutschkatholicismus auf katholischem Boden“ (was unwillkürlich an die „zwei altjesuitischen Filialorden der Redemptoristen und Ligorianer erinnert, die doch auch, wie Freige-

meindler und Deutschkatholiken, eigentlich nur ein Ding sind“); das leere Strohdreschen, das ja „nur ein Rückschritt zu einem längst überwundenen theol. Standpunkte und eine Brutstätte gedankenloser Oberflächlichkeit ist“; das „marktschreierische, an die Groschenbuden und Puppentheater erinnernde Anpreisen ihrer Waare“; die „Spekulation auf die Urtheilslosigkeit der Masse und auf die Oberflächlichkeit des hohen und niedern Bildungspöbels“; die Anwendung der Denunciation in Ermangelung geistiger Waffen; die Verdrehung der Streitpunkte; die Verunglimpfung der gegnerischen Person statt der Widerlegung ihrer Sache; die heimliche Unterschiebung der „Cultur“ an die Stelle des Christenthums; die „unwahre und perfide Vertheilung von Licht und Finsternis“; das „Gemeindeprincip“ als Bevormundungs- und Freiheitsbeschränkungssystem; die „höhnische Behandlung der Laien“; die im „Verein“ herrschende Menschenknechtschaft; das „energisch ausgebildete geistliche Junkerthum“, das sich als „Geistesadel der Nation“, als „geistliches Herrenhaus“ breit macht; das „Streben, seine Meinung Anderen aufzuöctroyiren“; die „Befangenheit in Dogmatismus und Formalismus“; die schwachvolle Intoleranz und leidenschaftliche Erregung gegen alle Andersdenkenden, besonders gegen die gefürchteten Lutheraner; die „Falschmünzerei und Täuschung“; die Mentalreservation; die „Heuchelei und Unehrllichkeit“; das Schleichen „im Finstern“; den fanatischen Verfolgungsgeist der theologischen Leiter; den „Probabilismus“ und die Heiligung der Mittel durch den Zweck; die Entnervung des Volks durch Unterdrückung und Einschläferung seines Gewissens; das „Liberalisiren nach politischem Muster, Aufreizung zum Ungehorsam und Aehnliches“; den „Trotz“ und die „Unverschämtheit“; die „jesuitische Spielerei mit den evangelischen Worten“; die Schwinderei der „Glaubensfabrikanten“ und die köhlergläubige Unwissenheit und „Denkfaulheit“ der Laien; die jesuitische „Verkennung des Protestantismus“; die Vermengung von Staat und Kirche; die Begünstigung des „nackten Territorialismus“; den „mit den Römischen und Jesuiten materiell ganz gleichen Boden“ („beide beschimpfen den Protestantismus und lassen sich seine Vernichtung angelegen seyn“) u. s. w. Summa: der Protestantenverein ist der deutsche Abklatsch des römischen Jesuitenordens. Ein köstliches, mit Salz gewürztes, anziehendes Büchlein, des Lesens im hohen Masse werth! Wenn nur der Verf. durch seinen naiven Unionismus den Gegnern keine Blöße gibt! — Zwar von geringem Umfang, aber von desto grösserer Bedeutsamkeit, zumal für Sachsen, ist das Schriftchen von Böttcher. Es zeigt uns 1. den infallibeln

Pabst in Gestalt freigemeindlicher Kirchenvorsteher, von denen die Glaubensgenossen Luthers, Melancthons, Bugenhagens für Ketzer, die Anhänger von „Uhlich, Czersky, Wislicenus“ für die rechtgläubigen Glieder der „evangelisch-lutherischen“ Gemeinde in Riesa angesehen werden; 2. ein gegen das freigemeindliche Pabstthum keinen wahren Schutz gewährendes Kirchenregiment; 3. einen Pastor, der dem evangel. Protestantismus der deutschen Reformation unerschütterlich treu bleibend, lieber sein Amt niederlegt, als zur gallischen Freigeisterei übertritt. Seine „Abschiedspredigt am Sonntage Quasimodogeniti 1872 über Röm. 16, 17“ kann als Muster in ähnlichen Fällen gelten. [Str.]

7. E. O. Lenk ([damals] Pfarrer in Siebenlehn), Aufruf an alle Christen der Sächsischen Landeskirche u. s. w. Dresden (Just. Naumann) 1872. 39 S. gr. 8.

Soweit wäre es also, nach hundertjähriger kirchenregimentlicher Begünstigung der Feinde des Christenthums, zuletzt gekommen, dass sogar im Lande August's und Christian's II. „alle Christen“ öffentlich aufgefordert werden können, „das hohe Cultusministerium um Aufhebung der neuen seelenverderblichen und kirchenzerstörenden Gelöbnissformel für die Geistlichen und Religionslehrer zu bitten, oder, falls ihnen diese Bitte abgeschlagen wird, aus der Sächs. Landeskirche als einer bereits nicht mehr lutherischen und darum falschgläubigen Kirche auszuscheiden!“ Mag ein solcher „Aufruf“ immerhin von der dünnelhaften Gegenwart verächtlich *ad acta* gelegt werden, — eine wieder nüchtern gewordene Zukunft dürfte bei Verurtheilung der Religionszustände des 19. Jahrhunderts mit Fingern auf ihn weisen. Es würde ja sichtliche Verblendung dazu gehören, wollte man den, jenem „Aufrufe“ zu Grund gelegten 5 Thesen und ihrer weitem Ausföhrung alle Wahrheit und Berechtigung absprechen; nur eben der jetzige Zeitgeist könnte die hier gegebenen Mahnungen und Warnungen leichtfertig in den Wind schlagen. Kein ernstes Gemüth wird die Schwere der von Lenk wider die „neue Gelöbnissformel“ erhobenen Anklagen verkennen. Nicht ohne Grund stellte er seine 3te These: „Durch diese Verordnung hört die sächsische Landeskirche auf eine evangel.-lutherische Kirche zu seyn und wird eine irrgläubige . . . Kirche.“ Auch nicht ohne Grund behauptet er ferner: „Die Union hat in Preussen und anderen Ländern viele treue Christen zum Austritt aus der Landeskirche getrieben. Auch in Sachsen meinen Viele dann aus der Landeskirche austreten zu müssen, wenn in derselben die Union eingeföhrt würde. Was ist aber die Union anders als eine Aufhebung der Aucto-

rität der lutherischen Bekenntnisschriften, und damit der lutherischen Kirche selbst? Wenn nun die Verordnung solches in Sachsen gethan hat, was ist das anders als Union? Man sieht, der Teufel hat verschiedene Mittel die Union einzuführen; ist das eine für ihn gefährlich geworden, so greift er zu einem andern.“ Weiter wird nicht ohne Grund behauptet: „Weil mit den Bekenntnissen zugleich die Einheit des Glaubens und der Lehre aufgehoben ist, so lehrt von nun an die sächs. Landeskirche die schwere Irrlehre, dass zur Einheit der Kirche die Einheit des Glaubens und der Lehre nicht gehört, während doch Gottes Wort und unsere Bekenntnisse dies auf das entschiedenste bezeugen.“ Endlich ist auch die Frage: „Wenn fortan Geistliche und Lehrer nach eigener Willkür lehren dürfen, wer bürgt dafür, dass diese nicht auch grundstürzende Irrthümer lehren?“ — vollkommen berechtigt. Denn soviel steht fest: auf dem bisdaherigen Wege geräth Sachsen in die verzweifelten Kirchenzustände Preussen's hinein, in jenen religiösen Auflösungsprozess, der mit unheilbarem Nihilismus endigt; auf dem bisdaherigen Wege muss die Wiege der evangelischen Reformation zum Tummelplatz gemeiner Atheistereie werden. An sich berechtigt ist also die obige Bitte an das hohe Cultusministerium. Ueber die Berechtigung aber des „Oder“ im Verweigerungsfalle erlauben wir uns kein Urtheil, weil aus der Ferne der Blick auf Thatsachen trügerisch bleibt. Doch verhehlen wir dem hochachtbaren Past. Lenk nicht, dass er nach unserer festen Ueberzeugung bei seinen kategorischen Resolutionen eine wichtige Stufe übersprungen hat, obschon er sie nur zu genau kennt. Die Stufe, welche vor oder nach jenem „Oder“ zuvörderst betreten werden müsste, heisst: lutherische Energie des Glaubens und Bekenntnisses; sie ist das stricte Gegentheil von der religiösen Flaubeit, die im lieben Sachsenlande schon seit 100 Jahren unter den „Supranaturalisten“ geherrscht und den „Rationalisten“ Vorschub statt Abbruch gethan, ja ihnen geradezu erst Thor und Thür geöffnet haben mag. Aus ihrem lethargischen Todesschlummer „alle Christen der sächs. Landeskirche“ aufzurütteln, durch flammende Rede im Geist der Reformatoren, schriftlich und mündlich, von Kanzel und Lehrstuhl herab, zunächst den evangelisch-lutherischen Protestantismus gegen die modernen Menschensatzungen aus seinem Grabe „aufzurufen“, ihn gegen die schriftfeindlichen Aufklärungspapisten zum Kampfe auf Leben und Tod in's Feld zu führen, wie etwa der tapfere Hörger in Bayern gethan, dabei ohne Phrasen und Complimente jedes Ding bei seinem wahren Namen zu

nennen, — das halten wir für die nächste Aufgabe in der sächs. Landeskirche, — eine Aufgabe, die freilich am meisten an die Theologen herantritt. Wir wollen unsere Meinung noch ein wenig exemplificiren. Der „Aufruf“ appellirt u. A. an „die treue Missourisynode jenseit des Oceans“. Wie aber? Wenn sich nun irgend ein Herr *Quidam* auf der allgemeinen Synode von Missouri verlauten liesse, die Trinitätslehre sei ein Hirngespinnst; — wenn derselbe oder ein anderer *Quidam* weiter behaupten wollte, den Amtseid auf die symb. BB. dürfe man mit beliebigen Mentalreservationen schwören; — wenn schliesslich Herr *Quidam* noch keck erklären wollte, vielleicht kein einziges Mitglied der Synode stimme vollständig mit dem evang.-lutherischen Glaubensbekenntnisse überein: — nun? was würde da wohl geschehen? würden die übrigen Synodalen wie stumme Oelgötzen das alles stillschweigend passiren lassen? Wir meinen, Herr *Quidam* würde sofort aus der Versammlung und aus der Kirchengemeinschaft zugleich hinausgewiesen werden. Hören wir nun aber auch, was seinerseits Past. Lenk von der sächs. Landessynode erzählt. „Der allmächtige Gott hatte über Bitten und Verstehen gute Wahlen zur Synode herbeigeführt. Die Feinde der Kirche waren in überwiegender Minderheit, gläubige Geistliche und Laien bildeten die Majorität. Die bedeutendsten und einflussreichsten Persönlichkeiten sassen in der Synode, Männer, denen die treuen, redlichen, um ihr Seelenheil ernstlich bekümmerten Christen in Sachsen willig als ihren Hirten folgten, diesen ihr unbedingtes Vertrauen schenkteu. O es ist erschütternd, dass in Gegenwart solcher Männer die verderbliche Formel (das neue ‚Gelöbniss‘) geschaffen werden konnte, und die geringe Anzahl der Feinde triumphirte.“ Hier fragen wir blos: wie war das überhaupt möglich? was versteht man denn unter einer „gläubigen Majorität“? — Doch der „Aufruf“ erzählt weiter: Es sprach Einer „vor versammelter Synode, die Lehre der Kirche von der göttlichen Dreieinigkeit sei aus Grübeleien in einer zu mystischen und zu spitzfindigen Gedankenztügen geneigten Zeit entstanden“. Nun, was erwiderte hierauf die „gläubige“ Synode? Gar nichts! — Weiter wird erzählt, ein Anderer habe es „offen ausplaudern dürfen, dass er nicht auf den vollen Lehrinhalt der symb. BB. verpflichtet worden sei (obgleich er also geschworen hat), dass es überhaupt in Sachsen nicht mehr Sitte sei das zu thun“. Und was entgegnete darauf die „lutherische“ Synode? Wiederum gar nichts! — Endlich wird erzählt, „derselbe Mann habe vor der versammelten Synode ausgesprochen, dass vielleicht kein Einziger der vielen anwesenden hochgestellten Geistlichen mit der Lehr-

formulirung der symb. Bücher vollständig übereinstimme“. Und was wurde hierauf von der „rechtgläubigen“ Synode geantwortet? Abermals gar nichts! Nur der „Aufruf“ bemerkt dazu: „Diese Aeußerung hat bei Niemandem den entschiedensten Protest hervorgerufen; muss man da nicht erschrecken über den traurigen Bekenntnisstand unserer Landeskirche?“ Einen „Bekenntnisstand“ gab es danach eigentlich auf der Synode gar nicht; ihre Kraft lag im Schweigen, nicht im Bekennen. Dreiste Confessoren ihres Wahns waren blos die Leute „der fortgeschrittenen Vertiefung der evangelischen Lehrentwicklung“; darum vermochten sie auch die neue „Gelöbnissformel“ durchzusetzen. Es spiegelt sich hier der Unterschied zwischen der „treuen“ Synode und Kirche in Missouri und derjenigen in Sachsen. In Missouri geht das lutherische Bekenntnis „im Schwange“; in Sachsen steht und stand es schon vor der neuen Formel wol nur „auf dem Papiere geschrieben“. Das „papierne“ Bekenntnis „in Schwang“ zu bringen, es zum lebendigen Glauben zu machen, dürfte gerade jetzt die beste Zeit und Gelegenheit seyn. Von der (überhaupt mehrdeutigen) neuen „Gelöbnissformel“ bleibt es ja ungewiss, ob sie facultativ, oder obligatorisch zu verstehen ist. Erlaubt sie einfach den enthusiastischen „Gewissenern“ (Cl. Harms, 95 Thesen; Th. 47; vgl. Th. 9—18), die Ergebnisse ihrer „freien Forschung“ in der Religionsphilosophie „nach bestem Wissen und Gewissen“ zu lehren? oder aber verböte sie gar den lutherischen Protestanten, „das Evangelium von Christo, wie dasselbe in der h. Schrift enthalten und in der ersten ungeänderten augsb. Conf., sowie in den beiden Katechismen Dr. Luthers und sodann in den übrigen Bekenntnisschriften der evang.-lutherischen Kirche bezeugt ist, lauter und rein zu verkündigen“? Das Eine wie das Andere ist nicht unmöglich; welches aber das eigentlich Beabsichtigte sei, lässt sich schwerlich durch blosses gelehrtes Hin- und Her-Gerede und -Geschreibe, noch weniger durch Senfzer und Lamentationen erhärten; es will auf praktischem Wege erprobt seyn. Wie wir das meinen? Nun, da könnten wir z. B. gleich auf den nächstliegenden concreten Fall hinweisen. Die „Gewissener“ besitzen jetzt und übten schon längst das Recht, den christlichen Glauben an den dreieinigen Gott öffentlich als einen Irrthum zu verwerfen. Da fragt sich nun, ob auch andererseits die Protestanten berechtigt sind, gemäss der, vom „sanften Melanchthon“ verfassten, Apologie öffentlich zu verkündigen: „Den Artikel von der h. Dreieinigkeit haben wir allezeit rein gelehret und verfochten, halten auch und sind gewiss, dass derselbige so starken, guten, gewissen Grund

in der h. Schrift hat, dass niemandem möglich ist, ihn zu tadeln oder umzustossen; darum schliessen wir frei, dass alle diejenigen, die anders halten oder lehren, Götzendiener (*Idololatrias*), Gotteslästerer und ausserhalb der Kirche Christi sind.“ (Selbstverständlich wäre es analog auch mit den Glaubensartikeln von Christi Person und Auferstehung, von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, vom h. Abendmahl, von den guten Werken u. s. f. Es käme hier wie dort auf die praktische Probe aller Religionsfreiheit: auf ungehinderte Verkündigung von Thesis und Antithesis, an.) Würde nun etwa den Lutheranern das Recht zu solcher Lehre, sobald sie es ausübten, kirchenregimentlich abgesprochen, würden sie darob angefochten, verwahrt, bedroht, gestraft, — so läge ja wol am Tage, dass die „Landeskirche“ den Glauben der Reformatoren als Häresie verdamme und verfolge. Dann „drängte sie wirklich alle Christen aus sich heraus“, dann „handelte es sich um nichts Geringeres als um der Seelen Seligkeit“, und dann, aber auch (nach unserer Meinung) nur erst dann haben die Evang.-Lutherischen zur Einrichtung einer „Freikirche“ die menschliche Befugniss und die göttliche Verpflichtung; dagegen halten wir die „kampfesfreundige Ungeduld“ für ein hinfalliges Motiv des Austritts. — Bei voller Hochachtung gegen den ehrenwerthen Past. Lenk achteten wir doch obige Meinungsäusserung für geboten. [Str.]

XIII. Apologetik und Polemik.

1. J. L. Füller (evangel. Pfarrer), Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. Basel (Detloff) 1871. 240 S. gr. 8. 13 Gr.

Von dem Verein für Verbreitung christlicher Schriften in seinen Verlag aufgenommen und bevorwortet bietet sich diese neuste apologet. Arbeit des durch ähnliche Leistungen bereits rühmlich bekannten Verf.'s der Christenheit als ein wirklich „gutes Samenkorn“ an, für welches „das rechte Ackerland“ gesucht wird, damit es Frucht schaffe zu Gottes Ehre. Zunächst empfiehlt es sich angehenden Theologen, aber auch älteren Pfarrern. Doch wünscht es ausserdem zugleich an Nichttheologen zu gelangen, denen es nach seiner ganzen Beschaffenheit gewiss eine gute „Handreichung thun kann“. Denn „es gibt in dem gegenwärtigen Kampfe gegen die geschichtlichen Grundlagen unseres Glaubens manche Laien, die zwar auf Seiten des Glaubens stehen, aber nicht im Stande sind, die Angriffe auf denselben in ihrer Nichtigkeit nachzuweisen, und deshalb gern ein Schriftchen hätten, das diese Angriffe

bespricht und widerlegt und ihnen zugleich ein Fundament zeigt, an dessen Festigkeit alle Anläufe scheitern müssen. Solchen möchte das Büchlein zur Befestigung ihres Glaubens helfen. Andere gibt es, die zwischen Glauben und Unglauben mehr oder weniger unentschieden schwanken. Sie wissen nur halb Bescheid und lassen sich daher durch die dreisten Angriffe des Unglaubens imponiren, zu meinen, es sei doch vieles in unserer fortgeschrittenen Zeit nicht länger haltbar. Solche bedürfen, dass ihnen Muth zum Glauben gemacht und die Zuversicht gestärkt werde, unser alter Christenglaube sei keineswegs eine untergrabene Burg, zum Kapituliren genöthigt. Vorzüglich gern möchten wir die Schrift auch in den Händen von Lehrern wissen, von solchen nemlich, die nicht dafür halten, sie seien schon darüber hinaus, in diesen Dingen etwas zu lernen.“ Wir geben diese Aeußerungen des „Vorworts“ als die unserigen, weil sie das eben auch seyn sollen. Denn in allen obigen Beziehungen können wir das Buch empfehlen. Schwache Partien kommen darin freilich auch vor; das Schwächste sind jedenfalls die drei Abschnitte über das „Geschlechtsregister Jesu Christi“. Aber die Schattenseite wird von dem weit überwiegenden Lichtgebiete tief in den Hintergrund zurückgedrängt. Der Glanzpunkt des Ganzen liegt in der Energie, womit die Auferstehung des Herrn als unerschütterliches Fundament des gesammten Christenglaubens geltend gemacht und mit jeder einzelnen, vom Unglauben bestrittenen Lehre in Zusammenhang gesetzt wird. Von diesem festen Standpunkte aus wird zuvörderst in der „Einleitung“ die Vergeblichkeit des Pochens „auf unsere moderne Weltanschauung“ nachgewiesen. Sodann verbreiten sich 4 grundlegende, ausgezeichnete, Abschnitte über die „Auferstehung Jesu Christi: Zeugen und Zeugnisse für dieselbe“; „Verschiedenheiten in der Darstellung derselben“; „Woher der Auferstehungsglaube ohne Auferstehungsthatsache?“ und „Die Auferstehung Christi und die Möglichkeit des Wunderbaren“. Hiermit gelangt nun der Verf. zu seiner eigentlichen Aufgabe und zerlegt diese in drei Haupttheile: „Das Wunderbare in der evangelischen Geschichte“; „Widersprüche der neutestamentl. Schriften unter sich“; „Widersprüche mit der sonst beglaubigten Weltgeschichte“. In diesen 3 Haupttheilen werden als angefochtene Wunder oder als angebliche „Widersprüche“ abschnittsweise behandelt: „Himmelfahrt Jesu Christi“; „Empfängniss J. Ch.“; „Stern der Weisen“; „Taufe und Verklärung Jesu“; „Engel und Engellerscheinungen“; „Satan“; „Versuchung Jesu“; „Besessene“; „Wunder Jesu“; „Strafwunder“; „Wunder bei Jesu Tode“; „Johannes der Täufer u. s. w.“; „Beru-

fung der zwei ersten Apostelpaare“; „Bergpredigt und Vater-unser“; „Jairi Tochter, Besessene von Gerasa, Blinde von Jericho und Schächer“; „Salbung Jesu, Tempelreinigung, Verfluchung des Feigenbaums“; „Todestag Jesu“; „Judas Ischarioths Ende“; „Schatzung des Kaisers Augustus“; „Cyrenius u. s. w.“; „Lysanias von Abilene“; „Thendas“; wozu dann noch die trefflichen Stücke: „Plan und Anlage a. der 3 ersten Evangelien, b. des Evangeliums Johannis“, ferner: „Glaubwürdigkeit des Lukas“, und der „Schluss“ kommen, — alles der Beachtung werth. [Str.]

2. Sechs Vorträge über den ersten Artikel des christlichen Glaubens. Hannover (C. Meyer) 1871. 163 S. gr. 8. 20 Gr.

Obige Vorträge wurden im Winter 18⁷⁰/₇₁ von dem Vorstande des evangel. Vereins zu Hannover veranstaltet und in seinem Namen herausgegeben. Es sollte damit „einer Weltanschauung, die keinen Schöpfergott mehr kennt“, entgegengetreten werden, wobei in Aussicht genommen wurde, „im nächsten Winter zum zweiten Artikel fortzuschreiten“. Gehalten wurden die Vorträge vor einer hochgebildeten Versammlung, und zwar je einer von P. Freytag (Thema: „der Glaube“), D. Düsterdieck („der Gottesbegriff“), D. Uhlhorn („die Schöpfung“), P. Büttner („die Schöpfung des Menschen nach dem Bilde Gottes“), D. Niemann („die Sünde“) und P. Evers („die Lehre von der Vorsehung“). Dass hier etwas Tüchtiges und im edeln Style Gehaltenes geboten werde, dafür bürgen schon die Namen der Vortragenden. Als die ausgezeichnete Leistung möchten wir die Niemann'sche bezeichnen. Die Vorträge von Freytag und Büttner lesen sich ohne einen erwähnenswerthen Anstoss. Bei Düsterdieck wird die beziehungsweise Billigung des calvinischen Bilderverbots leichter übersehen, als bei Evers der bedenkliche Gedanke, „dass der Rathschluss der Schöpfung in Christo und zwar dem Gekreuzigten, in Voraussicht der Sünde gefasst worden sei“ (ein Gedanke, der streng genommen das rechte Verständniss des „ersten Artikels“ aus dem zweiten und dritten Artikel schöpfen heisst und damit die ganze Lehrordnung umkehrt). Der geistreiche Vortrag Uhlhorn's zeichnet sich besonders durch die meisterhafte Kritik des Pantheismus und Materialismus aus, scheint uns aber gefährliche Zugeständnisse an gewisse Tagesmeinungen machen zu wollen. Doch alle obigen Ausstellungen betreffen eigentlich immer nur Einzelnes, und sollen auch blos das aufmerksame Interesse bekunden, mit dem wir den Darlegungen der 6 Vorträge gefolgt sind. Denn im Ganzen und

Grossen legen alle diese Reden ein treues, klares, entschiedenes Zeugniß ab, sowol für den Einen, lebendigen, schaffenden und helfenden dreieinigen Gott, als auch gegen den Deismus und „alle heidnischen, pantheistischen, dualistischen, materialistischen Irrthümer“. Auch bereiten sie im Ganzen und Grossen die richtige Grundlage vor zu einer fruchtbaren apologetisch-polemischen Behandlung der Lehren von Erlösung und Heiligung. Wir wollen uns also die Gabe bestens zu Nutzen machen, dankend dem theologischen Sevirat für den guten Wein und der nobeln Verlagshandlung für die geschmackvoll durable Flasche. [Str.]

