

Technology-Driven Education and Hamburg

As a leading city in Germany, Hamburg is embracing digital technology to transform its education system. This report explores the current state of technology in Hamburg's schools, the challenges faced, and the opportunities for future growth.

The integration of technology into the classroom is essential for preparing students for the digital workforce. Hamburg's commitment to innovation and digital literacy is evident in its various initiatives and programs.

By leveraging technology, Hamburg can enhance the quality of education, improve student outcomes, and foster a culture of lifelong learning. This report provides a comprehensive overview of the current landscape and offers actionable insights for the future.

The following sections delve into the current state of technology in Hamburg's schools, the challenges faced, and the opportunities for future growth. This report provides a comprehensive overview of the current landscape and offers actionable insights for the future.

The following sections delve into the current state of technology in Hamburg's schools, the challenges faced, and the opportunities for future growth. This report provides a comprehensive overview of the current landscape and offers actionable insights for the future.

The following sections delve into the current state of technology in Hamburg's schools, the challenges faced, and the opportunities for future growth. This report provides a comprehensive overview of the current landscape and offers actionable insights for the future.

*Johann in einem Brief
nach Tübingen*

Theologische Studien

530-130

aus Württemberg.

Unter Mitwirkung

von

Hofkaplan Dr. ph. Braun in Stuttgart,

Diakonus Häring, Professor Dr. ph. Rud. Mittel in Stuttgart,

Diakonus Knapp in Tuttlingen, Professor Dr. ph. Lic. th. Nestle in Ulm

herausgegeben

von

Theodor Hermann, Diaconus
in Schweningen,

Lic. th. Paul Zeller, Diaconus
in Waiblingen.

VI. Jahrgang 1885. — 4. Heft.



Ludwigsburg.

Ad. Neubert'sche Buchhandlung (J. Zigner).

1885.

Revid
1945
V. 6
1885

Theologische Studien

aus Württemberg.

Unter Mitwirkung

von

Hofkaplan Dr. ph. Braun in Stuttgart,

Diakonus Häring, Professor Dr. ph. Rud. Kittel in Stuttgart,

Diakonus Knapp in Tuttlingen, Professor Dr. ph. Lic. th. Nestle in Ulm

herausgegeben

von

Theodor Hermann, Diaconus
in Schwenningen,

Lic. th. Paul Beller, Diaconus
in Waiblingen.

VI. Jahrgang 1885.



Ludwigsburg.

Ad. Neubert'sche Buchhandlung (J. Zigner).

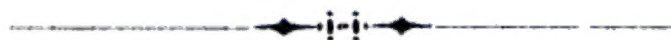
1885.

Buchdruckerei von Greiner & Ungeheuer in Ludwigsburg.

194EK 6990

Inhalt:

	Seite
Braun, Luthers Thesen	48
Haug, Darstellung und Beurteilung der Mitsch'schen Theologie. (Fortsetzung)	1
— " " " II.	106
Köstlin, Begriff des geistlichen Amtes	150
— " " " " (Fortsetzung).	165
— " " " " (Schluß)	243
Mosapp, Zur alttestamentlichen Lehre von der Sünden= vergebung	73
Nestle, Kleinigkeiten	75
Osiander, Zu Römer 5, 7. 12—14.	65
Kaufher, Des Separatisten G. Kapp Leben und Treiben	253
Sandberger, Die reformatorische Bedeutung Willifs .	10
Schneider, Die Kirchenvisitation von 1551 und 1558 in Stadt und Amt Stuttgart	314
Weiß, Die neuere Wendung der Wissenschaft und die Theologie. I.	81
— " II.	209



Darstellung und Beurteilung der Ritschl'schen Theologie.

Von Pfarrer Sang in Strümpfelbach.

(Fortsetzung.)

5. Die Folgerungen der Ritschl'schen Rechtfertigungslehre:

Die religiösen Funktionen der Versöhnten und die religiöse Ordnung des sittlichen Handelns im Einzelnen und in der Gemeinschaft.

Auch in der einstigen Fortdauer des geistigen Lebens in einem entsprechenden Körper werden wir als einzelne Glieder uns dem Umkreis der Welt niemals entziehen können. Im empirischen Sinn behauptet der Mensch nie die Herrschaft über die Welt, sofern er den natürlichen Gesetzen unterworfen ist; aber im geistigen Selbstgefühl, dem überweltlichen Gott nahe, macht er den Anspruch, ungeachtet der Todeserfahrung zu leben. Und in der Versöhnung mit Gott übt der Christ auch über alle übeln Erfahrungen in der Welt die Herrschaft; zu dieser Herrschaft gehört aber auch die Förderung der sinnlichen Seite des Lebens. Weltverneinung war nie Sache des Christen, nur des orientalischen Mönchtums. Die urchristliche Erwartung des baldigen Weltendes rechnen wir zur Schale, nicht zum Kern; keiner positiven christlichen Aufgabe darf das präjudiziren. 3, 565.

Die christliche Weltanschauung kennt keine Kollision zwischen Religion und (Natur-) Wissenschaft, außer wenn engere Natur- oder Geistesgesetze für Weltgesetze ausgegeben werden. Die teleologische, wunderhafte Art der Weltbetrachtung ist dem freilich unerträglich, der sich auf mechanische Weltanschauung beschränkt, allein selbst die wissenschaftliche Betrachtung kommt nicht aus ohne den Gedanken des Zwecks und ohne Annahme des

Wunders. In jeder philosophischen oder naturwissenschaftlichen Theorie vom Weltall werden Wunder, d. h. nicht gesetzlich vermittelte Wirkungen angenommen. Ohne den Zweckbegriff kann das Ganze der Natur nie erklärt werden; der Gedanke der wirkenden Ursachen ist Voraussetzung unseres Denkens. Die teleologische und wunderhafte Weltanschauung ist also nichts weniger als unvernünftig. Die religiöse Welt Herrschaft ist, wiewohl ideell, doch nicht unwirklich; der Wille ist das Reale, das ebenso ideell als real ist. Die Vernünftigkeit des Vorsehungsglaubens wird von Strauß bestritten mit Benützung des eigentümlichen Werts der geistigen Persönlichkeit; aber indem er die Erhabenheit des Menschen über die Welt neben seiner Verflechtung in dieselbe nicht will gelten lassen, hat er wider seine Absicht für jene Zeugnis abgelegt. Die Pantheisten, welche alle geistige Individualität nur als vorübergehende Erscheinung der Weltseele betrachten, sind trotzdem sehr stark auf ihre persönliche Ehre bedacht, — ein Ausdruck ihres geistigen Wertes. — Der Glaube an die göttliche Vorsehung ist nicht sowohl eine objektiv vollständige Erkenntnis, sondern eine Stimmung. Die der Natur gegenüber zuversichtliche, dem Menschen gegenüber anspruchslose Stimmung ist Sache christlicher Bildung. Viel Unklarheit verschuldet aber die orthodoxe Theologie, indem sie den Versöhnungsglauben zur natürlichen Religion rechnet; infolge dessen hat der theologische Naturalismus die positive Offenbarung weggeworfen und haben die Naturforscher den völligen Unwert des teleologischen Arguments behauptet. Natürlich kann aber eine Weltbetrachtung voll Zuversicht auf Gott nur Ertrag der christlichen Religion sein (3, 570 ff.).

Weil aber auch dem Christen die Wege Gottes noch unerforschlich sind, beobachtet er — in geradem Gegensatz zur vorchristlichen Anschauung — die Vorsicht, daß er den Heilswillen Gottes in den menschlichen Geschicken schwer durchschaut, am wenigsten durch Gebet und Ratgeben Einfluß auf Gottes Fügungen üben will. Aber auch in nachträglicher Beurteilung der Ereignisse hütet sich der Christ vor egoistischer Rechthaberei; wer weiß sich auch so frei von eigener Schuld, um von sich aus zu entscheiden, wo nach Gottes Urteil reines Recht oder Unrecht ist? In der

Geduld und Demut nun besteht die Vorsicht, welche Gottes Vorsehung entspricht, das religiöse Zartgefühl aus christlicher Selbstbeurteilung. Die Stimmung, in der die Uebel des Lebens unter göttlicher Vorsehung subsumirt werden, ist die Geduld, die Haltung des Gemüths, durch welche auch dauernden Uebeln der Stachel entzogen wird. Diese sittlich freie Ueberwindung des Schmerzes ist etwas anderes als Apathie, stoische Empfindungslosigkeit. Wenn aus der neutestamentlichen Empfehlung der Freude im Leiden (vgl. 2, 350.) auf eine manierirte Freudigkeit geschlossen wurde, so steht dem gegenüber das direkte Zugeständnis Hebr. 12, 11. sowie das Beispiel von Jesus und Paulus. Die Geduld soll sich auch bewähren, indem man nicht die Predigt von einem zornigen Gott für unentbehrlich hält; durch eine solche würde nichts gebessert. Ergebene Geduld erwirbt man nicht im Stillsitzen und unthätiger Meditation, sondern durch berufsmäßige Arbeit, als ein Glied christlicher Vollkommenheit; beide aber bethätigen die selbständige Freiheit. Schwieriger ist es oft im öffentlichen Leben in allem geduldig Gottes Fügung zu erkennen; nicht bloß römische Katholiken verwechseln oft christliche mit politischer Ueberzeugung, sondern auch Evangelische wollen oft die kirchliche Pflege des Christentums in ihr politisches Programm aufnehmen. Es sind aber nicht die besten Christen, die mit Gottes Namen im öffentlichen Leben hegen, statt Geduld zu lehren und zu üben (3, 580 ff.). — Die Demut ist nach biblischer Vorstellung die religiöse Niedrigkeit in Verbindung mit unverdientem Leiden. In Jesu Rede Matth. 11, 29. bezeichnet der Zusatz *τη καρδια* und in 5, 3. das *πρωχοι τω πνευματι* die Zustimmung der frommen Gesinnung zur niedrigen Lebenslage, desgl. Röm. 12, 16. Die innere Selbsterniedrigung vor Gott (im Schuldgefühl) mit der Bitte um Vergebung drückt die Parabel vom Zöllner aus Luc. 18, 14. Sofern also die Demut die konzentrierte Anerkennung der Abhängigkeit von Gott ist, wird sie die subjektive Religion selbst sein, wozu neben ergänzend die Geduld die religiöse Stimmung als Herrschaft über die widerstrebende Welt ist. Die Geduld muß sich bei Mangel an Erfolg, die Demut bei der Fülle des Erfolgs erproben. Die Demut hat keine notwendige Erscheinung an asketischen Kultusformen, da solche willkürliche Erfindungen des Gottesdienstes

gewöhnlich vielmehr den Stempel des Hochmuts tragen, wie im Mönchtum. Der Calvinismus und der Pietismus haben übrigens ähnliche Mißdeutungen der Demut hervorgerufen, indem sie die ästhetische Bildung und die gesellige Erholung als unrein verdächtigten; und doch ist für die Demut keine spezifische Erscheinung möglich oder notwendig (3, 587 ff.).

Im nächsten Zusammenhang mit dem Vorsehungsglauben und der Versöhnung durch Christus steht das Gebet; dieses, oder was ihm gleich gilt das Opfer entspringt dem Entschluß, die Abhängigkeit von Gott anzuerkennen. Hebr. 13, 15. bezeichnet es treffend als Opfer des Lobes, als Frucht der Lippen. Die wortlose Andacht und das Gefühl der Demut erheben sich zum Gebet, damit 1) diese religiösen Funktionen von vielen gemeinsam geübt werden, 2) der einzelne in Versöhnungsglauben und Demut befestigt werde. Schleiermacher schränkt das Gebet auf das Bitten ein, ist aber nicht in Einklang mit der biblischen *προσευχη*, denn hier überwiegt die Anerkennung Gottes in Dank und Ergebung. Verwandt ist seine Bevorzugung des Bittgebets mit dem pietistischen Interesse für Gebetserhörnung; dazu wirkt der deutsche Sprachgebrauch und der Vorgang Jesu in den Bitten des Mustergebets dahin, daß im kirchlichen Unterricht das Dankgebet immer erst in zweiter Linie genannt wird. Aber dem steht gegenüber die Betonung des Dankes in Phil. 4, 6. und 1 Thess. 5, 16—18. Das Danken ist die dem Bitten übergeordnete Anerkennung Gottes, die allgemeine Form des Betens, das Bitten nur Modifikation des Dankgebets. Der Christ freut sich allewege, auch in Not, auch wenn Wünsche sich regen. In der Gewißheit des Friedens mit Gott dankt Paulus allezeit, und bittet nur indem er dankt. Näher angesehen sind auch im Vaterunser alle Bitten dem Dank untergeordnet, der den Inhalt der Anrede bildet; selbst die vierte Bitte ist Ausdruck des Dankes an Gott, der ja die Bedürfnisse zu gewähren bereit ist. Aber das Mustergebet im Namen Jesu soll auch die Verheißungen der Erhörnung einschränken, welche Jesus Matth. 7, 7—11. ausspricht; denn diese sind kaum eine definitive Anweisung an die Gemeinde, sondern vorläufige Ermunterung für einen weiteren Kreis. Wir haben ja zum Voraus die Gewißheit der göttlichen Fürsorge im ganzen. Daß nicht

jedes Bittgebet berechtigt ist, bewährt Jesus durch eignes Beispiel Marci 14, 36. Als Dankgebet, als Beruhigung in Gottes Willen ist das Gebet Ausdruck und Mittel der Demut und Geduld, und dauert so ohne Unterlaß auch in wortloser Stimmung fort (3, 595 ff.).

Die Conf. Aug. XXVII. 49 bezeugt, daß Vorsehungsglaube und Gebet, Demut und berufsmäßiges Handeln Erscheinungen der christlichen Vollkommenheit sind. Im Neuen Testament bezeichnet Jesus Matth. 5, 48. die Feindesliebe, Paulus aber eine besondere Stufe sittlichen Charakters als Stufe der Vollkommenen, zu denen er sich rechnet. 1 Kor. 2, 6. Phil. 3, 15. vgl. Hebr. 5, 14. Jak. 3, 2. Die Reformatoren machen mit ihrer Lehre von Vollkommenheit eine Zumutung an alle Christen, sie gehen von der Linie der Apostel zurück auf die Forderung Jesu, welche das christliche Leben überhaupt von der Unvollkommenheit anderer Religionen unterscheidet. Die Freude im Wechsel aller Lebenszustände ist dem Christen ein Gefühl der Vollkommenheit. Dieser qualitativen Vollkommenheit widerspricht aber nicht die quantitative Mangelhaftigkeit. Der Glaube, der da bittet: Herr, hilf meinem Unglauben! ist in seiner Art vollkommen. Was aber die guten Werke betrifft, so soll man nach gewöhnlicher Forderung ja von diesen absehen, um sein Heil auf Glauben zu gründen; andererseits um im Glauben gewiß zu werden, soll man doch an den guten Werken erkennen, daß man unter Wirkung der Gnade stehe. Demnach ist doch die stete Bergegenwärtigung der Unvollkommenheit guter Werke eine Hemmung in Lösung der sittlichen Aufgabe. Die Möglichkeit der Vollkommenheit muß in Aussicht stehen; sofern nun die Seligkeit im Christenleben in Aussicht genommen wird, ist dadurch auch die Ausführbarkeit der Vollkommenheit zugestanden. Zwar bleibt die endlose Reihe pflichtmäßiger Handlungen allzeit unerfüllt, auch abgesehen von der thatsächlichen Fortentwicklung der Sünde; aber die Bestimmung zur persönlichen Vollkommenheit muß doch aufrecht erhalten werden; das religiös-sittliche Leben kann doch als ein Ganzes sich darstellen. Die christliche Vollkommenheit entspricht dem allgemeinen Zweck, ein sittliches Lebenswerk und einen sittlichen und religiösen Charakter darzustellen. Dies stellen die neutestamentlichen Hauptschriften als Aufgabe, nicht die einzelnen guten

Werke: Jak. 1, 4. 1 Petri 1, 17. Hebr. 6, 10. 1 Theff. 5, 13. Gal. 6, 4. 1 Kor. 3, 13—15. Deshalb ist die Forderung der Vollkommenheit mit dem Bewußtsein habitueller Sündhaftigkeit so auszugleichen, daß man nach dem guten Endzweck in Gedanken strebe, man sei als Glied der christlichen Gemeinde für die Sünde überhaupt nicht mehr vorhanden; dies ist auch der Sinn jeder rechtschaffenen Reue. (Unterr. in der christl. Rel. S. 44—46.) Die methodistischen Behauptungen aber von Vollkommenheit der Heiligung verkürzen den sittlichen Charakter neben dem religiösen, und leiten dazu an, daß man sich den Ausdruck eigener Unschuldlichkeit durch allerlei Einschränkungen des sittlichen Zartgefühls verschaffe. — Die sittliche Charakterbildung zielt auf das ewige Leben ab; die Gewißheit der Unzerstörbarkeit des geistigen Daseins knüpft sich an den Wert des religiös-sittlichen Charakters. Die Geltung einer Person im Gottesreich hängt nach Paulus von der Vollkommenheit ihres Lebenswerkes ab; in der Vorstellung vom Lohn ausgedrückt ist der Gedanke doch verschieden vom Verdienen der Seligkeit durch gute Werke; vielmehr im Erzeugen des guten Lebenswerkes (Gal. 6, 7. 8.) wird man felig in der That (3, 600 bis Schluß).

Zum Schluß der Darstellung bleiben uns, da die religiösen und sittlichen Funktionen im Einzelnen bisher besprochen sind, und da die sittlichen Funktionen in der Gemeinschaft, Ehe und Familie, Recht und Staat 2c. nach Ritschl's Erörterung nichts Bemerkenswerthes bieten, zur Betrachtung nur noch übrig die religiösen Funktionen in der Gemeinschaft und deren Vollendung im Jenseits. Auf dieses Gebiet geht Ritschl in seinem Hauptwerk nicht mehr näher ein, wir müssen hier ergänzen aus seinem Unterricht in der christlichen Religion. Die Gemeinde, welche im sittlichen Handeln Subjekt des unsichtbaren Gottesreiches, ist zugleich durch die Veröhnung bestimmt, sich auch in sinnenfälligem Gottesdienst der Kirche zu verbinden. In der gemeinsamen Gottesverehrung ist das Gebet, weil es nicht nur Leistung und Bedürfnis des einzelnen, als geistigste Form zu betrachten und ersetzt alle materiellen Opfer. Wie oben gesagt, ist die rechte Art des Gebets die lobende und dankende Anerkennung des göttlichen Namens, das

Bittgebet aber ist nur eine Abart des Dankgebets. Dies erhellt auch aus dem richtig verstandenen Vaterunser: z. B. die fünfte Bitte drückt aus, daß wir in der rechten Pflichtübung der Gemeinde begriffen sind, welche durch Versöhnung mit Gott verbunden ist. Uebrigens ist der Text Luc. 11, 1—3. dem des Matth. 6, 9-13. vorzuziehen: die Beifügung bei Matthäus ist nur Erläuterung der zweiten und fünften Bitte — das gemeinsame identische Gebet ist wesentliches Merkmal der Einheit der Gemeinde nicht bloß in der Erscheinung der Kirche, sondern es stärkt auch die Zusammengehörigkeit für die Aufgaben des Gottesreiches. Das Bekennen des Namens Gottes ist zugleich das Merkmal, daß alle Christen Priester sind. (In der Definition der Kirche Conf. Aug. I, 7. fehlt das Merkmal des identischen Gebets.) Daneben ist das Bekennen Jesu als des Christus und unseres Herrn vor den Menschen das historische Kennzeichen der Christen. (Unterr. in der christl. Rel. S. 72—75.) „Unter dem Prädikat seiner Gottheit haben ihm die Christen wie Gott dem Vater zu vertrauen und Anbetung zu widmen“ (ebd. S. 22). Für den Bestand der Religionsgemeinde ist es aber eben darum auch unumgänglich, daß ihre Gebetsthätigkeit durch gemeinsame und öffentliche Erinnerung an ihren Stifter und seine Gottesoffenbarung geregelt werde; daher die Kirche ihr Merkmal auch am Wort Gottes oder Evangelium hat. Das ist der offenbare Gradewille Gottes, der uns in Christo dem Versöhner zum Reich Gottes und zur Freiheit über der Welt beruft; das Wort soll uns nicht bloß Erkenntnis, sondern auch Erregung des Gefühls und Willens, Antrieb und Maßstab der Gottesverehrung geben. So hat es auch als Rede von Menschen seinen Wert als Gottes Wort (ebendasselbst S. 76 f.).

Die Handlungen der Taufe und des Abendmahls werden, weil von Christo angeordnet, von der Pietät der christlichen Gemeinde aufrecht erhalten, sind Bekenntnisakte, Cultushandlungen der Gemeinde, außerhalb derselben wären sie undenkbar und ohne göttlichen sakramentalen Wert; sie sind dem gemeinsamen Gebet gleichartig. Das Abendmahl verbürgt durch seinen Bezug auf den Opfertod Christi die fortbauernde Gnade Gottes in Christo, desgleichen die Taufe durch ihren Bezug auf die Offenbarung des Vaters durch den Sohn und heiligen Geist. Die

Wechselbeziehung zwischen Handlung der Gemeinde und Gnadengabe Gottes sind im identischen Akt ausgedrückt. Die Taufe ist Akt der Gemeinde, durch den sie die Eintretenden auf die göttliche Offenbarung verpflichtet; das schließt Reinigung und Erfrischung des geistigen Lebens in sich, das symbolische Bad bedeutet die Aufnahme in den Kreis der Sündenvergebung. Insofern ist die Taufe auch Sakrament, weil der Bestand der Gemeinde dem neu Aufgenommenen den Segen der christlichen Offenbarung gewährleistet. So wird Conf. Aug. I 9 ganz richtig die Kindertaufe als Weiheakt der Gemeinde dargestellt, der vor Gott effektiv ist. Der Grundsatz der Baptisten dagegen, nur geheiligte und wiedergeborene Personen zu taufen, beruht auf verkehrter Voraussetzung, daß einer außerhalb der Gemeinde wirklicher Christ werden könne. Das Abendmahl ist Akt der Gemeinde als dankbare Anerkennung vom Wert der Lebensopferung Christi, ist auch Opfermahl analog dem des alten Bundes. Da ferner die Gemeinde mit Gott versöhnt ist, so ist die Handlung zugleich Sakrament: zunächst verbürgt dem Einzelnen die Gemeinde die Sündenvergebung, im Grunde aber Christus selbst, sofern ja seine Versöhnung stiftende Handlung wiederholt wird. Das Abendmahl hat also den praktischen Wert, sittliches Zartgefühl, Demut, Gottvertrauen, Geduld, Gemeinschaftsinn lebendig anzuregen. In dieser Handlung sollen nach Christi Willen alle sich vereinigen, nicht über ihren Sinn veruneinigen und so darin sich trennen. Unterr. S. 77. 85—87.

Die Einheit der gottesdienstlichen Gemeinde ist ein so notwendiges Glied christlicher Weltanschauung, daß Spaltung der Kirche ein starkes Hindernis ihrer Überzeugungskraft bildet. Doch ist dies auch wieder eine Probe für die Bedeutung des Christentums als Religion der Menschheit, ein Beweis, daß es alle geistigen Bildungselemente an sich zieht. Sodann ist doch noch Einheit da im ausnahmslosen öffentlichen Gebrauch des Vaterunsers, und in der Absicht auf reines Verständnis des Gotteswortes. Leider sind Taufe und Abendmahl nicht mehr Merkmale kirchlicher Einheit: das Abendmahl ist fast durchaus partikularistisches Bekenntniszeichen, die Taufe keineswegs im Abend- und Morgenland, unter Römischen und Sektirern allseits als gültig

anerkannt. Ist man sich nun aber in der Teilkirche bewußt, an einer höhern Entwicklungsstufe des Christentums teilzunehmen, so ist man desto mehr verpflichtet, die allgemeinen Aufgaben des Christentums zu lösen. Die gottesdienstliche Gemeinschaft wird zugleich Schule, indem sie ihr Verständnis des Gotteswortes und christlicher Weltanschauung in Dogmen ausprägt. Was der Schule angehört, soll nicht ohne weiteres als „Bekenntnis der Kirche“ proklamirt werden; denn die Sätze der Schule, auch die Lehrordnungen aus der Reformationszeit können doch nur durch gründliche theologische Bildung angeeignet werden, was niemand zuzumuten ist. Zur Angehörigkeit an die evangelische Kirche ist nur zu rechnen, was nach früherer Erklärung die christliche Vollkommenheit ausmacht. Das sogen. apostolische Glaubensbekenntnis ist nicht als einheitliches zu rechnen; denn es mußte in der griechischen Kirche ganz der nicänisch-konstantinopol. Formel weichen. — Das rechtlich abgegrenzte Predigtamt hat die moralische Leitung der Gemeinde zu ihrer gottesdienstlichen Bestimmung; auch die Rüge von Irrtümern und Unsitten an Einzelnen wird amtlich erfolgen müssen, unter Umständen Ausschluß vom Gottesdienst, doch auch dies nur als moralische Nötigung. — Das landesherrliche Kirchenregiment ist anders als früher rechtlich zu begründen, nicht aus religiöser Abzweckung des Staates oder aus Uebernahme des Bischofsamtes, oder aus staatlicher Souveränität: sondern es ist als selbständiges Annexum der Souveränität zu begreifen, sofern der nationale Staat wegen der geistigen Wohlfahrt des Volkes die evangelische Kirche erhalten muß, und weil alles öffentliche Recht in den Bereich des Staates fällt. (Unterr. S. 80—84).

Wenn es nun auch trotz der Spaltungen und Mängel der Teilkirchen einzelnen gelingen mag, die Höhe christlicher Charakterbildung zu gewinnen und zu behaupten, werden doch gerade sie in ihrem gesteigerten Zartgefühl an sich Unvollkommenheiten sehen, daher nicht versuchen, eine Gemeinschaft der Vollkommenen herbeizuführen, in der Kirche einen engeren Kreis zu bilden. Vielmehr hält der Glaube die Hoffnung fest, daß die Vollendung des Gottesreiches bevorsteht unter Bedingungen, welche über die erfahrungsmäßige Weltordnung hinausliegen. Dieses

Ziel haben Jesus und die Apostel zeitlich nahe gesehen und wie die alttestamentlichen Propheten das Weltgericht als sinnliches Ereigniß betrachtet, wodurch die Herrschaft Christi vorbereitet werde. Die Wiederbelebung der Gläubigen, die sinnenfällige Wiedererscheinung Christi soll diese Epoche bezeichnen. Diese Form der Zukunftserwartung hat sich in der Kirche nicht behauptet, nur bei Sektirern. Wir verzichten darauf, daß die Erde Schauplatz jener künftigen Dinge sein werde, indem wir die praktischen Wahrheiten des göttlichen Gerichtes zur Vollendung des höchsten Gutes feststellen. Eine zusammenhängende Theorie von den letzten Dingen läßt sich mittelst der Data des Neuen Testaments nicht erreichen, auch die Andeutungen über den Zustand der Seligen und Verdammten lassen sich nicht klar vorstellen, wie die Erwartung des Fortlebens in einem dem Geist völlig entsprechenden Leib, ferner die Bestimmung der Nichtseligen, deren Schicksal zwischen endloser Dual und definitiver Vernichtung schwankt. Genug, daß im Reich Gottes keiner selig ist außer in Verbindung mit allen Seligen. (Unterr. S. 70. 71.).

Möge diese Darstellung, welche bei thunlichster Treue gegen Ritschls eigene Worte doch ebenso bündig als gründlich seine oft schwierige Sprache in mundgerechten Ausdruck zu bringen suchte, niemandes Interesse für die weitgreifende Geistesarbeit des gelehrten Mannes ermüdet haben, vielmehr auch wer Ritschls Weise bereits kennt, aufs neue sich ermuntert fühlen, das nächste mal mit uns in möglichst gedrängter Kritik dieses bemerkenswerte System im einzelnen und im ganzen nochmals zu durchlaufen.

(Schluß-Kritik folgt.)

Die reformatorische Bedeutung Wiclifs.¹

Von Pfarrer G. Sandberger in Königsbrunn.

Sir Thomas More, der bekannte Staatsmann unter Heinrich VIII., hat gelegentlich ein Mal die Behauptung aufgestellt,

¹ Anmerkung: Unter den vielen Varianten, die es gibt, wählt Lechler (Wiclif I, 267 f.) eben diese Schreibweise auf Grund davon, daß sie sich in der ältesten Urkunde von vollkommen amtlichem Charakter, einem königlichen Dekret vom 26. Juli 1374, findet.

Wiclif sei keineswegs der Erste gewesen, welcher eine Übersetzung der gesamten Bibel ins Englische bewerkstelligt habe; es sei das schon lange zuvor geschehen; er selbst habe schöne alte Handschriften der englischen Bibel gesehen. Die neuere Forschung hat nun aber erwiesen, daß jene Handschriften, welche Thomas More gesehen, gar nichts anderes haben enthalten können, als eben die Wiclifische Übersetzung. Unter dem entsetzlichen Druck der Verfolgung konnten die Abschreiber nicht mehr wagen, die englische Bibel mit dem Namen Wiclifs zu versehen, dessen größtes Werk sie doch gewesen ist. Diese Eine Thatsache können wir als Beispiel betrachten für das Los, welches Wiclif innerhalb der Welt- und Kirchen-Geschichte zu Teil geworden ist. Es dürfte wenige historische Persönlichkeiten von seiner Größe und Bedeutung geben, deren Andenken so gründlich vernichtet oder wenigstens entstellt worden ist. Für die römische Kirche ist Wiclif naturgemäß der große Häresiarch, „der bis an sein Ende unverbesserlich gebliebene Regier“, wie ihn das Conzil von Constanz prädicirt hat. Aber auch für die unparteiische Geschichtschreibung blieb Wiclifs Bild bis in die neueste Zeit verdunkelt, nicht bloß durch das gute Teil Scholastik, das ihm anklebt, sondern ebenso durch die späteren Ausschreitungen der Lollarden, für die er verantwortlich gemacht wurde. Dagegen seine befreienden, positiven Gedanken und Vorschläge wurden Hus gut geschrieben, der sie doch nur von jenem entlehnt hatte. „Der Tod des Hus hat auch sein Verhältnis zu Wiclif für lange Zeit wie mit einem Schleier bedeckt; die Flammen, welche am 6. Juli 1415 mit mächtiger Lohe aus dem Holzstoß zu Constanz hervorschlügen, zeigten der Nachwelt die Gestalt des Hus in hellerer Beleuchtung als die seines englischen Meisters. Nur tief im Hintergrund gewahrte man seither noch den Schatten jenes Mannes, für dessen Lehre Hus den Scheiterhaufen bestieg, — Johannis von Wiclif“.¹ Wir erfüllen somit eine einfache Pflicht der Gerechtigkeit, wenn wir Person und Werk des Mannes uns vor die Augen stellen, — nicht zu reden von dem Dank, den wir Wiclif schulden; denn er hat mit bewundernswerter Kraft und Hingabe eine Lebensarbeit vollbracht, deren letzte Ziele uns allezeit persönlich teuer und heilig sein müssen. Wann wäre aber hierfür bessere

¹ Roserth, Hus und Wiclif S. 156 f.

Zeit als gegenwärtig, da am 31. Dezember 1884 der fünfhundertjährige Todestag Wiclifs uns sein Gedächtnis so unmittelbar nahe rückt?

Wer sich über Wiclif unterrichten will, findet die nächste Handreichung ein Mal an den Aufsätzen von Dr. Ernst Anton Lewald: „Die theologische Doktrin Johann Wycliffes nach den Quellen dargestellt und kritisch beleuchtet“ in Niedners Zeitschrift für die historische Theologie, 1846 und 47, und dann namentlich an dem zweibändigen Werk von Gotthard Lechler: „Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation.“ „Gleich vielen anderen Dingen, die wir selbst hätten thun sollen, ist auch die volle Würdigung von Wiclifs historischer Stellung den Deutschen überlassen worden, unter denen Professor Lechler von Leipzig besonders zu nennen ist.“ So äußert sich der Engländer Montagu Burrows. Auf den Vorarbeiten der englischen Forscher Lewis, Vaughan und Shirley fußend, hat Lechler nicht nur seinen Helden in den großen Zusammenhang der Geschichte eingerückt, sondern die Kenntnis desselben ungemein geklärt und erweitert durch Verwertung der in Wien befindlichen, noch ungedruckten Handschriften von lateinischen Werken Wiclifs. So verbindet Lechlers Buch mit dem Vorzug einer schönen, durchgearbeiteten Darstellung zugleich den Charakter eines Quellenwerks für Wiclif. Im Anschluß daran hat Professor Montagu Burrows in Oxford drei Vorträge gehalten und veröffentlicht mit dem Titel: „Wiclifs place in history“; sie sollen Oxford das Gewissen schärfen für die Pflichten, die es seinem größten Sohne schuldet. Von einem speziellen Punkte aus hat endlich Dr. Johann Loserth, Professor in Czernowitz den Gegenstand beleuchtet durch sein Buch über „Hus und Wiclif“; er weist die durchgängige Abhängigkeit des ersteren von dem letzteren nach. Was die Werke Wiclifs selbst betrifft, so ist die Herausgabe der englischen, meist Predigten, Traktate, Flugschriften enthaltend, in neuester Zeit zum Abschluß gelangt; unter den lateinischen hat der Trialogus schon mehrfache Ausgaben erlebt, zuletzt 1869 durch G. Lechler. 1882 hat H. Buddensieg die lateinischen Streitschriften herausgegeben „kritisch bearbeitet und sachlich erläutert.“ An die Edition der übrigen lateinischen Werke ist die neu gegründete Wiclif-Society herantreten; erst, wenn dieses umfassende Unternehmen durchgeführt ist, wird die Kenntnis Wiclifs einen wirk-

lichen Fortschritt über den von Lechler erreichten Standpunkt hinaus gewinnen können.

Es ist nun gewiß sehr natürlich, wenn im Allgemeinen Wiclif ganz in dem Lichte beurteilt wird, welches von Luther ausgegangen ist. So wird schon 1525 in Basel Wiclifs *Triologus* in Druck gegeben, und 1554 läßt der englische Flüchtling Johann Fore in Straßburg das erste Buch seiner „Kirchengeschichte und Verfolgungsgeschichte von Wiclif an bis zur Gegenwart“ erscheinen. Man will den alten Kämpen für das neu entdeckte Evangelium aufrufen; man betrachtet Wiclif ohne Weiteres als den Vorläufer der Reformation, und unter dieser versteht man eben diejenige des 16. Jahrhunderts, die allein diesen Namen wirklich verdiene. In eigentümlicher Weise macht sich diese Betrachtungsweise noch in Lechlers vortrefflichem Buche geltend. Mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit werden hier an einzelnen Stellen die Unterschiede zwischen Wiclif und Luther hervorgehoben, und doch macht das Ganze den Eindruck, als ob diese Unterschiede immer wieder verwischt und ausgeglichen werden möchten unter dem Einfluß einer fast unbewußt wirkenden Tendenz. Der Abstand wird darauf reducirt, daß Wiclif die Aufgabe einer Reform der Kirche „noch nicht klar gedacht und nicht tief genug gefaßt“ habe,¹ also mehr nur eine graduelle Differenz statt der prinzipiellen, wie sie es wirklich ist. Diesen Gesichtspunkt nun, daß die Wiclifische Reform etwas spezifisch anderes sei als die Luthersche, vertritt Ritschl mit aller Entschiedenheit (s. „Rechtfertigung und Versöhnung“ I, 129—135, 2. Aufl. zusammen mit „Geschichte des Pietismus“ I, 7—22). Er bekämpft die traditionelle Methode, welche das Mittelalter immer nur als den Fußschemel für die lutherische Reformation ansehe. Das Mittelalter habe vielmehr, wie sein eigenes, an dem Mönchtum normirtes, Ideal christlicher Frömmigkeit, so auch seine selbständige, relativ berechnete und höchst wirksame Reformtendenz gehabt, die Haupttypen derselben seien die cluniacenser und dann die franziskanische Reform. Letztere, unter kirchlicher Legitimation das erstrebend, was schon vorher die Waldenser unternommen, habe die zweite Hälfte des Mittelalters

¹ Lechler I, Einleitung S. IX.

beherrscht. „Ihr Spezifisches, sagt Ritschl,¹ ist, daß sie nicht mehr bloß, wie die früheren Versuche es thaten, auf den Kreis des Mönchtums sich richtet, sondern zugleich auf das christliche Volk, welches durch die Predigt des evangelischen Gesetzes Christi, d. h. der Lebensgrundsätze der Bergpredigt zu einer dem Mönchtum in der Nachfolge des armen Lebens Christi angenäherten Vollkommenheit geführt werden soll. — — In der Konsequenz dieses Grundsatzes steht die Anforderung, welche den Mittelpunkt der christlichen Lehre Wiclifs bildet. Wie es Wiclif meint, soll im ganzen Umkreis menschlichen Daseins, im bürgerlichen Leben wie im Staat, jedes Gesetz sich nach Gottes oder dem evangelischen Gesetze richten. Das evangelische Gesetz, dessen energische Vertretung ihm den Ehrentitel des Doctor evangelicus eintrug, ist die Bergpredigt als Probe des Gesetzes der Liebe. Das ist ein anderer Stoff als die Predigt des Paulus von der Versöhnung, welche Luther als das Evangelium proklamirt.“ Was von Wiclif zu sagen ist, gilt ebenso von Hus und trifft am deutlichsten bei Savonarola zu.

„Diese theokratisch gerichteten Männer sind nicht Vorläufer der Reformation, welche Luther vertritt. Sie sind Reformatoren vor dessen Reformation, aber eben selbständige eigentümliche Reformatoren, welche sich in Widerspruch mit Luther gesetzt haben würden, wenn sie dessen Unternehmen erlebten. Denn auch Erasmus ist in Kollision mit Luther getreten, weil sein Reformideal das franziskanische war. Die Kurie, meint er, soll arm werden und das Gesetz Christi, die Geduld, die Nachgiebigkeit, die Versöhnlichkeit sollen zur Ausführung kommen. Davon nun sieht er in Luthers Wirkungskreise nichts; es gebe viele Lutheraner, sagt er gegen Hutten, aber wenig Evangelische, nämlich, welche jenen Aufgaben des Lebens nachkommen. Der Anhänger des Erasmus, Georg Wigel, hat sich vorübergehend an Luther angeschlossen, in der Erwartung, omnia fore melius christiana, d. h. es werde Alles direkt auf die Tugenden hinaus kommen, welche die Bergpredigt vorschreibt. Es sind dieses ja die eigentlichen und höchsten Proben des Christentums. Allein dieselben auf dem Wege gesetz-

¹ Rechtf. und Versöhnung I, 134 f.

licher oder mönchischer Zucht oder vorübergehender Gefühlsregung hervorzurufen, bezeichnet das Reformbestreben, welches in der zweiten Hälfte des Mittelalters innerhalb der lateinischen Kirche teils ohne teils mit Opposition gegen das Papsttum auftritt.“ — Dies die Ansicht Ritschls; der Unterschied zwischen Wiclif und Luther wird zum Gegensatz erweitert. Es erleidet auch wohl keinen Zweifel, daß Ritschls Auffassung sehr viel Einleuchtendes hat. Die Fülle von reformatorischer Bewegung innerhalb der mittelalterlichen Kirche weiß er unter einfache, weit reichende Gesichtspunkte zu stellen, in ihrer Eigentümlichkeit scharf zu charakterisieren und von der Reformation des 16. Jahrhunderts abzugrenzen. Aber läßt sich eine so vielseitige und unläugbar originale Persönlichkeit gleich Wiclif ganz unter jene Kategorie der franziskanischen Reform subsumieren? Bei näherem Zusehen finden wir vielmehr, daß er in seinem Wesen und Wirken zwei sehr entschieden ausgeprägte Seiten darbietet; die eine weist rückwärts, bewegt sich in dem Gedankenkreis des Mittelalters und zeigt alle Merkmale des damals herrschenden Reformideals; die andere dagegen deutet ebenso bestimmt nach vornen und enthält neue, zukunftsreiche Ansätze religiösen Denkens und Strebens, Keime einer ethischen, sozialen, politischen Weltanschauung, welche dann im 16. Jahrhundert erstmals zu siegreichem Durchbruch gelangt und seitdem Gemeingut der evangelischen Christenheit geworden sind. In diesem Sinne fassen wir die reformatorische Bedeutung Wiclifs und suchen sie im Folgenden des Näheren nachzuweisen.

Die an sich schon spärlichen Notizen, welche wir für den äußeren Lebensgang Wiclifs haben, berühren wir nur, soweit es unbedingt nötig ist für das Verständnis seines Werkes. Als Geburtsjahr wird mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit 1320 vermutet. Sicher ist der Geburtsort, nämlich der kleine, jetzt abgegangene Weiler Spreswell, in unmittelbarer Nähe des Pfarrdorfs Wycliffe, am Tees, im Norden der Grafschaft York gelegen. Die Familie Wiclifs scheint dem niederen Abel sächsischen Stammes angehört zu haben, wie denn jene ganze Landschaft einen eigentümlichen Charakter dadurch empfangen hat, daß hier das sächsische Volkstum in kompakter Masse und verhältnismäßiger Reinheit sich erhielt. Über Wiclifs Studienzeit wissen wir nur, daß er dieselbe in Oxford

verlebte, und daß er dort der „nördlichen Nation“ angehörte, welche mit besonderer Entschiedenheit die Sache der nationalen Selbständigkeit vertrat. 1361 wurde er Vorstand des Balliol College. Im Jahr darauf von seinem College zum Pfarrer in Fillingham, nordwestlich von Oxford, ernannt, mußte Wiclif statutengemäß die Vorstanderschaft niederlegen, behielt aber mit bischöflichem Dispens den Wohnsitz in Oxford, um der Wissenschaft zu leben. 1365 wurde er von dem Erzbischof von Canterbury, Simon Islip, mit der Vorstanderschaft an der neu gegründeten Canterbury Hall betraut; dieselbe sollte vornämlich dem Interesse des Sekularklerus dienen. Jedoch schon im nächsten Jahr wurde die Halle durch den neuen mönchischen Primas, Simon Langham, den Mönchen überantwortet und Wiclif wurde abgesetzt; er nahm also jedenfalls in den die Zeit bewegenden Fragen schon eine sehr bestimmte Stellung ein. Ob er freilich damals auch schon gegen die Bettelmönche und nicht bloß gegen die besitzenden Orden, die „religiosi possessionati“ in Opposition gestanden sei, ist eine offene Frage. Lehler verneint sie und verlegt den Beginn dieses Kampfes in das Jahr des Abendmahlstreits, 1381; von Buddensieg wird sie hingegen bejaht unter Hinweis auf eine Stelle de ordinatione fratrum II., wo Wiclif sich selbst bezeichnet als einen, der eingetreten sei in die Arbeit des im Jahr 1360 verstorbenen Erzbischofs Fitz Ralph von Armagh, des hochberühmten Vorkämpfers für das Pfarramt und für die geordnete Seelsorge gegen das Ueberwuchern der entarteten Bettelmönche. Wie dem sei, das nachweisbar erste öffentliche Auftreten Wiclifs bewegt sich auf kirchen-politischem Gebiet und fällt in das Jahr 1366. Papst Urban V. hatte es nämlich für passend erachtet, den englischen König an jenen Lehenszins, 1000 Mark pro Jahr, zu erinnern, zu dessen Entrichtung Johann Ohneland 1213 sich verpflichtet hatte, und der seit drei- unddreißig Jahren, wie schon manchmal, stillschweigend sistirt worden war. Der Augenblick für diese Mahnung war ungünstig gewählt. König Eduard III. legte die Sache im Mai 1366 dem Parlament vor, und dieses trat einmütig für den König ein, wies die päpstliche Forderung rundweg ab und stellte für den Schutz der Krone und ihrer Würde alle Kräfte und Hilfsquellen der Nation zur Verfügung. Der Papst verstand diese Sprache und schwieg. Die

Fessel, welche Innocenz III. seiner Zeit geschmiedet hatte, um auch England in das „päpstliche Staatensystem“ einzugliedern, war endgiltig zerrissen. Nun diesem Maiparlament von 1366 wohnte Wiclif an als „*peculiaris regis clericus*“, d. h. als klerikaler Sachverständiger vom König beigezogen, und Wiclif scheint ein sehr gewichtiges Wort gesprochen zu haben. Es wäre sonst kaum zu erklären, warum ihm alsbald die Ehre eines direkten Angriffs zu Teil geworden wäre durch einen anonymen Doctor der Theologie, einen Mönch, der gegen jenen Parlamentsbeschluß das Recht des Papstes auf England verfocht. Interessant ist Wiclifs Erwiderung. Er kleidet seinen Bescheid so ein, daß er sieben Lords auftreten läßt, welche nach einander die Gründe darlegen, aus denen sie jene päpstliche Zinsforderung abgelehnt haben. Der Eine stützt sich auf sein gutes Schwert und meint, der Papst möge sich England erobern; ein Anderer weist die unreinen Motive nach, aus welchen jene päpstliche Politik entsprungen; wieder andere machen darauf aufmerksam, daß König Johann gar kein Recht hatte, jenen Vertrag abzuschließen ohne Zustimmung des Volkes; daß eigentlich der Papst, der ja Inhaber des Kirchenguts zu sein behauptete, hiefür dem König zu Lehensdienst verpflichtet sei; daß Christus der einzige Oberlehensherr sei, welcher für sich allein jede der Creatur erlaubte Herrschaft auf schlechthin zureichende Weise autorisirt, und „unmittelbar von Christo tragen auch wir unser Reich zu Lehen“; zudem sei der Papst schuldig, ein ausgezeichneter Nachfolger Christi zu sein; Christus habe aber nicht Inhaber weltlicher Herrschaft sein wollen, folglich solle es auch der Papst nicht sein. Ehre und Wohlfahrt der Nation, Vorbild und Majestätsrecht Christi, das sind die herrschenden Gedanken für Wiclif. In derselben Richtung geht eine kleine Publication aus dem Jahre 1371; „*de juramento Arnaldi*“ ist sie betitelt. An dem konkreten Fall eines päpstlichen Agenten Arnold Garnier, der Jahrelang das Land durchreiste, um Gefälle einzutreiben, zeigt Wiclif, wie sehr die Interessen der Nation gefährdet werden durch das päpstliche Steuersystem, das sich immer raffinirter entwickelte, das unter Verletzung der klarsten Patronatsrechte auch auf die niederen Pfarrstellen die Hand legte und die Inhaber durch kirchliche Censuren zu Sportelzahlungen zwang. Die Meineidigkeit der päpst-

lichen Agenten, welche schwören, das Land nicht schädigen zu wollen und doch seine Wohlfahrt und Kriegstüchtigkeit untergraben; die Fälschung des öffentlichen Gewissens, welche hieraus folge; die Korruption des Pfarramts, auf dessen Thätigkeit das Heil der Kirche beruhe; die Schriftwidrigkeit des ganzen Gebahrens, welches die Kurie einhalte, dies alles stellt Wiclif in das gebührende Licht. Er thut es in der Erwägung, daß es „eine Gemeinſamkeit der Sünde und Schuld herbeiführe, wenn man das Vorgehen eines dritten kenne und demselben zu steuern vermöchte, aber dies versäume.“

Den Höhepunkt kirchenpolitischer Thätigkeit erreichte Wiclif im Jahre 1374, als Eduard III. zu dem Congreß in Brügge, welcher den Frieden zwischen England und Frankreich zu Stande bringen sollte, eine Commission abordnete, um mit päpstlichen Delegirten über Abschaffung eingerissener Mißbräuche zu verhandeln. An der Spitze der Engländer stand der Herzog von Lantaster, Johann von Gent, dritter Sohn des Königs; für die kirchlichen Angelegenheiten waren der Bischof von London, der von Bangor und „Johann von Wiclif, der Theologie Doktor“, nebst einigen anderen beigegeben. Das Resultat der Verhandlungen war gleich Null. Es ging wie immer, wenn Regierungen den Weg der Landesgesetzgebung verlassen und auf diplomatische Abmachungen mit der Kurie eingehen. Da und dort ein kleines Zugeständnis, aber in der Hauptsache bleibt alles beim alten. Gleichwohl muß diese Reise für Wiclif sehr wichtig gewesen sein; sie läßt das Ansehen erkennen, das er genoß. In der persönlichen Berührung mit italienischen, französischen und spanischen Würdenträgern der Kirche, welche das Vertrauen des Papstes und seiner Kardinäle genossen, konnte er einen tieferen Blick in das Interessenspiel der Kurie werfen. Sodann gewannen die Beziehungen, welche wohl schon früher zwischen Wiclif und Johann von Gent bestanden, in Brügge jedenfalls noch an Stärke. Letzterer, ein Mann von hellem Verstand, ging gerne mit geistreichen Leuten um, nahm in den öffentlichen Angelegenheiten die Stellung eines Führers ein und begünstigte namentlich die antiflerikale Strömung, von welcher die Nation getragen war.

Im Zusammenhang mit dieser Tendenz steht noch die Beschwerteschrift, welche das „gute Parlament“ von 1376 in kirch-

lichen Sachen bei dem König einreichte, und welches ebenfalls den Einfluß Wiclifs verräth. Aber gerade hier ist nun der Punkt, an welchem die Dinge sich wenden. Die Opposition, welche anfangs nur den Übergriffen der Kurie gegolten hatte, drohte allmählich der englischen Hierarchie selbst gefährlich zu werden. Schon 1371 hatte sich das gezeigt, als im Parlament eine unerhört schwere Besteuerung des Klerus beschlossen und die Neubesezung des Staatsraths mit Laien statt der bisherigen Geistlichen erlangt wurde. Da raffte sich die Hierarchie unter Führung des Bischofs von London, Wilhelm Courtnay, auf und dachte wohl den höchstgestellten Gegner, Johann von Gent, am Besten in der Person Wiclifs zu treffen. Auf den 19. Februar 1377 luden die Bischöfe Wiclif vor die Konvokation in die Paulskirche; Johann von Gent geleitete ihn jedoch selbst dorthin und es kam zu stürmischen Auftritten, sodaß die Verhandlung gar nicht beginnen konnte. Sofort trat nun der Papst auf den Schauplatz. Auf Grund von neunzehn Sätzen, welche Wiclif öffentlich ausgesprochen oder in Schriften niedergelegt, unterzeichnete Gregor XI. am 3. Mai desselben Jahres fünf Bullen gegen denselben; beauftragte den Erzbischof von Canterbury und den Bischof von London mit der Voruntersuchung darüber, ob jene Sätze wirklich von Wiclif herrühren, und rief den König, die Universität Oxford, sowie alle maßgebenden Kreise der Nation zur Beihilfe auf, damit Wiclif nach Befund gefangen genommen und nach Rom gebracht würde. Verschiedene Umstände trugen dazu bei, daß dieser kluge, umfassend angelegte Plan nur langsam vorwärts rückte. König Eduard III. starb; die öffentliche Meinung, auch in Oxford, war einem Einschreiten gegen Wiclif wenig geneigt; und als es endlich im Februar 1378 in der erzbischöflichen Kapelle zu Lambeth zum Verhör kommen sollte, war es nicht bloß die Prinzessin von Wales, die Mutter des unmündigen Königs Richard II., welche ihr Wort für Wiclif einlegte; auch Londoner Bürger drängten sich in die Versammlung und erklärten stürmisch ihre Sympathie für den Angeklagten. Die päpstlichen Kommissäre wagten nur soweit zu gehen, daß sie Wiclif untersagten, die vom Papst verbotenen Sätze auf der Kanzel oder auf dem Katheder fernerhin zu verbreiten. Jedoch ein förmliches Versprechen hat Wiclif hierüber nicht gegeben, und in Kurzem tra-

ten Ereignisse ein, die einem Manne gleich Wiclif nur ein Sporn zu energischer That sein konnten. Am 27. März 1378 starb Gregor XI., „cujus obitus non modicum fideles contristavit, sed in fide falsos, ipsum Johannem (Wiclif) et ipsius asselas animavit.¹ Im Lauf des Jahres kam es zur Kirchenspaltung; mit demselben Jahr schließt die Periode kirchenpolitischer Thätigkeit im Leben Wiclifs, und es beginnt seine eigentlich reformatorische, religiös kirchliche Wirksamkeit.

Es sind im Ganzen wenige und dürftige Spuren, die wir in den Jahren 1366—78 von einer nach außen gehenden Thätigkeit Wiclifs finden, — Spuren, die zudem überraschen durch ihr plötzliches Auftreten. Was sie aber doch zu bedeuten haben, können wir aus den Ideen und Bestrebungen entnehmen, welche die Zeit bewegten, und aus der Art und Weise, wie Wiclif dieselben innerlich verarbeitete. Im Lauf des 13. Jahrhunderts hatte sich die bürgerliche Gesellschaft zu einer relativen Selbständigkeit herausgebildet. Durch den Großhandel, durch den überseeischen Verkehr in Folge der Kreuzzüge, durch das Aufkommen der Geldwirtschaft an Stelle der Naturalienvertauschung, durch diese und andere Thatfachen kam das Gebiet weltlicher, bürgerlicher Arbeit zur reichsten Entfaltung.² „Mannigfaltiger gestellt als bisher zeigte die bürgerliche Gesellschaft auch mannigfache Bedürfnisse. Dieselben zu befriedigen, die Welt zu genießen und zu beherrschen, wurde von ihr als ein menschliches Recht begriffen, der Betrieb der weltlichen Arbeit als ein Werk, welches der Regelung durch die Kirche nicht bedürftig, durch sich selbst sittlich gewertet sei.“ Dieser Prozeß nahm im 14. Jahrhundert seinen Fortgang und begann, seine Früchte zu treiben. Es entwickelte sich in dem allgemeinen Bewußtsein die folgenreiche Unterscheidung zwischen dem weltlich-sittlichen und dem religiös-kirchlichen; und auf dem Gebiet des öffentlichen Lebens griff die Laienwelt weiter aus und fing an Berufskreise an sich zu ziehen, die bisher in unbestrittenem Besitz des Klerus gewesen waren. Ein Beispiel ist jene erstmalige „Ver-

¹ Worte des Chronisten Walsingham, Vechler I, 390.

² Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, II, 54.

weltlichung“ des englischen Staatsrats im Jahr 1371. Gleichen Schritt mit der bürgerlichen Gesellschaft hielt die Entwicklung der Nationalität. In dem Völkergewoge des früheren Mittelalters, das gleichmäßig unter dem straffen, centralisirenden Einfluß Roms gestanden war, trat eine Sonderung ein; die einzelnen Völker kamen zum Bewußtsein ihrer Individualität; die Volkssprache rang sich in die Höhe und wurde das Organ auch für die heiligen Wahrheiten und Interessen, für welche bisher nur das kirchlich sanktionirte Latein als würdig erachtet worden war. Träger und Vertreter all dieser aufstrebenden Tendenzen war der Staat und zwar nicht mehr das Kaisertum mit seinen unklaren, in sich selbst unhaltbaren Ansprüchen auf Universalismus, sondern der nationale Staat, der auf der soliden Grundlage bürgerlicher und volkstümlicher Kräfte ruhte. Der Staat wurde sich seiner spezifischen Würde, seines göttlichen Rechts bewußt; ja, das Staatswohl wurde zum klar erkannten Maßstab für die Behandlung kirchlicher Fragen; denn, sagt Otkam: „die Giltigkeit päpstlicher Maßregeln läßt sich bemessen nach dem Einfluß, den sie auf das Gemeinwesen ausüben, denn sie brauchen nicht gehalten zu werden, falls sie nicht zum Frommen, sondern zum Schaden des Staates dienen.“

Derselbe Fortschritt, wie auf dem Kontinent, vollzog sich auch in England, wenn gleich hier unter besonderen, theils hemmenden, theils fördernden Bedingungen, wie das die insulare Abgeschlossenheit und das Nebeneinander scharf entgegengesetzter Stämme, der Sachsen und der Normannen mit sich brachte. Im Kampf ums Dasein, nicht am wenigsten auch im Gegensatz gegen Rom, hatten die Normannen gelernt, sich an das sächsische Volkstum anzulehnen, mit demselben zu einer neuen Nation zu verwachsen mit neuer gemeinsamer Sprache, eben der englischen. Gerade in den Zeiten Wiclifs geschah es, daß diese Neubildung festen Grund gewann. „Die glänzenden Siege des dritten Eduard über Frankreich theilten dem englischen Nationalbewußtsein einen Schwung mit, der sich dem Erwachen des deutschen Bewußtseins unter dem großen Friedrich vergleichen läßt“.¹ In den lateinischen Schulen wurde das Französische als Unterrichtssprache durch das Englische ersetzt.

¹ Ten Brink, Geschichte der engl. Litteratur I, 409.

In der Rechtspflege mußte bereits im Jahr 1362 die Sprache der Eroberer „als zu wenig bekannt“ vor der englischen weichen. Im selben Jahr wurde auch das Parlament zum ersten mal in englischer Rede eröffnet. Das herrschende Element in der ganzen Bewegung war der sächsische Stamm. Auf allen Seiten drang er vor, mit wunderbarer Elastizität alte Fesseln abschüttelnd. Seine Bogenschützen halfen dem schwarzen Prinzen in Frankreich zu großartigen Siegen; seine Bürger regten sich in Handel und Wandel und erlangten im Parlament zusehends politische Bedeutung; seine Dichter liehen dem Gewissen des Volkes, dem Zug der Zeit den lautersten Ausdruck. Es ist eine charakteristische Eigentümlichkeit des sächsischen Geistes, daß er ebenso kraftvoll wie tiefgründelnd ein energisches Bewußtsein von der Nichtigkeit weltlichen Wesens, von den Schäden der sozialen und besonders der kirchlichen Zustände verräth. Die englische Litteratur jener Zeit bietet sprechende Zeugnisse dafür, daß eine Art Bußgefühl durch weite Kreise der Nation ging, verbunden mit einer ergreifenden Sehnsucht nach Wahrheit, nach Verwirklichung des christlichen Ideals in Kirche und Staat. „Die Zeit war reif und es gefiel Gott, den ersten Mann unter den Germanen, der einem Bruch mit Rom ins Gesicht sah, aus den Angelsachsen zu erwecken.“ (R. Pauli, Englische Geschichte 4, 409. 479).

Derart war die geistige Bewegung, in welche Wiclif eintrat. Wenn sein erstes Eingreifen Dingen galt, die mehr auf der Peripherie zu liegen scheinen, finanziellen und politischen Uebergriffen der Kurie, so hing das mit den Zeitumständen zusammen. Wie prinzipiell Wiclif die schwebenden Fragen anfaßte, läßt sich aus den neunzehn Sätzen abnehmen, welche der Papst 1377 mißbilligt hat. Die ersten fünf derselben sind von den Gegnern so gewählt, daß Wiclifs Anschauungen auch für den Staat und das bürgerliche Gemeinwesen als gefährlich gelten mußten. Sie gipfeln in dem Satz, daß alles dominium, aller Besitz auf Gnade beruhe. Noch R. Pauli findet an diesem Punkt einen Irrtum Wiclifs, „der zu gefährlichem Fanatismus wird“. „Denn, sagt Pauli, was ist widersinniger, als die aus dem Lehenrecht übertragene Ansicht, daß jeder irdische Besitz als eine Gnadengabe des Himmels durch die Sünde verwirkt werde?“ Aber, wenn wir die Idee

Wiclifs ihres scharf zugespitzten Ausdrucks entkleiden, ist sie dann wirklich widersinnig oder gefährlich? Dem starren Komplex des Lehenssystems, innerhalb dessen der Besizende pocht auf seine traditionellen oder verbrieften Rechte, und der besizende Stand auch der schlechthin bevorrechtete sich zu sein dünkt, stellt Wiclif die sittliche Grundthatfache der persönlichen Verantwortlichkeit gegenüber. Erb und Eigentum, wenn auch mit dem Stempel „für immer“ versehen, ist nicht etwas an und für sich unbedingtes und giltiges, sondern es hängt von Gottes Willen und Gnaden ab. Auch das Privateigentum steht doch schließlich unter dem alles überragenden *Dominium* Gottes und ist dem Menschen gegeben, damit er es zu Nutz und Frommen seiner Mitmenschen verwende. Kein Zweifel, daß Wiclifs Satz gefährliche Auslegung finden konnte in jener Zeit sozialen Gährens und Drängens, als der Bauer frei zu werden suchte, nachdem der Bürger es schon geworden war, als der Hörige sich Abschriften aus dem *Domesday-Buch* zu verschaffen wußte, um seine alten Rechte zu finden. Darum ist aber Wiclifs Gedanke doch so richtig, daß wir es heutzutage als Gemeinplatz anerkennen, das Eigentum habe nicht bloß Rechte, sondern auch Pflichten.

Diese Wahrheit, die für alle gilt, mußte natürlich ihre schärfste Spitze gegen die reichbegüterte Kirche wenden. Der Klerus, welcher in das Lehenswesen eingefügt, mit Land und Macht begabt, dastand, war gewohnt, sein Amt einseitig als *Dominium* anzusehen; Wiclif erinnert daran, daß es wesentlich ein Ministerium sei; soweit es mit Gütern irdischer Art ausgestattet ist, sollen diese zum Wohl der Christenheit dienen; vergißt aber der Klerus seine Pflicht, so mag der König zusehen; „*interest regum et aliorum rectificare eleemosynas progenitorum suorum.*“ Und hier schließt die zweite Gruppe der verurteilten Sätze an: falls die Kirche sich auf Abwege verirre oder die Kirchenmänner die Kirche stetig mißbrauchen, so können Könige und weltliche Herren ihnen die weltlichen Güter rechtmäßiger und sittlicher Weise entziehen. Ob die Kirche wirklich im Zustand der Verirrung sich befinde, will Wiclif noch nicht selbst erörtern. Er gibt es den Fürsten anheim, darüber zu erkennen, und falls dem also sei, mögen sie nur getrost zur That schreiten, seien sie doch alsdann bei Strafe der ewigen Verdamm-

nis verpflichtet, der Kirche ihre Temporalien zu entziehen. — Ein Geistlicher, sogar der römische Pontifex, könne rechtmäßiger Weise von Untergebenen und Laien zurecht gewiesen, sogar angeklagt werden. Klar und scharf bestimmt Wiclif einmal das Verhältnis zwischen Kirche und Staat folgendermaßen: „Weltliche Herren regieren ihre Unterthanen direkt und unmittelbar in Hinsicht der zeitlichen Güter und des Leibes, mittelbar aber und in zweiter Linie in Hinsicht der Seele, was doch nach der Ordnung der Zwecke das erste sein soll. Dagegen sollen Priester Christi vorzugsweise und direkt regieren in Hinsicht der geistlichen Gaben, z. B. Tugenden, nebenbei jedoch und in zweiter Linie in Hinsicht der Glücksgüter. Beiderlei Gerichtsbarkeit muß aber ineinander greifen und sich gegenseitig unterstützen. Wie die Kirche zwei Stände hat, Kleriker und Laien, gleichsam Seele und Leib, so hat sie zwei Arten der Küge und Wesserung, geistlich mit Vermahnung und leiblich mit Zwang. Jene geschieht durch Predigt des Gesetzes Christi und Bernunftbeweis und steht den Doktoren und Priestern Christi zu, diese geschieht durch Entziehung der Natur- und Glücksgüter und steht den Laien zu. (De civili Dominio II, 8; Lechler I, 600).

Wiclif knüpft an die Anschauungen an, welche in den Kämpfen zwischen Philipp dem Schönen und Bonifacius VIII., sodann zwischen Ludwig dem Baier und Johann XXII., maßgebend geworden waren, und er führt sie weiter. Er vertritt nicht bloß das Dominium, die Souveränität des Staats in zeitlichen Dingen, sondern erkennt ihm ein Recht und eine Pflicht auch selbst in inneren kirchlichen Dingen zu. Hiedurch wird einerseits die Lehre Gregors VII. aufgehoben, wornach der Staat „der Organismus der Sünde“ ist, andererseits der Standpunkt Luthers vorbereitet, welcher „der rechtlichen Ordnung des Staats den Wert einer hervorragenden Bürgerschaft für die Führung des christlichen Lebens und für die Ordnung des Gottesdienstes und des religiösen Unterrichts verleiht.“ (Ritschl, Geschichte des Pietismus I, 23).

Es ist klar, daß eine derartige Auffassung von Kirche und Staat einem Kampf gegen das hierarchische Element auch innerhalb der Kirche gleichkommt. So hatte der Papst schon 1377 Wiclif'sche Sätze zu verurteilen, die dem Mißbrauch des „Binde- und Löse-

schlüssels" wehren sollten. Wiclif bekämpft die angebliche Unbedingtheit der Schlüsselgewalt des Papstes und macht die Wirksamkeit derselben abhängig von einem dem Evangelium entsprechenden Gebrauch derselben. „Der Papst löst oder bindet nur dann, wenn er sich dem Gesetz Christi konform hält“. „Es ist nicht möglich, daß ein Mensch in den Bann gethan wird, er werde denn zuvor und hauptsächlich durch sich selbst in den Bann gethan.“ „Lediglich in Gottes Sachen, nicht in Sachen kirchlicher Güter und Einkünfte dürfen kirchliche Censuren angewendet werden.“ „Jeder regelmäßig geweihte Priester hat das Recht, jedes Sakrament zu spenden, folglich jedem Reumütigen Vergebung irgend welcher Sünde zu spenden. (Veidler I, 378 f.) Die Kirche hat sich zu beschränken auf das religiöse Gebiet, und die kirchlichen Funktionen haben ihren Maßstab an dem „Gesetz Christi“, dieser Grundgedanke Wiclifs kommt in dem nächsten Zeitraum, in den Jahren 1378 bis 1384 zur vollen Entfaltung.

Wenn wir uns nunmehr dieser Periode zuwenden, so läßt sich der äußere Gang der Ereignisse rasch überblicken. Seinen Wohnsitz verlegt Wiclif nach Lutterworth, einem Städtchen in der Grafschaft Leicester. Das dortige Pfarramt hatte er 1374 durch königliche Ernennung erhalten. Je enger der unmittelbare Beruf Wiclifs begrenzt zu sein scheint, desto umfassender wird seine Wirksamkeit unter dem Einfluß der weltbewegenden Thatsache jener Zeit, des Schisma. Im April 1378 war Urban VI. gewählt worden; im September wurde ihm Clemens VII. entgegengestellt. Hatte Wiclif schon bisher vom Papsttum sehr nüchtern geurteilt, den Primat desselben nur als *jure humano* gültig anerkannt, so kommt er jetzt zur prinzipiellen Lossagung und bald zum unablässigen Kampf gegen dasselbe. Anfangs hielt er sich wohl, gleich seinen Landsleuten, zu Urban VI., setzte bei ihm sogar, wenigstens eine kurze Zeit hindurch, ernste reformatorische Gesinnung voraus. Als sich aber zeigte, daß ein Papst den andern verfluchte und bannte als „falschen Papst“, daß eine Partei die andere mit Krieg zu überziehen suchte und vor keiner Unthat zurückschreckte, urteilte Wiclif, daß wohl beide Recht haben und beide falsche Päpste seien, Abtrünnige und Teufelsglieder, statt Glieder am Leibe Christi. Es sei das Nützlichste, ruhig zuzusehen und die beiden Hälften des

Antichrist sich selbst vernichten zu lassen. Diese Neutralität zwischen den beiden Gegnern schlug jedoch bald um in die Ueberzeugung, daß die ganze Institution des Papsttums vom Argen sei, eine Verkörperung des Antichrist. Von diesem Moment an gewinnt Wiclifs theologische Ueberzeugung eine neue Kühnheit und Entschlossenheit. Durch die Greuel des Schisma wird ihm erst der ganze Abgrund des herrschenden Verderbens aufgedeckt, und er sieht sich zu Thaten gedrängt, die tief in Herz und Gewissen des Volkes hineingreifen mußten. Staunen erregt die Thätigkeit, die er entfaltet, wie sie nur bei einem Manne möglich ist, der ein volles Leben tiefer innerer Arbeit hinter sich hat und dem sich nun die letzten Konsequenzen Schlag auf Schlag wie von selbst ergeben. Die Aussendung der Reiseprediger, die Uebersetzung der heiligen Schrift, der Kampf gegen die Lehre von der Transsubstantiation und gegen die Advokaten derselben, die Bettelmönche, — im Zusammenhang damit eine reiche schriftstellerische Thätigkeit in Latein und Englisch, in wissenschaftlichen Werken, in populär erbaulichen Traktaten, in schneidigen Streitschriften, — das ist die Arbeit dieser sechs Jahre. Und, so vieles sich zusammendrängt, so sehen wir doch nirgends ein Hasten, sondern überall ein stetes, sicheres Vormwärtsgehen. So waren die Reiseprediger anfänglich offenbar Leute, die schon klerikale Weihen erhalten und die wohl schon in Oxford ihre Anregung von Wiclif empfangen hatten; er nennt sie *sacerdotes fideles, simplices* oder *tales presbyteri* u. s. f. Erst mit der Zeit geht Wiclif zur Laienpredigt über und es treten „evangelische, apostolische Männer“ auf. Ebenso ist die Uebersetzung der Bibel eine wohl erwogene, planmäßig betriebene Arbeit. Zuerst wurde durch Wiclif das neue Testament übersezt (natürlich aus der Vulgata); wohl gleichzeitig wurde das alte Testament in Angriff genommen und zwar von einem Freund, Nicolaus von Hereford. Als das Ganze 1382 fertig gestellt war, wurde sofort zu einer einheitlichen Umarbeitung, einer Revision geschritten durch Johann Burven, der ein vertrauter Genosse Wiclifs, zuletzt sein Hilfsgeistlicher, war. Kenner rühmen es, daß Wiclifs Stil in seiner Uebersetzung des neuen Testaments zu besonderer „Durchsichtigkeit, Schönheit und Kraft“ sich erhebe, und daß das gesamte Werk „im Entwicklungsgang der englischen

Sprache auf seine Art ebenso Epoche mache wie Luthers Bibelübersetzung in der Geschichte deutscher Sprache“. Einen bedeutenden Einschnitt in diese Periode bildet das Jahr 1381, in welchem Wiclif seine zwölf Thesen über das heilige Abendmahl und gegen die Lehre von der Wandlung veröffentlicht. Dieselben riefen einen mächtigen Sturm hervor, griffen sie doch dem römischen Kirchensystem an die Wurzel. Der Kanzler der Universität verbot die Verbreitung der Thesen. In demselben Jahr spielte sich der Bauernkrieg unter Wat Tyler ab. Ungezählte Scharen von Aufständischen strömten um das Fronleichnamsfest in London zusammen und begingen dort die größten Ausschreitungen; sogar der Kanzler des Reichs, Simon Sudbury, Erzbischof von Canterbury, wurde von den Empörern hingerichtet. Trotzdem die Bewegung einen sehr greifbaren Grund in einer neuen Kopfsteuer und weiter zurück in der Jahrhunderte langen Mißhandlung der Bauernschaft hatte, mußten diese Vorgänge der kirchlichen Reform doch verhängnisvoll werden. Der Nachfolger Sudburys, Wilhelm Courtnay, Aristokrat und Hierarch in Einer Person, von jeher Wiclifs erbitterter Gegner, benützte den Augenblick. Am 6. Mai 1382 erhielt Courtnay das Pallium, und am 17. Mai trat im Dominikanerkloster zu London eine kirchliche Notabelversammlung zusammen, Männer des erzbischöflichen Vertrauens, von anerkannt römischer Orthodorie und päpstlicher Gesinnung. Das Resultat war, daß vierundzwanzig Wiclifische Sätze, welche theils an der Universität Oxford öffentlich gelehrt, theils durch Reiseprediger im Land verbreitet worden seien, für häretisch resp. irrtümlich erklärt wurden, darunter Sätze, welche einen Zusammenhang zwischen Wiclifismus und Bauernkrieg beweisen sollten. Auf Grund dieser Beurteilung ging der Primas mit Hilfe des jungen Königs Richard II. gegen die bedeutenderen Anhänger Wiclifs vor. Im Oktober 1382 war so viel erreicht, daß die kirchliche Reformpartei in Oxford wie auf dem Land zum Schweigen gebracht war. Die angesehensten Mitglieder der Partei waren theils im Ausland, theils hatten sie sich gebeugt und förmlichen Widerruf geleistet. Wiclif selbst blieb merkwürdigerweise unbehelligt. Trotzdem, daß er bis an sein Ende sich vollkommen treu blieb in seiner Gesinnung und in dem mannhaften Ausdruck derselben, ist es doch Thatsache, daß er — mit

Nennung seines Namens — nie mit einer kirchlichen Censur belegt worden ist. Er blieb in dem unangefochtenen Besitz seiner Pfarrei. In seinen letzten Lebensjahren scheint er noch durch Papst Urban VI. nach Rom vorgeladen worden zu sein; aber wie „de citationibus frivolis“ Kap. IV. zu lesen ist: Wiclif geht nicht, „quia prohibitio regia impedit ipsum ire, quia rex regum necessitat et vult efficaciter, quod non vadat“.¹ Schon im Jahr 1382 war Wiclif vom Schlag getroffen worden; der Anfall wiederholte sich am 28. Dezember 1384, als Wiclif eben in seiner Pfarrkirche der Messe anwohnte, und am Silvestertag durfte der tapfere Streiter Christi zur ewigen Ruhe eingehen.

Es bleibt uns nun noch die Aufgabe, den Motiven und Zielen, welche Wiclif in seinem reformatorischen Wirken geleitet haben, weiter nach zu gehen, Art und Inhalt seines Glaubens und Strebens uns zu vergegenwärtigen. Buddensieg in der Einleitung zu den lateinischen Streitschriften S. IX. faßt unter Hinweis auf Lechler I, 741 seinen Eindruck dahin zusammen, daß Wiclif nicht nur mit aller Entschiedenheit Luthers formales Prinzip von der alleinigen Auctorität der h. Schrift in den Vordergrund stelle, sondern daß auch die von ihm vertretene und geforderte alleinige Mittlerschaft Christi ächt reformatorisch und innerlich verwandt sei mit der evangelischen Grundlehre von der Rechtfertigung. Wir knüpfen an die erste dieser beiden Aussagen an und lassen dieselbe als richtig gelten, aber mit einer gewissen Einschränkung. Es dürfte nämlich kaum zu läugnen sein, daß der Eifer und die Bereitwilligkeit, das formale Prinzip Luthers in den ihm vorausgehenden Zeiten zu entdecken, leicht Gefahr läuft, etwas zu weit zu gehen. Als Exempel diene Folgendes: Bischof Grossetête von Lincoln († 1253) hat bezüglich der h. Schrift einmal die Äußerung gethan: „hac sola ad portum salutis dirigitur Petri navicula.“ Dieses „hac sola“ findet nun Lechler (I, 205) „ganz entsprechend dem reformatorischen „verbo solo“, dem formalen Prinzip des Protestantismus.“ Grossetête war das Muster eines frommen, für die Ehre Gottes und das Heil der Seelen glühenden Bischofs, empfahl eifrig das Studium der h. Schrift an der Universität, schreckte auch nicht zurück vor entschlossener Opposition gegen die Kurie; aber an keinem Punkt erhebt er sich wesentlich über das mittel-

alterliche Niveau christlicher Erkenntnis; er vertritt unter anderem mit aller Unbefangenheit und Entschiedenheit den unbiblischen Satz, daß der Papst auch Inhaber des weltlichen Schwertes sei.

Auch der mittelalterlichen Christenheit ist denn doch das Bewußtsein um die spezifische Dignität der h. Schrift nie so ganz verschwunden, daß dieselbe nicht wenigstens einzelnen Persönlichkeiten sich im Gewissen immer wieder bezeugt hätte. Vollends wenn eine irgendwie reformatorische Tendenz sich regte, mußte sie notwendig auf die Offenbarung, auf die heilige Schrift zurückgreifen und sich an derselben legitimieren. So hatte auch Franz von Assisi mit seinem Werk nichts anderes im Auge als die „vita et doctrina Jesu Christi“, beziehungsweise die „forma primitivae ecclesiae“ und er wurde auf lange hin als „der Hauptreformer dieser Zeit“ gepriesen. Die Vertreter der reformatorischen Richtung innerhalb seines Ordens drücken das lehrhaft aus. Duns Scotus behauptet die Suffizienz der h. Schrift. Occam zerlegt die im Mittelalter als Instanz christlicher Erkenntnis geltende Auctoritas ausdrücklich in ihre zwei Elemente, heilige Schrift und Tradition und bezeichnet die erstere als die allein geltende, unbedingte Norm. Ist das nicht der adäquate Ausdruck des „formalen Prinzips“? Und doch findet sich bei Occam anderes, was dem Schriftgrundsatz vollständig widerspricht. Es wird darum stets zu bedenken sein, daß das formale Prinzip eben sehr formal ist, der verschiedenartigsten Auffassung und Handhabung fähig, deshalb auch ein sehr unsicheres Merkmal für die Bestimmung dessen, was Reformation ist. Nun für Wiclif ist die Schrift auf religiösem Gebiet das „unum primum, quod est metrum et mensura omnium aliorum“. Sie ist das unverbrüchliche Vermächtnis Gottes des Vaters; Gottes resp. Christi Gesetz; ihr Urheber ist Christus, und er ist auch ihr Inhalt. Christus ist selbst die Schrift, die wir kennen sollen, und mit der Schrift unbekannt sein, heißt mit Christo unbekannt sein. Demgemäß ist die Auctorität der h. Schrift unvergleichlich größer als diejenige irgend einer anderen Schrift, zumal da die Bibel alles enthält, was zum Heil der Seele und zum Regiment der ganzen streitenden Kirche erforderlich ist; sie ist ebenso allgemein giltig, wie irrtumslos, die Magna Charta, der Freiheitsbrief der Kirche. Genauer zugeesehen, hat die Auctorität

der h. Schrift für Wiclif den Sinn, daß jede Handlung, Mildthätigkeit, Kauf, Tausch u. s. f. nur insoweit rechtmäßig und gültig ist, als die Handlung dem „evangelischen Gesetz“ entspricht, und insoweit unbillig und ungültig, als sie von demselben abweicht. Ja das ganze bürgerliche Rechtsbuch (*totum corpus juris humani*) muß sich auf das „evangelische“ Gesetz als eine göttliche Regel stützen. — Dies ist ja der Passus, auf welchen sich Ritschl für seine Beurteilung Wiclifs vornehmlich beruft; auch Veidler nennt dies (I, 476) „eine Ansicht, welche weniger evangelisch als gesetzlich ist und in ihrer Konsequenz weiter geht, als gebilligt werden kann, denn sie führt folgerichtig zu einer vollständigen Theokratie, wo nicht Hierarchie.“ Das ist gewiß richtig, und zwar dürfen wir diese Ansicht nicht etwa bloß als eine gelegentliche, vereinzelte Abweichung von einem sonst höheren Standpunkt ansehen; sie deutet vielmehr auf ein bleibendes, durchgehendes Element in Wiclifs religiösem Habitus. Er steht hier noch ganz auf dem Boden des Mittelalters, welchem die nomistische Auffassung des allgemeinen Wesens des Christentums eigen ist. Wie ganz anders klingen die Worte Luthers in seinem Vorworte zum Neuen Testament: „das Evangelium und das neue Testament sei eine gute Mähre und Geschrei in alle Welt erschollen durch die Apostel von einem rechten David, der mit der Sünde, Tod und Teufel gestritten und überwunden und alle die Gefangenen ohn ihr Verdienst erlöst habe — schon zuvor verheißen durch die Propheten und seit Abraham und Adam im Alten Testament. Daraus solle man ja nicht ein Gesetzbuch, aus Christus nicht einen Moses machen, wie das bisher geschehen sei. Auch wisse man das Evangelium noch nicht, wenn man Christi Werke und Geschichte kenne, sondern dann wisse man es, wenn die Stimme komme, die dem Leser sage, daß Christus sein eigen sei mit Leben, Lehren, Werken, Sterben, Auferstehen und Allem, was er sei und habe, thue und vermöge.“ (Köstlin, Martin Luther I, 601). Eben diese Stimme vermissen wir bei Wiclif; für ihn ist die h. Schrift das geoffenbarte Gesetz, das als Norm dem Christen gegenüber stehen bleibt; für Luther ist sie die Offenbarungsgeschichte, die im Christen lebendig wird als erlösende und beseligende Kraft. Daher kennt auch Wiclif das Spezifische des Neuen Testaments im Unterschied vom Alten nicht.

Er sagt wohl, daß in letzterem die Furcht, in ersterem die Liebe herrsche, aber diese eben doch in Form des Gesetzes, wenn auch als *lex evangelica*. Dieser Nomismus macht sich ebenso geltend in der Lehre von Christo, und es kann kaum anders sein. Es bezeugt einen überaus thatkräftigen, lauterer Wahrheitsinn, wie Wiclif die bunte Mannigfaltigkeit der heiligen Kulte, der kirchlichen Auctoritäten, Stiftungen und Institutionen durchbricht und sich seinen Weg direkt zu Christus sucht; er ist unerschöpflich in Ausdrücken, um die einzigartige Stellung Christi zu beschreiben. Christus ist unser Cäsar, *Caesar semper augustus*, der Prior unseres Ordens, unser gemeinsamer Abt, unser Patronus, Bischof und Papst, Priester, Prophet und König der Könige; aber die Grundanschauung, die immer wieder durchleuchtet, ist doch diejenige, daß Christus unser Gesetzgeber ist. Die persönliche Beziehung zwischen Christus und dem Gläubigen stellt sich für Wiclif überwiegend unter den Gesichtspunkt von Vorbild und Nachfolge; und zwar hebt er an dem Charakterbild Jesu mit besonderer Vorliebe seine Demut und Sanftmut und aus der Geschichte seines Lebens vorzugsweise die Armut hervor. Bezeichnend sind die Vorstellungen, die sich in den lateinischen Streitschriften Wiclifs finden. Diese sind durchzogen von dem heftigsten Kampf gegen die falschen „Sekten“; es sind das bald die vier Klassen des Klerus, der *clerus caesareus* = Bischöfe und Pfarrer, die *monachi* = die begüterten Orden, die *canonici* = Stiftsherrn, die *fratres* = Bettelmönche; bald sind es auch nur die vier Bettelorden, Carmeliter, Augustiner, Dominikaner und Franziskaner. Da definirt nun Wiclif z. B. *de fundatione sectarum* III. die Sekte als „eine Anzahl von Menschen, welche Einem Patron folgt und Eine Regel gelten läßt. So soll auch die Sekte der Christen die einzelnen Wanderer umschließen. Der Patron dieser Sekten aber ist Christus der Herr, und seine Regel ist der katholische Glaube oder das evangelische Gesetz.“ *Purgat. sectae christianae* Kap. III. nennt Wiclif Christum die „Sonne der Gerechtigkeit“; „sein Leben wie seine Regel sollten allen Christen bekannter sein als solch ein „*privatus capitaneus vel patronus*“ (wie etwa die Ordenshäupter.)

Wir sind aber mit dem Bisherigen schon in den Bereich jenes zweiten Sazes eingetreten, welchen Vechler und Buddensieg auf-

stellen, „daß nämlich Wiclifs Grundsatz „Christus der einige Mittler“ wahrhaft evangelisch, ächt reformatorisch sei, innerlich nahe verwandt mit der evangelischen Grundlehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein.“ (Lechler I, 741.) Falls die obige Erörterung uns nicht schon bedenklich gegen diese Ansicht gemacht hätte, so müßte das jedenfalls geschehen in Folge einer anderen Erklärung, welche ebenfalls Lechler abgibt (I, 527 f.), daß nämlich Wiclif den evangelischen Begriff des Glaubens nicht erfaßt habe. „Ganz wie andern Scholastikern, einem Thomas von Aquino, Duns Scotus u. s. w. fehlt auch ihm, man möchte fast sagen, das Organ dafür. Daher hat er auch keinen Sinn für die Wahrheit von der Rechtfertigung durch den Glauben allein. Im Gegenteil, Wiclif ist geneigt, die Gerechtigkeit vor Gott nebenbei mit auf Rechnung der guten Werke zu schreiben; er spricht diesen eben deshalb auch nicht alles Verdienst ab.“ Wird hiemit jene „innere Verwandtschaft“ nicht auf ein sehr niederes Maß reduziert? Es ist ja sicher und wir haben es schon betont, daß Wiclif den Heilswert Christi, die alles überwiegende Bedeutung der göttlichen Gnade auf das Nachdrücklichste hervorhebt. Er bekennt in einer Stelle aus den XXIV Predigten, No. VI.: „kein Mensch würde im Stande sein, für irgend eine seiner Sünden genug zu thun, wenn nicht die unendliche Erbarmung des Erlösers wäre. Darum beweise der Mensch vor Gott fruchtbare Reue und lasse von seinen Sünden, so werden sie kraft des Verdienstes Christi und seiner Gnade getilgt.“ (Lechler I, 523). Ein andermal de Dominio div. III, 4 heißt es: *Creatura penitus nihil a Deo merebitur ex condigno.* (Lechler I, 536). Aber mit alledem geht Wiclif nicht über das hinaus, was andere Heroen mittelalterlicher Frömmigkeit vor ihm bekannt haben. Man denke an die bekannte, der Lutherschen Formel aufs Wort entsprechende Aussage des heiligen Bernhard. In *Cantica sermo 22, 8*: „*quisquis pro peccatis compunctus esurit et sitit justitiam, credat in te, qui justificas impium, et solam justificatus per fidem pacem habebit ad Deum.*“ (Ritschl, *Veröhnungsl.* I, 114). Wiclif teilt in der Lehre von der Heilsaneignung den thomistischen Standpunkt und es ist das sicherlich ein Verdienst gegenüber dem Pelagianismus eines Duns Scotus und der an

ihn sich anlehenden Nominalisten; aber gleich Thomas hat Wiclif in diesem Punkte mit Luther nicht viel mehr gemein als die allgemeine Prämisse der göttlichen Gnade, welche beide Teile als schlechthinige Ursache des Heilslebens anerkennen, nur daß sie verschiedene Konsequenzen ziehen. Nach Thomas ist es die *gratia operans*, der ewige, durch kein menschliches Verdienst bedingte Gnadenakt, durch welchen Gott den Willen des Menschen in der Richtung auf das bestimmte Ziel, die Seligkeit im Schauen Gottes, hin weckt und bewegt. Dieser Gnadenakt wirkt im Menschen die *gratia habitualis*, die *justificatio*. Auch der freie Willensakt, durch welchen der Mensch das Gnadengeschenk sich aneignet, nämlich der Glaube, in welchem sich der Mensch zu Gott befehrt, kann selbst nur auf eine Bewegung durch Gott erfolgen. Daher der thomistische Satz, welchen Ritschl, *Veröhnungslehre* I, 94 anführt: „*si gratia consideratur secundum rationem gratuiti doni, omne meritum repugnat gratiae.*“ Eben so streng supranaturalistisch lauten die Sätze Wiclifs in einer Predigt: „Wir sollten wissen, daß Glaube eine Gabe Gottes ist, und daß er den Menschen nicht anders als aus Gnade gegeben werden kann; so ist denn alles Gute, was Menschen haben, von Gott; wenn demnach Gott ein gutes Werk eines Menschen belohnt, so krönt er seine eigene Gabe. — Gottes Güte ist die erste Ursache, weswegen er irgend ein Gutes dem Menschen verleiht, und so kann Gott auf keine andere Weise dem Menschen Gutes thun, als frei aus Gnade; und nur in einem dem angemessenen Sinn läßt sich sagen, daß der Mensch etwas vor Gott verdiene“.¹ Aber zeigen nicht eben diese Schlußworte, wie unvermeidlich dem mittelalterlichen Christen die Vorstellung des Verdienstlichen in die Reflexion über das Heilsleben hereinspielt? Bei Thomas wird die *gratia operans* zur *gratia cooperans*, sofern die durch den Gnadenakt Gottes bewegte Seele zugleich als sich selbst bewegend vorgestellt wird, und die *gratia operans* sinkt herab zur *conditio sine qua non* für das verdienstliche Wirken des freien Willens. Dasselbe ist es, wenn Wiclif die Grundlage alles Heils in Gottes Gnade,

¹ Lewald, in Niedners Zeitschrift für Kirchengeschichte, Jahrgang 1846, S. 185.

die prinzipielle Ursache aller Erlösung und Versöhnung in Christi Verdienst sieht, aber für die individuelle Verwirklichung des Heils ein Verdienst im uneigentlichen Sinn (*meritum e congruo*), eine Mitwirkung der eigenen sittlichen Kraft des Menschen als selbstverständlich betrachtet. Am Prägnantesten zeigt sich die religiöse Stellung Wiclifs in seinem Begriff vom Glauben. Den von Gott geschenkten, „unmittelbar ins Herz gegossenen“ Glauben definiert er als „eine übernatürliche und habituelle Kenntniß der Religionswahrheit“ (*Trialogus III, 1. 2.*), ergänzt aber diese Definition stets durch den Satz, daß der Glaube notwendig fruchtbar sein müsse in guten Werken, nicht nur ein Wissen sei, sondern zugleich ein sittliches Handeln aus Liebe in der Nachahmung Christi. Der wirkliche Glaube ist ihm nur die *fides caritate formata*. Luthers Glaube ist eine innere Erfahrung, in welcher der Christ Gottes Gnade in Christo vertrauensvoll sich zueignet und zu persönlicher Heilsgewißheit gelangt, — ein Erlebnis, welches dann zur frei und unbefangenen wirkenden Quelle sittlicher Bethätigung wird. Wiclifs Glaube dagegen ist in erster Linie ein intellektuelles Verhalten, das in sich selber nicht zur Ruhe kommt, sondern ängstlich besorgt sein muß, in den Werken Inhalt und Bewährung zu finden. Das Moment der Heilsgewißheit fehlt Wiclif. Der katholische Christ mag etwa die Seligkeit, zu welcher er bestimmt ist, vorausnehmen in einzelnen Augenblicken ekstatischer Kontemplation; oder er läßt sich genügen an den Garantien und Hilfsmitteln, welche die Kirche bietet, namentlich im Bußsakrament. Diese beiden Wege existiren für Wiclif nicht. Auf die Gewißheit des Gnadenstandes, dessen Wurzeln in dem ewigen Erwählungsrathschluß Gottes ruhen, läßt er nur einen Wahrscheinlichkeitschluß zu, ausgehend von dem frommen, rechtschaffenen Wandel, von den guten Werken, deren sich der gläubige Christ besleißigt. Wir müssen an diesem Punkte das zweifache Urtheil, welches unsere Reformatoren über Wiclif gefällt haben, als richtig anerkennen. — Das Melanchthonsche in der Vorrede zu „*sententiae veterum de coena Domini*“: „*prorsus nec intellexit nec tenuit fidei iustitiam*“ — und das Luthersche in den Tischreden: „Wycliffe und Huß haben das Leben im Papsttum angefochten; ich aber fechte das Leben nicht vornehmlich an, sondern die Lehre.“ Nicht als ob Wiclif

nicht auch die Lehre zum Gegenstand seines Denkens und Wirkens gemacht hätte; in welchem Umfang er das gethan, werden wir noch sehen; aber das ist jedenfalls richtig, daß er durch die eigentümliche, eben noch mittelalterliche Art seiner Frömmigkeit bestimmt wurde, unmittelbar gegen das Leben, oder sagen wir, gegen die Erscheinungsweise der Kirche in der Welt Opposition zu machen und darin das nächste Ziel reformatorischer Thätigkeit zu sehen. Ein Blick auf Wiclifs Reformideal wird das zeigen.

Den Schaden der Kirche findet er darin, daß sie von der Einsetzung Christi in seinem Wort, von dem „*exemplum primitivae ecclesiae*“, welche eine „*ecclesia pauperum confessorum*“ gewesen, abgewichen und in weltliches Wesen versunken ist. Den Anfang dieser Verweltlichung datirt Wiclif von der Konstantinischen Schenkung, — ähnlich wie sein Zeitgenosse Wilhelm Langland in den „*Gesichten Peters des Ackermanns*“, und wie vor dem schon Dante. Die Reform hätte demgemäß zu bestehen in der Beseitigung der eingerissenen Irrtümer und Mißbräuche, in der Wiederherstellung des Urchristentums, „*ecclesiae ad primam perfectionem restitutio*“, „*correctio nostra secundum statum primaeum*“. Der erste und wirksamste Schritt auf dieser Bahn scheint ihm die Entlastung der Kirche von weltlichem Besitz durch Gewalt oder durch freiwilligen Verzicht. In der Streitschrift „*de oratione et ecclesiae purgatione*“ erklärt Wiclif, die *sectae* (die verweltlichten Kleriker und Mönche) seien entweder zum reinen Evangelium zurückzuführen oder aus dem Körper der Nation auszuscheiden, wie der Arzt Geschwüre aus dem Körper ausscheide. Da aber ihre Assimilation an die Kirche als ein „*grande miraculum*“ erscheine, das Gott allein thun könne, so bleibe für Menschen nichts übrig als die energische Radikalkur, ihre Vertreibung. Der ganze Traktat „*de officio pastoralis*“ handelt davon, daß es für die Pfarrgeistlichkeit heilsamer, aber auch vollkommen genügend sein würde von freiwilligen Gaben der Gemeinde zu leben. „Es ist unmöglich, daß der Herr seinen Priester verläßt, sodas er nicht Nahrung und Kleider hätte, und damit soll er nach der Regel des Apostels (1 Tim. 6, 4.) sich begnügen.“ (Rechler I, 596.) Eine Verwirklichung dieses Ideals können wir in den Wiclifischen Reispredigern sehen. Die Chronisten erzählen, wie diese Männer

einhergingen, barfuß, in langen Gewändern aus grobem Wollenzeug von rother Farbe, einen Stab in der Hand; sie stellten den „poor priest“ dar. So zogen sie von Ort zu Ort und predigten, wo sie Zuhörer fanden. „Ihr Absehen, erklärt Wiclif in der Flugschrift „of good prechying prestis“, sei erstlich darauf gerichtet, daß Gottes Gesetz beständig erkannt, gelehrt, aufrecht erhalten und hochgeachtet werde; in zweiter Linie darauf, daß große offenbare Sünden, welche in verschiedenen Ständen im Schwange gingen, auch die Heuchelei und Irrlehre des Antichrist und seiner Anhänger (d. h. des Papsts und der papistischen Geistlichkeit) abgethan werden sollten, und drittens darauf, daß ächter Friede und Wohlstand und brennende Bruderliebe in der Christenheit, insonderheit in England gefördert werde, um den Menschen zur Seligkeit des Himmels sicher zu helfen. (Lechler I, 423.) Halten wir hier einen Augenblick inne und erinnern uns, wie Ritschl (Versöhnungslehre I, 134 f.) Wiclifs Thätigkeit auf Eine Linie stellt mit der die zweite Hälfte des Mittelalters beherrschenden franziskanischen Reform-Tendenz, so werden wir an diesem Punkte wenigstens nicht umhin können, die Gleichartigkeit beider Bestrebungen anzuerkennen. Nicht nur, daß das allgemeine Merkmal zutrifft: „das christliche Volk soll durch die Predigt des evangelischen Gesetzes Christi zu einer dem Mönchtum in der Nachfolge des armen Lebens Christi angenäherten Vollkommenheit geführt werden.“ Auch die specielleren Spuren von Verwandtschaft treten zu Tage. Wie die Wiclifischen Reisprediger noch den Mönchstypus unverkennbar an sich tragen, so kann auch Wiclifs Reformideal den gemeinsamen Ursprung mit demjenigen eines Franziskus und Dominikus nicht verläugnen. Die entsetzliche Verweltlichung des Klerus und besonders der Kurie, welche in Avignon vollends zum bloßen Advokaten- und Geld-Institut herabgesunken war, bot ja die nächstliegende Ursache, daß von der Reformrichtung die apostolische Armut so scharf betont und in den Vordergrund gestellt wurde, als das höchste zu erstrebende Ziel. Die tiefere Wurzel liegt aber doch in dem Grundzug des gesamten mittelalterlichen Christentums, welches in Entsagung und Armut, im Verzicht auf Eigentum und Besitz, kurz gesagt im Mönchtum das Ideal der Frömmigkeit sieht. Die Franziskaner bezogen auf sich die Weis-

sagung des Joachim von Floris († 1212): „necesse est, ut succedat similitudo vera apostolicae vitae, in qua non acquirebatur possessio terrenae haereditatis sed potius vendebatur.“ Ebenso mußte auch Wiclif nichts höheres als die „politia evangelica habens omnia in communi.“ Ritschl definiert in der Geschichte des Pietismus I, 18. den Begriff der Reformation folgendermaßen: „sie ist die Herstellung des richtigen Verhältnisses zwischen Christentum und Welt, unter der Voraussetzung, daß dasselbe übergegangen ist in eine Vermischung des Christentums mit der Welt.“ Hiefür setzt nun Luther den Hebel im innersten Centrum der menschlichen Persönlichkeit an. Er glaubt den ersten Schritt gethan damit, daß der Mensch in der Rechtfertigung durch den Glauben zur persönlichen Heilsgewißheit, zur Kindschaft Gottes gelangt. Ist das einmal erreicht, so wird das neue Leben, zu welchem der Gläubige wiedergeboren ist, von selbst erneuernd und umgestaltend auch auf die Weltverhältnisse einwirken. Jene Herstellung des richtigen Verhältnisses zwischen Christentum und Welt besteht also nach Luther darin, daß der Gläubige die Welt positiv überwindet, das Weltleben durchdringt und heiligt kraft der Freiheit eines Christenmenschen, welche er mit seiner neuen Stellung zu Gott gewonnen hat. Wiclif dagegen, so rein er sein Reformideal bekundet und vertritt, faßt das richtige Verhältnis zwischen Christentum und Welt wesentlich noch als ein negatives, Verneinung der Welt das ist ja eben freiwillige Armut; und wiederum in der Weise des Mittelalters erstrebt er die Verwirklichung seines Ideals durch die Predigt des evangelischen Gesetzes, durch gesetzliche Zucht.

Aber wie stimmt mit alledem der leidenschaftliche, unausgesetzte Kampf, den Wiclif gegen das Mönchtum führt? — Der Kampf, in welchem schon Manche das eigentliche und einzige Motiv seines Strebens nach Reform sehen wollten? Wir könnten uns mit der Erklärung begnügen, daß Wiclif in den Mönchen eben diejenigen gehaßt und bekämpft hat, die dem Namen nach Träger seines Ideals waren, in der That es aber in einen Abgrund von Sünde und Schande hineinzogen. Wir werden aber finden, daß Wiclif durch diesen Gegensatz, den ihm die Wirklichkeit überall vor Augen führt, zu einer tiefgehenden Umformung seines Frömmigkeitsideals getrieben wird, deren Tragweite ihm selbst noch nicht bewußt ist,

und die ihn in Widerspruch mit sich selbst zu bringen scheint, — ein merkwürdiges Beispiel, wie das Neue sich aus dem Alten herausarbeitet und ringt. Lechler (I, 588.) führt an, daß Wiclif einmal den h. Franz von Assisi mit seiner Bettelarmut sogar den Aposteln Petrus und Paulus mit ihrer Handarbeit an die Seite stellt im Gegensatz zu den Besitzungen und weltlichen Ehren der Geistlichkeit seiner Zeit. Die Ordensstiftungen eines Franziskus und Dominikus führt Wiclif auf Eingebung des h. Geistes zurück. Ja man möchte meinen, Wiclif sei bis an sein Ende nicht von dem Gedanken losgekommen, daß nur aus dem richtig erfaßten und geübten Mönchtum der Bettelorden die schließliche und wahre Reformation kommen könne. Denken wir an die Weissagung Trial. IV, 30: „ich nehme an, daß einige Bettelmönche, welche zu unterweisen Gott gefallen wird, zu der ursprünglichen Religion Christi mit aller Andacht sich bekehren werden, von ihrer Untreue lassen und mit erlangter oder erbetener Bewilligung des Antichrist, d. h. des Papstes, zu der ursprünglichen Religion Christi zurückkehren und alsdann die Kirche bauen werden wie Paulus.“ Wie haben sich aber die Bettelbrüder faktisch gegeben zu Wiclifs Zeiten? Armut war in Üppigkeit und Schwelgerei verwandelt. Gleich Schmaroherpflanzen hatten die Fratres das Land überwuchert, auf der Universität wie in den Gemeinden sich eingenistet, überall Geist und Leben erstickend; was irgend die Kurie trieb, das wurde von den Bettelmönchen rücksichtslos verfochten; sie waren die Jesuiten jener Zeit. Das Volk hatte gelernt, den Bettelbruder zu verachten, wie früher den „besitzenden Mönch“ und fand es allmählich gerathen, weder den einen noch den andern zu unterstützen. Der Laie glaubte, für seine bereinstige Wohlfahrt am besten dadurch zu sorgen, daß er besondere Messpriester und Messkapellen stiftete, damit zum Heil des Stifters tägliche Messen gelesen würden, — eine religiöse Kapitalanlage, die sich eben nur „riche men and tirauntis“ erlauben konnten.¹ Diese Verkommenheit der Zustände müssen wir uns vergegenwärtigen, um zu verstehen, wie ein Wiclif, dem das Herz brannte von Teilnahme für sein Volk, der Verstand und Gewissen in stetem Schriftstudium geklärt und geläutert hatte,

¹ Buddensieg, zu „de quattuor sectis novellis“ Kap. VIII.

empfinden mußte gegen diese „dyaboli incarnati“, die Bettelbrüder, die all dies Elend großenteils verschuldet hatten und es nun hartnäckig verteidigten. So geschieht es, daß Wiclif die *privata religio*, d. h. das Mönchtum in der einen oder andern Form ein „peccatum“ nennt, „quo homo indisponitur ad libere Deo serviendum.“ Weder Glaube noch Liebe noch Hoffnung werde von ihnen gepflegt; an deren Stelle sei als erstes verdienstliches Werk der unbedingte Gehorsam gegen die Oberen gesetzt worden, der an Werth jedes noch so gute Werk eines Laien übertreffen solle. Und doch könne alles, was von Mönchen etwa Gutes gethan werde, wie Krankenpflege, Armenfürsorge, auch ohne Ordensverfassung geübt werden. Jeder Mensch, sagt Wiclif, soll thun, was seines Standes und Berufes ist; je treuer und gewissenhafter er seine nächste Pflicht erfüllt, desto gewisser wird er kraft einer gewissen Verkettung der Dinge anderen nützen und sie fördern. Diese Berufserfüllung muß geschehen in Demut und Liebe. Die Demut ist „die milde Luft, in welcher alle anderen Tugenden allein wachsen und gedeihen können“. Die Liebe aber ist „das hochzeitliche Kleid, ohne welches wir im Endgericht nicht bestehen können“. Die Liebe Gottes ist die Hauptkunst, welche man in der Schule der Tugenden lernt; aus ihr entspringt die Liebe zum Nächsten; und diese hat ihre „Ordnung“, wornach jeder in erster Linie seine Hausgenossen (1 Tim. 5, 8.) u. s. w. lieben soll. (Veidler I, 530 f.) Es liegt auf der Hand, wie folgenreich diese an sich so schlichten Sätze sind; hier durchbricht Wiclif die Schranken der mittelalterlichen Ethik und überwindet den katholischen Zwiespalt zwischen der Extrasittlichkeit, die in Erfüllung mönchischer Gelübde und kirchlicher Gebote sich bethätigt, und zwischen der Laien-Sittlichkeit, die in den alltäglichen Pflichten des Lebens sich bewegt. Die christliche Frömmigkeit wird herausgehoben aus dem engen Kreis kirchlich-verdienstlicher Werke und mitten hineingestellt in das unermessliche Gebiet allgemein menschlicher Berufsthätigkeit. Es weht in diesen Sätzen etwas von dem Geiste Luthers, wie er sich ausspricht in seiner Schrift „de votis monasticis“ (1522): „melior et perfectior est obedientia filii, conjugis, servi, captivi quam monachi obedientia. Igitur si ab imperfecto ad perfectum eundum est, ab obedientia monastica ad

obedientiam parentum, dominorum, mariti, tyrannorum, adversariorum et omnium eundum est, cf. Apologia A. C. XIII, 285: „Omnes homines in quacunque vocatione perfectionem expetere debent, hoc est crescere in timore Dei, in fide, in dilectione proximi et similibus virtutibus spiritualibus.“

Ebenso scharf und entschieden ist Wiclifs Bruch mit dem traditionellen Kirchenbegriff. Während des Mittelalters hatte sich die Kirche entwickelt unter der Prätension, sie sei die unentbehrliche Heilsanstalt wie die vollgiltige Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden. Ersteres behauptet sie zu sein, sofern sie allein mit unfehlbarer Auktorität den Menschen die Offenbarung übermitteln, und dann sofern sie allein in wirksamer Weise die heiligen Sakramente spenden könne. Das Wort Gottes, das seinem Begriff zufolge eine Offenbarung und Kundmachung sein will, war in das Gegenteil verkehrt worden, in ein Geheimnis, für dessen Deutung nur die Kirche den lösenden Schlüssel besitze kraft des Geistes, der ihr verliehen sei. Wiclif hat dieses falsche Mysterium zerstört und die h. Schrift als das lichte, freie Gotteswort proklamirt, das am besten sich selbst erklärt. In diesem Zusammenhang verstehen wir das Schriftprinzip Wiclifs erst recht zu würdigen. Ist ihm auch der eigentliche, süße, beseligende Kern des Evangeliums noch verborgen geblieben, so löst er doch die h. Schrift aus den „argutiae“ und „fictitiae“, die eine kirchliche Schultheologie um sie gesponnen, bietet Gottes Wort allem Volk dar als die gesunde, schmackhafte Speise, nach welcher jeder greifen mag, als die sichere solide Norm, die jeder ermitteln kann, und damit entbindet Wiclif eine unberechenbare Fülle von Licht und Leben. In diesem Sinn hat er das Werk der Bibelübersetzung unternommen. „Gerade so leicht, sagt er, kann ein stolzer weltlicher Priester irren dem Evangelium zuwider, das lateinisch geschrieben ist, als ein einfacher Laie irren kann dem Evangelium zuwider, das englisch geschrieben ist. Was ist das für eine Vernunft, wenn ein Kind in seiner Lektion am ersten Tage Fehler macht, um dieses Fehlers willen Kinder niemals zum Lesenlernen kommen zu lassen? Wer würde denn bei diesem Verfahren ein Gelehrter werden? — Was für ein Antichrist getraut sich, zur Schmach der Christenmenschen Laien zu hindern, daß sie ihre heilige Lektion lernen, die

so ernstlich von Gott befohlen ist? Jeder Mann ist verbunden so zu thun, damit er selig werde, aber jeder Mann, welcher selig werden wird, ist ein wirklicher Priester, von Gott dazu gemacht — und jeder Mann ist verpflichtet, solch ein wahrer Priester zu sein.“ (Lechler I, 442 f.)

Aber die Kirche erhebt auch den Anspruch, die einzig wirksame Verwalterin der Sakramente zu sein. Wie stellt sich Wiclif hiezu? Die Heilskraft der Sakramente steht ihm fest. Dieselben bieten eine reale Mitteilung der Gnade; ihre Segenswirkung ist nur bedingt durch stiftungsgemäße Verwaltung und gläubigen Empfang, nicht aber durch die Würdigkeit und den Gnadenstand des spendenden Priesters. Wenn es Apologia C. A. IV, 150. heißt: „satis clare diximus in Confessione, nos improbare Donatistas et Viglevistas, qui senserunt, homines peccare accipientes sacramenta ab indignis in ecclesia“, so wird Wiclif selbst von diesem Vorwurf keinesfalls betroffen. Wenn er auch überzeugt ist, daß kein Verworfenener ein Glied oder Amtsträger der heiligen Mutterkirche ist, so hält er doch fest, daß ein Solcher gleichwohl innerhalb der Kirche zu seiner eigenen Verdammnis und zum Nutzen der Kirche gewisse Ämter verwalte. Sein Axiom ist: „ministerium sacramenti non inficitur ex ministro“ (de Dom. div. III, 6.) und „they ben not autouris of thes (these) sacramentis, but God kepith that dygnyte to hymself“ (select works IV, 227.); die Priester sind nicht Urheber der Sakramente, sondern Gott selbst behält sich diese Würde vor. Innerhalb der Sakramentenlehre ist es vorzugsweise das Dogma von der Transsubstantiation, welches Wiclif zum Gegenstand seines Nachdenkens macht. Lechler hat gefunden, daß Wiclif bis zum Jahr 1378 noch der herkömmlichen Auffassung huldigte. Erst 1380 finden sich bestimmte Spuren des Neuen. Da spricht Wiclif in einer Predigt über Joh. 6, 37 ff. es als seine Überzeugung aus, 1) daß nach der Consekration das Brot nach wie vor Brot ist, 2) daß nach der Consekration im Abendmahl Christi Leib vorhanden ist und zwar als die Hauptsache dabei. Von dieser Position aus schreitet Wiclif 1381 zur Kritik des katholischen Dogmas und weist nach, daß die „Wandlung“ vor allem der Schrift zuwider sei; ebenso widerspreche sie der besseren Tradition, wie dem Zeugnis der Sinne,

des gefunden Menschenverstandes und der Logik; daß die Accidenzien des Brotes und Weines ohne die Substanz derselben dasein sollen, das sei eine Fiktion, wie im Traum. „Der Antichrist zerstört in dieser Kezerei die Grammatik, Logik und Naturwissenschaft; ja was noch mehr zu beklagen ist, er hebt den Verstand des Evangeliums auf; aber Gott erhält jederzeit wie bei den Laien die Naturkunde, so den katholischen Verstand, wenigstens bei einigen Klerikern, z. B. in Griechenland, oder wo sonst es ihm gefällt.“ Trial. IV, 5. Endlich sprechen gegen die Lehre von der Wandlung die Folgen, die sie mit sich führe: der Götzendienst, welcher mit der geweihten Hostie getrieben werde, und die Überhebung des Priesters, der den Leib Christi zu machen wähne; dies alles sei eine Erniedrigung Gottes, eine Entweihung des Sakraments, ein Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte. Schon aus dem oben angeführten Doppelsatz ist ersichtlich, daß Wiclif keineswegs mit dem Begriff einer durch Zeichen abgebildeten und subjektiv vorgestellten Gegenwart des Leibes Christi sich begnügt. Er glaubt und lehrt vielmehr eine wahre und wirkliche Gegenwart desselben im h. Abendmahl. Kraft der sakramentalen Worte geht eine übernatürliche Veränderung vor, vermöge welcher Brot und Wein zwar bleiben, was sie im Wesen sind, aber fortan in Wahrheit und Wirklichkeit Christi Leib und Blut sind, ein geistiges, unsichtbares Sein, — ähnlich wie die Seele in jedem Teil des menschlichen Körpers gegenwärtig ist. Wie Christus zugleich Gott und Mensch ist, so ist das Sakrament des Altars zugleich Christi Leib und Brot; Brot in natürlicher Weise, Leib in sakramentlicher Weise. Aber nur der Glaubige genießt den Leib, erfast und empfindet im Glauben die sakramentliche Gegenwart des Herrn. Die Nicht-erwählten und nur Vorhergesehenen können in der That Christum nicht genießen, so wenig wie Christus sie sich aneignet und so wenig wie der Mensch eine unverdauliche Speise eigentlich genießt.

Die Kelchentziehung und das Messopfer machten Wiclif weniger zu schaffen, wenn er auch das letztere offenbar nur als „Dankopfer“ im Sinn einer dankbaren Erinnerungsfeier, nicht der wirksamen Vollziehung eines Sühnopfers, verstanden wissen will. Jene beiden Verkümmierungen des h. Abendmahls sollten nachmals durch die Hussiten und durch Luther corrigirt werden. Aber Wiclif darf

jedenfalls den Ruhm in Anspruch nehmen, daß er mit seinem durchdachten und umfassenden Angriff auf die Lehre von der Wandlung das katholisch-hierarchische System ins Herz getroffen hat. Das Wunder der Menschwerdung Christi, wodurch der Menschheit die übernatürlichen Lebenskräfte eingesenkt worden sind, will die katholische Kirche in der Transsubstantiation stets wieder erneuern und sich dadurch als die legitime Verwalterin eben jener Heilskräfte erweisen, ohne welche der Mensch sein Ziel, die Seligkeit, die Vergottung, nicht erreichen kann. Die Kirche verwandelt durch ihre geheimnißvoll geweihten Priester das Brot in den Leib Christi und bringt durch diese zauberartige Verrichtung die Illusion hervor, als wären in ihrer Gemeinschaft die göttlichen Heilsgüter nicht nur für den Glauben gegenwärtig, sondern unmittelbar in greifbarer Gestalt verkörpert. Wiclif nimmt die Wunderkraft aus der Hand des Priesters und verlegt sie in die göttliche Stiftung, in die Einsetzungsworte, kraft welcher allein das „sakramentliche Sein“ des Leibes Christi eintritt. Die Wirksamkeit des Sakraments entkleidet Wiclif ihres magischen Charakters und knüpft sie an die Bedingung eines religiös-sittlichen Verhaltens, des Glaubens; er beseitigt auch hier die Vorstellung von der Kirche als der übernatürlichen Heilanstalt und entzieht damit jenen Fiktionen, der Stiftung des Primats durch Christus, der apostolischen Succession u. s. f. den dogmatischen Boden.

Nach dem Vorgang Augustins definiert Wiclif die Kirche als die Gesamtheit der Erwählten, als „*corpus mysticum, quod verbi praedestinationis aeternis est cum Christo sponso ecclesiae copulatum*“, Trial. IV, 22. Also das Heil des Christen hängt nicht von der Zugehörigkeit zu der hierarchisch verfaßten Kirche ab, sondern von dem Eingeschlossensein in den Erwählungsratschluß Gottes; über die kirchlich garantirten Gnadenmittel greift Wiclif zurück zu den ewigen Grundlagen unseres Heils. Darin liegt weiter, daß nicht nur die Unterschiede innerhalb der Hierarchie verschwinden — zwischen Pfarrer und Bischof ist kein wesentlicher Unterschied —, sondern auch die Kluft zwischen Klerus und Laien ist aufgehoben. Es gibt nur eine Scheidewand, diejenige, welche zwischen den praedestinati und den praesciti, den Erwählten und den Verworfenen besteht. Wiclif schwankt an diesem Punkt zwi-

sehen zweierlei Vorstellungen. Das einmal scheint es, als ob er nur den Erwählten einen Platz innerhalb der Kirche einräumte; ihnen als „der heiligen Kirche“ stellt er in scharfem Dualismus die anderen als „Glieder des Teufels, Jünger des Antichrists und Kinder der Satans-Synagoge“ entgegen; bei ihnen kann in keinerlei Sinn und Weise von einer Zugehörigkeit zur Kirche die Rede sein. Ein andermal aber läßt er gelten, daß es in der „streitenden Kirche“ d. h. in der Kirche auf Erden, zweierlei Herden gebe, nämlich die Herde Christi und vielfache Herden des Antichrists. Damit greift er zurück auf die Augustinische Unterscheidung zwischen verum und simulatum (permixtum) corpus Christi und deutet vorwärts auf die protestantische Unterscheidung zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche. Jedenfalls verneint Wiclif die katholische Vorstellung, wornach die empirische, auf dem päpstlichen Primat ruhende Kirche identisch ist mit dem Reiche Gottes. Wiclif ahnt die Wahrheit der apostolischen Verkündigung, daß das Reich Gottes derzeit dem Himmel angehört, daß unsere Zugehörigkeit zu demselben während dieses Weltlaufs eine verborgene ist, welche nur zur Erscheinung kommt durch das Halten der Gebote Gottes oder Jesu. Aber das eine fehlt Wiclif, nämlich der wahrhaft evangelische Glaube, vermöge dessen der Christ in der Gemeinschaft mit dem verklärten Christus seines Anteils am Reiche Gottes und damit seiner Seligkeit unmittelbar gewiß wird. Die Werke, d. h. der fromme sittliche Wandel, der nur die selbstverständliche, wie von selbst hervorquellende Erscheinung des inneren Verbundenseins mit Christo, mit dem unsichtbaren Reiche Gottes, mit der „heiligen Mutter Kirche“ sein soll, muß einem Wiclif zum sorglich gesuchten und geprägten Maßstab, zur Garantie für dasselbe werden. Luther kann getrostes Mutes rühmen: „in welcher Christenheit er mir samt allen Gläubigen täglich alle Sünden reichlich vergibt und am jüngsten Tage mich und alle Toten auferwecken wird und mir samt allen Gläubigen in Christo ein ewiges Leben geben wird“; — ihm ist die Kirche „voll Vergebung der Sünden.“ Wiclif dagegen kann nur den Rat geben: „jeder Pilger auf Erden soll die Hoffnung haben, daß er selig werde; also solle er mit Beruhigung glauben können, daß er in der Gnade stehe, die ihn Gott angenehm macht; und eben deshalb sei es notwendig, daß er seinen Wandel sorg-

fältig prüfe, ob er sich keiner Todsünde bewusst sei und ohne irgend eine Besorgnis glauben könne, daß er in der Liebe stehe.“

Es ist ein bekanntes Wort von John Milton: „hätte die hartnäckige Widerspenstigkeit unserer Prälaten nicht dem göttlichen und wundervollen Geiste Wiclifs im Wege gestanden, so wären vielleicht weder die Böhmen Hus und Hieronymus, noch selbst die Namen eines Luther und Kalvin bekannt geworden, und der Ruhm alle unsere Nachbarn reformirt zu haben, wäre völlig unser gewesen.“ Diesen Ausdruck hoher patriotischer Begeisterung führen wir von unserem Standpunkte aus auf sein richtiges Maß zurück und sagen, Wiclif konnte das gar nicht sein, was Luther geworden ist. Die persönliche Anlage, wie die äußeren Zeitverhältnisse waren ja völlig verschieden. In beiden Männern ist wohl der ethische Trieb gleich stark; beide sind Helden des Gewissens. Aber bei Wiclif war es vorwiegend der klare, scharfe Verstand, der gegen die Ungerechtigkeiten und Fälschungen kämpfte, unter welchen Volk und Kirche zu Grunde zu gehen drohten. Bei Luther war es das tiefe innige Gemüt, welches Sünde und Schuld als die unsagbare Not der eigenen Persönlichkeit empfand. Wiclif hat nicht wie Luther die Höllequalen der Sünde, aber auch nicht die Himmelskraft und Freudigkeit des Glaubens erfahren. Mit seinem religiösen Denken und Vorstellen, mit seinem unmittelbaren Wollen und Streben ist Wiclif in wesentlichen Dingen an die Motive und Gesichtspunkte seiner Zeit gebunden; er teilt ihre gesetzliche Auffassung des Christentums und erstrebt mit ihr direkt eine äußere, an dem Ideal apostolischer Armut gemessene Reform der Kirche. Aber innerhalb dieses zeitlich begrenzten Horizonts hat er doch zugleich eine Geistesarbeit gethan, an welche das sechzehnte Jahrhundert sofort anknüpfen konnte. So wie Wiclif die Aufgabe des Staats, den Beruf des einzelnen Christen, das Wesen der Kirche bestimmt, weist er die Richtung, in welcher nachmals die Christenheit den Standpunkt des Mittelalters überschritten hat. Er war auf religiösem Gebiet der größte Pfadfinder und Bahnbrecher für die neue Epoche, welche mit der deutschen Reformation anbrach. Erfolg oder Nichterfolg, was man so nennt, darf uns im Urtheil über Wiclif sicherlich nicht beirren. Es ist wohl eine mißliche Sache, den Gründen nachzuspüren, warum die Ereignisse vergange-

ner Zeiten gerade so und nicht anders sich wenden mußten. Aber für das Schicksal der Wicliffischen Reform muß doch der Umstand von größter Bedeutung gewesen sein, daß die Prätension der römischen Kirche, die einzig legitime Organisation der christlichen Gesellschaft darzustellen, im allgemeinen Bewußtsein des Abendlandes noch zu fest stand. Die babylonische Gefangenschaft der Päpste, das Schisma, die Reformkonzilien, die durch die letzteren herbeigeführte Allianz des Papsttums mit den Staatsgewalten gegen die Bischöfe, — dies alles mußte erst noch länger nachwirken und seine Früchte zeitigen, bis der Staat der Kirche gegenüber eine Selbständigkeit, eine Freiheit der Bewegung erlangte, genügend, um einer Reformtendenz Luft und Licht zu schaffen, wie das dann im sechzehnten Jahrhundert geschehen konnte. Innerhalb der englischen Geschichte mußte jedoch namentlich ein Ereignis für die Sache Wiclifs verhängnisvoll werden, nämlich der Übergang des Königtums von den Plantagenets an das Haus Lancafter im Jahr 1399. Es ist nicht zu verkennen, sagt Pauli, (engl. Geschichte IV, 698.) daß König Richard II. durch die verwickelten politischen Verhältnisse seiner unglücklichen Regierung und vielleicht auch durch einzelne persönliche Beziehungen zu den Neuerern von einer unausgesetzten, erbarmungslosen Verfolgung ihrer Sekte zurückgehalten worden ist, daß hierin ein Hauptgrund gesucht werden muß, weshalb fast alle Prälaten seiner Absetzung ohne Widerspruch beigetreten sind, und daß es dem Hause Lancafter, dem Nachkommen des vornehmsten Gönners Wiclifs, vorbehalten blieb, auf die Verbindung mit dem orthodoxen Klerus gestützt, seinen illegitimen Thron zu befestigen und dafür die im Volk emporkommende freie Richtung in Glaube und Lehre durch Inquisition und Kezengericht hinzuopfern und schließlich zu ersticken." In den sechzehn letzten Jahren des 14. Jahrhunderts wuchs die Partei der Wicliffiten oder Lollarden (von lollen, lullen = leise singen) so sehr, daß nach Angabe gegnerischer Chronisten mindestens die Hälfte der Bevölkerung zu ihnen hielt. Spuren ihres Daseins, und zwar bis hinauf nach Schottland, finden sich während des ganzen 15. Jahrhunderts; um Beginn des sechzehnten treibt der Wicliffismus neue Schößlinge; es sammeln sich zahlreiche Konventikel um „Reise-Lehrer oder Sprecher“, welche die Wicliff-Bibel vorlesen; ihr

Lieblingsbuch ist der Brief Jakobi. Im Herbst 1511 hielt sich Erasmus von Rotterdam in Cambridge auf. Sein Freund, der königliche Geheimschreiber für Latein, Andreas Ammonius, schrieb ihm dorthin, das Holz sei im Preise gestiegen in Folge der täglichen Rekeropfer, während immer noch neue Reker nachwachsen (Lechler II, 439). Im Schoß des Bürger- und Bauerntums bereitete sich eine Bewegung vor, die in merkwürdiger Fügung zusammentraf mit den Anregungen, die bald von Wittenberg herkamen und zunächst in den höheren, humanistisch gebildeten Kreisen Aufnahme fanden, — eine innere geistige Anbahnung und Einführung der Reformation, die man über den Gewaltmaßregeln Heinrichs VIII. ja nicht übersehen darf. Diese tiefgewurzelte, durch Ströme von Blut besiegelte Tradition ist sicherlich eine der Ursachen, aus welchen England nebst Deutschland zum Hort des Protestantismus geworden ist. Aber auch abgesehen von dieser innerenglischen Entwicklung, wie gewaltig sind doch die Wirkungen, die von Wiclif ausgingen! Seine Ideen sind voll und ganz auf Hus übergegangen, haben durch dessen Vermittlung das Abendland in Bewegung gebracht, in die großen Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts eingegriffen und in der Gemeinschaft der böhmischen Brüder Bekenner gefunden, denen Luther freudig die Hand gereicht. Und ist es nicht ein welthistorischer Moment gewesen, als am 5. Juli 1519 Eck in Leipzig ausrief, unter die vom Konstanzer Konzil verdamnten „pestilenzialischen“ Irrtümer des Wiclif und Hus gehören auch die Sätze, daß der Glaube an die Oberhoheit der römischen Kirche nicht zur Seligkeit gehöre, daß die Kirche auf Erden nicht eines Hauptes bedürfe u. s. f.? Indem Luther zu diesen Sätzen als „sehr christlichen und evangelischen“ sich bekannte, trat er erst in den entscheidenden, nicht mehr auszugleichenden Gegensatz gegen Rom. Feinde haben damals die Geschichte erfunden, Luther sei nach dem Bekenntnis seines eigenen Vaters in Böhmen geboren, in Prag erzogen und in den Büchern des englischen Rekers Wiclif, an dem die Hussiten sich bildeten, unterwiesen worden. Was ist diese Erfindung anderes, als ein Reflex von der Thatsache, die jedem sich aufdrängt, von dem festgefügtten Zusammenhang zwischen beiden Reformatoren? Wiclifs Ruhm wird es bleiben, daß er der Vorläufer Luthers gewesen ist. Schließen

wir mit den ergreifenden Worten unseres Helden: „O daß Gott mir gäbe ein gelehriges Herz, beharrliche Beständigkeit und Liebe zu Christo und seiner Kirche, auch zu den Gliedern des Teufels, welche die Kirche Christi zerfleischen, damit ich dieselben aus reiner Liebe brüderlich strafe! Welch ruhmvolle Sache wäre es für mich, das gegenwärtige Jammerleben um dieses Zweckes willen zu enden. Denn das war die Ursache des Märtyrertodes Christi.“ (De veritate s. scripturae c. 23; Lechler I, 602).

Luthers Thesen.¹

Von Hofkaplan Dr. Fr. Braun in Stuttgart.

I. Der 31. Oktober 1517 wird traditioneller Weise auf protestantischer wie auf katholischer Seite als der Geburtstag der Reformation angesehen; und mit Recht. Die Thesen, die Luther an die Thüre der Schloßkirche zu Wittenberg anschlug, sind ja nicht auf gleiche Linie, oder wenn man will, auf gleiche Höhe zu stellen wie die Verbrennung der Bannbulle, diese That offener Losfagung von Rom, oder das Bekenntnis von Augsburg, das den Inhalt des neuen Glaubens proklamiert. Sie haben nicht jenes Nein und nicht dieses volle Ja, weder verwerfen sie das Papsttum, noch stellen sie ein neues Lehrsystem dar; sie sind unfertig in Position und Negation. Aber sie sind auch entsprechend reicher und inhaltvoller — sie bergen in sich nicht nur Keim und Wurzel jener zwei Ereignisse, die die neue evangelische Kirche konstituirten, sondern Keim und Wurzel des ganzen Protestantismus, der über jene kirchengeschichtlichen Stationen hinüber greift, des Protestantismus in seiner Freiheit und Gebundenheit, in seinem konservativen und in seinem radikalen Zug, und in dem, was beide Pole verbindet, in seiner tief sittlichen Ader und seinem Verwachsenheit mit den Ansprüchen des Gewissens. Waren doch die Thesen für Luther selbst weder eine langer Hand geplante Proklamation, noch eine aus selbstfüchtiger Leidenschaft hervorquellende

¹ Anm. d. Red.: Obschon die folgende Arbeit als Vortrag ursprünglich einem weiteren, nicht theologischen Kreis dargeboten wurde, und vom Verfasser nicht für unsere Zeitschrift bestimmt war, hat der Verf. doch auf unsere Bitte sein Bedenken gegen die Veröffentlichung in derselben zurückgedrängt u. uns die Arbeit als Nachklang zum Lutherjahr freundl. überlassen.

unbedachte Expektoration, sondern der Ausschrei des durch den Ablass verletzten, durch die im Hintergrund des Ablasses stehende römische Heilslehre unbefriedigten, an der heiligen Schrift sich orientirenden Gewissens.

Es wird nicht als müßig erscheinen, wenn wir, um die Situation der Thesen zu zeichnen, über Doctrin und Praxis des Ablasses das Wesentliche vorausschicken und, was nicht ganz leicht ist, die darin sich verbindenden und sich kreuzenden Gesichtspunkte zu einem möglichst klaren Ausdruck zu bringen suchen.

Der Ablass war eine Ablösung der Bußwerke, die die Kirche anfangs als Vorbedingung der Sündenvergebung aufgelegt hatte, später aber an die in der Beichte erteilte Sündenvergebung als nachträglich vom Menschen zu leistende „Genugthuung“ anknüpfte.

Man dachte sich die Sache so: der reuige Mensch, der seine Sünden bekannt hat, erhält Vergebung der Sünden, Losprechung von der Sündenschuld und von der ewigen Strafe. Er hat aber zeitliche Strafen zu erwarten. Will er ihnen entgehen, so hat er allerlei gottwohlgefällige Werke zu verrichten, die Gott durch die Kirche ihm befiehlt. Je mehr er solche Werke verrichtet, um so besser für ihn; um so mehr zeitliche Strafe ist abgebüßt; der nicht gebüßte Rest erwartet ihn im Jenseits, im Fegfeuer.

Für jene „guten Werke“ aber ließ die Kirche allmählich im Anschluß an die germanische Rechtsanschauung, die alle nicht unehrlichen Vergehen mit Geld ablöste, Geldspenden zu frommen Zwecken treten. Diese viel bequemeren Geldspenden stellten also einen Ablass oder Nachlass der Bußwerke und indirekt der Sündenstrafen dar.

Man hatte nun wohl das Gefühl, daß dieser Weg fast allzu bequem sei, und anderen Leistungen nicht gleichkomme.

Aber man half sich durch eine andre eigentümliche Vorstellung, nämlich die vom überschüssigen Schatz der Verdienste Christi und der Heiligen: d. h. dem von Christus und den Heiligen über ihre Pflicht hinaus geleisteten Plus an guten Werken, das nun der Kirche hinterlassen sei als ein köstliches Mittel, das Minus der gewöhnlichen Christen zu decken, und aus dem der Papst kraft seiner Schlüsselgewalt mitteilen und zuwenden könne, was und wem er wolle.

Beachten wir wohl, daß neben der Ungeheuerlichkeit dieses Gedankens vom Gnadenschatz in seinem Hereinziehen schon an sich eine Kritik des Ablasses lag: eine Anerkennung, daß derselbe seinem Zweck nicht genüge; zugleich aber eine neue Verwirrung: denn das Verdienst Christi und der Heiligen kann doch nur als sühnende Deckung der Sünden die Vergebung der Sünden erzielen oder vervollständigen, nicht aber die daneben nach katholischer Lehre noch notwendige menschliche Strafleistung ersetzen oder ergänzen, mit ihr fehlt ja jede Homogenität.

Aber freilich, beides ging nicht nur in der Praxis, sondern allmählich auch in der Theorie in einander über; als Resultat des Ablasses galt Straferlaß und Sündenvergebung; und da die reuige Gesinnung, die als zum Erfolg des Ablasses notwendig eigentlich gefordert wurde, eine sehr elastische und unkontrollierbare Größe ist, und bei vielen Ablasspredigern hinter der Verheißung der Sündenvergebung zurücktrat, so konnte sich leicht in der oberflächlichen und selbstfüchtigen Masse die Vorstellung einbürgern, daß mit dem Ablassbrief, den man auf bestimmte Zahlung hin erhielt, die Sünde in vollem Sinn und mit allen Konsequenzen, Schuld und Strafe, weggenommen sei.

Das Stärkste war noch, daß man die Kraft des Ablasses über den Tod hinaus bezog auf die im Fegfeuer schmachtenden armen Seelen, denen der Rest ihrer Strafzeit abgenommen oder doch verkürzt werden sollte durch den Ablass, der so als höchster Akt der Pietät neuen Glanz erhielt.

Allerdings dehnte der Papst seine Schlüsselgewalt und damit die Befugnis, aus dem Gnadenschatz Zuwendungen zu machen, auf die Toten nicht aus; aber um so zuversichtlicher glaubte man an die Kraft der Fürbitte, die von Papst und Kirche für die Toten eintrete und die für sie geleisteten Werke oder gespendeten Gaben ergänze.

Das war das seltsame Gewebe von Vorstellungen und Praktiken, das sich mit dem „Ablass“ verband; verwirrt und verwirrend; so künstlich, daß man sich Angriffen gegenüber immer wieder von einer Bestimmung in die andere flüchten und diese in anständige Beleuchtung stellen konnte, wodurch die größten Anstöße gemildert wurden; aber in seinen Folgen ein brutaler Faustschlag gegen das sittliche Gefühl und eine brutale Legitimierung des Leichtsinns.

Was in Deutschland den Anstoß steigerte, waren ja die besonderen Umstände jenes berühmten Ablasses. Daß Papst Leo ihn 1513 ausschrieb zu Gunsten des Baus der Peterskirche — so daß die Spende durch diesen Zweck eine gewisse Weihe erhielt und ein Baustein für den herrlichsten Tempel der Christenheit wurde —, das hätte man sich gefallen lassen, wiewohl an der korrekten Verwendung des Geldes Zweifel laut wurden. Aber daß Erzbischof Albrecht von Mainz den Betrieb des Ablasses in Deutschland übernahm und dafür die Hälfte der eingehenden Gelder erhielt, die er brauchte, um die vom Haus Fugger vorgestreckten Kosten seines Palliums heimzuzahlen; daß Kommiss dieses Hauses die Ablassprediger begleiteten, um sofort das Geld für ihre Prinzipale, des Erzbischofs Gläubiger, einzukassieren, daß endlich die mit fürstlichem Pomp einherziehenden Ablassprediger eine Instruktion aufwiesen, in der zwar die Sündenvergebung neben einer Taxe von $\frac{1}{2}$ —25 Goldgulden (je nach Qualität und Quantität der Sünden) noch an ein zerknirschtes Herz gebunden war, die Ausstellung eines Beichtbriefes aber zur Wahl eines beliebigen Beichtvaters, die Teilnahme am Gnadenschatz und die Erlösung der Seelen aus dem Fegfeuer ohne jede innerliche Bedingung lediglich auf Zahlung hin verheißen war — das waren Ärgernisse, denen kein ernster Christ ohne schmerzliches Kopfschütteln zusehen konnte.

Wie Luther, für dessen schon vor dem Konflikt weit geförderte Erkenntnis vom Heilsweg sein Psalmen-Kommentar so entscheidenden Beweis ablegt, von einzelnen Zeugnissen wider den Ablass in Predigten, Briefen und wohl auch auf dem Katheder unter dem Einfluß der nahen ärgerlichen Wirkjamkeit Tezels fortschritt zur That der fünfundneunzig Thesen und unter welchen besonderen Umständen (denen auch die Sage ihre Ausschmückung geliehen hat) er sie vollbrachte, das braucht hier nicht näher ausgeführt zu werden.

II. Wie wenig Luther bei den Thesen an agitatorisches Lärm schlagen dachte, zeigt schon ihre lateinische Abfassung, die sie als wissenschaftliche Disputationsobjekte erscheinen läßt.¹ Und doch ist ihre wissenschaftliche Gestalt nur die bescheidene Form, in der sich

¹ *Ann.* Im Folgenden ist der lateinische Text nur ein paar-mal zitiert, da wo die alte deutsche Übersetzung nicht genügt.

eine Heilsverkündigung birgt, die aus allen feinen Definitionen und vorsichtigen Restriktionen herausleuchtet und sprudelt.

Schon die drei ersten Thesen bauen eine neue Position auf.

Th. 1. Da unser Meister und Herr, Jesus Christus, spricht: Thut Buße zc., will er, daß das ganze Leben seiner Glaubigen auf Erden eine stete und unaufhörliche Buße sein soll.

Th. 2. Und kann und mag solch Wort nicht vom Sakrament der Buße, das ist von der Beichte und Genugthuung, so durch der Priester Amt geübet wird, verstanden werden.

Th. 3. Jedoch will er nicht allein verstanden haben die innerliche Buße, ja die innerliche Buße ist nichtig und keine Buße, wo sie nicht allerlei Tötung des Fleisches wirkt.

In Th. 1 und 2 unterscheidet Luther von der kirchlich geordneten, sakramentlich geweihten, priesterlich geleiteten Buße, und zwar (Th. 2) sowohl vom Beichtbekenntnis wie vom Genugthuungswerk, die Buße, die der Herr Christus eingesetzt hat. Es ist sehr bemerkenswert und geht über die Polemik gegen den Ablass hinaus, daß Luther hier nicht nur die Geld-Ablösung der Buße im Ablass und nicht nur das genugthuende die Sünde abbüßende Werk, sondern die Beichte und das ganze Sakrament der Buße — zwar nicht verwirft, aber ohne Weiteres gegenüber der kirchlichen Anschauung tief degradiert, indem er die von Christus eingesetzte, das ganze Leben ausfüllende „Buße“ als das Höhere und Entscheidende voranstellt, an die Spitze stellt. Das Wesen dieser Buße beschreibt er nicht näher, aber eben jene Gegenüberstellung (und das Citat der Stelle, die ja Luther im Grundtexte kannte — *μετανοεῖτε*) zeigt, daß sie eben nicht ein einzelner und äußerer Akt, sondern eine Grundstimmung und Grundrichtung des Herzens bezeichnet, und damit haben wir in nuce den evangelischen Gegensatz des Innerlichen zum Äußerlichen, der konzentrierten Beziehung des Herzens auf Gott zu den atomistischen Akten der katholischen Disziplin (obschon wir zugeben müssen, daß Luther jene innere Beziehung und Richtung noch nicht genau genug zeichnet, nur nach einer Seite [der Buße], allerdings der grundlegenden, auffaßt, die andere, die später bei ihm so dominierend hervortritt [den Glauben], noch nicht heraushebt; siehe übrigens nachher über die Ergänzung, die er selbst seiner ersten These gibt).

Daneben dürfen wir aber keineswegs übersehen, daß Luther sofort in der 3. These dem Mißverständnis begegnet, als ob die von ihm geforderte Buße eine bloß innerliche sei. Luther zeigt hier, daß er Werke fordere als Ausdruck echter Buße; aber einmal stehen diese Werke nicht atomistisch wie in der katholischen Praxis nebeneinander, sie sind einheitlich zusammengefaßt („Tötung des Fleisches“) und damit auch nach ihrem Inhalt charakterisirt als die Bethätigung des Gott zugewandten und eben damit auf die Befriedigung des Fleisches, der Selbstsucht verzichtenden Sinnes, im Unterschied von den bloßen Geldspenden beim Ablass und auch von den vielen sonstigen kirchlichen Werken, die eine Überwindung der Selbstsucht, eine „Tötung des Fleisches“ nicht in sich schließen und darum also auch nicht gute Werke sind. Da haben wir denn schon in nuce die neue evangelische Ethik, den Gegensatz echt christlicher Moral zur kirchlichen Askese und Disziplin.

Sehen wir nun, was auf dies großartige in den drei ersten Thesen gelegte Doppel-Fundament sich weiter aufbaut und ihnen zu Bervollständigung dient.

III. Hat Luther in der ersten und zweiten These die Buße im Sinn Christi als den einzigen Weg ins Himmelreich aufgestellt, so verwirft er ausdrücklich und scharf den Wahn, als ob die Ablassbriefe diesen Weg öffnen. Th. 52: „Durch Ablassbriefe vertrauen selig zu werden, ist ein nichtig und verlogenes Ding, obgleich der Kommissarius, ja der Papst selbst, seine Seele dafür zum Pfand wollte setzen.“ Die Schärfe dieser These zeugt von Luthers tiefer sittlicher Entrüstung gegen den Greuel. Und während er allerdings (s. nachher) dem Ablass für die Lebenden noch einen begrenzten Wert läßt, nämlich als Ersatz für die von der Kirche auferlegten Bußwerke, verwirft er ihn für die Toten im Fegfeuer total; (Th. 10. 11.)¹ natürlich! während bei der katholisch atomistischen Fassung Werke von Lebenden, auch Geldspenden und Gebete sehr wohl auf Tote können übertragen werden, ist die Buße, die Luther als einzigen Weg zum Himmel aner-

¹ Am Fegfeuer selbst zweifelt Luther nicht; aber immerhin hegt er darüber etwas unklare und schwankende Vorstellungen (Th. 16 ff.)

kennt, etwas rein Persönliches und Unübertragbares. Über das Wesen dieser Buße sagt er wenig Direktes: Th. 4 „odium sui id est poenit. vera intus“; Th. 30 „niemand ist dessen gewiß, daß er wahre Reue und wahres Leid (contritio) genug habe“; Th. 31 „wie selten einer ist, der wahrhafte Reue und Leid habe“ Wir sehen, die Buße, die Luther fordert, ist etwas großes, umfassendes, in keinem Menschenleben zum vollkommenen Ausdruck gelangendes. Aber geht damit nicht die Gewißheit der Seligkeit verloren? Wie verträgt sich mit Th. 30 (s. o.) die Th. 36 „ein jeder Christ, so wahre Reue und Leid hat über seinen Sünden, der hat völlige Vergebung von Pein und Schuld“? Hier ist eine Lücke in den Thesen; nicht in Luthers Gedanken; denn er hatte schon zuvor in seinen Vorlesungen über den Galaterbrief es ausgesprochen, das was der Buße zur Seite gehe und gleichsam voraneile, sei der Glaube, das einfache volle Vertrauen zu der vergebenden Barmherzigkeit Gottes in Christo. Nachträglich hat Luther eben diese Bedeutung des Glaubens, wornach er der Empfänger der Sündenvergebung wird, in dem lateinischen Sermon von der Buße noch besonders klar und ausführlich dargestellt. In den Thesen fehlt, wie gesagt, die ausdrückliche Hervorhebung davon. Es ist das natürlich, sofern Luther von der Polemik gegen den Ablass ausgehend eben hier es mit der Buße speziell zu thun hatte. Aber indirekt ist der rechtfertigende Glaube auch in den Thesen schon gelehrt; sein Inhalt, die vergebende Gottesgnade in Christo, kommt zum schönsten Ausdruck, vgl. Th. 37, 58, 62, und der Glaube an diese Gnade ist für den wahren Christen, der recht Reue und Leid trägt, mit vorausgesetzt. In der That ist ja beides aufs Engste mit einander verflochten: für den Menschen, der Gott kennt, den Heiligen und Gnädigen, muß es nun, wenn er diese Erkenntnis mit Energie auf sein inneres Leben anwendet, gleich notwendig sein, sich vor dem Heiligen bußfertig zu beugen und zu dem Gnädigen sich gläubig zu nahen — beides sind nur zwei Akte, ja nur zwei korrespondierende Momente derselben unmittelbaren Grundbeziehung auf Gott. Heben die Thesen naturgemäß den ersten Akt hervor, so Luther sonst, die Bekenntnisschriften, die „evangelische Tradition“, wenn ich so sagen darf, den zweiten. Und gegen-

über einer einseitigen Hervorhebung des zweiten, die leicht zu scholastischer Veräußerlichung oder antinomistischer Verwirrung führen kann, ist die — wenn auch einseitige — Hervorhebung des ersten, des Buß-Akts, in den Thesen von vornherein eine treffliche Korrektur. Die Buße als die Abwendung von der Sünde gibt dem Glauben als dem Empfang göttlicher Vergebungsgnade und göttlichen Lebens überhaupt seine praktische Begründung, seine bleibende, demütige Färbung und seine Beziehung zur Heiligung, ja der Trieb zu ihr. Diese Bedeutung der Buße hat erst der Pietismus wieder erkannt und zu Ehren gebracht, und darin ist er gegenüber dem orthodoxen Luthertum ein Fortschritt oder vielmehr eine Korrektur, herausgeboren aus dem genuinen Geist des Protestantismus, dem Geist, der in den Thesen weht.

Ja, die rechte Stellung der Menschenseele zu Gott in Buße und Glaube als in ihren zwei Polen aufgezeigt zu haben, das ist und bleibt der religiöse Fund der Reformation. Diese absolute Abhängigkeit bloß von Gott, nicht von Kirchenstrafen und Kirchenordnungen in dem, was zur Seligkeit nothut; diese doppelte unmittelbare Beziehung der Menschenseele zu Gott bleibt der Ausgangspunkt und das Zentrum der evangelischen Kirche und der protestantischen Dogmatik — man kann sie vielleicht korrekter schildern, vollständiger vermitteln, erkenntnistheoretisch begründen und begrenzen — sie selber steht fest, solange es mühselige und beladene, sündengedrückte und gerechtigkeitsdurstige Herzen gibt.

IV. Und neben dieser einen Säule, die aus den Thesen hervorragt, die protestantische Kirche und Theologie zu tragen, steht die andere — neben der dogmatischen die ethische. Daß jene innere Grundbeziehung des Menschen zu Gott, die Luther in den Thesen unter dem Gesichtspunkt der Buße faßt, die aber nach seiner vollen Meinung Buße und Glauben in sich schließt, nicht bloß innerlich bleibt, sondern sich sichtbar bethätigen, Werke schaffen muß, das spricht, wie wir sahen, schon Th. 3 aus. Kein Vorwurf gegen Luther und die Reformation überhaupt ist thörichter und abgeschmackter als der auf Unterdrückung oder Vernachlässigung der Ethik. Dieser Vorwurf kann teilweise der mittelalterlichen Mystik gemacht werden: dort fehlt es hie und da an dem ethisch gerichteten Begriff der Buße und des Glaubens,

beide werden in ungenügender Weise ersetzt durch das quietistische Vergessen der eigenen Person und Beschauen der Gottheit, woraus keine praktische Frucht, keine lebendige Beziehung auf Welt und Menschheit entspringt.

Anders bei Luther. Ihm ist die Buße Abscheu vor der Sünde und Abwendung von der Sünde, und so zielt sie auf Überwindung der Sünde; andrerseits ist ihm der Glaube Empfang göttlichen Lebens und so wirkt er Entfaltung göttlichen Lebens, neuen Lebens aus Gottes Geist.

Aber worin besteht nun jene Überwindung der Sünde oder „Tötung des Fleisches“ und diese Beweifung des Geistes?

Hier hätte Luther im Gegensatz zu den niederen im Ablasswesen dokumentierten sittlichen Anschauungen, zu dem im Ablass eröffneten bequemen Weg, die ursprünglich von der Kirche verordneten Bußwerke zu umgehen, ja eben diese durch Geld unablösbaren Bußwerke selbst empfehlen und sich auf die Seite der strengen Asketiker des christlichen Altertums und des Mittelalters stellen, dem bequemen und üppigen Leben, wie es damals in der Welt und im Kloster herrschte, das Leben der Kasteiung nach mönchischer Manier entgegensetzen können, jenes asketische Leben, da man die Abtötung des Fleisches in der Unterdrückung aller natürlichen Triebe und Ignorierung aller natürlich menschlichen Beziehungen sucht und in der Erreichung dieses Ziels eine höhere Heiligkeit findet. Aber weit gefehlt — und hier thut sich der zweite große Gegensatz zwischen Luther und der katholisch mittelalterlichen Frömmigkeit auf: Werke fordern beide, Luther so energisch wie sie; aber die Werke, die Luther fordert, sind ganz andere:

Th. 41. Vorsichtiglich soll man von dem päpstlichen Ablass predigen, daß der gemeine Mann nicht fälschlich dafür halte, daß er dem andern Werke der Liebe werde vorgezogen, oder besser geachtet.

Th. 42. Man soll die Christen lehren, daß es des Papstes Gemüt und Meinung nicht sei, daß Ablass lösen irgend einem Werk der Barmherzigkeit mit nichts sollte zu vergleichen sein.

Th. 43. Man soll die Christen lehren, daß der den Armen gibt, oder leihet den Dürftigen, besser thut, denn daß er Ablass lösete.

Th. 44. Denn durch das Werk der Liebe wächst die Liebe, und der Mensch wird frömmere, durch den Ablass aber wird er nicht besser, sondern allein sicherer und freier von der Pein und Strafe.

Th. 45. Man soll die Christen lehren, daß der, so seinen Nächsten siehet darben, und dessenungeachtet Ablass löset, der löset nicht des Papstes Ablass, sondern ladet auf sich Gottes Ungnade.

Th. 46. Man soll die Christen lehren, daß sie, wo sie nicht übrig reich sind, schuldig sind, was zur Notdurft gehöret, für ihr Haus zu behalten, und mit nichts für Ablass zu verschwenden.

Hier werden die Werke der Liebe und zwar teils das Wohlthun an den Armen, teils die häusliche Versorgung der Angehörigen, nicht nur direkt dem Kaufen von Ablassbriefen gegenübergestellt, sondern zugleich — eben indem sie allein als gute Werke genannt sind — allen andern „guten Werken“ vorangestellt und ganz selbstverständlich als die Gott wahrhaft gefälligen proklamiert.