3. Dr. Alb. Peip (Prof. d. Philos. in Göttingen), Das Credo der Kirche und die Intelligenz des Zeitgeistes. Gütersloh (Bertelsmann) 1872. 32 S. gr. 8. 5 Gr.

4. Dr. Chr. Joh. Riggenbach (Prof. d. Theol. in Basel), Der apostolische Glaube nach Geschichte und Bedeutung. Basel (Bahnmaier) 1872. IV u. 80 S. gr. 8.

Zwei gründliche Abfertigungen der neuesten Angriffe auf das apostol. Symbolum. — Ausgehend von dem abergläubischen Respekt mancher Theologen vor der „Intelligenz des Zeitgeistes“, vor seiner „Wissenschaft“ und „Weltweisheit“, zeigt der „Vortrag“ von Peip, wie diese „Scheinwissenschaft“ in ihrer Polemik wider das „Credo“ sich als gedankenleere Marktschreierei manifestirt. Im Gegensatze zu ihr stellt Verf. jene für den Glaubensweg entscheidenden Punkte hin: „erstens den Ausgangspunkt oder die Gewissensfrage, zweitens den Mittelpunkt oder die Wunderfrage, drittens den Zielpunkt oder die Gottesfrage.“ Demgemäss gliedert sich der „Vortrag“ in 3 Abschnitte. Es wird dargethan, dass die Weltweisheit „ohne Falsch“, d. i. die auf Aristoteles, Plato, schlüsslich auf Sokrates und dessen „Princip des Gewissens“ zurückgehende Philosophie, „für die Theologie als Bundesgenossin eben so unentbehrlich ist, wie für das Centrum die Peripherie“; dass der Zeitgeist in der Wunderfrage „den rechten Sachverhalt verrückt“; dass er die Wunder nicht aus Rücksicht auf „die Gesetze der Natur und Geschichte“, wie er vorgibt, sondern aus Rücksichtslosigkeit gegen „das böse Gewissen“ verwirft; dass er *in specie* das biblische, „rationale“ Wunder der Auferstehung Christi leugnen muss, weil er das physische, „irrationale“ Wunder, den „Tod“, nicht aus der Welt wegbringen, überhaupt „das Böse und das Uebel“ nicht erklären kann; und dass schlüsslich die moderne Wissenschaft sich mit der „Grübeleien, wie die Gottheit wirke“, beschäftigt. Ferner wird trefflich gezeigt, „dass bis auf den heutigen Tag nichts so nothwendig ist, als durch rechte Lehre von dem

dreieinigen Gott zur rechten Gottesfurcht zu leiten“; und dass „eine Kirche ohne Bekenntniss“ ein logisches Unding ist. An den Ausführungen dieses gediegenen „Vortrags“ haben wir uns wahrhaft erquicket.* — Nach demselben Ziele wie Peip strebt Riggenbach, doch auf anderm, mehr theologischem, Wege. Ihm liegt daran, „in Kürze klar zu machen, wie das s. g. apostolische Symbolum entstanden ist, wie sein Inhalt sich biblisch rechtfertigt, wie sein Kern durchaus das Bekenntniss ist, zu glauben an Jesum Christum, den eingebornen Sohn Gottes, den gekreuzigten und auferstandenen Erlöser von Sünde und Tod.“ Denn bei den Kämpfen um dieses Bekenntniss „handelt sich's nicht um irgend welche menschliche Satzung, sondern um das Bekenntniss zu Jesu Christo, um den apostolischen Glauben“. Zuvörderst bespricht der Verf. in Theil 1: „die Aufgabe“: den „durch die Weltlage nicht eben leicht gemachten“ Kampf für das Credo der ökumenischen Christenheit gegen die Schliche und Brutalitäten der „Zeitstimmler“ Helvetiens und Deutschlands. Sodann folgt in Theil 2: „das Geschichtliche“ des apostol. Bekenntnisses: eine vollständige Entstehungs-, Fortbildungs- und Abschlussgeschichte des Sym-

* Von diesem Vortrage ist vorab zu bemerken, dass er von einem Philosophen von Fach herrührt, dem aber die göttliche Thorheit des Evangeliums zu mächtig geworden ist und der der Philosophie die doppelte Aufgabe zuschreibt, „sowol erst die leere Stelle wissenschaftlich anzuweisen, die allein durch das Christenthum gefüllt wird, als auch hernach die centrale Heilswahrheit im ganzen Umkreise weltlichen Wissens principiell zu bewähren“. Wenn der Evangel. Verein in Berlin einen solchen Mann, der übrigens an keiner Stelle den ächten Philosophen verleugnet, um einen Vortrag vorliegenden Inhaltes ersuchte, so war das jedenfalls ein glücklicher Griff, zumal den bornirten und frechen Angriffen gegenüber, welche in derselben Stadt von zwei Dienern der Kirche auf das Apostolicum gemacht waren. Auch hat der Verf. seine Aufgabe trefflich gelöst und wir freuen uns anfrichtig über diese allerdings kleine, aber bedeutungsvolle Gabe. Ihren Inhalt legt der Verf. um dieselben Sätze, welche er bereits früher in dem ausführlicheren Schriftchen „Zum Beweise des Glaubens“ aufgestellt hat: dass die Wahrheit des christlichen Glaubens nur dem einleuchten könne, der zu ihm das allen natürlichen Menschen gemeinsame böse Gewissen mitbringe, wie denn nur die Sünde und das Böse das rechte, eigentliche Wunder (das Irrationale) sei, wogegen die Wunder, die der Glaube verkündet, sich nur als Gegenwunder, Refutationen der menschlichen Sünde oder Thorheit verhalten, unerklärbar freilich, aber dem Glauben ein Natürliches, Nothwendiges, obenan die Auferstehung Christi von den Todten; dass aber der Glaube, der das Heil erfahren habe, weiter hinauf steige zu dem letzten Grunde, das ganze Heil in Christo in der Liebe Gottes zu erkennen, in welcher das Geheimniss der Dreieinigkeit beschlossen liegt, welches dem Glauben unter Forschen in der Lehre je länger desto mehr deutlich wird. Schon bei der Anzeige des „Zum Beweise des Glaubens“ hat Ref. seine volle Zustimmung zu diesen Sätzen in ds. Bl. ausgesprochen und deshalb an dieser Stelle das nur noch als ein Willkommenes zu begrüssen, dass diese sonderliche Philosophie nun auch aus dem Kreise des Gelehrten in den des grossen Haufens tritt. [A.]

- bols. Der 3. Theil wendet sich zur „Prüfung“ des geschichtlich Gegebenen und bespricht ausführlich a. „die Höllenfahrt“ (über die wir jedoch anders denken als Dr. R.); b. „die allgemeine Kirche, eine Gemeinschaft der Heiligen“, und c. „die älteren Hauptartikel“ des apost. Symbols, wo eingehend in ausgezeichneter Weise von Christi Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft; sowie von seiner „jungfräulichen Geburt“, und schliesslich von der Auferstehung des Fleisches und dem ewigen Leben gehandelt wird. Im 4ten Theile endlich zieht Verf. aus dem dermaligen Stande der Streitfrage wichtige „Folgerungen“ hinsichtlich des Verfahrens gegen die modernen Widersacher des *Credo*. — Sollten die Nihilisten den beiden obigen Büchlein etwa auch „Unwissenschaftlichkeit kleiner Apologeten“ vorwerfen, so würden sich die Männer der Scheinwissenschaft, die „Gerngrossen“, nur blamiren. [Str.]
5. Dr. J. C. Arndt (Consist.-Rath u. Superint. der Grafschaft Wernigerode), Die Auferstehung der Todten. Halle (Fricke) 1871. 111 S. kl. 8. 10 Gr.
6. Derselbe, Ueber Erhaltung christlich deutscher Volkssitten. Berlin (Wiegandt & Grieben) 1871. 49 S. kl. 8.

Die Identität des Autors möge hier einmal als Zusammenstellungsgrund für *Disparata* gelten. Das Schriftchen von der Todtenauferstehung, dedicirt „der weinenden Germania, die über den Tod ihrer Heldenkinder sich will trösten lassen“ (wovon in „Jerem. 31, 15. 16“ doch wohl nichts zu lesen ist), besteht aus „Sieben Betrachtungen über 1 Cor. 15“, in denen der reiche apologetische Gehalt des Capitels entwickelt und der seichten, materialistischen Tagesweisheit scharf entgegengestellt wird. Wir können die Arbeit nur rühmen. Sie dringt tief in den Grund des Gegenstandes ein und fördert von da Schätze zu Tage, deren Bedeutsamkeit und Beweiskraft nicht selten überrascht. Wir verweisen z. B. auf die 6. Betrachtung: „Wie werden die Todten auferstehen?“ Hier ist der „Stoffwechsel“ mit seiner grübelnden und doch gedankenlosen Prahlerei trefflich *ad absurdum* geführt. Nicht weniger Schlagendes bieten auch die übrigen Betrachtungen dar, und zwar in einer auch dem gebildeten Nichttheologen fasslichen und dabei so ansprechenden Darstellung, dass man die wenigen Stellen, wo Verf. einer gewissen Modegläubigkeit zinsbar wird, bestens zu deuten sich gern bereit fühlt. — Eine schätzbare Gabe ist auch das zweite Büchlein, ursprünglich ein im Evangel. Vereinshause zu Berlin gehaltenen Vortrag. Es geht von dem gewiss richtigen Gedanken aus, „nicht über-, aber auch nicht unterschätzen, sondern einfach dem wahren Werthe nach schätzen, das sei das richtige Mass, wel-

ches wir (wie allen anderen, so) auch den christlich deutschen Volkssitten entgegenzubringen haben“. „Besitzen sie aber Werth, so sind sie auch der Erhaltung werth; die Frage ist nur: wie geschieht das?“ Auf diese Frage zu antworten ist der eigentliche Zweck des „Vortrags“. Doch beschränkt sich derselbe bloß „auf das Volkssitten-Inventar des deutschen Hauses (als „Gebäude“, wie als „Familie“), weil dasselbe „eine Citadelle aller Volkssitte ist“. Ueber diesen Gegenstand wird nun, unter Beibringung zahlreicher Exempel, viel Schönes und Beherzigenswerthes gesagt. Wenn aber Verf. für die Erhaltung „christlich deutscher Volkssitten“ auch auf „den obrigkeitlichen Stand“ zählt, so wird er sich wol täuschen. Freilich haben wir jetzt „ein Mass und Gewicht“, aber das französische; wo bleibt da die „deutsche“ Sitte?

[Str.]

7. F. R. Fay (Pfarrer in Crefeld), Welche Aufgaben erwachsen der evangelischen Kirche Deutschlands aus der altkatholischen Bewegung? Barmen (Klein) 1872. 40 S. gr. 8. 4 Gr.
 8. F. Meyer (Superint. und *Past. prim.* zu Alfeld), Lutherische Antwort auf vier katholische Fragen; nebst einer einleitenden Erörterung über das Schriftprincip der lutherischen Kirche. Alfeld (F. Stegen) 1872. 23 S. gr. 8.

Das Schriftchen von Fay, ein „Vortrag, gehalten auf der niederrheinischen Pastoralconferenz zu Düsseldorf“ und „auf den Wunsch der Conferenz dem Drucke übergeben“, ist als gedrängter Ueberblick des Geschichtlichen nicht ohne Werth, stellt aber überhaupt den Gegenstand in unionistischer Veräusserlichung unter politisch-staatliche, politisch-kirchliche und politisch-religiöse Gesichtspunkte. Auch enthält das Thema des Vortrags eigentlich einen Verstoss gegen die Logik, insofern Hr. Fay ausdrücklich und mit Sperrschrift erklärt: „Genau beim Lichte besehen können wir von einer evangelischen Kirche Deutschlands gar nicht sprechen, ja seit 1866 auch nicht einmal mehr von einer evangelischen Kirche Preussens.“ Darum strebt er ja danach, „auf dem Bekenntnisse (???) der Union“ „das schöne Ideal einer deutschen Nationalkirche zu verwirklichen“, — ob mit schwarzrothgoldener, oder mit weissrothschwarzer, oder bloß mit schwarzweisser Religion, bleibt vor der Hand noch fraglich. Guten Appetit zu dem russischen Sallat! — — Ungleich schätzbarer ist Meyer's Büchlein. Der Verf. hatte in einem früher gehaltenen (nachher auch gedruckten) Vortrage „über die Erkenntnisquellen des Christenthums“ mit Grund der Wahrheit gezeigt, „dass die jetzt proclamirte Unfehlbarkeit des Pabstes nicht etwas so völlig Neues sei, als man gemeinlich an-

nehme“. Darauf hin erschien eine römischkatholische **Controverschrift**, „in welcher das protestantische Schriftprincip als ein irriges dargestellt und der Versuch gemacht wird, es zu widerlegen“; zugleich aber wurden an Meyer 4 Fragen gerichtet, deren Beantwortung ausdrücklich erbeten ward. Das ist nun in vorliegender Broschüre aufs beste geschehen. Obwol allerdings „hier nur längst Bekanntes geboten wird“, so ist es doch klar, nüchtern und vollständig zusammengestellt; weshalb sich das Schriftchen in vorzüglicher Weise eignet, von römischen Sophistereien angefochtenen Laien empfohlen zu werden. Sie können daraus gründlich lernen sowol wie unumstösslich „das Schriftprincip der lutherischen Kirche“ ist, als auch welche Bewandniss es mit jenen 4 Fragen (nemlich, wie 1. die Kindertaufe, 2. die Sonntagsfeier, 3. die Trennung der Ehe ihrem Bande nach, 4. die Echtheit, Unverfälschtheit und Inspiration der h. Schrift aus der Bibel zu erweisen sei) im letzten Grunde hat. Nur möchten wir es doch für keine „sinnlose Zumuthung“ halten, wenn auch ein biblischer Beweis der Inspiration verlangt wird. [Str.]

9. G. Seyler (Pfarrer in Illschwang), Protestantenverein und Pastoralconferenz in Bayern. Gütersloh (Bertelsmann) 1872. 36 S. kl. 8.

Der Titel dieses Schriftchens erscheint anfangs etwas seltsam, doch lichtet sich nach und nach das Dunkel, wenn auch erst am Schlusse. Der Verf. beabsichtigt, der seit wenigen Jahren in Bayern bestehenden Pastoralconferenz ans Herz zu legen, dass es ihre Aufgabe sei, die berechtigten Ideen des Protestantenvereins, welche er wohl von den verwerflichen Ansichten desselben scheidet, aufzunehmen und siegreich durchzuführen. Geschähe das nicht, so würden sie von jenen Händen durchgeführt; Bahn müssten sich dieselben brechen, denn sie seien gesund, natürlich und richtig. Diese neuen Ideen concentriren sich für ihn in der Trennung der Kirche vom Staate. Die gegenwärtige Kirchenverfassung gilt ihm als blosser Schatten, sie hat sich seiner Meinung nach ganz überlebt. Die gegenwärtigen verfassungsmässigen Zustände der Kirche Bayerns, vorzüglich seines Kirchenregimentes werden mit ziemlich schwarzen Farben gemalt, hingegen der neu gewünschte Zustand mit dem lebhaftesten Lichte beleuchtet. Wer dem bisherigen Stande der Dinge das Wort reden könne, wisse nicht, was er rede, ja sei stumpf und gefühllos geworden für die heillosen Schäden unserer Kirche. Wir müssen uns diesen Vorwurf mit gefallen lassen, denn wir können die heissblütigen Hoffnungen des jugendlichen Verf.'s nicht theilen, der meint, es werde bei der gewaltsamen Section des bisher eng

verbundenen Körpers des Staates und der Kirche so ziemlich glatt abgehen. Obgleich wir persönlich nicht zweifeln, dass es schlusslich zu dieser schweren Operation kommen wird, weil der einmal erkrankte Körper nicht mehr gesunden will und die heterogenen Theile sich immer mehr gegenseitig abstossen, so glauben wir doch, dass dieselbe eine gefährliche Verblutung zur Folge haben wird, dass der Staat hiedurch um seine besten Säfte kommen werde, und je mehr dann die ungesunden und feindlichen Potenzen durch die Ausscheidung der lebendig machenden Kräfte das Uebergewicht gewinnen, um so mehr wird er erkennen, dass er der Kirche doch bedarf. Statt aber, wie früher, durch eine naturgemässe Union wird er nun diesen Besitz durch Subjectiviren, durch despotischen Missbrauch seiner Machtmittel erringen. Die Kirche hat dann die Tage ihres Friedens gesehen. Sie wird gewiss nach der Verheissung des Herrn nicht untergehen, sie wird sich innerlich sicher mehr kräftigen, aber die Zeit ihres Einflusses auf die Volksmassen ist dahin; sie kann nur mehr Einzelne retten. Die grosse Masse kehrt ihr den Rücken. Der Verf. hat einen sehr rosigen Glauben, wenn er meint, das Dogma, welches ihm so ziemlich mit dem Bekenntnisse zusammenfällt, werde man dann ohne Rückhalt in die Hände der Wissenschaft niederlegen, so könne man getrost auf den kirchlichen Synoden dem Laienelemente das Uebergewicht über die Geistlichen gewähren. Aber wer garantirt ihm denn diese Willigkeit? Wer verbürgt ihm, dass die Majoritäten nicht Majoritäten des Unglaubens werden? Sollten diese die Wichtigkeit der Lehre nicht verstehen und in ihr die Lebenswurzel alles kirchlichen Thuns nicht sehen, darum aber doch gerade ein so eingreifendes Interesse an den Dogmen nehmen? Und wenn den Männern der Wissenschaft die Weiterbildung des Bekenntnisses überlassen bliebe, hätte jene Majorität nicht abermals wieder ein sehr hohes Interesse daran, sich diese Professoren der Theologie nach eigenem Geschmacke zu erwählen? Seit wann aber hat die Wissenschaft das Bekenntniss geschaffen? Es war stets die That der Kirche, und es ist nicht blos Dogma, wie der Vf. meint, wobei er zu der falschen Behauptung kommt, unsere lutherischen Bekenntnisschriften seien nicht mustergiltig im Vergleich mit denen der alten Kirche; sie sind es im Gegentheil mehr, weil sie mehr aus dem Leben der ganzen Gemeinde hervorquollen und darum gerade nicht dogmatische Definitionen, sondern ein lebendiges Gemeindebekenntniss schaffen wollten. Das Schriftchen ist übrigens voll von Feuer und Leben.

[E. E.]

XIV. Dogmatik.

Lommatzsch, Siegfried, *Dr.* (Licentiat u. Privatdocent der Theologie an der Univ. Berlin), Schleiermachers Lehre vom Wunder und vom Uebernatürlichen im Zusammenhange seiner Theologie und mit besonderer Berücksichtigung der Reden über die Religion und der Predigten dargestellt. Berlin (Mittler) 1872. XII u. 362 S. in 8.

Man sollte meinen, die Theologie habe volle Zeit gehabt und Arbeit genug daran gewandt, um zu wissen, wie sie mit Schleiermacher daran sei und in welchem Sinne er von dem Wunder und dem Uebernatürlichen in der Religion je und je gedacht und gelehrt habe. Und wenn Freunde wie Feinde seiner theologischen Eigenart nach eingehender und wiederholter Durcharbeitung seiner Schriften in dem Urtheile übereinstimmen, die Begriffe des eigentlichen und objectiven Wunders, sowie des Uebernatürlichen seien seiner theologischen Denkweise fremd, deren er sich vielmehr mit Entschiedenheit erwehre und habe erwehren müssen, wo er von Wunder und von Uebernatürlichem, Uebervernünftigem rede, da gestalte sich das bei näherer Besichtigung ganz anders, das Wunder zum Natürlichen, das Objective zum Subjectiven, das Reale zum Idealen: so dürfte, sollte man meinen, diese Frage nach der specifisch schleiermacherschen Anschauung endlich zu den festen dogmengeschichtlichen Ergebnissen gelegt werden können, wie die Dogmengeschichte darüber längst schlüssig geworden ist, was beispielsweise Novatian, Sabellius oder Cyprian gelehrt haben. Allein dieser Meinung ist der Verf. vorliegender Schrift, ein Enkel Schleiermachers, in keiner Weise. Er achtet, was die wissenschaftliche Kritik bei Schleiermacher von Beseitigung des Wunders und des Uebernatürlichen gesehen haben will, für verfehlt und sucht, wie zur Ehrenrettung Schl.'s, das Gegentheilige nachzuweisen. Zum Grunde legt er hierbei die Reden über Religion und die Predigten, unter stellenweisem Hinweis auf die Dogmatik und auf das Leben Jesu. Wir sind davon weit entfernt, die hohe Bedeutung und die weithin ausgebreiteten Wirkungen zur Richtung auf das Positive wie der Reden über die Religion, so der Predigten Schl.'s herabzusetzen. Im Gegentheil sind uns Beide geniale Schöpfungen, jene wie leuchtende Gedankenblitze in die vertrockneten und dünnen Steppen einer rationalistisch gerichteten Zeit hineinfahrend, diese reiche Fundgruben der Erbauung der Gemeinde. Aber sie stammen eben mit anderen Wurzelgetrieben aus Einer Wurzel, die in allen Gebilden ihrer reichen Triebkraft sich selbst von Anfang bis zu Ende gleich geblieben ist. Die-

ses Eine war bei Schl. nach der formalen Seite die Duplicität des Geistes und seiner Operationen, nach der materialen die pantheistische Richtung. Für ihn war es philosophisch gerechtfertigt, den Gedankenlauf des frommen Gemüths und seiner Bedürfnisse von dem des speculativen Denkens zu scheiden und beiden ihre eigenen Bahnen zu lassen, so dass dieser über jenen in seinem Forschen zur Tagesordnung übergehen konnte, wenn es galt, den speculativen Gedanken zu entfalten. Was bei dem einen Gedankenlaufe ein Berechtigtes, ja Nothwendiges war, um dem frommen Gefühle zu genügen, konnte in dem anderen als ein Unberechtigtes, von dem speculativen Denken zu Beseitigendes zurückgewiesen werden. Da beide ihre eigenen Sphären für Schl. hatten, so ist für seinen Standpunkt begreiflich, dass er hier aus der Tiefe des frommen Gefühls und Ahnens vorträgt, also in den Reden und in den Predigten, was dort, in seiner speculativen Gedankenwelt, keine Stätte hat, vielmehr mit dialektischer Schärfe zertrümmert wird. Dass Schl., der sonst nach allen Seiten hin nach harmonischer Gestaltung suchte, in dieser Duplicität, die für den Ref. ein Unheimliches hat, verharrte, mag sonst ethisch beurtheilt werden, wie es will, nur dürfte der Versuch des *Dr. Lommatzsch*, aus den Reden über die Religion und aus den Predigten Schleierm.'s dessen Lehre vom Wunder und vom Uebernatürlichen darzulegen, ein von vorn herein nicht zutreffender seyn. Dem frommen Sich in das Göttliche versenken ist das Wunder und Uebernatürliche ein unabweisbares Bedürfnis, der dialektische Denkprocess erträgt weder jenes, noch dieses. Ist aber bei Schleiermacher, wie zugestanden werden wird, nicht die Entfaltung des frommen Bewusstseyns, in Reden oder Predigten, das Primäre, seine Persönlichkeit Constituirende, sondern vielmehr der dialektische Gedanke und das Erkennen, so werden auch seine wissenschaftlichen Arbeiten allein auf die Frage nach seiner Lehre vom Wunder und vom Uebernatürlichen die zutreffende Antwort zu geben vermögen. Kommt hier aber die pantheistische Strömung als Grundanschauung Schl.'s zu Tage, von der er nie gewichen ist, und die *Dr. Lommatzsch* auch in „den Reden“ anerkennen muss, so erledigt sich die Frage nach dem, was Schl. vom Wunder und von dem Uebernatürlichen gelehrt habe, von selbst, da mit dieser Anschauung wol frommes Erregtseyn vereinbar ist, aber kein Geltendmachen des eigentlichen Wunders, nach ihr vielmehr Alles, was geschieht, in Folge einer entweder zufälligen oder deterministisch bestimmten, nothwendigen kosmischen Entwicklung in die Erscheinung tritt. Dem widerspricht durchaus nicht, dass Schl. lehrhaft die Schöpfung

ein Wunder, ja das absolute Wunder nennt, mithin die spinozistische Ewigkeit der Materie nicht gelten lässt. Denn ist auch zwischen der unendlichen, anfangslosen Bewegung und der anfänglichen, erst in und mit der Zeit gesetzten, ein sehr bedeutender Unterschied zu setzen, so gehört doch das Moment der Entwicklung selbst, wonach das gesammte kosmische Leben als eine harmonische Entfaltung und die Erlösung als eine nothwendige Vollendung des Schöpfungsaktes erscheint, wesentlich pantheistischer Denkweise an. Sieht sich hiernach der Ref. mit dem Verf. Schl.'s wegen in principieller Differenz, so freut er sich doch um so mehr über dessen eben so einsichtsvolle als energische Vertheidigung des Wunders und des Uebernatürlichen auf dem Gebiete der christlichen Neuschöpfung, in welcher die Person Christi selbst das die ganze Weltschöpfung weit überragende Wunder aller Wunder ist. [A.]

XVI. Christliche Ethik.

1. *F. Bruno-Gambini (ancien membre du Consistoire etc. à Genève), De la charité chrétienne et son application à la bienfaisance particulière et à l'assistance publique. Genève 1871. 220 S.*

Bei dem zunehmenden Pauperismus unsers Jahrhunderts, wo ein beträchtlicher Bruchtheil der Bevölkerung auf die Armenkassen angewiesen ist, zeigt der Verf., welcher im Bereich der Statistik sehr bewandert ist, die Nachtheile der staatlichen Unterstützungen sowie der Gemeinde-Armen-Versorgung, nicht minder auch des katholischen Almosenwesens, weil dadurch der Arme ein Recht auf Versorgung zu haben meint, und anstatt seinem Elende entrissen zu werden in Wirklichkeit darin belassen bleibt, so dass Armuth und Trägheit von Generation zu Generation erblich wird, und die Unterstützungen von Jahr zu Jahr vermehrt werden müssen. Diesen Uebelständen gegenüber, die der Verf. uns an der Schweiz und Piemont, Holland und Belgien, Frankreich und England nachweist (Cap. 1), verlangt er (Cap. 2) eine Christenliebe, welche sich nicht blos des physischen Elends annimmt, sondern Einfluss auf die Seelen gewinnen, den Armen selbst heben und ihn zu Fleiss, Sparsamkeit, Reinlichkeit und andern menschlichen Tugenden ermuntern will. Sonst giesst man Wasser in ein Sieb und müht sich das Fass der Danaiden zu füllen. In der ältesten christlichen Kirche war nach des Verf.'s schöner Darlegung Arm und Reich in persönlicher Gemeinschaft (Agapen), aber diese christliche Liebe und ächte Barmherzigkeit (*charité*)

spirituelle) verwandelte sich im Lauf der Zeit in eine *charité materielle*, je mehr nemlich die Kirche zur Staatskirche wurde, und je mehr die Kirchenväter den Werth des „Almosengebens“ betonten. So mässte denn besonders das mechanische Geldzahlen, Almosengeben, Unterstützen abgeschafft werden, wie es bei den Quäkern, den mährischen Brüdern, dem Frauenverein in Hamburg und den Wohlthätigkeitsgesellschaften Amerikas abgeschafft ist (S. 91). An den Bestrebungen von Fräulein Amalie Sieveking in Hamburg (Cap. 5) wird nun besonders gerühmt, dass sie das richtige Prinzip wieder hingestellt habe, den Hausbesuch und die persönliche Beziehung zwischen Reich und Arm, eine Weise, die man theils schon nachgebildet habe in England, Schottland und Amerika, theils sogar von philosophischem und volkswirthschaftlichem Standpunkt aus dringend fordere (Gerando S. 106). Es ist mit einem Worte die Innere Mission, die hier auf ihrem berechtigten Gebiete arbeitet; man gibt den Armen Gelegenheit zur Arbeit theils im theils ausser dem Hause; man bildet gegenseitige Unterstützungsvereine, man sorgt für gute christliche Schulen, besonders auch Mädchenschulen, weil auf den zukünftigen Hausmüttern das Wohl des Hausstandes beruht. Alle Hilfe aber, die man leisten soll, soll uur eine bedingte seyn nach dem Spruch Lord Shaftesbury's (S. 159): „Hilf dir selbst, und wir helfen dir.“ Nach solchen Prinzipien (Hausbesuch, bedingte Hilfe, Register, Anschluss der Privatthätigkeit an die Vereinsthätigkeit) ist denn auch in Genf selbst ein *bureau central de bienfaisance* im Jahr 1867 eingerichtet, dessen Statuten der Verf. im Anhang mittheilt. Möge es in Genf und überall in der Christenheit der christlichen Liebe gelingen dem Pauperismus und seiner Wurzel, der trägen Verkommenheit, zu steuern! [H. O. Kö.]

2. C. Becker (Pastor zu Königsberg i. d. N.), Die Sünde des Selbstmordes. Hermannsburg (Missionshaus) 1872. 51 S.

Der Verf. behandelt in 3 der Länge nach sehr ungleichen Abschnitten 1. das Entsetzliche des Selbstmordes, 2. die Quellen und Ursachen zum Selbstmord und 3. die Mittel zur Sicherung gegen den Selbstmord. Warnende Worte, äusserst beherzigenswerth in einer Zeit, wo der Selbstmord vom beleidigten Gymnasiasten und vom sorgenbelasteten Familienvater, vom unglücklichen Spieler und vom verschmähten Liebhaber als letzter Rettungsanker erwählt wird. Das Zeitalter der Sentimentalität ist wol dahin, wo der Selbstmordsgedanke der Luise Millerin nur scheinbar verurtheilt, wo Werther bewundert, und die todte Ottilie noch in der Capelle vergöttert wird — aber der Selbstmord ist geblieben und vielleicht ärger als

je. Deshalb ist es eine schätzenswerthe Arbeit des Verf.'s, auf Grund fleissiger Studien in alten, zum Theil recht alten Büchern sich so eingehend und doch so volkstümlich und verständlich über diese Sünde ausgelassen zu haben. Das schwierigste Urtheil freilich bringen solche Fälle mit sich, wo Schwermuth und Wahnsinn die Tödtung verursacht haben, und darüber äussert sich der Verf. in folgender Weise: „Häufig entspringt diese traurige Erscheinung aus Melancholie und Traurigkeit, oder aus Wahnwitz und Raserei, was ja durch viele Beispiele bestätigt werden könnte. Es entstehen hier mancherlei Fragen: Kann Rasenden, im höchsten Grade melancholischen und unglücklichen Menschen, die ihres Verstandes nicht mächtig sind, ein an sich selbst begangener Mord zugerechnet werden oder nicht? Die Antworten sind verschieden ausgefallen. Viele behaupten, dass, geschähe dergleichen in Anfällen der höchsten Wuth und Raserei, solche arme, bedauernswerthe Unglückliche nicht zurechnungsfähig wären, und ihr Selbstmord nicht unter das Gericht der Verdammlichkeit falle. Doch wer will darüber mit Bestimmtheit und Gewissheit entscheiden? Sie sind dem Gerichte des höchsten Richters zu überlassen. Wir haben aber auch hier das Wort des Heilandes festzuhalten: Richtet nicht Matth. 7, 1. So viel steht aber fest (?), man muss fragen: Wer hat denn solchen Unsinnigen, wenn ihre Geistesstörung nicht aus körperlichen Störungen entstand, geheissen, ihren Affekten und dem Teufel so viel Raum zu geben, dass sie darüber ihrer Vernunft beraubt wurden, und sie nicht mehr recht nach dem Willen und der von Gott gesetzten Ordnung gebrauchen können? Gott ist nicht der Urheber solcher Störungen“ (S. 29). Mit diesen Worten nimmt aber der geehrte Verf. dem wirklich „feststehenden“ Worte Matth. 7, 1 seine rechte Kraft; und wenn der Ref. auch nicht dazu rathen möchte solche Gestorbene mit kirchlichen Ehren christlicher Begräbnissformel und Choralgesang zu begraben, so möchte er doch noch weniger sagen, der Kranke habe „seinen Affecten und dem Teufel zu viel Raum gegeben“. Damit ist ja das Urtheil wesentlich gesprochen, und das wollen wir bei Krankheitsfällen Gott allein überlassen. Uebrigens danken wir dem Verf. für seine ernstesten Worte und bekennen gern manches Neue aus dieser Zeitpredigt gelernt zu haben. [H. O. Kö.]

3. Stille Stunden. Aphorismen aus Richard Rothe's handschriftlichem Nachlass. Wittenberg (Kölling) 1872. 378 S. 8.

Die Herausgabe dieser Aphorismen ist bereits in der Vorrede zum vierten Bande der Ethik Rothe's angekündigt. In seinem Bericht über das in Rothe's Nachlass vorgefundene Ma-

terial zu der 2. Auflage der Ethik sagt Prof. Holtzmann: „An die Excerpte schliessen sich zunächst an 3 — 4000 meist kürzere Sätze, Sentenzen, Streiflichter, Paradoxieen, Lichtblicke, — eine der ausgebreitetsten Lektüre entsprossene Sammlung, in ihren älteren Theilen meist schon für die Ethik verwerthet; in den neueren Theilen gehen die Citate mehr und mehr in eigene Aphorismen des Verf.'s über, die ich, weil sie in der That in einziger Weise genussreich sind, aus der Masse des Materials ausscheiden und zum Gegenstande einer besonderen Publikation machen werde.“ In den vorliegenden Stillen Stunden liegt diese Publikation vor. Ihr Sammler und Ordner, Prof. Nippold, hat Alles und Jedes, was in dem Manuscripte von Rothe herrührt, aufgenommen und es unter 12 Rubra gebracht unter fortgehendem Hinweis auf diejenige Stelle in der Ethik, zu der die Sentenz gehört. Es sind dieser Sätze im Ganzen 1643 und sollen dieselben zu einer von dem Herausg. zu einer in Arbeit begriffenen Biographie Rothe's noch besonders verwerthet werden. Somit bilden diese Stillen Stunden, in denen die einzelnen Aphorismen mit pointilleuser Genauigkeit behandelt werden, ein Complement zu dem grossen Werke der theologischen Ethik Rothe's und werden den Freunden derselben eine erwünschte Gabe seyn, wengleich wir ihnen den excessiven Werth nicht beilegen können, den ihnen Sammler und Ordner beilegen. [A.]

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. Joh. John (weil. *Theol. Dr.* und Archidiac. zu St. Petri in Hamburg), Lehrpredigten. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von *Dr. G. Röpe*. Hamburg (Mauke) 1872. 279 S. gr. 8.

Der ehrwürdige John (geb. 1797, gest. 1865, im Predigtamte seit 1827) hat zu verschiedenen Zeiten „Lehrpredigten“ gehalten. In einer derselben spricht er sich hierüber so aus: „Die Predigt hat in unsern Tagen wieder, wie in der Reformationszeit, die Aufgabe, zu lehren, die lange Zeit verschlossen gehaltenen Schätze des göttlichen Worts wieder aufzuschliessen; es ist unglaublich, in welcher Unbekanntschaft mit den wesentlichsten christlichen Grundbegriffen Viele aufgewachsen sind; es wäre sonst unmöglich, dass man unseren Gemeinden die allerseichtesten, von der Oberfläche abgeschöpften religiösen Begriffe für Christenthum verkaufen und Käufer dazu finden könnte.“ Gewiss ein sehr beherzigenswerther Gedanke! Die „Lehrpredigten“ fanden auch in Hamburg grossen Anklang, und als i. J. 1868 *Dr. Röpe* versprach,

den damals herausgegebenen „Festpredigten“, „wenn es gewünscht werde, noch einen Band von Lehrpredigten aus dem Nachlasse des theuern John nachfolgen zu lassen“, wurde er „an dies Versprechen seitdem von den verschiedensten Seiten unablässig gemahnt“. Ehrbare Bürger, die er nicht kannte, redeten ihn auf der Strasse darum an; auch der Verleger ersuchte ihn um eine neue Mittheilung aus den reichen Schätzen des John'schen Nachlasses, und „ein Verleger weiss ja am besten, ob ein Buch noch geliebt und begehrt wird“. So erscheinen denn, in solider buchhändlerischer Ausstattung, „zum Besten des St. Petri Thurmbaues“, die vorliegenden 27 Predigten. Davon handeln 5 aus dem J. 1844 „über die Lehre von Gott“ (1. u. 2.: „Gott ist Gott“; 3., 4. u. 5.: „Gott ist ein lebendiger“, „ein heiliger“, „ein menschengewordener Gott“). Besonders um diese Predigten wurde *Dr. Röpe* mehrmals gebeten; „fast 30 Jahre, nachdem sie gehalten, waren ihre Thematata und ihr Inhalt noch Manchen im Gedächtniss, denen sie ihrer Zeit in's Herz gedrungen“; John hoffte also nicht vergeblich, mit diesen Predigten „dem eindringenden Pantheismus bei seinen Zuhörern entgegenzuwirken.“ Gleichfalls aus dem J. 1844 sind die 4 Vorträge „über die Lehre vom Gewissen“ (: „die hohe Bedeutung des Gewissens“; „das gute Gewissen“; „die Bildung des Gewissens“; „die Reinigung unsers Gewissens durch das vollgiltige Opfer Jesu“). Auch rühren aus demselben Jahre die 6 Predigten „über die Lehre von der Sünde“ her (: „das Wesen der Sünde“; „die Erbsünde“; „die Verwandtschaft der Sünden unter einander“; „dass sich der Sünder selbst elend macht“; „die Vergebung der Sünden“; „die Freiheit der Christen von der Sünde“). Es folgen sodann (aus dem J. 1845?) die 3 Predigten „über das christl. Familienleben“ (: „fünf Grundsätze der christl. Kinderzucht“; „die Heiligkeit der Ehe“; „die Stellung der Dienstboten“); ferner die beiden Vorträge „über das Wunder“ und „über die Lehre des Apostels Jacobus vom Thun“. Die nachher folgenden 2 Predigten „über die Geschichte des Eli“ (: „von der Schwäche des Charakters“; „unsere Ergebung in Gottes Willen“), aus einer zusammenhängenden Reihenfolge (vom J. 1836) entnommen, sollen „eine Probe geben, mit welcher Geistesfülle John auch das alte Testament zu behandeln wusste“. Dann kommt noch die Predigt „vom Segen des geistlichen Liedes“. Den Beschluss machen 4 Vorträge „über die Lehre von der Kirche“ (1: „die Kirche Christi im allgemeinen“; 2, 3 u. 4: „die Kirche im Verhältniss zum Staat“, „zur Schule“, „zur Familie“); sie tragen „das Zeichen des J. 1848 an der Stirn“, und mit Recht heisst es von ihnen: „Manches ist nicht so

schlimm geworden, wie der sel. Verf. damals fürchtete, Manches noch schlimmer; im Ganzen ist's, als wenn sie heute gehalten würden; freilich von dem Sinne, in welchem jesuitische Heuchelei ultramontaner Geister in unseren Tagen einige von John's Worten über Kirche und Schule sich aneignen könnten, hat John sicher keine Ahnung gehabt, der nichts anders wollte, als dass der ganze Schulunterricht vom Geiste des christl. Glaubens durchdrungen werde, und dass von Seiten der Gemeinde darauf gedrungen würde, dass er es sei.“ Beigefügt sind den Predigten schlüsslich noch Mittheilungen „aus dem Leben des sel. D. John, von Dr. O. E. S. Wolters, Hauptpastor zu St. Catharinen“ in Hamburg, dem „innigsten Jugendfreunde“ und nachmaligen Amtsgenossen des Entschlafenen. „Beides (so endigt des Herausgebers Vorwort), die Predigten und das erweckliche Lebensbild John's, mögen dazu beitragen, dass sein Gedächtniss in Segen bleibe und durch das Wort des treuen Lehrers auch noch lange nach seinem Tode das Reich Gottes unter uns gefördert werde.“ Wir wünschen das auch und hoffen es mit ziemlicher Bestimmtheit. Denn sind auch diese Kanzelvorträge wol nur einer gebildeteren Zuhörerschaft völlig fassbar, so wird doch eben unter einer solchen noch gar Mancher „aus eigener Erfahrung erkennen, dass eine eingehende Beschäftigung mit diesen Predigten durch den reichsten geistigen Genuss und geistlichen Gewinn für Herz und Gemüth sich selber belohnt“. Was für ein hochbegabter Redner John war, leuchtet vollständig schon aus den Predigten über „das Wesen der Sünde“ und über „die Erbsünde“ hervor, nicht minder aus denen „über das christl. Familienleben“, „über das Wunder“, „über die Geschichte des Eli“ und über „die Kirche im Verhältniss zu Staat, Schule und Familie“; auch aus denen über „die Bedeutung des Gewissens“ und über dessen „Reinigung durch das Opfer Jesu Christi“, sowie aus der „vom Segen des geistlichen Liedes“. Auch bei solchen Predigten, mit denen wir nicht ganz einverstanden sind (z. B. die 8., 13., 24. und besonders die 7. u. 20.), finden sich doch immer einzelne vortreffliche Abschnitte, und wir sind daher dess ebenfalls gewiss, dass dem Dr. Röpe wenigstens „Viele für die auf die Herausgabe dieser Predigten verwandte Mühe herzlich danken werden“, — so herzlich, wie wir ihm dafür danken. Weshalb er jedoch „dringend bittet, jedweden Tadel gegen ihn, den Herausgeber, zu richten, da er ja unbedingt alle Verantwortung auf sich zu nehmen habe“, lässt sich schwer verstehen, da doch auch John für keinen absolut tadellosen Prediger gelten kann. Aus diesem Grunde bleibt uns auch Dr. Röpe's

„letztes Bedenken“ unklar. „Dies Bedenken bestand aber wahrlich nicht darin, ob diese Predigten des Druckes werth seien, sondern in der Furcht, bei dem immer leidenschaftlicher werdenden Streit religiöser Ansichten könnte der Name des theuern Verfassers von irgend einem ungünstigen Beurtheiler noch nach seinem Tode verunglimpft werden.“ Aber welcher treue Wahrheitszeuge ist nicht noch nach seinem Tode verunglimpft worden? Was steht Matth. 5, 11 ff.? Wer unserer Zeit das Wort Gottes so nachdrücklich vorhält wie John, dem lässt sie auch im Grabe noch keine Ruhe. Es wird immer und immer wieder bei den Hohenpriestern und Pharisäern des Zeitgeistes heissen: Wir haben gedacht, dass dieser Verföhrer sprach, da er noch lebte: „Wir wollen nicht bei der Welt, sondern die Welt soll bei uns zur Schule gehen, wenn sie selig werden will“ (S. 219), und: Was soll uns in den Stürmen der nächsten Zeit retten? „Die Antwort, die ich von allen Seiten vernehme, lautet: eine bessere Verfassung! Ja, durch Verfassungen soll jetzt alles besser werden. Ich bezweifle das aber sehr aus dem einfachen Grunde, weil ein schlechtes Buch dadurch nicht besser wird, dass es einen neuen Einband erhält“ (S. 233), und: „Schon schwingt der Zerstörer seine Axt gegen die Heiligthümer der Kirche, aber dieselben Hände greifen auch bereits in die Heiligthümer der Familien hinein. Die Ehe soll ein blos bürgerlicher Vertrag werden, die Kinder Eigenthum des Staats, und die heiligsten Geföhle, Liebe, Aufopferung, Vertrauen, Dankbarkeit werden bereits als knechtische Gesinnungen, Freude am stillen Familienglück als Beschränktheit des Geistes verspottet; sie kennen ja auch nichts als thierische Lust und schmutzigen Egoismus, und wenn es nach ihrem Sinne geht, können wir es erleben, dass Ehecontracte auf 15 oder auf 5 Jahre abgeschlossen werden. Ihr wendet euch mit Abscheu von solchem Treiben ab, aber schlagt die Gefahr nicht zu gering an, dass ein solcher frecher Geist mehr und mehr um sich greift; knüpft wieder an an Gott, es ist hohe Zeit. Ihr habt euch viel zu hoch verstiegen, steigt eilend herab, es ist Zeit, dass Christus wieder in eure Häuser einkehre. Nur er kann die Verderbnisse des Zeitgeistes von uns abhalten“ (S. 260), und: „Kniee vor Gott, so brauchst du vor dem Mammon, vor den Götzen der Menschengunst, vor dem eisernen Despotismus der Zeitmeinungen nicht zu knieen“ (S. 16), u. s. w. Wer sich so, wer sich wie John äussert, der hat das Verbrechen der beleidigten Majestät des Zeitgeistes begangen und muss, lebendig oder todt, Verunglimpfung leiden. Möge solcher Unglimpf unsern „Lehrprediger“ im reichsten Masse treffen! [Str.]

2. F. L. Steinmeyer, Ostern und Pfingsten. 56 S. gr. 8.
 3. Dr. A. Tholuck, Die Gebetserhörung. 14 S. gr. 8.
 (Beide Schriften: Berlin, bei Wiegandt, 1872.)