Das ist das Thema, das Luther später so unendlich oft variiert: die Liebe, neben der zu Gott und mit ihr die zum Nächsten, wie die zehn Gebote sie fordern, ist das einzig wahrhaft gute Werk; da ist rechte Tötung des Fleisches und Erweisung des Geistes, da ist Frucht von Buße und Glauben. Das Fleisch, das hier getötet wird, ist nicht einseitig nur die Summe sinnlicher Triebe und Begierden, sondern eben die Selbstsucht, die vom sinnlichen auch aufs geistige Gebiet übergreift und auf letzterem sich am ärgsten entfaltet (Selbstgerechtigkeit). Die natürlichen Triebe ihrerseits sind nicht als solche sündlich, sondern nur sofern sie im Dienst ungezügelter Selbstsucht stehen; sie sind nicht zu unterdrücken, sondern so zu regulieren, daß sie sich dem göttlichen Gebot und dem Wohl der Brüder fügen. An die Stelle der mönchischen Enthaltung vom weltlichen Beruf tritt treue Berufsübung zu Nutz des Nächsten, an Stelle der Ehelosigkeit der „heilige“ Ehe- und Hausstand, wie ihn Luther selbst hernach vorbildlich begründete, der Hausstand, wie er in seiner Bedeutung schon These 46 anerkennt und zur Bethätigungsstätte christlicher Liebe, christlicher Sittlichkeit geweiht wird.

Es liegt zu Tage, welche ethischen Gegensätze zum Katholizismus, welche moralischen und sozialen Entfaltungen und Bildungen von hier ihren Ausgang nehmen, und Wesen und Entwicklung des Protestantismus so intensiv wie die dogmatischen Faktoren mitbestimmen.

V. Aber unter den Tönen, die aus den Thesen klingen, vernehmen wir auch solche von wesentlich andrem Klang. Neben dem Neuen in den Thesen haben wir auch das Alte ins Auge zu fassen, neben den radikalen Elementen die konservativen; und hier werden wir wieder zu scheiden haben zwischen den katholischen Elementen, die sich innerlich mit dem neuen nicht vertragen, die nur wie Eierschalen ihm anklebten und sich von selbst ablösten, und den alt und echt christlichen, die dem Neuen im Protestantismus nicht nur zum Fundament dienen, sondern in ihm ihre Auferstehung nach mittelalterlicher Verkümmern feiern.

Zunächst erscheint uns höchst überraschend wie Luther, sobald er die wahre Buße vom Ablass scheidet und über ihn stellt, dennoch diesen in seiner Sphäre gelten läßt, nämlich als von der Kirche gestattete Ablösung der von ihr auferlegten Bußwerke oder „zeitlichen Strafen.“ Die Schlüsselgewalt des Papstes bzw. des Priesters besteht nach Luther eben darin, daß er die zeitlichen Strafen auflegen und ebenso gegen eine andere Leistung erlassen kann. Th. 5. „Die Ablassgnade, sagt deutlich Th. 34, bezieht sich allein auf die Pein der Genugthuung, die von Menschen auferlegt worden ist.“ Dieser Wert der Ablassgnade ist anzuerkennen und die Verkündiger des Ablasses darum zu ehren Th. 69. 71. Aber freilich finden sich neben den anerkennenden Worten sofort wieder wichtige Vorbehalte. Dem Wahn, daß der Ablass mehr bedeute als Erlass zeitlicher Strafen, also mehr sei als ein irdisches Gut, daß er Vergabung der Sünden wirke, diesem von den Ablasspredigern oft genährten Wahn tritt Luther scharf entgegen Th. 70. 72. Die Ablassgnade selbst wird als eine verhältnismäßig sehr untergeordnete taxirt Th. 55. „Läutet man den Ablass mit einer Glocke ein, so sollte man das Evangelium mit hundert Glocken ehren.“ Th. 68. Und endlich regen sich in Luther doch auch schon Zweifel

an der Berechtigung des Papstes zum Ablass, zwar nicht in scharfer Bestimmtheit, aber in ironischen Andeutungen wie Th. 56. „Die Schätze der Kirche, wovon der Papst den Ablass austheilt, sind bei der Gemeinde Christi nicht genügend bekannt“; ebenso

Th. 65. Derhalben sind die Schätze des Evangeliums Netze, da man vor Zeiten die reichen wohlhabenden Leute mit gefischt hat.

Th. 66. Die Schätze aber des Ablasses sind die Netze, damit man jetziger Zeit den Reichtum der Menschen fischet.

Th. 67. Der Ablass, den die Prediger für die größte Gnade ausrufen, ist freilich für große Gnade zu achten, denn er großen Gewinn und Genuß trägt.

Besonders interessant sind die Fragen, die Luther aufstellt Th. 82—87, z. B.

Th. 86. Item, warum bauet jetzt der Papst nicht lieber St. Peters Münster von seinem eigenen Gelde, denn von der armen Christen Geld, weil doch sein Vermögen sich höher erstreckt, denn die Güter des reichen Crassus?

Th. 87. Warum erläßt oder theilt der Papst seinen Ablass denen mit, die schon durch vollkommene Reue zu einer vollkommenen Vergebung und zum Ablass berechtigt sind?

Zwar meint Luther Th. 90. 91., diese spitzigen Einwände könnten aufgelöst werden, wenn der Ablass recht im Sinn des Papstes gepredigt würde. Aber dabei ist wohl einige Unsicherheit oder Ironie in seinen Worten zu spüren. Denn wie sollte die Frage von Th. 87 überhaupt auf dem Boden auch der gereinigten Lehre von Ablass und genugthuenden Werken beantwortet werden können? Diese These ist hochwichtig; denn sie sagt indirekt: hat ein Mensch in vollkommener Reue, oder sagen wir vollständiger in bußfertigen Glauben, die Vergebung erhalten, wozu dann überhaupt noch die Genugthuungswerke oder Ablasssummen?

Sie haben keine Stelle mehr — zu dieser Erkenntnis ist Luther noch nicht in den Thesen durchgedrungen, wohl aber in dem im Februar 1518 erschienenen „Sermon von Ablass und Gnade.“ Da erklärt er offen, daß die verschiedenen Bestandteile und Formen der kirchlichen Buße, Ohrenbeichte und genugthuende Werke, schwerlich

in der heiligen Schrift begründet seien — Gott, der dem Sünder frei aus Gnaden vergebe, fordere nichts als herzliche Reue mit guten ernstlichen Vorsätzen.

So bricht das, was Luther in den Thesen noch vom Wert des Ablasses und der durch ihn ersetzten Bußwerke übrig gelassen hat, vollends zusammen, und es siegt der Gedanke, daß Hand in Hand mit der Vergebung der Sünde die Strafe der Sünde von Gott erlassen sei und der Mensch, auch Papst und Priester, alsdann kein Recht mehr habe, zu strafen oder Strafen zu erlassen. Gewiß bewegt sich Luther hier ganz in der Linie der Thesen vorwärts; wir merken schon in ihnen, daß jene Überzeugung sich vorbereitet.

Und ebenso ist es bei einem andern Punkt, in dem der Luther der Thesen auf den ersten Anblick uns recht katholisch mittelalterlich erscheint. Es wird nämlich dort die Sündenvergebung allerdings direkt von Gottes Gnade abgeleitet und durch kein menschliches Bußwerk bedingt, wohl aber erscheint es als selbstverständlich, daß die göttliche Sündenvergebung durch priesterliche Absolution in der Beichte dem Menschen zugesprochen werde. Th. 6. 38. Ja Th. 7 sagt sehr entschieden „Gott vergibt keinem die Schuld, den er nicht wohl gedemütigt, dem Priester, seinem Statthalter, unterwerfe.“ Und auf demselben Standpunkt steht Luther noch in den „Resolutionen“ zu den Thesen. Gott, sagt er dort, vergibt wohl dem Bußfertigen ohne den Priester, aber durch das ausdrückliche Wort der Absolution will er uns der Vergebung gewiß machen und sie uns ins Herz senken — darin daß dem Priester dieses ausdrückliche Wort anvertraut ist, findet Luther jetzt die Schlüsselgewalt, nachdem er die Auflegung von Strafen aus ihr eliminiert hat. Aber dabei kann Luther nicht stehen bleiben. Denn warum soll die Gnade Gottes, die den Bußfertigen gehört, gerade an die priesterliche Zusprechung gebunden sein? Im deutschen Sermon „von der Buße“ spricht es denn Luther klar aus, an die Stelle des Priesters könne jeder Christ treten und dem andern das Wort von der Vergebung verkündigen, d. h. seine Absolution vollziehen. Es bleibt — und es ist in der evangelischen Kirche mit Recht geblieben — die ordentliche Auf-

gabe des geistlichen Amtes, diese Botschaft von der Gnade den Bußfertigen zu bringen. Aber das geistliche Amt ist nicht allein dazu berechtigt, jeder Christ darf jene Botschaft andern, ja sich selber bringen, wenn er sie gläubig aus Gottes Wort schöpft; und jene Verkündigung, die als Absolution bezeichnet wird, ist eben Botschaft von der Vergebung, nicht Sündenvergebung selbst. Zu dieser Erkenntnis hat sich Luther schwer und mit Schwanken durchgerungen; natürlich, denn so sehr schon die Anschauungen der Thesen zu solcher Konsequenz zwingen, so ist doch eben hier der Punkt, an dem der priesterliche Standesanspruch, in den auch Luther selbst natürlicherweise innerlich eingelebt war, auf das Tiefste erschüttert wird. Das allgemeine Priestertum verdrängt das besondere. Aus dem Besitzer und Spender göttlicher Gnadenschätze wird ein einfacher Bote der Gnade; das Schlüsselamt wird aus einer Herrschaft über die Gewissen ein Liebedienst an den beladenen Seelen.

Wenn eine Schattierung des modernen Luthertums wiederum für den Geistlichen das ausschließliche Recht der Absolution beansprucht und diese nicht als Botschaft, sondern als aktuelle Sündenvergebung faßt, so ist das vielleicht aus dem Buchstaben der Thesen, aber keinesfalls aus ihrem Geist heraus geredet; es ist ein falscher Konservatismus, der eben das Unvollkommene und Inkonsequente festhält, das Luther selbst hernach beseitigt und überwunden hat. Der Konservatismus solcher „Lutheraner“ ist bedauerlich und unentschuldigbar. Luthers konservative Haltung ist psychologisch natürlich und geschichtlich gewissermaßen erfreulich: sie beweist, wie wenig er der angebliche Revolutionär war, wie sehr er seinen neuen Wein in die alten Schläuche zu gießen versuchte, bis die immer klarere Erkenntnis ihm die Fesseln innerer Gebundenheit abnahm.

Das gilt speziell auch von Luthers Stellung zum Papsttum. Luther glaubt sich in den Thesen so wenig im Widerspruch gegen den Papst zu befinden, daß er wiederholt die Voraussetzung ausspricht, er gebe den Ansichten und Absichten des Papstes den korrekten Ausdruck, die Ablassprediger seien Feinde des Papstes Th. 50. 53. 55.

Dabei ist Luther von der Würde des Papstes völlig durchdrungen. Aber doch beschränkt sie sich ihm merklich in dem schwerwiegenden Satz „die Verdienste Christi wirken ohne Zuthun des Papstes“ Th. 58; gegen Papstvergötterung protestiert er energisch Th. 79; und in den oben erwähnten Fragen Th. 82 ff. ist etwas wie ein leiser, halbironischer Zweifel an der Reinheit der Motive oder an der Vollkommenheit der Erkenntnis beim Papst nicht zu verkennen.

Bald geht Luther, durch die Haltung des Papstes selbst belehrt, weiter und weiter. In den „Resolutionen“ hält er die päpstliche Gewalt noch fest als eine, die Gehorsam und Ehrfurcht zu heischen hat, aber nur zur äußeren Ordnung gehört, ohne das Verhältnis der Gewissen zu Gott zu berühren. Fordert die päpstliche Gewalt etwas wider das Gewissen — hier setzt Luther schon bestimmt diesen Fall, was er in den Thesen noch nicht gewagt hätte —, thut sie eine ungerechte Sentenz, so muß man ihr weichen als der Obrigkeit und nach Matth. 5, 39 ff.

Nun, der Fall trat ein: ein ungerechter Spruch um den andern war die Antwort auf Luthers bescheiden ernste Rundgebungen; in Augsburg vor Cajetan mußte Luther erkennen, daß in der That Papst und päpstliche Tradition in der Frage von Ablass, Absolution und Sündenvergebung nicht auf seiner Seite stehe; in der Bannbulle mußte er erleben, wie der Papst gerade seine Lehre als ketzerisch verwarf und verurteilte — da fiel freilich vollends die Ehrfurcht vor dem päpstlichen Stuhl, an der er so lang und so gerne festhielt; da fiel auch die Überzeugung vom menschlich obrigkeitlichen Recht des Papsttums, Luther erkannte jetzt in ihm die antichristliche Macht, und der passive Widerstand wandelte sich in offenen Krieg, den er mit der Verbrennung der Bulle eröffnete. Die Verbheiten, mit denen Luther später seine Polemik gegen den Papst würzte, werden uns begreiflicher, wenn wir seinen anfänglichen hohen Respekt beachten und die bittere Enttäuschung in Anschlag nehmen, die Luther vom Papst widerfuhr. Gewiß brauchen wir jene Verbheiten nicht gut zu heißen; nicht, wie es in manchen lutherischen Kreisen geschieht, zu dem Dogma vom Antichristentum des Papstes uns zu bekennen. Wir wissen, daß das Papsttum zu seiner Zeit Großes und auch christlich Segensreiches

geleistet hat, dafür ist Luthers anfängliche Ehrfurcht vor dem Papst selbst Zeugnis. Aber durch seinen Widerstand gegen die Reformation hat es allerdings antichristlich gewirkt, und in diesem Widerstand beharrt es bis heute. Thöricht sind darum die Protestanten, die sich mit dem Papsttum verbinden wollen, und dabei am Ende den Luther der Thesen, den Melanchthon der Unterschrift unter die schmalkaldischen Artikel für sich aufrufen. Wie hat Rom auf die Thesen geantwortet? Wie antwortet es heute auf die höflichen Komplimente konservativer Theologen und liberaler Politiker? In das Feuer, das die Bannbulle vor dem Wittenberger Elstertor verzehrte, müssen wir jede Hoffnung einer Ausöhnung mit Rom werfen, so lange Rom Rom bleibt. Darum aber kein aufreibender Kampf! Schiedlich-friedlich! Die römische Kirche in ihrer Gebundenheit an päpstliche Autorität und Tradition; die evangelische in der Freiheit, die schon in den Thesen aufleuchtet — jede leiste was sie in Kraft ihres Prinzips, ihres Geistes vermag an geistlich und sittlich Gutem — und „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.“

VI. Wenn wir im Geist der Thesen jede falsche Gebundenheit abweisen, so halten wir nicht minder im Geist der Thesen fest an der rechten Gebundenheit, die sie atmen: es ist die Gebundenheit des Glaubens an den heiligen und gnädigen Gott, wie er in seinem Wort uns offenbar geworden. Dieser Glaube ist die Voraussetzung des Protestantismus — nicht bloß die äußere, geschichtliche, sondern die innere, mit seinem Wesen verwachsene. Man will sie wohl manchfach eliminieren zu gunsten eines schrankenlosen, rein formellen und fürs innere Leben wertlosen Freiheitsprinzips, das man als Kern des Protestantismus ausgibt, während Glaube und Bibel katholische Reste sein sollen, die den Scherben der päpstlichen Autorität und Tradition nachzuwerfen sind. Aber diese oft blendend und geistvoll, noch öfters geistlos und oberflächlich vorgetragene Auffassung ist durchaus unprotestantisch: sie verkennet völlig, daß das Neue des Protestantismus, sein radikaler Grundzug, aufs engste mit dem konservativen Zuge verknüpft ist. Das Neue, was Luther wollte, war nicht schrankenlose Forschungs- und Gewissensfreiheit, kritische Erneuerung der Wissenschaft u. dgl.

— darin liegen teils Mittel und Wege, Waffen und Bundesgenossen, deren die Reformatoren sich mit mehr oder weniger Bewußtsein und Willigkeit bedienten, teils Früchte, die der Reformation von ihrer Abschüttlung des päpstlichen Jochs her mit in den Schoß fielen — Früchte, die die protestantische Ära zugleich zu einer neuen Kulturära gemacht haben, die nicht nur der protestantischen, sondern der ganzen christlichen Welt, ja der ganzen Menschheit zu gute gekommen sind und mit ihrem Glanz so sehr in die Augen fallen, daß man über ihnen die Hauptfrucht und das Hauptziel der Reformation leicht übersieht. Dieses Ziel, das schon die Thesen stecken, und diese Frucht ist die Regulierung des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, die durch Niederreißung menschlicher Schranken bedingte bußfertig gläubige Stellung des Individuums zu Gott mit aller daraus quellenden Versöhnungsfreudigkeit und Heiligungskraft. Eben mit ihrer Konzentration auf das innerlichste Seelenleben und auf das direkte Verhältnis des Menschen zu Gott bergen die Thesen die echte Wurzel der Reformation; und es ist sehr bezeichnend, daß sie an der Schwelle der Bewegung stehen, und nicht eine Schrift von bloß akademisch-theologischer Haltung oder gar eine humanistische Enunziation.

Welcher Gegensatz zwischen den Thesen und z. B. den Schriften eines Hutten, den *epistolae obscurorum virorum*! Hier kritische und ästhetische Interessen, dort religiöse. Das tiefste Lebensbedürfnis des Menschen, das unter der päpstlichen Doktrin verkümmerte, wollte Luther befriedigt wissen: die Stellung des Menschen zu Gott ist die Substanz der Reformation, weil sie die Substanz des inneren Lebens ist. Und damit erhebt sich die Reformation über den scheinbar weiteren Horizont des Humanismus, ja auch der großen Denker und Dichter unsrer klassischen Periode. Sie sind Kinder der Reformation, gewiß; aber sie stehen auf der Peripherie der durch die Reformation errungenen Welt geistiger Güter. Die Thesen stehen im Centrum. Möge es eine Frucht des Lutherjahres sein, daß der Protestantismus in diesem Centrum immer tiefere Wurzel fasse. Nur so kann er Romanismus, Humanismus und Materialismus überwinden. In allen Ehren protestantische Freiheit und Forschung, Kunst und Wissenschaft;

in Ehren auch ganz besonders die theologischen Fortschritte, die schon gemacht, und die theologischen Aufgaben, die zu lösen sind in der systematischen Ausgestaltung, in der erkenntnis-theoretischen wie biblischen Begründung und Begrenzung des Lehrinhalts — aber bei dem allen und vor dem allen soll es doch heißen:

Th. 62. Der rechte wahre Schatz der Kirche ist das heilige Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes.

Th. 94. Man soll die Christen ermahnen, daß sie ihrem Haupt Christo durch Kreuz, Tod und Hölle nachzufolgen sich befleißigen.

Th. 95. Und also mehr durch viel Trübsal ins Himmelreich gehen. (Ac sic magis per multas tribulationes intrare coelum quam per securitatem pacis confidant.)

Zu Römer 5, 7. 12—14.

Von W. Ostander, Stadtpfarrer in Ssnv.

Röm. 5, 7. Der Zusammenhang, in welchem dieser Vers erscheint, ist klar genug. Vers 5 bildet einerseits einen schönen Abschluß für die Gedankenreihe der ersten Verse des Kapitels und bahnt andererseits durch den Hinweis auf *αγάπη του Θεου* kunstvoll den Übergang zu einer neuen Betrachtung, die den Rest des Kapitels einnimmt. „Gott aber konstatiert (*συνιστησι*) seine Liebe uns gegenüber (in der vollendetsten Weise) dadurch, daß *ετι οντων ημων ασθενων* resp. *αμαρτων* Christus für uns starb.“ Dieser Gedanke, schon V. 6 klar ausgesprochen, erscheint dem Apostel so wichtig, daß er ihn V. 8 zu diesem wiederholten und abschließenden Ausdruck gelangen läßt, womit die innige Beziehung des in Frage kommenden V. 7 auf die wichtigsten, durch die griechischen Worte hervorgehobenen Elemente dieses Gedankens schon äußerlich gegeben erscheint. Ich erlaube mir zum Voraus zur Vermeidung jeder Zweideutigkeit noch besonders darauf hinzuweisen, daß „für uns“ *υπερ ημων* nach normalem Sprachgebrauch „zum Schutz“ oder überhaupt „zum Besten, Vorteil“ bedeuten muß. Der Tod Christi ist von Wert oder Vorteil für

uns, da wir noch schwach oder Sünder waren: es ist kaum etwas dagegen einzuwenden, wenn man dem ursprünglich zeitlichen Verhältnis (*ετι*) das kausale substituiert, also „weil wir noch Sünder waren“. Von diesen Vorbemerkungen aus, die kaum ernstlichem Widerspruch begegnen werden, komme ich nunmehr zu einer Erklärung von B. 7, die meines Wissens von allen bisherigen Erklärungsweisen abweicht.

Betrachten wir zunächst die erste Vershälfte, *μολις γαρ υπερ δικαιου τις αποθανειται*, so unterliegt allerdings die wörtliche Übersetzung keiner Schwierigkeit: „denn kaum wird zum Vorteil eines *δικαιος* jemand sterben“ — aber der Sinn und die Bedeutung dieser Worte kommt wesentlich in Frage. Die bisherigen Deutungen laufen im allgemeinen darauf hinaus, daß sie „aus Liebe“ einschalten, als wäre der Sinn etwa der im Zusammenhang mit B. 6 und 8: wenn die Liebe kaum einen Menschen dahin bringt, für einen *δικαιος* zu sterben, wie viel höher steht Gottes Liebe, die für Sünder Christum sterben läßt. Ich wage es, um sofort handgreiflich zu zeigen, wie viel bei dieser Erklärung willkürlich in den Text eingetragen wird, den griechischen Text solcher Erklärung konform zu gestalten, indem ich die Eintragungen besonders hervorhebe: *μολις μεν γαρ υπερ δικαιου ανθρωπος τις υπ' αγαπης αποθανειται, συνιστησι δε τοσουτω μαλλον την σου αγαπην* cet. Ich zweifle, daß eines der solcherweise neu hereingekommenen Worte leicht vermist werden dürfte, und traue einem Paulus wohl zu, daß er ähnlich hätte schreiben können, wenn er diese Deutung beabsichtigte. Meine Erklärung soll nun davon absehen, auch nur in Gedanken zu den Worten einen Zusatz zu machen, der nicht mit logischer Notwendigkeit unmittelbar aus denselben resultiert. Es handelt sich dabei vor allem um die Feststellung des Begriffs *δικαιος* und zwar legt es der allgemeine sentenzartige Charakter des Ausspruchs nahe, denselben zunächst nach seinem rein logischen und zugleich populären Inhalt, noch nicht nach seinem spezifisch-theologischen zu betrachten. Die persönliche Fassung von *δικαιος* ist jetzt wohl allgemein anerkannt; *δικαιος* aber ist gemäß seiner Ableitung von *δικη* zunächst ein juridischer Begriff, die ethisch theologische Bedeutung ist sekun-

där: wer innerhalb der *δικη*, dem Inbegriff aller positiven Rechtsnormen lebt, wer in seinem Wandel nicht über ihre Schranken hinausgeht, so daß er die Reaktion der *δικη* d. h. Strafe herausfordert, ist ein *ενδικος* (dies mehr von Sachen) oder *δικαιος* opp. *αδικος*. Die *αδικια* ist nach antiker Anschauung entweder Resultat der menschlichen *ασθενεια* infolge eines übermächtigen Fatums oder eines Geschlechter belastenden Fluchs (vgl. Ödipus) — daher *ετι οντων ημων ασθενων* — oder aber einer positiven Rechtsverletzung und Übertretung, *παραβασις* B. 14, *παραπτωμα* 15 ff., *παρακοη* 19. In diesem Sinne steht *αμαρτωλος* samt den Verbalformen *ημαρτον* 12, *αμαρτησαντας* 14. Während also nach antiker Auffassung, die ich überhaupt zum Verständnis des paulinischen Gedankenkreises insbesondere in unserem Kapitel mehr hervorgehoben wissen möchte, der *ασθενης* gleicherweise wie der *αμαρτωλος* als solcher der Strafe sich schuldig macht, die im Tode des Sünders sich erschöpft, ist der *δικαιος*, seinem Begriffe nach frei von der Strafe des Todes. Zur vollkommenen Straffreiheit gehört aber auch — und dies entspricht vor allem dem Zusammenhang unserer Stelle — daß für den *δικαιος* kein anderer aufkommen muß, um Strafe für ihn zu erleiden. Ich weise, um etwaigen Einwendungen abstrakter Theorie zu begegnen, wiederum darauf hin, daß diese Idee einer Sühne, wornach irgend einer für die Schuld anderer sich opfert oder geopfert wird, gleichfalls durchaus antik ist (vgl. Iphigenie, Kurius, Decier) und sehe vom alttestamentlichen Nachweis ab, der selbstverständlich in Jes. 53 gipfeln würde. Der Tod eines andern zur Sühne für den *δικαιος* ist also durchaus unnötig, ja ein Widerspruch, da er dem *δικαιος* nichts bringen kann, was dieser nicht seinem Begriffe nach schon hätte, d. h. Straffreiheit. Dies ist nach meiner Überzeugung lediglich der Sinn dieser ersten Vershälfte: „kaum (*μολις* vgl. *vix*; Litotes für: durchaus nicht) wird für einen Gerechten irgend jemand den Tod erleiden.“

Alles wird nun vollends klar durch die zweite Vershälfte *υπερ γαρ του αγαθου ταχα τις και τολμα αποθανειν*, die zu seltsamen und fast verzweifelten Erklärungen geführt hat. Man sah sich einerseits genötigt, einen materialen Unterschied, ja Gegen-

faß, entgegen allem Schriftgebrauch vgl. Matth. 5, 45. Luf. 23, 50. Röm. 7, 12. zwischen einem *δικαιος* und *αγαθος* zu statuieren, indem man interpretierte: aus Liebe — an dieser Interpolation wird festgehalten — wird kaum einer für einen *δικαιος* sterben, für einen *αγαθος*, d. h. Gütigen oder Idealmenschen thut's vielleicht einer. Somit erscheint diese zweite Vershälfte als ein — gelinde gesagt — müßiger Zusatz, der den Hauptgedanken nicht nur in keiner Weise begründet, sondern geradezu abschwächt. Will man nun aber, wie neuerdings Weiß thut, damit helfen, daß man *υπερ του αγαθου* als abstraktes Neutrum faßt, so läßt man durch diesen Sprung vom persönlichen und konkreten *δικαιου* zum unpersönlichen *αγαθου* nicht nur eine bedenkliche Inconcinuität bestehen, sondern trägt ein Motiv in den Context herein, das demselben durchaus ferne liegt. „Um des Guten (Heilsamen) willen wagt's einer noch, dafür zu sterben“ durfte außerdem gar nicht mit *υπερ* (vgl. obige Erklärung), sondern müßte mit *ενεκα* ausgedrückt sein. Endlich wird von allen diesen Erklärungen das zweite *γαρ* so gut wie ignoriert, das doch eine weitere Begründung und keinen Gegensatz einleitet: nach demselben müßte hier vielmehr *δε* oder eine noch stärkere Adversativpartikel eintreten. — Mit Wahrung der Concinnität und der ursprünglichen Bedeutung der Worte ist demgemäß *του αγαθου* als generelles Maskulinum zu fassen und zwar enthält die zweite Vershälfte syntaktisch die Begründung der ersten Vershälfte und mit dieser zugleich die des Hauptgedankens, daß Christus für uns als Sünder starb. Der Sinn dieses zweiten Satzes muß freilich — und darin scheint mir die ganze Lösung des Knotens zu liegen — dem *μολις* des ersten Satzes entsprechend negativ gewendet resp. *ταχα* auf dieselbe Bedeutung wie *μολις* (kaum, schwerlich d. h. als Litotes: gar nicht) zurückgeführt werden. Um zu zeigen, wie *ταχα* zu dieser klassisch wohl bezeugten Bedeutung kommt, darf ich wohl etwas weiter ausholen, indem ich an eine Stelle aus Platos Gorgias 466 A anknüpfe. Hier steht *τι ταχα δρασεις*; was wirst du etwa ausrichten? als rhetorische Frage im Sinn von *ου (μη) τι δρασεις*. Es wäre nun möglich, daß auch an unserer Stelle eine rhetorische Frage, also *ταχα τις* statt *τις*, entsprechend jener klassischen Stelle

anzunehmen ist, aber immer noch nicht notwendig. Ich sage dies nur zur Erläuterung und nehme vielmehr gemäß der Stellung der Worte *ταχα τις* und der Concinnität mit der ersten Vershälfte an, daß in derselben Weise wie aus ursprünglichen Fragpartikeln modale Behauptungspartikeln geworden sind (vgl. *ουκ ουκ* ursprünglich *nonne* = igitur, *μη* ursprünglich *num* = forsitan) *ταχα* auch hier, wie an verschiedenen klassischen Stellen, zu seiner negativen Bedeutung = *μολις* gekommen ist. Ich füge dem bei, daß *τολμα* die subjektive Ergänzung zu dem objektiven *αποθανειται* der ersten Vershälfte bildet, daß *και* hier ein Herabsteigen von der Ausführung zum Gedanken bezeichnet, und daß endlich der *αγαθος* keinen Gegensatz, wohl aber eine weitere Ausführung und Ergänzung des *δικαιος* enthält, indem damit dieser Begriff von seiner spezifisch juridischen Fassung zur ethischen weitergebildet wird. Meine wörtliche Übersetzung lautet demgemäß: „denn für den, der gut ist, kommt schwerlich einer auch nur auf den Gedanken zu sterben.“ So enthält diese zweite Vershälfte nicht etwa eine Tautologie der ersten, sondern zugleich ihren Fortschritt und Abschluß.

Fassen wir nun die Gedanken von V. 7 zusammen, so empfiehlt es sich, den Weg einmal rückwärts zu nehmen, da jedes der beiden *γαρ* die Begründung des Vorhergehenden enthält. Es ergibt sich auf diese Weise eine hübsche Kette, die frei sich etwa also gestaltet:

Für den Guten wird wohl keiner auf den Gedanken kommen zu sterben.

Der *αγαθος* ist aber auch *δικαιος* — also

Für den Gerechten wird faktisch niemand sterben (müssen).

Nun aber ist faktisch Christus für uns gestorben — also:

Wir waren weder *δικαιοι* noch *αγαθοι*, sondern *id quod erat demonstrandum*, *ασθενεις* resp. *αματωλοι*.

Die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschheit, die in den ersten Kapiteln des Römerbriefs auf subjektivem und induktivem Wege erwiesen wurde, wird hiemit als Ausgangspunkt für eine weitere Betrachtung zugleich rekapituliert, und diesmal in deduktiver Weise aus dem objektiven Faktum des Todes Christi erschlossen.

Röm. 5, 12. Ich komme bei dieser Cardinalstelle speziell auf das allbekannte und vielumstrittene *εφ ω παντες ημαρτον*. Raum

würde ich wagen mit einer neuen Erklärung desselben hervorzutreten, wenn ich nicht durch die Wahrnehmung veranlaßt würde, wie alle mir bekannten Erklärungen in befremdlicher Weise die ursprüngliche und zusammenfassende Grundbedeutung des $\epsilon\pi\iota$ c. dat. zu ignorieren scheinen. Diese Grundbedeutung finde ich aber in dem deutschen „auf — hin“, das sowohl lokal als temporal gefaßt werden kann. Die temporale Fassung hat nun wiederum eine doppelte Seite, je nachdem „auf — hin“ vergangenes oder zukünftiges im Auge hat. Im ersten Fall kann statt „auf — hin“ hinter oder nach gesetzt werden und abgeleitet hievon nach dem Satze post hoc ergo propter hoc ist die Bedeutung „wegen“, dessen Anwendung im Classischen übrigens wesentlich beschränkt ist auf die Verba des Affekts, während die primäre Bedeutung „nach“ durchaus vorwaltet und auch in den für die Bedeutung „wegen“ angezogenen Stellen des N. T. zunächst maßgebend erscheint. Besonders häufig ist die Formel $\epsilon\pi\iota$ δε τουτω (τουτοις) in der einfachen Bedeutung „hierauf“: nun setzen aber bekanntlich die Classiker häufig genug statt des Demonstrativs das Relativpronomen, womit die Konjunktion erspart wird. Demgemäß fasse ich das $\epsilon\phi$ ω einfach im Sinne einer näheren Anknüpfung = $\epsilon\pi\iota$ δε τουτω und bleibe hiefür bei der ersten, also zeitlichen Bedeutung stehen, der auch Tempus wie Modus $\eta\mu\alpha\rho\tau\omicron\nu$ vollständig entsprechen und zwar so, daß ich $\epsilon\phi$ ω „auf welchen (sc. den Tod) hin“ vom Vorausgehenden, nicht wie Hofmann u. a. (vgl. Meyer-Weiß zu unserer Stelle) vom Nachfolgenden verstehe. Selbstverständlich beziehe ich gleichfalls $\epsilon\phi$ ω auf den zunächst vorausgehenden ο θανατου, oder, wenn man will, auf den ganzen vorausgehenden Ausdruck και ουτως εις παντας ανθρωπουσ ο θανατος διηλθει. Daß endlich $\eta\mu\alpha\rho\tau\omicron\nu$ nur die historische Thatfache eines Sündenfalls und nicht einen Habitus („Sünder waren“, wofür bestenfalls $\eta\mu\alpha\rho\tau\alpha\nu\omicron\nu$ analog $\eta\delta\iota\kappa\omicron\nu\nu$ stehen müßte) bezeichnet, ist jetzt ziemlich allgemein anerkannt. Meine Übersetzung lautet also wörtlich: „und ist so der Tod zu allen Menschen durchgedrungen, auf welchen hin (worauf erst) alle sündigten, d. h. der allgemeine Sündenfall (vgl. 3, 23.) eintrat.“ Diese Auffassung wird noch besonders bekräftigt, wenn wir das vorausgehende ουτως in der bekannten Bedeutung „nur so, ohne

weiteres“ verstehen wollen, wofür dem Zusammenhang gemäß in der That alles Recht vorhanden ist. Indem der Causal-Zusammenhang von Sünde und Tod in unserer Stelle einfach vorausgesetzt ist, findet hier und im weitern eine Unterscheidung statt zwischen Adam einerseits und seinen Nachkommen andererseits: für Adam war der Sündenfall das erste, der Tod infolge des Sündenfalls für die Menschheit im allgemeinen, also die Nachkommen Adams war das allgemeine Todeslos das prius, das Faktum des allgemeinen Sündenfalls das posterius. Dieser kam erst mit dem Gesetze, als der neuen allgemeinen Offenbarung des positiven Gotteswillens, womit erst die Vorbedingung einer neuen nunmehr allgemeinen παραβασις gegeben war vgl. 5, 20. 7, 8. 20. Der Apostel hätte diesen Gedanken kaum deutlicher und korrekter ausdrücken können, als von ihm in den Versen 13 und 14 geschehen ist. „Die αμαρτια war bis zur Gesetzesperiode in der Welt, aber sie fällt außer Berechnung (ελλογειν analog ερχειρειν) wenn kein Gesetz da ist“: natürlich, denn es fehlt in diesem Falle eben das formal bestimmende Element der Sünde als παραβασις του νομου, mögen auch alle materialen Bedingungen derselben gegeben sein. Dieser Darlegung widerspricht im Grunde keineswegs das von Weiß zur Widerlegung angezogene Röm. 2, 12. Übrigens handelt es sich hier nicht um mechanische Übereinstimmung mit dem Wortlaut anderer Stellen und es geht offenbar nicht, durch derartige willkürliche Herbeiziehungen die Kreise des Apostels zu verwirren. So herrscht im Zusammenhang von 2, 12. lediglich die induktiv ethische Betrachtungsweise, die vor allem den materiellen Gesichtspunkt ins Auge faßt, wornach ein ανομωσ μωρον vollkommen zulässig ist, während an unserer Stelle von abstrakt logischem Standpunkt aus jener rein formale Gesichtspunkt bestimmend ist, der zu dem Satze führt εβασιλευσεν ο θανατος και επι τους μη αμαρτησαντας. Hiemit ist schon die weitere Ausführung des Verhältnisses von Sünde und Gesetz vorbereitet vgl. Röm. 7, 7. ff. Der Apostel verfolgt jedoch zunächst offenbar einen anderen Zweck, nämlich den, die sich jedem Denkenden von selbst aufdringende Frage zu erledigen, wie der eine für die vielen mit seinem Tod Sühne leisten konnte. Die Lösung geschieht vermittelt eines Analogieschlusses: wie durch den einen αμαρτωλος

der Tod über alle, und zwar auch *επι τους μη αμαρτησαντας* seine Herrschaft erstreckte, so kommt durch einen *δικαιος* die *δικαιωσις ζωης*, die Freisprechung zum Leben, auf die *πολλοι*, welche nicht *δικοιοι*, sondern *αμαρτωλοι* waren — letzteres um so mehr, als nicht allein der analoge Rechtspunkt hierbei in Geltung kommt, sondern dazu noch der Gesichtspunkt der überschwenglichen, jedes Maß der Sünde, die infolge des Gesetzes vor allem extensiv zunahm, überragenden Gnade Gottes B. 20. Dieser schöne Parallelismus, der entsprechend der Wichtigkeit des Gedankens in fünffacher Wiederholung durch jeden der Verse 15—19 ausgedrückt ist, tritt am prägnantesten zu Tage in den Versen 15 und 16 und das Gesetz des Parallelismus verlangt es, die *αλλ' ουχ* und *και ουχ* zu Anfang dieser Verse nicht als Einleitung zu einer negativen Behauptung, sondern wiederum als Frage mit affirmativem Sinn zu fassen, welche Fassung sich auch aus dem sprachlichen Gesichtspunkt empfiehlt, weil eine negative Behauptung in B. 16 nach dem vorausgehenden *αλλ' ουχ* B. 15 eher *ουδε* als *και ουχ* erfordern würde. Um schließlich noch über das problematische *επι τω ομοιωματι της παραβασεως Αδαμ* B. 14 ein Wort zu sagen, so verbinde ich diesen Ausdruck nach dem Vorgange des Chrysostomus mit dem Hauptverb *εβασιλευσεν* und nicht mit *αμαρτησαντας*, bei welcher Verbindung die Stellung der Worte nach normalem Sprachgebrauch, von dem ich ohne zwingende Gründe nicht einmal für das Neue Testament abgehe, eine andre wäre, nämlich die *επι τους μη επι τω ομοιωματι etc. αμαρτησαντας*. Dieses *επι τω* fasse ich wiederum in der angegebenen Grundbedeutung „auf — hin“, diesmal jedoch statt auf ein Vorausgehendes, auf ein Folgendes hinweisend, also „auf die Ähnlichkeit mit dem Sündenfall Adams hin“, so daß die Ähnlichkeit oder Übereinstimmung mit Adams Sündenfall hergestellt war, sofern eben der Tod die Folge der Sünde über beide Teile, Adam den Übertreter und seine Nachkommen *επι τους μη αμαρτησαντας* bis Mose herrschte. Letztere gelten nicht sowohl als Sünder denn als Erben seines Fluches, daher oben der Begriff *ασθενεις* B. 6. In klassischer Formulierung würde der Gedanke wohl am einfachsten lauten *εβασιλευσεν ο θανατος και επι*

τους μη αμαρτησαντας (ως oder) οπως και επι την παραβασιν Αδαμ. Die etwas schwülstige Form des paulinischen Ausdrucks επι τω ομοιωματι hat vielleicht ihren Grund in dem Bedürfnis nach einem Wechsel der Worte, da in diesem Zusammenhang an sich viele ως sich zusammendrängen; als wesentlicher fällt jedoch in Betracht, daß der paulinische Ausdruck den Gedanken einer beabsichtigten Folge involviert, der in dem einfachen ως oder οπως nicht enthalten wäre. Der Vorwurf des Schwülstigen oder Geschraubten würde aber sicher mit mehr Recht erhoben werden können, wenn επι τω ομοιωματι cet. wirklich auf αμαρτησαντας zu beziehen wäre. Jedenfalls erscheint nach der dargestellten Fassung der Gedanke des Apostels am einfachsten und klarsten und schließt sich seiner ganzen Argumentation am ebenmäßigsten an (vgl. auch B. 19 αμαρτωλοι κατεσταθησαν, welcher Ausdruck sicher mit Bedacht statt εγενοντο oder ησαν gewählt ist). Die Unterscheidung von Weiß zwischen der Todssünde Adams und den Sünden seiner Nachkommen, auf die keine Todesstrafe gesetzt gewesen sein soll, klingt sehr gesucht und ist eher geeignet, den Beifall katholischer Dogmatiker, als den protestantischer Exegeten herauszufordern.

Zur alttestamentlichen Lehre von der Sündenvergebung.

Von S. Mosapp, Vikar in Waiblingen.

Es wurde bis jetzt als übereinstimmende Lehre des Alten und Neuen Testaments aufgefaßt, daß Gott sei „barmherzig und gnädig, geduldig und von großer Gnade und Treue.“ Wo wir hinblicken sei in der Thorah, sei in den Propheten oder Hagiographen, tritt uns die Anschauung entgegen, daß Gott zwar über den sündigen Menschen gerechtermaßen zürnt, daß er aber, wenn der Mensch seinen Widerspruch gegen ihn aufgibt, wenn er „umkehrt von seinem bösen Wandel“, auf sein Strafrecht verzichtet in freier Gnade, ohne eine juristisch genaue Satisfaktion oder Abbüßung der kontrahierten Schuld zu verlangen. Daß namentlich die Predigt der Propheten diesen Gesichtspunkt der freien Sünden-

vergebung mit Emphase immer und immer wieder hervorhebt, daß sie sogar die äußerlichen Formen und Zeichen der Buße, die Opfer, nicht bloß als opus operatum ohne wahre Herzensbuße, sondern sogar in ihrem ganzen Umfang, uneingeschränkt zu verwerfen geneigt sind, dafür wurde in historischen wie in dogmatischen Darstellungen als ein locus classicus immer die Stelle Jes. 1, 10—20. angeführt. Nun war es dem Verfasser auffallend, bei der Lektüre von Jul. Wellhausens „Skizzen und Vorarbeiten“, I, S. 51 diese Stelle in einer der gewöhnlichen Auffassung total widersprechenden Weise übersetzt und verwertet zu finden. Den bekannten V. 18 nämlich übersetzt Wellhausen in Form zweier Fragesätze: „Wenn eure Sünden wie Scharlach sind, sollen sie dann für weiß gelten, wie Schnee? Wenn sie sich röten wie Purpur, sollen sie dann wie Wolle fein?“, und fügt zur Erklärung bei: „Dieses Programm kündigt nicht Vergebung der Sünde, sondern einzig und allein gerechte Vergeltung an.“ Daß die Stelle aus dem Zusammenhang herausgerissen, derart übersetzt werden kann, wird kaum zu bestreiten sein, wiewohl der Prophet, wenn er diese Frage an sein Volk richten wollte, durch Weglassung jeder Fragepartikel sich einer merkwürdigen Undeutlichkeit schuldig gemacht hätte. Es wäre doch höchst auffällig, wenn der Prophet in einem solchen Satz, wo die Frage gerade die Pointe des ganzen Spruchs sein sollte, sich der fragenden Form ganz enthalten und die Form des Aussagesatzes gewählt hätte, den seine Zeitgenossen und alle seine Leser als Ankündigung von Vergebung auch der schwersten Sünden verstehen mußten.

Die abweichende Übersetzung Wellhausens könnte Anlaß zu prinzipiellem Streit über die alttestamentl. Lehre von der Vergebung werden, wenn die Stelle Jes. 1, 18. die einzige wäre, die dieses Thema behandelte. Dies ist ja aber keineswegs der Fall. Wir wollen von früheren und späteren Stellen ganz absehen, und führen nur aus Jesajah — d. h. aus den allgemein als echt anerkannten Stücken desselben — folgende Stellen an, die analoge Bilder für die schrankenlose Erbarmung Gottes gegen den bußfertigen Sünder enthalten. Jes. 4, 4. Gott „wäscht ab den Unflat der T. Sijon“ (צִיּוֹן); 6, 7.: Die Schuld „weicht“ und die Sünde „wird zugedeckt“ (כִּסֶּה, כִּסֶּה); ferner aus dem Zeitgenossen Jesajahs,

11. ο νομος

mit keiner Silbe erwähnt, im Neuen Testament, bei Mt., 2 Kor., Kol., 1 und 2 Thess., 2 Tim., Tit., Philem., 1 und 2 Pe., 1, 2, 3 Joh., Jud., Apoc.

Wie wichtig ist der Gegensatz von Gesetz und Evangelium in der Urzeit gewesen, wie folgenreich war die Wiederentdeckung desselben in der Reformationszeit und wie wenig geht doch das Christentum in demselben auf!

12. Sündenvergebung,

im ganzen Evangelium Johannis nur 20, 23. genannt. Man kann die Sache haben ohne den Ausdruck.

13. Act. 2, 13.

γλευκους μεμεστωμενοι. Die Vergleichung göttlicher Begeisterung mit Betrunktheit, nicht in spottendem, sondern ernstem Sinn, auch bei Plutarch, Demosthenes 9. Ερατοσθενης μεν φησιν αυτον εν τοις λογοις πολλαχου γεγονεναι παραβακχον: zwei Zeilen nachher steht ωσπερ ενθουσιωντα. Schon Ed. Cuth hat bei seiner Übersetzung des Plutarch an die Stelle der Apostelgeschichte gedacht, indem er παραβακχον durch: wie „voll süßen Weines“ wiedergibt.

14. Zu Phil. 3, 20.

ζητουσι βρωσιν ψυχαι αι αξιον θεου λογον εχουσαι εκ του διανεστηκεναι τω φρονηματι και το πολιτευμα εχειν εν ουρανοις. Philo, fragm. vatic. bei Pitra, Analecta sacra (1884), II, 310/1.

15. Zu Luthers Auslegung der fünften Bitte im Katechismus.

„Wir bitten in diesem Gebet, daß der Vater im Himmel nicht ansehen wolle unsre Sünden und um derselben willen solche Bitte nicht versagen“; welche Bitte?

Auf diese Frage antworten Kinder und Lehrer gewiß zunächst: eben diese fünfte. Und doch ist diese Antwort unmöglich. Denn 1) ist diese Bitte „vergieb uns unsre Schulden“ schon umschrieben durch „nicht ansehen wolle unsre Sünden“; 2) hat es keinen

Sinn zu sagen, Gott könnte uns um unsrer Sünden willen unsre Schulden behalten, anrechnen; 3) zeigt das Folgende „der keines wert, das wir bitten, er wolle uns alles aus Gnaden geben“ und noch mehr der parallele Schluß „so wollen wir auch herzlich vergeben und gerne wohlthun“: dies alles zeigt, daß Luther dabei nicht mehr die Bitte um das negative Gut der Sündenvergebung, sondern eine Bitte, beziehungsweise Bitten um positive Güter im Auge hat, die Gott uns um unsrer Sünden willen versagen könnte. Darnach könnte man gewiß sein, „solche Bitte“ unmittelbar auf die vierte und deren Auslegung zu beziehen. Dies wird durch andere Stellen Luthers noch näher gelegt. Schon in der 1519 erschienenen „Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien“ läßt er trotzdem, daß er hier wie auch später noch manchmal die dritte Bitte geistlich deutet, bei der fünften die Seele zu Gott sprechen: Ach vatter, das las dich erbarmen und vrsag uns nith drumb das liebe broth, sundern bitten, woltest gedult mit uns armen kindern haben, und uns vorlassen solch unnser schuld etc. (Gesamtausgabe 2, 129). Noch deutlicher in der Auslegung der Bergpredigt: „Darum wir erstlich bitten, daß er uns unser täglich Brot gebe, das ist, alles was uns not ist, zur Erhaltung dieses Lebens: Nahrung, gesunden Leib, gut Wetter, Haus, Hof, Weib, Kind, gut Regiment, Friede und behüte uns vor allerlei Plage, Krankheit, Pestilenz, theurer Zeit, Krieg, Aufruhr. Darnach, daß er uns darneben unsere Schuld vergebe, und nicht ansehe den schändlichen Mißbrauch und Undank der Welt für die Güter, die er uns täglich so reichlich gibt, und darum dieselbigen nicht versage und entziehe, noch mit Ungnade strafe, wie wir verdienen.“

Trotzdem scheint die Beziehung auf die vierte Bitte etwas zu eng und es bleibt nur möglich, entweder dem Fürwort einen allgemeineren Sinn zu unterlegen und „solche Bitte“ in „unser Bitten, unser Beten“ umzusetzen, wie schon die lateinische Übersetzung thut (*nostram orationem*; der große Katechismus gibt hier keinen Aufschluß) oder wenn man dem Fürwort seine eigentliche Bedeutung läßt, den Ausdruck pluralisch zu fassen „solche Bitten“, wie wir sie jetzt vorgebracht haben und noch vorbringen; vgl. im Beschluß „solche Bitten“. Wie nahe letzteres liegt, zeigt

z. B. unsere Kinderlehre, die (neue Ausgabe 1879) S. 9 im Katechismus richtig den Singularis, S. 92 bei der Auslegung den Plural druckt. Der von der Eisenacher Konferenz revidirte Text liegt mir nicht vor und von den mir zur Hand befindlichen Erklärern macht nur Kinzler durch die Bemerkung „nach der Beziehung des Fürworts fragen“ auf die hier verborgene Schwierigkeit aufmerksam.



Die neuere Wendung der Wissenschaft und die Theologie.

Eine Studie von Professor Dr. Weis in Tübingen.

Motto: Psalm 36, 10.

Erster Artikel.

Unabhängigkeit der Theologie von der allgemeinen, der weltlichen Wissenschaft ist neuerdings zu einer weitverbreiteten Losung in theologischen Kreisen geworden. Speziell fordert man Unabhängigkeit von aller Metaphysik und von allem Naturerkennen. Weniger entschieden lautet die Parole für das Verhältnis zu weltlicher Geschichtsforschung, zu philosophischer Erkenntnistheorie und Psychologie. Man hat doch wohl das Gefühl, daß von Theologie als Wissenschaft am Ende nichts mehr übrig bliebe, wenn man sich alles Zusammenhanges mit der allgemeinen Wissenschaft entschlagen wollte. Gerade hier bringt es der Versuch der *κνωσις*, so aufrichtig er gemeint sein mag, in der Regel kaum bis zu einer leicht durchschaubaren *κρυψις* auch hinsichtlich der Anwendung von metaphysischen und naturwissenschaftlichen Sätzen, Methoden und Erkenntnissen in der Theologie. Wir schätzen ja gewiß die schon apostolische, dann reformatorische, wiederum namentlich von Schleiermacher ausgegebene Losung hoch genug, daß die Religion, der Glaube, kraft seiner inneren gottbegründeten Selbstgewißheit unabhängig sein soll von weltlichem Forschen und Wissen. Aber für die Theologie als Wissenschaft kann diese Unabhängigkeit doch nur eine beschränkte Geltung haben, nämlich, was wir hier nur vorläufig andeuten können, eben nur in dem Sinne, daß sie selber getragen ist von dem an sich selbstgewissen, gottbegründeten, von weltlichem Wissen unabhängigen Glauben.

Wenn wir in die Geschichte hineinblicken, so begegnet uns von den ersten Anfängen der Theologie an, seit den Apologeten und namentlich seit den Alexandrinern Klemens und Origenes, bei einem Athanasius, Augustin u. s. w. der innigste Zusammenhang zwischen der Theologie und der herrschenden Wissenschaft, insbesondere der Philosophie. Als im Mittelalter die Scholastik die gesamte Wissenschaft beherrschte, war sie doch mächtig beeinflusst von den geltenden philosophischen Überlieferungen, von gangbaren Rechtsanschauungen u. s. w. Die Reformation hat allerdings den Glauben befreit von einem Systeme eingebildeter und traditioneller Wissenschaft, in welcher der erkennende Geist sich selber ebensowenig mehr widerfinden konnte als der religiöse; aber sie hat damit dem letzteren auch in der Theologie notwendigerweise nun die Aufgabe gestellt, in neuen Erkenntnisformen, wie sie der neuen Art des gereinigten und fortgebildeten Bewußtseins entsprachen, den Inhalt des Glaubens wissenschaftlich zu bearbeiten. Man kann sich nicht wundern, daß dies längere Zeit zum Teil wieder in einem der Scholastik verwandten Verfahren während der Periode der Orthodorie versucht worden ist, weil trotz der im religiösen Mittelpunkte des Bewußtseins eingetretenen Erneuerung die Traditionen des Mittelalters bis gegen das Ende des 17. Jahrhunderts auch innerhalb der evangelischen Kirche noch mächtig fortwirkten. Erst im Pietismus, Rationalismus, Humanismus fängt die durch die Reformation geweckte und befreite Subjektivität an, auf dem Grunde des selbständigen inneren Geistesbesitzes und Geisteslebens von verschiedenen Seiten her den Inhalt des Bewußtseins selbständig aufzufassen und zu betrachten, zu durchdringen und zu gestalten, und zugleich hat sich der Horizont des Bewußtseins fortschreitend erweitert durch die immer umfassender und selbständiger vordringende Forschung auf den weltlichen Gebieten. Durch diesen Prozeß ist erst die neuere, selbständige Wissenschaft eingeleitet worden, und es konnte nicht ausbleiben, daß die Theologie mächtig in ihre Bahnen hineingezogen wurde. Wir stehen noch ganz und gar unter den Impulsen der neuen Bewegung, die wissenschaftliche Arbeit der Theologie besteht zu einem großen Teile eben in der Aufgabe, teils den Inhalt des Glaubens in seiner selbständigen und zentralen Bedeutung auch in

dem neuen Erkenntnisprozesse als ein beherrschendes Element zu verwerten, teils aber auch ihn in diejenige Form wissenschaftlicher Erkenntnis zu erheben, welche durch die sich fortschreitend läuternden und befestigenden Instanzen und Resultate neuerer Wissenschaft dargeboten und gefordert wird.

Es liegt in der Natur der Sache, daß es sich hiebei namentlich um das Verhältnis zu der neueren Philosophie handelt. Denn vollends seit den letzten Dezennien des 18. Jahrhunderts, speziell seit Kant, gibt sich gerade in der Philosophie das wissenschaftliche Bewußtsein seinen charakteristischen Ausdruck, sie wird dem Geiste zum reinsten Abbilde seiner Selbständigkeit, seiner Autonomie und zugleich zum Sammelpunkt seiner durchaus umfassenden Forschung, die beiden Brennpunkte freiester Selbsterkenntnis und umfassendster Welterkenntnis treten an allen den großen philosophischen Systemen seit Kant hervor und erklären ihre gewaltige Wirkung. Wenn sodann eine Zeit lang das wissenschaftliche Bewußtsein sich von der Philosophie abgewendet hat, so konnte diese Abwendung nur ganz vorübergehend geschehen und nur dazu dienen, eine neue Entwicklung der Philosophie vorzubereiten. Die Anbahnung derselben gibt sich auch bereits deutlich genug kund, und diese meinen wir in unserem Thema, wenn darin von einer neueren Wendung der Wissenschaft die Rede ist. Das Interesse unserer Untersuchung richtet sich eben darauf, in welche Bahn auch die Theologie notwendig in der Gegenwart einzulenken habe, wenn dieselbe hinter der allgemeinen Entwicklung der Wissenschaft nicht zurückbleiben wolle. Oder vielmehr, damit jeder Anschein vermieden werde, als bilde sich der Verfasser ein, der Theologie eine neue Bahn weisen zu können, es soll gezeigt werden, daß die Theologie dem allgemeinen Zuge der Wissenschaft folgend bereits auf dem Wege ist, eine neue Bahn einzuschlagen, freilich keineswegs eine ganz neue, vielmehr nur eine erneuerte, deren Durchführung ihr auf dem Grunde früherer Entwicklung und gegenüber zeitweiser Ablenkung noch besser als zuvor gelingen mag.

Zunächst ist es notwendig, einen Rückblick zu werfen auf die Entwicklung der Wissenschaft, speziell der Philosophie und der von ihr beeinflussten Theologie seit dem Anfange dieses Jahrhunderts. Denn nur dadurch gelangen wir zu dem Punkte,

von welchem aus die vorhin hervorgehobene neuere Wendung deutlich und verständlich wird. Dabei sollen aber unsere oben an die Spitze gestellten Sätze und unsere ganze Ausführung noch deutlicher gegen ein Mißverständnis verwahrt werden. Es ist keineswegs unsere Meinung, daß die Theologie einseitig von der allgemeinen Wissenschaft abhängig sei, sondern da sie an dem christlichen Glauben ihr selbständiges Prinzip hat, ein Prinzip von zentraler und absoluter Bedeutung für das gesamte höhere Geistesleben, wie es in der Christenheit sich darstellt, so hat sie hieran nicht nur einen unerschütterlichen Standort, von wo aus sie falsche wissenschaftliche Bestrebungen abzuwehren vermag, sondern auch eine Wahrheitsposition, welche von der allgemeinen Wissenschaft nur zu ihrem Schaden ignoriert oder bestritten werden kann, also eine Potenz, welche auch der allgemeinen Wissenschaft, vor allem den Geisteswissenschaften gegenüber die Bedeutung eines hochwichtigen Objektes, Orientierungsmittels und Fermentes behauptet, welche antasten oder umstoßen zu wollen Philosophie, Naturwissenschaft, Geschichtsforschung, wenn sie die erforderliche Scheu und Besonnenheit besitzen, schon deshalb sich hüten müssen, weil nichts höheres, heiligeres und mächtigeres im Geistesleben der Menschheit vorhanden und denkbar ist. Wir entnehmen daraus den Kanon, daß wirkliche Konflikte einer ernstesten und tiefergehenden Wissenschaft mit dem christlichen Glauben stets nur vorübergehend sein und zu einer Korrektur der Wissenschaft führen können. Konflikte aber der Theologie mit der allgemeinen Wissenschaft können ebenso gut einen Mangel der ersteren anzeigen und eine Korrektur derselben herausfordern, sie sind auch deshalb unvermeidlich, weil ja Theologie und weltliche Wissenschaft stets unfertig, mit relativer Einseitigkeit behaftet, in relativem Irrtum oder doch Unvollkommenheit befangen sind. Hieraus folgern wir weiter: nicht diejenige Theologie wird gerade der Wahrheit am nächsten kommen, welche sich zu jeder Zeit von der herrschenden Strömung der Wissenschaft am stärksten beeinflussen läßt, aber darauf beruht doch im ganzen auch der Fortschritt der Theologie, daß sie in lebendiger Wechselwirkung mit der allgemeinen Wissenschaft, unter selbständiger Benützung ihrer großen, durch die eigene Entwicklung sich läuternden und forrigierenden Impulse ihre Glaubenserkennt-

nis ausbildet, und für diesen Zweck können auch einseitige theologische Richtungen und Systeme förderlich sein, sofern sie dazu dienen, der Theologie überhaupt die neuen Gesichtspunkte zuzuführen, dieselbe zur Beachtung, Kritik, Bearbeitung derselben aufzufordern, damit schließlich das Probekhaltige zu dauernder Bewertung zurückbleibe. In diesem Sinne wollen wir einen kurzen Blick werfen auf den Entwicklungsgang der Theologie unseres Jahrhunderts und dessen Zusammenhang mit der allgemeinen Geistesentwicklung, um schließlich den Punkt zu fixieren, wo die neueste Wendung beginnt, und die Richtung, in welcher sich dieselbe bewegt.

Drei bis vier Jahrzehnte hindurch sehen wir die Wissenschaft im ganzen und so ziemlich das gesamte höhere Bildungsleben in Deutschland beherrscht von zwei Mächten, von der Grundanschauung und Grundstimmung des absoluten Idealismus und des Ästhetizismus, der erstere hauptsächlich durch Hegel, der letztere durch den Einfluß unserer klassischen Dichter, zumal Göthes, sodann der romantischen Schule u. s. w. vertreten. Wir haben diese Periode etwa bis 1845 auszudehnen, ihre Nachwirkungen erstreckten sich noch etwas länger, aber ihre Herrschaft war jedenfalls seit dem Jahre 1848 gebrochen. Freilich wirkten daneben auch noch andere Potenzen, aber theils behaupteten sie im gebildeten Zeitbewußtsein keinen durchgreifenden Einfluß, theils offenbaren sie selber die beherrschende Macht des absoluten Idealismus und des Ästhetizismus, deren Impulse sie eigentümlich verarbeiten und denen sie Rechnung tragen, auch wo sie dieselben bekämpfen. Im Zusammenhange unserer Ausführung kommt nun zunächst nur der absolute Idealismus näher in Betracht. Es sind vornehmlich zwei Merkmale, welche denselben charakterisieren: ein erkenntnistheoretisches und ein sachliches, beide freilich mit einander enge zusammenhängend. Nach der ersteren Seite wird die Identität von Denken und Sein vorausgesetzt; sobald das Denken wirklich als reines Denken in der Abstraktion von allem Konkreten und Empirischen, durch welches es hindurchgegangen ist, nur seiner immanenten Dialektik folgt, produziert es im Begriff und System das Abbild des Seienden, die Wahrheit der Sache. Die zweite Voraussetzung bildete die pantheistische oder doch zum Pantheismus

hintreibende Anschauung vom Absoluten als der (unmittelbaren) höheren Einheit des Unendlichen und Endlichen, von Geist und Natur, von Subjekt und Objekt, welche im Prozesse ihres Lebens das Endliche, die Welt, unmittelbar aus sich heraussetzt und zur aufsteigenden Offenbarung ihrer selbst gestaltet, bis diese Offenbarung in den höchsten Formen menschlichen Geisteslebens, namentlich auch im reinen Erkennen, ihre Vollendung findet. Aus dieser Anschauung vom Absoluten erklärt sich, warum das reine Denken die absolute Wahrheit durch einfache Evolution seiner selbst produzieren kann. Denn das Absolute, der identische Grund alles Seins und alles Denkens, ist darin unmittelbar gegenwärtig und wirksam, jenes Denken ist eine wesentliche Form der Selbstanschauung, Selbsterkenntnis des Absoluten. Gott wird im menschlichen Subjekte, aber auch nur in diesem, durch Gott selber erkannt.

Neben Schelling und Hegel nimmt auch Schleiermacher wesentlich an diesen Voraussetzungen Teil, doch nicht ohne eine eingreifende Modifikation. Das Absolute, als die überseiende Einheit von Endlichem und Unendlichem, von Geist und Natur, wird mehr als das dem Endlichen doch wieder transzendente allbeherrschende Kraftzentrum gedacht, von welchem die Wirkungen in die geteilte Endlichkeit ausgehen, es wird nicht so unmittelbar in den Prozeß der Entwicklung des letzteren hereingezogen, und so erscheint es auch ganz nur im absoluten Abhängigkeitsgeföhle, in der Frömmigkeit, dagegen das in Gegensätzen sich bewegende Denken faßt nur seine Wirkungen auf und kann es nur darstellen in seinen wesentlichen Relationen zu der Kreatur. Bei dieser vorsichtigen Einschränkung, welche Schleiermacher gegenüber von dem absoluten Idealismus übt, macht sich teils der Einfluß Spinozas, teils aber auch der kritische Geist Kants, über welchen sich der zuversichtliche Erkenntnisdrang von Schelling und Hegel hinwegsetzte, bemerklich¹. Da aber doch auch Schleiermacher die Persönlichkeit von Gott ausschließt, so bewegt sich bei ihm Gottes Verhältnis zur Welt in einer eigentümlichen Oszillation zwischen pantheistischer Immanenz und deistischer Transzendenz und diese Oszillation reflektirt sich in seiner Auffassung der religiösen Gemeinschaft und Erkennt-

¹ Vgl. auch E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie, S. 756 ff.

nis, sofern Gott speziell durch Christum einerseits wohl im Bewußtsein des Frommen oder Glaubigen gegenwärtig ist und sich offenbart, andererseits aber doch gerade dem klaren, gegenständlichen Bewußtsein wieder unfaßbar bleibt, so daß auch die vorausgesetzte Gottesgemeinschaft in ihrer Realität gefährdet wird, weil sie keine wahrhaft persönliche ist. Dennoch bietet die Auffassung Schleiermachers auch wieder einen Punkt zur Anknüpfung, von wo aus die Theologie den Gefahren der absoluten Immanenz Gottes, wie sie dem Hegelschen Idealismus zu Grund liegt, entgehen kann. Außerdem hat Schleiermacher den Vorzug, daß er den Inhalt des Absoluten nicht aufgehen läßt im Logischen, wie dies bei Hegel der Fall ist; Religion und Sittlichkeit gewinnen deshalb bei ihm eine selbständigere Bedeutung und werden besser in ihrer Eigentümlichkeit verstanden, die Vernunft, welche im fortschreitenden Kulturprozesse sich der Natur einbildet, ist nicht so vorherrschend als theoretische (intellektuale) gedacht, auch findet sie ihr Ziel nicht ausschließlich in der Herstellung des Allgemeinen, des Universellen, sie erwählt sich auch die Individualitäten und die mannigfaltigen Sozietäten zu ihren Gefäßen, um aus ihnen Gebilde vom höchsten Werte herzustellen, in deren reicher Abwechslung und harmonischem Aufeinanderwirken Gott um so herrlicher sich abspiegelt.

Der Standpunkt Schleiermachers stand der Erfahrung des Lebens näher und er war der Ausdruck einer reicheren und vielseitigeren, jedenfalls beweglicheren Persönlichkeit als bei Hegel; deshalb konnte eine spätere Periode, welche die äußere und die innere Erfahrung zur Basis nahm, wieder an ihn anknüpfen, deswegen konnte schon unter der Herrschaft des absoluten Idealismus dessen rein spekulative Richtung auch wieder von den Positionen Schleiermachers aus bekämpft werden. Aber eine gemeinsame Grundwurzel teilte doch auch Schleiermacher mit den geistigen Führern seiner Zeit, mit den Vertretern des absoluten Idealismus und des Ästhetizismus, wenn dieselbe auch bei ihm nicht die einzige war, woraus seine gesamte Anschauung und Richtung erwachsen ist, das war der in erhöhter Potenz seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts reproduzierte Hellenismus, zu dessen Vertretern Kant nach dem Grundcharakter seines Systems nicht gehörte, wie wohl auch Fichte denselben nicht beizuzählen ist. Dieser Helle-

nismus war, wo er sich in seiner Reinheit geltend machte, wie in höchster Potenz bei Hegel, vor allem exklusiver Intellektualismus, sodann lebte er in einer Anschauung, welche das Subjektive und das Objektive, also auch Geist und Natur, Freiheit und Notwendigkeit, schließlich die Gottheit und die Welt, auf jene den Griechen eigentümliche Weise zur Einheit des Seins und des Daseins verknüpfte, während dies dem hebräischen Geiste und noch mehr dem christlichen, wohl auch dem germanischen, fremd, beziehungsweise entgegengesetzt ist, während beides dem reformatorischen Grundprinzip von der absoluten Bedeutung der religiös-sittlichen Persönlichkeit widerspricht.¹ Die christlich-germanische Anschauung, wie sie vollends in der Reformation zum reinen Bewußtsein und vollen Durchbruch gelangt ist, verlegt den Schwerpunkt zunächst des Menschenwesens in den Willen und in das Gemüt, nicht in die Intelligenz und in das Wissen, und sie stellt das ethisch aufgefaßte Subjekt, den Geist mit seiner Freiheit und seiner religiös-sittlichen Anlage und Bestimmung, der Natur zunächst in schroffem Dualismus gegenüber, sie nimmt für diese beiden sich ergänzenden Seiten ihrer Anschauung ihren Standpunkt auf dem Boden der inneren Erfahrung, des inneren Erlebnisses. Wir haben gesehen, daß Schleiermacher nach einer Seite hin diesem letzteren Standpunkte nahe steht und starke Einwirkungen desselben zeigt, was ihn von Hegel spezifisch unterscheidet. Aber nach der anderen Seite hin bildet das hellenistische Element einen mächtigen, maßgebenden Faktor seiner Anschauung. Man denke an die eingreifende Bedeutung, welche auch in seinem Systeme „das Bewußtsein“ (Gottesbewußtsein, Selbstbewußtsein, Weltbewußtsein) behauptet, oder an seine Ausführung über das Verhältnis von Natur- und

¹ Dilthey, Ritschl, Hermann (die Religion S. 263 ff.) machen hinsichtlich Schleiermachers dieselbe Bemerkung. Aber Hermann überspannt dieselbe sofort, indem er dem Denken (welches doch vorher auch an der sittlich-religiösen Erfahrung sich orientiert hat) das Recht bestreiten will, nun die Gottesidee oder den transzendenten Grund alles Seienden sich so zu konstruieren, daß daraus die Existenz der natürlichen Welt wie der sittlichen Persönlichkeit könne begriffen werden. Die Idee des absoluten Geistes wird doch hierfür geeignet sein, diese aber war den Griechen (auch einem Plato und Aristoteles) unbekannt.

Sittengesetz und über das höchste Gut, man denke nach der formellen Seite hin an die von ihm mit solcher Virtuosität gehandhabte architektonisch-konstruktive Methode.

Betrachten wir noch etwas näher die Momente, durch welche der von Schelling eingeleitete, durch Hegel zur Kulmination geführte absolute Idealismus speziell die Theologie mächtig zu ergreifen und zu bestimmen geeignet war. Es handelt sich vor allem um die Herrschaft der spekulativen Methode, welche freilich nur der Exponent ist des vorausgesetzten Gottesbegriffes, der absoluten Idee im Sinne Hegels. Diese Idee ist selber die Wahrheit des Absoluten, und diese Idee bildet gleichermaßen den wesentlichen Inhalt, die Leuchte des denkenden Geistes, sie expliziert sich, gemäß ihrer eigenen Gliederung, im reinen, nur mit sich selbst beschäftigten und streng methodisch produzierenden, seiner selbst gewissen Denken, und diese Explikation der absoluten Idee ist zugleich nichts anderes als das Nachbild des Weltsystemes und Weltprozesses in seinen wesentlichen Elementen. Da die Idee nach der objektiven Seite ihren Schwerpunkt hat in der Vermittlung des Endlichen und des Unendlichen, speziell der Gottheit und Menschheit, so bildet auch für das von ihr getragene und durchdrungene Denken diese Vermittlung ganz von selber den innersten Mittelpunkt der Erkenntnis, des spekulativen Gedankens, letzterer erfasst also die Wahrheit der absoluten Religion gerade in ihrem Zentrum, indem er sich selbst dort erfasst, ja er ist nichts anderes als die perennierende lebendige Offenbarung dieser Wahrheit in ihrer höchsten Form, in der Form des reinen, lichten, an und für sich evidenten Gedankens. So trifft die Spekulation gerade in ihrem Mittelpunkte zusammen mit der innersten Wahrheit des Christentums, sie ist von selber theologisch, christologisch, pneumatologisch, sie läßt die Gottmenschheit, die Versöhnung, die Geisteseinwohnung als notwendige Momente im Prozesse des Absoluten durch die immanente Dialektik seiner Idee hervortreten, ja die Trinität, spekulativ gedacht, erscheint als der höchste Gedanke, als die wahre Offenbarung Gottes.

Unsere weit besonnenere, aber auch altkluge Gegenwart vermag es kaum mehr die bestrickende Zauberkraft dieses Ideenganges lebhaft zu empfinden. Damals aber schien es, als ob alle Myste-

rien des Orients und alle Weisheit Griechenlands, der innerste Pulsschlag des Neuen Testaments, der Kirchenväter, der Mystiker, der Reformatoren und der neueren Philosophen darin vereinigt und also das innerste Schauen des Menschengewisses gerade auch in die Tiefen der Gottheit hinein enthüllt wäre. Wo die Sinne und der Verstand noch Schranken, Gegensätze und Rätsel wahrzunehmen glauben, da sind dieselben, dies war die Annahme, nur noch nicht hindurchgedrungen zu dem schlechthin allgemeinen, allumfassenden Grunde alles Daseins und alles Denkens, welcher nicht in starrer Unveränderlichkeit, wie etwa bei Spinoza, sondern im lebendigen Flusse der Bewegung alles trägt und produziert und als der vernünftige Inhalt und das ordnende Prinzip der gesamten Erscheinungswelt durch alle seine Evolutionen in derselben hindurch bereichert und erhöht zu sich selbst zurückkehrt. Die Selbstanschauung des aufs höchste gesteigerten menschlichen Erkennens, in welchem der Reichtum der bisherigen Erfahrung und der Anschauungsdrang ahnender und dichtender Phantasie sich vermählt haben mit der intensivsten Bethätigung des nicht mehr bloß reflektirenden, sondern immanent produzierenden und das Ganze der Wahrheit umspannenden Denkens hat jene absolute Idee als Abbild ihrer selbst aus sich geboren. Als das von dem Fluge der Begeisterung zu überschwenglicher Höhe emporgetragene Erkennen im natürlichen Laufe der Entwicklung ernüchtert wieder auf der Erde ankam, mußte es freilich zweifelhaft werden über diesem Fluge, das Denken mußte sich fragen, ob es die Kraft habe zu solcher vermeintlich reinen und allumfassenden Produktion und ob dabei wirklich die Wahrheit alles Seins, als zum voraus enthalten in solchem Denken, herauskomme. Die Theologie namentlich, welche in einigen Vertretern diesem Fluge mehr oder weniger vertrauensselig gefolgt war, mußte erwägen, ob diese Offenbarung des spekulativen Geistes wirklich zusammenfalle mit der Wahrheit der geschichtlichen Offenbarung.

Die Illusion des ganzen Standpunktes für die Philosophie und für die höhere Wissenschaft überhaupt und speziell für die Theologie wurde bald offenbar. Aber ehe wir diesen Prozeß betrachten, wollen wir doch schon hier die Vermutung aussprechen, daß die Theologie unmöglich so starke Einwirkungen von der specu-

lativen Philosophie hätte in sich aufnehmen können, wenn dieselbe nicht auch ein tiefes Wahrheitsselement, ein Element wirklicher Verwandtschaft mit der christlichen Glaubenserkenntnis in sich tragen würde.. Wenn es eine religiöse Wahrheit gibt, wenn die Gemeinschaft Gottes und des Menschen nicht bloße Einbildung oder Postulat, sondern Wahrheit ist und zugleich volle Wirklichkeit in Christo, dann muß diese Wahrheit und Wirklichkeit auch dem Denken zugänglich und entsprechend sein, sie muß sich verstehen lassen als eine im Wesen Gottes und des Menschen begründete und eine den denkenden, wie den fühlenden und den wollenden Menschengeist befriedigende, ja als der Kern und innerste Ring seines die Welt durchdringenden und umspannenden Gedankensystemes und damit als der tiefste Einheitsgrund seines von Wahrheitsideen erfüllten Bewußtseins. Dann ist jene Wahrheit aber nichts rein Empirisches, nicht bloß der Ausdruck einer auf dem Grunde geschichtlicher Überlieferung und Erfahrung gewußten Thatsache, sondern sie ist auch nach einer Seite hin Produkt der inneren Selbstbewegung des erkennenden Geistes, nur nicht in seiner reinen Abstraktion von dem Geschichtlichen, sondern in seinem Durchdrungensein von dem Geschichtlichen.

Strauß und Feuerbach sind die nächsten Totengräber der spekulativen Theologie innerhalb der Hegel'schen Schule selber geworden. In denselben tritt der historisch-kritische und der anthropologische Standpunkt der spekulativen Einbildung mit dem Anspruche gegenüber, die Konsequenzen des Systemes für die Beurteilung des geschichtlichen Christentums, beziehungsweise aller geschichtlichen Religion zu ziehen, und es ist bemerkenswert, daß Strauß im „alten und neuen Glauben“ vollends auch den idealistischen Rest in der Auffassung des Christentums abgestreift und im wesentlichen die anthropologische Auffassung adoptirt hat. Dahin konnte der spekulative Standpunkt umschlagen, weil er das religiöse Selbstbewußtsein des Menschen mit dem göttlichen Selbstbewußtsein unmittelbar identifizierte, dahin mußte er umschlagen, sobald einzelne seiner Anhänger der empirischen Betrachtung der Religion mit der Außerlichkeit eines dem religiösen Geiste selber entfremdeten kritischen Verstandes sich zuwandten. Da war nun nichts Göttliches mehr, sondern nur noch Menschliches zu finden,

an die Stelle von Offenbarung Gottes im religiösen, speziell im christlichen Bewußtsein traten menschliche Vorstellungen, deren beschränkten, vergänglichen Ursprung und Wert man recht deutlich zu erkennen meinte. Für diese Art von Forschung war das religiöse Bewußtsein auch auf seiner höchsten Stufe, nur noch ein wandelbares und trügerisches Phänomen, nicht mehr die innerste Offenbarung des absoluten Geistes selber im menschlichen.

Weit tiefer drang die historisch-kritische Forschung Baur's und zwar so gut in der späteren wie in der früheren Hegelschen Periode derselben. In den christlichen Grundanschauungen, deren geschichtlichen Ursprung und mannigfaltige Entwicklung, deren Aufzeichnung und besondere Tendenz schon im apostolischen Zeitalter er mit seltenem Scharfsinn, Interesse und Fleiß erforscht und dargestellt hat, hat er neben ihrer endlichen und vergänglichen Seite stets die besondere Offenbarung des göttlichen Geistes gefunden, deshalb hat er namentlich in seinen letzten Darstellungen der Person Jesu eine spezifische Dignität- und allezeit der christlichen Kirche die Bedeutung zuerkannt, in ihrem Grunde die Trägerin der absoluten Religion zu sein. So sind ihm „Dogmen die Lehren oder Lehrsätze, in welchen der absolute Inhalt der christlichen Wahrheit in einer bestimmten Form ausgesprochen ist“ (Lehrb. d. Dogmen-Gesch. 2. A. Einl. § 3). Aber allerdings mußte seine geschichtliche Forschung und Kritik jene spekulative Voraussetzung zerstören helfen, als ob gerade auch der eigentümliche Inhalt des christlichen Bewußtseins in einheitlicher Gestalt und mit immanenter Notwendigkeit aus dem reinen Denken heraus apriorisch sich entwickeln ließe und als ob die christlichen Grundideen dem Inhalte nach sich decken würden mit den Grundgedanken der spekulativen Philosophie. Je reiner Baur wirklich die historisch-kritische Methode durchführte, desto weiter entfernten sich seine Resultate von dieser Voraussetzung, desto entschiedener und bedeutungsvoller traten die eigentümlichen empirischen Faktoren, Bedingungen, Schranken, Besonderheiten u. s. w., welche das Christentum als geschichtliche Religion in seinem Ursprung und in seiner Entwicklung zeigt, welche gerade auch seinen Charakter als Religion und als geschichtliche Religion bewahren, neben bestimmten Grundideen hervor, welche dasselbe von Anfang an durchgehends beherrschen,

übrigens doch auch in ihrer Auffassung und Darstellung durch die geschichtlichen Einflüsse fortwährend und wechselnd modifiziert werden. Namentlich durch Baur ist also der große Grundsatz zur Herrschaft gekommen: Das Christentum darf nicht einseitig logisch oder spekulativ, es muß vor allem geschichtlich aufgefaßt und begriffen werden, gerade auch die christliche Lehre ist durchaus geschichtlich bedingt, abgestuft, gefärbt und kann nur verstanden werden im engsten Zusammenhang mit den mannigfaltigen geschichtlichen Faktoren, deren Produkt, Ausdruck und abhängige Begleiterin dieselbe ist. Ja es konnte auch auf diesem Standpunkte fraglich werden, ob es überhaupt eine an sich seiende christliche Wahrheit gebe, welche als solche in einem sei es spekulativen oder dogmatischen Systeme dargestellt werden könne. Auch wenn man das Christentum in seiner spezifischen Dignität als absolute Religion belassen wollte, war es doch für jene historisch-kritische Auffassung naheliegend anzunehmen, daß das Absolute und Bleibende desselben in der spezifischen, religiös-praktischen Grundrichtung, Gemütsstimmung und Lebenstendenz zu suchen sei, während gerade die religiösen Vorstellungen und Lehren, wovon diese praktische Grundrichtung begleitet sei, zu seiner endlichen und wandelbaren Erscheinungsform gehören und also auch nicht mehr als ein System von Dogmen, außer etwa im historischen Sinne, reproduziert werden sollen. In der That hat auch Baur in seinen letzten Darstellungen eine solche Auffassung vom Christentum hervortreten lassen, welche mehr an den Kantischen Rationalismus als an die Hegelsche Spekulation erinnert. So hat also gerade auch Baur aus der Herrschaft der Spekulation zum Empirismus und Historismus hinübergeführt.¹

Um dieselbe Zeit (1845—50) hatte nun ohnehin die allgemeine wissenschaftliche Strömung ihre große Wendung vollzogen: vom Idealismus zum Realismus, von der Spekulation zur Empirie, vom apriorischen Konstruieren zum exakten Konstatieren der einzelnen Thatfachen, vom Allgemeinen zum Konkreten, von der Synthese zur Analyse, vom Begriffs-Realismus zum Begriffs-Nominalismus u. s. w. Auf dem Gebiete der Natur-

¹ Vgl. nur „das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte“ S. 21 ff.

wissenschaften vor allem war dieser Umschwung zur Geltung gekommen, Geschichtsforschung, Philologie u. s. w. schlossen sich an, und es ist kein Zweifel, daß diese Wendung zunächst berechtigt war und in den verschiedenen Zweigen der Wissenschaft ganz bedeutende Ergebnisse teils geliefert hat, teils noch immer liefert. Es fragt sich nur, ob diese neue Richtung jetzt nicht die entgegengesetzte Einseitigkeit repräsentierte. Die nähere Betrachtung ihres Verlaufes soll uns darüber aufklären. Zuvor aber wollen wir ins Auge fassen, welche Stellung die Theologie naturgemäß zu dem Empirismus einnimmt, wobei wir als selbstverständlich voraussetzen, daß derselbe auch das spezifisch geistige Erfahrungsgebiet als Objekt seiner Forschung anerkenne und pflege.

Die Theologie hat mehr als eine Seite, wodurch sie dem Empirismus nahe steht, sie ist ganz besonders interessiert für den Grundsatz, daß die Wahrheit ohne den Weg der Erfahrung nicht gefunden werde. Sie gründet sich vermittelt des Glaubens auf eigentümliche innere Erfahrungen, sie erbaut sich auf dem geschichtlichen Gemeinschaftsleben und Gesamtbewußtsein der Kirche, beziehungsweise der Konfession, sie hegt und bewahrt ihren Glaubensausdruck in überlieferten Formen der Lehre, von deren Grundinhalt und wesentlichem Sinn sie sich niemals trennen darf, auch wenn sie dieselben fortbildet, sie führt den Glauben und die Existenz der christlichen Gemeinde samt ihrer normativen Urkunde, der heiligen Schrift, in letzter Instanz zurück auf die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christo, sie ist ihrem innersten Charakter und Ziele nach mehr Lebensanschauung als Weltanschauung. Also konnte die Theologie in mancher Hinsicht von der Wendung der Wissenschaft zum Empirismus Gewinn erwarten und selber ziehen. Sie wurde dadurch befreit von dem Banne eines spekulativen Logismus, welcher schon die Religion als solche aufhob, weil nur der Gedanke oder der Begriff bleibende Geltung haben sollte, welcher aber auch alles Geschichtliche in der Erscheinung Christi, sowie im Dasein und der Erscheinung der Kirche zum mindesten als transitorisch und inadäquat hinter sich ließ, weil nur die ewige und an sich seiende Immanenz Gottes im Menschengenosse für ihn Wahrheit hatte und weil diese Wahrheit seiner Ansicht nach nicht in der Vergangenheit, sondern in der Gegenwart zur vollen Wirk-

lichkeit im Bewußtsein der Menschheit geworden war und auch zu ihrer Vermittlung und Pflege der kirchlichen Gemeinschaft nicht zu bedürfen schien. Von einer den Thatsachen zugewendeten geschichtlichen Auffassung konnte also die Theologie eine ganz neue Würdigung des Christentums, seines Ursprungs, seiner Lebensmacht und seiner Lehren erwarten, wenn sie auch gleich sich unmöglich verbergen durfte, daß vom empirischen Standpunkte aus wenigstens die ausgebildete Gestalt der Lehre in eine veränderte, sekundäre Stelle einrückte. Beim Blick auf die Welt der inneren Erfahrung und auf die Geschichte mußte insbesondere das Auge sich öffnen für die beherrschende Macht ethischer Teleologie, wie sie vor allem in der heiligen Geschichte sich offenbart und den innersten Kern christlicher Weltanschauung bildet.

Wenn Bilmar um jene Zeit anfang eine „Theologie der Thatsachen“ zu fordern im Gegensatz zur geltenden Theologie des Bewußtseins, welche er Theologie der Rhetorik nannte, so wurde hier derselbe Zug des Empirismus, wie er bisher geschildert worden ist, in plumper Weise im Interesse reaktionärer Orthodoxie ausgebeutet und dabei vor allem übersehen, was ja der rohe Empirismus stets übersieht, daß alle „Thatsachen“, auch diejenigen in Natur und Geschichte, nur durch die Vermittlung unseres Bewußtseins hindurch für uns feststehen, ihre Geltung und ihre eigentümliche Bestimmtheit haben. Aber man wird überhaupt sagen dürfen, daß der Empirismus in jenem ersten umfassenden Hervorbrechen, wie er als die naturgemäße Reaktion gegen den überspannten Idealismus und Logismus auftrat, vielfach eine naive Gestalt gezeigt habe, welche als eine rohe erscheinen mußte, wenn derselbe sich als maßgebendes Prinzip zur Lösung der höheren wissenschaftlichen Aufgaben aufwerfen wollte. So hat er sich ja ganz spezifisch in dem seit 1848 sich ausbreitenden Materialismus gröberer und feinerer Sorte dargestellt. Und doch ist Strauß im alten und neuen Glauben dieser Weltanschauung sehr nahe getreten, vollends angezogen durch das Mittelglied des Darwinismus, ein Beweis, welche außerordentliche Anziehungskraft gerade auch der naturalistische Empirismus etwa bis 1870 auf das allgemeine Bewußtsein der Zeit ausgeübt hat. Mit großer Inkonsequenz bediente sich dabei dieser natura-

listische Empirismus noch eines idealistischen Restes hinsichtlich seines erkenntnistheoretischen Verfahrens. Denn während von seinem Standpunkte aus der Versuch einer allgemeinen Weltanschauung gar nicht gemacht werden kann, da vollends der beschränkte und einseitige Kreis sinnlicher Erfahrung hierfür keine ausreichende Grundlage darbietet und da von seinen Voraussetzungen aus das Erkennen als bloße Gehirnfunktion allen objektiven Wert verliert, wagte er es doch mit jugendlicher Keckheit, seine angeblich konstatierten exakten Resultate über Stoff, Kraft, Atome u. s. w. und über deren gesetzmäßige Veränderungen als Prinzipien für eine allgemeine Erkenntnis des Seienden zu behandeln und von hier aus eine Weltanschauung zu konstruieren, obgleich er von einem Universum oder Kosmos überhaupt gar nicht mehr zu reden oder zu träumen berechtigt war. Man darf aber nach solchem Gebahren des Naturalismus den herrschenden Empirismus nicht einmal in dem Stadium bis 1870 schätzen und beurteilen, und noch weniger darf man danach etwa die wirklich exakte Einzelforschung in Natur- und Geschichtswissenschaft abschätzen. Aber ohne jede Ungerechtigkeit muß doch behauptet werden, daß die Wissenschaft wie das allgemeine Bewußtsein durch die Überschätzung der „exakten“ empirischen Einzelforschung in Natur und Geschichte fast drei Dezennien hindurch schwer bedroht waren. Wir reden nicht von dem Mangel an Idealismus im praktischen Leben, welcher auch dadurch befördert worden ist, wohl aber davon, daß das stoffliche Einzelwissen nun die Stelle des umfassenderen und eindringenderen Denkens und einer auf das Ganze des Daseins, auch auf seinen Sinn und seine Bedeutung gerichteten Weltanschauung und Überzeugung vertreten sollte, daß gerade auch das hochgebildete moderne Bewußtsein alle innere Selbstständigkeit und Selbstgewißheit verlieren und von den wechselnden Entdeckungen der empirischen Wissenschaften gänzlich abhängig und von der Überfülle ihres chaotisch einherwogenden Stoffes erdrückt werden sollte. Eine solche Situation ist für Geist und Charakter des Menschen nachteilig und unerträglich, aber sie wird durch die Herrschaft des einseitigen Empirismus, welche sich ja namentlich auch in das Unterrichtswesen auf allen seinen Stufen hinein erstreckt hat, unvermeidlich herbeigeführt. — Es war schon ein schlimmes Zeug-

nis, daß die Philosophie durch den einseitigen Empirismus eine Zeit lang ganz in den Hintergrund gedrängt war.

Ein natürlicher Rückschlag, zunächst vom Boden des Empirismus selbst aus, konnte nicht ausbleiben. Er ist in den Jahren 1870—75 hervorgetreten, und seine Wirkungen haben sich seither in ganz bedeutsamer Weise ausgebreitet und verstärkt. Diese Gestaltung selber zu betrachten, behalten wir uns für unsern zweiten Artikel vor. Hier soll nur ihr Grundcharakter angedeutet werden. Der Empirismus wurde, wie dies bei gründlicheren Geistern, welche aber doch sich nicht ganz von ihm trennen wollten, nicht anders geschehen konnte, abgelöst theils geradezu von dem Skeptizismus, theils von jener kritischen Richtung, welche im allgemeinen die Rückkehr zu Kant auf ihr Banner schrieb, daneben auch von Herbart sich mehr oder weniger beeinflussen ließ, welche man im ganzen als Neukantianismus richtig bezeichnet, welche aber doch im einzelnen wieder so mannigfaltig modifiziert erscheint, daß dieser Name für einzelne Erscheinungen derselben nicht mehr passen will, zumal da mit dem Namen selber auch wieder verschiedene Auffassungen verbunden werden. So viel aber mag aus unserer seitherigen Betrachtung des Entwicklungsganges, welchen der Empirismus genommen hat, doch schon jetzt hervorgehen, daß eine richtige Theologie sich der gesamten von dem Empirismus, sei es unmittelbar getragenen, sei es mittelbar beherrschten Strömung ebensowenig ohne Schaden gänzlich überlassen kann als der vorangegangenen idealistischen oder spekulativen. War sie bei der letzteren in Gefahr, den eigentümlichen aus den Offenbarungsthatfachen herstammenden Grund und Inhalt des Christentums zu verlieren, weil derselbe zum Inhalt und Produkte des allgemein menschlichen Bewußtseins verdünnt wurde, so droht ihr durch den einseitigen Empirismus die andere Gefahr, daß ihr Inhalt den Charakter der objektiven Wahrheit, der Allgemeinheit und Notwendigkeit verliere und sich in die nebelhafte Region mehr oder weniger zufälliger, geschichtlich gewordener und fortgepflanzter Vorstellungen, Gemütsstimmungen, Urteile und Willensstrebungen verflüchtige, vom Range der *επιστημη* zu demjenigen der *δοξα* herabsinke, welche als bloße Vorstellung oder Ansicht der willkürlichen, rein subjektiven Einbildung überaus nahe steht. Was hilft

es der Theologie, wenn sie mit der größten geschichtlichen Genauigkeit alle ihre Hauptsätze auf Christum, die Apostel, die Reformatoren zurückführt, dabei aber die Hauptfrage zum mindesten in der Schwebe läßt, ob diesen Sätzen, ob der religiös-sittlichen Anschauung über Gott und Welt u. s. w. und der entsprechenden Gemüths- und Willensrichtung, welche sich darin ausspricht, objektive Wahrheit zukomme oder nicht? Und in der That kann ja auch der Empirismus, sei es der naive, sei es der kritische, diese Frage von sich aus weder bejahen noch verneinen.

Aber hat es denn nicht seit dem Beginne des Jahrhunderts, speziell vollends seit Schleiermacher auch Theologen, beziehungsweise eine mehr oder weniger zusammenhängende Entwicklungsreihe der Theologie gegeben, welche zwar von Idealismus und Spekulation, wie vom Empirismus und Kritizismus gelernt, gleichzeitig aber von der Einseitigkeit beider Richtungen sich freigehalten und einen höheren Standpunkt über beiden einzunehmen gesucht hat? Diese Frage darf unbedingt bejaht, aber es muß auch alsbald das Zugeständnis beigefügt werden, daß die mit größerer oder geringerer Klarheit und Entschiedenheit verfolgte Tendenz doch nicht mit derjenigen Kraft zur Durchführung gelangt ist, daß sie durch ein Produkt von anerkannter Meisterschaft und Überlegenheit repräsentirt wäre. Eine Reihe von unter sich verwandten, mehr oder weniger bedeutenden Versuchen speziell auf dem dogmatischen Gebiete sind von jener Tendenz getragen, aber wir wagten nicht zu behaupten, daß dieselbe in einem derselben einen vollendeten und daher für längere Zeit und für einen weiteren Kreis beherrschenden Ausdruck gefunden hätte. Manche zeigen deutlich ihre Einseitigkeit, teilweise Inkonsequenz oder sonstige Mängel, wie dies der schwierigen Aufgabe gegenüber inmitten des Flusses der Entwicklung und der streitenden Gegensätze nur allzu natürlich ist. Noch ist wohl die Zeit nicht vorhanden für eine neue durchschlagende theologische Gesamtanschauung, noch sind nicht alle Vorbereitungen für dieselbe bis zu dem Punkte der Erfüllung gediehen.

Aber deshalb soll doch nicht vergessen werden, daß durch Theologen wie Nitzsch, J. Müller, Rothe, Martensen, Dorner, Vanderer, auch Hofmann (und später durch Frank),

welche wir in erster Linie nennen, vor allem unter dem Einflusse Schleiermachers, teilweise jedoch auch unter der Einwirkung der spekulativen Philosophie oder auch Kants, sodann auf dem Grunde einer tieferen Durcharbeitung der biblischen, besonders der neutestamentlichen, und der kirchlichen Lehre die theologische Entwicklung auf einer Bahn weitergeführt worden ist, von welcher dieselbe nicht wieder umzukehren genötigt ist, welche sie nur weiter verfolgen darf, um dem Ziele entgegenzugehen.¹ Da es uns nicht in den Sinn kommt, ein einzelnes System als das richtige bezeichnen zu wollen, so möge man uns auch nicht die materiellen und methodischen Verschiedenheiten entgegenhalten, welche unter jenen Theologen obwalten, wie denn namentlich Hofmann und Rothe, teilweise auch Rothe und J. Müller ziemlich weit auseinanderstehen. Gegenüber von der Spekulation des reinen Denkens auf der einen und dem historischen oder anthropologischen Empirismus auf der andern Seite bilden jene Theologen einen gemeinsamen Gegensatz, obgleich Rothe der ersteren, Hofmann dem letzteren näher steht. Aber auch Rothens Spekulation geht ja nicht von dem reinen, abstrakten, sondern von dem christlich frommen Selbstbewußtsein aus, setzt also das geschichtliche und erfahrungsmäßige Christentum voraus (Ethik § 5, Anm. 7 und § 6—11)² und bei Hofmann sind die Aussagen des christlichen Theologen über seine durch Christum vermittelte Gemeinschaft mit Gott, in welchen sich das christliche Lehrsystem expliziert, jedenfalls im Sinne von objektiven

¹ Für Vanderer vgl. „zur Dogmatik“ zwei akademische Reden (1843). Gedruckt Tübingen 1879. Diese Reden verdienen heute noch die vollste Beachtung. — Dieselbe Grundrichtung war schon von Chr. Fr. Schmid vertreten worden (vgl. dessen christliche Sittenlehre § 2 und sein dort angeführtes lateinisches Pfingstprogramm von 1831.) Auch Beck erstrebte auf dem Grunde der Erfahrung (vor allem von der Schriftlehre) eine synthetische Entwicklung, eine christliche *γνωσις*.

² Rothe: „Wir suchen unser Subjekt (von dessen Gottesbewußtsein seine Spekulation ausgeht) nur innerhalb der Christenheit, d. h. nur innerhalb des geschichtlichen Bereichs der Erlösung. Endlich aber ist uns auch dieser wahrhaft fromme Christenmensch, das Subjekt unserer Aussagen nicht in jedem beliebigen Lebensmoment, sondern nur in den intensivsten Momenten seines religiösen Lebens“ (2. A. I, 38, vgl. noch S. 40 f.)

Wahrheiten gemeint, deren letztes synthetisches Prinzip der Glaube des Theologen bildet; nur will Hofmann im Unterschiede von Rothe bei der Entwicklung dieses Prinzips nicht den Weg der Deduktion vom allgemeinen Gottesbewußtsein aus, sondern unmittelbar denjenigen der Evolution von dem Thatbestande der durch Christum vermittelten Gottesgemeinschaft aus einschlagen (Theol. Enzyklop. S. 45 ff.). Die wesentlichen methodischen Differenzen, welche immerhin zwischen Rothe und Hofmann vorliegen, und sich mit den Extremen der reinen Spekulation und des Empirismus berühren, sind für Nißsch, Martensen, Dörner, Landerer von vorn herein beseitigt, da diese den christlichen Glauben oder das christliche Selbstbewußtsein entschieden nur in seiner empirisch-historischen Bestimmtheit als Prinzip hinstellen, nunmehr aber auch die immanente Entwicklung desselben auf dem Wege der Konstruktion nach rückwärts und vorwärts vollziehen, dabei jedoch im stetigen Zusammenhang mit den empirischen Faktoren der christlichen Erfahrung, der Schriftausfagen und der Kirchenlehre zu bleiben suchen.¹ Durch den empirischen Faktor, welchen sie im Prinzip zu Grund legen und auf die Entwicklung stetig einwirken lassen, verzichten sie also auf eine rein apriorische Konstruktion oder spekulative Deduktion der christlichen Glaubenswahrheiten, aber auf der andern Seite entwickeln sie dieselben doch als ein durch seinen Ausgangspunkt im glaubigen Selbstbewußtsein und durch seinen logischen Zusammenhang als solches legitimirtcs System objektiver Erkenntniß oder Wahrheit. Gerade die gedankenmäßige Entwicklung des Glaubensinhaltes bewährt und formirt denselben als Wahrheits-erkenntniß auch für den denkenden Geist, wie sich derselbe dem fühlenden, wollenden und innerlich anschauenden Geiste zuvor schon als substantielle Wahrheit erfahrungsmäßig kundgegeben und legitimirt hat. Im letzten Hintergrunde dieses Verfahrens steht die Überzeugung, welche freilich in der innersten Selbstgewißheit des denkenden Menschengestes überhaupt begründet ist, daß er, als

¹ Dabei besteht allerdings der Unterschied, daß bei den einen, wie bei Nißsch, der Anschluß an die empirischen Faktoren, bei den anderen, wie bei Martensen und Dörner, die spekulative Konstruktion überwiegt. Beide Teile aber befolgen doch im wesentlichen dieselbe Methode.

Geist aus Gott, auf objektive Erkenntnis der Wahrheit über Welt und Gott angelegt sei und daß er dem Ziele solcher objektiven Erkenntnis sich annähere, wenn er auf den kongruenten Wegen der Erfahrung und des Denkens der Objekte, der Eindrücke von außen und innen, der gesamten Welt seines Bewußtseins sich immer gesetzmäßiger zu bemächtigen bestrebt sei. Von dieser Voraussetzung ist wiederum in unserem zweiten Artikel eingehender zu handeln. Hier wollen wir noch einmal zurückkehren zu der oben aufgeführten Reihe von Theologen, deren Richtung einen über den Einseitigkeiten der Spekulation und des Empirismus erhabenen Standpunkt anzeigt.

Als das absolute Wissen und der spekulative Idealismus herrschten, da haben sie freilich auch die christliche Wahrheit als ein Gedankensystem aufzuzeigen gesucht, welches nicht nur eine strenge innere Konsequenz und Geschlossenheit darstelle, sondern auch übereinstimme mit dem höchsten Vernunftinhalte, in welchem die höchsten Ideen des Menschengestes ihre Erfüllung finden. Von diesem Gesichtspunkte aus hat ja eben Rothe versucht, eine wesentlich spekulative Entwicklung der christlichen Wahrheit zu liefern. Aber dieselben Theologen haben unter der Herrschaft des absoluten Wissens dagegen protestiert, daß das christliche Wahrheitsystem ein Produkt sei des reinen, d. h. des abstrakten, apriorischen Denkens, sie haben ihren Ausgang genommen von der positiven christlichen Erfahrung, von dem religiösen Erleben und der religiösen Überlieferung der christlichen Gemeinde, von ihren originalen Grundzeugnissen in der heiligen Schrift und von den sekundären Zeugnissen der Kirche, sie haben durch alle diese Vermittlungen hindurch in letzter Beziehung sich gegründet auf die absolute Gottesoffenbarung in Christo. Deswegen haben sie behauptet, daß nur ein durch jene Vermittlungen hindurchgegangenes und so von dem heiligen Geiste erleuchtetes Bewußtsein und Denken das christliche Wahrheitsystem aus sich zu produzieren oder genauer zu reproduzieren im Stande sei. Sie waren also auch wieder Empiristen und Positivisten in der Periode des absoluten Idealismus, sie haben auch gegen den allmächtigen Logismus und Intellektualismus die unumstößliche Thatsache der sittlichen und der religiösen Erfahrung, die Bedeutung des Gefühls, des Willens, des Gewissens,

der praktischen Vernunft, die Wertbeurteilung des persönlichen Selbstgefühls und die Instanzen des unmittelbaren Lebens, im Zusammenhange damit den Einfluß eigentümlicher Geschichte speziell auf dem Gebiete der Religion geltend gemacht und haben sich deshalb als beschränkte Pektoraltheologen schelten und verspotten lassen.¹ Namentlich sind einige unter ihnen entschieden auf das Prinzip der sittlichen Persönlichkeit zunächst des Menschen zurückgegangen, hierin zusammenstimmend mit jener theistischen Philosophie, welche um dieselbe Zeit Hegel durch Kant zu ergänzen und zu korrigieren suchte. Die Theologen aber waren zu diesem Rückgang durch das reformatorische Grundprinzip vom rechtfertigenden Glauben, welches in dem Bewußtsein der Kirche wieder lebendig geworden war, noch speziell veranlaßt.

Umgekehrt aber: als man allgemein anfing, das seiner selbst gewisse konstruierende Denken zu verhöhnen, als sei es ein bloßes Phantasieren (Rothe, Ethik § 4, Anm. 3), als ein aller Spekulation oder „Metaphysik“ entgegengesetzter Empirismus zur allgemeinen Lösung der Wissenschaft erhoben wurde, da hat dieselbe theologische Richtung daran festgehalten, daß die Wahrheit auf dem Gebiete des Geistes niemals ein Produkt der bloßen Erfahrung oder der geschichtlichen Überlieferung sein könne, daß es auch nicht genüge, für dieselbe ihre Übereinstimmung mit den subjektiven Instanzen des Gefühls und des sittlichen Willens nachzuweisen, sondern daß die Wahrheit zu produzieren sei oder doch zu reproduzieren auch vermittelt des denkenden Erkennens in Übereinstimmung mit dem theoretischen Geiste, beziehungsweise aus demselben heraus. Sie wollte nicht darauf verzichten, daß es eine christliche Wahrheitsidee gebe und eine immanente Logik auch des christlichen Denkens, durch welche jene

¹ Die prinzipielle Bedeutung der ethisch = religiösen Persönlichkeit, Erfahrung und Lebensrichtung für die Auffassung des Christentums und für die Erkenntnis der Wahrheit überhaupt, der Prinzipat des Gewissens und des praktischen Glaubens wurden namentlich auch vertreten in der noch immer überaus lehrreichen Schrift: „der deutsche Protestantismus“ von Hundeshagen 1846 ff. — Die Bedeutung der Persönlichkeit für das theologische System ist von J. Müller mit besonderer Energie geltend gemacht worden. Vgl. nur die Einleitung zu seiner „christlichen Lehre von der Sünde“. 5. A. 1867.

Idee produziert und expliziert werde. Sie hat sich nicht gescheut, deshalb den Vorwurf auf sich zu nehmen, daß sie noch dem alten trostlosen Wahne huldige, als ob der Menscheng Geist eine Metaphysik, das heißt in diesem Falle eine umfassende theoretische Weltanschauung mit irgend welcher Sicherheit zu schaffen im Stande wäre.

Jene theologische Richtung konnte, soweit sie noch vertreten ist, sich leicht beruhigen gegenüber von den völlig entgegengesetzten Vorwürfen, welche sie etwa im Laufe von drei Dezennien, beidemal vom Standpunkte neuester Wissenschaft aus und im Tone der Infallibilität, über sich hat aussprechen hören. Schon das rasche und radikale Umschlagen vom Extrem des absoluten Wissens und der reinen Spekulation in das andere des reinen Empirismus und Positivismus darf ihr als ein Beweis dafür gelten, daß es einen höheren Standpunkt über beiden geben müsse. Auch das Neue Testament lehrt den Glauben, welcher in der Erfahrung von dem christlichen Heile gegründet ist und von da aus zur *γνωσις* sich erhebt, auf denselben Weg leitet der lebendige und seiner selbst gewisse, im innersten Zeugnisse des Geistes begründete Glaube der Reformatoren wie der Vorgang bei den meisten Vätern der alten Kirche. Schleiermacher wiederholt das Motto Anselms: *credo ut intelligam*. Freilich wird die Theologie eben dadurch gemahnt, daß sie ihre Erkenntnisse wirklich beschränken soll auf den Kreis der Glaubenswahrheiten und nicht ausdehnen auf solche Gegenstände, auf welche der Glaube seiner Natur nach sich nicht beziehen kann, und Schleiermacher wollte noch besonders erinnern, daß auch der wissenschaftliche Ausdruck des Glaubens den Objekten desselben gegenüber immer etwas Subjektives und Inadäquates an sich behalte. Aber der erstere Gesichtspunkt schließt doch nicht aus, daß die im Glauben enthaltenen Erkenntnisse nun auch nach ihren Voraussetzungen und Konsequenzen folgerichtig entwickelt, sowie daß sie zu den sicheren Ergebnissen des natürlichen Denkens und Wissens in Beziehung gesetzt werden. Und die zweite Erinnerung darf doch nicht wehren, daß der gedankenmäßige, begriffsmäßige Ausdruck der religiösen Wahrheit auch annähernd als objektive Darstellung derselben anerkannt werde. Schleiermacher freilich hat das Subjektive und

Inadäquate der Glaubenserkenntnisse einseitig betonen müssen, weil seiner Ansicht nach Gott sich uns nur im Gefühle offenbart, nicht aber im lichten Gedanken. Umgekehrt haben einige der oben genannten Theologen (so wohl auch Martensen und Dorner, am meisten Rothe) sich über die Erinnerung Schleiermachers in dieser Hinsicht mit allzugroßer Zuversicht dogmatischer oder spekulativer *γνωσις* hinweggesetzt. Der Mangel an Beschränkung und Kritik hat deswegen jener Richtung am meisten geschadet.

Um den zuletzt hervorgehobenen Punkt dreht sich nun auch hauptsächlich der Streit, wie er zwischen Biedermann und Pfeiderer auf der einen, Lipsius auf der anderen Seite über die Natur und die Tragweite des dogmatischen Erkennens geführt wird. An die Seite von Lipsius wäre, wenn auch mit eigentümlicher Modifikation, im ganzen A. Schweizer zu stellen.¹ In der Nähe von Lipsius ist auch die Position der Mitsch'schen Schule zu suchen, obgleich sie teilweise den Gegensatz gegen denselben scharf herauszukehren gesucht hat. Im Hintergrunde des ganzen Streites steht das erkenntnis-theoretische und damit unweigerlich zugleich das metaphysische Problem über das Verhältnis Gottes zur Welt, speziell zum menschlichen Geiste.

Aber auf das neueste Stadium der Entwicklung soll erst unser zweiter Artikel näher eingehen. Die Tendenzen einer Theologie, welche den Gegensatz von reiner Spekulation und Empirismus, sowie von theoretischem und praktischem Erkennen zum voraus aufzuheben trachtet, werden sich jenem Stadium gegenüber noch deutlicher als die richtigen herausstellen. Der Glaube, das Grundprinzip aller Theologie, faßt Gottes wirkliche Offenbarung im menschlichen Geiste in sich, und zu solcher Kapazität ist der Menschengeist auch nach seiner intellektuellen Seite befähigt und angelegt. Der Glaube des Christen, näher des christlichen Theologen, ist die Einheit von Erfahrung und Erkenntnis, des Geschichtlichen

¹ Vgl. Glaubenslehre § 12. 16 f. dazu 56. 59. A. Schweizer legt den wissenschaftlich formulierten Aussagen des christlichen Glaubens in höherem Grade als Schleiermacher und als Lipsius den Charakter objektiver Erkenntnisse bei, welche aus Offenbarung herkommen und auch mit der natürlichen Anlage zu religiöser Erkenntnis in Zusammenhang stehen (vgl. noch § 102—104).

und des Idealen und ebenso der praktischen wie der theoretischen Grunderkenntnis, in gewissem Sinn auch die Einheit des höchsten Seins und des tiefsten, innerlichsten und zentralen Erkennens, des absoluten Objektes und der intensivsten Subjektivität. Aber gerade weil er diese Einheit darstellt, darf sein Inhalt auch von der Glaubenswissenschaft nur also denkend entwickelt werden, daß dieselbe im beständigen Kontakt bleibt mit den empirischen Faktoren des Glaubens, speziell die Glaubenslehre muß also bei ihrem deduktiven Verfahren doch immer zugleich die Glaubenszeugnisse der heiligen Schrift und der Kirche berücksichtigen, muß sich durch dieselben weiter befruchten und bereichern lassen und ihre wesentliche Übereinstimmung mit denselben herstellen und bewähren, ja sie wird auch, wie sie formell den natürlichen Grundgesetzen des Denkens folgt, so materiell mit den Ergebnissen der natürlichen Erkenntnis sich in Beziehung setzen müssen, natürlich unter Wahrung ihres maßgebenden Grundprinzips.¹ So ist also der Glaube vor allem synthetisches Grundprinzip, jedoch bei seiner Entfaltung wirkt die Analyse der geschichtlichen Glaubenszeugnisse mit, aber auch die analytisch gefundenen Glaubensaussagen erhalten durch ihre Aufnahme in die deduktive, synthetische Entwicklung den Wert von objektiven Wahrheiten oder Lehren und verlieren den empirischen Charakter bloßer Beschreibung und bloßen Referates, sie erscheinen auch nicht mehr nur im Werte subjektiver Anschauungen, Überzeugungen oder gar Vorstellungen, über welchen sie bei dem rein empirischen und analytischen Verfahren niemals erhoben werden können. Das subjektive und vergängliche Moment aber, welches auch einer solchen synthetisch-analytischen Entwicklung der christlichen Wahrheit noch immer anhaftet, ist kein anderes als dasjenige, welches überhaupt unabtrennbar ist von jedem Unternehmen, eine bestimmte Weltanschauung wissenschaftlich zu entwickeln, und wenn auf der einen Seite dieses Moment noch verstärkt erscheint durch die eigentümliche Natur der religiösen Weltanschauung, speziell durch die bestimmte Glaubensgrundlage, von welcher das System der christlichen Glaubenslehre ausgeht, und durch die praktisch-kirchliche Tendenz, welche von jeder Darstellung

¹ Vgl. Dorner, Glaubenslehre § 1 und 2, 4, 11—13. Frank, System der christlichen Gewißheit § 8—17.

derselben unabtrennbar ist, so liegen gerade hierin wieder Bedingungen und Garantien für die objektive und unvergängliche Wahrheit ihres wesentlichen Inhaltes, welche keiner anderen Weltanschauung oder keinem anderen Lehrsystem zur Seite stehen.

Durch die Aufstellung dieses letzten Zieles für die theologische Erkenntnis, insbesondere für die Glaubenslehre haben wir freilich, unserem zweiten Artikel vorgreifend, eine Position einzunehmen gewagt, welche noch näher bestimmt und insbesondere unter Beziehung auf das neueste Stadium theologischer Entwicklung, mit welchem die folgende Ausführung sich beschäftigen soll, eingehender begründet und verteidigt werden muß. Nur aus dem Ganzen unserer Entwicklung wird auch der Sinn des bereits Mitgetheilten vollkommen deutlich werden.

Darstellung und Beurteilung der Ritschl'schen Theologie.¹

Von Pfarrer Saug in Strümpfelbach.

II.

Um unsere Kritik der Theologie Ritschls am Außenwerk zu beginnen, so ist seine Darstellungform eine ungemein schwer verständliche, indem er seine ganz eigentümliche und absonderliche Sprache redet. Die in schwerfälligem Satzbau oft einförmig wiederkehrenden abstrakten Begriffe hängen freilich, wie wir nachher noch zeigen wollen, mit dem Charakter des Systems innerlich zusammen. Aber auch die Entwicklung seiner Beweisführungen zieht sich in oftmaliger Wiederholung durch zahlreiche dogmatische, dogmengeschichtliche oder ethische Digressionen vielfach heraus, daß der Faden des Zusammenhangs nur mühsam wieder aufgefunden wird. Wenn wir die Franzosen einigermaßen noch als unsere Richter in geschmackvoller Darstellung müssen gelten lassen, so ist durch einen ihrer Theologen neuerdings wohl nicht

¹ Vgl. hiezu außer der in Theologischen Studien 1884, S. 112 genannten Literatur noch: Grau, über die Gottheit Christi und die Versöhnung durch sein Blut. Greifswald 1884. Peer, der Religionsbegriff A. Ritschls. Zürich 1884.

mit Unrecht Ritschl als der schwerstverständliche Schriftsteller Deutschlands bezeichnet; und selbst die protestantische Kirchenzeitung redete kürzlich vom „heraklitischen Dunkel“ seiner Schriften. Immerhin aber dürfen wirs Ritschl auch wieder nachrühmen, daß wer sich die Mühe gründlicher Durcharbeitung seines Systems nicht verdrießen läßt, daraus eine tüchtige Übung in Logik und Dialektik gewinnen muß.

Noch aber nötigt uns Ritschls besondere Weise ein offenes Wort zu reden über den Ton seiner Sprache. Es muß uns leid thun um den wissenschaftlichen Charakter seiner Schriften, daß ihre Objektivität stark getrübt wird durch die persönliche Vereiztheit, mit welcher Ritschl, wie wir auch in unserer Darstellung gelegentlich gezeigt, seine häufigen Ausfälle macht gegen „pietistische Menschen“, gegen orthodoxe Kirchenmänner und Kirchenregimente, namentlich aber in seiner Streitschrift über Theologie und Metaphysik gegen so wohlverdiente Männer wie z. B. gegen ein hochschätzbares Mitglied der württembergischen Landes-Universität. Wo ruhige, sachliche Erörterungen von anderer Seite seinem System entgegentreten, da kann Ritschl seiner Sache doch nur vielmehr schaden, wenn er in eine Tonart von *rabies theologica* verfällt, wie man sie etwa vor zwei Jahrhunderten, aber nicht zur Ehre und Förderung der damaligen Theologie vernehmen konnte. Wie fein hätte sich hierin der Göttinger Gelehrte durch seine eigene schöne Ausführung über die christlichen Tugenden der Demut und Geduld weisen lassen können!

Auf die uns freilich weniger drohende Gefahr hin, daß wir der Ehre einer ähnlichen ungnädigen Behandlung wie so viele gewürdigt werden könnten, wollen wir es immerhin wagen, möglichst ohne Voreingenommenheit Ritschls System nach seinen Licht- und Schattenseiten uns nochmals ruhig anzusehen. Indem wir am besten wohl den zu anfang von uns eingeschlagenen Weg abermals verfolgen, sind Wiederholungen von Ritschls wichtigsten Punkten unvermeidlich. Aber wie zur kritischen Beleuchtung eine ausdrückliche Gegenüberstellung unerläßlich ist, so war die vorhergehende zusammenhängende Darstellung im Interesse der Deutlichkeit und der Gerechtigkeit geboten. Wir unterstellen also unserer Beurteilung zuerst Ritschls Erkenntnistheorie. Sein em-

pirischer Skeptizismus hat uns gesagt, die Dinge an sich, außer Beziehung zu unserer Empfindung, seien für uns unerkennbar; wir wissen nicht einmal etwas von einem Ansich der Seele über oder hinter den Funktionen, in denen sie thätig, lebendig und sich gegenwärtig sei; die Wirklichkeit des Personlebens hafte einzig an geistigen Wirken; auch von Gottes Wesensbestimmungen an sich könne man nichts lehren außerhalb der für uns wirksamen Eigenschaften Gottes; seine Gnadenwirkungen und vollends die im heiligen Geist seien nur an unsern religiösen und sittlichen Akten nachzuweisen. — Allerdings, bekennen wir, darf sich namentlich die Theologie gesagt sein lassen, daß sie sich nicht verliere in müßigen, unfruchtbaren und abstrusen Betrachtungen ohne Wertbeziehung auf uns; denn von unmittelbarer Bedeutung ist es uns, was und wie die Dinge für uns sind. Aber dieses Werturteil müßte ja doch auch für uns alsbald entwertet werden, wenn uns keine Gewähr dafür geboten werden könnte, was ein Ding nicht bloß für uns, sondern was es an sich ist und was für eine Realität und Wahrheit ihm zu Grunde liegt, die für uns zu erkennen ist. Selbst am realen Sein der Seele, selbst an Gottes Wesen müßten wir ja sonst verzweifeln. Denn unser Denken verwandelte sich dann sofort in ein halt- und zielloses Spiel unbestimmter Eindrücke, deren keiner eine sichere Wahrheit darböte. Wir kämen so schließlich auf den Satz der alten Sophisten hinaus: *ανθρωπος μετρον παντων*, und hätten alle bedenklichen Konsequenzen des willkürlichsten Subjektivismus in Dogmatik und Ethik in unserem ganzen Dasein mit in den Kauf zu nehmen. Nein, nicht hinter den Erscheinungen und auch nicht vor ihnen (wie bei Plato's Ideenlehre), aber in den Erscheinungen sucht und fixirt der Geist alsbald einen Begriff als etwas Keelles und Bleibendes, als sichere Grundlage richtiger Gedanken. — Wenn Ritschl sich auf Loze als Gewährsmann für seine Erkenntnistheorie meint berufen zu können, so ist zu entgegnen, daß vielmehr Loze schon in seiner Logik 1843 und wieder 1874 nicht erst beweist, sondern bestimmt voraussetzt, daß Denken sei bestimmt zur Erkenntnis der wahren Natur der Dinge. Auch E. Pfeleiderer hat in seiner Gedächtnisschrift für Loze¹ treffend dargestellt, wie bei ihm durch-

¹ Loze's philosophische Weltanschauung. Berlin 1882.

aus „die Einsicht in das was sein soll uns auch die eröffnen wird in das was ist.“ Überhaupt hat ja die Leibniz-Herbart-Lohe'sche Schule eine realistische Metaphysik, einen idealen Realismus angebahnt. Und selbst Kants Kritizismus, an welchen Ritschl schließlich appelliert, ist in der Ergänzung der reinen Empirie durch seine positiv-metaphysischen Elemente und seinen ethischen Idealismus doch etwas von Ritschls empirischem Skeptizismus weit Verschiedenes.

Wir steigen aber damit auch schon zu den Erkenntnis-Quellen hinab. Wenn Ritschl jede Handreichung seitens der Metaphysik zu nutzen der Theologie vorweg verabscheut, so hätte er hierin ganz recht, wofern die Metaphysik wirklich, wie er voraussetzt, nur in leeren Abstraktionen sich ergehen könnte, in einem Formalismus, der vom Unterschied zwischen Geist und Natur nichts wollte, einen Gedanken von Gott nicht kennen würde. Allein das ist eine durchaus unhistorische Vorstellung von Metaphysik: schon der Vater derselben, Aristoteles, gehört ja zu den am meisten lebenerfahrenen, realistischen Denkern; und nie läßt es sich erweisen, daß die Metaphysik als solche die konkreten Lebensbezüge, die psychologische und ethische Beurteilung, wie sie Ritschl für die Theologie verlangt, ausschlöße. Die Dogmatik kann als die denkende Verarbeitung der religiösen Erfahrungen der Metaphysik nie ganz entraten. Und nicht allein Schleiermacher ist es, der bei aller grundsätzlichen Trennung von Philosophie und Theologie immer wieder auf seine Dialektik oder Metaphysik rekurrieren muß, sondern Ritschl selbst begegnet es, daß er mit offenbar metaphysischen Begriffen wie Welt, Natur operiert, er weiß nicht wie; und wie viele metaphysische Begriffe erst seinem angeblich rein aus religiöser Erfahrung geschöpften Satze: „Gott ist die Liebe“ zu Grunde liegen müssen, um ihn richtig im gewollten Sinn denken zu können, davon später in der Lehre von Gott.

Bewahrt sich Ritschl weiter dagegen, daß auch keine sogenannte natürliche Religion oder natürliche Offenbarung die Vorbereitung der christlichen Weltanschauung bilden könne, so ist so viel zuzugeben, daß allerdings nicht ein System natürlicher Wahrheiten vorangestellt werden darf, in das unbewußt manche christliche Vorstellung etwa eingeschmuggelt wäre. Aber ebenso

gewiß darf die äußere und innere Bezeugung Gottes in der Heidenwelt nach Röm. 1 und 2, Ap.-Gesch. 14 und 17 nicht unterschätzt werden, und darf die Dogmatik wohl auf diese Pädagogie göttlicher Weisheit, auf das $\gamma\omega\sigma\tau\omicron\nu\ \tau\omicron\nu\ \theta\epsilon\omicron\nu$ als richtige allgemeinste Vorbereitung der speziell christlichen Offenbarung hinweisen. Thut das nicht wiederum Ritschl selbst, wenn er sich herbeiläßt, die Vernunftgemäßheit der christlichen Weltanschauung zu beweisen? (Lehre v. d. Rechtf. u. B. Bd. 3, S. 210.) wenn er von einem allgemeinen menschlichen Trieb der Religion redet (ebb. S. 465), ja in den heidnischen, auch den polytheistischen Religionen immer einen Zug zur Einheit der göttlichen Macht wirksam findet? (S. 187.)

Doch die reine und ganze Wahrheit werden wir gewiß mit Ritschl nur im ursprünglichen Glaubensbewußtsein der Christengemeinde suchen dürfen, nicht vermittelt durch mechanische Inspiration, auch nicht durch den Subjektivismus des individuellen Glaubenslebens, sondern vermittelt durch die lautere Quelle der aus sich selbst zu erklärenden heiligen Schrift. Zu loben ist an Ritschl, daß er auch das Alte Testament wieder weit mehr zu Ehren kommen läßt, als Schleiermacher, dem dasselbe ganz unverständlich blieb. Nur ist es näher befehen ein eigenes Ding um die Auktorität der heiligen Schrift bei Ritschl: die alttestamentlichen Vorstellungen zu Grunde legend, soll man doch die Wahrheit eben aus dem Neuen Testament schöpfen; aber auch im Neuen Testament soll wieder wohl gesichtet werden: bei Christi alttestamentlich bedingtem Ideenkreis darf man nicht stehen bleiben, sondern soll sich an das christliche Gemeindebewußtsein halten, wie es am richtigsten im paulinischen Lehrtropus ausgeprägt ist. Allein selbst dem Apostel Paulus will Ritschl in der Lehre vom Gesetz, von der Sünde u. a. wesentliche Irrtümer nachweisen. Wo haben wir nun schließlich das Übereinstimmende im Neuen Testament, auf das wir uns fest verlassen können? In seinen Schriftzitate verfährt Ritschl zudem sehr mit Auswahl, indem er auf etliche Lieblingsstellen immer wieder rekurriert und sie als seine klassischen Stellen nach seiner Weise behandelt.

Die Methode der theologischen Entwicklung anlangend, können wir Ritschl lediglich beistimmen, wenn er auf Luther und Melancthon sich berufend verlangt, daß die Theologie die Heilswahrheiten

zu ihrer Basis nehme. Nur thut Ritschl unrecht, wenn er beeinflusst durch seine abweichende Lehre von der Sünde Melancthon dennoch vorwirft, er habe im Gegensatz zu Luther in falscher scholastischer Weise die Dogmatik von drei unvereinbaren Standpunkten behandelt, vom Urstand, vom Stand des Gesetzes und dem des Evangeliums. Auch Luther erkennt natürlich diese drei als die unumgänglichen Entwicklungsstufen.

Um nun aber zum Begriff der Religion fortzuschreiten, so betrachtet Ritschl als konstitutiv für alle Religion, also auch im subjektiven Sinn genommen, die drei Faktoren Gott, Mensch, Welt. Mit den Reformatoren das heilsbegierige Verlangen des Menschen nach Gottes Gemeinschaft und die innige Hingabe an ihn als das einzig wichtige Ziel der Religion zu erkennen, dafür hat Ritschl keinen Sinn (vgl. Rechtf. u. B. 3, 28). Er begnügt sich auch nicht damit, Schleiermachers Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott dahin zu ergänzen, daß wir in der Hingabe an Gott uns dann auch wieder in ihm frei fühlen dürfen. Nein viel entschiedener stellt Ritschl in der Religion das Verhältnis des Menschen zur Welt als das maßgebende hin; denn die Religion ist ihm eben der Glaube an erhabene geistige Mächte, durch deren Hilfe der Mensch seine eigene Macht nur ergänzen läßt, um als ein Ganzes über die Naturwelt und ihren Druck Herr zu werden (vgl. Rechtf. u. B. 3, 182. 186.). Nur in soweit, sagt Ritschl, ist man von Gott religiös abhängig, daß man eben darin seine Freiheit und Herrschaft über die Welt erlebt (3, 546.). — Vergeblich hatte also Ritschl selbst richtig bemerkt, es sei ein erfolgloses Bemühen, in der Religion eine der drei Funktionen des Geistes, Erkenntnis, Gefühl und Willen, über die anderen zu erheben, da alle drei gleich stark an der Religion beteiligt seien: es überwuchert bei ihm doch vollständig der Wille die beiden andern Funktionen, die Erkenntnis des göttlichen Wesens kommt viel zu kurz und das Gefühl verwirft er als Mystizismus. Ritschl räumt dem menschlichen Willen eine so bedenklich starke Aktivität gegenüber von Gott ein, daß wir begierig sein müssen zu sehen, ob er des Pelagianismus ferner sich noch erwehren könne.

Den vollen Begriff der Religion (im objektiven Sinn) haben wir einzig im Christentum, sofern nach Ritschl durch Christum

das allgemein menschliche, sittliche Gottesreich als Endzweck der Welt gesetzt, auch der einzelne als ein Ganzes zum sittlichen Charakter bestimmt ist. Dieses Gottesreich ist aber nach Ritschl nicht durch übernatürliche und überweltliche Thatfachen der Gottesoffenbarung in der Welt vorbereitet und durch Christum erfüllt als eine Heilsanstalt, welche die Menschen zur verlorenen Gottesebene als wesentlich überirdischem Ziel zurückführen will. Übernatürlich nennt ja Ritschl das Gottesreich nach seinem Sinn nur, sofern es die gewöhnlichen sittlichen Gemeinschaftsformen überbietet, und überweltlich heißt es bei ihm nur im Gegensatz zum getheilten Dasein in dieser natürlichen Welt. Es ist wohl nach Ritschl von Christo gegründet, aber Christus selbst begreift ja unter dem Gottesreich, das er als sittlichen Zweck seiner Religionsgemeinschaft erkennt, nicht die gemeinsame Ausübung der Gottesverehrung, sondern die Organisation, die vollkommene sittliche Vereinigung der Menschheit durch das Handeln aus dem Motiv der Liebe. Rechtf. u. B. 3, 12. Dies ist das von Gott in Christo gewährleistete höchste Gut, das aber natürlich zunächst erst sittliches Ideal und gemeinsame Aufgabe der Menschheit ist; diese soll in liebevollem, gerechtem Handeln das Gottesreich hervorbringen. (3, 29. Untr. in d. chr. Rel. § 6). Die Religion ist bei Ritschl also nur Mittel zur Sittlichkeit. Entschieden nimmt Ritschl den Kant'schen Begriff des Gottesreiches wieder auf als einer Verbindung der Menschen durch Tugendgesetze, und tadelt Schleiermacher wegen Verkürzung des teleologischen Charakters im Christentum, findet überhaupt, daß die evangelische Theologie seit der Reformation die Erlösung zu ausschließlich zum Mittelpunkt aller Erkenntnis und Praxis gemacht und darüber die ethische Seite des Gottesreiches vernachlässigt habe. Ritschl lobt dafür den römischen Katholizismus, der wenigstens nach seiner Art in seiner äußerlichen *πολυπραγμοσύνη* das gegenwärtige Gottesreich darstellen soll. (3, 11.) — Der richtige Sachverhalt dürfte aber vielmehr der sein, daß das reformatorische Christentum auf Grund der richtig und tief erfaßten Religiosität kraft des durch gläubige Hingabe von Gott in Christo erlangten ewigen Heiles auch die zeitlichen Pflichten der wahren Sittlichkeit, den von Gott geordneten sittlichen Beruf erst wieder zu Ehren gebracht und

geabelt hat. Ritschl dagegen vergleicht — ganz charakteristisch für seine Anschauung, wornach die Sittlichkeit keineswegs aus der Religion als ihrer Triebkraft hervorgeht — das Christentum nicht mit einer Kreislinie, die um Einen Mittelpunkt liefe, sondern einer Ellipse, die durch zwei Brennpunkte beherrscht ist. Wie bei ihm Religion und Sittlichkeit oder Reich Gottes als zwei divergierende Pole auseinander streben, das erhellt neben obigen Zitaten besonders aus der Stelle Rechtf. u. B. 3, 13: „Christus hat die sittliche Aufgabe des Menschengeschlechts (im Reich Gottes) seinen Jüngern anvertraut, welche zugleich von ihm durch andere Anleitung als Religionsgemeinde konstituiert worden sind.“ Die „Freiheit der Gotteskindschaft“ steht ganz unvermittelt neben der sittlichen Organisation des Gottesreiches ebd. 3, 13. unten und 3, 101. Auf welcher seltsamen Art sich Ritschl um eine Versöhnung dieser Disharmonie abmüht, werden wir später noch hören. Er muß uns freilich nebenher gestehen, daß die angebliche „leitende Idee Jesu (von der sittlichen Organisation des Gottesreiches), im praktischen Interesse der Apostel sich keineswegs als der Mittelpunkt behauptete, sondern auf die Bedeutung des zukünftigen Heilsziels eingeschränkt wurde“ (2, 295. 3, 265.), was aber wieder einseitige Übertreibung ist.

Gehen wir nun aber weiter zu Ritschls Lehre von Gott, so können wir zuvörderst nur rühmen, wie schlagend er jede pantheistische Weltanschauung abfertigt und die Persönlichkeit samt der Absolutheit Gottes zu retten weiß. 3, 197. 214 ff. Befremden muß es aber hernach um so mehr, daß er das aus der Metaphysik stammende Absolute gar nicht als grundlegenden Gottesbegriff will gelten lassen, das doch auch für ihn eine notwendige Voraussetzung bilden muß. Er ruft für die Alleingiltigkeit der religiösen Werturteile des Glaubens über Gott abermals Luther zum Zeugen auf. 3, 198. Nun ist ja natürlich, daß Luther oft aus unmittelbar praktischem Interesse als rechte Gotteserkenntnis das lebendige Gottvertrauen bezeichnen mag. Aber daß er daneben doch auch an der Hand der Offenbarung über das metaphysische Wesen Gottes, sein absolutes Sein u. vielfach reflektiert und die Beziehung Gottes zum Menschen in etwas viel Wesenhafterem findet als bloß in der einseitigen religiösen oder nur sittlichen Aktivität

des menschlichen Geistes, das ist ja von J. Röstlin in seiner Theologie Luthers längst klar und überzeugend nachgewiesen, (vgl. besonders Bd. 2 S. 302 ff. und 437 ff., Bd. 1, 138 f. 366 der 1. Auflage). Was aber die von Ritschl viel besprochene und verworfene Mystik betrifft, so hat sich Luther allerdings von der Mystik im engern historischen Sinn seit Karlstadt's schwärmerisch-mystischen Extravaganzen zurückgezogen; dagegen die von Ritschl gleichfalls verpönte mystische Anschauung im weiteren Sinn finden wir bei Luther nicht minder als bei Melancthon: daß er eine mystische Lebensmitteilung Gottes an den Menschen und eine unio mystica durch den Glauben, durch das lebendige Wort, durch die Sacramente lehrt, daß insbesondere Luthers Lehre vom heiligen Abendmahl ganz auf mystischen Elementen ruht, das ist doch zu allgemein anerkannt, als daß es Ritschl in Abrede ziehen sollte. Vgl. Rechtf. u. B. 3, 93. Gleichwohl behauptet Ritschl, die protestantische Theologie könne sich unter dem Einfluß des areopagitischen (abstrakten) Gottesbegriffs nicht getrauen, eine wirkliche Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen anzunehmen. 3, 253.

Den schroffen Dualismus, in welchem Ritschl wie bisher so auch bei den sogenannten Beweisen für das Dasein Gottes das religiöse und das wissenschaftliche Erkennen als unvereinbar auseinander gerissen hat, widerlegt er sich nun selbst, wenn er Kants moralischen Beweis im allgemeinen billigend ihn dahin ergänzt, daß die praktische Vernunft doch auch ein Zweig des theoretischen Erkennens sei (3, 205 ff.), und wenn Ritschl selbst einen vollkommenen Beweis für die wissenschaftliche Notwendigkeit der Gottesidee, die er sonst doch nur im religiösen Erkennen finden wollte, in der thatsächlichen sittlichen Selbstschätzung des Geistes gegenüber der Welt entdeckt, eine Selbstschätzung, deren oberstes Gesetz nur im göttlichen Willen zu erkennen sei. 3, 209 f. So hat Ritschl auch für sich selbst die Vernunftgemäßheit der christlichen Weltanschauung erwiesen.

Die aus solcher Gottesidee und Weltanschauung resultierende sittliche Weltordnung soll nach Ritschl von der orthodox-lutherischen Theorie falsch dargestellt sein, indem sie dem Menschen im Urstand persönliches Recht Gott gegenüber einräume, und für

Übertretungen ihn nach der Form des Staatsrechts bestraft, für Gesetzesgehorsam belohnt werden lasse, wobei Gott schlechterdings an den Rechtsvollzug erbarmungslos gebunden sei. 3, 229 ff. Wir erwidern: wenn auch Recht und Sittlichkeit zweierlei ist, jenes die niedrigere, diese die höhere Stufe darstellt, so gäbe es doch nimmermehr eine geordnete Sittlichkeit ohne die Vorbedingung der Gerechtigkeit, ohne sie sänte die Sittlichkeit zur schrankenlosen Willkür herab; kraft göttlichen Willens, der doch von der Gerechtigkeit nimmer gelöst werden kann, trägt das Recht auch das Seine zur Vollendung der sittlichen Idee bei. Auch das Staatsrecht ist religiösen und sittlichen Ursprungs. Ob aber der Übertreter selbst die Berechtigung der Vergeltung anerkenne oder nicht, davon kann doch die sittliche Weltordnung unmöglich abhängig sein. — Ritschl wendet weiter ein: die nach orthodoxer Lehre auf hellenisches Staatsrecht begründete Weltordnung würde keine Möglichkeit der Versöhnung des Menschen mit Gott einräumen; ein offener Widerspruch sei es bei Luthers Lehre, daß aus Gottes Liebe die Versöhnung, aus Gottes Zorn aber die stellvertretende Genugthuung Christi kommen solle. 3, 246 ff. 1, 221. Allein diese Unmöglichkeit kann nur behaupten, wer die Liebe Gottes als blinde Güte betrachtet, die den Unterschied von gut und böse aufhöbe, wer nicht Gottes Liebe als heilige Liebe von aller Befleckung der Welt abscheidet, wer nicht in der Gerechtigkeit das sittliche Maß der Liebe anerkennt. Ritschl freilich versucht sämtliche übrigen Eigenschaften Gottes in der gar nicht näher bestimmten Liebe Gottes so ziemlich aufzulösen, als ob nicht diese Eigenschaften eben in ihrer eigentümlichen Berechtigung und im harmonischen Gleichgewicht der Gesamtheit erst den vollen Reichtum des unerschöpflichen göttlichen Wesens darstellen würden. — Selbst die Heiligkeit Gottes, deren Bedeutung im Alten Testament Ritschl unmöglich verkennen kann, aber sie matt und unvollständig als unnahbare Erhabenheit bezeichnet, soll im Neuen Testament nach Ritschl ganz zurücktreten vor dem klaren Liebesverhältnis Christi zu Gott, von welchem die neutestamentliche Gottesidee durchaus abhängig sei. 2, 96 ff. Schon im Alten Testament aber sei Belohnung und Bestrafung keineswegs koordiniert unter der göttlichen Gerechtigkeit. Gottes Gerechtigkeit verbürge den Gerechten

göttlichen Schutz, die endliche Vernichtung der Gottlosen sei eben das Mittel hiezu. Auch Paulus verstehe im Alten Testament unter Gottes Gerechtigkeit niemals die Vergeltung der Übertretungen. Von Strafgerechtigkeit sei in den Hauptstellen des Alten Testaments keine Rede, auch nicht im Neuen Testament, sondern die Gerechtigkeit beziehe sich auf die Vollendung des Heils. 2, 102 ff. —

Geben wir immerhin zu, daß Gottes Gerechtigkeit wirklich oft im Alten und Neuen Testament nach dem von Ritschl gewollten Sinn zu verstehen ist. Wie gewaltsam aber muß man den Ernst und das vollgiltige Gewicht der Worte z. B. in Römer 2, 5 ff. 2 Thess. 1, 6—9 u. dgl., dann in den Gleichnisreden Jesu, in den Strafpredigten der Propheten zc. entleeren, um zu behaupten, Strafgerechtigkeit gebe es bei Gott eigentlich nicht, seine strafende Vergeltung sei nur so ein untergeordnetes, verschwindendes Moment! Wie naturalistisch und wie wenig ethisch klingt die ganz unerwiesene Behauptung, die Gottlosen müssen durch ihre Vernichtung so zu sagen eben eine Folie werden für das Heil der Frommen!

Vollends einen wirklichen Zorn Gottes als einen heiligen Affekt verletzter Liebe kann Ritschl durchaus nicht denken und erklärt solche anthropopathische Vorstellung für ein heimatloses und gestaltloses Theologumenon auf dem Boden des Christentums. 2, 154. Nur auf religiös individuelle, zeitliche Reflexionen sollen solche Meinungen von einem unbeständigen Wechsel göttlichen Zornes und Erbarmens, seiner Langmut und seiner Strenge zurückzuführen sein. 3, 300. Allein wenn Gott demnach in gar keine direkte ethisch-lebendige Beziehung zum Thun der Menschen träte, wenn er als die stets ungetrübt lächelnde Liebe gegenüber dem Bösen und den Bösen wenigstens innerhalb des Weltlaufes in seiner starren Unveränderlichkeit verharrte, so müßte ja doch auch der Mensch schließlich von den angeblich trügerischen Phänomenen seines Bewußtseins zurückkehren, und könnte in den Vorstellungen von einem ethisch verschiedenen Verhalten Gottes zu Guten und Bösen auf Erden nur leere Einbildungen erkennen, somit auch selber dem sittlichen Unterschied kein Gewicht mehr beimessen. — Erkennt Ritschl schon im Alten Testament den Zorn Gottes nur als eine Folgerung aus der Heiligkeit gegenüber der Bundesver-

lehung, läßt er ihn aber nicht gelten gegenüber starkem Sündenbewußtsein und schwerem Leiden, so vermag Ritschl auch nicht die Bedeutung der Bußpsalmen zu würdigen, noch das Zartgefühl alttestamentlicher Frommen im Bewußtsein ihrer sündlichen Ohnmacht und wohlverdienter Züchtigungen mitzuempfinden. Nicht minder unerweislich ist es für das Neue Testament, daß Gottes Zorn nur seinen Vorfaß endlicher Vertilgung der beharrlich Widerstehenden bedeute, im allgemeinen aber das Neue Testament kein direktes Interesse für die Vorstellung vom göttlichen Zorn habe. 2, 138 ff. Leugnen, daß der Mensch von Natur Gottes Zorn verfallen wäre, aber durch Christum daraus erlöst sei (vgl. Gal. 3, 13. u. a. m.), heißt namentlich die paulinische Soteriologie total verkennen, und heißt noch mehr für die Tiefen der Leidensgeschichte Jesu Christi keinen Blick und kein Verständnis haben. So degradiert denn auch Ritschl den Schreckensruf Jesu am Kreuz Marci 15, 34., da er sein Verlassensein aufs schmerzlichste empfinden muß, wie bei den Psalmisten Ps. 22 u. dgl. zu bloß subjektiv hypothetischer Vermutung, welcher die Wirklichkeit keineswegs entsprochen habe.

Doch angenommen also, alle Eigenschaften und Stimmungen Gottes reduzieren sich wenigstens in diesem Zeitlauf wesentlich auf die unveränderte Liebe, so haben wir diese um so genauer auf ihren Charakter anzusehen. Wir haben es oben beklagen müssen, daß Ritschl gar keine metaphysischen Voraussetzungen zur richtigen Bestimmung der göttlichen Liebe anerkennen wolle, wiewohl er jene selbst stillschweigend vollziehen muß. Selbst Gottes Persönlichkeit soll nichts selbständiges vor der Liebe bezeichnen, sondern nur die Form für diesen Inhalt; erst durch das Attribut der Liebe soll es möglich werden, die Welt von Gott abzuleiten. Gleichwohl trägt Ritschl lediglich nichts dazu bei, Gottes Liebe von jeder kreatürlichen Liebe durch nähere Charakterisierung irgendwie abzuscheiden. Wir möchten aber hier vor allem fragen, ob wir es bei dem Satz: „Gott ist die Liebe“ auch wie sonst immer bei Ritschl nur mit einem Werturteil zu thun haben, oder ob wir hier endlich einmal etwas von realem Wesen Gottes entdecken dürfen? — Wir erfahren von Ritschl, daß Gottes Liebe als ein stetiger Wille den Selbstzweck des andern in den eigenen Selbstzweck aufnehme, jenen aneigne

und ausbilde als Aufgabe der eigenen Selbstzweckbestimmung, nämlich der Heranbildung der Menschheit für das Gottesreich. 3, 258 ff. Wir wissen aber auch, daß letzteres eben bedeutet die diesseitige sittl. Organisation der Menschheit unter dem Gesetz der Liebe, als die vollendete und höchste Offenbarung Gottes selbst. 3, 271. Gott setzt also seinen Selbstzweck ganz herab und läßt ihn aufgehen in die Erstrebung eines wenn auch trefflichen, doch nur diesseitigen sittlichen Gutes, während er nach unserer gewöhnlichen und gewiß auch biblischen Anschauung die Menschheit vielmehr erheben will zu seinem höheren wahrhaft überweltlichen Ziel, der heiligen und seligen Gemeinschaft mit ihm selbst. Dazu aber gehört freilich eine heilige, überirdische Liebe, deren richtige Nennung wir bei Ritschl überall vergeblich suchen.

Aus der Stetigkeit der göttl. Liebe will Ritschl die Eigenschaft seiner Ewigkeit ableiten. Er meint nun aber in seiner Gotteserkenntnis niemals von der Welt abstrahieren zu können, sie als anfangs- und endlos stets mit Gott zusammendenken zu müssen; die Schöpfungen sollen eben ohne Rücksicht auf die Zeit die Mittel zum stetigen Zweck des Gottesreichs darstellen. 3, 277 ff. Allein wiederum ist dadurch Gottes Wesen herabgezogen in den unbestimmbaren Fluß des Vergänglichen, Gott steht am Anfang und Ende der Weltentwicklung als ideelle *causa finalis*, nicht über derselben in freier Selbstbestimmung als reelle *causa efficiens*.

Noch reiht Ritschl hier an die „theologische Meisterfrage“, die Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit. Er umgeht das Problem der moralischen Freiheit und meint die allein richtige Lösung zu finden durch die sogen. theologische oder reale Freiheit: in der Selbstbestimmung nach dem allgemeinsten Endzweck des Gottesreiches wisse sich der Mensch ebenso durchgängig abhängig von Gott als frei, und man dürfe nur zwischen beiden Betrachtungsweisen abwechseln, um das richtige Gleichgewicht zu haben. 3, 270 ff. In der That aber wissen wir schon aus dem richtig verstandenen Religionsbegriff Ritschl's und der Stellung des Menschen zu Gott und Welt, welches Übergewicht der sittlichen Freiheit des Menschen zufällt; und nicht anders hier, wenn alle Abhängigkeit von Gott einzig darin bestehen soll, daß der Christ sich den Endzweck seines Handelns von Gott bestimmen läßt.

In der Lehre von der Sünde müssen wir uns zuerst mit Ritschl's exegetischem Erfund auseinandersetzen. Die Sünde ist im Alten Testament allerdings nicht „notwendige Zuthat der natürlichen menschl. Endlichkeit“, aber wird doch infolge des ersten freien Abfalls von Gott allgemein als habituelle Abkehr von Gott empfunden und das keineswegs nur in Bezug auf den Gesetzesbund, wie Ritschl meint. Er findet im Alten Testament neben der Sünde auch eine Freude der Frommen, die sich in ihrer Gerechtigkeit bewusst seien, keine Schuld begangen zu haben; aber er übersieht dabei, daß neben relativer Gerechtigkeit eines redlichen Herzens und frohem Gewissen doch allezeit ein zartes Schuldbewußtsein noch Raum findet. Wenn aber Ritschl gar im Neuen Testament, ja in den Matärismen der Bergpredigt die allgemeine Sündhaftigkeit eingeschränkt, im Armsein am Geist, im Hungern und Dürsten keine sittl. Unvollkommenheit mehr angedeutet findet (2, 30 ff.), so dürfen wir die Rechtfertigung solcher Exegese ihm selbst anheimgeben. Was den Zusammenhang von Sünde und sogen. Strafübeln betrifft, so verbietet Jesus allerdings das lieblose, selbstgerechte, vorschnelle Urteilen hierüber; er selbst aber als der tiefblickende Herzenskündiger vermag einen solchen Zusammenhang z. B. bei dem Sichtbrüchigen Marci 2 wohl anzuerkennen. Abgesehen von einem solchen besonders gerechtfertigten Fall wie dem des Sichtbrüchigen hebt zwar Jesus das Strafübel für diese Weltzeit gewöhnlich nicht zugleich mit der Sündenvergebung auf, aber leugnet darum keineswegs, sondern deutet schon in den ersten Matärismen an die Aufhebung der Strafübeln für die Vollendung der Heilszeit, worauf eben die prophetische Weissagung gerichtet war. Dies gegen Ritschl 2, 60 ff. Die Sündenvergebung ist nach Ritschl im Alten und Neuen Testament kaum quantitativ verschieden, indem sie sich auch hier nur auf die einzelnen und aktiven Sünden beziehen soll, und nur auf die Sünde der *αγνοια*; ja wir werden noch in diesem Abschnitt sehen, wie die Sündenvergebung eigentlich ganz überflüssig wird. Sonst sind wir dagegen gewohnt im Alten Testament eigentlich nur eine Sündenbedeckung durch Gottes nachsehende Geduld, im Neuen Testament die wirkliche Sündensühnung und Aufhebung des ganzen Sündenbannes, die Versetzung in einen neuen Kindesstand der Gnade, zu finden.