Aus drei vor einem distinguirten und wissenschaftlich gebildeten Berliner Auditorium „in dem Saale des Cultus-Ministeriums“ gehaltenen Vorträgen entstand, geschmackvoll verlegt, obiges Broschürenpaar. Steinmeyer hat seine „Zwei Festbetrachtungen im Jahre 1871 ausgesprochen“, die erste in der Oster-, die andere in der Pfingstwoche, und zwar je über eine der Fragen: „Was ist doch das Auferstehen von den Todten?“ und: „Ist noch Heiliger Geist auf Erden?“ Gegen Ende der Osterbetrachtung bekennt der Redner selbst, „er schliesse mit einem gemischten Gefühl; von der einen Seite habe er das Zeugniß des Gewissens, nicht allein seine tiefste Ueberzeugung, sondern auch die objective christliche Wahrheit gedeutet zu haben; von der andern Seite wisse er es wohl, er habe Erwartungen getäuscht und vielleicht Verstimmungen hervorgebracht.“ Dem stimmen wir bei, und günstiger lässt sich auch über die Pfingstbetrachtung kaum urtheilen. — Zwischen jenen beiden Ansprachen steht der Zeit nach Tholuck's „Vortrag am Dienstag nach Exaudi 1871 gehalten“. Es besteht zwischen dieser Betrachtung und der vorigen ein Unterschied, der fühlbar genug, aber schwer zu bezeichnen ist. Sollte er wol gleich seyn dem Unterschiede von Halle und Berlin? Hat vielleicht der Redner seinen Zuhörern die Verschiedenheit des Hallischen und des Berliner „Glaubens“ in leisen Andeutungen bemerklich machen wollen? Fast scheint es so, wenn wir die Emphase betrachten, womit in Schleiermacher's und Hegel's Stadt, am Ursitze einer grautheoretischen Religionsphilosophie von unermesslich dünnem Wortgeräusch, an jenen Thatkräftigen erinnert wird, der in praktischer Frömmigkeit und demüthiger Zuversicht „das Hallische Glaubensmonument aufgerichtet hat“, an den „schlichten, bescheidenen Francke“. Und noch mehr Schein gewinnt unsere Vermuthung, sobald wir erwägen, was weiter gesagt wird, nemlich: Wenn wir von Francke's eigener Hand verzeichnet lesen, wie sogar „auch er in seiner Jugend einst beten musste: ‚Gott, wenn du bist, so höre mich!‘ lässt sich für einen Hallischen Glaubensanfänger eine stärkere Aufrichtung denken, als diese? Kann etwas gewaltiger und trostreicher dem Hallischen Studenten als das Hallische Waisenhaus predigen: Aus der Enge in die Weite führt der Heiland seine Leute, dass man seine Wunder seh'?“ Nehmen wir auch von einer Uebersetzung dieser Stelle in unsern nicht salonfähigen Dialekt geziemenden Abstand, so dünkt sie uns

doch dreierlei zu enthalten: das beliebteste Formular bei alten Berliner Betern, und eine Moral für Berliner Glaubensvollender, und einen Text in Betreff Berliner Professoren. Haben wir den „Vortrag“ missverstanden? Nun denn, unzweideutig lautet doch der Schluss: Wäre nur „der Eine gefährliche Irrthum nicht, den ein sonst theurer Lehrer unter uns verbreitet hat! Wie viele, die von keinen anderen Gebeten wissen wollen, als von solchen, von denen wir getrieben werden!“ „Auf warme Gebete wollt ihr warten; aber so lange wir keine warmen Gebete darbringen können, sollen wir nicht wenigstens wahre Gebete beten?“ „Auf dem Wege geht der Weg zum Heiligthum des Gebets und zu erhörlichen Gebeten!“ Hierüber scheint man eben in Berlin anders zu denken als in Halle. Wir unsers geringen Theils halten es in diesem und manchem andern Betracht mit dem „Vortrage“. Nicht in jedem Betracht! Denn z. B. die „Stimmen hilfsbedürftiger Wesen von Millionen Milchstrassen und Fixsternen“ haben wir niemals gehört. Und doch dringen sie stündlich „in das Ohr, welches hört ohne Schall und Stimme, und doch glaubt daran jedes fromme Herz“? Glaub's wer will! „Wir jedoch, die wir Unterthanen dessen sind, der sich für den König der Wahrheit erklärt hat, der dazu geboren und in die Welt gekommen ist, um der Wahrheit ein Zeugniß abzulegen, für uns gilt keine Stimme der Natur, so lange der König der Wahrheit ihr nicht das Siegel aufgedrückt hat“ (Worte des „Vortrags“, S. 4). Wo ist „Zeugniß“ und „Siegel“ vom „König der Wahrheit“ für die „Stimme der Natur“ aus dem Munde astronomischer Infallibilisten? Ruft ihnen doch sogar das Echo einer andern „Naturstimme“, des schlichten Verstandes, misstrauisch zurück: *Si fabula vera est!*

[Str.]

4. Dr. ph. E. J. Meier (Stadtprediger und Superint. in Dresden), Feststunden brüderlicher Gemeinschaft. Ephoralansprachen und Festreden. Leipzig (Teubner) 1871. 93 S.

Bei Gelegenheit des [doch wol nur halben, 25jährigen — Red.] Jubiläums von Consistorialrath Dr. Kohlschütter wurden vier Conferenz-Vorträge und einige andere Ansprachen, welche in den Jahren 1867 bis 1870 von dem Verfasser gehalten worden sind, abgedruckt und als Ganzes dem Jubilar dargeboten. Die Vorträge sind jedenfalls auch in weiteren Kreisen lesenswerth, und gar manches der Beherrschung würdig. Denn wenn auch der Verf. der Vermittelungstheologie anzugehören scheint und sich hin und wieder auf Männer wie de Wette und Schleiermacher beruft, wenn er auch neben anderen theologischen Richtungen sogar dem

Rationalismus ein relatives Recht zugesteht sich auf Luther zu berufen (S. 48) und besonders grosse Hochachtung ausspricht vor „einem sittlich ernsten Rationalisten“, der der Wahrheit näher stehe als mancher Orthodoxe (S. 58), wenn er auch den Mund etwas voll nimmt vom „germanischen Christenthum“ und von der „wunderbaren Gestaltungsfähigkeit des Christenthums“ — so weiss er doch auch wieder den Krebschaden der Zeit recht zu beschreiben und predigt die *Sola-fides*-Lehre und die Gerechtigkeit Christi als die rechten Heilmittel. Was er sagt, das kommt ihm vom Herzen, und so will er auch, dass alles Kirchentum, alle Amtsarbeit vom Herzen komme. „Welch ein Busspiegel, sagt er im Hinweis auf Col. 1, 24 ff. vor der Dresdener Diöcese, für unsere Predigt und unsere Seelsorge! Unsere correcten, wohl disponirten, im Laufkorb schulgerechter Kunst vorsichtig einhergehenden Predigten, die vielen sattgewordenen Christen eine Sache geistlicher Unterhaltung geworden sind — sind sie aus diesem Schmerze geboren? hört man die um das Heil der Seelen zitternden, vom Lebens- und Todesernst des Evangeliums erfüllten Herzen heraus? fühlt man auch den Schmerz geistiger Arbeit und das innere Ringen heraus, die Stimme zu wandeln und die ewigen Gottesgedanken den vom Innersten des Evangeliums oft so weit abgewendeten Gedanken und Anschauungen der Zeit nahe zu bringen, den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche, statt im bequemen Geleis hergebrachter Weise sich fortzubewegen? Und unsere Seelsorge — geht sie einher auf den stillen, oft verkannten, verborgenen Wegen ringender Liebe, mit dem klaren, scharfen Auge für das Gute auch unter allen Trübungen und Entstellungen, mit dem grossen Glauben an die Menschheit (?!), wie ihn der Herr selbst bei dem tiefsten Blick in den Höllenabgrund der Bosheit so wunderbar bewahrt hat; der Hass der Welt stürmt auf ihn ein, er sieht die Menschheit in ihrer tiefsten Entwürdigung, und doch nicht ein Blick der Verachtung, nicht ein Wort der Verzweiflung — nur der Blick des tiefsten Mitleids. Zu den Füssen dieses Herrn hat ein Paulus den Schmerz ringender, mitleidender Liebe mit der Gemeinde gelernt, zu seinen Füssen wollen auch wir es lernen, und ob wir auch persönlich mit dem Martyrium verschont blieben, die Noth der angefochtenen Brüder in herzlichem Mitleiden mittragen.“ In dieser Stelle befindet sich auch solch ein missverständliches Wort von sehr zweifelhaftem Werthe; wären ihrer in der Schrift weniger, so würde der Segen wohlgemeinter freimüthiger Rede noch grösser seyn.

[H. O. Kö.]

5. Theod. Schott (*Dr. theol.* und I. Pfarrer zu St. Jacob in Augsburg), Psalmen für Freunde des göttlichen Wortes in Wochenpredigten ausgelegt. I. Heft. Der 25. Psalm. Augsburg (Jenisch) 1871. 96 S.

Der ganze Psalm wird hier in zehn Abschnitte zerlegt und bildet so den Grundstock für zehn Predigten. Sinnige und sorgfältige Auslegung und gute praktische Anwendung finden wir hier, aber nicht ohne Breite, wie das auch nicht wird vermieden werden können, wenn man sich zu lange bei solchen kurzen Texten aufhält. Die Predigten haben unter sich zu wenig Unterscheidendes, selten erhebt sich die Sprache zu grösserer Lebendigkeit, zur dialogischen zündenden Rede, sie bewegt sich vielmehr immer nur im monotonen und monologen Rhythmus. Sollten diese Wochenpredigten wirklich stark besucht gewesen seyn? Oder werden sie nur gedruckt, weil zu wenig „Freunde des göttlichen Wortes“ die Arbeit des Predigers anerkannten? — Diese Predigtsammlung erscheint übrigens in zwanglosen Heften und jedes derselben bildet ein für sich bestehendes Ganzes. [H. O. Kö.]

6. Joh. Porst's Göttliche Führung der Seelen und Wachstum der Gläubigen. Herausg. und verlegt vom Ev. Bucherverein. Stereotyp-Ausgabe. Berlin 1871. Comm. Wiegandt.

Als der Evangelische Bucherverein in Berlin vor einigen Jahren den Bericht über seine 25 jährige Wirksamkeit herausgab, theilte er in demselben auch mit, dass er im Begriffe stehe, das Buch: „Göttliche Führung der Seelen und Wachstum u. s. w. von Joh. Porst“, dem Verfasser und Sammler des bekannten, in Berlin, den Marken und in etlichen Gegenden Pommerns immer noch in Haus und Herz eingebürgerten Gesangbuches, zur Feier seiner 25 jährigen Wirksamkeit wieder herauszugeben. In der grösseren Ausgabe dieses früherhin so verbreiteten und beliebten Werkes verarbeitete Porst, auf dringendes Anhalten seiner Zuhörer, seine 13 Jahre lang in Berlin gehaltenen Donnerstags-Predigten. — Um jedoch auch den Armen und Unbemittelten die Anschaffung zu ermöglichen, gab Porst im Jahre 1723 einen Auszug aus dem grösseren Werke heraus, und dieser Auszug ist es, welchen der Evang. Bucherverein in dem vorliegenden Buche hat abdrucken lassen. In 190 Betrachtungen von je 3 enggedruckten Seiten führt Porst den Leser, von dem Stande der äussersten Sicherheit ausgehend, durch den gesammten Heilsweg mit allen seinen verschiedenen Abwegen und Gefahren bis zu dem letzten Siege der Gläubigen über den Tod. In „vier Büchern“ (nach Arnd'scher Weise) werden 4 ver-

schiedene Stadien des inneren Standes und Wachsthums dargestellt, welche in den einzelnen — im Ganzen, wie bemerkt, 190 — Betrachtungen in organischer Entwicklung beschrieben werden. Das I. Buch handelt von dem Stande der Sicherheit, was derselbe sei, wie der Sünder darinnen hingehet, daraus aufgeweckt wird, und wie er sich hernach bezeigt. — Das II. Buch: „Wie der aufgeweckte Sünder in die Busse geführt wird, und zum Glauben kommt.“ — Das III. Buch bespricht: „Die Gnad- und Heilsschätze, welche der Gläubige erlangt und genießt.“ — Das IV. behandelt „Das Wachsthum der Wiedergeborenen nach dem dreifachen Alter der Gläubigen in Christo“ (Kinder, Jünglinge und Väter in Christo). — Um eine kleine Probe aus dem Buche zu geben, führen wir an, wie Porst im I. Buche in der 27sten Betrachtung „Von der Aufweckung eines Sünders durch Träume“ handelt: „Gott bedient sich auch zur Erweckung des Sünders bisweilen der Träume, als eines gleichfalls (vorher waren als solches die Wunder und Zeichen genannt) ausserordentlichen Erweckungsmittels.“ Es werden zuerst Beispiele und Worte der h. Schrift angeführt: Hiob 33, 15—17. 4 Mose 12, 6. 1 Mose 37, 5. 7. 1 Könige 3, 5: „Das Werk Gottes in solchem Traume besteht darin, dass Er das Ohr der Leute öffnet, und schrecket sie und züchtigt sie“. Der Zweck Gottes dabei wird durchaus nach Hiob 33 entwickelt, und dann also fortgefahren: „Nachdem aber das Wort Gottes völlig geoffenbart und den Menschen in die Hände gegeben, auch der ganze Rath Gottes von unserer Seligkeit in Christo erfüllt und aufgeschlossen ist, also, dass auch die Thoren nicht irren mögen (Ap.-G. 20, 27. Jes. 35, 8), so ist solche Art der Erweckung nicht so gemein, doch handelt Gott hierin noch oft nach seiner Freiheit und Begierde, den Menschen beizukommen (Hiob 36, 22. 23). Doch müssen Träume wohl unterschieden werden. Es gibt blos natürliche Träume, die nur ein Gaukelwerk der Einbildungskraft sind (Sir. 36, 6. 12. Pred. 5, 6. Jerem. 23, 16). Es gibt teuflische Träume, aber auch göttliche Träume, wodurch Gott den Menschen vor Gefahr warnt u. s. w. Dergleichen Träume muss man eben nicht suchen und begehren, aber auch, wenn Gott sie gibt, nicht vernichten u. s. w.“ (Offenb. 2, 7.) Hierauf eine Ansprache an die Seele, und darauf ein Gebetsseufzer. — Dies die Anlage der sämtlichen Betrachtungen. Es ist gute, gesunde Speise, welche hier durch das ganze Buch (von 35 Bogen) hindurch den Seelen dargeboten wird, welche in inneren Kämpfen stehen, zum klaren Bewusstseyn der verschiedenen

Stadien solcher Kämpfe und endlich zum Siege gelangen möchten.

Was endlich die Gestalt des Gefässes, in dem uns so köstlicher Inhalt geboten ist, betrifft, so ist nach guter alter, neuerlich nur noch in Kompendien beobachteter Sitte eine jede der 190 Betrachtungen in kleine §§. zerfällt, welche meist nur den Raum weniger Zeilen einnehmen. Das ist nicht nach dem Sinne der modernen Erbauungsliteratur, zu der die vor bald 50 Jahren zum ersten Male erschienenen „Stunden der Andacht“ von Zschokke den Ton angegeben haben, in denen man in unbeschäftigter Stunde mehrere Seiten ablas, sich der schönen, glatten Sprache in den Naturbetrachtungen freute, von Rührung und Andacht sprach, diese aber nach den schnell durchflogenen Seitenzahlen, nicht aber nach den Salzkörnern ernster, kräftiger, gesalbter und doch ungeschminkter Schriftgedanken, die, in menschliche Rede und Erfahrung gefasst, ein- und durchdringen, bis dass sie scheiden u. s. w., bemass. Solche Salzkörner bringt das vorliegende Buch, Körner voll tiefen Nahrungs-, auch Arznei-Gehalts, nicht glatt und niedlich, aber voll innerer Kraft, an denen man schon bei dem Lesen merkt, dass sie, weil aus dem Worte und Geist Gottes, nicht leer zurückkommen. Es ruht ein Segen darauf; sie haben die Verheissung des „Gelingens“, und wie es an vielen heimgegangenen Seelen sich bewährt hat, so kann und wird die Arbeit dieses Buches auch jetzt noch nicht vergebens seyn, wenn es nur empfängliche und verlangende Seelen findet. Wer den Seinigen ein gesundes evangelisches Erbauungsbuch geben will, der greife zu Joh. Porst's göttlicher Führung der Seelen, damit sie an der Hand des alten bewährten Führers zu einem vollen Mannesalter in Jesu Christo heranwachsen!

[Ei.]

7. Das Büchlein von der Unfehlbarkeit für den Bürger und Landmann. München (Gummi's Buchhandlung — Beck) 1872. 2. Aufl.

Dies Büchlein ist meisterhaft geschrieben, ebenso gemeinverständlich, wie inhaltreich. Es trägt der Wahrheit, wie Pietät gleichmässig Rechnung, und sucht ohne starke, pietätlose Aeusserungen den wegen der Unfehlbarkeitslehre innerhalb der römisch-katholischen Kirche entstandenen Glaubensstreit nach seinen wahren Ursachen und Folgen klarzulegen.

[Ei.]

8. Martin Boos, der Prediger der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, innerhalb der römisch-katholischen Kirche. Basel (Verlag christlicher Schriften) 1872. 70 S. 8.

Vor fast 50 Jahren hat der sel. Gossner die ausführliche

authentische Biographie oder vielmehr in Wahrheit Selbstbiographie von Martin Boos, des mächtigsten Zeugen und Confessors der Lehre von der Rechtfertigung allein um Christi willen im Glauben innerhalb der römisch katholischen Kirche, herausgegeben, und dies Buch, so kunstlos, ja zum Theil formal schwer geniessbar es geschrieben ist, hat einen tiefen bleibenden Segen mit sich geführt. Vorliegendes Büchlein nun ist im Grunde nichts als ein glatter Auszug aus jenem Werke, zu praktisch christlichem Zweck besonders für evangelische Kreise und (durch Zeichnung der grundverschiedenen Bilder eines Döllinger und Boos) zum Frommen vermeintlich modern altkatholischer zusammengestellt, und ihnen darf daselbe auch aufs wärmste empfohlen werden. Freilich ist dabei aber doch nicht zu leugnen, dass in dem Auszuge mehr oder minder unwillkürlich die specifischen göttlich gewaltigen Eigenthümlichkeiten und immerhin Härten des apostolischen und Lutherschen, von Boos so original selbstkräftig erfassten Wortes von der Rechtfertigung *sola fide* theilweise ein wenig abgeschliffen erscheinen, und dass die Abschwächung des Gegensatzes der Boos'schen Predigt gegen das specifisch römisch katholische Kirchenthum, so wie die Fassung der hier nur seltener wiedergegebenen urkräftigen *ipsissima verba* von Boos in allgemeineren Rahmen nicht die durchschlagende Wirkung haben kann, als jene Boos'sche Selbstbiographie selbst. [G.]

XIX. Hymnologie.

1. Allgemeines evangel. Gesang- und Gebetbuch zum Kirchen- und Hausgebrauch. Zweite Auflage. Hamburg (Rauhe Haus) 1871.

Es ist Bunsens Gesangbuch, das hier von der Buchhandlung des Rauhen Hauses in neuer Auflage dargeboten wird; es mag überflüssig erscheinen ein Gesangbuch, zumal wenn es in neuem unverändertem Abdruck erscheint, einer eigentlichen Recension zu unterstellen; doch einmal sind seit dem ersten Drucke (1846) volle 25 Jahre verflossen, so dass was damals für und wider geschrieben ist, jetzt wol dem grösseren Theile der Theologen wenig bekannt ist; ferner leben wir ja in einer Zeit, die sich der Gesangbuchsfrage mit besonderem Eifer zugewandt hat, hymnologische wie liturgische Studien sind rüstig fortgeschritten; daher stellt sich diesem neuen Abdruck gegenüber ganz besonders die Frage: ist ein unveränderter Abdruck der Bunsen'schen Arbeit von 1846 gutzuheissen oder nicht?

Bunsen's Verdienste auf dem Gebiete der Hymnologie sind

so allgemein anerkannt, dass es überflüssig wäre, hier ihr Lob noch besonders zu reden. Man braucht nur die seit seinen Vorarbeiten erschienenen neueren Gesangbücher zu vergleichen, und man wird leicht finden, wie viel Bunsen's Auswahl und Behandlung der Texte Benutzung und Beachtung gefunden hat. Er hat in seinen 440 (oder genauer 441, denn Nr. 109 ist doppelt) Liedern eine treffliche Perlschnur evangel. Kernlieder gegeben; man wird bei ihm nicht leicht etwas von dem Mittelgut finden, wie es unsere Gesangbücher mit 800, 900 und mehr Liedern so häufig als unnützen Ballast mitschleppen, zu unnöthiger Vermehrung des Umfanges und der Kosten. Wenn aber Bunsen seine Arbeit der Gemeinde zum Gebrauch übergeben hat, wenn die Herausgg. auch jetzt wieder den Wunsch aussprechen, dies Buch in den kirchl. Gebrauch der Gemeinden übergehen zu sehen, dann muss in Bezug auf die Auswahl der Lieder erinnert werden, dass man doch bei neuem Abdruck nicht hätte vergessen dürfen, auf die Arbeiten Bezug zu nehmen, die inzwischen geschehen sind, um einen festen Liedergrundstock für evangel. Gesangbücher zu gewinnen: wir vermissen nicht weniger als 23 von den Liedern der Eisenacher Auswahl; ja von den 80 Liedern der Preuss. Regulative fehlen 9: Ach wundergrosser Siegesheld; Auf Gott und nicht auf meinen Rath; Ein reines Herz, Herr, schaff in mir; Jesus lebt, mit ihm auch ich; Mein erst Gefühl sei Preis und Dank; Meinen Jesum lass ich nicht, weil er sich; Wach auf, mein Herz, die Nacht ist hin; Wie gross ist des Allmächt'gen Güte; Wollt ihr wissen, was mein Preis.

Es muss im Uebrigen freilich von dieser Auswahl gerühmt werden, dass fast Keiner unserer bedeutenden Liederdichter vergessen worden ist; nicht weniger als 181 Sängernamen sind in den 440 Liedern vertreten; ungerne haben wir freilich vermisst aus den Sängern des 16. Jahrh. Barthol. Ringwaldt, aus dem 17. Jahrh. Christian Keimann, Ahasv. Fritsch und Daniel Herrnschmidt; weniger nennen wir es einen Schaden, dass eine Anzahl Namen des 18. Jahrh. fehlen, wie Woltersdorf, J. A. Cramer, J. S. Diterich, Balt. Münter und Chr. Chr. Sturm. Ungewöhnlich stark vertreten finden wir die Poesie der Böhm. Brüder, im Ganzen durch 20 Lieder (Lieder wohl werth wieder in Erinnerung gebracht zu werden, nur dass unsere Gemeinden den grössten Theil derselben ihrer ungefügen Melodien wegen nicht singen können); ebenso ungewöhnlich zahlreich sind Tersteegens Lieder — 15. Dagegen muss auffallen, dass nur 2 von Gellert's Liedern Aufnahme gefunden haben: das ist wohl begründet, wenn wir ihren Werth als Kirchenlieder bemessen, doch ist so manches derselben

Eigenthum der Gemeinden geworden, dass man es ihnen nicht füglich wird entziehen dürfen.

Was nun die Behandlung der Texte betrifft, so zollen wir dem feinen Takte Bunsen's und der Kunst, alte holprige Texte lesbar und singbar zu machen ohne ihre Kraft und ihren Geist anzurühren, volle Anerkennung. Es ist allerdings eine böse *crux*: dass geändert werden müsse, darin sind so ziemlich Alle einig, aber über das Mass der Aenderung wird niemals eine Einigung erzielt werden: Geschmack, Gewöhnung, subjektives Empfinden werden stets diesen ganz anders leiten und bestimmen wie jenen. Darum wäre es auch Recensenten leicht, eine ganze Anzahl von Aenderungen Bunsen's zu bezeichnen, gegen die er entschieden Protest erheben müsste. Wir wollen nur auf 2 Punkte hinweisen. Einmal: Bunsen hat bei einer Anzahl von alten Liedern das Kyrieleis am Schlusse geändert; in Luthers Katechismuslied: „Mensch, willst du leben seliglich“ hat er dafür gesetzt: Hör Gottes Wort! in dem Weihnachtslied: „Gelobet seist du, Jesu Christ“ hat er es mit: Hallelujah! vertauscht: in beiden Fällen nicht bloß ganz unmotivirt, sondern nach unserm Gefühl auch entschieden abschwächend. In ersterem Liede ist das Kyrieleis die ergreifende Antwort des Sünders auf Gottes heil. Gesetz, es ist kurz zusammengefasst das Beichtgebet: O frommer und getreuer Gott, ich hab gebrochen dein Gebot. In dem Weihnachtsliede aber verwischt das Hallelujah den Charakter des Liedes als Leise, und ist zu einer Aenderung durchaus kein Grund vorhanden. Sodann: Bunsen hat eine Antipathie gegen die Form: Jesulein; Ref. versteht dies Bedenken wohl und steht völlig auf seiner Seite in der Verwerfung des spielenden, tändelnden Gebrauches des heil. Jesusnamens, wie er uns in manchem Liede so störend entgegentritt; aber wir möchten doch in den Weihnachtsliedern diesem Deminutivum sein Recht bewahrt wissen: Bunsen selbst hat sich gescheut aus dem Weihnachtsliede „Vom Himmel hoch“ die Worte: Ach mein herzliebes Jesulein zu tilgen; warum kann er dann aber nicht auch in Nicol. Herman's Kinderlied „Lobt Gott ihr Christen, alle gleich“ „das herze Jesulein“ in v. 7 stehen lassen, warum muss es dafür heissen: „der liebe Heiland mein“? warum muss er es streichen in Paul Gerhardt's: „Kommt und laßt uns Christum ehren“ in v. 7?

Grosse Geschicklichkeit hat Bunsen in der Verkürzung von Liedern bewiesen; man vergl. z. B. wie glücklich er das Dessler'sche Lied: „Hier ist mein Herz, o Seel und Herz der Seele“ von 10 Versen auf 5 reducirt hat; wir notiren ferner: Straf mich nicht in deinem Zorn von 7 V. auf 5; Ihr armen

Sünder kommt zu Hauf von 9 auf 7 V.; Komm Heidenheiland, Lösegeld von 7 V. auf 5; Auf, auf, ihr Reichsgenossen von 12 V. auf 5; Auf, auf, weil der Tag erschienen von 11 auf 9 V.; Wir singen dir, Immanuel von 20 auf 16 V.; Fröhlich soll mein Herze springen ist um 4 V. verkürzt; Schau, schau, was ist für Wunder dar (oder bei Bunsen: Schaut! welch ein Wunder stellt sich dar?) gar um 11 V. u. s. f. Dies Princip der Abkürzung ist ja schon ziemlich allgemein zur Geltung gekommen, manches werthvolle Lied wird durch eine geschickte Verkürzung wieder für die Gemeinde brauchbar gemacht, nur dass, bis einmal eine allgemeine Einigung erreicht wird, es nun immer weniger möglich wird, zwei verschiedene neuere Gesangbücher zugleich zu benutzen.

Entschiedenem Protest erheben wir aber gegen Bunsen's Anordnung der Lieder. Zunächst etwas Aeusserliches: es ist ja in der Idee sehr schön, dass er innerhalb der einzelnen Abschnitte nicht nach dem Alphabet, sondern chronologisch nach der Lebenszeit der Verfasser die Lieder geordnet hat. Wen wollte es nicht interessiren zu verfolgen, wie z. B. die weihnachtliche Freude in den verschiedenen Zeitabschnitten der evangel. Kirche im Liede ihren Ausdruck gefunden, wie also die böhm. Brüder gesungen, wie Luther und seine Genossen das gottselige Geheimniss gepriesen, was für Festtöne dann Paul Gerhardt angeschlagen, wie tief und innig sich Tersteegen in das Geheimniss der göttlichen Liebe hineingesenkt, wie selbst Gellert's Harfe in volleren Akkorden ertönt unter dem Eindrucke der grossen Heilthat Gottes in Christo Jesu! Interessant ist das gewiss, ist's aber auch praktisch nutzbar für den Gemeindegebrauch? Es will doch ein Jeder so in seinem Gesangbuche Bescheid wissen, dass er nicht immer erst das Register aufzuschlagen braucht um zu finden, was er sucht; drum wollen wir alphab. Ordnung nicht verachten. Aber unser Protest geht weiter auch gegen die sachliche Ordnung; er nennt den ersten Haupttheil Rüstzeit mit den Abschnitten: Schöpfungslieder, Busslieder, Adventslieder. Er legt nemlich für sein Gesangbuch die Entwicklung des Reiches Gottes von der Erschaffung der Welt durch die Zeiten des A. B. bis auf Christum, und von diesem an durch die christl. Kirche bis zu ihrer Vollendung in der Ewigkeit zu Grunde; in dem ersten Theile „Rüstzeit“ schliesst er demnach seine Lieder an die 3 Hauptmomente an: Schöpfung, Gesetzgebung, messian. Weissagung. Das scheint uns aber ein völlig verfehltes *principium partitionis* für ein Gesangbuch: nicht die Entwicklung des Gottesreiches in seinen einzelnen Phasen, auch nicht, wie Andere gewollt haben, das System irgend welcher Dogmatik

geben eine natürliche, übersichtliche Eintheilung ab, sondern es handelt sich beim Gesangbuche erstlich um die verschiedenen Zeiten (Tageszeit und Kirchenjahreszeit); sodann um die Heilsordnung (objektiv: die verschiedenen Gnadenmittel; subjektiv die Heilsaneignung); endlich soll das Gesangbuch den verschiedenen *casus* des Christenlebens und den durch sie hervorgerufenen Stimmungen Ausdruck geben.

Wie wenig Bunsen's Eintheilung passt, das können am besten diese 3 Abschnitte der „Rüstzeit“ zeigen: die Schöpfungslieder enthalten nemlich nicht ein Lob Gottes um des Aktes der Schöpfung willen, sondern sein Lob aus der Natur, aus den Geschöpfen, preisen nicht Gott als den Schöpfer, sondern als den Erhalter und Regierer der Welt; die Lieder von Gesetz und Sünde behandeln das Gesetz eben nur als Buss- und Beichtspiegel, zum grösseren Theile aber geschieht des Gesetzes in ihnen gar keine Erwähnung, sondern sie reden von Jesu dem Arzte der Kranken (Nr. 18), von Jesu dem Hirten, der das verlorene Schäflein sucht (Nr. 14) u. dgl. Wie passt dazu das Kapitel: Von Sünde und Gesetz? Dazu ist man genöthigt, ein gut Theil Buss- und Beichtlieder erst später unter der Aufschrift „Vom geistl. Kampf und Sieg“ zu suchen, z. B.: „Aus tiefer Noth schrei ich zu dir“; „Allein zu dir, Herr Jesu Christ“; „Ach, mein Jesu, welch Verderben“. Für den dritten Theil der „Rüstzeit“, die Adventslieder, würde die Bezeichnung: „die Verheissung der Zukunft unsers Herrn“ doch nur dann passen, wenn unsere Adventslieder wirklich als hervorstechenden Charakterzug Weissagung und Erfüllung besängen; nun vergleiche man aber z. B. Nr. 20: Gottes Sohn ist kommen (v. 1), Er kommt auch noch heute; oder Nr. 21: Lob sei dem allerhöchsten Gott, der unser sich erbarmet hat; unsere Adventslieder reden zumeist nicht vom Standpunkte der Weissagung aus, sondern aus der Erfüllung heraus; sie haben es ferner nur zum geringsten Theil mit der Erscheinung Christi im Fleische zu thun, viel mehr dagegen mit dem Kommen Christi in unser Herz und der Zubereitung unserer Herzen für diese Anknft. Also trifft selbst für diesen Theil die Aufschrift nicht zu.

Doch das sind Dinge, in denen für den Herausgeber eine Abänderung schwierig seyn mochte, wollte man das Buch nicht vollständig umgestalten. Dagegen verdient es eine entschiedene Rüge, dass man nicht einmal in Bezug auf die Unterschriften der Lieder bessernde Hand angelegt hat. Der neue Berliner Gesangbuchsentswurf allein hätte schon manchen Nachtrag an die Hand geben können. Wir wollen in dieser Beziehung einige Andeutungen geben. Paul Gerhard'ts Geburtsjahr ist

nicht 1606, sondern 1607; zu dem Verse: Vor dir, Herr Jesu, steh ich hier Nr. 17 konnte das Jahr 1611 notirt werden; zu Nr. 100: Es fähret heute Gottes Sohn, das Jahr 1709; zu Nr. 125: All Ehr und Lob soll Gottes seyn ist zu bemerken, dass es die Uebersetzung des grossen *Gloria* der röm. Messe ist; zu Nr. 134: Versuchet euch doch selbst, gehörte der Name: Joach. Just. Breithaupt; zu Nr. 163: Sieh, wie lieblich und wie fein: Michael Müller; Nr. 189: O der alles hätt verloren: Gottfried Arnold; Nr. 373: Ein Christ ein tapfrer Kriegerheld: Berl. Gsgbch. 1709; Nr. 379: Rüstet euch, ihr Christenleute: Wilh. Er. Arends; Nr. 404: Freu dich sehr, o meine Seele: Caspar v. Warenberg; Nr. 414: Ach was ist doch unsre Zeit: Sal. Franck; zu Nr. 419 gehörte die Bemerkung, dass es der vierte Vers aus dem Liede: Meine Sorgen, Angst und Plagen sei; zu Nr. 424 die Unterschrift: „das deutsche *Dies irae*“, u. dgl. m.

Doch Bunsen's Buch enthält ja noch viel mehr, als nur ein Gesangbuch; den Anfang bildet ein kleiner Psalter, 62 ausgewählte Psalmen zum Psalmodiren für 2 Chöre eingerichtet, nebst kurzer Anweisung zum Singen der Psalmen und den nöthigen Notenproben. Dazu die drei neutestamentl. Psalmen (*Magnificat*, *Benedictus* und *Nunc dimittis*), nebst der grossen Doxologie und dem Ambrosian. Lobgesang. Wir wissen nicht, ob dieser Versuch, den alten Psalmengesang wieder unter uns zu erwecken, in den verflossenen 25 Jahren viele Gemeinden oder auch nur viele Christenfamilien zum Psalmodiren angeregt und dazu befähigt hat: wir möchten es aber bezweifeln. Recensent ist sich bewusst, mit diesem Urtheile vielen Widerspruch zu finden, wenn er die Wiedererneuerung der alten Psalmodie in unsern Tagen für eine im Wesentlichen verfehlt Bemühung erklärt. In kleineren, enger zusammen gehaltenen Kreisen, wie in christlichen Anstalten, in Diakonissenhäusern u. dgl. mag es vielleicht einem musikalisch begabten Geistlichen gelingen, seine kleine Gemeinde zu einem einigermaßen harmonischen Psalmengesange anzuleiten; den Psalmengesang dagegen so in unsern Gemeinden einzubürgern, wie doch unsere Choräle Volkseigenthum geworden sind, eine Gemeinde so weit an diesen Gesang zu gewöhnen — ohne etwa von einem tüchtigen Chore unterstützt zu werden —, dass der Gesang wirklich erbaulich wirkt und zusammenklingt, scheint uns schlechterdings unmöglich. Bunsen hat die Sache nach Möglichkeit erleichtern wollen, indem er nur einen einzigen Psalmenton ausgewählt hat, nemlich den 8ten Ton (denselben nennt ja Bona: *omni negotio conveniens*), und zwar in seiner einfachsten Form als *tonus ferialis*, nur für das *Gloria patri*

am Schlusse schreibt er den *tonus festivus* vor: nun ja, diese wenigen Noten wird jeder bald lernen, aber wir befürchten eine entsetzliche Eintönigkeit, wenn die gesammten Psalmen mit ihrer ganzen grossen Skala von Empfindungen, von ihren Klagetönen an bis zu ihrem frohen Jubel immer und immer wieder auf dieselben 5 Noten ohne alle Abwechslung abgesungen werden sollen. Wir vermögen daran keinen Geschmack zu finden: seitdem dem evangel. Volke durch seine gewaltigen Choralmelodien der Mund zu geistlichem Gesange geöffnet ist, erscheint es uns fast wie eine Geschmacksverirrung, zur Psalmodie zurückzukehren. (Nebenbei bemerkt: unverständlich ist uns, warum Bunsen in seinen Notenbeispielen, die er in gemischtem vierstimmigen Satze gibt, die Melodie meist in den Tenor legt, statt in den Discant.)

Der zweite Theil, das Gebetbuch, enthält zunächst eine mit grosser Sorgfalt ausgearbeitete Lesetafel 402—426: es sind zwei vollständige Jahrgänge, also eventuell zu Morgen- und Abendlection geeignet; der erste Jahrgang enthält eine Vertheilung des ganzen A. T. auf ein Jahr: die Geschichte des Reiches Gottes, die allmähliche Heilsanbahnung soll dem Leser dabei zum Bewusstseyn kommen; wir bemerken, mit welchem Fleisse und welcher Liebe der Verfasser hier gearbeitet und ausgewählt hat; aber wir können ein zweifaches Bedenken nicht unterdrücken: einmal, wem wird es wol zusagen, in der Christwoche die Plagen in Aegyptenland und Pharaos Verstockung zu lesen? oder am Karfreitag 2 Kön. 15 von Asarja und Jotham? und am Osterfeste die Heuschreckenplage Joel 1? Da ist über dem Bestreben, die Reichsgeschichte Israels zu geben, das Kirchenjahr völlig zerstört, und das wird sich ein Bibelleser nicht leicht gefallen lassen. Sodann: ist es gerechtfertigt, in eine Lesetafel für die Gemeinde bibl. Kritik durch unscheinbare Bemerkungen so nebenbei einzuschmuggeln? zu Ps. 140—143 finden wir die Bemerkung: des bedrängten Königs (Manasse?) Gebete wider die Feinde; Bunsen's Kritik mag immerhin das לָרִיבֵי der Ueberschrift beanstanden und für falsch erklären, die Gemeinde wird aber durch solche Andeutung nicht belehrt, sondern nur verwirrt. Noch bedenklicher freilich ist es, wenn gleich darauf Ps. 110 erklärt wird durch die Worte: „des Herrn Segen für den König (Asa?)“. Den david. Ursprung dieses Psalmes leugnen, heisst Matth. 22, 43 zu einer leeren Sophisterei machen; wir glauben nicht, dass man im Rauhen Hause die Jugend so lehrt, wie man doch hier unbesehen gedruckt hat.

Viel geeigneter zum Gebrauch erscheint die zweite Lesetafel, in welcher das N. T. mit sorgfältiger Berücksichtigung

des Kirchenjahres, zum Theil in ganz vortrefflicher Weise bearbeitet ist. Beide Lesetafeln leiden nur an einem Zu viel; nicht selten sind 3 ganze Kapitel, mitunter sogar ihrer 4 als eine Lektion ausgewählt: ein Hauptforderniss aber für Arbeiten, welche das tägliche Morgen- und Abendopfer in unsern Häusern wieder wollen anzünden helfen, ist möglichste Knappheit der Form.

In dem folgenden Theile des Buches erhalten wir eine vollständige Agende für evangel. Gemeinden, nicht bloß eine Liturgie für den Hauptgottesdienst, sondern auch vollständige Materialien für Nebengottesdienste und Casualien. Dieser Liturg. Theil des Buches entstammt bekanntlich den Bemühungen Bunsen's, der evangel. Gemeinde in Rom eine Gottesdienstordnung zu geben. Die Herausgeber sollten sich doch billig nicht wundern, dass dies Buch in nur sehr wenigen evangel. Gemeinden eingeführt und zwar nur in ganz vereinzelt Diapora-Gemeinden, wie zu Rom, Jerusalem, Constantinopel, Melbourne u. a. Denn es steht sicherlich keinem Einzelnen zu, und wäre er auch ein Meister und erste Auktorität in *liturgicis*, unsern Gemeinden seine liturg. Privatstudien und Gedanken zu öffentlichem Gebrauche zu übergeben. Und es geht mit Bunsen's liturgischer Arbeit wie mit seiner hymnologischen: interessant, anregend im höchsten Masse; aber praktisch von nur geringer Brauchbarkeit. Zunächst ist es unthunlich, ein liturgisches Buch für den Gebrauch von Geistlichen und Gemeinde zugleich zu schreiben; was die Gemeinde brauchen soll, muss handlich, klar und übersichtlich seyn, es darf nicht ein besonderes Studium dazu gehören, sich erst in dem reichen Material zurechtzufinden: für die Gemeinde enthält das Buch zu viel. Und selbst der Geistliche würde Noth haben, durch das fortwährende „oder — oder“ das herauszunehmen, was er im gegebenen Falle wirklich anwenden wollte. Sodann: ein liturg. Werk muss einen klaren confessionellen Charakter haben, es darf nicht Allen Alles seyn wollen, Bunsen's Liturgie aber ist eine Blüthenlese aus lutherischen Kirchenordnungen mit allerlei Zusatz aus der orientalischen, römischen, anglikanischen, Genfer und Pfälzer Kirche. Man weiss nicht, was man von der persönlichen Stellung eines Mannes halten soll, der es fertig bekommt, auf S. 485 lutherische, unirte und reformirte Spendeformel zum beliebigen Gebrauch mit einem „oder — oder“ hinzustellen, während im Uebrigen seine Abendmahlsliturgie entschieden luther. Bekenntniss enthält, ja noch darüber hinausgehend in bemerkenswerther Weise den Versuch macht, das Opferelement, wie es sich besonders in den orient. Liturgieen ausgeprägt hat, hervorzukehren.

Es sind köstliche Opfergebete, die er S. 474 nach dem *Sanctus* einschaltet, Gebete, in denen die Gemeinde sich selbst durch Christum dem Vater zum lebendigen Opfer darstellt, mitunter in wörtlichem Anklage an die *Liturg. Clementina*: „wir sagen dir Dank, nicht wie wir sollten, sondern wie wir vermögen“, *εὐχαριστοῦμέν σοι, Θεέ παντοκράτορ, οὐχ ὅσον ὀφείλομεν, ἀλλ' ὅσον δυνάμεθα Constit. ap. lib. VIII. c. 12*; es ist ferner unverkennbar ein Verlangen die *ἐπικλησις πνεύματος ἁγίου* der Griechen nachzubilden, wenn Bunsen das bedenklich an Transsubstantiation streifende Weihegebet der Pfalz-Neuburger KO. 1543 aufgenommen hat S. 483 mit den Worten: du wollest Brod und Wein durch deine göttliche Güte, Gnade und Kraft segnen und schaffen, dass dieses Brod dein Leib und dieser Wein dein Blut sei: das ist ja doch wol völlig die Wandlung, wie sie etwa die *Liturgia Jacobi* bietet (vergl. Probst, Liturgie der 3 ersten christl. Jahrh. S. 309). Uebrigens hat die angeführte KO. dieses Weihegebet vor der Consecration, während es Bunsen danach gestellt hat, s. Richter, Ev. KOO. II. S. 28. Daneben wird dann wieder auf S. 483 in ächt reformirter Abendmahlsanschauung gebetet: dass wir uns insonderheit des wahren Brods des Lebens Jesu Christi erinnern und gedenken mögen, wie er uns durch sein bitteres Leiden, Sterben und Blutvergiessen Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit erworben habe. Bunsen's Liturgie ist ein buntes Mosaik, ohne feste Principien, in den Grundzügen wol lutherisch, aber durchaus nicht rein und consequent durchgeführt. Es würde uns zu weit führen, in die Details seiner liturg. Vorschriften einzugehen und die Abweichungen von luther. Liturgie nachzuweisen. Wir weisen nur kurz hin auf die veränderte Stellung des *Introitus* vor dem *Confiteor*, auf die abweichende Fassung des *Kyrie*, auf das gänzliche Fehlen des *Gloria in excelsis* u. dgl. Eins hat uns ganz besonders gewundert, worin uns wieder die schwankende confessionelle Haltung des Verfassers recht deutlich entgegengetreten ist. In der Ordnung des Hauptgottesdienstes schliesst er — allerdings mit Berufung auf vereinzelte luther. Agenden — eine vollständige Absolution an das allgemeine *Confiteor* der ganzen Gemeinde an: „auf solch ener Bekenntniss . . . kraft meines Amtes . . . spreche euch los“ u. s. w., und zwar gehört diese Absolution nicht zu dem Vielen, was der Verfasser sonst in frei beliebigen Gebrauch gestellt hat, sondern ohne alle Einschränkung fordert er für jeden vollständigen Gottesdienst diese vollgewichtige Absolution. Wir wollen nicht über die Berechtigung zu solcher Absolution mit dem Verfasser weiter rechten, aber wir glaubten uns zu der Erwartung

berechtigt, der Verf. trete damit ein für die volle luther. Lehre von der Schlüsselgewalt. Nun schlage man aber seine „Ordnung der Vorbereitung zum h. Abendm.“ auf, hier dürfte man doch ein mindestens ebenso kräftiges Zeugniß für die Schlüsselgewalt erwarten. Aber im Gegentheil, hier in diesem Abschnitte ist der Verf. auf einmal wieder ein guter Reformirter geworden; sein Beichtformular ist mit allerlei Abkürzungen das alte reformirte, wie es schon die Pfälzer KO. 1563 bietet, mit keiner andern Absolution als in den Worten: Alle nun, die in ihrem Herzen dieses befinden (nemlich Busse, Glauben und Vorsatz zur Besserung), die sollen nicht zweifeln, dass sie . . . Vergebung ihrer Sünden schon haben (S. 491); und dann folgt die fast schüchterne Bemerkung: „Hier kann auch, wo solches Sitte ist oder beliebt wird, stattfinden die Absolutionshandlung“, und wird dann auch noch ein luther. Absolutionsformular mitgetheilt. Wir können uns nicht zu solcher dogmatischen Weitherzigkeit erheben, wonach man es lediglich als Sache der „Sitte“ und des individuellen „Beliebens“ behandelt, ob Jemand „als berufener Diener der christl. Kirche, aus Befehl unsers Herrn Jesu Christi“ (vgl. S. 492) handelt oder nicht. Den Herausgebern aber möchten wir auch bei diesem liturg. Theile des Werkes nicht grade Lob spenden um ihres „unveränderten“ Abdruckes willen. Es ist doch seltsam, in einem Buche, das die Jahreszahl 1871 trägt, noch immer für den „Prinzen von Preussen“ zu beten S. 465; Bunsen's Buch war doch nicht in dem Masse antiquar. Rarität geworden, dass man jeden Buchstaben des Buches conserviren musste. In den Formularen für Casualien S. 705 — 762 findet sich wiederum viel Schönes aus alten luther. Agenden, dann viel Sinniges und Passendes mit eignem Fleisse hinzugefügt. Es scheint freilich, als habe Bunsen bei seinem ziemlich umfangreichen Studium alter KO. doch nicht die eigentlich grundlegenden Schriften, aus denen die späteren Ordnungen geschöpft haben, kennen gelernt. Er citirt besonders häufig die Oesterr. KO. 1571, und doch ist z. B. die Confirmationsordnung dieser Agende im Wesentlichen die der Casselschen KO. von 1539, die Trauordnung wiederum ist durchaus der von der Brandenb.-Nürnb. KO. 1533 aufgestellten conform. Wir notiren im Vorübergehen, dass er in der Taufe den Exorcismus gestrichen, dafür aber vollständige Abrenuntiation beibehalten hat (Cl. Harms erklärt bekanntlich diese beiden für leibliche Geschwister); dass er ferner die Stellung der Gevattern wesentlich modificirt hat; er lässt zwar den Geistlichen sprechen: „so wollet mir an des unmündigen Kindes Statt antworten“, bricht diesen Worten aber die Spitze sofort durch

den Zusatz ab: „damit öffentlich bekannt werde, wozu und worauf wir dies Kindlein taufen“. Danach wären also die Tauffragen nur als ein öffentliches Zeugniß zu verstehen, einmal wozu die Taufe verpflichte, was fortan der gute Kampf des Täuflings seyn solle — das wäre der Sinn der *Abrenuntiatio* —, sodann worauf die Taufe geschehe, auf welchem Glaubensbekenntniß, auf welcher Glaubensgrundlage und Voraussetzung das Sakrament der Taufe geübt werde. Es würde uns zu weit abführen, wenn wir hier in eine dogmat. Erörterung über die Stellung der Taufpathen eintreten wollten; wir constatiren nur, dass sich B. in diesem Stücke in wesentlicher Differenz mit der luther. Dogmatik befindet. In Betreff der prakt. Brauchbarkeit seiner Formulare müssen wir die Ausstellung machen, dass er sich in vielen Fällen, in welchen seitens der Gemeindeglieder eine Antwort geschehen soll, nicht mit einem einfachen „Ja“ begnügt, sondern längere Antworten vorschreibt. Die Confirmanden sollen z. B. antworten: Ja, durch die Gnade und Hülfe unsers Herrn Jesu Christi; Braut und Bräutigam sollen sprechen: Ja, das helfe uns Gott Vater, Sohn und heil. Geist; die Gevattern sollen antworten: Ja, ich entsage dem allen; ja, ich glaube; ja, wir begehren es. Dass solche Antworten *in praxi* nur sehr schwer zu erreichen wären, liegt wol auf der Hand. Sollen etwa Braut und Bräutigam ihre Lectionen vorher lernen, oder sollen sie mit dem Gebetbuch in der Hand vor dem Altar stehen?