Wenn Ritschl nun bei seiner Auffassung der Sünde nur die christl. Erfahrung gelten lassen will, so können wir ihm ganz beipflichten, auch darin, daß die vollkommene und gründlichste Erkenntnis der Sünde erst durch das Evangelium recht aufgehe, wofür Ritschl Luther aufrufen darf. Nur schließt dies die heilsame pädagogische Bedeutung des Gesetzes als Zuchtmeisters auf Christum ja nicht aus, ohne daß man darum schon zur Methode des Bußkampfes nach Ritschl verpflichtet wäre. 3,305 ff. Wir geben ferner unverhohlen zu, daß die orthodoxe Dogmatik von einer Übertreibung ausgegangen ist, wie sie dem Menschen im Urstand eine so ideal gedachte *justitia originalis* beimaß, daß bei solcher Vollkommenheit die Möglichkeit des Falles ein unbegreifliches Rätsel bleibt. Aber wir behaupten nicht mit Ritschl entgegen dem Schriftzeugnis, daß der Mensch im ganzen in geradliniger Entwicklung geblieben und im wesentlichen von Anfang an im natürlichen Zustand wie gegenwärtig gewesen sei. Wir erkennen, daß der Mensch trotz reiner Unschuld eines kindlich unmündigen Standes und trotz reichen Anlagen zu allem Guten in allerdings ethisch kaum erklärlicher Weise durch freie Entscheidung das Böse erwählt und also durch Abkehr von Gott seiner Natur für alle Zeit die verderbliche Hinnegung zur Sünde eingepflanzt habe. Letzteres Erbsünde zu nennen, ist freilich ein mißlicher und mißverständlicher Ausdruck, sofern ja dabei von aktueller Sünde, folglich auch von ethisch zuzurechnender persönlicher Schuld keine Rede sein kann, sondern nur von objektiver Haftbarkeit für die natürlichen Folgen, welche sich für die also depravierte Natur des Menschen unausweichlich und ausnahmslos ergeben. Altes und Neues Testament sind übrigens vollkommen einig in dem alles durchdringenden, nicht bloß individuell vereinzelt Bewußtsein ebensowohl von der eingefleischten traditionellen Verderbnis, als von der aktuellen Sündhaftigkeit der Menschennatur. Sie sind ebenso einig darin, daß die Sünde keineswegs bloß eine *αυνοια*, Schwäche der Erkenntnis sei, sondern ebenso oft von Anfang an bewußte Willensentscheidung gegen das Gute. Wenn Ritschl eine schließliche hartnäckige Widersetzlichkeit gegen Gott für möglich und wirklich erklärt, so muß dies auch für frühere Stufen der Sünde selbst bezüglich später Befehrter eingeräumt werden, wofern Ritschl noch die von

ihm hochgehaltene Freiheit wahren will. Ritschl schwächt auch dadurch den Begriff der Sünde noch weiter ab, daß er sie eben negativ als (unbegründetes) Mißtrauen, als Gleichgiltigkeit gegen Gott schildert, die positive concupiscentia nur indirekt anerkennt; als sittliche Selbstsucht soll sie das Gute doch keineswegs verneinen. 3, 307 ff. Statt einer prinzipiell tiefer greifenden Grundanschauung, wie sie die heilige Schrift und die christliche Erfahrung nicht minder uns doch eigentlich aufnötigt, beharrt er bei einer atomistisch äußerlichen Betrachtung und sieht trotz Schleiermachers tieferen Gedanken über gemeinsame Sünde nur die Summe der Einzelsünden in ihrer „unmeßbaren Wechselwirkung“, nicht die alle beherrschende Macht der tief eingewurzelten Sündhaftigkeit. Eben darum vermag Ritschl auch nicht die allgemeine Notwendigkeit des Sündigens zu erkennen, sondern statuirt die Möglichkeit einer sündlosen Lebensentwicklung. 3, 350 ff. Selbst Kants „radikales Böse“ möchte er als Resultat empirischer Willensbestimmung der Selbstverantwortung unterstellt haben. Augustins und Luthers Lehre von der Erbsünde aber sollte Ritschl nicht ein außerhalb liegendes Motiv unterschieben (bei jenem die Wertschätzung der Kindertaufe, bei diesem den Ausschluß menschlichen Verdienstes und natürlicher Willensfreiheit); denn ein Blick in das Leben der beiden Männer muß davon überzeugen, daß das tiefgehende Bewußtsein der angeborenen und der aktuellen Verderbnis eine Sache ihrer eigensten Erfahrung, ja der kräftigste Impuls ihres Lebens und Wirkens geworden ist.

So richtig Ritschl warnt vor vorschnellem Urteilen und vermessendem Grübeln über den Zusammenhang der Sünde mit den Übeln, soweit es einzelne persönlich trifft, so entschieden müssen wir doch gegen Ritschl auf Schleiermachers Seite uns stellen, wenn er im allgemeinen das Übel in nächste Verbindung mit der Sünde bringt, und die Gesamtheit der Übel als Gesamtstrafe für die Gesamtthat der Sünde betrachtet. Ritschl dagegen erkennt in der Auffassung der Übel als Wirkungen des göttlichen Fluches nur Phänomene des subjektiven Schuldbewußtseins. 3, 301. Mißt Ritschl dem Übel gar keine objektiv-wirkliche religiöse Beziehung auf Gottes vergeltende Weltregierung bei, so leugnet er alle harmonische Zusammenordnung des Ethischen mit dem Physi-

sehen durch einen weisen und heiligen Schöpferwillen, läßt vielmehr die Natur als die fremde Materie, als das *μ*, *ω* wie Plato neben draußen liegen, trotzdem daß er sonst auch erkennt, daß die Natur als Mittel für den Geist geschaffen sei. Die Betrachtung der Natur als gefügigen Werkzeuges im Dienst vergeltender Gerechtigkeit schließt darum für uns nicht aus, was Ritschl für sich geltend macht, daß ja für den Glaubigen das Übel zuletzt den Strafwert verliere. Ganz zwar fällt letzterer keinesfalls von Anfang für den Frommen weg, sofern auch bei ihm das Sündenbewußtsein fortwirkt; aber der Strafwert verwandelt sich allerdings in den höheren Wert religiös-sittlicher Läuterung. Betrachtet der Christ nun den Tod als Gewinn, so ist hiedurch die nicht bloß paulinische, sondern biblische Anschauung nimmermehr Lügen gestraft, daß das Todesverhängnis Strafe des ersten Sündenfalles sei. Gleichgiltig ist es durchaus nicht, ob wir solche Übel als natürliche Ordnung oder als Sündenfolgen ansehen wollen; immerhin ist aber der objektiv giltige Begriff der Strafe nicht abhängig von unsrer subjektiven religiösen Erkenntnis und subjektivem Schuldgefühl; gegen Ritschl 3, 333 ff. Ritschl will freilich nur ein Strafrecht anerkennen, die Verminderung des Rechtes der Gotteskindschaft im Bewußtsein des Menschen, die Fernhaltung von Gottes Gemeinschaft. In Wirklichkeit ist ja aber auch diese nach Ritschl nicht ernstlich gemeint, Sündenvergebung ist streng genommen nicht notwendig, da die Sünder von Gott als unwissend irrende Objekte der Erlösung in unermüdeter Liebe betrachtet werden. 3, 350 ff.

In der also angebahnten Lehre von Christi Person und Lebenswerk sind es für Ritschl charakteristische, die freie Stellung des Menschen gegenüber Gott und Welt bezeichnende Ausdrücke, in welchen er gleich zu Anfang dieses Abschnittes uns sagt, daß wir aus der „anregenden und Richtung gebenden Kraft Christi heraus, der ein bisher nicht dagewesenes religiöses Verhältnis zu Gott erlebt, doch auch unsererseits im stand sind, in dieselbe Stellung zu Gott zu treten und zur Gewinnung des ewigen Lebens gleich Christo unsern Wert und Herrschaft gegenüber der Welt zu behaupten“, indem Christus uns zur sittlichen Aufgabe des Gottesreiches beruft. 3, 358 ff. Führt Ritschl nun aber zur

Befräftigung seiner Auffassung von Christi Stellung und Wirken Matth. 17, 26. und Joh. 17, 21—23. an, so beweist erstere Stelle noch nichts für ihn, und in Joh. 17 scheint Ritschl solche Stellen zu übersehen, in denen Jesus sich keineswegs mit den Glaubigen ganz gleich stellt, sondern seiner ewigen Herkunft gedenkt zc. Einzig steht für Ritschl Christus aber auch da als Träger der vollgiltigen Offenbarung Gottes. Eigentümlich muß es uns freilich hiebei anmuten, wenn Christus gegen die Konkurrenz Muhameds eben durch seine „Machtübung über die Welt“ sicher gestellt werden soll. Um dieser Bedeutung willen erlaubt sich Ritschl Christo „das Prädikat der Gottheit“ beizulegen. Ob wir dies auch können, darüber müssen uns doch einige Bedenken kommen, die jedoch Ritschl uns vielleicht in der Folge zerstreut. Zunächst soll nach Ritschl Gott so Mensch geworden sein, wie der Mensch Gott werden soll, nach altgriechischer Formel. Auch Luther rede davon, wie wir durch Christi Geburt Gottes Geschlecht geworden; ähnlich die sonst Ritschl so verhaßte Mystik. Anders als in diesem Sinn sei die Gottheit Christi unverständlich. Aber ist sie denn wohl verständlich, wenn sie anthropozentrisch konstruiert und der Mensch schließlich vergottet wird?

Luthern macht Ritschl einen Vorhalt, daß er mit seiner Erklärung: „wahrhaftiger Gott und auch wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau Maria geboren“ das altkirchliche Bekenntnis von Maria der *θεοτοκος* unterschlagen habe. Ritschl will eben wie die alte Kirche bekennen, daß Gott geboren sei im Menschen. Die Formel Luthers „vom Vater in Ewigkeit geboren“ sei eben eine wissenschaftliche Erkenntnis ohne wirkliches Interesse; die richtige Wertschätzung erlange Christi Gottheit in dem Nebenprädikat: „mein Herr“; das drücke den Glauben der Gemeinde aus. Auch Luther betone ja vor allem die Bedeutung des menschlichen Wertes Christi für die Gemeinde, wie sie auch Melanchthon in seinem Heilswerk einbeschlossen finde. Nun ist wohl selbstverständlich, daß beide Reformatoren vornehmlich praktisch von Christi Heilswerk reden; aber will denn darum Ritschl ernstlich in Abrede stellen, daß für beide die Bedeutung und der Wert von Christi Heilswerk aus nichts anderem sich erkläre, als einzig aus dem ewig in Gott gewurzelten und aus dem Vater hervorgehenden metaphysisch ge-

dachten Gotteswesen des Sohnes? Dafür stünden ja mehr als genug Zeugnisse Luthers zu Gebot¹ und dürfen wir für Melancthon nur auf die Augustana, die Apologie und die loci theol. de tribus personis divinitatis und de filio verweisen. — Ritschl lehnt den Ausdruck „bloßer Mensch“ von Christo ab in dem Sinne, daß eine bloße Naturgröße bezeichnet werden solle. An Schleiermachers Ausdruck, daß Christi Sendung eine Vollendung der Menschenschöpfung sei, vermißt Ritschl ohne Grund den Gedanken an die Vollendung der geistigen Anlagen durch Gottes Wirken in Christo: diese Seite kommt bei Schleiermacher immerhin noch so gut wie bei Ritschl zu ihrem Recht.

Von wirklichem religiösem Wert soll für uns sein die „offenbare Gottheit“ Christi zu erkennen, ehe wir über seine ewige Gottheit reflektieren, die doch nur eine unbegründete und unerweisliche Tradition sei. Aber ist es denn ein offenbares, enträtseltes Geheimnis, wenn alles in Christi Person und Werk aus einer fingierten Gottheit erklärt werden soll, die doch thatsächlich als einfache Menschheit sich entpuppt? Ist Jesu ganzer Lebensgang von der Erde zum Himmel dadurch erschlossen? Ist vor allem sein Selbstzeugnis dadurch erklärt? Doch eben hier wirft Ritschl ein, eine einhellige Lehre von Christi Gottheit ergebe sich aus dem Neuen Testament nicht; in seinen eigenen Aussprüchen erkenne Jesus die Solidarität zwischen Vater und Sohn nur auf Grund der Liebe, deren Bedingung sei, daß der Sohn des Vaters Gebot halte bis in den Tod. 2, 41. 2, 96 f. Auch bei den johanneischen Reden von Christi Einheit mit Gott sei wesentlich an das ethische Lebenswerk Christi zu denken, indem sein Personleben einzig daran hafte. Ritschl zitiert dafür gern Joh. 4, 34. nach seiner absonderlichen Auslegung: „das Mittel meiner Selbsterhaltung ist die Ausführung des Werkes Gottes.“ Was hinter diesem ethischen Verhältnis liege, sollen und können wir, meint Ritschl, nicht untersuchen. Aber wie, wenn es sich nicht bloß um das ethische Wirken, sondern auch um ein reales Sein als dessen notwendigen Grund in Christi Selbstzeugnis und Wirken handelt? — Die Apostel,

¹ Vgl. wieder J. Köstlin, Luthers Theologie, Bd. II 381. 382. 385. 387 u. a. m.

sagt Ritschl, haben auch keine systematische Entwicklung vom prä-existenten zum post-existenten Christus. 2, 22. Im Glauben an ihren gegenwärtigen Herrn und Gott betrachten sie eben Christum als Haupt der Gemeinde, als Offenbarung Gottes, als ideellen Mittelgrund der Schöpfung, als den höheren Zweck über und vor der Welt, ohne dies zeitlich zu verstehen. Johannes rede im Prolog vom moralischen Eindruck der Erscheinung Christi. Eine Auktorität, welche in ihrer moralischen Verbindung mit der Gemeinde die sittliche Lebensführung und das Verhältnis zu Gott vollkommen regle, habe den Wert der Gottheit. 3, 370 ff. Wir wollen mit Ritschl über den Wert dieser sogenannten Gottheit nicht weiter rechten; wir müssen eine solche Entleerung der Schriftzeugnisse von ihrem Wesensgehalt und ihre Reduktion auf dürftige und schwächliche moralische Verhältnisse ganz ihm selbst überlassen.

Sonach dürfen wir uns nicht wundern, wenn für Ritschl gerade die wichtigsten Thatsachen aus Jesu Leben, wie seine wunderbare Geburt vorweg, so seine Auferstehung und Himmelfahrt als irrelevant erscheinen, ja im eigentlichen Sinn ihr wirklicher Bestand höchst zweifelhaft wird. In der ersten Auflage des Unterrichts in der christlichen Religion hatte Ritschl am Schluß gesagt, daß „unter gewissen geschichtlichen Veranlassungen“ die Schätzung Christi im Prädikat der Gottheit folgerecht gesichert sei; in der zweiten Auflage sind diese „geschichtlichen Veranlassungen“ nicht mehr berührt. Ferner in der ersten Auflage der Lehre von der Rechtf. u. B. hatte Ritschl 3, 489. noch gesagt: die Erfahrung der Auferweckung Christi gehöre mit zur Begründung der Gemeinde, darin liege der Erfolg der Lebensvollendung für Christus und die Gemeinde. In der zweiten Auflage redet der dritte Band mit keiner Silbe mehr von Auferweckung oder Auferstehung Christi. Dagegen allerdings der Unterricht in chr. Rel. mit seinem mehr exoterischen, populären Charakter erwähnt auch in zweiter Auflage § 23 unten: Christi Auferweckung durch die Macht Gottes ist die dem Wert seiner Person entsprechende Vollendung der Offenbarung Gottes in ihm 2c. Ob nun aber Ritschl die Auferweckung (nie „Auferstehung“) nach Hergang und Bedeutung im Sinne der hl. Schrift fasse, ist höchst fraglich, da er keine Schriftstelle wie sonst beifügt. Die Himmelfahrt vollends erscheint ihm wohl gar zu

wunderbar, als daß er das Wort nur in den Mund nähme; er spricht sich bezeichnend genug im Unterr. in Rel. § 25 so aus: die Erinnerung an das abgeschlossene Lebenswerk Christi bleibt in der christlichen Gemeinde gegenwärtig und demgemäß wirkt der persönliche Antrieb des Stifters in ihren Gliedern unaufhörlich fort. „Diese Beziehungen sind die offenbare Seite des Geheimnisses der Erhöhung Christi zur Rechten Gottes zc.“ Die etwas mysteriösen Worte wollen uns also versichern, daß die stets gegenwärtige Erinnerung an das Lebenswerk Christi seinen persönlichen Antrieb fortwirken lasse und daß sich darin der Gemeinde das Geheimnis von Christi Erhöhung erschließe und verbürgt sei. Aber welcher seltsamer Schluß, daß durch die fortwirkende Erinnerung an Christi Werk das Geheimnis seiner Erhöhung soll garantiert sein! Christi Lebenswerk wird ja hier und in der Lehre von d. Rechtf. u. B. oft und ausdrücklich als hienieden abgeschlossenes bezeichnet; eine fortdauernde Wirksamkeit Christi zur Rechten Gottes ist mehr als zweifelhaft; denn Ritschl redet von der Vollendung Christi nur als von der Fortdauer seines Lebens, von Überwindung und Erhebung über die Welt ohne weiteren Bezug auf die Gemeinde; von direkter Lebensbeziehung zur Gemeinde, von einer unio mystica kann ja bei Ritschl keine Rede sein. Dies erhellt auch daraus, daß er den sogenannten status exaltationis durchaus nur als Fortwirkung des status exinanitionis betrachtet, die Unterscheidung beider als leeren Formalismus bezeichnet. 3, 400 ff.

Das leitet uns schon hinüber zum Werk Christi, welches Ritschl charakteristisch genug stets als Lebenswerk Christi benennt. Nicht ganz zustimmen können wir ihm in Verwerfung des Ausdrucks „Ämter Christi,“ was eine Erfüllung der alttestamentlichen Schattenbilder andeutet und mit der Rechtsordnung, die doch auch in der göttlichen Reichsökonomie ihren Ausdruck findet, gar nicht so unvereinbar ist. Zugeben wollen wir Ritschl, daß bei der Fülle der allseitigen Lebensbeziehungen in das prophetische Wirken Christi auch sein hohepriesterliches und sein königliches Walten da und dort hereinspiele, wie umgekehrt sein priesterlicher und sein königlicher Beruf die zwei anderen nie ganz ausschließt. Aber darum bleibt doch die Bezeichnung der drei Ämter für die jedesmal vorwiegende Thätigkeit Christi ganz entsprechend. Wiederum charak-

teristisch für Ritschl ist sein Bemühen, das königliche Wirken Christi ganz aufgehen zu lassen im übrigen Lebensberuf, weil jenes eben über diese Welt hinaus auf ein göttliches, allgegenwärtiges Walten hinführt; nach Ritschl dagegen soll Christi königliches Wirken nur in der Absicht erscheinen, die Gemeinde zu gründen und zum Ziel zu leiten. 3, 386 ff.

Jesu Leben ist nach Ritschl die Selbstoffenbarung Gottes, aber in persönlicher menschlicher Selbständigkeit, so gut als wenn es Phil. 2, 13. und Hebr. 13, 21. von uns heiße, daß Gott in uns alles wirke. Was aber Christus war und wirkte, das gelte zuerst für ihn selbst. Und allerdings pflichten wir so weit Ritschl bei, daß die Orthodoxie Christi Werk einseitig so darstellte, als hätte der Gottessohn Gehorsam nur für uns zu leisten gehabt, nicht für sich. Nein er mußte selbst für sich den Gehorsam lernen, wenn es auch für ihn nicht in dieser beschränkten menschlich-jüdischen Form nötig gewesen wäre, aber Gehorsam lernen, um einen Gott gefälligen Menschen in seinem reinen Bild darzustellen. Ob dagegen nicht Ritschl einseitig die Leistung des Menschen Christus für sich betont? Sein Leiden solle durch Geduld zuerst zur sittlichen That werden, die eigene Berufstreue müsse er bewähren bis in den Tod, gerade der gewaltsame Tod sei nach Gottes Ordnung unumgänglich hiefür. Aber, fragen wir, ist so Christi Tod wirklich ethisch gerechtfertigt? — In freudiger Übereinstimmung mit Gott bewähre Christus seine geistige Selbsterhaltung über den Tod hinaus. 3, 410 ff. Aber wird der Tod für Christum hiebei nicht immer mehr zum zufälligen und verschwindenden Moment? — Im Dienste Gottes erwerbe sich Christus die Herrschaft über die Menschen, aber damit doch nicht zugleich über den ganzen Weltmechanismus, wie die Prophetie gemeint. Übrigens bemerken wir, daß er sich dies für die Vollendung des Heils entsprechend der Prophetie vorbehält, sonst für diese Erdenzeit seiner Wunderkraft allerdings einen „engeren Spielraum“ setzt, indem seine Machtentfaltung sich rein nach ethischen Zwecken richtet, nicht aber, wie Ritschl meint, von den Bedingungen des menschlichen Lebens geradezu abhängig ist. Seine „Machtstellung über der Welt,“ welche auch auf die Gemeinde Anwendung findet, besteht nach Ritschl in der positiven Freiheit des Christen, die aber

nicht auf materielle Änderungen, sondern auf veränderte ethische Lebensstellung abzielt in vollkommener, erhabener Unterordnung alles Äußerer unter den Endzweck des Gottesreiches, wobei der Christ „in der Macht über die Welt schon die Versöhnung mit Gott fühlen“ soll. 3, 419 ff. Wir können in diesem freien Glaubensmut des Christen gegenüber der Welt nicht die Versöhnung des Herzens mit Gott finden, sondern erkennen hierin auch wieder eine *μεταβασις* Ritschls von der Religion zur Sittlichkeit.

Durch seine Berufstreue im Leiden habe Christus die Welt überwunden, ihre Hemmungen als göttliche Fügungen erkannt und durch diese Zweckmäßigkeit seines Leidens der Gemeinde gebietet, welche der Endzweck Gottes sei. Es wird uns aber hiedurch nicht recht klar, inwiefern eigentlich Christi Leiden der Gemeinde zu gut kommen kann. — Als geschichtlicher Urheber unserer Gottesgemeinschaft bleibe Christus einzig in seiner Art; ob er seine Gottheit nicht in seinem Willen, seinem Charakter genügend erweise? fragt Ritschl. Aber wenn dies wirklich der Fall, entgegnen wir, warum soll dann nicht das göttliche Wesen in ihm als unentbehrliches Substrat göttlichen Willens anerkannt werden? Ritschl beharrt trotz Vernunft und Schriftgründen dabei: als präexistent ist Christus uns verborgen, nur Gott durchsichtig. 3, 432 ff.

Der priesterliche Charakter Christi hat allerdings, wie wir mit Ritschl bemerken, in der alten Orthodorie oft einen einseitig juridischen Anstrich bekommen, ohne die tiefere ethische Vermittlung. Daß aber Recht und Religion sich überhaupt ausschließen sollen, haben wir bei der Lehre von Gott schon abgewiesen. Bei seiner Bevorzugung Abälards übersieht Ritschl ganz, daß derselbe zwar einerseits bei der Versöhnung nur auf die Lebensgerechtigkeit sieht, indem Gottes Liebe durch Christum in uns Gegenliebe erwecke; andererseits aber auch bei Gal. 3, 13 die Sühne göttlicher Gerechtigkeit durch Christum betont, wie er ein Fluch für uns ward. Von beiden vielleicht bei Abälard nicht ganz vermittelten Anschauungen nimmt Ritschl eben die ihm konvenierende für sich. — Die Opferidee, gibt Ritschl zu, sei dem Tod Christi im Neuen Testament wesentlich und nehme Bezug auf die Opfer des Alten Bundes; aber nirgends sei ein Opfer auf Umstimmung von Gottes Zorn zur Gnade angelegt. Der Opferwert von Christi Leiden hänge an der sittl.

Vollkommenheit seines Lebens und an der Freiwilligkeit, zum Vorteil der Menschen zu sterben; die menschl. Sünde werde dabei keineswegs mit ihm kontrastiert. 2, 161 ff. 184. 235 ff. Aber wenn dies nicht, wie ist sonst Christi Tod begründet und wie kommt er den Menschen zu gut? Ritschl antwortet nach Jes. 52 f.: Die unschuldigen Leiden, welche der Gerechte geduldig mit den Schuldigen trägt, sollen diese zur Sinnesänderung treiben. 2, 61 ff. Also versöhnend wirken diese Leiden nicht, sondern sollen indirekt zur moralischen Selbstbesserung beitragen. Doch Christus soll ja nach Ritschl überhaupt seine Leiden nicht unter der Vorstellung allgemeiner Sünde sich angeeignet haben, sondern als *Accidens* positiver Berufstreue, als kompendiarischen Ausdruck ungelöster Einheit mit Gott. 3, 503. Die priesterl. Stellvertretung habe den positiven inklusiven Sinn, die Gemeinde zu Gott zu führen. Die Sünden bilden kein Hindernis mehr, sie seien nach 1 Joh. 1, 9 schon vergeben aus Gottes Treue und Barmherzigkeit. Also ebensowenig wie auf menschl. Sünde hat Christi Tod direkten Bezug auf Gottes Liebe. Die Verbindung zwischen Opfer und stellvertretendem Strafvollzug, zwischen Opfer und Bedeckung der Sünde sei nach dem Neuen Testament unmöglich. 2, 210. Die einzige Ausnahme Gal. 3, 13 sei apokryphe, nicht maßgebende Beurteilung des mosaischen Gesetzes durch Paulus. *καταλλαγή* bezeichne: in eine andere Richtung (zu Gott) bringen und schließe die ethische Selbstthätigkeit nicht aus. 2, 230 ff. — Wenn nun aber weder die Opfer des Alten Bundes, noch das Leiden des Gerechten Jes. 52 f., noch selbst der Tod Christi trotz Matth. 26, 28. Joh. 1, 29. Römer 3, 25. 4, 25. 8, 3. 1 Joh. 1, 7. 2, 2. u. a. m. irgend welchen Bezug auf menschl. Sünde noch auf göttl. Gerechtigkeit oder Liebe haben sollen, dann bleibt der Tod Christi der unbegreiflichste Anstoß im göttl. Weltregiment, bleibt auch notwendig ohne alle wesentliche Bedeutung für die Menschheit. Wir werden noch weiter unten sehen, in welcher gekünstelter Weise sich Ritschl den Tod Christi begreiflich zu machen sucht durch ästhetisierende Betrachtungen. Behauptet er aber hier schließlich, vollkommenes Schuldgefühl an unserer Statt sei für Christum unmöglich gewesen, so verleugnet er seinen Satz: „Gott ist die Liebe“ insofern, als er nicht glauben mag, daß es der unvergleichlichen, opferwillig.

sich selbst vergessenden und herablassenden Liebe in der That möglich war, als unser Haupt und Mittler der Welt Sünde wie seine eigene Last zu fühlen und in tiefstem Schmerz, in Beugung unter Gottes Gerechtigkeit und Gericht der Menschen Schuld zu fühlen.

Für Ritschl's Lehre von der Rechtfertigung gilt dasselbe wie für alle Wirkungen Gottes, für Wiedergeburt, Mittheilung des hl. Geistes, Verleihung der Seligkeit: daß wir sie nur in unserer entsprechenden Selbstthätigkeit erkennen; sonst gebe es kein Verständnis christlicher Dogmen. Der Begriff der Rechtfertigung sei darum gleichartig dem des Reiches Gottes: beide Gnadenwirkungen werden in unserer Selbstthätigkeit wahrgenommen. Es setzt sich also für Ritschl die Wirkung Gottes allezeit in Aktivität des Menschen um. Rechtfertigung soll nun im evangelischen Sinn den Akt Gottes bezeichnen, welcher die religiöse Eigentümlichkeit der an Christus Glaubenden begründe; von Sünde ist da nicht die Rede. Zwar Paulus bezeichne die Rechtfertigung auch negativ als Sündenvergebung und Christus selbst regelmäßig, ausgenommen in Luc. 18, 14., für Luther aber verschwinde die Sünde wie eine Ausnahme gegenüber dem Organismus der Gnade, daher er weniger den Ausdruck Sündenvergebung gebrauche. 3, 32 ff. Bekanntlich trifft aber bei Luther weder das eine noch das andere zu. — Der Gedanke der Sündenvergebung als Ausdruck veränderter Gesinnung Gottes streite in der That mit Gottes Unveränderlichkeit. So wenig vermag sich Ritschl bei der Starrheit seines Gottesbegriffes ein nach der verschiedenen ethischen Stellung des Menschen zu Gott modificirtes, ethisch so wohl und notwendig begründetes, lebendiges Handeln Gottes mit dem Menschen zurechtzulegen. — Die Vergebung von Schuld sei auch unverträglich mit Gottes Wahrhaftigkeit: aber Gott sieht den Schuldigen weder im allgemeinen noch im einzelnen als unschuldig an, sondern behandelt ihn als solchen erst, wenn die Schuld durch ethische und rechtliche Sühne wirklich getilgt ist. In der That ist auch wirkliche Sündenvergebung und Tilgung des Schuldgefühls für Ritschl zugestandener und wohl erklärlicher maßen durchaus kein religiöses Bedürfnis: da die Sünde nur *αῖτια* sein soll, so kann der Mensch hiernach auch kein ernstliches Schuldgefühl haben und ohne dieses anerkennt ja Ritschl keine wirkliche Schuld. Von Sünde und Schuld bleibt bei

Ritschl sonach nur ein Rest allgemeiner menschl. Unvollkommenheit, der natürlich auch nach der Versöhnung nicht weichen kann. — Verzeihung aber ist verträglich mit Ritschls Gottesbegriff: sie bezeichnet die Absicht des Ehrenhaften, den abgebrochenen Verkehr mit dem Beleidiger wiederherzustellen, dessen Bekenntnis und Bitte um Verzeihung vorausgesetzt. Das ist nun allerdings, wie Ritschl selbst erkennt, nicht der Rechtsbegriff der Begnadigung. 3, 56 ff. Vom objektiven Verhältnis verletzter allgemeiner Rechtsordnung durch die Sünde und von der objektiv zu vollziehenden Sühnung der Verletzung steigt Ritschl herab zur subjektiven Anschauung einer privaten Ehrenkränkung (wenn auch nur von solcher bei ihm noch geredet werden kann) und zur subjektiv willkürlichen Beilegung des Mißverhältnisses in der von Gott beliebten Verzeihung. Gott will nun einmal nach Ritschl den Widerspruch der Sünder gegen ihn nicht als Hemmung seiner Gemeinschaft betrachten; und sofern der Sünder dieser Absicht Gottes entspricht, wird er wenigstens vom Mißtrauen gegen den beleidigten Gott frei. Die orthodoxe Lehre, meint Ritschl, wornach die Genugthuung Christi für uns so eintrete, daß wir zu nichts weiter verpflichtet wären, behandle das persönliche sittliche Lebenswerk wie eine beliebig den Besitzer wechselnde Sache. Allein die allerdings oft unvollkommene äußerliche Darstellung der Orthodoxen birgt in sich den guten Sinn, der namentlich schon bei Luther oft so schön hervortritt, daß nach der in Buße und Glauben veränderten persönl. Stellung des Sünders zu Christo durch persönliche ethische Vermittlung Christi stellvertretende Sühne für ihn wirksam und Christi Gerechtigkeit ihm zugesprochen und zugeeignet wird. Nach Ritschl hätte die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi einen Sinn nur durch die Absicht Christi, uns in des Vaters und Sohnes Gemeinschaft zu einigen; seine Stellung zu Gott werde uns darum angerechnet, indem Gott uns in seine Liebe einschließe. 3, 60 ff. Aber es ist nicht einzusehen, wie Ritschl hiebei nicht durch seinen eigenen Vorwurf gerichtet werde, indem bei ihm eine ethische Vermittlung von seiten des Sünders und eine Sühne von seiten Christi gar nicht vorhanden ist.

Die Versöhnung sodann bezeichnet nach Ritschl den Erfolg der Rechtfertigung, das Eingehen des Sünders auf Gottes Gemeinschaft mit Verzicht auf seinen Widerspruch. Das Schuldbewußtsein

wird durch Entfernung des Mißtrauens gegen Gott modificiert. 3, 74 ff. Von einer Sühne ist hier abermals keine Rede; das biblische Verhältniß (vergl. z. B. 2 Kor. 5, 19. 21.), wornach auf Grund der geleisteten Sühne Gott der Welt die Versöhnung entbietet und darauf hin auch den einzelnen Sünder rechtfertigt, wird von Ritschl dahin verkehrt, daß die Rechtfertigung vielmehr die allem vorhergehende versöhnliche Liebesabsicht Gottes gegen die Menschen bezeichne, die Versöhnung aber ohne Sühne vom Sünder selbst vollzogen werde durch Wiederannäherung an Gott.

Ein synthetisches Urteil wird die Rechtfertigung von Ritschl genannt, sofern Gott dabei kein analytisches Erkenntnisurteil abgibt über das, was etwa von sittlichem Wert im Glauben enthalten sei, sondern rein einen freien Willensakt übt durch die Erklärung seiner Liebe an die Menschheit. Darin findet Ritschl wesentlich die Tendenz der Reformation. 3, 76 ff. So entschieden wir dies anerkennen müssen, daß Ritschl die frei zuvorkommende Liebe Gottes nicht durch irgend eine sittliche Qualität des Glaubens erst bestimmt und dadurch beeinträchtigt werden läßt: so wenig können wir seinen Tadel der lutherischen Lehre gegenüber der katholischen gerecht finden, daß die Rechtfertigung *sensu forensi* als ein richterliches Erkenntnis, somit als ein analytisches Urteil zu verstehen sei. Es entgeht Ritschl wiederum bei seiner falschen Auffassung von Rechtfertigung, daß nach lutherischer Lehre in der Rechtfertigung zuerst durch synthetisches Urteil dem Sünder Christi Genugthuung zugesprochen wird und kraft dessen erst der Sünder in analytischem Urteil für gerecht erklärt werden kann. Ritschl will überhaupt nichts davon wissen, daß man Gott als Gesetzgeber und Richter zu betrachten hätte, vielmehr soll er auch in der Rechtfertigung nur Träger der Gnade und Menschenliebe sein als König und Herr seines Reiches. Sofern also Gott hierin als Vater, nicht als Richter walte, begründe die Rechtfertigung das kindliche Vertrauen, sei also auch Adoption (3, 82 ff.), was freilich von Ritschl nicht in realem Bollsinn gefaßt werden kann, daß es die Kindschaft und Erbschaft des himmlischen Reiches bedeute.

In der Versöhnung tritt nach Ritschl an Stelle des Mißtrauens der Glaube des Sünders d. h. „die zustimmende Be-

wegung des Willens in der Richtung auf Gott". Rühmendswert ist es, daß Ritschl im Glauben gar keine eigene Leistung von selbständigem Wert erkennen will, wie fälschlich manche die evangel. Lehre wenden; aber doch erfaßt er weit nicht scharf genug den evangel. Glaubensbegriff, wenn er ihn als affektvolle Überzeugung, ja geradezu mit den Römischkatholischen als die Liebe zu Gott beschreibt, natürlich mit Ausschluß thätiger Nächstenliebe. Bei angeblicher Abhängigkeit von Gott ist der Mensch dabei selbständig aktiv, ohne Beziehung auf das erst zu suchende Versöhnungsheil. 3, 94 ff. Ritschl ermißt bei seinem mangelhaften Begriff von Sünde noch nicht die Tiefe eines ächt evangel. Glaubens, wie derselbe das eigene sündliche Wesen als ein verlorenes, verdammungswertes erkennend, seine einzige Zuflucht heilsbegierig zu Gott in Christo nimmt und die dargebotene Versöhnung ergreift.

Der Spielraum der Rechtfertigung soll nach Ritschl lediglich die Gemeinde der Glaubigen sein, innerhalb welcher allein Gott dem Einzelnen täglich alle Sünden reichlich vergebe und die Kirche die geistliche Mutterstelle versehe. So erklärlich wir bei Ritschl's Begriff von Rechtfertigung es finden mögen, daß sie sich zunächst lediglich auf die Gemeinde beziehe, deren „Gründung, aber auch Erhaltung“ bezeichne (3, 103 ff. 113 ff.), so wenig stimmt diese Beschränkung doch mit der reformatorischen Lehre, auf welche sich eben Ritschl berufen will, noch mit der des Neuen Testaments. Unbestritten ist ja wohl, daß in geordneten christl. Verhältnissen für die Regel der Einzelne zur allgemeinen Erkenntnis des Heils an die äußere Vermittlung der Gemeinde oder richtiger der Kirche als Trägerin der Gnadenmittel gewiesen ist. Aber die wirkliche Erlangung des Heils geschieht ebenso gewiß nur durch direkten Rapport Gottes mit dem einzelnen Menschen, und speziell die Rechtfertigung erscheint im Neuen Testament durchaus nur als spezieller Akt Gottes am einzelnen Sünder, wie eben Luc. 18, 14. 7, 48. 50. Röm. 4, 3. 5. 3, 28. u. s. w. Und hievon ist auch die Reformation mit nichten abgewichen. Luther faßt die Rechtfertigung durchaus individuell z. B. in den Schmalkalb. Artikeln XIII. und sonst; vergl. Köstlin, Luthers Theologie, Band II. S. 444—448. Dasselbe setzt Melancthon deutlich voraus in der Augsb. Konf. Artikel IV. und Apologie Art. IV. u. s. f. Weil

nun aber Ritschl gar keine direkte Einwirkung Gottes auf den Menschen aufkommen lassen will, macht er der lutherischen wie der reformirten Theologie den Vorwurf, daß sie abweichend vom Rechtfertigungsglauben und ohne Unterordnung unter die kirchliche Offenbarung die mystische Einigung mit Gott, den sentimental Verkehr mit Christo gepflegt habe. 3, 103 ff. — Bei Ritschl's Auffassung von der Rechtfertigung müssen wir um so ernstlicher fragen: wie steht's nun aber mit der individuellen Heilsgewißheit? Der Glaubige wisse, antwortet Ritschl, daß bei der Abhängigkeit des Menschen von Gottes Gnadenentschluß und bei bleibender Erinnerung an die Unlust des Schuldbewußtseins jeder Rechtsanspruch ausgeschlossen sei. Bei der Heilsgewißheit könne sich's aber ohnehin nie um Unfehlbarkeit handeln, sondern nur um Gewißheit unter den unserm Geist erreichbaren Bedingungen, die moralische und göttliche Gewißheit fallen insofern zusammen. Melancthon's und Luther's Bußverfahren nach dem Gesetz mache den Menschen erst recht unsicher; Luther verenge den individuellen Christenstand durch die Forderung solcher Gemütserschütterungen, wie sie seine falsche Stellung zum Gesetz hervorgerufen. In diesem Sinn haben die Pietisten und Mystiker fortgefahren. Der echt reformatorische Grundsatz wäre vielmehr, die Rechtfertigung in Lösung sittlicher Berufsaufgaben praktisch zu erfahren, ein ganzes Lebenswerk zu erfüllen; dazu müsse die kirchliche Gemeinschaft moralisch erziehen. 3, 150 ff. Außer dieser positiven Leistung der Berufsarbeit fördert nach Ritschl die individuelle Heilsgewißheit auch die negative Leistung des geduldigen Verharrens im vertrauensvollen Borsehungsglauben gegenüber den Leiden und allem Wechsel in der Welt; kraft des *accessus ad patrem*, den uns Christus erworben, behaupte der Gerechtfertigte in eigentümlichem Selbstgefühl die Übermacht über die Welt. Das erzeuge ein Lustgefühl der *laetitia spiritualis*, und darin haben wir eine Gewißheit der Rechtfertigung, nicht etwa in „Gehörshallucinationen“, die man darauf deuten wolle. — Ritschl verhehlt es sich selbst nicht, daß er hier gegen die Anklage auf Pelagianismus sich verantworten müsse: er beruft sich wieder darauf, daß ihm zur unverständlichen mystischen Psychologie jede Gnadenwirkung und Geistesbeeinflussung gehöre, die nicht in persönlicher sittlicher Aktivität

des Menschen sich darstelle. 3, 157 ff. Luther habe die Idee der weltbeherrschenden Freiheit in der Schrift *de libertate christiana*, Melancthon in der Apologie ausgeprägt, aber dieselbe sei nicht weiter verfolgt, nur in Paul Gerhards Liedern finde sie sich noch. 3, 170 ff. Doch wenn wir eben an diese Lieder anknüpfen: Warum sollt' ich mich denn grämen? und: Ist Gott für mich, so trete zc., so offenbart sich hier allerdings die weltbeherrschende Freiheit, oder besser der sieghafte Glaubensmut; aber klar bezeugt es auch Gerhard wie Paulus Röm. 8, 31—39, daß seine Glaubensfreudigkeit und Heilsgewißheit sich gründet auf das was er in Christo hat. In dem Christus für uns umfaßt der Glaube die feste Gewähr seines Heiles und hat darin doch wohl einen verlässlicheren Grund als Ritschl in der positiven Leistung eines Lebenswerkes, das er trotz aller ehrenwerten sittlichen Energie doch auf keinem Punkt des Lebens als „Ganzes“, sondern eben als Stückwerk erkennen kann. Fester steht der Grund, den der Glaube in dem durch Christum erworbenen Heil ergreift, auch als der „vertrauensvolle Vorsehungsglaube“ in seiner Verschwommenheit, und als die „weltbeherrschende“ Geduld, die ja auch nicht wohl unerschöpflich sein kann. Schwankend muß die Heilsgewißheit wie in der katholischen Kirche überall da werden, wo man sie trotz angeblicher Abhängigkeit vom göttlichen Gnadenentschluß doch schließlich durch menschliche Aktivität bedingt sein läßt. Aber freudig und gewiß sehen wir die Reformatoren auf die Gnade bauen, nachdem sie gerade im tiefgehenden Schmerz über das sündige Elend um so fester daran sich zu halten gelernt: aus Gnaden seid ihr selig geworden durch den Glauben.

Die Richtigkeit seiner Rechtfertigungslehre will Ritschl beweisen durch Beantwortung zweier Fragen. Fürs erste: warum ist Rechtfertigung oder Sündenvergebung überhaupt notwendig? Ritschl antwortet zunächst negativ: gute Werke könnten, abgesehen von ihrer Unvollkommenheit, schon wegen der Begriffswidrigkeit des Rechtsanspruches an Gott nie zum ewigen Leben führen. 3, 448 ff. In der That dürfte aber diese Antwort nicht die Ansicht Ritschl's von der Rechtfertigung begründen, wenn er doch alles auf die Aktivität des Menschen stellt, sondern einfach die lutherische Rechtfertigungslehre unter Ausschluß menschlicher

Aktivität als die wahre begründen. — Positiv, fährt Ritschl fort, erweise sich die Notwendigkeit der Rechtfertigung durch ihre beständige Zweckbeziehung auf das ewige Leben, was Paulus in Röm. 5, 17. 18. und Luther z. B. in dem bekannten Wort ausspreche: Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit. Wenn Ritschl beklagt, daß die spätere Dogmatik das ewige Leben ganz nur ins Jenseits verlegt habe, während doch „das Leben“ auch im Neuen Testament wenigstens vielfach die aus dem Jenseits schon ins Diesseits sich reflektierende Freude und Frieden in Gott, Erhabenheit über die Welt etc. bezeichne: so verlegt dagegen Ritschl das Übergewicht ins Diesseits, wie wir bisher gefunden und noch am Schluß erkennen werden: das ewige Leben ist ihm wesentlich die Freiheit (gegen die Welt), zu der uns Christus befreit hat. 3, 457 ff. — Ritschl wirft nun aber, in gewissem Gegensatz zum bisherigen Ausschluß der guten Werke aus dem Kapitel der Rechtfertigung, doch nachträglich die bei ihm wohl begreifliche Frage auf, ob denn die guten Werke nicht doch eine wenigstens nebenursächliche Beziehung zum ewigen Leben haben? er findet dies bejaht schon durch das Gesetz der Freiheit, das der Christ nach Jakobus vollbringe, durch jenes Seligsein in der That, wodurch zwar die Verdienstlichkeit der Werke ausdrücklich im Wortlaut ausgeschlossen sei, nicht aber alle Beziehung auf die Ursächlichkeit des ewigen Lebens. Wir entgegnen: die sogenannten guten Werke sind beim Licht besehen und schon vorweg nach dem Schriftzeugnis zur Erlangung des unvergleichlich höchsten Lebensgutes der Seligkeit so absolut unzulänglich, daß sie auch nicht einmal als nebenursächlicher Faktor irgend in Rechnung kommen können. Röm. 3, 20. 23. Gal. 2, 16. 3, 11. Wohl aber ist die subjektive ernstliche Tendenz zu guten Werken, der Eifer der Heiligung im Gesetz der Freiheit aus Antrieb des allein rechtfertigenden Glaubens unerläßliche Bedingung des Eintritts in das heilige Gottesreich; diesen Sinn hat Röm. 2, 7. Phil. 3, 13—15. Hebr. 12, 14. Je nach dem Ernst der Heiligung und der verschiedenen Tüchtigkeit der Leistungen für Gottes Reich werden sich auch nach Christi bekannten Andeutungen innerhalb der Seligkeit noch Stufenunterschiede ergeben. Aber wenn etwa hienieden schon ein treuer Gottesknecht sich je befriedigt fühlt durch

Seligsein in der That, so wird er solches nicht sowohl seinem frommen und treuen Sinn, als vielmehr Gottes Gnade zuschreiben, die in seiner Schwachheit mächtig war. Vgl. 1 Kor. 15, 10.

Merkwürdig ist es zu sehen, wie viel Ritschl'n der eigene Einwurf zu schaffen macht, daß das Christentum in zweierlei Zweckbestimmung auszulaufen scheine: hier die geistige Freiheit in Gott, dort die sittliche Gemeinschaft mit den Menschen. Der Glaube könne ja nicht durch die Liebe wirksam sein, wenn jener auf Gott, diese auf die Menschen sich beziehe. Über diese Verschiedenheit der religiösen und sittlichen Bestimmtheit erklärt Ritschl nicht hinauszukommen. 3. 470 ff. Natürlich muß sich hier jener schon bei Ritschl's Religionsbegriff gerügte Dualismus rächen, wornach die religiöse Gottesgemeinschaft und die sittliche Idee des Gottesreiches für Ritschl zwei zentrifugale und divergierende Brennpunkte einer Ellipse sind. Er ließ nun, wie früher bemerkt, den Begriff der Religion unglücklicherweise in seinem sittlichen Begriff des Gottesreiches so ziemlich ganz aufgehen; aber immer bleibt für ihn das Verhältnis des religiösen und des sittlichen Faktors ein höchst unklares, und so zeigt sich hier, wo doch bei der Rechtfertigung das religiöse Verhältnis für sich in Frage kommen muß, daß Ritschl außer Standes ist, ein organisches Verhältnis zwischen beiden Momenten so zu denken, daß aus der lebendigen Gottesgemeinschaft auch das richtige Verhalten zu den Menschen naturgemäß erwachsen und die Liebe als Frucht des Glaubens von selbst sich darstellen müßte.

Hier muß Ritschl notgedrungen aber auch noch vom heiligen Geiste reden, sofern die christliche Freiheit bei Paulus einerseits von der Rechtfertigung, andererseits vom Geist Gottes als hl. Geist abgeleitet werde, desgleichen auch die Hoffnung des ewigen Lebens. Demnach soll der hl. Geist eben Erkenntnisgrund, nicht Realgrund des ewigen Lebens sein, — ein seltsamer übereilter Schluß! Die Bestimmung des Begriffs vom hl. Geist sei von der Theologie ungemein vernachlässigt; — bis jetzt aber meinten wir bei Ritschl von Anfang an diese Vernachlässigung zu finden. Paulus soll unsre Erkenntnis des Vaters und des Sohnes identifizieren mit Gottes Selbsterkenntnis, weil beide übereinstimmen. Wenn nun aber etwa zwei menschliche Geister in anscheinender Übereinstimmung

unter sich sind, will sie Ritschl deswegen sofort unter einander identifizieren? und der schwache menschliche Geist soll identifiziert werden mit Gottes unendlichem Geist! Paulus oder vielmehr Ritschl bezeichnet als hl. Geist die den Christen gemeinsame Kraft gerechten Handelns und der Selbstheiligung. 3, 493 ff. Das bedeutet aber doch wohl einfach moralische Kraft, da ja andere Einwirkung Gottes für Ritschl unverständlich wäre. Damit sind wir denn bei der letzten Entleerung des heiligen Geistes angelangt.

Zur Erhärtung seiner Rechtfertigungslehre beantwortet Ritschl (vgl. S. 135) zum andern noch die Frage: warum ist Sündenvergebung durch das Wirken und Leiden Christi notwendig? Er wiederholt hier vieles, was in der Lehre von der Sünde, von Christi Lebenswerk und von der Rechtfertigung schon vorgebracht, beziehungsweise von uns widerlegt worden ist. Aus der Thatsache, daß Christus längst vor seinem Tod schon Sünden vergeben konnte, meint Ritschl ohne weiteres schließen zu dürfen, daß sein Tod keineswegs die notwendige Sühne für die Sünde gewesen sei, indem er ja schon in seiner Person Gottes Gemeinschaft und Gnade zur Sündenvergebung repräsentiere. Allein wenn das Neue Testament einhellig als unumgänglichen Grund und Bedingung der Weltversöhnung einzig den Opfertod Christi erkennt, fällt Ritschls Behauptung dahin, und können wir nur annehmen, daß die ohne Zweifel doch realen Sündenvergebungen, die Jesus allerdings oft vor seinem Tode schon vollzogen hat, durch eine Prolepsis der Versöhnungskraft ermöglicht wurde, die in seinem Tod allerdings erst objektiv sich aktualisierte, so daß wir hier einfach den Unterschied von potentia und actus machen müssen. Weit davon entfernt war die alttestamentliche Sündenvergebung, sofern sie nur im Bedecken der Sünde durch Gottes gnädiges Nachsehen bestand (Röm. 3, 25.), wie dies schon das äußere Opferzeremoniell deutlich veranschaulichte. Ritschl hat diesen Unterschied wiederum nicht klar hervorgehoben. Nach ihm wäre also auch im Neuen Testament einfach Gottes Liebe oder Nachsicht Grund der Sündenvergebung, die persönliche Berufsthätigkeit Jesu aber (worin er eben die Liebe Gottes offenbarte), nur der äußerlich dargestellte Mittelgrund für die Sündenvergebung, und

zwar erst nicht für den Einzelnen, sondern für die christliche Gemeinde, deren grundlegendes Attribut die Sündenvergebung sein soll. Die Sterbensbereitschaft Christi aber ist nach Ritschl nur nebenbei die höchste Probe seiner religiösen Gottesgemeinschaft, Christi Todesabsicht also gar nicht anders zu deuten als seine Lebensabsicht. 3, 497 ff. — Trotz angeblicher Sündenvergebung soll nun aber, so wenig als Gott, der Mensch die Sünde wie etwas Gleichgiltiges vergessen, das Gefühl der Unwürdigkeit soll erst recht wach werden; die Gewißheit der Sündenvergebung soll sich gerade in Verschärfung des Schuldgefühls bewähren; denn aus dem Glauben erst komme die contritio als richtige Selbstzucht der auf Gott gerichteten Liebe. Dagegen soll eine durch's Gesetz vorausgehende poenitentia als Bedingung zum Glauben, wie dies melanchthonisch-lutherische Lehre ist, eine christliche Charakterbildung unmöglich machen. Welch eigentümliche Begriffsverkehrung ist das aber doch! Bei den Reformatoren erkennen wir klar, wie gründlich sie mit der Sünde ins Reine gekommen sind, weil sie Schuld und Schuldvergebung ernstlich gefaßt haben; bei Ritschl dagegen wird man lebenslang mit der Sünde nie fertig, eine „unfehlbare Heilsgewißheit“ nimmer erreicht, weil weder die Sünde noch ihre Vergebung je gründlich von ihm gemeint war.

Indem Ritschl immer wieder betont, daß der Einzelne seine Rechtfertigung ganz nur in der Gemeinde und durch sie erlebe, bemerkt er, die Liebesabsicht Christi könne ja nur auf die Gemeinde im ganzen gerichtet gewesen sein, unmöglich auf alle die einzelnen, wozu keine menschliche Denkkraft ausreichte. Allerdings unmöglich, sagen wir auch, wenn es mit der „Gottheit“ Christi solche Bewandnis hat. Die Berufung Ritschls auf die Reformatoren haben wir schon als unbegründet zurückgewiesen. Er erkennt, daß er vielmehr sich gegen den Vorwurf des Katholizismus verwahren müsse, wenn er den Einzelnen so ganz an die Gemeinde bindet; denn trotz Ritschls Einsprache bleibt es bei Schleiermachers richtiger Formulierung, daß eben der Katholizismus das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig macht von seiner Stellung zur Gemeinde. Und wirklich weiß nun Ritschl selbst keinen anderen Unterschied zwischen seiner und der katholischen Anschauung anzugeben, als eben den

äußerlichen, daß bei ihm „keine Rücksicht auf rechtliche Gliederung der Gemeinde obwaltet“; also die Stellung des Einzelnen zur Gemeinde bleibt bei ihm wesentlich die katholische.

Giegegen, sowie gegen eine Rechtfertigung (eigentlich Ver-söhnung) ohne durch menschliches Verdienst des Mittlers (wo bleibt da wieder seine „Gottheit“?) hat Th. Häring („das Bleibende im Glauben an Christus“) fürs erste das Bedenken, daß ihm die Beziehung der Sündenvergebung auf die Gemeinde nicht aus-reicht zum Bewußtwerden und zur Bürgschaft der Rechtfertigung für den Einzelnen; und wenn gleich Ritschl dies als „pietistische“ Grübeleien mit Berufung auf Gottes Verheißung meint abfertigen zu können, so können wir das Bedenken doch nur voll-ständig erneuern: eine Garantie hat der Einzelne durchaus nicht in dem schwankenden Begriff der Gemeinde (wovon mehr S. 145), daher sie ja Ritschl selbst in der Berufsfreudigkeit sucht, aber wie schon gesehen, ohne wirkliche Heilsgewißheit. 3, 504 ff. Fürs zweite glaubt Häring Christi Stellvertretung für uns so weit aus-dehnen zu müssen, daß er die schmerzvolle Erkenntnis des Widerspruchs der (ganzen) Sünde gegen Gott gehabt, darin den Zweck der Strafe sterbend verwirklicht habe. Ritschl wendet zwar ein, schmerzvolle Erkenntnis würde zur Seligkeit Christi nicht passen; aber wie könnte man auch Christum im Gefühl der un-veränderten Seligkeit stehend denken, während er wirklich als Sühnopfer für der Welt Sünde sich darstellt? Fragt Ritschl nach dem Schriftbeweis für jene schmerzvolle Erkenntnis, so entgegnen wir: bedeuten etwa Jesu Thränen über Jerusalem nur menschliches Mitleiden, nur äußerliches Mitleid über das zeitliche Schicksal der Sünderstadt? Bedeutet vollends Jesu Todesbetrübnis in Geth-semane nur Angst vor dem leiblichen Kreuzestod? Lesen wir nicht hier aus seiner Seele eine unvergleichlich tiefere, schmerzliche Trauer über Sündenelend und Sündenschuld der Welt?

Ritschl gibt selbst wieder gegenüber der behaupteten ausschließ-lichen Vermittlung des Heils durch die Gemeinde zu, der religiöse Besitz der Gotteskindschaft müsse immer wieder am Urbild Christo orientiert werden; freilich läßt er keinen direkten Rapport mit Christo zu, sondern nur „Eindrücke seines Bildes“ durch allerlei ästhetische und moralische Motive der Erziehung; sittliche Charakter-

bildung, eigene Willensthat bleibt ihm immer das Wesentliche. 3, 516 ff.; selbst die neutestamentliche *καταλλαγή* weiß er dahin umzudeuten, daß sie menschliche Selbstthätigkeit einschließt. 2, 234. Christi Lebensleistung aber dürfe durchaus nicht negativ (mit Bezug auf die Sünde) gefaßt werden; er selbst leite sein Leiden aus der allgemeinen Regel ab, daß der Gerechte eben mit der ungerechten Welt leide. Aber, fragen wir, wo im Neuen Testament oder im Alten Testament steht denn davon irgend etwas zu lesen? Christi Anschauung entspreche es nicht, wenn lutherische Lieder am Karfreitag als Feiertag nicht das Lob der Versöhnung singen, sondern Trauer bezeugen. Wir verstehen es aber nicht, inwiefern bei aller Dankbarkeit eines christlichen Gemütes für die gewordene Versöhnung nicht die Trauer über die schmerzliche Notwendigkeit des Todes Jesu und über dessen Ursache, unsere Sünde, zumal am Karfreitag das vorherrschende Gefühl sein sollte. Andererseits ist es freilich nur zu begreiflich, wie Ritschl bei seinen Reflexionen über Jesu Tod für derartiges alles Verständnis fehlt. — Sündensühnung, sagt Ritschl, sei ein falscher Ausdruck für den allein richtigen Sinn: daß unsre tragische Teilnahme an der scheinbar verlorenen Entwicklung des Menschengeschlechts doch dadurch in Einklang komme mit unsrer ästhetischen Gerechtigkeit, daß in Christo die vollkommene menschliche Güte sich bewähre, und daß seine zeitweilige Vernichtung doch durch Christi vorauszu sehenden Sieg zur ästhetischen Versöhnung mit der Macht der Sünde diene. Wir möchten uns freuen, die bisher von Ritschl so stiefmütterlich behandelte Gerechtigkeit hier plötzlich in ganz neuer Gestalt, als ästhetische Gerechtigkeit austauschen zu sehen, wenn wir uns hierunter nur auch etwas Reelles zu denken und nicht bloß ästhetische, sondern wahrhaft ethische Befriedigung aus Ritschls Darstellung der Bedeutung des Todes Christi zu gewinnen vermöchten. — Noch weist Ritschl die Vorstellung von Christi Kampf mit dem Teufel ab: kein Mensch von sittlicher Würde könne da wirklich in Versuchung kommen, wo er zum Voraus den Satan erkenne. 3, 524 ff. Allein Ritschl hat eigentümliche Gedanken von der Gefährlichkeit des Versuchers für unser schwaches Fleisch, da doch „groß Macht und viel List sein grausam Rüstung ist,“ wenn er sich einbildet, der Versucher könne nicht anders als nur in abschreckendster Gestalt sich präsentiren.

Die Adoption vermengt Ritschl, weil er unter ihr nichts Bestimmteres von realem Gehalt versteht, mit der Neuzeugung durch Gott. Wenn die Dogmatik als deren Mittel den heil. Geist hinstelle, so scheine sie an eine übernatürliche Naturkraft zu denken. Aber der heil. Geist sei weder als Stoff, noch als Mittel der Wiedergeburt zu denken; Joh. 3, 5. Titum 3, 5. bezieht Ritschl abenteuerlich genug auf die erneuernde Vollendung Israels. Der heil. Geist bezeichne eben den gemeinsamen Gedanken von Gott als Motiv religiösen und sittlichen Lebens, den Gemeingeist, eine Formbestimmtheit, so wie das Ich als Geist die Bedeutung der Form gegen den Stoff einnehme. Wie Rechtfertigung, Veröhnung formelle Bestimmungen in Gottes Urteil, so seien Veröhnungsglaube und Kindschaftsbewußtsein im heil. Geist Formbestimmtheiten des Ich. An reale Veränderung durch den heiligen Geist sei nicht zu denken. 3, 556 ff. Wir sehen, die Auflösung des heil. Geistes in unbestimmte Motive ist eine ungleich radikalere, als die Verflüchtigung desselben in den christlichen Gemeingeist bei Schleiermacher: hier ist doch immer wieder eine lebendige, direkte Einwirkung Gottes auf das christliche Bewußtsein vorhanden, dort ist alles reduziert auf unklare Vermittlung durch die Gemeinde, und schließlich auf die eigene sittliche Aktivität.

Betrachten wir schließlich die religiösen Funktionen der Versöhnten und die religiöse Ordnung des sittlichen Handelns im Einzelnen und nachher in der Gemeinschaft, so betont Ritschl vor allem sein Interesse für das diesseitige Leben und die Herrschaft des Geistes über diese Welt trotz der Todeserfahrung. Er bekennt sich zur teleologischen und wunderhaften Weltanschauung; aber wir können uns für ihn beim Mangel aller direkten göttlichen Einwirkung das Wunder eigentlich nicht denken. 3, 570 ff. Auch bei Christo hat er ja die Wunderthätigkeit aufs bedenklichste reduziert. Er redet mehr nur allgemein von göttlicher Vorsehung, an welche der Christ auch bei der Unerforschlichkeit der göttlichen Wege demütig glaube, ohne durch Beten und Ratgeben Gott beeinflussen zu wollen; er urteile über Gottes Walten ohne egoistische Rechthaberei, in dem religiösen Zartgefühl und der Vorsicht der Demut und Geduld. Schöne, treffliche Worte hören wir da von Ritschl über die Geduld als die Stimmung

des Vertrauens auf göttliche Vorsehung unter den Übeln des Lebens (3, 580 ff.), sodann über die Demut als konzentrierte Anerkennung der Abhängigkeit von Gott, als die subjektive Religion selbst; nur ist nach biblischer Vorstellung nicht gerade unverdientes Leiden damit verbunden, sofern ja kein solches für den Menschen je ganz unverdient ist; falsch meint Ritschl auch Matth. 5, 3. auf äußerlich niedrige Lebenslage beziehen zu sollen. Schlagend spricht aber Ritschl den Abarten der Demut ihr Urteil. 3, 587 ff. — Innig verschwifert mit dem Vorsehungsglauben ist für Ritschl das Gebet; es ist ihm wesentlich das Opfer des Lobes, das Dankgebet mit der Beruhigung in Gottes Willen, Ausdruck und Mittel der Demut und Geduld. Das Danken sei darum die dem Bitten übergeordnete Anerkennung Gottes, das Bitten nur Modifikation des Dankgebets; selbst im Vaterunser seien alle Bitten dem Dank untergeordnet und genau betrachtet Ausdruck des Dankes. Letzteres ist freilich eine gezwungene Behauptung. Doch könnte man nach dem Vorgang Christi selbst in Joh. 11, 41. 42. und 6, 11. sagen, das Dankgebet drücke immerhin den lebendigen Glauben viel besser aus als das Bittgebet, und dürfe neben dem oft im Bittgebet sich aussprechenden irdischen Egoismus allerdings wohl vorgezogen werden. Aber Ritschls Tendenz geht ja noch viel weiter: er behauptet, das Mustergebet im Namen Jesu solle auch die Verheißungen der Erhörung in Matth. 7, 7—11. einschränken, die ja nicht wohl eine definitive Anweisung an die Gemeinde enthalten. Wir haben ja, sagt Ritschl, zum Voraus die Gewißheit der göttlichen Fürsorge im ganzen. 3, 595 ff. Selbst zugegeben, daß von kleinlicher Engherzigkeit und Eigenliebe mancher Mißbrauch auch mit angeblichen Gebetserhörungen getrieben wird: so streitet doch gegen die maßlose Verdächtigung und Beschränkung des Bittgebets die gewiß ernstlichst gemeinte Zusage Jesu in Matth. 7 und dergleichen in Luc. 18, 1—8. Ritschls eigentlicher Sinn ist eben die Überzeugung von der Unmöglichkeit spezieller Gebetserhörung wegen angeblicher Unmöglichkeit direkter Beziehungen zwischen Gott und Mensch.

Ritschl findet im Vorsehungsglauben und Gebet, in Demut und berufsmäßigem Handeln schon die christliche Vollkommenheit ausgeprägt und bezieht darauf namentlich 1 Kor. 2, 6.

Phil. 3, 15. Hebr. 5, 14. Jak. 3, 2. Gewiß muß die Möglichkeit der Vollkommenheit dem Christen stets als einst noch zu erreichendes Ziel vorschweben und wird ihm im göttlichen Urbild auch von Jesu, desgleichen von den Reformatoren vorgehalten. Aber doch besteht für den evangelischen Christen die Vollkommenheit noch nicht in der Freude seiner Erhabenheit über die Welt, seiner Berufstreue und seines sittlichen und religiösen Charakters für sich, so daß wieder die guten Werke die Bürgschaft der Vollkommenheit und Glaubenszuversicht bilden müßten (s. o. S. 135); dies verneint ja Paulus ausdrücklich in demselben Zusammenhang Phil. 3, 12. Sondern vollkommen werden die Christen genannt, sofern sie durch die Rechtfertigung im Stand eines guten Gewissens und in heilsamer Gnadenerkenntnis stehen, darum mit Wissen und Willen die Sünde nicht über sich herrschen lassen, für die gleichwohl noch anlebende Sünde aber jederzeit Vergebung erbitten und erlangen. Wie gefährlich es ist, auf eigene, selbsterrungene Vollkommenheit zu bauen, das weiß ja Ritschl selbst an den Abwegen des methodistischen Treibens wohl zu erkennen. Vgl. 3, 600 bis Schluß, und Unterr. in d. chr. Religion S. 44—46. — Die sittliche Charakterbildung zielt nach Ritschl ab auf das ewige Leben, der Christ fühlt sich in seinem Wert als Ganzes gegenüber der Welt, in der Gewißheit der Unzerstörbarkeit seines geistigen Daseins. Wie schon gesagt, ist dies aber zunächst gar nicht für das Jenseits gemeint, indem das Christentum keineswegs Weltverneinung bedeute, und wir uns nach Ritschl auch in der einstigen Fortdauer geistigen Lebens dem Umkreis der Welt nie entziehen können.

Ritschl beschließt das Ganze nach der Ergänzung, die wir seinem Unterricht in der christl. Rel. entnehmen, durch Betrachtung der religiösen Funktionen in der Gemeinschaft und deren Vollendung im Jenseits. Wie die Gemeinde im sittlichen Handeln Subjekt des unsichtbaren Gottesreiches sei, so müsse sie sich auf Grund der Versöhnung auch im sinnenfälligen Gottesdienst der Kirche verbinden. Das Gebet als die geistigste Form der Gottesverehrung ersetze alle Opfer, sei als gemeinsames wesentliches Merkmal der Einheit der Gemeinde und stärke die Zusammengehörigkeit für die Aufgaben des Gottesreiches. Das Bekennen

des Gottesnamens sei Merkmal des allgemeinen Priestertums, das Bekenntnis Jesu als Herrn Kennzeichen der Christen. Unterr. S. 72—75. Wir sehen schon hieraus, welcher dürftiger Raum bei Ritschl für die Bedeutung der Kirche abfällt und wie so gar wenig oder nichts er aus dem direkten Verkehr des Christen mit seinem Gott und Herrn zu machen weiß. Für die Vermittlung seiner Rechtfertigung war der Einzelne stets an die „Gemeinde“ gewiesen, die sich nach Ritschl aber doch ganz mit dem sogenannten „unsichtbaren Gottesreich“, oder klar gesagt, mit der diesseitigen sittlichen Organisation der Menschheit zu befassen hat. Die Kirche aber soll nur die sichtbare Organisation des sinnenfälligen Gottesdienstes bedeuten. Die sogenannte Gottesverehrung hat Bedeutung und Beziehung lediglich nur für die Christengemeinde als ihre äußerlich dargestellte sakrifizielle Leistung, nie aber als geistige Hingabe an Gott selbst. In öffentlicher Erinnerung an ihren Stifter hat so die Kirche nach Ritschl auch am Wort Gottes eben das äußere Merkmal göttlichen Gnadenwillens, das „Antrieb zur Gottesverehrung“, nicht aber wirkliche geistige Lebenskraft gibt. Vgl. ebd. S. 76 f. Über Taufe und Abendmahl bekennt Ritschl geradezu, weil von Christo angeordnet, behalte sie die christliche Gemeinde aus Pietät als Bekenntnisakte, Kultushandlungen in der Gemeinde, außerhalb wären sie ohne sakramentalen Wert. Abendmahl wie Taufe verbürge die fortbauende Gnade Gottes in Christo, sie seien in sofern Sakramente. Durch die Taufe verpflichte die Gemeinde den Eintretenden auf die göttliche Offenbarung; das schließe Reinigung und Erfrischung des geistigen Lebens in sich und die Aufnahme in den Kreis der Sündenvergebung. Fälschlich behauptet Ritschl, daß auch in Conf. Aug. I 9. die Kindertaufe nur als Weiheakt der Gemeinde dargestellt werde. Das Abendmahl soll dankbare Anerkennung der Lebensaufopferung Christi durch die Gemeinde bedeuten und die christlichen Tugenden lebendig anregen. Unterr. S. 77. 85—87. Trotz seinem Bemühen gelingt es Ritschl nicht, in diese Gnadenmittel die spezifische Segenskraft des Sakraments hineinzulegen; vorwiegend ist auch hier die sakrifizielle Bedeutung. — Die gottesdienstliche Gemeinschaft wird Schule, indem sie ihre christliche Anschauung in Dogmen ausprägt; diese sollen nicht ohne weiteres,

fordert Ritschl mit Recht, als Bekenntnis der Kirche proklamiert werden. Dagegen verlangt er zu wenig, wenn er zur Angehörigkeit an die evangelische Kirche nur rechnet, was nach ihm die christliche Vollkommenheit ausmacht; das apostolische Glaubensbekenntnis habe in der griechischen Kirche keine vollkommene Geltung mehr. Aber wie will denn Ritschl auf seine Anforderungen zur christlichen Vollkommenheit ein klares Bekenntnis bauen?

Die Vollendung des Gottesreiches, giebt Ritschl schließlich zu, erhoffe der Glaubige unter Bedingungen, welche über diese Weltordnung hinausliegen. Christus selbst und die Apostel wie die Prophetie sehen dieses Ziel in sinnenfälligen Ereignissen, namentlich in der sichtbaren Wiederkunft Christi nahen. Aber nur die Schwärmerei der Sektierer habe diese Erwartung aufrecht erhalten. (So wenig Wert und Geltung mißt Ritschl also dem Apostolicum bei.) Die urchristliche Erwartung des baldigen Weltendes sei nur zur Schale, nicht zum Kern zu rechnen. L. v. d. Rchtf. u. B. 3, 565. Eine zusammenhängende Theorie von den letzten Dingen lasse sich aus vorliegenden Daten nicht erreichen, besonders auch keine klare Vorstellung über den Zustand der Seligen und Verdammten. Unterr. S. 70. 71. Wir verstehen das Nichtwissen und Nichtanerkennen der letzten Dinge, des ganzen eschatologischen Gebietes bei Ritschl: es gehört ihm zu den nebelhaften metaphysischen Dingen, die ihm über die sittliche Aufgabe weit hinausliegen, die er im „Reich Gottes“ diesseits meint nach seinem Ermessen begrenzen zu müssen, weil er ja eine direkte Beziehung zum wirklichen Reich Gottes durchaus nicht kennt.

*

Fassen wir schließlich in gedrängtem Überblick unsere Kritik nochmals kurz zusammen, so müssen wir vor allem rühmen die Energie, mit welcher Ritschl das Zentraldogma des Protestantismus auf neue, eigentümliche Weise in vielseitigem Gedankenreichtum als maßgebend für die ganze Entwicklung der Dogmatik und Ethik darzustellen versucht. Loben dürfen wir auch den von Pietät erfüllten Vorsatz, seine Lehre in Übereinstimmung mit den genuinen Ideen der Reformation zu erhalten; freilich mußten wir erkennen, wie Ritschl teils bewußt, teils unbewußt in vielfachen Gegensatz zu denselben getreten ist. Aber Anerkennung gebührt

auch der Energie seines entschiedenen ethischen Strebens, den Geist des Christentumes in den sittlichen Lebensaufgaben kräftig wirksam zu zeigen, überhaupt die Glaubenslehre nicht in unfruchtbaren transcendent-metaphysischen Spekulationen, wie manche gethan, sich verlieren zu lassen, sondern überall ihre praktisch-ethischen Ziele im Auge zu behalten. Doch was wir hier als Ritschl's Stärke rühmen, schlägt alsbald in seine schwache Seite um: während er von metaphysischen Seinsurteilen überhaupt gänzlich abstrahieren, und nur die religiösen Werturteile gelten lassen will, werden diese durch reine Subjektivität entwertet. In schroffem Dualismus verwirft er alle Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis des Seins, um einzig die religiöse Erfahrung des ächten christlichen Bewußtseins anzuerkennen. Allerdings will er die Thatsache der Offenbarung Gottes durch Christum als einzig Objektives gelten lassen, aber das Bewußtsein der Christengemeinde, welche davon Kunde geben soll, kommt selbst in bedenkliches Schwanken, da Ritschl das Schriftzeugnis auch des Neuen Testaments nur sehr mit Auswahl annimmt, also kein festes Prinzip uns bleibt. Die Wahrheiten und Thatsachen des Christentums werden somit auch wie andere Erfahrungen in Phänomene des subjektiven Bewußtseins oder in Akte des menschlichen Willens umgesetzt, was sich nach der göttlichen wie nach der menschlichen Seite zeigen muß.

Die göttliche Persönlichkeit ist eigentlich für Ritschl nur ein formaler Begriff. Die Herrschaft des Geistes über die Welt gilt ihm zwar als das einzige reelle Postulat der Vernunft, das folgerichtig auch zur Annahme eines höchsten Geistes als Weltordners hindränge. Aber nicht wie er die Weltordnung geschaffen, läßt Ritschl seinen Gott auch durch schöpferische That die Welt selbst ins Dasein rufen: nein, unerreichbar fern, unveränderlich verharret sein Gott. Er erscheint nur als der ewige unwandelbare Liebeswille, der allerdings trotz unendlicher Ferne von der Welt, weil seine Beziehung zur Welt nicht richtig vermittelt ist, nur andererseits in der Zweckbestimmung für die Menschheit selbst ganz aufgeht. Dieser Liebeswille hat von Anfang an aus der Masse der Menschheit die neue Kreatur hervorgerufen sie zu beseligen, während er die übrigen der Vernichtung preisgibt. In ihm gibt es keine Wandlung, keine Heiligkeit zur Verabscheu-

ung der Sünde, keine Gerechtigkeit zur strafenden Vergeltung, keinen Zorn und kein Mitleid, keine Sünde als objektive Rechtsverletzung, höchstens eine geschöpfliche Schwachheit, die aber kein Hindernis für die Gottesgemeinschaft ist. Es giebt für Ritschl keinerlei ethisches Handeln Gottes mit dem Menschen je nach dessen verschiedenem Verhalten. Daher ist aber auch keine Erlösung nötig, Christus erscheint nur als Offenbarer des ungetrübten göttlichen Liebeswillens, er stellt als vorbildlicher Mensch die Gemeinschaft mit Gott dar, ohne daß er zur Erlösung einer göttlichen Natur bedürfte, und ohne daß sein Tod eine ethische Notwendigkeit zur Sühnung von Sünden wäre. Und wie kein lebendiges ethisches Handeln Gottes gegen den Menschen im alten, natürlichen Leben stattfindet, so auch kein persönliches Handeln, keine reale Beeinflussung des Christen im neuen Leben abgesehen von dem zu Anfang kundgegebenen unverrückten Liebeswillen. Diese Rundgebung oder deren Absicht schon nennt Ritschl Rechtfertigung; was nach ihr im Fortschritt des Christenlebens folgen soll, ist immer Wiederholung des Bisherigen. Namentlich giebt es für Ritschl keine reale Einwirkung Christi, sondern nur Eindrücke seines Bildes zc., keine Wirkung des heil. Geistes, welcher nur eine Formbestimmtheit des göttlichen Geistes oder auch wieder der Gemeingeist heißt, und die intellektuelle und moralische Kraft der christlichen Gemeinde darstellt.

Nach der menschlichen Seite bezeichnet die Religion für Ritschl keine reale Beziehung zum überweltlichen Gott, sondern die sittliche Liebesthätigkeit im diesseitigen sogenannten Gottesreich, welches als sittlicher Organismus den Zweck der Religion erschöpft. Auch für den Menschen giebt es keine wirkliche Sünde, sondern nur Unwissenheit und Schwachheit, daher nur ein eingebildetes Schuldgefühl, das sich in unberechtigtem und unnötigem Mißtrauen gegen Gott äußert. Folgerichtig bedarf der Mensch keine Erlösung von Sünden, keine wirkliche Begnadigung in direktem Rapport mit Gott, sondern nur Aufhebung des unbegründeten Mißtrauens im eigenen Bewußtsein, Vermittlung des göttlichen Liebeswillens durch Christum in das Bewußtsein der Gemeinde und durch sie in das Bewußtsein des Einzelnen. Es giebt keine göttlichen Gnadeneinflüsse, besonders nicht im heiligen Geist, sondern nur entsprechende Thätigkeiten und Empfindungen des menschlichen Geistes. Zwischen

der Autonomie der menschlichen Persönlichkeit und der Heteronomie des göttlichen Willens ist eine unverföhnliche Diskrepanz: dort der starre, unveränderte Gotteswille, hier der menschliche Wille als das einzig Reale, was Ritschl kennt; zwischen beiden keinerlei persönlicher ethischer Verkehr, keine Einwirkung des Menschen auf Gott weder im Guten noch in der Sünde. Ritschl hat eben in seinem System nicht die einzig wahre Versöhnung zwischen Gott und Mensch durch Gnade, sondern unvermittelt geht beider Wille neben einander her: der menschliche Wille in scheinbarer Abhängigkeit vom göttlich erhabenen Willen, welcher wenigstens Richtung, Zweck und Ziel angeben soll; in der That aber bewegt sich der menschliche Wille in ungehemmter Aktivität, und selbst im Gottesdienst weiß Ritschl nur sakrifizielle Leistungen aufzuzählen. Ritschls System hat sonach wirkliche Verwandtschaft mit dem römischen Katholizismus in seiner menschlichen Vielgeschäftigkeit in Hintansetzung der göttlichen Gnade; aber keiner von beiden bringt es auch zu froher Heilsgewißheit, keiner von beiden kennt die richtige Versöhnung. — Das ewige Leben verlegt Ritschl wesentlich ins Diesseits; denn das Jenseits ist ihm ein metaphysisches Gebiet mit nichts als Fragezeichen. Auf so viele derselben weiß Ritschl auch sonst nicht Rat noch Antwort, weil er das Zeugnis der Offenbarung aus seiner berechtigten Stellung gehoben und der angeblichen christlichen Erfahrung ihre Grenzen willkürlich gezogen hat. Bei allem ernstem, aner kennenswerten Streben kommt er doch theoretisch nicht hinaus über rationalistischen Skeptizismus, und praktisch überwindet er nicht den pelagianischen Moralismus.

*

Möge diese Arbeit, welche beflissen war, ein schwieriges System nach seinem ganzen Umfang möglichst sine ira et studio darzustellen und zu beurteilen, neben gewichtigeren Leistungen anderer, welche mehr nur die eine und andere Seite dieser Theologie behandeln, manchem Amtsbruder wenigstens zu einiger Orientierung dienlich sein. Bedauerlich wäre es ja immerhin, wenn einerseits ältere Kollegen ohne irgend welche Kenntnissnahme von Ritschls Namen blindlings sich zu sehr imponieren ließen, oder unbesehen ihn ganz verwerfen wollten; bedauerlicher noch wäre es, wenn das jüngere und jüngste Theologengeschlecht, ohne bei Andern weiter

sich umzusehen, alles Heil einzig von der Ritschl'schen Theologie erwarten und nicht zuerst noch sorgsam erwägen wollte, ob denn nicht auch noch die Möglichkeit anderer dogmatischer Positionen gegeben sei, die vielleicht in Schrift und Vernunft, in Geschichte und Erfahrung recht wohl begründet sein dürften.

Der Begriff des geistlichen Amtes.

Von Dr. Heinrich Adolf Röstlin.¹

Der dogmatische Ort des Amtsbegriffs ist die Lehre von der Kirche; der Begriff des geistlichen Amtes, die Bestimmung, Ordnung und Begrenzung der Aufgaben und Pflichten desselben ist wesentlich bedingt durch den Begriff der Kirche, objektiv, weil aus dem Bewußtsein, welches die Kirche von sich selbst, von dem Umfang, Gewicht und Inhalt der ihr verliehenen Vollmacht hat, unmittelbar Vollmacht und Autorität des Amtes sich ergibt, subjektiv, weil sich im Bewußtsein des einzelnen Amtsträgers das Maß und Gewicht der Autorität, welche er den ordnungsmäßigen Organen der kirchlichen Gemeinschaft zuerkennt, bestimmt nach dem Verhältnis, in welches die empirische Kirche zur Stiftung Jesu, die Organe der kirchlichen Gemeinschaft zu dem unsichtbaren Haupte, dem Herrn, gesetzt werden. Die Erörterung des Amtsbegriffs setzt daher eine prinzipielle Verständigung über den Begriff der Kirche voraus.

Die abermalige Erörterung des Amtsbegriffs dürfte aus zwei Gründen nicht ganz überflüssig erscheinen: einmal, weil uns ein Blick auf die neuesten Werke über praktische Theologie zeigt, wie

¹ Derzeit Professor der Theologie am Predigerseminar in Friedberg (Hessen); da derselbe seine ganze theologische Bildung in Württemberg gewonnen und bisher dem praktischen Kirchendienst in Württemberg seine Kräfte gewidmet hat, dürfte es nicht unangemessen erscheinen, diese Skizze als „Studie aus Württemberg“ erscheinen zu lassen, wenn auch der äußere Anlaß, dieselbe in den Druck zu geben, erst durch des Verfassers neue Amtsaufgabe, Pastoraltheologie zu lesen, gegeben worden ist.

weit die Ansichten über diesen Grundbegriff der praktischen Theologie auseinandergehen — sodann, weil thatsächlich das konkrete Pfarramt, in welches wir mit der Ordination und Investitur eintreten, keineswegs das geistliche Amt in seiner reinen Gestalt und Abgezogenheit ist, vielmehr sich als ein *mixtum compositum* darstellt, in welchem religiöse, rechtliche und sozial-ethische Aufgaben und Pflichten einander durchdringen und neben einander hergehen, so daß es für den praktischen Geistlichen nicht immer leicht ist, im konkreten Falle die einander vielleicht widerstrebenden Pflichten in der richtigen Weise einander über- oder unterzuordnen, das konkrete Amt mit der Vielheit seiner Funktionen und — oft nur durch die besonderen Zeitverhältnisse bedingten — Anforderungen der Einheit des Amtes einzugliedern. So viel man dabei auch dem Charisma des angeborenen pastoralen Tactes überlassen mag, so unabweisbar ist für jeden Theologen ein nicht nur mit dem Begriff der Kirche in klare und genaue Beziehung gesetzter, sondern auch in sich selbst vollständig klarer, geordneter, die einzelnen Momente in das richtige Verhältnis zu einander und in das richtige Gleichgewicht gegeneinander bringender Amtsbegriff; denn ein solcher ist die Voraussetzung des pastoralen Tactes und dient demselben im einzelnen Fall zur Orientierung.

Gehen wir vom empirischen Pfarramt aus, dem Amt der bestimmten, rechtlich umschriebenen Kirchengemeinschaft, so lassen sich die mannigfaltigen, aus der gliedlichen Organisation der Gemeinde, aus der rechtlichen Verfassung der Kirche und aus der Bedeutung derselben als eines sozialen Körpers sich ergebenden Obliegenheiten des Pfarramtes vorläufig unter die Funktionen des *διδασκειν*, *ἐπισκοπεῖν*, *διακονεῖν*¹ subsumiren, ohne daß wir mit dieser Subsumtion einen andern Anspruch erheben als den einer vorläufigen Klassifikation der verschiedenen pfarramtlichen Verrichtungen. Zunächst wäre nun zu bestimmen, in welches Verhältnis diese drei Funktionen zu einander zu setzen, ob sie alle drei einander gleichgeordnet oder eine den andern übergeordnet zu denken sind; die Entscheidung darüber hängt genau damit zusammen, welche

¹ So J. T. Beck, Pastorallehren des Neuen Testaments. Gütersloh 1880, S. 22.

Bedeutung man innerhalb des Begriffs der Kirche der sozialen Gliederung der kirchlichen Gemeinschaft beimißt: wer die letztere für wesentlich erklärt, wie z. B. die römisch-katholische Kirche, der wird jene drei Funktionen mindestens für gleich wesentlich erklären, eventuell die des *επισκοπειν*, des achthabens auf die *externa politia*, die *societas* der Kirche und Gemeinde, den beiden andern überordnen und voranstellen. Wer dagegen die soziale Gliederung, die gemeindliche Organisation nur als Mittel wertet für die Aufrechterhaltung und Freihaltung des in Wort und Sakramenten gegebenen Wesensfundamentes der Kirche, der wird das *διακοπειν* wie das *επισκοπειν* der Aufgabe des *διδασκειν* unterordnen, nicht bloß die Verkündigung und richtige Teilung des Wortes für die wesentliche und erste Aufgabe des Amtes erklären, hinter welcher alle übrigen zurückzustehen haben, sondern auch das Wort zum Prinzip und Maßstab für das *επισκοπειν* und *διακοπειν* machen.

Die Entscheidung hängt an der Bestimmung des Begriffs der Kirche. Auf den ersten Blick erscheint es, um diesen für unsern Zweck zu bestimmen, als das Einfachste, unmittelbar auf die Stiftung Jesu Christi zurückzugehen, die empirische Kirche zu messen an der Original-Gestalt der apostolischen Gemeinde, alles, was in dieser nicht angeordnet oder präformiert ist, für indifferent, nebensächlich, nicht zum Wesen der Kirche gehörig zu erklären, die Grundzüge der Ur-Kirche aber als die wesentlichen Grundzüge der Kirche überhaupt in Anspruch zu nehmen. Allein damit würden wir den Fehler der Irvingianer und anderer Sekten begehen und das Wesen, den Begriff der von Christo gewollten Gemeinschaft ohne weiteres mit deren erster Realisierung durch die Apostel, mit der ersten (auch ihrerseits durch zeitliche Verhältnisse bedingten, somit transitorische Elemente und Formen enthaltenden) Erscheinungsweise oder Existenzform identifizieren, beziehungsweise die apostolische Gemeinde nicht bloß nach ihrem inneren Wesensgrund und den aus diesem sich ergebenden wesentlichen Grundzügen, sondern nach ihrer gliedlichen Organisation, also ihrer irdisch-menschlichen Seite dogmatisieren, wobei dann die große Frage entstünde, bis zu welchem Zeitpunkte die normative Vorbildlichkeit des apostolischen Zeitalters reicht. Vorausgesetzt aber, daß es uns gelänge, die wesentlichen Grundzüge der Stiftung Jesu an deren erster

Existenzform klar und scharf zu bestimmen und damit den Willen des Herrn in Bezug auf die Kirche zu präzisieren, gewinnen wir doch damit — weil wir von der ersten Existenzweise ja ausdrücklich abstrahieren müssen — erst einen Maßstab, einen Kanon für die Aufzeigung der wesentlichen Grundzüge der Stiftung Jesu an der Kirchengemeinschaft, dem Organismus, wie er vor uns liegt: und es wird damit erst noch einmal die Aufgabe gestellt, die dem wirklichen Organismus im Verlauf der Entwicklung angewachsenen Glieder und Funktionen (nicht bloß als wesentliche oder minder wesentliche überhaupt zu bezeichnen, sondern) durch die genaue Bestimmung des Verhältnisses, in welchem sie je für sich allein und in ihrer Gesamtheit zu dem bedingenden Wesensgrund stehen, ihren Wert positiv zu bestimmen; denn darauf kommt es für die Orientierung in der Praxis wesentlich an, daß man nicht bloß zwischen Wesentlichem und minder Wesentlichem zu scheiden wisse, an jenes seine Kraft wende und sich halte, dieses aber mit der Menge der übrigen *Abiaphora* für etwaige spezielle Liebhaber liegen lasse (wie z. B. Liturgie, Verfassungsfragen, innere und äußere Mission), sondern das positive Verhältnis kenne, in welchem diese sogenannten *Abiaphora* im Wesen der Kirche zu diesem selbst stehen, und genau bemessen könne, welches Gewicht sie für die praktische Amtsthätigkeit haben, in welchem Maß und Umfang sie dieselbe in Anspruch nehmen dürfen und müssen.

Daher wird es sich empfehlen, erst den lebendigen Organismus, wie er als ein durch die Geschichte gewordener das Objekt der amtlichen Wirksamkeit bildet, ins Auge zu fassen und erst den Stoff wie das Gebiet anzugeben, auf welches jener Kanon des Kirchenbegriffs anzuwenden ist, oder es wird sich empfehlen, auszugehen von der in der Gegenwart gegebenen empirischen Kirche.

Allein die Kirche, ob sie auch eine geistige Einheit darstellt tritt uns in der Welt thatsächlich nur als Kollektivum entgegen, als eine Vielheit von rechtlich geordneten und gegeneinander abgegrenzten Kirchengemeinschaften; nur durch Abstraktion von der Thatsache dieser Vielheit gewinnen wir zunächst die Vorstellung der ideellen Einheit: entspricht dieser ideellen Einheit eine substantielle, so fragt es sich, wie gewinnen wir diese? wie erhalten wir die Merkmale, welche den Begriff der Kirche, sofern sie in allen Kirchengemeinschaften als dieselbe enthalten ist, bestimmen?

Der treue Sohn seiner Kirche wird zum Voraus geneigt sein, das Wesen der Einen Kirche, die substanzielle und ideelle Einheit der empirischen Kirchen, nach dem Maßstab zu bestimmen, welchen der Kirchenbegriff der eigenen Kirche an die Hand giebt, und das als einheitliche Grundlage zu bezeichnen, was der Kirchenbegriff der eigenen Kirche als solche bestimmt. Allein wir haben nicht das Recht, z. B. von vornherein den lutherischen Kirchenbegriff zum Maßstab zu machen, nach welchem sich das Recht richten müsse, mit welchem eine Kirchengemeinschaft sich zur Kirche Christi rechnen dürfe. Diesen Maßstab könnte nur der Kanon der Stiftung Jesu selbst, also nur der ausdrücklich an diesem geprüfte und bewährte lutherische Kirchenbegriff bilden. Dazu kommt, daß, wenn auch der bekennnismäßige Begriff von der Kirche nicht durch neue Bekenntnisse abgeändert ist, also sozusagen noch zu Recht besteht, doch thatsächlich das Bewußtsein von der Kirche, ihrem Wesen und ihren Aufgaben gerade innerhalb der lutherischen Kirche vielfach ein andres geworden ist, z. B. die gliedliche Organisation, die Diaconie u. a. mit dem Begriff der Kirche verknüpft, welcher streng genommen nur das ministerium verbi, das Kultusamt erzeugt, während es über andere Momente, welche ursprünglich in engste und direkteste Beziehung zum Wesensbegriff der Kirche gesetzt wurden, freier denkt, wie über die Differenz in der Abendmahllehre. Die Thatsache der Union stempelt auch die evangelische Kirche zu einer Kollektiv-Einheit der lutherischen, reformierten und unierten Kirche, innerhalb deren der Rechtseinheit keineswegs die substanzielle Glaubenseinheit entspricht, vielmehr die Voraussetzung zu Grunde liegt, daß die thatsächlich vorhandenen Glaubensdifferenzen die Einheit in der Hauptsache nicht aufheben können, die Voraussetzung also, daß gewisse Merkmale, welche den Sonderkirchen als wesentliche, die gliedliche Einheit aufhebende erschienen, wie z. B. die Übereinstimmung in der Abendmahllehre dies in Wahrheit nicht seien, vielmehr zu unwesentlichen herabgesetzt werden müssen. Damit ist aber thatsächlich dem lutherischen Begriff der Kirche die normierende Autorität abgesprochen, wenn dies auch nicht offiziell ausgesprochen wird. Andererseits nun aber die der Union zu Grund liegende Vorstellung von der Einheit der Kirchen begrifflich zu fixiren, zum Ausgangspunkt und zum Maß-

stab zu nehmen, nach welchem das Wesentliche und Unwesentliche in dem Begriff der Kirche zu scheiden wäre, würde uns einerseits den Vorwurf der *petitio principii* zuziehen, andererseits über den Umfang der evangelischen Kirche nicht hinausführen. Unsere Aufgabe aber ist, die Wesensmerkmale der Gesamtkirche zu gewinnen. Es erscheint daher angezeigt, die Kollektiv-Einheit der Gesamtkirche in ihre wesentlichen Bestandteile zu zerlegen, das, was jeder Einzelkirche als das für den Begriff der Kirche Wesentliche, Maßgebende und Entscheidende erscheint, herauszustellen und mit dem Begriff des Amts in Beziehung zu setzen, die so gewonnenen Anschauungen von Kirche und Amt an der Stiftung Jesu zu normieren, beziehungsweise durch dieselbe zu korrigieren.

Wir gehen aus von dem Kirchen- und Amtsbegriff der römisch-katholischen Kirche, wie derselbe seit 1870 in voller Konsequenz abgeschlossen vorliegt. Es empfiehlt sich dies schon aus dem Grunde, weil die ursprünglichen Bestimmungen der evangelischen Kirchen voll gewürdigt werden können nur im Gegensatz gegen die römisch-katholische Auffassung, deren volle, logische Konsequenz die vatikanische Papstkirche ist.

I.

Der Kirchenbegriff der römisch-katholischen Kirche ist die logische Substruktion des kirchlichen Gesamtorganismus, als welcher uns diese Kirche entgegentritt; dieser ist die konsequente und volle Ausgestaltung seines Begriffs. Der letztere ist der adäquate Ausdruck des hochgesteigerten Selbstgefühls, welches die als folgerichtig erkannte Entwicklung der Stiftung Jesu Christi in ihrem ganzen Umfange und nach allen Seiten dogmatifiziert, ohne zu unterscheiden zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem, Notwendigem und Zufälligem, absolut Gültigem und geschichtlich Bedingtem oder relativ Notwendigem: das Geschichtlich-Gewordene wird als das Absolute, durch Begriff und Idee der Kirche Bedingte und Gegebene gesetzt. Die durch die Kirche geforderte und gewirkte Gesellschaftsgliederung ist die notwendige Auswirkung ihrer Idee, somit für den Begriff der Kirche wesentlich.¹

¹ Die Thatsache eines ununterbrochenen Zusammenhangs der Überlieferung mit der Originalgemeinde des Herrn — gewiß ein nicht zu

Das Subjekt der Kirche ist zwar formell und dem Namen nach der erhöhte Christus, sofern alle Autorität der Kirche auf Ihn zurückgeht; materiell und der Sache nach aber tritt die Hierarchie, beziehungsweise deren monarchische Spitze, der Papst, an die Stelle des Herrn als der aktuelle Vollstrecker des Testaments Jesu. Das eigentliche handelnde Subjekt der Kirche ist also der Papst. Daher deckt sich mit dem der thatsächlichen Entwicklung der römischen Kirche zu Grunde liegenden Begriff vollständig Bellarmins bekannte Definition, nach welcher die Eine und wahre Kirche ist „coetus hominum ejusdem christianae fidei professione et eorun-

unterschätzendes Moment für die Sicherheit und Reinheit der Überlieferung — wird, wiewohl sich weder die Lückenlosigkeit noch die absolute Reinheit der römischen Überlieferung erweisen läßt, gesteigert zum zureichenden Grund und zur ausschließlichen Garantie der Authentie und Apostolizität der römischen Lehre.

Die zunächst durch die Entwicklung der Kirche selbst naturgemäß sich ergebende, auf römischem Gebiet namentlich durch die Solidarität der Kultur begünstigte Einheitlichkeit und Gleichförmigkeit in Sitte, Kultus, Gesellschaftsform wird gesteigert zum Gesetz der Einheit und als solches zum Wesensmoment im Begriff der Kirche erhoben.

Die gesellschaftliche Organisation insbesondere, auf deren Form sicherlich die Idee des römischen imperiums (vgl. H. Schmidt, die Kirche, ihre biblische Idee 2c. S. 135) unwillkürlich eingewirkt hat, wird — ob sie gleich nur geschichtlich bedingt war — zum Wesensmoment der Kirche erhoben, für die durch die Idee der Kirche geforderte, einzig berechtigte und einzig mögliche erklärt.

Kurz die römische Kirche so wie sie in Lehre, Kultus, Hierarchie geworden ist unter dem Einfluß der Zeitbedingungen, wird erklärt für die den Begriff der Kirche deckende Erscheinungsform, für die einzig mögliche, ausschließliche und volle Verkörperung der Idee, für die logische Folge und absolute Verwirklichung der Stiftung des Herrn. „In ihrem äußeren Dasein und mit ihren Formen und Satzungen ist die Kirche das Reich Gottes.“ (Julius Röstlin, das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte des Neuen Testaments. Gotha 1872, S. 8. Vgl. H. Schmidt, die Kirche, ihre biblische Idee und die Formen ihrer geschichtlichen Erscheinung. Leipzig 1884, S. 123 ff. § 13; S. 135 „Im Wesentlichen ist die Kirche so, wie sie ist, die heilige, in allen ihren Funktionen normale.“)

dem sacramentorum communione colligatus, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris vicarii, romani Pontificis“.¹

Da in der katholischen Kirche Idee und Erscheinungsform im Grunde zusammenfallen, wenigstens qualitativ, wenn auch nicht quantitativ, so kann die Aufgabe der Kirche nicht als eine transcendente, überweltliche, sondern nur als eine immanente, innerhalb der Welt sich abschließende gedacht werden; wohl wirken die Kräfte und Gnadenmittel hinüber, aber ihre Ursächlichkeit, ihre Kraftsubstanz, wenn wir so sagen dürfen, liegt durchaus diesseits in der irdischen Anstalts-Kirche. Die Aufgabe der letzteren ist die Erzeugung ihrer selbst; die irdische Kirche als vollständig ausgebildeter gliedlicher Organismus ist sich Selbstzweck, ihr Streben kann nur das der Expansion sein: Wachstum nach außen, Aufsaugung des außerhalb des kirchlichen Gesellschafts-Organismus befindlichen Personen-Stoffes, Eingliederung der Menschheit in den Organismus der Kirche.

Hieraus ergibt sich für den Begriff des Amtes, daß es wesentlich Organ der irdischen Kirche, ja, sofern das eigentliche Wesen, die Substanz und Kraft der Kirche in der gliedlichen Organisation liegt, die wesentliche Form, die Lebensfunktion, die Existenzweise der Kirche als des anstaltlichen, hierarchischen Gefüges ist; die Kirche kann nicht anders zur Erscheinung kommen, als in dem Organismus der hierarchisch gegliederten Ämter.

Daher ist das Amt ebenso wesentlich göttliche Stiftung, wie die Kirche selbst, denn es ist als deren Form im Begriff der Kirche mitgesetzt.

Die Autorität und Legitimation des Amtes derivirt zwar formell und theoretisch betrachtet von Christus als dem Stifter und ideellen Subjekte der Kirche; materiell und in der Praxis aber ist

¹ Vgl. die bekannte Definition des Sylvester Prierias, welche sich die römische Kirche seit 1870 völlig angeeignet hat, wenn dies auch von Seiten mancher katholischer Theologen in Abrede gezogen wird: „ecclesia universalis essentialiter est convocatio omnium credentium; virtualiter ecclesia romana et Pontifex maximus; ecclesia romana repraesentative est collegium cardinalium, virtualiter autem est pontifex maximus.“

das Subjekt des Amtes die Kirche, beziehungsweise der Organismus der Hierarchie, beziehungsweise deren Spitze: der Papst; der römische Geistliche ist im vollen und ausschließlichen Sinne der Beamte des Papstes als des legitimen Stellvertreters und Testaments-Vollstreckers Jesu. Der Gehorsam gegen den Papst ist die Probe und der Erweis des Gehorsams gegen den Herrn selbst: ein wirklicher Widerspruch zwischen dem Willen des Herrn und dem seines Statthalters ist auf dem Boden der konsequenten katholischen Anschauung ausgeschlossen, nicht denkbar: die Annahme der Möglichkeit eines wesentlichen Widerspruchs ist schon ein Beweis, daß der Boden des strengen katholischen Kirchenbegriffs bereits verlassen ist: weil nach demselben die irdische, hierarchisch-verfaßte Kirche in ihrer thatsächlichen Gestalt der von dem Herrn gesetzte Heilsorganismus im absoluten Sinne ist, so wäre ein Widerspruch zwischen dem im Papst (wenn er formell richtig *de cathedra* beschließt) zum Ausdruck kommenden Willen mit dem des Herrn ein Widerspruch des Herrn gegen sich selbst, eine Abläugnung Seines eigenen Willens, was nicht denkbar ist. Daher muß die vatikanische Kirche gegen Thatfachen der Geschichte, wie sie der Bischof Hefele 1870 konstatiert hat („*Causa Honorii Papae. Neap. 1870*) einfach die Augen verschließen oder sie weg-erklären.

Inhaltlich besteht die Aufgabe des Amtes einerseits in der absoluten Einigung des persönlichen Wollens und Meinens mit dem der Kirche, d. h. des Papstes, andererseits in der Eingliederung der Einzelnen in die Kirche und Erhaltung der Einzelnen bei und innerhalb der Kirche. Der Einzelne ist somit Gegenstand des Amtes, Objekt der amtlichen Thätigkeit, sofern er den Stoff zu bilden hat, auf welchen die Form, das hierarchische Gefüge anzuwenden ist, also nicht sowohl in seiner Eigenschaft als geschlossene Einzelpersönlichkeit, sondern nach seiner Kirchenfähigkeit, als möglicher Unterthan der Kirche, als eventuelles Glied derselben.

Daher kommt er in Betracht nicht bloß nach seinen religiösen Bedürfnissen: vielmehr handelt es sich um die Eingliederung des Einzelnen in die Kirche nach allen seinen Verhältnissen, Beziehungen und Kräften; die dem Einzelnen zugewandte *cura animarum* zielt auf die völlige Einigung seines Wollens und Strebens mit dem

der Kirche, auf absolute Unterwerfung in allen Beziehungen, oder die katholische Seelsorge ist wesentlich Seelenbeherrschung im Auftrag und Dienst der Kirche, beziehungsweise der Hierarchie, um durch völlige Einigung der Einzelnen mit der Kirche dieselben des Gnadenschatzes teilhaftig zu machen, den die Kirche ausspendet.

Die Funktionen des *διδασκειν* und des *διακομειν* sind der Hauptfunktion des *επισκοπειν* untergeordnet; diese ist der Zweck, jene sind nur Mittel; die Seelenleitung umfaßt den Einzelnen nach allen seinen Beziehungen, daher denn auch die großartige Entwicklung der auf sie hinwirkenden zielbewußten *διακονια* und *διδασκαλια* (in Presse, Schule, Kirche.)

Das Gesagte wird bestätigt durch das Studium der katholischen Pastoraltheologie: diese ist in letzter Beziehung die Anweisung zu erfolgreicher, zielbewußter Führung und Bewertung des Kirchenamtes; sie ist Amtstechnik im vollen Sinne des Wortes, ihr Ideal die Kunst, alle Mittel und Funktionen des Amtes nicht allein stiftungsgemäß, korrekt und ebendamit wirksam zu vollziehen, sondern im Dienste der Seelenführung, der Werbung der Einzelnen für die Kirche, zu verwerten. Mit der völligen Eingliederung in den Organismus der Kirche ist das Ziel erreicht; ein über intensive Kirchlichkeit hinausliegendes, innerhalb der Kirche zu erstrebendes ethisch-religiöses Ideal und demnach eine Tieferführung der Einzelnen im ethischen Sinn kann es nicht geben, weil das bei dem Einzelnen zu erreichende Ideal die intensive Kirchlichkeit ist und das Maß dieser das Maß des Heils für den Einzelnen bedingt. Damit stimmt ganz die Erfahrung überein, welche manche Konvertiten gemacht und ausgesprochen haben, daß die auf ihre Person gerichtete intensive Aufmerksamkeit und Zuverlässigkeit des kirchlichen Amtes von da an in auffallender Weise nachläßt, da sie der katholischen Kirche voll und ganz angehören, gleichsam die Brücke hinter sich abgebrochen haben.

Die Geschichte der Seelsorge innerhalb der katholischen Kirche zeigt ferner, daß in den Zeiten, in welchen wie im früheren Mittelalter die Omnipotenz der Kirche als der zureichenden und ausschließlichen Heilsanstalt im Bewußtsein der Zeit absolut fest steht, das pastorale Thun sich auf die korrekte Vollziehung und Handhabung der regimentlichen und liturgischen Funktionen und auf die

Beherrschung der Massen durch die regimentlichen und sakramentalen Privilegien der Kirche beschränkt.¹

In dem Maße jedoch, als diese Omnipotenz gefährdet erscheint, wie z. B. in Zeiten der Häresie, richtet sich die pastorale Thätigkeit vom Kollektivum der Masse speziell auf den Einzelnen, im Interesse der Kirche, mit dem Zweck, denselben bei der Kirche zu erhalten. So übten die Mönche des Mittelalters, voran ein Bernhard von Clairveaux spezielle und intensive Seelsorge; aber weil das Heil ausschließlich an die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche gebunden erschien, war auch hier die Seelsorge d. h. die Sorge für das Seelenheil des Einzelnen untergeordnet der Seelenbeherrschung, beziehungsweise hatte sie diese zum Ziel.

Den tiefsten Einschnitt auch im Leben der römischen Kirche machte die Reformation. Sie rüttelte die ihrer Omnipotenz allzu sicher gewordene Hierarchie aus dem Gefühl der Sicherheit auf: die Thatsache der Sezession bewies, daß die Funktionen des Amtes an sich nicht zureichende Mittel der Seelenleitung seien, wenn sie nicht getragen sind von Persönlichkeiten, welche sie zielbewußt verwenden und so wirklich der Kirche dienstbar machen, da sie sonst als rein mechanische Ursachen wirken. Damit war die Forderung gegeben, daß die Amtsträger der Kirche das wirklich werden müßten, was sie dem Begriff der Kirche nach sein sollten, nicht bloß Repräsentanten der Amtsgewalt, sondern die Aktualität der Kirche, die lebendige, bewußte Kraft, welche das Amt beseelt, die in diesem liegende Kraft zur *causa efficiens* macht, welche die Kirche dem Personenbestand nach erzeugt und erhält. Die Persönlichkeit des Amtsträgers gewinnt erhöhte Bedeutung, die Frage der Ausbildung der Geistlichen lenkt die größte Aufmerksamkeit auf sich, die Pastoraltheologie nimmt im 17. Jahrhundert in Frankreich, im 18. in Deutschland neuen Aufschwung und es weht ein warmer, idealer Hauch aus vielen der betreffenden Schriften. Allein konsequenterweise konnte das Ziel kein anderes sein, als die Erziehung

¹ Wie denn in solchen Zeiten auch die Pastoral herabstinkt zur Lehre vom geistlichen Handwerk, zur bloßen Lehre vom richtigen Vollzug der Amtshandlungen vgl. die *Synodica ad Presbyteros* des Rotherius Veron. († 974), den *Mikrologus de ecclesiasticis observationibus* des Ivo de Chartres († 1125) u. a.

der Geistlichen zu Organen der Kirche im vollen und absoluten Sinn, die völlige Einigung ihres Bewußtseins mit dem der Kirche, die völlige Identifizierung des eigenen Lebenszwecks mit dem der Kirche. Wie mächtig auch der Zauber ist, den z. B. ein Sailer als Pastoraltheologe ausübt, wie aner kennenswert es ist, daß er den Seelsorgern als Hirten-Ideal den Herrn selbst vor die Seele stellt, so darf man nicht vergessen, daß auch bei ihm die ethische Aufgabe, Christum abzubilden, der kirchlichen untergeordnet ist, die Vollkommenheit der Person und des Wandels in letzter Beziehung nur als Mittel erscheint, um die Seelen anzuziehen, für den Dienst und das Interesse der Kirche zu gewinnen, zu führen — daß also bei aller Idealität und Reinheit der Auffassung auch ein Sailer das Niveau der katholischen Pastoral nicht überragt, nach welcher das Ziel und die Aufgabe der Seelsorge die Erziehung zur Kirche, der leitende Gedanke der Pastoral die Ehre der Kirche ist. So hoch bedeutend die pastoral-theologischen Leistungen der neueren und neuesten Zeit sind, so beweisen sie nur, daß das Amt der katholischen Kirche seinem Wesen nach Dienst der Hierarchie, Dienst der sichtbaren Kirche im ausschließlichen Sinne ist; und dies kann nicht anders sein, da die Kirche für den Katholizismus das gegenwärtige Gottesreich ist.

*

Die Reformatoren¹ sind nicht darauf ausgegangen, eine neue Kirche der bisher zu Recht bestehenden, die Heilsgnade verwaltenden und auspendenden Kirche gegenüberzustellen, d. h. vom Standpunkt aus, auf dem sie standen, geredet, eine Sekte zu bilden. Innerhalb der geschichtlich gewordenen abendländischen Kirche, auf dem Boden der gemeinsamen Heilserfahrung der christlichen Gesellschaft verharrend, wollten sie nur die Kirche auf ihre Wesensgrundlage zurückführen, um sie zu ihrem eigentlichen Zwecke, dem Heil des Einzelnen, ins richtige Verhältnis zu bringen unter dem bestimmenden und leitenden Gesichtspunkt der persönlichen Heilserfahrung.

¹ Vgl. hierüber die vortreffliche Ausführung von A. Ritschl „Die Entstehung der lutherischen Kirche“ in der Zeitschrift für Kirchengeschichte von Brieger I. S. 51. Ebenso Julius Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche. Stuttgart 1853.

Nach der katholischen Anschauung war das Heil des Einzelnen das Produkt der Kirche als solcher im vollen und ausschließlichen Sinn und daher qualitativ wie quantitativ identisch mit dem Vollbesitz und Vollgenuß der von der Kirche verwalteten Gnadengüter. Luthers persönliche Heilserfahrung hatte zum Mittelpunkt die Thatsache, daß einmal der Vollbesitz und Vollgenuß der kirchlichen Rechte und Gnaden nicht identisch sei, sich nicht decke mit dem Vollbesitz des Heils, den ersehnten Frieden mit Gott nicht gewähre, sodann, daß eben dieses wirkliche Heil nicht das Produkt der Kirche als solcher, des regimentlichen, sakramentalen, gliedlich verfaßten, Organismus sei, vielmehr des letzteren Kraft versage an dem Punkt, wo die Schrecken des Gewissens beginnen und die Seele anfängt nach Gott zu schreien; daß vielmehr das Heil bestehe in der persönlich ergriffenen Gewißheit der Vergebung der Sünden, die Ursache des Heils einzig und allein die durch Christus vollbrachte Erlösung, subjektiv der diese annehmende und aufnehmende Glaube sei.

Damit ist schon ausgesprochen, daß die Kirche als solche nur noch im beschränkten Sinne als Heilmittel gefaßt werden kann, da die *causa efficiens* des Heils im vollen Sinne der persönliche Christus ist; zugleich ergibt sich, daß die Zugehörigkeit zur Kirche, zur gliedlichen Organisation der christlichen Gesellschaft nicht sowohl *causa* als bloße *conditio sine qua non* des Heils sein kann. Wenn schon die Wirkjamkeit und Heilskraft der von Christo selbst gestifteten Sakramente nicht in ihnen selbst liegt, in dem korrekten Vollzug, sondern im persönlichen Wort Christi; wenn also schon sie nur durch und mit Christi Wort wirken, niemals *ex opere operato*, so kann auch der gliedlichen Organisation nur die Bedeutung eines Mittels zukommen, um den geordneten Vollzug der Sakramente in Verbindung mit Christi Wort zu ermöglichen und zu garantieren.

Fällt der Besitz des Heils nicht mit dem Besitz der kirchlichen Rechte zusammen, ist die Kirche als gliedliche Organisation nur die Vermittlerin der eigentlichen, das Heil bringenden und versiegelnden Gnadenmittel, so kann auch der Personenbestand der Kirche nicht zusammenfallen mit den wahrhaft Erlösten, die nicht bloß, sofern sie zur Kirche gehören, unter dem heiligenden und

heilschaffenden Einfluß von Wort und Sakramenten stehen, sondern im lebendigen Glauben Christum in sich aufgenommen haben als ihr Lebensprinzip und Lebensideal; oder es ist zu unterscheiden zwischen solchen, die nur zur Kirche als der gliedlich organisierten christlichen Gemeinschaft gehören, und solchen, welche innerhalb derselben das Heil wirklich gefunden haben und im Personleben bethätigen und auswirken.¹

Hieraus ergibt sich denn, daß die gesellschaftlich organisierte Kirche, der hierarchisch gegliederte Organismus weder causa efficiens des Heils ist, noch mit der Gemeinschaft der wahren Christen zusammenfällt dem Umfang nach, weder die volle Auswirkung des Christentums, noch die adäquate Verwirklichung der Stiftung Jesu darstellt, sondern nur das Gebiet, innerhalb dessen das Heil zu finden ist, und die Organisation, welche das Heil vermittelt.

Die erste Formulierung des neuen, durch die Heilserfahrung des Einzelnen bedingten Bewußtseins von der Kirche liegt bekanntlich im siebenten und achten Artikel der augustana vor.

Die Frage, auf welche diese beiden Artikel Antwort geben wollen, war nicht die: „wie unterscheidet sich die wahre Kirche von der falschen?“ sondern: „was an und in der Kirche ist das Heilwirkende, Heilschaffende, also Wesentliche?“²

(Schluß folgt.)

¹ Die Behauptung, die katholische Kirchenlehre und die evangelische unterscheiden sich wesentlich dadurch, daß die erstere nur eine sanctitas im objektiven, die letztere dagegen eine solche im subjektiven Sinne anstrebe, ist schief, denn sie setzt für die katholische und für die evangelische sanctitas ein und dasselbe *γενος* voraus und sucht den Unterschied nur in der verschiedenen Stellung des Subjekts zu der gemeinsamen Norm. Allein die Verschiedenheit liegt vielmehr im Objekt, in der Art der Norm: der Katholik ist heilig im subjektiven Sinn, wenn er das Heiligkeitsgesetz der Kirche als Lebensnorm in sich aufgenommen hat, der evangelische Christ nur, wenn er Christum in sich Gestalt gewinnen läßt, oder die katholische und die evangelische sanctitas unterscheiden sich dadurch, daß jene ein Gesetz (der Kirche), diese ein persönliches Ideal zur Norm hat.

² Nicht um den Gegensatz zwischen wahrer und falscher Kirche handelt es sich, sondern um die Frage nach der wahren und falschen Katholizität, um die Frage: ob die hierarchische Verfassung die kirchengesellschaftliche Organisation das Heil bedinge, oder nicht, ob diejenigen, welche die erstere zum bloßen Mittel herabsetzen, den gemein-

samen Boden der Kirche verlassen oder nicht. Die Evangelischen wollten dem Vorwurf der Härese oder Secessio entgehen durch den Nachweis, daß die gliedliche Organisation nicht das Heil wesentlich bedinge, somit nicht zu den Wesensmerkmalen der Kirche, sofern unter dieser die das Heil vermittelnde Gemeinschaft verstanden wird, die Heilsanstalt, gehöre, dies Auseinandergehen bezüglich der regimentlichen und sakramentalen Organisation keine wirkliche Kirchentrennung begründe, die Evangelischen also, indem sie die katholische Hierarchie anfochten, damit nicht das Wesen der Kirche antasteten. Das war 1530 die Lebensfrage für die Evangelischen, ob sie dadurch, daß sie den persönlichen Heilsbesitz von der Hierarchie loslösten, die Rechtfertigung und Versöhnung von der gliedlichen Organisation unabhängig machten, Ketzer oder Schismatiker de jure würden.

Freilich, erklärten die kirchlichen Oberen die geschichtlich gewordene gliedliche Organisation mit ausdrücklicher Bestimmtheit für die Wesensgrundlage und notwendige Existenzbedingung der Kirche, so machten sie ebendamit das persönliche Heil abhängig von der menschlichen Vermittlung, setzten an die Stelle Christi — nicht mehr aus Irrtum, sondern mit dem Bewußtsein der Konsequenz — die Kirche, oder die Hierarchie — und dann hörte die katholische Kirche für das Bewußtsein der Evangelischen auf, die wahre Kirche zu sein; dann, aber auch dann erst standen die Evangelischen vor der Frage — nicht sowohl noch einer neuen Kirchenbildung — sondern der Sicherung der aus der Rechteinheit und Kirchengemeinschaft der römisch-katholischen Kirche ausgeschiedenen wahren Kirche in ihrem Beharren auf dem wahren Wesensgrunde; dann erst entstand die Frage, ob es überhaupt ein äußeres Merkmal und welches (Merkmal) es gebe, durch welches die so gewordene Kirche als die wahre, auf dem rechten Wesensgrund stehende sich ausweisen könne. Die Meinung der Begriffsbestimmung der Augustana wird, wie Ritschl mit Recht betont, nur richtig erfaßt, wenn man diese Bestimmungen versteht im Gegensatz zur Anschauung des Katholizismus, welcher die Kirche identifiziert mit der externa politia, mit dem Gefüge der Hierarchie, der societas externarum rerum ac rituum, der äußeren, auf bestimmte Weise verfaßten kirchlichen Rechtsgemeinschaft; sie wollen genommen sein (Ritschl a. a. O. 65) nicht als erschöpfender oder auch unmittelbar praktischer Begriff der Kirche, sondern als kritischer Kanon zur Beurteilung der empirischen Kirche, speziell zur Unterscheidung des Wesentlichen und des Unwesentlichen in der Erscheinung der Kirche, der Wesensfundamente und der Zufälligkeiten der irdischen Existenz, der Daseinsbedingungen und der transitorischen Daseinsform. Die Frage, ob es eine irdische Kirchengemeinschaft gebe, auf welche die Bestimmungen volle Anwendung fänden, war noch gar nicht gestellt, die Frage gar, ob dies „die evangelisch-lutherische Kirche“ sei, war gar nicht in Sicht, noch nicht im Bereich der Möglichkeit.

Druckfehler-Berichtigung in Jahrg. 1885, 1. Heft:
 S. 76 Z. 2 schreibe Mc. statt Mt. — S. 77 Z. 9 schreibe geneigt statt gewiß.
 S. 77 Z. 14 schreibe vierte statt dritte.

Der Begriff des geistlichen Amts.

Von Dr. Heinrich Adolf Köstlin in Friedberg.

(Fortsetzung.)

Das Neue, Entscheidende und Durchschlagende in der evangelischen Anschauung von dem Wesen der Kirche liegt in der Unterscheidung der *ecclesia proprie dicta* und der *ecclesia late dicta*, in der Ausschcheidung und Fixierung dessen innerhalb der kirchlich gegliederten christlichen Gesellschaft, was das Wesensfundament für das Heil bildet, dieses bedingt und erzeugt, und in der Zusammenfassung derjenigen zum Begriff der Kirche, welche im Besitz des Heils sind im Unterschied von denjenigen, welche nur unter der Wirksamkeit, im Bereich von Wort und Sakrament stehen, also in der scharfen Unterscheidung der Kirche, sofern sie eine äußerlich erkennbare, gesellschaftlich organisierte menschliche Gemeinschaftsform bildet, und der Kirche, sofern sie Heilsanstalt ist. Die erstere ist die Daseinsphäre, wenn wir so sagen dürfen, der geometrische Ort für die letztere. Wesentlich an ihr und in ihr ist nur das, was wirklich zur Erzeugung des Heils notwendig ist, also Wort und Sakramente; die gesellschaftliche Form, die gliedliche Verfassung, die anstaltliche Organisation ist für das Heil wesentlich nur in der bestimmten Beziehung auf diese Wesensfunktionen, sofern sie dieselben in ihrer Thätigkeit stützt und garantiert; im übrigen aber kommt ihr nur transitorische Bedeutung zu, sie ist nur die Voraussetzung für die geschichtliche Existenz der Kirche als einer menschlichen Gemeinschaftsform.¹

¹ Dies ist der Sinn der Unterscheidung, die sich nicht mit der späteren Unterscheidung der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche deckt; auch die *ecclesia proprie dicta* ist sichtbar, aber nur nach ihrem

Hienach bestimmt sich der Begriff des Amtes.¹

Auf katholischer Seite ist das Amt als die Hierarchie die wesentliche Existenzform, die Lebensfunktion der Kirche. Auf evangelischer Seite ist die Lebensfunktion der Kirche die Heilsverkündigung im Wort und die Heilsversiegelung in den Sacramenten; wesentlich für die Kirche ist damit derjenige Dienst, diejenige Einrichtung, welche diese Lebensfunktion in Wirksamkeit setzt; wesentlich für die Kirche ist also, daß überhaupt ein ministerium docendi evangelium et porrigendi sacramenta sei — in welcher Form, unter und in welcher gesellschaftlichen Organisation, dies ist Sache der gliedlichen Verfassung, wesentlich nur in der bestimmten Beziehung auf den Zweck, um dessentwillen es da ist, auf das docere evangelium und porrigere sacramenta. Göttliche Ordnung und Stiftung ist also der Zweck, die Aufgabe des geistlichen Amtes, nicht aber die hierarchische Gegenüberstellung von Amt und Gemeinde; göttliche Institution ist der Dienst an Wort und Sacrament; das bestimmte Kirchenamt aber, die Bestellung zu diesem Dienste und dessen Form ist zwar jenem Zwecke schlechthin untergeordnet, im Übrigen aber Sache der gliedlichen Organisation; oder „eingestiftet“ ist der Kirche der Auftrag des docere ev. und porrig. sacr., nicht aber

Wesensgrund, nicht nach ihrem Personenbestand; der Gesichtspunkt der Heilserfahrung war es, der mit Notwendigkeit darauf führte, daß, was in und an der Kirche das Heil bedingt, das, was für dieses mehr oder weniger als Ursache anzusehen ist, von dem zu trennen, was für das Heil nicht bestimmend, nicht indifferent zwar, aber auch nicht wesentlich ist. Die *ecclesia proprie dicta* verhält sich also zur *ecclesia late dicta* nicht etwa wie Idee und Erscheinung, Begriff und Dasein — vielmehr bezeichnen beide die sichtbare, reale irdische Kirche, das Einemal sofern sie unter dem Gesichtspunkt der das Heil bedingenden Heilanstalt (Kausalitätsverhältnis für das Heil) aufgefaßt wird, das anderemal sofern sie den Bereich, die geschichtliche Daseinsphäre der ersteren bezeichnet und die für diese Existenz notwendige Organisation der Gesellschaft darstellt.

¹ August. 5. De ministerio ecclesiastico: „Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta.

Nam per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum

das Amt als Privileg zur Ausübung bestimmter Funktionen oder das Amt als Grundlage zu einer Sonderstellung gegenüber von der Gemeinde. Daher giebt es keine besondere Amtsgnade im sakramentalen Sinne: die Gnade, die das Amt begleitet, ruht nicht in der Institution,¹ sondern in dem, was das Amt darreicht, den Gnadenmitteln; an und im Amt ist göttlich nicht das ministerium, sondern evang. und sacram. oder das Amt ist heilig nicht an sich und um seiner selbst willen, sondern durch das, was es treibt, seine Aufgabe, seinen Zweck.

Daraus folgt für den Amtsträger, daß allen Funktionen als der oberste Gesichtspunkt und als die leitende Norm schlechthin übergeordnet ist *ministerium docendi evangelium et porrigendi sacramenta*. In diesem Dienst hat er keinen anderen Auftraggeber und Herrn an-
est Deo, in iis, qui audiunt evangelium scilicet, quod Deus non propter nostra merita sed propter Christum justificat nos, qui credunt se propter Christum in gratiam recipi.“

Die unmittelbare Verknüpfung des Art. 5 mit dem Art. 4: de justificatione durch die Worte „*Ut hanc fidem consequamur*“ zeigt, daß als der eigentliche Zweck der institutio des ministerium die Verwirklichung des Heils in der einzelnen Person, beziehungsweise die Applikation der das Heil vermittelnden Funktionen (*verbum, sacramenta*) auf die Einzelnen gedacht ist, somit das „Amt“ um der Menschen, nicht diese um des Amtes willen da sind.

¹ Damit ist jede mittlerische Bedeutung des Amtes in katholischen Sinne prinzipiell ausgeschlossen. Organe der heilwirkenden Gnade sind nur *verbum* und *sacramenta*, Subjekt derselben ist Gott, (*nam per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur spiritus s., qui fidem efficit, ubi et quando visum est deo. etc.*) Das „Amt“ ist nicht mitgesetzt im Begriff der Kirche an sich, ist nicht Wesensmerkmal desselben, sondern bedingt durch die irdische Existenz und Erscheinungsweise der Kirche, eine für die Kirche insofern notwendige Einrichtung, und darum von Gott geordnet, als die Kirche auf Erden in menschlicher Gesellschaftsform existieren muß, als es zu ihrem Begriff gehört, einen gliedlich verfaßten Organismus zu bilden; es ist nicht sakramentales Privileg, sondern das göttlich geordnete Bindeglied zwischen den Wesensfunktionen, dem Wesensgrund der Kirche und ihrer gesellschaftlichen Existenzform, nicht Form und Bedingung ihres Daseins, sondern ordnendes Prinzip ihrer Thätigkeit auf Erden, und eben darum nicht überflüssig.

zuerkennen, als den Herrn der Kirche selbst, der das ministerium nur um dieser Aufgabe willen angeordnet hat. Was aber mit dieser Centralaufgabe, diesem obersten und schlechthin maßgebenden Zwecke des Amtes, dem göttlichen Auftrag desselben, nicht in direkter Beziehung steht, wie die rechtliche und soziale Stellung des Amtes, gehört nur indirekt zu dessen Wesen, so daß eine von dieser oder jener Seite kommende gewaltsame oder auf gesetzmäßigem Weg entstandene Änderung der rechtlichen und sozialen Verhältnisse des Amtes nur dann zum Aufgeben desselben nötigt, wenn durch diese Änderung die göttliche Aufgabe alteriert, die göttliche Institution durch die menschliche Organisation gebunden wird.

Ist Gott für das Amt, sofern es im angegebenen Sinn göttliche Ordnung ist, also bezüglich der Ausübung der Wesensfunktionen der Kirche, der oberste, alleinige und ausschließliche Auftraggeber und Herr, dem der Amtsträger bezüglich der Ausführung des an das Amt gebundenen göttlichen Auftrags allein verantwortlich ist, somit das eigentliche Subjekt des Amtes im juristischen Sinne, so ist Gott das Subjekt des Amtes auch de facto: was durch das ministerium, beziehungsweise die von demselben verwalteten Gnadenmittel gewirkt wird, das ist nicht Produkt des Amtes, sondern Gottes selbst (*spiritus s. efficit fidem, ubi et quando visum est Deo*); auch in dieser Beziehung erscheint der Amtsträger nicht als Gottes Bevollmächtigter oder Sachwalter, auch nicht als der privilegierte Träger einer besonderen Gnade, oder als das privilegierte Organ göttlicher Heilswirksamkeit, sondern als der schlichte Diener des Herrn, der durch treue und gewissenhafte Verwaltung der seiner Thätigkeit anvertrauten Gnadenmittel der Einwirkung des Herrn Bahn bereitet.

Oder: die Aufgabe des Amtes ist: *docere evangelium und recte administrare (porrigere) sacramenta*, mit dem Zwecke, daß die Kirchengenossen den rechtfertigenden Glauben gewinnen („*ut hanc fidem consequamur*“) und damit die Seligkeit erlangen. In dieser Überordnung des Heils der Einzelnen als des letzten Zweckes, um dessentwillen das ministerium von Gott institutum est, liegt klar ausgesprochen, daß die Aufgabe des Amtes nicht aufgeht im Kultusdienst, in der gewissenhaften Vollziehung der dem Amte als solchem obliegenden Handlungen (Predigt und Sakramentspendung)

ex opere operato oder in der eifrigen Sorge, daß Wort und Sakrament überhaupt im Schwang gehen; ist in Art. 5 das durch Wort und Sakrament zu bewirkende Heil des Einzelnen (die rechtfertigende fides) das oberste Ziel, so muß als die eigentliche und oberste Aufgabe des Amtes bezeichnet werden die Seelsorge.

Aber diese Seelsorge ist als amtliche Seelsorge zu verstehen: ihr Ziel ist das Seelenheil der dem Amt Befohlenen, ihre Mittel sind die des Amtes, ihrer Methode nach ist sie Hinleitung und Erziehung zum gesegneten Gebrauch der Gnadenmittel. Sie bedingt die rechte Teilung des Worts, das sorgsame und liebevolle Eingehen auf die Bedürfnisse der Gemeinde und der Einzelnen; aber diese Einwirkung auf einzelne Zustände und Bedürfnisse will die Einzelnen unter den Bereich der Wirksamkeit des Herrn in Wort und Sakrament bringen; sie will nicht das Heil schaffen, sondern zu den Quellen und Behältern des Heils hinführen; sie will nicht Gottes Wirksamkeit in Wort und Sakramenten ergänzen oder gar korrigieren, sondern die menschlichen Herzen dieser Wirksamkeit öffnen. Denn der alleinige Urheber des Heils bleibt Gott und die ausschließlichen¹ Mittelursachen dieser göttlichen Heilswirkung bleiben die Gnadenmittel, der Geistliche kann und darf nichts dazu noch davon thun, er darf nicht den Schein erwecken, als bedürfte die objektive Heilskraft der Gnadenmittel einer Ergänzung von seiner Seite; er kann nur, insbesondere durch die applicatio des Worts und durch die Vorbereitung zum hl. Abendmahl (Beichte) die Hindernisse zu beseitigen suchen, welche den gesegneten Gebrauch der Gnadenmittel hindern; er gleicht dem Gärtner, der dafür zu sorgen hat, daß jede Pflanze Licht und Wärme, Sonnenschein und Regen erhalte, und daß schädliche Einflüsse ferne gehalten oder neutralisiert werden. Das Wachstum selbst ist Gottes Sache und Werk: da mit täppischer Hand dreinfahren heißt Gott ins Werk greifen.² Ma =

¹ Damnant Anabaptistas et alios qui sentiunt, spiritum sanctum contingere sine verbo externo hominibus per ipsorum praeparationes et opera.

² Darin liegt der wesentliche Unterschied der evangelisch-lutherischen Seelsorge von der methodistischen!

chen kann und soll der Seelsorger das Heil nicht wollen — hat er treulich gesorgt, daß jedem in der Gemeinde Wort und Sacramente nahegekommen sind, so ist alles Weitere des Einzelnen und Gottes Sache: der tatsächliche Mißerfolg kann nicht ihm, dem Seelsorger, auf's Gewissen gelegt werden, in diesem Sinne ist er nicht verantwortlich für das Seelenheil des Einzelnen in der Gemeinde, er ist es nur so weit, als sein Amt reicht, also nur so weit, als die Ursache des Mißerfolges in einem Versäumnis von seiner Seite liegt.

In diesem Sinne der treuen und gewissenhaften Verwaltung der Gnadenmittel in und außerhalb des Gottesdienstes, der weisen und von der Liebe Christi befehlten Individualisierung der Gnadenverkündigung haben die Reformatoren nicht bloß selbst Seelsorge getrieben, sondern den Predigern auf's Gewissen gelegt, wie ja die meisten Kirchenordnungen die Seelsorge am Krankenbett wiederholt einschärfen.

Bringt das Reformationszeitalter auch keine eigentliche Pastoraltheologie, so bieten die Schriften der Reformatoren eine Fülle von Winken und Fingerzeigen, von Weisheit und Erfahrung. Ist's doch die herzliche Sorge um das Heil des gemeinen Mannes — was schließlich die Triebfeder der Reformation bildet. So steht vor allem Luther¹ selbst, der Seelsorger des deutschen Volkes, vor uns als das Musterbild eines wahrhaft evangelischen Seelsorgers.

Eine entscheidende Wendung in dem Bewußtsein der Evangelischen von der Kirche trat nach 1530, nach erfolgter Konstituierung zur evangelischen Kirche ein.²

Denn die Thatsache der endgültigen Ausscheidung der Evangelischen aus der katholischen Kirche und ihrer Konstituierung zu einer dem Gebiet und dem Recht nach abgegrenzten selbständigen

¹ Porta, Postorale Lutheri. Eisleben 1562. Nördlingen 1842. Bucer, De vera animarum cura etc.

² Mitschl, a. a. O. S. 85: „Die Ereignisse der Jahre 1537—1540 sind entscheidend für die Feststellung des kirchlichen Selbstgefühls der Reformatoren.“

Bekennniskirche nötigte die Evangelischen dazu, einerseits nachzuweisen, daß die von ihnen konstituirte Kirche (gliedlich organisierte Kirchen-Gemeinschaft) dem von ihnen in der augustana, Art. 7 und 8 aufgestellten Kanon entspreche, andererseits Vorsorge zu treffen, daß die Grundlage dieser ihrer Kirche sicher gestellt, das Fundament, auf welches sie die Kirche wieder zurückgeführt hatten, rein erhalten werde.

Die Kirche war nach dem evangelischen Bewußtsein und unter dem entscheidenden Gesichtspunkt der Heilserfahrung die auf dem von dem Herrn selbst gelegten Grunde sich erbauende, von dem Herrn Jesu selbst als dem unsichtbaren Haupte regierte Gemeinschaft der Gläubigen, die an und für sich zu ihrer Realität und Einheit der mittlerischen Hierarchie oder irgend einer bestimmten menschlichen Rechtsordnung so wenig bedurfte, wie der Einzelne zur Gewißheit seines Heils, vielmehr beides, ihr Wesensfundament und ihr Einheitsband in der Gnadenverkündigung des Evangeliums und in der Heilszueignung durch die Sakramente als den gottgeordneten Organen der Einwirkung Jesu besaß, während der äußere, gliedliche Organisation nur transitorische Bedeutung beigemessen wurde.

Es war also nachzuweisen, daß die evangelische Kirche auf dieses und kein andres Wesensfundament sich gründe; daß sie, indem sie von der mittlerischen Priesterschaft der katholischen Kirche sich emanzipiere, auf den alleinigen Grund der Kirche zurückkehre.

Nun konstituirte sie sich thatsächlich auf dem Grunde des augsburgischen Bekenntnisses, welches den Ausdruck der gemeinsamen Glaubensüberzeugung der Evangelischen darstellte, und ganz naturgemäß die geschichtliche Voraussetzung und Grundlage der rechtlichen Konstituierung bildete, da es ja den gemeinsamen Boden bezeichnete, auf welchem Alle, zumal in ihrem Gegensatz gegen Rom sich zusammengefunden und geeinigt hatten.

Um aber sich selbst darüber zu verständigen und nach außen klarzustellen, daß die Konstituierung der Kirche auf Grund der augustana nur die praktische Anwendung des in der augustana aufgestellten Kirchenbegriffs sei, die evangelische Kirche also, indem sie sich als Kirche konstituiere, nicht eine Sekte bilde, sondern die wahre Kirche im Gegensatz zur gefälschten darstelle, mußte nach-

gewiesen werden, daß die thatsächliche Rechtsgrundlage der evangelischen Kirche identisch sei mit dem, was als die Wesensgrundlage der Kirche bestimmt worden war d. h.

1. daß diese Rechtsgrundlage der äußeren Kirchengemeinschaft als Wesensfundament der Kirche und damit des Heils nichts anderes setze, als evangelium und sacramenta, nichts anderes unvermerkt als Heilsbedingung und Heilsvehikel zwischen Christus und seine Gläubigen einschlebe, daß somit die einzelnen Aufstellungen und Glaubenssätze der Grundanschauung von Jesu Christo als dem alleinigen, ausschließlichen und direkten Grund des Heils nicht nur nicht widersprechen, sondern deren folgerichtiger Ausdruck seien, somit durch diese Sätze nichts neben oder wider oder über das Wort und die Sacramente gesetzt werde als Bedingung des Heils und der Zugehörigkeit zur Kirche; dieser negative, apologetische Beweis war zu begründen und zu führen dadurch, daß man

2. die Summe der in der augustana vorgetragenen Sätze als schriftgemäß nachwies, nicht sowohl in der Absicht, sie als den erschöpfenden Ausdruck der Schriftlehre (Schrifttheologie) überhaupt aufzuzeigen, als vielmehr mit der Tendenz, sie als genuine Schriftlehre zu erweisen, als Sätze, welche die Meinung der Schrift (speziell des Evangeliums) in Bezug auf die wesentlichen Bedingungen des Heils lauter und ungefälscht zur Geltung bringen, das evangelium (die Gnadenverkündigung, die Heilslehre, die Rechtfertigung aus Gnaden allein, den evangelischen Heilsweg) pure, recte docent (mit Ausschluß aller menschlichen Verdienste und Heilsvermittlung).

Indem man nachwies, daß die Formulierung der Glaubensüberzeugung in der augustana nach Tendenz und Inhalt die genuine doctrina evangelii sein wolle und sei, rechtfertigte man es, daß die thatsächliche Grundlage der Einigung zur Rechtsgrundlage der Bekenntniskirche erhoben wurde, und unwillkürlich interpretierte man das „recte“ inhaltlich = im Sinn und Geist, nach der Tendenz und dem Lehrtypus der augustana, nicht in der Meinung, den formulierten Ausdruck der schriftgemäßen Heilslehre über diese selbst und ihre unmittelbare Urkunde zu stellen, sondern in der sichern Überzeugung, daß man in der augustana den lautereren

Ausdruck der evangelischen Heilslehre besitze, daß also die Rechtsgrundlage der äußeren Bekenntniskirche wesentlich übereinstimme nach Tendenz und Inhalt mit der Wesensgrundlage der Kirche, daß das Rechtsinstrument, auf dem man sich geeinigt hatte, nichts anderes sei, als die ausdrückliche Fassung des Wesensfundaments, dessen Bloßlegung und Reinigung von aller Zuthat, die formelle Garantje dafür, daß nichts anderes an seine Stelle solle gesetzt werden; das Wesensfundament aber war und blieb im Bewußtsein der Reformatoren das lebendige Gotteswort, im Sinne der Reformatoren das in die heilige Schrift beschlossene in Christi Person und Wort konzentrierte Heilswort, die Verkündigung der in Christo erschienenen Gnade, nicht die menschliche Formulierung desselben, letztere bildete das Fundament der Bekenntniskirche und erwies dieselbe als wahre, evangelische Kirche, quia et quatenus sie der Ausdruck des lebendigen Gottesworts war, diesem als der die Gläubigen erbauenden Kraft Raum ließ und freie Bahn schuf.

Nun erlebte es aber die evangelische Kirche, daß in ihrer eigenen Mitte, auf dem gemeinsamen Boden, abweichende Meinungen und Bewegungen sich erhoben, welche der jungen Kirche mit Zersplitterung drohten.

Diesem gegenüber galt es im Interesse der Einheit und der Solidarität der evangelischen Kirche, das gemeinsame Fundament, die Einigungsgrundlage dadurch zu sichern, daß man nachwies nicht bloß (wie bisher) im apologetisch-negativen Interesse gegenüber der katholischen Kirche, daß die augustana nach Tendenz und Inhalt die Wesensgrundlage der Kirche, das Wort Gottes in Evangelium und Sakramenten lauter und rein zur Geltung bringe, nicht entstelle oder vermische mit menschlicher Zuthat — sondern auch im polemisch-positivistischen Sinne, daß die augustana nicht zufälliger Weise das Instrument der Einigung geworden sei, sondern deshalb, weil sie wirklich die adäquate Formulierung der evangelischen Heilslehre sei, deren genuiner und präziser Ausdruck, und daß ihr darum gegenüber von allen mehr oder weniger subjektivistisch gefärbten, persönlicher Liebhaberei entsprungenen Schriftauslegungen und Lehrformulierungen die Autorität nicht zwar der norma normans, wohl aber der norma normata zuzuerkennen sei.

Nur durfte man nie vergessen und in praxi hintansetzen, daß die Superiorität und Autorität der augustana nicht eine unmittelbare und absolute, sondern nur eine mittelbare und abgeleitete war, bedingt durch das Maß ihrer Übereinstimmung mit der hl. Schrift, beziehungsweise der evangelischen Heilslehre. Man durfte nicht vergessen, daß die relativ vollkommenste Formulierung der Heilsüberzeugung, die gewiß allen zeitgenössischen Abweichungen gegenüber ihre Autorität und Authentie durch die Begründung aus der Schrift nachweisen und aufzeigen konnte, doch immerhin eine menschliche Formulierung war und nicht zur Norm aller Formulierungen der Glaubensüberzeugung im absoluten, im erschöpfenden und abschließenden Sinne erhoben werden durfte, wenn nicht an die Stelle des lebendigen, als Kraft wirkenden Gotteswortes die menschliche Auslegung, die Magie des Buchstabens gesetzt, die lebendige *δυναμις* des Evangeliums in die Formeln menschlicher Schriftgelehrsamkeit, die Heilsverkündigung in die Fesseln der Schultheologie gebannt werden sollte. Man mußte im Auge behalten, daß die Superiorität und normgebende Autorität immer von Fall zu Fall durch Prüfung ihrer und der von ihr abweichenden Lehrmeinung an der heiligen Schrift zu erweisen war, weil nicht die Abweichung von der augustana, sondern die Abweichung von dem evangelium eine Abweichung von dem Wesensfundament der Kirche und des Heils begründe, die erstere nur eine Differenz der Lehre mit der Lehre der geschichtlich ersten Einigungsgrundlage der evangelischen Kirche bedeute; man durfte nie vergessen, daß die evangelische Bekenntniskirche als solche nach Wesensfundament und gliedlicher Organisation nicht schlechthin und im ausschließenden Sinn sich decke mit der wahren Kirche, daß das Rechtsinstrument, auf dem sie sich gegründet, nicht das Wesensfundament der Kirche selbst, sondern nur dessen menschliche Fassung sei. Theoretisch ist die evangelische Kirche sich dessen bewußt geblieben; nie ist die *norma normans* dem Range nach ausdrücklich und formell gleichgestellt worden. Aber, obgleich man prinzipiell auch bei Kontroversen auf die hl. Schrift zurückging, und damit diese als die entscheidende Norm anerkannte, las man dieselbe doch unwillkürlich durch die Brille des Bekenntnisses und so wurde, nicht

absichtlich, aber thatsächlich in praxi die augustana, die korrekte und adäquate Formulierung der Heilslehre als die Norm gehandhabt, an welcher gemessen wurde, was evangelisch oder nicht evangelisch, wahr oder falsch sei, nicht bloß in dem Sinne, daß es sich nicht mit der formulierten Bekenntnisgrundlage vertrage, sondern im absoluten Sinne, daß es überhaupt nicht nur von der Bekenntniskirche, sondern vom Wesensgrund der Kirche abweiche. Zur Stützung der Lehre auf's Bekenntnis sah man sich gedrängt durch den Umstand, daß die Sekten und Irrlehrer sich selbst unmittelbar auf die Schrift beriefen, daß man also ihre Lehre als falsche Schriftauslegung an der wahren aufzeigen, für die letztere irgendwelchen Anhalt und Maßstab gewinnen mußte, diesen aber in dem ersten, gemeinsamen Bekenntnis der Kirche als dem reinsten Ausdruck des unmittelbar auf die hl. Schrift gegründeten Heilsbewußtseins am natürlichsten fand.

Unwillkürlich veränderte sich dadurch die Bedeutung des Begriffs der *pura evangelii doctrina*, des *recte docere evangelium*; fiel dem Katholizismus gegenüber der Ton auf *evangelium*¹ in dem Sinne, daß solle gelehrt werden und durch alle so oder so formulierte Lehre gefördert werden nur *evangelium* — so fiel den eigenen Abweichungen gegenüber der Ton auf *pura, recte* der Gegensatz von lauter und gefälscht, von rein und vermischt setzte sich um in den von wahr und falsch, richtig und unrichtig, korrekt und inkorrekt; die *pura evangelii doctrina*, ursprünglich die das *evangelium* voll, ganz, rückhaltlos zur Geltung bringende Lehre (opp. Menschenlehre), wird unvermerkt zur korrekten Schriftauslegung im Gegensatz zur falschen, zum richtigen Lehrbegriff im Gegensatz zum unrichtigen; und nicht sowohl im Begriff der Kirche, wohl aber in der praktischen Handhabung desselben wird der korrekte Lehrbegriff zum Wesensmoment, die richtige Formulierung der Heilslehre zur Wesensgrundlage gemacht. Der Satz: weil die augustana der volle und treue Ausdruck der evangelischen Heilsgrundlage ist, so darf die Kirche, welche dieses Bekenntnis zu ihrer Gemeinschaftsbasis macht, sich als die wahre, auf dem rechten Wesensfundament ruhende bezeichnen, wird in den andern um-

¹ So treffend Ritschl a. a. O.

gesetzt: weil die augustana der einzig zutreffende Ausdruck der Heilslehre ist, so hat jeder, der sie nicht anerkennt, von der Rechtsgrundlage der evangelischen Bekenntniskirche weicht, das Wesensfundament der Kirche verlassen: man kann nicht auf diesem stehen und zugleich jenes verlassen.

Damit ist die Korrektheit des Glaubensbekenntnisses zum Unterscheidungsmerkmal der wahren und der falschen Kirche geworden, die rechte Stellung zu dem Wort des Herrn und zu dem Herrn selbst abhängig gemacht von der Übereinstimmung der persönlichen Glaubensansicht mit der Kirchenlehre, der rechtfertigende Glaube bedingt gedacht durch Rechtgläubigkeit, das Fußfassen auf dem Fundament der Kirche, die Gliedschaft am Leib Christi doch wieder abhängig gemacht von der Stellung zur Rechtsgrundlage der irdischen Kirchengemeinschaft, von der Unterwerfung des Intellekts unter eine Lehrformulierung; das Ergreifen der Gnadenverkündigung im Evangelium und Sakrament bedingt durch den Gehorsam gegen die menschliche Rechtsgemeinschaft und Lehrordnung, die *communio sanctorum* begründet nicht auf die persönliche Stellung der Gläubigen zu Christo, sondern auf die Stellung zur Bekenntnisgrundlage der irdischen Kirchengemeinschaft.

Hauptgegenstand des Amtes wird damit die Lehre, die Verkündigung und Reinhaltung der *doctrina evangelii*. Da die Prüfung der Lehre bestimmte wissenschaftliche Kenntnisse erfordert, so muß die Lehre dem Stande der Theologen reserviert werden: der Geistliche als der Wächter der reinen Lehre, als der „Priester, dessen Lippen die Lehre zu bewahren“ haben, wird der Halt der Kirche, die *communio der vere credentium* bedingt durch die *communio theologorum*, während dem Stand der Geistlichen, der die Kirche recht eigentlich konstituiert, die große Masse als der „grobe Mann“, als das Volk gegenübersteht, das belehrt und durch unausgesetzte Belehrung bei der reinen Lehre erhalten, zur Zustimmung zu der Lehre erzogen werden muß.

In den Vordergrund trat demgemäß das lehrhafte Element: das Ziel der geistlichen Amtsthätigkeit wurde die Erzeugung einer geschlossenen, der Kirchenlehre entsprechenden Glaubensüberzeugung als der Bedingung wirklicher Zugehörigkeit zur Kirche und gesegneter Teilnahme an den Sakramenten.

An und für sich war das recht und gut und in den Verhältnissen begründet: die strenge Lehrzucht bildete geschlossene, wenn auch oft recht scharfkantige, theologische Charaktere.

Bedenkt man, daß die den Evangelischen gemachten, von denselben bis 1648 mühsam und nur Schritt für Schritt dem Kaiser abgerungenen politischen Konzessionen immer an die Zugehörigkeit zum öffentlich anerkannten Bekenntnis — also nicht an die evangelische Überzeugung überhaupt — geknüpft waren, daß also der numerische Bestand der Kirche bedingt war durch das treue Beharren bei dem Bekenntnis, so wird man es als eine providentielle Fügung anerkennen müssen, daß jene bewegte Zeit durch ihre strenge Lehrzucht und durch die feste Überzeugung von der grundlegenden und für die Kirche entscheidenden Wichtigkeit des Lehrbegriffs Theologen zog, denen kein Opfer zu groß war, wenn es galt, die Lehreinheit zu wahren und damit den Rechtsboden der evangelischen Kirche vor der Zerbröckelung zu sichern; und man wird gegen die männliche Tapferkeit und charaktervolle Entschiedenheit der Streittheologen gerne ihre cholertische Reizbarkeit in Kauf nehmen, die einen edlen Erklärungsgrund darin findet, daß jene Männer um die Grundlage der Existenz der Kirche stritten.

Zum Schaden gereichte die einseitige Hervorkehrung der Lehre nur und erst dann, wenn man die theoretische Glaubensüberzeugung nicht bloß als die wesentliche Voraussetzung des Christentums ansah, sondern mit diesem identifizierte, wenn man vergaß und außer acht ließ, daß das Wort, die Gnadenverkündigung nicht Selbstzweck sei, sondern Gnadenmittel, daß die Predigt nicht bloß richtige Glaubensansichten, sondern lebendiges Christentum zu erzeugen habe. Daß neben der Sorge für die reine Lehre dieses praktische Ziel im Auge behalten wurde, beweist die einzige Persönlichkeit eines Johann Arndt.

Im Großen und Ganzen freilich trat das seelsorgerlich erziehende Moment im Amt zurück hinter dem der Belehrung. Die Predigt vereinsichtigte sich zur Populartheologie, sie wurde vielfach zur bloßen Mitteilung der Lehre, welche sich weniger an das Gewissen, als an den Intellekt wandte. Es sank das Interesse an dem seelsorgerlichen Erziehungsmittel des Beichtinstituts; die Beichte wurde zur mechanischen Verrichtung. So ist es leicht erklärlich,

daß z. B. ein Nik. Hemming († 1600) zur reformierten Kirche neigte, weil in der lutherischen Kirche die Geistlichen „mores hominum cum doctrina emendare non potuerunt“, das Lehramt, der Theologe den Seelsorger abgelöst hatte, wodurch der Omnipotenz der Predigt im Kultus, zunächst der Mechanisierung der Liturgie, Bahn gebrochen wurde.