Haben wir bisher neben aller Anerkennung auch unserer Missbilligung nach mancherlei Seiten hin Ausdruck geben müssen, so freuen wir uns, dem Schlusstheile des Buches mit ungetheiltem Lobe zustimmen zu können, nemlich dem Gebetbuche für häusliche Andacht, S. 763 — 1010. Hier finden wir in 253 Gebeten eine köstliche Auswahl aus den Gebetskleinodien der ganzen christlichen Kirche. Hier ist auch die Anordnung klar und praktisch. Bunsen lässt ausser den Gebetsmännern der luther. Kirche (M. Luther 5, Joh. Arndt 33, J. Fr. Stark 17, Joh. Lassenius 15, G. Arnold 22 Gebete u. viel. And.) besonders auch die Männer der Alten Kirche unsere Vorbeter seyn: wir finden eine Anzahl Gebete mit der Unterschrift „Griech. Kirche“, ferner die Namen: Cyprian, Basilius, Ambrosius, Augustinus (dieser mit 18 Gebeten); ferner Bernh. v. Clairvaux, Thomas a Kempis; dann aus der späteren kathol. Kirche Fenelon; von Reformirten besonders Gerh. Tersteegen mit 7 Gebeten. Den übersetzten Gebeten ist nachzurühmen, dass sie in ihrem deutschen Gewande nicht bloß zu lesen, sondern auch zu beten sind.

Dass Bunsen's Gesang- und Gebetbuch in diesem neuen

Abdruck in zahlreichen Christenhäusern Aufnahme und Gebrauch finden möge, dazu wollen wir ihm reichen Segen wünschen, wie es bisher in Segen gewirkt hat; dass dagegen Gemeinden als solche von ihm kirchlichen Gebrauch machen wollen, können wir nach dem Bemerkten, besonders um seines unklaren Bekenntnisstandes willen, weder wünschen noch erwarten. [Heinersdorf.] [Ka.]

2. Ludwig Dilthey, Ehre sei Gott in der Höhe! Geistliche Gedichte. Hamburg (Boyes & Geisler) 1871. 135 S.

Es ist sehr zu bedauern, dass der gedankenreiche und fromme Verf. sich so oft hat verleiten lassen die leichten deutschen Versmasse zu verlassen, denn wo das horazische Metrum (z. B. S. 19) oder das Sonnett (z. B. S. 103 ff.) oder die Stanze (z. B. S. 55) auftritt, da wird das Gedicht schwerfällig und steif, der Gedankengang schleppend. Wo er aber in deutscher Form dichtet, da ist er auch lebhaft und ansprechend, und den Worten fehlt nur die Melodie um gesungen werden zu können (z. B. S. 2. 6. 48. 69 und öfter). Der Inhalt ist trinitarisch getheilt, und jedes der drei „Bücher“ enthält ein schönes Glaubenszeugniss. [H. O. Kö.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Zur Pädagogik, Verschiedenes.)

1. F. H. Kahle (Königl. Seminardirector in Bütow), Die Geschichte des Reiches Gottes im Alten und Neuen Bunde. Für Seminaristen und Lehrer. Breslau (Dülfer) 1871. 388 S. 1 Thlr. 3 $\frac{1}{2}$ Gr.

Es ist ja gewiss, dass Geschichte des Reiches Gottes mehr ist als biblische Geschichte im A. und N. Test., deshalb gibt der Verf. nicht blos S. 183—202 eine etwas ausführlichere Darstellung der Lage Israels unter den 4 Weltreichen, als man sie in Lehrbüchern von dieser geringen Ausdehnung gewohnt ist, sondern er fährt auch S. 351 in der neutestamentlichen Reichsgeschichte fort: Zweiter Zeitraum, Die nachapostolische Zeit bis zur Reformation; und S. 357: Dritter Zeitraum, Von der Reformation bis zur Gegenwart, also bis auf Gützlaff, Wichern und Fliedner herab. Hat nun zwar auch diese unverhältnissmässige Verbindung biblischen und kirchengeschichtlichen Stoffes ihr Unzuträgliches, und möchte man es für wünschenswerther halten, wenn der letztere in einen kurzen Anhang verwiesen wäre, so wollen wir doch über die eigentliche Arbeit, so weit sie biblischen Stoff verarbeitet, gleich von vornherein ein günstiges Urtheil aussprechen. Der Lehrer soll und kann hieran lernen, wie er eine biblische Ge-

schichte „anzufassen“ hat, und wie er den ganzen Gang der heil. Geschichte sich und seinen Schülern klar machen soll. Nicht das Erbauliche herrscht hier vor, wie wir dies früher an Witt getadelt haben (1869, S. 405), sondern das Lehrhafte, und dahin gehört nun auch alles was die Dispositionen erzielen wollen. Allerdings steht für Kahle der Text höher als die Disposition, und dadurch unterscheidet er sich mit Bewusstseyn von manchem Katecheten, aber er kennt doch auch keinen biblischen Geschichtsunterricht ohne eine Disposition, und will besonders den Text in gewisse Gruppen zerlegen. Zum Theil sind diese Dispositionen sehr ausführlich angelegt, z. B. S. 86 ff.: §. 25. Die zehn Worte. I. 2 Mos. 19, 1—15. Wie das Volk vorbereitet wird die zehn Worte zu hören. A. v. 1—6. Gott bezeichnet dem Volke Israel seinen Beruf. B. v. 7—15. Weihe zur Empfangnahme der zehn Worte. II. 2 Mos. 19, 16—20, 21. Wie Gott der Herr dem Volke Israel die zehn Worte gibt. A. 19, 16—25. B. 20, 1—17. Dies zerfällt noch wieder in 10 Unterabtheilungen nach den 10 Geboten, welche Kahle nach reformirter Weise zählt. C. 20, 18—21. III. 2 Mos. 24. Wie der Bund durch das Bundesblut bestätigt wird. Zuweilen besteht die ganze Auslegung eines Abschnittes nur in der Disposition. So wird die Bergpredigt (Matth. 5—7) eingetheilt in Einleitung, 3 Haupttheile und Schluss, zusammen wieder mit 7 Untertheilen. Andere Dispositionen sind wieder sehr einfach, z. B. „Johannis Gesandtschaft“ zerfällt in 3 Gruppen: Die Frage des Johannes, die Antwort des Herrn, das Zeugniß des Herrn von Johannes. Aber nicht immer sind es Text-Gruppen, es finden sich auch dogmatische Dispositionen, z. B. S. 181, wo eine sehr lehrreiche Anweisung gegeben wird dem Bibelleser das Prophetenamt klar zu machen. „1. Name und Begriff. 2. Berufung eines Propheten (Jes. 6; Jer. 1; Hes. 1—3). 3. Die fortgehende Erleuchtung eines Propheten *a.* durch Gesichte, *b.* durch symbolische Handlungen, *c.* durch Anschauung von Vorgängen in der Natur oder im Menschenleben, *d.* indem Gott sein Wort in den Mund des Propheten legt ohne jede Vermittelungen (alles durch treffende Bibelabschnitte erläutert). 4. Die Form der prophetischen Verkündigung, *a.* die eigentlich prophetische schwunghafte Rede, *b.* die Gleichnissrede, *c.* das Klage lied, *d.* das Gebet. 5. Der Inhalt der prophetischen Verkündigung, *a.* die Busspredigt, *b.* die Strafpredigt *aa.* an das Volk Israel, *bb.* an auswärtige Völker, *cc.* an die Obersten, *dd.* an die falschen Propheten, *ee.* an die Priester, *ff.* an die Hirten, *c.* die Gnadenpredigt.“ (Ueberall sind passende Bibelabschnitte ausgewählt worden.) Wir haben in solchen Dispositionen aller-

dings den Eindruck der Ueberfülle, aber sie mögen sicherlich ein gutes pädagogisches Hilfsmittel seyn. Auch darin trifft der Verf. das Rechte, dass er auf die besprochenen Abschnitte, wo Wendepunkte eintreten, einen Rückblick folgen lässt, nicht wie Kurtz eine sogenannte „Bedeutung des Zeitraums“ vorausschiebt, wo denn doch noch die concrete Grundlage fehlt um die Bedeutung recht zu erkennen. Endlich möchten wir noch das erwähnen, dass der Verf. ein bestechendes aber nicht ganz richtiges pädagogisches Stichwort rectificirt. Man hört es ja oft, dass in der Oberklasse der Volksschule Geschichte, in den Mittel- und Unterklassen dagegen Geschichten zu treiben seien. Er sagt S. VII: „Das Richtige möchte Folgendes seyn: In allen Klassen ist biblische Geschichte zu treiben und zwar in den Oberklassen mehrfach gestufter Schule als Geschichte des Reiches Gottes, in den untern Klassen solcher Schulen, sowie in ein- und zweiklassigen Schulen, dass ich so sage: Familien-Geschichte. Dies ist für die Auslegung von Wichtigkeit.“ Wir stimmen dem Verf. darin vollkommen bei, dass in der Unterklasse zwar der Gesichtskreis noch enger ist, aber doch auch in ihr der Unterricht nicht so darf behandelt werden, als ob es keine Geschichte gäbe.

So steht denn Kahle's Arbeit ebenbürtig andern Lehrbüchern zur Seite, und wir wünschen ihr in der Concurrenz mit ihnen guten Erfolg.

[H. O. Kö.]

2. P. Zimmermann (ev. Prediger in Leipzig), Gottesgrüsse aus Natur- und Menschenleben. Leipzig (Teubner) 1872. 136 S.

Ein sinnig gewobener und lieblich duftender Strauss von 35 Blumen, gewachsen im Garten eines das Natur- und Menschenleben kennenden geistlichen Gärtners und zu einem Ganzen verbunden von einer sicher noch jugendlichen, doch in den Wegen Gottes nicht eben unerfahrenen Hand: eine Gabe, für die, zumal in so köstlichem Gewande geboten, nicht wenige von Gottes Geist berührte Seelen dieser unserer Zeit ihm danken werden. Wol vernehmen wir hier das Wort des Zimmermannssohnes aus Nazareth nicht in seiner ganzen schlichten und so doch allein überwältigenden und erneuerungskräftigen Einfachheit und Macht. Rein natürliche und schön menschliche Klänge suchen ihm den Eingang zu erleichtern und zu verschönen; angeweht aber — können wir auch nicht sagen durchweht — vom Geiste des Glaubens sind sie doch allewege, und vom Eintritt in diesen Blumengarten an bei der rührenden Widmung an die eigne Mutter durch alle wenn auch nur von fern her grüssende Stadien des christlichen Jahres hindurch bis zum „Todeszeichen am Todtensonntage“ (wie das

Büchlein in hochbeifallswerther würdiger Weise das grauenhafte Todtenfest umgestaltet) begleitet und erfrischt das tiefe Gefühl und kindliche Gemüth des Verf.'s den Leser (die Leserin zumal) aufs wohlthwendste. [G.]

3. Wunderbare Wege in der Führung der Menschen. 54 Erzähl. Als Bd. 1. von Vorsehung und Menschenschicksale. 4. neu bearb. A. Stuttg. (Steinkopf) 1872. 254 S. geb. 15 Gr.
4. Göttliche Gerechtigkeit und Errettung. 64 Erzähl. Als Bd. 2. von Vorsehung u. Menschenschicksale. Stuttg. (Steinkopf) 1872. 254 S. geb. 15 Gr.

Unter obigen Titeln tritt der ungenannte Herausgeber mit einem „alten Unternehmen, an dem schon manche selig vollendete Jugendfreunde treu gearbeitet haben“, in etwas umgeschaffener Form neu ans Licht, und er hofft, dass, wenn auch „die nach der allernuesten Mode gehenden Concurrenten“ einen frischeren Ton anschlagen, doch der gediegene Inhalt des alten Buchs an der Jugend sein gesegnetes Werk ausrichten werde. Ja er hofft, dass „wol auch manche grauhaarige Leser sich finden und aus ihrer Kindheitszeit her sich dieses Büchleins erinnern und freuen werden“. Dem stimmt Ref. von ganzem Herzen zu. Die beiden Bände sind voll schlichter vortrefflicher authentischer Erzählungen (zusammen 118) (Bd. 1. mit den 6 Abschnitten: Göttliche Führungen zur irdischen Bestimmung und Glückseligkeit, Wege der göttlichen Vorsehung zur Erleuchtung und Besserung, Gott der gnädige Beförderer und Vergelter alles Guten, Gottes wunderbare Durchhülfe in der Noth, Gebetserhörnung und Entdeckung der Unschuld; Bd. 2. mit den 5 Rubriken: Merkwürdige Lebensrettungen, Entdeckung geheim begangener Verbrechen, Göttliche Strafgerechtigkeit, Sonderbarer Wechsel menschlicher Schicksale, und Beglückung durch anscheinendes Unglück), darunter nicht wenige, die dem Ref. aus seiner Kindheit innig lieb sind, und die er sich herzlich freut hier im Gedächtnisse neu aufzufrischen und für seine eignen Kinder und Enkel erhalten zu finden; und wenn er nicht ohne einige Sorge des Vorredners Aeusserung von „vorsichtiger Bearbeitung und Aenderung“ und von Mitbertücksichtigung „der wichtigen Ereignisse der letzten Jahre“ las, so muss er doch bekennen, dass die Bearbeitung wirklich in verständiger zarter Weise vorgenommen ist und die neueren Zuthaten durchaus nicht etwa eine Verherrlichung des „heiligen Krieges“, sondern nur Nüchternes und trefflich Gewähltes geben. [G.]

5. Eine Pilgerfahrt nach Jerusalem. Tagebuch von Jul. Fromme, weil. Pastor am Dom zu Verden. Herausg. von dessen Bruder R. Fromme, Pastor zu Wersale. Die

Hälfte des Ertrags für den kirchl. Verein in Verden. Bremen (Valett) 1871. 199 S. 20 Gr.

So viele Reisebeschreibungen nach dem heiligen Lande auch schon erschienen sind, man liest jede neue mit neuem Interesse. Die vorliegende, neben dem Bildnisse des Verfassers auch mit dem von Jaffa und der Façade der Kirche des heil. Grabes geschmückt, bietet in landschaftlichen und örtlichen Beziehungen durchaus nichts bisher unbekannt Gebliebenes. Dennoch folgen wir dem Reisenden mit inniger Theilnahme. Wie Ref. nicht aus dem Tagebuche, aber anderweit erfahren, hatte Pastor Jul. Fromme, von unendlicher Sehnsucht nach den Stätten, da des HErrn Fuss einst gewandelt, getrieben, dabei nicht mit irdischen Gütern gesegnet, zwei Jahrzehende hindurch auf diese Reise gespart. Endlich, Februar 1870, konnte sie zur Ausführung kommen. Aber wie bitter sollte er sich in seinen Erwartungen enttäuscht sehen! Zu einem rechten, ihn befriedigenden Genusse ist er während der fast drei Monate, die die Reise nach Aegypten und Palästina in Anspruch nahm, wol nirgends gekommen. Nur mit Wehmuth kann man ihn begleiten. Er war den Strapazen nicht gewachsen. Er steht z. B. an der grossen Pyramide des Cheops. „Ich wollte erst unten bleiben, schreibt er, liess mich aber dann doch bereden, die Besteigung wenigstens zu versuchen. Nun wurde ich von dem Scheik an 4 Beduinen überwiesen; 2 fassten mich an den Händen, um mich die 3 — 4 Fuss hohen Stufen heftig hinaufzureissen, der dritte schob nach, während der vierte Reisedecke, Paletot und einen Krug mit Wasser trug. Dies Hinaufsteigen ist eine schreckliche Arbeit, man muss beinahe fürchten, dass einem die Arme ausgerissen werden. Etwa auf der halben Höhe ging mir der Athem aus und damit jede Lust, noch weiter zu steigen, um so mehr, da wir windiges, kaltes Wetter hatten und die Aussicht durch den Wüstenstaub getrübt wurde. Trotz alles Widerstrebens der Beduinen, deren ganze Sehnsucht natürlich auf einen oben einzufordernden Extra-Bakschisch gerichtet war, commandirte ich abwärts, und wie sie mich hastig aufwärts gerissen und geschoben hatten, so drängten und stiessen sie mich nun hinunter. Ganz in Schweiss gebadet kam ich unten wieder an und noch 3 Tage lang waren meine Beine so steif, dass ich kaum gehen konnte.“ Das Reiten hatte ihm sein Wachtmeister in der Heimath beigebracht, und doch, welche Beschwerden, da er nun seine Künste im gelobten Lande zeigen sollte. Ostern in Jerusalem zu feiern, war immer seines Herzens Wunsch gewesen. Und nun musste er Zeuge seyn der Greuel, wie sie uns aus Berichten genug-

sum bekannt sind. Auch seine Reisegesellschaft sagte vielfach seinen inneren Bedürfnissen nicht zu, und die Witterung war fast unglaublich ungünstig. In Jerusalem schneit es im Monat April, und anhaltende furchtbare Regengüsse, vor denen in der baumlosen öden Gegend kein Schutz zu finden und gegen die er sich auch sonst nicht genügend vorgesehen hatte, bilden so oft das natürliche Lamento. Dazu schlaflose Nächte, theure Preise u. A. So erreicht er endlich die ersehnte Heimath wieder, körperlich und geistig erschöpft. Es war ihm nur noch die Ausarbeitung seines Tagebuches vergönnt, um dann in das himmlische Jerusalem abgerufen zu werden. „Wurde, schreibt der Herausgeber, diese Reise auch nicht mit Hallelujah angetreten, so wurden ihre Nöthe und Qualen im festen gewissen Glauben ausgehalten und mit brünstigem Gebete überwunden.“ — Das Tagebuch ist ursprünglich nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt gewesen, es ist vollständig unverändert gelassen, und damit auch manches minder schonende Urtheil über Persönlichkeiten, was besser gestrichen wäre, auch um des seligen Verfassers willen. — Es ist zur Erinnerung an den Entschlafenen „der Domgemeinde zu Verden, dem Verfasser im Leben eng verbunden, im Tode ihn herzlich betrauernd“ von dem Herausgeber gewidmet worden. [F. G.]

6. *Lic.* C. H. Chr. Plath (Missionsinspector und Privatdocent), Die Bedeutung der Atlantik-Pacifik-Eisenbahn für das Reich Gottes. Eine Festschrift. Berlin (Wohlgemuth) 1871. 136 S.

Die Völkerverschiebung in Nordamerika geht ihren langsameren oder schnelleren Zug von Osten nach Westen, und mit der am 10. Mai 1869 fertig gewordenen, mit ziemlichem Echauffement und Pathos eingeweihten Pacifik-Eisenbahn ist das Ziel in einer Weise erreicht, welche dem Verkehrsbedürfnisse unsers Jahrhunderts angemessen erscheint. Für Handel, Wandel und Cultur hat also diese Eisenbahn, deren Entstehungsgeschichte Plath in sehr anschaulicher Weise uns vorführt, eine sehr grosse Bedeutung; aber auch für das Reich Gottes? Die bertüchtigten Strolche des Westens „die Rowdies“ werden durch diese Heerstrasse der Civilisation verschwinden und dem Verlangen nach geordneten Kirchensystemen Platz machen; ebenso werden sich die Mormonen, deren Gebiet sonst so abgelegen war, mit ihrer Vielweiberei und Schwärmerei nicht in Utah halten können und müssen mindestens auswandern. Anstatt dessen werden die grossen Länder des Westens durch Besiedelung für die Kirche gewonnen werden, den Resten der Indianer wird das Christen-

thum näher gebracht, ja es wird mit dem von Westen nach Osten eindringenden und entgegenziehenden Chinesenthum streiten und es überwinden. Die Nationen kommen sich näher, und Nordamerika wird zunächst den Durchzug des Verkehrs zwischen Ostasien und Europa sehen, aber für das Reich Gottes ist es von Wichtigkeit, dass die christlichen Germanen mit den heidnischen Mongolen mehr und mehr in Verkehr kommen. Ob sich die Menschenrassen vermischen und ihre Unterschiede ausgleichen werden, steht zwar dahin, aber die Kirche sieht diesem Völkergetümmel nicht als stumme Zuschauerin zu, sondern bietet durch ihre Missionare Allen das Heil an, dem Einzelnen, der Familie, dem Stamm, dem Volke. Als letzte Aussicht steht aber noch dies da, dass um den grössten Ocean sich christliche Völkergruppen lagern und so die letzte Periode der Welt- und Kirchengeschichte eintritt — in welcher Europa freilich immer Europa bleibt! Dies sind ungefähr die Gedanken des Verf.'s, die er in schöner Abrundung dem Leser darbietet, zunächst dem *D. Tholuck* zu seinem Jubiläum. Ueber die Einzelheiten dieser Conjecturen zu streiten ist hier nicht der Raum, aber der Meinung sind wir auch, dass auch auf solche Weltereignisse das Wort passt: es ist alles euer; es sei Paulus oder Apollo, es sei Kephias oder die Welt, es sei das Leben oder der Tod, es sei das Gegenwärtige oder das Zukünftige, alles ist euer *1 Cor. 3, 22.*

Das Lesen der interessanten Schrift wird einigermassen erschwert durch die vielen Anmerkungen unter dem Texte.

[H. O. Kö.]

7. A. Franke, Nicht nach Canossa! Eine Erzählung aus den jüngsten Tagen. 3. Aufl. Regensburg, New-York u. Cincinnati (Pustet) 1872. 64 S. 2 Gr.

Dass die katholische Kirche in dieser bewegten Zeit im Ganzen und Grossen das Volk hinter sich hat, während unsere lutherische Kirche im Allgemeinen die Macht über dasselbe verloren, verdankt sie ihrer in der That anerkennenswerthen Rührigkeit und — Klugheit. Kaum sieht sie sich in ihrer Behausung bedroht, so sammelt sie in den „Katholiken-Vereinen“ die Ihren um sich; noch war das Gesetz gegen die Jesuiten nicht erschienen. durch Wort und Schrift war schon für Aufklärung des katholischen Volkes gesorgt. Wir könnten von der katholischen Kirche viel lernen. In der Reichstagssitzung am 14. Mai 1872 sprach der Minister-Präsident das geflügelte Wort: „Seien Sie ausser Sorge, nach Canossa gehen wir nicht“, und sofort setzten sich katholische Federn in Bewegung und gaben in einer für den Laien leicht verständlichen und anziehenden Sprache und Weise die nöthige Beleuchtung. Das vorliegende kleine Büchelchen ist — Anfang September 1872 — bereits in 3. Auflage erschienen, ein Beweis, wie viel es gelesen worden; und bei dem Spottpreise ist es nicht zu verwundern. Die eigentliche Erzählung, die uns in demselben gegeben wird und bei weitem den geringsten Raum ausfüllt, ist für uns ohne sonderliches Interesse, Katholiken

mögen auch durch diese sich mehr angezogen fühlen. Die Hauptsache war dem Verfasser, die katholischen Vereine und Casinos in das rechte Licht zu stellen, ihren Segen hervorzuheben und dem Vorurtheil entgegenzutreten, als ob das der Boden wäre, „wo die Geistlichen ihre Politik treiben, wo das Volk allseitig belehrt, wo es aufgehetzt und zu Partheizwecken missbraucht wird“; dem Vorurtheil entgegenzutreten, „als ob da der Grund des Zwiespaltes liege, der in so vielen Gemeinden herrsche, und von da die Opposition gegen die Regierungen ausgehe“. Dass ihm die Beseitigung dieses Vorurtheils in jeder Beziehung gelungen, werden wir schwerlich zugeben können; dass er aber dennoch seinen Zweck erreicht und den katholischen Vereinen Freunde gewonnen hat, steht wol fest, wenn es uns auch nicht ausdrücklich gesagt würde. — Wir werden in ein Städtchen an der bayerisch-österreichischen Grenze versetzt. Es ist Gesellschaftsabend, an dem sich die Honoratioren des Städtchens zusammenfinden. Ein Notar, in Feuer und Flammen, stürzt herein, in der einen Hand ein grosses Zeitungsblatt, während die andere den Hut hoch schwang. „Wir gehen nicht nach Canossa“, rief der Eintretende der ganzen Gesellschaft mit mächtiger Stimme zu; „o Bismarck, grosser Bismarck! o hätt' ich dich — wie wollt' ich dich — umarmen! niederknien möcht' ich vor dir, um dir Hände und Füsse zu küssen zum Dank für dein unsterbliches Wort: nicht nach Canossa!“ „O wie wird dieses Wort durch ganz Deutschland, — durch die ganze Welt widerhallet! wie wird es hindringen zum Vatican, um den alten Pfaffen erzittern zu machen! wie wird es neues Leben in die ganze Menschheit bringen!“ „Ha! zittere du altersschwacher Greis in deinem Vatican vor diesem deutschen Worte! Du musst es wissen, dass zu deinen Füssen ein deutscher König und eine deutsche Nation nicht mehr niedersinkt.“ Die verdutzten Honoratioren hatten wol längst Canossa aus ihrem Gedächtnisse über Bord geworfen, erst die schwinghaften Expositionen des Notars rufen entschwundene Erinnerungen zurück, und ernen ungeheuren Beifall, der einige Minuten braucht, um sich zu legen. Ein Telegramm an den Reichskanzler wird beschlossen, ebenso die Absendung eines grossen Fasses voll „Höllensäure“. Damit der Abend nicht ohne Poesie abschliesse, wird schlusslich dem Pfarrer drüben ein Ständchen gebracht, mit dem Texte: „Canossa, Canossa, du altes Felsenest, Kein Wilhelm, kein Bismarck sich in dir fangen lässt.“ Am folgenden Morgen stand die ganze Rede des Notars im Lokalblatt und wurde in Separatabdrücken gratis in jedes Haus geschickt. Am Abend finden wir uns im Casino, wo der Stadtpfarrer, begleitet von seinen drei Hülfsgeistlichen, vor einer Versammlung von c. 300 Männern das Thema des Notars zum Gegenstande einer längeren Ansprache macht, an deren Schluss es heisst: „Nach Canossa zieht es uns nicht; aber es zieht uns mit gewaltiger Liebe zu unserm heiligen Vater Pius IX. Als im Anfange der sechziger Jahre der ganze kathol. Erdkreis Adressen nach Rom sendete, um seine Verehrung für Pius IX. zu bekunden, da kam aus den nordischen Küstenländern ein Album, welches Meeresrosen enthielt, nebst der Inschrift: „„Heiligster Vater! tiefer als diese Rosen im Meeresgrunde wurzelt die Liebe zu dir in unsern Herzen.““ Dieselben Worte legen wir heute hier vor der Büste unseres heil. Vaters nieder“ u. s. w.

In ansprechender Weise behandelt der Redner die drei Fragen: 1) Wer war Gregor VII.? und wer war Heinrich IV.? 2) Wie sind die 3 Tage von Canossa aufzufassen? 3) Wie ist das Wort: „Nicht nach Canossa“ im Munde des Herrn Reichskanzlers, und wie ist es im Munde des Herrn Notars zu beurtheilen? Zur Beantwortung der beiden ersten Fragen werden die Urtheile sowohl katholischer als vorzüglich protestantischer Geschichtsschreiber vorgeführt. Es konnte dem Redner nicht schwer fallen, die Seichtigkeit des Geredes seines Gegners zu erweisen und dagegen seinen Zuhörern in überzeugender Weise darzuthun, dass die edelsten Geister seiner Zeit und der Nachwelt es gewesen sind, welche Gregor den VII. erkannt, gewürdigt und bewundert ha-

ben. Er erinnert an v. Müller's Wort: Gregor VII. habe den Muth eines Helden, die Klugheit eines Senators, den Eifer eines Propheten besessen; an Heint. Steffens, der ihn als das Gewissen und die Seele seines Jahrhunderts preist; an Neander, der von ihm aussagt: Gregor VII. war sicher von etwas Höherem beseelt, als von selbststüchtigem Ehrgeiz und Selbstsucht; es war eine Idee, die ihn beseelte und der er alle anderen Interessen opferte: die Idee der Unabhängigkeit der Kirche und des von ihr über alle anderen menschlichen Verhältnisse auszuübenden Gerichts, die Idee von der durch das Papstthum zu verwaltenden religiös-sittlichen Weltherrschaft. — Noch weit leichter musste es ihm werden, Heinrich IV., den „läderlichen König“ und „ungezogenen Knaben“ auf Grund der Geschichte der Versammlung vorzuführen. Es heisst in unserer Schrift: Die Geschichte sagt von ihm Folgendes: „Als er kaum die Grenzen des Jünglingsalters überschritten hatte, lebte er wie Ross und Mauthier zügellos dahin; des Reiches Sorge verschmähend, dem Bauche und der Wollust fröhnend, wandelte er die königliche Milde in Tyrannei; die freie Herrscherin, die Kirche, jochte er, gleich einer Magd, in Dienstbarkeit; denn er verkaufte alle kirchl. Rechte, erfüllte alle Stätten mit seiner Ueppigkeit und verwirrte unter Blutvergiessen, Brand und Plünderung sein ganzes Reich. Ehrwürdige Bischöfe wurden von ihren Sitzen verjagt; greuelvolle Menschen den Kirchen Christi vorgesetzt; die Fürsten entbrannten in Hass und Zwietracht; das Kriegsvolk raubte dem Landmanne all' das Seinige; von allen Seiten erscholl Jammer und Klagegeschrei; allenthalben herrschte Furcht und Entsetzen.“ Wer könnte auch anders von einem Fürsten urtheilen, der mit dem Erlöse der Kirchenämter seine Soldaten bezahlte, und mit Dismanten heiliger Geräthe seine Buhlerinnen schmückte! Die 3 Tage zu Canossa betreffend, kommt der Redner zu dem Resultat: Ein gewissenhafter Mann stand hier einem gewissenlosen Jüngling gegenüber. Gregor bezweckte keinesweges in geistlicher Hoffart und welschem Uebermuth eine Beschimpfung des Königs und noch viel weniger der deutschen Nation. Er hatte den König weder gerufen, noch erwartet, er wollte die Scene von Canossa gar nicht spielen, Heinrich selbst war es, der ihn dazu zwang. — Wenn der letztere bloß eine Komödie spielen wollte, um hinterdrein den ehrwürdigen Pabst zu äffen, hatte Gregor alle Ursache, sich gegen die Zudringlichkeit des jungen Königs zu sträuben, auf seiner Hüt vor ihm zu seyn, und, wenn er ihm Gnade widerfahren liess, es mit so ernster Würde zu thun, dass dem im innersten Herzen dennoch frivolen Büsser wenigstens das Lachen vergehen sollte. — Ferdinand Gregorovius, sagt Redner weiter, urtheilt über Gregor VII. nicht sehr günstig; aber da er auf die Tage von Canossa zu sprechen kommt, sagt er: Nur die moralische Höhe Gregors VII. dem König Heinrich gegenüber macht staunen; und es sieht der Vorurtheilslose einen mit Freveln belasteten Fürsten lieber im Büsserhemde, als auf dem Triumphwagen. — Endlich Leo's Urtheil, das Redner sich aneignet: „Es hat in Deutschland nicht an Schriftstellern gefehlt, die diese Scene auf Canossa als Schmachflecken betrachtet haben, den ein übermüthiger Pfaffe der deutschen Nation zugefügt. Es ist diese Betrachtungsweise vielleicht von Allem, was die Geschichte anzuweisen hat, die rohste Barbarei. Wir erblicken in Gregor einen Mann, der, aus einem Stande hervorgegangen, wo damals für politische Zwecke völlige Mittellosigkeit herrschte, bloß durch die Kraft des eignen Geistes und Willens ein ehrwürdiges Institut, das mit Füßen getreten ward, aus seiner Entwürdigung zu neuem und früher nie gekanntem Glanze erhob. In Heinrich aber einen Menschen, dem der Vater eine fast unumschränkte Herrschaft über ein, für die damalige Zeit reiches und tapferes Volk hinterlassen hatte, und der trotz dieser Fülle äusserer Mittel, durch die Niederträchtigkeit eignen Sinnes, in dem Schmutze der niedrigsten Laster versenkt, die die Zunge nicht gern ausspricht, zum elenden Bettler herabgesunken, und nachdem er Alles, was dem Menschen heilig seyn kann, mit

Füssen getreten, in innerer Erbärmlichkeit vor der Stimme jenes geistigen Helden erzitterte. In der That, man muss selbst überaus roh und geistig untergeordnet seyn, wenn man die natürliche Beziehung der Nationalität so hoch anschlägt, um sich durch sie hindern zu lassen, jubelnd in den Triumph einzustimmen, den zu Canossa ein edler Mann über einen unwürdigen Schwächling feierte.“ Redner schliesst diesen Abschnitt und man wird ihm wol zustimmen müssen: Ja, die Tage von Canossa sind ein schwarzer Fleck in der Geschichte; aber man muss gerecht seyn! Dieser schwarze Fleck von Canossa gehört nicht auf Rechnung des grossen Gregor VII., sondern auf Rechnung des schlechten Heinrich IV., jenes Heinrich, der wenige Tage, nachdem er in Canossa die heiligsten Eide geschworen, dieselben wieder gebrochen hat, um von neuem den Beweis zu liefern, wie sehr der Pabst Recht hatte, wenn er aufrichtige und ernste Beweise der Reue und Besserung verlangte. Wehe der Geschichte, wenn sie nach nationalen Interessen beurtheilt wird! Höher als die Nationalität muss jedem Volke und jedem Manne die Wahrheit stehen! Wahrheit über Alles!

Zur dritten Frage endlich erklärt Redner sein Befremden, wie der Herr Reichskanzler zu diesem Worte komme. Er sagt: Dass Pius IX. mit Gregor VII. in Verbindung gebracht wird, einen solchen Vergleich brauchen wir nicht zurückzuweisen; dass aber der deutsche Kaiser Wilhelm mit Heinrich IV. in Verbindung gebracht wird, das kann ich mir nicht erklären; ich finde kein *tertium comparationis*, und ich glaube, dass auch ein persönlicher Feind des deutschen Kaisers ein solches nicht finden würde. Die ganze Canossageschichte dreht sich nicht um Principien, sondern um die schlechte Persönlichkeit Heinrich's IV.; aber eben darum ist es unerklärlich, wie Fürst Bismarck den deutschen Kaiser, der zudem kein katholischer Fürst ist, an Canossa erinnern kann. Soll aber mit jenem Worte des Reichskanzlers vielleicht gesagt seyn, dass man in Preussen nicht gewillt ist, die dortigen Katholiken in ihren religiösen Angelegenheiten die Stimme Pius IX. hören zu lassen, — nun dann werden wir mit lächelndem Munde auf eine achtzehnhundertjährige Geschichte zurückblicken und werden daraus die Ueberzeugung schöpfen, dass die katholische Kirche wie eine Kirche ihren Weg durch die Jahrhunderte zu gehen gewohnt ist, unbekümmert um alle Hindernisse, die sich ihr entgegenstellen. Sie wird, wenn es nothwendig ist, über Bismarck ebenso hinweggehen, wie sie über Heinrich IV. hinweggegangen ist. — Redner spricht sehr zuversichtlich.

Es hat die Anzeige des kleinen Büchleins einen grösseren Raum eingenommen, als es an sich wol in einer luther. Zeitschrift verdient, da der in demselben behandelte Gegenstand auch für uns von Interesse und nicht ohne Bedeutung ist. [F. G.]

8. Der Jesuitenorden, seine Gesetze, Werke und Geheimnisse. Eine Beleuchtung nach den Quellen. 2. verb. u. mit einem Anhang verm. Aufl. Regensburg, New-York u. Cincinnati (Pustet) 1872. 224 S. u. Anhang 29 S. 5 Gr. *Impri-matur. Ratisbonae, die 30. Januarii 1872. Joh. Mich. Reger, Vicarius in Spiritualibus generalis.*

Ref. durchstreifte das sehr freundliche Städtchen Duderstadt auf dem Eichsfelde. Eine für den an sich unbedeutenden Ort ungewöhnlich breite und stattliche Strasse durchzieht es von Osten nach Westen. Am westlichen Endpunkte derselben befindet sich die protestantische Kirche; so einladend ihr Aeusseres, sie war verschlossen. Am östlichen Endpunkte der Strasse die noch imposantere katholische Kirche, ihre Pforten Jedermann geöffnet. In der Mitte zwischen beiden, sich gegenüberstehenden Kirchen (die obere

und die untere werden sie genannt) ist seitwärts das alterthümliche Rathhaus, davor eine hohe Mariensäule. Von hier nordwärts nach dem Ursulinerinnenkloster mich wendend, kam ich an einem Buchbinderladen vorüber, und hier, neben dem Bildnisse des jetzigen Papstes, stand auch unser „*Jesuitenorden*“. Selbst in solch' obscures Landstädtchen sendet die rührige katholische Kirche ihre Blätter, und dass sie auch Abnahme finden, lässt sich bei dem beispiellos wohlfeilen Preise wol erwarten. Leider hat sich der Verfasser nicht genannt. Er hat, wie wir aus dem Buche erfahren, nach einem 5 jährigen akadem. Studium in Preussen, ein Jahr Naturrecht auf einer auswärtigen Jesuitenuniversität gehört, zeigt sich ausserordentlich belesen, kennt die Welt und kennt den Jesuitenorden in Theorie und Praxis, wenn er auch die letztere ganz von seinem katholischen Standpunkte aus beurtheilt. Im Vorwort heisst es: „Vor mehreren Jahren wurden diese Blätter geschrieben. Ein Sturm, welcher damals dem Jesuitenorden in Deutschland zu drohen schien, hatte sie veranlasst. Doch das Gewitter verzog sich, und so wurde auch diese Schrift bei Seite gelegt. Jetzt beginnt es wiederum gewaltig gegen die Jesuiten zu wettern“ u. s. w. Wir können unmöglich mit allen Ausführungen, die der Verf. uns gibt, uns einverstanden erklären, die Jesuiten sind die eifrigsten Werkzeuge der Contrareformation gewesen, ihre Bestrebungen an den Höfen und Schulen und die Verfolgungen, zu denen sie aufgereizt, sind uns Protestanten unvergessen; gleichwol sind wir auch diesen unsern Feinden (*hostes*, nicht *inimici*) Gerechtigkeit schuldig und eine gewisse Achtung vor ihrer bewundernswerthen Energie und Consequenz verhehlen wir nicht. Wir bedauern es darum, dass ihre kürzlich decretirte Ausweisung aus unserm Vaterlande so wenig mit Thatsachen ist begründet worden, und müssen als Mitchristen um so mehr zum „Entschuldigen, Gutes von ihnen reden und Alles zum Besten kehren“ uns verpflichtet fühlen, wenn wir z. B. von einem Augenzeugen in den Hessischen Blättern Nr. 10 folgenden Bericht lasen: „Wir sind im Théâtre des Variétés zu Berlin, wo eben das beliebteste Zugstück dieser Saison zum wer weiss wie vieltesten Male in Scene gehen soll. Das Stück führt den zeitgemässen Namen „die Schwarzen“ und der Zettel belehrt uns, dass die Nonne Barbara Ubrich, sowie die Jesuiten Hallunke, Kettel, Scholz und Sturmhorst (Anmerk.: lauter leicht erkennbare Verunstaltungen der bekannten katholischen Namen: Ubryk, Majunke, Ketteler, Schulz, Windthorst) darin auftreten werden. Jetzt geht der Vorhang in die Höhe, und nachdem die Jesuiten in karrikirter Ordenstracht im Taktschritt unter scheinheiligen und heuchlerischen Geberden die Bühne einmal umschritten haben, erscheint ein in seinem Aeusseren die gröbste und rohste Sinnlichkeit darstellender Franziskanermonch mit Wein- und Speisevorräthen beladen, der zuerst den Jesuiten ein Crucifix in profanirender Weise zum Kusse darreicht und dann einem der Jesuiten, der den Kuss verweigert, einen Brief überreicht, welcher, wie es scheint, die Ankunft der Nonnen ankündigt. Dieselben, von denen eine ebenfalls ein Crucifix in der Hand trägt, erscheinen alsbald, werden von dem Mönche mit zotigen unflätigen Geberden begrüsst, von den Jesuiten mit lüsternen Augen verfolgt und betheiligen sich alsbald an der zunehmenden Sinnelust, welche durch den vom Mönche vertheilten Wein hervorgerufen wird. Sie verschwinden, um die Ordensgewänder abzulegen und im Balletcostüm wiederzukehren. Nun beginnt ein Gelage, welches lebhaft an das Bild von Makart: „Die 7 Todsünden“ erinnert, und darauf folgt ein wüthes wildes Tanzen, bei welchem die Jesuiten in ihren Ordensgewändern die widerlichsten Sprünge machen, und der berauschte Mönch in ekelhafter Weise sich am Boden wälzt. Endlich erscheint „ein Bekannter“ in der Uniform des 7. Kärassierregimentes mit einer Ruthe, schlägt mit derselben nach allen Seiten hin auf die Jesuiten ein und bildet den Mittelpunkt eines Schlusstableaus: mit hocherbobener Ruthe, die Jesuiten zu seinen Füssen, während eine der Nonnen

einen Lorbeerkrantz über seinem Haupte hält. Hier fällt der Vorhang unter dem rauschenden Applaus eines Publikums, welches zum grössten Theile aus Angehörigen des mittleren Handwerker- und Bürgerstandes besteht, und das Bild verschwindet. — Wir sehen dies Bild nicht im „sittlich verpesteten Frankreich“, vielmehr im lieben sittenstolzen deutschen Vaterlande, und zwar in einem bürgerlichen Theater der „Metropote der Intelligenz“, in Berlin.“ So die hess. Blätter. — Unsere Schrift zerfällt in 15 Abschnitte, aus denen der Reichthum des darin zu behandelnden Stoffes zu erkennen: 1) Was ist der Jesuitenorden? 2) Das Gesetzbuch der Gesellschaft Jesu. 3) Die Gesellschaft Jesu ein religiöser Orden. 4) Zweck der Gesellschaft Jesu. Wir geben kurz den Inhalt dieses Abschnittes: Ist Zweck des Jesuitenordens die Waltherrschaft? Wahrer Zweck die Nachfolge Christi. — Begeisterung der Mitglieder für ihren Ordenszweck. — Logik Bluntschli's (auf den der Verf. überhaupt häufig recurirt). — Der Jesuitenorden ist nicht speciell gegen den Protestantismus gegründet. — Die Gegner verfälschten oder verstümmelten die Texte der Stiftungsurkunde. — Prüfung der geschichtlichen Beweise Bluntschli's. — Die Jesuiten bekämpften den Protestantismus durch „die Waffen des Geistes“. — Wer trägt die Schuld am 30 jähr. Krieg? — Die Hugenottenkämpfe. — Urtheil der Protestanten Dallas und Fischer. — 5) Mittel zur Vervollkommnung seiner selbst. 6) Geist der Jesuiten-Ascese. 7) Der Gehorsam. 8) Mittel zur Förderung des fremden Seelenheils. 9) Die Regierung der Gesellschaft Jesu. 10) Grade und Prüfungen bei den Mitgliedern des Ordens. 11) Die Lehre und Moral der Jesuiten. 12) Erfolg der Wirksamkeit des Ordens auf dem Gebiete der Schulen. 13) Erfolge in den äusseren Missionen. 14) Aufhebung der Gesellschaft Jesu. 15) Die Staatsgefährlichkeit der Jesuiten. — Zum Schluss werden die 22 Generäle von Ignatius v. Loyola bis Petrus Beckx und eine Uebersicht der Entwicklung der Gesellschaft Jesu mitgetheilt. Aus letzterer ersehen wir, dass es im Jahre 1870 8841 Jesuiten gab, darunter 3869 Priester, 2420 Scholastiker, 2552 Laienbrüder. In einem Anhang endlich führt uns der Verf. Zeugnisse für die Jesuiten auf. Neben Dollinger z. B. steht König Friedr. II. v. Preussen, der 1769 schreibt: Ich meisttheils rechne es mir zur Ehre, die Trümmer dieses Ordens in Schlesien aufzubewahren, und ihr Unglück nicht drückender zu machen, so sehr ich auch ein Ketzer bin — und 1770: Die Jesuiten sind vertrieben, doch will ich beweisen, dass hiebei nur Eitelkeit, geheime Rachsucht, Cabalen und endlich Eigennutz Alles gethan hat — und 1775: Nicht so die ehrlichen Jesuiten und Patres, für welche ich nun einmal eine gewünschte Zärtlichkeit hege: nicht insofern sie Mönche sind, sondern als Erzieher der Jugend, als Gelehrte, deren Stiftung der bürgerlichen Gesellschaft nützlich ist. — Auch Göthe, Herder, Friedr. Körner, Lessing werden herbeigerufen. Professor Kern in Göttingen (Protestant) schreibt: Wenn eine Räuberbande einen einzelnen Meierhof überfällt, so ist ihre erste Operation in Plan und Ausführung die Beseitigung der Hunde. Und wenn der Weltgeist die Ausrottung des abendländ. Christenthums beschlossen hat, so ist seine erste Operation die Beseitigung des Jesuitenthums. Zuerst die Jesuiten, dann Jesus. Voltaire: Was habe ich während der 7 Jahre, als ich im Hause der Jesuiten lebte, bei ihnen gesehen? Das thätigste, frugalste und geregeltste Leben; alle ihre Stunden waren getheilt zwischen den Sorgen, die sie auf uns wandten, und den Uebungen ihres strengen Berufes. Ich berufe mich auf tausende von Männern, die so wie ich erzogen wurden. Deshalb kann ich auch nicht aufhören, mein Erstaunen darüber zu äussern, dass man sie beschuldigt, als hätten sie eine verderbliche Moral gelehrt. — Anderer Zeugnisse zu geschweigen.