Zu vollerer Geltung kam das Moment der kirchlichen Erziehung in der reformierten Kirche. Auch sie scheidet streng zwischen der Kirche im strengen Sinne des Wortes und der Kirche als empirischer kirchlicher Gemeinschaft.¹ Aber die Unterscheidung geht aus nicht wie bei Luther von der Reflexion auf den Heilsgrund, auf das, was die bedingende, reale Ursache des Heils ist, sondern von der Reflexion auf die Verschiedenheit der Heilswirkung,² des thatsächlichen Erfolgs der Gnadenmittel; also von der Reflexion auf die Thatsache, daß die Gnadenmittel nur bei einem Teil derjenigen, welche sie gebrauchen, volle Wirkung haben, bei einem andern Teile aber nicht: nur die ersteren, ihrer Person und Zahl nach eine unsichtbare Gemeinschaft, bilden innerhalb der sichtbaren Kirchengemeinschaft die Kirche im eigentlichen Sinne, deren Mitglieder dies eben dadurch sind, daß sie die Gnadenmittel nicht bloß gebrauchen, sondern deren Kraft auch bewähren.

Eben darum giebt erst das Vorhandensein des in der Liebe thätigen Glaubens die Gewißheit, daß innerhalb der sichtbaren

¹ Die erstere ist (nach der ersten Basler Konfession) congregatio fidelium in spiritu, welche Christum bekennen als das Lamm Gottes und diesen ihren Glauben durch die Liebeswerke beweisen, die letztere ist der coetus derer, welche Christo nomen dederunt.

Von Zwingli stammt bekanntlich die Unterscheidung von ecclesia visibilis und invisibilis.

² Das Interesse, welches der Reformierte an der Kirche hat, ist nicht bloß darauf gerichtet, daß er in ihr die objektiven Garantien und Versiegelungen der Versöhnung habe, sondern darauf, daß er in ihr zur vollen Gewißheit der Erwählung komme, indem er die Realität der Gnadenwirkung an sich erfährt; ohne diese reale Frucht weiß er nie, ob sein Glaube nicht auf bloßer Einbildung beruht, Vorspiegelung, Selbsttäuschung ist.

Kirche die unsichtbare real vorhanden sei als Bestand von Personen: es genügt nicht, um eine Kirche als die wahre nachzuweisen, wenn man zeigt, daß sie auf dem rechten Wesensfundament von Wort und Sakrament begründet ist, sondern es muß nachgewiesen werden, daß die Heilsursachen auch innerhalb der Kirche wirken, die Wesensfunktionen wirklich Heil erzeugen, indem in der Kirche die Garantie für die Erziehung von sancti durch das Vorhandensein anstaltlich-disziplinarer Wirkens der Kirche auf ihre Glieder aufgezeigt wird, wenn auch die einzelnen sancti als solche nicht empirisch nachgewiesen werden können.

Daher gehören (nach der Conf. belgic. Art. 29, vgl. Conf. Basileensis prior Art. 5, bei Niemeyer S. 92) zu den Wesensmerkmalen der Kirche:

1. pura evangelii doctrina;
2. sincera sacramentorum administratio;
3. recte uti disciplina ecclesiastica ad corrigenda vitia.

Die Kirche erscheint dem Reformierten nicht bloß als das Organ der Heilsvermittlung, sondern wesentlich als das Gebiet, innerhalb dessen er die Objektivität und Realität seiner Erwählung vor sich selbst und vor den Menschen zu bethätigen hat. Die Kirche hat Wert und Bedeutung für das Bewußtsein des Reformierten nicht bloß als Heilsanstalt, sondern als religiös-sittliche Gesellschaft, beziehungsweise als religiös-sittliche Erziehungsanstalt, sie kommt in Betracht nicht bloß nach ihrem Wesensgrunde als Ursache des Heils, sondern wesentlich in ihrer gliedlichen Form als Zweck des kirchlichen Handelns. Der Begriff der gliedlichen Gemeinschaft kommt auf diesem Gebiete daher zu vollerer Geltung als innerhalb der lutherischen Anschauung, welche durch die Reflexion auf den Grund und die Garantien des Heils beherrscht wird; die gliedliche Gemeinschaft bildet nicht bloß den geometrischen Ort für die *ecclesia proprie dicta*, sondern sie ist deren Auswirkung, wenigstens der objektiven Lebensnorm nach, welche sich in der kirchlichen disciplina darstellt; oder die *ecclesia visibilis* ist nicht bloß der Bereich der Gnadenkräfte der *ecclesia invisibilis*, sondern die *ecclesia visibilis* ist als solche Objekt der *ecclesia invisibilis*.

Das Amt gewinnt hier eine neue Bedeutung. Subjekt des Amtes ist selbstverständlich, wie nach der lutherischen Auffassung, in letzter und höchster Instanz der Herr selbst als der Herr der Kirche; aber sofern der Träger des Amtes nicht bloß die von Gott gesetzten Wesensfunktionen der Kirche, die religiösen Faktoren (Wort, Sakramente) zu verwalten, sondern die von der Gemeinde und an der Gemeinde zu handhabende disciplina, den ethischen Faktor in Wirksamkeit zu erhalten hat, ist er im Grunde der Vertreter der idealen Gemeinde.

Objekt des Amtes ist ebenso nicht bloß der Einzelne, sondern die gliedliche Gemeinschaft als solche; der Einzelne ist Objekt wiederum nicht bloß nach der religiösen Seite, sondern nach allen seinen ethischen und sozialen Beziehungen als Glied der Gemeinschaft. Kurz, das Amt ist nicht bloß das vermittelnde Glied zwischen dem Heilsgrund und den Einzelnen, sondern es ist Organ zur Realisierung der ecclesia invisibilis in der ecclesia visibilis, zur Verwirklichung des Gemeinschaftsideals, welches wesentlich theokratisch, also wesentlich religiös, normiert ist. Das Wort Gottes ist nicht bloß Heilmittel, Gnadenmittel, Erbauungsquelle, sondern wesentlich Lebensnorm, Gemeinschaftsgesetz. Der Diener des Wortes ist nicht bloß der Priester, der die Gnadenmittel den dürstenden Seelen zuwendet, sondern auch der *ἐπισκοπος*, der das Leben und den Wandel der ihm Befohlenen zu überwachen hat. Nur ist die Norm für die Disziplinierung der Gemeinschaft nicht der Wille der Kirche, nicht Menschengesetz, sondern das Wort Gottes, das ebendamt unter den Gesichtspunkt eines Gesetzes fällt. Kurz dem Priester und Seelsorger ist hier der Sittenwächter koordiniert.

*

Mit der reformierten Anschauung teilt der Pietismus die Reflexion auf die Heilswirkung, auf den realen Effekt der Gnadenmittel als den vollen Erweis von dem Dasein und Vorhandensein der Kirche Christi auf Erden: es genügt nicht, daß Wort und Sakramente da sind und verwaltet werden, es müssen auch Menschen da sein, die sich wirklich dadurch heiligen lassen.

Aber während das Interesse der Reformierten darauf gerichtet ist, die Realität der unsichtbaren Kirche innerhalb der gliedlichen Gemeinschaft der sichtbaren Kirche durch die Aktualität der Lebens-

und Gemeinschafts-Norm der unsichtbaren Kirche, durch die Aktualität der das Wort Gottes als Lebensgesetz zur Geltung bringenden Disziplin, zu erweisen, ist für den Pietismus das leitende und bestimmende Interesse das der persönlichen, subjektiven Heilsgewißheit, weshalb in dem Interesse des Pietismus das Ideal der durch eine objektive Norm disziplinierten Gemeinschaft (Kirchen-Ideal) völlig zurücktritt hinter dem der christlichen Persönlichkeit und des freien Zusammenschlusses ausgereifter sich gegenseitig fördernder christlicher Persönlichkeiten. Bei aller Ähnlichkeit des Heiligungsstrebens, wie es den Pietismus kennzeichnet, mit dem der Reformierten steht er doch völlig auf dem Boden der lutherischen Anschauung und ist trotzdem, daß reformierte Einflüsse auf die Bewegung eingewirkt haben, als die Frucht der Entwicklung des lutherischen Bewußtseins anzusehen, sofern in ihm der tiefe sittliche Ernst des an der heiligen Schrift geschärften Gewissens, wie er einst Luther zur That getrieben hatte, reagiert gegen die sittliche Schlassheit, welche das dem dreißigjährigen Kriege folgende Zeitalter charakterisiert, und sofern das persönliche Heilsinteresse sich auflehnt gegen die einseitige Überschätzung der Rechtgläubigkeit, welche gleichsam das Opfer des Intellekts, welches dieser durch die Unterwerfung unter die Bekenntnisformel bringt, ex opere operato als Heilsbedingung und Heilsgrund anrechnet. Es war gewiß vollständig im Geiste Luthers gedacht, wenn man vom menschlich formulierten Bekenntnis mit aller Energie zurückging auf die hl. Schrift und diese nicht bloß als Quelle und Belegschrift für theoretische Heilswahrheiten und Erkenntnisse angesehen, sondern als Gnadenmittel, als Heils- und Heiligungsmittel gebraucht haben wollte. Und wenn ausdrücklich die Heiligung der Person als Erweis von der Wirklichkeit des persönlichen Heilsempfangs gefordert wurde, so war damit nur in Form einer ausdrücklichen Forderung ausgesprochen, was sich für Luther ganz von selbst verstand, was man aber einem Zeitalter und einem Geschlechte gegenüber allerdings ausdrücklich erst wieder als Forderung ins Gewissen legen mußte, welchem die Voraussetzung des sittlichen Ernstes ebensosehr abhanden gekommen war, wie die Plerophorie des Heilsbewußtseins. Einem Geschlechte, welches mit voller Zuversicht das persönliche Heil auf die Anerkennung der Kirchenlehre durch den Intellekt

stützte, mußte im Sinne Luthers in Erinnerung gebracht werden, daß die Gnadenverkündigung des Evangeliums und die Gnadenversiegelung durch die Sakramente den Ernst der Buße und das Heiligungsstreben zur Voraussetzung habe und völlig wirkungslos bleibe da, wo die poenitentia, die contritio, die conscientia perterrita, also die subjektive Bedürftigkeit und Empfänglichkeit fehle.

Von Luther wich man erst dadurch ab, daß man das, was für Luther die selbstverständliche Voraussetzung, der ethisch-psychologische Hintergrund war, das treibende Motiv der das Heil in Wort und Sakrament ergreifenden fides nun zum bewußten, irgendwie und irgendwann im eigenen persönlichen Leben aufzuzeigenden Kriterium der Heilsgewißheit machte, zum entscheidenden Merkmal für die Ächtheit und damit für die gnadenerlangende rechtfertigende Kraft des Glaubens.¹

Damit aber ist die subjektive Heilsgewißheit bedingt durch die unausgesetzte Reflexion auf die Beschaffenheit des Inneren, insbesondere auf den Charakter und den Grad der contritio.

Über dieser fortwährenden Reflexion auf die innere Zuständigkeit kommt es nicht zur rechten Freiheit der Kinder Gottes, zur vollen Selbstgewißheit und Freudigkeit des Glaubens. An Stelle der ethischen Thatkraft, wie sie die Reformatoren kennzeichnet, begegnen wir einem sittlichen Ernste, einem Heiligungseifer, der es zwar redlich meint, aber sich erst von Fall zu Fall ängstlich orientieren muß und dann und wann an sittliche Hypochondrie anstreift, welche dem strammen, objektiv disziplinierten Gesezesseifer der Reformierten (der Puritaner) diametral entgegengesetzt ist.

¹ Sehr richtig Sachsse, Ursprung und Wesen des Pietismus (Wiesbaden 1884) S. 135, 136: Die contritio, durch das Gesetz hervorgebracht als conscientia perterrita bringe die fides hervor; diese selbst erzeuge wieder ihrerseits die contritio, aber als den Schmerz über die immer noch anklebende Sünde, Haß gegen die Sünde; deutlich erhellt, daß der Begriff contritio, mit welchem die fides ins Verhältnis der Wechselwirkung gesetzt ist, amphibolisch gebraucht wird, — denn Schrecken über die Sünde, als über die Ursache des Verderbens, ist etwas anderes als der durch die Liebe zu Christus erzeugte Haß gegen die Sünde; ersterer ist eine pathologische, dieser eine sittliche Bewegung.

Auf diesem Punkte allein, der ethischen Unsicherheit, welche das Bedürfnis der Anlehnung, des Gestützt- und Gefördertwerdens begründet, greift der im Pietismus vollendete und auf die Spitze getriebene Individualismus und Subjektivismus über sich selbst hinaus und fordert unter dem Gesichtspunkt der Ergänzung und Förderung des subjektiven Heilslebens das Amt und die brüderliche Gemeinschaft.

Freilich das Amt kommt nur in Betracht und hat positive Bedeutung nur in dieser bestimmten Beziehung auf das persönliche Heil, nicht als Amt der Kirche. Der Priester tritt vollständig zurück hinter dem Seelsorger und Beichtvater, hinter dem Gewissensberater; ja der Seelsorger selbst erscheint selbst nur als der ältere, erfahrener, gereifere Bruder,¹ der dem schwächeren, dem schwankenden, dem unsicheren Bruder Handreichung thut und Halt bietet. Daher tritt auch in der pietistischen Pastoral in den Vordergrund und Mittelpunkt die Persönlichkeit, die „geistliche Gestalt“ des Predigers, dessen religiös-ethische Beschaffenheit, während die Autorität des kirchlichen Amtes, der Priester, der Haushalter über Gottes Geheimnisse ziemlich außer Betracht kommt. Da es sich weniger um Belehrung über gewisse theoretische Wahrheiten, als um Orientierung über die Zustände des Herzens und Gewissens handelt, so tritt die Forderung theologischer Schulung, wissenschaftlicher Ausbildung zurück hinter der Forderung der Bekehrung und der persönlichen Erfahrung, die allein den Seelsorger befähigt, Anderen Halt, Führer und Berater zu sein. So besteht denn das Charisma des Pietismus auf dem Gebiete der Pastoraltheologie und Seelsorge in der Entwicklung der geistlichen Eigenschaften, Bedingungen und Voraussetzungen der seelsorgerlichen Persönlichkeit, sowie in der Ansammlung kasuistischen Materials (vgl. Burk), ihre Schwäche in der Indolenz gegen das Geschichtlich-Gewordene in der Kirche, gegen Amt und Liturgie u. a.

Denn auch die brüderliche Gemeinschaft kommt ja nur in Betracht als Erbauungsmittel, sofern sie geeignet ist, den Einzelnen

¹ Allerdings eine spezifisch Luther'sche Bezeichnung des Beichtigers, die aber jetzt in der Anschauung vom Amt in den Vordergrund tritt, während das „ministerium“ zurückdrückt.

in der Heiligung zu fördern. Daher kommt der durch gemeinsames Heiligungsstreben bestimmten frei gebildeten Gemeinschaft der Brüder innerhalb der Kirche viel größere Bedeutung, und ein viel höherer Wert zu, als der geschichtlich gewordenen, durch die Gleichheit des objektiven Bekenntnisses umschriebenen, gegen die geistliche Beschaffenheit ihrer Glieder indifferenten Gemeinschaft der Kirche. Beide zwar, sowohl die dogmatisch-regulierte, wie die geistlich oder religiös-ethisch regulierte, die durch die Gleichheit des Bekenntnisses, wie die durch die Gleichheit der Gesinnung und des Strebens bedingte Gemeinschaft, die Kirche, wie das Conventikel sind wesentlich Mittel zur Förderung des persönlichen Heils — aber eben als solches steht das Conventikel höher im Wert als die Kirche, welche nur als die geschichtliche Inhaberin und Bewahrerin der das Heil erzeugenden, beziehungsweise vermittelnden Faktoren für den Einzelnen in Betracht kommt, während sie als rechtlich organisierte Gesellschaft, nach der Seite ihrer gliedlichen Organisation, für das Seelenheil des Einzelnen sich indifferent verhält.

Für den Rationalismus dreht sich das Verhältnis um; (auch hier fassen wir den Rationalismus als Gesamterscheinung ins Auge;) ihm geht das Verständnis für die spezifisch geistliche oder religiöse Bedeutung der Kirche, für den Heilswert der Gnadenmittel verloren. Daher fällt ihm die Kirche außer Betracht nach ihrem Wesensgrund als die das religiöse Heilsbewußtsein vermittelnde und verständigende Heilsanstalt; wohl aber kommt die Kirche für den Rationalismus in Betracht nach ihrer Erscheinungsseite als sozial gegliederter Organismus, als bestimmte Form eines ethischen Gemeinwesens. Die geschichtlich bedingte, religiös-dogmatische Bestimmtheit erscheint dem Rationalismus als das Unwesentliche, als bloße Form, der nur transitorische Bedeutung zukommt; Prinzip der Gemeinschaft ist ihm die Gleichheit der Gesinnung und des ethischen Strebens, diese zu erzeugen, die dogmatisch-bestimmte, rechtlich begrenzte Gemeinschaft zur freien ethischen Gemeinschaft fortzubilden ist der Zweck der Kirche. So nimmt der Rationalismus die Idee der auf der Übereinstimmung der persönlichen Gesinnung beruhenden Gemeinschaft, wie sie im Conventikel enthalten war, vom Pietismus herüber, streift ihr das religiöse Gepräge ab und erweitert sie zur Idee des ethischen

Gemeinwesens, indem er an die Stelle der das Innere bestimmenden Heilsordnung, des Seligkeitsgesetzes, das allgemeine Sittengesetz als Norm setzt; wendet die Idee des durch das schlechthin gültige Sittengesetz normierten ethischen Gemeinwesens auf die geschichtlich entstandene Kirche an und ordnet sie derselben als ihren eigentlichen Zweck über, löst also die Kirche aus ihrer isolierten Stellung und ordnet sie als Glied ein in das Ganze der ethischen Weltentwicklung.

Die kirchliche Gemeinschaft, beziehungsweise die christliche Gesellschaft, war auch für Luther die Mutter, die jeden Christen gebiert und aufzieht („Christianorum communio mater est; haec quemlibet Christianum parturit ac alit per verbum“ cat. maj.); aber sie war dies weniger als *communio*, denn als die Inhaberin von Wort und Sakramenten. Der Begriff der Gemeinschaft, des gemeindlichen Organismus als solchen, der Kirche als sozial gegliederter Gesellschaft hatte in dem wesentlich durch das Heilsinteresse bestimmten Bewußtsein der Evangelischen untergeordnete Bedeutung als Ort und Organisationsherd für die Sammlung der Gläubigen; die reale *communio sanctorum* selbst trat ins Bewußtsein mehr unter dem Gesichtspunkt des idealen Ziels der auf Erden nie zu erreichenden, daher auch nicht einmal versuchsweise¹ und in unvollkommener Weise zu realisierenden Aufgabe. So kam ein rechter, die Kirche tragender und zusammenschließender Gemeinschaftsgeist nicht auf: der Wert und spezifische Segen des brüderlichen Verbundenseins, der gliedlichen Zusammengehörigkeit trat nicht mit bestimmendem Gewicht ins Bewußtsein der Orthodorie, wirkte nicht wesentlich auf dasselbe ein. Alles Interesse konzentrierte sich auf die Bewahrung der Bekenntnisgrundlage als des Fundaments, auf dem eine wirksame Verwaltung der Sakramente doch allein möglich sei, auf die Erhaltung der objektiven Grundlagen der Kirche; davor trat die spezielle Sorge für die Beschaffenheit des Personenbestands der Kirche zurück: man vertraute unbedingt der stillen Wirkung des Worts und der objektiven Kraft der Sakramente, und sorgte nur, daß einerseits die Wortverkündigung rein bleibe, andererseits (Beichte)

¹ Schon Luther fand „die Leute“ dazu nicht!

die Kirchengenossen nicht unwürdig zum Tische des Herrn kommen, die objektive Wirkung des Sakraments zum Schaden erfahren.

Dieses Vertrauen auf die objektiven Faktoren der kirchlichen Gemeinschaft, um deren willen sie überhaupt notwendig war und deren Segenskraft überhaupt dem Leben in der Gemeinschaft seinen Wert gab, — hatte der Pietismus stark erschüttert. Denn er war von der Thatsache ausgegangen, daß das gepredigte Wort und der regelmäßige Gebrauch der Sakramente die große Masse unbekehrt gelassen habe; daß somit die objektiven Gnadenmittel nicht die zureichenden Mittel des Heils sein können, dies vielmehr nur unter der Voraussetzung der Bekehrung seien. Damit war noch stärker als vorher das Thun des Individuums betont und wenn der Pietismus auch der Erschütterung des Glaubens an den absoluten Wert der objektiven Faktoren des kirchlichen Lebens eine gewisse Wertschätzung der brüderlichen Gemeinschaft entgegenstellte, so fiel doch letztere nicht mit der großen Kirchengemeinschaft zusammen, ließ vielmehr diese als solche, als bloße rein zufällig, durch die Geschichte entstandene congregatio noch wertloser erscheinen, eben dadurch, daß sie als die eigentliche *communio vere credentium*, als *ecclesiola*, als die Sammlung des Lebens- und Triebkräftigen in der Kirche letztere als *massa perdita* im relativen Sinne betrachten lehrte.

Zu der Lockerung des lutherisch-kirchlichen Gemeinschaftsgeists durch den Individualismus der Heiligung, der sich immer mehr von der objektiven, kirchlichen Organisation emanzipiert erachtete, kam die Umwälzung des Denkens durch die Philosophie, welche die Grundlage der Kirchengemeinschaft, das Bekenntnis in Frage stellte, indem nun neben die im Bekenntnis wurzelnde Weltanschauung und Lehre eine neue trat, welche dem Positiv-christlichen in der bisherigen Anschauung um so gefährlicher wurde, als man die Kirchenlehre einseitig als Objekt des Erkennens, als Weltanschauung, als Wissens-System, nicht als Heilsanweisung anzusehen gewöhnt war, dem orthodoxen System aber die Stimmung der Zeit entfremdet war, dagegen der neuen Anschauung die Stimmung der gebildeten Kreise entgegenkam.¹ Die Thatsache, daß die

¹ Vgl. die Ausführung bei A. Mitschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. (1870, I, S. 344.)

Lehr-Unterschiede der Konfessionen den Anlaß zu so bitteren und blutigen Kämpfen gegeben, die Religion, die Macht des Friedens, die Urheberin des Streits und Kriegs geworden, hatte namentlich bei denen, welche über die eigentliche Ursache des Kriegs, die Unversöhnlichkeit der römischen Ansprüche mit der Thatsache des Protestantismus, nicht tiefer nachdachten, eine gewisse Verstimmung und Abneigung gegen den Positivismus in der Religion hervorgerufen. Man wurde indifferent und indolent gegen den spezifischen Wert, die prinzipielle Eigentümlichkeit der positiven Religion und des bestimmten geschichtlich vererbten Bekenntnisses und gewöhnte sich unwillkürlich daran, dieselbe als Verbildung, Verknöcherung, Degeneration der Religion aufzufassen; einer solchen Stimmung schien die religiöse Eintracht dadurch bedingt, daß man lernte über die trennenden Unterschiede sich zu einer höheren Einheit erheben.

Die höhere Einheit konnte man zu gewinnen suchen entweder dadurch, daß man über das in der Religion oder Konfession, was die Trennung veranlaßte, rechtlich und sozial begründete, über die einzelnen Aufstellungen der Bekenntnisse zurückging auf den Urgrund, das Evangelium, und das, was das Heil konstitutiv bedingte, als das Wesentliche abhob gegen das Nebensächliche — diesen Weg hatte der Pietismus betreten.

Diesen Einen Grund und die auf demselben gewonnene über die Schranken der Konfessionen übergreifende Glaubenseinheit zum Prinzip praktischer Gemeindeorganisationen zu erheben, dazu schritt erst Zinzendorf fort (s. u.), allein das Heilsinteresse war doch nur der bestimmende und leitende Gesichtspunkt der Blinden, der Ernten, Stillen, um ihr Heil Besorgten. Die große Gesellschaft sah im Glaubensbekenntnis die kurze Formel (nicht einer Heilsverkündigung, sondern) einer bestimmten Welt- und Lebens-Ansicht, einer Summe von Gedanken und Ideen, hatte doch der Orthodoxyismus durch seine einseitig lehrhafte Methode entschieden darauf hingewirkt, daß man sein Lehrgebäude (nicht mehr als für die Gewinnung des Heils zu verwertende Anweisung, sondern) als Weltanschauung, die sich an den Intellekt wendete, also nicht unter dem soteriologischen, religiösen Gesichtspunkt des Heilsinteresses, sondern dem der Erkenntnis anzusehen sich gewöhnte. Nun standen System gegen System (Religionssystem d. h. Religionslehre gegen

Religionslehre) — die höhere Einheit konnte nach der allgemeinen Ansicht nur bestehen in dem allen gemeinsamen Gedankengehalt: statt des Wegs, durch Zurückgehen auf das für das Heil Wesentliche und Bedingende die Einheit zu suchen, betrat man den Weg der gewissenhaften Ausscheidung der spezifisch kirchlichen, spezifisch konfessionellen, zuletzt der spezifisch-christlichen Elemente, und gelangte so zu einer farblosen Abstraktion, einem Vernunftglauben, der ein destillierter Abhub der lebendigen christlichen Wahrheit war und in dem man die Quintessenz, die Summe und Substanz, den eigentlichen Kern des positiven Christentums, die Religion des Menschen, der *anima naturaliter christiana* zu besitzen glaubte, die über alle menschlichen Schranken und konfessionellen Engherzigkeiten erhaben ist.

Eine Anschauung, die in dem geschichtlich Bedingten, in dem Konkret-Positiven des christlichen Lehrsystems nur Verschaltungen und Versteinerungen des reinen Gedankenkerns erblickte und es als die Aufgabe ansah, von dem geschichtlich Positiven zum reinen Gedankengehalt fortzuschreiten, den Kern aus der Umhüllung herauszuschälen, setzt voraus, daß in der Stimmung der Zeit kein Anknüpfungspunkt für das Spezifisch-Christliche vorhanden war, daß man sich nicht mehr veranlaßt, nicht mehr aufgelegt, ja gar nicht mehr im Stande fühlte, den eigentümlichen Wert der christlichen Zentral-Wahrheiten von Sünde und Erlösung zu verstehen und zu begreifen. Die Philosophie seit Leibniz brachte einen kindesfrohen, vertrauensvollen Eudämonismus zur Herrschaft, und es verband sich mit demselben in der Popular-Philosophie der Aufklärungszeit ein sittlicher Optimismus, der kein Verständnis mehr haben konnte für die schweren, inneren Kämpfe, aus welchen heraus ein Luther, ein Spener, ein Franke die Gewißheit des Heils hatten erringen müssen: im Gottesbegriff trat die Vorstellung der göttlichen Heiligkeit zurück hinter den Begriffen der Güte und der Weisheit Gottes; dem entsprach die Abschwächung des Sündenbegriffs, beziehungsweise des Schuldgefühls, sowie die Herabstimmung der religiös-sittlichen Aufgabe: der Unterschied zwischen der natürlichen Sittlichkeit (*justitia civilis*) und der von der Heiligkeit Gottes geforderten, nur durch die Kraft der Heilsgnade möglichen, schwand immer mehr im Bewußtsein der Zeit: Sitt-

lichkeit wurde identisch mit christlicher Vollkommenheit, Tugend das eigentliche Ziel der christlichen Heilspädagogik. Dies aber, die Erziehung zur Sittlichkeit, und durch und mit dieser zur Glückseligkeit, war nicht ausschließlich die Aufgabe der Kirche, sondern auch der Philosophie: so erschien die Kirche nunmehr als eine besondere Schule der Sittlichkeit neben anderen. Wollte die Kirche fortan dieser Stimmung gegenüber eine selbständige Bedeutung beanspruchen, so mußte sie die Berechtigung dazu darthun dadurch, daß sie sich als Schule der Sittlichkeit, als eine die Menschheit veredelnde Macht, als Organ der Humanität erwies: denn nach der Anschauung und Stimmung der Zeit war der Wert eines religiösen Instituts bedingt durch das Maß, in welchem es sich als Kultur-Organ bewährte.

Damit ist für die Kirche die religiöse Aufgabe der moralischen untergeordnet, das Heil von der Sittlichkeit abhängig gemacht. Die Kirche ist nicht mehr religiöse Heilanstalt, sondern ethische Schule¹, der Wert der ersteren (als der historischen Form) bestimmt durch das Maß, in welchem sie die letztere wird. Unvermerkt wird so die Aufgabe der Kirche, so ideal sie gefaßt wird, doch auf die Diesseitigkeit beschränkt. Ihr Ideal ist die Herstellung des ethischen Gemeinwesens, oder wenn wir es biblisch ausdrücken dürfen: des Reiches Gottes auf Erden als einer gliedlichen Gemeinschaft, deren Gesetz das in die Herzen geschriebene Gesetz Gottes ist; auch wird dieses Ideal auf Erden nie erreicht werden; aber zu einer jenseitigen Entwicklung wird die Kirche vom Rationalismus in keine positive Beziehung gebracht; die Aufgabe der Kirche beschränkt sich auf das Diesseits; ihr Gebiet ist die menschliche Gesellschaft überhaupt, ihr Objekt nicht der Christ im Menschen, sondern der Mensch im Christen.

So beklagenswert nach einer Seite die Herabstimmung und Verflachung der spezifisch christlichen Wahrheiten durch den Rationalismus sein mag, so dürfen wir es demselben doch nicht vergessen, daß er zumal in seiner von Kant vertieften Gestalt einen Begriff wieder in das kirchliche Bewußtsein eingeführt, ja in den

¹ „Die ethische Schule für die individuelle Tugendbildung und Pflichtthätigkeit“, s. Ritschl a. a. O. I, S. 363.

Mittelpunkt des kirchlichen Lebens gerückt hat, der im 19. Jahrhundert für die Erneuerung des christlichen Gemeinschaftslebens und der Kirche als eines sittlichen Körpers zu eminenter Bedeutung gekommen ist: es ist der Begriff des ethischen Gemeinwesens, welcher das Schema ergab für den Zentralbegriff des über alle Bekenntnißschränken übergreifenden Reiches Gottes als des höchsten Guts und Zwecks der kirchlichen Arbeit und Entwicklung.¹ Indem ferner der Rationalismus den Gemeinschaftsorganismus der Kirche einordnete in die Entwicklungsreihe der ethischen Organismen, hat er die Kirche eingesetzt in ihre Weltmission, in ihre sittliche Kultur-Aufgabe. Wird die letztere auch weit nicht im christlichen Voll-sinn bestimmt, vielmehr im Sinne einseitiger Moralität aufgefaßt, so ist doch einmal die Kirche aus der Isolierung gerüttelt, ist ihr doch gesagt: „Der Acker ist die Welt“! es ist ihr die Aufgabe gestellt, sich als ethische Potenz im höchsten und vollsten Sinne zu legitimieren und damit ihre geschichtliche Stellung als Zentral-Organismus des Geisteslebens zu rechtfertigen.

Das Amt des Geistlichen hat nach der Anschauung des Rationalismus nur Wert, sofern und soweit es sich als Organ der Humanität und Sittlichkeit erweist: der klerikale Charakter verschwindet vollständig hinter der Persönlichkeit des Tugendlehrers und des Förderers des gemeinen Besten. Vergesse man aber wieder dabei nicht, daß der Rationalismus, wenn er auch den Geistlichen der Bibel und dem Bekenntnis, der kirchlichen und seelsorgerlichen Thätigkeit entfremdet, diese zum bloßen pädagogischen Mittel herabgesetzt hat, dafür den Pfarrer aus der Studierstube aufgescheucht, aus der Sakristei herausgetrieben und mitten ins Volksleben gestellt hat, damit er in der Arbeit am Wohl des Volks die Superiorität des Christentums bethätige. Ist damit nicht der Keim gelegt für das Werk, welches das Charisma der christlich wieder vertieften modernen Kirche bildet, das Werk der *diakonia* im großen Styl, der inneren Mission? Thats nicht not, daran zu erinnern, daß der Pfarrer nicht bloß Theologe sei und daß das Amt nicht bloß den Erweckten angehöre? Ist's

¹ Nun betonen wir nicht mehr bloß *communio sanctorum*, sondern auch *communio sanctorum*.

nicht ein Verdienst, daß der Rationalismus unser Amt uns ansehen und gebrauchen gelehrt hat als Organ kräftiger, sittlicher Einwirkung auf das Volksleben, als ein herrliches Privileg, zum Wohl der Mitmenschen, zur sittlichen Hebung unserer Umgebung mit allen uns gegebenen Mitteln und Kräften beizutragen, uns nicht auf die Kultusverrichtungen zu beschränken, sondern uns und in uns das Evangelium zu erweisen als Kraft, als Licht als Salz? Erwägt man dies, so wird man sich gerne ausföhnen mit der biedereren Hausbackenheit und vielfach spießbürgerlichen Beschränktheit, mit welcher die rationalistische Pastoral das geistliche Amt auffaßt; man wird nicht unbedingt darüber lächeln, wenn sie dem Pfarrer ans Herz legt, was er als Mensch, als Bürger, als Patriot der Ehre seines Amtes schuldig ist, wenn sie dem „Volkslehrer“ alle die Aufgaben zumutet, welche das 19. Jahrhundert den jetzigen „Trägern und Säulen der Volksbildung“ auf die Schultern legt, wenn sie überhaupt als Objekt der geistlichen Amtsthätigkeit das ganze Leben der Gemeinde nach allen seinen Beziehungen, mit allen seinen sittlichen Bedürfnissen und Schäden ansieht. Verborg sich vielfach hinter der Zumutung solcher im Dienste der Humanität zu betreibenden *πολυπραγμοσυνή* sehr oft das Unvermögen, der spezifisch geistlichen Wirksamkeit irgend welche Wertschätzung abzugewinnen, weshalb man das nun doch einmal vorhandene Amt sonstwie nutzbar zu machen, für die Kultur, für die allgemeinen Menschheitsinteressen auszuwerten sich bemühte, so lag darin doch auch die Anerkennung der zentralen Stellung, welche dem Amte des Geistlichen innerhalb des Volkslebens gebührt, des bedeutenden Einflusses, welchen die Kirche auf die Physiognomie und Gestaltung des Volkslebens ausübt.

Es kam nur darauf an, das Besondere dieses Einflusses, die eigentümliche, der Kirche im Unterschied von jeder anderen ethischen Gemeinschaft einwohnende Kraft in Zusammenhang zu bringen mit ihrer religiösen Bestimmtheit, mit der ihr geschichtlich vererbten Mission, beziehungsweise aus dieser zu begreifen, um die Kirche in ihre volle Bedeutung als Organ und Pflanzstätte des Reiches Gottes als der denkbar höchsten und umfassendsten ethischen Gemeinschaft, ja als des absoluten Ideals aller Gemeinschaft einzusetzen und die Aufgabe der Kirche so zu bestimmen, daß sie, in-

dem sie das ihr eingepflanzte, spezifisch kirchliche Gemeinschaftsideal, ihre eigene Idee realisiert, ebendamit das absolute Gemeinschaftsideal verwirklicht, daß sie, um das letztere zu realisieren, nicht von ihrer geschichtlich ihr gewordenen Mission abzusehen, auf die Herausstellung und Entwicklung der ihr eigentümlichen Kräfte und Aufgaben — wie der Rationalismus meinte — zu verzichten habe, sondern vielmehr gerade als Kirche sich auswirken und entfalten müsse, und in dieser Entfaltung und Auswirkung ihrer selbst sich erweise als der Brennpunkt und Herd, als die Quelle und zentrale Zusammenfassung aller idealen Kräfte und Elemente.

Es kam also darauf an, wieder ein Auge, ein Verständnis zu gewinnen für die religiöse Bestimmtheit, welche die Kirche spezifisch unterscheidet von jeder anderen ethischen Gemeinschaftsform, oder also die gliedliche Gemeinschaft der Kirche, ihre soziale, ethische Daseinsweise in Beziehung zu ihrem Wesensfundament zu setzen, beziehungsweise die selbständige Bedeutung und den eigentümlichen Wert des religiösen Faktors überhaupt und des positiven, geschichtlich bestimmten Christentums an und für sich in Bezug auf die Gemeinschaft zu erkennen.

Der Versuch einer von den konfessionellen Unterschieden absehenden, nur auf die Zentral-Erfahrung der erlösenden Liebesthat Christi gegründeten, durch die Stellung Aller unter Christus als das Haupt und durch das Grundgesetz der Liebe normierten, religiös bestimmten Gemeinschaft lag in der Brüdergemeinde vor; sie erwies die Religion als eine bestimmende, das Leben ordnende Macht, das positive Christentum als gestaltendes Prinzip der Gemeinschaft, während man gewöhnt worden war, die Religion immer nur als Sache der Erkenntnis oder des Thuns, für eine Form des Wissens oder der Moral anzusehen.

Aufgewachsen in der Luft der Brüdergemeinde wies Schleiermacher den psychologischen Ort der Religion als einer selbständigen Funktion des menschlichen Geistes und einer wesentlich gemeinschaftsbildenden realen Macht nach. Es ist ferner wesentlich die Gemeinschaftsidee der Brüdergemeinde, welche ihm, vielleicht ihm unbewußt, das Schema abgibt für die begriffliche Zusammenfassung aller im Verlauf der Geschichte in zeitlichem Nacheinander oder räumlichem Nebeneinander hervorgetretenen, einander ergän-

zenden, weil je für sich Wahrheit und Irrtum enthaltenden Einzelkirchen zur Gesamtheit der Kirche als der wesentlich durch das Bewußtsein der Erlösung durch Jesus von Nazareth bestimmten (als Einheit nur auf dem Wege der Abstraktion zu erfassenden) Gemeinschaft, welche in dieser ihrer Gesamtheit, aber auch nur in dieser, das Abbild des durch die personbildende Vereinigung bestehenden Erlösers ist, ja die unmittelbare und ausschließliche Fortsetzung der erlösenden Thätigkeit Jesu, sofern diese sich von der Himmelfahrt an unmittelbar in die Thätigkeit der Kirche umsetzt. Indem die einzelnen, geschichtlich gewordenen Sonderkirchen zu der idealen Einheit eines in zeitlichem Nacheinander und räumlichem Nebeneinander sich entfaltenden geistigen Gesamt-Organismus zusammengefaßt werden, erscheinen die Sonderkirchen in ihrer spezifischen religiösen Bestimmtheit und Ausprägung nicht mehr bloß als zufällig entstandene Gegensätze, gleichsam als die erratischen Blöcke einer entschwundenen Zeit, sondern als Glieder eines Ganzen und dieses Ganze erscheint dem betrachtenden Blick als die räumlich-zeitliche Projektion der Stiftung Jesu Christi, als die folgerichtige Fortsetzung und Auswirkung der von Ihm vollbrachten Erlösung: die Gesamtheit der christlichen Gemeinschaften ist als organisches Ganzes begriffen und dieses Ganze in die engste Beziehung gesetzt zu dem geschichtlichen Anfangspunkt, der positiven, grundlegenden Erlösungsthat Jesu Christi. Indem die Mannigfaltigkeit der nach Christo sich benennenden Gemeinschaften auf den Einen Anfangspunkt bezogen und in dieser Bezogenheit auf den Einen Anfangspunkt bei aller Verschiedenheit der den einzelnen eigentümlichen Ausprägung als Einheit begriffen und zusammengefaßt wird, ist dasjenige, was die christliche Gemeinschaft als solche im Unterschied von jeder anderen Gemeinschaft bestimmt, in seinem spezifischen Wesen erkannt, herausgehoben und bestimmt, der Begriff der christlichen Gemeinschaft, der Kirche abgesehen von der konfessionellen Sonderung und Verzweigung gegeben und damit die Einheit des christlich-kirchlichen Gemeinschafts- und Lebensideals gewonnen, welche sich erst in bestimmte Beziehung setzen läßt zu dem von der Philosophie unter der Voraussetzung der organischen Einheit des Menschengeschlechtes geschaffenen ethischen Gemeinschafts- und Lebens-Ideal, dem letzten Zweck der Welt, dem

Menschheitsziel, oder biblisch ausgedrückt, dem Reiche Gottes. Da das letzte Ziel der Menschheit nur Eines sein kann, so muß das Gemeinschafts- und Lebens-Ideal der Kirche in seinem Wesen identisch sein mit dem allgemeinen, ethischen Ideal und es fragt sich nur, ob das kirchlich-christliche Ideal die unvollkommene Form, gleichsam die Vorstufe darstellt für das rein ethische Ideal (Nationalismus, Hegel), oder ob die Kirche als das ausschließliche Organ der Verwirklichung des ethischen Ideals, als die ausschließliche Pflanzstätte des Reiches Gottes betrachtet wird gemäß der Überzeugung, daß das Christentum nicht bloß „die höhere Vollendung des gemein menschlichen Bewußtseins“ darstellt¹, sondern überhaupt erst die Idee des Reiches Gottes, bezw. der wahrhaft ethischen Gemeinschaft in das Bewußtsein der Menschen gepflanzt hat. Bei dieser letzteren, dem gesunden christlichen Selbstgefühl allein entsprechenden Auffassung können Kirche und Reich Gottes auseinandergehalten werden entweder so, daß man beide Gemeinschaften wesentlich identifiziert und nur nach ihrer Erscheinung als Phasen der Entwicklung, als sich realisierende und als realisierte Gottesherrschaft unterscheidet, unter „Kirche“ „das Reich Gottes in der Unsichtbarkeit und Innerlichkeit anfänglicher Realisierung mit der Intention zur Erscheinung seiner geistigen Realitäten, und daher prinzipiell total und universal“,¹ unter Reich Gottes die Vollendung in der sichtbaren Erscheinung seines Wesens als Totalität und Universalität der Gottesherrschaft (entsprechend etwa dem Unterschied der kämpfenden und der triumphierenden Kirche) versteht; oder so, daß man den Begriff des Reiches Gottes als den weiteren, dem der Kirche übergeordneten, Begriff nimmt, das Reich Gottes als die „extensiv und intensiv umfangreichste Vereinigung der Menschheit durch gegenseitiges sittliches Handeln ihrer Glieder, welches über alle natürlichen und partikularen Bestimmungsgründe hinausgreift“, die Kirche als die religiös bestimmte, das Reich Gottes nach der religiösen Seite hin realisierende Gemeinschaft, als Kultusgemeinde im vollen Sinne des Wortes auffaßt. Ob man dann wie Rothe die Kirche im Reich Gottes begrifflich aufgehen läßt, weil das Religiöse nicht Selbstzweck ist,

¹ Bezschwiz, a. a. O. S. 13.

oder ob man mit Mitschl¹ in der Kirche als der gottesdienstlichen Gemeinde ein wesentliches Glied nicht bloß ein transitorisches Organ erkennt, bleibt insofern gleich, als auch bei Rothe in Wirklichkeit die Kirche nie ganz im ethischen Organismus aufgehen wird, und als beiden Anschauungen die Überordnung des Reiches Gottes, der absoluten Gemeinschaftsform, über die Kirche, die spezifisch gottesdienstliche Gemeinschaft, wesentlich ist, die letztere ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern im Reich Gottes als dem höchsten Gut hat, welches selbst als das Korrelat des Begriffs von Gott als der Liebe bestimmt ist (somit auch als Ziel der Erlösung, Joh. 3, 16.)

Die Stürme, deren Frucht die Erneuerung des religiösen Lebens in Deutschland war, haben nicht bloß die religiöse Stimmung überhaupt belebt, sondern im Zusammenhang mit dem neu erwachten Geschichtssinn, der das geschichtlich Gewordene als solches wertet, das konfessionelle Selbstgefühl mächtig gestärkt, so daß die konfessionellen Gegensätze schroffer denn je auseinandertreten. Auch die evangelischen Kirchen haben sich rechtlich streng abgeschlossen (nicht bloß dem Bekenntnisgrund nach, sondern als Gemeinschaften, man denke an die Bestimmungen über die Misch-Ehen u. a.). Dem innerhalb der empirischen Kirche als einer kirchlichen Rechts-Ordnung angestellten Geistlichen kann es daher nicht genügen, sich im Geiste über die Vielheit der getrennten Kirchen zu erheben, auf dem Wege der Abstraktion zur Idee und zum Bewußtsein der Einheit, der christlichen Gemeinschaft zu gelangen. Denn wenn er auch die trennenden Unterschiede für seine Person als unwesentlich ansieht, so ergeben sich aus denselben bestimmte Verpflichtungen, über die er sich nicht ohne weiteres wegsetzen darf in dem Gedanken: ich diene ja nicht der Landeskirche, sondern

¹ „Kirche sind die an Christus Glaubenden, sofern sie im Gebet ihren Glauben an Gott den Vater oder sich für Gott als die ihm durch Christus wohlgefälligen Menschen darstellen — Reich Gottes — sofern sie, ohne die Unterschiede des Geschlechts, Standes, Volks aneinander zu beachten, gegenseitig aus Liebe handeln und so die in allen möglichen Abstufungen bis zur Grenze der menschlichen Gattung sich ausbreitende Gemeinschaft der sittlichen Gesinnung und des sittlichen Gutes hervorbringen.“ Mitschl a. a. O. III. S. 245.

der Kirche Christi, oder für mich ist nur wesentlich, was der Schleiermacher'sche oder Mothe'sche oder Ritschl'sche Kirchenbegriff zum Wesensmerkmal stempelt. Für ihn erhebt sich daher auf Schritt und Tritt das Bedürfnis: den durch Abstraktion gewonnenen Einheitsbegriff der Kirche jeden Augenblick mit dem komplizierten Pflichtenkreis der konkreten Gemeinde zu verknüpfen, und von diesem aus wieder die Brücke zur Einheit der Kirche zu schlagen; oder er muß sich klar sein, was an und innerhalb seiner Kirche ein Stück der Kirche und was nur, wenn wir so sagen dürfen, geschichtliche Anschwemmung ist. Thatsächlich nun wird solches, was dem Geistlichen vielleicht nach seiner dogmatischen Überzeugung das Unwesentliche, Nebensächliche ist, innerhalb seiner eigenen Kirche geradezu zum Wesentlichen, zur bestimmenden Grundlage der Gemeinschaft gemacht und ihm so auf das Gewissen gelegt. Dawider hilft weder die *reservatio mentalis*, noch die Verschanzung hinter den Kirchenbegriff der theologischen Schule. Es giebt nur Eine Instanz, welche über den Parteien steht, vor welcher sich im entscheidenden Falle auch die regimentlichen Organe der empirischen Gemeinde zu beugen haben, das Zeugnis Christi und seiner ersten Zeugen, und so haben wir das Gewonnene zu normieren an der hl. Schrift. Der geschichtliche Überblick giebt uns dabei folgende Fragestellung an die Hand.

Da alle Kirchengemeinschaften die Ursache und das Recht ihrer Existenz auf Jesus Christus zurückführen und alle Kirchenbegriffe der theologischen Schulen darin übereinstimmen, daß die Kirche ihrem Ursprung und Wesen nach die Stiftung Christi sei, so kann es sich nur noch fragen:

1. in welchem Sinne ist die Kirche die Stiftung Jesu — ist sie es nur nach ihrem Wesensgrund (evangelische Anschauung) oder auch nach ihrer gliedlichen Daseinsform? Was an der letzteren ist direkt von Jesus in dem Begriff der Kirche mitgesetzt, nur die ethische Norm der Gemeinschaft d. h. der Liebe, oder auch Rechtsformen (Bekennnisformeln, Lehr-Ordnungen, Kultus-Ordnungen zc.)?
2. In welchem Sinne ist Jesus als das Subjekt der Kirche zu fassen? Im Sinne der Transcendenz, so daß seine erlösende Thätigkeit sich völlig in die der Kirche umsetzt, sei es

daß man die letztere als die rechtlich von ihm beauftragte Testamentsvollstreckerin (kath. Kirche) oder als die geschichtliche Vermittlerin seiner Offenbarung betrachtet, oder im Sinne der Immanenz, so daß Christi Thätigkeit sich innerhalb der Kirche aktuell fortsetzt (Pietismus), eine direkte Einwirkung seiner Person stattfindet (Luther).

Aus der Beantwortung dieser zwei Hauptfragen ergibt sich der Kanon für die Bestimmung des Verhältnisses, in welchem die im Verlauf der Geschichte hervortretenden Sonderkirchen zur Stiftung Jesu stehen, und für die Unterscheidung ihrer absoluten, ewigen und ihrer geschichtlich gegebenen zeitlichen Mission.

Zugleich wird sich nach diesem Kanon bestimmen lassen, welches Maß von Bedeutung und verpflichtender Kraft die konfessionelle Ausprägung in Bekenntnis und Lebensordnung zu beanspruchen hat, und ob die Herstellung einer dereinstigen Einheit auf Erden im Gesichtsfelde Jesu liegt.

Endlich wird sich nach diesem Kanon innerhalb des Amtes ausscheiden lassen, was unbedingt verpflichtender Dienst des Herrn, und was bedingte, dem ersteren schlechthin unterzuordnende Verpflichtung des empirischen Amtes ist.

II.

Die eine Hauptfrage, welche uns der geschichtliche Überblick über die Entwicklung des Bewußtseins von Kirche und Amt an die Hand giebt, ist die: in welchem Sinne ist die Kirche die Stiftung Jesu? daß sie dies überhaupt ist, versteht sich von selbst und ist in dem Bewußtsein sämtlicher Parteien von der Kirche enthalten; Matth. 16, 18. und 18, 17. spricht es der Herr selbst aus, daß er eine Gemeinde sammeln und eine Kirche stiften wolle, und er hat dieselbe mit der Sammlung der Jünger zu einer Gemeinschaft thatsächlich gestiftet. Es fragt sich indessen, wenn wir an den großen Gegensatz der römisch-katholischen und der protestantischen Auffassung denken, in welchem Sinne die Kirche d. h. Sammlung der Gläubigen zu einer sichtbaren, geordneten, also gliedlich verfaßten Gemeinde, beziehungsweise einem Organismus von Gemeinden die unmittelbare Stiftung Jesu Christi ist, ob die

Stiftung der Kirche als Jesu eigentliche Lebensaufgabe bezeichnet werden muß, so daß die Kirche als der „menschgewordene Sohn Gottes“ erschiene, die Thätigkeit Jesu sich in die der Kirche völlig und ausschließlich umsetzte, oder ob die Sammlung der Gläubigen zu einer in die Sichtbarkeit tretenden, gliedlichen Gemeinschaft ihm selbst nicht als Zweck, sondern als Mittel zum Zweck der Realisierung seiner eigentlichen Aufgabe erscheint. Denn von der Beantwortung dieser Frage hängt die Entscheidung darüber ab, worein Jesus das Wesen der Kirche gesetzt haben will, ob zum Wesen der Kirche die sichtbare Gemeinschaft als solche gehört, oder nur das, was diese Gemeinschaft in den Stand setzt, Mittel zu werden für die Realisierung eines höheren Zweckes.

Wenn nun auch kein Zweifel darüber bestehen kann, daß Jesus eine sichtbare Gemeinschaft hat stiften wollen¹ und das Dasein einer solchen in bestimmte Aussicht genommen hat, so ist doch ebenso gewiß, daß er dies nicht als seine eigentliche Lebensaufgabe als seinen Lebenszweck, als die ihm als dem fleischgewordenen Sohne Gottes zustehende besondere Aufgabe und Mission angesehen hat, wie denn auch keine der an der hl. Schrift normierten Anschauungen die Stiftung der Kirche mit dem Werke Christi identifiziert. Christi Werk, seine Lebensaufgabe im engeren und eigentlichen Sinn ist die Erlösung und Versöhnung der Menschen (Joh. 1, 29. Matth. 20, 28. 26, 28. Joh. 17, 19.), ihre Versetzung in das Verhältnis der Kindschaft zu Gott (Joh. 1, 12.). Er ist nicht gekommen, um das Reich Gottes zu stiften oder zu gründen — denn das Reich Gottes ist mit ihm „gekommen“, ist in seinem Beginn wie in seiner Vollendung durch einen Schöpferakt Gottes bedingt Joh. 17, 21. 10, 14.—16. 21, 15.—17. Matth. 13. 19, 28. 25, 34. Act. 1, 6. ff., nicht erst durch den Menschensohn zu begründen; er ist gekommen, um das Reich als daseiendes zu verkündigen, die Menschen zum Eintritt in das Reich Gottes zu nötigen, ihnen durch seinen Sühnetod den Weg in das Reich Gottes zu ermöglichen (Matth. 11, 12. Luc. 23, 43. 22, 16. u. a.). Seine Thätigkeit ist daher zunächst auf die Menschen als solche gerichtet, ihr Objekt ist die einzelne Persönlichkeit innerhalb

¹ Vergl. Julius Röstlin, a. a. O. S. 27.

der Gemeinschaft, nicht die Gemeinschaft als solche. Sofern jedoch Ziel und Folge dieser Thätigkeit die Vereinigung der von Christus Erlösten im Reiche Gottes ist (dessen Umfang als βασιλεια των ουρανων die Menschheit weit überschreitet), kann als die Lebensaufgabe, als der eigentliche Lebenszweck Jesu bezeichnet werden: die Einführung der Menschen in das Gottesreich, oder die Realisierung des Gottesreiches in den Menschen durch die Verkündigung seines Daseins und seiner unverbrüchlichen Normen und Ordnungen, sowie durch die Erschließung des Einganges in das Gottesreich für die Menschen durch den freiwillig übernommenen, Gottes Ratschluß realisierenden Sühnetod.

Wie verhält sich zu dieser Lebensaufgabe Jesu die von ihm durch die Sammlung der Jünger begonnene und Matth. 16 u. 18 in Aussicht genommene Vereinigung der von ihm Berufenen zu einer sichtbaren Gemeinschaft? Wie verhält sich die Kirche zum Werk der Erlösung und Versöhnung einerseits, zum Reich Gottes andererseits?

Das Reich Gottes ist seinem Begriff nach die Gottesherrschaft im absoluten Sinne, diejenige Ordnung der Dinge, „da Gott mit seinem heiligen Willen regiert und als unendlich reicher und gütiger Herrscher eine unerschöpfliche Fülle von beseligenden Gaben“ auspendet¹. Diese die absolute Gottesherrschaft darstellende Ordnung der Dinge ist nicht etwa das durch die Reflexion höher gerichteter Geister erzeugte Ideal der Gemeinschaft, nicht ein bloßes Gedankenbild, sondern sie ist real im Himmel, innerhalb der Welt der vollendeten Gester, weshalb das Gottesreich auch „Himmelreich“ heißt, nicht bloß nach seiner wesentlichen Herkunft, sondern nach dem Umfang und Gebiet seiner derzeitigen vollen Verwirklichung². Die volle Realität des Gottesreiches als der wirklichen Gottesherrschaft innerhalb der himmlischen Welt spricht die dritte Bitte des Vaterunsers deutlich aus, die zweite setzt sie voraus und so wird man sowohl H. Schmidt a. a. D.

¹ J. Köstlin, das Wesen der Kirche 2c. S. 30.

² So jedenfalls nach der Lehre des neuen Testaments, die wir nicht unsern Begriffen, sondern der wir unsere Begriffe anzupassen haben, so weit wir von neutestamentlicher Theologie reden wollen.

S. 15 Recht geben, wenn er sagt: „Das Gottesreich, das der Herr bringt, ist das Abbild des schon bestehenden himmlischen Reichs“, als auch dem sel. Beck, wenn er in seinen „Pastorallehren des neuen Testaments“ S. 101 mahnt: „Das Himmelreich (Matth. 4, 17.) hat man nicht als bloß jenseitiges zu schildern und noch viel weniger zu etwas bloß diesseitigem, zu einem bloßen Kirchenbegriff zu machen, sondern als das nahende und nahe Überirdische und Übersinnliche hat man es entgegenzubringen. Im Himmelreich ist das Gute in seiner höchsten Reinheit und Kräftigkeit zusammengefaßt, allerdings als unsichtbar, als geistig gefaßt, aber darum nicht als bloße Idee, als bloßer Seelenzustand, sondern als überirdische Realität; auch nicht als etwas bloß Vereinzeltens, sondern als festgeordnetes Ganzes, als Lebenssystem.“ Die objektive Realität ruht einerseits in der absoluten Lebensnorm des göttlichen Willens, andererseits in dem Vorhandensein freier sich selbst nach dieser Lebensnorm bestimmender, Gott und einander in der Liebe dienender Geister. Insofern ist gewiß richtig, wenn Ritschl das Reich Gottes bezeichnet als „das Correlat des göttlichen Selbstzwecks“, als den „Zweck der Schöpfung und Leitung der Welt“; nur ist der Begriff des Reiches Gottes nicht auf „das aus den Menschen zu bildende Reich Gottes“ zu beschränken, sofern das vor der Existenz der Menschenwesen existierende Reich der höherne himmlischen Geisterwelt mit in den göttlichen Selbstzweck und in den Zweck der nicht bloß die Erde, sondern auch den Himmel umfassenden Welterschöpfung eingeschlossen ist; dagegen ist das Reich Gottes auf Erden allerdings das „aus den Menschen zu bildende Reich Gottes“, mit dem Reich Gottes identisch nach dessen ethischem Begriff, aber nicht nach dessen Umfang.

Für die Erde und die auf ihr wohnende Menschenwelt ist das Reich Gottes ein „kommendes“, sowohl der Art, als der Zeit und dem Umfang nach. Der Art nach insofern, als weder die Idee der vollendeten Gottesherrschaft in Form einer durch das Wesensgesetz Gottes, die Liebe (Matth. 5, 48.), bestimmten Gemeinschaft, noch deren Verwirklichung das Ergebnis rein menschlicher Entwicklung sein kann, vielmehr sowohl die Idee, wie die erste Verwirklichung des Reiches Gottes ein völlig neuer Keim ist, der in das

Bewußtsein, in den Boden der Menschheit eingesenkt worden ist.¹

Das Reich Gottes ist für die Erde ein kommendes, ferner der Zeit nach, sofern es sich auf der Erde in zeitlichem Verlauf allmählich entwickelt und entfaltet: als das höchste Gut, für welches unser Wesen organisiert ist, als die Perle, die von jedem, ob er des sich bewußt ist oder nicht, gesucht wird, ist es eingeschlossen in das verborgene Sehnen des Menschengeistes nach einem höheren Dasein, und gegeben ist es als Lebensordnung von absoluter Gültigkeit im Gewissen. Als der zum Gemeinschaftsgesetz erhobene souveräne Wille Gottes erscheint es in der alttestamentlichen Theokratie; in allseitiger Verwirklichung als Gut (volle Harmonie des Seins, Seligkeit), und als von freiem Willen der Persönlichkeit ergriffene Lebensnorm, als volle Aktualität des Wesensgesetzes Gottes, nämlich Seines Willens als des Willens heiliger Liebe, in einem durch schlechthin freie Willensthat bestimmten Personleben erscheint es in Jesus von Nazareth (Joh. 4, 34. 5, 30. 6, 38. Joh. 5, 19.). Er ist demnach der Träger der Gottesherrschaft in seiner Person, indem diese sich ausweist als Sammelpunkt überweltlicher Kräfte (Matth. 12, 28. ff. Luc. 4, 21. 10, 18. Matth. 11, 2.—6. u. a.); daher vertritt er mit klarem Selbstbewußtsein in seiner Person die Ordnung und Norm des Reichs Gottes (εγω δε Matth. 5, 20. 22. 28. 32. 39. 44. u. f. f.), nimmt das Recht des Gesetzgebers und Herrn, das Recht zu binden und zu lösen, als etwas Selbstverständliches, ihm nach seiner Stellung ohne weiteres Zukommendes in Anspruch (Matth. 5.—7. Joh. 2, 14. ff. Matth. 21, 12. ff. Joh: 3, 35. Matth. 11, 27. Matth. 28, 18. u. a.; dann: Matth. 9, 2.—6. Luc. 7, 47.—50. u. Matth. 18, 18.²).

¹ So will es Ritschl a. a. O. III. 242 hervorgehoben haben, „daß das Reich Gottes als der Endzweck in der Welt in seiner Weise ebenso über die Welt hinausgreift, wie Gott überweltlich ist.“ Nur wäre auf dieses Moment des Hinausgreifens viel mehr Gewicht zu legen, ebenso wie auf das der Überweltlichkeit Gottes, um manchem unbilligen Vorwurf und Mißverständnis zu begegnen!

² Ob unter „binden“ und „lösen“ die Vollmacht, Sünden zu behalten und zu vergeben entsprechend der Stelle Joh. 20, 23., oder nur die Vollmacht, überhaupt im Namen Jesu bleibende Verfügung zu

ebendarum fordert er von den Menschen den Glauben, daß Er der Träger der Gottesherrschaft im vollen und ausschließlichen Sinne sei nicht bloß als derjenige, in welchem die Norm und die Kräfte des Reichs Gottes allein und ausschließlich Person geworden sind, sondern als derjenige, welcher für alle Menschen der Führer zum Reich Gottes Joh. 14, 6. im ausschließlichen Sinne ist, so daß ohne Ihn niemand das Reich Gottes sehen kann. Dabei ist es ihm nicht etwa um die formelle Anerkennung zu thun, daß er der Herr und Messias sei, um das bloße formelle Bekenntnis zu ihm (vergl. Matth. 7, 21.) nach seiner Stellung im Reich, sondern er fordert Anerkennung seiner Person, Glaube in dieser formellen Zuspitzung, weil dieser Glaube Ausdruck und Beweis davon ist, daß der Ewigkeitsjinn im Menschen, an welchen allein die Erziehung zum Himmelreich angeknüpft werden kann, aufgeschlossen ist, mit der Kraft der Wahrhaftigkeit und Lauterkeit hindurchdringt durch alle Widersprüche des Augenscheins und hinwegschreitet über alle Vorurteile der Zeit und über alle vorgefaßten Meinungen der Schule; daher kann er mit vollem Recht sagen, daß er auch mit der Forderung des Glaubens an Ihn als den Gottessohn, den Träger und Mittler der Gottesherrschaft, nicht seine Ehre suche Joh. 5, 41. u. a. und daß, wer aus der Wahrheit ist, seine Stimme höre; nur ein für die himmlische Wesenheit des göttlichen Reichs aufgeschlossener Sinn, der zum Gehorsam gegen die Norm des ewigen Gotteswillens innerlich verbindet, weil die himmlische Welt als die volle Realität ergriffen, ihr

treffen, verstanden sei, lassen wir dahingestellt, wiewohl der Zusammenhang für die ältere Auffassung spricht; für uns ist zunächst die Hauptsache, daß als Voraussetzung, gleichsam als Vorderjatz für die Verheißung voller Kraftwirkung sowohl wenn sie in Jesu Namen binden und lösen als wenn sie in Jesu Namen beten, v. 20 bestimmt ins Auge gefaßt werde, wornach als eigentliches Subjekt beider Handlungen der Herr selbst erscheint, deren Kraftwirkung eben darauf gestützt wird, daß Er, der Träger der göttlichen Reichsordnung, real da ist, als der eigentlich Handelnde angesehen wird — nicht die Gemeinde, sondern die in seiner Person zusammengeschlossene Gemeinde, also nur soweit sie volles Organ Seines Willens ist, solche Gewalt hat. Vgl. Jul. Röstlin a. a. O. S. 53—56, bes. S. 56.

ganzes Gewicht ins Gewissen gefaßt wird, nur ein solcher Sinn, der nach oben sich streckt Matth. 6, 33., kann im Sohne des Zimmermanns Josephs, in dem von allen geistlichen Autoritäten Verworfenen, mit der Lehre und Lebensauffassung aller Schulen sich in Widerspruch setzenden Galiläer die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit erkennen Joh. 1, 14.

Voraussetzung des Glaubens an ihn ist demgemäß die *μετανοια* als der entscheidende, sittlich-religiöse Akt, vermöge dessen der Mensch sich prinzipiell der Wahrheit unterwirft, ihr prinzipiell Recht giebt und so ihrer richtenden, wie ihrer beseligenden Wirkung sich fähig macht; die *μετανοια* als die von der absoluten Wahrheit bestimmte, von allen Außerlichkeiten und Nebenrücksichten, Beschönigungen und Selbsttäuschungen absehende Selbst- und Weltbeurteilung schärft den Blick für das Göttliche, Überweltliche in Christo und schließt Herz und Gewissen dem auf, was in Christo erschienen ist und dargeboten wird. Die Probe der Aufrichtigkeit der *μετανοια* und der Reellität des Glaubens ist die Bethätigung des Gehorsams gegen Gott sowohl in Beschreitung des von Gott geordneten Heilswegs und demütiger Beugung unter Seinen Heilsratschluß, wie in dem Thun der Liebe (Marc. 3, 35. Matth. 7, 21.—31. 5, 17. 22, 36.—40. 5, 43.—48. Luc. 10, 29. ff.)

So ist das Reich Gottes auf Erden nicht zunächst ein räumlich, zeitlich, oder juridisch abgrenzbarer Gemeinschaftsorganismus; es ist real zunächst in denjenigen Personen, welche die Lebensordnung des Reichs Gottes durch Christum in ihr Personleben aufgenommen haben, also eine Gemeinschaft wirklicher Personen, die auf objektiven Normen ruht Luc. 1, 17. Matth. 5, 17. und nur insofern unsichtbar, als das Auge der Menschen diejenigen nicht bezeichnen und aufzählen kann, welche zum Reich Gottes gehören, und als das Band, welches die Reichsgenossen auf Erden untereinander verknüpft, ein unsichtbares ist; es ist eine geistige Gemeinschaft nicht in dem Sinne, als ob es nur im Bewußtsein des Einzelnen lebte und Bestand hätte, sondern in dem Sinne, daß es eine geistig vermittelte, aber reale Gemeinschaft ist, deren volle Realität den Einzelnen durch die geistigen Mittel des Wortes, des Gebets, des hl. Abendmahls zu vollem Bewußtsein kommt.

Im Begriffe des Reiches Gottes auf Erden wie im Wesen seiner geschichtlichen Verwirklichung in der Person Jesu Christi ist es gegeben, daß es irdische Realität gewinne in dem Maße, als es in den einzelnen Menschen Gestalt und Leben wird. Sein Wachstum auf Erden ist in erster Linie bedingt durch Werbung und Erziehung von Menschen für das Reich Gottes durch die rein geistigen Mittel der Verkündigung des Worts und der Erfahrung der Gemeinschaft mit Jesu, dem geschichtlichen Erstling und absoluten Organ des Reiches Gottes. Daher beginnt Jesus mit der Berufung von Einzelnen, welchen er in engerer Gemeinschaft sich zu erkennen und zu erfahren giebt: das Wesen dieser Gemeinschaft liegt nicht in der Verbindung der Jünger untereinander, sondern in der Verbindung und Gemeinschaft eines jeden mit Ihm: nicht sie erziehen einander zum Reich Gottes, sondern Er ist es, der sie Alle erzieht. Daher löst sich die Gemeinschaft, als sie des Hauptes und Mittelpunktes beraubt ist, auf und sammelt sich dauernd erst wieder, nachdem sie in dem auferstandenen und erhöhten Christus ihr unsichtbar gegenwärtiges Haupt gefunden hat. Nur¹ unter der Voraussetzung der persönlichen Gegenwart des Herrn Matth. 18, 20. und des engsten Zusammenschlusses der Gemeinde mit Ihm als dem bestimmenden und lenkenden Haupte erhält die Gemeinschaft von ihm die Vollmacht zu binden und zu lösen; weil Petrus durch das Bekenntnis Matth. 16, 16. ausspricht, daß er prinzipiell von „Fleisch und Blut“ sich emanzipiert, in Christo den Herrn ergriffen, durch alle Sünde, alle Schwachheit, alles Vorurteil hindurch mit dem Herrn Fühlung gewonnen und so wesentlich mit ihm sich verbunden hat, bezeichnet Jesus ihn und diejenigen, in welcher Namen er gesprochen hat, als den Grundstock² der Gemeinde, welche die erste Anpflanzung des Reiches Gottes auf Erden außer Jesus selbst bilden soll.

So erscheint die von Jesus selbst gestiftete und von ihm in Aussicht genommene sichtbare, äußere Sammlung der Jünger, der zum Reiche Gottes Berufenen, unter dem doppelten Gesichtspunkt, daß in dieser Gemeinschaft einerseits die Einzelnen durch das

¹ Vergl. Zul. Röstlin a. a. O. S. 56.

² Vergl. Gottschid, die sichtbare und die unsichtbare Kirche. Theol. Stud. u. Krit. 1873. S. 73, 74 ff.

Wort Christi und durch die lebendige Erfahrung der Gemeinschaft mit ihm immer tiefer in Sein Wesen hineingebildet, zum Reiche Gottes erzogen werden sollen, und daß andererseits diese Gemeinschaft die erste Anpflanzung des Reiches Gottes, die erste Sammlung der dem Reiche Gottes Zustrebenden, beziehungsweise von dem Herrn zum Reiche Gottes Berufenen darstelle, nicht so als ob nun die innerhalb dieses äußeren Verbands befindlichen schon alle als Vollglieder des Reiches Gottes anzusehen wären, sondern so, daß sie prinzipiell in die besondere Heilsgemeinschaft Jesu, die engere Schule fürs Reich Gottes aufgenommen sind (freilich, wie Judas, aus derselben auch wieder fallen können). Die Gemeinschaft hat ihr Wesen nicht in der gliedlichen Verbindung als solcher, sondern in der Verbindung mit ihm, dem Haupt, und in der Aufgabe, dem Zweck, durch die gliedliche Verbindung mit Ihm zu verbinden. Für die gliedliche Verbindung als solche ist wesentlich, weil mit der steten Beziehung auf das Haupt gegeben, das ethische Gesetz der Liebe Joh. 13, 15. u. a. Oder die gliedliche Gemeinschaft ist Organ der erlösenden Thätigkeit Jesu, sowie die erste Anpflanzung und Darstellung des Reiches Gottes auf Erden, nicht als Gesamtheit und in ihrer Gesamtheit, sondern in ihrer Wesensverbindung mit Christus und in der Verwirklichung des Grundgesetzes der Liebe.

So war es denn auch in der apostolischen Gemeinde, nur daß an die Stelle der sichtbaren Lebensgemeinschaft mit dem im Fleische gegenwärtigen Herrn die geistige Gemeinschaft mit ihm als dem erhöhten Haupte, dem unsichtbar gegenwärtigen Herrn im heiligen Abendmahl tritt, dessen Feier der Herr selbst angeordnet hat als die wesentliche Vergegenwärtigung seiner selbst in der Gemeinde und als die Voraussetzung, als das Angeld der einstigen, in der Zeit der Vollendung eintretenden Wesens- und Liebesgemeinschaft (Luc. 22, 16. Joh. 17, 22. 23.).

Die Gemeinde selbst war der Zusammenschluß der Getauften; sie umfaßte nicht bloß die zur Vollkommenheit der Kinder Gottes Heranreisenden, die relativ vollkommenen Christen, sondern auch die Schwachen und Schwankenden, die Anfänger und die kaum Berufenen; sie fiel daher im Bewußtsein der Apostel niemals zusammen mit dem Reiche Gottes selbst: dieses selbst in den Ge-

nossen der Gemeinschaft durch gegenseitige Förderung, durch die Erbauung aus dem Wort und die Pflege der Gemeinschaft mit dem Herrn und untereinander immer mehr zu verwirklichen, wird ausdrücklich als das zu erstrebende, also in der kirchlichen Gemeinschaft noch nicht verwirklichte Ziel bezeichnet, (Ephes. 4, 15. [Joh. 17, 21.] Ephes. 4, 16. Col. 1, 18. Ephes. 2, 19.—22. 1 Petr. 2, 5. Offenb. 7, 15.) das in vollem Maß erst jenseits der Weltentwicklung erreicht (1 Cor. 15, 28.) wird.

Um die Gemeindegossen diesem Ziele näher zu führen, bedarf es derjenigen Mittel und Normen, welche Jesus selbst zum Anbau des Reiches Gottes in den Menschen angewendet hat: der Verkündigung des Wortes, der Pflege der Gemeinschaft mit Jesu durch Gebet (Matth. 18, 19. u. a.) und Abendmahl, der Bethätigung des Liebesfinns durch gegenseitige Handreichung. Diese drei Tätigkeiten bestimmen die Physiognomie der christlichen Gemeinschaft, innerhalb deren sich die Reichsgemeinde im engeren Sinne bildet als geistige Gemeinschaft. Diese allein sind für die Gemeinschaftsgliederung wesentlich und von bestimmender Bedeutung.

Die soziale Konstruktion der Gemeinde aber ist, soweit sie nicht durch den Zweck der *oikodomi*, durch Wort, Sakrament und Liebes-Handreichung bedingt ist, diesen nicht hemmen darf, sondern fördern muß, nicht wesentlich; sie fällt dem freien Ermessen anheim, und gestaltet sich daher je nach den lokalen Verhältnissen verschieden, anders in Jerusalem, anders in Antiochien, anders in Corinth. Die im Feuer der ersten Liebe auch im Gebiet des äußeren Lebens durchgeführte Liebesgemeinschaft der apostolischen Pfingstgemeinde nahm bald eine andere Form an, ohne daß die christliche Physiognomie der Gemeinde gelitten hätte.

So kann vor den Worten Jesu und vor dem Bild der Urgemeinde in gar keinem Falle die Meinung bestehen, als ob der Herr eine bestimmte Gemeinschaftsform gestiftet hätte: er hat Jünger gesammelt, er hat sie zusammengehalten, er hat gewollt, daß sie und diejenigen, welche durch sie bekehrt würden, eine Gemeinschaft bilden; aber diese ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck der Verwirklichung des Reiches Gottes, und wesentlich ist für sie nur, daß sie die Mittel des Wortes und der Sakramente

verwalte, sowie daß sie in ihren Formen das Grundgesetz der Liebe ausgestalte. So haben auch wir innerhalb der von der kirchlichen Rechtsordnung umschriebenen Gemeinde das, was sie zur Gemeinde Christi macht und die Erziehung der Gemeindegelassen zum Reiche Gottes bedingt, wohl zu unterscheiden von solchen Ordnungen und Formen, welche die Gemeinde in ihrem rechtlichen Dasein schützen und sie als besondere religiöse Körperschaft gegen andere abgrenzen. Die Erziehung zur Reichsgemeinde durch Wort und Gemeinschaftspflege ist der oberste Zweck — zu welchem sich alle gemeindlichen Ordnungen als Mittel verhalten; je mehr die letzteren diesen Zweck fördern, desto mehr nähern sie sich dem Ideal wahrhaft christlicher Gemeindeorganisation; andererseits so lange sie jenen obersten Zweck nur nicht hindern, zerstören sie auch den Charakter der Gemeinde als einer christlichen nicht und sind, wenn sie auch recht unvollkommen sind und die Arbeit weitläufig, vielschichtig, mühsam machen, bis auf weiteres in Geduld zu tragen. Daraus ergibt sich der Kanon für die persönliche Stellungnahme zu Fragen der Verfassung und des Bekenntnisses von selbst; die Entwicklung der Maximen für die Anwendung desselben auf einzelne Fälle ist Sache der Pastoraltheologie und würde hier zu weit führen. Verfassung und Bekenntnis — letzteres als die formulierte Rechtsgrundlage der bestimmten geschichtlich bedingten Kirche, haben doch in letzter Beziehung den Zweck, den Einzelnen in die rechte Stellung zu Jesu zu bringen, das Bekenntnis besonders will nicht bloß als Rechts-Instrument gefaßt sein, sondern als der annähernde Ausdruck der Stellung, welche die Gemeinde zu Christo einnimmt, der Stellung, welche für die Erlangung des Heils wesentliche Bedingung und Voraussetzung ist: nicht das Interesse der Spekulation, sondern das Interesse des Heils, das soteriologische Interesse, hat zur Formulierung der Bekenntnisse geführt¹: ebendarum ist auch innerhalb des einzelnen Bekenntnisses zu unterscheiden der geschichtlich bedingte Ausdruck, die Form und Fassung von der wesentlichen Bestimmung selbst, von dem Zentralgedanken, der für das Heilsbewußtsein von bestimmender Bedeutung ist und zu dessen Sicherung und Wahrung das

¹ Vergl. Rattenbusch, Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen. Gießen. 1883.

Bekenntnis formuliert worden ist. Dieser Zentralgedanke giebt dem Bekenntnis seinen Typus und bildet dessen Motiv und Kern; er ist, wie z. B. in der augustana, das Ergebnis der das ganze Heilsbewußtsein beherrschenden Erfahrung, so daß er dieses voraussetzt, mit ihm steht und fällt; es versteht sich von selbst, daß, wer die im Bekenntnis sich Ausdruck gebende Grundstellung zu Jesu und seinem Heil nicht teilen kann (also z. B. in der evangelischen Kirche die Begründung des Heils allein auf Christus und sein Wort), innerhalb der auf dem Boden des Bekenntnisses stehenden Kirche ein Lehramt nicht verwalten kann. Die Verzweigung des entscheidenden Grundgedankens, der mit dem Heilsbewußtsein im engsten, unmittelbaren Zusammenhang steht, in die einzelnen Äste und Spitzen des Lehrsystems ist nicht mehr das Werk des unmittelbaren Heilsbewußtseins, das an der frischen Erfahrung normiert worden, sondern die Arbeit der Theologen, trägt daher je nach Umständen das Gepräge der theologischen Schule, jedenfalls aber das der Zeit-Theologie. Die einzelnen Bestimmungen haben daher nicht alle dieselbe Kraft der Verbindlichkeit, letztere bemißt sich vielmehr nach dem näheren oder ferneren Verhältnis, in welchem die Einzelbestimmung zum bestimmenden Grundgedanken steht. Es ist sehr wohl denkbar, daß gerade die schärfere Fassung und treuere Verfolgung desselben in die Peripherie des Systems Abweichungen im Einzelnen von den peripherischen Bestimmungen des Systems bedingt; dann aber sind letztere keineswegs Symptom der Abweichung vom Bekenntnis, sondern der recht verstandenen Bekenntnistreue. Denn nicht das die Bekenntniskirche als deren Rechtsinstrument bedingende Bekenntnisformular, sondern der in diesem niedergelegte und zum Ausdruck gebrachte Glaube an Jesus macht die Befenner zu Gliedern des Reichs, oder — und damit kommen wir zur zweiten Frage — in welchem Sinne der Herr das Subjekt der Kirche sei — über unser Heil entscheidet keine kirchliche Rechtsordnung, sondern nur der Herr. Denn nach dem neuen Testament, sowohl nach den Äußerungen des Herrn selbst, als nach denen der Apostel ist Jesus das Subjekt der Kirche im vollen und absoluten Sinne. Matth. Kap. 18 ist das „ich bin mitten unter ihnen“ die bedingende Voraussetzung für die Wirkung des Bindens und LöSENS und des Betens in Seinem Namen; dieses „mitten unter ihnen sein“ als ein ideelles, geistiges, als ein Sein

in ihrem Bewußtsein, etwa als geschichtliche Nachwirkung, zu fassen, verbietet der Ausdruck, wie die sonstige Redeweise Jesu. Matth. 16, 18. nennt er die Gemeinde „*μου την εκκλησιαν*“ seine Gemeinde und bezeichnet damit sich als den Herrn der Gemeinde, sowie mit dem Worte „*οικοδομησω*“ sich als denjenigen, der die Gemeinde baut.
(Schluß folgt.)

Die neuere Wendung der Wissenschaft und die Theologie.

Von Professor Dr. Weiß in Tübingen.

Zweiter Artikel.

Es ist schon im ersten Artikel angedeutet worden, daß etwa seit 1870 vom Boden des Empirismus selber aus eine entschiedenere Reaktion gegen denselben hervorgetreten sei. Namentlich erhob sich das kritische Bewußtsein gegen die naive Zuversicht, womit auf der Basis der Naturwissenschaften eine empiristisch-naturalistische Weltanschauung aufgebaut werden sollte. Zu derselben Zeit als Strauß im „alten und neuen Glauben“ in Aussicht stellte, daß die Naturwissenschaft, welche die Verwandlung von Bewegung in Wärme und umgekehrt nachgewiesen habe, auch die Verwandlung von Bewegung in Bewußtsein noch aufzeigen werde (1872), erinnerte Dubois-Reymond an „die Grenzen des Naturerkennens“ und fand damit bei allen besonnenen Naturforschern Beifall. Überhaupt erkannte die Naturwissenschaft gerade durch ihre hervorragenden Vertreter an, daß ihr ganzes Objekt, die sinnliche Erscheinungswelt, auch wenn sie sich desselben bereits vollständig bemächtigt hätte, was ja keineswegs der Fall sei, doch keine ausreichende Basis für eine umfassende Weltanschauung abgeben würde.

Aber namentlich in der Philosophie mußte die kritische Selbstbesinnung noch tiefer gehen, und die Philosophie fieng an, neue Beachtung zu finden, weil das tiefere Bewußtsein der Zeit überhaupt solcher Selbstbesinnung sich zuwandte. Als ein Beweis dafür kann auch die fast allgemein ablehnende Haltung gelten, welcher die naturalistische Wendung in Strauß altem und neuem

Glauben begegnet war, aber nicht minder diejenige, welche dem Häckel'schen Materialismus, sowie dem Hartmann'schen Pessimismus, nach kurzem oberflächlichem Erfolge derselben, sich entgegenstellte. In der Bestimmung auf sein eigenstes Wesen reagierte der Geist des Menschen schon zu seiner Selbsterhaltung gegen jede Art von naturalistischem Monismus, welche man im Namen der Erfahrungswissenschaften ihm aufreden wollte. Die höhere Eigentümlichkeit des Geisteslebens, speziell des sittlich-religiösen Lebens im Unterschiede vom Naturleben trat wieder stärker ins Bewußtsein, und auch die Wissenschaft scheute sich nicht, wenigstens für die vorläufig dem Menschen angewiesene Stufe der Erkenntnis den thatsächlichen Dualismus zwischen Geist und Natur anzuerkennen. Trotz der vielen und eingehenden Versuche, das Geistesleben nach der Methode des Empirismus oder Positivismus in empirischer Anthropologie, Völkerkunde, Geschichtschreibung, Sociologie als eine einfache Fortsetzung des Naturlebens darzustellen, war es nicht gelungen, dasselbe in den Maschen dieses Netzes einzufangen, sein spezifischer Charakter widerstrebte durchaus einer nur äußerlichen Beschreibung und einer naturgesetzlichen Erklärung. Gerade wenn man von allen vorgefaßten Theorien und Spekulationen, auch von einseitig naturalistischen absehen und schlechthin das Wirkliche auf dem Gebiete des Geisteslebens anerkennen wollte, so begegnete man hier einer Realität, welche nicht bloß überhaupt mit ihrem Grunde und mit ihren letzten Strebungen in die Tiefe und Höhe einer unsichtbaren Welt im strengen Sinne des Wortes hineinreichte, sondern welche insbesondere noch mit ihrem Freiheitsbewußtsein, ferner mit dem Bewußtsein sittlicher Bestimmung und unbedingten Wertes dem Gesetze der Kausalität und allgemeinen Naturverfettung schlechthin sich entgegenstellte. Übrigens wollte man auch jetzt noch das Geistesleben durchaus geschichtlich und insofern immerhin noch ganz empirisch auffassen, von der Menschheit im allgemeinen oder von einem apriorischen Inhalte des Geistes sollte nicht wieder die Rede sein. Aber die geschichtlich höher entwickelte, besonders die christliche, vollends die moderne Menschheit zeigte solche Züge geistigen Wesens und Lebens, welche nur durch den Gedanken der selbständigen sittlichen Persönlichkeit einheitlich sich ausdrücken und hinreichend erklären

ließen. Damit war man jedenfalls über die bloße Erscheinungswelt und das Reich der Naturgesetzlichkeit hinausgeführt. Die Anthropologie im tieferen und umfassenderen Sinn des Wortes konnte nicht als Teil der Kosmologie behandelt werden, wenn das eigentümliche Wesen des Menschen zu wissenschaftlicher Erkenntnis gebracht werden sollte.

Von hier aus schon lag die Erinnerung an den Standpunkt von Kant und Fichte nahe genug, welche durch ihre Analyse des menschlichen Bewußtseins vor allem die Wirklichkeit und Selbstständigkeit der sittlichen Persönlichkeit gegenüber von allem Naturdasein oder von der gesammten Erscheinungswelt festgestellt hatten. Aber diese Selbstständigkeit war ja von Kant zuerst schon auf dem Gebiete der Erkenntnis nachgewiesen worden, und Fichte hatte hieraus sogar die Konsequenzen des subjektiven Idealismus gezogen. Letztere lagen natürlich dem immer noch wesentlich empiristischen Standpunkte der Wissenschaft seit 1870 zunächst gänzlich ferne. Aber was Kant über die Erfahrung gelehrt hatte, begriff man aufs neue, wenn man auch über die Tragweite und den letzten Sinn seiner Lehre verschiedener Ansicht war. Die Erfahrung, so sagte man sich jetzt aufs neue, ist ja zunächst nichts anderes als die Welt der Erscheinungen in unserem Bewußtsein, und das Bewußtsein liefert zur Bildung derselben einen so wesentlichen, zwar gesetzlich bestimmten, aber eben doch seinem Inneren entstammenden, also subjektiven Beitrag, daß über die Dinge an sich, von welchen die Eindrücke als der Stoff der Erfahrung ausgehen, gerade auf dem Wege der Erfahrung gar keine Einsicht gewonnen werden kann. Der Empirismus, welcher die Welt zu erkennen behauptet, enthüllt sich somit als bloßer Phänomenalismus, und wenn es keine weiteren Instanzen giebt, um uns über das Wirkliche aufzuklären, als die Erfahrung, so kommen wir gar nicht über den unsicheren Reflex desselben in der Erscheinungswelt unseres Bewußtseins hinaus. Auf diesem Standpunkt wollte man in jener Zeit im ganzen verharren, die Objektivität der Eindrücke erschien zum mindesten als zweifelhaft und nicht zu konstatieren, und da man auch das Denken nur in der gesetzmäßigen Reflexion über den in der Erfahrung gegebenen Bewußt-

seinsinhalt aufgehen ließ, demselben aber Recht und Kraft selbständiger Produktion durchaus absprach, so sollte das theoretische Erkennen überhaupt darauf verzichten, mehr als die Bearbeitung der einzelnen Erfahrungsgebiete zu liefern, es galt jedenfalls für unfähig, auch nur die Grundzüge einer allgemeinen Weltanschauung zu entwerfen oder die Prinzipien, Grundideen für eine solche darzubieten. Jeder Versuch der letzteren Art erschien auch dem kritischen Empirismus als ein transcendierendes *αεροβαρειν* oder, wie man jetzt mit Vorliebe sagte, um die Wertlosigkeit der Spekulation zu bezeichnen, als phantastische bodenlose Metaphysik. Aber im sittlichen Geiste hatte man ja aufs neue eine Quelle unmittelbarer Selbstgewißheit entdeckt, und dieser, welchen Kant die praktische Vernunft genannt hatte, sollte sich als die Realität und zugleich als die bestimmende Macht für die Bildung einer Weltanschauung erfassen.

Der Anschluß von Kant war für die geschilderte Richtung unter allen Umständen maßgebend, man konnte aber auch von da aus leicht zu einem Standpunkte fortschreiten, welcher bereits demjenigen von Fichte wieder näher stand, man konnte von Jacobi und Anderen das Element des religiösen Gefühles entlehnen, um von demselben aus zu dem persönlichen Gott sich erheben zu lassen, man konnte endlich dasjenige aufnehmen, was Herbart hierin zusammentreffend mit Ausführungen Kants in der Kritik der Urteilskraft, über die dem menschlichen Geiste anhaftenden unwillkürlichen Werturteile und die ihm eigene teleologische Betrachtungsweise gelehrt hatte. Während also die theoretische Erkenntnis eingeschränkt blieb auf das unvollständige Gebiet der äußeren Erfahrung und auch in ihren wirklich vorliegenden Ergebnissen über das Wesen der Wirklichkeit doch keinen sicheren Aufschluß gab, besaß der Menscheng Geist in seinem sittlichen Selbstbewußtsein, im Bewußtsein seiner Freiheit und des unbedingten Sittengesetzes, in seiner Richtung auf einen absoluten Zweck und in der unwillkürlichen Empfindung für den vollkommenen Wert der eigenen Person und zusammenhängend damit des höchsten Gutes, endlich in der Beziehung auf Gott als den Urheber des Sittengesetzes und Bürgen des höchsten Gutes die Grundprinzipien einer unumstößlichen, zugleich wirklich umfassenden und abschließenden Weltanschauung,

welche für sich feststand, als höchste Norm der Beurteilung und des Handelns, auch wenn das theoretische Erkennen dieselbe nicht weiter zu stützen und die Vermittlungen für jene in das Überfinnliche hineinreichende praktische Erklärung des Sinnes und der Bedeutung der Welt, speziell der Stellung des eigenen Personlebens in ihr, nicht weiter auf empirischem oder auf ontologischem Wege nachzuweisen vermochte. Im höchsten Verstande sollte das Wort Geltung haben: *stat pro ratione voluntas*.

Nicht Welterkennen, sondern Selbsterkenntnis, oder, wie man jetzt zu sagen liebt, Selbstbesinnung, führen zur Erkenntnis der Wahrheit, und diese Selbstbesinnung sei wesentlich praktische, sittlich-religiöse, wie sie namentlich von Kant, vorahnend schon von Sokrates, gemeint gewesen sei. In derselben Richtung schien der ursprüngliche und tiefste Sinn des Christentums, vor allem Jesu selber zu liegen, dann auch, was besonders Dilthey hervorhebt, die Grundtendenz eines Augustin, namentlich aber diejenige der Reformatoren, wenn sie alle christliche Erkenntnis auf die Selbstgewißheit des rechtfertigenden Glaubens gründen und beziehen wollten. Dagegen die mittelalterliche Scholastik, welche alle Zusammenhänge des empirischen und des transcendenten Seins erklären wollte, erschien als das rechte für immer abschreckende Exempel unfruchtbarer Metaphysik oder konstruierender theoretischer Weltanschauung.

Der Standpunkt, wie wir ihn geschildert haben, ist auf philosophischem Gebiete neuestens wieder nicht ganz gleichartig, aber doch in der Grundanschauung übereinstimmend, durch Dilthey in seinem Buche „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ (Band I. 1883), sodann durch Windelband in seinen philosophischen „Präludien“ (1884) in höchst interessanter Weise entwickelt worden. Auch Loße steht demselben nahe, hat aber außerdem Elemente von ganz anderer Bedeutung und Richtung. Auf theologischem Gebiete ist derselbe vertreten durch Ritschl, am entschiedensten durch Hermann, mit weniger Entschiedenheit durch Kaftan und Gottschick. Durchweg wird der „Traum der Metaphysik“ verworfen, d. h. jeder Versuch durch eine Spekulation oder auch vom Boden der Erfahrungswissenschaften aus, also überhaupt auf theoretischem Wege, eine Weltanschauung bilden, über Wesen und

Zusammenhänge der Dinge an sich, über das Ganze und das Transzendente, über die letzten Prinzipien und Ziele alles Seienden, insbesondere über Gottes Wesen und Walten etwas aussagen zu wollen. Gemeinsam dagegen ist das Bestreben, den nach Wahrheit verlangenden Menscheng Geist auf die innere Welt des Gemütes, des Gewissens, der Freiheit, des praktischen Selbstgefühls, der Werturteile, kurz des inneren Erlebnisses, wie man dort statt innere Erfahrung zu sagen vorzieht, zu verweisen. In dem „inneren Erlebnis“ findet man zugleich das Produkt der freien Spontaneität des Geistes, wenn auch einer gesetzmäßig bestimmten. Windelband bespricht in seinen Präludien nur das sittliche und das ästhetische Bewußtsein¹. Dilthey berücksichtigt auch das religiöse Erlebnis, zeigt sich sogar geneigt, demselben die beherrschende Stellung für die Bildung einer Weltanschauung zuzuweisen, von den genannten Theologen stellt Herrmann das sittliche Selbstgefühl voran, verknüpft aber das religiöse aufs engste damit, Raftan nimmt umgekehrt seinen Ausgangspunkt einseitig von der auf Leben gerichteten religiösen Tendenz des Subjektes und sucht erst später auf höherer Stufe des Bewußtseins in ganz empirischer Weise die sittliche damit zu vereinigen.

¹ Windelband: „Die Philosophie ist die kritische Wissenschaft von den allgemeingiltigen Werten . . . Sie stellt nicht sowohl Urteile auf als Beurteilungen, und zwar solche, welche absolut gelten, auch wenn sie gar nicht oder nicht allgemein thatsächlich zur Erscheinung kommen (logische, ethische, ästhetische). . . . Sie gründet sich auf ein (vorgefundenes) normales Bewußtsein, dessen Wesen für uns darin besteht, daß wir überzeugt sind, es solle wirklich sein, ohne jede Rücksicht darauf, ob es in der naturnotwendigen Entfaltung des empirischen Bewußtseins wirklich ist . . . Der historische Prozeß des menschlichen Geistes läßt sich unter dem Gesichtspunkte betrachten, daß in ihm allmählig mitten unter der Arbeit an den einzelnen Problemen in dem Wechsel seiner Interessen, in der Verschiebung seiner einzelnen Fäden das Bewußtsein der Normen zum Durchbruch gekommen ist, daß er in seiner fortschreitenden Bewegung ein immer tieferes und umfassenderes Ergreifen des Normalbewußtseins darstellt (a. a. O. in der ersten Abhandlung über „was ist Philosophie?“).

Von einer Seite her muß man dem eben entwickelten Standpunkte entschiedene Sympathie entgegenbringen, jedenfalls bildet er ein wertvolles geschichtliches Moment in der neueren Geistesentwicklung. Er stellt noch immer einen Teil jener naturgemäßen Reaktion des menschlichen Geistes gegen die Einseitigkeit und Überspannung des Intellektualismus oder Logismus dar, welcher in der Periode des spekulativen Idealismus die Geister beherrscht, teilweise tyrannisiert und verwirrt hat. Und nicht minder reagiert darin das Selbstgefühl der sittlichen Persönlichkeit in der Gewißheit ihres absoluten Wertes, speziell das überweltliche Freiheitsbewußtsein des sittlich-religiösen Menschen, vollends des Christen, gegen die rohe Weltanschauung des empiristischen und naturalistischen Mechanismus. Im Gegensatz nun gegen den spekulativen Logismus und gegen die Konstruktionen des naturalistischen Mechanismus vertritt die genannte Richtung wichtige Wahrheiten: das menschliche Erkennen soll namentlich dem Übersinnlichen gegenüber seiner Schranken sich klar bewußt bleiben, es soll sich zuerst auf den Boden der obersten Thatfachen und des praktischen Bedürfnisses im höchsten Sinn dieses Wortes stellen; die Totalität des im Prozesse der Geschichte zu seinem vollen Reichtum entwickelten Menschengestes, die praktischen Instanzen der inneren Erfahrung und damit die tiefste Realität und die sich darin offenbarende Zweckbestimmung sollen als maßgebende Grundlage und bestimmende Prinzipien für die Feststellung der Wahrheit, für die Bildung der Weltanschauung anerkannt werden. Vor allem soll der Mensch selber nicht schon in seiner Intelligenz, welche sich mit einer gewissen Naturnotwendigkeit entwickelt, sondern erst in seiner sittlichen Persönlichkeit, zu welcher er sich durch Freiheit erhebt, die eigentliche Realität und den Kern seines Wesens finden. Diese Grundsätze stehen in naher Verwandtschaft zu dem christlichen Grundprinzip des persönlichen Glaubens, sie sind, soweit sie nicht überspannt werden, der Ausdruck eines gesunden geistigen Realismus, welcher die Idealität keineswegs ausschließt, sondern sie bewahrt, und sie empfehlen sich noch besonders dadurch, daß in ihnen die Stimme des unmittelbaren populären Menschheitsbewußtseins, speziell wie es innerhalb der evangelischen Christenheit lebt, wieder zur Geltung kommt gegenüber von eingebildeter Aristokratie

des Geistes oder genauer des Wissens und Denkens bei den Philosophen oder überhaupt den Gelehrten oder auch gegenüber von doktrinärem Dogmatismus bei den Theologen.

Wenn Schleiermacher seiner Zeit alle religiös Fühlenden eingeladen hatte, um den Altar ihres religiösen Gefühls als eine einige Gemeinde sich zu sammeln und alle Differenzen theoretischer Weltbetrachtung vorerst dahinten zu lassen, so läßt die genannte Richtung einen ähnlichen Aufruf an unsere theoretisch so zerklüftete Gesellschaft ergehen, daß alle diejenigen, in welchen ein bestimmter praktischer Idealismus für die Auffassung und die Behandlung des Lebens entwickelt und auf dem Grund eigensten Erlebens zur obersten Gewißheit geworden sei, um diese Weltanschauung sich sammeln und darin den Ausdruck der absoluten Wahrheit, soweit sie für den Menschen überhaupt zugänglich ist, erkennen sollen, während sie alles Forschen in der Erfahrungswelt von Natur und Geschichte seinen unabhängigen Verlauf nehmen lassen und auf alles konstruierende Begreifen des Übersinnlichen ein- für allemal verzichten. Ein solcher Aufruf muß umsomehr Anklang finden, wenn zugleich darauf hingewiesen wird, daß jene Richtung nur den Hort der edelsten und bewährtesten sittlich-religiösen Überlieferungen der Menschheit, speziell der Christenheit festhalten und dieselben gegen einen falschen Intellektualismus und Doktrinarismus seiner Freunde wie seiner Gegner schützen wolle. Nimmt man hierzu, daß auch auf philosophischer Seite wenigstens die Tendenz besteht, als den Kern jener Überlieferungen die Teleologie oder geradezu den Vorsehungsglauben, den ethischen Monotheismus, in weiterer Ausdehnung die hohe Trias des Glaubens an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, endlich die Bestimmung der Menschheit für ein sittlich gestaltetes Gottesreich zu bezeichnen, so liegt in der Wahrung und Erneuerung solcher Positionen, welche dann die Theologen enge mit der Offenbarung Gottes in Christo zu verknüpfen suchen, immerhin eine wertvolle Errungenschaft gegenüber von Pantheismus und Materialismus. Wenn gerade die Wissenschaft auch für ihre Zwecke kräftig an das praktische, sittlich-religiöse Bewußtsein und Erleben der Menschen appelliert und dessen Aussprüche und Postulate als oberste Normen und Prinzipien aller Wahrheit anerkennt, so muß dies in höchstem Grade

willkommen geheißen werden und kann gegenüber von früherer Mißachtung oder doch Verkennung der genannten Instanz nicht ohne freudige Zustimmung und segensreiche Wirkung bleiben.

Dennoch kann der geschilderte Standpunkt, welcher den von Kant proklamierten und in der Theologie niemals völlig aufgegebenen, wenn auch öfters zu wenig behaupteten, Prinzipat der praktischen Vernunft oder der sittlich-religiösen Erfahrung und Erhebung in schroffer Einseitigkeit wiederum geltend macht, nur als ein bedeutsamer Übergangspunkt angesehen werden, und die allgemeine Entwicklung der Wissenschaft hat auch bereits eine Richtung genommen, welche über denselben hinausführt, wie sie seiner Zeit über Kant hinausgeführt hat und hinausführen mußte. Der menschliche Geist verträgt auf die Dauer den Dualismus nicht, welchen jene Richtung zwischen seinen praktischen Überzeugungen und seinem theoretischen Erkennen befestigen will, und die Kraft des letzteren ist auch in ihm zu mächtig angelegt und entwickelt, als daß es sich von der schöpferischen Mitwirkung bei der Produktion umfassender Weltanschauung ganz verdrängen ließe. Dabei kann die Wissenschaft nicht stehen bleiben, daß sie theoretisch dem einseitigen Empirismus oder Historismus und daneben noch einem extremen Kritizismus huldigt und dann von der praktischen Subjektivität sich den höchsten Inhalt des Bewußtseins als einen objektiv nicht weiter zu begründenden und zu begreifenden geradezu oktroyiren lassen soll.¹ Wenn das theoretische Erkennen völlig ausgeschlossen bleibt von der Bildung der Weltanschauung, dann gewinnt man den Eindruck, daß die praktische Subjektivität entweder dasselbe fürchte und also den eigenen Aufstellungen nicht völlig traue, oder daß sie es despotisch unterdrücke, weil sie in ihrer behaupteten Souveränität überhaupt von einer objektiven Geltung und Rechtfertigung ihrer Sätze nichts wissen will. Und abwechselnd tritt nun auch bald das eine, bald das andere zu Tage, das heißt: jene einseitig praktisch subjektive Richtung wan-

¹ Vgl. auch in Luthardt's ev.-lutherischer Kirchenzeitung 1878 Nr. 13 den Aufsatz über „Die letzten Gegensätze zwischen der Dogmatik des modernen Rationalismus und der biblischen Weltanschauung“ Nr. IV.

delt immer zwischen den Abgründen der Skepsis und denen des subjektiven Idealismus hin und her, sucht sich daneben dann auch noch auf dieser gefährlichen Bahn zu halten am Geländer des (kirchlichen) Autoritätsprinzipes oder des Traditionalismus. Da nun ein solcher Wandel auf die Dauer für die Wissenschaft unmöglich ist, so wird man demnach durch die Konsequenz jenes Standpunktes notwendig weiter getrieben. Lassen wir den Traditionalismus bei Seite, auf welchen völlig einzulernen doch dem wissenschaftlichen Charakter jener Richtung widerstreitet, so ergibt sich eine dreifache Möglichkeit des Weiterschreitens. Entweder man ergiebt sich der völligen Skepsis, beziehungsweise dem reinen Phänomenalismus und Illusionismus, oder man erhebt das Banner des subjektiven Idealismus im Sinne Fichtes, oder aber, und dies ist der gewiesene Weg, man setzt auch das theoretische Erkennen wieder in sein verweigertes Recht ein und läßt sich gerade auch durch seine praktische Vernunft überzeugen und belehren, daß auch unser theoretisches Erkenntnisvermögen als eine Gabe des Schöpfers oder als ein Ausfluß der höchsten Vernunft Zutrauen verdiene und bei normalem Gebrauche desselben zur Bildung der Weltanschauung selbständig mitzuwirken berufen sei.

Die skeptische Konsequenz ist von diesem Standpunkte aus namentlich durch A. Lange in seiner Geschichte des Materialismus gezogen worden.¹ Für ihn sind auch die sittlichen und die religiösen Überzeugungen oder Ideale, beziehungsweise die mit demselben zusammenhängende Weltanschauung ein edler schöner Traum, von welchem wir nicht lassen können und sollen, der uns aber nicht im geringsten berechtigt, dieselben für objektiv begründet und wahr zu halten. Diese Auffassung ist edler als diejenige von Feuerbach, sie ruht aber auf derselben erkenntnistheoretischen Grundlage, und man kann sich nicht verwundern, daß sie von Feuerbach der grundlosen Willkür und des absurden Dualismus beschuldigt worden ist. Nur wenn jene Auffassung ihre Skepsis

¹ Vgl. auch D. Pfeleiderer: Silhouetten aus der Religionswissenschaft der Gegenwart. Protestant. Kirchenzeitung 1877 Nr. 22 und 28.

ganz konsequent auch gegen die religiösen und die sittlichen Ideale wenden würde, könnte sie sich retten vor dem Andringen des empiristischen Mechanismus, welchen sie für Schein zu erklären geneigt ist, welchen sie aber nicht beseitigen kann, weil sie ihn nicht auf dem Gebiete des Welterkennens selber objektiv überwunden hat. Wird die objektive Welt deshalb für Schein erklärt, weil sie für das Bewußtsein nichts anderes darbieten soll als die mechanisch verkettete Reihe der Erscheinungen, so ist nicht einzusehen, mit welchem Rechte der Geist sich selber und seinen Produktionen auch nur eine scheinbare Realität dadurch zu sichern vermöge, daß er den subjektiven Wert dieser Produktionen für sein geistiges Leben behauptet. Warum sollen diese Produktionen nicht reine Imaginationen und Illusionen sein, warum soll unter den angenommenen Voraussetzungen der Geist nicht im eigenen Bewußtsein das Schicksal der Welt teilen? Wenn aber dies, dann verfallen auch der Geist und seine sittlichen und religiösen Produktionen der Wertlosigkeit, weil ihnen keinerlei Realität zukommt. Das Ende ist, wenigstens objektiv angesehen, der skeptische Nihilismus.

Die tiefere und energische Selbstbesinnung findet nun allerdings auch von dem oben geschilderten Standpunkte aus einen anderen Weg, auf welchem sie zunächst die Realität des Geistes und seiner praktischen Produktionen zu retten vermag. Sie kann fortschreiten zum subjektiven Idealismus im Sinne Fichtes.¹ Dem Empirismus gegenüber bleibt sie dann dabei, daß die Erfahrung nur Erscheinungen darbiete und nicht als Quelle für die Erkenntnis dessen dienen könne, was hinter den Erscheinungen liege. Wohl aber erfasst und setzt sich das Bewußtsein, das Ich selber unmittelbar als Realität und nicht nur als solche überhaupt, sondern als den produzierenden Faktor der gesamten im Bewußtsein gegenwärtigen Erscheinungswelt. Mag es ein Nichtich geben, eine Welt des Stoffes, von welcher die Ein-

¹ Wir sagen nur „im Sinne Fichtes“, um anzudeuten, daß es sich nicht um eine Wiederholung des Fichte'schen Systemes handle, sondern nur um eine Bewegung des Denkens oder umfassender des Geistes in ähnlicher Richtung. Mit voller Konsequenz ist freilich diese Richtung von keinem Neueren verfolgt worden.

drücke ausgehen, welche das Subjekt in der Erfahrung auffaßt, gestaltet und verknüpft: Diese Welt bleibt in ihrem Ansichsein für das Subjekt ewig fremd, die Grenze seines Bewußtseins, eine Art von *μη ον*. Denn da sie ihr ganzes Sosein doch nur im Bewußtsein durch dessen Zuthun empfängt, so ist sie auch in ihrem Dasein, welches ohne jenes Sosein ein bloßes Ansichsein ist, für das Ich eigentlich nicht vorhanden. Was wissen wir von jener Welt der Dinge, wenn Substanzen, Kausalverknüpfung, Zweckmäßigkeit u. s. f. doch nur durch unseren Geist in dieselbe hineingetragen sind? Aber der Geist hat Realität für sich selber nicht bloß durch das unmittelbare Innwerden seiner selbst, ferner dadurch, daß er sich erfaßt als die produzierende Kraft für die Welt des Bewußtseins und als die Willensmacht für die Welt des persönlichen Handelns, sondern schließlich dadurch, daß er eine Gesetzmäßigkeit seines theoretischen Produzierens und seiner praktischen Willensaktion in sich vorfindet, welche schlechthin konstitutiv und normativ ist für das geistige Leben, für Erkennen und Handeln, welche sich also darin geltend macht als ein Unbedingtes, schlechthin Allgemeines und absolut zu Setzendes. Mag die Logik oder umfassender die Erkenntnistheorie im einzelnen immer wieder eine Revision an den absoluten Denkgesetzen, beziehungsweise an den apriori geltenden Kategorien des Verstandes vornehmen: einige derselben muß sie immer hinstellen und in denselben absolute Prinzipien für die Bildung aller Erkenntnis, welche der Geist vermöge einer inneren Nötigung seines Wesens setzt und geltend macht und deren Anwendung ihm in formaler Hinsicht zunächst die Erkenntnis der Wahrheit verbürgt. Und wie könnte der Geist den Gedanken zurückweisen, daß jene Gesetze zugleich konstitutive Prinzipien des Seienden enthalten, nämlich in dem Sinn wie er nun unter allen Umständen ein Seiendes in der Welt seines Bewußtseins anerkennt, indem er die gesetzmäßig bestimmte und gebildete Erkenntnis von aller bloßen Imagination, von regellosem Träumen unterscheidet? Schon diese theoretische Seite der Selbsterkenntnis oder Selbstbesinnung führt also hinaus über die bloße Skepsis, für welche es gar kein Seiendes giebt.

Aber noch weiter führt in dieser Richtung die Selbstbesinnung nach der Seite der praktischen Gesetzmäßigkeit des Gei-

stes, deren Ergebnisse derselbe in unwillkürlichen Werturteilen und praktischen Postulaten ausdrückt. Wiederum ist es ein Seinsollendes von unbedingter Geltung, was der Geist hier in sich vorfindet, beziehungsweise was er vermöge der inneren Nötigung seines Wesens setzt oder produziert, aber in dem Seinsollenden offenbart sich ein Seiendes, jedenfalls hinsichtlich der Natur und Grundtendenz des Geistes. Den Mittelpunkt aller dieser Urteile und Postulate bildet die Aussage des Geistes, daß ein absolut Gutes sein soll, und zwar gerade auch durch das Subjekt, und daß das Subjekt in der Einheit mit diesem absolut Guten unbedingten Wert habe, man wird aber damit den weiteren Gedanken alsbald verknüpfen müssen, daß dieses absolut Gute nicht bloßes Gesetz und Postulat bleiben könne, sondern daß es zur Realisierung kommen und in seiner Realisierung auch die Vollkommenheit des Daseins, also auch die vollkommene Befriedigung oder Glückseligkeit für das Subjekt herbeiführen müsse. So erfährt sich das Subjekt nach einer Seite hin als gebunden an das absolute Weltgesetz oder die moralische Weltordnung, nach der anderen Seite auch als die gesetzgebende Gewalt über die Welt, als sittliches denkt es sich notwendig eingeschlossen in dem absoluten Weltzweck. Dieser Gedanke bildet den Gipfel des subjektiven Idealismus, derselbe ist, wie auch Windelband bemerkt,¹ nur von dieser praktischen Seite aus verständlich. Das absolute Ich ist der Ausdruck von der absoluten Geltung des Sittlichen gegenüber von der Wertlosigkeit und sozusagen Nichtigkeit eines Weltbeseins und Weltlaufs, welche nur den Zusammenhang und Ablauf des zwingenden Kausalnexuses darstellten. Das absolute Ich ist identisch mit dem Gedanken der Freiheit des Geistes, es hätte aber nicht nur kein Recht, sondern gar keinen Sinn, wenn diese Freiheit nicht eo ipso gedacht wäre als gebunden an das absolute Gesetz, welches freilich das innerste Gesetz des Subjektes selber als Persönlichkeit, als geistigen Wesens ist.

Als sittliches behauptet das Subjekt seine schlechthinige Geltung und da es sich nun doch in unauflösllichem Zusammenhang findet mit der Welt seines empirischen Bewußtseins, so trägt es in diese Welt alle jene Ideen und Urteile hinein,

¹ „Präludien“ S. 274. Dilthey, Einleitung u. s. w. I. S. 7 f.

welche dieselbe als übereinstimmend darstellen mit seinem sittlichen Selbstbewußtsein, seinen sittlichen Zwecken, Ansprüchen und Erwartungen. Die sittlichen Urteile treffen auf die Aussagen des objektiven Erkennens; aber wenn im einzelnen sich keine Uebereinstimmung oder gar ein Konflikt ergeben will, so wird doch für das Ganze der Prinzipat der sittlichen Beurteilung festgehalten. So wird z. B. das Ganze der Welt unter dem teleologischen Gesichtspunkte aufgefaßt, wenn auch das Einzelne in Natur und Geschichte zunächst nur eine Kausalreihe darstellen sollte, so wird überhaupt nur im Interesse eines absoluten Weltzweckes auch ein zusammenstimmendes Weltganze gesetzt, während das objektive Erkennen nur einzelne Erscheinungen oder Gruppen von Erscheinungen vorfindet. Freilich wird daran festgehalten, daß diese Auffassung und Beurteilung der Welt doch eigentlich keine objektive Erklärung derselben sei, daß die praktischen Prinzipien der Weltanschauung nicht eigentlich konstitutive, sondern regulative Bedeutung haben, nicht ontologisch oder metaphysisch, sondern vielmehr im Sinn von Postulaten zu deuten seien, nicht sowohl Urteile im Sinne von Aussagen als vielmehr nur notwendige Formen oder Normen der Beurteilung darstellen. Und wenn man nun hiemit Ernst machen und zugleich dem Illusionismus wie dem Dualismus entgehen will, enthüllt sich wieder als letzter Hintergrund der subjektive Idealismus. Jene praktischen Prinzipien und Postulate sind auf diesem Standpunkte nicht metaphysische Grundlagen einer objektiven Welt der Dinge an sich, weil es eine solche überhaupt nicht giebt, außer etwa als ein unbekanntes X, welches uns nichts angeht, sie behaupten aber den Prinzipat gegenüber von denjenigen Formen der Erkenntnis, durch welche die objektive Welt des empirischen Bewußtseins gebildet wird, weil wir es in dieser letzteren ja nur mit Erscheinungen zu thun haben, während in dem sittlichen Selbstbewußtsein und seinen praktischen Urteilen und Postulaten die gewisse Realität und Welt des Geistes sich offenbart. Weiterhin wird dann noch angedeutet, daß wir auch den Geist selber nicht sowohl als ein Sein, sondern als reinen Willen zu verstehen haben, und so haben wir auch die Welt durchaus so zu deuten, daß sie den Forderungen des absoluten Willens entspreche, dessen fortschreitende

Manifestationen oder Thaten der Weltprozeß, speziell die Menschheitsgeschichte zur Erscheinung bringt.

Diese zuletzt ausgesprochene Wendung führt indessen bereits wieder hinaus über den subjektiven Idealismus und erinnert daran, daß diejenigen, welche denselben, ob auch in unvollständigem Versuche, erneuert haben, ursprünglich vom Empirismus oder genauer vom Historismus ihren Ausgang genommen haben. Es tritt nun aber überhaupt zu Tage, daß dieser subjektive, noch mehr praktisch gewendete Idealismus ebensowenig haltbar ist, als es derjenige von Fichte gewesen ist, wie denn ja Fichte selber noch ihn verlassen hat. In demselben Subjekte, welches auf Grund seiner sittlichen Selbstgewißheit sich die Welt als eine Welt des sittlichen Ideals konstruiert, welche der eigenen Person ihre Vollendung verbürgt, machen sich drei Instanzen übermächtig geltend, welche es nicht auf dem Standpunkt des subjektiven Idealismus beharren lassen. Einmal kann es nur durch den Glauben an Gott als den Urheber und Lenker der Welt sich die Gewißheit sichern, daß der Lauf derselben wirklich und schließlich der absoluten Zweckbestimmung diene, sodann muß es die Begründung seines sittlichen Selbstbewußtseins und seines eben bezeichneten Glaubens in Gott suchen, wenn dieselben nicht wankend werden sollen, endlich muß es die Voraussetzung feststellen, daß die Ergebnisse des subjektiven theoretischen Welterkennens, welche durch Erfahrung und Nachdenken gewonnen werden, gleichfalls einen integrierenden Bestandteil bilden in der Weltanschauung, welche der Menscheng Geist durch die allseitige Bethätigung seiner Grundkräfte, d. h. durch den normalen Reflex derselben in seinem denkenden Bewußtsein sich erringt. Herrmann z. B. sagt zunächst, die Welt des Glaubens müsse im Grunde identisch sein mit der Welt des Menschen als einer sittlichen Person (a. a. O. S. 207). Aber gerade durch den spezifischen Inhalt der Religion, ohne welche auch die Sittlichkeit doch nur eine unwirkliche Abstraktion wäre, wird das Subjekt über die eigene innere Welt hinausgeführt. Herrmann fügt dort bei: „Der Grundgedanke aller Religion, daß der Mensch von einem allmächtigen Willen getragen ist, der den Widerstand der Welt gegen sein höchstes Gut bewältigt, sucht die Lebensbe-

dingungen der Person, welche an der praktischen Energie des höchsten Gutes sich ihres Selbstseins bewußt wird, im Übernatürlichen.“ Nun soll es freilich von Gott als dem Weltgrund und von der Welt des Übernatürlichen keinerlei objektive theoretische Erkenntnis geben. Da fühlt man aber doch auf diesem Standpunkte zu sehr das Gewicht des Einwandes, daß jener Glaube des Subjektes ihm selber wieder zweifelhaft werden müsse, wenn er nicht noch anderweitig begründet sei als nur im Subjekte selber. Deshalb rekurrieren die Theologen zunächst auf die christliche Gemeinde, von da auf Christus selber und schließlich auf die Anerkennung der absoluten Offenbarung Gottes in ihm. Das Faktum dieser Offenbarung ist aber nach Ritschl und seinen Schülern für den Christen nur deshalb vorhanden, weil es von ihm auf dem Grunde seines inneren Erlebnisses in Übereinstimmung mit der christlichen Gemeinde unter diesem spezifischen Werte anerkannt wird, eine objektive Vergewisserung darüber durch theoretisches Erkennen giebt es nicht. Am allerwenigsten kann die Thatsache und der Inhalt dieser Offenbarung aus allgemeinen Erkenntnisprinzipien des menschlichen Geistes abgeleitet oder dadurch begriffen werden. Auch empfängt der Christ keine direkte Versicherung durch den Geist Gottes in seinem Innern von der Wahrheit der Offenbarung, weil Gott überhaupt in keiner unmittelbaren Beziehung zu demselben steht und auch nicht durch Christus in eine solche tritt.

Aber hier ist nun eben der Punkt, wo jene ganz subjektiv idealistische Auffassung mit zwingender Gewalt über sich selbst hinaustreibt. Von seiner subjektiven Vernunft wird der Geist hingeführt zur objektiven, von seinem sittlichen Bewußtsein zum Sittengesetz und zu dessen Urheber, von seiner religiösen Erhebung zu Gott als dem Grund und Ziel dieser Erhebung, also von allen Seiten seines höheren Bewußtseins zu dem höchsten Sein, welches sich als das letzte Objekt und den unbedingten Grund jenes Bewußtseins offenbart, dessen Existenz, Geltung und Wirksamkeit allein dem vernünftigen, sittlichen und religiösen Bewußtsein des Menschen seinen spezifischen Wert verleiht und garantiert. Schon der Philosoph nimmt deshalb an, daß ein Ewiges, Ansichseiendes und Allge-

meines dem vernünftigen Menschen vor allem von der praktischen Seite her im Laufe der geschichtlichen Geistesentwicklung aufgehe oder sich offenbare in seinem Normalbewußtsein, zuvörderst in den sittlichen Axiomen, Imperativen und Werturteilen. Aber, wie jedenfalls Windelband ausführt, um die geschichtlich im Bewußtsein sich herausbildenden Axiome in ihrer inneren Gültigkeit festzustellen, bedarf der Mensch eines inneren kritischen Maßstabes, welchen er also keinesfalls ausschließlich durch die Geschichte empfangen kann. „Um die Vernunft in der Geschichte nachzuweisen, muß man nicht nur die Geschichte, sondern auch die Vernunft kennen“ (a. a. o. S. 268). Dieser wichtige Satz, welcher zunächst gegen den Empirismus oder Historismus gerichtet ist, führt auch hinaus über den idealistischen Subjektivismus und über das Lavieren zwischen diesen beiden Methoden. Der Mensch kennt die Vernunft, wenn er, ob auch unter dem Einflusse geschichtlicher Bildung, das ursprüngliche Vermögen derselben im Wesen seines Geistes entdeckt und nun gerade auch als kritisches gegenüber von der geschichtlichen Überlieferung zur Entfaltung bringt. Der Inhalt der Vernunft aber stellt sich von selber dar als ein Allgemeines, welches nicht von den Subjekten produziert wird, sondern mit dem Charakter der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit in ihnen sich produziert und bei normalem Verhalten derselben seine unwillkürliche Anerkennung herbeiführt. Denn ohne diese Anerkennung könnten die höheren, normgebenden Funktionen des Geistes (das Denken, das sittliche Bewußtsein u. s. w.) sich gar nicht vollziehen, sie könnten ihren Zweck nicht erfüllen. Das Vernünftige wird von dem Menschen schließlich unwillkürlich als das schlechthin Gewisse und unbedingt Geltende anerkannt, weil es seine Uebereinstimmung mit dem Grundwesen, dem Grundbedürfnisse, der Grundbestimmung, der normalen Funktionierung seines Geistes in der Totalität desselben ausweist. Auf diesem Wege gewinnt der Inhalt der Vernunft für das Subjekt den Charakter der Wahrheit, und auf diesen Voraussetzungen beruht die Möglichkeit und der Anspruch, daß die Wahrheit von allen denen, deren Vernunft normal und voll entwickelt ist, anerkannt werde. Nun weist aber jenes Ansichseiende und Allgemeingiltige in der subjektiven Vernunftsthätigkeit schon für sich

auf die objektive Urvernunft hin als den Grund derselben. Und denselben Grund müssen wir voraussetzen, wenn wir eine „Vernunft in der Geschichte“ zunächst auch nur in dem Sinne anerkennen, daß die Kulturgeschichte dem Ziele vernünftiger Erkenntnis und vernünftigen Lebens der Menschheit zustrebe. Eine objektive Vernunft muß hier walten, welche nicht nur in den Subjekten, sondern auch für die Subjekte offenbar wird, welche die Geschichte beherrscht. Der Menscheng Geist aber, welcher diese Vernunft in der Geschichte herausfindet und anerkennt, muß schon seinem anerschaffenen Wesen nach an ihr teilhaben und aus dem kontinuierlichen Zusammenhang mit ihr die Wahrheit seiner Erkenntnis und die Normalität seines Lebens oder Verhaltens herleiten.

Damit ist nicht im geringsten behauptet, daß der Inhalt der Vernunft fertig im Menscheng Geiste liege, auch nicht, daß der Menscheng Geist überhaupt je den vollen Inhalt derselben oder die absolute Wahrheit ganz spontan aus sich heraus zu produzieren vermöge. Wir sind keineswegs gezwungen zu dieser pantheistischen Voraussetzung des absoluten Idealismus, welcher den Menscheng Geist in seiner höchsten Entwicklung mit der absoluten Vernunft identifiziert, zurückzukehren. Nur das ist behauptet, daß der Menscheng Geist schon von Haus aus in seiner ursprünglichen Anlage derartig teilnehme an der absoluten Vernunft, daß er gewisse Grundzüge der Wahrheit aus sich entwickeln und daß er insbesondere die weiter auf geschichtlichem Wege sich ihm offenbarende Wahrheit als solche erkennen und aufnehmen, auch in selbständiger Weise reproduzieren könne. Auch darüber ist noch nichts entschieden, bis zu welcher Grenze während des irdischen Standes dieser ganze Prozeß überhaupt fortschreite und fortzuschreiten vermöge.

Die theologische Auffassung des aufgestellten Sachverhaltes ergibt nun freilich ein weit bestimmteres Resultat. Wenn die Theologie die Konsequenzen zieht aus ihrem Glauben an die Vollkommenheit der Offenbarung Gottes in Christo und durch ihn auch im Geiste der Gläubigen, so muß sie zwei Annahmen ausschließen, zwischen welchen die Auffassung der Offenbarung speziell in der Ritschl'schen Schule sich hin und her bewegt. Die Offen-

barung kann nicht wie ein dem Menschengenosse völlig Fremdes und in diesem Sinn absolut Neues oder rein Supernaturales auf gänzlich empirische Weise an den Menschen gelangen und von ihm aufgenommen werden, sonst wäre sie nur eine mit dem Siegel göttlicher Autorität versehene zufällige Geschichtswahrheit. Ebensovienig aber kann ihr wesentlicher Inhalt von dem Menschen selber in subjektiv-idealistischer Weise produziert sein auf dem Grunde der geschichtlichen Anregungen, welche er in dem ihm eigentümlichen religiösen Kreise vorfindet. Die beiden hier ausgeschlossenen Auffassungen der Offenbarung, die rein empiristische und dabei äußerlich supernaturalistische und die subjektiv idealistische treffen darin zusammen, daß Gott selber höchstens in entfernter Weise an der Offenbarung beteiligt ist. Dieselbe ist in Gefahr nur als menschliche Überlieferung zu erscheinen, wenn auch mit dem Hintergrunde göttlicher Urheberchaft und Autorität. Dagegen nach der wahrhaft theologischen Auffassung stellt sich die Offenbarung deshalb als wirkliches Produkt Gottes im menschlichen Geiste, vor allem im Geiste Christi, dar, weil Gott und der nach seinem Bilde geschaffene Menschengenosse von Hause aus wesensverwandt sind und weil Gott vollends in Christo und durch ihn in das innigste Verhältnis der Gemeinschaft und Mitteilung zum menschlichen Geiste getreten ist. Vor allem Christus selber, welchen doch auch die Ritisch'sche Schule wesentlich als Menschen faßt, mußte in dem göttlichen Logos, das heißt in der vollkommenen Gottesoffenbarung an die Menschen, welche den spezifischen Grund seines Bewußtseins und Lebens bildet, die Erfüllung des ursprünglich im Menschen angelegten und dann in Israel weitergebildeten Gottesbewußtseins und Gemeinschaftsverhältnisses mit Gott erkennen, um jener absoluten Offenbarung in seiner Person gewiß zu sein, und der analoge Prozeß muß sich von Christo aus fortsetzen in den Gläubigen. Nach dieser Auffassung wird also der Offenbarung ihr Charakter als solcher nicht durch ein subjektives Werturteil der Gemeinde oder des Einzelnen verliehen, sondern er ruht auf dem göttlichen Zeugnisse des Geistes in dem Gläubigen, also auf einer wahrhaft objektiven Grundlage.

Wir erkennen an diesem Punkte den tiefsten Hintergrund der Differenz, um welche es sich handelt. Alles be-

zieht sich auf die Stellung, welche dem menschlichen Geiste zu Gott und welche dementsprechend der Wirksamkeit Gottes bei der Ausbildung des menschlichen Geisteslebens angewiesen wird. Faßt man im Anschluß an Kant und Herbart diese Stellung der Hauptsache nach im Sinne des Deismus, weil man der pantheistischen Immanenz nicht anders entgehen zu können glaubt, so kommt der Charakter der Offenbarung, der göttlich begründeten Wahrheit, wie er im elementaren Sinne schon dem Gewissen und dem Gottesbewußtsein des natürlichen Menschen eignet und eignen muß, nicht zu seinem Recht. Auch alle geschichtlich ausgebildete Erkenntnis Gottes erscheint mehr als eine subjektive Anschauung oder Überzeugung denn als ein von Gott selber angezündetes Licht, worin er wirklich dem Bewußtsein gegenwärtig und wirksam sich erweist. Hierauf hat schon Daub gegen Kant mit allem Nachdruck hingewiesen in seiner noch immer interessanten und lehrreichen „Einleitung in das Studium der christlichen Dogmatik (1810). Er macht mit größtem Nachdruck geltend, daß die unsere Welt- und Lebensanschauung beherrschenden Ideen von Gott, Freiheit, Sittengesetz nicht als bloße Produkte des Subjektes auftreten können, in solchem Falle würde ihnen die Signatur der höchsten, objektiven Wahrheit abgehen. Vielmehr müsse vor allem die Religion oder das Gottesbewußtsein in uns von seinen elementaren Anfängen an bis zu seiner Vollendung in Christo Gott selber zum Urheber und Grunde in unserem Bewußtsein haben, und dieser Grund müsse von uns gewußt und weiterhin in Philosophie und Dogmatik als solcher wissenschaftlich erkannt werden.

Wir wollen auf den zweiten Teil dieser Aussage, welcher die wissenschaftliche Erkenntnis betrifft, erst unten noch einmal näher eingehen, hier wollen wir nur feststellen, daß der erste Teil derselben eine unumstößliche Wahrheit enthalte. Psychologisch und geschichtlich betrachtet erscheinen freilich das Bewußtsein Gottes, des Sittengesetzes und der Freiheit als Produkte menschlicher Subjektivität, aber sachlich sind sie gar nicht anders denkbar denn als Manifestationen und Wirkungen Gottes selber in dem dafür eigentümlich organisierten Geiste des Menschen; dies

gilt auch von der Freiheit, sobald sie im höheren, materialen Sinne verstanden wird. Man kann nicht bei der Anschauung stehen bleiben, daß nach Gottes Willen und etwa noch nach seiner uns nicht weiter verständlichen Veranstellung jene höheren Überzeugungen von den Menschen gebildet oder erarbeitet worden seien, man muß zu der in der Natur jener höheren Überzeugungen und in der inneren Erfahrung von der Genesis und Bedeutung derselben begründeten Gewißheit und Einsicht fortschreiten, daß Gottes Gegenwart und Wirksamkeit im Geiste der Menschen der objektive und absolute Grund jener Überzeugungen sei. Daß auch Schleiermacher dem überwiegenden Charakter seiner Lehre nach auf dieser Seite steht, ist schon im ersten Artikel nachgewiesen worden, in der neueren Zeit haben neben Dörner und Frank D. Pfleiderer und ganz besonders Biedermann¹ durch die energische Vertheidigung der hier in Rede stehenden Position sich ein hohes Verdienst erworben.

Man hält von der anderen Seite entgegen, diese Anschauung setze eine pantheistische Gottesvorstellung voraus oder doch, es werde Gott dabei als eine Art von Naturkausalität gedacht, welche unmittelbar in das Geistesleben des Menschen hereinwirke, und dies widerspreche gerade dem Wesen des Geistes, der Persönlichkeit und des geistigen Verkehrs zwischen Personen. Diese Einwendung ist aber unzutreffend, dieselbe ist nur geeignet, uns vor den Verirrungen des Pantheismus oder falscher Mystik zu warnen. Ein inniger und lebendiger Zusammenhang zwischen Gott und dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschen kann und muß auch vom Standpunkt des Theismus aus angenommen werden. Stellen wir uns gerade auf den Boden jener Betrachtung, daß es sich bei der Bildung der höchsten Überzeugungen des Menschen keineswegs bloß

¹ Obgleich ich, wie die vorliegende Ausführung zeigt, nicht nur in entscheidenden materiellen Punkten, sondern auch in der Auffassung des Erkenntnisprozesses mit Biedermann nicht übereinstimme, so scheint mir doch die neue Auflage seiner christlichen Dogmatik (1884) einen hervorragenden Beitrag zu einem tieferen Eindringen in die Grundfragen der heutigen Theologie zu liefern. Es ist schmerzlich zu beklagen, daß der Verfasser vor der Vollendung der neuen Ausgabe abgerufen worden ist.

um theoretische Erkenntnisse, sondern vielmehr in erster Linie um die persönliche Stellung und Lebensrichtung des Subjektes handle, so müssen wir nur noch dringender erwarten, daß Gott als die wahrhaft bestimmende Macht für jenen Zweck an dem Menschen sich offenbaren und wirksam erweisen werde. Diese Voraussetzung, welche schon aus dem allgemeinen Begriffe der Religion und Sittlichkeit herfließt, sobald wir eben beide nur im Zusammenhang mit dem Dasein und Walten des persönlichen Gottes denken, findet aber ihre höchste Bestätigung in dem christlichen Glauben an die Erlösung in Christo, von welcher auch die Offenbarung schon ihre ursprüngliche Richtung empfängt, in welchem sie jedenfalls ihre abschließende Vollendung findet.¹

Der christliche Glaube, welcher Gott allerdings als den vollkommenen Urheber des höchsten Gutes, als den vollkommenen Willen der Liebe und des Heils auch für die sündige Menschheit erfährt und weiß, hütet sich zwar mit Recht, diesen Willen wie einen unmittelbaren Naturgrund oder wie eine unwiderstehliche Naturmacht im Menschen wirksam zu denken, weil dadurch der sittliche Charakter der Erlösung aufgehoben wäre; aber er muß auf der anderen Seite den Willen Gottes doch als einen den sündigen und dunkeln Menscheng Geist schöpferisch anfassenden und durchbringenden und so wahrhaft erneuernden, erleuchtenden und befreienden sich vorstellen. Nur diese Vorstellung entspricht der christlichen Erfahrung und der Idee der Religion, dem Wesen vollkommener Gottesgemeinschaft. Nur unter dieser Voraussetzung kann auch eine christliche Gewißheit und Erkenntnis entstehen, welche auf der einen Seite absolut sicher ist, weil sie nicht bloß der Überlieferung oder subjektiver Selbstthätigkeit entspringt, sondern objektiver Bezeugung Gottes, und welche auf der anderen Seite auch absolut selbständig ist, weil sie sich dem Subjekte auf dem Grunde eigensten persönlichen Erlebnisses gebildet hat.

Die Welt des Glaubens ist, wie Hermann sagt (vgl. auch Dilthey a. a. O. S. 7 f.), im Grunde identisch mit der Welt des Menschen als einer sittlichen Person. Davon

¹ Vgl. meine Abhandlung über „Das Wesen des persönlichen Christenstandes“ in den theol. Studien und Kritiken 1881. S. 3 und 1885, S. 3.

wollen auch wir ausgehen. Aber der Christ, welcher sich selber als sittliche Person im Sinn der Gotteskindschaft erfährt, findet in seiner inneren Welt vor allem Gott gegenwärtig als den schöpferischen Grund seines sittlichen Personlebens und damit auch als den objektiven und gewissen Grund aller der Glaubensüberzeugungen, welche auf eine notwendige Weise mit dem Erlebnis und der Gewißheit seiner Gotteskindschaft zusammenhängen. Allerdings erweitert sich ihm sein persönliches Bewußtsein zu demjenigen der christlichen Gemeinde, von welchem es getragen ist; aber nur deshalb und nur so weit teilt er mit der empirischen Gemeinde dieselben Glaubensüberzeugungen, weil und soweit er die Gemeinde bestimmt weiß von derjenigen Selbstbezeugung Gottes, welche ihm der unerschütterliche Grund seiner Gotteskindschaft ist. „Um die Vernunft in der Geschichte nachzuweisen, muß man nicht nur die Geschichte, sondern auch die Vernunft kennen“ sagt Windelband. So sagen wir nun für das Gebiet der christlichen Wahrheit: um dieselbe in der Kirchen- und Dogmengeschichte nachzuweisen, muß man sie zuvor aus dem Zeugnisse Gottes im eigenen Inneren kennen gelernt haben (1 Joh. 5, 6.). Nur wenn der Geist des Christen zuvor durch und in Gott selber auf dem Grunde seiner Offenbarung in Christo richtig orientiert ist, kann er sich an den geschichtlichen Zeugnissen der Gemeinde weiter sicher und richtig orientieren. Auf protestantischem Boden bleibt das *testimonium spiritus sancti* der Grund aller Glaubensgewißheit, wenn es auch schwierig ist, das Verhältnis desselben zu dem Zeugnisse der Schrift und der Kirche, welche organisch damit verbunden sind, genau festzustellen.

Nunmehr können wir das Resultat ziehen aus unserer gesamten Ausführung. Dieses geht dahin, daß schon die Philosophie die allgemeine Weltanschauung als ein System der Wahrheit, somit objektiver Erkenntnis aufzustellen und zu entwickeln habe, und die Theologie, unter entsprechender Modifikation gemäß ihrer spezifischen Grundlage und Aufgabe, die gleiche Anforderung erfüllen und denselben Anspruch erheben müsse. Wir wollen zuerst noch einmal ins Auge fassen, wie sich diese Aufgabe vom Boden der allgemeinen Wissenschaft oder der Philosophie aus näher gestaltet. Von apriorischer Konstruktion

des Systems durch das „reine Denken“ und von dem Anspruche, daß auf diesem Wege die absolute Erkenntnis mit logisch zwingender Notwendigkeit produziert werde, ist keine Rede mehr. Durch zwei Instanzen ist diese Einbildung für immer beseitigt: nur auf dem Grunde der Erfahrung im weitesten Umfange des Wortes, also auch der geschichtlichen Ausbildung des menschlichen Geistes gewinnt das Denken jenen Inhalt, welchen es zur Erkenntnis der Wahrheit verarbeiten kann und soll; sodann erreicht der menschliche Geist nur durch die spezifische sittlich-religiöse Erfahrung und Erhebung, wie sie gerade vollends innerhalb der christlichen und speziell der evangelischen Kultursphäre ermöglicht ist, die gewisse Überzeugung und das Verständnis von jenen obersten praktischen Prinzipien, von jenen unbedingten Werten und Realitäten, von jenen obersten Normen und Potenzen, welche den Prinzipat bei der Leitung der Weltanschauung behaupten müssen. Es ist also eine durch spezifischen sittlich-religiösen Aufschwung gewonnene, daher nicht für jedermann logisch deduzierbare Glaubensüberzeugung und Glaubenserfahrung, von welcher die Weltanschauung gerade ihre beherrschende Grundlage und Richtung empfängt; die spezifische Welt des Geistes, welche ihr die maßgebenden Prinzipien liefert und ihre eigentliche Heimat bildet, öffnet sich als wahrhaft übersinnliche Welt nur der freien religiös-sittlichen Betrachtung, nur der „praktischen Vernunft“. Somit können bei der Bildung der Weltanschauung weder die sinnliche Erfahrung, etwa der Naturalismus, noch das abstrakte Denken, der Intellektualismus, das entscheidende Wort führen, somit kann auch von einer absoluten Erkenntnis im Sinn allgemeiner Beweisbarkeit oder auch im Sinne lückenloser Vollständigkeit keine Rede mehr sein.

An diesen Voraussetzungen muß schlechthin festgehalten werden, an denselben will auch jede besonnene Philosophie festhalten. Sinnliche Erfahrung und reines Denken tragen keinesfalls die Erkenntnis der ganzen Welt in ihrem Schoße, ja sie besitzen nicht einmal den Schlüssel zum Heiligtum der Erkenntnis überhaupt; dieser Schlüssel liegt in der Hand der sittlich-religiösen Erfahrung des Glaubens. Aber nun müssen wir es für einen Irrtum erklären, wenn die zunächst von der sittlich-religiösen Erfahrung

erfaßten und ausgesprochenen Axiome, Werturteile, Postulate, Imperative und Normen einseitig in ihrer praktisch-subjektiven Geltung belassen und nicht zugleich als Erkenntnisse und Aussagen von dem wahrhaft Wirklichen und Seienden verstanden, gewertet und verwertet werden. Nicht bloß die höchsten Werturteile findet der Geist in sich, sondern zugleich die höchste Realität, nicht bloß die obersten Normen der Beurteilung, sondern zugleich die obersten Prinzipien des Seienden. Als wirkliche Offenbarung des höchsten Seins treten Freiheit, Sittengesetz, absolute Zweckbestimmung, höchstes Gut, Einheit und Vollkommenheit der Welt, ja Gott selber im Bewußtsein auf, in dieser Bedeutung wollen sie von demselben auch anerkannt sein. Namentlich das Gewissen und das Gottesbewußtsein erscheinen als Manifestationen der höchsten objektiven Realität und Macht im Geiste des Menschen, es genügt nimmermehr, dieselben als subjektives Urteil, ob auch vom höchsten Werte, auszudeuten. Deshalb offenbaren sich alle die genannten Instanzen nicht bloß in der praktischen, sondern zugleich in der theoretischen Vernunft des Menschen, in seinem Denken, und hier gewinnen sie als Begriffe und Ideen die Gestalt von objektiven Erkenntnissen. Und zwar erhalten sie diesen Charakter nicht bloß durch die immanente Notwendigkeit ihres reinen Gedankeninhaltes, welchen das Denken an ihnen entwickelt, sondern insbesondere noch durch die notwendige Verknüpfung, welche von dem Denken zwischen ihnen und zwischen den aus dem äußeren Erfahrungsgebiete gewonnenen Erkenntnissen nachgewiesen wird. Als besonderes Beispiel für diesen ganzen Prozeß kann das Verfahren dienen, welches die Erkenntnis in den „Beweisen für das Dasein Gottes“ einschlägt.

Nur durch eine durchaus willkürliche, künstliche Abstraktion kann man die theoretische und die praktische Seite des Menschengestes in der Richtung auf die Erfassung der höchsten Wahrheitsprinzipien so von einander isolieren, daß man die praktische auf die intensivste und erfolgreichste Weise in jener Richtung agieren läßt und dabei die Vorstellung hegt, als ob die theoretische hierbei völlig unthätig oder doch impotent sich verhalten würde. Bei normalem Vollzug der entsprechenden Geistesthätigkeit treten sittlich-

religiöse Erfahrung und Erhebung stets im innigsten Bunde mit der objektiv vorstellenden, auf höherer Stufe der denkenden oder nachdenkenden Thätigkeit in Aktion, man muß nur hinzufügen, daß beide zusammen noch, wenn die Aktion zu solcher Höhe sich zu erheben vermag, in einem Dritten sich vollenden, nämlich in einer Art von Schauen der höchsten Wahrheit, welches praktisches und theoretisches Verhalten in der intensivsten Form ihrer Bethätigung unmittelbar vereinigt. Auch gegen die aus der sinnlichen oder überhaupt äußeren Erfahrungswelt kommenden Erkenntnisse kann sich die zunächst durch praktische Erhebung gewonnene Glaubensüberzeugung keineswegs so exklusiv verhalten, daß sie dieselben einfach ignorieren würde. Wir möchten also behaupten, daß z. B. die teleologische Weltbetrachtung von der praktischen Vernunft nimmermehr als Wahrheit aufrechterhalten werden könnte, wenn nicht auch das Denken dieselbe als vernünftig erkennen würde, und wenn nicht Naturwissenschaft und Geschichte wenigstens die Wahrscheinlichkeit derselben durch empirischen Nachweis zu stützen im Stande wären. Es mag zugegeben werden, daß die Kategorie der Zweckmäßigkeit zuallererst in unserem praktisch urteilenden Geiste erweckt werde, ähnlich wie die Empfindung und die Idee des Schönen, und daß sie zunächst von jenem hineingetragen werde in die Außenwelt; aber mitbeteiligt ist bei diesem Gedanken und Urteil jedenfalls auch das objektive Denken, ja mitbeteiligt sind auch bei dem Urteil der Zweckmäßigkeit so gut wie bei demjenigen der Kausalverknüpfung die äußeren Eindrücke selber, welche gerade nur in dieser Form, Regelmäßigkeit u. s. w. auftreten. Es ist eben auch Vernunft in den Dingen und in den Eindrücken, welche von ihnen ausgehen, und diese Vernunft wirkt erregend auf den Geist des Menschen, welcher ihr homogen ist, weil er demselben Grunde entstammt, und weckt dort die entsprechenden Formen vernünftiger Auffassung und erzeugt durch das Zusammenstimmen dieser Auffassung mit den normal sich kundgebenden Eindrücken die Gewißheit von der objektiven Realität der Dinge mit ihren Qualitäten und Relationen, also die Gewißheit ihrer Erkenntnis. In noch weit höherem Grade treffen die Offenbarung des Wirklichen im Geiste und ihre homogene Auffassung durch den Geist zur Erkenntnis der Wahrheit zusammen, wenn in

dem Menschen von ausgebildeter Empfänglichkeit gerade die religiös-sittliche Welt sich erschließt, wie dies oben schon entwickelt worden ist. Es ist eben doch etwas an jener alten Rede, daß der Mensch als der Mikrokosmos und vermöge seines Anteils an dem göttlichen Logos die Anlage in sich trage, alle Dinge, ja sogar Gott selber, in seinem Geiste abzubilden. Gerade in der innersten Gesamtbewegung des Menschengeistes erhebt und offenbart sich auch sein ursprünglicher Anteil an dem unendlichen Geiste und seine Bestimmung dafür, daß diese Anlage zur Teilnahme an dem Unendlichen, welche hineingebannt ist in die Schranken der Endlichkeit und der Sünde, durch Entwicklung, Erfüllung, Erlösung zur Vollendung geführt werde.

So hat nun also schon das philosophische Denken die gewonnenen Prinzipien der Wahrheit oder die aus ihnen gebildeten Begriffe und Ideen nach ihrer immanenten logischen Gesetzmäßigkeit zu einem objektiven Systeme der Erkenntnis im Zusammenhang zu entwickeln, es nimmt in diesen Zusammenhang alle bewährten Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften im weitesten Sinne dieses Wortes auf und sucht gerade ihren Inhalt darin so zu reproduzieren, daß er zugleich als zusammenstimmende Einheit begriffen wird. Nur bleibt es sich dessen bewußt, daß es nicht alle Zusammenhänge nachzuweisen vermag und daß in allem Positiven, welches die Erfahrung darbietet, noch ein letzter Rest übrig bleibt, welcher nicht im Begriffe aufgeht, es hütet sich eben daher vor gewaltthätiger Systematisierung und läßt der Bereicherung und Berichtigung die Thüre offen. Aber warum sollten nicht vor allem Ethik und Religionsphilosophie sich vollenden in einer spekulativen Theologie, zu welcher dann auch Geschichte und Naturwissenschaft ihre Beiträge lieferten, sobald diese Theologie nur nicht mit der Prätention des absoluten Wissens auftreten würde! Und warum sollte dann nicht wieder das ganze System der Erkenntnis in das Licht dieser Theologie gerückt werden, da ja überhaupt von einer objektiven Weltanschauung nur da die Rede sein kann, wo über Gott und sein Verhältnis zur Welt, speziell zur Menschheit, deutliche Aussagen gemacht werden, welche wenigstens die entscheidenden Grundlinien feststellen. Und so strebt denn auch die heutige Wissenschaft offenbar mit neuer Zuversicht einer solchen

objektiven Weltanschauung zu, deren innersten Kern der ethische Gottesbegriff bildet, aber nicht als ein bloß subjektives Postulat, sondern als das objektive Zentrum, nicht wie ein Fixstern, welcher nur an der Grenze des Horizontes noch aus unendlicher Ferne im Dunkel herüberleuchtet, sondern als die Sonne, welche nach allen Seiten hin die Welt wirksam erhellt und vor allem das Auge des Beschauers mit ihrem eigenen Glanze erfüllt.

Diesem Zuge der allgemeinen Wissenschaft, welcher sich notwendig einstellen mußte, sobald man überhaupt den Glauben an eine Wahrheitserkenntnis nicht aufgeben wollte, wird nun auch die Theologie unzweifelhaft mit neuer Entschiedenheit folgen, ohne darum in die alte Selbsttäuschung und Unbesonnenheit dogmatisierender Scholastik oder reiner Spekulation zurückzufallen. Auch sie wird vor allem ihre religiös-sittliche und zugleich empirische Glaubensgrundlage festhalten und zwar in der ganz spezifischen Bestimmtheit als Erfahrung oder Bewußtsein von der Erlösung durch Christum, von dem neuen Thatbestande, welcher durch ihn in den Christen als That und Offenbarung Gottes gesetzt worden ist. Diese spezifische Erfahrung bildet den Grund, den Kern und den Schlüssel des ganzen theologischen Systems. Aber nun kann die Theologie unmöglich dabei stehen bleiben, diese ihre fundamentale Glaubensaussage nur wie einen historischen Satz durch Reflexion als empirisches Religionsystem zu eingehender Darstellung zu bringen oder nur in einer Reihe von Urteilen zu entwickeln, welche nichts weiter als subjektive Werturteile bedeuten sollen. Sie muß vor allem ihren Aussagen über Gott und sein Verhältnis zu dem Menschen, über Christus und über die Offenbarung in ihm, über den Menschen als Objekt der Erlösung u. s. w. die Bedeutung von objektiven Aussagen oder Erkenntnissen beilegen, welche innerhalb der denkenden Betrachtung und im Verhältnisse zu den Ergebnissen äußerer Erfahrung auch als solche sich erweisen, sobald nur der wissenschaftliche Forscher seinen Standpunkt nicht außerhalb, sondern innerhalb der christlichen Erfahrung oder der Selbstbezeugung der christlichen Wahrheit einnehme und einzunehmen innerlich befähigt sei. Wiederholt ist im Laufe unserer Ausführung darauf hingewiesen worden, daß für

den Christen sein Glaube die Bedeutung einer wirklichen Erkenntnis habe, worin Gott durch Christum dem Gläubigen in spezifischer Weise offenbar geworden ist, und diese Erkenntnis hat nicht nur im Verhältnis zu Gott selber, sondern auch im Verhältnis zur Welt deshalb die Bedeutung eines zentralen Erkenntnisprinzipes, weil darin der mit Gott geeinigte Mensch oder genauer die in Christo befaßte und mit Gott geeinigte neue Menschheit zugleich als der Mittelpunkt der Welt, soweit sie unserem Bewußtsein überhaupt zugänglich ist, oder als der Mittelpunkt und letzte Endzweck der auf die Welt gerichteten Thätigkeit Gottes erscheint. Was nun mit diesem Mittelpunkte des Glaubens nicht enge und notwendig verknüpft ist, alle Erkenntnis, welche nicht wenigstens ihre Wurzeln hat in der inneren Welt des Glaubens, welche also nicht zugleich Heilswahrheit ist, bildet freilich kein Element des theologischen Systems, sogar wenn dieselbe sachlich mit einzelnen Positionen desselben nahe zusammenstimmen sollte. Wohl aber muß die Theologie ihrerseits Grundlinien und Vorstufen ihrer spezifischen Erkenntnis auch in der natürlichen Erkenntnis des Menschen auffuchen und nachweisen und weiterhin die bewährten Resultate weltlicher Wissenschaft zu dem Zwecke in sich aufnehmen, damit sie bei der näheren Ausgestaltung ihrer spezifischen Grunderkenntnis, bei der Hineinbildung ihres Heilsbewußtseins in das Weltbewußtsein oder auch in das ursprünglich menschliche und insofern wahrhaft universelle Bewußtsein gerade den wissenschaftlichen Anforderungen entspreche. Daß die Theologie die Resultate geschichtlicher Forschung in dieser Weise zu berücksichtigen habe, bestreitet doch eigentlich niemand. Aber zu den meisten philosophischen Disziplinen steht sie in einem ähnlichen Verhältnisse und auch von den Naturwissenschaften hat sie zu lernen. Sie begibt sich deshalb diesen Wissenschaften gegenüber noch nicht in ein Verhältnis unfreier Abhängigkeit, sie hält dabei ihre eigene Grundlage in voller Selbständigkeit aufrecht und sie weiß überdies, daß, wenn eine vollkommene Weltanschauung gebildet werden sollte, sie selbst auch für alle weltliche Wissenschaft die höchsten Gesichtspunkte darzubieten hätte, welche jene von sich aus gar nicht zu erreichen vermag.