Da wir es hier nicht auf eine Auseinandersetzung mit dem Herrn Verf. können abgesehen haben, dieselbe vielmehr berufeneren Federn überlassen

müssen, sei es nur noch gestattet, einzelne uns interessant gewesene und zur Kennzeichnung des Buchs dienende Bemerkungen desselben, die vielleicht hie und da zur Lectüre der auch dem Protestanten lesenswerthen Schrift reizen dürften, in lediglich historischem Interesse zu erwähnen.

Es ist klar, heisst es S. 21, dass der Jesuitenorden Nichts mit der Politik zu schaffen hat. Was Paulus dem Timotheus befiehlt, sich nicht in weltliche Geschäfte zu verwickeln, das erachten die geistlichen Obern als ganz besonders für sich gesagt. Auf der 5. General-Versammlung des Ordens wurde allen Mitgliedern unter schwerer Strafe untersagt, sich in Staatsangelegenheiten zu mischen. S. 25: Die Jesuiten sind und bleiben Menschen; sie ziehen mit den Weltkleidern nicht die arme, schwache, gebrechliche Menschennatur aus. Darum können sie sündigen, durch persönliche Unklugheit oder Leidenschaft gegen den Geist ihres Ordens handeln und das strenge Verbot, sich in politische Händel einzumischen, übertreten. S. 26: Was gegen die von uns bewiesene Wahrheit aus der Geschichte vorgebracht wird, sind grundlose Verdächtigungen, wofür meist der Beweis nicht einmal angetreten, geschweige erbracht wird. Nach dem neuesten Pamphlet Bluntschli's „Wider die Jesuiten“ haben sie zum guten Theil den Entschluss zur Kriegserklärung von 1870 in Paris bestimmt. Uebrigens ist auch diese Erfindung des allweisen Professors nicht eben neu; sie wurde während des Krieges 1870/71 in unzähligen Fabrikromanen abgeleiert und als baare Münze verkauft. S. 28: Zweck des Ordens ist nach den Constitutionen des Stiflers, die noch jetzt Grundgesetz sind, „mit der göttlichen Gnade nicht allein dem Heile und der Vervollkommnung der eignen Seele obzuliegen, sondern auch dem Seelenheile und der Vervollkommnung des Nächsten mit allem Eifer sich hinzugeben“. S. 31: Bis jetzt sind die Jesuiten noch unbescholtene Männer. Niemand weiss auch nur von Einem unter ihnen ein unehrenhaftes Vergehen oder Verbrechen zu beweisen. S. 49: Wie bei den Exercitien, so geht es im ganzen Leben des Jesuiten: vorgeschrieben ist täglich zum wenigsten eine ganze Stunde Betrachtung, täglich 2 Mal Gewissensforschung und andere geistliche Uebnungen, welche die Mitglieder, jeder für sich allein, anstellen. S. 50 u. 51: Auf den deutschen Hochschulen lebt's sich angenehm in der akadem. Freiheit, wenigstens wenn man genug Geld hat. Die Jesuiten müssen nach ihrer Tagesordnung, selbst im Winter, um 4 Uhr aufstehen und werden vor unzähligen Zerstreungen der Welt bewahrt. S. 53: Welche den vollständigen Cours der Philosophie und Theologie machen, müssen sieben volle Jahre hindurch die Wissenschaft im Kampfe gegen die schärfsten Angriffe förmlich erobern und behaupten. S. 60: Dass die Jesuiten ganz glücklich in ihrem Berufe leben, hat der natürliche lebensfrohe Ton gezeigt, den sie, wie Beda Weber sagt, im geselligen Verkehr, auf ihren Missionsreisen zur Verwunderung des deutschen Michels überall anschlugen. S. 62: Wenn der Leser mit Jesuiten bekannt geworden ist, die 40, 50 Jahre im Orden gelebt haben, so wird ihm ohne Zweifel der kindliche Sinn dieser Männer am meisten aufgefallen seyn. S. 69: Niemand wird aufgenommen, der sich nicht wiederholt bereit erklärt, Unrecht und Schmach aus Liebe zu Christus geduldig zu tragen, Niemandem Böses mit Bösem, sondern stets Böses mit Gutem vergeltend. S. 89 u. 90 folgende Erzählung: Die Rede kam in einer Gesellschaft auf jene Jesuiten, welche die wüthende Commune in Paris auf ihrem Rachealtar hingeschlachtet hatte. Jemand tadelte einen derselben, den P. Olivaint, weil er, obwol wiederholt gewarnt, dennoch nicht fliehen wollte und denen, die ihn drängten, endlich antwortete: „Was ist es denn so viel zu sterben? es sind noch Brüder in dem Hause, dessen Oberer ich bin; ein guter Capitän ist der Letzte, der in Gefahren sein Schiff verlässt.“ Dieser Muth wurde als Unvorsichtigkeit bezeichnet. Da antwortete ein Pater (Roh): „Es ist etwas ganz Besonderes mit der Liebe eines Obern. Ich war der Gefährte des P.

Deharbe auf der Flucht von Luzern im November 1847. Zwei Tage lang hatten wir weder Ruhe noch Rast, noch ausreichende Nahrung gehabt. Der Weg über die Furka (den Engpass zwischen Uri und Wallis) war wegen des vielen Schnees fest nicht zu passiren. Alle Kraft verliess mich, ich sank in den Schnee mit dem sichern Bewusstseyn bald zu sterben. P. Deharbe redete mir zu, half mir auf; so ging es einige Schritte, dann fiel ich wieder hin; P. Deharbe strengte wieder seine ganze Beredsamkeit und Kraft an, um mich aufzurichten; noch vermochte ich einige Schritte zu machen, da erklärte ich meinem Oberen: Es ist mir rein unmöglich, weiter zu kommen; retten Sie nur Ihr Leben; der Abend bricht herein, die Berner können über die Grimsel kommen und Ihnen die Flucht abschneiden, eilen, eilen Sie, damit Sie nicht in der Nacht auf diesem öden Schneefelde sterben. Doch P. Deharbe erwiderte (und sein Gefährte vermochte kaum jetzt noch, nach 25 Jahren, vor lautem Schluchzen es zu erzählen): „Ich verlasse Sie nicht, ich will lieber mit Ihnen hier sterben.“ Wo alle menschliche Aussicht gebrach, richtete er seinen Blick nach oben; er betete, er gelobte auch für die Zukunft Messen zu Ehren der heil. Dreieinigkeit zu lesen. Sein Gottvertrauen machte ihn nicht zu Schanden. Er sieht in der Ferne zwei baumstarke Männer kommen. Walliser waren es, die als Boten nach den Urkantonen gesandt worden und nun zurückkehrten. Bereitwilligst nahm Jeder von ihnen mich, den Todesmüden, beim Arm und schleppte mich, so gut es ging, weiter. Unterdess eilte P. Deharbe voraus zum Hospiz beim Rhonegletscher, um von dort Lebensmittel zu holen und mich damit in etwas zu erfrischen. Er hat in ähnlicher Weise wie P. Olivaint gehandelt; wer darf diese Liebe unvorsichtig nennen?“ — S. 91 sagt der Verf.: Es geht in einem Jesuitenhouse nicht wie in einer Kaserne, sondern wie in einer guten Familie her, deren Mitglieder dem Vater von Herzen zugethan sind und dessen Wünschen zuvorkommen. S. 94: Ein Jesuit verlässt die Welt aus freiestem Entschlusse. Mit blutendem Herzen sagt er seiner Familie Lebewohl. Alles, womit die Welt einen aufstrebenden Jüngling fesselt und reizt, durchbricht sein freier Wille. Jahre lang prüft er sich und wird geprüft, bevor er in den Orden eintritt. S. 99: Die Kraft, welche der Orden durch unzählige Gebete und Messen eringt, wirkt still, unsichtbar, aber unwiderstehlich. Sie ist für Ungläubige unerklärlich; darum suchen diese hinter der Wirksamkeit der Gesellschaft geheime Kniffe und Schliche, und da man der unsichtbaren Gebetskraft nicht beikommen kann, bietet man den Büttel auf, um die Jesuiten zu vertreiben. Da der Orden in seiner Blüthezeit gegen 11000 Christen in sich schloss, so sind die heil. Messen, welche für die Bekehrung der Heiden dargebracht wurden, nach Millionen zu zählen. Man spotte nicht über diese Zahl, denn man kann auch nach Millionen die Heiden zählen, die von Jesuiten getauft wurden. S. 116: Die Thätigkeit der Jesuiten setzt durchaus die ordentliche Thätigkeit des Weltklerus voraus, sucht sie nur zu erleichtern, zu unterstützen, zu heben. Von allen Cardinälen ist nicht ein Einziger, und von 7—800 katholischen Diöcesanbischöfen nur ein Einziger Mitglied des Ordens, der Bischof von Guayaquil in Ecuador, welcher, um diesen Schlag von sich abzuwenden, vergebens nach Rom gereist ist. S. 123 u. 124: Der Orden hat grosse, von den Katholiken verehrte und auch von Nichtkatholiken bewunderte Heilige und Selige gebildet; ausser dem Ordensstifter z. B. Franz Xaver, Franz Borgias, Franz Regis, Peter Canisius, Peter Claves, Karl Spinola, die 3 engelreinen Jünglinge Aloisius, Stanislaus und Berchmans. Schüler, Beichtkinder oder innige Freunde der Jesuiten waren auch Philipp Neri, Carl Borromäus, Johannes vom Kreuze, Franz v. Sales, Vincenz von Paul, Alphons v. Liguori, Paul vom Kreuze, die heil. Jungfrauen Theresia, Magdalena von Pazzi, Katharina von Ricci, die selige Maria de Paredes, die selige Margarethe Alacoque u. A. m. S. 125: Die Jesuiten haben nun seit 20 Jahren ganz

Deutschland durchzogen, überall Predigten gehalten, Exercitien und Missionen gegeben (die Schulen sind ihnen bekanntlich verschlossen). Was sie lehren, ist so offenkundig, wie kaum etwas Anderes, da sich nicht nur Katholiken, sondern sogar Protestanten und Juden zu ihren Predigten gedrängt. Wenn sie also wirklich so schlecht predigten, wie leicht wäre das nachzuweisen! Man brauchte nur dem Volke zu sagen: Ihr habt die Predigten der Jesuiten gehört, euch ist bekannt, was für infame Grundsätze sie vortragen. — Gegen jene Anklage von der laxen Moral protestirt am meisten das kathol. Volk, welches den Jesuiten mit der grössten Liebe und Anhänglichkeit zugethan ist. S. 143: Nie haben die Jesuiten geleugnet, das Königthum sei von Gottes Gnaden; nie haben sie gelehrt, schlechten oder heidnischen Obrigkeiten habe man nicht zu gehorchen; nie haben die Jesuiten den Ursprung des Staates von einem Contracte hergeleitet; nie haben sie die Pflicht des bürgerlichen Gehorsams aus der menschl. Freiheit hergeleitet, sie entspringt ihnen vielmehr aus einem göttlichen Gebote. — Den Erfolg der Wirksamkeit des Ordens in den Schulen weist der Verf. mit Zahlen nach. Z. B. Bevor die Jesuiten nach Feldkirch kamen, hatte das dortige Gymnasium 151 Schüler, 1864 wurde es von 380 besucht, obwol eine Realschule daneben errichtet worden. Jetzt besuchen das Gymnasium, nachdem es den Jesuiten genommen (1871), kaum noch 100 Schüler. S. 156: In Amerika haben die Jesuitenschulen einen solchen Ruf, dass sie auch zahlreich von Andersgläubigen besucht werden, ja der dritte Theil ihrer Schüler sind durchgängig Protestanten. Der vorige Präsident Johnson liess seinen Sohn in einem Jesuitencolleg erziehen, der jetzige wählte zu seinem Geheimsecretär einen früheren Zögling der Jesuiten. S. 165 wird an P. Secchi erinnert, dessen Apparat auf der letzten Weltausstellung die höchste Auszeichnung vor allen anderen errang. Zur äusseren Mission bemerkt der Verf. S. 166 f.: Dem Jesuitenorden gelang es, in die fernsten Gegenden zu dringen, wohin noch kein Europäer gedrungen war: nach Japan, China, der Mongolei, Tibet, in das unermessliche Innere Nord- und Süd-Amerikas. Man fand Jesuiten in Mandarinentracht als Aufseher der Sternwarte zu Peking; man fand sie, wie sie den Spaten in der Hand die Wilden von Paraguay die Anfangsgründe des Ackerbaues lehrten. Bedurfte man ihrer Dienste in einem Lande, wo ihr Leben unsicherer war, als das eines Wolfes, wo es als Verbrechen galt, sie zu beherbergen, wo die Köpfe und Vierteltheile ihrer Brüder an öffentlichen Plätzen aufgesteckt ihnen zeigten, was sie zu erwarten haben: sie gingen ohne Widerrede und Laudern ihrem Schicksal entgegen. Auch Humboldt rühmt ihren Eifer und Geschick. — Man zählt an 800 Väter, die mit ihrem Blute die Missionen befruchteten (S. 169). Man zählt nach Hunderttausenden die Heiden, welche ein Franz Xaver, ein Pater Klaves getauft haben. Baraya, der 1702 gemartert wurde, taufte mit eigener Hand 110,000 Heiden, und Valignano gründete 300 Kirchen in Japan. Zur Aufhebung des Ordens wird u. A. S. 185 bemerkt: In dieser Zeit kam die Fabel von dem Jesuiten-Kaiser Nicolaus I. auf. Die Gegner liessen, um dieselbe glaublich zu machen, sogar Münzen mit der Inschrift des angeblichen Fürsten prägen. Auch Maria Theresia hatte solche erhalten. Und als P. Nicolaus Plantics (so hiess der Jesuiten-Kaiser) in seine Heimath (Croatien) zurückkehrte und bei dieser Gelegenheit in Wien den kaiserlichen Hof besuchte, zeigte ihm Maria Theresia lachend diese Münze und grüsste ihn ehrfurchtsvoll als ihren Collegen. Plantics antwortete, er hätte erst auf der Heimreise erfahren, dass er Kaiser gewesen sei. — Das entscheidende Urtheil des Pariser Parlamentes, welches 4000 Jesuiten aus ihren Häusern, Gütern, ja aus dem Vaterlande selbst vertrieb, weil sie gelehrt hätten „die Gotteslästerung, das Sacrileg, die Zauberei, die Hexerei, die Astrologie, den Meineid, die Ablegung falscher Zeugnisse, den Diebstahl, das Hehlen, den Mord, den Vatermord, den Selbstmord, den Königsmord, — ihre Lehren begünstigten

ausserdem den Arianismus, Socinianismus, Sabellianismus, seien ganz nestorianisch, ja noch ärger als der Nestorianismus, von der Häresie Wiklef's angesteckt, sie erneuerten die Irrthümer der Pelagianer und Semipelagianer, des Cassian, Faustus, der Massilianer, schmeckten nach Epikuräismus, endlich beschimpften sie Abraham, die Propheten und den heil. Johannes-Baptista“, wird S. 192 frivol, ungerecht, ja lächerlich — wol nicht mit Unrecht — genannt. — Zu den Reichthümern der Jesuiten heisst es S. 195: So oft die Jesuiten verjagt wurden, so oft hat man sie auch geplündert. Die Beute war nirgends gross. „Nun ja, sie haben eben Alles vorher auf die Seite geschafft!“ Wohin denn? — Was aber in der That Erstaunen erregen muss, ist die Thatsache, dass eine so weit verbreitete Zahl von Missionären ohne Zudringlichkeit oder Nichterfüllung ihrer Verbindlichkeiten ihre Existenz fristen kann. Das kann doch nicht ohne die Tugenden der strengsten Genügsamkeit, Enthaltung von Lebensgenüssen und Zurückgezogenheit von Seiten der Ordensmitglieder durchgeführt werden! — Es wird rastlos gearbeitet. Man nehme nur eine intelligente zahlreiche Familie, die ebenso von des Morgens 4 Uhr an, Winter und Sommer, thätig wäre, nie in ein Wirthshaus, auf einen Ball, Thee, in ein Concert, auf Lustreisen, zum Theater und Spiele ginge, weder von der Mode, noch vom Rauchen, noch überhaupt von kostspieligen Liebhabereien wüsste, dabei ein frugales Leben führte, wer sollte sich darüber wundern, dass diese Familie sich ehrlich ernähren und ihre Geschäfte in Flor bringen könnte? Dazu steht es ja Jedem frei, der die erforderlichen Anlagen und Talente besitzt und dabei die grossen Opfer und Entbehrungen des Ordensstandes auf sich nehmen will, durch Eintritt in den Orden an diesen „Reichthümern“ theilzunehmen. Was würde einem armen, aber talentvollen Jüngling gesagt werden, wenn er zu einem reichen Banquier käme und diesem den Antrag machte, er wäre zu Allem bereit, wenn er nur durch Adoption in die Familie des Banquiers aufgenommen würde? Gewiss würde man einen solchen Jüngling als einen Narren vor die Thüre jagen. Die Jesuiten sind aber bereit, nicht nur mit jedem Armen ihr Brod zu brechen, sondern auch Jeden, der nur die für den schweren Beruf nothwendigen Eigenschaften hat, mag er auch noch so arm seyn, in ihre Familie aufzunehmen. S. 202 f. heisst es: Clemens XIV. war furchtsamen Gemüthes; die Aufhebung der Gesellschaft Jesu schien ihm ein geringeres Uebel zu seyn als der Unfriede, die Verwirrung, das Schisma, die Beraubung mehrerer dem heil. Stuhl gehörigen Provinzen. Er unterdrückte also durch das Breve vom 21. Juli 1773 die Gesellschaft Jesu. Nach Anzählung der in Betreff der Gesellschaft entstandenen Streitigkeiten sagt er in demselben: „Gezwungen durch die Obliegenheit unseres Amtes, wodurch wir, so viel es in unseren Kräften liegt, zur Herstellung, Förderung und Festigung der Ruhe der christl. Welt und zur Entfernung alles dessen, was ihr den geringsten Schaden verursachen könnte, auf das strengste verpflichtet sind; und da wir ausserdem bemerkt haben, dass die erwähnte Gesellschaft Jesu die überaus grossen und reichlichen Früchte und Vortheile nicht mehr hervorbringe, derethalben sie von unsern Vorfahren bestätigt und durch zahlreiche Privilegien geziert worden war; ja da es kaum möglich ist, dass bei ihrem unvermehrten Fortbestande ein wahrer und dauerhafter Friede in der Kirche hergestellt werde: durch alle diese wichtigen Gründe bewogen, und gedrängt durch andere Motive, welche die Regeln der Klugheit und das Beste der ganzen Kirche uns an die Hand geben, und welche wir in unserer Brnst verschlossen bewahren, heben wir durch apostolische Machtfülle die oft genannte Gesellschaft Jesu auf.“ Von den Mitgliedern selbst sagt der Pabst, dass er „sie väterlich liebe im Herrn, ihnen Trost und Hilfe zu bringen suche, damit sie von allen bis anhin sie bedrängenden Streitigkeiten, Unruhen und Aengsten befreit, mit um so reichere Frucht den Weinberg des Herrn bebauen und mit grösserem Nutzen an

dem Heile der Seelen arbeiten könnten.“ Verf. erinnert an das Urtheil eines Protestanten: Dieses Breve verdammt weder die Lehren, noch die Sitte, noch die Disciplin der Jesuiten. S. 204 wird uns erzählt, wie Clemens XIV. nach der Aufhebung des Ordens später oft ausgerufen habe: „Gnade, Gnade! Man hat mich dazu gezwungen, *compulsus feci! compulsus feci!*“ S. 206: Wer waren die Feinde, welche vor allen Andern diese Unterdrückung bewirkt haben? Die geschworenen Feinde des Christenthums. Was ihre Absicht? Der Sturz der Altäre und der Throne. Was ihre Anklagen? Die gemeinsten Verdächtigungen und Verleumdungen. Was ihre Procedur? Die war ein Hohn auf die gesetzlichen Formen eines regelmässigen Gerichtes. Was die Folgen? Die grössten Nachtheile für den Unterricht der Jugend, für die Missionen unter den Heiden, für das Wohl der Kirche, für die Ordnung des Staates selbst: denn „die Vormauer aller Autorität“ war gefallen. Die Revolution brach herein. — Zur Staatsgefährlichkeit der Jesuiten endlich fragt der Verfasser S. 211: Welches Gesetz haben bisher die preussischen Jesuiten übertreten? Von 1000 feindlichen Luchsaugen bewacht, sind sie bisher noch keines Vergehens wider die Gesetze überwiesen worden. Die Ausnahme Gesetze wären nicht bloss ein Schlag wider die Jesuiten, sie wären ein Schlag wider die Kirche, deren Orden man unterdrückte; wider die Katholiken, deren Cultusfreiheit man beschränkte; wider das kathol. Volk, dessen Kinder man aus dem Lande vertrieb; wider die Verfassung, an deren Grundrechten man rüttelte; wider das Reich, dessen Freiheiten man schädigte. Das deutsche Reich, dem eine Million Bayonnette zur Verfügung steht, in Gefahr wegen einiger wehrlosen Priester?! Es klingt fast närrisch, und doch wird es gerade von Denen am meisten wiederholt, welche die preussische Macht über alle Völker der Welt erheben.

Doch genug und übergenug des Guten von und über Jesuiten. Ohne in die unerhört ungerechten Beschuldigungen des Pöbels einstimmen und selbst ohne ihre mannichfachen Verdienste schmälern zu wollen, halten wir doch fest an dem: *Si cum Jesuitis, non cum Jesu itis*, und: „Obgleich der Metzger seine Lämmer auf die schönste grüne Weide triebe, sollen wir darnach seine Hirtenliebe loben?“ [F. G.]

Verfasser der in diesem Heft besprochenen Bücher.

V. Exeg. Theol. Kolbe. Zahn. IX. Kirchengeschichte. Scholten. Lipsius. Graf Baudissin. Dieckhoff. Brandes (2). Wangemann. X. Kirchenrecht u. Kirchenpolitik. Dieckhoff. Löffler. Wassersleben. v. Schulte. Clasen. Röttcher. Lenk. XIII. Apologetik u. Polemik. Pöller. Freytag. Düsterdieck. Uhlhorn. Bättnr. Niemann. Evers. Peip (2). Riggenbach. Arndt (2). Fay. Meyer. Seyler. XIV. Dogmatik. Lommatsch. XVI. Christl. Ethik. Bruno-Gambini. Becker. Rothe. XVIII. Homiletisches u. Ascetisches. John. Steinmeyer. Tholuck. Meier. Schott. Porst. Ungenannt. Boos. XIX. Hymnologie. Bunsen. Dillthey. XX. Die an die Theol. angrenz. Gebiete. Kahle. Zimmermann. Ung. (2). Fromme. Plath. Franke. Ung.

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guertcke.

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.