Wenn übrigens die Theologie in der oben bezeichneten Weise sich im Umfange ihrer Erkenntnisse wesentlich einschränkt auf den Kreis der Glaubens- oder Heilswahrheiten, so bekennt sie auch noch nach einer anderen Seite hin ihre Schranke. Sie ist sich wohl bewußt, daß sie auch von den Heilswahrheiten weder eine lückenlose, noch eine vollkommen adäquate, also in keiner Beziehung eine erschöpfende Erkenntnis zu liefern vermag. Nicht nur ist ihre Erkenntnis gerade als wissenschaftliche fortwährend abhängig von temporellen Einflüssen, ist im ganzen eine erst fortschreitende: die Natur ihrer Objekte, welche als übersinnliche auch der geistigen Erfahrung und dem dieselbe durchdringenden Denken doch immer noch mehr oder weniger transzendent bleiben, bringt es mit sich, daß die Theologie dieselben, vor allem Gottes Wesen und Wirken, selber niemals adäquat und nach allen Seiten ihrer Beziehung aufzufassen und darzustellen vermag. Wohl ist sie nicht darauf beschränkt, bloß die subjektiven Auffassungen und Urteile über Gott und sein Wirken, wie sie im Bewußtsein des gläubigen Christen spezifisch sich bilden, in ihrem Zusammenhange zu beschreiben, oder bloß teleologisch die letzten Ziele, auf welche der Wille des Christen gerichtet ist, in ihrer Verknüpfung mit dem absoluten Zwecke Gottes zu entwickeln, sie vermag es auch wesentliche Wahrheit, ontologische und ätiologische Erkenntnis mitzuteilen. Aber sie kann das allerdings nur in unvollkommener Weise leisten, und dessen soll sie weit entschiedener als es viele Jahrhunderte hindurch geschehen ist und als manchen noch heute einleuchten will, eingedenk bleiben. Auch auf dem Grunde der vollkommenen Offenbarung in Christo und der wesentlichen Heilserkenntnis unserer evangelischen Kirche und trotz der fortgeschrittenen wissenschaftlichen Einsicht der neueren Zeit gilt für die *theologia viatorum*, welche nur im Glauben wandeln und nicht im Schauen (1 Kor. 13, 9 ff.), das apostolische Bekenntnis: *ex μερουσ γινωσκω*. Bei ganz wesentlichen Stücken der Lehre kann die Theologie doch nur das „Daß“ der Wahrheit in näheres Licht stellen und dasselbe in seinem Zusammenhang mit den übrigen Hauptstücken begründen, sie kann auch nach rechts und links falsche Auffassungen ausschließen, aber das innerste „Wie“ und das eigentliche „Werden“ der Sache kann sie nicht begrifflich erfassen und

formulieren, sie kommt auf diesem Gebiete jedenfalls nicht über mangelhafte Versuche oder über Ahnungen hinaus. So insbesondere in solchen Lehrstücken, welche nach rückwärts oder vorwärts über alle Erfahrung schlecht hin hinausliegen, wie in den Lehren von der Schöpfung, der Ermählung, dem Urstande und Sünden-falle (der Entstehung der Sünde) oder von den letzten Dingen. Auch in dem erfahrungsmäßig Gesicherten (wie z. B. in der Lehre von der Befehung und Wiedergeburt) vermag sie manche Antinomien (also im genannten Falle das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit) nicht oder doch nicht völlig aufzulösen, sie kann nur nachweisen, wie sie sich in der lebendigen Erfahrung des glaubigen Christen als gelöst darstellen. Von jeher ist darauf hingewiesen worden, daß es dem Charakter der Glaubenswahrheit gerade angemessen sei, wenn dieselbe sich für die vollkommene Auflösung in ein System begrifflichen Wissens unzugänglich erweist. Die Wahrheit, welche die höchsten Objekte unserer Verehrung und den tiefsten Grund unseres religiös-sittlichen Lebens unserem Geiste darbietet, soll wohl auf der einen Seite für den erkennenden, wie für den fühlenden und wollenden Menscheng Geist als ein helles Licht von durchdringender Klarheit sich darstellen, aber sie soll auf der anderen Seite ebenso den Eindruck undurchdringlicher Erhabenheit und eines tiefen Geheimnisses in dem Gemüte erwecken und dauernd erhalten, sie soll niemals die Gestalt einer dem gemeinen Verstande logisch demonstrierbaren oder durch äußerliche Empirie nachweisbaren und so zugleich die Freiheit der Aneignung ausschließenden Verstandeserkenntnis annehmen. In diesem Sinn soll die Theologie immerhin und immerdar den praktischen Prinzipat des Glaubens und des persönlichen Christenstandes aufrechterhalten nach dem Schlußworte des Apostels: *νυνι δε μενει πιστις, ελπις, αγαπη, τα τρια ταυτα. μειζων δε τουτων η αγαπη.*

Nachtrag.

Die „Neuen Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung der Dogmatik“ von Lipsius in den Jahrbüchern für prot. Theol. 1885 S. 2 u. 3 (ganz besonders Abschnitt III. über „Metaphysik und Religion“), welche erst nach dem

Abschlüsse der vorstehenden Studie erschienen sind, greifen so unmittelbar und in so interessanter Weise in die dort behandelten Fragen ein, daß hier noch ein kurzes Wort über dieselben angefügt werden muß. In dem hervorgehobenen dritten Abschnitte setzt sich Lipsius hauptsächlich mit Herrmann, gelegentlich auch noch unmittelbar mit Ritschl oder mit Raftan auseinander. Bei seiner gründlichen Auseinandersetzung scheidet nun Lipsius seinerseits seinen Standpunkt noch schärfer als früher von demjenigen Ritschls, sowie von demjenigen der beiden genannten Schüler desselben, wobei er mit Recht auf die erkenntnistheoretischen Differenzen innerhalb der Schule hinweist, doch hebt er auch noch Grundanschauungen hervor, welche er namentlich mit Herrmann teile, nur daß er sie in der Hauptsache anders deutet oder wertet. Zugleich ist er, wie man bei der Vergleichung seiner Dogmatik (2. Aufl. 1879) annehmen muß, im Begriffe, seine erkenntnistheoretische Anschauung genau in derjenigen Richtung fortzubilden oder doch in demjenigen Sinne näher zu präzisieren, welche in der obigen Studie als entsprechend der neuesten Wendung der Wissenschaft überhaupt für die Fortbildung der Theologie markiert worden sind. — Er bekämpft den absoluten Dualismus zwischen theoretischem und praktischem oder zwischen kausalem und teleologischem Erkennen und sucht die natürlichen und notwendigen Beziehungen zwischen beiden nachzuweisen, er macht aufmerksam auf das unsichere Fundament bloßer „Werturteile“ für die Theologie, welche das schlichte Wahrheitsgefühl unsicher machen und verkennen, daß alle Werturteile auch ein Seinsurteil einschließen. Er zeigt auch das relative Recht einer einheitlichen Weltanschauung, wie sie innerhalb bestimmter Grenzen schon durch die Philosophie unter Berücksichtigung der Thatsachen des natürlichen sittlich-religiösen Bewußtseins entworfen werden kann und notwendig auf eine richtig verstandene Metaphysik hinauskommt. Die Weltanschauung behält ihm allerdings noch einen gewissen subjektiven Charakter, sie hat nicht schlechthin die Qualität des objektiven, auf die äußere Erfahrung bezogenen Wissens, sie kann nicht als notwendige Wahrheit andemonstriert werden, aber sie ist darum keineswegs leere Einbildung, weil sie auch da, wo sie von der sittlich-religiösen Erfahrung ausgeht, auf einen erfahrenen

Thatbestand sich gründet, auf (freilich übersinnliche) Realitäten sich bezieht und einer inneren Nötigung des Geistes als solchen folgt, weil sie überdies sich in Übereinstimmung zu setzen sucht mit dem durch die äußere und allgemeine Erfahrung und Erforschung festgestellten und anerkannten Wissen. Die Weltanschauung ist somit auch kein bloßes Weltbild, sondern sie ist wohlbegründete Welterklärung. Im analogen Sinne bildet nun auch die Dogmatik eine christliche Weltanschauung, in welcher die christliche Erfahrung den Herzpunkt bildet, oder sie kann sie wenigstens bilden, nach einer Seite hin eine weit vollkommener als die Philosophie, weil sie am christlichen Glauben den Grund spezifisch höherer religiös-sittlicher Erfahrung hat, wie sie von Christus aus den Christen vermittelt ist, auf der anderen Seite aber eine solche, welche als spezifische Glaubensanschauung noch bestimmter den Charakter subjektiver und partikulärer nur den Christen zugänglicher Überzeugung an sich trägt und auch noch deutlicher sich bewußt sein muß, daß gerade ihren höchsten Aussagen über die transzendenten Glaubensobjekte immer noch etwas Inadäquates, Bildliches anhaftet, weil das Wesen derselben aus ihren erfahrenen Wirkungen oder Relationen heraus doch nicht adäquat erschlossen und konstruiert werden kann.

Durch diese vorsichtigen Einschränkungen will Lipsius die Wiederkehr spekulativen und dogmatischen Konstruktions- und System-Wahnes abwehren. Wenn wir ihm hierin auch zunächst nur beistimmen können, so will uns doch scheinen, daß sich auf dem von ihm betretenen Wege noch weitere Konsequenzen für die Bildung einer einheitlichen christlichen Weltanschauung im Sinne objektiver und systematischer d. h. zugleich synthetischer Erkenntnis ergeben, freilich keiner absoluten Erkenntnis und keiner logisch andemonstrierbaren, weil jenes den Grundbedingungen menschlicher und dieses dem Wesen aller höheren, namentlich aller sittlich-religiösen Erkenntnis widerstrebt.

Auch die gegen Herrmann gerichtete Abhandlung von A. Krauß in der genannten Zeitschrift 1883, II. u. diejenige von Wegener über „die philosophischen Grundlagen der Ritschl-Herrmann'schen Theologie“ dort 1884 II. dienen zur Orientierung in derselben

Richtung wie diejenige von Lipsius.¹ Man kann aus den von allen Seiten her angestellten Untersuchungen den erfreulichen Eindruck gewinnen, daß die Theologie ernstlich sich bemüht, aus dem empiristischen Subjektivismus herauszukommen und namentlich den bedenklichen Schein doppelter Buchhaltung im erneuerten Streben nach Feststellung der objektiven Wahrheit von sich abzuwehren.

¹ Seine Abhandlung liegt im 4. Hefte der genannten Jahrbücher jetzt vollendet vor und bietet gerade auch in ihren zwei letzten Abschnitten über die Wahrheit des Christentums noch treffliche Ausführungen.

Theologische Studien

aus Württemberg.

Unter Mitwirkung

von

Hofkaplan Dr. ph. Braun in Stuttgart,

Diakonus Lic. th. Rirn in Besigheim, Prof. Dr. ph. Mittel in Stuttgart,

Diakonus Knapp in Tuttlingen,

Professor Dr. ph. Lic. th. Nestle in Ulm

herausgegeben

von

Theodor Hermann, Diaconus
in Schwenningen,

Lic. th. Paul Zeller, Diaconus
in Waiblingen.

VII. Jahrgang 1886.



Ludwigsburg.

Ad. Neubert'sche Buchhandlung (J. Aigner).

1886.

Inhalt.

	Seite
Bossert, Briefe und Akten zur Geschichte der fränkischen Reformation	1
— Zur Geschichte des Evangeliums in Oberschwaben	28
Färber, Die hl. Taufe im württ. Confirmationsbüchlein und dessen Quellen	286
Fischer, Zu Römer 2, 13 ff.	272
Gaiser, Synesius von Cyrene, sein Leben und sein Cha- rakter als Schriftsteller und als Mensch	51
Hertlein, Zum 82. Psalm	315
Jäger, Zur Lehre Jesu von der sichtbaren Kirche . .	70
Zehle, Die Lutheranität der Probebibel	83
Kittel, Die Herkunft der Hebräer nach dem N. Testament	187
Nestle, Kleinigkeiten.	160
	und 319
Neuß, Naturgesetz und Wunder	298
Nieder, Das chronologische Verhältnis von Auferstehung und Himmelfahrt Christi	305
Schröder, Über den Artikel von Zehle „Die Lutheranität der Probebibel“ in Heft 2 dieser Zeitschrift . .	221
	und 243
Umfrid, Die Lehre Jesu vom Lohn nach den Synoptikern	163
Berichtigungen	162
	und 242

Der Begriff des geistlichen Amts.

Von Dr. Heinrich Adolf Köstlin in Friedberg.

(Schluß.)

So hat Er thatsächlich die Kirche gegründet — freilich nicht durch die Entwerfung und Verkündigung einer Gesellschafts-Verfassung, sondern durch die Berufung und Sammlung von Jüngern, durch die Erziehung und Durchbildung lebendiger, christlicher Persönlichkeiten, zum Beweis, daß das Wesen der Kirche nicht in der objektiven Form des Zusammenschlusses der Individuen zur Gemeinschaft liegt, sondern in der Ursächlichkeit Jesu und in der Verbindung der Einzelnen mit ihm; sowie daß das Reich Gottes zunächst nicht gebaut wird durch äußere Ordnungen und Formen, in so naher Beziehung sie zum Reich Gottes stehen mögen, sondern durch die Erziehung christlicher Persönlichkeiten und Charaktere. Er selbst ist der Hirte, der die Heerde leitet. Joh. 10, 14.—16. vergl. Offenb. Joh. 7, 17. und Parall.

Die von ihm erwählten Jünger rücken nach seinem Tode keineswegs in dem Sinne an seine Stelle, daß sie kraft einer ihnen verliehenen Vollmacht auf eigene Faust weiter gründeten oder die Autorität des Herrn als nunmehr auf die Gesamtgemeinde als auf das Kollektiv-Subjekt der Kirche übergegangen gedacht hätten. Nur seine Organe sind sie: der Herr ist's, der als das Haupt die Gemeinde regiert, nicht bloß als gedachtes Subjekt, sondern thatsächlich Act. 1, 24. 26., den zunächst aus den Aposteln bestehenden Grundstock¹) vermehrt Act. 2, 47. 39.; 11, 21.; — 15, 8., den Apostel Paulus direkt beruft Act. 9, 11. 15., sich an der Gemeinde als den lebendigen Herrn bezeugt Act. 3, 6. 7. 4, 31. und a. m.

Somit stimmt mit der Anschauung des neuen Testaments diejenige Auffassung des Verhältnisses Christi zur Kirche nicht, welche den Herrn nur als den idealen Herrn der Kirche ansieht, eigentlich aber an seine Stelle im Regiment der Kirche Menschen setzt, sei

¹ So nach Gottschick, die sichtbare und unsichtbare Kirche. Theol. Stud. und Kritiken 1873 S. 74 zur Stelle Eph. 3, 19.—22.

es, daß man sich die Autorität und Kraftwirkung Christi gleichsam durch Rechtsabtretung auf den Inhaber eines von Ihm gestifteten Amtes übertragen denkt, sei es, daß man die Aktualität Christi einschränkt auf das Fortleben seines Bilds und Worts im Bewußtsein der Gemeinde, eine persönliche Einwirkung des erhöhten Christus auf die Kirche aber in jeder Form ausschließt.

Dies führt uns auf die Frage, wie denn, vorausgesetzt daß der erhöhte Christus als das aktuelle Subjekt der Kirche gefaßt werde, Seine Aktualität nun sich verhalte zu der Thätigkeit derjenigen, welche er doch ausdrücklich Matth. 18, 19. 20. Mark. 16, 16. mit der Aufgabe, das Reich Gottes auszubreiten, Menschen für dasselbe zu werben (Matth. 4, 19.; Luk. 5, 10.), betraut hat.

Sie sind nicht seine Stellvertreter, nicht die Vollstrecker seines Testaments, sondern seine Diener und Organe, dies wieder nicht im bildlichen, sondern im wörtlichen Sinn: Er ist es, der sie aussendet, in dessen unmittelbarem Auftrag sie reden und handeln, Seine Kraft ist es, welche sie durch die von ihnen ausgehenden wunderbaren Kraftwirkungen erweisen Matth. 10, 1. Luk. 10, 1. Mark. 3, 14. Joh. 4, 38.; 17, 18.; 20, 21.; 21, 15.—17.; und Er ist es, der sie ausrüstet, freilich nicht mit einem Schatz von verschiedenen, nach Graden abgestuften Heilsgaben und Heilsgnaden, Sakramenten und Sakramentalien, wohl aber mit außerordentlichen Kräften und Gaben des Geistes, wie sie der bestimmte Auftrag, den er ihnen giebt, erheischt Matth. 10, 19. So ist Paulus Akt. 9, 15. *σκευος εκλογης*, nennt sich *διακονος, δουλος* des Herrn 1 Cor. 3, 5. 2 Cor. 6, 3. Ephes. 3, 7.; 1 Tim. 1, 12. Col. 1, 23; Phil. 1, 1. und Botschafter an Christi Statt 2 Cor. 5, 19. 20. u. a. m. Er, der Herr ist das eigentliche Subjekt ihrer Wirksamkeit, sie betrachten sich nur als seine Organe und unmittel-

Wenn er ihnen die „Macht“ giebt über die unsauberen Geister und über die Krankheiten, so giebt er ihnen dieselbe einmal ad hoc als begleitende, ihre Worte als Seine Worte und Gottesworte legitimierende Vollmacht, sodann unter der Voraussetzung der unmittelbaren Bezogenheit ihres Redens und Thuns auf Ihn, also nicht als eine nunmehr an ihrer Person als solcher haftende, ihnen für immer verliehene bleibende Gabe vergl. Mark. 9. 18. 19. 28., also nicht als „sakramentale Amtsgnade“, sondern als Ausrüstung für den besonderen, außerordentliche Legitimation fordernden Auftrag.

baren Werkzeuge: ihre Thätigkeit löst nicht die Thätigkeit des Herrn ab, so daß die letztere sich etwa in die erstere umsetzte, sondern sie ist die menschlich vermittelte, ordnungsmäßige Fortsetzung Seiner Thätigkeit, neben welcher die letztere hergeht Act. 9. und in welcher sie sich manifestiert: wie Jesus das in ihm persönlich erschienene Reich Gottes in der Welt anpflanzte, dadurch daß er Menschen sammelte und für das Reich Gottes erzog, so erfolgt die Fortsetzung seines Werks naturgemäß dadurch, daß die von Ihm Geworbenen und Geschulten sich als Seine Organe erweisen, Menschen fischen, immer mehr Personen dem Reiche Gottes zuführen, beziehungsweise das letztere in denselben anbauen, also durch Wirken von Menschen auf Menschen, von Persönlichkeit auf Persönlichkeit, von Gewissen auf Gewissen durch das Mittel des Wortes. Wohl nimmt die Gemeinschaft dabei eine bedeutende Stelle ein als Mittel, um die Gewonnenen zu sammeln, zu befestigen, zu vertiefen, zur Gliedschaft am Reiche Gottes und zur Gemeinschaft mit Jesu zu erziehen durch die von und in der Gemeinschaft gepflegte Wesensverbindung mit Jesu, sowie durch die in der Gemeinschaft gegebene gegenseitige Förderung und Handreichung; aber die Eingliederung des Befeierten in die Gemeinschaft durch die Taufe ist, obschon der notwendige Durchgangspunkt und Anfangspunkt für die Gliedschaft am Reiche Gottes, doch nicht identisch mit der letzteren (s. o.) und innerhalb der Gemeinschaft selbst ist es nicht diese, sondern sind es die Einzelnen, also wieder die geisterfüllten Persönlichkeiten, von welchen die erbauende Handreichung ausgeht, welche als die Organe des erhöhten Christus anzusehen sind, als solche legitimiert teils wie die Apostel durch ihre besondere geschichtliche Stellung, die ausdrückliche Berufung und Ausrüstung durch den Herrn selbst, teils wie in den paulinischen Gemeinden durch die ihnen verliehenen verschiedenartig abgestuften Geistesgaben 1 Cor. 14, so daß die Gemeinschaft als solche das ordnungsmäßige Organ für die erbauende gegenseitige Handreichung und Förderung erscheint, diese selbst aber als die durch geistbegabte Persönlichkeiten vermittelte Wirkung des Herrn selbst.

Hieraus erhellt, daß weder das Recht noch die Fähigkeit, die Gemeinde zu erbauen, in sakramentaler Weise an ein besonderes

Amt gebunden sein kann, sondern bedingt ist durch die Berufung und Ausrüstung von oben.

Wenn die Apostel Act. 6, 5. sich den Dienst am Wort und Gebet vor andern zusprechen und vorbehalten, so thun sie es ausdrücklich unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit und Angemessenheit (*οὐκ ἀριστον ἐστίν*), mit Rücksicht auf ihre persönliche Stellung zu Jesu Christo als seine unmittelbaren Jünger, als Augen- und Ohrenzeugen, als die von Ihm persönlich Berufenen und Ausgerüsteten, somit zum Amt der Lehre vor andern Berufenen und Tüchtigen; aber sie nehmen den Wortdienst und Gebetsdienst nicht als ein ihnen als solchen zukommendes „Recht“, als eine Prerogative ihres Apostelamtes in Anspruch, wie sie denn einem Philippus seine Lehrthätigkeit nie verwehrt oder überhaupt im Auftreten von Lehrern, die nicht dem Apostelkreis angehörten oder nicht von demselben legitimiert waren, einen Eingriff in ihre Thätigkeit nie erblickt haben. In den paulinischen Gemeinden erscheint das „Amt“ der Lehre noch deutlicher gebunden an die innere Berufung, deren Kriterium das Charisma ist 1 Cor. 12, 28. u. a., also als ein Dienst, den nicht die Gemeinde verleiht, sondern als Dienst des Herrn an der Gemeinde — und so finden wir's noch in der *Ἰδαχὴ τῶν Ἀποστόλων*, daß die Befugnis, im Namen des Herrn das Wort zu verkündigen, nicht an ein bestimmtes Amt gebunden ist, sondern bedingt erscheint durch die unmittelbare Berufung und Ausrüstung durch den Herrn. Wenn die Gemeinde dort angewiesen wird, die göttliche Legitimation der von Gemeinde zu Gemeinde ziehenden Sendboten zu prüfen, so wird sie damit nicht etwa als höhere Instanz der unmittelbaren Berufung durch den Herrn gegenübergestellt¹, in dem Sinne, als ob letztere erst volle Gültigkeit erhielte durch die Sanction von Seiten der Gemeinde beziehungsweise ihrer ordnungsmäßigen Organe²; vielmehr handelt die Gemeinde, die Kollektiv-Einheit der

¹ C. 11. „Wer nun zu euch kommt und euch das Alles, was da eben gesagt ist, lehrt, den nehmet auf. Wenn aber der Lehrende selber in Verkehrung eine andere Lehre lehrt, so daß er jenes auslöst, den höret nicht; lehrt er aber, sodaß er Gerechtigkeit und Erkenntnis des Herrn vermehrt, so nehmet ihn auf wie den Herrn.“

² „Aber jeglicher Prophet, erprobt und wahrhaftig, der da handelt in Hinsicht auf das Geheimnis der Kirche hinieden, dabei aber die

Gläubigen, bei dieser Prüfung nicht als das eigentliche Subjekt, sondern als das Organ des Herrn, Seinen Dienst zu wahren gegen eigenmächtige und gewinnsüchtige¹ Anmaßung und Ausbeutung. Es ist die der Gemeinde wohlvertraute Lehrnorm des Herrn selbst, wornach sie zu konstatieren hat, ob derjenige, der sich als den Gesandten des Herrn einführt, dies auch wirklich ist — es ist also des Herrn Wort selbst, welches durch die Gemeinde über die Legitimation des Lehrers entscheidet, nicht das Gutdünken amtlicher Organe als solcher; es ist ferner das aus dem Wort des Herrn und seiner Apostel gewonnene, im Gewissen abgeprägte Bild eines von Christo gesandten Lehrers, dem ein Lehrer nicht geradezu widersprechen darf, wenn die Gemeinde seine göttliche Legitimation anerkennen soll; also auch hier wieder der als gewiß und authentisch erkannte und bewährte Wille des Herrn selbst, an welchem als an der unbedingt sichereren Instanz zu prüfen ist, was sich als Wille des Herrn vorerst nur ausgiebt, aber als solcher noch nicht bewährt ist², denn Christus kann sich nicht selbst durch einen wirklich von ihm gesandten Propheten desavouiren lassen.

Damit ist freilich vorausgesetzt, daß die Gemeinde nicht bloß im Besiz dieser Norm sich befinde, sondern dieselbe auch zu handhaben in der Lage sei, beziehungsweise, da ein Kollektivum als solches nicht handelndes Subjekt sein kann, Organe besitze, welche mit der Aufsicht über die Reinerhaltung der apostolischen Überlieferung betraut zu denken sind, kurz, daß dem Wortdienst der

Ändern nicht lehrt zu thun, was er selbst thut, — der soll bei euch nicht gerichtet werden; denn bei Gott steht sein Gericht.“

¹ „Wenn der Apostel wieder auszieht, so nehme er nichts mit sich als eine Tagesration Brot; verlangt er Geld, so ist er ein Pseudoprophet.“ — — —

„Aber nicht jeder, der „im Geiste“ redet, ist ein Prophet, sondern nur wer das Betragen des Herrn aufweist. An dem Betragen also wird der Pseudoprophet und der Prophet erkannt.“

— — Kein Prophet, der, im Geiste redend, eine Mahlzeit bestellt, ist von derselben, er sei denn ein Pseudoprophet. Der Prophet ferner, der die Wahrheit lehrt, ist, wenn er, was er lehrt, nicht selbst thut, ein Pseudoprophet. — — —

² So ja schon Röm. 12, 6. εἴτε προφητείαν, κατὰ τὴν ἀνάλογίαν τῆς πίστεως. 1 Cor. 12, 10. διακρίσις τῶν πνευματικῶν.

unmittelbar von dem Herrn durch charismatische Ausrüstung Berufenen innerhalb der Gemeinde ein festes Amt gegenüberstand, dessen Aufgabe zunächst nicht die Ausübung des Lehramts war, sondern die Wahrung der Ordnung und Zucht im Gemeindeleben, ein Amt, das aus dem Bedürfnis, dem apostolischen Worte 1 Kor. 14, 40. nachzukommen, hervorgegangen und als dessen verleihendes Subjekt die Gemeinde als Kollektiveinheit zu denken ist. Ein solches Amt war das der Diakonen Act. 6, 1 ff., die denn auch von der Gemeinde gewählt und ins Amt gesetzt werden, ohne daß der Herr wie bei der Einsetzung des Matthias direkt gefragt wird. Ihr Dienst ist zunächst ein Gemeindedienst, ein Dienst, den sie im Namen und Auftrag der Gemeinde an der Gemeinde thun. Die Wahrnehmung der Ordnung bei den gottesdienstlichen Versammlungen fiel naturgemäß den Ältesten zu, denen in Anbetracht der Würde des Alters die Gemeinde ihre Stellung zunächst im Sinne einer Vertrauensstellung eingeräumt haben mag. Die festere Organisation des Gemeindelebens schuf auch hier bald an der Stelle des Vertrauenspostens ein normiertes Amt, dasjenige des *επισκοπος*, und auch dieses Amt als Gemeindeamt hatte zunächst die Aufgabe, über die Ordnung des Gemeindelebens nach allen seinen Teilen zu wachen. Als das pneumatische Leben mehr und mehr verschwand, die Propheten immer seltener wurden, war es das natürlichste, dem Bischof, der ohnehin über die Lehre zu wachen hatte, die Ausübung des Lehramts, den Wortdienst ordnungsmäßig zu übertragen, wie schon die Lehre der Apostel die Gemeinde mahnt, Bischöfe und Diakonen zu bestellen, welche in Ermanglung von Propheten und Lehrern diesen Dienst leisten können (*υμιν γαρ λειτουργουσιν και αυτοι την λειτουργιαν των προφητων και διδασκαλων*). Es war das rein praktische Bedürfnis, welches dazu führte, den Dienst des Wortes, den Dienst des Herrn einzufassen in das Gemeindeamt und mit diesem als seiner kirchenrechtlichen Form zu verknüpfen. Daß beides prinzipiell verschieden ist und die Vereinigung des Lehramts mit dem Gemeindeamt in der Person des Bischofs zwar sehr erwünscht und nach Umständen von praktischer Wichtigkeit ist (weshalb 1 Tim. 3, 2. vom Bischof gefordert wird, daß er *διδακτικος* sei), jedoch nicht notwendig im Begriff des Lehramts oder des Aufsichtsamts liegt, beweist ein

Blick auf die Entwicklung des bischöflichen Amtes, wie die Thatsache, daß auf höherer Stufe beide wieder auseinandertreten in Kirchenregiment und theologische Schule.

Wir haben also nach biblischer Anschauung zu unterscheiden den unmittelbaren Dienst des Herrn und das Gemeindeamt.

Der Dienst des Herrn ist an sich nicht gebunden an ein Amt, das Menschen verleihen können; die Legitimation dazu beruht auf der Berufung durch den Herrn, welche sich teils durch die natürliche Ausrüstung und Begabung, teils unter besonderen Verhältnissen durch außerordentliche Winke und Führungen zu erkennen giebt. Subjekt dieses Dienstes ist ausschließlich der Herr, dem wir in letzter Instanz für die Übernahme und Verwaltung dieses Dienstes verantwortlich sind; Norm und Richtschnur ist des Herrn Wort und Wille, Mittel ist allein das Wort, Zweck und Aufgabe ist, „Menschen zu fischen“, ins Reich Gottes zu führen durch Einfügung in die Gemeinschaft mit Jesus, oder wie J. T. Beck a. a. O. kurz und schlagend ausführt: „Die Grundaufgabe des Pfarramtes im biblischen Sinne ist: durch Lehren, durch Leiten oder Vorangehen, und durch Dienen eine Lebensverbindung mit Christus in den Menschen und unter den Menschen zu begründen“ — — die Leute dahin zu bringen, daß sie Glieder am Leibe Christi, Genossen des Reiches Gottes werden.

Die Übertragung dieses Jüngerdienstes an Einzelne ist begründet in der Verschiedenheit der menschlichen Begabung einerseits und in der irdischen Existenzform des Reiches Gottes andererseits. Der Idee nach steht das Recht wie die Pflicht, in der Gemeinde erbauend zu wirken, jedem Glied der Gemeinde zu und es bleibt auch neben der Aufstellung besondrer Lehrer und Seelsorger Recht und Verpflichtung für jeden Einzelnen bestehen, in seinem pflichtmäßigen Kreise und nach Maßgabe der ihm verliehenen Gaben und Kräfte zur Erbauung der Gemeinde zu wirken, ohne daß er dem für das Lehramt und Seelsorgeramt ausdrücklich Bestellten in das Amt greift. In Wirklichkeit aber befaßt die Kirchengemeinde in sich alle Stufen und Grade der Reife für das Reich Gottes, und da die Kirche als Organ und Pflanzstätte des Reiches Gottes auf Erden ihrer Bestimmung und ihrem Begriff nach dem Einzelnen die Schule werden soll, welche ihn für das Reich Got-

tes erzieht und tüchtig macht, so ergibt sich für die Kirche die Notwendigkeit, dafür Sorge zu tragen, daß durch Lehre und Unterweisung von den dazu Berufenen und Tüchtigen auf die erst im Wachstum Befindlichen gewirkt, der Dienst der Erbauung nach bestimmten Gesichtspunkten Einzelnen übertragen werde, welche sich irgendwie als vom Herrn hiezu wirklich Berufene und Ausgerüstete ausweisen. Der unmittelbare Dienst des Herrn an den Seelen verknüpft sich daher naturgemäß mit dem Amt der Gemeinde, die auf die einzelnen christlichen Persönlichkeiten gerichtete, diese zu Gliedern am Leibe Christi erziehende (seelsorgerliche) Thätigkeit mit der im Auftrag, Namen und Interesse der Gemeinde als eines gliedlich verfaßten Ganzen auf sie selbst gerichteten amtlichen Thätigkeit; deren eigentliche und oberste Aufgabe sich aus dem Verhältnis der Kirche oder Gemeinde zum Reiche Gottes, aus dem Begriff der Kirche, bezw. der Gemeinde als des Organs und der Pflanzstätte des Reiches Gottes ergibt und wesentlich darin besteht, darüber zu wachen, daß die Gemeinde das bleibe und in immer vollerm Maße werde, was sie ihrem eigenen Begriffe nach sein soll, Organ und erste Anpflanzung des Reiches Gottes auf Erden. Diese Aufgabe schließt insbesondere die Pflicht in sich, dafür Sorge zu tragen, daß der Gemeinde die unveränderlichen Grundzüge, welche ihre Physiognomie als die einer christlichen Gemeinde bestimmen, nicht verloren gehen, daß diejenigen Wesensthätigkeiten, durch welche sich die Gemeinde als Organ des Reiches Gottes und als eine, wenn auch viele Schwache und Unreife enthaltende, doch wirkliche Anpflanzung desselben ausweist: die Verkündigung des Wortes Kol. 3, 16., die Pflege der Gemeinschaft mit dem Herrn in Gebet und Herrnmahl, und die Bethätigung dieser Wesensgemeinschaft mit ihm durch die Übung der Liebe (Diaconie), fortgehen. Das Auftrag erteilende Subject des Gemeindeamts ist die Gemeinde wie sie nach dem Willen des Herrn sein soll, also die Gemeinde nach ihrem Wesen und Begriff, und der Träger des Aufsichtsamts erscheint so als das verkörperte Gewissen der Gemeinde.

Der Dienst des Herrn und das Amt der Gemeinde ist endlich eingefaßt in das konkrete, rechtlich umschriebene und geordnete Amt einer empirischen Kirchengesellschaft. Diese ist niemals die rein logische Folge der Stiftung Jesu, sondern das Ergebnis einer

langen geschichtlichen Entwicklung, welche durch allerlei, der religiösen Gemeinschaft an und für sich fremde Faktoren und Einflüsse, durch territoriale Verhältnisse, durch gesellschaftliche Verwicklungen, durch spezifische, tief einschneidende Erfahrungen Einzelner oder ganzer Kreise bestimmt ist. Darum finden sich in jeder Kirchengemeinschaft neben den unveränderlichen Grundzügen, welche sie als eine christliche bestimmen, auch solche, welche die Folge geschichtlicher Vererbung sind, und so dürfen wir uns auch der evangelischen Kirche, in specie der Landeskirche gegenüber der Erkenntnis nicht verschließen, daß sie — ob sie auch im Großen und Ganzen auf dem Fundament, das Christus gelegt hat (1 Kor. 3, 11.), steht und die Grundzüge Seiner Gemeinde trägt — doch eine Reihe von Formen und Ordnungen enthält, welche sich aus der Stiftung Jesu nicht unmittelbar und nicht mit notwendiger Konsequenz ergeben, daß überhaupt in dem Antlitz, welches die Kirche der Gegenwart trägt, sich neben den ehrfurchtgebietenden Zügen des Bildes Christi auch allerlei Züge finden, in welchen wir die nachgelassenen Spuren nicht bloß ihrer eigentümlichen Gnadenführungen und Gnadenerfahrungen, sondern auch heißer und schwerer Kämpfe und unseliger Verkettungen zu erkennen haben. Der Ausdruck dieser geschichtlichen Bestimmtheit ist die Kirche in ihrer rechtlich geordneten Gestalt, durch welche einerseits die Wesens-thätigkeiten der Kirche formal und umfänglich näher bestimmt sind, andererseits die Kirche als ein geschlossener sozialer Körper von den übrigen sozialen Organismen sich abhebt.

Die rechtliche Ordnung der empirischen Kirche bestimmt einmal den Umfang und das Gebiet, sowohl der seelsorgerlichen, wie der gemeindedienstlichen Thätigkeit, indem sie den Umfang des geistlichen Amtes abgrenzt; sie bindet sodann die Verkündigung des Wortes an die Grenzbestimmungen des kirchlichen Bekenntnisses, die Pflege der Gemeinschaft an die Formen der Gottesdienstordnung, die Liebesthätigkeit an Normen und Cautelen, wie sie nicht bloß aus der Idee der Gemeinde als einer Gemeinde Jesu, sondern auch aus anderen Rücksichten, insbesondere aus den Beziehungen der Kirchengemeinde als eines besonderen gesellschaftlichen Organismus zu anderen mit ihr vielfach durchflochtenen Organismen sich ergeben, also mehr die Frucht weltkluger Überlegung als der rück-

haltlos dienenden Liebe sind. Diese, durch die Geschichte der Kirche und durch ihre ganz besondere Führung geheiligte Rechtsordnung fordert von demjenigen, der von den rechtlich befugten Organen der Kirche ein Amt annimmt, in erster Linie Pietät. Was der Gemeinschaft als Ausdruck ihrer besonderen Heilserfahrung und ihres Verhältnisses zum Herrn heilig ist, wie Bekenntnis und Kultusordnung, das muß über die Eingriffe subjektivistischer Willkür hinausgehoben sein. Dennoch ist die aus der Pietät sich ergebende Reihe von Pflichten denjenigen Pflichten unterzuordnen, welche sich aus dem Begriff des Dienstes Jesu an seiner Gemeinde ergeben, denn nur diese sind unbedingte Gewissenspflichten, welchen je nach Umständen d. h. dann, wenn die empirische Kirchengemeinschaft, beziehungsweise deren Organe in Widerspruch treten mit Christi Wort und Wille und menschliche Ordnung prinzipiell über Christi Wort stellen, die Pietätspflichten zu weichen haben. So stellt sich uns seinem Wesen nach das Pfarramt dar als der von den ordnungsmäßigen Organen der empirischen Kirchengemeinschaft einem Einzelnen nach Maßgabe der dafür bestehenden rechtlichen Ordnungen übertragene, an die rechtlich bestimmten Formen gewiesene Dienst Jesu an den Seelen innerhalb eines räumlich und rechtlich abgegrenzten Umkreises. Immer ist und bleibt es in letzter Linie der Dienst, den wir im Namen und Auftrag des Herrn führen und für dessen Führung wir Ihm verantwortlich sind; die Gemeinde, beziehungsweise deren Organe, kann uns nur in den Dienst des Herrn einweisen und die Thätigkeitsformen bestimmen, niemals aber sich aufwerfen zum Subjekt des Amtes; oder sie ist nur Herrin des Platzes, Herrin der Stelle und dessen, was die Stelle rechtlich und finanziell sichert, aber niemals Herrin des Dienstes selbst; wir sind nicht kirchliche Beamte, sondern das kirchliche Amt ist nur die rechtliche Form und Einfassung des Dienstes Jesu: wir sind und bleiben Haushalter über Gottes Geheimnisse, Botschafter an Christus Statt.

Des Separatisten G. Kapp Leben und Treiben.

Von Pfarrer Kaufher in Iptingen.

Württemberg spielt im Verhältnis zu der Größe des Landes eine nicht unbedeutende Rolle in der Geschichte des religiösen und kirchlichen Lebens von Deutschland. Stimmen aus den verschiedensten Zeiten haben es als die Heimat lebendiger Frömmigkeit und wahrer Gottesfurcht gepriesen. Und in der That, wenn die Religion in den Tiefen des Gemütes ihre Wohnung hat, so scheint das schwäbische Volk, vermöge der ihm eigentümlichen Innerlichkeit und Gemütlichkeit für dieselbe besonders veranlagt. Es begnügt sich nicht, das Evangelium als bloß äußere Lebensordnung oder Lebensform zu haben, sondern strebt darnach, seine göttliche Lebenskraft zum innerlichsten, persönlichsten Eigentum zu machen. Hierzu kommt die Neigung unsres Volkes zum Grübeln, das Verlangen, den letzten Gründen der Dinge nachzuforschen und aus sich selbst heraus eine eigentümliche Welt- und Lebensanschauung sich zu bilden. In jener Innerlichkeit und in dieser Liebe zur Spekulation dürfte der Grund liegen, daß es im schwäbischen Volk eine so große Mannigfaltigkeit religiöser Individualitäten giebt. Hat man ja Württemberg geradezu das klassische Land religiöser Individualitäten genannt. Je ausgeprägter aber ein religiöses Original ist, desto größer wird seine Anziehungskraft auf andre sein, desto leichter wird es einen Kreis verwandter Geister um sich sammeln, um ihnen das innerlich Erlebte und Geschaute mitzuteilen. Wenn nun solche kleinere oder größere Kreise sich in sich selbst abschließen und gegen die bestehende Kirche eine gleichgiltige Stellung einnehmen, so liegt die Gefahr nahe, daß sie auch den letzten Schritt thun, sich von der Kirche abzusondern und dadurch zur Sekte zu werden. Kein Land hat im Lauf der Geschichte verhältnismäßig so viel Sekten aufzuweisen, als Württemberg; wurde ja doch schon zur Zeit der Reformation die Klage gehört, es gebe im Lande so viel Sekten als Häuser. Im nachfolgenden möchten wir versuchen, das Leben und Treiben eines Mannes darzustellen, welcher als Sektenhaupt gegen Ende des 18. und am Anfang des 19. Jahrhunderts im Vaterland Aufsehen erregt und durch sein späteres Wirken in Amerika eine gewisse Berühmtheit erlangt hat, es ist dies der

Führer der Separatisten, Johann Georg Kapp aus Spzingen. Was sich über sein Treiben in der Heimat bei Grüneisen (Abriß der relig. Gen. Württ. 1841) Hauber (Recht und Brauch S. 205) und Palmer (Gem. u. Sekten Württ.) findet, ist allzu kompendiös, daher erscheint es als eine nicht ganz undankbare Aufgabe, dasselbe aus den Spzinger Kirchenkonventsprotokollen, sowie aus den Akten des Baihinger Dekanats und des evang. Konsistoriums ausführlicher zu beschreiben. Seine amerikanische Wirksamkeit ist schon öfters (vgl. die Werke von Löhner, Körner u. A. über Amerika) eingehender geschildert, doch mehr unter dem sozialpolitischen als dem religiösen Gesichtspunkt; in letzterer Beziehung stunden uns nicht uninteressante schriftliche Mitteilungen von Dr. Späth in Philadelphia zu Gebot.

*

Schon am Anfang des 18. Jahrhunderts war in Württemberg eine separatistische Richtung aufgetreten, welche im Volksleben tiefere Wurzeln geschlagen hatte, weshalb am 12. August 1706 ein Herzogliches Reskript wider „die einreißende Separatisterei“ erging. Die treibenden Gedanken und Bestrebungen derselben erkennen wir am besten aus der auf württembergischen Synodalbefehl im Jahr 1707 angestellten „Prüfung des einreißenden „Separatismi“ welche sechs Punkte hervorhebt um sie einer gründlichen Widerlegung zu unterwerfen. Diese lauten: 1) Der Verfall unsrer Kirche sei so groß, daß sie nicht mehr für die wahre Kirche Christi zu achten, zu deren Gemeinschaft sich rechtschaffene Christen halten und bekennen sollen, sondern für einen solchen Haufen Volks, von dem diese sich wirklich abzusondern verbunden, damit sie sich anderer Sünden und gewiß auch erfolglicher Strafgerichte nicht auch theilhaftig machen. 2) In der evangelischen Kirche werde die Lehre des Evangeliums nur nach dem äußern Buchstaben und nicht in seiner Kraft, Ordnung und Vollkommenheit vorgetragen, weswegen so gar keine Früchte bei den Zuhörern sich finden. 3) Es streite mit der christlichen Freiheit, wenn christliche Obrigkeiten, um schädliche Neuerungen der Lehre zu verhüten, besonders die Kirchendiener an gewisse libri symbolici ernstlich verbinden. 4) Ein Prediger, der nicht wieder geboren, vermöge nicht Gottes Wort mit einigem Nutzen und Erbauung der Gemeinde vorzu-

tragen, daher solle man einen solchen auch nicht einmal hören, noch seines Amtes sich bedienen. 5) Die von Christo eingefetzte Taufe gehöre nicht für unmündige Kinder, die Kindertaufe sei als bloße Menschenfagung abzubestellen und zu unterlassen. 6) Nicht jeder erwachsene Christ habe nötig, das heilige Abendmahl als göttliches Gnadenmittel zu gebrauchen, man könne sich dessen mit gutem Gewissen auch enthalten. — Bei diesen radikalen Anschauungen über Kirche und kirchliches Amt, Bekenntnis und Sakramente ist es nicht zu verwundern, wenn das durch seine Milde berühmte Normaledikt vom Jahr 1743 den Separatisten das Versammlungsrecht abspricht.¹ Gleichwohl erhielten sich nicht nur die separatistischen Ideen, sondern traten gegen Ende des 18. und in den zwei ersten Dezennien des 19. Jahrhunderts in noch verstärktem Maß hervor. Hatte aber früher die Opposition wesentlich gegen die Kirche und ihre Lehre sich gerichtet, so trat jetzt nicht selten hier schwächer, dort stärker, zu der kirchlichen die Opposition gegen die bestehende staatliche Ordnung hinzu. — Vergewärtigen wir uns kurz die politischen und kirchlichen Verhältnisse in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Der katholische Herzog Karl Eugen (1744—1793) hatte zwar beim Antritt seiner Regierung feierlich gelobt, als ein rechtschaffener Vater des Vaterlands treuherzig zu handeln und nach den Rechten und Ordnungen des Landes zu herrschen, doch stunden seine Thaten nicht durchaus keinem Einklang mit seinen Worten. Sein Vorbild war das französische Regiment, nach welchem des Fürsten Wille als das Landesgesetz galt. Das Volk wurde durch übermäßige Steuern gedrückt, die Ämter ums Geld verkauft, die Rechte der Stände mit Füßen getreten, das Kirchengut beraubt. Die Ausgaben für Säger, Tänzer und Musiker aus letzterem bestritten, die Männer, welche für das gebeugte Recht kämpften, ohne alles Recht gefangen gehalten. Am Hof herrschte offen und ungeschweht ein ausschweifendes und zuchtloses Leben. Vom Hof verbreitete sich das Sittenverderben auf Stadt und Land. „Stuttgart war

¹ Es sollen keine solche Personen weder bei sich Versammlungen halten, noch zu andern in die Versammlung kommen, welche sich von der öffentlichen Gemeinde, von dem Besuch der Kirche und dem Gebrauch der Sakramente selbst abgesondert.

damals der Schauplatz ungemessener Pracht und Lüderlichkeit, Bälle und Konzerte, Landpartien und Gesellschaften, üppige Gastmale und verschwenderische Üppigkeit in Buß und in der Kleidung zerrütteten den Wohlstand auch der untern Klassen und ihre Folgen waren Betrügereien aller Art, häufige Vergantungen und gänzliche Verarmung vieler Familien.“ Hand in Hand mit solcher Verderbnis ging, ebenfalls vom Hof ausgehend, „ein knechtisches, charakterloses Wesen, unterwürfig und niederträchtig gegen Höhere, stolz und übermütig gegen Niedere.“ Durch dies alles fühlten sich die ernstesten, frommen Gemüter im Lande aufs tiefste verletzt.

In kirchlicher Beziehung stund es damals in Württemberg unstreitig besser, als in den übrigen evangelischen Ländern Deutschlands, aber darum war der Stand des kirchlichen Lebens keineswegs ein blühender. Zwar hatte Spener, der Vater des Pietismus, welcher auf innerliche Belebung und praktische Bethätigung des Christentums drang, durch seinen persönlichen Umgang wie durch seine Schriften ebenso zahlreiche als einflußreiche Freunde im Lande gewonnen, die Regierung ging ihn öfters in kirchlichen Dingen um seinen Rat an, auf sein Betreiben wurden die Kinderlehren eingeführt und religiöse Privatversammlungen zunächst unter Leitung des Geistlichen empfohlen, eine Reihe angesehener Männer, wie Osiander, Hedinger, Neuchlin, wirkten in seinem Geist. Als Franke, Speners Nachfolger, einmal ins Land kam, glich seine Reise durch Württemberg einem Triumphzug, „überall wurde er kostenfrei gehalten.“ Und auch, nachdem die „hallische Art für den Geist der Zeit zu kurz geworden,“ war Bengel aufgetreten, welcher den trockenen Begriffen der orthodoxen Dogmatik, sowie den abgeblaßten philosophischen Zeitmeinungen gegenüber den Realismus der Schrift geltend machte und diese als ein Ganzes lebensvoller Wahrheit für den ganzen Menschen darstellte. Durch seine achtundzwanzigjährige Wirksamkeit als Klosterpräzeptor und durch seine schriftstellerische Thätigkeit war es ihm gelungen, fruchtbare Keime lebendigen Schriftverständnisses¹ in die Gemüter der theologischen Jugend und des Volks auszustreuen. Sein biblischer

¹ Durch Bengel wurden auch die chiliastischen Ideen angeregt, welche die Separatisten so lebhaft bewegten.

Realismus war von einer stattlichen Reihe von Schülern vertreten, von welchen die einen, wie die beiden Kieger, Steinhofer, Flattich, Hiller, Burt, eine mehr praktisch erbauliche, die andern, wie Dtinger, eine theosophische Richtung vertraten. So sehr aber die Wirksamkeit und die Erfolge dieser Männer zu dem Schluß auf einen gefunden Stand des kirchlichen Lebens im Land zu berechtigen scheinen, so dürfen wir nicht vergessen, daß um die Mitte des 18. Sec. die „Neologie“ in Deutschland die Oberhand gewann und ihr Geist auch an Württemberg nicht spurlos vorüberging. Zwar hatte der Rationalismus, welcher den gemeinen gefunden Menschenverstand zum obersten Richter in Glaubenssachen machte, das Christentum seines spezifischen Inhalts entkleidete und auf die allgemeinen religiösen Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit reduzierte, in der theologischen Fakultät Tübingens keinen Vertreter gefunden, vielmehr wird diese (Storr) „als die damals kräftigste und frischeste Pflegerin des Supranaturalismus“ gerühmt, welcher die Bekämpfung des Rationalismus sich zur Aufgabe gesetzt. Doch ist der Supranaturalismus nicht mit Unrecht der wissenschaftliche Halbbruder des Rationalismus genannt worden, sofern er sich „von den Geistern, die er bekämpfen wollte, umwalten ließ“. Dies zeigt sich nicht bloß in der intellektualistischen Fassung des Begriffs der Religion, welche objektiv als Lehre, als eine gewisse Summe theoretischer Wahrheiten, subjektiv als verstandesmäßige Annahme derselben betrachtet wurde, sondern auch in der semipelagianischen Abstumpfung der christlichen Grundbegriffe von Sünde und Gnade. Nun klagten die theologischen Lehrer in Tübingen, daß die studierende Jugend von der Wolfischen Philosophie, — welche nach Tholucks Ausdruck kaum dazu hinreichte, einen Studierenden „zu einem nüchternen, rechtschaffenen Philister“ zu machen, — ganz bethört und durch sie zum geistlichen Amt unbrauchbar gemacht werde. Wenn sich aber die Jünglinge auf das Studium der Wolfischen Philosophie auch mit allem Fleiß demjenigen der supranaturalistischen Theologie ergeben und mit Kenntnissen wohl ausgestattet ins praktische Amt traten, so konnte es nicht fehlen, daß in Predigt und Jugendunterricht vielfach ein verständiger, trockener, nüchterner Ton herrschte. Statt das Christentum als Sache des Gemüths zu treiben und als persönliche Lebens-

gemeinschaft mit Christo zu verkündigen, begnügten sich viele Geistliche damit, das christliche Volk über die übernatürlich geoffenbarten Wahrheiten zu belehren und sie dem Verstand anzudemonstrieren. Den Predigten fehlte das mystische Element, das Warme, Unmittelbare, Lebensfrische, sie stiegen in den Kopf, aber ließen das Herz oft leer, sie glichen mehr „der kalten Januarsonne, als der erwärmenden und belebenden Maisonne“. Bezeichnend in dieser Hinsicht heißt es in einem Generalsynodalrezeß vom 26. Mai 1786, „die Geistlichen möchten allen Fleiß anwenden, daß sie die Kirche nicht mit Menschentraum, sondern mit göttlicher himmlischer Lehre unterrichten und die heiligen prophetischen und apostolischen Schriften, welche mit göttlichen, himmlischen Wunderzeichen bestätigt wurden, predigen und lehren.“

War das Konsistorium bisher mit Anhängern des kirchlichen Bekenntnisses besetzt, so drang im Jahr 1786 mit Griesinger der Geist der Aufklärung, welcher auch der Fürst des Landes huldigte, in dasselbe ein. Wohl saß in diesem seit 1783 K. H. Kieger, in welchem die frommen Kreise des Landes ihren Freund und Fürsprecher erblickten, doch übte Griesinger mehr und mehr den bestimmenden Einfluß im Kollegium aus. Die sprechendsten Denkmale seiner theologischen Geistesrichtung sind zwei unter seinem Einfluß eingeführte kirchliche Bücher, das neue Gesangbuch vom Jahr 1791 — in welchem manche Kernlieder mit Rücksicht auf „den damals verfeinerten Geschmack“ eine völlige Umänderung erfuhren und die moralischen Lieder den größten Raum einnehmen — und der Braunschweiger Katechismus, dessen Hauptinhalt die Pflichtenlehre ist. In einem Generalreßkript vom Jahr 1791 lesen wir: „Die Kirchendiener sollen sich mit der neuen Literatur bekannt machen, die in dieser Zeit so häufig gewagten Anfälle auf die christliche Religion kennen und widerlegen lernen, überhaupt mit dem Geist des Zeitalters fortschreiten, nach wahrer Aufklärung streben und solche zu verbreiten suchen, den hie und da einreißenden Irrlehren und Religionschwärmereien ernstlich jedoch mit Klugheit begegnen, besonders aber auf Ausrottung des in manchen Orten stark hervortretenden Aberglaubens bedacht sein.“

Die Aufklärung, deren Verbreitung die Geistlichen hienach sich sollen lassen angelegen sein, bestund wesentlich in einer Ausleerung

der vollen biblischen Begriffe, da viel von Tugend, moralischer Ausbesserung, Glückseligkeit, aber nicht von Rechtfertigung, Befeh- rung, Wiedergeburt geredet wird. Wenn nun die Religion in eine kraftlose Moral verwandelt und statt der substantiellen, kern- haften Schriftwahrheit die abgezogenen, strohernen Begriffe des menschlichen Verstandes verkündigt wurden, so konnte es leicht ge- schehen, daß gerade von den Ernstergesinnten im Volk die einen von der Kirche sich zurückzogen, die andern aber, das Kind mit dem Bad ausschüttend, die Kirche als eine im Grund verdorbene ver- lästerten und sich berufen glaubten, dieser gegenüber sich selbst als die wahre Christengemeinde zu organisieren. Die Separatisten waren es, in welchen die Unzufriedenheit mit den krankhaften kirchlichen Verhältnissen der damaligen Zeit und die Protestation gegen dieselben ihren schärfsten Ausdruck fand. Bedenken wir end- lich, daß die in der französischen Revolution von 1789 proklamier- ten Ideen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auch in Deutschland Eingang fanden, so begreift es sich leicht, daß die Opposition der Separatisten mehr und mehr auch eine politische Färbung annahm. Lernen wir jetzt den Führer der Separatisten kennen.

I. Kapps Treiben in der Heimat (1785—1803).

Johann Georg Kapp wurde am 1. November 1757¹⁾ zu Sptingen, damals Dekanats Dürrenz und Oberamt Maulbronn geboren. Sein Vater, Johann Adam, war ein unvermöglicher Bauer und der Knabe zeichnete sich in der Schule durch aufge- wecktes, aber auch eigensinniges Wesen aus, er verriet auch frühe eine religiöse Anlage und hervorstechende Herrschergabe. Dies be- weist folgende Anekdote. Wenn er von seinen Eltern beauftragt wurde, das an den Rainen frei wachsende Gras zu sammeln, so vermochte er einige seiner Schulkameraden, dies Geschäft für ihn zu besorgen, während er in der Zwischenzeit von der Höhe eines Baumes seinen jugendlichen Freunden predigte. Nach seiner Kon- firmation im Jahr 1771, in welchem er den Vater verlor, erlernte er die Leinweberei und begab sich auf mehrere Jahre in die Fremde. (Wohin er ging, ist nicht bekannt). Im Jahr 1783

¹⁾ Als Geburtsjahr wird vielfach (wie z. B. in Holzmanns Kir- chenlexikon) irrtümlich 1770 angegeben.

trat er mit Christine, Tochter des Heiligenpflegers Johannes Benzinger von Friolzheim in die Ehe, in welcher 2 Kinder, ein Sohn, Johannes, 1783, und eine Tochter, Rosine, 1786 geboren wurden, welche beide am Tag nach ihrer Geburt in der Kirche die Taufe empfangen. Er war von hoher, kräftiger Gestalt und hatte einen „prodigiösen“ Blick. Eine Zeit lang besuchte er die in den sechziger Jahren von Pfarrer Götz gegründete religiöse Privatversammlung des Orts, zog sich aber von dieser zurück, weil, wie er sagte, ihr Leiter, der Bauer Weber, dem Geiz ergeben sei und einer den Teufel zuerst bei sich selbst austreiben müsse, ehe er ihn bei andern austreiben könne. Bald hielt er sich auch von Kirche und Abendmahl fern und begann einen Kreis von Anhängern um seine Person zu sammeln. Pfarrer lud ihn deswegen zu einer Privatbesprechung ein, da aber diese vergeblich war, wurde er nach einem schon länger für Separatisten geltigen Gesetz im April 1785 vor den Kirchenkonvent gerufen. Hier erklärte er, er sei entschlossen, sich der Kirche und des Abendmahls zu enthalten, weil er ein besseres Licht bekommen und die Quelle und den Körper selbst, der in Christo sei, gefunden habe; er sei vom Geist Gottes gelehrt, von Büchern besitze er nichts als die Bibel seiner Mutter und den siebten Band von Luthers Schriften; alles Studierte aber, welches Geld gekostet, müsse verbrennen. Auf die Aufforderung, seine Anstöße an der Kirche schriftlich anzugeben, überbrachte er dem Pfarramt zwei Tage darauf folgendes Schriftstück:

„Weil es kirchenkonventlich von mir begehrt worden, den Grund und Ursach aufzusetzen, warum ich von der Kirche fern geblieben, so bin ich willig gewesen, es zu thun. So war erstlich mein voriges Leben ganz irdisch und eitel, kurz, ich war der Sünde Knecht. Bei all dem fühlte ich eine geheime Unruhe in mir, aber der Feind war mir zu stark, bis endlich das Wort Hiob am 33. ist an mir erfüllt worden: Er schrecket den Menschen, daß er ihn von seinem Vornehmen wende, und das alles thut Gott zwei- oder dreimal mit einem jeglichen, daß er seine Seele herumhole u. s. w. Dann 1780 hatte ich eine so starke Überzeugung, mich Jesu zu übergeben, aber die Welt war mir noch zu lieb. Gerade ums Jahr 1781 hatte ich diese Unruhe noch stärker, war aber

wieder nicht treu. Als nun 82 um eben diese Zeit der Herr sich meiner wieder erbarmte, da wurde mir die Welt ganz bitter, denn der Zug des Vaters war mir zu stark, da war mir die Liebe Jesu so teuer, weil er zum drittenmal seine Barmherzigkeit erwiesen und mich gesucht. Wie es aber gemeiniglich bei Anfängern geht, daß sie beim eignen fromm sein wollen anfangen, so hab ich ein ganzes Vierteljahr mir viel Mühe gegeben, bis ich mühselig und beladen gewesen bin. — Einmal aber war ich an einem Tag ganz in der Stille, da arbeitete der Geist Jesu so stark an mir, daß ich es zuvor nie so erfahren habe und wurde mir der Spruch Jesu ans Herz gelegt, Off. 3: „Siehe ich stehe vor der Thür; so jemand meine Stimme hören wird“ u. s. w., da ward ich so in einem Kleinsein, daß ich die Augen nicht aufthun mochte; alsdann sah ich, daß in Christo Jesu allein die Seligkeit war und sah auch wie notwendig es war, in der Stille zu sein und auf sein Herz zu merken; ich war demnach überzeugt, daß der Seelen eigenes Leben, so gering es sei, in de Tod müsse, daß Jesus ihre Auferstehung und Leben werde. Bin auch selbige Zeit nicht in die Kirche gekommen, weil mein Jesus als des Lebens Wort hell in meinem Herzen geleuchtet hat und ich sonst nichts gebraucht habe, weil ich Jesum gefunden. Aber weil der Herr meine Schwachheit gesehen, so ist mir dieses wieder verdunkelt worden. Mir hat es aber viel Kummer und Jammer verursacht, denn mein Freund war weggegangen und schaute durchs Bitter. Denn das Leiden und Trübsal, so auf die Absonderung folgt, jagte mir ein Grauen ein und konnte mich nicht dazu verstehen, aber von dort an hat der Herr mich wohl wissen lassen, daß in der Ewigkeit nichts gilt als Kleinheit und Reinheit, und mir gezeigt, daß er in keinem Menschen wahrhaft bleibe, er habe ihn denn durch tausenderlei Proben bewährt gemacht und dies hab ich wohl erfahren müssen, bis ich endlich meinen Willen Gott überlassen, daß mein Wille sein Wille, und sein Wille mein Wille geworden ist. Da faßte ich wieder neuen Vorsatz, in der Stille und Einsamkeit so viel möglich zu bleiben, weil ich von den vielerlei Meinungen, die man über das Wort Gottes hatte, mehr entkräftet als erbaut wurde. Und dies ist die Ursach, warum ich von der Kirche geblieben, weil ich daselbst

mehr von Kraft als zu Kraft kam. Dies hab ich nicht gethan aus Eigensinn oder Hochmut, wie man es mir ausdeutet und viele lieblose Urtheile über mich ergehen; denn ich hab die Gnadenmittel so lang gebraucht, bis ich Jesum, das Wasser selber gefunden habe. Wenn aber das Abendmahl gar wenig oder selten gehalten würde, so wäre ich der erste, mit Christi Gliedern oft und viel dazu zu gehen zum Gedächtnis. (sic.) Denn dies einzige Vergnügen finde ich noch in der Welt, wenn ich zu rechtschaffenen, treuen und redlichen Seelen kommen kann, je ernstlicher, je lieber. Hier ist kurz der Grund. Wann ich mich nun von diesem entziehen würde, so müßte ich mich von Jesu, seinem Geist, Weg und Wahrheit abziehen und es für einen Versuch-Geist halten und dies wäre mir eine Sünde zum Tod und könnte es auch nicht thun, weil mir Jesus schon so viel Treue erwiesen und noch täglich erweist. Will es aber jemand der Vernunft vorlegen, so thue er es auf seine Verantwortung. Das Pfand und Siegel des heiligen Geistes ist mir zu teuer, will derowegen lieber aller Menschen Feindschaft leiden, als einen Punkt wissentlich verleugnen. Denn Recht muß doch Recht bleiben und dem werden alle frommen Herzen zufallen.

Euer unterthäniger

Spzingen, 17. April 1785.

Joh. G. Rapp."

Im November 1785 verweigert K. beim R u g g e r i c h t den H u l d i g u n g s e i d , läßt aber im Februar 1786 auch sein zweites Kind Rosine in der Kirche taufen. Am 13. November 1786 erhielt das Pfarramt durch Synodal-Erlaß den Auftrag, „Rapp und Konforten zuzusprechen, daß sie doch sich wieder zur Kirche halten, weiter sich keine Anhänger machen, noch weniger eigene Versammlungen halten, was der Kirche Gottes, mithin dem Reich Jesu Christi nachtheilig sei. Nach erfolgloser Privatunterredung wurde K. mit 3 seiner Genossen, Christian und Johannes Hörnle, Mich. Konzelmann am 23. Januar 1787 vor den Kirchenkonvent gerufen, wo er erklärte, er beharre auf seiner Gesinnung, zum Kirchenbesuch könne er sich nimmer verstehen, zum Abendmahl gehe er nicht, weil es ein Gößenopfer sei und das Halten von Versammlungen lasse er sich nicht wehren. Als der Pfarrer ihn im Namen Gottes und gnädigster Herrschaft ermahnte, sich der Ordnung zu fügen, erwiderte er, er erkenne den Pfarrer in keinem Stück

für einen Diener Gottes an. Kein Geistlicher habe mehr den Binde- und Löseschlüssel, mithin könne auch keiner im Namen Gottes Sünden vergeben.¹⁾ Kapps Genossen bringen vor, es sei ihnen von Gott verboten, in die Kirche und zum Abendmahl zu gehen, sie haben weder von Predigt noch vom Abendmahl eine Kraft gehabt, die Kirche sei nicht die wahre, weil nicht alles wiedergeboren sei. Während der Pfarrer das Protokoll über diese Verhandlung dem Dekanatamt übersendet, richten die bürgerlichen Kollegien an das gemeinschaftliche Oberamt Maulbronn und Dürrenz die Bitte, 1. es möchte dem Pfarrer Ganter, der während seiner siebenjährigen Wirksamkeit in Lehre und Leben sich eifrig, fleißig und exemplarisch verhalten, bezüglich der ehrenkränkenden Äußerung Kapps Satisfaktion verschafft; 2. es möchten R. und Konsorten, welche verächtlich von Kirche und Abendmahl reden und alle die für Heuchler erklären, welche zur Kirche sich halten, von den bürgerlichen Benefizien so lange ausgeschlossen werden, bis sie sich eines Bessern besinnen. Das Oberamt antwortete, die Separatisten sollen vor Lästerung der kirchlichen Ordnung verwahrt, mit Entziehung der bürgerlichen Benefizien bedroht, R. zu öffentlicher Abbitte der gethanen Beleidigung aufgefordert, die Häuser der Separatisten durch Mitglieder des Magistrats unvermutet besucht und die vorhandenen Schriften, aus denen sie sich erbauen (mit Ausnahme von Bibel und Schulbüchern) abgefordert werden. Als dieser Erlaß seinem ersten Teil nach den Betreffenden auf dem Rathaus eröffnet wurde, benahmen sie sich trotzig. R. sagte ex abrupto: „in der Schrift steht, siehe dich um unter allem Volk nach redlichen Leuten, die Gott fürchten, wahrhaftig und dem Geiz feind sind“ (2 Mose 18, 21.) Auf die Entgegnung, das sei griffig wider die Obrigkeit geredet, sagte er: „mag sein; wenn es vor den Herrn kommt, so wollen wir reden, er mag solche Leute, wie wir sind.“ Die Zumutung, die beleidigende Äußerung über den Pfarrer zurückzu-

¹⁾ Der separatistische Sporergejelle Rosenbach hatte im Anfang des 18. Jahrhunderts geschrieben, die Prediger könnten unmöglich ein gutes Gewissen bei ihrem Amt haben, so lange sie meinten, sie wären Christi Diener. Römer, Kirch. Gesch. Württemb. S. 383, 2. Aufl.

nehmen, wies er mit den Worten ab, er wolle den Pfarrer für das erkennen, für was ihn Gott ansehe. Als nun der verstärkte aus zwei Richtern, einem Bürger und dem Dorfschützen bestehende „Umgang“ am nächsten Sonntag in Christian Hörnle's Haus kam, wo die Separatisten sich zu versammeln pflegten, wurden sie mit den Worten empfangen: „Ihr kommt vom Vater dem Teufel und wollt uns stören.“ Sie hatten die Bibel vor sich und übergaben auf Verlangen einen Traktat „Thomä Wilkock's köstliche Honigtropfen¹ aus dem Felsen Christo“ und ein Büchlein von der Bekehrung eines Schafhirten Herming Cuse. Hörnle drohte, in Zukunft werden sie das Haus vor dem Umgang zuschließen, auch kein Büchlein mehr hergeben. K. fügte hinzu: „Uns gewinnt ihr nichts ab, mit uns könnt ihr nichts anfangen, in Stuttgart sind andre Leute, als wir, auch Separatisten.“ (Kieger?)

Am 20. März 1787 erfolgte ein von A. Ruoff und C. H. Kieger unterzeichneter Konsistorialbescheid, man müsse mit möglichster Gelassenheit den Unterschied beachten, ob es sich bei den Separatisten um eine Sache des Gewissens, eine persönliche Überzeugung handle, — in dieser Hinsicht seien sie ein mit vieler Schonung und Mitleid zu behandelnder Gegenstand — oder ob sie darauf ausgehen, ihre Denkungsart auszubreiten und sich geringschätziger Ausdrücke gegen das bedienen, was im Gewissen ihrer Mitbürger ehrwürdig und heilig ist — in letzterer Hinsicht seien sie als Störer der öffentlichen Ruhe zu betrachten und ebenso gut zu richten, wie diejenigen, welche ihre Mitbürger im Besitz ihres bürgerlichen Eigentums stören.

Eine nochmalige Dehortation einzelner oder sämtlicher Separatisten, welche das gemeinschaftliche Oberamt bei Übersendung dieses Erlasses empfahlen, unterläßt das Pfarramt, weil jede Citation von jenen als Jubeltag angesehen werde.

Die Separation begann nun auf die Schulordnung sich auszudehnen. Schon im Herbst 1786 hatte der dreizehnjährige Sohn des Christ. Hörnle sich in der Schule geweigert, zu rechnen

¹ Aus dem Englischen übersetzt, in Stuttgart 1830 neu gedruckt. W. war Zeit- und Gefinnungsgenosse Bunyans.

und auswendig zu schreiben und wenn er mit seinen Kameraden aus der Schule in die Kirche gehen sollte, sich eilig davon gemacht. Seit Ostern 1787 blieb er von der Schule ganz weg und antwortete, darüber zur Rede gestellt, dem Schulmeister, Gott habe ihm geoffenbart, er solle nicht mehr in die Schule gehen, sonst könne er ihn nicht reinigen. Vor den Pfarrer beschieden, sagte er beim Eintritt in das Studierzimmer statt des Grußes: „Weiß er, für wen ich ihn ansehe? Er kommt mir vor wie der Riese Goliath und ich bin der kleine David, jetzt wird es darauf ankommen, wer den andern überwältigt.“ In die Kirche und Schule, fuhr er fort, gehe er nicht, weil sie Baalsgötzen seien und vor diesen wolle er nicht niederknien, wie auch Sadrach, Mesach und Abednego nicht gethan. Auf den Vorhalt des Pfarrers, wenn er so brav sein wolle, warum er nicht nach dem Spruch thue: „gehorchet euren Lehrern,“ antwortete er: „Es giebt keine rechten Lehrer mehr.“ — Warum? „Sie studieren ja, die Apostel aber haben nicht studiert. Die jetzigen Pfarrer (und wie er auch einer ist,) hat nicht der Heiland, sondern der Weltgeist gemacht.“

Einen Schritt weiter auf dem Weg der Separation bezeichnet die Weigerung der Separatisten, ihre neugeborenen Kinder in der Kirche taufen zu lassen. Den Anfang machte im Mai 1787 Johannes Hörnle. Dieser erschien vor dem Pfarramt mit der Erklärung, er habe mit seinen übrigen Freunden sein Kind gleich nach der Geburt eingesegnet, das sei genug. Die innere Taufe gelte, nicht die äußere, auch finde er keine Gevatterleute, in welchen die Werke des Teufels zerstört seien, und welche daher für sein Kind gut sprechen können. Pfarrer suchte ihm das Recht und Pflicht der Kindertaufe aus der Schrift nachzuweisen, aber gegen alle Beweise stund er „*ceu Marpesia cautos*.“ Zuletzt bat ihn Pfarrer sogar unter Thränen, er möchte doch annehmen, was göttliche Wahrheit sei, damit beide einmal vor dem Richtstuhl Christi mit Freuden bestehen können, worauf Hörnle in diesem Betreff *pastorem* für sich und seines Kindes Seele freisprechen will. Zweimal vor das Oberamt Maulbronn geladen, spricht er sich dahin aus, Gott habe ihm geoffenbart, sein Kind nicht taufen zu lassen, wider sein Gewissen und Gottes Willen könne er nicht handeln, lieber wolle er sich zu Gottes Ehre aus dem Land jagen

oder in den Turm und Zuchthaus stecken lassen; habe man aber Macht und Gewalt, sein Kind wider seinen Willen zu taufen, so wolle er es nicht hindern, das Kind soll dann den Namen „Joseph“ erhalten, denn es werde dereinst viel leiden müssen. Zu allgemeiner Freude der Gemeinde wurde das Kind nach der Bußtagspredigt am 8. Juni 1787 in der Kirche getauft, Vatenstelle vertraten die Großeltern.

Während diese Angelegenheit verhandelt wurde, fand auf dringendes Ersuchen des gemeinsch. Amtes am 17. Mai und 5. Juni 1787 eine Untersuchung der Separatistischen Sache in Tptingen statt, wobei im ganzen vierzehn Personen verhört wurden. Kapp gab an: 1. der Grund seiner Separation sei der eingerissene Mißbrauch im Gottesdienst, da man Christum mit dem Mund bekenne, aber heidnisch lebe. 2. Er bekenne sich zu keiner Religion, wie sie jetzt sei, wer Christum liebe, der werde selig aus allerlei Volk. Auf den Namen komme es nicht an. Nicht Christen, nicht Lutheraner, nicht Paulisch, nicht Kephisch, das erzeuge nur Krieg und Blutvergießen. Die Augsburger Konfession sei ihm unbekannt, wenn sie mit der reinen Lehre und der Freiheit nach dem Geist übereinstimme, bekenne er sich zu ihr, anders nicht. 3. Vor zwei Jahren habe er Brüder in Tübingen besucht und von Mich. Hahn in Altdorf den Rat bekommen, daß er die Stufen der Reinigung durchlaufen müsse durch das Feuer und den Geist. Auf die Separation sei er selbst gekommen. 4. Der Weg der Reinigung, die auch das Fleisch verzehre, sei viel schmaler, als man in der Kirche predige; letzteres möge für andere gut sein, für ihn aber sei es zu leicht, sein Weg sei so schwer, daß es auf ihm leicht Krüppel gebe. 5. Die Kirche müsse sich allein treiben und bewegen lassen von ihrem Bräutigam, der Geist lasse sich nicht in einen Zirkel bannen. 6. Vom Predigtamt lasse er den Grund stehen, er verwerfe nur den Mißbrauch. Die Bischöfe seien nicht unsträflich. Wenn der Pfarrer andern recht sei, so habe er nichts dawider, er erkenne ihn für keinen Diener Gottes, weil er keine Liebe habe, Christus aber voll Liebe sei. Seit die Geistlichen ein Herrenstand geworden, seien sie keine Diener Christi mehr, heut zu tage könne nur, wer Geld habe, Pfarrer werden und werde es nur um des Gewinnes willen. 7. Die Taufe lasse er stehen, aber

er glaube nicht, daß die jetzige Taufe, wo alles unter einander gemischt, Kinder der Frommen und der Unbefeierten, getauft werden, Gott gefalle, um so weniger, da die meisten sie für die Wiedergeburt halten. Die Apostel haben die Zeremonien abgeschafft, ebenso Luther die Konfirmation, jetzt führe man sie wieder ein und bleibe daran hängen. 8. Das Abendmahl halte er auch, aber nicht äußerlich, sondern innerlich durch den Ausfluß des heiligen Geistes, ohne das innere Abendmahl könne niemand leben. Je näher die Sonne komme, desto kleiner werde der Schatten. Der Ausfluß des heiligen Geistes sei die Nahrung der Seele, aber nicht der Leib Christi. Das äußere Abendmahl möge auch gelten, wenn würdige Gäste dazu da wären, die meisten aber führen ein heidnisches Leben und opfern dem Teufel, er aber wolle nicht des Herrn Tisch und des Teufels Tisch zugleich dienen. 9. Er halte keinen eigentlichen Gottesdienst, er prüfe alle Handlungen, ob sie aus Gott seien, und wenn der Geist Amen dazu sage, so sei dies sein Gottesdienst. Auf den Vorhalt, er halte ja Privatversammlungen, gibt er zu, daß seine Freunde am Sonntag, Mittwoch und Freitag mit ihm zusammenkommen, wo er meistens lese und wo sie über ein Kapitel aus der Bibel oder aus dem Herzen sich mit einander unterreden. Hiezu kommen auch Leute aus andern Orten, wie Wiernsheim, Lomersheim, Gärtringen, Ehningen, Nufringen. Diese Versammlungen lasse er sich nicht verbieten, weil Johannes schreibe, wer aus Gott geboren sei, der liebe die Brüder. Es werden nicht nur hier, sondern auch anderwärts viel Unruhen entstehen, die rohen Gemüter müssen erschüttert werden, weil so viel Redens von ihm sei und es heiße, man werde ihm dies und das thun. 10. Auf den Vorwurf, daß er mit den Seinen die andern spotte, wenn sie bei der Betglocke beten, bemerkte er, die Leute schwätzen vorher und nachher elendes Zeug, und darüber bezeugen sie, daß dies Gott ein Greuel sei. Er habe das Beten zu bestimmten Zeiten nicht nötig, weil er allezeit an Gott denke. Nur rechte Jünger Christi können das Vaterunser beten, jetzt bete es jeder Narr. 11. Er und seine Freunde stehen nicht mehr unter dem Gesetz, andre aber seien Tiermenschen und haben die äußere Religion nötig, bis sie den rechten Weg finden. 12. Er leugne nicht, den dreizehnjährigen Sohn des Christ.

Hörnle, der sich selbst mit David, den Pfarrer aber mit Goliath verglichen (S. 265) vor seiner Citation instruiert zu haben, er habe ihm aber gesagt, er möge nur dann so reden, wenn er Freiheit dazu habe. 13. Den Huldigungseid habe er verweigert weil er in seinem ganzen Leben keinen Eid schwöre. Mit dem Leib gehorche er der Obrigkeit, in allem aber, was das Gewissen angehe, sei er frei. 14. Zur Kirche wolle er dann zurückkehren, wenn sie eine christliche Kirche sei, Eines Sinnes und Geistes mit Gott. Das Übrige (außer ihnen) sei Babel. worin ein Feuer angezündet sei, wer nicht herausgehe, werde mit verbrannt. 15. Um das Ärgerniß, das er geben solle, kümmernere er sich nicht. Die Welt könne nicht noch ärger werden, als sie schon sei. Dem Fleisch nach möchte er auch in der Duldsamkeit und Ruhe sein, aber wenn er schweige, so habe er im Innern keine Ruhe. Daß seine Sache recht sei, beweise der Friede, den er spüre, und der Eifer, mit dem er das Böse überwinde. Er beharrt mit großer Hestigkeit auf der Göttlichkeit seiner Sache.

Auf Rapp folgte im Verhör Christ. Hörnle, um sich zuerst über die Lästerreden zu verantworten, die Taufe sei dem den Schweinen gehörigen Zwetschgentroß zu vergleichen, das heilige Abendmahl aber sei ein Streichkäse und Schmierpflaster für den alten Menschen. Von seinen zwei Söhnen, dem neunzehnjährigen Israel, und dem dreizehnjährigen Christian giebt er an, er habe sie zum Schulbesuch angehalten, bis er gespürt habe, daß sie eine lebendige Überzeugung haben, dies Gewissenshalber nicht mehr thun zu können. Namentlich habe der jüngere drei Tage nichts gegessen und getrunken, sondern immer geweint, wenn er habe in die Schule gehen sollen. Er habe gerechnet, aber es sei ihm sündlich vorgekommen, weil es zur Welt gehöre und in der Welt habe man wenig Zeit zu verlieren, sonst komme man in der Ewigkeit zu kurz. So lange seine Kinder in ihrem natürlichen Zustand bleiben, müssen sie in Kirche und Schule, aber wenn der Geist sie vom Gesetz frei mache, könne man nicht widerstreben, davon sei kein Alter ausgenommen.

Nach dem Vater treten seine beiden Söhne selbst ein: der ältere beteuert, Gott habe ihm geoffenbart, daß er sein Lehrer sein wolle, lieber wolle er das Leben lassen, als in die Sonn-

tagschule und Kinderlehre gehen; der jüngere will die Rede, Kirche und Schule seien Baalsgötzen, (s. o.) von Gott geoffenbart bekommen haben, konfirmieren lasse er sich nicht, weil ihn Gott konfirmiert habe.

Witwe Konzelmann nach dem Grund ihrer Separation befragt, beruft sich auf Offb. 18, 4. Aus obigen Angaben erhellt, daß Rapp nur die von den Separatisten am Anfang des 18. Jahrhunderts vorgebrachten Meinungen (S. 254 f.) wiederholt hat. Die Kirche ist ihm ein dem Untergang geweihtes Babel, aus dem man ausziehen muß. Die Diener der Kirche sind bloße Lohndiener, ihre Predigten enthalten bloße Schulgelehrsamkeit und machen den Weg zur Seligkeit nicht schmal genug. Kirche und Schule sind gesetzliche Zuchtanstalten für den natürlichen Menschen. Die Sakramente sind überflüssig „je höher die Sonne, desto kleiner ist der Schatten.“ Die Separatisten sind die rechten Geistesmenschen, welche über dem Gesetz stehen und den sichern Bergungsort gegen die demnächst hereinbrechenden Gerichte bilden.

Wenn Rapp behauptet hat (S. 266), er sei durch Mich. Hahn auf seinen Weg gebracht worden, so ist nicht bekannt, daß er mit diesem später in weitere persönliche Beziehung getreten sei. Eine gewisse Verwandtschaft beider Männer ist nicht zu verkennen, sofern z. B. Hahn 1. von seiner Religion sagt: „Wer die Wahrheit liebt und übt, ist mein Bruder und Schwester, er sei wer oder wo er wolle“ (vgl. S. 266), 2. Den orthodoxen Zirkel zu eng findet (ibid. 5), Schulgelehrsamkeit und unmittelbar von Gott eingestrahletes Wissen einander gegenüberstellt und die Meinung bekämpft, als ob durch das bloße Studium die Tüchtigkeit zum geistlichen Amt erlangt werde (ibid. 6). 3. In der kirchlichen Lehre das Dringen auf den Heiligungsernst vermisst (ibid. 4). Der wesentliche Unterschied aber zwischen beiden besteht darin, daß Hahn 1. das Gute in der bestehenden Kirche anerkennt („das Kind mit dem Bad ausschütten, ist ganz und gar nicht meine Sache, es ist in allen Kirchen etwas Gutes“) 2. sich selbst von der Kirche nicht trennen und auf den Genuß des sakramentlichen Abendmahls nicht verzichten will („wenn ich gleich das geistliche Abendmahl alle Tage und Stunden haben könnte, so würde ich doch das sakramentliche aus zwei Gründen mithalten,

a. aus Liebe zu Jesu und Gehorsam gegen sein Wort: das thut zu meinem Gedächtnis, b. aus Liebe zu den Nebenmenschen, die das noch nötig haben und durch mein Wegbleiben irre gemacht würden“), 3. ausdrücklich gegen den Dünkel der Separatisten protestiert. („Es ist der Unterländer Separatisten Sache, sich von niemand etwas sagen zu lassen, es muß mit dem Kopf durch die Wand gefahren sein — daß sie zu viel Sektirerei spüren lassen und sehen andere gering an und setzen sich weit über sie hinaus, das gefällt mir bitter übel. — Ferner gefällt mir der Ernstlichsten Erkenntnisgrund nicht am besten, wovon sie doch selbst so gar viel halten. Denn ich fand zwar Worte besonderer Art, aber wenig Geist, wenig Licht und wenig Lebensnahrung darin. Sie wollen mit ihren Worten zu verstehen geben, als hätten sie das Zentrallicht, aber ich darf es vor Gott bekennen, daß ich es noch bei keinem verspürt habe. — Ich würde, wenn man tauschen könnte, doch den zehnten Teil nicht für ihr Ganzes geben.“) — mit einem Wort den Sekten, welche er verwirft, als sein Ideal die Pflege eines tiefen, religiösen Gemeinschaftslebens gegenüberstellt.

Auf die — auffallender Weise erst am 28. April 1790 erfolgte — Einsendung eines Protokollauszuges über das Sptinger Verhör vom 17. Mai bis 5. Juni 1787 verlangt das Konsistorium am 11. Mai 1790 zunächst eine Ergänzung des Berichtes. Da Hörnle erklärt habe, daß die Sptinger Separatisten zumal von der Kirche sich abgesondert haben, weil der Pfarrer einmal so sehr gegen sie gepredigt habe, so solle dieser zu einer standhaften und umständlichen Erläuterung veranlaßt werden. Pfarrer erklärt Hörnles Angabe für eine freche Lüge. Kapp, Hörnle und Conzelmann haben sich laut Kirchenkonventsprotokoll schon vor seiner — allein in Betracht kommenden — Predigt am Sonntag Invocavit separiert. Veranlaßt durch die Lasterrede Hörnle's, das hl. Abendmahl sei ein Gözenopfer und Streichpflaster, habe er an der Hand der Einsetzungsworte die doppelte Frage beantwortet: ob das Abendmahl, wie es in unserer Kirche gehalten werde, ein wahres Abendmahl sei? ob einer von denselben wegbleiben solle, auch wenn unwürdige unter den Kommunikanten seien? Seine Predigt habe die Separation nicht sowohl bewirkt, als vielmehr gehenmt. Während nämlich die Separatisten selbst angegeben

haben, es warten ihrer noch 60, um gleichfalls aus der Kirche auszutreten, so seien die Wankenden durch seine Predigt befestigt worden und denken nicht mehr daran, sich zu trennen. Er habe geglaubt, mehr für seine bisher besonders gutgeartete Gemeinde Fürsorge und Eifer zeigen zu müssen, als für die mutwilligen, abtrünnigen Verächter des Heiligtums. Sollte er aber in seinem Eifer um Gottes Ehre und seiner Zuhörer Heil zu weit gegangen sein, so hoffe er vor Gott und gnädigster Herrschaft gütige Verzeihung zu erhalten, da er freilich mit Paulo klagen müsse: „wer wird schwach und ich werde nicht schwach, wer wird geärgert und ich brenne nicht?“

Das Konsistorium (A. Ruoff und C. H. Kieger) erteilt hierauf dem Pfarrer einen Verweis, daß er die unter vorwaltenden Umständen doppelt nötige Vorsicht und Klugheit nicht beobachtet habe und spricht die Erwartung aus, daß er in Zukunft sowohl in Lehrvortrag als Privat Umgang sich mehrerer Klugheit besleißigen und angelegen sein lassen werde, alle schickliche Gelegenheit, ihnen ihre Zweifel auf eine liebevolle und überzeugende Art und besonders durch Erweisung wahrer Menschenliebe, Gefälligkeit und Gutthaten zu benehmen, zu ergreifen und somit sich und sein Amt in mehrere Achtung und Liebe zu setzen.

Ein Erlaß des Konsistoriums in der Separatistensache erfolgte erst am 8. Februar 1791. An seiner Spitze wird die Ermahnung wiederholt, die Separatisten durch sanftmütige Belehrung von ihren Irrwegen zurückzuführen, sollte aber dies fruchtlos sein, so müßte man nach Maßgabe der bestehenden Verordnungen ihnen den Aufenthalt in den Herzogl. Landen verbieten. G. Kapp, Christ. und Joh. Hörnle, welche seit einiger Zeit ein besonderes Geschäft daraus gemacht, nicht nur den kirchlichen Ordnungen sich zu widersetzen, sondern auch durch verächtliche Äußerungen über Kirche, Sakrament und kirchliche Gebräuche und durch Ausbreitung ihrer Grundsätze andere auf gleiche Irrwege zu versuchen, würden die ersten sein, bei welchen die angedrohte Entfernung zum Vollzug gebracht würde. Inzwischen solle dem Kapp und Christ. Hörnle nicht sowohl in Absicht auf Korrektion dieser schwärmerischen Leute, als vielmehr zu öffentlicher Bezeugung des gerechten Mißfallens über jene skandalösen Äußerungen jenen eine

zwei-, diesen eine eintägige Turmstrafe zuerkannt werden. Endlich soll das Oberamt darauf bedacht sein, daß sämtliche Separatisten ihre Kinder wieder zur Schule schicken, sie sollen aber mehr durch dienliche Vorstellungen als durch weltliche Zwangsmittel dazu angehalten werden, maßen mit solchen der Zeit nicht fürgefahren werden soll.

Als dieser Erlaß zu Maulbronn im Juni 1791 den Separatisten der Diözese eröffnet wurde, erklärten sie laut, daß sie dem gegebenen Befehl sich nicht fügen und lieber Haus und Hof im Stich lassen wollen, als daß sie nimmer zusammenkommen sollten. Kapp trat hervor und sagte mit „vielem Stolz und selbstgefälliger Impertinenz“: „Was kann ich dafür, daß die Leute von allen Orten des Landes sich zu mir drängen: wenn sie von euren Geistlichen im Lande etwas Gutes hören könnten, so würden sie nicht zu dem armen Käpple im Zwilchmittel nach Sptingen laufen.“ Auf das Bedeuten des Oberamtmanns, er habe als Unterthan den Ordnungen des Landes sich zu fügen, sprach er: „Wo sind denn eure gehorsamen Unterthanen? aber es wird anders werden, es wird noch Lärm genug im Lande setzen und Gott wird Euch schon heimsuchen.“ Da ihm der Oberamtman zu schweigen gebot, weil er kein Prophet sei, erwiderte er: „Ich bin ein Prophet und habe den Beruf dazu.“ Bei der Ankündigung der Turmstrafe für Kapp und Hörnle verlangten alle Separatisten, mit in den Turm geführt zu werden, wovon sie nur mit Mühe abgebracht wurden. Bei der Entlassung aus dem Gefängnis bemerkte Kapp auf die wiederholte nachdrückliche Ermahnung zum Gehorsam, er werde thun, was der Geist Gottes ihnen heißen werde, dessen Regungen und Eingebungen er nicht widerstehen dürfe.“

An dem folgenden Sonntag war das Haus Kapp's wieder voll von fremden Separatisten. Die Bürger, welche im Auftrag des Schultheißen die Versammlung verbieten sollten, wurden nicht eingelassen und mit der Antwort abgefertigt, sie werden auseinandergehen, wenn es ihnen beliebt.

Wie nun einerseits Kapp's Anhang zusehends wuchs und Leute zum Teil aus weiter Ferne herbeikamen, um den „Mann

Gottes“ zu hören, so steigerte sich auf der anderen Seite bei dem kirchlich gesinnten Teil der Gemeinde die Erbitterung gegen das Kapp'sche Treiben. Dies trat besonders bei der Kirchenvisitation im Mai 1792 zu Tage. Der gesamte Magistrat beklagte sich aufs heftigste bei dem Dekan, daß die Separatisten immer größere Verwirrung anrichten, an den Sonntagen kommen ganze Scharen von Fremden, darunter sogar mehrere Waldenser, sie höhnen die Anhänger der Kirche ins Angesicht, schleichen oft bis Mitternacht in den Häusern umher und suchen immer mehrere zu verführen, sie sagen ungescheut, niemand habe ihnen etwas zu befehlen, was sie auch durch die That beweisen. Sei nun jenen alles erlaubt, so solle es bei ihnen auch so sein. Sie wollen einmal wissen, ob sie oder jene auf dem rechten Glauben seien; seien sie auf dem rechten Weg, so solle man jenen das Handwerk legen, seien es aber jene, so wollen sie auch zu ihnen übertreten. Weil ihre seit sechs Jahren vorgebrachten Klagen ohne Erfolg geblieben, so habe sich eine ziemliche Zahl Bürger entschlossen, vor Seine Herzogliche Durchlaucht in Hohenheim unmittelbar zu treten und ihre Beschwerden in die sichersten Hände selbst zu übergeben, ob Höchstdieselbe sich ihrer erbarmen wollte. Von diesem Vorhaben brachte der Dekan den Gemeinderat nur durch die Vorstellung ab, sie werden als unruhige und hitzige Köpfe angesehen werden, sowie durch das Versprechen, die vorgebrachten Klagepunkte direkt an den Herzog einzusenden.

Schon einige Monate früher — Dezember 1791 — hatte der Herzogl. Synodus an die Regierung das Ansinnen gestellt, daß Kapp der ihm gemachten Drohung gemäß, jedoch mit Überlassung von Hab und Gütern, und mit Vorbehalt des Regresses im Besserungsfall weggewiesen werde. Dieser, im Januar 1792 zu einer bestimmten Erklärung darüber veranlaßt, ob er sich in Zukunft ruhig verhalten oder es darauf ankommen lassen wolle, daß die gedrohten mißliebigen Maßregeln an ihm vollzogen werden, müssen, spricht sich dahin aus, wie er bisher gehandelt und gewandelt, dabei bleibe er und könne sich auf keinerlei Weise durch Widerruf oder sonsten davon abbringen lassen. Er sei auch in seinem Gewissen überzeugt, daß er recht und vor

Gott gewandelt, und, was er gethan, nicht seine eigene, sondern Gottes Sache gewesen, er auch nicht seine, sondern Gottes Ehre darunter suche. Er könne daher nicht zum voraus versprechen, was er in Zukunft thun oder nicht thun werde, solle oder nicht solle, indem er nicht anders handeln könne, als wie der Geist des Herrn ihm eingebe und vorschreibe, wonach er auch bisher sich einzig gerichtet, denn anders zu thun, als wozu er Drang und Trieb in seinem Inwendigen fühle, würde er sich in seinem Gewissen zu größter Sünde machen. Übrigens sei es auch nicht so, wie er oft beschrieben und angeklagt werde, daß man ihn für einen Betrüger und Phantasten ausgeben. Er sei jetzt so, wie er sei und könne sich nicht anders machen, müsse daher sich gefallen lassen, was über ihn verhängt werde und es als den Willen des Herrn annehmen. Wollte man aber ihn des Landes verweisen, so müßte man drei- bis viertausend Mann aus dem Land jagen, was man wohl bleiben lassen werde.

Auf diese Erklärung hin erwidert die Herzogl. Regierung dem Synodus, da Kapp's Religionsgrundsätze keine dem Staat nachtheilige Maximen enthalten, wolle man vorerst von Landesverweisung absehen, die Heilung dieser kirchlichen Krankheit müsse man der Zeit und Vernunft, welche am Ende doch immer ihre Rechte behalten, überlassen. Ähnlich lautet der Herzogl. Bescheid auf die Immediateingabe des Spinger Magistrats, man wolle gegen Kapp nun noch die Milde walten lassen. Die Ortsobrigkeit solle indes genaueste Aufsicht darüber führen, daß die Sektierer keinerlei der bürgerlichen Ordnung und Sittlichkeit nachtheilige Grundsätze verbreiten. Dieselben sollen nicht nur zur Erfüllung der Bürgerpflichten, sondern auch der negativen Kirchenpflichten — Vermeidung der Störung anderer in ihrem Gottesdienst — sowie der kirchlichen Zwangsmittel — Prästation aller Arten für Kirchen- und Schuldiener — angehalten: ihre Zusammenkünfte während des öffentlichen Gottesdienstes und bei Nacht verboten, die verbotenen Konventikel dieser Art nötigenfalls mit Gewalt auseinandergetrieben, die fremden Separatisten, besonders deren Führer, sogleich aufgehoben, namentlich aber soll Kapp bei der ersten Gelegenheit, wenn er wieder als Haupt eines verbotenen Konventikels erscheine,

zum Oberamt Maulbronn eingeliefert werden. — So streng diese Verordnungen teilweise lauteten, so blieben sie doch vielfach nur auf dem Papier. Die Versammlungen werden in Kapp's oder Christ. Hörnle's Haus am Sonntag während des öffentlichen Gottesdienstes gehalten und dauern oft bis Mitternacht; Separatisten finden sich zu ihnen nicht bloß aus den benachbarten Orten, wie Wiernsheim, Großglattbach, Lomersheim, Illingen, Ensing, sondern auch aus entfernteren, wie Nufringen, Gärtringen, Ehningen, Calw, Schorndorf, Strümpfelbach u. a. ein. Kapp wird in seinen Lästerreden immer fecker; die Kirche, sagte er z. B., sei nicht von Gott, sondern von dem Teufel, er für seine Person gebe für Kirche, Schule und all ihr Singen und Beten keine Puffscheere (Lichtscheere), die gesamte Geistlichkeit gehöre zur babylonischen Hure. Dffb. 17. Zu einem Bürger, welcher ihm gegenüber äußerte, er habe schon manchen Segen in der Kirche durch das Hören des göttlichen Wortes erfahren, sprach er, wie denn reines Wasser aus einer unreinen Quelle kommen könne. Endlich, als einmal in seinem Hause Kommunion gehalten wurde und seine noch zur Kirche haltende Mutter zu ihrem Sohn, welcher Brot und Wein bloß seinen Genossen reichte, sagte: „so mir allein giebst Du nichts,“ erwiderte er: „Du gehörst zu den Deinigen und Dir gehört des Teufels Kelch und des Teufels Tisch.“

Kapp hielt schon seit 1789 seine zwei schulpflichtig gewordenen Kinder vom Besuch der Ortsschule zurück und unterrichtete sie nebst einigen anderen Separatistkindern selbst. Im September 1792 zur Bezahlung der angefügten Strafen für Schulversäumnisse aufgefordert, spottete er vor Kirchenkonvent, er wolle die Bezahlung so lange anstehen lassen, bis die Strafe hundert Gulden betrage, dann wolle er Kapital und Zins zumal bezahlen. Jeder Monition, seine Kinder zur Schule zu schicken, setzte er beharrlichen Widerspruch entgegen; dasselbe thaten einige seiner Anhänger. Im April 1796 an die endliche Bereinigung der längst verfallenen Strafen erinnert, erklären sie einmütig, so wenig sie Freiheit haben, ihre Kinder zur Schule zu schicken, in welcher sie der Verführung durch andere Kameraden preisgegeben seien, so wenig haben sie die Freiheit, die angelegte

¹ Name einer geringern Traubensorte.

Strafe zu geben: übrigens überlassen sie Hab und Gut Gnädigster Herrschaft, so viel ihr alsdann gefällig sei, davon zu nehmen.¹

In den Jahren 1797, 1798 und 1800 taufte die Separatisten Fr. Kocher, G. Bentel und Joh. Walz, um der Kirchentaufe zuvorzukommen, ihre neugeborenen Kinder eigenmächtig zu Hause. Diese wurden nun nachträglich in der Kirche unter Anwendung folgenden Formulars vorgetragen: „Das Kind, das hier vorgetragen wird, ist zwar nicht aus Not, sondern aus Mißverständnis seines Vaters, jedoch, wie genugsam bezeugt, nach dem Befehl Christi mit Wasser auf den Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes getauft und N. N. genannt worden oder soll N. N. genannt werden. Damit nun dies Sakrament und Gottes Wort nicht gemißbraucht werde, so soll es bei dieser Taufe bleiben und das Kind nicht wieder getauft, dergleichen eigenmächtige, gesetzwidrige Privattaufen von niemand, wer es auch sei, künftig vorgenommen werden.“ Während Kocher „wegen gesetzwidriger Handlung“ um zehn Reichsthaler gestraft wurde, wurden die beiden andern bloß mit Strafe bedroht. Auch in andern Gemeinden nahmen die Separatisten eigenmächtige Selbsttaufen ihrer Kinder vor, was öfters längere kirchenkonventliche Verhandlungen veranlaßte.² — Wie die Taufe, so verschmähten die Separatisten

¹ Nach den vorhandenen Protokollen betrug die Gesamtsumme der Strafen für die Schulverjämnisse seiner beiden Kinder bei Rapp zweiundsechzig Gulden, er selbst giebt sie in einem Verhör zu Maulbronn zu fünfundsiebenzig Gulden an. Im Dezember 1799 wurde Rapp um zwei Pfund Heller = ein Gulden dreißig Kreuzer gebüßt, weil er während des sonntäglichen Vormittagsgottesdienstes Branntwein gebrannt und Holz gespalten hatte. Zu seiner Rechtfertigung brachte er vor, der Sonntag sei eine jüdische Zeremonie und verbinde keinen Gewissenshalber zu seiner Feier.

² In Eberdingen z. B. weigerte sich Joh. G. Wagner (Vater des Verfassers der Geschichte der Harmoniegesellschaft, Jonathan Wagner, 1833) sein Kind vortragen zu lassen und Paten zu stellen und begründete vor dem Kirchenkonvent seine Separation theils mit einem besondern Ruf des Herrn, theils mit einer stattlichen Zahl von Bibelstellen wie Matth. 6, 6. Luc. 17, 21. Joh. 4, 23. 15, 5. 6. 14, 23. Matth. 10, 37. 38. 1 Cor. 6, 19. und als diese nicht als beweisgiltig erfunden wurden, mit Offenb. 18, 4.

auch die kirchliche Konfirmation ihrer Kinder. Schon im Jahre 1791 war infolge eines Spezialfalls, da die vierzehnjährigen Töchter des Christ. Hörnle und Joh. Böhringer gegen Schullehrer und Pfarrer den lebhaften Wunsch nach ihrer Konfirmation ausgedrückt hatten, ein Konsistorialreskript ergangen, daß diese, wofern sie auf ihrer guten Entschliebung beharren, der Protestation ihrer Väter ungeachtet zur Konfirmation zuzulassen, gegenteiligenfalls aber ihnen auf keinerlei Weise Zwang angethan werden solle. Die vor das Pfarramt zitierten Väter obiger Kinder erklären sich bereit, in die Konfirmation unter der Bedingung zu willigen, daß der Pfarrer aus ihren Kindern „Befehrte“ mache; schließlich verzichten die letztern auf ihren Wunsch, um nicht dem Willen der Eltern entgegenzuhandeln.

Was für ein Geist in der separatistisch-beeinflußten Jugend sich zu regen begann, dürfte am besten aus einem Brief erhellen, welchen zwei Brüder aus der der Separatisterei sehr ergebenen Gemeinde Ölbronn, der vierzehnjährige Jakob und der sechzehnjährige Gottlieb Scholle um die Zeit der Anmeldung zum Konfirmandenunterricht im Dezember 1801 an den Pfarrer geschrieben haben. „Weil der Pfarrer etliche Kinder der Schuljugend nicht will aus Babel ausziehen lassen noch von Menschenfakungen ausgehen, so wird ihm geantwortet: „Es ist wahr, was er gesagt hat, Jesus sei im zwölften Jahr in den Tempel gegangen, aber was ist der heutige Tempel? Prüfet, wer wohnt darinnen, was lehrt man darinnen? Hat Gott auch Wohlgefallen an eurem Gottesdienst? Nein, denn er spricht Amos 5, 21: „ich bin euren Feiertagen gram und verachte sie und mag nicht riechen in eure Versammlung.“ Was hilft es mir, daß ich mit dem Namen ein Christ bin und gehe in die steinerne Kirche, lasse mir die Ohren und das Gehirn füllen mit leerem Getön, dabei aber die armen Seelen verschmachten? War doch Christus in seiner Jugend nicht als ein Zuhörer, sondern als ein Lehrer in die Schule gegangen, da er schon alle Weltgelehrte an Verstand und Weisheit übertriffen. Hier lege ich an den Tag das mir von Gott gegebene Erkenntnis, daß ich freudig ausrufen kann: „Ich bin gelehrter, denn alle meine Lehrer (Ps. 119, 99.). Sehet nur all ihr Vernunftgelehrten, die ihr allein Lehrer sein wollt und

euch für Gesandte Gottes ausgebt, daß es uns durch das Licht offenbar wird.¹ Und daß er auch wieder gesagt hat: „Auf Moses Stühlen sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer, denselben soll man gehorchen;“ so antworte ich: was seid ihr, die ihr euch so hoch gesetzt habt? Seid ihr nicht die Baumeister von dem Turm zu Babel, aus dem Geist der Buchstaben geboren, als aus der Ungleichheit, so ist jeder ein Heuchler, ein Liebhaber derer, die ihn schmücken, ein Spötter derer, die ihn in seiner Form nicht ehren, eine äußere Figur und gemalter Christ, er will andere lehren und ist doch selbst ungelehrt von Gott, er lehrt nur aus der Form der kompaktierten Geister der Buchstaben.

Also haben wir dem Pfarrer geschrieben, nicht daß wir ihn verachten oder verdammen wollen, sondern wir legen dar unser Bekenntnis und reden so, wie sich's gebührt, mit neuen Zungen wie die Apostel am Pfingsttag aus der Salbung, die uns alles lehrt, nicht aus Eigensinn, sondern aus unserer Muttersprache. Zum Beschluß sage ich ihm den Dienst auf und sage ab allem, was meinem Geist nicht schmecken will und will lieber mit dem verlorenen² Sohn umkehren und die säuische Weide verlassen, ich weiß einen Tempel, darein darf man mich nicht treiben, in denselben will ich gehen, bis Leib und Seele scheiden.“

¹ Über die Buchstäblichkeit der Schrifterklärung bei den Sekten (welche mit Allegorie abwechselt, siehe w. Seite 285) vergl. H. Schmidt, Die Kirche S. 194.

² In einem Separatistenlied „Jerusalem, mein Vaterland“ nimmt der neubekehrte Separatist von der Kirche Vers 4 und 5 folgenden Abschied:

Was achtet's der verlorene Sohn,
Ob grunzen gleich die Schwein;
Daß er vor ihnen lauft davon
Und nicht mehr denkt zu sein
Ihr Tischgenosß.

Der Sautrog steht mir nicht mehr an,
Zu fressen Träber mit,
Da ich's doch besser haben kann;
Nein, nein, es schmeckt mir nit
Die rauhe Kost, bringt schlechten Trost.

Der Brief ist ohne Zweifel von dem Untervorsteher Becker in Ulbronn den Brüdern Scholle diktiert worden, obwohl diese versichern, ihn „aus eigenem Grund“ geschrieben zu haben.

In Ulbronn wurden mehrmals konfirmierte und nicht konfirmierte Söhne und Töchter von Separatisten wegen Versäumnis der Sonntagschule und Kinderlehre vor den Kirchenkonvent gerufen, wo sie u. a. angaben, „sie finden in der Kirche keine Stillung ihres Seelenhungers; weil man Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten müsse, so seien für sie äußerliche Zeremonien wie das Kirchengehen, nicht mehr nötig, sie suchen statt des äußern Christus den innern durch Leiden und Sterben mit ihm, vom Abendmahl bleiben sie weg, weil zum würdigen Genuß ein ganz wiedergeborener Mensch erfordert werde, aber als solcher fühlen sie sich noch nicht.“

Im Jahr 1797 wurde die zwanzigjährige Tochter des Christ. Hörnle, 1803 die siebenzehnjährige Tochter des Mich. Conzelmann in Iptingen privatim in der Sakristei konfirmiert. Der Grund der nachträglichen Konfirmation lag aber nicht sowohl in einer Sinnesänderung der Konfirmanden, als in dem Wunsch, dadurch ein Ehebündnis mit Nichtseparatisten zu ermöglichen. Im zweiten Fall hatten die Vertreter der Gemeinde eine sehr angelegentliche Bitte um öffentliche Konfirmation an das Konsistorium gerichtet, weil der Vater früher einer der stärksten Gegner der Konfirmation gewesen und andere dadurch von der Separation abgeschreckt würden, aber vergebens.

Die Separatisten verschmähten endlich auch bei Trauerfällen die kirchliche Sitte. Dies zeigte sich z. B. bei der Beerdigung der Witwe Conzelmann im September 1803, da sie abends in der Stille beim Glockenläuten ohne alle Leichenbegleitung von zwei Söhnen und zwei Tochtermännern auf den Kirchhof getragen wurde, welche den Sarg dem Totengräber übergaben und ohne alles Gebet, nachdem jeder zwölf Kreuzer geopfert, sofort nach Hause zurückkehrten.¹

¹ Bengel sagt in dieser Beziehung: „Die beneficia ecclesiastica C. 9. Das Begräbnis auf dem Kirchhof läßt man den Separatisten nicht angedeihen. Man muß hier simulata duritie handeln. Kirchhof ist etwas ad communionem ecclesiasticam pertinens. Einem Sepa-

Wir stehen am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. Den Stand der Rapp'schen Bewegung lernen wir aus einem Bericht des Oberamts Maulbronn vom November 1802 kennen. „Leute aus einer Entfernung von zwölf bis fünfzehn Stunden, welche gleich Soldaten zu sechs, acht, zehn Personen vor und nach den Versammlungen in den Häusern der Separatisten einquartiert werden, kommen an Sonn- und Festtagen nach Sptingen. Rapp teilt das hl. Abendmahl aus, die damit verbundenen Liebesmahle dauern bis in die Nacht hinein. Bei den Festen fallen sechzig bis achtzig Gulden Opfer, die zur Unterstützung der Armen dienen sollen, bei welchen Rapp — jetzt einer der vermöglichsen Bürger des Orts — sich selbst nicht vergift. Die Fremden bringen die Naturalien im Überfluß und bestellen, da sie öfters mehrere Tage bleiben, die Rapp'schen Güter. Sein Anhang ist durch das ganze Land verbreitet und soll zehn- bis zwölftausend Mann stark sein, was nicht unwahrscheinlich sein dürfte, da er schon vor zehn Jahren von drei- bis viertausend Mann gesprochen habe. (S. 274.) Aus dem Benehmen der Separatisten während des letzten Freiheitskriegs lasse sich schließen, daß sie sich mit revolutionären Gedanken tragen. Bei der Publikation eines Konsistorial-Erlasses, welcher ihre Unordnungen rügte, sagte Rapp trotzig, man hätte damit wohl noch ein Vierteljahr warten können, da werde sich viel verlaufen, und dergleichen Dinge gar nicht mehr nötig sein. Die Ortsvorsteher gestehen selber zu, daß von Seiten der Obrigkeit wenig gegen die Unruhen gethan worden, entschuldigen sich aber damit, daß es ihnen an Kraft und Nachdruck aus Mangel an höherer Unterstützung gefehlt habe. Es ist zu befürchten, schließt der Bericht, daß die Sekte bei ihrer starken Vermehrung dem Staat bedenklich

rattisten liegt auch nichts daran. Sieht er es an als *honorem civilem*, so muß man ihn demütigen. Was soll er Ehre suchen? er soll sie verleugnen. Sieht er sie an als *rem ecclesiasticam*, so gehört sie ihm ja so nicht zu, weil er sich von derselben getrennt. Überhaupt ist die Erde des Herrn und liegt nichts daran, wo man begraben ist. Ja Separatisten sollten nicht einmal bei so vielen Gottlosen und Heuchlern wollen liegen.“

werden und in einer kritischen Zeit gefährliche Unternehmungen wagen möchte.

Die auch politisch bedenkliche Seite der Bewegung hebt der Pfarrbericht von Knittlingen schon aus dem Jahre 1801 hervor. „Es giebt Leute hier, welche gerne die Auftritte des Bauernkrieges vom Jahre 1525, die Unruhen Th. Münzers und die Münster'schen Unruhen zu erneuern gedächten. Schneider giebt es hier, welche gerne Johann von Leyden wären und andere Leute, welche die Gesinnungen eines Knipperdolling, Krehling und Rottmann haben. Diese stehen hinter dem Vorhang und hezen das übrige Volk auf, geben vor, daß sie mit geistlichen, das übrige Volk mit weltlichen Waffen kämpfen müssen, damit alle Fürsten, alle obrigkeitliche Personen des sogenannten geistlichen Standes möchten vertilgt werden. Alsdann werden sie, die aus dem Volk, welche jetzt bloß mit leiblichen Waffen streiten, ebenso gut wie sie, Kinder Gottes und Heilige werden, welche nach dem Ausspruch des Apostels die ganze Welt, mithin alle Fürsten, Obrigkeiten und geistliche Personen richten werden. Die Thoren behaupten, daß die Stellen der Propheten, welche dem israelitischen Staat und dessen Priestern den Untergang drohen, jetzt noch an allen Fürsten, Obrigkeiten und Geistlichen erfüllt werden müßten und daß die selig würden, welche sich von Gott zur Ermordung jener gebrauchen lassen.“¹

Im Februar 1803 hielt Rapp bei einem Besuch in Knittlingen in der vor der Stadt gelegenen Ziegelhütte drei Versammlungen, zu welchen die Leute so zahlreich zusammenströmten, daß Fenster und Thüren ausgehoben werden mußten. Deswegen vor das Oberamt Maulbronn am 20. April 1803 geladen, bekennt er sich offen als das Oberhaupt und den Bischof eines großen Theils der Unterländer Separatisten. Schon seit fünfzehn Jahren, sagt er, kommen erweckte Leute, welche ein tieferes Gefühl ihrer Sündlichkeit haben, zu ihm und ersuchen ihn um Rat und Trost. Indem er solchen aus eigener Erfahrung zugesprochen, habe er bei den Leuten ein großes Zutrauen gefunden. Dieses und das Geläufe an jedem Sonntag sei ihm oft selbst zuwider

¹ Vergl. Münzer in Burks Luther S. 215.

gewesen, sodaß er manchmal davon gegangen und Gott gebeten habe, er möge es so leiten, daß niemand zu ihm komme; dann aber sei bei seiner Rückkehr sein Haus meist voller gewesen, was er für ein göttliches Zeichen habe ansehen müssen. Wenn in den Separatistengemeinden Unruhen vorkommen, welche jene nicht selbst beilegen können, oder wenn ein Glied ausgeschlossen werden solle, so berichte man ihm die Sache. Er lasse dann einige seiner Brüder kommen, lege ihnen die Sache vor und entscheide sie. Untervorsteher in der Gegend von Knittlingen sei Jak. Becker von Ölbronn, die übrigen seien noch nicht geprüft genug, um ihnen das Amt eines Vorstehers überlassen zu können. Die unter seiner Aufsicht stehenden Separatisten gehören folgenden Gemeinden an: Iptingen mit 25, Knittlingen mit 40, Ölbronn 60, Großglattbach 8, Lomersheim 5, Dürrmenz 3, Gündelbach 20, Unterriexingen 5, Baihingen 6, Marktgröningen 7, Winterbach 2, Schnaith 10, Rohrbronn 5, Höslingenswart 4, Fellbach 8, Schornbach 10, Ditzingen und Weil im Dorf je 1, Heimerdingen 5, Eberdingen 3, zus. 228. Es könnten wohl an einzelnen Orten mehrere herumstecken. Auf den Vorhalt, daß er die Stärke seiner Gesellschaft viel zu klein angegeben habe, da er schon vor zehn Jahren von drei- bis viertausend geredet habe, erwiderte er, er rechne diejenigen nicht, welche noch in der Gährung seien und könne nur im Leichtsinne die Zahl seiner Anhänger so hoch angeschlagen haben. — Die sonntäglichen Versammlungen finden gewöhnlich erst nach dem öffentlichen Gottesdienst statt und mögen sechzig bis achtzig Personen in seinem Hause beisammen sein. Zuerst werde ein Lied aus einem Gesangbuch „Davidisches Psalterspiel der Kinder Zion“¹ betitelt, gesungen, dann ein Kapitel aus der Bibel gelesen, wobei jeder seine Meinung sage, er aber gewöhnlich den Anfang mache. Weitere Hilfsmittel zur Erklärung der Schrift brauchen sie nicht, nur selten werde aus Taulerus vorgelesen. Das Abendmahl werde, weil es in seinem Hause an Raum fehle, in mehreren Abteilungen gehalten, im letzten Jahr z. B. seien am Osterfest die

¹ 1718 herausgegeben von Eberh. Ludw. Gruber, früher Diakon in Großbottwar, später Vorsteher der Separatisten in Schwarzenau. Dasselbe enthält 225 Lieder voll „übertriebenen mystischen Spielwerks.“ Koch, Gesch. des Kirchenlieds II S. 3, 2. Aufl.

Separatisten aus Iptingen, Lomersheim, Großglattbach, zwei Wochen später diejenigen von Baihingen und Kieringen, vierzehn Tage darauf die noch Entfernteren erschienen. Dem Abendmahl gehe ein Liebesmahl voran, wozu der Reiche zweimal so viel bringe, als er für sich nötig habe, damit auch der Arme mitessen könne. Er selbst verlese die Einsetzungsworte, präsentiere dann jedem den Teller mit Brot und lasse das Glas mit Wein herumgehen. Die Separatisten in Knittlingen, Ölbronn, Gündelbach, wo die Zahl größer, halten das Abendmahl in ihren Versammlungen. Die Opfer seien lange nicht so bedeutend, als man sage: am Sonntag drei bis vier Gulden, an Kommuniontagen zehn Gulden. Das Geld werde zur Bestreitung der gemeinschaftlichen Ausgaben, wie für Licht, Papier verwendet, der Rest unter die Armen verteilt; was aber nicht augenblicklich zur Verteilung komme, bewahre der sich bei ihm aufhaltende Maurer Fr. Reichert auf. Verleumdung sei es, daß er die Beisteuer seiner Brüder sich zu nutzen mache, er esse sein eigenes Brot, seine Weinberge haben ihm in einem Jahr dreihundert Gulden abgeworfen und zugleich habe er durch Verkauf von Obst und Vieh einige hundert Gulden gewonnen. Wenn Separatisten seine Güter bauen, so erhalten sie doppelten Lohn. — Er korrespondiere ins Remsthal, in die obere Gegend von Balingen, überhaupt im ganzen Land herum, ferner mit dem Buchhändler Salzmann aus Straßburg, der ihn kürzlich besucht habe. — Der Gegenstand seiner Korrespondenz bilden die mancherlei Führungen u. a. Sein Auftreten in Knittlingen anlangend, so habe er, um Aufsehen zu vermeiden, die dortige Ziegelei zum Versammlungsort gewählt. Wegen des großen Zulaufs habe er den Ziegler gebeten, den größeren Teil zum Gehen zu veranlassen, jener habe aber seine Bitte mit dem Bemerkten abgewiesen, daß ihm sonst Thüren und Fenster eingeschlagen würden. Mittags habe er über 1 Pet. 1., abends über Röm. 8. geredet, nachts zwölf Uhr seien sie auseinandergegangen.

Offener als Kapp sprachen sich bei demselben Verhör die Knittlinger Separatisten aus, welche sich wegen mehrerertheils in Knittlingen, theils in dem zwischen Knittlingen und Ölbronn gelegenen Schüllingswald gehaltener Versammlungen zu verantworten hatten. Sie sagen, Gott habe sie im Geist zusammenge-

führt, darum können sie sich nicht durch Menschen trennen lassen. Sie müssen dem Worte Christi Matth. 10, 28. folgen und wenn gleich alle Teufel hier wollten widerstehen, so können sie Gott keinen Widerstand thun. Zur Bezahlung rückständiger Emolumente an den Schulmeister für Taufen und in der Stille gehaltene Leichen aufgefördert, erklärte einer derselben, Jak. Zimmermann, sie lassen sich nicht mehr an die erlogenen Kirchengesetze binden, in der Schrift stehe nichts davon, daß man die Toten unter Glockengeläute begraben solle, freiwillig zahlen sie nichts, man solle sie entweder in Ruhe lassen oder fortjagen. Die Androhung der Turmstrafe machte sie zur Entrichtung der Gebühren bereit.

Kapp wurde aus dem Maulbronner Verhör mit einer ernstlichen Verwarnung wegen seines Erscheinens in einer fremden Gemeinde entlassen, den Knittlinger Separatisten das Halten von Versammlungen, namentlich die Aufnahme auswärtiger Glieder aufs neue untersagt. Als gleichwohl am 23. Mai 1803 eine größere Versammlung zu Knittlingen im Hause des Jak. Zimmermann stattfand, wurden die dabei betroffenen vier Ulbronner Separatisten, darunter Untervorsteher Becker, durch den Polizeidiener und zwei Kondukteurs, unter der Begleitung von fünf und zwanzig bis dreißig Brüdern zum Oberamt Maulbronn geliefert. Zimmermann und Becker erhielten eine vier und zwanzig stündige Turmstrafe, außerdem mußte letzterer mit den drei übrigen Ulbronnern dem Polizeidiener und den zwei Kondukteurs den Lohn mit einem Gulden zehn Kreuzer zahlen. Becker rief, sie wollen entweder Freiheit oder Tod, der Antichrist sei der kirchlichen Obrigkeit nicht mehr gehorsam, ihre Versammlungen werden sie nicht einstellen. — Der Bericht über das Maulbronner Verhör mit Kapp und den Knittlinger Separatisten erschien dem Konsistorium so wichtig, daß es von allen Orten, in welchen sich Separatisten befanden, genauere Berichterstattung über die neuesten Vorkommnisse einverlangte. Unter diesen verdient der Bericht des gem. Oberamts über das am 23. Juli 1803 mit den Separatisten von Nordheim angestellte Verhör besondere Beachtung. Die Führer der letztern, welche Kapp ausdrücklich als ihren Vorsteher anerkennen, Peter Häfelen und Christoph Greulich haben ihre Bekennt-

nisse und Erfahrungen in einem Büchlein „christlicher Verlebenschatz“ niedergelegt. Häfelen sagt vor dem Oberamt in Bezug auf die Selbsttaufe seiner Kinder, jeder Christ dürfe als geistlicher Priester sein Kind selbst taufen, die Apostel haben die mancherlei Taufen für aufgehoben erklärt, die Taufe aber, von der Christus spreche Matth. 20, 23., bekomme auch er und seine Brüder, da sie täglich, wie Christus, vor Pontio Pilato herumgeführt und von Pharisiern und Schriftgelehrten, wie Mardochai von Haman fälschlich angeklagt werden. Die Anzeige von dem Tode seines Kindes bei dem Pfarrer habe er unterlassen, weil ja der Tod Christi selbst dem Pilato und nicht der Geistlichkeit durch Joseph von Arimathia bekannt gemacht worden sei. (Häfelen hatte beim Schultheißenamt den Todesfall angezeigt.) Weil Christus sein Seelsorger sei, so brauche er keinen Pfarrer. Auf den Vorhalt, er hätte die Anzeige bei dem Pfarrer, als Führer der Kirchenbücher machen sollen, rief er wütend: „Wir wollen eben gar nichts von der Hure zu Babel, sie ist Gott ein Greuel, wie in der Offb. Joh. steht.“ Christ. Greulich giebt an, den Anfang des Separatismus in Nordheim habe Gott der Herr gemacht und sei jetzt die Zeit von Erbrechung des siebenten Siegels. Die Schrift lassen sie gelten, aber verstehen sie nicht bloß nach dem Buchstaben, sondern nach dem Geist. Der Buchstabe sei des Geistes Bildnis, es sei mit ihm, wie wenn ein Baum seinen Schatten werfe, so man aber beim Schatten stehen bleibe, werde der Baum nicht erreicht.¹ Er bleibe bei dem, was er in seinem Büchlein² und sonst vor Amt gesagt und das, so wahr Gott lebe, der Himmel und Erde gemacht hat, sonst wäre er ein Lästerey des hl. Geistes. Wegen ihres Glaubensgrundes habe er nach Paris an Bonaparte, der ihr Bruder sei, geschrieben, aber keine Antwort erhalten. (Während die Pietisten in Napoleon den Apollon der Offb. erblickten, nannten ihn die Separatisten den Sohn Gottes, der alle zu Separatisten umzuschaffen habe. Manche grüßten sich mit den Worten: „Gelobt sei Gott und sein Sohn Bonaparte.“ Ein Nordheimer schließt ein

¹ Die Separatisten lesen gerne in der Berleburger Bibel.

² Hier hatte er u. a. geschrieben: „Ich bin ein Patriot in Christo und liebe die Freiheit, Gleichheit und Bruderschaft.“

Schreiben an den Pfarrer betreffs Vortragung seines Kindes, solches bleibe bis zur Entscheidung Napoleons. Ein anderer nannte sein Kind „Napoleon“ und verlangte sogar den Namen „vivat Napoleon“ und als der Pfarrer das erste Wort wegließ, sagte er, man sehe, der Pfarrer wolle nicht an Gott hin, sonst hätte er auch „vivat“ getauft.) Die Separatistin Kath. Widenmaier sagt, sie spreche mit dem Oberamtmanne per Er, zu zeigen, daß sie keine Menschenfurcht besitze, sie fürchte und ehre Gott allein, zu dem man im Gebet nicht nur „Er“, sondern sogar „Du“ sagen dürfe. Ihre Rede, das Abendmahl sei eine Mißpflanze, sei nicht so greulich, da sie ja nur die Babelskirche gemeint habe. Jak. Wenninger endlich, welcher unter Hinweis auf den von ihm abgelegten Huldigungseid zum Schulbesuch seitens seines Kindes aufgefordert wurde, erwiderte, er wolle nichts von der Regierung und kümmere sich nicht um ihre Befehle. Christus, der König aller Könige, sei sein einziger Herr und nur ihm wolle er unterthan sein.¹

Der immer anwachsenden separatistischen Bewegung gegenüber sah sich die Regierung genötigt, ihren Standpunkt aufs neue zu normieren, um so mehr, als sie sich überzeugt hatte, daß die bisherigen gesetzlichen Bestimmungen für die Jetztzeit nicht mehr zweckentsprechend seien und daher in deren Handhabung teilweise eine schwankende Stellung eingenommen hatte (vgl. oben). Dies geschah in dem Generalreskript vom 27. Dezember 1803. Dasselbe erklärt die chiliastischen Hoffnungen vom nahen Anbruch des tausendjährigen Reiches Christi, soweit es sich dabei um bloße Meinungen handelt, als außerhalb dem Bereich der Regierung liegend, und hält es für die Aufgabe der Geistlichen auf Läuterung der sinnlichen Erwartungen hinzuwirken. Dann unterscheidet es solche Separatisten, welche unter dem Vorwand der Religion die bürgerliche Ordnung zu stören suchen, und solche, welche sich bloß durch religiöse Meinungen unterscheiden. Die Ersteren dürfen keine

¹ Als im Jahr 1810 in Nordheim ein Brand ausbrach, welcher die Kirche nebst neunundfünfzig Gebäuden einscherte, wurde allgemein den Separatisten die Schuld gegeben, da das Feuer in der Scheuer des Schultheißen ausbrach, welcher die ihnen unbequemen Verordnungen zu vollziehen hatte.

Versammlungen halten, diejenigen welche sich darin betreten lassen, sind zu einer Gefängnisstrafe von einigen Tagen zu verurtheilen, gegen die Rezeptatoren der Gesellschaft und beharrlich Ungehorsamen sind höhere Strafen vorbehalten. Die Zweiten sollen zwar nicht die Befugnisse einer konstituierten Gesellschaft und keine Oberen mit geistlicher Gerichtsbarkeit haben, dürfen aber Versammlungen mit rein religiöser Abzweckung halten. Die Versammlung soll nicht über fünfzehn Personen zählen, nicht während des öffentlichen Gottesdienstes noch bei Nacht stattfinden, auch sind sie in der Wahl der geistlichen Bücher nicht zu beschränken. Die Geistlichen sollen sich bemühen, ihr Zutrauen zu gewinnen, daß sie von Zeit zu Zeit ihre Versammlungen besuchen können, aber sich nicht mit Gewalt aufdringen. Bezüglich ihres Verhältnisses zum Staat genießen sie die wesentlichen bürgerlichen Rechte und Freiheiten, auf die außermessentlichen Rechte, wie das Recht der Unterbefleidung haben sie keinen Anspruch. Die separatistischen Eheweiber können nicht Hebammen werden. Statt der Ablegung der körperlichen Eide genügt die Ablegung der Handtreue. In Ansehung ihres Verhältnisses zur Landeskirche können sie zu den eigentlich geistlichen Handlungen, die Taufe ausgenommen, nicht gezwungen werden, dagegen haben sie alle kirchlichen Lasten, wie Frohnen, Pfarraufzugskosten zu tragen, auch Stolgebühren und Emolumente zu entrichten. Die Selbsttaufe der Kinder ist nicht gestattet, sollte dies geschehen, so ist das Kind vorzutragen, den Kontravenienten das erstemal eine „Strafe von zwei kleinen Freveln“ anzusetzen. Die Eltern haben ihre Kinder in die Schule zu schicken, diejenigen, welche sie von der Schule zurückhalten, das Doppelte der sonst auf Versäumnis gesetzten Strafe zu zahlen. Bei beharrlicher Renitenz ist das Kind durch den Dorfschützen auf Kosten des Renitenten in die Schule zu führen. Zur Konfirmation ihrer Kinder aber sollen die Separatisten nicht genötigt werden. Das Befragen der Kinder von Seiten der Geistlichkeit, ob sie nicht gegen den Willen ihrer Eltern konfirmiert werden wollen, soll in Zukunft bei den Mädchen im achtzehnten, statt wie bisher im vierzehnten, bei den Jünglingen im zwanzigsten, statt im achtzehnten Lebensjahr stattfinden. Als diese Verordnung bekannt wurde, war Rapp bereits außer Lands, um für sich und die Seinigen neue

Wohnsitz zu suchen. Durch die Auswanderung eines größern Theils seiner Anhänger im Jahr 1804 fand eine nicht unbedeutende „Entladung“ des separatistischen Zündstoffs statt, doch blieben im Land über ein Jahrzehnt „Spannungen“ zurück, welche durch die im Jahr 1816 und 1817 nachgefolgte Auswanderung von Separatisten nach Nordamerika (S. unten) und Südrußland¹ aufgelöst wurden. Es liegt nicht in unsrer Aufgabe, den Verlauf der separatistischen Bewegung nach dem Wegzug Kapps genauer zu verfolgen, nur anhangsweise möchten wir aus demselben einzelne charakteristische Punkte hervorheben. Die Separatisten suchten sich durch das Tragen von Kokarden an den Hüten und von Sternen auf der Brust als besondre Gesellschaft kenntlich zu machen, duckten jedermann und erschienen vor Amt mit dem Hut auf dem Kopf. Hiegegen verordnete ein Zirkularreskript vom Jahr 1806, wenn ein Separatist vor der Obrigkeit erscheine, solle der Amtsdienner herbeigerufen, durch diesen dem widerspenstigen Separatisten jedesmal der Hut abgenommen und erst nach der Amtshandlung wieder zugestellt werden. Das Tragen von Kokarden, Sternen und andern Unterscheidungszeichen solle nicht einmal in ihren Versammlungen geduldet, sondern diese Zeichen mit Gewalt abgenommen und zerstört, der Tragende das erstemal mit drei, das zweitemal mit achttägiger Inkarzerung bestraft, die Reiteration gerichtlich angezeigt werden. Ferner wurde im Jahr 1808 bestimmt, die Kinder der beharrlich renitenten Eltern sollen, damit sie nicht in Rohheit und Halsstarrigkeit aufwachsen, von ihren Eltern getrennt gegen verhältnismäßiges Kostgeld ins Waisenhaus gebracht werden, nach der Konfirmation nicht zu den Eltern zurückkehren, sondern bei Lehrmeistern oder in Diensten untergebracht werden. Mehrere Separatisten verbüßten ihr beharrliches Widerstreben gegen die Gesetze mit längerer Zuchthaus- oder Festungsstrafe.²

¹ Vgl. Schmid, die schwäbischen Kolonien in Transkaukasien. Beilage zum Württ. Staatsanz. Nr. 19.

² Als Napoleon bei seinem Besuch in Ludwigsburg am 2. Okt. 1805 einige derselben in Sträflingskleidern vorgestellt wurden, behielten sie den Hut auf dem Kopf, einer sagte zu ihm: „Bis hieher sollst du kommen und nicht weiter u. s. w.“

Als solche Orte, in welchen Separatisten sich befanden, die sich nicht ausdrücklich unter die Aufsicht Rapps gestellt hatten, sind zu nennen: Frauenzimmern, Mötzingen, Hochdorf, Reutlingen, Bezingen, Pfullingen, Unterhausen, Genkingen, Urach, Albershausen, Schafhof bei Göppingen, Stetten im Remsthal, Dettingen bei Heidenheim, Rothenacker (wo der Revolutionschwindel seinen Höhepunkt erreichte, vgl. Beilage zum Württ. Staatsanz. 1881, Nr. 20 und 21). In Genkingen erklären die Separatisten, der Besuch der Kirche sei für sie unnötig, weil der Buchstabe sich bei ihnen in Geist verwandelt, das heilige Abendmahl überflüssig, weil es, wenn nur einmal würdig genossen, seinen Segen beim wahren Christen auf die ganze Lebenszeit ausbreite. Zudem habe man aus dem Abendmahl ein Morgenmahl gemacht, durch die gewöhnlichen Hostien werde den Satten wie den Hungrigen die gleiche Portion bestimmt, was der Sache nicht angemessen sei, endlich könne man zu Hause mit jedem Bissen Brot und jedem Trunk Wasser das Abendmahl mit Christo halten. Ein Ditzinger Separatist sagt, die Schule sei unrein, weil darin nicht bloß das Christentum, sondern auch das Rechnen und andere Vernunftwahrheiten gelehrt werden, wie jedes A-B-C-Büchlein unanständige Worte, wie Hund, Kaze u. a. enthalte. Die Hochdorfer Separatisten nennen die Gewalt der höhern und niedern Obrigkeit Teufelswerk, den Ehestand einen Hurenstand, den Altar des Herrn des Teufels Tisch. Schreiner Luz daselbst gab sich für einen Apostel und Propheten aus, der größer sei als die übrigen, ja ein solcher Wundermann, der mit Gott schon öfters persönlich geredet, und trug Stern, rote und weiße Kleidung. In Stetten i. R. störten die Separatisten die dreihundertjährige Feier des Reformationstages am 31. Oktober 1817, indem sie am frühen Morgen auf öffentlicher Gasse alltägliche Geschäfte verrichteten, in den schmutzigsten Kleidern umherliefen und laut äußerten, die Hure habe heute Hochzeit. In Spittingen erhielt sich, auch nachdem im Jahr 1804 im ganzen siebenundzwanzig Personen, — sieben Männer, sieben Weiber und dreizehn Kinder — Rapp nachgezogen waren, noch über drei Jahrzehnte ein nicht unbedeutendes Häuflein von Separatisten, welche keine kirchenkonventlichen Verhandlungen veranlaßten, (sofern sie ihre Kinder zur Schule schickten,

jedoch von der Konfirmation zurückhielten) wegen ihrer Sittenstrenge bei der Gemeinde im Ansehen standen und viele Besuche von auswärts erhielten.¹ Im Jahr 1837 wurden sie durch den damaligen Vikar Blumhard, nachmaligen Pfarrer in Bad Boll für die Kirche wieder gewonnen. (Vgl. Blumhards Leben von Bündel S. 51 und 52, 2 Aufl.)

Zwei Monate nach seinem Verhör in Maulbronn, hatte Kapp Sptingen verlassen, nachdem er zuvor den achtundzwanzigjährigen Steinhauer Friedr. Reichert aus Enderbach als seinen Stellvertreter bestellt hatte. Mit seinem zwanzigjährigen Sohne Johannes, der sich zum Geometer ausgebildet und zwei Anhängern, dem Schullehrer Friedr. Schmid und Christoph Müller reiste er über Holland nach Amerika, als dem von Gott zur Sammlung seines Volkes bestimmten Land. Er predigte dort den Deutschen in und um Baltimore mit großem Beifall und erhielt namhafte Geldunterstützung. Nachdem er Maryland, Pensylvanien und Ohio durchstreift, kaufte er nahe bei Pittsburg gegen 6000 acres wildes Land. Auf die Nachricht hiervon brachen ungefähr 700 seiner Anhänger in Württemberg, welche ihre Güter bereits flüssig gemacht hatten, auf und kamen in zwei Abteilungen, die einen im Juli 1804 in Baltimore, die andern im September in Philadelphia an, wo sie beidemal von Kapp empfangen wurden. Die Auswanderer gehörten den Orten: Sptingen, Aurich, Großglattbach, Eberdingen, Baihingen, Horrheim, Ober- und Unterriexingen, Hochdorf, Lomersheim, Ölbronn, Dürrmenz, Knittlingen, sowie dem Remsthal an. Die Abreise von Sptingen geschah am 1. Mai 1804. Die Abziehenden erklärten, daß sie einen innern göttlichen Ruf zum Auswandern erhalten haben, dem sie wider ihren eigentlichen Willen folgen müßten und wie eines jeden Lauf durch diese Welt von Ewigkeit bestimmt sei, so sei auch dies in ihren Lauf verwebt, daß sie nach Amerika ziehen sollen. Die Weiber waren noch schwärmerischer als die Männer und gaben vor, wenn ein Ehemann nicht mitziehen wolle, weil er nicht von gleichem

¹ Über einen Besuch des Sprechers Christ. Hörnle, der einen sehr langen Bart trug, bei Pfarrer Machtholf in Möttlingen, vgl. Ledderhose, Leben Machtholfs S. 60, wo irrtümlicherweise Hörnle der Vater des gleichnamigen Missionars genannt wird.

Geist beseelt sei, so dürfe man sich von ihm scheiden und um Christi willen müsse man auch den Ehegatten verlassen. Thatsächlich hat diesen Grundsatz die Ehefrau des Jak. Flattich, Anna Maria geb. Wild von Sptingen befolgt. Sie war vor dem Pfarramt mit der Anzeige erschienen, daß sie einen göttlichen Ruf erhalten habe, nach Amerika zu ziehen. Da nun ihr Mann nicht mitgehen wolle, so möchte sie anfragen, ob dies höhern Orts berichtet werden müsse. Als der Pfarrer letzteres bejahte und bemerkte, der klare göttliche Ruf an sie sei, bei ihrem Manne zu bleiben und ihr Hauswesen wohl zu besorgen, erklärte sie sich zum Bleiben bereit, was sie auch bald darauf vor dem Kirchenkonvent bestätigte. Gleichwohl reiste sie, unter dem Vorwand, ihren Vater, der ohne seine Frau fortging, bis Knittlingen begleiten zu wollen, am 1. Mai mit den Sptinger Auswanderern ab und kehrte nicht nach Hause zurück. Dagegen sprach sie in einem zurückgelassenen „Scheidebrief“ unter Dankesbezeugung für alle ihr erwiesene Liebe und Freundschaft ihren Ehemann „wohlbedächtig von all den Pflichten, die er gegen sie gehabt, ganz frei und los und will die eheliche Verbindung als nicht geschehen ansehen.“ Die Flattichin starb bald nach ihrer Ankunft in Amerika (Dez. 1804). Ihr Vater, G. Wild, kehrte im Jahr 1810 nach Sptingen zurück, wo er das Leben der Harmoniten unter Rapps Tyrannei mit den düstersten Farben schilderte.

II. Rapps Treiben in Amerika.

Um ein vollständiges Bild von Rapp und seinen Ideen zu gewinnen, ist es nötig, seine amerikanische Wirksamkeit mit in Betracht zu ziehen. Tritt in der Heimat mehr die negative, oppositionelle Seite seines Treibens hervor, so entfaltet er in Amerika eine positivschaffende Thätigkeit und dieser hauptsächlich dankt er die Erwähnung seines Namens in mehreren kirchengeschichtlichen Werken, wie Hase, Kurz u. a. Stellen wir die Hauptmomente der letzteren zusammen, sofern sie zu seiner Charakterisierung als Sektenhaupts dienen. — Nach der Ankunft von ca. 700 Anhängern aus Württemberg gründete Rapp im Jahr 1805 mit Überwindung ungeheurer Schwierigkeiten in einer meist aus Waldbland bestehenden Gegend, acht Stunden von Pittsburg

entfernt, seine erste Niederlassung, welche nach Act. 4, 32. a. den Namen *Harmony* erhielt. Seine Gesellschaft sollte ein Nachbild der ersten Christengemeinde zu Jerusalem sein. Wie hier die Gläubigen ihre Güter zu den Füßen der Apostel legten und alle Dinge gemein hielten, so übergaben die Rappisten ihr sämtliches Vermögen an Rapp, welcher den Betrag der einzelnen Einlagen in einer besondern Urkunde verzeichnete. Aus der Gütergemeinschaft ergab sich als zweiter Grundsatz der Gesellschaft die Arbeitsgemeinschaft, jeder sollte nach seinen Kräften und Fähigkeiten ohne allen Eigennuz zum Wohl des Ganzen arbeiten. Demgemäß wurden die Arbeiter nach ihrer Beschäftigung in Gruppen eingeteilt, an deren Spitze ein Vormann die Ordnung der Arbeit bestimmte.¹ Was durch die gemeinsame Arbeit gewonnen wurde, war Eigentum der Gesellschaft, welche den einzelnen als Belohnung die Wohnung nebst den nötigen Lebensbedürfnissen an Nahrung und Kleidung, namentlich aber das Recht gab, den Predigten Rapps anzuwohnen. Starben die Eltern, so sollten deren Kinder von der Gesellschaft versorgt werden. Rapp war der geistliche, sein Adoptivsohn Fried. Reichert der weltliche Vorstand, welchem 7 Älteste beigegeben waren. Die Eintracht zwischen den Harmoniten sollte bald genug gestört werden. Es gab teils wegen der schlechten Kost, teils wegen der harten Arbeit² Mißhelligkeiten, infolge deren mehrere und zwar die

¹ Es fand indes keine freie Berufswahl statt, sondern einzelne mußten je nach Bedürfnis ihre Berufsart wechseln. B. B. mußte einer, welcher die Gerberei erlernt, später Fuhrmann werden, um schließlich das Hutmachergeschäft zu treiben (vgl. Markworth: Die Rappischen Kolonien, Beilage zum Sonntagsmorgen, Cincinnati, Juli 1882).

² Über das Leben der Harmoniten sagt ein langjähriges Mitglied der Gesellschaft, Jonath. Wagner im Jahr 1830 (Geschichte der Harmoniegesellschaft 1833): „Die Arbeit dauert von 5 oder 5½ Uhr morgens bis 7 oder 8 Uhr abends. Frei ist nur eine halbe Stunde zum Frühstück und eine Stunde zum Mittagessen. Die Leute bekommen nur so viel zu essen, daß sie zur Arbeit tüchtig bleiben. Das Frühstück besteht aus Maisbrot oder einer geschmälzten Wassersuppe, das Mittagessen aus Gemüse oder einer Mehlspeise, das Abendessen aus Suppe oder aus Kartoffeln und Milch. Außerdem erhalten sie im November

Wohlhabenderen ihr Vermögen zurückverlangten und, nachdem sie es durch richterlichen Spruch zurückerhalten, unter Führung eines J. Heller die Kolonie Blumenthal gründeten, wo jeder für sich sein Vermögen besaß und für sich arbeitete.

Die Harmoniten trieben Acker- und Weinbau, sowie die gewöhnlichen Handwerke, besondern Fleiß verwandten sie auf die Züchtung der Schaf-, Rindvieh- und Pferdezücht. Obwohl das Vermögen der Gesellschaft innerhalb zehn Jahre sich verfünffacht hatte, verkaufte Kapp wegen Mangels an guten Verkehrswegen und weil der Boden zum Weinbau weniger geeignet war, Harmony im Jahre 1815 um hunderttausend Dollars und kaufte an der Westgrenze von Indiana am Wabashthal ein Land von dreitausend acres. Der ausdauernde Fleiß der Kappisten machte die fast undurchdringlichen Wälder und die vielen Sümpfe in kurzem urbar. Diese zweite Niederlassung erhielt den Namen „Neu-Harmony“. Aber das heiße Klima in Verbindung mit der übermäßigen Anstrengung raffte einen größern Teil der Gesellschaft weg. Die dadurch entstandene Lücke wurde durch einen Zuzug von hundertdreißig Ankömmlingen aus Württemberg im Jahre 1817 ergänzt.¹ Trotz der großen Fruchtbarkeit der Felder und Weinberge, sowie des guten Standes der Fabriken und des sich bis Neu-Orleans erstreckenden Handels verkaufte der nun sechszundsechzigjährige Kapp im Jahr 1824 Neu-Harmony an den schottischen Sozialisten Robert Owen, kehrte mit einem Vermögen von einer halben Million Dollars nach Pensylvanien zurück und gründete sechs Stunden von Alt-Harmony entfernt, auf einem Hügel des Ohio die dritte Niederlassung, welche die zwei ersten

und um Weihnachten je 35—40 Pfd. Fleisch für eine Person über 14 Jahre, als Vorrat für das ganze Jahr. Zum Getränke haben sie nichts als Wasser, nur vom Mai bis September bekommen sie nachmittags nicht ganz einen Schoppen Bier. Das Bett besteht nur aus einem mit Stroh gefüllten Sack, einem Leintuch und einer Federdecke, so daß nur die Müdigkeit die Ruhe auf einem solchen Lager angenehm machen konnte.“

¹ Unrichtige Angaben bei Kurz (Gesch. S. 688 3. Aufl.) und Holzmann (Lexikon für Theol. 574); jener verwechselt Economy mit Neu-Harmony, dieser nimmt Alt- und Neu-Harmony für eine Kolonie.

an Zweckmäßigkeit der Einrichtung übertraf und allgemein als eine Musterwirtschaft gepriesen wird.¹ Der Name „Ekonomy“ sollte die Kappisten als die Anfänger der dritten Ökonomie, der des hl. Geistes, bezeichnen. Hier lebte Kapp noch dreiundzwanzig Jahre und starb, bis an sein Ende körperlich und geistig frisch, als ein fast neunzigjähriger Greis am 7. August 1847.

In seiner mehr als vierzigjährigen Wirksamkeit in Amerika, da keine Landesgesetze mehr hindernd seinen Plänen im Wege standen, tritt der Charakter Kapps erst in sein volles Licht. Dem Namen nach war er nur das geistliche, in der That aber auch das weltliche Haupt seiner Gesellschaft. Er weiß sich in Mitten derselben als den Repräsentanten Gottes, ja als einen der zwei Zeugen,² welche Macht haben, den Himmel zuzuschließen und die Erde mit allerlei Plagen zu schlagen. Off. 11, 3. Als solcher ist er unantastbar und steht über allem Gesetz, dagegen sind alle Glieder der Gesellschaft zum unbedingten Gehorsam gegen alle seine Anordnungen verpflichtet. „Mein Wille“, pflegte er zu sagen, „ist Gesetz, sonst giebt es keines, und darf von keinem gebrochen werden.“ Willenlosigkeit ist die erste Tugend der Seinigen. Widerspruch gegen seine Befehle ist Sünde wieder den h. Geist und wird in dieser und jener Welt mit den schärfsten Strafen geahndet.³ Er ließ sich von den Seinen zwar Vater nennen, aber statt väterlicher Milde zeigte er gegen sie despotische Strenge. Während diese trotz des gehobenen Wohlstandes der Kolonie der härtesten Arbeit sich unterziehen und mit geringer Nahrung sich begnügen mußten, hatte Kapp für sich und seine Familie einen guten Tisch, speiste auf silbernem Geschirr, bewohnte ein stattliches mit seltenen Bildern geschmücktes Haus,

¹ Auf dem Feld der Landwirtschaft wie der einfachen Industrie hat kaum irgend eine deutsche Ansiedlung mehr geleistet und ein besseres Beispiel gegeben, als Ekonomy. Körner.

² Im Jahr 1748 gaben sich die zwei Brüder Köhler zu Brüggeln für die zwei Zeugen der Offb. aus, vgl. Kurz. Rgesch. S. 589. 3. Aufl.

³ Kapp behauptet, Gott habe ihm auch das Gericht übergeben, ja er wäre ein ungerechter Gott, wenn er jemand selig machen sollte, ohne ihn zu befragen. (Wagner, Gesch. der Harm. Gesellsch.)

und ließ in dem großen dasselbe umgebenden Garten mit Anlagen von Weinbergen und Drangerien einen kostbaren Thron errichten, wo er sich den Seinen unter den Klängen der Musik zeigte. Er hielt vier Pferde und zwei Kutscher. Sommers begleitete er die Arbeiter zu Pferd und kommandierte sie bisweilen unter fürchterlichen Drohungen im Feld herum (Wagner a. a. D.) Die Allgewalt seines Willens zeigte Rapp besonders durch die Einführung der Ehelosigkeit bei seinen Anhängern. In den zwei ersten Jahren der Ansiedlung in Harmony war die Ehe noch gestattet, sein eigener im Jahr 1811 verstorbener Sohn Johannes verheiratete sich mit einer Württembergerin, Joh. Diehm, aus welcher Ehe eine noch jetzt lebende Tochter Gertrud stammt,¹ aber im Jahr 1807 predigte er, die Ehe sei wider Gottes Willen. Seine Gemeinde sei das in die Wüste geflüchtete Weib der Dffb. 12, 1., wo sie eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit erhalten werden soll, was einen Zeitraum von vierundzwanzigeinhalb Jahren ausmache (eine Zeit = sieben Jahren). Da nun diese mit dem Bundesfest am 15. Februar 1805 begonnen, so werde Christus am 29. August 1829 wieder kommen² und nur die Ehelosen werden vor ihm bestehen. Die Eheleute wurden fortan getrennt, die Männer mußten im obern, die Weiber im untern Teil der Häuser wohnen, aller eheliche Verkehr war verboten. Wer gleichwohl die Ehe fortsetzen, oder in sie eintreten wollte,³ mußte die Gesellschaft verlassen, oder wurde aus ihr ausgestoßen. Rapp drohte diesen, sie werden unter den letzten die bodenlose Hölle verlassen und erst nach Millionen Jahren voller Leiden Vergebung finden. Mit dem Austritt aus der Gesellschaft verloren dieselben allen Rechtsanspruch auf Entschädigung für das beigebrachte Vermögen und die geleisteten Dienste. So streng Rapp das Cölibatsgesetz gegen die Mitglieder seiner Gesellschaft handhabte,

¹ Die vielverbreitete Sage, Rapp habe seinen eigenen Sohn entmannt, ist nach guten Zeugnissen unwahr.

² „Die Sekte hat eine instinktive Neigung zum Chiliasmus“. H. Schmidt, die Kirche S. 202.

³ Rapp benutzte besonders die Privatbeichte, um den jungen Leuten alle Heiratsgedanken auszureden.

so wurde er doch selbst unlauterer Beziehungen zu mehreren Frauen bezichtigt. (Markworth a. a. D.) Eine andre, freilich leichtere Form der Askese als die Ehelosigkeit führte Rapp durch das Verbot des Rauchens ein.¹ Um die Harmoniten (oder Ekonomiten) leichter beherrschen zu können, hatte er das Erlernen der englischen Sprache, sowie den Umgang mit Leuten außerhalb der Kolonie verboten.

Im Jahr 1820 that er einen neuen Schritt, um die ganze Gemeinde in seine Gewalt zu bringen, indem er sich zum alleinigen Eigentümer des Gesamtvermögens derselben machte. In einer Predigt am Bundesfest (15. Februar) 1820 über Ap. 4, 32. 33. zeigte er, daß mit dieser Stelle die im Jahr 1805 aufgesetzte Urkunde, in welcher das Vermögen der einzelnen nach dem Betrag ihrer Einlagen verzeichnet war, im Widerspruch stehe, denn in Jerusalem habe niemand etwas sein eigen genannt. Als nun hierauf mehrere sagten, sie wollen nicht wissen, daß sie mehr als die andern eingelegt haben, erklärte er jene Urkunde für unnütz, verbrannte sie in der Versammlung, und faßte eine neue ab, durch welche die Mitglieder der Gesellschaft all ihr Vermögen in Geld und Gütern, das sie schon besaßen und noch erwarteten, an Rapp und seinen Adoptivsohn, — dieser vertrat die Gesellschaft nach außen, und auf seinen Namen geschahen alle Einträge bezüglich des Vermögens und der Handelsgesellschaft — abtraten, im Fall des Austritts aber auf jeglichen Anspruch an Entschädigung verzichteten. Das neue Dokument hieß „die Urkunde des Lebens“, daher säumte keiner, seinen Namen darin zu unterzeichnen. Auf diese Weise war Rapp unumschränkter Herrscher in seiner Gesellschaft, er war Herr über die Leiber, die Seele und das Vermögen der Seinigen. Das Leben der Rappisten selbst können wir am kürzesten (mit Haubers Recht und Brauch S. 205) durch die drei Worte: Willenlosigkeit, Ehelosigkeit, Eigentumslosigkeit bezeichnen. Ein sehr tüchtiges Werkzeug bei Ausrichtung seiner Pläne fand Rapp an seinem schon

¹ Die Bonfelder Wiedertäufer gaben das Rauchen auf, weil sie fanden, daß es direkt vom Teufel stamme. (Palmer, die Gem. und Sekt. Württ. S. 160.)

mehr genannten Adoptivsohn Friedrich (Reichert), dem zu lieb jedes andre Mitglied der Kolonie den Namen „Friedrich“ aufgeben mußte. Hatte dieser schon in Württemberg den Verkauf der Güter der auswandernden Rappisten besorgt und ihren Auszug geleitet, so verwertete er in Amerika nicht nur seine guten Kenntnisse als Steinhauer und Architekt beim Bau der Häuser und den sonstigen Anlagen, sondern trieb auch die Handelsgeschäfte mit großem Geschick und machte viele und weite Reisen.¹ Das Verhältnis zwischen Vater und Sohn war aber keineswegs immer ungetrübt. (S. 301) In seltsamem Kontrast zur Erwartung des nahen Endes der Welt und der persönlichen Wiederkunft Christi stand der Eifer, mit welchem irdische Schätze in Economy aufgespeichert wurden. Hierbei wurden auch schlechte Mittel nicht verschmäht. Es ist durch mehrfache gerichtliche Zeugenaussagen erwiesen, daß auf Anstiften G. und Fr. Rapps mehrere Urkundenfälschungen — sei es zur Erlangung von Erbschaften aus Württemberg, sei es zur Abweisung von Entschädigungsansprüchen — vorgenommen wurden (vgl. Markworth a. a. D.). Die Schätze wurden in den Kellern des Rappischen Hauses, welches für den Fall der Gefahr mit unterirdischen Gängen versehen war, aufbewahrt.²

Mit großer Spannung sah man in Economy dem 15. Aug. des Jahres 1829 entgegen. Der Tag kam, aber die erwartete Wiederkunft Christi trat nicht ein. Die Unzufriedenheit zumal unter den Jüngern, welche die Heiratsgedanken nicht verwinden konnten, wuchs und die Klage wurde laut, daß sie betrogen worden seien. Die Lage war kritisch. Da kam als Retter in der Not

¹ Im Jahr 1811 reiste er z. B. nach Spanien und brachte von da zwei Schiffe der feinsten Merinoschafe zurück.

² Interessant ist darin eine Angabe, welche Rapps Nachfolger, Rom. Bader, bei der Vermögensabschätzung der Gesellschaft in einem Prozeß über eine Barsumme von fünfhundertzehntausend Doll. gemacht hat, das Geld sei von Rapp als Kirchen- und Reservevermögen betrachtet worden, wie das schon im Alten Testament geschehen, daß die Kinder Israel zur Wiederaufbauung und Erhaltung des Tempels Beiträge sammeln und diese in die Hände von Verwaltern legen sollen, ohne von ihnen — nach 2 Kön. 12, 15. und 22, 7. — Rechenschaft zu verlangen. (Markworth a. a. D.)

ein Schreiben von einem Dr. Gántjen aus Frankfurt a. M., welcher unter großer Ehrfurchtsbezeugung gegen Kapp ankündigte, daß der Gesandte und Gesalbte Gottes mit seinen Anhängern demnächst ankommen werde, um entweder der Kappschen Kolonie sich anzuschließen oder eine eigene Gemeinschaft zu bilden.¹ Bereitwilligst sagte Kapp den seltsamen Gästen Aufnahme zu, den Unzufriedenen und Zweiflern aber in seiner Gemeinde rief er zu: „Ihr seht jetzt, daß ich ein Prophet bin (aber ein schlechter, wie sich bald zeigte), daß meine Zeitrechnung eingetroffen ist; geht hinaus in die Welt, wenn ihr wollt, Gott giebt mir andre Leute, durch welche ich meine Pläne ausführen kann.“ Nach längerem Warten traf „der Gesalbte Gottes“ in der Person eines kühnen Abenteurers, welcher in der Gegend von Frankfurt a. M. eine geistliche Weltmonarchie mit Güter- und Weibergemeinschaft verkündet und durch die Flucht den Verfolgungen der Polizei sich entzogen hatte, von Haus aus Bernhard Müller hieß, später Proli und jetzt Graf Leon sich nannte, in Ekonomy ein und hielt hier hoch zu Ross, ein Schwert an der Seite, an der Spitze von sechzig Getreuen unter Pauken und Trompetenschall am 18. Oktober 1831 seinen Einzug. Vergebens wartete man auf eine Ansprache des Gastes in der Kirche. Kapp trat mit ihm in Unterhandlung, aber schon nach zwei Wochen stunden die beiden einander als bittere Feinde gegenüber. Einerseits war Kapp ärgerlich darüber, daß Leon kein Geld mitgebracht — er hatte zwar vorgegeben, in New-York sieben Millionen Dollars zurückgelassen zu haben, in Wirklichkeit hatte er nur Schulden, — andererseits klagte dieser jenen offen an, daß er seine Leute wie Sklaven behandle, ihnen trotz der vorhandenen Mittel jeden Lebensgenuß verkümmere und die Ehe verbiete. Kapp forderte den Grafen zum Verlassen der Stadt auf, aber dieser weigerte sich, da er zum Kommen eingeladen worden und viele jüngere Ekonomiten auf seine Seite traten. Über den Abfall der letztern geriet Kapp in die äußerste Wut,

¹ Unterschrieben war der Brief: „Im Auftrag des Gesandten und Gesalbten Gottes vom Stamm Juda, aus der Wurzel Isai, geschrieben von Samuel, einem geheiligten Diener Gottes in der profanen Welt, Hauptbibliothekar in Frankfurt Dr. phil. et theol. Joh. G. Gántjen.“

schalt Leon den ausgebornen Antichristen und den Drachen, Off. 12, 3., und setzte ihm einen dreitägigen Termin zur Abreise, was eine offene Empörung veranlaßte. Schließlich wurde eine Abstimmung darüber beschlossen, wer der alten Ordnung unter Kapp treu bleiben und wer der neuen unter Leon folgen wolle. Für erstere erklärten sich 500, für letztere 178 Personen. Bei der Nachricht über diese Abstimmung rief Kapp: „Der Schwanz des Drachen zog den dritten Teil der Sterne und warf sie zur Erde, Offb. 12, 4. (Die Gegenwart 1879. S. 38. Die communistischen Gesellschaften der Union.) Von den Austretenden, für welche eine Abfindungssumme von 105 000 Doll. stipuliert wurde, gingen einige in die weite Welt, der größere Teil aber siedelte sich unter Leons Leitung wenige Stunden von Economy entfernt, in Philippsburg an und legte sich den Namen „Neu-Jerusalem“ bei. Der Grundsatz der Gütergemeinschaft wurde beibehalten, aber der Cölibat aufgehoben. Der Bestand der Kolonie war nur von kurzer Dauer. Es entstanden Streitigkeiten und das mitgebrachte Geld war bald aufgezehrt. Da die letzte Rate der Abfindungssumme von Kapp nicht auf den bestimmten Tag bezahlt wurde, unternahmen die Neu-Jerusalemiten einen Kriegszug gegen Economy, 80 Bewaffnete rückten von verschiedenen Seiten ein, vor Kapps Haus wurde eine Kriegserklärung verlesen. Als aber auf Kapps Ansuchen aus dem benachbarten Beaver County eine Kompagnie Soldaten erschien, ergriffen sie die Flucht. Leon floh bald darauf aus Philippsburg und starb in bitterer Armut. Kapp verbot den Seinigen bei Strafe der ewigen Verdammnis, einen der Ausgetretenen je in ihr Haus aufzunehmen.

Die Nachricht von den Streitigkeiten zwischen Kappisten und Leonisten war auch nach Württemberg gedrungen. Kapp richtete daher an die dortigen Separatisten, welche ihn um genauere Auskunft über dieselben angingen, folgendes Schreiben: „Laßt euch nicht irren, daß falsche Nachrichten ausgestreut sind; denn so mußte es kommen, daß in den letzten Tagen die Schriften des Alten und Neuen Testaments erfüllt würden und alles ans Ziel laufe. Alle Schicksale, welche wir erlebt, sind nur Entwicklungen zu einem höhern, geistlichen Leben hinaufdestilliert zu werden, welches immer eine kleine Zahl ausmacht, welche

die breite Straße verlassen und den schmalen Fußpfad der Nachfolge Christi freiwillig erwählen. Der Geist Christi will uns zu einer höhern Bildung in das geistliche Haus des ursprünglichen Lebens bereiten. Ihr habt mit euren Vorwürfen recht nach den Vorurteilen unsrer Feinde, aber nicht gut gezielt noch weniger gut getroffen. Ich erkannte Proli (Leon) auf den ersten Anblick, daher er in den ersten zehn Tagen die Stadt verlassen sollte. Aber böse Buben, denen der Weg der Befehrung zu schmal und zu eng war, vereinigten sich mit ihm und seinen Konsorten bei 40 Personen, er versprach, Geld zu machen, alle Geheimnisse, die er besitze, seien ihm von Gott anvertraut. Er sei gesandt als Vorsteher der Harmonitengemeinde und einen großen Tempel zu bauen für die Stadt Gottes, das neue Jerusalem, zu dem ich der Mann nicht sei, daher müsse ich abgeschafft werden. Der größere Teil der guten Menschen war mit uns, die Feinde wurden zu Spott, die Gerichte Gottes haften schwer an ihnen. Gantjen, ihr Advokat, ersann allerlei Bosheit über mich, welche die Gottlosen beschwören sollten. Nun ist weiter nichts geschehen, als daß der Leib unsrer Gemeinde vom Unrat gereinigt und unterdessen sein Wachstum desto frischer befördert wurde. Unser Grund, den wir vor dreißig Jahren gegründet, (daß niemand nichts Eigenes hat, sondern alles Geistliche und Leibliche gemeinschaftlich Ap.4,32.) hat sich bisher unter tausend Stürmen erhalten, daran wir die gewaltige und mächtige Hand des Herrn erkennen. Denn weil die gemeinschaftliche Sache der Kirche Christi nach dem ersten Muster der Apostelzeit etwas ganz Fremdes und Neues geworden ist der jetzigen Welt, welche nur auf äußere Moral der Selbstheit baut und die politische Freiheit und Aufklärung nur zu gewiß den Abfall befördert, dadurch die Religion Christi nach und nach unachtsam wird, desto mehr gebührt uns zu wachen, und wer noch einen Funken vom großen Urlicht besitzt, (vgl. S. 270 unten) möge es durch den empfangenen Geist nach Joh. 14, 16. durch eine völlige Übergabe vermehren, und eine himmlische Erde finden, daß der Lebensbaum drein verpflanzt werde, welcher bald Früchte bringen mag für uns und unser Brüdergeschlecht, welches unsre Gemeinde in einem kleinen Ertrag genießt und kostet und für alle Widerwärtigkeiten, welche sie jetzt schon duldet, reichen Ersatz ein-

erntet, weil groß Fried und Einigkeit unter uns wohnt, denn die Anfechtung vereint gleiche Dulder.“¹

Damit keine ungünstigen Nachrichten über seine Gemeinde nach außen bringen, diktierte Kapp die Briefe, welche abgeschickt wurden, entweder selbst oder untersuchte sie wenigstens vorher genau, die von auswärts einlaufenden aber erbrach er, las sie und behielt sie je nach Erfund zurück. Wie wenig seine Behauptung, daß unter den Seinigen großer Friede und Einigkeit wohne, mit der Wahrheit übereinstimmte, beweisen abgesehen von den Leonistischen Streitigkeiten, den wiederholten Austritten und Ausstößungen aus der Gemeinde, folgende zwei Vorkommnisse mit seinem Adoptivsohn. Als Friedr. Kapp einmal einem von seinem Vater an einem Mitglied begangenen Unrecht wehren wollte, schalt ihn dieser vor der ganzen Gemeinde einen Lügner und Betrüger. Daraufhin drohte der Sohn dem Vater, er wolle ihm seine Gewalt zeigen und ihn aus dem Hause jagen, (da auf Fr. Kapps Namen das Vermögen der Gesellschaft eingetragen war). Trotz der erfolgten Ausöhnung erhielt durch diesen Auftritt der Glaube an Kapps erhabene Würde einen Stoß. Eine noch ärgerlichere Scene aber ereignete sich unmittelbar vor dem Tod des Fr. Kapp. Dieser war, von einer Geschäftsreise zurückgekehrt, in eine schwere Krankheit verfallen und berief im Vorgefühl seines nahen Endes die Ältesten von Economy, um ihnen zu eröffnen, daß alle Geschäfte bisher unter seinem Namen betrieben und das ganze Vermögen der Gesellschaft gerichtlich ihm zugeschrieben sei, er könne nicht im Frieden sterben, ohne sie hievon in Kenntniß zu setzen und ihnen als den rechtmäßigen Besitzern das ganze Vermögen zurückzugeben. Als G. Kapp dies erfuhr, versammelte er die Gemeinde in der Kirche und schalt seinen Sohn einen höllischen, teuflischen Menschen. Das Zeichen dafür, daß, was dieser gethan, falsch und gottlos sei, werde dies sein, daß er noch vor Abend sterben werde, was denn auch wirklich geschah. (8. Juli 1834). Dies machte die Economen um so williger, eine Urkunde zu unterzeichnen, in welcher Kapp als alleiniger Besitzer der ganzen Kolonie samt allem auswärtigen Eigentum festgesetzt und bestätigt wurde.

¹ Christenbote Jahrgang 1834 und 1835.

Kapp überlebte seinen Adoptivsohn um dreizehn Jahre und wußte sich sein Ansehen bis an sein Ende zu erhalten. Fast neunzigjährig erkrankte er an einer schmerzhaften Krankheit und predigte noch einmal vom Krankenzimmer aus der im Garten versammelten Gemeinde. Er starb am 7. August 1847 mit den Worten: „Wenn ich nicht sicher wüßte, daß es des Heilands Wille sei, ich solle euch ihm vorstellen, dann glaubte ich fast, mein letztes Stündlein habe geschlagen“ (In Gegenwart 1879, S. 39) und wurde neben den übrigen Mitgliedern auf dem als Obitgarten angelegten Kirchhof, welcher eine prächtige Aussicht auf den Ohio gewährt, beerdigt. Kein Leichenstein bezeichnet seine Ruhestätte, ja man bemühte sich den Begräbnisplatz verschwinden zu machen, damit nicht der Blick der Seinigen an der Erde haften bleibe. Dem Kapp folgte als geistlicher Vorsteher der Gemeinde Komelius Bader, ein umsichtiger und milder Mann, welcher den Ekomiten auch bessere Kost und Kleidung zukommen ließ. Seit 1871 ist das Regiment in den Händen von Jak. Henrici, welcher seine Ausbildung auf einem Schullehrerseminar in Deutschland erhalten, und Kapp, wenn auch nicht an Ansehen, doch an fanatischem und despotischem Geist ebenbürtig ist. Der Haß Kapps gegen die Geistlichkeit der Landeskirche ist auf ihn übergegangen und blickt er auf jene als „handwerksmäßige Beter“¹ mit Verachtung herab.

Die meisten Berichte über die amerikanische Wirksamkeit Kapps sind voll von seinem Lob und feiern ihn als einen der Männer, welche Deutschland im Ausland Ehre gemacht und von jedem Amerikaner mit hoher Achtung genannt werden. Kapp hat — so wird gesagt — durch seine große Energie und Geschäftskennntnis Ekomony zu einer Musterwirtschaft, zum unerreichten Vorbild vieler ähnlichen Unternehmungen geschaffen (alle Erzeugnisse der Erde

¹ U. Weil (Behnder) berichtet von Henrici bezüglich seiner Eltern, die Ekomony verlassen und sich in Pittsburg niedergelassen, zwei bezeichnende Aussprüche. Als die totfranke Mutter den Sohn vor ihrem Ende noch einmal zu sehen wünschte, ließ er ihr die Antwort zukommen: „Weib, was hab ich mit dir zu schaffen?“ Auf die Einladung zur Teilnahme an der Beerdigung seines Vaters schrieb er auf einen Zettel: Luc. 9, 60.

sind dort in der größten Vollkommenheit vorhanden, die Tiere, Schafe, Rinder, Pferde aufs beste gepflegt) der in ausgedehnten Feldern, Kohlenminen, Erdölquellen, Fabriken und Eisenbahnen bestehende Reichtum der Kolonie ist außerordentlich, aus den zwanzigtausend Dollars, welche die Einlage der Kappisten im Jahr 1805 bildeten, sind im Laufe von etlichen und siebenzig Jahren elf bis zwölf Millionen Dollars geworden.¹ Doch das seltene Organisationstalent und die großen Leistungen Kapps auf dem praktisch industriellen Gebiet gerne zugegeben, welches war denn sein religiös-sittlicher Charakter? In dieser Hinsicht stehen sich entgegengesetzte Urteile gegenüber. Während er den einen ein verschmitzter Heuchler ist, welcher unter dem Schein der Freiheit und Gleichheit die Mitglieder seiner Gesellschaft in schmähhcher leiblicher und geistiger Knechtschaft hielt, ein eigennütziger, herzloser Mensch, welcher für sich in großer Herrlichkeit lebte, den Seinen aber das härteste Leben zumutete, und nur durch die Vorspiegelung, der Vertraute Gottes und bei der Wiederkunft Christi der Richter der Seinigen zu sein, die Gewalt über diese nur künstlich zu behaupten wußte, ein in religiösen Nimbus gehüllter Sklavenhalter (Wagner), erscheint er den andern als ächter Gottesmann und Glaubensheld, dessen bloße Annäherung Ehrfurchtschauer erweckte, — „böse Gedanken vermochten nicht vor ihm stand zu halten, wenn wir Schlimmes vorhatten und begegneten ihm auf der Straße, so änderten wir unser Vorhaben und gelobten in der Stille gut zu sein,“ — das Vorbild lauterster Selbstlosigkeit und Opferwilligkeit, ein eigentlicher Heiliger und zugleich ein Vater voll herzlicher Liebe, dem alle in unbegrenzter Ehrfurcht anhängen. (Die Gegenwart 1879, S. 83). Wir können uns keinem von diesen beiden einander entgegengesetzten Urteilen ohne weiteres anschließen. Kapp war immerhin — dies dürfte schon aus dem Gegensatz der Urteile über ihn erhellen, — eine bedeutende Persönlichkeit, ein Mann von hellem, klarem Verstand und festem, eisernem Willen, daneben besaß er religiöse Begabung, christliche Erfahrung und große Beredsamkeit — wie hätte er sich sonst über vierzig Jahre als Haupt der

¹ So Pfeleiderer, amerik. Reisebilder. Andre taxieren das Vermögen noch höher.

Gesellschaft in fast ungeschwächtem Ansehen behaupten können? — Der hervorstechendste Zug aber in seinem Charakter ist ein ungemessenes Selbstgefühl, vermöge dessen er sich von seinen Gemeindegliedern durch eine weite Kluft geschieden wußte. Aus diesem Selbstgefühl entwickelte sich eine maßlose Herrschsucht, weshalb Dr. Mann von ihm sagt, es sei ein Papst an ihm verloren gegangen. Die Sache der Seinigen ist es, blindlings wie eine Herde Schafe von ihm sich leiten zu lassen. Seiner alle andern weit überragenden Stellung giebt er dadurch eine religiöse Unterlage, daß er sich für ein höheres, der Gottheit näher stehendes Wesen, für eine Mittelsperson zwischen Gott und den Menschen (vgl. S. 294) ausgiebt und sich das Gericht bei der Wiederkunft Christi zuspricht. Wir möchten jene hohe Meinung von sich, welche er bis an sein Ende festhielt (S. 302), einen religiösen Größenwahn nennen. Aus dem Hochmut kam die rücksichtslose Härte und Kälte, mit der er jeden Widerspruch gegen seine Person niederdonnerte und mit den schwersten Strafen in dieser und jener Welt bedrohte. Ein besonders sprechender Beweis herzloser Kälte ist sein Benehmen gegen seinen sterbenden Adoptivsohn (S. 301). Ein weiterer Zug in Rapps Charakter ist der irdische Sinn. Diesen zeigte er nicht bloß durch den großen Eifer, mit dem er trotz der erwarteten nahen Zukunft des Herrn auf die Sammlung irdischer Schätze bedacht war, sondern noch vielmehr durch sein Wohlleben in Pracht und Herrlichkeit, während er den Seinigen zu ihrer Vollendung ein streng asketisches Leben zumutete. So wenig daher Rapp nach dem Bisherigen als ein Heiliger erscheint, so wenig dürfen wir ihn einen Schwärmer nennen, er war eine durch und durch realistische Natur. Andererseits wäre es ungerecht, ihn geradezu für einen Betrüger zu erklären, der unter der Maske der Religion seine Herrschergelüste zu befriedigen gesucht hätte. Er ist von religiösen Motiven ausgegangen und erstrebte die Wiederherstellung des apostolischen Christentums, aber die christlichen Motive wurden bei ihm immer mehr von selbstisch-weltlichen Elementen überwuchert, so daß wir bei ihm eine mehrfache Verzerrung der christlichen Wahrheit finden, nachdem er im Geist angefangen, hat er im Fleisch geendet. Seine Leistungen auf dem ökonomisch-industriellen Gebiet mögen

alles Lobeswert sein, aber als Charakter betrachtet erscheint er uns nicht als eine sittlich imponierende, sondern als eine abstoßende Persönlichkeit.

Blicken wir von seiner Person auf seine Gemeinde. Diese erklärt er für das mit der Sonne bekleidete und in die Wüste geflüchtete Weib Offb. 12, 1. 6. d. h. die wahre Kirche, welche das längst verlorene urapostolische Leben aufs neue verwirklicht hat und in der Gemeinsamkeit aller leiblichen und geistlichen Güter die Früchte des himmlischen Lebensbaums in einem kleinen Ertrag genießt.“ (S. 300) Aber zu einer apostolischen Geistesgemeinde fehlen Ökonomie sehr wesentliche Momente. Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit 2 Cor. 3, 17. statt evangelischer Freiheit finden wir jedoch dort gesekliches, knechtisches Wesen. Während die Christen zu Jerusalem das freie Verfügungsrecht über ihr Vermögen hatten Ap. 5, 4. wurden die Kappisten zu Verzichtleistung auf jegliche Entscheidung über dasselbe genötigt. Auch war der unevangelische Cölibat eine Zwangseinrichtung, bei welcher ärgerliche Vorfälle nicht ausblieben (Marckworth a. a. D.). Wie aber die Freiheit, so fehlte in Ökonomie die brüderliche Gleichheit. Die Apostel wußten sich trotz ihrer spezifischen Stellung innerhalb der Gemeinde, doch hinsichtlich des Heilsgewinns in gleicher Abhängigkeit von Christo. Kapp dagegen vindiziert sich eine Mittlerstellung zwischen Gott und den Menschen und knüpft an den unbedingten Gehorsam gegen alle seine Befehle die Seligkeit der Gemeindeglieder, er nimmt im Kreis der Seinigen dieselbe Stellung ein, welche der Papst im großen Ganzen der katholischen Kirche inne hat. Die richtige Analogie für Ökonomie finden wir daher vielmehr in der katholischen Kirche als in der urchristlichen Gemeinde; die Kappistische Gesellschaft ist im wesentlichen ein unbeabsichtigtes Nachbild des Mönchslebens, welches die potenzierte Form der katholischen Frömmigkeit darstellt, oder sind die oben genannten drei Prinzipien der Gesellschaft, Willenlosigkeit, Eigentumslosigkeit, Ehelosigkeit nicht ganz dasselbe, was die drei Mönchsgelübde, Gehorsam, Armut, Keuschheit besagen?

Ökonomie wird oft und viel wegen seiner sozialistischen Gesellschaftsordnung genannt und namentlich in amerikani-

schen Berichten als der bestgelungene Versuch eines praktisch durchgeführten Sozialismus gepriesen. Die Rappisten, sagt man, sind dadurch, daß sie in brüderlicher Gleichheit, Güter- und Arbeitsgemeinschaft lebten, zum größten Wohlstand gelangt. Wir haben aber oben gezeigt, wie wenig dort brüderliche Gleichheit bestund, sofern alle Glieder der Gesellschaft nur Arbeiter im Dienst Rapps, des einzigen Eigentümers des Gesamtvermögens waren. Seine Reichtümer verdankt Economy hauptsächlich der großen Selbstverleugnung der Glieder, welche Jahrzehnte lang bei harter Arbeit mit geringer Kost vorliebnahmen, aber auch die Ehelosigkeit dürfte hierbei nicht ohne Einfluß gewesen sein und mit gutem Grund wird behauptet, Rapp sei zur Einführung derselben nicht allein durch religiöse Motive, sondern auch durch die Erwägung bestimmt worden, daß durch die Ehe das Vermögen verringert werde. Die heutigen Sozialisten würden sich mit ihren Ansprüchen an den gleichen Genuß und den gleichen Anteil aller an das Gesamtvermögen in die Rappische Ordnung nie zu schicken wissen. Die Rappische Gesellschaft ruht ferner im Gegensatz zur heutigen Sozialdemokratie, welche das Christentum haßt, „weil es das Proletariat mit Wechsell auf den Himmel betrüge“, durchaus auf religiöser Grundlage, der Glaube, daß sie „die Leibgarde des Heilandes“ seien, und die Hoffnung,¹ daß der Herr demnächst vom Himmel kommen werde, war das Band, welches die Glieder zusammenhielt und vor Zerstreuung bewahrte. Endlich ist zu bedenken, daß die Rappische Gesellschaft eine Singularität geblieben und nicht vermocht hat, sich weiter auszudehnen, vielmehr jetzt nach achtzigjährigem Bestehen ihrer Auflösung nahe ist.¹

¹ Manche Wohnungen in Economy stehen verödet, die jetzige Stille daselbst macht auf den fremden Besucher den Eindruck, wie wenn die einst so blühende Niederlassung „der Kirchhof eines bedeutenden Mannes sei.“ Nach einer Mitteilung des Pfarrers Müller in Beaver Fall befanden sich vor zwei Jahren in Economy noch siebenzig Personen, im Alter von siebenzig bis neunzig Jahren, von denen ein Viertel Männer, drei Viertel Weiber sind, jetzt sind es noch weniger, einzelne adoptieren, um nicht zu sehr zu vereinsamen, Kinder von ihren Arbeitern; das Vermögen der Gesellschaft ist auf den Namen des obengenannten Henrici eingetragen, dem als weltlicher Vorsteher ein gewisser Lenz zur

Fügen wir noch einige Bemerkungen über das kirchliche Leben und die dogmatische Lehrweise der Kappisten an. Die Kirche in Economy, in Mitten der Stadt gelegen, erinnert an eine württembergische Dorfkirche. Die Lieder werden bei dem Gottesdienst meist sehr schnell und zum teil nach lustigen Weisen gesungen. In der Predigt wird viel allegorisiert, als Lieblingsbuch gilt die Offb. Joh. Sonntags finden zwei Gottesdienste statt. Am Sonntag Nachmittagen oder Abenden hört man öfters ihre Musikbanden spielen, eine Freiheit bezüglich des amerikanischen Sabbats, welche in andern christlichen Kirchen unerhört ist. Am Montag Abend kommen die Männer, am Donnerstag die Weiber im untern Saal des Museums zusammen, um sich mit einander über ihre inneren Erfahrungen zu besprechen. Außer den christlichen Hauptfesten begehen sie von Gesellschaftswegen drei Feste: die der Gründung am 15. Februar; das Erntefest früh im Herbst und eine Agape mit dem heiligen Abendmahl verbunden, Ende Oktobers. Bei den Agapen soll ein sehr heiterer Ton herrschen und sollen diese mehr einer schwäbischen Kirchweih ähnlich sein. Ein bei solchen Feiern gesungenes Lied (Gesangb. Nr. 246) beginnt mit den Worten:

In froher Eintracht sind wir hier, als Bürger, Freunde, Brüder,
Aus Einer Kasse leben wir und singen Freudenlieder,
Wir bringen uns in freier Ruh, Gesundheit und Vergnügen zu,
Lebt, lieben Brüder, lebet!

Während die in Economy geborenen Kinder gemieteter Arbeiter durch den Pfarrer aus dem benachbarten Beaver Fall getauft werden, vollzieht Henrici ohne Bedenken die Konfirmation derselben. Die Vorbereitung auf das heilige Abendmahl ist streng und wird auf Versöhnung und Ausgleichung aller etwaigen Streitigkeiten nach Matth. 5, 23. gedrungen. Die Privatbeichte wird in Fällen besonderer Versündigung noch aufrecht erhalten, aber nicht mehr in dem Umfang wie zu Kapps Zeiten geübt. Das Abendmahl wird nicht in der Kirche, sondern im Museumsaal gefeiert, wobei die Gäste um den Tisch sitzen, die Vorsteher aber mit Brot und Wein herumgehen, bei jedem die Einsetzungsworte wie-

Seite steht. Schon seit mehreren Jahren ist ein großartiger Erbschaftsprozess gegen die Kappisten eingeleitet.

derholend. Der Kirchhof enthält keinen einzigen Grabstein oder irgend eine Inschrift, nur ein kleiner Blumenstock oder Strauch deutet den Ruheplatz eines Abgeschiedenen an. Die Gemeinde versammelt sich nach Art der Herrnhuter jährlich einmal auf dem Kirchhof, wobei ihre Lieblingslieder unter Musikbegleitung gesungen werden.

Hinsichtlich der dogmatischen Lehrweise begegnen wir bei den Rappisten den mystisch-theosophischen Ideen des Jak. Böhme. Z. B. wird das *tohu vabohu* 1 Mos. 1, 2. auf das durch Luzifers Fall aus früherem *κοσμος* entstandene Chaos gedeutet. Aus diesem halbchaotischen Zustand hat sich die Erde nie herausgearbeitet und alle Revolutionen der Naturkräfte, welche die Ruhe und Ordnung stören, sind aus jenem Fall abzuleiten. Der Urstand Adams wird als ein doppelgeschlechtlicher gefaßt. Das Weibliche war auch in ihm. Die Lust zur Separation, zur Heraussetzung des Weiblichen in ihm, erregt durch den Anblick der zwei Geschlechter bei den zur Namengebung vorgeführten Tieren, ist der Anfang des Falls. Der tiefe Schlaf, in welchen Adam verfiel, ist das Resultat vorangehender großer Erregung. Während dessen findet die von Adam begehrte Separation des weiblichen Elements statt. Der 1 Mos. 3. erzählte Sündenfall ist die naturgemäße Folge und Vollendung des schon vorher begonnenen Falls. Ein himmelanstrebender Same oder göttlicher Funke ist auch in dem gefallenem Menschen zurückgeblieben, das Verlangen nach Licht, ob sie ihn doch suchen und finden möchten. Das göttliche Gebot 1 Mos. 1, 28. gilt für den Urstand Adams, da das Männliche und Weibliche in ihm vereinigt war. Die Fortpflanzung des Menschengeschlechts würde nach diesem Gebot in einer nicht näher bestimmten Weise aus Adam selbst stattgefunden haben. Die Leiblichkeit Christi, sowie der Heiligen der ersten Auferstehung ist dieselbe, wie diejenige Adams im Urstand. Der Begriff „Wiedergeburt“ wird im umfassendsten Sinn genommen, als völlige Wiederherstellung des göttlichen Ebenbilds im Menschen, wie sie sich erst in der zukünftigen Welt vollendet. Die schließliche Vollendung wird im apokatastatischen Sinn erwartet. Auch die Gläubigen müssen, wenn auch nur auf kurze Zeit, nach dem Tod durch das Fegfeuer gehen und selbst die Gottlofesten werden, wenn vielleicht erst nach unzähligen Leidensjahren, die boden-

lose Hölle verlassen. Die chiliastischen Hoffnungen sind, wenn auch seit Kapps falscher Berechnung etwas abgekühlt, doch nicht aufgegeben. Als den Zeitpunkt der Wiederkunft Christi scheinen sie nun das siebente Jahrtausend, das große Weltabbatjahr zu halten.¹ Bei dem Beginn des tausendjährigen Reichs wird u. a. die Wiederverkehr der Juden nach Palästina und ihre Gesamtbekehrung zu Christo stattfinden. (Dr. Späth schriftliche Mitteilungen).

Zur bessern Kenntnissnahme der religiösen Denk- und Anschauungsweise der Kappisten dient auch ein Blick in das im Jahr 1827 verfaßte und jetzt noch im Gebrauch befindliche „*Harmonische Gesangbuch*“, welches — teils von andern Autoren, teils neu verfaßt — 518 Lieder enthält, zum Gebrauch für Singen und Musik nach Geschmack und Umständen zu wählen. Von diesen 518 Liedern sind etwa sechzig einer ältern Pensylvanischen Quelle entlehnt „*Paradiesisches Wunderspiel*, welches sich in diesen letzten Zeiten und Tagen in denen Abendländischen Weltteilen als ein Vorspiel der neuen Welt hervorgethan, bestehend in einer Sammlung andächtiger und zum Lob des großen Gottes eingerichteter geistlicher und ehedessen zum teil publizierter Lieder; Ephratae. Typ. et consensu societatis A. D. 1766.“² Kapp hat

¹ Eigentümlich ist die Idee, daß dem Kommen Christi sieben Hungerjahre vorangehen werden und, um in diesen nicht zu verhungern, sollen die Kappisten wenigstens in frühern Jahren die Vorkehrung getroffen haben, daß sie einen Teil der Früchte im gerösteten Zustand aufbewahrten.

² Diese ältere Sammlung zerfällt in drei Abteilungen, am Schluß der ersten (445 Lieder enthaltend) steht die Bemerkung: Hier endigen sich die Lieder des in Gott ehrwürdigen Vaters Friedsam Gottrecht, Aufsehers der Gemeinde Jesu Christi in Ephrata und zugehörigen Orten. Die zweite Abteilung enthält die Lieder der Gesellschaft der ehrwürdigen einsamen Brüder, darunter das 250 Verse lange „*Schwesternlied*“ ein Preis der geistlichen Jungfrauschaft. Die dritte Abteilung enthält die Lieder die Gott zu Ehren und zu gemeinschaftlicher Erbauung von der christlichen Gemeinde verfertigt, die zu Ephrata zugehört. Die Ephratenser verwerfen zwar nicht geradezu den Ehestand, aber hatten doch zwei förmliche Klöster für die „*einsamen Brüder*“ und die „*einsamen Schwestern*“, nur durch einen kleinen Fluß getrennt.

die entlehnten Lieder auf die Hälfte der Verse und noch mehr reduziert. An den großen Liederdichtern der evangelischen Kirche, wie Luther, Hermann, Gerhard, Hiller geht er ganz vorüber. Von Klopstock hat er das Lied „Zeig dich uns ohne Hülle“, von Kamler „Du dessen Augen floßen“ (Württ. Gesangb. Nr. 135) von Schubarth „Urquell aller Seligkeiten“ (Württ. Gesangb. Nr. 21) von Brätorius „Triumph, Triumph, er kommt mit Macht“ aufgenommen. Rapp hat sich vielfach selbst auf dem Gebiet der Dichtkunst versucht. Doch werden von Kennern seine Lieder geistige Mißgeburten genannt, wie sie sich wohl in keinem andern religiösen Liederschatz finden dürften. (Kein Wunder, wenn die Harmoniten ihr Gesangbuch mit Argusaugen hüten). Wo ihn sein eigener Genius im Stich ließ, verschmähte er es nicht, seine Zuflucht zu Schiller, Göthe u. a. zu nehmen. Wir treffen z. B. die Schiller'schen Worte: „O zarte Sehnsucht, süßes Hoffen u. s. w.“ und aus der Zauberflöte den Text: „In diesen heil'gen Hallen kennt man die Rache nicht.“ Eine bedeutende Rolle in dem Harmonischen Gesangbuch spielt die Freimaurerische Phrase mit ihrer Hohlheit und Schwülstigkeit. Dies beweisen z. B. folgende Strophen aus dem Lied Nr. 219:

1. Jesus Christus ist der Tempelbauer,
 Salomos und Davids Sohn,
 Mich durchweht der Zukunft heil'ger Schauer,
 In dem Blick auf deinen Thron
 Seh ich die Verheißung ganz erfüllt
 Und das Allerheiligste enthüllt.
 Mir ist jeso offenbar,
 Was sonst tief verborgen war.

2. Eins bei Brüdern, soll ein Tempel werden,
 Wo der Geist im Dunkeln thront,
 Wo die Seel entbunden von der Erden
 Innig vor dem Vorhang wohnt.
 Abgeschieden und in heil'ger Stille
 Merket tief, was ihr dein Liebeswille
 Jederzeit zu thun gebeut
 Und des Thuns sich kindlich freut.

3. Brüder kommt, erhebet das Gemüte
 Auf des Tempelberges Höh,
 Ob ihr schon des neuen Tempels Blüte
 In dem Geist von ferne seht.
 Lauter lebensvolle Bäume sprossen,
 Libanons erhabene Cedern schossen,
 Steine wachsen, gleich Krystall,
 Wie aus Felsen überall.
4. Wann wirst du, o Salomo erscheinen?
 Alles blickt zu dir hinauf,
 Wann wirst du aus lebensvollen Steinen
 Bauen deinen Tempel auf?
 Schau, uns drücken kummervolle Zeiten,
 Löw aus Juda, komm für uns zu streiten,
 Komm besteige deinen Thron
 Salomos und Davids Sohn.
5. Dann wird erst der Tempelbau beginnen,
 Alles wartet drauf von außen und von innen,
 Und man sieht in kurzer Zeit
 Strahlend sich die Binnnen hoch erheben,
 Türmen gleich zum hohen Äther streben,
 Und in ihren Spitzen bricht
 Sich das siebenfarb'ge Licht.

Die Beziehung der Rappisten zu freimaurerischen Ideen scheint auch durch das eigentümliche Ansehen bezeugt, in welchem ein seltsames Dokument bei ihnen steht, betitelt: „Hirtenbrief an die ächten und wahren Freimaurer alter Ordnung im Jahr 5785“. Dasselbe wurde im Jahr 1855 wieder abgedruckt und in den einzelnen Wohnungen verteilt. Obwohl selbst keine Freimaurer, so halten die Rappisten doch dieses Schriftstück wegen der darin enthaltenen Jak. Böhme'schen Theosophie hoch in Ehren. Unter der Rubrik „Von der wahren Weisheit“ findet sich in dem Gesangbuch eine Reihe schwülftiger und überschwänglicher Ergüsse an Sophia. (Wer mit dem Namen Sophia in ihre Mitte kommt, muß ihn ablegen und einen andern annehmen. Kein Mensch soll diesen Namen tragen). Es stehen hier die Anfangszeilen eines Sophienlieds.

1. Angenehme Lieblichkeiten sind der Sophia gemein.
2. Hier stand Sophia, die Lüfte haben heilig sie berührt.
3. Im stillen Thal da stand voll Reizen mir Sophia im
Mondenschein. —
(Mit dem Refrain:
Nichts, o Sophia, ohne dich,
Ich liebe dich,
Reich du mir deine Brust.)
4. O Sophia beim frohen Reiz des Lenzen.
5. O Sophia mein Licht und Lebenspforte.
6. O Sophia, teur Golde, deren Anblick mich entzückt,
Götterfreiheit hallts in Lüften,
Götterfreude ruft der Bach,
Götterhuld u. s. w.
7. O Sophia, wann die Liebeshände
Durch der Dornen rauhen Rosenbusch
Mir die Bahn mit deiner Vorsicht wende,
Laß mir schweben meinen Schattenbusch (!!)

Die Krone dieser Sophienlieder ist aber dasjenige, welches mit den Worten beginnt:

Als mir der Abend graute, Sophia bei mir stand,
Und forschend auf mich schaute, noch über'm Felsenland u. s. w.
Ich sah auf fernen Sprossen, der Felkrühen Tag,
Wie magisch ausgegossen, den silberweisen Tag,
Wo alle Geister schweigen und wie ein Schlummergrab,
Wo ihre Wünsche steigen, Wie Thränen still herab.
Im stillen Paingetöne, Wann still das Weltgewühl,
Und auch die Mondsmaschine (!) Ist sanft wie das
Gefühl.

Wann dämmerndes Vergessen, Was in Verwesung
geht,
Von himmlischen Cypressen, der Ostwind zu uns
weht — —

So hat ein tiefes Sehnen, Mir Sophia eingesflößt,
Und ein Gefühl von Thränen die Ahndung aufgelöst.

Dieser Gallimathias wird nach der Weise „Befiehl du deine Wege“ gesungen. Dr. Späth, dem wir diese Mitteilungen verdanken, bemerkt, ein Blick durch das Harmonische Gesangbuch zeige, wie die ehelosen Brüder und Schwestern Ekomys ihre geistlichen

Liebeslieder in der glühendsten Sprache des Hohenlieds nur ohne feinen Geist und Poesie — die Brüder an Sophia, die Schwestern an Salomo — singen.

Die mitgetheilten hymnologischen Proben dürften hinreichen, um uns die Sprache und den Geist des Harmonischen Gesangbuchs zu veranschaulichen. Die Form ist geschmacklos, die Sprache oft verworren und hohl, der Inhalt vielfach unevangelisch. Wenn Rapp die klassischen, evangelischen Liederdichter ganz ignoriert, dagegen aus Schiller und Göthe Lieder zur religiösen Erbauung erborgt, wenn er den Freimaurerischen, auf der Religion des natürlichen Menschen basierten Ideen einen so breiten Raum verstatet und von Götterfreiheit und Götterfreude singt, so erinnert uns dies an ein Wort Bengels, daß, wenn man nach der Separatisten Präntension Kirche, Predigt und Katechismus abschaffen wollte, innerhalb fünfzig Jahren eine solche Barbaries sein würde, daß man nimmer wüßte, der Sohn Gottes sei auf Erden gewesen.

Wir hoffen, den Leser durch unsre ausführliche Darstellung nicht allzusehr ermüdet zu haben. Ist es ja doch neben dem sektengeschichtlichen und sozialpolitischen auch ein eminent psychologisches Interesse, welches Rapp und seine Stiftung in Anspruch nehmen darf. Nicht nur zeigt sich uns bei ihrem Gründer fast unentwirrbar verschlungen für menschliches Urtheil ein Ineinander von fleischlichen und geistlichen Motiven, welches das gerechte Abwägen fast unmöglich macht, wir sehen auch, welche Kraft selbst auf weltlichem Gebiet dem religiösen Gedanken auch in seiner Verzerrung und Trübung noch innewohnt, wir sehen, zu welchen beispiellosen Opfern die rücksichtslose Energie eines einzigen religiös erregten Willens ganze Scharen von Menschen hinzureißen vermag, zugleich aber offenbart sich in der Geschichte der Rappischen Sekte aufs neue die alte Wahrheit, wie wenig auf die Dauer ein Losreißen von den gottgeordneten Bedingungen des natürlichen Lebens sich haltbar erweist, und wie die Isolierung vom größern Ganzen der Kirche, weit entfernt, etwas Vollkommeneres zu schaffen, zuletzt zur Unfruchtbarkeit und Erstarrung führen muß.

Die Kirchenvisitation von 1551 und 1558 in Stadt und Amt Stuttgart.

Von Dr. Eugen Schneider.

I.

Am 1. August 1551, also noch während des Interims, erhielt M. Martin Cles, genannt Uhinger, Prediger bei S. Leonhard und Spezialsuperintendent zu Stuttgart, den Befehl, Stadt und Amt zu visitieren. Er sollte fragen nach der Lehre des Pfarrers, nach Katechismus, sonntäglicher und feiertäglicher Predigt, Gebet vor und nach derselben, Psalmen und Lobgesängen, Nachtmahl und Privatabsolutio der Kranken, Leichenpredigten, Nachtmahl in der Gemeinde samt vorhergehender Exploration; beizuziehen waren überall der Schultheiß und zwei des Gerichts. Der Bericht wurde am 16. Dezember im Beisein des Johann Brenz und des Kaspar Gräter angehört. Cles zog am 10. August in aller Stille zu Blochingen bei einem gottesfürchtigen Mann ein, mit dem er sich der Kirche halb freundlich besprach. Der Probst von Nellingen als Kollator hatte einen Michael Widmaier als Pfarrer dahin verordnet, der das pure alte Bistum wieder angerichtet. In der Lehre hat dieser den Hiob einen Propheten genannt, Psalmenstellen nennt er Worte des Petrus, das Bild, daß der Satan umhergehe wie ein brüllender Löwe, hat er dem Evangelisten Lukas zugeschrieben. Er hat den Osterstock um das Feld, das Sakrament um den Esch getragen und den Herrgott gen Himmel fliegen lassen. Die neuen Eheleute zwingt er zur Ohrenbeichte. Sein Leben ist nichts als Saufen und Prassen. Noch ist der alte evangelische Pfarrer vorhanden, der mehr als zwanzig Jahre die Pfarrei innegehabt, Kaspar Aner; er hat seither seine Güter bewirtschaftet und in der Bibel studiert. Man sollte mit dem Probst von Nellingen handeln, daß dieser wieder angestellt würde, um so mehr als der jetzige Pfarrer eine gute Pfründe in der Schweiz hat. Der Probst hat ja auch zu Hedelfingen einen evangelischen Pfarrer geduldet. — Verzehrt an eigenem Geld vier Bazen.

Am 11. August wurde zu Obereßlingen der Pfarrer Johann Buchmann als rechtschaffener Diener der Kirche befunden.

In der Kirche ist kein Taufstein, so daß alle Taufen im Haus gehalten werden, was abbestellt wurde. Da seither Werktagspredigten nicht üblich waren, ist dem Schultheißen befohlen worden, einen geeigneten Tag dem Pfarrer anzuzeigen. Das Pfarrhaus ist baufällig; der kleine Zehnten wird fahrlässig gereicht.

Am 12. August ist der Spezial in Plieningen. Der Pfarrer M. Zacharias Hübler aus Heidesheim in der Pfalz, ein rechtschaffener Diener der Kirche, hält das Abendmahl in der Gemeinde nur zwei bis drei mal jährlich, statt sechs bis acht mal; ebenso unterläßt er die Werktagspredigten. Der Schultheiß neigt mehr zum Abt von Bebenhausen und seiner Religion; der bebenhäusische Pfleger liefert dem Pfarrer die Besoldung unregelmäßig.

Nach Plieningen ist auch der Pfarrer Johannes Miller von Remnath mit Schultheiß und den zweien des Gerichts beschieden worden. Auch er ist ein rechtschaffener Diener der Kirche, hält aber gleichfalls keine Werktagspredigten und feiert unregelmäßig das Nachtmahl. Er hat Rohracker fast ein Jahr versehen, ohne etwas dafür zu erhalten. Sein Weib braucht das Maul gegen die Leute. Der Zehnten wird fahrlässig gereicht.

Am 13. August wird in Bernhausen visitiert: Pfarrer Christoph Sachs ist ein rechtschaffener Diener der Kirche, hält aber auch das Nachtmahl unzeitig. Das Pfarrhaus ist baufällig. Sie haben fünf arme Waisen im Dorf und bitten um Wiedererstattung der einen Kaplanei zu deren Unterhalt. Die Kinder müssen über Feld zur Schule, und doch ist es ein frommes, gottesfürchtiges Völklein und hat viele feine Kinder, die gerne zur Schule gingen.

In Bernhausen sind zugleich die Pfarrer von Sielmingen, Bonlanden, Plattenhardt und Echterdingen erschienen. In Sielmingen ist neben dem Pfarrer Johannes Schopff ein eigener Schulmeister. Die Leute der ganzen Gegend laufen einem Zauberer in Holzgerlingen zu. In Bonlanden ist Pfarrer Michael Baumeister sehr fleißig, hat etwa sechszig Kinder in der Schule. Keine Wochenpredigten, unzeitiges Halten des Nachtmahls. In Plattenhardt ist Bartholomäus Kaiser ein rechtschaffener Diener der Kirche, hält keine Wochenpredigten. Ein Chorrock ist nicht da. Das Pfarrhaus ist baufällig. Die Leute laufen zum

Zauberer nach Rappishäusern. Sie bitten um einen Schulmeister. In Echterdingen ist Jodokus Scholl ein rechtschaffener Diener der Kirche.

Von Bernhausen reitet der Spezial um zwei Wagen nach Stuttgart, um am folgenden Tage, 14. August, in Waldenbuch diese Pfarrei und die von Steinenbronn zu visitieren. Pfarrer Veit Engel ist ein rechtschaffener Diener der Kirche. Der Schultheiß von Waldenbuch sagt: weil man diese Lehre haben wolle, so sei ihm der Pfarrer ein guter Lehrer. Pfarrer Georg Jäger aus Neutlingen in Steinenbronn hat nicht sonderlich studiert; er weiß wenig, ist aber fromm. Er geht mit Büchsen um und ist Glaser. Seit Pfingsten, zu welcher Zeit er gekommen, hat er kein Nachtmahl in der Gemeinde gehalten. Ein Chorrock ist nicht da. Das Pfarrhaus ist haufällig. Dem Schultheiß befiehlt der Spezial, die Laster besser zu strafen, „wiewohl ich nicht ein Bogt bin.“

In Degerloch wird an demselben Tage Pfarrer Balthasar Büß von Gruibingen aufgesucht. Er ist ein sehr kranker Mann; hat seither aus einem Becken getauft statt aus dem Taufstein; hält keine Wochenpredigten. Sein Weib hat einen rösen, herben Mund.

Wieder zu Roß um zwei Wagen heimgekehrt, visitiert Cleß am 21. August Stuttgart. Hier sind: D. Matthäus Alber, Stiftsprediger und Pfarrer, M. Martin Cleß, Ühinger, Prediger bei S. Leonhard, M. Georg Udal, Diakon auf dem Turnieracker und im Hospital, Michael Scholl von Göppingen, Diakon in der Eßlinger Vorstadt bei S. Leonhard, Sebastian Reckele, Diakon in der Stadt, Leonhard Bürrle, Subdiakon in der Stadt. Lateinischer Schulmeister ist M. Alexander Merkle von Marbach mit drei Kollaboratoren. Zwei deutsche Schulmeister sind von der Stadt angenommen; daneben hält ein gewisser Stürmle deutsche Schule (Privatschule), ebenso die Beginen. Über den Unfleiß der Obrigkeit betreffend Gottes Wort wird geklagt. Die Messpaffen stören den Gottesdienst, wenn ihnen die Predigt zu lange währt. Die lateinischen Schüler — *superattendens scholae* ist der Pfarrer — verieren die Priester, wenn sie Mess singen. In der lateinischen Schule, die außerhalb der Stadt steht, weit von der Kirche,

auf dem Tournieracker in unserer Frauen Vorstadt, im alten Beginenhaus, wird der Gesang nicht geübt, weil kein Lehrer dazu da ist. Der Rat klagt, daß unter den Schülern keine Disziplin herrsche, daß in der Stiftskirche so viele Stühle gestellt und die Gänge verstellt werden. Die Schulmeister beklagen sich, daß Stürmle auch Schule halte, der keinen Katechismus lehre und mit den Schülern nicht in die Kirche gehe; dadurch ziehe er mehr Kinder an, deren Eltern nicht Lust zu Gottes Wort haben. Ferner klagen sie, daß die Beginen Schule halten; aber diese haben nur Mädchen und lehren sie treulich den Katechismus; besuchen auch fleißig Predigt und Nachtmahl. Mesner Steckle hat acht zu geben, wenn Kinder zu taufen sind u. dergl. und hat es dem Diakon, der Wöchner ist, anzuzeigen.

In Feuerbach (25. August) ist Pfarrer Johann Brigel ein rechtschaffener Diener der Kirche. Die Schwester des Schultheißen sei aus Mähren zurückgekommen (wohin viele Wiedertäufer ausgewandert) und wie ihr Bruder elf Jahre nicht zum Nachtmahl gegangen. Auch der Bruder des Schultheißen, ein Vorsteher der Wiedertäufer, komme oft nach Feuerbach. In den Bogtgerichten verliest man den Artikel der Wiedertäufer; aber niemand straft's. Der Schultheiß sagt, einigen Leuten, den Pöbstlern, gefalle die Lehre des Pfarrers nicht. Die Gemeinde begehrt, wie schon beim Bogtgericht, einen eigenen Schulmeister.

An demselben Tage wird Bothnang visitiert: Pfarrer Johann Schick von Baden ist ein alter Ordensmann aus Herrenalb. Er ist tüchtig, hat aber keine Bücher; jetzt will er opera Brentii in Lucam kaufen. Das Pfarrhaus ist ganz baufällig.

Baihingen (29. August) ist eßlingisch, der dortige Kirchensatz vom Stift Sindelfingen her württembergisch. Hier wurde darum auch visitiert, weil die Orte Mohr und Musberg, die nach Möhringen eingepfarrt sind, keine Lust haben zu dem von Eßlingen eingesetzten katholischen Pfarrer zu gehen, vielmehr nach Baihingen kommen. Pfarrer Jakob Bock von Eßlingen ist ein rechtschaffener Diener der Kirche.

Heslach, das seit Menschengedenken eine eigene Pfarrei hatte, besitzt jetzt weder Kirche, noch Pfarre, noch Pfarrhaus; das Einkommen fällt den vazierenden Pfründen anheim. In die Pfarrei

gehört der Weiler Böhmisreute mit etlichen Mühlen. Sie bitten um einen Pfarrer.

Berg hatte gleichfalls seit Menschengedenken eine eigene Pfarrei zusammen mit drei Mühlen, Gaisburg und Gablenberg. Auch sie bitten um einen Pfarrer.

II.

Auf Grund einer im Jahre 1558 durch die verordneten Räte vorgenommenen Visitation sind in der Generalsuperintendentenz, der die Berichte vorgelegt wurden, folgende Mängel der Stadt Stuttgart befunden worden. Die Trinkstuben werden dem Hofgesinde zulieb während der Predigt nicht geschlossen (der Herzog befiehlt, das Hofgesinde zu strafen). Fälle von Unzucht und Wotie werden berichtet, welche von den Räten dem Herzog zur Bestrafung vorzulegen sind. In der Stadt nimmt das Zutrinken ab, das Volltrinken zu; Gotteslästern ist sehr verbreitet. Vier Personen, welche die Predigt nicht mehr besuchen und nicht kommunizieren, werden vor Brenz und Alber geladen, freundlich nach den Gründen angesprochen und ermahnt, sich als Christen zu zeigen; wenn dieses nicht verfängt, soll man nach Gebühr mit ihnen handeln. Einer Wiedertäuferin im Gefängnis wurde auferlegt, die Predigt zu besuchen; da sie nicht gehorcht, soll sie wieder prozessiert werden.¹

III.

Einem weiteren Bericht von 1558 über die politische Visitation im Amt Stuttgart, der zugleich mit den Entscheidungen des Herzogs, bez. seiner Räte dem Synodus vorgelegt wurde, ist folgendes zu entnehmen.

In Echterdingen sind Pfarrer und Dekan untadelig; Voll- und Zutrinken nimmt ab. In Plattenhardt laufen viele zum Zauberer nach Holzgerlingen. (Befehl: zu warnen, dann zu strafen). In Sielmingen gebraucht der Pfarrer derbe

¹ Das vorliegende Bruchstück zeigt, ähnlich wie viele sonstige Nachrichten, die strenge Unterscheidung zwischen kirchlichen und weltlichen Zuchtmitteln (vgl. auch die obige Bemerkung des M. Cleß „wiewohl ich nicht ein Bogt bin“). Die Regierung bekämpfte jeden Übergriff.

Ausdrücke auf der Kanzel. (Befehl: vor die Kirchenräte zu fordern.) In Plieningen sind ein Gerichtsmann, der alte Schultheiß und etliche Bürger noch päpstlich. (Befehl: der Schultheiß ist zu zitieren und es ist mit ihm zu handeln, weil die andern ein Aufsehen auf ihn haben; der Pfarrer soll freundlich mit ihm reden.) Alle abgöttischen Bilder, Altare und Tafeln, auch die Ampel sind noch vorhanden; das Sacramenthäuslein ist nur vermauert, seine Krone sieht heraus. (Befehl: die vergoldeten Bilder und Tafeln sind abzuschaben, der Erlös davon dem Armenkasten zu geben; die Krone ist zu entfernen.) Ein Mann und ein Weib gehen mit Segensprechen um. (Befehl: bei Leibesstrafe zu verbieten.) Für Gericht und Rat sind in der Kirche keine Stühle da; sie wollen auch keine. (Befehl: die Stühle sind innerhalb bestimmter Zeit anzuschaffen.) In Remnath ist der Pfarrer alt und ein Organist und sonst hartnäckige Bauern, so daß es wohl eines ernstlichen und gelehrten Pfarrers bedürfte. Die Gemeinde zecht viel. Der Zehnten wird fahrlässig gereicht, so daß der Pfarrer und seine Hausfrau oft mit ihnen in Hader kommen. Als die Verordneten mit Schultheiß und Gericht darüber geredet, ist einer vom Gericht trotzig geworden, worauf er des Gerichts entlassen und vom Herzog mit dem Turm bestraft wurde. In Bernhausen ist der alte Schultheiß jetzt abgeschafft worden. Auf dem Kirchhof stand noch ein abgöttischer Ölberg, davor die Visitatoren ein Frauenbett gefunden; er ist abgeschafft worden. In Mellingen ist ein guter eifriger Pfarrer. Der dortige Kuhhirte hält Schule mit solchem Fleiß, daß er die Knaben wunderbarlich mit dem Katechismo, Singen, auch Lesen und Schreiben instituiert. Jung und Alt hat eine gute Ordnung mit dem Kirchengehen. In Blochingen hat es Pfarrers und Schulmeisters halb keinen Mangel. Gericht und Rat sind gutherzig; nur einer des Rats ist, weil er acht Jahre nicht zum Nachtmahl gegangen, des Rats entsetzt worden. In Denkendorf geben sich Probst, auch Gericht und Rat gegenseitig ein gutes Lob. In Zell-Altbach ist der Pfarrer etwas fahrlässig im Studium. In Heumaden steht es mit Pfarrer, Schulmeister, Gericht und Rat gut. In Ruith ist ein feiner, gelehrter, fleißiger Pfarrherr, auch eine feine Ehrbarkeit, die fleißig zu Kirche und Nachtmahl gehen. Ein Mann, der sich gebrannt,

hat einen Segen gebraucht, wofür er um drei Pfund in den Armentasten gestraft wurde; der segnenden Frau wurde für das nächste mal fünfzig Pfund Strafe angedroht. In Gaisburg steht es mit Schultheiß, Geschworenen und Gemeinde wohl. In Feuerbach ist der Pfarrer fleißig; daher auch bei der Gemeinde wenig Mangel. Eine Frau, die nicht zu Predigt und Nachtmahl geht (offenbar Wiedertäuferin), ist früher belehrt worden und sollte jetzt nach Stuttgart beschieden werden; aber der Schultheiß hat ihr fortgeholfen, weshalb er statt ihr zu Stuttgart im Gefängnis sitzt. In Steinenbronn könnte der Pfarrer wohl lehren, hält aber im Winter den Katechismus nicht, sondern geht nach Eßlingen und beladet sich mit Wein; er ist schon von zwei Pfarreien abgeschafft worden und ein Jahr oder drei vom Ministerium suspendiert und auf Besserung wieder angenommen worden. (Befehl: soll, wenn er sich nicht bessert, entlassen werden.) In Waldenbuch steht es mit dem Pfarrer wohl. Gericht und Rat gehen fleißig zu Predigt und Nachtmahl, aber ihr Trinken lassen sie nicht.



Briefe und Akten zur Geschichte der fränkischen Reformatoren.

Mitgeteilt von Pfarrer Bossert in Bächlingen.

Im Jahr 1831 hatte das Konsistorium in Ansbach als Synodalaufgabe ausgeschrieben: Die Geschichte der Pfarrei, bei welcher der Verfasser angestellt ist. Da war der als Pfarrer zu S. Jakob in Nürnberg 1858 verstorbene Alb. Fr. Bürkhauer, damals noch ein junger Kandidat, daran gegangen, die Geschichte der evangelischen Kirche Dinkelsbühls zu bearbeiten, indem er namentlich die ihm zugänglichen Urkunden und Akten des Stadtarchivs und der Kirchenpflege benützte. Das verleiht seiner Arbeit, welche er auf mehrfachen Wunsch in den Druck gab, einen dauernden Wert, der um so höher anzuschlagen ist, als Bürkhauer noch manche Quelle zugänglich war, über deren Verbleib gegenwärtig unangehelltes Dunkel herrscht, wie die sehr wichtige Sammlung: Etlich Ratschlag, Missiva und Vertrag von 1530 an. Dagegen scheint Bürkhauer den Sammelband, welchem die nachfolgende Serie von Briefen entnommen ist, nicht gekannt und benützt zu haben. Dieser giebt in seiner ersten Hälfte Religionsakten von 1568–1623, in seiner zweiten dagegen Briefe, teils zur Geschichte der Reformation Dinkelsbühls und zwar die Originale, welche in der Stadt eingingen, und die Konzepte der Schreiben, die ausgingen, teils eine bunte Zusammenstellung von Briefen anderer Männer der Reformationszeit wie Buzer, Bruckner, Sleidan, den Brief von Herzog Ulrich an seinen Sohn Christoph vom 1. November 1537, sowie einen Brief Markgraf Albrechts nach der Schlacht bei Sievershausen. Letztere Brieffammlung giebt wenige Originale, vielfach Abschriften und meist Auszüge, die beiden letzteren von einer geschickten Hand aus dem Anfang des siebenzehnten Jahrhunderts.

Die Briefe, welche der Rat in Sachen der Reformation ausgehen ließ, enthielt der obgenannte Band: Etlich Missiva ff. in Abschrift, unser Sammelband giebt die Originalkonzepte des Kirchenpflegers M. Michel Bauers, die wörtlich mit den von Bürkhauer aus dem Missivenband Fol. 37b und 38 mitgeteilten übereinstimmen (S. 16 und 17). Der Missivenband aber kann mit unserem Sammelband nicht identisch sein, was schon die verschiedene Paginierung und der aus den Missiven zitierte Brief Bauers an den Bürgermeister Kösser vom 6. Januar 1534 S. 19, welcher in dem Sammelband fehlt, klar beweisen. So sehr zu wünschen wäre, daß dem Missivenband allenthalben nachgespürt würde, da derselbe ohne Zweifel auch die von Ad. Weiß gefertigte und von Augsburg nach Dinkelsbühl gesandte Abschrift der Augsburgerischen Konfession enthält und sicher noch eine reiche Anzahl anderer nicht auf die Reformation Dinkelsbühls bezüglicher Briefe giebt, so wertvoll ist doch das, was uns in dem Sammelband erhalten ist.

Die Briefe Martin Frechts aus seiner Gefangenschaft habe ich in den Württembergischen Vierteljahrshäften 1882 und 1883 veröffentlicht. Hier folgen nun Akten und Briefe, welche sich auf die fränkische Reformation beziehen und zwar mit Ausnahme von Nr. 16 auf die Dinkelsbühls.

Es möchte auf den ersten Anblick scheinen, als ob diese Schriftstücke nur lokalen Wert hätten. Allein schon die Ergänzung, welche die Brieffsammlungen unserer Reformatoren erhalten, wird den Forschern willkommen sein.

Die von Th. Bressel gesammelten und in den Anecdota Brentiana veröffentlichten Briefe von Brenz erhalten im Folgenden eine schöne Bereicherung. Von Lachmann in Heilbronn besitzen wir bis jetzt nur ganz wenig aus seiner sicher umfassenden Korrespondenz, umsomehr willkommen ist das kurze Briefchen Nr. 17. Adam Weiß, nahezu unbekannt im Kreise der Reformationshistoriker, die nur aus der dürftigen Lebensskizze Beesenmeyers (M. Beiträge zur Geschichte des Reichstags in Augsburg S. 116 ff.) etwas von ihm wissen, früher Lehrer der Theologie an der Universität Mainz, dann Reformator in Crailsheim und einflußreicher Berater des frommen Markgrafen Georg von Brandenburg-Ansbach und dessen Begleiter auf die Reichstage zu Speyer 1529 und

Mugsburg 1530, gewinnt, je mehr man ihn aus seinen Briefen und zahlreichen Gutachten kennen lernt. Vgl. die Zusammenstellung sonst bekannter Briefe von ihm in den Theol. Studien aus Württemberg Jahrgang 3, S. 315 f. und die Briefe an ihn ib. S. 317 ff. Jahrgang 4, 32. Die nachfolgenden Briefe und Akten bilden auch, wenn ich recht sehe, im Kleinen eine willkommene Waffe zur Verteidigung unserer deutschen Reformationsgeschichte, wie sie neuerdings notwendig geworden.

Waren wirs von alter Zeit gewöhnt, gegen das Werk der Reformation und seine Urheber von römischer Seite die schwersten Anklagen, oft tolle Ausgeburten einer unsaubereren Phantasie, vorgebracht zu sehen, so hat nun Janssen mit seinen Nachfolgern diese Arbeit mit feinern, aber schärfer geschliffenen Waffen der neueren Schule übernommen und das mit einer erstaunlichen Formgewandtheit, die es besonders mit der Vorsicht hält und gewichtige Anklagen nur halb andeutet, um auf jede Reklamation hin zu erklären: So wars nicht gemeint. Nach der Anschauung dieser Historiker war die Reformation etwas sehr Überflüssiges, denn mit Beseitigung der Mängel in der Disziplin wäre all den Jahrhunderte langen Klagen der Christenheit abgeholfen gewesen.

Nur Bosheit, Selbstüberhebung und besonders Eigennutz waren die Triebfedern der Reformation. In Württemberg begann „die christliche Ordnung“ mit Kirchenraub, der vor keiner Gewaltthat zurückscheut. Ja selbst der Reformator Schnepf will einen Teil der Beute haben¹. Daß die Reformation einem tiefem Sehnen des Volkes entsprochen habe, ist eine Flunkerei der bisherigen Geschichtsschreiber. — Von heiligem Gewissensernst, von treuer Hingebung an ein Werk, das nach ihrer Überzeugung Gottes Werk war, von Besonnenheit und Umsicht wird so wenig als nur irgend möglich bei den Reformatoren anerkannt. Dieselben zu den Besten unseres Volkes zu zählen, ist ein unberechtigter Anspruch.

Diese Anschauungen der ultramontanen Historiker müssen sich auch bei der Reformation im Kleinen bewähren, hier im Kleinen läßt sich genauer prüfen, was Wahrheit ist. Nun besehe man einmal die vorliegenden Akten und Urkunden aus Dinkelsbühl, die

¹ So Janssen.

zugleich die Waffe an die Hand geben, mit der man diese Art von Historiker, die sich in den Mantel der Quellenmäßigkeit kleiden, bekämpfen muß, nämlich den streng urkundlichen Beweis. Wo sind hier die Gewaltakte? Um 1000 fl. Gold erwirbt der Rat zu Dinkelsbühl das Besetzungsrecht der Pfarrei und damit die Möglichkeit, einen evangelischen Pfarrer zu bestellen. Ernstlich warnt Adam Weiß vor aller Überstürzung. Welch heiliger Gewissensernst spricht aus seinem Brief Nr. 1! Die Gemeinde sehnt sich nach der Ankunft des neuen Pfarrers und nimmt keinen Anstoß daran, daß er mit Weib und Kind kommt. Einer solchen Gemeinde wird doch das Evangelium nicht aufgedrungen. Bei der Wahl des Pfarrers sehen wir Brenz und Weiß alle Treue und Hingebung, große Weisheit und Umsicht an den Tag legen. Und der erste evangelische Pfarrer macht den beiden Männern alle Ehre. Ein gereifter Mann, bewährt im Kirchendienst, den er unter Aufgabe eines bequemen, fetten Kanonikats übernommen, weiß er sich bald das Vertrauen von Rat und Gemeinde zu gewinnen, ja auch entschiedene Gegner auf andern Sinn zu bringen (Bürkhauer S. 19). Als Dinkelsbühl nach des Kaisers Sieg bei Giengen 1546 den ersten Anprall der Kaisermacht auszuhalten hatte und sich ins Interim bequemen mußte, da zieht der betagte Mann mit Weib und Kind ins Elend und stirbt in Württemberg.

Nehmen wir noch dazu den Kirchenpfleger Bauer und den Gastwirt Harscher, der theologische Schriften studiert, auf dessen Tüchtigkeit und Redlichkeit Weiß alles hält, und wir bekommen die Freude, den Gegnern der Reformation zuzurufen: Wohlauf, zeigt uns auf eurer Seite auch solche Theologen und solche einfache Laien in der Reformationszeit. Halten wir dagegen die Schilderung ihres „Besten“, wie Justus Jonas ihn in seinem Bericht über das Gespräch in Worms nennt (Kawerau, Briefwechsel des Justus Jonas 1, S. 422 ff.), Johann Eck, sehen wir nur, wie er bei einer so wichtigen Versammlung wie in Worms auftritt, und wir wissen, daß jede weitere Forschung in den Quellen nur das Eine bestätigt:

Das Wort sie sollen lassen stahn
 Und kein Dank dazu haben.
 Er ist bei uns wohl auf dem Plan
 Mit seinem Geist und Gaben.

1. Adam Weiß an Harscher.

Der Rath zu D. soll sich der Verantwortlichkeit in Besetzung der Pfarrei bewußt werden. Ordnung von Privatangelegenheiten.

Crailsheim, 1532. März 10.

Dem Erbarn Hans Harscher, Burger und Gastgeber zu Dinkelspühl, meinem besonder vertrauten Freund zu eigen Hand.

Gottes Gnad zuvor und mein ganz willige Dienst. Lieber Harscher, besonder guter Freund, nachdem ir mich zum östern gebeten und ersucht habt, etlichen gutherzigen auß dem Rath zu schreiben und ermanen, daß sie ire arme trostlose underthan mit einem gotsfurchtigen gelerten Hirten wölten versorgen, dieweil das pfarrlehen nun in iren Henden sey ff., hab ich der sach baß nachgedacht und kann bei mir nit erfinden, das ichs mit gutem gewissen und frucht thon könn oder mög auß ursachen: dieweil einem pfarrherrn vil mer gepurt nach dem befelch Christi nit allein zu leeren als ein prediger, sonder auch mit ernst on forcht eyniger menschen thetlich zu handeln als mit abstellung der gotslesterigen Seel- und ander winkelmessen, todten und heiligen fürbitten und anrufen, und uffrichtung des waren gebrauchß der heiligen Sakramenten ff., welchs aber keinem (besorg ich) von ewer Oberkait gestattet mögt werden. So wurd auch kein frummer Mann die pfarr anderß annemen, man vergönne im dann nach der Leer Christi zu leeren und auch handeln. Darumb wuo ewer Oberkeit nit wölt zulassen, nach dem Wort on schew zu handeln (als si vor Gott schuldig sein, dieweil das pfarrlehen nun an sie kommen ist), so wer in vil besser und vor Gottes gericht treglicher, das andere sich vergriffen in annehmung oder uffsetzung eins wolffs oder mietlings über die herd Christi dann, das si selbs (weil si es macht haben) solten auß menschenforcht irer unterthan edle und mit dem blut Christi erkaufte seelen befehlen einem Teufels apostel und bauchdiener. Gott geb inen zu erkennen, was großen und sörglichen ampts (nemlich ein diener und außteiler der geheimniß Christo zu erwelen) si sich unterfangen haben. Dann wuo si nun die hohen gnad und segen Gottes wurden (das ich

¹ Am 28. Februar 1532 hatte das Kloster Roth (Mönchsroth) das Patronat der Pfarrei Dinkelsbühl an den Rat abgetreten.

nit hoff) nit achten und Gottes wort fein raum und gang nit lassen, so wurt nach dem wort des propheten anstat des segens fluch und ewiger zorn Gottes über si kommen, davor si Gott allezeit bewar und verleyhe in von herzen zu bitten umb einen getrewen arbeiter in der ernd Christi, wölchs das gewisest mittel ist. Mit unser vernunft, weyßheit und menschlichen anschlegen werden wir nichts fruchtbarlichs ausrichten. Gott helf uns allen.

Ich hoff alles guts zu etlichen frommen gutherzigen bei ewch des Rats als Mgr. Michel, Statschreiber, und wen ihr sonst fennt, recht zu Gott gesinnt sein. Der Herr verley sein kleinen Heufflin furtrucken oder wie Nicodemo in gotlose Handlungen je nit bewilligen. Amen.

Lieber Harscher, ir mögt die vorige schrift meister Michel und andere, den ir verdrawet, wol lassen lesen, wer weiß, was der Herr thon will. Für das pferd schickt mir, was es werd ist, es kostet mich erstlich 12 fl. So hab ichs sieder Martini schwerlich erhalten. Man sagt mir hie, es het mir gern 15 oder 16 fl. golten; mit ewch mark ich nicht. Gebt 4 fl. von meinetwegen ewrem schwager Hans Abel und Lenhart Gözen¹ sagt, das er zu mir kum, ehe er jezo gen Frankfurt ziehe, so will ich in auch bezahlen. Hiemit Gott befohlen. Ewch und ewer liebe Haußfrauen grüssen wir freuntlich.

Dat. Sontag Mitterfasten im 32. jar.

A. Weyß, pfarrher.

(Dinkelsbühler Stadtarchiv Ref.-Acten 1566—1623, Bl. 161—162).

2. Weiß an Harscher.

Weiß Gattin reist nach Nürnberg. Des Bürgermeisters in D. Vorgehen. Die Schrift des Joh. Campanus. Weiß bittet um neuerschienene theologische Schriften.

Crailsheim, 1533. April 24.

Hanßen Harscher, Burgern zu Dinkelspühel.

Gottes Gnab zuvor.

Lieber Harscher, besonder guter freund. Ich hab mich lassen

¹ Von Hans Abel kauft Weiß nach seinem Haushaltungsbuch 1530 für 4 fl. Tuch, von Lenhart Göß allerlei Spezerei, auch Ingwer für 3 fl. 2 Pfund. Delanatsregistr. in Crailsheim.

bereden, das ich mein hausfrawen mit des pfarrhers zu Rosfeld weib gen Nürnberg zu irem Hauswirt führen laß. Bitt euch, wöl- lents nit auffhalten. Im widerkeren möcht si übernacht bei euch bleiben.

Emers burgermeisters ungeschickt Handlung, in der kirchen geübt, hab ich vernommen und lob Got, das solchs der unsern kainem widerfaren ist; man halt nur still. Si werden sich selbs wol zu schanden machen und grewlich anlauffen an dem eckstein gewißlich.

Es hat der Sathan abermals erregt einen niederlender Joannes Campanus¹ genannt, welcher im büchlin (das er nennt Restitucion göttlicher schrift) grewliche götslesteriche irrthumb außsprent wider die heiligsten Dreyainickait, wider die ewige gothait Christi ff., haist den edlen Luthern ein verfluchten gottes, helt mit keiner Sect vom Sacrament des leibs und bluts Christi ff. und wer nit gut, das es unter die ainseitigen außköme, also schen verstellt sich der teufel darinnen, das in nit ein jeglicher merken kann. Aber ich hoff, der Herr werd in durch sein erwelte werkzeug Luther und Philipsen ans liecht bringen und öffentlich zu schanden machen. Amen. Sölchs mögt ir wol anzeigen meinem lieben Herren und freundt M. Michel Bawern, welchen sampt allen frommen Gottliebenden Christen bei euch der Herr woll sterken und erhalten bis ans end bei seiner warhait. Amen. Habt ir ein vbrige entschuldigung der predicanten zu Frankfurt ubers Luthers schrift² und was sunst news ist, schickt mir. Hiemit Gott befolhen.

Dat. Dunderstag nach Georgii. Im 33. jar.

Adam Weiß.

(Dinkelsbühler Stadtarchiv Ref.-Acten. 1566—1623. Bl. 163).

¹ Bgl. Hagen Geist der Ref. 2, 311.

² Bgl. Steiß im Archiv für Frankfurts Geschichte. N. F. 5, S 266. Die Schrift ist von Buper verfaßt.

3. Bürgermeister und Kirchenpfleger an Brenz.¹

Brenz und Weiß mögen sich nach einem evangelischen Pfarrer für Dinkelsbühl umsehen.

Dinkelsbühl 1533, September 18.

Dem Erwürdigen Herrn Joanni Brentio predigern zu Schwäbischen Hall, unserem lieben Herrn und freund zu angen Handen.

Gnad und fride in Christo unserem erhalter, auch unser ganz freuntlich und willig Denst send euch zuvor an bereynt.

Erwürdiger Herr und freund. Es ist euch zu gutten massen wol bewißt, wie unsere Herren, ain E. Rathe, mit grosser muhe und arbayt das Zuspatronatus und collation der pfarr zu Dinkelspühel eroberet haben. Nach solchem hat sich ain E. Rathe von ains pfarrherrn wegen mit anander befragt, nach ainem gotseligen und gelerten man zu trachten, damit ain oberkayt und ain ganze gemainde bey uns im haylsamen wort gottes und christenlicher leer und predig erhalten würde. Uff sollichs ist unser dienstlich und nachbarlich bitt an euch, wöllet uff christenlicher Liebe und guter nachbaurshaft euch in solcher großer sach bemühen und nach ainem man, so zu ainem sollichen pfarrampt geschickt und tugelich were, doch alles uff unsren kosten, forschung haben. So ir dann nun wissen hetten von ainem, der ain begird zu uns trüge, das ir uns sollichs wöllet zuschreiben, wöllten wir alßdann das dasich (sic) ainem E. Rathe furtragen und uff das furderlichst mit Ime handeln. Der besoldung halb versehen wir uns gentslich mit Ime wol außzukomen. So ir aber dikmals aines sollichen mans dhain wissen trugte (sic) und in mitler zeyt ainen erkiesen wurdet, ist unser ganz freuntlich bitt wie vor an euch, wöllet sollichs uffs erst uns zu wissen thon, und schreyben wir auch dergleychen eurem und unserem Herrn und freund Adam Weysen, pfarrherrn zu Crailsheim, das Ir beed wöllent allen nutzlichen vleis diß orts fürwenden. Das wöllent wir umb ewr Erwirthen mit ganzem willen und ungesparts Diensts vleiß zu verdienen nummer vergessen. Mit mer, dann seynt Got bevolhen.

Geben zu Dinkelspühel am 18. tag Septembris anno des XXXIII.

Mathias Kösser, alter Bürgermayster,

Michael Baur, Kirchenpfleger zu Dinkelspühel.

(Dinkelsbühler Stadtarchiv Ref.-Act. 1566—1623, S. 164).

¹ Gleichlautend am gleichen Tag an Weiß in Crailsheim.

4. Brenz und Weiß an Köſſer und Bauer.

Antwort auf den Brief vom 18. Sept.

Brenz und Weiß übernehmen den ſchwierigen Auftrag und ermahnen zum Gebet für dieſe Sache.

1533. September 20.

Den Erbar weyßen und fürſichtigen Herren Mathiß Köſſer, alten bürgermaister, und M. Michel Bauer, kirchenpfleger zu Dinkelspühel, unſern gönſtigen, lieben Herren.

Erbar, weyß und fürſichtig, Gottes gnad durch unſern Herren Jeſum Chriſt ſampt unſerem allzeyt willigen beraiten Dienſt zuvor. Gönſtig liebe Herren, wir haben E. W. ſchreiben, die verſehung des pfarrambts zu Dinkelspühel belangend, vernommen, und nachdem wir mit beſonder frolockung unſers Herzens vermerken, das ain Erbar weyßer Radt zu Dinkelspühel, unſer gönſtig liebe Herren, zu dieſer Handlung ains ganzen chriſtlichen, ehrlichen und löblichen furnemens iſt, verſehen wir unß ganz tröſtlicher hoffnung zu unſerm Herren Gott, er werde auß ſeiner unerförſchlicher barmherzikait hieerzu ſeinen göttlichen ſegen und reylich gedeyen gnediglich mittailen. So wöllen auch wir ſölchs allweg mit unſerm armen gebet vor Gott zu furdern geſliſſen ſein.

Und domit wir unſern dienſtlichen vleyß auch mit der that darzuthuen, ſo ſeyen wir auff E. W. beger ganz willig und urputtig (sic) nach einem feinen, ehrlichen, gelerten und frommen mann, der das pfarrampt in der löblichen Stadt Dinkelspühel chriſtlich zu verſehen tugentlich ſei, vleißig nachzudenken und E. W. uffs ſchiereſt, ſo unß möglich, widerumb anzuzeigen, wiewol E. W. unß hiemit nicht mit ainer ſchlechten geringen ſorge und bürde beladen hatt. Dann wir unß wol erinnern mögen, das zu ſölchem pfarrampt und newer zarten kirchen nicht ein neglicher newling noch vil weniger Sturmer, Bolderer oder funſt unerfarner und ungeſchickter man zu furdern ſey. So will auch allberaidt anſehen, an feinen, ſiſſamen kirchendienern mangel zu ſeyn. Jedoch ſöll an unſerm vleiß, ob Gott will, nicht feelen. Und dieweyl getrew arbeyter in der chriſtlichen kirchen mit ernſtlichem gebet von Gott zu erlangen ſeyn, verſehen wir unß, E. W. und alle fromme Chriſten zu Dinkelspühel werden hiezwiſchen mit ihrem gebet gegen Gott embſiglich anhalten (daſſelb auch in den predigen von den

kirchendienern on underlaß geschehen soll), damit einß erbarn weysen Rads göttlich fürnemen, auch irer Seelen hail und nuß dester fruchtbarlicher fortgehe und zu einem seligen end gedeye. Hiemit unserm Herrn Gott befolhen, und was wir einem Erbarn Radt auch E. W. und gemainer Stadt Dinkelspuhel gehorsamliehen dienst und freundschaft erzaigen können, wöllen wir allwegen ungesparter williger mühe erfunden werden.

Dat. am Abend Mathei des heiligen Apostels im Jar MDXXXIII.

E. W. allezent willige

Johann Brenz, prediger zu Schwäbisch Hall.¹

Adam Weyß, Lic. pfarrer zu Creilsheim.

(Dinkelsbühler Stadtarchiv. Ref.-Act. 1566—1623, S. 165).

5. Weiß an Köffer und Bawer.

Brenz erbietet sich, einstweilen nach Dinkelsbühl als Prediger zu gehen und dort zu reformieren.

1553. Oktober 1.

Den Erbarn, fürsichtigen und weysen Mathis Köffer, altem Burgermeister, auch M. Michel Bawer, kirchenpfleger zu Dinkelspuhel, meinen gunstigen lieben Herrn zu Handen.

Gottes gnad und alles guts zuvor sambt meinen ganz willigen Diensten. Erbar, weyß, fürsichtig, gönstige, liebe Herren. Als nechst verschiner tag E. W. meinem geliebten freund Her Johann Brenzen, auch mir, versehung der pfarr in Ewer Stadt belangend, ganz christlich geschriben und auch daruff unser antwurt empfangen haben, ist mir herzwischen von gedachtem Herrn Brenzen geschriben, welchs ich E. W. als frommen, gutherzigen christlichen Herrn zu furderung ewers gotseligen begerens vertrauter mainung nit hab wöllen bergen, und schreibt mir neben anderm nemlich, das er ewers christlichen furhabens ein sölch freyd hab empfangen, das er wolt ehe weib und kind ein zeyt lang lassen und helfen, ewer gemaind mit predigen und warem gotsdienst selbs versorgen. Geb der lieb Gott, das es möge geschehen. Nun mögen aber E. W.

¹ Weiß hat den Brief geschrieben und auch für Brenz unterschrieben.

sölcher hoher sach mit ernst sambt andern ewren radtsfreunden nachtrachten, ob es bei seinen Herren zu Hall zu erheben were, als ich hoff, man wurdet den man Euch ein zent lang, christlich Ordnung anzurichten, nit versagen, darumb er dann auch uffs höchst soll angesucht werden. So will auch ich darneben bei im hefftig anhalten, das die sach furtgehe, zuserst aber wöllend bei ewren kirchendienern verschaffen, das man on underlaß bey Gott mit gemainem gebett anhalt zu seliger endschaft dißer sach. Dann der Satan wurdet sich nit seumen, solch christlichß furnemen durch wunderlich weys zu hindern. Der Herr wöll im weren. Amen. Doch in dem allem wöllend mich nit vermehren¹ (sic), sonder als für euch selbs handeln, wie ir zu thun wol wissend. Befehlend E. W. hiemit der gnaden Gottes und mich Euch als meinen besonder lieben Herren, welchen ich nach allem vermügen zu dienen allezeit ganz willig und berait bin.

Dat. Mitwochs Remigii im XXXIII jar.

E. W. williger

Adam Weysß, Vic. pfarrherr zu Creilßheim.

(Dinkelsbühler Stadtarchiv. Ref.-Acten 1566—1623, S. 167).

6. Rösser und Bauer an Adam Weiß.

Antwort auf das Schreiben vom 1. Oktober.

Das Anerbieten von Brenz kann nicht angenommen werden.

Dem Erwürdigen und Hochgelehrten Herrn Adam Weiß, Licentiaten und pfarrherrn zu Creilßheim, unserem lieben Herrn zu Handen.

1533. Oktober 3.

Gnad und frid in Christo zubevor und unser freundliche und ganz geflissen Denste. Erwürdiger Herr, Ewr Schriften, deren Datum helt Mittwoch nach Remigii, haben wir mit sonderm freuden empfangen und ired inhalts vlenßig vernommen und geben Ewr E. hierauff zu versteeen, daz wir fur uns selbs von herzen und mit großer dankbarkeit daz christlich erbietten und den nachbaurlichen willen des Erwürdigen Herrn Joannis Brentii wollen annehmen, daz sein Er (wö es mit bewilligung seiner Herren zu Hall

¹ Von Märe. Sinn: wollt mich nicht nennen.

möchte beschehen) in aigner person mit verlassung weib und kinder ein zeitlang sich zu uns wölte verfügen, damit unser kirchen und gemain mit dem rainen wort gottes und waren gottesdensten christlich gelert und recht angericht würde. Des wir gegen sein Er. hohes vleiß bedanken. Dieweil aber unsere Herren und ratsverwanten nit ainerley gesinnet, wissen wir fur uns selbs solchs des Herrn Brenzen ganz christenlich furnemen bei ainem Ersamen Rat jektmals nit zu erhalten, wiewol wirs fur unser personen herziglichen und gern sehen wöllen, sondern mit allem ernst wir freundlich bitten und begern, laut unsers vorigen schreibens E. E. sampt dem Herrn Brenzio auß christenlichem gemüt und verstand, Jr wollt uns in dißem unserem und unserer kirchen merklichen anliegen nit verlassen, sonder ewr nachbaurlich hilf und getreuen Rat mitteilen, daz wir möchten zu furderung unsers pfarrdiensts ein gelerten, frommen man bekommen, der uns und unserer gemain mit heylsamer leer und heyligem leben vorgiang. Wo dann wir euch in mindern oder mereren fruchtbarlich wilfaren und gedienen kundten, solltet Jr uns ganz ungespart willig und geflissen haben.

Geben Freitag nach Michaelis anno im 33.

Mathias Rösser, alter Burgermeister,

Michel Bauer, kirchenpfleger zu Dinkelspühel.

(L. c. S. 166. Concept.)

7. Brenz und Weiß an Rösser und Bauer.

M. Bernhard Wurzelmann wird zum Pfarrer in Dinkelsbühl vorgeschlagen.

1533. Oktober 22.

Gottes gnad durch Jesum Christ sampt unserm alzeit willigen Dienst zuvor. Erbar, weiß, gönstig liebe Herren. Auf E. W. nechstgethone Beger haben wir unsers müglichen fleiß zum allergetreulichsten um ein christlichen tauglichen pfarhern gen Dinkelsbühel E. W. anzuzeigen nachgedacht. Und möcht vielleicht sein, das ettlich jung und der kunst halben gelert gnug, aber doch unerfarn, der kyrchenempter ungeübt menner erfunden wurden, so sich des pfarrampts in der löblichen Stadt Dinkelspühell underziehen wollten. Aber wan wir bedenken die gferlichen leuff, den glauben betreffend, so sich zu dißer zeit täglich yemehr und mehr yest mit

diefenn nezt mit jhenen ſchädlichen verdammlichen und auffrürifchen Irrthumben einreißen, ſo wiſſen wir auß vielen urſachen E. W. jezt kein jungen ungeübten man zu einem pfarrherrn zu furdern. Hierauff haben wir mit unſerem fleißigen nachforſchen einen frommen, gelerten, ſikamen und ziemlich betagten man außgedretten mit Namen Meiſter Bernhardt Wurzelman¹, der weyland ein Canonick des Stiffts im tall zu Wimpffen gwefen und daſelbſt das Canonicat vor ettlichen Jaren allein von der urſach wegen williglich verlaſſen, das er nach ſeinem beruff das heilig Evangelion chriſtlich predigen möcht. Iſt demnach in dem Mark genannt Schweiger, ligt ein meill wegs under Heilbrun auf dem Creichgaw, der Edelleut von Meyberg zugehörig, ein pfarher worden. Daſelbſt hatt er das pfarramt mit chriſtlicher leer und erbarem exempell ſeines lebens dermaſſen biß auff diſen tag verſehen, das beid ſein Oberkeit und pfarrfinder im mit ſonderem gunſt geneigt ſeyen.

Zu dem, das er in den Irrthumben den glauben belangendt ſich unſers erfarens allwegen ſo gſchicklich und chriſtlich gehalten hatt, daß darauß ſein wolgegründter verſtand in der rechten chriſtlichen leer von meniglich gſunds glaubens wol geſpüret iſt worden. Nachdem wir nun dieſen eegenannten Meiſter Bernhardt Wurzelmann zu dem pfarramt zu Dinkelspühell für vill ander tauglich und nützlich geachtet, haben wir in deſhalb erſucht und befunden, das er ſöllich pfarramt auff leidenlich weiß anzunemen und ſeines ganzen vermögens durch gotteß gnad und hilff zu verſehen willig und bereit ſein wöll. Hierauff zeigen wir denſelben E. W. hiemit zuvor an, darmit E. W., ſo es ſie für gut anſehe, im ferner, ehe weiter handlung mit im fürgenommen, nachfragen und ſeines weſens mehr kunſchaft erfaren möge. Was wir auch fürthin hierin auff E. W. beger erſchicklich ſein könden, wollen wir getreu außrichten. Dann E. W. dienſtlichen (vleiß)² allwegen zu erzeigen, wölln wir yeder zeit ungeſpartß fleiß willig und bereit erfunden werden. Hiemit unſerm HERRN Gott bevolhen. Der wölle

¹ Vgl. Luthers Brief De Wette 4, 645. Wurzelmann iſt Schnepfs Schwager, deſſen Gattin ſeine Schwefter.

² Bruch im Papier. Es ſtand wohl „vleiß“ an der Stelle.

seinen göttlichen Segen zu dem ganz christlichen fürnemen eins Erbarn Radts zu Dinkelspühell, unsrer gönstig lieben Herrn, gnediglich verleihen.

Dat. Mitwoch post Ursule anno XXXIII.

E. W. allzeit willig

Johann Brenz, prediger zu Hall,
Adam Weiß, Vic. pfarher zu Creilsheim.¹

(D. St.-A. Rel.-Acten f. c. S. 267)

8. Brenz an Bauer.

Begleitschreiben zu Nr. 7. Brenz dankt für übersandten Käse.

Hall, 1533. 22. Oktober.

Dem erbarn weisen und fürsichtigen Herrn Michaeli Bauer, burger und des Radts zu Dinkelspühell, meinem lieben Herrn.

Gottes gnad durch Jesum Christ sampt meinem alzeit willigen dienst zuvor. Weiser, gönstiger, lieber Herr, Ich hab die zween Kreuzkäse², mir zur vererung von euch zugeschickt, empfangen und gebürt mir so vill dankbarlich gegen euch zu sein, so vill Ich mich unverdient erkenne. Darum wa es mir möglich sein würdt, will Ich sollich vereerung von euch zu beschulden allemweg gesliffen sein. Ich hab auch hieneben sampt meinem lieben herrn und bruder pfarher zu Creilsheim dem alten burgermeister und euch geschriben und ein tauglichen pfarherrn gen Dinkelspühell anzeigt. Was nun einem Erbarn Radt zu Dinkelspühell, meinen gönstigen herren, gelegen sein wurdt, wündsche Ich unsers HERRN gottes gnad darzu. Wölle auch gern auf ewer wideransuchung und bevelh solchen angezeigten man gen Dinkelspühell schicken, das er sich dafelbst sehen, hören und mit Ihm handeln laß. Hiemit got bevolhen.

Dat. Zu Hall mitwoch post Ursule anno XXXIII.

Johann Brenz, ecclesiastes Hallensis,
ewer alzeit williger.

¹ Der Brief ist von Brenz geschrieben und dann von Weiß mit unterzeichnet.

² Kreuzkäse, die vom Kloster zum heiligen Kreuz bei Douauwörth auf seinen Schwaigen gefertigten Käse waren besonders berühmt. Schmeller.

9. Weiß an Bauer.

Begleitschreiben zu Nr. 7 und 8. Weiß dankt für Käse. Grüße an Harscher und den Schulmeister.

Crailsheim, 1533. Oktober 23.

Ornatissimo viro M. Michaeli Agricole, senatori ac aedili in Dinkelspuhel, patrono et amico summe observando.

Salus a domino Jesu. Que cum hoc cursore, ornatissime vir, Brencius et ego ad vos hujus causae primarios scribimus, videbis in litteris nostris. Pollicemur omnem operam. Vos nunc vestra diligencia rem procurabitis pro Christi gloria et urbis vestrae perpetuo commodo. Agite viriliter, confortetur cor vestrum, Dominus dabit foelix huic plantacioni et rigacioni incrementum. Amen. Exspectamus responsum.

Pro caseis nuper missis agimus ego cum costula mea ingentes gratias, non erimus aliquando¹ ingrati. Vale foelicissime cum uxore dulcissima, quam et reverenter salutamus.

Datae die Severi Anni XXXIII. Amicissimum mihi hominem Joannem Harscher et uxorem salutare non dedigneris, reliquos item pios, cum primis fidelem scolae vestrae ministrum etc.

T. deditissimus

Adam Weiss.

(D. St.-A. Rel.-Act. S. 169.)

10. Köffer und Bauer an Brenz.²

Dinkelsbühl, 1533. Oktober 24.

Gottes Gnad sampt unseren geflissen Densten. Erwirdiger Herr, Eur Schreiben von wegen ains pfarherrn, den Jr ernennet habt, haben wir seins Inhalts vernommen und sondere grossst freud drüber empfangen; der allmechtig wol seinen gedeien dazu geben mit angehenfter bit, wöllet auch auß christenlicher lieb vleyssig zu got flehen und bitten, damit solch christenlich furnemen gefurdert werd. Dann wir gedenken wol, wie sich der Satan hertiglich darwidersetzen werde, solch furgenommen handlung zu hindern.

Auch wöllten wir euch bei diesem bitten ein gründlich ant-

¹ Die Vorlage hat aliquā.

² Gleichlautend auch an Weiß.

wurt geben haben, haben wir uns noch nicht mit den unsern underredt, daß solchs uff den ratstag nit fürtragen ist worden. Aber uffs erst so wir können oder megen, soll euch die antwort, so sich ein E. Räte ainigt, zugeschriben werden. Versehen uns auch, ain E. Rat werd solchs gar nit abschlagen. Wir bedanken uns auch höchsts vleiß gegen E. E. solcher großer mühe und arbeit in solcher handlung von unsertwegen zu haben, wöllen auch solchs umb E. E. mit ganzem willen verdienen. Nit mer, dann seit got bevolhen.

Geben Dinkelspühel Freitag nach ursule anno 33.

Euer E. willig

Mathias Rösser, alter bürgermeister,
Michel Bauer, kirchenpfleger.

(D. St.-A. Rel. A. S. 170. Concept.)

11. Bericht Michel Bauers an den Rat über seine Unterhandlung mit Matern und Bernhard Wurzelmann auf Allerheiligen 1. November 1533.

Nachdem Ich gen Hall kommen und dem Herrn prediger daselbst mein abfertigung von meinen gunstigen lieben herrn, ainem E. Rathe zu Dinkelspühel, des angezangten Magister Bernharts Wurzelmanns halben zum pfarrampt gen Dinkelspühel zu beruffen und zu handeln furgehalten, hat er mir angezeygt, daß der Stat-schreiber zu Hall sey Maister Bernharts bruder und hab von Im bescheyd und gewalt von seinetwegen zu handeln. Als nun der Statschreyber durch den prediger beruft und Ime die ursach meiner ankunft furgetragen, hat er sich von seins pruders wegen der sache underfangen und darauff gefordert, Ime zu eröffnen, so sein pruder Maister Bernhart gen Dinkelspühel zum pfarrampt berufft söllt werden, ob er auch Caplön oder helfer halten, ob sunst die pfarr ander kosten tragen müsse. Hab ich geantwurd, er werde müssen ain helfer in dem pfarrhoff mit kost und belomung erhalten, sonst wisse ich keinen frembden kosten, dann was seiner aigin person zugehörig sein werde. Hab demnach von dem Statschreyber begert, mir anzuzeygen, w3 fur die besoldung gefordert werde. Also hat er sich gewangert, zersten¹ zu fordern, mit der anzeyg, er hab kein

¹ Zum ersten.

wissen, wie theur es zu Dinkelspuhel sey. Hat von mir begert, ime anzuzeygen, was meine Herren ainem pfarrherrn fur sich und ainem helfer zu geben gewilligt seyen. Und als diser Strit ain weyl gewertt vnd weder der Statschreyber fordern noch ich etwas anbieten wollte, hab ich doch zuletzt zwanzig und hundert gulden angeboten mit diesem anhang, das ich erhoffe, nach dem es wolfeyle Zerung zu Dinkelspuhel sey, es werden sich zwuo person, pfarrherr und helfer, eerlich darvon wol erhalten mögen. Das hab nun der Statschreiber etwas weit geworfen und furgewendet, wie Mayster Bernhard uff seiner iezigen pfarr bey den hundert gulden ainkommens uff sein aigen person hab und getrau, weyter mit denselben gulden zu Schwengern zu kommen, dann zu Dinkelspuhel mit hundert und dreissick, und wo er von gutten freunden mit gottlichem beruff darzu nicht bewegt und geren wollt helffen mit allem seinem vermugen, gottes glori und eere zu furdern, so söllt In kein sondere grosse besoldung bewegig gemacht haben. Hierauff hat er angezeygt, es gedeucht In, ain C. Rathe söllt sich nit beschweren, zweyhundert gulden ainem pfarrherren für sich und ainen helfer zu geben. Dz hab ich mich nun ser beschwert, es sey zu Dinkelspuhel unerhört, ain solch gros gelt ainem pfarrherrn zu geben. So seye auch die pfarr ainem Erbaren Rathe schwerlich mit großen kosten ankommen. Söllte (sic) dann meine Herren ainem pfarrherrn sovil geben, wurde (sic) sie in ein zwifachtigen kosten gesuret. Auch so versehe ich mich, Maister Bernhard werde sich dermaßen in anforderung der besoldung hallten, damitt man nicht spreche, die pfaffen seien genzig, es kunde sie niemants erfüllen. Darauff mir geantwurt worden, man trage gutt wissen, das bißhieher ain pfarrherr an ainem schlechtern ortt dann zu Dinkelspuhel von opfern, von seelmessen, von votiven, von sacramenten u. s. w. mer dann zweyhundert gulden gehapt, was söllt dann ainem pfarrherrn in so ainer loblichen reichstat zugestanden sein, und so Maister Bernhard ie sein nutz oder genz suchte, wölte er wol der pfarr zu Dinkelspuhel müßig geen, dweyl er ietzt uff seiner pfarr ain eerlich ainkommen hat und teglichs von seinem Junthern, der Ime mit sondern gunsten genangt, mer gewertig sein möchte. Zudem so versehe er sich, ain C. Rathe werde ain pfarrherrn nicht allein nach wirde und verdienst seiner

des pfarrherrns person, sonder vil mer nach der eer ains C. Rathes besolden, dann ein pfarrherr hab dannacht vil anlaufs, bed von frembden und anheimischen. Söllt er nun nicht vermogen, ainem armen ain stück prots oder ainem andern ain trunk weyns mitteylen oder, so er dasselb thet, sich in schuld zu schlagen, das wurde ainem C. Rathe schimpflich sein. Auch sey Maister Bernharden sein iezige pfarr sein Leben lang verschriben, dise Handlung aber mit der pfarr zu Dinkelspuhel erstrecke sich allain uff ain Jar zur versuchung, wie wol nun Mayster Bernhard dasselb nichtzit abschlecht. Es seyen auch iezund sterbend leuff zu Dinkelspuhel, wie wol er das nichtzit scheucht, so wisse er Statschreiber seines pruders halb nicht weniger dann zweyhundert gulden zu fordern. Das alles hab ich nun nach meinem besten vermugen meines kleinen verstands nach ainander verantwort und uff dißmal also beschlossen, darmit man doch seche, das ain C. Rathe, meine günstigen herren, gerren der sach recht theten, so wölle ich mich von meiner herren wegen begeben, anderhalb hundert gulden ain Jar zureichen. Das hat aber einmal nicht statt wöllen finden, ist nach vil red und gegenred bis uff die hundert und achtzig gulden kommen sampt der beholzung und heimfart, das dann ich bewilligt, und ist darbey abgerett worden. Als ich nun gen Haylprun kommen und Maister Bernharden zu mir gefordert, hat er in solch handlung bewilligt und uff weyhnachten will er mit der gozhilff uffziehen.

(Dink. St.-U. Rel.-Fol. 177 f.)

12. Bauer an Brenz.¹

Dinkelsbühl 1533, November 11.

Dem erwürdigen und von got gelerten Herrn Joanni Brencio Ecclesiastae zu Schwäbisch Hall, meinem lieben Herrn zu Handen.

Gottes gnad sampt meinen willigen Densten zu bevooran. Erwirdiger Herr, die Bestallung Maister Bernhart Würzelmans, so zu unserem pfarrherrn von euch ernennt ist, uff den beveld und gewallt von meinen Herrn, ain C. Rathe mir gegeben, habe ich montag² vergangen meinen Herrn und freunden eröffnet und wie C. Erwirden und mein Herr Statschreiber mit mir der besol-

¹ Concept von Bauer.

² 10. November.

dung halb gehandelt und abgerett, also haben sie es willig und gern angenommen. Dabei soll es beleiben. Auch ist ein groß verlangen nach maister Bernhart, wann er sich schon acht tag vor Weihnachten zu uns gethet.

Auch bedanken sie sich gegen E. Erw. höchsts vleiß der großen mühe und arbeit, so ir zu solcher Erkiessung eines pfarrherrn gehapt, wollen auch solchs mit willen umb euch verdienen. Hiemit got befohlen.

Datum Martini p. Anno im 33.

E. E. williger

Michel Bawr, B. zu Dinkelspühl (gestrichen: und gastgeber).
(D. St.-A. Rel.-A. S. 171).

13. Bauer an Matern Wurzelmann, Stadtschreiber zu Hall,
Bernharts Bruder.

Dinkelspühl 1533, November 11.

Dem Erbarn und achtbarn Herrn Materno Würzelmann, Stattschreiber zu Hall, meinem lieben Herrn und freund zu Handen.

Gottes gnad sampt meinen allzeit willigen Diensten zuvor. Lieber Herr und freund, nachdem ich freitags¹ vergangen von euch geritten, bin ich am samstag zu nacht heim gen Dinkelspühl kommen. Am montag ist Rat gewesen, also habe ich meinen Herrn und freunden unfere Handlung der besoldung halb Cures pruders Meister Bernhards, unseres pfarrherrn, fürtragen und ist also, got hab lob, bey der abred belieben, wie wol sich der Sathan heimlicher weyß mit seinen bösen lügen und listen geren darwider gesetzt het.² Das hab ich euch guter wolmeinung mit wöllen bergen; dann euch und den euern zu gedienen, bin ich ganz willig. Hiemit gott befohlen.

Datum Martini (ep.) 1533.

Euer williger

Michel Bauer, Burger zu Dinkelspühl.

(D. St.-A. Rel.-A. S. 171. Concept.)

¹ 7. November.

² Den Satz: Zum andern so hab ich unserm Burgermeister Hansen Eberharten den brieff überliffert, hat Bauer gestrichen.

14. Bauer an Weiß.

Dinkelsbühl 1533, November 12.

Dem erwidigen und hochgelerten Herrn Adam Weißen, Vic. pfarrherrn zu Grelßheim, meinem lieben Herrn zu aigen Handen.

Gottes gnad sampt meinen allzeit willigen Diensten. Erwidiger Herr, die bestallung Meister Bernharts Würkelmanns, so E. E., auch mein Herr Johann Brenz uns zu ainem pfarrherrn angezeigt, hab ich meinem Herrn ain E. Rat furtragen und dieselbig also, wie Irs gelesen, willig und gern angenommen und darbey lassen bleiben; darbey bedanken sich meine Herren gegen E. E. sonders vleiß der mühe so Ir unsers pfarrers gehapt, wöllen auch solchs mit ganzen willen umb euch verdienen. Das hab ich euch nit wöllen verhalten. Dann E. E. in dem oder gleichen zu gedienen, bin ich ganz willig. Hiemit got befolhen.

Dat. Martini papae am Jar 33.

Michael Baur, Burger zu Dinkelspühel.

(D. St.-N. Ref.-N. S. 71. Concept.)

15. Bernhard Wurzelmann an Bauer.

Schwaigern 1533, November 25.

Dem ersamen und weisen Michel Bauer, einem des Rats zu Dinkelspühel, meinem lieben Herrn zu Handen.

Gottes gnad sampt meynen schuldigen und willigen Diensten bevor. Günstiger lieber Herr. Nachdem ich von Brentio bin bericht worden, das meyn bestallung zum pfarramt zu Dinkelspüell und, was durch Eurer Weisheit deshalb verhandelt worden ist, von meynen Herrn, eynem Erbarn radt sey bewilligt und angenommen worden, hab ich sollich dem Ervesten Ludwigen von Meyperg, meynem gnädigen Junthern, eröffnet, der ime dann die Handlung auffß hechst hat mißfallen lassen und mit ungnaden angenommen, mir darauf zu verstehen geben, das ich in betrachtung vielveltiger gutthat, von seynem brueder sel. und ime mir bewiessen, solt demnach sollich billich aufferhalb seynes wiessens nit gethan haben, aber durch Brenzen schreyben, meyn verantwortung, auch guter herrn und freundt underhandlung ist er dahin betendingt worden, daß umb fürderung göttlicher glorie und Erhe auch in ansehung des christenlichen und löblichen fürnemens

eines erbaren radts zu Dinkelspül (er) mich mit gnaden will ziehen lassen. So mich nun der allmechtig Gott darzu berufen, daß ich euer pfarrher seyn soll, will ich mich verhoffen, unangesehen, daß ich mich zu sollichen hohen ampt untüchtig erkenn und weyß, er werd mich durch seyn geyst erleuchten und sterken, diessen beruff zu seyns namens glori, zur besserung seyner gemeyn auszurichten, tüchtig machen, dieweil er doch, was töricht ist, vor der Welt erwelt, auf daß er die weysen zu schanden mache, und was schwach ist für der Welt, erwelet, auf das er zu schanden mache, was stark ist. Ferners auf das ich vor Weyennachten bey euch sein mocht, so wer derhalb mein fleyssick bitt, wo es meynen Herrn gelegenheit seyn wurdt, mir auf zukünftig fronfasten eyn fur zu schiecken, auf das ich zwei bett, meyne bucher und was ich zu berlicher notturft nit geradten kundt, mit mir mocht hinaufbringen, oder ob ich gemelte fur, es wer eyn karch oder wagen, bey mir bestellen sollt, beger deshalb von euch als meynem günstigen Herrn eyn schriftlich antwort, mich darnach haben zu richten. Hiemit got befolhen, der euch zu seines namens glori und Erhe bei gesundtheit wöll erhalten.

Geben auf Katherine Anno im 33.

E. W. gehorsamer

Bernhard Würzelmann.

(D. St.-A. S. 172. Original.)

16. Bauer an Bernhard Wurzelmann.

Dinkelsbühl 1533, Dezember 6.

Dem würdigen und wolgelerten Herrn Bernhard Wurzelmann, pfarrherr zu Schwangern, meinem lieben Herrn und freund zu aigen Händen.

Gottes gnad sampt meinen allzeit willigen Diensten zuvor an. Lieber Magister Bernhardt, Euer schreiben montag nach Andree¹ mir zukommen, hab ich seins Inhalts vernommen und ein sondere freud darob empfangen, das der edel und erwest Ludwig von Meyperg euch mit gunst und genaigtem willen von Ime leßt kommen, deßhalb ich (wie euch und Brenzio wohl bewißt) ain große sorge getragen hab, aber wie Jr dann schreibt, durch guter Herrn und freund unterhandlung soliche ungnad bei ime abgelain

¹ 1. Dezember.

ist worden, daß ich dann meinen Herren und ratsfreunden angezeigt, darvon sie ein besonder gefallen gehabt mit erbietung, sollichß um sein Ernvesti mit willen zu verdienen. Zum andern der fur halben, so ir mir schreibt, schick ich euch aine bei zeigern diß briefß, werdet Jr aber noch ainer darzu bedorffen, gewinnet dieselbigen, dann meine Herrn ains C. Rathß meistens jekmals nach wein ausgefahren und ich euch nurt ein fur hab mugen zuschicken, wie wol Jr allain mir von ainer geschriben, daß Jr nichtzit dann, so euch zum notwendigsten, hinuffzuschicken willens send gewesen. Sieht mich vor gut an, daß Jr alles so Jr mugent, wöllent lassen füeren außgenommen dieß: betstat, peltern¹, und das ir bei euch theur genug verkaufen könnten, doch bei uns in einer solichen pelten² gut neu ding darfür mügent bekommen. Ist mir wol eingedenk, wie Brentius und Jr mit einander verlasten (sic?), daß Jr ein zeitlang ewer weib und kinder emperen wölltet, die nit anfangß mit zupringen, will ich euch nit verhalten, das solch mein gutbedünken were, ye er ihr mit einander kompt, je besser es were, so irß anders schicken könnten, dann es bei ainem erbaren Rathe, auch ainer gemainde kain ergernuß, wie wir dann sorg hetten, bringen wurd. Weiter beladent diesen furmann wol, dann wir haben mit ime gedingt umb ain ziemliche belonung. Wie Jr mit ainem andern furman zu dem werdet überainkommen, so ir anderst noch ains notdürftig werdet, wöllent wir mit ime der belonung halb außkommen. Ist auch mein vleißig bitt an euch, wöllent euch außß erst mit herauff verfügen, dann ain gemaind bey uns ain groß verlangen zu euch ist tragend. Hyemit seynt got bevolhen. Datum Samstag nach Barbarä Anno in 33.

Euer williger

Michael Bauer, Bürger zu Dinkelspühel.

(D. St.-U. Rel.-U. S. 173. Concept.)

17. Weiß an Bauer.

Weiß empfiehlt einen zum Abfall vom Evangelium neigenden Mönch.

Crailsheim 1533, Dezember 11.

Praestanti viro, domino Michaeli Agricolae, senatori ac aedili in Dinkelspühel, prudentissimo amico sibi valde colendo.

¹ peltern, Behälter, fränkisch = Schrank.

² Wälde, Kürze.

Salus a Domino. Exiticius ille monachus, qui has literas ad te fert, ornatissime vir, vix ex papismo egressus jam rursus vult ventris tantum caussa in eum locum pergere, ubi rursus missare et uxorem abnegare cogitur. Doleo valde et corripui hominem, sed frustra. Rogo itaque tuam humanitatem, digneris et tu quoque, hominem acriter objurgare, adhibe Harscherum nostrum. Tentate omnia, si forte per vos Dominus aliquid efficere dignetur. Ego, si ejus pertinaciam novissem, non recepissem eum hospicio. Jam plura scribere non potui, nesciebam enim, quod ad te divertere vellet. Thunts best, ob man dem teufel möcht den elenden man entziehen. Vale foelicissime cum uxore et omnibus piis. Uxor mea diligentissima (sic) te cum conjugate dulcissima salutatur. Cursim XI. Decembris Anni Christi XXXIII.

Tuae humanitati deditissimus

Adam Weyss, licent.

(D. St.-A. Rel.-A. S. 175.)

18. Lachmann an Bauer.

Heilbronn 1533, December 12.

Dem Ersamen und Achtbaren Michell Bamherren, radts und burgern zu Dinkelspüll, meinem besondern günstigen Herrn und Freundt.

Die gnad gottes durch Christum Jesum mit uns. Ersamer günstiger Herr, es wil Meyster Bernhardus dem Beruf gottes nachkommen. Gott verlenhe Sterk und ufferbauung, ist nit von noten, inen euch befehlen als ein Fremdlin und an dissem ort unbekannt. Dan einem bald lauffigen pferd ist sporens vergebens. Sein Junkherr hat in mit traurigem Herzen faren lassen, deshalb auch vor gutt ansehe, das die Herren von Dinkelspüll gegen dem Junkhern bedankten sich. Solt Irs im Besten versteen, weil genanter Edelman vast bei dem Churfürsten daforne und eyn ansehens hat zc. Darneben ist meyn vleysffig bitt, die außstendig schuld bei Jacob Meyers seligen verlaßne Witwe ewren knecht fordern lassen angesehen, das ich so lang gebetten. Hatt gemelts Jakob Meyers Schwiger verheypen vur ein fl oder sechs

Bech (? sic) zu schucken; wo solchs vorhanden, schucks die Fraw und las am gelt abgeen. Euch in groÿerem zu dienen, solt ir mich (mit Gott) gutwillig finden. Damit Gott dem Allmechtigen mit ganzem Dinkelspull trewlich befolhenn, der wol das angehept werck seins heyiligen Evangelions volstrecken bis an das end Im zur Glory, den armen betrubten gewissen zur sterck. Amen.

Aus Heylpronn uff Frentag nach Nicolai Anno 33.

Joh. Lachmann, e. williger.

Grüß mir D. Conraten mein alten constanten (sic)¹. Grewlich new Meer vom Land Wirtemberg und Heydelberg wurd euch sagen M. Bernhart.

(D. St.=A. Rel.=A. S. 174.)

19. Weiß an Bauer.

Wegen Abschaffung des Diaconus Blasius.

Creilsheim 1534, Januar 10.

Eximio viro M. Michaeli Agricolae, senatori in Dinkelspuhel, suo domino et amico syncero. Salus a Domino. Petiit nuper, ornatissime vir, M. Bernardus parochus vester, cum mecum pernoctabat, ut interea tecum agerem de abjiciendo diacono vestro Blasio, referebatque caussas, cur id jam in ejus ausencia commodius fieri posset. Cogitavi dein de ea re diligentius et videbantur adhuc aliqua obstare, quo minus id tuto fieri poterat (sic), quae omnia singulatim perscribere non consultum videbatur. Indicavi igitur mentem meam huic communi amico nostro Alberto Berlin, qui quicquid in hoc negotio tecum loquetur, per me datum crede. Siquid dein tu pro tua pia prudentia amplius significare volueris, semper poteris. Vale foelix.

Die Agathe anni XXXIII. Tuns Adam Weyss.

(D. St.=A. Rel.=A. S. 176.)

20. Bauer an Weiß.

Dinkelsbühl 1534, Juli 8.

Dem erwirdigen Herrn Adam Weißen pfarrherrn zu Creilsheim.

Gnad und fride von Christo unserem herrn und heyland sampt meinen allzeit willigen Diensten zuvoran bereit. Erwirdiger Her,

¹ Lachmanns unleserliche Hand erschwert die Lesung. Es läge nahe, companen zu lesen.

Ew. Er. ſollt wol vermeinen, ich het das Eiperlein in hend erkriegt, daz ich uff Ew. vielfeltig ſchreiben E. E. fogar nicht geſchriben, iſt warlich dhain ander urſach, denn meine größte tregin¹, daz ich ſo ungern ſchreibe. Nun ſoll E. E. vermeinen, nachdem Jr mir Her Hans Hüſelin² angezeigt habt, wo wir ainß Diaconi würden notürftig ſein, daz wir mit ihm verſorgt wern, und wie wir ine haben angenommen, will ich euch nit verhalten, daz er dieſe kleine Zeit ain ſolchen guten ruff überkommen hat und nit genugsam der ler und weſens halb von der gemaind geprieſen kann werden, welches mich ſonderlich erfreut hat, dann Blaſius mit ſeinen ſeltzamen praktiken, der gemaind bey uns verporgen, auch bei ihnen ain anſehen het und ich nit vermeint het, dennocht ſein alsobald zu vergeſſen wern. Denn ich förcht, er ſei noch der alten opinion, die reliquias sacramentorum betreffend, wie er ſie mit unſerm pfarrherrn gehalten, iſt wol nit von nöten, vil davon zu ſchreiben. Ich vermein aber, er ſoll ſich zu Jagſtheim anderſt halten, ſo er ſelbs iſt dominirend. Er kann warlich unter dhainem ſein. Item wie ſie unſer pfarrher M. Bernhard thut halten, und waß guts gerüchts und geſunder ler er iſt, iſt meniglich wol wiſſent, daz es zu erzelen unnöt iſt. Der allmechtig wol Ew. Er. und Herrn Brenz den ewigen lon geben. Zum andern iſt es warlich fruchtbarlich und erſchießlich, daz Jr, auch mein Her Brenz, unſer kirchen einmal beſehent, wie wol ich nit zweifel, es werdt das wort gottes darinnen rein dem völklin von unſeren kirchendenern furgetragen. Jedoch tragen ſie etlich Handlung des Capitels, auch anderer ſachen halb zu die Ceremonias belangent; waß darinnen fürzunemen oder anzurichten, wurt es hoch von nöten, daz Jr beed euch zu uns thonet. Deſhalb iſt mein denſtlich bitt an E. E. biß freitag zunächſt, ſo es anderſt euer gelegenheit wurd ſein, bei uns einzukommen, auch einest uns mit anander zu erlieben, und wie wol ich mich des orts dhains abſchlags verſeh, beger ich doch von E. E. bey dißem botten ein verſchriben antwurt. Dergleichen hab ich auch unſrem Herrn und nachbaurn Joanni Brenzen

¹ Trägheit.

² Hüſelin von Ellwangen, biß 1534 Pfarrer in Jagſtheim, kam nach Dinkelsbühl als Diaconus, während Blaſius als ſein Nachfolger nach Jagſtheim ging.

geschriben. Mit mer! Dann seit Got befolhen und grüßent mit eure geliebte Hausfrau ganz freuntlich.

Dat. Dinkelspühel, Kiliani episcopi im Jahr 1534.

E. E. allzeit williger

Michael Baur, Burger zu Dinkelsbühl.

(D. St.=A. Rel.=A. S. 185. Concept.)

21. Gutachten Wurzelmanns über die Pfarrrechte zu Schopfloch.

Es besitzten unsser hern und obern, eyn erbar radt zu Dinkelsbühl, als rechtmessich pastores der kirchen zu Schopfenloch das pfarrlehen desselbigen ortts. Non haben aber sie mitt des wollgebornen herrn Herrn Ludwigen grassen zu Ottingen, des gnadt die jurisdiktion zu Schopfloch hatt, als ordentliche pastores eyn Evangelischen pfarrhern in vermelte pfarr gesetzt. Non hatt aber N. von Hirnheim, der dan in gedachtem flecken ettlich hinderfessen und viliall hatt, in solliche pfarr gehorick, denselbigen verbotten, das man dem verordneten pfarrhern eyns erbaren radts wedder großen noch kleynen zehenden geben soll, spoliert also widder unsser hern inhabendt brieff und sigell, auch langwirigen rechtmessigen besiez und seyn selbs bekamdtliche eyns erbarn radts gerechtigkeit irs zehendens auß mechtiger vermeyntter ursach, vielgemellter pfarrher sey nit der alten religion, geb auch nit nach christenlichem prauch die hochwirdigen Sacramentt.

Hiemitt ist der von Hirnheim hiemitt schmelich Innuhren allen christenlichen stenden der augspurgischen confession, als ob sie kezer, auch sich der Sakrament nit christenliche geprauchten, so er doch hierinnen gewaldt und unrecht thutt, auch das wiedderspiell offendtlich am tag liegt und dieße Stendt irrer rechten christenlichen religion die höchsten zeugniß haben, nemlich das heylig gottlich wortt, wellichs ihe onlauckbar war ist.

Dorzu dasjennig, so der von Hirnheim attemptirt, ist endtgegen und zuwiedder dem Nurnbergischen friedenstandt, auch keysserlicher majestedt deklaration, wellicher klerlich angeleybt, das man zehenden, gullten, zinß und rendten geben soll an die ortt und endt, wie von altersher onangesehen, was religion eyn idlicher sey.

So ist auch im beyerischen bundt, in wellichem auch das bistumb Augspurg, auf das er sich referirt, under anderren irrer

bundniß capittell dießes eyngeluybt, daß fie follen und wollen den geiftlichen die zehenden, gullten, zynß und rendt geben und renchen an ortt und endt wie von alter her onangefehen, was religion eyn idlicher fey.

Es hatt fich auch kunidliche majestedt in furftentumb Wirttemberg laut vermeltß capitells zu thon niehe gewengertt. Dan wan eyner dem andern der strittigen religion halb nit bezahlen dorfft, wufften fiech die unffern zu irem nuß follicher exception auch geprauchten.

Wie wer aber den fachen zuthon? Resp. So unfer hern und obern an der Schmalkaldifchen eynnigung weren, bedorfft es nit viell beradtschlagung, dan man bedorfft follichß den haubtleutten der pundtnniß alleyn zu fchreyben, fo wer den fachen schon geradten.

Dieweyl aber unffer hern in gedachter eynnigung nit feyen, mochten fie fiech dieß von dem von Hirnheim am Camergeriecht beklagen, fo glaub ich, unangefehen, was biß hieher von innen parthenifcher weyß gehandelt worrden, diemeyll unffer hern fie nit recuffirt haben, fie follten fiech hirin unverweyßlich und der declaration gemeyß halten.

Es wer auch gut, daß man fiech bey denen von Sturnberg befragt, die auch, ob fie schon nit Schmalkaldifche feyen, von wegen der religion auch (sic) haben daß beneficium des friedenstandts der keyfferlichen Declaracion, was fie doch in glenchem fall thon welltent, dorzu hierin Irs radts begeren.

(D. St.-A. Rel.-A. Fol. 269 f.)

22. Neue Bestallung Wurzelmanns 1538, Februar 4.

Anno 38 Pfarrens alhie jüngste Bestallung. Actum Montag nach Lichtmeyß.

Ist Bernhardt Wurzelmann, damals pfarrer zu Dinkelspuhl, vor besammleten Raht erschinen, under anderm anzaigend, nachdem sich uf schierst kunftig Weyenacht sein Zeit, so er von einem Erbf. Raht ufgenohmen, enden wurde, bete er Ihne zu verstendigen, ob ein Raht ihne lenger zu einem pfarrer behalten wolt oder nit.

Darauf er auszutreten gehaißen, widerumb eingelassen und die Zeit als nemblich, ob er sein lebenslang alhie bey einem Raht

beleiben woll oder nit, in seinen willen gestellt worden. Uf solches Pfarrer angezaigt, es möcht Gott sein gnad entziehen, darvor doch Gott gnediglich sein well, daß es zu solcher enderung gerathe, daß er einem Raht ferner nit gelegen noch zu gedulden sein. Derhalben er etlich bestimbte Jahr leiden möchte.

Darauf ist er von einem Erb. Raht widerumb inmaßen wie vor, nemblich daß er nicht anders dann, was er mit biblischer göttlicher heiliger schrift alhier vor den menschen vertödigten und zuvorab gegen Got dem allmechtigen verantworten well, sechs Jahr lang die nechsten uf und nach einander folgend angenohmen worden.

Deßgleichen ist uf solchen tag von einem Raht beschloffen und nach gewöhnlicher Umbfrag ein lauter Mehrer worden, daß furohin die kirchenpfleger und der pfarrer den helfer uf etliche Jahr annehmen und die kirchenpflege des gelt ihme dem helfer geben sollen.

Abchrift aus dem alten weißen pergament gebundenen Buch: Statuta zusammengezogen in Gerichts und ander fellen anno 1538, gefertigt im dreißigjährigen Krieg.

(Dink. St.=A. Rel.=A. Fol. 175b.)

Zur Geschichte des Evangeliums in Oberschwaben.

Von Pfarrer Bossert in Bäcklingen.

Schüchtern gebe ich die nachstehenden Notizen aus der Hand, denn ich betrete damit den mir sehr entlegenen und etwas fremden Boden oberschwäbischer Geschichte, aber vielleicht lassen sich dadurch Andere ermutigen, die Geschichte der Reformation in Oberschwaben neu anzufassen, eine Arbeit, die sicher lohnt. Wohl besitzen wir für die Ulmer Reformationsgeschichte die schönen Arbeiten von Beesenmeyer und Reims Musterwerk. Aber die von Beesenmeyer gesammelten Reformatorenbriefe, die er mit seiner leserlichen Hand sauber aus den Originalen der Simlerschen Sammlung mühsam abgeschrieben, harren noch der Veröffentlichung. Von Frechts Briefwechsel habe ich ein Bruchstück mit Hilfe eines befreundeten Kollegen herausgegeben, aber seine übrigen Briefe sind noch sämtlich unbekannt. Das überaus instruktive Protokoll der ersten

Ulmer Kirchenvisitation ist noch gänzlich im Archiv vergraben, und doch würde dieses Protokoll uns ein Licht über die kirchlichen Gemeindezustände, über Sittlichkeit und Sitte im Ulmer Landgebiet geben, wie es in unserer Zeit hochemwünscht sein muß. Für Biberach sind wir auf das dürftige Buch von Essich angewiesen. Und was bieten Leutkirch und Isny an Darstellungen ihrer Reformationsgeschichte, welche den Bedürfnissen und den berechtigten Ansprüchen der Wissenschaft entsprechen? Das Büchlein von Hafner über Ravensburg ist wertvoll, man muß es dem Verfasser hoch anrechnen, daß er sich an die Entzifferung der Urkunden des städtischen Archivs gemacht, aber er wird auch noch die bisherigen Forschungen auf andern Gebieten für die Ravensburger Reformation verwerten müssen. Und wie steht es mit der Bodenseegegend, wie mit der Donaugegend um Riedlingen? Auf Philipp Melhofer von Crisikirch, eine völlig unbekannte Persönlichkeit, habe ich in Luthardts Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft Jahrgang 1884 aufmerksam gemacht. Aber wer weiß etwas von Dr. Zwicks Schrift an die Riedlinger (Weller, Rep. typogr. falsch: Neutlingen) „Geschrifft Doctor Johannis Zwicken an seyne yhm von got bevolhen vnderthonen zu Rüdlingen, anzöugend, auß was vnrechtmessigen vrsachen er von der Pfarrr daselbst abgestossen vnd ain anderer eingetrungen seye worden mit angehendter getrewer vermanung, wie sye sich fürohin gegen dem neuwen vermaintten pfarrer vnd seiner leer halten söllind, darinn er sie auch väterlich aller seyner leer in ayner summ erinneret vnd bey derselbigen zu bleyben getrungenlich vermandt. Anno M.D.XXVI jahr.“ 6 Bogen (Weller) oder 22 Blätter (Kuczynski)? Wie wertvoll Zwicks Briefe aus Riedlingen an seine Freunde für die oberdeutsche Reformation wie für die Geschichte Riedlingens sein müßten, bedarf keiner weiteren Begründung. Ungemein lehrreich müßte eine Geschichte der katholischen Kirche Oberschwabens und vollends eine aktenmäßige Kultur- und Sittengeschichte dieses Gebiets von der Reformation bis 1800 sein, selbst wenn sie erst aus Bruchstücken erwüchse, die sich auf einzelne kleinere Gebiete beschränkten. Die These Janssens, die in ultramontanen Kreisen so stark ausgebeutet wird, daß die katholische Kirche Religiosität, Sittlichkeit und Wohlstand hebe, der Protestantismus sie unter-

grabe, würde so eine Beleuchtung erhalten, die bei allen Freunden der Wahrheit auf den wärmsten Dank rechnen dürfte, besonders bei denen, welche die Frage nach den Grundlagen des Staatswohls verfolgen. Die nachfolgenden kleinen Notizen, welche meist nur nebenbei abgefallen sind, als ich die Archive und ältere Druckschriften für die Geschichte Kottenburgs während der Reformationszeit benützte, dürften mit ihrem unbekanntem Material vielleicht in der oberschwäbischen Diaspora eine freundliche Aufnahme finden. Voran stelle ich eine Frage, deren Beantwortung in Ulm wohl gelingen wird.

1. Der Verfasser des Sendbriefs eines jungen Studenten zu Wittenberg an seine Eltern im Land zu Schwaben.

Am Montag nach Vätare 1523 schrieb ein junger Student in Wittenberg einen, so viel ich sehe, bis jetzt wenig bekannten Brief an seine Eltern in Schwaben, um Luthers Lehre zu verteidigen. Der Brief wurde unter dem Titel: Ein Sendbrief von aym Jungen Studentten zu Wittenberg an seine ölttern im land zu Schwaben von wegen der Lutherischen leer zugeschrieben. Im Jar M.D XXIII (6 Bl.) in den Druck gegeben. Keim hat keine Notiz von demselben genommen, ob Beesenmeyer ihn kannte, kann ich nicht feststellen, mir ist er bei Abfassung der Abhandlung „Luther und Württemberg“ entgangen, was ich um so mehr bedaure, als er gerade in die freudige Begeisterung und den starken Glaubensmut der jungen Schwaben, welche zu Luthers Füßen saßen, einen Blick thun läßt.

Unser Student hatte mit der Eltern Erlaubnis die Universität Leipzig bezogen, die starke Vertreterin des alten Glaubens, die bei der Disputation Ecks sich unzweideutig auf dessen Seite gestellt. Bald aber ward ihm klar, daß auf der hohen Schule zu Wittenberg „der rechte lautere Brunnen der göttlichen Wahrheit haß durchgraben und ersucht sei, auch reiner aus dem Grund herfür gestrichen wird.“ Darum zog er nach Wittenberg, wo er „die rechte Arznei der Seele ergriff“ und wohl gelernt, „sich selbst und andere Kranken weltlicher Schäden der Seel zu gut“ zu helfen. Solches vernahmen sein Vater und seine Mutter mit Betrübniß, denn sie hingen noch der alten Lehre an, deren Losung ist: „gib her“. Sie vermeinten, ihr Sohn habe gar ein groß Übel und

eine böse Sache gethan, daß er zu Luther, „dem Verführer der Welt“, gezogen. Darauf schrieb ihm die Mutter einen heftig erregten Brief, in dem sie seinen Irrtum hoch beklagte, ihn bat, von Luthers Lehre wieder zu weichen, und ihn ermahnte, alsbald von Wittenberg abzuziehen, denn man werde Luther und die von Wittenberg überfallen und belagern und dann werde die Ruh mit dem Kalb gehen, d. h. der Verführer werde mit den Verführten verderben. In treuer mütterlicher Sorge schickte sie dem Sohn ein Amulet, um sich vor Verwundung durch Geschütz und anderer Gefahr zu schützen. Den Brief hatte die Mutter ihrem Sohn durch einen Kaufmann von Ulm geschickt: diesem gab der Sohn die Antwort mit, in der heiterer Studentenhumor und tiefer Glaubensernst sich mischen. Die Besorgnisse der Mutter, daß Wittenberg überfallen werden möchte, widerlegt er mit der vollkommenen Ruhe in Wittenberg. „Die sächsischen Bauern schießen einander nur mit Bierkannen und Knackwürsten.“ Luther und die Wittenberger tragen keinen Harnisch, ihre Ringmauer, die der Sturm drei Tage vor Thomä 1522 eingerissen¹, haben sie noch nicht gebaut. Die Steine dazu müßten wohl erst im Thüringer Wald auf den Bäumen wachsen, da die Ringmauer nur von Holz sei. Alle die bösen Mähren seien von „hochschreienden Gottesverfolgern“ erfunden. Man lüge von einem Dorf ins andere, warum sollte dann nicht von Sachsen bis Schwaben gelogen werden? Gott werde sein Wort, das Luther und die von Wittenberg verteidigen, verfechten. Schon früher hatte der Sohn seiner Mutter geschrieben, sie sollte um ihn keine Sorge haben, er wohne unter frommen, tugendhaften, friedsamem Leuten, und es gehe ihm durchaus wohl. Sie solle nur allein sich „mit Gott“ bekümmern und ihn ohne Unterlaß um göttliche Gnade und kräftigen Glauben bitten, dann würden sie mit einander hier und dort heilig und selig sein. „Ob wir gleich aller Mönche und Pfaffen Gugel und Rappen, Mäntel und Chorhemden, Fasten und Metten, Beten und Wachen, auch aller alten Weiber Rosenkranz, Psalter und Sturz (Trauerschleier) angestreift, auch viel geplappert und vollbracht hätten, möchte uns das nicht um das mindeste Pünktlein zur Seligkeit helfen.“ Das Vertrauen auf solche Dinge sei die größte Sünde auf Erden. Denn Gott macht aus Gnaden selig, die auf

¹ Ein mir unbekanntes Ereignis.

ihn vertrauen und glauben. Christus hat uns mit seinem Tod das ewige Leben erkauft, aber die ungelehrten Hirten und die geizigen Mönche haben gelehrt, wie wir mit guten Werken als Fasten, Beten, Beichten, Messstiften und Kirchenbauen den Himmel verdienen sollen, damit sie reich, groß, wohl gehalten und auch wohlgenügend bleiben. „Was wir ansahen im Glauben und im Ansehen Gottes, ist alles gut und Gott angenehm. So wir zu Acker gehen oder sonst im Schweiß getreulich arbeiten, auch mit Kindersäugen, Wischen oder Waschen oder was Arbeit es ist, das ist viel tausend mal besser, denn so ein Mönch oder Nonne siebenzig Jahre im Kloster gesteckt ist.“ Aus dem rechten Glauben fließen die guten Werke der brüderlichen Liebe Mat. 25 von selbst. Anrufung der Heiligen, die von der Erde abgeschieden, deren Geist in Frieden bei Gott wohnt, ist heidnischer Götzendienst. Verkehrt sind Wallfahrten nach Rom, St. Jakob, Aachen oder Einsiedeln. „Geh einer in seines Nachbarns Haus, sehe, was ihm fehlt und anliegt, helfe ihm, rate ihm und diene ihm, das heißt die Schrift die Heiligen heimsuchen und ehren.“ „Liebe Mutter, mein lieber Vater hat mir auch geschrieben, wie er auch ein guter Christ sei, den Glauben in Gott habe, das Evangelium wisse und oft gehört habe, wisse auch, was er thun soll. Wollte Gott, es wäre so. Ich habe seinen Brief etliche Hochgelehrten heiliger Schrift lesen lassen, sie können nichts vom Glauben in seinem Brief merken und sagen, er sei ein irriger Mann, der noch im verführerischen Gefängnis liege, für den man Gott bitten müsse, daß er ihn aus den bösen Stricken losmache.“ Für das Wächlein mit dem drin verborgenen Agnus Dei, das ihm die Mutter sorgfältig verwahrt geschickt, und das vor Schiessen, Stechen, Hauen, Fallen und allen derartigen Schäden bewahren könne, dankt der Sohn, denn er erkennt darin die mütterliche Liebe und freundlichen guten Willen. Aber solch Wachs helfe nicht mehr als anderes Wachs und sei ebenso Zauberei wie Palmen, geweihte Rauten, geweiht Salz und Wasser und Wachslichter. Daher bittet er, seinem Bruder kein solches Wächlein zu geben. Launig bemerkt der Sohn, ein westfälischer Bauer habe ihn neulich eine bessere Kunst gelehrt, die vor Geschütz, Streichen, Wasser und Feuer schütze. Das sei eine Wurzel, die man hinter dem Ofen grabe, und heiße: Weit hintan. Eine gute

Kunst wüßte er noch für die Mutter, wenn sie nämlich den Vater bäte, daß er ihn noch länger in Wittenberg lasse. Das Neue Testament, das Dr. Martin Luther verdeutscht und er der Mutter offenbar früher geschickt, möge die Mutter lesen und es männiglich lesen lassen. Der Sohn will demnächst nach Leipzig auf den Markt ziehen und, wenn der Markt sich gut anlät, daß er viel Geld löse, innerhalb vier Wochen einen braunen Filz kaufen. Mit einem Gruß an den Vater, die Schwester und Brüder und alle Freunde schließt der Brief.

Dem Verfasser dieses Briefes begegnen wir noch einmal, denn er ist der junge Student, welchem Heinrich Kettenbach, als er auf seiner Flucht von Ulm nach Wittenberg kam, sein Valet, seinen Abschiedsfermon an die Ulmer, zum Druck übergab. Allg. D. Biogr. 15/677. Es ist kein Zweifel, daß der Student seine Heimat in Ulm hatte. Der Vater scheint ein Kaufmann gewesen zu sein, dessen Waren der Sohn in Leipzig verkaufen half. Er studierte, wie es scheint, Medizin. Hätten wir eine Matrikel von Leipzig, so würde eine Vergleichung mit der Wittenberger Matrikel, die Förstemann herausgegeben, bald Gewißheit über den Verfasser geben. So muß es der Ulmer Lokalgeschichte überlassen bleiben, die Frage nach dem Verfasser zu lösen.

2. Der Einfluß der Ulmer Reformation auf die Umgegend.

1) In Göttingen, einer Patronatspfarre des Klosters Wiblingen, hatten die Ulmer dem altgläubigen Pfarrer die fernere Haltung des katholischen Gottesdienstes untersagt. Am 26. August 1531 erhielten die Fugger als Inhaber der Grafschaft Kirchberg, unter deren Schirm das Kloster Wiblingen stand, den Befehl, das Kloster im Genuß seiner Patronatspfarre zu schützen und dem Pfarrer zu befehlen, die Messe und alle alte christliche Ordnung weiter zu halten, allein die Ulmer fragten nichts nach dem Befehl der österreichischen Regierung, da sie unbestritten die hohe Obrigkeit in Göttingen hatten.

2) In Talmessingen, Dellmensingen, einst einem Hauptherd der Bauernbewegung des Baltringer Haufens, hatte der Ulmer Patrizier Jakob Gred schon 1538 einen „zwinglischen“ Prediger eingesetzt; ohne Zweifel hatte derselbe ununterbrochen

evangelische Nachfolger. So hören wir, daß Phil. Jakob Gred 1555 in Dellmensingen einen „sektischen“ Prediger hatte, nur heißt derselbe jetzt lutherisch. Österreich drang auf Abschaffung desselben, ohne etwas auszurichten.

3) In Weiler, einem Filial von Untertirchberg, Oberamt Laupheim, heute Unterweiler, war bisher nur eine Kapelle gewesen. Im Jahr 1545 hören wir, daß die Ulmer einen „neu sektischen“ Prediger daselbst angestellt und für denselben auf ihren Gütern ein Häuslein gebaut hatten, worin Österreich einen Eingriff in sein Hoheitsrecht sieht, da Weiler zur Grafschaft Kirchberg gehörte.

4) Im Jahr 1555 wird geklagt, daß Erasmus Rot zu Illerrieden und Eitelhans Besserer zu Schnürpflingen evangelische Pfarrer haben, welche Österreich vergeblich zu verdrängen suchte. Die Oberamtsbeschreibung kennt erst 1580 einen evangelischen Pfarrer in Schnürpflingen, von Illerrieden und Dellmensingen weiß sie nichts.

5) Georg Besserer hatte auch einen lutherischen Prediger zu Mohr angestellt. Die Lage dieses Ortes weiß ich nicht zu bestimmen. Der kaiserliche Landvogt Hans Werner von Raittenau war in Mohr eingefallen und hatte den Prädikanten gefangen genommen und weggeführt. Am 31. Juli 1563 erklärt die österreichische Regierung, Ferdinand werde schlechterdings keinen lutherischen Prediger in Mohr dulden.

6) Auffallend ist, daß K. Ferdinand am 3. September 1563 erklären läßt, er werde die Anstellung eines lutherischen Prädikanten in Holzheim, d. h. Oberholzheim, Oberamt Laupheim, durch die Ulmer nie und nimmer zulassen. Nach der Oberamtsbeschreibung Laupheim hatte der Spital zu Biberach das Patronatsrecht in Holzheim. Sollte vielleicht die Dorfbobrigkeit in den Händen der Ulmer Umgeltes und Roth gewesen sein?

3. Der reformatorische Einfluß Biberachs auf die Umgegend.

1) Am 19. Oktober 1531 wirft die österreichische Regierung den Städten Waldsee, Riedlingen, Saulgau, Munderkingen und Mengen vor, daß sie die königlichen Mandate gegen die lutherische Sekte ganz „liederlich“ halten. Etliche sechs oder sieben Bürger von Riedlingen waren in Biberach zum „ver-

meintlichen“ Nachtmahl gegangen. Zwar hatten die Niedlinger diese Kommunikanten nach ihrer Rückkehr gefangen genommen, aber sie ohne weitere Erkundigung und ohne jegliche Strafe der Haft entlassen. Etliche von Munderkingen waren auch in die Städte gegangen, wo man „die verführerische Sekte hält“, um die Predigt zu hören, hatten in Munderkingen deutsche Gefänge angestimmt, über Glaubenssachen disputiert und das hochwürdige Sakrament, d. h. die Messe verachtet, ohne daß man dieselben zum Verhör oder zur Strafe eingezogen hätte. Man hatte ihnen Alles ruhig nachgesehen, da sie den Ratsfamilien verwandt waren. Schon hörte man in den Donaustädten die Glaubensfreiheit als Grundsatz verteidigen, man dürfe es nicht verbieten, Gottes Wort zu hören.

2) In Laupertshausen, Oberamt Biberach, war der Pfarrer c. 1533 oder Anfang 1534 „vom christlichen Glauben gestanden“ und hatte angefangen, wider die Messe zu predigen. Seine Wohnung hatte er in Biberach genommen, da er wahrscheinlich ein Biberacher Stadtkind war und vor den Angriffen des österreichischen Landvogts im Pfarrhause in Laupertshausen nicht sicher war. Zu den Gottesdiensten begleiteten ihn die Biberacher nach Laupertshausen. In der Gemeinde war keine Anhänglichkeit an den alten Glauben. Selbst der Ammann (Schultheiß) hatte am Sonntag in der Ernte Garben gebunden, und etliche Bauern in Ellmannsweiler hatten an dem altkirchlichen Feiertag Mariä Magdalena gearbeitet. Österreich, unter dessen hohe Obrigkeit Laupertshausen gehörte, verbot am 17. März 1534 den evangelischen Gottesdienst, ob schon damals mit Erfolg, kann ich nicht konstatieren.

3) In Bühl bei Roth, Oberamt Laupheim, predigte ein einfältiger Schäfer die lutherische Lehre und griff die „christlichen Auffsätze und löblichen Bräuche der wahren Religion“, wie man in Innsbruck sich ausdrückte, heftig an. An glaubigen Zuhörern fehlte es nicht. Deshalb erhielt der österreichische Landvogt am 8. Juni 1534 den Befehl, den Schäfer ohne Rumor gefangen zu nehmen und ihn nach Ravensburg zu führen.

4) In Stafflangen hatte der Biberacher Bürgermeister Christoph Greter den alten Pfarrer abgesetzt, die Messe abgeschafft, das geweihte Taufwasser weggeschüttet, die Bilder hinweggethan,

das „Hochwürdige“ samt dem heiligen Öl aus den Kapseln und silbernen Büchsen geleert und sie in Säcken und Geschirren dem alten Pfarrer um den Hals gehängt und ihm gedroht, wenn er diese Dinge nicht aus der Kirche entferne, wolle er noch anders wider ihn verfahren. Österreich verlangte 1539 die Wiedereinsetzung des alten Pfarrers, aber 1545 war noch ein lutherischer Pfarrer ungestört im Amt. Es scheint, daß die ganze Sache in Innsbruck Jahre lang vergessen blieb, denn am 25. April 1545 bekam der Landvogt einen Verweis, weil er nicht berichtet habe, daß Greter den alten Pfarrer vertrieben und einen „der neuen Lehre anhängigen“ eingesetzt habe. Sehr zweifelhaft scheint mir, daß Stafflangen schon 1548 wieder katholischen Gottesdienst hatte, wie die Oberamtsbeschreibung Waldsee S. 213 angiebt.

5) Von den Nonnen in Gutenzell, die in vielfacher Beziehung zu Biberach standen, machte sich 1542 die Besorgnis geltend, sie möchten, nachdem sie mit ihrem Vermögen übel gehaust, vom katholischen Glauben abfallen und der ganze Konvent möchte auseinander gehen.

4. Die evangelischen Herren von Freyberg in Justingen.

1) Es ist bekannt, daß Georg Ludwig von Freyberg in Justingen einen evangelischen Prediger hatte, wie er denn auch zu den treuesten Freunden Kaspars von Schwenkfeld gehörte. Der lutherische Pfarrer in Justingen aber wußte auch in Schelklingen Anhänger zu werben, so im Wirtshause und in andern Häusern, weshalb ihm von der österreichischen Obrigkeit das Betreten des Orts 1537 verboten wurde.

2) In Griesingen hatte das Kloster Salmannsweiler, heutzutage Salem, den Pfarrsitz von Herzog Albrecht von Österreich geschenkt erhalten, die Freyberg aber hatten dort Unterthanen. Darum hatte Luz von Freyberg in Griesingen jedenfalls vor 1540 einen „neufektischen“ Prädikanten angestellt, die Altäre abgebrochen, die Tafeln mit Bildern entfernt und die Ornate weggenommen. Er hatte sich darauf berufen, daß der Abt einen zum Pfarramt völlig untauglichen Mann, einen Schreiber, nach Griesingen gesetzt habe. Der Abt, darüber von Österreich zu Rede gestellt, entschuldigte sich, der Klosterpfleger in Schemmerberg habe den Mann nur einstweilen in den

Pfarrhof gesetzt, bis ein Pfarrer vom Abt ernannt sei, um den Pfarrhof faktisch im Besitz zu behalten. Wie es scheint, stand die Bevölkerung auf Seiten des Freybergers, Österreich verlangte aber wiederholt 10. Dezember 1540 und 4. April 1541 Wiederanstellung eines katholischen Pfarrers. Der Freyberger mußte nachgeben.

3) Auch für seine Unterthanen in Heufelden, das bisher Filial von Ehingen gewesen war, aber einen Kaplan hatte, war von Luz von Freyberg ein lutherischer Prädikant angestellt worden, der sich nicht damit begnügte, den Heufeldern das Evangelium zu predigen, sondern auch den herkömmlichen Glauben und besonders die Sakramentenlehre der katholischen Kirche scharf bekämpfte. Deshalb erhielt der als Feldherr berühmt gewordene Konrad von Bemelberg, „der kurze Heß“, welchem Österreich die Herrschaft Schelklingen verpfändet hatte, den gemessenen Befehl am 15. September 1541, den Prädikanten, wo er ihn betreten könne, gefangen zu nehmen. Aber Bemelberg scheint kein Glück gehabt zu haben. Der Pfarrer blieb. Am 11. Januar 1546 mußte von Ge. Ludwig von Freyberg aufs Neue verlangt werden, daß er einen katholischen Priester nach Heufelden setze. Nach des Kaisers Sieg im Schmalkaldischen Krieg mußte sich Freyberg bequemen, einen Vertrag wegen Heufelden abzuschließen, mit dem Österreich 1548 befriedigt war.

5. Die Einwirkung der Reformation auf die katholischen Herrschaften und ihre Unterthanen.

So sehr sich Österreich in der Landvogtei Oberschwaben samt den zahlreichen oberschwäbischen Prälaten gegen die Reformation sträubte und dieselbe verfolgte, den Geist der Reformation konnten sie nicht bannen, sein Hauch drang auch über die Grenzpfähle und wirkte zunächst auf die Unterthanen, aber zwang auch die Herrschaften, in manchem Stück die alten Bahnen zu verlassen und ein Neues zu pflügen. Das zeigte sich nach verschiedenen Seiten.

1) Die Wiedertäufer. Die Predigt und den regelmäßigen evangelischen Gottesdienst konnte die katholische Obrigkeit verbieten, aber das Verlangen nach Gottes Wort ließ sich nicht verbieten noch unterdrücken. Die Sehnsucht nach Besserung der

Kirche war auch in Oberschwabens katholischen Gebieten erwacht, aber ohne Befriedigung geblieben. Was sich allenthalben beobachten läßt, daß sich, je weniger solche Sehnsucht auf ordnungsmäßigem Weg gestillt wird, umsomehr die Sektiererei regt, trat auch hier ein. Die katholischen Machthaber erwiesen sich als machtlos, die Täufererei von ihren Gebieten ferne zu halten. Aber es bewahrheitete sich, was der feurige Andreas Keller in Kottenburg am Neckar gepredigt: Den Römischen ist nicht gut widersprechen noch mit ihnen disputieren, denn sie haben scharfe Argumente, nämlich Scheiterbeugen und spitze Schwerter. So hören wir denn aus den Wiedertäuferchroniken, daß schon in den Jahren 1527—31 zu Waldsee vierzehn Wiedertäufer mit Wasser und Schwert gerichtet wurden, ebenso acht zu Isny mit Feuer, Wasser und Schwert. (Beck in den Fontes rer. Austriac. 43, S. 311). Aber all dieses Hängen und Würgen half nichts. Österreich verlor nur Unterthanen, schädigte seine Einnahmen an Steuern durch die Hinrichtung und Verbannung der Täufer, erntete Haß und tiefe Verachtung auch bei den Altgläubigen, denen bei diesen Blutgerichten graute. Darum war man froh, auf andere Mittel zu kommen, mit denen man über die Ketzer Herr zu werden hoffte, Mittel, zwar weniger blutig, aber nicht minder grausam und unwürdig und immer wieder ein Beweis, daß man nichts von der Macht in sich fühlte, von der der Apostel schreibt: Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwindet. Im Jahr 1535 wurde ein Oberschwabe Georg Staiger als Wiedertäufer eingezogen. Seine Heimat ist nicht genannt. Es wurde befohlen, bei ihm ein sonst von der vorderösterreichischen Regierung probat erfundenes Mittel anzuwenden, um ihn zum Widerruf zu bringen. Man sollte ihn mit Seilen binden, ihn entblößen, ihm darauf mit Seilen die posteriora bearbeiten und endlich ihn mit Ruthen streichen. (20. Juli 1535 an den Landvogt von Schwaben.) Wirklich blieb der Erfolg bei Staiger nicht aus, er widerrief, man hatte ihm buchstäblich den katholischen Glauben eingebläut. Aber damit war man nicht zufrieden. Er mußte am Sonntag während der Messe von der Kanzel aus die Widerrufsartikel, die ihm der Pfarrer Wort für Wort vorsagte, nachsprechen und in einer Urfehde beschwören, daß er künftig keiner Sekte mehr anhängen wolle.

Aber eine Schwalbe macht noch keinen Sommer. Die Neigung zur Sektiererei war mit der exemplarischen Behandlung Stai-ger's und seinem Widerruf nicht niedergeschlagen. Fast im Herzen der Landvogtei, in Waldsee, tauchte 1561 eine geheimnisvolle Gemeinschaft auf, deren Charakter aus den Akten nicht klar hervorgeht.

Nur so viel ist klar, daß es religiöse Motive waren, was die Leute zusammen führte. Die österreichische Regierung vermutete, daß sie es hier mit heimlichen Wiedertäufern zu thun habe, sie nennt dieselben die ärgerliche Gartenbrüdersekte. Sie griff stark um sich. Ihr Führer war Hans Braun, Kessler in Waldsee. Der Kessler, befahl die österreichische Regierung am 31. Jan. 1561, sollte gefangen genommen und wegen seines Glaubens, besonders „der wiedertäuferischen Sekt halb“ examiniert werden. Seine Güter sollten inventarisiert und seinem Weib und seinen Kindern ein Vormund bestellt werden. Ebenso sollte es mit seinen Jüngern gehalten werden. Sollten sie sich dadurch nicht abschrecken lassen, dann sollte man sie der Stadt verweisen. Mehr geben die mir zugänglichen Quellen nicht, aber es scheint der Mühe wert, dieser eigentümlichen Sekte etwas weiter nachzugehen.

2) Die Schärfung des sittlichen Urteils und die Besserung der Sitten. Es ist erstaunlich, die Unzahl von Mordthaten zu lesen, die sich in Oberschwaben in jener Zeit ereigneten und denen auch Pfarrer zum Opfer fielen. So wurde 1532 der Pfarrer Veit Scherpfer von Schemmerberg von einem Bürger aus Altheim ermordet, ebenso 1535 der Pfarrer von Hochdorf in der Vogtei Warthausen. Es waren das nicht Märtyrer ihres Glaubens, die heute sicher in dem an Heiligen so armen Oberschwaben in den Adelstand der Beati und Sancti erhoben wären, und deren Name zur schwarzen Anklage gegen die Evangelischen dienen könnte, sondern Opfer von Streitsucht, Wirtshausleben und anderen Dingen, die nicht gerade priesterlich sind. Über unpriesterliches Leben war viel zu klagen. Man muß es Österreich zugestehen, daß es in ehrlichem Eifer für den alten Glauben einstand und darum auch den Klagen, die sich gegen den Priesterstand und sein ärgerliches Leben erhoben, sowie den Klagen über Aberglauben und Mißstände im Leben des Volkes abzuhelpfen suchte,

so gut es einer katholischen Obrigkeit ohne Hilfe der Bischöfe möglich war. Denn auf Sittenzucht von Seiten der Bischöfe von Konstanz war nicht zu zählen. Sie bedurften selber derselben. Auch das sittliche Urteil der Laien war geschärft; wollte die geistliche Obrigkeit nicht einschreiten, so griff eben Schultheiß und Gericht selber zu. In Waldsee hatten im August 1557 ein Metzger von Waldsee und ein Mönch von Weissenau Unzucht und Frevel begangen. Da besannen sich die Waldseer nicht lange und setzten nicht nur den Laien, sondern auch den der weltlichen Obrigkeit entnommenen geistlichen Herrn gefangen, um ihnen den Lohn ihrer Thaten zu geben.

Ohne weitere Bedenken stellte die österreichische Regierung Klöster unter ihre Aufsicht und nahm Visitationen vor, zu denen man wohl ab und zu auch einen bischöflichen Commissär erbat, um nicht unhöflich zu sein, die man aber auch ganz ohne geistliche Mitwirkung vornahm. So wurde zunächst 1542 Kloster Gutenzell unter Aufsicht genommen, weil die dortigen Nonnen übel hausten, bald folgte das Frauenkloster Löwenthal im heutigen Friedrichshafen, das seine schönen Wälder verwüstete, um Mittel zum weiteren Wirtschäften im alten Stil zu bekommen. Besonders ging man der ärgerlichen Unkeuschheit der Priester und Mönche zu Leibe. Selbst die Säule des alten Glaubens, der gewaltige Abt Gerwig Blarer von Weingarten, dem Osterreich auch noch zur Prälatur von Ochsenhausen verhalf, mußte am 28. Januar 1545 von der Regierung hören: Etliche Conventsbrüder führen mit „Frauensbildern“ ein ärgerliches Leben, lassen denselben freien Wandel ins Kloster, ja gewähren ihnen Wohnung und Wesen bei sich. In erster Linie galt das freilich dem Herrn Abt, dem Oheim des Reformators Ambrosius Blarer, selbst. Denn er war mit seinen „Mönchsmägden“ stark berüchtigt, auch in katholischen Kreisen erzählte man sich die ärgerlichsten Geschichten über sein Treiben, selbst Notzucht gab man dort ihm schuld, vgl. die Chronik von Zimmern im Register. Prior und Convent waren dem Abt im Eifer für den katholischen Gottesdienst nicht ähnlich. Als das Schmalkaldische Heer gegen die Donau zog, hatte weder der Abt noch irgend jemand im Kloster den Mut, ein Märtyrer des katholischen Glaubens zu werden. Der Abt hatte sich beeilt, seine teure Person

in Sicherheit zu bringen und seine Herde zu verlassen, Prior und Convent aber hatten den katholischen Gottesdienst eingestellt und auch nicht wieder aufgenommen, als längst keine Gefahr mehr von den Schmalkaldenern zu befürchten war. Ebenso war es in dem nahen Weissenau; diesem Kloster mußte am 3. Januar 1547 gedroht werden, daß sämtliche Früchte des Klosters in der ganzen Landvogtei mit Beschlagnahme belegt würden, bis sie den katholischen Gottesdienst wieder aufnehmen würden.

Überhaupt war, sobald das Schmalkaldische Heer sich nahte, wenig treue Anhänglichkeit an die Gebräuche der katholischen Kirche unter dem Landvolk zu finden. Die Unterthanen der Klöster Heggbach und Gutenzell, auch die Bauern zu Schnaittenbach hatten an den Aposteltagen und den gebotenen Feiertagen während des ganzen Schmalkaldischen Krieges gearbeitet. Die Bauern in Mietingen hatten sich gegen das Kloster Heggbach freventlichen Hochmut erlaubt. Wahrscheinlich waren es die Nonnen von Heggbach, welche die Biberacher und den lutherischen Prädikanten in Mietingen als Urheber dieses Verhaltens der Bauern verantwortlich machen wollten.

Der oben angeführten Mahnung an den Abt von Weingarten vom 28. Januar 1546 war am 24. Januar ein ähnliches Schreiben an den Bischof von Constanz voraus gegangen, worin über das Leben der Weltpriester ernstlich Klage geführt wurde. Dieselben leben öffentlich in schändlichem Concubinat mit ihren Köchinnen und Mägden, sie bringen dieselben ungescheut mit zu Ladschaften (lassen sich mit denselben zu Gaste laden), zu Hochzeiten und andern ehrlichen Gastungen, was beim gemeinen Mann großes Argerniß erzeuge und besonders der Jugend Anlaß gebe, sich desto eher in ärgerliches Wesen zu begeben. Im Jahr 1563 war die österreichische Regierung zur Erkenntnis gekommen, daß eine Visitation des Klosters Wiblingen notwendig sei, da der Abt Augustin Widmann wegen übler Haushaltung berüchtigt war. Schon im Februar war die Visitation geplant, aber es hielt schwer, die bischöfliche Curie dazu zu bringen, daß sie einen Visitator absandte und einen Tag dazu festsetzte. Am 11. August 1563 sollte die Visitation wirklich stattfinden. Die österreichische Regierung gab dem bischöflichen Commissär zwei ihrer Beamten Christoph Böhlin

und Dr. Kessenring bei. Diese waren schon am 28. Juli instruiert worden, da die Absetzung des bisherigen Abts als sicheres Ergebnis der Visitation in Rechnung genommen wurde, sie sollten verhindern, daß der Bischof einseitig von sich aus einen neuen Abt einsetze und dazu einen fremden Mönch aus einem andern Kloster berufe, von dem zu befürchten wäre, daß er noch übler hause als der alte Abt, auch sollten sie das ordentliche Wahlrecht des Convents aufrecht halten. Diese Instruktion ist bezeichnend für das Vertrauen, das die österreichische Regierung in die Umsicht und die Gewissenhaftigkeit des geistlichen Oberhirten Marcus Sittich setzte, der allerdings Anlaß genug zu solchem Vertrauen bot.

Auch andern Mißständen suchte die österreichische Regierung unter dem Druck des reformatorischen Geistes zu begegnen. Bei S. Veitskirchlein auf dem S. Veitsberg bei Ravensburg war an S. Veitsstag große Kirch- oder Wallfahrt. Solche Kirchfahrten waren überall stark ausgeartet und dienten mehr der Viederlichkeit, dem Bettel und der Verschwendung statt der Erbauung. So hatte denn auch der Landvogt Hans Wilhelm von Laubenberg am 27. April 1542 nach Innsbruck berichtet, daß sich bei S. Veitskirchfahrt durch das zusammenströmende Volk „viele schändliche Übungen zutragen“, und der Regierung den Gedanken an eine Aufhebung dieser Kirchfahrt nahe gelegt. In Innsbruck wagte man zwar auf diese radikale Maßregel nicht einzugehen, aber man befahl, an S. Veitsstag den Gottesdienst zu halten, aber nach dem Gottesdienst ausrufen zu lassen, daß Scholderer, Spieler, Tänzer und das durchstreichende Bettelvolk und andere unnütze Leute, sowie diejenigen Krämer, welche nicht Baufeldnotdurft (die für den Ackerbau notwendigen Geräte) feilhaben, sich zu entfernen hätten und sich nicht auf dem Kirchtag finden lassen dürften. Dem Landvogt war damit nicht genügt. Nicht nur die Kirchfahrt, sondern der ganze S. Veitskult war ihm zuwider. Das spricht sich klar in seinem Vorschlag vom 30. März 1544 aus, man soll das „irdische“ Bild S. Veits aus der Kapelle entfernen und durch ein Crucifix ersetzen. Dieser Vorschlag eines kaiserlichen Landvogts an die österreichische Regierung beweist ganz klar den stillen Einfluß evangelischer Anschauungen auf katholische Kreise. Die österreichische Regierung trat dem Vorschlag keineswegs entrüstet ent-

gegen, wagte aber auch nicht, darauf einzugehen, da sie fürchtete, sich dem Vorwurf der Bilderstürmerei auszusetzen, da man sagen würde, S. Beitzbild sei umgestürzt und hinweggethan worden. Sie befahl darum, man solle ein neues Crucifix neben S. Beitzbild auf den Altar setzen, dann würde mit der Zeit S. Beitzbild abgehen können.

Man sieht, die österreichische Regierung war bemüht, das Verlangen der Unterthanen nach Reformation und Besserung des christlichen Standes einigermaßen zu befriedigen und so zum Schweigen zu bringen.

6. Der Prediger der Glaubensgerechtigkeit in Ehingen a. D.

Das Tridentiner Konzil war im Dezember 1563 auseinander gegangen, aber die Restauration des katholischen Glaubens und die Beseitigung evangelischer Anschauungen im Kreise der katholischen Priesterschaft war damit noch lange nicht gelungen. Im Jahr 1563 mußte der Pfarrer zu Rottenburg Abraham Sattler wegen des allerdings nicht genügend begründeten Verdachts lutherischer Lehre beseitigt werden. Ähnlich ging es in einer andern vorderösterreichischen Stadt, in welcher die Universität Freiburg das Patronatsrecht ebenso hatte, wie in Rottenburg, nämlich in Ehingen. Bürgermeister und Rat von Ehingen hatten nach dem Tod ihres Predigers Georg Schaller einen Ehinger Bürgersohn, Marx Manß, auf die Kanzel in Ehingen berufen. Manß war bisher Nachprediger (Prediger nach der Messe) bei den Barfüßern in Überlingen gewesen. Zu dieser Stelle hatte ihn der dortige Pfarrer Mag. Balth. Wurer (von Schömberg gebürtig), ein gelehrter Vertreter des katholischen Glaubens und später Weihbischof in Konstanz mit dem Titel eines Bischofs von Askalon, empfohlen. Manß hatte bald einen großen Zulauf des Volkes bekommen; je mehr der freisinnige Prediger in der Gunst des Volkes stieg, um so mehr wandte sich der Haß des Volkes gegen den streng altgläubigen Mag. Wurer, der mit Recht oder Unrecht Manß als den Urheber dieser nichtgünstigen Volksstimmung ansah und darin einen schweren Undank desselben fand. Bald bekam die Universität Freiburg von Wurer Berichte über die Predigten des Barfüßerpredigers, die ihn stark verdächtigten. Er bringe die obschwe-

benden Kontroversen auf die Kanzel und „gieße dabei seinen Unverstand aus.“ Gegen die altkirchlichen Zeremonien hatte sich Manz sehr vermessen geäußert. Ja er ließ sich vernehmen, er wolle die Überlinger erst den rechten Glauben lehren, und dieser Glaube sei der, welcher ohne Werke gerecht und selig mache. Die evangelische Tendenz in diesen Predigten ist unverkennbar, ebenso die Hinneigung der Überlinger zum Evangelium, da der große Anhang, den der Mann gegenüber dem einflußreichen und bisher hochangesehenen Wurer fand, sonst unerklärlich wäre. Wurer, der den Geist in Manz Predigten bald erkannte, ruhte nicht, bis die Barfüßer die Predigten in ihrer Kirche durch ihre Ordensbrüder thun ließen und der Rat den Manz abschaffte. Aber nun war Manz nach Ehingen gekommen, und es ist kein Zweifel, daß er dort in demselben Geist predigte. Die Universität Freiburg zögerte nicht, alsbald bei der vorderösterreichischen Regierung Manz wegen Irrlehre zu denunzieren. Diese nahm die Sache sehr ernst. Sie setzte voraus, daß die Ehinger Manz bona fide als katholischen Prediger angestellt haben. Am 20. Juni 1567 benachrichtigte sie den Hauptmann Albert Schenk v. Stauffenberg in Konstanz von der Sache und befahl ihm, selbst nach Ehingen zu gehen und mit Bürgermeister und Rat wegen Abschaffung des Manz zu verhandeln und, falls sie sich nicht willig zeigten, mit der Ungnade der Regierung zu drohen. Gleichzeitig befahl sie Bürgermeister und Rat in Ehingen, ohne die Sache, um die es sich handelte, näher zu bezeichnen, dem, was der Hauptmann persönlich mit ihnen verhandeln werde, genau nachzukommen, und setzte am 26. Juni 1567 den Cardinalbischof Sittich in Konstanz in Kenntniss, daß sie von den Ehingern die Abschaffung ihres Predigers verlangen wollen. Die weitere Entwicklung dieser Sache, die überraschend genug über die Ehinger kam, war mir nicht möglich zu verfolgen, aber als sicher steht fest, daß im Jahr 1567 zu Ehingen in der Pfarrkirche gepredigt wurde: Man wird gerecht und selig durch den Glauben und nicht durch die eigenen Werke.

7. Der Pfarrer zu Wangen.

Der österreichische Hof liebte es, die Prediger am Hof aus den vorderösterreichischen Landen zu beziehen, so 1536 Gall Müller

von Fürstenberg, den gewesenen Professor in Tübingen, 1542, Heinrich Müelich, 1549 Christoph Wertwein von Pforzheim, in den sechziger Jahren Propst Michael Zanger von Ehingen am Neckar und 1578 Andreas Koler von Rottenburg. Nun hatte K. Ferdinand wahrscheinlich zu Ravensburg am 24. Januar 1563 einen Prediger von Wangen, dessen Name in den Akten leider nicht genannt ist, einen Wangener Bürgerssohn, predigen hören, der ihm sehr wohl gefiel und von seiner Umgebung gelobt wurde. Nach Ferdinands Tod suchte man einen Hofprediger für Wien. Man erinnerte sich des gefeierten Schwaben in Wangen, zog aber bei der Wichtigkeit der Stelle vorher Erkundigungen über den Mann ein und zwar beim Landvogt von Schwaben, einem hochgeschätzten ruhigen Mann mit klarem Urtheil, Georg Zsung von Tratzberg, bei den Grafen Haug und Ulrich von Montfort und endlich bei Abt Gerwig Blarer von Weingarten, dem geistigen Haupt der Katholiken der ganzen Konstanzer Diözese. Die Berichte dieser Männer sind überaus charakteristisch für jene Zeit. Zsung berichtete am 26. August 1564, der Prediger zu Wangen sei ein fast beredter, „wesentlicher“ und ganz verständlicher Prediger, der wegen seiner gewaltigen Memoria, seiner schönen Disposition, Ordnung und Art im Predigen wohl zu loben sei, soll auch dieser Zeit etwas mehr denn zuvor eingezogen leben und sich eines ehrbaren Wandels befleißigen, also daß er nicht einen gemeinen, sondern einen fürnehmen Prediger abgebe. Aber er sei an Jahren noch ziemlich jung, kaum über sechsunddreißig Jahre alt. Sodann habe er sein Leben lang keine Grammatik studiert und sein Latein allein ex usu gelernt, auch sei er in patribus, wie bei jetziger Welt wohl von nöten wäre, nicht besonders versiert und belesen. Deshalb trägt Zsung Sorge, daß er für ein „solch hohes Ort“, wo ein Prediger erforderlich sei, der nicht allein zierlich predigen könne, sondern auch gelehrt, belesen, geschickt und resolut sei, seine Lehre gegen Jedermann zu verteidigen, und sonst in täglich vorkommenden Sachen bei dieser Zerrüttlichkeit christliche Antwort und Bescheid zu geben wüßte, noch etwas zu weich sei. Graf Haug von Montfort zu Tettnang berichtete, der Pfarrer zu Wangen sei „ohne sonder Klag“ vier Jahre sein Pfarrer in Tettnang gewesen; als die Pfarrei Wangen erledigt worden, habe er um seinen Ab-

schied gebeten, um die Pfarrei in seiner Vaterstadt zu übernehmen. Diesen verhältnismäßig milden Urteilen stehen zwei andere gegenüber. Graf Ulrich von Montfort zu Gwigg hat an dem Pfarrer von Wangen drei „fürnehme“ Mängel gefunden, nämlich 1) die Hoffahrt, die ihn dahin bringe, daß er sich selbst beredet, es könne niemand etwas, denn er; 2) daß er mit Weibern ein unpriesterliches Wesen und ärgerlich Exempel führe; 3) daß er auf der Kanzel und sonst nicht allweg in seinen Worten beständig sei: „denn ich selbst hab so viel von ihm gehört, daß ich nit glaub, daß er im Grund gut katholisch sei.“ Sonst habe der Pfarrer ein treffliches Ingenium, habe gleichwohl nicht sonderlich studiert, aber er habe eine gute Aussprache auf der Kanzel, daß es schade sei, daß er sein gut Ingenium und Aussprechen zu Zeiten übel anlege. Noch stärker als das Urteil des Grafen Ulrich klingt das des Abts Gerwig Blarer über den berühmten Prediger: homo est, qui plus loquentiae quam eloquentiae habet, plus etiam naturalis facundiae quam eruditionis. Er sei nicht besonders gelehrt und des Luthertums sehr verdächtig. Daß er in Gegenwart des Kaisers sel. Gedächtnis in seiner Predigt etwas bescheiden gewesen und seine Trennung von der katholischen Kirche verheimlicht, habe er ob reverentiam et presentiam Caesaris studiose gethan, das Gift behalten und den Mantel nach „dem Luft“ gehängt, aber zuvor und seither hat er sich mit seiner Doctrin und anderem seinem Thun und Lassen nit katholisch erzeigt und sich unterstanden, die Sache dahin zu bringen, daß er in der Woche etliche christliche und katholische Messen und Ämter unterlassen und eingestellt und allein sein Predigen anstatt derselben als das rechte Wort Gottes gehört werden solle, dessen dann die katholischen Bürger, deren noch viel zu Wangen¹, zum höchsten beschwert seien. „Desgleichen bin ich glaubwürdig berichtet, daß er vitae dissolutae mit seiner Haushälterin, auch daneben dieselbige zu beehlichen nit wenig beschreit ist, welches zweifelsohne an den Tag kommen wird.“

In Wien verzichtete man auf diese Berichte hin darauf, den Pfarrer von Wangen zur Hofprädicator zu berufen. Die fernere

¹ Also es gab auch andersgesinnte in Wangen!

Entwicklung des offenbar unfertigen Charakters dieses Mannes ist wie sein Name bis jetzt unbekannt. Aber bemerkenswert ist auch hier wie bei Nr. 6 die Lutherophobie, die sich alsbald erhebt, sobald ein Geistlicher nicht ganz sich in denselben ultramontanen Kreisen bewegt, wie ein Gerwig Blarer, von dem allein wunderbar ist, daß er, der in einem Glashaus wohnte, auf einen andern den Stein des Verdachts dissoluten Lebens mit seiner Haushälterin zu werfen wagte. Man darf wohl sagen, daß jedes freier sich entwickelnde Talent auf diesem Boden leicht in den Verdacht des Lutheranismus kam und eben durch solchen Verdacht um so mehr aus der römischen Kirche hinausgetrieben wurde. Daß sich aber dieser Verdacht so leicht erheben konnte, beweist, daß auch innerhalb des katholischen Klerus Oberschwabens lutherische Anschauungen und Tendenzen vielfach verbreitet gewesen sein müssen.

8. Die evangelische Gemeinde Kirchheim, O.-A. Ehingen.

Über die Reformation in Kirchheim, Oberamts Ehingen, hatte schon die Oberamtsbeschreibung Ehingen S. 144—146 und auf Grund davon Jäger (?) in den Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs 1, 277 Nachricht gegeben. Hier mögen einige ergänzende Notizen Platz finden. Hans von Remchingen hatte als Gemahl einer Anna Spät den Besitz des Dorfes Kirchheim erworben und 1566 einen lutherischen Prediger angestellt. Die hohe Obrigkeit mit Gebot und Verbot stand ihm als Grundherrn zu, aber das Kloster Marchthal hatte den Pfarrsatz in Kirchheim. Auf Grund des Augsburger Religionsfriedens hatte v. Remchingen das Recht zu reformieren und, wenn Kloster Marchthal keinen evangelischen Prediger anstellte, von sich aus einen Pfarrer aufzustellen, dem das Kloster die Einkünfte reichen mußte, wie bisher. Kloster Marchthal wollte sich dem nicht ohne weiteres fügen, da die Verhältnisse in Kirchheim sehr verwickelt waren. Denn auch die Stadt Ehingen hatte Hintersäßen in Kirchheim und das Filial Deppenhäusen gehörte der Stadt Munderkingen. So setzte denn Kloster Marchthal für die Unterthanen dieser Städte, die eine Reformation nicht wollen konnten, da sie österreichisch waren, einen katholischen Priester. Der Abt von Marchthal klagte an Laurentii 1566 bei der österreichischen Regierung über das

Vorgehen des Ritters, erhielt aber den wenig tröstlichen Bescheid, daß Hans v. Remchingen kraft des Augsburger Religionsfriedens das Recht zur Reformation habe, da die Obrigkeit in Kirchheim ihm gehöre, aber die Unterthanen anderer Herren könnten anders wohin gepfarrt werden. Der Abt von Marchthal war darüber so wenig erfreut, daß er nun den Pfarrsitz an Bernhard v. Stein verkaufte. Schwierig war die Frage, wem die Hintersäßen anderer Herren den Zehnten geben sollen. Die Ehinger fragten darüber bei der Regierung in Innsbruck an und erhielten den Bescheid, wenn die Ehinger über ihre Unterthanen auch die Obrigkeit hätten, dann dürften sie auch ihre Unterthanen anhalten, den Zehnten dem evangelischen Pfarrer zu verweigern und einem katholischen Priester zu reichen. (31. Juli 1566.) Wenn sie aber gleich den andern Einwohnern unter der Obrigkeit Hans von Remchingen standen, dann wäre dieser berechtigt, den Zehnten für den lutherischen Prediger zu verlangen. Anders lag die Sache in Deppenhäusen, das ganz unter der Obrigkeit von Munderkingen stand. Am 21. Aug. erging an die Stadt Munderkingen der Befehl, ihre Unterthanen anzuhalten, daß sie die Gottesdienste des evangelischen Predigers in Kirchheim, zu denen sie bisher gegangen waren, meiden sollen.

Über den weiteren Verlauf der Dinge in Kirchheim berichtet die Oberamtsbeschreibung Ehingen, daß der Ort 1621 an Zwiefalten kam, das die Gegenreformation durchführte. Es wäre wohl der Mühe wert, der Geschichte der evangelischen Gemeinde in Kirchheim von 1566 an und besonders die Geschichte der Gegenreformation weiter zu verfolgen.

9. Zur Ravensburger Reformation.

Zu Hafners Geschichte der evangelischen Kirche in Ravensburg habe ich mir einige biographische Notizen zur Ergänzung gemacht, die ich hier für andere Freunde der Reformationsgeschichte Ravensburgs mitteile. Gabriel Krötlin, der einflußreiche Stadtschreiber und Chronist, war um 1490 geboren und studierte 1508 in Heidelberg. Der altgläubige Pfarrer Wolfgang Wiedemann stammte von Heimsheim und hatte 1513 die Universität Freiburg bezogen, (W. B. J. 3, 186. Nr. 1013), ist aber kaum identisch mit Wolfgang Widmann, der 1502 in Tübingen studierte. Konrad

Konstanzer stammte von Ehingen a. D. und kam 1536 auf die Universität Freiburg. Konrad Willing ist wohl der Vater des Johann Willing, spätern Hofpredigers des Kurfürsten Friedrich von der Pfalz. Der Vater hatte gehofft, bei den Grafen von Hanau im sogen. Hanauer Ländchen (bei Buchsweiler im Elsaß) Anstellung zu finden, und wird von dort nach der Pfalz gekommen sein. Von den S. 14—17 aufgeführten Priestern ist Barth. Lanz von Weingarten 1518 in Freiburg W. B. J. 3, 187. Nr. 1088. Georg Gienger von Ulm studierte 1522 in Tübingen, Christoph Schreiber als Chr. Scriptoris von Überlingen 1518 in Tübingen. Der Pfarrer Simon zu St. Godokus ist wahrscheinlich Simon Hagemann, der 1513 in Wittenberg studierte. Matthias Degenschmidt (nicht Gegenschmidt) von Wangen studierte 1516 in Heidelberg. Blasius Stöcklin oder Stöckel war erst Cisterziensermönch in Bebenhausen und bezog als solcher 1515 die Universität Heidelberg, dann muß er in den strengeren Orden der Karthäuser übergetreten sein und wurde Karthäuserprior in Nürnberg, seine folgenden Ämter giebt Medicus in seiner Geschichte der evangelischen Kirche Bayerns S. 26 Anm. Johann Lenglin, der aus Köhrichs Geschichte der Reformation bekannte Straßburger Prediger, stammte aus Binsdorf und hatte 1521 in Tübingen studiert. Über Thomas Tilianus oder Lindner, der aus Bohuslavitz stammte und 1538 in Tübingen studierte, ist der Abschnitt über die Reformation in Gengenbach bei Bierordt, Geschichte der Reformation in Baden S. 318 zu vergleichen. Der ebenfalls von Gengenbach herübergekommene Lorenz Montanus war 1567 Rat des Grafen v. Hanau-Lichtenberg. Bierordt l. c. S. 397. Wendel Schempp von Ulm ist jener treue Genosse Frechts, der in seiner Gefangenschaft zu Kirchheim die Correspondenz Frechts mit seiner Gattin vermittelte und ihm diente, wo er konnte.

Der Schulmeister Sausenbrat hieß eigentlich Martin Sussenbrot (Süßbrot) und stammte von Wangen. Er studierte 1511 in Freiburg. Georg Bart aber war von Saulgau und studierte 1534 in Tübingen.

Zur Charakteristik Mehlhorns geben einige Aktenstücke des Reichsarchivs München wertvolle Beiträge. Georg Mehlhorn war zu Altenburg in Sachsen geboren und hatte in Wittenberg studiert.

Im Jahr 1553 hatte ihn Melanchthon der Stadt Augsburg zum Pfarrer empfohlen. Er wurde als Pfarrer an die Barfüßerkirche daselbst berufen. Aber bald kam es zwischen ihm und den übrigen Pfarrern zu dem schwersten Konflikt. Er beschuldigte seine Kollegen des Zwinglianismus, sie warfen ihm kapernaitische Vorstellungen in der Abendmahllehre vor. Mehlhorn bewies sich als ächtlutherischen Streittheologen, wie sich solche damals mehr und mehr unter der Leitung von Flacius und Genossen heranzubildeten. Die Kanzeln tönten in Augsburg wieder von gegenseitigen Verkünderungen, sodaß sich endlich der Rat zu Augsburg genötigt sah, am 30. Mai 1555 Mehlhorn durch Anton Rudolph eröffnen zu lassen, daß er wegen seines lutherischen Eifers des Amtes enthoben sei. Am Sonnabend vor Pfingsten teilte nun Mehlhorn dem Rat mit, daß er vor drei Wochen eine ansehnliche Vikation nach Ravensburg erhalten habe. Er wünschte noch eine Abschiedspredigt zu halten, was ihm aber abgeschlagen wurde, da man befürchtete, er würde die Gelegenheit benützen, um noch einmal seine Kollegen anzuklagen. Was ihm auf diese Weise nicht möglich war, that er in einem Schreiben aus Ravensburg am 6. August 1555. Er beschuldigte hier in einer förmlichen Anklageschrift die Prediger in Augsburg des Zwinglianismus. Johann Höldt, ein alter Prädikant, sei Zwinglis Schüler. Derselbe habe am 29. November 1554 im Prediger-Konvent, als man dem entlassenen Lutheraner Herrn Martin Rhaw ein Zeugnis geben sollte, geäußert, Zwingli und Ökolampadius seien keine Sektierer, sondern treue berufene Lehrer und gelehrte Männer gewesen, gegen welche unsere armen Schützen kaum das Maul hätten aufthun dürfen. Johann Meckhardt, Pfarrer zu St. Anna, habe in einer Predigt Zwingli, Ökolampad und Karlstadt ehrwürdige, hochgelehrte, achtbare und erfahrene Männer genannt und habe ihre Schwärmerei „gar zierlich extenuiert.“ Johann Ehinger habe empfohlen, man sollte die Augsburger Studenten nicht nach Wittenberg, sondern nach Basel schicken. Leonhard Bächlin, der neunundzwanzig Jahre neben Michael Keller als Helfer gedient und zweimal Prediger in der Schweiz gewesen sei, pflege das Abendmahl nur das sakramentale Brot zu nennen. Er bekämpfe besonders die gleich Mehlhorn aus Sachsen gekommenen Prediger Jakob Kulichius und

Peter Reßmann. Meckhardt habe auf der Kanzel behauptet, Mäuslin (Wolfgang Musculus), Bonifacius Wolfahrt, Michael Keller und Johann Höldt haben zwanzig Jahre lang zu Augsburg nach der Augsburger Konfession gelehrt, während sich Mehlhorn anheischig macht, aus dem bei Philipp Ulhart gedruckten Anticochläus zu beweisen, daß Mäuslin noch 1544 zwinglisch gelehrt habe. Der Stadtbehörde wirft Mehlhorn Parteinahme für diese Zwinglischen Prediger vor. Denn 1554 Freitag nach Michaelis sei durch die Kirchenpfleger Johann Rudolph und Johann Heinzl befohlen worden, daß man die Sakramentschwärmer Zwingli und Okolampad nicht mehr auf der Kanzel nenne. Mehlhorn faßt seine Anklage gegen die Augsburger dahin zusammen: alle Augsburger Prediger, einen ausgenommen, sind Zwingli nicht abhold, sondern seine verummten Schüler. Sie werfen den Sachsen vor, sie wollen Christum ins Brot bannen. Nach den Vorstellungen der Sachsen müßte Christus den Himmel voll Blut haben, und wie viele Zentner wohl sein Leib habe? Sie haben auch zwinglische Prädikanten und geborne Schweizer neben sich geduldet, wie Haller, der in Bern Prediger ist, aber rechte lutherische Prediger, wie Dr. Regius, Agricola, Frosch, Forster und schließlich Mehlhorn haben sie nicht dulden können.

Synesius von Cyrene, sein Leben und sein Charakter als Schriftsteller und als Mensch.¹

Von Dr. E. Gaiser in Reutlingen.

An einem Platz, den heute weidend und jagend nomadisierende Beduinen durchstreifen, dem sogenannten Plateau von Barfa, hatte im fünften vorchristlichen Jahrhundert die von Thera aus gegründete Niederlassung Cyrene die schönste Zeit ihrer Blüte, und heute noch sollen zahlreiche und teilweise großartige Spuren von dieser

¹ Anm. der Red. Diese Arbeit, ursprünglich als Vortrag für eine Philologenversammlung ausgearbeitet, aber sicherlich auch für theologische Leser von Interesse, ruht, wie der Verfasser ausdrücklich bemerkt wissen möchte, teilweise auf Volkmann, Synesius von Cyrene, Berlin 1869, weicht aber in manchem Stück von dessen Auffassung und Urteil ab.

vergangenen Herrlichkeit zeugen. Aber Naturereignisse und politisches Mißgeschick hatten die schöne Blüte geknickt und im fünften Jahrhundert nach Christo ist sie eine tief gesunkene Größe. Durch die Reichsteilung des Theodosius der östlichen Hälfte zugewiesen, benützte sie die kürzlich erfolgte Thronbesteigung des Arkadius, um in ihrer durch Steuerdruck und schlechte Verwaltung herbeigeführten traurigen Lage, nach dem Recht, das Munizipalstädte hatten, eine Gesandtschaft an den Kaiser nach Konstantinopel zu schicken. Es geschah dieses am Ende des Jahres 397 oder anfangs 398. Als der geeignetste für eine solche Mission, sowohl weil er vermöglich genug war, eine solche Liturgie auf sich zu nehmen, als weil ihm das erforderliche Talent und ein reiches Maß von Bildung zu Gebot stand, wurde der ungefähr im dreißigsten Lebensjahr stehende Synesius von Cyrene erfunden, dessen Leben und Charakter als Schriftsteller und als Mensch der Gegenstand dieser Blätter sein soll.

Von vornehmer Familie abstammend, welche ihren Stammbaum bis auf Herakles zurückführte, durch seine Vermögensverhältnisse unabhängig gestellt, hatte Synesius seine Studien, insbesondere philosophische und rhetorische, in Alexandrien gemacht, wo er zu den Füßen der gefeierten Tochter Theons, Hypatia, der Lehrerin der Mathematik und neuplatonischen Philosophie saß, in Gemeinschaft mit seinem älteren Bruder Euoptius. Die Verhältnisse der Hauptstadt freilich waren, als er nach Konstantinopel kam, sehr wenig dazu angethan, um günstige Ausichten für eine Besserung der Lage seiner Vaterstadt zu bieten. An der Spitze des Staates steht ein gutmütiger, aber schwacher Regent, unfähig, das von Stürmen und Wellen gepeitschte Staatsschiff zu lenken, umgeben von kriecherischen und ränkesüchtigen Höflingen, von denen einer dem andern eine Grube gräbt, um selbst hineinzufallen. So hatte der niederträchtige Eunuch Eutropius den Rufinus gestürzt und war selbst den Ränken des gothischen Heerführers Gainas zum Opfer gefallen. Der Mann, der die Untersuchung gegen ihn geführt und zum praefectus praetorio sich emporgeschwungen hatte, Aurelian, erfreute sich jetzt der allgemeinen und wohlverdienten Achtung. So lagen die Dinge, als Synesius dem Kaiser, um Audienz bei ihm zu erlangen, den goldenen Kranz seiner Vaterstadt Cyrene überbrachte. Die Rede, die er dabei vor versammeltem

Hofe hielt, und die uns aufbewahrt ist, freilich wohl nicht in der Gestalt, in welcher sie gehalten wurde, unterschied sich von anderen Reden dieser Gattung, welche nichts als Kriechereien und Schmeicheleien enthielten, durch edlen und freimütigen Ton, sowie durch die Erhabenheit und Gediegenheit der Grundsätze; sie war nicht sowohl ein *λογος βασιλικος*, als ein *λογος περι βασιλειας*, auch in formeller Hinsicht den höchsten rednerischen Leistungen der späteren Sophistik, den Erzeugnissen eines Libanius und Themistius ebenbürtig. Der Inhalt ist folgender: Das freie Wort wirkt auf die Seele eines jungen Königs wie das Salz auf das Fleisch; darum soll Arkadius dem Wort der Wahrheit sein Ohr nicht verschließen. Äußeres Glück, Reichthum, Truppen, Zahl der Städte macht den Fürsten preiswürdig; lobenswerth aber wird er erst, wenn er diese günstigen Umstände benützt, seine Tugend zu bewähren, um ein rechter Hirte seines Volks, ein Abbild der himmlischen Vorsehung zu sein. Dazu ist aber vor allem erforderlich, daß er, eingedenk des himmlischen Königs, den er über sich hat, Herr sei über sich selbst und seine Leidenschaften der Vernunft unterwerfe. Die daraus entspringende innere Harmonie wird sich dann nach außen bethätigen in den Beziehungen des Verkehrs, in welche er zu den verschiedenen engeren und weiteren Lebenskreisen kommt. Zu seinen Freunden wird er nur diejenigen machen, die dazu dienen, ihn wirklich zu ergänzen — denn nur Gott ist sich selber genug, nicht aber ein Gefindel von Zwergen, Spaszmachern und Eunuchen, die mit ihrem faden Geschwätz seinen Sinn berücken. Vor dem Volke wird er sich nicht verbergen, wie die Eidechse vor dem Sonnenlicht, und durch die Kluft einer den Zutritt erschwerenden Etikette sich abschließen, oder, wenn er einmal dem Volke sich zeigt, in seiner Erscheinung einem bunten Pfau gleichen, nur den mit Goldstaub bestreuten Boden mit dem Fuße berührend. Seine Soldaten, denen er nicht erst durch Maler bekannt wird, und deren Führer wird er nicht aus den Barbaren, sondern aus dem Volke nehmen, denn erst wenn die Reichsheere wieder Volkshere sind, wird er, diejenigen seiner Vorgänger, welche in schlichter Kleidung an die Spitze ihrer Heere sich stellten und so den Reichsfeinden Achtung und Schrecken einflößten, nachahmend, dem Bürger für Sicherheit des Ackerbaues und des Verkehrs zu sorgen im Stande sein. Die

Provinzen und Städte seines Reichs wird er selber bereisen oder ihre Anliegen durch Gesandtschaften sich vortragen lassen, um ihre Bedürfnisse kennen zu lernen, und ihnen die nötigen Erleichterungen zu verschaffen, um zu verhüten, daß die Soldaten die Städte und Landleute ausplündern und den Hunden gleichen, welche die Wölfe nur darum von der Herde verjagen, um selbst desto besser über sie herfallen zu können. Vor allem wird er von sich aus die Unterthanen nicht mit Abgaben drücken; denn ein habgieriger Fürst ist schlimmer als ein Krämer; das Krämervolk aber — echt antik — ist noch verächtlicher, als die Ameisen, welche den Erwerb nach dem Bedürfnis des Lebens, nicht das Leben nach dem Erwerb bemessen. — Dies der Hauptinhalt der Königsrede. Schon um nicht anzustoßen, mußte sie sich, so viel man auch zwischen den Zeilen herauslesen konnte, insbesondere die mitten in den Ereignissen stehenden Zeitgenossen, in der Höhe abstrakter Allgemeinheit halten. Anziehend aber darin ist doch neben dem Adel der Gesinnung, die sie belebt, der uns daraus unverkennbar entgegenwehende Hauch hellenischer Frische und jenes naiven Optimismus, der auf die Macht der erkannten Wahrheit Felsen baut, nicht nur die Herzen der Könige zu lenken, wie die Wasserbäche, sondern auch morsch gewordene Staatsgebäude im Handumdrehen zu neuem Leben zu erwecken. — So sehr sich Synesius Mühe gab, um seiner Vaterstadt sich nützlich zu erweisen, namentlich auch durch den Einfluß hochgestellter Personen, den er aufbot, so klein war der Erfolg; denn am politischen Horizont war es wieder einmal dunkel geworden. Dem Barbaren-Anführer Gainas, dem arianischen Gothen und Werkzeug des Stilicho war es gelungen, den Präfecten Aurelian, des Synesius Gönner und Haupt der nationalen Partei, der auf eine Regeneration des Reichs aus eigenen Mitteln ohne Zuziehung der Weströmer und der Barbaren hinarbeitete, aus seiner Stellung zu vertreiben. Mit zwei Konsularen mußte er in die Verbannung. Und Gainas führte noch Größeres im Schild: auch das Oberhaupt selbst sollte durch seine Person ersetzt werden. Aber dieses freche Unterfangen des kühnen Abenteurers scheiterte an dem nationalen Widerstand: Gainas ging unter und Aurelian mit den Seinen kehrte zurück. — Auf diese geschichtlichen Ereignisse, die wir mit manigfachen Differenzen bei

Zosimus, Sokrates und Sozomenos geschildert finden, auf die wir hier nicht weiter einzugehen haben, nimmt auch die nunmehr zu besprechende zweite Hauptschrift des Synesius: über die Aegypter oder über die Vorsehung Bezug. Schon der Titel kennzeichnet sie als allegorisch-philosophischen Roman mit historischem Hintergrund. Den äußeren Rahmen bildet die Geschichte von den zwei ungleichen Brüdern: Osiris und Typhos. Beide Brüder wachsen neben einander auf, der eine ein Muster in der Tugend, der andere in der Schlechtigkeit. Als der Vater, im Begriff, zu den Göttern entrückt zu werden, Priester und Vornehme aus allen Städten des Reichs zur Wahl eines Nachfolgers beruft, an welcher auch die Götter teilnehmen, erhält der würdige Osiris alle Stimmen. Den Rathschlag des Vaters, der den gefährlichen älteren Bruder mit Gewalt beseitigt wissen möchte, Folge zu leisten, bringt Osiris nicht übers Herz; er glaubt ihn durch Werke des Edelmutts besiegen zu können. Aber in dieser Hoffnung wird er getäuscht. Typhos, noch aufgestachelt durch seine Gattin, faßt den Gedanken, mit Gewalt den Thron an sich zu reißen. Diese macht sich an die Frau des damals im Krieg gegen eine abtrünnige Provinz abwesenden Heerführers der Barbaren und spiegelt ihr vor, welche Gefahr ihr und ihrem Mann, sowie auch ihren eigenen Angehörigen, von Osiris drohe. Die als das einzige Rettungsmittel empfohlene Empörung wird in Szene gesetzt. Zwar wird die Hauptstadt von dem ihr zugeordneten Verderben gerettet; aber Osiris, dessen Hinrichtung verlangt wird, geht in die Verbannung. Schwer liegt die Hand des Tyrannen auf dem Aegypterland; aber alles verhält sich stumm; nur einer, welcher der Philosophie sich geweiht hat, wagt es, öffentlich zu Gunsten des Verbannten aufzutreten. Zuletzt scheut sich Typhos nicht, auch die zu Recht bestehende Gottesverehrung anzutasten. Das Strafgericht aber läßt nicht lange auf sich warten. Ohne äußeren Anlaß, nur weil sie sich nicht sicher glauben, verlassen die Barbaren die Stadt; die zurückgebliebenen werden überfallen und niedergemacht; Typhos, der die Rückkehr der abgezogenen vergeblich betreibt, wird in's Gefängnis gesetzt, und nur durch die Fürsprache des zurückgekehrten und wiedereingesetzten Bruders vor der Volksmuth gerettet. Ein neues, goldenes Zeitalter unter der Regierung des Osiris nimmt seinen

Anfang. So viel von dem Inhalt der Ägypter mit Beiseite-lassung des erst in anderem Zusammenhang zu berücksichtigenden philosophischen Elementes in demselben. — Welche geschichtlichen Personen und Ereignisse liegen dieser Schrift zu Grund? Daß bei Osiris an den Präfecten Aurelian, bei dem Philosophen, der es wagt, offen zu seinen Gunsten zu sprechen, an Synesius selbst zu denken ist — darüber kann wohl kein Streit sein. Aber wer ist Typhos? Die einen haben auf Gainas, andere auf Stilicho geraten, wieder andere mit Berufung auf eine von Synesius selbst herrühren sollende erklärende Vorrede auf einen Bruder Aurelians selbst. So viel diese bei den Neueren beliebte Deutung auch sonst für sich haben mag, so hat sie doch die Schwierigkeit, daß sie genötigt ist, einen sonst nicht bekannten Bruder Aurelians zum Träger einer geschichtlichen Rolle zu machen, die nicht er, sondern Gainas gespielt hat; auch wird sie dem Rechte der dichterischen Phantasie, die Geschichte frei nach ihrem Bedürfnis zu gestalten, zu wenig gerecht werden. Darnach werden wir überhaupt darauf verzichten müssen, in den im Roman auftretenden Personen entsprechende geschichtliche Persönlichkeiten in der Art zu suchen, daß die einzelnen Züge auf beiden Seiten sich genau decken. So enthält das Bild des Osiris auch Züge des Bischofs Chrysostomus in sich, das des Typhos aber außer dem Gainas auch den Aurelian, so daß die bedeutendsten und hochgestellten Personen am Hofe von Byzanz im Maßstab der Vergrößerung idealisiert oder karikiert wieder erscheinen. So viel von dieser zweiten Hauptschrift des Synesius. — Auch nach der Rückkehr Aurelians blieb er noch eine Zeit lang in der Hauptstadt. Aber als mehrere Erdstöße sich fühlbar machten, und die Menschen, während der Boden unter den Füßen schwankte, auf die Kniee fielen zum Gebet, da hielt Synesius das Meer für sicherer und beschleunigte die Heimreise über Alexandrien. Unterwegs aber an der Küste von Marmarica litt er Schiffbruch. Vom Hafen Azarios aus setzte er seinen Bruder Euoptius in einem launigen Brief von dem erlebten Abenteuer in Kenntniß. (Vgl. Volkmann.)

Der Brief, der wie alle Briefe des Synesius als kleines Kunstwerk geschrieben ist, schließt mit den Worten:

„Lebe wohl und grüße deinen Sohn Dioscoros mit seiner Mutter und Großmutter, die ich liebe und als meine Schwestern betrachte. Empfiehl mich der überaus ehrwürdigen und gottgeliebten Philosophin, und dem glücklichen Kreis, der auf ihre erhabene Stimme lauscht. Über Gajus, der uns geistig so nahe steht, wirst du gewiß ebenso denken, wie ich, und ihn wie einen Verwandten ansehen. Grüße ihn wenigstens, mit ihnen auch den Theodosios, den trefflichen Grammatiker, obschon er mir seine Sehergabe verheimlicht hat. Denn er sah voraus, wie es mir gehen würde, und gab deshalb die Absicht auf, mit mir zu reisen. Dennoch habe ich ihn lieb und lasse ihn grüßen. Mache niemals eine Seereise, und wenn du es einmal durchaus mußt, dann wenigstens nicht in der zweiten Hälfte des Monats.“ — Die unglückliche Seereise war gleichsam ein Vorbote dessen, was den Synesius in der Heimat erwartete. Zwar der gewünschte Steuernachlaß wurde bewilligt; aber die Mißstände, die mit der verkehrten Militärverwaltung verbunden waren, dauerten fort. Von den Gouverneuren — drei werden genannt — war der eine unfähiger als der andere, alle gekauft und käuflich und nur darauf bedacht, sich zu bereichern; die Grenzkastelle verfielen, die Soldaten zogen sich in die Städte zurück und fielen den Bürgern zur Last. Die Bemühungen des Synesius, die Pentapolis mit Aegypten zu vereinigen und die Fremden, nur auf ihren Gewinn bedachte Kaufleute, aus dem Meere hinauszuschaffen, waren erfolglos. Da die Barbaren ihre Einfälle erneuerten, so machte Synesius von der Pflichtveressenheit des Befehlshabers in der Hauptstadt Anzeige und sein Einfluß am Hof, sowie beim praefectus Augustalis in Alexandrien brachte es dahin, daß dem schamlosen Treiben einzelner Beamten gesteuert wurde. Auch organisierte er eine Art Landsturm unter den Bürgern der Pentapolis und stellte sich selber an die Spitze. Doch gelang es ihm nicht, den räuberischen Einfällen der Marenen ein Ziel zu setzen, und einer derselben hatte sogar die Folge, daß er von seinem Landsitz für immer vertrieben wurde. Synesius besaß nemlich landeinwärts ein reizend gelegenes Landhaus, wo sein Leben, wenn er nicht in der Stadt oder auf Reisen war oder äußere Störungen die ländliche Stille unterbrachen, in ungetrübter Heiterkeit dahinfloß. Seine Reisen gingen meistens nach Alexand-

rien, eine führte ihn nach Athen. Er konnte der Versuchung, diesen heiligen Boden zu betreten, nicht länger widerstehen. Aber er fand, daß die Leute in Athen von anderen Sterblichen sich in nichts unterscheiden, wenigstens was das Verständnis des Plato und Aristoteles betrifft, dennoch aber, meint Synesius, wandeln sie unter den andern Menschenkindern wie Halbgötter unter Halbeseln, weil sie die Akademie, das Lyceum und die Stoa gesehen haben, die freilich jetzt keine bunte mehr ist, seit der Prokonsul sie ihres Schmuckes beraubt hat, um zu verhüten, daß sie auf ihre Weisheit sich zu viel einbilde. Synesius genoß nach Möglichkeit das Leben in Athen und spürte auch, daß er um mehr als fünf Finger Breite gescheuter geworden war. Er besuchte die merkwürdigen Orte in der Umgebung; aber das jetzige Athen, meint er, gleiche nur noch der Haut eines geschlachteten Opfertiers; jetzt ist Aegypten der Ort, wo die Saaten aufgehen. Früher war Athen ein Herd der Weisen, jetzt ist es nur durch seine Bienenzüchter berühmt. — Sonst ereignete sich wenig in dem zurückgezogenen Leben des Synesius. Das Einzige, was wir hören, ist, daß er wahrscheinlich im Jahr 403 aus den Händen des Patriarchen von Alexandrien eine höchst wahrscheinlich christliche Frau empfing, die ihm drei Söhne schenkte. Einer derselben wurde gemeinsam mit zwei Neffen von Hauslehrern erzogen, mit denen er verschiedene Erfahrungen machte, gute, aber auch sehr schlimme. Sonst war dasselbe ein echt patriarchalisches, wie zu den Zeiten Noah's, ehe die Gerechtigkeit unterdrückt wurde. Herden von Pferden, Ziegen, Schafen und Rindern gab es; man hatte vortrefflichen Honig, Weizenbrot und allerlei Obst, dazu Wildpret in Menge und treffliches Olivenöl. Nachbarlich unterstützte man sich in Feldarbeit. Die Landleute waren ein heiteres Völkchen. Zu einer primitiven Lyra sangen sie ihre einfachen Lieder. Ein tüchtiger Zuchtbock, ein Schaf, das reichlich Lämmer geworfen, ein kräftiger Jagdhund mit gestuktem Schwanz, der die Hyänen nicht fürchtet und den Wolf an der Gurgel packt, der Jäger, der Weinstock, die Feige werden von ihnen gepriesen; dazu kommen Gebete und fromme Gesänge. Diese Leutchen hatten von der weiten Welt nicht mehr als die Scholle ihres heimatlichen Dorfes gesehen. Oft ließen sie sich von Synesius vom Meer erzählen, ein Schiff mit Segeln beschreiben und hörten das alles

mit lächelndem Mund und ungläubigen Blicken. Fische, die er ihnen zeigte, hielten sie für giftige Schlangen und fürchteten sich vor Flossen und Gräten. Wie das Salzwasser denn dem Menschen Nahrung liefern könne, da doch das Quellwasser nur Frösche und Kröten hervorbringe? Daß es einen Kaiser gebe, wußten diese Leute, weil der Steuereinnehmer es alljährlich ihnen zu Gemüt führte; sonst wollten sie von Politik nichts wissen. Einige glaubten, es herrsche noch heute der Atride Agamemnon und von den Abenteuern des Odysseus, des verschmitzten fahlköpfigen Alten, erzählten sie, als ob sie erst gestern geschehen wären. In solcher Umgebung verflossen in träumerischer Sorglosigkeit die Tage des Synesius. Ein guter Wirtschaftler, dem es darum zu thun gewesen wäre, vorwärts zu kommen, war er nicht; im Gegenteil verschlang seine mit großer Liebe gepflegte und auch Seltenheiten enthaltende Bibliothek ein Gütchen nach dem andern. Sein Leben gehörte den Studien, zu welchen er sich durch zugleich Abwechslung und Erholung bezweckende körperliche Beschäftigungen, wie Jagd und Gärtnerei, die nötige Spannkraft zu erhalten wußte. Aber auch in der geistigen Arbeit wußte er einen Unterschied zu machen zwischen Ernst und Spiel. Zu dem letzteren können im wesentlichen, sofern sie dem leichteren Genre angehören, auch seine von den Späteren so sehr bewunderten Briefe gerechnet werden, die teils an seinen Bruder, teils an seine Lehrerin Hypatia, teils an seine Freunde und Gönner in Alexandrien und Konstantinopel gerichtet sind; denn Synesius hatte eine schwärmerische Empfänglichkeit für Freundschaft, und der briefliche Verkehr war ihm ein Ersatz für die ihm in seiner Einsamkeit abgehende geistige Anregung durch persönliche Begegnung. Seine Briefe waren aber darum nicht nur leicht hingeworfene Ergüsse des Augenblicks, sondern reflektierte Kunstwerke, sophistische *μελεται* im *ειδος* *επιστολικου*; denn Synesius besaß ein bedeutendes formales Talent. Ein Beleg dafür, aber auch für sein Befangensein im Geschmack der späteren Sophistik ist sein „Lob der Kahlheit“. Diese Schrift gehört derjenigen Gattung der epideiktischen Literatur an, in welcher Dinge gelobt werden, an denen eigentlich nichts zu loben ist. Die nächste Veranlassung bildet eine Lobsschrift des von ihm mit großer Pietät verehrten Dio Chrysostomus auf die Haare; ihr stellt er im Schmerz

über die bei ihm selbst sich einstellende und überhand nehmende Kahlheit, der durch Dio's Schrift aufs neue geweckt worden ist, ein Lob der Kahlheit entgegen. Ein kahler Mann hat sich seiner Kahlheit nicht zu schämen, wenn er nur ein zottiges Herz hat. Das Haar ist überhaupt etwas totes, darum hat Achill seine Locken dem toten Freunde gespendet. Die unvernünftigen Tiere sind darum überwiegend behaart, der Mensch unbehaart mit Ausnahme einiger Teile, damit er sich nicht zu sehr überhebe. Wer aber selber an diesen Teilen nicht behaart ist, verhält sich zu den andern Menschen wie der Mensch im ganzen zum Tier, darum ist das dickwollige Schaf das dümmste Tier; das ungerechte Roß an dem Zweigespann, welches bei Plato die Seele lenkt, ist an den Ohren zottig und taub; bei der trunkenen Bacchusfeier ist alles behaart, außer dem weisen Silen; kein Wunder, daß Sokrates auf die Ähnlichkeit mit ihm sich etwas zu gut thut; denn wer nicht kahl ist, ist auch nicht weise, darum sind alle Philosophen Kahlköpfe gewesen. Und das ist auch das Allergesündeste. Schon Homer weiß, daß das beste und härteste Holz auf den Scheiteln der Berge wächst, wo es den Stürmen und dem Wetter am meisten ausgesetzt ist. So ist ein der Sonne und den Winden ausgefekter Schädel bald eisenfest und gegen alle Krankheit gestählt. Die scythischen, langhaarigen Sklaven sind am Kopf überaus empfindlich; giebt man ihnen eine Ohrfeige, so ist's um sie geschehen. Dagegen kann man auf der Bühne Schauspieler sehen mit kahlgeschorenem Haupt von solcher Festigkeit, daß es den Stoß eines aus weiter Ferne anprallenden Widders mit Leichtigkeit aushält. Das Haar macht also seinen Besitzer schwächer. Darum ist von jeher das schwächere Weib auf die Pflege des Haares bedacht gewesen und wird nicht kahl, wenn ihm auch infolge von Krankheit zuweilen die Haare ausgehen. Von den Lacedämoniern, die das Haar vor der Schlacht bei den Thermopylen sorgfältig schmückten, kam keiner nach Hause; die Mazedonier und Griechen dagegen, die mit Alexander zogen, ließen sich vor der Schlacht bei Arbela sämtlich scheren und errangen einen herrlichen Sieg. Das alles hat nun seinen tieferen Grund. Das Seiende ist einfach, je mehr es dem Nichtseienden sich nähert, desto mannigfaltiger wird es bis zur Materie herunter. Wird nun in diese der göttliche Keim eingesenkt, so umkleidet er sich mit

aller Buntheit der Natur, bis er als Frucht gezeitigt ist; dann fallen alle Blätter und Blüten ab, und die Frucht, die Keime des weiteren Lebens umschließend, liegt in kahler, schmuckloser Hülle da. So ist es auch mit dem in das menschliche Haupt gesenkten göttlichen Keim. Erst wenn das Haar entschwunden ist, kann die Frucht sich entfalten; darum schert der ägyptische Priester sein Haar. Was dieser künstlich erreicht, hat der Kahlköpfige von Natur. Auch das Göttliche, soweit es in den himmlischen Sphären: Sonne, Mond und Sterne sich darstellt, erscheint als kahle Kugel. Behaarte Sterne giebt es nicht; die Kometen, welche kommen und gehen, sind keine eigentlichen Sterne, und das Haar ist ein so großes Übel für sie, daß es ihnen ein sterbliches Los bereitet. Also Kahlheit ist ein Beweis von Gottähnlichkeit, daher man vom Mondschein des Hauptes spricht; einen vollkommenen Kahlkopf könnte man auch Sonne nennen; denn leuchten kann es nur, wenn es frei von Haaren ist. Zwar haben Phidias und Homer den Zeus mit lockigem Haupt dargestellt; aber die nachahmende Kunst nimmt es mit der Wahrheit nicht genau, sondern spekuliert auf den Beifall der Menge; auch die ägyptischen Priester halten ihre Götterbilder geheim und speisen die Menge ab mit Sperbern und Ibischnäbeln. Dio beruft sich immer auf den langlockigen Achill, bedenkt aber nicht, daß er zwar sonst ein trefflicher, aber doch unreifer und zornmütiger Jüngling war, der mit der Zeit jedenfalls kahl geworden wäre; vielleicht war er es schon in der Jugend; denn es heißt, was Dio wohlweislich verschweigt: Athene sei, als sie den Peliden am Haare faßte, von hinten an ihn herangetreten; wozu brauchte sie das, wenn er vorne Haare hatte? Und bedenkt man nicht, daß Paris, der unheilvolle Ehebrecher und alle seine unkeuschen Kameraden, die Diener der Sybele und Weichlinge jeder Art, Lockenköpfe waren? Ein Lob der Kahlheit kann also auf den Beifall der Priester und Propheten in den Tempeln, der Lehrer und Philosophen in den Schulen, der Centurionen und Staatsmänner, kurz der Verständigsten und Besten rechnen; ihnen also soll es gewidmet sein. — Das Lob der Kahlheit ist das treffendste Beispiel für das, was Synesius mit einem glücklichen Ausdruck: *σπουδαζειν περι τα παιγνια* in der Literatur nennt. Aber mit dieser seiner Geistes- und Geschmacksrichtung hatte Syne-

sius Angriffe nach verschiedenen Seiten hin abzuwehren. Bei den neidischen Sophisten hieß es, er habe nur Talente für literarische Spielereien; aber auch die Philosophen und christlichen Theologen zuckten die Achseln; für die einen war die Beschäftigung mit Rhetorik und Poesie überhaupt eitler Tand, und auch die andern, mit denen Synesius übrigens darin einverstanden war, daß man die Schätze der eigentlichen Weisheit vor den Blicken des vulgus profanum sorgfältig verbergen müsse, erklärten Philosophie und Schönrednerei für unvereinbar. Gegen alle diese Gegner schrieb er seinen Dion als Schutzrede für die Musen gegen ihre Verächter. Die Schrift ist dem von ihm erwarteten Sohne gewidmet, der erfahren soll, was der Vater von den einzelnen Schriftstellern und ihren Werken denkt und wer ihm besonders befreundet ist. Das ist nun insbesondere der treffliche Dio, der, von Philostratus in seinen Lebensbeschreibungen unter die Philosophen gerechnet, anfangs ein Sophist und Verächter der Philosophie, später ein ebenso entschiedener Verehrer derselben, die männliche Ethik der Stoa zu der seinigen gemacht hatte. Seine Schriften stehen so recht in der Mitte zwischen eigentlicher Philosophie und den notwendigen Vorstudien zu derselben. Denn daß die Philosophie, wenn sie Königin der Wissenschaften bleiben will, mit den einzelnen Wissenschaften und Künsten in Fühlung bleiben muß, daß der Philosoph auch Philologe sein soll, das zeigt schon der Vorgang Plato's. Auch die Musen werden ja nicht einzeln, sondern im Chor genannt, und ihr Vorsteher Apollon singt nicht nur allein sein heiliges und geheimnisvolles Lied, sondern auch im Verein mit ihnen und ihnen den Ton angehend. Und wäre es nicht seltsam, wenn jemand in Bezug auf Großes weise wäre, der es im Kleinen nicht zu fein vermag? Wie Gott die Verkörperungen der Ideen, die Bilder seiner unsichtbaren Kräfte ins Dasein treten läßt: so muß auch eine Seele, die im Besitz des Schönen ist und die Kraft zur Erzeugung des Edelsten hat, es nach außen mitzuteilen fähig sein. Selbst im Schweigen ist der dialektisch und encyclopädisch Gebildete dem andern überlegen; denn er weiß, wo er zu schweigen und wo er zu reden hat. Durch Benützung der rhetorischen und dialektischen Kunstformen aber wird er mit dem, was er redet, den Wissenstrieb rege machen. — Auch dem Wesen der menschlichen Natur ist der Dienst der

Musen ganz entsprechend. Unausgesetzt auf den Höhen abgezogener Kontemplation zu verweilen, ist der menschliche Geist zu schwach; denn der Mensch ist nun einmal nicht reine Vernunft, sondern Vernunft in einem lebendigen Organismus; da ist von Zeit zu Zeit eine Erholung erforderlich und jedenfalls zweckmäßiger, wenn er sich nicht alsbald der Komödie oder den Erzeugnissen der Rhetorik zuwendet, damit der Nachlaß in der geistigen Spannung ein schrittweiser und stufenweiser sei. Die Beschäftigung mit dem Schönen bewahrt die Seele vor einem Versinken in das bunte Mannigfaltige; das Schöne ist das Schwungbrett, von dem aus er sich ins Reich der übersinnlichen Wahrheit wieder zu erheben vermag; das Leben wird dadurch zu einer rhythmischen, zwischen Fallen und Steigen regelmäßig wechselnden Bewegung. Auch die christlichen Barbaren, die Mönche, welche dasselbe Ziel, wie die Philosophen, die Kontemplation vor Augen haben, die sich darum von der menschlichen Gesellschaft zurückziehen, getrennt von einander leben, ehrwürdige Gesänge, heilige Symbole, bestimmte Stunden, in denen sie der Gottheit dienen, strenge Fasten haben, auch sie, trotzdem daß sie ausdauernder als die Hellenen sind, können es im stetigen Anblick der intelligiblen Schönheit nicht aushalten, auch bei ihnen macht die Natur ihre Rechte geltend, und sie beschäftigen sich, dem Müßiggang zu entgehen, mit Korbflechten und anderer Handarbeit. Da ist es denn doch viel vernünftiger, wenn der Grieche seine Erholung auf einem dem reinen Geistigen benachbarten Gebiet sucht; denn zwischen der Beschäftigung mit Reifig und dem Ergreifen des Höchsten findet doch kein innerer Zusammenhang statt. Wir sind also den großen Rednern, Dichtern und Geschichtschreibern zu Dank verpflichtet, daß sie ihre Geisteswerke der Nachwelt hinterlassen haben, damit wir von der Arbeit des Denkens zur Erholung zu ihnen zurückkehren und zu erneuter geistiger Anstrengung neue Kraft schöpfen können. Über den Schwan staunen wir zwar nicht so sehr wie über den in seinem Flug bis in die höchsten Regionen des Sichtbaren sich erhebenden Adler; aber auch er erfreut uns durch seinen Anblick, und gerne lauschen wir seinem Gesang. Hat der Adler seinen Platz beim Zeus, so ist doch auch der Schwan einem Sohn des Zeus geweiht und des Dreifüßes gewürdigt. Wenn also die Mönche den Weg

durch die Schönheit zur Wahrheit verachten, so heißt das im Sprung zum Ziele gelangen wollen. Nun ließ die Ausfaat des Radmus zwar geharnischte Männer am selben Tage aus der Erde wachsen, aber kein Mythos weiß von Theologen zu melden, die im Umsehen aus der Erde gewachsen wären. So wird der Philosoph weit sicherer auf seinem Weg zu seinem Ziele gelangen, als der christliche Ascet auf gar keinem; dazu gehört eine ausnehmende geistige Organisation, die seltener sein dürfte als der Vogel Phönix. Und zu alledem kommt, daß der Christ in der Vorhalle, der Tugend, welche die Seele zwar reinigt, die Anlage zum Guten wiederherstellt, sie aber nicht zum göttlich Guten emporführt, stehen bleibt. — Trotz den schiefen Urteilen und Ansichten, die insbesondere über das christliche Mönchtum in dieser Schrift gefällt werden, deren Einseitigkeit einmal darauf beruht, daß die weltflüchtige neuplatonische Philosophie, der er huldigt, in ihrer praktischen Konsequenz auf die mönchische Lebensweise hinaus kommt, sodann aber auch darin, daß der hellenische Intellektualismus kein Verständnis hat für die relativ selbständige Bedeutung des Willenslebens neben dem Vorstellungs- und Erkenntnisleben und darum auch nicht für den spezifischen Wert der Willensbeteiligung auf den verschiedenen Gebieten des sittlichen Lebens — ist doch diese Schutzrede für eine Verbindung des Ästhetischen mit dem Philosophischen in einer Zeit doppelt wertvoll, in welcher das antike Geistesleben völlig zu erlöschen oder in geistlosem Formelkram zu erstarren droht, wie es in der That in den folgenden Jahrhunderten byzantinischer Erudition ein nur mumienhaftes Dasein gefristet hat. — Aber über dem Spiel steht auch dem Synesius der Ernst, über der Schönheit die Wahrheit und ihre Erkenntnis und ihr Organ ist die Philosophie. Diese bildet denn auch im Studium des Synesius den Mittel- und Herzpunkt. Zwar ist Synesius kein origineller, philosophischer Kopf gewesen, auch steht das Bedürfnis nach Wahrheitserkenntnis durch Lösung metaphysischer Probleme nicht bei ihm in vorderster Reihe, sondern das religiöse des Herzens; er ist überhaupt mehr eine vorwiegend rezeptive Natur, unter dem Einfluß des Augenblicks stehend. In der Philosophie sieht er nur ein Mittel, das Göttliche im eigenen Innern zum ursprünglich Göttlichen emporzuführen. Nichts destoweniger will er aber Phi-

losoph sein und spricht sich, insbesondere in einem Brief an seinen Studienfreund Herkulian, sehr entschieden dahin aus, daß die Wahrheiten der Philosophie nicht für jedermann, insbesondere nicht für das gemeine Volk seien, daß das öffentliche Philosophieren nur die Verachtung des Göttlichen bewirke, und er es selbst darum für seine Pflicht halte, ein vorsichtiger Wächter über die Geheimnisse der Philosophie zu sein. An dieser Unterscheidung zwischen einer exoterischen und esoterischen Wahrheit hat er auch als christlicher Bischof festgehalten. Das philosophische Glaubensbekenntnis des Synesius, wie wir es insbesondere in den Agyptern niedergelegt finden, in der Rede, welche der Vater an seinen Sohn Osiris hält, ist die neuplatonische Lehre, welche in dem platonischen Dualismus die Kluft zwischen Seiendem und Nichtseiendem, zwischen Idee und Materie durch die Emanationsvorstellung ausfüllen und dadurch auch für die Götter des religiösen Volksglaubens einen Raum gewinnen will. Das Seiende stuft sich immer mehr ab und wird immer schwächer, bis es die Ordnung stört. Das Göttliche senkt sich in die Natur, um das irdische Los zu verschönern, wobei es sich aber sehr zu hüten hat, daß es durch die Berührung mit dem Befleckten nicht selbst befleckt wird. Ein solcher göttlicher Keim ist die menschliche Seele. Auf ihre Vernichtung haben es die Elementardämonen abgesehen und nehmen sich dazu die Leidenschaften als Operationsbasis, welche ihnen denselben Dienst thun, wie die Kohlen bei einem Feuerbrand. Werden sie dadurch ihrer nicht Herr, so erregen sie ihre Kämpfe von außen. Diesem Kampfeschauspiel schauen die Götter zu. Sonst ist ihr Blick nur dem Göttlichen, der intelligiblen Schönheit, zugewendet; daneben aber haben sie doch auch die Aufgabe, das Seiende bis zu seiner untersten Stufe zusammenzuhalten. So müssen sie von Zeit zu Zeit gewisse Anregungen geben, damit die elementare Welt sich wieder eine Zeitlang fortbewegt, wie die Marionettenpuppen bei erhaltenem Anstoß sich fortbewegen, so lang die mitgeteilte Kraft fortdauert. Dieser Anstoß erfolgt aber erst, wenn die gestiftete Harmonie sich auflösen will. Ein stets in der Materie gegenwärtiges und wirksames Göttliches, freilich schwach und unvollkommen eben infolge der Berührung mit der Materie, ist die menschliche Seele, und auch sie zeigt sich in ihrer Göttlichkeit am meisten, wenn sie am weitesten von der Materie

ab- und ihr selber nach der Innenseite zugekehrt ist, nemlich im Traum, wie Synesius in der Schrift über die Träume dies ausgeführt hat. So hat Synesius, nicht zufrieden mit der frei gewählten Einsamkeit, in die geheimnisvollen Tiefen des Seelenlebens sich zurückgezogen und sich bemüht, das wache Leben zu einer Fortsetzung des Traumlebens zu machen, weil er dem Göttlichen sich in demselben näher fühlt als im wachen Zustand.

Bekanntlich ist Synesius im Jahr 409 zum Bischof von Ptolemais gewählt und gleichzeitig getauft und ordiniert worden. Wie hat sich der Übergang zum Christentum für ihn vermittelt? Denn von einem förmlichen Bruch mit seiner Vergangenheit hören wir nichts. An äußeren Aufforderungen von solchen, die einen so talentvollen und kenntnisreichen, dazu bei Hof so einflussreichen Mann, von solchem Adel der Gesinnung und aufopfernder Liebe für seine Vaterstadt zu gewinnen suchten für die christliche Sache, hat es gewiß nicht gefehlt. Die Gewaltakte freilich, welche der Patriarch von Alexandrien an den Kunstwerken und Heiligtümern der Heiden verübte, konnten den Synesius nur in seiner Meinung bestärken, daß die christliche Religion barbarisch, mit höherer, wissenschaftlicher Bildung nicht vereinbar sei. Immerhin mochte er auch an diesem überwiegend weltlich gerichteten Kirchenfürsten die Festigkeit des Auftretens und die Rücksichtslosigkeit bewundern, mit der er die Interessen der Kirche verfolgte, und in der allgemeinen Unsicherheit, da alles in Trümmer und aus den Fugen ging, mochte ihn hie und da die Ahnung beschleichen, ob nicht doch diese Kirche das Einzige sei, was lebensfähig war und Zukunft hatte, was im Stande war, die Völker zu erziehen, auch die wildesten Gemüter zu bändigen und insbesondere einen Damm gegen die Überflutung durch die Fremden zu bilden. Diese Gedanken erhielten Nahrung durch seinen Aufenthalt in Konstantinopel. Hier lernte er aus eigener Anschauung die traurige Lage des Reiches kennen, einen schwachen Fürsten, den Hof als den Tummelplatz von Intriguen, unwürdige Minister und Beamte, die Reichsverteidigung in den Händen der Barbaren, aber auch edle und fromme, patriotisch gesinnte Männer, welche Christen waren, so den Präsekten Aurelian, so den Bischof Johannes Chrysostomus und sein großartiges Wirken, wie er den unglücklichen Eutropius gegen die Wut seiner Feinde mit eigener Lebensgefahr schützte, wie er es wagte, in das Lager der arianischen

Gothen zu gehen und für Aurelian um Schonung zu bitten. Und dieser Mann war ein gefeierter Redner und Lieblingsschüler des Libanius. Wir wissen auch positiv aus einem Dankhymnus, den Synesius nach seiner Rückkehr verfaßte, daß er in Konstantinopel christliche Kirchen besuchte, um darin zu beten, daß er sogar die *θεοὶ δροσῆρες*, die Heiligen und Märtyrer an ihren Gräbern besuchte und im Gebet auf den Knien lag, seine Reise möge doch keine vergebliche sein. Auch der Einfluß seiner christlichen Frau, die ihm eine angenehme Häuslichkeit und ein glückliches Familienleben schuf, mag, wenn auch nur in der Stille wirkend, so doch darum von nicht zu unterschätzender Bedeutung gewesen sein, wie dies ein an den Sohn der Jungfrau gerichteter Hymnus von besonders christlicher Färbung, ein Gebet für sich und die Seinigen enthaltend, schließen läßt. An Einwirkungen also, die den Synesius der neuen Religion näher zu bringen geeignet waren, hat es demnach nicht gefehlt. Wie weit hat sich Synesius von ihnen bestimmen lassen? Er war, wie schon gesagt, von Haus eine religiös angelegte Natur, und die Philosophie war für ihn eine Art Anleitung zum gottseligen Leben, wie denn ja bei der ganzen nacharistotelischen Philosophie und der neuplatonischen insbesondere das praktische Interesse der Glückseligkeit die Hauptsache war. Auch an Analogien zwischen der neuplatonischen und christlichen Lehre fehlte es nicht, so z. B. zwischen den drei Hypothesen des Intelligiblen als Eines, als Geist und Seele und der christlichen Trinitätslehre. Dennoch war der Weg von dort zum Glauben an den fleischgewordenen Logos noch ein weiter. Denn für den Platoniker ist Gott das schlechthin unbewegte, in unveränderter Vollkommenheit und Seligkeit bei sich selbst bleibende und in seiner Selbstanschauung selige Zentrum der Welt; die Hypostasen sind emanirierte Potenzen. Die Welt ist eine ewige, ohne Anfang und Ende in der Zeit, der Weltprozeß ein stufenweises Sichentfalten von der Einheit zur Vielheit mit immanenter Notwendigkeit, nicht auf einem freien Schöpfungsakte beruhend; das Böse in der Welt als das Nichtseiende ein notwendiges Korrelat des Seienden; das Menschenleben ein ewig sich wiederholendes Auf- und Abfluten der Seelen, ein Herabfallen aus der intelligiblen in die materielle Welt und Zurückkehren zum Urquell des Seins; der Fall der einzelnen Seele ein vorzeitlicher

Akt und ihre Rückkehr Sache eines in der gottähnlichen Natur der Seele begründeten Entschlusses. Die Berührung der von Haus aus guten Seele mit der Materie, dem Prinzip des Bösen, macht sie zwar mit Notwendigkeit sündig; streift sie den dadurch von außen an sie gekommenen Schmutz ab, so gelangt sie wieder zur ursprünglichen Reinheit. Hilfreiche und freundliche Mittelwesen erleichtern ihr ihre Arbeit, die in Erkenntnis und Erinnerung an ihren früheren Zustand besteht; aber benötigt ist sie derselben nicht. Die Seele kann sich durch sich selbst zu diesem Mittelreich erheben, ja über dasselbe hinaus sich schwingen zur völligen Gemeinschaft mit Gott im ekstatischen Schauen. Ein Herabsteigen Gottes aber ins Zeitliche und zeitliche Thaten des intelligiblen Gottes zur Erlösung des gefallenen Sünders braucht es nicht und ist dafür auch kein Raum im System, in welchem jede Berührung des Göttlichen mit der Sinnenwelt dasselbe notwendigerweise verunreinigt und befleckt. Daß nun Synesius mit diesen Anschauungen des Neuplatonismus jemals völlig gebrochen habe, ist nicht nachweisbar. Keinenfalls ist er jemals in seinem Leben ein rechtgläubiger Christ geworden. Eine gewisse Annäherung an die Sache des Christentums ist zwar bei ihm nicht zu verkennen. Vor dem Priestertum und Mönchtum, wofern es die ihm gestellte Aufgabe wirklich löst, hat er zwar alle Achtung, nur hält er es, wenigstens für den Hellenen, für ein unerreichbares Ideal. Wenn er daher einem ins Kloster übergetretenen Freund Johannes, vielleicht demselben, dem er früher wegen ihm zur Last gelegter Teilnahme an einem Mord, so lang er sich nicht gereinigt habe, die Freundschaft kündigte, dazu Glück wünscht, daß er so rasch ans Ziel gelangt sei, während er selbst noch erst an der Schwelle stehe und vielleicht mit seinen Studien niemals ans Ziel komme, so ist darin doch wohl nicht mehr als ein artiges Kompliment zu sehen, das, ein wenig ironisch gemeint, keinen allzu großen Wert hat. Mehr Christliches ist in seinen Hymnen zu entdecken, zwar nicht in den ersten, die noch voll von neuplatonischer Mystik sind, wohl aber in den späteren, welche das christliche Dogma von der Menschwerdung und die wunderbaren Ereignisse im Leben des Erlösers: Geburt von der Jungfrau, Auferstehung, Höllenfahrt und Himmelfahrt zu ihrem Gegenstand haben. Nicht zu übersehen dabei ist aber der Unter-

schied zwischen hymnisch-dichterischer und dialektisch entwickelnder Behandlung. Bezeichnend in dieser Beziehung sind die mythologischen Zusätze: der greise und alte Hades, der bei der Ankunft des Herrn erschrickt, und der gefräßige Höllenhund, der von der Schwelle der Unterwelt zurückweicht, welche darüber keinen Zweifel lassen, wie diese Hymnen zu deuten sind. Von dem christlichen Zentraldogma, dem Tod Christi und seiner sühnenden Kraft, wird nie etwas erwähnt und der heilige Geist fällt ihm mit der neuplatonischen Weltseele zusammen. Daß Synesius den Neuplatoniker und den Philosophen niemals, auch als christlicher Bischof nicht, ausgezogen hat, dafür sind einige seiner Briefe ein unzweideutiger Beweis, besonders einer an seinen Bruder Euoptius, der für die Öffentlichkeit, insbesondere dazu bestimmt war, dem neuen Oberhaupt, dem Patriarchen von Alexandrien bekannt zu werden. Sie zeigen, welche Bedenken und Kämpfe es den Mann gekostet hat, die auf ihn gefallene Wahl anzunehmen und auch nach einer sechsmonatlichen Vorbereitung sein Amt anzutreten. Nicht nur, daß es ihm Sorge macht, ob er persönlich eines so hohen Amtes auch würdig sei, ob stark genug, um die Last desselben zu tragen, ohne daß er durch Berührung mit den weltlichen Händeln ins Irdische herabgezogen wird — daß es ihm schwer fällt, dem Spiel, der bisher sein Leben erheiternden und ihm Stärkung gebenden Hälfte seines Daseins, für immer zu entsagen — daß er sich aufs entschiedenste weigert, seinem teuersten irdischen Besitz, seinem Weibe, zu entsagen — auch der Gedanke quält ihn, ob es mit den von ihm auf wissenschaftlichem Weg gewonnenen, schwer zu erschütternden Überzeugungen sich vereinbaren lasse, ein christlicher Bischof zu sein. Nachdrücklich hebt Synesius hervor, daß er insbesondere den Glauben an eine Entstehung der Seele nach dem Leib, an das Vergehen der Welt und an die sogenannte Auferstehung des Leibes im Sinn der Menge für seine Person nicht teile. Er weiß nun zwar, daß für gewisse Leute der Irrtum von Nutzen ist, wie für kranke Augen die Dunkelheit, und er will darum äußerlich den Mythen sich anbequemen, für seinen Hausbrauch aber nimmt er das Recht zu philosophiren in Anspruch, und nur wenn sich das mit seinem Amt verträgt, will er es antreten. Wenn Synesius aber dennoch den allem nach von allen Seiten ihm stark zusehenden Einflüssen

endlich nachgab und seine Gewissensbedenken überwand, so mochte ihm dies der Umstand erleichtern, daß es im Schoß der christlich-theologischen Wissenschaft selbst eine freiere spekulative Richtung gab, welche von den von ihm nicht anerkannten Glaubenssätzen gleichfalls nichts wissen wollte: die Schule des Origenes, ein verfühnendes Mittelglied zwischen Philosophie und Theologie; daß Synesius den arianischen und arianisierenden Lehren so sehr abgeneigt war, hatte seinen Grund in der Abneigung des national römisch gesinnten Mannes gegen die arianisch gothische Ausländererei. Was Synesius als Prediger, wie als Kirchenoberhaupt seiner Diözese wirkte, soll hier als der lokalen Kirchengeschichte zugehörig nicht weiter geschildert werden; es genüge zu bemerken, daß dasselbe ein durchaus erspriessliches und gemeinnütziges war. Freilich ließ ihn allerhand Mißgeschick: die immer trauriger werdende Lage der Pentapolis, allerhand Familienleid, wie der Tod seines ältesten Sohnes, nicht mehr zu der früheren Heiterkeit gelangen. Auch seine amtliche Thätigkeit gewährte ihm doch keine rechte innere Befriedigung. Das Bewußtsein des Zwiespalts zwischen dem, was er offiziell zu lehren hatte, und seiner inneren Überzeugung peinigte ihn. Er klagte sich an, daß er als sündiger Mensch den Altar Gottes berührt habe, und spricht ein wehmütiges Sehnen nach seiner früheren Lebensweise wie nach einem verlorenen Paradiese aus. Alte Freunde lassen ihn seit seinem Übertritt im Stich, aber unverändert bleibt seine pietätsvolle Verehrung gegen Hypatia. Vollends das Herz brach es ihm, als er auch seinen beiden übrigen Söhnen noch ins Grab sehen mußte. Der an Hypatia um 415 verübte Frevel drang an sein Ohr nicht mehr. Von den Schicksalen der Pentapolis nach seinem Tod wissen wir nur so viel, daß Justinian die Mauern der Städte wieder aufbauen ließ und die Pentapolis neu besiedelte. 100 Jahre später sank unter den verheerenden Tritten der Moslem das Kreuz und an seiner Stelle wurde der Halbmond aufgepflanzt.

Zur Lehre Jesu von der sichtbaren Kirche.

Eine Skizze von G. Fr. Jäger, Dekan in Tuttlingen.

1. An der Schwelle des Jünglingsalters stehend, hat der Herr einst seinen Eltern einen deutlichen Wink darüber gegeben,

wo sie ihn zu suchen hätten, wenn sie ihn sicher finden wollen, und mit den Worten: „wisset ihr nicht, daß ich sein muß in dem, das meines Vaters ist,“ einen Grundsatz bezüglich seiner Stellung zu allen der Sammlung des Volkes Gottes in öffentlichem Bekenntnis dienenden Anstalten ausgesprochen, den er mit besonderem Nachdruck in seiner irdischen Berufsthätigkeit vom ersten bis zum letzten Tag befolgt und geltend gemacht hat. Der Herr war nicht überall leicht zugänglich, was sogar seine eigene Mutter und seine Geschwister etlichemal empfindlich zu fühlen bekamen (Matth. 12, 46 ff., Marci 3, 32 ff., Luc. 8, 19 ff., Joh. 7, 8—10.): aber am Sabbath konnte jeder sicher darauf rechnen, ihn in einer Synagoge nach seiner Gewohnheit am Gottesdienst teilnehmend und lehrend hören und sehen zu können. „Nach seiner Gewohnheit“ that er das, wie der Evangelist Lukas aus sicherer Überlieferung nachträglich berichten kann (4, 16.): also nicht bloß in Rücksicht auf bestehende Volkssitte oder auf vergängliche alttestamentliche Gesetzesordnung aus Zweckmäßigkeitsgründen, sondern wesentlich eine ihm selbst zum persönlichen Bedürfnis gewordene gottesdienstliche Lebensordnung einhaltend: und mit welcher Begeisterung und inniger Hingebung er überall, wo er konnte, an die bestehende Ordnung des öffentlichen Gottesdienstes mit seinen neutestamentlichen Bundesstiftungen anknüpfte, verrät er noch beim letzten Passahfest in den Worten: „mich hat herzlich verlangt, dies Osterlamm mit euch zu essen, ehe ich leide“ (Luc. 22, 14.). Selbst das der spiritualistischen Umgestaltung des Lebensbildes Jesu beschuldigte Evangelium Johannis berichtet von der ersten mit Lebensgefahr für den Herrn verbundenen schneidigen Geltendmachung seines Majestätsrechts im Hause seines Vaters zu Jerusalem und von einem Worte Jesu, in welchem er den Tempel seines Leibes in Continuität stellt mit dem Tempelhause seines Vaters in Jerusalem, so daß die Entwürdigung des letzteren folgerichtig auch zu einer frevelhaften Bergreifung an seinem persönlichen Leibesheiligtum führen mußte. Auch in dem Gespräch mit der Samariterin wollte nach dem Bericht des Johannes-Evangeliums der Herr es nicht verschweigen, daß auf dem Tempel zu Jerusalem, obwohl er durch eine Anbetung ohne Geist und ohne Wahrheit entwürdigt der Verödung verfallen müsse, doch noch die

durch göttliche Stiftung und durch das Wirken des Messias aufgepflanzte Völkermissionsfahne wehe (4, 22.). Derselbe spiritua- listische Evangelist hält es nicht für unnötig zu erwähnen, daß er im Tempel lehrend am „Gotteskasten“ sich seinen Gegnern zu scharfem Wortwechsel gestellt habe, an derselben Kontrolstation an welcher wir ihm auch bei Lukas begegnen, wie er die in den Geldleistungen sich erweisende Wertschätzung des Heiligtums öffent- lich auf der Goldwage prüft (Joh. 8, 20. cf. Luc. 21, 1.): und abermals wird im Johannes-Evangelium (10, 22.) mit umständ- licher Genauigkeit darauf hingewiesen, daß der Herr im Tempel in der Halle Salomonis in einer fast herausfordernden Weise Gelegenheit bot, sich mit ihm auseinander zu setzen. Der Tem- pel sollte ihm der Hauptkampfplatz bleiben, auf dem er seines Vaters Recht und Ehre, wie sein eige- nes Recht, zur Geltung zu bringen habe, so lange es möglich wäre. Dort im Tempel hielt er stand bis sie Steine gegen ihn aufhoben (Joh. 8, 59. und 10, 39. verglichen mit 10, 22.). Auch das Volk war bald daran gewöhnt, an den Festen ihm in Jerusalem beim Tempel zu begegnen und zeigte sich ungeduldig, wenn er nicht gleich zur Stelle war (Joh. 11, 56.). Nirgends aber finden wir auch nur eine Spur davon, daß er das Volk zu einer niederen Wertung des Tempels zu bewegen versucht hätte: vielmehr ist sein ganzes Wirken darauf gerichtet, mit Beharrlichkeit den letzten Versuch zu machen, ob das Volk nicht zu einer ächten Heiligung des Namens seines himmlischen Vaters eben in und an dem Tempel zu bringen wäre, der ja den Namen Gottes als des in Israel sich offenbarenden in anschaulicher und greifbarer Weise in Erinnerung brachte. In der Bergpredigt nennt der Herr eben um des darin befindlichen Tem- pels willen Jerusalem die Stadt des großen Königs, und ver- sichert noch in der letzten öffentlichen Rede Matth. 23, 17., daß nicht der Goldschmuck den Tempel, sondern der Tempel seinen Goldschmuck heiligt: und ähnlich sagt er von dem Altar im Tempel, daß er das Opfer heilige, wie er denn auch in der Bergpredigt auf den Altar hinweist, als auf eine Stätte, die entheiligt würde durch Opfer, welche nicht in dem Geist und der Wahrheit der Liebe wollten dargebracht werden. Ja so hoch steht dem Herrn

die der Sammlung eines Gottesvolkes zu öffentlichem gemeinsamem Gottesdienst dienende Stiftung, daß er Matth. 23, 21. geradezu versichert, wer bei dieser Stiftung schwöre, schwöre bei dem, der darin wohnt. Deswegen sieht der Herr auch die Zerstörung des Tempels als ein Unglück an, das als schwere Strafe für die Entweihung und den Mißbrauch des Heiligtums über das Volk kommen müsse. — Daß nun dieser stramme Anschluß des Herrn an die dem öffentlichen Gottesdienst Israels dienenden Einrichtungen und sein Eifer für ihren rechten Gebrauch auch für die Praxis seiner Jünger in der neutestamentlichen Kirchenzeit vorbildlich bleiben solle, hat der Herr in besonders auffallender Weise kundgegeben durch sein Verfahren bei der Einsetzung des Abendmahls. Wenn er nur die typische Beziehung des Osterlamm-Essens auf das Abendmahl hätte hervorheben wollen, so hätte er dies auch durch eine Parallelfeyer thun können im großen Freundeskreis zu Bethanien entweder Tags zuvor oder Tags darauf: es wäre durch eine solche Abendmahlstiftung in Bethanien zugleich auch die Selbständigkeit und der Gegensatz des den Typus erfüllenden und entbehrlich machenden Abendmahls gegenüber dem alttestamentlichen Passahlamm-Essen veranschaulicht worden. Aber der Herr hat es aus guten Gründen anders gemacht. Er benützte seine wunderbare Sehergabe, um in Jerusalem die schönste und größte, bestgerüstete unter den verschiedenen für die Pilger zum Passahmahle bereitgehaltenen Saalhallen für sich und seine dazu besonders gesammelten zwölf Jünger zu belegen. Diese Säle stunden ebenso wie die Feier, zu der sie bestimmt waren, in einer sie weihenden Beziehung zum Tempel und zu dem im Tempel zu haltenden Festgottesdienst. Der Herr begab sich also mit seiner neutestamentlichen Stiftung zugleich unter den heiligenden, sie feierlicher machenden Schatten des Tempels, obwohl er wußte und verkündigte, daß sein Untergang nahe sei: und wenn er überdies noch mit den Zwölfen eine an sich unnötig große, ja geradezu durch ihre unverhältnismäßige Größe gegen die kleine Schar grell auffallende Festhalle sich herauswählt, wenn er die Gewinnung einer solchen Stätte für so wichtig hält, daß er dazu seine sonst

so sparsam gebrauchte und nur für besonders entscheidende Fälle in Anspruch genommene Sehergabe benützt, so hat er damit in handgreiflicher Weise seinen Jüngern eingeschärft, daß das von ihm eingefetzte Abendmahl feierlichst zu verwaltendes und zu gebrauchendes Kirchensakrament sein soll. Es hat in den urchristlichen Gemeinden und auch im Kreise der Apostel nicht an konventikelhaften Neigungen gefehlt: die Versuche, das Abendmahl aus dem Kreise des feierlichen öffentlichen Gottesdienstes in die engen Kreise vertraulicheren-christlichen Freundesverkehrs oder in die Borhofsgastereien nach griechisch-heidnischer Sitte hinüberzuziehen, sind gemacht worden: aber der Eindruck der feierlichen vom Herrn gewählten Einsetzungsform hat schließlich doch durchschlagend gewirkt. — Nicht bloß die jerusalemische Gemeinde hat, so lange es ging, in den Tempel einzudringen versucht, auch der Apostel Paulus hat die Synagogen zu erobern sich bemüht; er wäre froh und dankbar dafür gewesen, wenn es ihm gelungen wäre: und in der Stelle 1 Corinth. 11, 22. (vgl. B. 20) explodiert sein aufgewachtes kirchliches Gewissen gegen die Vermischung des Abendmahls mit anderen Gastereien. In der Zeit, in welcher die urchristlichen Gemeinden infolge der göttlichen Gerichte über israelitisches Synagogen- und Kirchentum an die Luft gesetzt waren mit ihrem gemeinde = gottesdienstlichen Leben, bekam die Jüngerschaft des Herrn zwar den Trost, daß wo der Glaube die Frucht ernstlicher Anrufung des Herrn bei den zerstreuten Häuflein hervorbringt, doch der Herr inmitten der wenigen in seinem Namen Versammelten gegenwärtig ist. Aber daß eine derartige Heimatlosigkeit und Formlosigkeit kein Normalzustand ist und nicht als solcher festgehalten werden dürfe, davon hatte auch die Christenheit der apostolischen Zeit ein zwar noch nicht deutlich entwickeltes aber doch immer wieder durch die Erinnerung an die Kirchengestalt des unter Israel wirkenden Herrn aufgefrischtes Gefühl. Die Gemeinde zu Ephesus samt dem Apostel Paulus hat es der Bewahrung in dankbarem Andenken wert geachtet, daß, nachdem ihnen die Pforten der Judensynagoge verschlossen wurden, von dem Rhetor Tyrannus die Einräumung seines Hörsaales ihnen angeboten wurde. Apostelgesch. 19, 9.

2. Aber noch in einer anderen Form hat der Herr seine Jüngerschaft zur Ausprägung der Kirchengestalt in einer zugleich jeder Verknöcherung ausweichenden Praxis angeleitet. Mit der besonders bei der Einsetzung des Abendmahls sehr auffallenden, folgenreich aber auch durch Falschdeutung verderblich gewordenen Aussonderung der Zwölfe zum Apostelamt hat der Herr kundgegeben, daß er seine Jüngerschaft unter Führern zusammenhalten und zu einer „Stadt auf dem Berge“ (Matth. 5, 14.) machen will, die nicht verborgen bleiben kann. Der Herr begnügt sich bei uns nicht mit der verborgenen Buße und Glaubensinnigkeit des Gemüths: er verlangt bei Verlust der Seelen Seligkeit von jedem seiner Jünger die Beteiligung bei dem öffentlichen Bekenntnis seines Namens vor den Menschen im Anschluß an die Missionsthätigkeit seiner Apostel (Matth. 10, 26—33.) und die Heeresfolge in dem welterschütternden Kampfe für die Sache seines Reiches (Matth. 10, 34—42.). Dies hat sogar dem Apostel Paulus, der in erster Linie den christlichen Individualismus zu beleben berufen war, das Zugeständnis abgenötigt, daß zwar der Herzensglaube zur Gerechtigkeit vor Gott werde, aber erst das Bekenntnis mit dem Munde zur Seligkeit führe (Röm. 10, 9 u. 10.): und daß dies bei ihm nicht bloß eine flüchtige auftauchende Einräumung ist, beweist er damit, daß er diesen Grundsatz in den folgenden Versen weiter ausführt unter Berufung auf zwei alttestamentliche Stellen, von denen die erste den Segen, der dem Glauben zu teil wird, bezeichnet, die andere die Seligkeit denen verheißt, welche den Namen des Herrn anrufen. Auch 1 Cor. 1, 2 b. findet sich diese Betonung der Pflicht des öffentlichen Bekenntnisses des Namens Jesu Christi *εν παντι τοπω* wieder, womit der Apostel verräth, daß er doch im Grunde nichts weiß und nichts wissen will von der Selbstgenügsamkeit eines in der Verborgenheit seines Glaubens lebenden Privatchristen. Um diese Bekennerpflicht zu üben, wird der Jünger des Herrn Matth. 10, 40—42. von demselben zum Anschluß an die Glaubensgenossen und die hervorragenden Führer gewiesen und damit die sporadische Erfüllung dieser Bekennerpflicht ihren festen Mittelpunkt finde, hat der Herr das apostolische Vorkämpfer- und Führeramt eingesetzt und die Welteroberungsaufgabe zunächst

auf die Gewissen seiner zwölf Apostel gelegt, jedoch mit der ermunternden Verheißung, daß er bei ihnen sein werde alle Tage bis an der Welt Ende. Aber gerade mit dieser Verheißung hat er ihnen auch die Aufgabe gestellt, ihren Beruf nicht als eine bloß persönliche Aufgabe anzusehen, sondern dafür Sorge zu tragen, daß, wenn der Herr sie vom irdischen Arbeitsfeld abrufen werde, andere treue und taugliche Jünger bereit stehen, zur Übernahme der Fortführung bis an der Welt Ende. Hierarchischer Krumm-Deutung hat der Herr aber dadurch den Weg verlegt, daß er nach der vom Lukas-Evangelium in Erinnerung gebrachten Überlieferung den Zwölfen schon während seiner irdischen Arbeitszeit einmal eine Schaar von siebenzig Jünger zu selbständiger Konkurrenz nachgesendet, in der Gleichnisrede Matth. 20, 1 ff. den deutlichen Vorbehalt seines freien Berufsrechtes gemacht hat und daß er nachher die verblüffende Überholung der Zwölfe durch den „Freibeuter-Apostel“ Paulus als Hebel eingesetzt hat. Auch ist vom Herrn die Auszeichnung des Petrus deutlich genug als Frucht seiner Entwicklung zu einer bahnbrechenden Glaubens- und Bekenntnis-Heldenpersönlichkeit bezeichnet, d. h. als etwas, was sich nicht hierarchisch fixieren läßt: weshalb denn auch später der Apostel Paulus auf längere Zeit den Primat errang und den Petrus zu seiner Gefolgschaft zurückstellen mußte, bis derselbe zu weiterer Reife gelangte. Aber das liegt allerdings in dem Wort des Herrn vom Primat des Petrus, daß die Jüngerschaft des Herrn die einheitliche Führung anzunehmen und den Posten dazu offen zu halten hat, wenn der Herr einen dazu begabten und treuen Mann erweckt, in den Vordergrund führt und als probehaltig darstellt. So wenig er für sich selbst blinde Hingabe ohne Prüfung verlangt hat, so wenig hat er irgend einem Führer seiner Jüngerschaft das Recht eingeräumt, solche von seinen Mitchristen zu fordern. „Wer euch höret, der höret mich“, dies Wort fordert nur ehrliche Prüfung, aber nicht blindes Gehorsamsopfer.

3. Um nun auch den Schwächsten im Glauben einen Weg zu zeigen, auf dem sie den Anschluß an das vom Herrn befohlene Werk der öffentlichen gemeinsamen Verkündigung seines Wortes finden können, hat er Matth. 10, 40—42. die mittelbare Betei-

ligung an demselben durch Aufnahme der im Vordergrund Stehenden befohlen und dazu die Verheißung gegeben: „wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf, wer aber mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat.“ Wie streng es aber der Herr mit dieser Forderung nimmt bei allen denen, welche in Friedenstag die Vorteile solcher Aufnahme genossen haben, und darum einen Dank dafür auch in beschwerlichen und gefährlichen Zeiten zu leisten schuldig sind, hat er Matth. 10, 14 f. durch eine schwere Fluchandrohung für Aufnahmeverweigerung bestätigt. Dabei hat aber der Herr nicht bloß Einzelleistungen im Auge, sondern er fordert Gesamtleistung von „Haus“ und „Stadt“, macht die Volksmassen verantwortlich und die Haupt sammelnpunkte derselben; vergl. die Worte über Chorazin, Bethsaida, Kapernaum und Jerusalem, dessen Kinder er sanft habe sammeln wollen unter seine Flügel. Aus diesem Grund hat der Herr auch der Verknöcherung der gottesdienstlichen Sitte und Ordnung dadurch vorgebeugt, daß er sein öffentliches Wirken nicht beschränkte auf die regelmäßig wiederkehrenden Sabbath- und Festzeiten, auch nicht auf die Synagogen und den Tempel, obwohl er darauf ein besonderes Gewicht legt und noch im Verhör vor dem hohen Rat dies geltend macht, daß er täglich öffentlich im Tempel geessen sei und gelehrt habe: sondern um auch die der gottesdienstlichen Ordnung ferner stehenden Massen und das auf profanem Gebiet verlaufende Volksleben unter den Einfluß und in den Dienst des Gottesreiches zu sammeln, hat er die öffentliche Wanderpredigt bis zur denkbar höchsten Stufe der Ausbildung geführt, zunächst innerhalb der Grenzen des israelitischen Volks, aber die Ausdehnung über alle Völker der Erde bestimmt in Aussicht nehmend und fordernd. Auch wenn er in Familien oder engeren familienartigen Kreisen mit seinem Wirken einkehrt, geschieht es in der Regel so, daß er sich damit der Aufmerksamkeit weiterer Kreise nicht entzog, etlichemale sogar in einer das Gerede der Feinde und Freunde herausfordernden Weise, so daß auch die mit solchen Besuchen Bedachten mit ihrem Verhalten dadurch unter die Augen und Zungen des Publikums hervorgezogen wurden. Die Zöllner und Sünder, bei denen er einkehrte, mußten sich's gefallen lassen, daß ihre Beziehungen zum Herrn stadt- und land-

bekannt wurden. Leute, die heimlich bei Nacht hinter verschlossenen Thüren sich mit ihrem Glaubensleben und ihren Gewissensanliegen herzumachten, hat er immer so behandelt, daß er ihnen ein Sicheinkapseln in solches Stilleben auf längere Dauer verwehrt hat. Wie er selbst seine stillen Stunden und Tage in der Einsamkeit nicht willkürlich oder nach dem Gesetz der Trägheit gefunden, auch jedesmal zur Vorbereitung für seinen öffentlichen Beruf ausgenüht hat, so hat er dies auch den an ihn Glaubenden gewiesen und sogar Frauen durch einzelne Kundgebungen (wie z. B. durch sein Wort über die That des Weibes, das ihn salbte zu seinem Begräbnis) herausgefordert, mit dem Bekenntnis des Glaubens aus der Verborgenheit und den Schranken indirekter Mitleistung in selbständiger Weise zur rechten Zeit hervorzutreten. Wenn der Herr davor warnt, bei solchem Anschluß zu gemeinsamem öffentlichem Bekennen seines Namens sich der Führerschaft falscher Propheten anzuvertrauen, und dabei sagt, daß nicht alle, die ihn „Herr, Herr“ nennen und in seinem Namen öffentlich wirken, von ihm anerkannt werden, so hat er damit die Zurückziehung und das Zurückbleiben im ehrbar christlichen Stilleben nicht bevorzugen wollen, sondern nur die Probe des vollen Ernstes und der uneigensüchtigen Hingabe in den Dienst seines Reiches bezeichnet und die übereinstimmende Umgestaltung des Privatcharakters und Privatlebens von allen seinen Bekennern gefordert. Gerade weil das Zusammenstehen zu gemeinsamem Eintreten für den Herrn und sein Reich eine so unbedingt geforderte Aufgabe der Glaubigen ist und volle Hingabe fordert, ist es so wichtig, zuverlässige Führer zu finden und unzuverlässigen den Anschluß zu versagen, sie auf die Übereinstimmung ihres Privatlebens mit dem öffentlichen Wirken und mit den in die Augen fallenden Kraftleistungen zu prüfen, auch bei sich selbst mit einer dem öffentlichen gemeinsamen Bekenntnis entsprechenden Umbildung und Fortbildung der Persönlichkeit und des Privatlebens nicht zurückzubleiben und über alle Halbheiten und Widersprüche sich hinaushelfen zu lassen. Deshalb hat der Herr, jedoch unter der Voraussetzung, daß jeder mit dem Beseitigen des Balkens aus dem eigenen Auge bei sich selbst anfange, den Gliedern seiner Jüngerschaft Recht und Pflicht zugesprochen einander gegenseitig die Füße zu waschen und die Splitter

aus dem Auge zu ziehen, auch gegen beleidigende Brüder ein nach Umständen bis zur öffentlichen Beschwerde vor der Gemeinde fortschreitendes Mahnverfahren gewiesen und im Fall der Erfolglosigkeit dieses Mahnverfahrens den trotzigem Beleidiger neben Heiden und Zöllnern unter die verlorren und verirrtten Schafe zu stellen befohlen. Denn der Herr will ebensowenig Bekenner, die ihn im Wandel verläugnen, als Gläubige, welche mit dem Munde und im öffentlichen Verkehr verleugnen, was sie im Herzen glauben und im Verborgenen halten. Die Einen wie die Andern gelten dem Herrn als Heuchler.

4. Aus diesem Grundsatz der Übereinstimmung des glaubigen Bekennens und bekennenden Glaubens, des Gemeinsamen und Individuellen, der festen Ordnung und der freien Bewegung in allem Gottesdienstlichen und aus der Forderung der Wahrhaftigkeit im Verhältnis zwischen der inneren Richtung und Bewegung des Geistes und dem äußeren Sichgeben und Darstellen und der Fortbildung persönlicher Würdigkeit nach dem Maß der Christenberufswürde ergab sich für den Herrn als selbstverständlich eine neue Stellung zu allem Zeremoniellen in der gottesdienstlichen Sitte und Ordnung. Der Herr kennt die hohe Bedeutung der Gebärdensprache, hat sie selbst angewendet und sich ihrer nicht geschämt, wo sie bei ihm unwillkürlich aus der inneren Bewegung hervorquoll; ja sie zieht sich sogar hinein in die heiligsten Selbstmitteilungs- und Segnungsakte des Herrn, wird ihm bisweilen Organ für die Heilwirkung auf Kranke: aber eben deshalb geht er nicht nur über die kleinlichen Künsteleien und formalistischen Quälereien der jüdischen Ceremonienmeister hinweg, sondern weist auch sinnvolle Zeremoniensitten, sobald sie nicht mehr für die Erfüllungszeit passen, für sich und seine Jünger ab. Er fordert für den neuen Most neue Schläuche und eine jugendliche Geschmacksrichtung, welche die herbe Aufrüttelung aus der gedankenlosen Bewegung in altgewohnten Geleisen und Formen versteht (Luc. 5, 39.). Wo sich Zeremonielles ihm in den Weg drängt, das freie Walten seiner erbarmenden Liebe oder die Befriedigung individueller Bedürfnisse unnötig hemmend, da hat er es als verächtliches Menschengesetz von sich geschleudert. Wo Sabbathordnung, Festsitte u. dgl. deutlich und wirksam der Sammlung zur

gemeinsamen Andacht und Anrufung dient, da kehrt er den strammen Kirchenmann heraus, aber alle weiteren Einschränkungen hat er zersprengt für seine Person und für seine Jüngerschaft: auch die festen Ordnungen und Einrichtungen sind ihm nicht Selbstzwecke, sondern dienende Mittel für die Erregung, Belebung, Sammlung und Erziehung der Geister, je nach Bedürfnis, weshalb er auch in besonderen Fällen wertvollste Ordnungen auf Elastizitätsproben stellt, zum Beweis, daß er ihr Herr und nicht ihr Knecht ist. Sogar Keinlichkeitsrücksichten will er nicht in hemmender Weise geltend machen lassen, wo die Natur selbst für Unschädlichmachung der vermuteten Unreinheiten sorgt oder die Barmherzigkeit es fordert, daß man sich durch Unreinliches hindurch den Weg bahnt (vgl. die Geschichte vom barmherzigen Samariter, in welcher doch wohl auch die abergläubische Furcht des jüdischen Leviten und Priesters vor Berührung mit Leichenhaftem auf's Korn genommen wird).

5. Schließlich ist noch zu beachten, daß der Herr der Obrigkeit gegenüber sich volle unbeschränkte Freiheit öffentlichen Redens und Wirkens und der Sammlung der Volksmassen in und außer dem Tempel und den Synagogen um seine Person und Lehre herausgenommen, auch bei der Ausfendung seiner Jünger Matth. 10 die Weisung gegeben hat, zwar sich über die Würdigkeit des Herbergehauses zu erkundigen, im Übrigen aber nicht weiter zu fragen, sondern es darauf ankommen zu lassen, ob man sie dulde oder nicht, der Gewalt im Konfliktfall sich zu offener Rechenenschaft zu stellen, Ausweisungen zwar Folge zu leisten, aber nicht ohne deutliche Kundgebung über den Fluch, der damit über Stadt und Land gebracht werde. Er spricht sich das Recht zu, jeder obrigkeitlichen Gewalt das Gewissen zu wecken und hat es sowohl seinen jüdischen Richtern als dem heidnischen Statthalter gegenüber geübt, nicht bloß durch deutliches Sprechen, sondern auch durch beredtes Schweigen. Daß alle Dinge ihm von seinem Vater übergeben seien und er alle Gewalt von seinem Vater im Himmel und auf Erden empfangen habe, hat er in feierlichster Weise seinen Jüngern verkündigt, sowie daß er seiner Zeit jedermann ohne Ansehen der Person zur Rechenenschaft ziehen werde an seinem Gerichtstage. Auch nationale Gegensätze erkennt er nicht als hemmende Schranken an, die Schafe aus anderen Ställen wird er auch herzuführen und sie zur Herde sammeln

als der gute Hirte, dessen Eigentum die Schafe sind und der sein Leben für sie einsetzt. Er spricht es offen aus, daß sein Walten zur Sammlung der neutestamentlichen Herde Gottes große politische Umwälzungen, wie auch tiefgehende Erschütterungen aller bestehenden Verhältnisse innerhalb der menschlichen Gesellschaft werde zur Folge haben müssen und er somit nicht sofort in jeder Beziehung ein Friedensbringer werde sein können. Aber wenn er so Zeiten herbeiführt, in denen er das Schwert bringen muß, so läßt er in diesen auch seine Jüngerschaft nicht ohne Rat und Schutz. Wo ihr gastliche Aufnahme versagt ist, hat sie das Recht der Selbsthilfe, zunächst der Erwerbung irdischer Besizsmittel und im äußersten Notfall das Recht eines Schwertkaufes zum Schutz ihres Gemeinschaftsbestandes und der freien Ausübung ihrer Bekennerpflicht (Luc. 22, 36.); damit hat der Herr einen Ausblick eröffnet auf Zeiten, in welchen obrigkeitliche Gewalt in die Hände von Gliedern seiner Jüngerschaft kommen soll, welche mit der Gabe des Regierens ausgestattet, auch schützend dem öffentlichen Bekennen des Namens Jesu Bahn offen halten. Aber wie wenig es im Sinn des Herrn wäre, mit Gewaltmitteln Menschen ihm unterthänig zu machen, hat der Herr schon damit gezeigt, daß er sogar die verblüffenden Eindrücke, welche die wohlthätige Anwendung seiner Wunderkraft auf die Volksmassen machte, immer wieder einschränkt, durch Zurückhalten mit den ihm möglichen Machtkundgebungen Raum offen hält für freie Selbstentscheidung auch seiner Feinde, zugleich zur Erprobung der Treue seiner Jünger (Matth. 26, 53 ff.). — Vorkämpfer, welche mit äußeren Schreckmitteln und äußerem Zwang die Leute zur Unterwürfigkeit gegen den Herrn und seine Sache bringen, haben keine Segensverheißung von ihm bekommen: ja der Herr weißsagt auf eine letzte Probezeit, wo auch der von ihm gewiesene Schwertschutz wieder hinwegfallen und seine Jüngerschar so schwere Prüfung ihrer Treue werde bestehen müssen, daß nur noch die Wiederkunft des Herrn zum Endgericht helfen könne.



Die Lutheranität der Probebibel.

Von Stadtpfarrer Jeshle in Ebingen.

Mit diesem der Kürze wegen gewählten Ausdruck ist nichts weiter gemeint, als die Frage, ob die von der Revisionskommission vorgenommenen Änderungen der lutherischen Dolmetschung auch in Luthers Sprache gegeben sind. Hören wir über diesen Punkt zunächst einige Mitglieder der Kommission sich äußern.

D. in H. schreibt (Allg. evangel.-luth. Kirchenztg. 1884, 12): „Es war unsere Pflicht, auf Luthers Spur zu bleiben, also insbesondere auch in der Form der Rede nach Luthers Vorbilde uns zu richten.“ Eisenacher Konferenz v. 1863 (Vorber. S. XXXIII. Nehm, das 1. B. Mos. S. 4): „die Änderungen möglichst aus dem Sprachschatze der Lutherbibel herzustellen.“ Ist dieser Aufgabe Genüge geschehen? Nehm schreibt a. a. D. S. 9: „Eine besondere Aufmerksamkeit und mühevoller Sorgfalt verwendet die Konferenz darauf, daß die Ausdrucksweise der Berichtigungen so viel immer möglich ist aus dem Sprachschatze der Lutherbibel entnommen sei. Von manchen Seiten wird ihr dies wenig gedankt, ja wohl gar als Pedanterei angerechnet werden. Aber in einer revidierten Bibel, die für den allgemeinen kirchlichen Gebrauch bestimmt ist, würde ein mit Luthers Sprache vertrauter Leser mit Recht Anstoß daran nehmen, wenn ihn da und dort das Gefühl überkäme, als ob neue Lappen auf ein altes und liebgewordenes Kleid geflickt wären. Die Konferenz hat darum manchmal auf den Gebrauch eines unsrer heutigen Ausdrucksweise

angemessenen, durchaus zutreffenden Ausdrucks verzichtet, weil er in der Lutherbibel nicht nachweisbar war, und einen minder üblichen, aber doch verständlichen und schon von Luther in gleichem Sinne gebrauchten vorgezogen. Sie glaubt hierin jetzt schon auf die Zustimmung gerade der am meisten in und mit der Bibel lebenden, und mit dem Volke¹ näher vertrauten Männer, und mit der Zeit auch auf allgemeinere Billigung ihres Verfahrens hoffen zu dürfen.“ Grimm schreibt (kurzgef. Geschichte d. luth. Bibelübers. S. 55 f.): „Die Berichtigungen müssen, um jede Modernisierung fern zu halten und die nachbessernde Hand weniger bemerkbar zu machen, so weit es nur irgend möglich ist, aus dem eigenen Sprachschatz der Lutherbibel oder seiner übrigen Schriften entnommen werden. Soll ein altertümliches Kunstwerk restauriert werden, so muß das hiezu nötige Neue in Stil und Haltung dem Alten sich anschließen und ihm entsprechen. Es ist dies aber auch gar nicht leicht und hat uns in der Konferenz oft viele Mühe gemacht. Denn der Luthersprache fehlen Wörter, von denen man es gar nicht vermuten sollte, z. B. Einsicht, Gottlosigkeit. Wo wir letzteres nöthig hatten, setzten wir „gottloses Wesen“ (aber vgl. Sach. 5, 8!) Der Leser dürfte nur selten merken, wenn eine Stelle geändert ist. Und wenn einst der strengtraditionelle Hengstenberg das revidierte N. T. zu schmähen meinte durch die Bemerkung: „überallhin begleitet den Leser das unbehagliche Gefühl, daß er nicht weiß, ob er seinen alten lieben Luther oder die (Revisions-) Kommission vor sich hat“, so hat er damit widerwillig ein Lob ausgesprochen, wie wir es nicht glänzender wünschen können. Konnten wir aber auch bisweilen, um den Sinn klar auszudrücken, nicht umhin, ein wenigstens nicht in der Bibel Luthers gebrauchtes Wort aufzunehmen, so durfte es wenigstens keinen modernen Klang

¹ Wer weiß besser an das Herz des Volkes zu reden, als Luther, der eine wahre Jagd anstellte auf volksmäßige Ausdrücke. Er ging in die Werkstätten der Handwerker und Gewerbsleute, auf den Markt, in die Wirtshäuser, ließ sich alles erklären und benennen, sprach gern mit den Bauern auf dem Felde und trieb seine Freunde an, alles aufzumerken, was sie Neues in Kernsprüchen aller Art hören möchten, da er Schloß- und Hofwörter nicht gebrauchen könne.

haben.¹ . . . Wenn man unsere revidierte Bibel spöttisch als ein Flickwerk bezeichnet hat, so wird man doch, wenn man nicht den seither gewöhnlichen Text behufs der Vergleichung neben den revidierten legt, die Flecken nicht leicht bemerken.“ S. 66 f.: „Die Kommission ist aufs Gewissenhafteste bestrebt gewesen, soweit es nur irgend ohne Schaden des Verständnisses geschehen kann, die Eigentümlichkeit der lutherischen Bibelsprache zu wahren. Ist doch die Ehrwürdigkeit, Feierlichkeit, Schönheit und Kraft der lutherischen Bibelsprache nicht bloß in dem außerordentlichen Charakter des Übersetzers, sondern auch zu einem nicht geringen Teile in ihrem altertümlichen Gepräge zu suchen. Ist doch die Kirchenbibel der geeignetste Ort, das von unseren Vorfahren überkommene sprachliche Erbgut, wo es in der jetzigen Sprache an Schönheit und Reichtum Einbuße erlitten hat, dem Bewußtsein des Volkes zu erhalten.“

Es ist zu bedauern, daß die Kommission für die Lutheranität ihrer Änderungen nicht im einzelnen den Nachweis geliefert hat. Hengstenberg ist mit seinem Gefühl der Unbehaglichkeit gar nicht im Unrecht. Wer sich schon in Luthers Schriften hineingelesen hat, den überkommt in der Probek Bibel in der That „da und dort das Gefühl, als ob neue Lappen auf ein altes und liebgewordenes Kleid geflickt wären.“ Man kann sich hierin täuschen, kann meinen, eine Wendung sei unlutherisch, und man findet doch einen Beleg bei Luther dafür. Hätte die Kommission jenen Nachweis geliefert, so könnte man sich einfach überzeugen; so aber ist man zu einer ungemein mühsamen und zeitraubenden Untersuchung genötigt. In dem nachstehenden Verzeichnis ist ja nur der kleinste Teil der angestellten Untersuchungen enthalten. — Die Kommission ist nicht „pedantisch“ genug verfahren. Haben wir nicht die Kraft,

¹ Als moderne Wörter werden in Anspruch zu nehmen sein: Erdharz, Kamelsattel, Beisaß, für immer, Ausfaat, Führerstab, entgegenjauchzen, Hausgößen, ausheben (Mannschaft), Leibwächter, abspülen, Entsündigung, hingießen, Aschensprüche, Mutterschoß, Leere, Hauch, abstrafen, abirren, Schakal, Blutegel, Haschen, Mahlzeiten, Cyperblume, Innerstes, Wuchs, Hängebette, ermatten, Nachwerk, Erhöhung (— Höhe), Hofraum, (Gastfreund), Gastfreundschaft, bösslich (adj.), schroff, Anausser, Himmelshöhe, Abhang, dreist, Lebensbuch.

Luthers Sprache frei schöpferisch wiederzugebären, so müssen wir eben ganz peinlich an seine Ausdrucksweise uns halten. Nach dem Obigen oder nach Vorbericht S. LXI könnte es scheinen, als ob es der unlutherischen Ausdrücke verschwindend wenige wären und für diese mit aller Mühe sich keine lutherische Fassung finden ließe. Ob dem so ist, möge die nachfolgende Untersuchung erweisen, die nichts weiter sein will, als ein Versuch, den oben ausgesprochenen Grundsätzen der Revisionskommission gemäß festzustellen: 1) welche Änderungen sich aus der Lutherbibel nicht belegen lassen; 2) welche überhaupt in Luthers Sprachschatz nicht nachzuweisen sind; 3) welche ganz modern lauten. Bei allen 3 Klassen werden sodann Vorschläge gemacht, dem obersten Grundsatz gerecht zu werden, nämlich die Änderungen in der Sprache der Lutherbibel wiederzugeben.

Vorbemerkung: Niehm schreibt a. a. O. S. 5: „Geprüft und erwogen wurden auch diejenigen Berichtigungen, welche v. Meyer und Stier in ihre revidierte Lutherbibel aufgenommen haben. Auch neuere Bibelübersetzungen, besonders die von de Wette und Bunsen werden zu Rate gezogen.“ Der Verf. hat ebenso v. Meyer, Stier und de Wette verglichen, und da ihm Bunsen nicht zur Verfügung stand, die revidierte Züricher Bibel, welche als auf Luther fußend und als Übersetzung einer kirchlichen Genossenschaft alle Beachtung verdient. Auch die Elberfelder Bibel wurde beigezogen. Wenn Niehm a. a. O. S. 9 an der von Stier berichtigten Lutherbibel ausstellt, daß er nicht selten unlutherische Ausdrücke einsetze, so geht aus der nachfolgenden Untersuchung hervor, daß nicht bloß sachlich Meyer, Stier und de Wette ab und zu auf Seiten Luthers gegen die Kommission stehen, sondern auch sprachlich. — Wenn es im folgenden heißt, Luther habe einen Ausdruck nicht, so will das nur besagen, der Vf. habe ihn in der Lutherbibel nicht gefunden oder in den Wörterbüchern von Diez,¹ das nur bis „Hals“ geht, und von Grimm,

¹ Im Nachfolgenden sind angeführt außer den oben erwähnten Schriften von Niehm und Grimm und außer den Bibeln von v. Meyer, Stier, de Wette, Dettinger Bibel (d. h. Ausgabe der Stuttgarter privilegierten Bibelanstalt von 1856) hauptsächlich Ph. Diez, Wörter-

daß im G nur bis „Gemüt“ und überhaupt nur bis „oder“ geht. Daß hiebei trotz aller Sorgfalt und Mühe manches übersehen sein kann, muß der Vf. ohne weiteres zugeben. Wird von der Kommission nachgewiesen, daß ein Ausdruck doch in der Lutherbibel steht oder — von A bis N trotz Diez und Grimm — sonst bei Luther sich findet, so ist der Anstand gehoben und die Änderung gerechtfertigt. Die eigenen Vorschläge des Vf. wollen nur ein Beitrag dazu sein, den Änderungen sprachlich das volle lutherische Gepräge zu verleihen; wenn irgend möglich, schloß er sich hiebei einer der oben erwähnten Übersetzungen an, was also von diesen angeführt ist, läßt sich aus der Lutherbibel belegen.

I.

1 Mose.

- 11, 3. 14, 10. Erdharz — hat L.¹ nicht. Erdpech (v. Meyer) wäre volkstümlicher, auch leichter auszusprechen (findet sich bei Kant); man könnte darum 2 Mose 2, 3. ganz wohl Erdharz setzen wie v. Meyer.
- 15, 12. hat v. Meyer wohl L. Sprachweise für sich gegen die Probebibel, vgl. 1 Kön. 22, 36. 2 Chron. 18, 34.
- 19, 5. fodern — hat L. nie! Wilmar, pastoral-theolog. Blätter, Band 8 S. 80 ff. (sprachlich-theologische Bemerkungen): „Der Begriff postulare, poscere, exposcere, requirere, exigere wird von L. ausnahmslos durch die Form fodern (d. h. fordern mit assimiliertem R.) ausgedrückt. So in seiner Bibelübersetzung durchgängig bis zur letzten Ausgabe seiner Hand (1545). Diese Form ist auch in der Bibelübersetzung bis in das 17. Jahrh. beibehalten

buch zu Dr. M. Luthers deutschen Schriften Nebst einem ausführlichen, die Eigenheit der Sprache Luthers behandelnden Vorworte u. s. w. Leipzig 1870, 1872. Jak. und Wilhelm Grimm, deutsches Wörterbuch. Weigand, deutsches Wörterbuch. 3. Auflage. 1878. Soppf, Würdigung der lutherischen Bibelverdeutschung. Nürnberg 1847.

¹ Stehende Abkürzung für Luther. W. B. = Wörterbuch. Zür. B. = Züricher (rev'dierte) Bibel.

worden. — Den Begriff *excitare*, *promovere*, *juvare* dagegen drückte L. ausnahmslos durch *fördern* aus, eine Form, welche dem mitteldeutschen *fürdern* entspricht. Vgl. Grimm, W. B. III, 1892. Die Form *fördern* hat sich im Gemeinhochdeutsch mit Recht schließlich festgesetzt (für *postulare*), weil sie ältesten Ursprungs ist. Für *excitare*, *promovere*, *fürdern*, *fördern*“ u. s. w. Grimm W. B. III, 1865: mhd. *vordern*, ahd. *fordarôn*. Dies *Fördern* hat sein anfängliches Recht wieder gewonnen (S. 1867). L. hat in der Bibel von 1545 ausnahmsweise auch *fördern* (S. 1865), z. B. (vgl. Bindsail I, 140. II, 52) 2 Mose 11,2. Richt. 1, 14.; auch *fördern* im Sinn von *postulare*. Zu *fördern* im Sinn von *juvare* vgl. Sir. 33,12. *Fodern* ist also in der Lutherbibel unter allen Umständen falsch, dafür zu setzen entweder *foddern* (schwäbisch: *foddere*) oder wie jetzt üblich und ursprünglich: *fördern*. Weigands W. B. scheint geradezu einen Protest gegen das „*fodern*“ der Probebibel zu enthalten.

- 21, 23. Enkel — hat L. in der Bibel nicht, aber in seiner Vorrede auf das Buch Jesu Sprach (vgl. Bindsail VII, 419: ein Neff oder Enkel). So wurde geändert 1 Mose 36, 2. 14. Richt. 12,14. Hiob 18, 19. 1 Tim. 5, 4., wogegen Jes. 14, 22. die Neffen für *nin* stehen geblieben sind. Warum nimmt man nicht, wo es paßt, das bei L. so häufige *Kindskinder*? vgl. zu Richter 12, 14. die Stelle 1 Mose 45, 10., zu 1 Tim. 5, 4. die Stelle Sir. 45, 16. Rauysch nennt dieses Wort (in Schürers Lit. Zeitung) freilich eine *Katophonie*, hat es aber in der Zür. B. auch stehen lassen (vgl. eben 21,23. und Grimm a. a. D. S. 84).
- 31, 34. Kamelfattel — neues Wort (vgl. Zür. B.), ob lutherische Zusammensetzung, da bei L. der Ton auf dem *a* lag? Grimm, W. B. hat es nicht.
- 49, 14. knochig — hat L. nicht; ob nicht *knochigt* lutherischer wäre? (Vgl. Hiob 7, 5., doch *knochig* schon 1482.)
- 49, 19. Kriegshaufen hat L. in der Bibel nicht, aber bei Grimm, W. B. *Gedud* giebt er: *Krieger*, *Kriegsleute* (Hiob 19, 12. geändert in *Kriegsscharen*, das L. auch nicht

- hat), Kriegsknechte, Räuber, Kriegsvolk, vgl. 1 Makk. 11, 3: Haufen Kriegsvolk; de Wette, Zür. B.: Scharen, Schar.
- 49, 22. emporsteigen — hat L. wenigstens in einer Var. zu Mark. 4, 7. (s. Bindseil VI, 84).
- 49, 25. racham giebt L. nie mit Mutterleib, sondern Mutter.

2 Mose.

- 2, 12. Luthers bescharren ist in verscharren zu ändern, nicht aber in scharren oder einscharren, denn 1) L. übersetzt taman wohl mit verscharren, nie aber mit scharren. 2) er braucht scharren nicht transitiv (auch bei Weigand kein Beleg). 3) einscharren hat er nicht.
- 6, 14. Vaterhaus — ist nicht bloß unlutherisch (s. Vorber. S. LXI) sondern mißverständlich; der. gemeine Mann versteht darunter nicht einen Stammestheil, sondern die Heimat, wie Ps. 45, 11., begreift darum auch nicht, wie man davon eine Mehrzahl bilden kann; und warum ist 1 Sam. 22, 22. nicht auch geändert? Luther hat Sippschaft 1 Chron. 4 (5), 33. (auch Blutsippschaft, vgl. Dieß). Oder wenn dieser Ausdruck nicht genehm ist, wäre Sippe besser als Vaterhaus, oder wenn auch das nicht, mit de Wette: Stammhäuser.
- 8, 16. Stechmücken — hat L. nicht, man wird setzen müssen: (Stech-) Mücken.
- 12, 45 Beifaß — hat L. nicht, vgl. Schröder zu Ps. 39, 13. Er schreibt (E. A. 63, 24 f.): „Ich hab auch noch bisher kein Buch, noch Brief gelesen, da rechte Art deutscher Sprach innen wäre. Es achtet auch niemand, recht deutsch zu reden, sonderlich der Herren Canceleyen und die Lumpenprediger und Puppenschreiber, die sich lassen dunken, sie haben Macht, deutsche Sprache zu ändern, und dichten uns täglich neue Wörter, beherzigen, behändigen, erspriesslich, erschießlich (oder erschließlich) u. dgl. Ja, lieber Mann, es ist wohl bethoret und ernarret dazu.“ (Doch vgl. Bacmeister, Germanistische Kleinigkeiten S. 55. 57 und Hopf a. a. D. S. 297). Ferner (E. A. 37, 7): „Gefestiget, wollt ich gerne sagen. Aber ich bin neuen

Wörtern gram, so lauts auch hie nicht wohl, gefestiget vom Messia" Angesichts solcher Äußerungen muß man außerordentlich ängstlich sein, neue Wörter in die Lutherbibel einzuführen. L. hat freilich selbst eine ganze Menge neuer Wörter gebildet, aber er hat diesen Kindern sprachlichen Humors oder sprachlichen Trozes kein Heimatrecht in seiner Bibelübersetzung eingeräumt. Grimm W. B. I, 1390 hat f. Beisaß als Quelle nur Niebuhr. Besser wäre: Hinterfasse, das die Zür. B. von 1530 für thoschab hat 1 Mose 23, 4. und das ein sehr altes Wort ist, vgl. Grimm, W. B. mhd.

- 21, 21. am Leben bleiben — hat L. nicht, dagegen leben bleiben, beim Leben bl., bei dem Leben bl., lebend bl., lebendig bl.
- 22, 29. zurückhalten — hat L. nicht; warum ändern? Vgl. Sir. 4, 3. L. giebt רָחַק auch mit aufhalten, säumen; also: mit . . . säume dich nicht, vgl. 2 Kön. 4, 24., oder mit — sei nicht säumig, nach 2 Petr. 2, 3.
- 25, 4. blau — hat L. in der Bibel nicht, aber sonst.
- 25, 5. Akazie — hat L. nicht.
- 25, 18. 31. 36. getrieben — hat L. nicht; s. z. Sir. 50, 10.
- 25, 22. sich bezeugen — hat L. in anderer Verbindung, vgl. Dieß. Entweder mit der Zür. B.: kommen zu, oder mit de Wette: zusammenkommen mit.
- 26, 24. Eckbrett — hat L. nicht, auch Grimm, W. B. nicht.
- 26, 32. Haken — hat L. in diesem Sinn nicht, sondern Karst, doch in einem Brief = uncus, sonst Häklein.
- 27, 10. Querstäbe — hat L. nicht. Besser mit de Wette bloß: Stäbe.
- 28, 4. Purpurrock — hat L. nicht, aber P.-Hauben, P.-Kleid, P.-Mantel. 1 Sam. 28, 14. ist der seidene Rock geblieben, wo auch mäil steht.
- 28, 8. Gurt ist bei L. gewöhnlich femin., wie im Schwäb., selten masc. (Bar. 6, 43.). Weigand, W. B. hat beides.
- 28, 13. Fassung — hat L. nicht (nach Weigand, W. B. mhd.), aber das Zeitwort B. 20, doch wäre Einfassung deutlicher, vgl. 25, 7.

- 28, 15. L. hat Amtschildein, nicht Amtschildlein, vgl. Grimm, W. B.: „Amtschreiber besser als Amtschreiber, Amtsforge, nicht Amtsforge, Amtstube, nicht Amtstube“.
- 28, 17. Reihe — hat L. nicht, Hopf wünscht a. a. O. S. 235 Rige beibehalten, das durch die Turnkunst ziemlich weit verbreitet sei.
- 28, 7. 27. Schulterstücke — hat L. nicht.
- 29, 22. 26. 27. Füllung — wäre nicht der Deutlichkeit halben trotz V. 31. 34. die Änderung in Füllopfer vorzuziehen nach 3 Mos. 8, 22. 29?
- 29, 40. Zehntel — hat L. nicht (Weigand nhd.). Warum ist sein Sprachgebrauch aus 3 Mose 5, 11. nicht in allen Stellen beibehalten worden, wo die Einzahl steht?
- 30, 15. warum ist das „denn“ geändert?

3 Mose.

- 10, 3. sich erweisen — hat L. nicht, es muß nach Jes. 12, 5. beweisen heißen.
- 13, 48. ff. warum ist Werft nicht belassen? Das Wort ist noch gebräuchlich; vgl. Weigand und Wetzel s. v. Eintracht. Aufzug hat L. in der Bibel nicht und sonst nur im Sinn von Aufschub, Verzug.
- 13, 49. grünlich — hat L. nicht; Weigand hat nur grünlicht.
- 16, 8. ff. Afasel — hat L. nicht.
- 16, 33. heiligst — hat L. in der Bibel nie, sondern immer allerheiligst. Sonst hat er heiligster Vater.
- 17, 5. Schlachtier — hat L. nicht. Warum nicht mit de Wette, Zür. B. Opfer lassen oder mit v. Meyer: Schlachtopfer?
- 19, 24. Preisopfer — hat L. nicht. Warum nicht mit v. Meyer: zum Preise dem Herrn?
- 25, 5. 8. Sabbatjahr hat L. nicht. Warum nicht wie v. Meyer Feiertag lassen, das aus 26, 34. f. 43. deutlich ist? vgl. Feiertag. Oder mit de Wette: Jahr der Ruhe. Nach Bindseil I, 261, hat L. iar Sabbath.
- 25, 23. 30. für immer — hat L. nicht; Grimm, W. B. hat

- keinen Beleg vor Göthe. V. 23: daß es nicht gelöst werden möge. V. 30: für und für.
- 26,30. Sonnensäulen — hat L. nicht (2 Chron. 14,4. Hefek. 6,4.), es würde Bildsäulen genügen.
- 26,31. Heiligtum — hat L. nicht in der Mehrzahl, vgl. 1 Chron. 24,28. allerlei Heiligtum. Grimm, W. B.: der Plural ist in der älteren Sprache dem Sing. gleich, erst die neuere braucht Heiligtümer. Vorzuziehen: Heilige Stätten (vgl. Apg. 6, 13. f.).
- 26,37. Da sie doch oder so sie doch?
- 27,16. Aussaat hat L. nicht, aber aussäen. Grimm, W. B. hat keinen alten Beleg.

4 Mose.

- 10,3 ff. schlecht — s. z. Prediger 7,13.
- 20,15. behandeln — hat L. nicht. Grimm, W. B. ahd. bloß hantalôn, mhd. handeln. Nach 1 Mose 20,9. übel handeln mit.
- 24,6. Hat L. Thale und Thäler?
Aloebäume — hat L. nicht, wohl aber Aloe (das bei Diez fehlt), also mit der Zür. B.: wie Aloe, die . . .

5 Mose.

- 12,5. auffuchen — hat L. nicht. Entweder: besuchen oder besser mit der Zür. B. die leichtere Änderung: an dem Ort . . . ihn suchen.
- 26,5. (Spr. 31,6.). Das Umkommen hat L. nicht. Entweder: nahe dem Verderben (Untergang hat L. nur von Städten) oder: stund in Fahr des Lebens oder in Gefahr umzukommen, in Fahr, daß er umkäme (vgl. Apg. 19, 40).
- 26,6. behandeln s. z. 4 Mose 20,15.
- 28,5. 17. Bactrog — hat L. nicht. Nach Weigand schon 1482. L. hat auch Trog nicht (aber ahd. und mhd.).
- 28,54. 56. mißgönnen — hat L. nicht. Doch vgl. Grimm, W. B. bei Zwingli mit Gen. der Sache. Also: nicht gönnen oder schel sehen (Elberf. B.) oder neiden.
- 33,17. Zehntausend -- als Hauptwort hat L. nicht.
- 33,21. Anteil — hat L. nicht, doch hält es Grimm für mhd. Warum nicht bloß Teil?

Jofua.

- 11, 17. fahl hat L. vom Haupt und von Bäumen.
- 11, 17. 12, 7. aufsteigen — hat L. nicht in diesem Sinn, eher: ſich erheben oder emporsteigen.
- 15, 8. 10. 17, 9. 18, 12. 16. Mittagsſeite und Mitternachtſeite hat L. nicht. Besser entweder nach der Zür. B. oder mit de Wette: mittägliche Seite. Nach Grimm, W. B. iſt mittägig und mittäglich ahd. und mhd., während Mittagsſeite nicht älter als Mäſer erſcheint. Auch nördlich, nordentlich erſcheint ſchon 1482; Norden iſt ahd. u. mhd.
- 17, 12. Nicht. 1, 27. 35. beharren — hat L. nicht mit nachfolgendem Satz. Entweder mit Stier: ſingen an zu bleiben (𐌸𐌹 und 𐌸𐌺) oder nach der Zür. B. oder nach de Wette.
- 18, 17. gegenüber — trennt L. beim Dativ; allerdings nur ein Wort dazwiſchen.
- 19, 29. Gegend von — hat L. nicht, ſondern ohne Präpoſition oder am, um oder Genitiv.

Richter.

- 1, 36. weiter hinauf — hat L. nicht, aber aufwärts, wie de Wette und Zür. B.
- 3, 7. Aſcheroth — hat L. in der Variante (Bindſeil II, 56).
- 5, 11. Schöpfrinnen — hat L. nicht.
- 5, 14. Führerſtab — hat L. nicht. Grimm, W. B., bei Herder. Iſt die Auslegung unzweifelhaft?
- 5, 22. Sagen — hat L. nicht als Hauptwort, dagegen Kennen (freilich in anderem Sinn) oder Treiben oder Stürmen; Sagen empfiehlt ſich durch die geringe Änderung.
- 8, 2. Nachleſe — hat L. nicht, aber nachleſen; vielleicht beſſer mit der Zür. B.: das Nachleſen.
- 12, 9. hinausgeben — hat L. nicht, ſondern ausgeben 1 Moſe 29, 26. (nhd. Bibel: gaff he uth).
- 13, 19. Wunderbares — hat L. nicht. Warum ändern? Luthers Überſetzung iſt deutlicher als die Änderung.
- 15, 14. entgegenjauchen — hat L. nicht. Grimm, W. B., bei Klopſtock. Vgl. Pf. 60, 10.
- 15, 19. Höhlung — hat L. nicht; warum nicht Höhle?

- 16, 13. f. Gewebe — hat L. nicht (nach Weigand mhd., aber in welchem Sinn?), aber Garn — Gespinnst, Faden.
- 17, 5. R. 18. Hausgözen — hat L. nicht, ist auch nicht alt; warum nicht Gözen wie 1 Mose 31, 19. 34 f.; ebenso Bar. f. Bindseil II, 91.
- 18, 25. hinwegräumen — hat L. nicht, sondern wegräumen oder hinweggraffen, hinwegthun oder hinraffen (Ps. 26, 9.). Aber aufräumen ist ja 1 Sam. 15, 6. auch belassen worden für asaph.
- 19, 25. L. hat Mutwillen üben an, treiben mit. Warum nicht nach der Bar.: gingen schendlich mit yhr umb?

Ruth.

- 2, 1. Verwandter mit Genitiv hat L. nicht (Neh. 13, 4.), aber Gefreundter Joh. 18, 23., zugleich leichtere Änderung.
- 3, 8. sich vorbeugen — hat L. nicht; Zür. B.: beugte sich. Warum nicht nach der Bar.: greiff umb sich?
- 3, 10. erweisen etwas — hat L. nicht; es muß entweder mit de Wette beweisen heißen oder erzeigen; s. z. 3 Mose 10, 3.

1 Samuel.

- 5, 8. f. dahin tragen — hat L. nicht; aber vgl. Tob. 5, 2. Besser Zür. B.: hintragen.
- 8, 11. herlaufen — hat L. nicht in diesem Sinn; die Zür. B. behält hertraben, oder mit v. Meyer bloß laufen.
- 8, 12. Kriegswehre vorzuziehen.
- 9, 11. Statt hinaufsteigen eher hinaufgehen oder -ziehen.
- 9, 14. eintreten in — hat L. nicht, sondern zur Stadt 1 Kön. 14, 12. oder in die Stadt eingingen.
- 11, 2. Schmach bringen über — hat L. nicht; eher: hänge ganz Isr. eine Schande an, vgl. Sir. 11, 34. Luther Handglosse: richte eine Schande an unter zc.
- 14, 32. entweder bloß fiel oder machte sich oder stürzte sich auf die Beute.
- 18, 27. Ob in voller Zahl lutherisch ist? Eher: die volle Zahl.
- 19, 13. Gözenbild — hat L. nicht; die Zür. B. behält Bild. Oder warum nicht Göze? wie 5 Mose 12, 3; so noch gebraucht, Mißverständnis unmöglich.

- 21, 13. Statt toben wäre rasen (v. Meyer) dem luther. Sprachgebrauch entsprechender und noch mehr: unsinnig sein.
- 23, 25. Ob sich hinabmachen mit acc. lutherisch ist? Wäre nicht besser hinabsteigen oder nach Luf. 10, 31 hinabziehen?
- 25, 18. u. a. St. Rosinen- und Feigenkuchen — hat L. nicht. Besser 1 Chron. 13, 40: Kuchen von *rc*.
- 25, 20. kam herab entgegen, nach 1 Kg. 2, 8.
- 25, 22. unnötige Änderung. L. hat nicht bis zu, sondern bis an, vgl. B. 36.
- 25, 39. abhalten — hat L., aber ohne Zusatz, vgl. E. A. 42, 158. Er giebt chasak mit halten, wehren, schonen, behüten, entweder nach 1 Mos. 20, 6. Ps. 34, 14 behüten vor oder halten von.
- 31, 4. Spott treiben mit — hat L. nicht, aber Gespött, vgl. Spr. 14, 9 (Ps. 69, 12).

2. Samuel.

„Das zweite Buch Samuelis“ ist falsch. Grimm, W. B.: „Luther sagt überall „der andere“ . . . und er setzte: Das ander Buch Mose, das ander Buch Samuel, das ander Buch der Könige, in welchen Stellen Bindseil u. Niemeyer sich tadelhaft gestatten das zweite Buch.“ Die Probebibel hat das andere Buch Mose, dagegen das zweite Buch Sam., Könige, Chron., Psalter. Wichtig: das andere Buch (Brief) der Matt., Korinth., Theß., Tim., Petr., Joh.; ebenso in der Überschrift von 2 Kön. 14.

3, 22. Streifzug — hat L. nicht (nach Weigand erst im 17. Jahrh.), aber Zug. Vgl. 4, 2.

3, 39. leichtere Änderung wäre: neugesalbter König, nach neugeboren Matth. 2, 2.

5, 9. einwärts -- hat L. nicht, inwendig ist in den andern Stellen für *בית* beibehalten worden.

5, 24. zae dich wünscht Kopf a. a. D. S. 239 beibehalten.

6, 2. *is* gen? trotz der Parallelstelle?

7, 19. Menschenweise -- hat L. getrennt, vgl. Röm. 3, 5.

8, 6. unverständlich; entweder nach v. Meyer, oder mit Starke:¹ in Syria um Damaskon oder ins damaskenische Syrien.

¹ Starke, Synopsis bibliothecae exegeticae in V. T. 1745 ff.

- 14, 14. verschliefen — sollte geändert werden. Zür. B.: versiegen. Bei Bindseil heißt es übrigens: verschleißt, das belassen werden könnte, vgl. Dettinger Bibel.
- 15, 2. L. hat hier und an andern Stellen z. B. Tob. 4, 1. 12, 1 einem zu sich rufen.
- 18, 22. einbringen — hat L. nicht im Sinn von nützen, eintragen; dafür: Lohn haben, kriegen, empfangen, oder nach Richt. 5, 19. Esra. 4, 13. Spr. 19, 19. 31, 18 Gewinn bringen.
- 19, 19. Föhre — hat L. nicht (aber nach Weigand schon alt), dagegen Floß. Zür. B.: Schiff.
- 19, 33. von großem Vermögen — hat L. nicht, vgl. aber die wörtliche Parallele 1 Sam. 25, 2.
- 20, 15. Vormauer — hat L. nicht; für chel überall Mauer. Die Zür. B. bleibt bei Luther. Er hat für Vormauer Zwinger, s. Register.
- 22, 16. Ps. 18, 16. Bett — braucht L. nicht vom Flußbett. Besser mit der Zür. B.: Die Tiefen des Meeres oder des Wassers.
- 23, 1. hoherhoben — zu trennen wie Sir. 45, 2.
- 23, 5. Begehren hat L. nicht, aber Begehr, Begier (Bar. zu Hiob 31, 35), Begierde; de Wette hat Begehr. In den Bar.: Lust.
- 24, 10. 2 Kg. 17, 21 das schwerlich ist in Stellen wie Mark. 10, 23 f. Apg. 28, 27 belassen worden., wo es doch auch mißverständlich ist.

1 Könige.

- 5, 13. ausheben — hat L. nur im Sinn von auferre. Bei Grimm, W. B. ältester Beleg: Ropf. Also einfach: nehmen.
- 5, 13. Fronarbeiter — hat L. nicht, aber Fronleute, wie 9, 15. steht, vgl. E. A. 23, 1.
- 6, 5. Seitengemach — hat L. nicht, nach Hesek. 41, 6 auseinanderzulegen.
- 6, 6. eingreifen (Hesek. 41, 6) — hat L. nicht. Warum nicht bei v. Meyers leichter Änderung bleiben oder: fassen wie L. ~~was~~ sonst giebt?
- 6, 9. Ist Tafelwerk etwas anderes als Tafelwerk Ps. 74, 6. Hesek. 27, 5. 41, 16?

- 6, 10. verbinden — hat L. nicht in dieser Verbindung (oder Sir. 22, 19?). Besser Zür. B.: fügte das Haus mit Zedernholz zusammen.
- 6, 35. genau — hat L. nicht in diesem Sinne. Besser de Wette: geschlichtet auf, vgl. Weish. 13, 11.
- 6, 35. eingraben — hat L. nicht, sondern darein graben oder bloß graben; doch findet sich eingraben bei Hans Sachs.
- 7, 4. Gebälk — hat L. nicht, aber Gitter wie andere קרן geben; oder Balken (Zür. B.). Weigand: im 15. Jahrh. = Stockwerk.
- 7, 6. Hefek. 41, 25 Aufgang — hat L. nur von der Himmels-
gegend. Besser: Schwelle (de Wette, Stier, Zür. B.).
- 7, 17. ff. Gitterwerk — hat L. nicht, eher: Gegitter, Gatter.
- 7, 29. herabhängend, vgl. 6, 34.
- 7, 45. 2 Chron. 4, 16 polieren — hat L., aber man sollte
feine Fremdwörter mindern; hier nach Jes. 41, 7. Hefek.
1, 7: glatt gemachtes Erz, oder glänzendes Erz (Zür. B.).
- 8, 23. Ist L.'s hunden unten und nicht vielmehr hie unten,
wie es wenigstens hier besser heißen würde?
- 9, 15. 21 f. z. 5, 13. Fronleute hat L., aber nicht in der
Bibel.
- 10, 11. ff. Sandelholz — hat L. nicht, aber Sandeln,
Randgl. zu 2 Chron. 2, 8.
- 10, 23. Warum das „mit“ ändern?
- 11, 28. Lastarbeit — hat L. nicht; v. Meyer und Stier be-
halten (wie Ps. 81, 7 sebel) Last; de Wette deutlicher:
Lastarbeiten. Oder mit Luther: Frone.
- 14, 23. Ascherabilder — besser getrennt wie 2 Kön. 21, 7.
- 15, 13. Herrin — Grimm, W. B.: „Das Wort kann vor dem
16. Jahrh. nicht nachgewiesen werden.“ Weigand: bei
Dasypodius. Besser v. Meyer.
- 15, 13. Greuelbild — hat L. nicht, aber Greuelgöze.
Warum nicht bloß Bild?
- 21, 10. 13 absagen hat L. in der Bibel nur Luf. 14, 33 in
ganz anderem Sinn; sonst hat er: Die Gemeinschaft ab-
sagen. Warum hier nicht nach der Parall. 2 Mos. 22,
28 fluchen? Randglosse: gelästert.

2 Könige.

- 3,25. Schleuderer — hat L. nicht; Weigand: im 15. Jahrh. slewderer.
- 6,10. auf der Hut sein — hat L. nicht; Grimm, W. B. hat keinen alten Beleg dafür. Warum nicht wie Stier? vgl. auch de Wette und Zür. B., die beide sich an Luthers Ausdruck anschließen.
- 7,9. Unnötige Änderung.
- 8,15. Bettdecke — hat L. nicht (Nibel. Bittedach). Warum nicht bloß Decke, wie v. Meyer, Stier, Zür. B.? Oder: geflochtene Decke (de Wette).
- 9,25. einen Spruch thun — hat L. nicht. Warum nicht mit v. Meyer, Stier oder nach der Zür. B.?
- 9,32.b. warum nicht bloß: Da wandten sich . . . ihm zu?
- 10,8. Königskind — hat L. nicht; vgl. z. Jer. 36, 26. Warum nicht: Der Kinder des Königs? Doch schon mhd.
- 11,2 Bettkammer — hat L. nicht. Warum nicht Schlafkammer lassen wie Stier, Zür. B. u. a.? oder bloß Kammer oder jedenfalls: Kammer der Betten (de Wette).
- 11,4. Leibwächter — hat L. nicht. Grimm, W. B. hat keinen alten Beleg. Besser: Trabanten und Läufer (bei L. oft für ַר).
- 12,9. einwilligen — hat L. nicht; Grimm, W. B. bei Ditz. L. hat willigen, bewilligen, daren willigen. Also: willigten daren oder nach der Zür. B.: waren zufrieden, vgl. 2 Makk. 14, 28.
- 14,8. 11. sich mit einander messen — hat L. nicht, es müßte eher heißen: gegen einander, vgl. Jes. 46, 5. v. Meyer, Stier, Zür. B. behalten Luthers wörtliche Übersetzung, ähnlich de Wette. Aus 1 Makk. 10, 71 böte sich: mit einander versuchen.
- 15,16. Die Änderung unnötig, jedenfalls fraglich ob lutherisch? vgl. Stier. Zür. B.: an.
- 16,18. Sabbatshalle — hat L. nicht. Warum nicht bloß Halle?
- 17,21. s. z. 2 Sam. 24, 10.
- 18,23. eine Wette annehmen — hat L. nicht. Dafür: versuche es.

- 19,23. Baumgarten — hat L. nicht in der Bibel, aber E. A. 42, 142. v. Meyer: Lustgarten. Elberf. B.: fruchtbares Gefilde.
- 21,16. aller Orten — hat L. nicht. Warum nicht sein häufiges: an allen Enden, das er 10, 21. für הַעֲרָבִים hat und wie Esra 9, 11. geändert worden ist?
- 22,4. abgeben — hat L. in der Bibel nicht und sonst in ganz anderem Sinn, dagegen herausgeben (12, 12.) oder hergeben.
- 22,9. warum nicht nach 2 Chron. 34, 17. geändert? beide Male nathak.
- 23,5. Götzepfaffen (Hos. 10, 5. Zeph. 1, 4.) — hat L. in der Bibel nicht, aber sonst.
- 24,17. Dheim — Amos 6, 10. hat L. Dhmde, sonst wie im Schwäb. Vaters Bruder, vgl. 3 Mos. 20, 20.; an den andern Stellen ist Better belassen (s. Register).
- 25,4. (Jer. 52, 7.) Statt der z. G. d. R. gehet könnte man die Unbestimmtheit des Textes wiedergeben: da man zum G. d. R. gehet (vgl. 4 Mos. 13, 22.); der Saßbau würde auch gefälliger.
- 25,8. ff. Hauptmann d. Tr. — s. z. Jerem. 39, 9. f.
- 25,19. (Jer. 52, 25.) zum Heer aufbieten — hat L. nicht, sonst stünde es z. B. 1 Makk. 3, 27. 9, 63. 2 Makk. 12, 5. Man könnte wohl bei L. bleiben und nur Heer-
volf setzen statt Landvolf; oder nach einer andern Stelle Luthers: dem Volk aufgebod in die Heerfahrt.

1 Chronika.

- 1,12. Die Änderung von a u s k o m m e n ist unnötig, oder leichtere Änderung: herkommen, vgl. 1 Mose 4, 20. f.
- 5,10. Morgenseite — hat L. nicht, Grimm, W. B., nur Wieland. Besser Zür. B.: in der ganzen Gegend gegen Aufgang bei Gilead.
- 5,16. Fluren — hat L. nicht. Vorstädte ist ja auch sonst beibehalten. Doch ist das Wort alt: ahd. und mhd.
- 11,16. St. Schildwache nach 1 Sam. 10, 5. Schildwacht, wie Judith 14, 3. Scharwacht wiederhergestellt worden, doch 1 Makk. 12, 27.: Schiltwache.

- 17,25. Mut finden — hat L. nicht, sondern Mut fassen oder das Herz finden.
- 20,3. warum nicht auch 2 Sam. 12, 31. Dreschwagen? Oder hier wie dort und Amos 1, 3. Zacken (charizim).
- 21,2. Warum hier und sonst oft, z. B. Hiob 38, 21. Ps. 55, 19. 97, 1. Spr. 9, 11. 29, 2. Jerem. 46, 23. Hefek. 33, 24. das volkstümliche ist in der Bibel geändert? Vgl. 1 Kön. 18, 25.; dagegen Spr. 4, 10.
- 26,15. 17. Vorratshaus — hat L. nicht. Neh. 12, 25. hat man für asuppim Schwellen stehen lassen. Besser: Haus der Vorräte.
- 28,8. vererben (Esra 9, 12. Spr. 13, 22.) — hat L. nicht, dafür bloß erben, z. B.: Adam den Tod und die Sünde auf uns geerbet hat.
- 28,21. 26, 32. Händel — s. z. Hefek. 27, 9.

2 Chronika.

- 2,6. 13. eingraben — s. z. 1 Kön. 6, 35., hier deutlicher: Bildwerke zu schnitzen, nach Sir. 38, 28., vgl. 3, 6.
- 4,6. abspülen — hat L. nicht. Grimm, W. B. hat keinen alten Beleg. Spülen genügt, so de Wette.
- 8,6. Reiterstädte — hat L. nicht. Warum nicht wie 1 Kön. 9, 19.?
- 9,29. Wie man hier Chronika geändert hat, so sollte man es überall ändern, oder wenigstens in den Stellen, wo es mißverständlich auf unsere Bücher der Chronika bezogen werden kann, wie besonders in den Büchern der Könige.
- 10,7. behandeln — s. z. 4 Mose 20, 15.
- 11,5. bauen zu — hat L. nicht; entweder mit Stier nicht ändern, oder bloß: baute Festungen oder befestigte Städte, oder: aus Städten Festungen, vgl. Diez, W. B.
- 13,15. ein Geschrei erheben (trans.) — hat L. nicht, sondern ein Geschrei, Feldgeschrei machen.
- 19,8. Streitsachen — hat L. nicht, aber für rib 5 Mose 17, 8.: zänkische Sachen, oder mit der Zür. B.: Gerichtshändel, s. Diez, W. B. Oder: über allen Handel des Streits.
- 20,16. enden — hat L. nur transitiv oder reflexiv: sich endet. v. Meyers Übersetzung: am Ende des Thals — ist gut lutherisch. Oder: an des Thales Ende.

- 20,34. aufnehmen — besser verzeichnet oder gekommen, nach 1 Chron. 27, 24. (Stamm alah).
- 21,15. in Jahr und Tag — ob lutherisch? Die Zür. B. bleibt bei L. Oder von Jahr zu Jahr, nach 3 Mose 25, 53. Die lutherische Wendung Jes. 32, 10. läßt sich hier nicht anbringen.
- 21,17. einbrechen — hat L. (intr.) nur vom Teufel und falschen Lehrern. Dafür: einfallen, vgl. auch 2 Sam. 23, 16.
- 21,19. hat die Dettinger Bibel: über ihn, Bindseil über ihm; wer hat recht? Die Dettinger Bibel ist sonst zuverlässig.
- 22,11. Königstochter — hat L. nicht; s. z. Jerem. 36, 25.
- 23,8. auseinandergehen — hat L. nicht, sondern von einander gehen, wie im Schwäb. (und Zür. B.).
- 24,20. Gelingen — hat L. nicht als Hauptwort; besser Elberf. Bibel: es wird euch ja nicht gelingen, vgl. 13, 12.
- 26,15. Geschütze — ist collect. zu Schuß. Ob L. Weish. 5, 22. die Mehrzahl hat?
- 27,2. ganz wie — warum nicht wie כִּי־כִּי in der Parallelstelle 2 Kön. 15, 34: allerdings.
- 28,19. lose handeln — hat L. nicht; der Ausdruck wohl aus 2 Mose 32, 25. Sonst hat L. eine große Auswahl näherer Bestimmungen zu handeln.
- 29,24. Entschuldigung — hat L. nicht, nur das Hauptwort: Entschuldigen. Grimm, W. B., bei Klopstock. Besser Zür. B.: und entschuldigten mit ihrem Blut auf dem Altar.
- 29,34. eifriger — das Wort hat bei L. einen andern Sinn und kommt nicht im Komparativ vor. Besser: v. Meyer, de Wette, Stier: redlicher, oder redlichen Herzens mehr als, oder Zür. B.: aufrichtiger, oder: williger.
- 31,12. zweite — hat L. nie, s. z. 2 Sam. In Apg. 13, 33. (Eph. 10,3) hat man der andere stehen lassen, obgleich viele das Wort nicht im Sinn von der zweite verstehen werden.
- 32,30. glücklich — glückselig wurde sonst überall belassen, sogar die glückseligen Schlachten 2 Maff. 15, 9.; glücklich hat für L. eine andere Bedeutung.
- 36,15. immerfort — wird bei L. stets getrennt und fort zum Verbum gezogen, so ist auch Sir. 20, 21. zu ändern, vgl.

Bindseil. Hier wäre zu setzen: frühe, für und für. Handglosse: zeitlich zuvor, allewege.

Esra.

- 2,63. Daß Sesbazar und Serubabel dasselbe ist und Thirsatha sein Titel (vgl. Register), worauf die Parallelen 2, 2. weisen, kann nur eine Anmerkung klar machen. Der Artikel: den L. sagt dem gemeinen Mann noch nicht, daß das Titel ist und wessen Titel.
- 3,3. Grund — dafür bietet sich aus 2, 68: Stätte.
- 4,10. L. hat: und so fort an, was auch B. 17. 7, 12, gesetzt werden sollte.
- 4,14. Königshaus — hat L. nicht; ist allerdings alt, siehe Grimm, W. B. Man könnte: königl. Haus setzen, wenn nicht mit de Wette u. a. Palaft.
- 5,5. über — ob lutherisch? Die Zür. B. bleibt bei L. Vgl. z. Hi. 24, 23.

Nehemia.

- { 2,5. angenehm vor dir — für das persönliche Verhältnis nach 1 Sam. 2, 26. besser: bei dir. Leichtere Änderung der Zür. B.: und gefällt dir dein Knecht.
- 4,16. uns — lutherisch? Stier deutlicher. Die Zür. B. bleibt bei Luther.
- 7,2. Burgvogt — hat L. nicht; dafür: Vogt der Burg. Grimm, W. B. Beleg aus Myrer. De Wette, Zür. B.: Oberster der Burg.
- 8,15. Balsamzweige — hat L. in den Bar. (fehlt bei Dieß); warum nicht Harzbaumzweige gelassen?
- 9,17. sich zurückwenden — besser: sich umwenden, oder nach 2 Mose 13, 17. wieder umkehren.
- 9,30. verzogst über — ob L. Sprachgebrauch nicht ein Objekt verlangt?
- 10,32. Handbeschwerung?
- 13,10. Nach Hopf a. a. O. S. 321 ist waren ursprünglich lutherisch, ebenso Dett. B.
- 13,10. L. sagt: Geschäft, Amt ausrichten, aber: Geschäft des Amtes thun.

- 13, 21. noch eins wurde Sir. 12, 6. 26, 1. nicht geändert.
 13, 31. Opfergabe — hat L. nicht; entweder mit der Zür. B. bloß Gabe oder nach 10, 35. Opfer des Holzes.

Esther.

- 3, 7. von Mond zu Mond — hat L. nicht; aus Jes. 66, 23. bietet sich: von einem Mond nach dem andern.
 4, 11. Ist Esther 5, 2. nicht acc., also hier gegen ihn zu setzen?
 5, 8. Begehren ist unlutherisch (s. z. 2 Sam. 23, 5.), hat auch Bindseil und Dett. B. nicht (vgl. B. 7.).

H.

Hiob.

- 1, 5. ff. absagen — s. z. 1 Kön. 21, 10. Handglosse: ohne Scheu dir fluchen und lästern.
 3, 9. Wimpern — hat L. in der Bibel nicht, aber G. A. 37, 259. Man könnte aber sein Augbraunen (41, 9. Augenlider) lassen, wie an andern Stellen geschehen; s. Diez, W. B.
 (3, 22. Mit Delitzsch näher bei L.: die sich sehr freuen und fröhlich sind, wenn sie ein Grab finden).
 4, 6. Unsträflichkeit — hat L. nicht, unsträflich für אִמְרָן nur 5 Mose 32, 4. Meist übersetzt er Frömmigkeit (so hier v. Meyer, Stier, Zür. B.), sonst: Einfalt, Unschuld oder Vollkommenheit, Redlichkeit, Recht.
 5, 1. sich an jemand wenden — hat L. nicht, sondern zu jemand (ebenso de Wette, Zür. B.); aber warum nicht lassen: sich umsehen? oder anlaufen nach Ps. 34, 6.
 6, 3. irre gehen — hat L. nur von lebendigen Wesen; besser Stier oder de Wette: thöricht, oder voll Unmuts nach 1 Kön. 21, 5. 2 Kön. 6, 11. [Sind die Ausleger über die 1. Hälfte des Verses einig?]
 6, 16. bergen — hat L. ohne Zusatz, besser: verbergen.
 6, 19. Statt blicken besser: schauen.
 6, 18. f. Reisezüge, Karawanen — hat L. nicht. Letzteres nach Grimm, W. B. bei Fischart. Das Fremdwort kann

- aber vermieden werden, das hier stehende orach übersetzt Luther 31, 32. mit *Wanderer*.
- 6, 27. herfallen — hat L. in der Bibel nicht, sonst im Sinn von kommen, sich zutragen. Dafür: überfallen (so Zür. B.), anfallen, sich hermachen.
- 7, 20. a. Die Änderung ist nach 35, 6. unnötig, vgl. 22, 17. u. Delitzsch.
- 7, 20. Anläufe — paßt nicht für Gott. Bloß: Dir zum Ziel, setzen statt machen, vgl. 16, 12.
- 8, 11. Papier — hat L. nicht; doch nach Weigand schon im 15. Jahrh. Statt Nilgras besser mit de Wette, Stier: Niedgras (nach Weigand ahd. und mhd.); auch Delitzsch.
- 8, 16. Sonnenschein — hat L. nicht; aber nach Weigand schon alt. Dafür nach 2 Sam. 12, 11.: in der lichten Sonne.
- 9, 6. wegen — ist eine unmögliche „Repristination“ (nach Weigand erloschen); es müßte jedenfalls erklärt werden; Jesaja 13, 13. hat man ja auch bewegen gelassen (anders liegt die Sache Hesek. 38, 20. wegen des Gleichklangs). Und vollends Eph. 4, 14., wo durch das wiegen jedes Mißverständnis ausgeschlossen ist! Dazu kommt, daß L. wegen und wägen mit „e“ schreibt, vgl. Hiob 28, 18. 31, 6.; hat er Eph. 4, 14. nicht auch wegen geschrieben, aber wägen gemeint? (Vorbericht S. XLI.) Nach Hopf a. a. O. S. 293 ist wägen und wiegen eine der beliebten Verbindungen der Volkssprache. — Man hat Hoh. L. 1, 12. 2, 13. Hof. 14, 7. Geruch gesetzt, statt Ruch, während z. B. Göthe dieses noch hat.
- (9, 9. Statt *Drion* aus der Randglosse: *Jakobsstab*).
- 9, 11. L. hat nie vorbei, sondern immer vorüber. Will man das zweimalige vorüber vermeiden, obgleich L. solche Wiederholungen hat, so bietet sich das dem *chalaph* entsprechendere „wegeilen“ aus 1 Makk. 6, 57.
- 9, 13. 26, 12. *Rahab* — ist keine glückliche Änderung; L.'s Übersetzung giebt doch einen klaren Sinn und würde besser beibehalten, da die Deutung von *Rahab* nicht zweifellos ist. Will man einen stärkeren Ausdruck, als L. hat, so könnte man die Stelle aus seinem Sprachschatz so geben: Unter ihm müssen sich beugen trotzig Junfer.

- 9, 22. es ist ein s — zwar wörtlich, ob aber lutherisch? Eher: Es ist ein Ding.
- 9, 35. Zu „kein solcher“ wird bei L. eine nähere Erklärung gehören, wie Amos 9, 5. Besser: denn so steht es nicht um mich.
- 10, 10. hingießen — hat L. nicht, auch bei Grimm, W. B. kein alter Beleg. Eher: hinfließen lassen.
- 11, 10. gefangen setzen — hat L. nicht, sondern gefangen legen, vgl. 3 Mose 24, 12.
- 11, 18. Statt in Sicherheit lutherischer: sicher oder ruhiglich, St. Esth. 1, 2.
- 13, 12. Denksprüche — hat L. nicht, auch nicht Gedenk-, Merk-, Sinnspruch. Bei Grimm, W. B. kein Beleg vor dem 17. Jahrh. Aschensprüche — kommt Grimm, W. B. gar nicht vor und ist ein uns undeutliches Bild. Man könnte den Satz geben: Eure Sprüche, die ich mir merken soll (vgl. 4, 7. hebr., 5, 27. deutsch), vertrieben (Jes. 19, 7.) wie Asche oder sind wie eine Loderasche (Weish. 2, 3.).
- 13, 18. Rechtsstreit — hat L. nicht. Der Ausdruck ist 23, 4. ungeändert geblieben. Oder: ich bin zum Gericht bereit, oder: zum Gerichtshandel gerüstet.
- 13, 28. Moder — hat L. nicht, ist aber nach Grimm, W. B., alt. Weigand hat aus dem deutschen Brevier die Übersetzung der Stelle: ich bin zergänglich als der moder und als daz gewant daz die milwen ezzent und die schaben. raquab giebt L. Hof. 5, 12.: Made, riquabon 41, 18: faul Holz.
- 14, 9. erst hat L. nicht in diesem Sinn; eher: eben, das freilich zu stark ist.
- 14, 14. Der Satzbau kann nicht belassen werden, da man Streits von harren abhängig denken wird; besser harren voraus wie bei Stier oder noch deutlicher (nach de Wette, Delitzsch): alle Tage meines Streites wollte ich dann harren.
- [14, 16. Hat Delitzsch L. fallen lassen?]
- 14, 22. b. Ist das „ihm“ lutherisch nach Ps. 143, 4.? Entweder trotz Grundtext zu streichen, wofür Ps. 88, 4. spricht, oder: in ihm.
- 15, 8. an sich reißen — hat L. nicht, sondern zu sich r.,

- vgl. 20, 19. Dafür mit de Wette: an sich ziehen oder mit der Zür. B.: in sich saugen, oder: an dich gebracht.
- 16, 8. aufstehen wider — hat L. nicht, sondern auftreten wider, wie de Wette, v. Meyer, Stier, Delitzsch haben.
- 16, 18. Ruhestätte — hat L. nicht. v. Meyer und Stier bleiben bei L.; will man ändern, so muß es heißen: Stätte der Ruhe, vgl. Apg. 7, 49., oder mit de Wette: Aufenthalt (2 Makk. 5, 9.).
- 16, 21. entscheiden — L. hat eine Frage entscheiden (nicht in der Bibel).
- 17, 2. weilen — hat L. nicht (doch nach Weigand schon alt), auch nicht verweilen. Cher: haften, haften bleiben.
- 18, 7. Enge — hat L. in der Bibel nicht als Hauptwort.
- 18, 19. Enkel — s. z. 1 Mose 21, 23.
- 18, 9. Schlinge — hat L. nicht, aber Garn, wie B. 8. de Wette u. a. haben. Schlinge nach Weigand früher Schleuder, slenckerer — Schleuderer.
- 19, 12. 25, 3. Kriegsscharen — s. z. 1 Mose 49, 19. Warum nicht bloß Scharen (de Wette)?
- 19, 17. Besser: Mein Odem ist ein Eckel meinem Weibe (4 Mose 11, 20.), dann im 2. Glied: Grauen, vgl. 7, 14. und Grundtext. Varianten: Mein weyß schewet sich für meynem Odem.
- 19, 25. f. Es ist unerhört, in einer Bibel, die auf Luthers Namen Anspruch macht, das Gegenteil von Luthers Auslegung (das unbibl. leiblose Schauen Gottes) in den Text aufnehmen und Luthers Übersetzung anmerkungsweise darunter setzen. Entweder muß Luthers Text ganz weggelassen werden oder muß er an seinem Ort stehen bleiben und gehört die verbesserte Übersetzung in die Anmerkung. Ähnlich Dan. 9, 25. f. Sach. 11, 7.
- 20, 13. hegen hat L. nicht in der Bibel, Grimm, W. B. hat sonst eine Stelle, dafür: herbergen. Delitzsch: schonend pflegen, vgl. Eph. 5, 29.
- 20, 13. zurückhalten — hat L. nicht, dafür: halten, festhalten oder behalten (Zür. B.).
- 20, 29. zusprechen — hat L. nicht im Sinn von zuerkennen, sondern zusagen. Besser de Wette: beschieden, oder Zür. B.: das Erbe, das ihm Gott bestimmt hat, vgl. 2 Kön. 25, 30.

- 21, 21. Statt gelegen sein wie 22, 3. liegen an (ebenso Zür. B.).
- 21, 29. L. hat nur sich befragen. Delitzsch gefragt, vgl. schaal 38, 3., von L. auch mit nachforschen gegeben.
- 21, 31. ins Angesicht sagen hat L. nicht, aber unter Augen stellen (Ps. 50, 21.) oder nach der Zür. B. unter Augen sagen, vgl. Gal. 2, 11., vgl. auch Weisheit 4, 20. 14, 17; oder vorhalten LXX ἀπαγγελλ; ebenso 1 Matt. 15, 32.
- 21, 32. Wache halten — hat L. nicht bloß: wacht noch . . .
- 21, 33. Schollen (38, 38.) — hat L. nicht, sondern Klöße, Erdenklöße. Doch ist das Wort ahd., s. Grimm, W. B. s. v. Erdscholle und Weigand, Scholle.
- 21, 33. vorangehen — hat L. nicht, aber voranziehen, vorgehen, vorhergehen. Hier: die vor ihm hingegangen sind, vgl. 1 Sam. 25, 19.
- 22, 4. wegen — hat L. nicht, sondern von wegen. Dafür: um.
- 22, 24. Ophirgold — hat L. nicht, aber ophirisch Gold 28, 16.
- 24, 16. einbrechen in — hat L. nicht, s. z. 2 Chron. 21, 17. Er hat einbrechen zu *α*. Hier bloß brechen (de Wette), vgl. Matth. 24, 43.
- 24, 17. wie wenn — hat L. nicht, sondern gleich als wenn.
- 24, 17. bekannt mit — hat L. nicht. Dafür: es sind ihnen wohl bekannt *α*. oder kundig, nach 2 Chron. 8, 18.
- 24, 20. Mutter Schoß — hat L. nicht. Grimm, W. B., hat keinen alten Beleg. Schoß braucht L. nur im Sinn von gremium. Mutter genügt oder Mutterleib, wie de Wette, v. Meyer, Stier, Zür. B.
- 24, 23. Stütze (stützen) — hat L. nicht (doch nach Weigand schon alt); er giebt schaan mit sich lehnen, sich verlassen u. s. w. Für Stütze müßte jedenfalls Lehne stehen.
- 24, 23. Die Augen sind über — hat L. nicht. Nach 34, 21. wird zu setzen sein: seine Augen sehen auf ihre Wege (so auch Zür. B.), wenn man „Thun“ nicht beibehalten will.
- 24, 24. hoch erhöht — hat L. nicht, sondern sehr erhöht oder (sehr) hoch erhaben, oder: sie sind hochkommen (1 Mose 49, 9. Spr. 3, 35).

- 24, 24. *hinsinken* — hat L. nicht, Grimm, W. B., bei Maaler, Mitte des 16. Jahrh. Luther hat *dahinsinken* (so Zür. B.) oder *niedersinken*.
- 26, 7. *Das Leere* — hat L. nicht, gehört überhaupt der Neuzeit an. Nach Grimm, W. B., ist die *Leere* zu setzen, wie de Wette hat.
- 26, 13. *flüchtig* — hat L. als Adjektiv, aber nicht in der Bibel.
- 27, 3. *Sauch* — hat L. nicht, überhaupt ein neues Wort, vgl. Grimm, W. B. Geist wird man bei *Nase* nicht setzen wollen; also: so lange mein Leben in mir ist und der Odem
- 27, 15. *ins Grab bringen* — hat L. nicht, sondern *in die Grube bringen* (1 Mose 42, 38.) oder *zu Grab bringen*.
- 27, 22. *immerfort* — s. z. 2 Chron. 36, 15. Hier: *immerwegfliehen*.
- 28, 4. *Sacht* — hat L. nicht; doch nach Weigand schon mhd.
- 28, 4. Hat L. von aus? Besser Stier.
- 28, 4. *Der Vergessene* — hat L. nicht. Dafür: als die *vergessen sind*.
- 29, 4. *Reife* — hat L. nicht, doch nach Weigand schon ahd. rîfi. Ob dafür *Höhe*, *Mittag*, *Sommer*?
- 30, 4. *Ginster* — hat L. nicht, doch nach Weigand schon alt. Starke: *Pfrieme*, holländ.: *der brom*.
- 30, 5. *Mitte* — hat L. nicht, doch ist das Wort ahd. und mhd.; hier: *Gemeinschaft* oder *Gesellschaft*.
- 30, 6. *grausig* — hat L. nicht, aber nach Weigand spät-ahd. *griusig*. Entweder muß man *grausam* lassen wie 5 Mose 1, 19. 8, 15. Ps. 40, 3. 1 Makk. 6, 41. Weish. 5, 2., oder mit Starke: *in den Klüften der Thäler*, oder *erschrecklich*, wie L. in der Var. zu 5 Mose 8, 15. hat.
- 30, 11. *lösen* — hat L. nicht in diesem Sinn, sondern *auflösen*, vgl. 38, 31. 39, 5. Apg. 27, 40. So auch Zür. B.
- 30, 11. *abthun* — L. hat: vor Christo das *Baret* abthun. Besser mit v. Meyer: *abwerfen*.
- 30, 29. *Schakal* — hat L. nicht. Jes. 13, 22.: *wilde Hunde*. Warum nicht auch sonst geändert, z B. Jerem. 14, 6. oder unter *Drachen* im Register vermerkt?
- 31, 2. *Als Teil?* oder *für mein Teil?*
- 31, 24. *Warum ändern?* de Wette, v Meyer, Stier bleiben bei

- Luther. Oder: hab ich auf das Gold meine Zuversicht gesetzt? oder sich trösten (Ps. 49, 19.) oder sich vertrösten (Zür. B.) Ebr. 11, 13.
- 31, 27. Küsse zuwerfen — hat L. nicht. Bei Grimm, W. B., ältester Beleg: Gellert 1784. Etwa: meine Hand küßend sie zu grüßen, vgl. Grimm, W. B., s. v. küssen, II, a.
- 31, 30. verwünschen — hat L. nicht; entweder nicht ändern, wie v. Meyer, Stier, oder: arges wünschte . . . seiner Seele.
- 31, 35. an hören — hat L. nicht (in der Bibel), sondern zu hören (so de Wette) oder horchen, merken auf.
- 31, 35. Unterschrift — hat L. nicht. Dafür: Zeichen 2 Theß. 3, 17.
- 32, 18. f. das Innere — hat L. nicht in der Bibel, sonst: das Innerde. Entweder mit Stier Bauch zu belassen, wie 15, 2. Jon. 2, 3. oder wie sonst bätän Leib (so Zür. B. V. 19), oder Inwendiges, vgl. Ps. 109, 18. Jes. 16, 11.
- 32, 20. sich Luft machen — hat L. nicht, sondern Luft kriegen, wie v. Meyer, Stier haben. Für jenes auch bei Grimm, W. B., kein alter Beleg.
- 32, 21. schmicheln — hat L. nicht, doch Schmeichelwort. Nach der Bar.: will keinem Menschen zu gefallen reden.
- 32, 22. Ich weiß nicht mit Schmeichelworten umzugehen. (1 Theß. 2, 5.).
- 32, 22. dahin raff en -- hat L. nicht, sondern hin raff en (Delitzsch), wegraffen, hinwegraffen (de Wette) oder hinreißen (27, 8. Ps. 50, 22.) oder (leichte Änderung) von hinnen nehmen (Zür. B.).
- 33, 14. in — L. hat häufiger auf, vgl. Jes. 28, 21.
- 33, 23. eintreten für jemand — hat L. nicht. Entweder Bar.: ihn vertritt oder mit v. Meyer, Stier: beistehen oder Beistand thun, sich annehmen, gut sein, Bürge werden, sich verbürgen, im Mittel stehen (Weish. 18, 23.), für ihn ist (de Wette, Delitzsch) nach Röm. 8, 31.
- 34, 13. verordnet — die Formen regenen, segenen, welche in Riehm, das erste Buch Mose noch beibehalten waren, sind glücklicherweise in der Probebibel aufgegeben (Vorbericht S. XXII.) Aber Formen wie hier verordnet begegnen einem noch ab und zu. Wir thun L. kein Unrecht, wenn wir sie tilgen. Die 3 sagt (W. B. S. XXII.): „Bei L. schwanken die Verba auf „en“ zwischen voller und syn-

kopierter Form; so erscheint *begegen* und *begegnet* neben *begegneten*, *rechen* und *rechnen* neben *rechneten*, *regen* und *regnen* neben *regenen*, *fegen* und *fegenen* neben *fegenen* u. s. w.“ Wir thun also wohl daran, den Mittelweg einzuschlagen.

- 34, 23. nicht erst lange — ob lutherisch? de Wette und Zür. B. lassen das erst weg.
- 34, 24. ohne erst — ob lutherisch?
- 34, 26. abstrafen — hat L. nicht, ist auch zu schwach. Bei Grimm, W. B. kein alter Beleg. L. hat Strafe üben an jem. oder zerschmeißen (Zür. B.).
- 34, 31. büßen — hat L. nicht in diesem Sinn, aber erdulden (v. Meyer, Stier) oder nach Delitzsch: habe mich erhoben, überhoben.
- 34, 33. nach dem Sinn — hat L. nicht, aber nach dem Rat oder Urteil (vgl. 2 Makk. 7, 36.) oder deines Gefallens.
- 36, 16. Auf weiten Raum, Ps. 31, 9.
- 36, 16. Bedrängnis — hat L. nicht, auch nicht Drangsal, aber Drängnis. Grimm, W. B. hat für *bedrangkus* Belege aus Luthers Zeit. Entweder *Drang* oder *Dränger*, vgl. 3, 18. Ps. 44, 25, oder: wo dich nichts dränget (Zür. B.).
- 36, 18. jem. verlocken zu et. -- hat L. nicht. (Verlockt Hof. 7, 11. könnte s. v. a. weggelockt heißen). L. giebt *hesith* sonst reizen, (so de Wette), verführen, aber warum bewegen nicht lassen?
- 37, 7. verschlossen halten — hat L. nicht. Will man nicht mit Stier, Zür. B. wörtlich setzen: versiegeln, zusiegeln, so wäre binden deutlicher. de Wette: lähmen, L. hat: verlähmen. Nach Grimm, W. B. ist lähmen ahd. und mhd.
- 37, 10. sich zusammenziehen — hat L. nicht, sich eng zusammenziehen noch weniger. Entweder mit Stier *enge* werden nach Jes. 49, 19. oder gefrieren, vgl. Sir. 43, 21. und sonst.
- 37, 13. Züchtigung über — ist eine kühne Verbindung, und

zur Gnade kommen lassen — ist nicht deutlich. Besser wörtlich: zur Rute über ein Land (so Zür. B.) vgl. Hesek. 7, 11. oder als Wohlthat, vgl. zu chesed 10, 12.

- 38, 2. 42, 3. Ratſchluß — hat L. nicht. Die meisten Überſetzungen behalten Luthers Rat.
- 38, 21. damals — hat L. nicht, ſondern dazumal, vgl. Gal. 4, 15. Grimm, W. B.: Bei L. kommt das Wort damals in keiner Form vor, erſt im 17. Jahrh. Warum nicht zu der Zeit beibehalten, wie die Zür. B.?
- 38, 21. ſind viel — ſ. z. 1 Chron. 21, 2. Hier beſſer wörtlich mit de Wette: Die Zahl deiner Tage iſt groß, vgl. 14, 5. 15, 20. Apg. 6, 7.
- 38, 38. Schollen — ſ. z. 21, 33. und vgl. 28, 6. 2 Sam. 16, 13.
- [39, 1. ſchwanger gehen — beſſer geändert, man braucht es bei uns nur von Menſchen, auch L. ſonſt; dafür: tragen, wie Hohl. 4, 2. vgl. Eſra 10, 44.: Kinder tragen, oder träch- tig ſein (vgl. 2 Moſ. 23, 26.) oder freißten (von Meyer, Stier) wie Mich. 4, 10. geändert iſt (ſ. d. Bem. dazu). L. hat freißten freilich nicht; nach Grimm, W. B. erſcheint es zuerſt bei Stieler. Es wäre auch Jeſ. 13, 8. 23, 4. 26, 18. 54, 1. zu ſetzen. Oder nach de Wette: wirſt du inne die Wehen der Hinden, vgl. Jeſ. 66, 8. 2 Maff. 4, 32.]
- 39, 4. im Freien — hat L. nicht, aber auf freiem Felde, was auch dem babâr entſpricht, oder mit Delikſch: Wild- niß, vgl. 38, 27. oder Bar.: drauſſen.
- 39, 13. fröhlich — hat L. in der Bibel nur in Verbindung mit ſein und werden. Delikſch: luſtig; oder: freudig.
- 39, 13. fromm — braucht L. in der Bibel nur von Gott und Menſchen.
- 39, 13. gleichen an — hat L. nicht.
- 39, 18. hoch auffahren — hat L. nicht, ſondern in die Höhe fahren oder bloß auffahren. Deutlicher: wenn er ſeinen Lauf läuft (nach Jerem. 8, 6.) oder: wenn er in vollem Lauf dahinfährt (nach Weiſh. 17, 19. Spr. 26, 2.).

- 39, 19. Gewieher — hat L. nicht, aber wiehern. Zür. Bibel: hast du seinen Hals wiehern gelehrt?
- 40, 11. Sehne — hat L. nur von der Bogensehne; man wird wie B. 12. bei Adern bleiben müssen, vgl. Register.
- 40, 26. Fischerhaken — hat L. nicht (auch Grimm, W. B. nicht, sondern Fischhacken), dagegen Fischhäklein Amos 4, 2. oder Fischangel.
- 40, 28. dahinstürzen — hat L. nicht, dagegen dahinsinken, hinfallen (Zür. B.), niederstürzen, zu Boden stürzen, zu Boden sinken (de Wette), darniederfallen (St. Esth. 4, 11.).
- 41, 9. Wimpern — s. z. 3, 9.
- 42, 3. Ratschluß — s. z. 38, 2.
- 42, 8. Das an kann wegbleiben. Näher bei L.: daß ich euch nicht geschehen lasse.

Psalter.

- 2, 12. entbrennen — anbrennen ist Jer. 7, 20. geblieben.
- 9, 17. Zwischenspiel — hat L. nicht; warum nicht Saitenspiel? so Zür. B.
- 10, 3. abfragen — s. z. 1 Kön. 21, 10 und Hiob 1, 5.
- 35, 9. muß es seiner heißen wie 9, 15.
- 38, 19. wegen — s. z. Hiob 22, 4.
- 38, 20. Es muß nach der Bar. heißen: der ist viel, vgl. 2 Kön. 6, 16. Ps. 40, 13.
- 48, 3. emporragen — hat L. nicht; entweder bloß ragen oder sich erheben (de Wette, Zür. B.).
- 59, 13. das Wort ihrer Lippen.
- 69, 10. Schmähungen — hat L. nicht.
- 74, 3. Schritte aufheben — hat L. nicht, ist auch unverständlich, sondern die Füße aufheben (1 Mos. 29, 1), aber ohne zu; dagegen kehren zu. Oder: lenke deine Schritte.
- 81, 3. anheben mit et. — hat L., aber nicht in der Bibel. Dafür anheben mit acc. oder anfangen mit oder: erhebet (de Wette, Zür. B.)
- 95, 4. Besser: birgt, was sich durch die leichte Änderung empfiehlt und durch die Rücksicht z. B. auf Mendelssohns berühmte Tonsetzung des Psalms.

[Psalm 119. Warum nicht lieber: das güldene Alphabet? Luther redet vom ebreischen Alphabeth. Zum Verständniß der Ueberschrift ist nötig, wie de Wette und Zür. B. die hebräischen Buchstaben einzusetzen.]

122,7. innerhalb — hat L. in der Bibel nicht. Das Wort ist ahd. und mhd., Grimm, W. B. giebt einen Beleg von Luther für die zeitliche Anwendung des Wortes. Warum nicht in deinen Mauern, wie de Wette, v. Meyer, Zür. B.?

139,5. rückwärts — hat L. nicht; dafür Bar.: hinten und vorne (so Zür. B.) oder um und um (im Lied: um und an), oder allenthalben oder auf (nicht von) allen Seiten.

141,2. Warum so unlutherisch geändert? vgl. v. Meyer, Stier. Händeaufheben hat Grimm, W. B. nicht, auch Händeausbreiten nicht, das wir 1 Kön. 8, 54. finden. Bar.: Meyn auffheben der Hende.

141,7. wie wenn — s. z. Hiob 22, 17.

Sprüche.

11,30. gewinnen — L. braucht ein Herz gewinnen in anderem Sinn, vgl. Nehem. 3, 38. Warum nicht den schönen Ausdruck der Bar. ganz aufnehmen: gewynnet eym das Herz an. Angewinnen ist nur 1 Kön. 20, 23. erhalten, 4 Mos. 21, 26. und 2 Chron. 13, 19. in abgewinnen geändert.

13,15. schafft — macht vgl. Sir. 32, 14. oder nach der Bar.: giebt G.

13,22. 19,14. vererben — s. z. 1 Chron. 28, 8. Hier: ein Erbe lassen oder hinter sich lassen.

16,4. Ziel — ob bei L. = Zweck? Endziel ist mhd. = Zweck.

17,9. aufrühren — hat L. nicht (vgl. Grimm, kurzgef. Gesch. S. 55. 43.) Warum nicht L. Handglosse benützen: wiederholen, wieder anziehen, wieder regen? Luthers „euern“ ließe sich auch leicht ändern in neuern, das er zu 1 Sam. 2, 3. hat (E. A. 64, 47) oder erneuen, erneuern, das er oft hat.

17,27. kalter Mut — hat L. nicht. Nach Grimm, W. B.

- s. v. kühl Sp. 2561, 3, b. jedenfalls kühl, weil „kalt jede Empfindung leugnet, die bei kühl noch vorhanden ist, nur unbeherrscht durch die Dinge.“ Oder: gelassen, sanftmütig oder hält an sich (29, 11.). Bar.: hält seinen Geist.
- 19, 16. Besser mit Zür. B.: auf seinen Weg.
- 19, 27. abirren — hat L. nicht; bei Grimm, W. B. kein alter Beleg. Irren genügt, vgl. 21, 16. Ps. 119, 110. Jak. 5, 19; oder sich fernen (22, 5.) oder abgehen.
- 21, 5. emsig — hat L., aber nicht in der Bibel, doch vgl. Apg. 26, 7. emsiglich. Er giebt charuz sonst mit fleißig (so de Wette, Zür. B.).
- 22, 19. jem. an et. erinnern — hat L. nicht, sondern: erinnere ich dich solches oder des.
- 23, 3. 6. feine Speise — hat L. nicht, sondern niedliche Speise. Leckerbissen (de Wette, Zür. B.) ist auch ein altes Wort.
- 25, 5. vor — ob lutherisch? Zür. B.: von des Königs Angesicht.
- 26, 10. Stümper — hat L. nicht. Zür. B.: Thoren und Landstreicher (schon altes Wort). Bar.: eynen narren.
- 26, 27. zurückkommen — hat L. nicht, sondern zurückfallen oder zurückkehren (Zür. B., Elberf. B.).
- 27, 9. sich freuen an et. — hat L. nicht, aber Freude haben an. Oder mit de Wette: erfreut, vgl. Ps. 104, 15. Sir. 40, 20. oder mit der Zür. B.: macht fröhlich, vgl. 15, 13. Ps. 65, 9.
- 27, 19. Sollte Schemen nicht erhalten bleiben, wie Ps. 39, 72.? Vgl. E. M. Arndts Sterbelied: Geht nur hin und grabt mein Grab, V. 7. Es könnte in Klammer gesetzt werden = Spiegelbild. Die Änderung ist nach der Bar.
- 28, 8. sammeln für jem. — hat L. nicht, sondern den Dativ, vgl. Sir. 14, 4.; so auch Zür. B.
- 28, 27. Ob die Änderung lutherisch ist und nicht vielmehr Stiers Änderung? Vgl. auch de Wette und Zür. B. Oder: den treffen, über den kommen viel Flüche.
- 29, 8. in Aufruhr bringen — hat L. nicht, vgl. aber Sir. 7, 7.

- 29, 15. jem. Schande machen — hat L. nicht, sondern Sch. anhängen, zufügen oder anlegen vgl. Ps. 78, 66. Jer. 23, 40. 2 Makk. 1, 28., freilich anderer Sinn. Oder Zür. B.: ist seiner Mutter eine Schande, vgl. 1 Mos. 34, 14. oder Spr. 15, 20.
- 30, 8. bescheiden — warum nicht ändern? (Vorbericht S. 69). Schröder, Psalmen beruft sich bei Ps. 146, 9. auf das Gesangbuchslid: Lobe den Herren, o meine Seele; so kann man sich hier für bescheiden auch auf Lieder berufen, z. B. auf Ph. Fr. Hillers: Ach Gott des Himmels! lasse mir und allen auf der Erden den uns so väterlich von dir beschiednen Teil stets werden. V. 2: wann du uns viel beschieden.
- 30, 15. Blutegel — hat L. nicht, bei Grimm, W. B., auch kein alter Beleg, daher Blut in Klammer zu setzen.
- 30, 23. Verschmähter — hat L. nicht als Hauptwort.
- 30, 31. Windhund — hat L. nicht.
- 31, 6. am Umkommen sein — hat L. nicht, s. z. 5 Mos. 26, 5.; hier entweder nicht ändern wie Stier, oder: den Elenden, Kraftlosen, Verschmachtenden.
- 31, 25. Gewand — braucht L. nicht in dieser Verbindung, sondern (s. d. Var.) Kleid, vgl. B. 22. lebusch Ps. 104, 2., so auch von Meyer, Stier.
- 31, 25. kommend — Luther: künftig, vgl. Mal. 3, 19. Pred. 2, 16. 1 Mos. 49, 1., ebenso Starke, v. Meyer, Stier, Zür. B.
- 31, 29. sich wacker halten — hat L. nicht; entweder mit von Meyer, Stier: tugendsam, was ja auch 12, 4. eingesetzt wurde, oder tüchtig, oder Tugend beweisen.

Prediger.

- 1, 3. für Gewinn — Sir. 29, 7.: für einen Gewinn.
- 1, 7. 4, 8. 9, 16. 10, 3. Jes. 22, 11. Jer. 2, 35. 30, 7. Hesek. 18, 25. 29. 33, 17. 20. Amos 4. und sonst oft — warum das noch ändern, trotz v. Meyer, Stier? Vorbericht S. 46 f. bezeichnet die Änderung als eine Übersetzung der Luthersprache in unsere Sprache, die zum Besten des Volks geschieht, aber man versteht das „noch“ ganz gut.

- 1, 14. Haschen — hat L. nicht als Hauptwort, auch Grimm, W. B. nicht, und nur mit dem Accusativ, wie überhaupt in der alten Zeit. Es müßte also heißen: und Wind haschen. Ebenso 2, 11. 17. 26. 4, 4. 6. 6, 9. Will man nicht mit v. Meyer, Stier setzen: Weide am Winde, so etwa: leeres Bemühen, vergebliche Mühe.
- 1, 17. 2, 12. Tollheit — hat L. nicht, (doch nach Weigand schon alt); er giebt 10, 13. siklath mit Narrheit, so hier de Wette, v Meyer. Zür. B. hat: Thorheit und Unverstand.
- 1, 17. Mühe, mühen, bemühen um, auch 4, 16 — hat L. nicht, sondern mit v. Meyer: Marter des Geistes, oder Plage, Qual, Schwächung des Geistes, des Gemüths.
- 2, 3. pflegen mit — hat L. nicht. Nach de Wette: meinen Leib beim Wein zu halten, oder nach Weish. 2, 7. füllen ft. pflegen.
- [3, 4. würde tanzen aus guten Gründen besser geändert in hüpfen nach 2, 8. Randglosse].
- 3, 9. bringt keinen Gewinn davon, vgl. Richt. 5, 19.
- 3, 15. auffuchen, wieder auffuchen — hat L. nicht; warum nicht bloß: sucht? Oder: hervorbringen, hervorführen, hervorrufen, hervorziehen.
- 3, 18. an sich selbst — ob lutherisch? Starke: sich selbst gelassen, vgl. Spr. 29, 15. de Wette übersetzt das lahäm gar nicht.
- 4, 9. Drei denn im Satz ist des Guten doch zu viel (vgl. Grimm a. a. O. S. 73); entweder mit v. Meyer, Stier je lassen oder ganz streichen, nach dem Grundtext.
- 5, 8. es ist ein Gewinn für jem. — hat L. nicht. Eher: immer hat's ein Land Gewinn.
- 6, 10. bestimmt — braucht L. nicht unpersönlich. Dafür: zuvor ersehen, versehen, verordnet.
- 7, 13. (1, 15.) schlicht — ist nicht — gerade. Jes. 27, 1. hat man gerade gesetzt (so hier de Wette, Zür. B.); Sir. 22, 21. 32, 26. hat man in eben geändert, was auch sonst, z. B. Jerem. 31, 9. zu setzen wäre. Das schlecht sollte auch geändert werden 4 Mos. 10, 3. 4. 7. 15, 31.

- 5 Mos. 23, 2. In 4 Mos. 10, 7. haben die Bar. bloß blasen.
- 7, 21. acht geben — hat L. in der Randglosse zu Spr. 2, 2., sonst acht haben, achten.
- 7, 26. des — ist unlutherisch; dafür: welcher, vgl. Mark. 7, 25.
- 8, 1. Deutlicher: wer giebt oder versteht der Dinge Deutung? vgl. 1 Kor. 14, 11.
- 8, 10. hinwegwandeln — hat L. nicht; fehlt auch bei Grimm, W. B. Dafür: hinweggehen (so de Wette), vgl. Matth. 24, 1.; oder wegziehen, vgl. 1 Makk. 7, 19. oder fortziehen (so Zür. B.), vgl. 1 Mos. 13, 3.
- 9, 17. Herrn — die Formen Herrn, Herren werden genau zu vergleichen sein, vgl. z. B. Jes. 16, 8. 19, 4. 26, 13. 34, 12. Jerem. 2, 31. 51, 23. 28. Hesek. 23, 23. Matth. 15, 27. Luk. 19, 33. 22, 25. Apg. 16, 16. 19. 30. Psalm 4, 3. 123, 2. 2 Kor. 1, 24. Eph. 6, 5. 9. 1 Kor. 8, 5. 1 Tim. 6, 1. f. 15. Offb. 19, 16. mit Ps. 2, 2. 49, 3. Jerem. 51, 57. u. a. Nach Grimm, W. B. s. v. Herr Sp. 1131, 6. hat L. Herren, 2 Kor. 1, 24. Die Probebibel hat Matth. 6, 24. (Luk. 16, 13.) Herren, wo Dieß s. v. dienen Herrn hat, Grimm, W. B. s. v. dienen Herren.
- 9, 17. vernommen werden — hat L. nicht (passiv), dafür: die man vernimmt.
- 10, 1. schwer wägen — hat L. nicht, sondern schwer sein, vgl. Spr. 27, 3.
- 10, 4. ergehen wider — hat L. nicht; er würde sagen: dich angehet. Oder: sich erhebt, so de Wette, Zür. B.
- 10, 5. Gleich als ein Versehen?
- 10, 5. Ob: Versehen geht aus — lutherisch ist? Zür. B.: herkommt.
- 10, 19. Mahlzeiten — Mehrzahl hat L. nicht, auch Grimm, W. B. keinen Beleg außer Wieland.
- 10, 19. um zu lachen — warum nicht zum Lachen oder bloß: zu lachen, wie die Bar. hat?
- 10, 20. fortführen — hat L. nicht; auch Grimm, W. B. hat keinen alten Beleg. L. hat von dannen führen, von dannen tragen.

- 12, 5. Klagleute — hat L. nicht, Grimm hat Klageleute, mhd. L. hat Klageweiber oder die Totenklage oder die Klagenden (so de Wette, Zür. B.)
- Hohes Lied.
- 1, 3. köstlich riechen — hat L. nicht, sondern wohl riechen, vgl. Sir. 39, 18 (er hat köstliche Salbe), oder mit Stier, nach 4, 10.: Der Geruch deiner Salben ist lieblich.
- 1, 8. Zicklein — hat L. nicht, (doch nach Weigand schon alt), sondern junge Ziegen. Zür. B.: Böcklein, leichtere Änderung.
- 1, 11. Pünktlein, Punkt. — hat L. nicht; Punkt nach Weigand schon alt. Man könnte Höcker setzen oder Kügelein (schon mhd.) oder Spitzen.
- 1, 14. 4, 14. Cyperblume — hat L. nicht; leichtere Änderung nach de Wette: Kophertraube.
- 2, 13. 15. Blüten gewinnen — hat L. nicht, doch vgl. 2 Mos. 9, 31. Matth. 24, 32. Auch hat L. nur die Einzahl Blüte. Zür. B.: blühen; de Wette: in der Blüte sein, vgl. Hiob 8, 12. oder voller Blüte stehen (vgl. Dieß).
- 3, 10. auszieren, ausgeziert — hat L. nicht; dagegen: So ist nu die Erde ausgeschmücket. Vgl. dazu die Lieder von P. Gerhard: Geh aus mein Herz . . . wie sie mir und dir sich ausgeschmücket haben. Ich bin ein Gast . . . B. 10.: Die mit Kronen du ausgeschmücket hast. Von G. J. v. Schwarzburg-Rudolstadt: Wer weiß, wie nahe ic. B. 10.: Mit Jesu Gnaden ausgeschmücket.
- 4, 1. gelagert sein — hat L. nicht, sondern transitiv oder sich lagern, so de Wette, Zür. B.
- 4, 1. 6, 4. Statt am Berge herab eher vom Berge herab (Stier) oder am Berge (de Wette u. a.).
- 5, 4. Kiegelloch — hat L. nicht. Dafür: Fenster (de Wette, Stier) oder Öffnung (?), Zür. B.
- 5, 4. Innerstes — hat L. nicht als Hauptwort, auch bei Grimm, W. B. kein alter Beleg. L. giebt meinem Ps. 40, 9. Jes. 16, 11. mit Herz, so hier de Wette.
- 5, 6. außer sich sein — hat L. nicht (Dieß hat nicht einmal außer). Grimm, W. B. s. v. aus Sp. 822, 5: „Statt

des heutigen von sich, von sich selbst kommen, außer sich sein, kommen — verwandte man ehemals bloßes aus.“
Zür. B.: mein Herz war bewegt. Oder: ich kam, war von Sinnen, vgl. Mark. 3, 21. (L. und Probebibel). L. hat: die Seele geht aus, vgl. 1 Mos. 35, 18.

- 5, 13. Balsamkräuter — hat L. nicht. Entweder Balsam in Klammer oder wohlriechende Kräuter, vgl. Bar. 5, 8.
- 6, 10. 7, 12. sprossen — hat L. nicht (Zeitwort); 4 Mos. 17, 5. 8. parach grünen, so v. Meyer oder ausschlagen (Stier, Zür. B.) Weinstock blühen, Granatbäume ausschlagen, so Luther 7, 12.
- 7, 7. Wuchs — hat L. nicht (ist neueres Wort). Dafür: Gestalt.
- 7, 9. Statt reden macht nach Weish. 10, 21.: beredt macht, vgl. v. Meyer, Stier; oder hat L. reden machen?
- 7, 10. das Verlangen steht nach jem. — hat L. nicht, sondern ist, vgl. Probebibel 1 Mos. 3, 16. oder er hat Berl. (so Zür. B.), vgl. Probeb. 1 Mos. 4, 7.
- 7, 12. Blüten — s. z. 2, 13.
- 8, 1. mir — ob lutherisch? Zür. B.: O daß du gleich wärest wie mein Bruder.

III.

Jesaja.

- 1, 13. mögen — hat L. gewöhnlich mit Genetiv, doch in der Variante zu Ps. 101, 5. auch mit dem Akkus. Grimm, W. B. bemerkt aber dazu (s. v. mögen Sp. 2462, 8. b.): „gewiß der täglichen Rede von lange her eigen, von der gewählten bis jetzt vermieden.“ Man könnte auch nach Stier sehen: mag ich nicht ertragen, vgl. Spr. 20, 21. Jerem. 10, 10.
- 1, 13. Festfeier — hat L. nicht. L. giebt azarah mit Versammlung 5 Mos. 17, 8. Amos 5, 21; mit Fest 2 Kön. 10, 20.
- 2, 22. für was ist er zu achten — ob lutherisch? de Wette, Stier, Zür. B.: geachtet. Warum nicht Bar.: wo für wird er gehalten?

- 3, 9. Fehl — vgl. Zitting, bibl. Wörterbuch. Sir. 8, 21. wurde das Wort ganz ausgemerzt. Grimm, W. B. s. v. Fehl Sp. 786: „dem unpersönlichen Gebrauch steht für die neuere Zeit als gewöhnlicher die persönliche Fügung ich habe einer Sache oder ich habe es nicht Fehl gegenüber, eine Fügung, für die es schon frühe Beispiele giebt.“ Aber nicht bei Luther. Könnte man nicht setzen: Ihr Wesen haben sie nicht hehl oder hehlen sie nicht?
- 5, 1. Geliebter — warum nicht Freund, wie de Wette, Stier? doch übersetzt Luther oft mit Freund (ungezählte Male im hohen Lied), nie mit Geliebter; auch das agapetos der LXX Freund z. B. Ps. 68, 13. 108, 7.
- 6, 13. Fällen — hat L. nicht als Hauptwort, aber Fallen (doch nicht in der Bibel). Zür. B.: wenn man sie fällt.
- 9, 3. L. hat: einem große Freude machen, vgl. Nehem. 12, 43. Apg. 15, 3.
- 11, 3. Wohlgeruch — hat L. nicht, sonst würde er es 3, 24. gesetzt haben. Man wird nach Gesen. übersetzen müssen: er wird Wohlgefallen haben an oder auch nach Spr. 11, 1. Wohlgefallen statt Wohlgeruch.
- 11, 4. L. hat: Urteil fällen über, dagegen Urteil sprechen einem.
- 11, 4. recht statt richtig.
- 11, 5. Die Gurt — s. z. 2 Mos. 28, 8.
- 11, 15. Deutlicher: zerschlagen statt schlagen, vgl. Klage. 3, 16. oder: zerteilen in Hesek. 37, 22. 3 Mos. 2, 6.
- 13, 2. einem zurufen — scheint L. nicht zu haben; 1 Sam. 17, 8. gehört zu wohl zum Folgenden, (vgl. Apg. 12, 22.) Nach 2 Chron. 32, 18.: ruft laut zu ihnen oder de Wette: rufet ihnen laut, mit lauter Stimme, oder: rufet sie herzu, vgl. Apg. 2, 39.
- 13, 21. Wüstantiere — hat L. nicht, warum nicht Tiere der Wüste, wie v. Gerlach hat, oder Feldtiere, wie Jerem. 12, 9.
- 14, 14. fernster — hat L. nicht; doch in einer Predigt: am fernsten. Dagegen: hinterster (so v. Meyer, Stier) oder äußerster (so de Wette, Zür. B.).

- 16,4. ist das für zu tilgen, vgl. Weish. 10, 17. (ebenso de Wette, Zür. B.).
- 16,14. bei all — ob lutherisch? Zür. B.: samt seiner großen.
- 18,4. helle Hitze — hat L. nicht; auch bei Grimm, W. B. kein Beleg. Auch hat L. Sonnenschein nicht als ein Wort, vgl. Jes. 30, 26; also zu trennen, oder: am Mittage (v. Meyer) oder am hohen Tage (Jerem. 15, 9.). Also: wie bei der Sonne Hitze (Weish. 2, 4.) am Mittage.
- 18,4. Taugewölk — hat L. nicht, aber Taumolke (so von Meyer, Stier, Zür. B.) vgl. Hof. 6, 4. (Luther). Man müßte setzen: wie unter einer Taumolke, wenn man nicht mit andern Auslegern übersetzt: wie die Hitze die oder eine Taumolke.
- 19,10. arbeiten um etwas — hat L. nicht, aber lehren um Lohn, vgl. Mich. 3, 11. Auch bei Grimm, W. B. kein alter Beleg.
- 19,13. Eckstein — hat L. in der Mehrzahl, aber nicht in der Bibel.
- 19,13. deiner — es muß seiner heißen, auch bei Riehm, Anhang zum 1. B. Mos. falsch.
- 19,15. ausrichten — warum nicht auch im Deutschen das Wortspiel? vgl. Joh. 6, 28. 9, 4.
- 20,4. schmäglich — hat L. nicht adjektivisch (überhaupt nur Hiob 16, 10.); er gebraucht in diesem Sinn schändlich, vgl. auch Dffb. 3, 18. Man muß dann freilich statt zu Schanden mit der Zür. B. setzen: zur Schmach, was L. oft hat.
- 20,6. Küste — hat L. nicht; nach Grimm, W. B. erst seit dem 17. Jahrh. Also: die Einwohner hier am Meer oder am Ufer des Meeres (vgl. Hesek. 25, 16.).
- 21,13. Reisezüge — s. z. Hiob 6, 18.
- 23,5. Kunde — hat L. nicht, sondern Gerücht. Nach Grimm, W. B. das mhd. Künde = Kenntnis ganz ausgestorben, im 16. Jahrh. verdrängt und vertreten hauptsächlich durch Rundschau. Erst am Ende des 17. Jahrh. taucht auf Kunde.
- 23,10. Gurt — s. z. 11, 5.

- 24,16. immerfort — s. z. 2 Chron. 36, 15.
- 24,20. Hängebette — hat L. nicht; bei Grimm, W. B. nur ein scherzhafter Beleg — Galgen; dagegen Hängematte seit dem Ende des 17. Jahrh. Etwa: hangend Bette, vgl. Ps. 62, 4.
- 25,5. Siegesgesang — hat L. nicht, man wird Freudengesang oder Freudengeschrei wählen müssen.
- 27,10. verödet — hat L. nicht, aber oft öde, oder leichtere Änderung verstört (Zür. B.), vgl. Dan. 2, 5.
- 28,4. Frühfeige — hat L. nicht; bei Grimm, W. B. kein Beleg dafür, aber auf Hos. 9, 10. verwiesen, wo L. die erste Feige hat, oder eine reife Feige (Nah. 3, 12.) oder die erste reife Feige (Jerem. 24, 2.). Durch vor dem Sommer ist die Frühreise schon angedeutet.
- 28,4. auß der Hand — ob bei L. in dieser Bedeutung? Grimm, W. B. s. v. essen Sp. 1163, 2.: „man sagte sonst: ab der Hand essen, vesci ex manu, Maaler 121b, heute: auß der Hand.“
- 28,6. zurücktreiben — hat L. nur von den Grenzen; dagegen die Waffen zurückwenden oder zurückkehren.
- 28,7. wanken von — hat L. nicht, daher taumeln zu belassen und am Schluß: straucheln (v. Meyer) beim Urteil.
- 28,21. fremde Weise — ist etwas fremd. Deutlicher: ungewöhnliche (Weish. 14, 23. Luther), unerhörte, wunderliche, seltsame, sonderliche Weise.
- 29,6. Heimsuchung geschehen — hat L. nicht, vollends ohne Artikel. Auch bei Grimm, W. B. kein Beleg. Dafür: wird ein Tag, eine Zeit der Heimsuchung kommen; oder mit der Zür. B. näher bei Luther: sie werden vom Herrn Zebaoth heimgesucht werden.
- 30,15. umkehrtet — es wird in diesem Sinn heißen müssen: euch umkehrtet oder bekehrtet.
- 30,33. Scheiterhaufen — hat L. nicht, doch Scheit, vgl. Klage. 4, 8. (Zür. B.: Holzstoß). Nach Weigand bei Sulsius um 1600.
- 32,2. ihrer jeder — hat L. nicht, klingt auch hart (Höpf a. a. O. S. 287: Luther sah darauf, daß nicht auffallende

- Laute zu nahe an einander kämen). Dafür: ein jeder (Zür. B.) oder ein jeglicher (de Wette).
- 33, 6. Reichtum an — hat L. nicht, aber reich werden an. Besser (de Wette, Zür. B.): Fülle des Heils, der Weisheit und Klugheit (vgl. Röm. 5, 17.).
- 33, 6. die Furcht (Zür. B.).
- [33, 8. s. Grimm, W. B. s. v. feiern Sp. 1437].
- 34, 15. Natter — hat L. nicht, sondern Otter; doch ist das Wort schon alt, ahd. und mhd. Man könnte auch bloß Schlange setzen. de Wette, Zür. B. u. a. haben das bestimmte Pfeilschlange.
- 37, 24. s. z. 2 Kön. 19, 23.
- 38, 16. stark werden — deutlicher: gesund werden oder genesen, oder: hast mich gestärkt.
- 40, 4. schlicht — s. z. Pred. 7, 13.
- 41, 9. Grenzen (der Welt) — ob gut deutsch? Gegen was ist sie abgegrenzt? de Wette, Zür. B.: Säume, v. Meyer: äußerste Orte.
- 42, 4. ermatten — hat L. nicht, auch bei Grimm, W. B. kein alter Beleg. Zür. B.: er wird nicht müde noch matt werden. Oder: er wird nicht matt noch zaghaft, verzagt werden, vgl. Jes. 40, 28. 37, 27. Judith 9, 6.
- 46, 3. von der Mutter her — ob lutherisch? L. hat von Kind auf, von Jugend auf, vgl. Grimm, W. B. s. v. Kind, Sp. 715, 5. a. und s. v. Kindesbein, 3. 5. v. u.)
- 47, 2. Schleppe — hat L. nicht, sondern Säume oder Gebräme. Nach Weigand 1475 clevisch der sleyp = Schwanz am Kleide.
- 47, 2. hebe — hebe auf, wie de Wette, Zür. B., vgl. 1 Mos. 29, 1.
- 48, 13. ausgespannet — Luthers umspannet ist wohl nach 40, 12. zu erklären = mit der Spanne gefaßt, gemessen. Will man diesen Ausdruck nicht einsetzen, so bietet Jes. 40, 22. die andern: den Himmel ausdehnen, ausbreiten (de Wette).
- 48, 19. Körner — hat L. nicht; nach Grimm, W. B. s. v. Korn, Sp. 1813, I, g. lautete der Plural im 15.

Jahrh. auch Korn und kam erst im 16. Jahrh. Körner auf; daher besser mit Stier (Zür. B.) Körnlein, was L. vom Sand (Sir. 18, 8.) und in der Mehrzahl hat (Amos 9, 9. Luther).

- 49, 6. Bewahrete — hat L. nicht, dafür: Errettete, vgl. Jes. 37, 31. f.
- 51, 6. im Nu — nach Grimm, W. B. s. v. Nun, Sp. 994, 2. e, γ muß es heißen: in einem Nu. Oder wörtlich mit de Wette, Zür. B. nach 2 Mos. 8, 17. f.: wie Mücken oder flugs (Jes. 28, 4.) oder nach der Var.: wie ein Nichts, oder wie nichts (vgl. Hiob 3, 16. Luther, Ps. 39, 6. 62, 10. 144, 4. Jes. 41, 11. f. Jerem. 10, 15. Hesek. 26, 21., Dan. 9, 26., Amos 6, 13; s. z. Hiob 6, 21); oder plötzlich in einem Augenblick (1 Kor. 15, 52).
- 51, 14. hinsterben — hat L. in der Bibel nur 2 Makk. 5, 10. in etwas andrem Sinn und ohne Beisatz. Warum nicht seine gewöhnliche Formel: in die Grube fahren oder hinunter in die Gr. f.? vgl. Spr. 1, 12.
- 57, 11. in Sorge vor et. sein — hat L. nicht. Dafür: vor wem besorgst du dich? vgl. 2 Makk. 9, 29.
- 59, 13. Trachten und Dichten falscher Worte — ob deutsch? Besser mit v. Meyer, Stier u. a.: Empfangen oder Ausheften und Aussprechen falscher W.
- 60, 4. auf dem Arm tragen — hat L. nicht, sondern in dem Arm, vgl. 49, 22. 4 Mos. 11, 12., doch vgl. Grimm, W. B. s. v. Arm, Sp. 552, 3. 9 ff. v. u.
- 60, 17. die Plurale Vorsteher, Bögte passen nicht zu den Singularen Friede, Gerechtigkeit. Dafür: Obrigkeit (de Wette. Zür. B.) und Herrschaft, die Luther ja auch persönlich braucht, oder: zu deinem Vorsteher den Fr. machen und zu deiner Pflegerin die Ger.
- 63, 5. verwundert sein — hat L. nicht, sondern nur sich verwundern, vgl. 59, 16., ebenfalls hischthomem, was L. oft mit sich entsetzen giebt, so hier Zür. B.
- 64, 4. gesehen außer dir einen Gott —? Entweder: gesehen nach Gott, oder: keinen Gott, keinen andern Gott. Die Zür. B. hat eine andere Auslegung, die der

Beachtung wert wäre, weil sie bei L. bleibt: kein Auge hat es gesehen, außer dir allein, o Gott, was du denen thust, die auf dich harren.

65, 5. für dich heilig — L. hat gewöhnlich den Dativ, vgl. 2 Kor. 5, 13., ebenso de Wette, Zür. B., oder v. Meyer: dir zu heilig.

66, 12. auf dem Arme — s. z. 60, 4.

Jeremia.

1, 17. jem. erschrecken vor jem. — hat L. nicht; auch Grimm, W. B. kein Beleg; ist auch trotz v. Meyer, Stier u. a. nicht einfach genug. Mit Luther: Sage nicht vor ihnen (2 Chron. 20, 15.), auf daß ich dich nicht verzagt mache vor ihnen (Jerem. 49, 37). So de Wette.

2, 8. Das Gesetz treiben — hat L. nicht. Man könnte den Ausdruck nach Eph. 6, 15. gelten lassen, wenn er nicht Spr. 28, 18. den andern bieten würde: das Gesetz handhaben (de Wette: Handhaber), oder umgehen mit (Zür. B.). Will man mit Luther lauter Hauptwörter, so bietet sich der Ausdruck: Pfleger des G., nach Jes. 60, 17. (Luther) und Ebr. 8, 2.

4, 16. verkündigen in — setzt L. bei Ländern z. B. B. 5. 46, 14. (31, 10). Dagegen bei Städten: verk. zu, vgl. 50, 28. Mich. 1, 10.

4, 31. Bürger — hat L. nicht, (nach Weigand 1470 mitteld. der wurger), vgl. die Umschreibung Ebr. 11, 28.; dagegen für horeg Hesek. 21, 16. 28, 9. Totschläger. Oder mit de Wette, Zür. B.: Mörder, oder Schlächter (46, 20.), Rächer, Nachschwert, Bürgeschwert.

5, 7. alles vollauf, nach Hesek. 16, 49.

6, 6. einen Ball aufwerfen — hat L. nicht; man könnte sich auf Hesek. 17, 17. (Luther) berufen, aber L. bietet: einen Ball schütten oder aufführen um eine Stadt.

7, 18. Himmelskönigin — L. hat in den Var.: der Himmelkönigin.

8, 14. umkommen lassen — hat L. nicht, dafür: daß wir daselbst untergehen. Denn der Herr . . . wird uns untergehen lassen, vgl. Amos 8, 9.

- 8, 15. warum nicht hoffeten und Schadens, wie 14, 19.?
- 8, 18. mein Herz in mir ist krank —? Mein Herz ist (in) mir krank oder: ist krank in mir, vgl. Ps. 109, 22. 143, 4.
- 10, 17. Kram — hat L. in der Bibel nicht, doch vgl. Grimm, W. B. s. v. Kram, Sp. 1990, c. Oder: Habe (Zür. B.), Geräte (Wandergeräte), Gerätlein (Randglosse zu Apg. 21, 15.), Bündlein.
- 10, 17. wegthun — dafür eines der andern Lutherwörter: binden, zusammenbinden, zusammenbringen (de Wette), zusammenraffen, zusammenstoppeln, sammeln (Zür. B.).
- 12, 2. nach Röm. 10, 8.: nahe bist du, nämlich in ihrem M.
- 13, 22. jem. Gewalt thun — hat L. oft, aber nur von Personen. Besser: Gewalt geschehen (Hiob 35, 9. Luther) oder: haben deine Fersen Gewalt gelitten, erlitten (Ps. 146, 7., Hof. 5, 11.; 2 Makk. 10, 12.).
- 13, 27. endlich — braucht L. nur im Sinn von zuletzt (und endgiltig). Dafür 1 Kor. 15, 34.: doch einmal.
- 15, 15. mein — meiner, vgl. Ps. 142, 4. Die vielen einsilbigen Wörter dürfen wohl durch ein zweisilbiges unterbrochen werden. (L. meidet nach der Vorschrift Quintilians die Häufung einsilbiger Wörter, Hopf a. a. O. S. 287). Wezel, die Sprache Luthers in seiner Bibelübersetzung S. 89 unrichtig, L habe nie meiner.
- 15, 17. Mit Grimm füllen — hat L. nicht, doch mag Ps. 90, 14. verglichen werden. Der Sinn wird der von 6, 1. sein, das als Parallelstelle zur Erklärung beigefügt sein sollte.
- 17, 7. dem — ob lutherisch und deutsch? Besser v. Meyer, Stier: deß, vgl. Ps. 33, 12. oder: dessen Zuversicht der Herr ist, vgl. Ps. 65, 6.
- 21, 5. Entrüstung — hat L. nicht; bei Grimm, W. B. kein Beleg. Wenn Unbarmherzigkeit nicht beliebt, warum nicht nach 5 Mos. 29, 28. ändern, wo sich im Grundtext ganz derselbe Satz findet, also: Ungnade, oder Unmut, Unwillen.
- 25, 32. fernster — s. z. Jes. 14, 14.
- 31, 18. ungebändigt — hat L. nicht, sondern unbändig,

Epr. 7, 11., vgl. Randglosse zu Pred. 10, 9. (Bindseil VII., 515). Wird dieser Ausdruck nicht beliebt, so kann man nach Hof. 10, 11. (vgl. Jerem. 13, 21.) ganz dem lo lumad entsprechend setzen: ein Kalb, das nicht gewöhnet ist; oder nach dem entsprechenden griech. Ausdruck Sir. 30, 8. wild oder mutwillig (ebd.), oder übermütig (Jer. 48, 29.) oder störrig (1 Mos. 49, 7.).

- 31, 21. Die Änderung ist nach den Bar. Man könnte näher beim Text bleiben, indem man nur Grab und Trauer streicht: richte dir Zeichen auf, setze dir Male (oder Denkmale).
- 31, 36. Warum ändern?
- 32, 37. Entrüstung — s. z. 21, 5.
- 33, 6. einem et. gewähren — hat L. nicht, vgl. Ps. 20, 6. Jes. 33, 6. Tob. 7, 10. Erscheint das einfache geben, das L. in dieser Verbindung oft hat (z. B. 1 Mos. 27, 28. 2 Mos. 16, 8. Hiob 36, 31. Weish 11, 7.) oder schicken Joel 2, 19) zu matt, so bleibe man beim hebr. Wort „offenbaren“ (Ps. 98, 2.) oder noch besser de Wette: eröffnen (1 Sam. 22, 17.).
- 34, 5. einen Brand anzünden — hat L. nicht, sondern einen Brand machen, (ebenso de Wette, Zür. B.), was ja von 2 Chron. 21, 19. ganz wohl hieher übertragen werden kann. Man könnte eben nach dieser Stelle (vgl. die Bemerkung dazu) hier näher bei L. bleiben: wie über deine Väter, die vorigen Könige, so vor dir gewesen sind, so wird man auch über dich einen Brand machen.
- 36, 26. Königssohn (Königstochter) hat L. nicht; allerdings (beides) schon mhd. Könnte man nicht dafür setzen: aus königlichem Stamm (41, 1.), vom königlichen Stamm (Dan. 1, 3.), vom königlichen Geschlecht, von königlichem Samen (1 Kön. 11, 14.), von dem königlichen Samen (Hesek. 17, 13.)?
- 36, 32. hinzuthun — hat L. nur von Menschen; dagegen bietet sich aus Epr. 25, 1. das ganz entsprechende hinzusetzen oder bloß thun (Epr. 30, 6. vgl. 5 Mos. 4, 2., 12, 32.) oder dazu setzen (1 Makk. 8, 30. Dffb. 22, 18.).
- 37, 12. in Besitz nehmen — hat L. nicht, sondern besetzen,

- oder einnehmen, vgl. dafür ganz bezeichnend 1 Kön. 21, 15. f. 18. f.
- 38, 6. Königssohn — s. z. 36, 26.
- 39, 4. durchs Blachfeld, vgl. Hefek. 47, 8.
- 39, 9. f. Hauptmann der Trabanten — L. hat nur der Oberste der Trabanten, vgl. 2 Chron. 12, 10. Rab giebt L. 41, 1. Oberster. So de Wette, Zür. B.
- 41, 10. 43, 6. Königstöchter — s. z. 36, 26.
- 43, 13. Gözentempel — hat L., da aber die Mehrzahl nicht vorkommt, wird es sicherer sein, nach Bar. 6, 18. zu setzen: Der Gözen Tempel.
- 44, 17.—19. 25. Himmelskönigin — s. z. 7, 18.
- 44, 19. sich bekümmern um etwas — hat L. nur im Sinn von Kummer haben, z. B. 1 Sam. 9, 20., aber nicht annehmen; in diesem Sinn: mit etwas bekümmern. Man wird daher nach 15, 15. (Luther) setzen müssen: auf daß sie sich unser annehme; vgl. auch Randglosse: daß sie sich unser herzlich anneme, als umb unser grossen Not willen bekümmert.
- 45, 3. hinzufügen — hat L. nicht, auch bei Grimm, W. B. kein alter Beleg. Besser de Wette, v. Meyer, Stier bloß: fügen, oder nach Dffb. 22, 18. hinzusetzen, oder: noch Jammer zu meinem Schmerzen zugesügt.
- 46, 22. Davon schleichen — hat L. nicht; bei Grimm, W. B. s. v. davon Sp. 867. Beleg aus dem 17. Jahrh. Dafür: von dannen schleichen, sich von dannen machen (Jes. 49, 17), davongehen, sich davonheben, davonlaufen, sich wegstehlen.
- 48, 34. Warum ändern? vgl. Jes. 15, 5. Oder wer soll das dritte Eglath verstehen? Man müßte mit de Wette, v. Meyer: Eglath = Schelischija setzen.
- 48, 36. In Jes. 16, 11. ist das brummen nicht geändert, vgl. Jes. 59, 11. hamah.
- 48, 36. Flöte — hat L. nicht, aber Fleutlein, Fleutenwerk; das Wort ist mhd. Will man den Satz Jes. 16, 11. nicht geradezu aufnehmen, so wird man chalil nach der sonstigen Übersetzung Luthers geben müssen: Pfeife, vgl.

1 Sam. 10, 5. 1 Kön. 1, 40. Jes. 5, 12. 30, 29. Dann paßt freilich seufzen nicht mehr. Dafür mit Stier tönen, wie L. das verwandte hum Mich. 2, 12. übersetzt, oder nach B. 31: klagen über (so de Wette, Zür. B.). Die Pfeifer Mark. 9, 23. werden auch geklagt, Trauermusik gemacht haben.

- 48,36. zu Grunde gehen — hat L. in der Bibel nur von Personen. Warum nicht lassen: zu Boden gehen, wie Weish. 4, 19. Tob. 14, 6. Sir. 11, 6. 16, 8. 40, 14.? Oder: ist verloren, vgl. B. 46. 51, 58., oder noch besser: ist untergegangen, Sir. 40, 11. (auch vom Gut).
- 49,10. verborgene Orte — hat L. nicht, aber für misthar in Ps 17, 12. Höhle, das als Bezeichnung der Schlupfwinkel auch hier paßt.
- 49,19. erwählt sein — hat L. nicht; dafür das dichterischere auserkoren sein, Hohl. 5, 10. Sir. 47, 2. 49, 9.; oder auserwählt sein, 1 Thess. 1, 4.
- 49,19. setzen — besser das mehrdeutige bestellen (Zür. B.), vgl. 22, 7.
- 49,20. fortschleifen — hat L. nicht; bei Grimm, W. B. ohne Beleg. Entweder nach 22, 19. zerschleifen, oder nach 2 Sam. 17, 13. aus dem sonstigen luth. Sprachschatz: zu Boden reißen, hinreißen, niederreißen, wegreißen, wegtreiben u. a.
- 49,28. Kinder des Morgenlandes — hat L. nicht; man wird bei Hiob 1, 3. 1 Kön. 4, 30. bleiben müssen: verästret die, so gegen Morgen wohnen.
- 50,39. Wüstentiere — s. z. Jes. 13, 21.
- 50,41. von den Enden der Erde — hat L. nicht, doch von den Enden, Hesek. 38, 15. Man wird mit v. Meyer bei dem lutherischen vom Ende der Erde bleiben müssen (vgl. Jes. 24, 16.), trotz der Mehrzahl der Könige.
- 50,44. erwählt sein, setzen — s. z. 49, 19.
- 50,45. fortschleifen — s. z. 49, 20.
- 51,55. Toben — nach Hesek. 1, 24. besser: Getöne, als Ersatz für den verloren gegangenen Anlaut **Geschrei**.
- 51,64. soweit — hat bei L. doch eine andere Bedeutung; eher

- sein häufiges: bis hieher (Zür. B.). Oder mit v. Meyer, Stier u. a.: soweit die Reden Jeremias. Oder mit Rücksicht auf R. 52: soweit die Weissagungen Jeremias (de Wette). Oder nach Ps. 72, 20. in Klammer: (Ein Ende haben die Reden Jeremias, hat was Jeremia geredet hat).
- 52, 7. hinausziehen auf einem Weg — hat L. nicht. Wenn je geändert werden soll, ist nach 2 Makk. 10, 27. zu setzen: den Weg. (2 Kön. 25, 4. heißt es: fliehen auf, was mit Jos. 8, 15. belegt werden kann).
- 52, 7. der 3. G. d. R. gehet — s. 3. 2 Kön. 25, 4.
- 52, 8. durchs blache Feld — s. 3. 39, 4. (2 Kön. 25, 4. heißt es: zum bl. F.).
- 52, 22. f. Gitterwerk — s. 3. 1 Kön. 7, 17.
- 52, 25. zum Heer aufbieten — s. 3. 2 Kön. 25, 19.

Flagelieder.

- 1, 2. einem untreu werden — hat L. nicht. Entweder einfach das ihr zu streichen, vgl. 2 Makk. 14, 26. 1 Makk. 16, 17. untreu werden, Untreue thun, ohne Beisatz; oder einem Untreue erzeigen, beweisen, 1 Mos. 21, 23. 1 Makk. 11, 53. 7, 14; oder Untreue treiben wider, üben gegen, 1 Makk. 5, 4. 10, 46; oder: von ihr abtrünnig (Zür. B.).
- 1, 8. sich abwenden — L. hat immer die nähere Bestimmung von was. Dafür: sich wegwenden, vgl. 4 Mos. 12, 9; oder, am nächsten bei L.: sich zurückwenden (Zür. B.).
- 4, 15. umherirren — hat L. nicht; das her müßte jedenfalls bei um stehen. Er hat für nua vielerlei Ausdrücke; man wird sich hier an Ps. 109, 10. halten können: in der Irre gehen, oder umherlaufen.
- [5, 14. f. Grimm, W. B. s. v. feiern Sp. 1437.]

Gesefiel.

- 1, 5. anzusehen gleich wie — hat L. 10, 9., aber es fragt sich, ob das gleichwie auch stehen würde, wenn kein Artikel nachfolgt. Es wird daher sicherer sein, entweder das gleich zu streichen nach 1, 13. 15. 4 Mos. 11, 7. Nicht. 13, 6., oder das gleich voranzustellen, wie 10, 1. 23, 10. Offenb. 4, 3.

- 1,7. Kinderfüße — L. hat keine Zusammensetzung mit Kind. Var.: gleich wie oxsen füsse.
- 1,7. glinzen — wird nicht belassen werden können, es müßte im Register erklärt werden, oder vielmehr man würde es für einen Druckfehler halten, obschon es nach Weigand, W. B. im vor. Jahrh. noch vorkam. Und warum hat man es 21, 20. geändert, wo es L. doch auch hat?
- 1,13. fuhr hin zw. d. T. — nach 1 Mos. 15, 7.: fuhr zw. d. T. hin.
- 3,13. die aneinander schlugen — ob L. schlagen in dieser Konstruktion hat? Dafür: aneinander treffen, 2 Makk. 10, 28. oder nach der Randglosse: sich oben anrühreten, sich gegen einander schwingen (ebenso Var.).
- 3,25. ausgehen unter sie — gehen unter hat L. mit Akkus., aber ausgehen unter nur mit Dativ. Oder: herausgehen zu.
- 4,2. Sturmböcke — hat L. nicht. De Wette bleibt bei L. Sturm wird in Klammer zu setzen sein: (Sturm-) Böcke, ebenso 21, 27. 26, 9., wenn man nicht das einfache Widder vorzieht. Randglosse: das waren vorzeiten arietes, damit man die mauren umstieß.
- 6,4. 6. Sonnensäulen — s. zu 3 Mos. 26, 30.
- 6,5. hinwerfen vor — hat L. nicht. Besser Zür. B. bloß werfen. De Wette: legen.
- 6,6. Machwerk — hat L. nicht. Grimm, W. B.: ein vor Adelung in den Wörterbüchern nicht verzeichnetes Wort. Entweder bloß Werke (so Zür. B.) mit Verweisung auf 5 Mos. 4, 28. (Ps. 115, 4.) oder Gemächte, wie Weish. 14, 20. für ein Gözenbild steht. (Jütting bibl. Wörterbuch unrichtig, Meyer-Stier habe dafür Schandgözen.)
- 6,11. stampfen — hat L. Hiob 39, 21. in der Ausg. v. 1535; v. Meyer, Stier setzen hier mit der Ausg. v. 1545 strampfen (vgl. Weigand, W. B. s. v.). 25, 6. giebt L. raga mit den Füßen scharren.
- 7,15. drinnen -- ob es L. so allgemein hat? 3 Mos. 14, 47., wo ein ähnlicher hebr. Ausdruck steht, hat es seine bestimmte Rückbeziehung im Vorhergehenden. Vgl. Klugel.

- 1, 20. Ob nicht besser nach 5 Mos. 32, 25.: auswendig, inwendig?
- 7, 27. kleiden in — hat L. nie, sondern in den vielen sinnlichen und bildlichen Stellen immer kleiden mit (so auch hier Zür. B.). Grimm, W. B. s. v. kleiden Sp. 1077, 6. a. unrichtig Hiob 38, 9.: in Wolken, es heißt auch hier: mit Wolken.
- 8, 12. Bilderkammer — hat L. nicht, erscheint bei Stieler, ist aber doch zu fremd. Besser de Wette: Kammer mit Bildwerk, vgl. Sir. 38, 28.
- 13, 6. das Wort besteht — hat L. nicht. Näher bei L. mit Starke: und hoffen, ihr Wort zu erhalten. Oder: daß erfüllt werde; vgl. Jerem. 28, 9.
- 14, 5. fassen an — hat L. nicht, sondern bei, wie die Elberf. B.
- 15, 7. aus dem Feuer herauskommen — mit de Wette näher bei L.: dem Feuer entgangen.
- 16, 10. Leder — hat L. in der Bibel nicht, sonst oft. Bei der Zweifelhaftigkeit der Auslegung besser: bunte Schuhe, wie v. Meyer oder schöne Schuhe, vgl. Judit 16, 11.
- 16, 24. 31. 39. Gözenkapellen — hat L. nicht, aber Gözenhäuser. de Wette, Zür. B.: Gewölbe.
- 16, 52. zuerkennen — hat L. nicht. Dafür: Sch. nachsagen, anhängen, legen.
- 17, 17. Wall aufwerfen — s. z. Jerem. 6, 6. In meiner Gemeinde heißt ein erhöhter freier Raum an der Stadt, der sich an den früheren Graben anschließt: Die Schütte.
- 21, 20. glänzen — s. z. 1, 7.
- 21, 26. Hausgözen — s. z. Richt. 17, 5.
- 21, 27. Sturmböcke — s. z. 4, 2.
- 23, 6. 12. Reifige — Reiter kann bleiben (so auch Zür. B.), vgl. Jes. 21, 7.
- 23, 10. auskommen unter — hat L. nicht, sondern auskommen zu, bei; aber ob letzteres mit dem Dativ oder Akkusativ?
- 23, 29. Hurereien — L. bildet keine Mehrzahl, auch bei Grimm, W. B. kein Beleg. Sie steht im Hebräischen auch sonst im 16. und 23. Kap., und 16, 22. wäre sie auch im

Deutschen sprachlich angezeigt, aber L. betrachtet das Wort eben als Sammelbegriff.

- 23,41. Polster — hat L. nicht, nach Weigand aber schon alt. Esth. 1, 6. steht Bänke, Amos 3, 12. 6, 4. ist geändert in Ruhebetten, das L. auch nicht hat. Warum nicht Bett lassen, wie v. Meyer, Stier, Zür. B.? An unsrer Stelle könnte man Bank setzen nach Esth. 1, 6. oder Kissen nach Mark. 4, 38. (Kopfpolster) oder Lager wie Ps. 6, 7. Amos 6, 4.
- 25,3. Sa — hat L., aber nicht in der Bibel.
- 25,4. 10. Kinder des Morgenlandes — s. z. Jerem. 49, 28.
- 25,4. Zelt Dorf — hat L. nicht. Warum nicht Lager oder Hürden (de Wette)? Gehöfte kommt schon im 14. Jahrh. vor, wird aber Grimm, W. B. als ein „Bücherwort“ bezeichnet.
- 25,6. klatschen — hat L. nicht (doch nach Weigand: klagen); nach Grimm, W. B. erst seit dem 17. Jahrh. Jes. 55, 12. giebt L. macha mit klappen, Ps. 98, 8. mit frohlocken.
- 25,16. Krethim — hat L. nicht; also entweder Krethi wie 1 Sam. 30, 14. oder Kreter, wie v. Meyer, Zür. B., die in Klammer setzt: Ausrotter, das man in Wiedergabe des Wortspiels nach 7, 25. geradezu setzen könnte, wie L. 17, 4. Krämerland setzt st. Kanaan.
- 26,8. aufschütten — hat L. nur von Getreide, s. z. Jerem. 6, 6.
- 26,9. Sturmböcke — s. z. 4, 2.
- 27,6. eingelegt — hat L. nicht in diesem Sinne; auch bei Grimm, W. B. kein alter Beleg. Daher mit de Wette, von Meyer, Stier, Zür. B.: gefasset in . . . oder eingefasst oder bloß: von Elfenbein in . . .
- 27,6. Buchsbaumholz — hat L. nicht, auch Grimm, W. B. nicht. Dafür Zür. B.: Zedernholz (Scherbinzeder), vgl. 3 Mos. 14, 4. (wo zedern nach Diez eigentlich Adjektiv ist, wie 2 Sam. 7, 2. Zeph. 2, 14.). Die Zeder wächst ja nicht bloß auf dem Libanon; will man aber wie im Hebr. gegen B. 5 wechseln, so empfiehlt sich der obige Vorschlag: Bänke von Elfenbein in Buchsbaum aus den Inseln Chittim.

- 27,9. 27. **Risse bessern** — hat L. nicht, aber für denselben hebr. Ausdruck 2 Kg. 12, 6. ff.: das Bauwürdige bessern; sonst: die Stadt, die Festen. Starke: mußten in dir dein Bauwürdiges bessern an Häusern, Mauern und Schiffen. Nehem. 4, 7.: die Lücken büßen.
- 27,9. Wie hier (und Sir. 9, 24.) die **H ä n d e l** abgeändert worden sind, so sollte es auch 1 Chron. 26, 32. 28, 21. 1 Makk. 10, 37. 2 Tim. 2, 4 (und Sir. 11, 10.) geschehen. Dafür: Geschäfte, wie L. dabar, malachah, λογος, πραγμα auch übersetzt. Grimm, W. B. s. v. **H a n d e l**: „Wie das Nhd. Plurale von Abstraktbildungen mehr und mehr verschmährt, so ist auch der Plur. von Handel, der sich in den ältern Quellen noch häufig genug vorfindet, der neueren Sprache nicht mehr gerecht, mit Ausnahme der Bedeutung Streit, wo er, der eigentümlichen Begriffsentwicklung entsprechend, gewöhnlich erscheint.“
- 27,24. **purpurn** — hat L. nicht; v. Meyer, Stier: blau; oder: scharlach, vgl. Eith. 1, 6. Nach Weigand schon alt.
- 29,18. **wund reiben** — hat L. nicht. Entweder mit de Wette: abgerieben (vgl. Diez) oder bloß: wund waren.
- 32,2. **auführen** — s. z. Spr. 17, 9. Auch bei Grimm, W. B. kein alter Beleg. Man wird nach 34, 18. ändern müssen: trittst in das Wasser mit deinen Füßen und machest feine Ströme trübe.
- 33,25. **Blutiges** — hat L. nicht, auch bei Grimm, W. B. in sinnlicher Bedeutung nicht substantivisch. Mit de Wette, Stier, Zür. B.: mit Blut (3 Mos. 19, 26).
- 33,31. **im Munde haben** — hat L. nicht, dagegen: im Munde sein, im Munde führen, in den Mund nehmen.
- 33,32. **schöne Stimme** — hat L. nicht, aber süße Stimme, herrliche Stimme. Überhaupt fraglich bei L.: eine Stimme haben.
- 34,29. **Pflanzung** — hat L. Jes. 60, 21., aber wohl in anderem Sinne.
- 36,3.—5. **überblieben** — hat L. nicht, nur das Hauptwort; also entweder: den Überbliebenen oder den Übrigen der Heiden, Mich. 7, 18.

- 36,11. bewohnt machen — hat L. nicht. Warum nicht mit de Wette, Stier: bewohnt sein lassen? Oder nach Zür. B.: in euren alten Stand bringen.
- 36,21. könn'e verschonen bleiben.
- 36,35. der Garten Edens — besser: ein Garten Eden (Zür. B.)
- 40,7.—9. zum Hause wärts, 2 Chron. 3, 13. 23, 10.
- 40,12. abgrenzen — hat L. nicht; bei Grimm, W. B. auch kein alter Beleg. Man wird absondern setzen müssen, oder abteilen, wenn die Änderung nicht überhaupt unnötig ist (vgl. de Wette, Zür. B.).
- 41,6. s. z. 1 Kg. 6, 6.
- 41,8. Erhöhung — hat L. in der Bibel nicht, sonst in der Bedeutung exaltatio. Bei Grimm, W. B. nur ein Beleg aus Göthe. Also: Höhe.
- 41,8. Grundlage — hat L. nicht; aber Fundament, das schon ahd. und mhd. erscheint (fehlt bei Diez, aber vgl. Grimm, W. B. 535, 3.). Hier: Grund.
- 41,9. 11. freigelassener Raum — hat L. nicht. Also mit andern: freier Raum, wie 45, 2.
- 41,12. Gebäude hat L. in der Bibel nicht. Stier bleibt bei dem gewöhnlichen Gebäu. Nach Grimm, W. B. s. v. Gebäude Sp. 1656, 2. a und b ist es zweifelhaft, was L. in der Stelle, wo er Gebäude hat, darunter versteht.
- 41,12.—15. 42, 1. ;0. 13. Hofraum — hat L. nicht; bei Grimm, W. B. nur ein Beleg aus Göthe. Also entweder Hof oder nach v. Meyer: Hinterhof (vgl. 1 Kg. 7, 6.) oder nach Elberf. und Zür. B.: abgesonderter Platz, Raum, wie Hefek. 45, 6. Alt wäre Hofreite.
- 41,15. 16. Umgang — hat L. nicht in der Mehrzahl. Das alte Wort wäre: Lauben; in meiner Gemeinde noch üblich.
- 41,21. Thürpfosten — hat L. nicht als ein Wort, also zu trennen: Pfosten der Thüre. De Wette, Zür. B. haben nur: Pfosten.
- 41,24. Thürflügel — hat L. nicht. Ein Änderungsvorschlag müßte in die ganze Auffassung der Stelle eingreifen.
- 41,25. Aufgang — s. z. 1 Kg. 7, 6.

- 42,2. entlang — hat L. nicht, nach Grimm, W. B. weder ahd. noch mhd., mangelt auch allen älteren nhd. Wörterbüchern, aber ein uraltes, ehrwürdiges Wort, edler als längs. Aber in unserer Stelle undeutlich.
- 42,5. f. wegnehmen — dafür bietet sich aus 5 Mos. 27, 17. engern.
- 43,11. Eingang — hat L. nicht in der Mehrzahl, dagegen Zugänge und Ausgänge (44, 5.). Auch bei Grimm, W. B. kein Beleg.
- 43,12. Umfang — hat L. nicht. Zür. B.: Gebiet, vgl. 1 Makk. 8, 24., oder Fläche. Starke: auf der Höhe des Berges soll seine ganze Grenze ringsumher das allerheiligste sein, vgl. 4 Mos. 32, 33., oder: soweit er reicht, nach 45, 1. Weigand: mhd. der umbevanc = Umarmung, Vorhang, dagegen im Sinn von Gebiet umbegrif. 4 Esra 16, 58.: Begriff, vgl. Register: begreifen.
- 44,11. Diener des Hauses — hat L. nicht, sondern im Hause, was 46, 24. geändert ist. Var.: der andern knechte sein. Mit de Wette, Zür. B. brauchts nur ein Wörtlein: in dem Hause dienen.
- 46,2. von draussen — hat L. nicht, auch bei Grimm, W. B. keine alten Belege. Cher: von außen, wie de Wette, von Meyer.
- 46,18. vererben — s. z. 1 Chron. 28, 8. Hier könnte man mit L. setzen: seinen Kindern zum Erbteil lassen, oder zum Erbe geben (so v. Meyer) oder erben lassen, vgl. 1 Sam. 2, 8. (so Zür. B.) oder bloß: lassen.
- 47,2. herumbringen — hat L. nicht, auch bei Grimm, W. B. nicht in dieser Bedeutung. Man wird (wie die Zür. B.) bei führen bleiben müssen trotz der Wiederholung.
- 47,12. ausgehen — hat L. in der Bibel nicht in diesem Sinn; Sir. 3, 27. 1 Mos. 35, 18. ist der Sinn ein anderer. Doch in einem Brief (de Wette 4, 140.). Entweder aufhören (so Zür. B.) oder ein Ende nehmen, wie L. thamam Ps. 102, 28. übersetzt, oder: noch ihrer Früchte ein Ende sein.

Daniel.

- 3, 4. Herold — hat L. nicht, ist aber das ursprüngliche, vgl. Grimm, W. B. Ehrenhold, das Grimm für das volkstümliche erklärt, könnte aber wohl stehen bleiben.
- 4, 8. 17. mächtig — hat L. nicht von einem Baum. De Wette, Stier, Zür. B.: stark. Jenes wird freilich wegen V. 19 beibehalten werden wollen, aber de Wette hat hier auch mächtig.
- 5, 9. die Farbe verlieren — hat L. nicht. Will man ändern, so wird man setzen müssen: sich entfärben.
- 5, 21. hinweg — unnötig, vgl. de Wette, Zür. B. u. a.; jedenfalls besser: hinweg von den L.
- 7, 9. 13. 22. alt an — hat L. nicht; ein Alter an Jahren geht noch weniger an. Bei Grimm, W. B. jenes auffallenderweise gar nicht erwähnt. Warum nicht mit Stier wörtlich? Oder V. 9: ein alter Mann, dagegen V. 13. 22. wie bisher. Oder: ein Wohlbetagter, ein wohlbetagter Mann.
- 8, 6. zulaufen auf -- hat L. nicht, sonst hätte er es gesetzt; dagegen hat er zurennen auf. Oder besser (Zür. B.): laufen an, vgl. Hiob 16, 14.
- 8, 16. mitten vom Uai her — deutsch? Fehlt bei Grimm, W. B. De Wette, Zür. B.: innerhalb (sehr alt, ahd. und mhd.).
- 9, 24. Sünde abthun — hat L. nicht. Will man nicht wie de Wette (beide Male: besiegelt), Zür. B. (beide Male: versiegelt) bei L. bleiben, so könnte man setzen: und der Sünden ein Ende gemacht. In den Var. hat L. versiegelt und bedeckt. Randgl.: zugesiegelt d. i. zugethan, aufgehoben und erfüllet, als ein Ding, das nu aus sein, und ein ende haben soll.
- 10, 8. entstellt werden — hat L. nicht. Entweder nach 5, 9. (L.) verlor meine Gestalt, oder nach 7, 28.: meine Gestalt verfiel.
- 11, 15. aufschütten — s. z. Jerem. 6, 6.
- 11, 42. die Hand ausstrecken nach — hat L. nicht. Also wörtlich: die Hand legen an, was L. oft hat, oder: die Hand strecken über. Var.: Er schickt seine Hand aus in die Lender.

Hosea.

- 3,4. Hausgötzen — s. z. Richt. 17, 5.
- 6,4. Der Tau vergeht — hat L. nicht. Dafür: der früh morgens weg ist, vgl. 2 Mos. 16, 14.
- 7,1. einsteigen — hat L. nicht, aber einmal Einsteiger = Diebe, das bei Grimm, W. B. fehlt. L. hat einbrechen, vgl. 2 Mos. 22, 2.
- 7,1. Lügen treiben — hat L. nicht; dagegen mit Lügen umgehen (Zür. B.), Lügen thun, sich der Lügen fleißigen u. s. f.
- 9,5. Festzeiten — hat L. nicht; fehlt auch bei Grimm, W. B. Dafür mit Stier: Jahrfeste Sach. 8, 19.
- 10,5. Götzenpfaffen — s. z. 2 Kg. 23, 5. Hier würde das einfache Pfaffen genügen.
- 12,4. nach 1 Mos. 25, 26.: seines Bruders Ferse gehalten; oder: bei der Ferse gefaßt (de Wette) oder: bei der Ferse ergriffen (Zür. B.).
- 12,10. Festzeit — hat L. nicht, bei Grimm, W. B. ohne Beleg. Dafür: Festtag oder Zür. B.: in den Tagen des Festes oder: des hohen Festes (Jes. 30, 29.).
- 13,3. vergeht — s. z. 6, 4.

Joel.

- 2,6. bleich werden — hat L. in der Bibel nicht; dafür: werden erblaffen.
- 2,9. umherrennen — hat L. nicht, warum nicht umherreiten lassen, vgl. B. 4.
- 2,12. unmöglicher Satz.
- 4,11. herniederführen — hat L. nicht, fehlt auch bei Grimm, W. B. Dafür: hinabführen (de Wette, Zür. B.) oder herabsenden (v. Meyer).
- 4,13. Rufen — hat L. nicht; doch ist das Wort alt (ahd., mhd.), vgl. Grimm, W. B.
- 4,15. sich verfinstern — hat L. nicht. Entweder: werden finster werden, nach 2, 10. oder: werden verfinstert werden (von Meyer, Zür. B.) oder: verdunkeln, 1 Sam. 3, 3. (L.)

Amos.

- 1,6. 9. überantworten an — hat L. nicht; also entweder den Dativ (wie de Wette) oder: überantworten in die Hände Edoms.
- 1,11. Erbarmen von sich thun — dafür: Barmherzigkeit verlassen, lassen, wenden, aустilgen, reißen, sich von der Barmherzigkeit wenden.
- 2,13. knarren — hat L. nicht, doch ist das Wort alt. Mathesius braucht es von Luthers Feder. Zür. B.: niederdrücken.
- 3,12. 6,4. Ruhebett — s. z. Hesek. 23, 41.
- 4,11. Nach Hopf a. a. O. S. 322 hat L. feret.
- 6,10. Der ihn verbrennen will — der ihn bestatten soll.
- 7,1. mähen — hat L. in der Bibel nicht; Grimm, W. B. hat eine Stelle aus den Tischreden, auch kommt Grummet von mähen her, s. Register.
- 7,4. Ackerland — hat L. nicht; bei Grimm, W. B. kein Beleg. Entweder: Acker (de Wette), vgl. 2 Kg. 9, 10. 36. s. oder: Land (Zür. B.).
- 8,5. Die Änderung ist sehr löblich, aber L. hat Preis nur im Sinne von Ruhm; vgl. übrigens Weigand.
- 9,12. genannt — Apg. 15, 17.: genennet.

Jona.

- 2,10. ist des Herrn — ist bei dem Herrn.
- 4,5. morgenwärts von — hat L. nicht, auch bei Grimm, W. B. kein Beleg. De Wette: morgenwärts der Stadt, was allerdings auch nicht aus L. belegt werden kann; oder nach der Zür. B.: gegen dem Aufgang der Stadt, vgl. Josua 16, 6. (L.). Doch vgl. Weigand s. v. Mittag (Schluß).

Micha.

- 2,9. auf immer — hat L. nicht; bei Grimm, W. B. ohne Beleg.
- 4,8. an dich wird gelangen und zu dir wird kommen die
- 4,10. freiß — s. z. Hiob 39, 1. Zür. B.: krümme dich, vgl. 1 Sam. 4, 19.
- 5,13. Ascherabilder — s. z. 1 Kg. 14, 23.

- 6, 10. heillos — hat L. in der Bibel nur von Personen, bei Grimm, W. B. auch: heillos Gebet, heilloser Kanon, wechselnd mit verfluchtem Kanon. Hier: verflucht, wie sonst, ebenso v. Meyer, Zür. B.
- 6, 14. zur Seite schaffen — hat L. nicht. Zür. B.: hinwegrücken.

Nahum.

- 2, 9. von jeher — hat L. nicht, auch bei Grimm, W. B. kein alter Beleg. Dafür: von alters her (Zür. B.) oder: von Anbeginn, von Anfang.
- 3, 2. Rosse jagen — hat L. nicht; auch bei Grimm, W. B. kein Beleg. Also mit v. Meyer: Rosse stampfen oder strampfen, s. z. Hesek. 6, 11.
- 3, 3. heraufrücken — hat L. nicht. Entweder mit v. Meyer: heraufziehen oder nach Joel 2, 5. dahersprengen.
- 3, 3. Hat L., wie Bindseil angiebt, blitzend? Die Frankf. Ausgabe von 1597 hat glitzend.

Sabakuf.

- 1, 8. behender — hat L. in der Auslegung d. St.
- 1, 8. Fraß — hat L. in andrem Sinn. Warum nicht wie sonst bei den Ablern Mas lassen? So Zür. B.
- 2, 1. Antwort auf — ?
- 2, 1. Das Rechten — ? | schwerfälliger Satz.
- 2, 3. ausbleiben — Tob. 9, 4. Sir. 16, 14. wurde nicht geändert.
- 2, 16. umgehen zu — hat L. nicht. Dafür: auch an dich gelangen.
- 3, 6. beben machen — hat L. nicht, sondern bebend machen vgl. Jes. 14, 16. Jerem. 50, 34.
- 3, 14. Kute — hat L. nur als Maß in der Mehrzahl. De Wette: Speere; Zür. B.: Geschosse, vgl. Weish. 5, 22.
- 3, 16. ruhig harren — ob lutherisch? auch bei Grimm, W. B. fehlt es. L. hat (dort) festes, stetiges, stetes Harren. Entweder: bloß ruhen oder bloß harren; oder nach Sir. 20, 6.: dieweil ich schweigen und warten, muß auf . . .

Rephania.

- 1,4. Gözenpfaffen — s. z. Hof. 10, 5. Bar.: der Münche und Pfaffen, vgl. auch Glosse.
- 1,10. her — zu streichen, ebenso de Wette, Zür. B.
- 1,11. Stampfmühle — hat L. nicht. Er giebt makthesch Spr. 27, 22. mit Mörser, so hier de Wette, v. Meyer.
- 2,4. warum die werden tilgen? L. wußte wohl, warum er sie malend häufte.
- 2,5. Krethim — s. z. Hesek. 25, 16.
- 2,14. Säulentnäufe — hat L. nicht als ein Wort, vgl. 2 Mos. 38, 28. Warum nicht bloß Knäufe, wie de Wette, Zür. B. u. a.? Wörtlich: werden über Nacht bleiben auf ihren Knäufen.
- 3,9. Lippen geben — ob lutherisch? De Wette: zuwenden, oder: der Völker Lippen reinigen. Vgl. übrigens Stier.
- 3,10. herbeibringen — hat L. nicht, auch bei Grimm, W. B. kein alter Beleg. Warum überhaupt ändern? vgl. v. Meyer. L. giebt hobil sonst: zuführen, bringen (so Zür. B.). Es müßte jedenfalls herzubringen heißen; de Wette: darbringen.
- 3,11. Warum ändern? Besser: über meinem hl. Berg, dann liegt das wider auch eingeschlossen.
- 3,18. Geängsteter — hat L. nicht, aber Betrübter (so de Wette); vgl. Klagek. 3, 32. hogah betrüben. Oder: Angstherzen.

Haggai.

- 2,7. Köstlichstes — hat L. nicht; auch Grimm hat keinen Beleg, bezeichnet aber köstlich als ein Lieblingswort Luthers. Die Änderung ist überhaupt sehr bedenklich. Eher nach 1 Sam. 9, 20.: Bestes. Bar.: Und sollen komen die begird aller Heiden.
- 2,13. von einem Toten unrein — hat L. nicht, sondern gewöhnlich: über einem Toten, aber auch: an einem Toten.

Sacharia.

- 1,14. f. Eifer haben — hat L. nicht. Dafür: ich eifere in (Judith 9, 2.) oder mit (2 Kor. 11, 2.) großem Eifer (so de Wette, Zür. B.) und in großem Zorn (8, 2.).

- 3,8. Wahrzeichen — hat L. nicht (aber Denkzeichen); das Wort wird vom Volk gern mit Wahrsagen in Verbindung gebracht (vgl. Jes. 44, 25.). Will man ändern, so läßt sich leicht aus Wunder: Wunderzeichen machen, wie L. mopeth Hesek. 12, 6. 11. und sonst übersetzt. (Wahrzeichen nach Weigand schon mhd.).
- 4,10. Richtblei — warum nicht aus der Glosse: Richtigkeit oder Bleiholz?
- 4,12. Schnauzen — hat L. nicht. Entweder Schneuzen wie sonst belassen, oder: Röhren (de Wette, Zür. B.), vgl. B. 2, oder nach Luther Kinnen (s. Hopf S. 129).
- 5,7. hub sich — warum ändern? vgl. v. Meyer. Oder leichtere Änderung: schwebte empor.
- 5,8. Gottlosigkeit — hat L. nicht, sondern immer gottlos Wesen; in den Bar.: Gottloferei, Abgötterei, sonst auch Gottlosigkeit; Judä 15 Bar.: gottlofig. De Wette: Ungerechtigkeit.
- 6,14. Gastfreundschaft, Gastfreund — hat L. nicht; nach Grimm, W. B. neuere Wörter. Warum überhaupt ändern trotz de Wette, v. Meyer, Stier u. a.?
- 7,2. Sonst hat man Mißverständnisse entfernt, wie Apg. 18, 6. 28, 24. 2 Petr. 3, 16., hier hat man eines geschaffen. Den Beistrichen nach zu schließen, soll Sarezzer u. s. w. Nomin. sein, subjectum missionis. Dann muß der Deutlichkeit halben nämlich hineingesetzt werden. Es wird aber Akkus. sein müssen, dann muß mit de Wette, Zür. B. u. a. gesetzt werden: den Sar. (unter Streichung der Beistriche). Es ist dann auch die Gefahr ausgeschlossen, daß man S. u. N. für Ortsnamen hält, gleichlaufend mit Bethel.
- 8,2. Eifer haben — s. 3. 1, 14.
- 9,8. ob verständlich?
- 9,16. Kronensteine -- hat L. nicht; fehlt auch bei Grimm, W. B. Ist überhaupt kein einfacher Ausdruck, obwohl ihn schon Starke hat. Dafür: edle Steine (Sir. 45, 13.) oder köstliche Steine.
- 9,16. erglänzen — hat L. nicht, obwohl mhd. Dafür: Glanz

geben, von sich geben, daherglänzen, daherleuchten, funkeln, hervorleuchten u. a.

- 9,17. blühen machen — hat L. nicht; also nach v. Meyer und Jes. 55, 10.: wachsend machen.
- 10,4. Ecksteine — s. z. Jes. 19, 13. Man könnte (wie Starke, Zür. B.) nach dem Grundtext setzen: Der Eckstein, der Nagel, der Streitbogen und jeglicher Herrscher (oder: die Herrscher) sollen alle
- 11,7. 14. Eintracht — hat L. in der Bibel nur im Sinn von subtegmen; doch in seinem „Erbiten“ auch im Sinn von concordia; sonst nur einträchtig, einträchtiglich. Entweder: Einigkeit oder mit v. Meyer: Bündnis.
- Es geht aber schlechterdings nicht an, in einer Übersetzung, die noch Luthers Namen tragen soll, Luthers Übersetzung unter den Text zu setzen, s. z. Hiob 19, 25. f.
- 12,7. Feuerpfannen — hat L. nicht. Dafür: Kohlpfannen oder Feuerwerk.

Maleachi.

- 3,6. sich wandeln — hat L. nicht von Personen. Eher (Zür. B.): verändere mich nicht (Glosse: ders nicht endert), oder: bei mir ist keine Veränderung.

IV.

Judith.

- 5,25. wehrlos — hat L. nicht (doch nach Weigand mhd. werlös). Dafür: schwach, nach Spr. 30, 25. f., wo die LXX einen ganz ähnlichen Ausdruck haben.
- 8,11. nach Gefallen — hat L. nicht. Dafür: nach Gedünken, vgl. Jerem. 16, 12. 18, 12., wo die LXX auch *αρεστον* haben. Bar.: wolt jr Gott ein zeit sehen, sich ewer zu erbarmen vnd stimmen einen tag nach ewrem wilfür?
- 10,6. Feigenkuchen — s. z. 1 Sam. 25, 18.
- 12,12. unberührt — hat L. nicht, die Änderung ist aber gut.
- 14,12. klatschen — s. z. Hesek. 25, 6.

Weisheit.

- 1,1. Die 2. Änderung ist nicht als Wiederherstellung einer früheren Lesart gekennzeichnet (s. Stud. und Krit. 1883 S. 378).
- 4,17. in Sicherheit bringen — hat L. nicht; 10, 12. giebt er ασφαλιζ. mit sicher machen, freilich mit Beisatz. Zür. B.: verwahren, was sich der leichten Änderung wegen empfiehlt.
- 10,5. bösllich — ist bei L. nur Adverb., auch bei Grimm, W. B. kein alter Beleg. Dafür: böse oder böshafte Einigkeit.
- 11,4. schroff — hat L. nicht, ist nach Weigand neu, obwohl alten Stammes; ακροτομος 5 Mos. 8, 15. harter Fels, was hier nicht anzuwenden wegen des folgenden harten St. Wenn überhaupt geändert werden soll, müßte man „hoch“ setzen.
- 12,22. tausendfach — muß es nicht tausendfältig heißen? so de Wette, Zür. B. Für tausendfach hat Weigand keinen alten Beleg.
- 13,11. abfägen — hat L., aber nicht in der Bibel.
- 14,14. zugebracht — hat L. nicht. Dafür: bestimmt oder gesetzt.
- 14,16. befestigen — ob von L. in diesem Sinn gebraucht?
- 15,9. hinsterben — dahinsterven.
- 15,9. trügllich — braucht L. nur persönlich, eher: betrügllich (vgl. Diez), im Unterschied von betrieglich, s. Weigand.
- 16,3. notwendig — hat L. nicht. Grimm, W. B.: „eine nhd. Bildung . . . bei Luther ist mir das Wort nicht begegnet.“ L. hat dafür nöttlich, s. Grimm, W. B. Sp. 946, 5. und nötig, s. Grimm, W. B. Sp. 941, 5, b. Oder: sich von des Leibes Notdurft abwenden.
- 17,17. erfassen — hat L. nicht; auch bei Grimm, W. B. kein alter Beleg. Auch Gal. 6, 1. προλαμβ. übereilen, oder nach B. 16: ergriffen.
- 18,5. aussetzen — hat L. nur im Sinn von verheiraten, aussteuern. Bei Grimm, W. B. kein Beleg. L. hat Fündelkind = infans expositus. Etwa: hingeworfen.
- 18,22. erinnern an — hat L. nicht, sondern den Genetiv oder

nach Grimm, W. B. s. v. erinnern Sp. 858, 1. b.: von, was bei Diez fehlt. 2 Maff. 12, 43. hat L.: eine Erinnerung thun von . . . (bei Diez Druckfehler Mos. st. Maff.).

18, 24. abbilden — hat L., aber nicht in der Bibel. Das Wort ist entbehrlich, vgl. de Wette, Zür. B., ebenso das eingesezte war, vgl. de Wette.

Tobias.

1, 20. sorglich — hat L. nicht (doch nach Weigand schon alt), sondern sorgfältig (so Zür. B.).

3, 9. Verschuldung — hat L. nicht. Also: Fehler oder Schuld (Zür. B.).

6, 18. sich kümmern — hat L. in der Bibel nicht; bei Grimm, W. B. nur eine Stelle: sich zu Tode kümmern (Sp. 2607, 2, a). L. hat: sich bekümmern, vgl. 3. Jerem. 44, 19. Oder: vor dem bösen Geiste besorge dich nicht (vgl. Diez); oder: um den . . . sorge dich nicht.

Sirach.

9, 14. aufgeben — hat L. nur im Sinn von proponere, tradere, mori. Auch bei Grimm, W. B. kein alter Beleg. Dafür: fahren lassen (de Wette, Zür. B.: verlaß nicht).

11, 10. Händel — s. z. Hefek. 27, 9.

13, 14. darauf ausgehen — hat L. nicht; auch bei Grimm, W. B. kein alter Beleg. De Wette: trachten, oder darnach trachten, oder: darauf halten, oder: sich darauf geben (39, 1.).

14, 3. Anaufer — hat L. nicht; nach Grimm, W. B. kein altes Wort. Aus 31, 29. bietet sich Filz, vgl. die Erklärung des Laufer bei Mathesius: „Ein Laufer ist ein Filz, ein Kusse- und Druckenpfennig, und hat den Namen bekommen von dem Spiel, so man laufen heißet, da man über einem Heller drei Stunden spielet.“ In der Glosse zu 3 Mos. 25, 36. hat L. auch Geizhals und sonst sehr häufig: Geizwanst.

16, 2. am Leben bleiben — s. z. 2 Mos. 21, 21.

17, 31. Himmelshöhe — hat L. nicht; bei Grimm, W. B.

- erst in diesem Jahrhundert. Nach 43, 9.: das himmlische Heer in der Höhe.
- 17, 31. hält er in Ordnung — 16, 27.: erhält in Ordnung.
- 18, 18. fließen machen — hat L. nicht; *επιτηκ. οφθαλμ.* eher: macht die Augen thränen, oder: bei einer unfreundl. Gabe fließen die Thränen, thränt das Auge u. a.
- 20, 15. Ausrufer — hat L., aber nicht in der Bibel.
- 21, 26. Ungezogenheit — hat L. nicht; also: es ist ungezogen.
- 22, 15. Mühe von ihm — L. hat: Mühe haben mit. Schon die 3 von im Vers lauten nicht gut (s. z. Pred. 4, 9.). Das von ihm, das de Wette in Klammern setzt, läßt die Zür. B. ganz weg. Oder: daß er dir nicht beschwerlich werde.
- 22, 15. St. befleckt hat L. befleckt, das in bekleckst geändert werden könnte; s. Grimm, W. B. beklern (Jean Paul). Die 3 hat beklicken, beklückt, vgl. auch Weigand, Synonymenwörterbuch.
- 22, 26. aufgeben — s. z. 9, 14. und vgl. 28, 6.
- 22, 27. gegen deinen Freund — ob L. gegen mit dem acc. in dieser Verbindung hat? Dffb. 13, 6. gehört gegen zu Lästerung. Also nach 2 Sam. 1, 16.: wider (so auch Zür. B.).
- 22, 27. ohne Sorge sein — hat L. 1 Kor. 7, 32., aber in anderem Sinn. Besser nach 9, 18.: besorge dich nicht. Zür. B.: erschrick nicht.
- 23, 17. sündlich — ob von L. in diesem Sinn gebraucht? Warum nicht böse lassen, wie 19, 8. für *αμαρτια*?
- 24, 23. sprossen — s. z. Hohl. 6, 10.
- 24, 40. Wasserleitung — hat L. nicht, sondern Wasserröhre *ὕδραγωγος*. Für das *ποταμος* der LXX hat er Jes. 41, 18. Wasserfluß.
- 25, 21. Frauenzorn — hat L. nicht als ein Wort. Im Volk redet man von einem Weiberzorn. De Wette, Zür. B.: Zorn eines Feindes.
- 27, 5. Unrat — während sonst (5 Mos. 28, 20. 2 Makk. 4, 4. Matth. 26, 8. Mark. 14, 4.) das luther. Unrat getilgt ist, weil es bei L. das Gegenteil von Rat bedeutet, (s. z.

Matth. 26, 8.), ist es hier im neueren Sinn aufgenommen. Warum nicht die leichtere Änderung: Unflät. Für *κοποια* der LXX hat L. oft: Kot.

- 28, 10. unterbleiben — hat L. nicht; nachbleiben ist Esra 4, 24. Nehem. 6, 3. geblieben; also mit von Meyer, Stier nicht ändern oder mit de Wette wörtlich: Sünden mindern, wie L. das *ελαττ.* der LXX Jerem. 30, 19. übersezt. Oder: so wirst du der Sünden weniger haben (Phil. 2, 28.) oder: so werden der Sünden weniger sein (Jes. 21, 17.). Zür. B.: so wirst du weniger sündigen.
- 29, 11. warten lassen — hat L. nicht. Entweder mit von Meyer: verzeuch ihm nicht das Almosen, wie L. das *παρελα.* 4, 3 giebt, oder Zür. B.: entzeuch ihm das Almosen nicht.
- 31, 14. arges Ding — hat L. nicht, aber oft böses Ding (Zür. B.: etwas Böses), so für das *πονηροσ*, der LXX Nehem. 13, 17. Pred. 9, 3.; oder: schändlich Ding (de Wette: schändlich), 14, 6. *πονηροσ*, vgl. 29, 30. 5, 17.
- 31, 26. wahr finden — hat L. nicht, doch vgl. Hiob 37, 13. Entweder: erfahren, finden, daß mein Wort wahr ist (Jerem. 44, 28. 5 Mos. 17, 4.) oder nach der Zür. B.: am Ende wirst du erst finden, was ich dir gesagt habe.
- 31, 27. wacker sein in et. — hat L. nicht; dafür mit v. Meyer fertig (Ebr. 13, 21.) oder ganz nach Pred. 9, 10. oder nach Jes. 44, 14.: alles was du thun sollst, da gehe frisch dran.
- 31, 31. Stahl — hat L. nicht (doch nach Weigand schon alt); etwa: hartes Eisen oder gehärtetes Eisen.
- 31, 36. sich reizen — Sinn?
- 31, 40. drängen zu — hat L. nicht. Nach der Zür. B.: dränge ihn nicht mit Foddern (s. Dieß).
- 32, 14. schamhaftig — hat L. nicht als Hauptwort. Zür. B.: Verschämter, L. hat Unverschämter 29, 19.
- 32, 14. Lieblichkeit — hat L. nicht. De Wette mit L.: Gunst. Lieblichkeit hatte nach Weigand früher die Bedeutung von „gütlicher Vergleich“.
- 32, 16. übermütige Rede — L. sagt stolz reden und giebt

- ὑπερηφανος gern mit stolz, auch mit hoffärtig, z. B. B. 23, (so de Wette) und hochmütig (so Zür. B.).
- 32,23. sich zu raten wissen — hat L. nicht, aber Rat wissen (Jes. 36, 5.), so Zür. B., oder: weiß nicht wo aus noch ein.
- 32,27. Halten — hat L. dieses Hauptwort? Zür. B.: auch das heißt das Gebot halten (Bar.: halten st. gehalten).
- 34,11. f. herumkommen — hat L. Pred. 1, 6., aber in anderem Sinn; bei Grimm, W. B. nur Göthe. Dafür: umziehen (Sachar. 6, 7.) oder umherziehen.
- 36,4. sich erweisen — hat L. nicht, sondern sich beweisen, s. z. 3 Mos. 10, 3 und vgl. 1 Sam. 6, 6. Jes. 12, 5. Näher bei L. de Wette: Dich geheiligt hast an uns.
- 36,26. wohl beraten sein — hat L. nicht; eher: des Gut kommt auf.
- 37,14. anfässig — hat L. nicht, bei Grimm, W. B. ohne Beleg; eine leichtere Änderung wäre angefessen, aber auch ohne alten Beleg, oder eingefessen, ohne Beleg, doch hat L. von einem Gesetz, es sei eingefessen (s. Diez).
- 40,4. Todesfurcht — hat L. nicht als ein Wort, also: des Todes Furcht, Ps. 55, 5. Zür. B.: Furcht des Todes.
- 43,13. das hin wird man streichen können.
- 45,13. Amtsschildlein — s. z. 2 Mos. 28, 15. L. hat hier Machtschildlin.
- 46,4. dagestanden — ob lutherisch?
- 50,8. Sommerszeit -- hat L. nicht. Also: im Sommer oder des Sommers.
- 50,10. getrieben — s. z. 2 Mos. 25, 18. De Wette, Zür. B.: gediegen Gold, was L. hat (s. Diez).

Baruch.

- 6,44. Krähen — hat L. in der Bibel nicht, aber sonst (Ara, Kreie).
- 6,58. in die Gewalt bekommen — hat L. nicht, aber wie de Wette, v. Meyer: mächtig werden, z. B. Apg. 19, 16.
- 6,64. vergleichen an — hat L. nicht (s. z. Hiob 39, 13.).

1 Makkab.

- 1, 15. herrichten — hat L. nicht. Ps. 5, 9. gehört das her nicht zu richten, trotz Grimm, W. B. L. hat einrichten (nicht in der Bibel). Das anrichten ist übrigens in vielen Stellen stehen geblieben, z. B. Sir. 36, 16. Makk. 14, 15. u. a. Oder mit de Wette, v. Meyer, Zür. B. wörtl. (*οιχοδομ.*) bauen, wie 2 Makk. 4, 12.
- 2, 8. ehrlos — hat L., aber nicht in der Bibel.
- 4, 2. L. hat in der Besatzung.
- 5, 27. Befestigungen — hat L. nicht; er hat Befestigung (nicht in der Bibel) im Sinne von confirmatio, daher keine Mehrzahl, dagegen Befestigungen, wie es auch 2 Kor. 10, 4. heißen muß, oder Festen, wie L. das *οχυρωμα* der LXX oft übersetzt, oder (mit de Wette, v. Meyer, Stier, Zür. B.) Festungen, wie L. *οχυρ.* 13, 38. 14, 42. giebt.
- 5, 33. von hinten angreifen — hat L. nicht, dafür: von hinten an sie kommen (2 Chron. 13, 13 LXX ähnlich).
- 5, 51. Sturm laufen — hat L. nicht; sein Ausdruck ist feiner: den Sturm anlaufen (*παρεμβαλλ.*) = den Sturm lauf beginnen. Will man ihn nicht belassen, so bietet L. den Sturm anfangen 5, 30. oder: stürmen 2 Sam. 20, 15.
- 6, 34. anreizen — hat L. nicht; aber Anreizung (nicht in der Bibel). De Wette: anregen.
- 6, 34. vorhalten — hat L. in dieser sinnlichen Bedeutung, aber nicht in der Bibel. De Wette, Zür. B.: zeigen.
- 6, 63. sich aufwerfen zu — hat L. nicht. Cher: sich machen zu...
- 7, 34. Schimpf — hat L. nicht (doch nach Weigand schon alt); anthun braucht er in der Bibel nur im Sinn von induere, nicht von afficere; *μαιν.* übersetzt er oft mit „schänden“ oder verunreinigen (so de Wette).
- 8, 23. behütet bleiben — hat L. nicht, aber vgl. Spr. 28, 23. Man könnte setzen: behütet werden, behütet sein oder fern bleiben (LXX *μακρουν.* Ps. 10⁹, 17.).
- 8, 30. sich vertragen über — hat L. nicht. De Wette: so sollen sie es mit der Andern Bewilligung thun.

- 9,11. Schleuderer — s. z. 2 Kg. 3, 25.
- 9,51. 10,57. 11,3. 14,33. L. hat transitiv: in die Besatzung, intransitiv: in der Besatzung oder zur Besatzung. Zür. B. bloß: legte Kriegsvolk darein.
- 10,37. Händel — s. z. Hefef. 27, 9.
- 10,78. aneinander geraten — hat L. nicht, sondern: an einander treffen oder an einander kommen oder aufeinander stoßen.
- 11,29. bewilligen (verwilligen) etwas — hat L. nicht, sondern in etwas. V. Meyer, Stier ändern nicht. S. z. 2 Kg. 12, 9.
- 11,63. hindern in et. — hat L. nicht. Also: sein Vornehmen zu hindern, vgl. Nehem. 4, 5.
- 13,20. um et. herumziehen — hat L. nicht. Dafür: umzog das Land, vgl. Richt. 11, 18.
- 13,28. Pyramiden — hat L. nicht.
- 13,29. einhauen — hat L. in der Bibel nicht und sonst in anderem Sinn; auch bei Grimm, W. B. ohne alten Beleg. Cher: ausgehauen, wie v. Meyer, Stier, Zür. B.
- 13,40. Leibwache — hat L. nicht, dafür bloß: Wache.
- 13,42. Verträge — Mehrzahl hat L. nicht.
- 14,5. rühmlich — hat L. nicht (doch nach Weigand schon alt); dafür löblich, vgl. Sir. 44, 3.
- 14,10. ausrüsten — hat L. nicht; dafür bloß rüsten oder mit v. Meyer versehen, vgl. 1 Mos. 27, 37.
- 14,25. erweisen — hat L. nicht in diesem Sinn, (s. z. Ruth 3, 10.). sondern beweisen, so v. Meyer. Oder: ehren mit Dank (Ps. 69, 31.) oder: haben Dank verdient (Sir. 12, 1.). Zür. B.: Dank erstatten.
- 16,3. göttliche Gnade — hat L. (in der Bibel) nicht, sondern Gottes Gnade (so de Wette, v. Meyer, Zür. B.).
- 16,3. in den rechten Jahren sein — ob lutherisch?

2 Makkab.

- 1,10. hohepriesterlich — hat L. nicht. Warum nicht mit v. Meyer: vom Stamm der gesalbten Priester.

- 1,34. umfriedigen — hat L. nicht, dagegen verhegen, s. Dieß s. v. befrieden.
- 2,13. Weihgeschenk — hat L. nicht; näher bleibt Stier mit Opfergeschenk.
- 2,13. Bücher Sammlung — hat L. nicht; aber in der Schrift an die Rhadherren übersetzt er selbst: Librareyen odder bücher heuser. Hopf vermutet, L. habe das Fremdwort gewählt, um ein dreimaliges Bücher in V. 13 und 14 zu vermeiden. Bücherei erklärt er für ein Lutherwort, während Willib. Grimm berichtet, daß die Kommission es als späteren Ursprungs nicht gewählt habe. Dieß hat das Wort nicht.
- Man könnte noch mehr Fremdwörter ausmerzen, z. B. Exempel, formieren, glazuren, Historia, item, Lektion, Materie, Nation, Philosoph, Poet, Rumor, Trabanten.
- 3,10. hinterlegen — hat L. nicht; eher: niederlegen, verwahren, in Verwahrung.
- 3,18. haufenweise — hat L. nicht, sondern mit Haufen, vgl. 14, 15. Ps. 73, 10.
- 3,28. joeben — hat L., aber ob in der Bibel? 1 Mos. 43, 7. ist der Sinn ein anderer.
- 4,4. Unheil — hat L. nicht, daher: viel Übels.
- 4,9. herrichten — s. z. 1 Makk. 1, 15.
- 4,9. einschreiben — hat L. in der Bibel nicht; sonst: Bürger einschreiben (ohne „als“).
- 4,11. Ob L. freundliche Rechte sagen würde? Dafür mit v. Meyer: Die wohlthätigen (oder günstigen) Freiheiten. L. hat die Mehrzahl in der Vorrede zum Proph. Daniel.
- 4,14. Diskus — warum nicht mit v. Meyer: Scheibe, wenn man Luthers deutsches Spiel nicht lassen will.
- 4,29. zum Statthalter, vgl. 31. 13, 23.
- 4,42. Tempelräuber — hat L. nicht.
- 5,3. auf einander treffen — hat L. nicht, s. z. 1 Makk. 10, 78.
- 5,14. ebensoviele — hat L. nicht, nur ebensoviel 1 Kor. 11, 5.
- 5,18. sich vergebl. bemühen? eher: so thöricht.

- 8,23. zur Losung 13, 15.
 8,23. zusammentreffen — hat L. nicht, dafür: stoßen auf, vgl. 14, 17.
 8,35. gedemütigt werden von — hat L. nicht; sondern: vor.
 8,35. entlaufener (Knecht) — hat L. nicht.
 9,22. fest hoffen — hat L. nicht, sondern: gewiß hoffen, Sir. 49, 12.
 10,13. übergehen — hat L. nicht in diesem Sinn, dafür: zu- fallen oder abfallen zu (1 Makk. 15, 10.).
 10,15. einem zu schaffen machen — hat L. nicht (sich Luk. 10, 40.); dafür: beschwerlich sein oder bedrängen.
 11,3. Heidentempel — hat L. nicht.
 11,13. Bedingung — hat L., aber nicht in der Bibel und nicht in der Mehrzahl.
 11,18. 35. bewilligt — s. z. 1 Makk. 11, 29.
 12,5. jem. aufbieten — hat L. nicht, vgl. zu Jer. 52, 25.; v. Meyer und Stier ändern nicht.
 13,18. in seine Gewalt bringen — hat L. nicht. Dafür: an sich bringen, oft: unter sich bringen. De Wette, Zür. B.: einnehmen.
 13,25. besorgt sein — hat L. nicht; bei Grimm, W. B. ohne Beleg. Warum ändern? man hat das sich besorgen in vielen Stellen stehen lassen, auch wo es keinen ab- hängigen Nachsatz hat, z. B. Luk. 9, 7.

Stücke in Esther.

- 1,1. untergeben sein — hat L. nicht; dafür: unterthan oder unterthänig.
 2,4. Ehrgeiz — L. hat in der Bibel nur ehrgeizig und Ehr- geizigkeit, sonst auch Ehrgeiz.
 4,1. Bußkleid — hat L. nicht; fehlt auch bei Grimm, W. B. Warum nicht Trauerkleid nach 3, 2.?
 4,2. Schleppe — hat L. nicht, s. z. Jes. 47, 2.
 4,5. das Angesicht erheben — hat L. nicht, sondern heben, aufheben, dagegen die Augen erheben u. a.
 4,5. strahlen — hat L. nicht. (nach Weigand erst im 17. Jahrh.); also: sein glänzendes Angesicht oder: das ganz herrlich war (B. 10.).

- 5, 1. es wohl mit einem meinen — hat L. nicht. Stier: allen Getreuen, vgl. Hiob 19, 19.
- 6, 1. vornehm — hat L. nicht, sondern nur den Superlativ; dagegen vornehmlich, z. B. 4 Mos. 13, 3. Ehrlich Jes. 3, 3. 9, 15. in ansehnlich geändert. Geehrt Sir. 24, 16.

Vom Drachen zu Babel.

- B. 3: Löwengraben — bei L. heißt es: in der Löwengraben, warum die recepta ändern? vgl. v. Meyer. Grimm, W. B. hat nur Löwengrube.

Das Gebet Njarjas.

- B. 22. Erdharz — s. z. 1 Mos. 11, 3. Will man hier nicht mit Stier Schwefel belassen, so könnte man auch bloß Harz setzen, das wenigstens in der Zusammensetzung Harzbaumzweige Nehem. 8, 15. vorkommt (s. z. d. St.).

Das Gebet Manasses.

- B. 3. gebunden — leichtere Änderung: verriegelt. Oder: einen Niegel gesetzt, vgl. Hiob 38, 10.
- B. 6. unermesslich — hat L. nicht, sondern unmeßlich, vgl. Jerem. 52, 20. Bar. 3, 25. L. hat hier unmessig, in der Bar. unermessen, was sich empfiehlt.

V.

Evgl. St. Matthäi.

- 5, 13. Manche Philologen rechtfertigen das „man“ Luthers, vgl. auch Grimm, kurzgef. G. S. 58.
- 5, 23. eingedenk — hat L. nicht, doch nach Grimm, W. B. schon alt; L. hat: eindächtig, (1 Theß. 2, 9.), eindentend (Grimm, W. B.). Oder: wirst dich erinnern (Bengel, Starke,¹ de Wette), oder: dran denken, vgl. Jerem. 31, 20. oder: gedenken, vgl. Ps. 39, 5.
- 6, 19. f. nachgraben — das nach ist von graben zu trennen, vgl. auch Grimm, W. B.

¹ Joh. Albr. Bengel, das N. T. übersezt, 1769. Starke, Synopsis bibliothecae exeget. in N. T. 1745.

- 6,24. (Luk. 16, 13.) L. hat Herrn, s. z. Pred. 9, 17.
- 8,32. (Mark. 5, 13. Luk. 8, 33.) Abhang — hat L. nicht; nach Grimm, W. B. ein neues Wort (früher: Leite, Halde). Dafür: Ufer, Höhe, Klippe, Hügel (wie Luk. 4, 29.). Zur Bezeichnung der Abhängigkeit könnte beige-fügt werden: hinab ins Meer, vgl. 2 Makk. 14, 43. Bengel: den jähen Ort hinab ins Meer. Starke: von einem jähen Ort herab ins Meer. Delitzsch übersetzt: min-hamorad, vgl. Jos. 7, 5. 10, 11.: den Berg herab.
- 13,54. Vaterstadt — hat L. nicht. Bengel läßt Vaterland.
- 15,19. Warum ändern?
- 22,46. ob das hinfort so noch stehen kann?
- 26,8. (Mark. 14, 4.) Vergeudung — hat L. nicht, wohl aber vergeuden. Bengel: Verlust. Starke: Verderbung oder Verlust. L. giebt ἀπωλεια mit Verderbnis, wofür 3 Makk. Verderbung steht. L. jagt selbst zu der Stelle G. A. 65, 111. f.: „Wenn der Verräter Judas sagt Matth. 26: utquid perditio haec? Und Marci 14.: ut quid perditio ista unguenti facta est? Folge ich den Eseln und Buchstabilisten, so muß ichs also verdeutschen: Warum ist diese Verlierung der Salben geschehen? Was ist aber das für deutsch? Welcher Deutscher redet also: Verlierung der Salben ist geschehen? Und wenn er's wohl verstehet, so denkt er, die Salbe sei verloren, und müsse sie etwa wieder suchen; wiewohl das auch noch dunkel und ungewiß lautet Der deutsche Mann redet also: Was soll doch solcher Unrat? oder: was soll doch solcher Schade? Nein, es ist schade umb die Salbe. Das ist gut deutsch, daraus man verstehet, daß Magdalene mit der verschutten Salben sei unrätlich umgangen und habe Schaden gethan; das war Judas Meinung: denn er gedacht bessern Rat damit zu schaffen.“ Wir sagen ja auch noch: etwas zu Rat halten. (Sir. 16, 2.)

St. Markus.

- 12,41. Nach Hopf a. a. D. S. 319 ist gegen den G. eine Verderbnis.

St. Lukas.

- 1, 8. Was ist gegen L. geändert?
- 3, 5. schlicht — s. z. Pred. 7, 13.
- 3, 5. L. hat Tal wie Jes. 40, 4.
- 11, 53. zusehen — hat L. nicht in diesem Sinn, und ἀποστου. bedeutet das nicht. Grimm clavis: propositis quaestionibus sollicito et ita ad respondendum prolicio. Grot.: elicere. L. folgt der Vulg. Eher nach Obad 6: ausforschen oder: ausholen (Starke), vgl. Sir. 13, 14. oder: herauslocken (Zür. B.), vgl. 1 Makk. 10, 77. oder: ihn zu reizen, was ja auch von Gott steht.
- 14, 8. vornehmer — s. z. St. i. Esth. 6, 1. εἰτιμ. übersezt L. auch Jes. 3, 5. mit ehrlich, was belassen wurde (vgl. Register), ebenso Ps. 145, 12. Starke: höherer.
- 21, 26. die Änderung nach Bar.
- 23, 32. sollte die Schreibart „zween andere — Übelthäter“ angewendet werden; κακοῦργοι ist Näherbestimmung zu ἵεροδοῦν.
- 11, 48. das zwar nicht mehr verständlich; ursprünglich zewar, zuwahr — in Wahrheit (vgl. Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitg. 1884, S. 318 Anm.). Geändert ist es 2 Mos. 9, 16. 1 Kg. 8, 13. (2 Chron. 6, 2.). Mich. 4, 10. (wo es guten Sinn hätte). Weish. 18, 6. Röm. 3, 1. 10, 18.; ganz getilgt 1 Kor. 3, 11. Ebenso zu streichen wäre es Jes. 14, 18. 1 Kor. 14, 10. Wenn im Griech. μεν steht, auch ohne Nachsatz wie Apg. 1, 1. wird sich nichts einwenden lassen, aber Matth. 23, 31. und hier sollte es wie Röm. 3, 1. in für wahr geändert werden.

Evgl. St. Johannis.

- 7, 35. Die Änderung ist zwar Bengels N. T. entnommen, aber der Ausdruck ist zweideutig, man könnte meinen, die Zerstreuten seien Griechen (unter von), während man offenbar Luthers Übersetzung dahin verbessern wollte, daß nicht die Griechen sondern die Juden das Subjekt der διασπορά sind. Besser de Wette: bei. Oder näher bei L.: will er zu denen gehen, die unter den Griechen hin und her zerstreuet liegen.

Apostelgeschichte.

- 3, 26. zuvorderst oder zuvörderst? vgl. 1 Kor. 15, 3. L. hat 3, 26.: zu fodderst und 1 Kor. zu forderst.
- 7, 19. behandeln — s. z. 4 Mos. 20, 15. Bengel bleib bei L.
- 8, 2. bestatten — L. nach der Vulg. curaverunt, beschicken odder vorjorgen; bestatten hat er nur in Verbindung mit zum Grabe oder zur Erden.
- 12 13. Nach Hopf a. a. O. S. 323 hat L. Thors; ebenso Dett. B.
- 15, 3. Befehrung — hat L. nicht; bei Grimm, W. B. ohne Beleg. Wir haben Wandel noch in seinem Sinn in Redensarten wie: Wandel schaffen. Aber es liegt uns allerdings nahe, das Wort hier im Sinne von Gal. 1, 13. zu verstehen. Es wird genügen, hinter Wandel in Klammern zu setzen: Befehrung, wie die Dett. B. Ebr. 6, 12. thut.
- 25 24. angehen — hat L. nicht in diesem Sinn; bei Grimm, W. B. ältester Beleg: Philander. Man sagt jetzt noch: was mich anlangt. L. hat anlaufen = um Hilfe und Beistand bei einem anhalten, so Ps. 34, 6. vgl. Luthers Handglosse; 2 Makk. 4, 36. 2 Kor. 11, 28. ebenfalls εἰρυχαι. Bengel bleibt bei L.
- 27, 17. unterbinden — hat L. nicht (doch nach Weigand ahd. und mhd.). Dafür: gürtten (Var.) oder zusammenbinden. Bengel näher bei L.: bunden das Sch. von unten her (oder von unten auf).
- 27, 19. Gerätschaft — hat L. nicht; er übersetzt nach der Vulg. Statt Gerätschaft (Bengel) muß wie Jona 1, 5. Geräte gesetzt werden (so auch de Wette, Zür. B.).

Römer.

- 11, 15. Verwerfung, Annahme — nicht lutherisch; näher bei L. Bengel. Annahme ist unmöglich, weil L. Anname Unname braucht; auch bei Grimm, W. B. ohne Beleg. Dagegen hat L. Annnehmung (der Heiden), das wir noch bei Schiller, Fichte u. a. finden. So hier Starke.

- 15, 3. Schmä hungen — hat L. nicht, vgl. Schröder z. Bf. 69, 10.
 15, 16. priesterlich warten — nach Luf. 1, 8.: des Priester-
 amts pflegen, warten am Evangel.

1 Korinther.

- 10, 11. was ist gegen L. geändert? die Var. haben ja jenen.
 16, 17. 2 Kor. 7, 6. f. Ankunft — hat L. in der Bibel nicht,
 sonst braucht er es wie Hans Sachs u. a. = Abkunft,
 doch in einem Brief auch = adventus (bei Grimm, W. B.
 nicht belegt). Bengel, Starke: Gegenwart, wofür L.
 Gegenwärtigkeit hat, *παρουσία* 2 Kor. 10, 10.
 Phil. 2, 12.

2 Korinther.

- 5, 6. ferne vom Herrn — statt dieser schroffen Änderung
 würde genügen: dem Herrn zu. Starke: von dem Herrn.
 Var.: Diemeil wir daheim sind yn dem leibe, so wallen
 wir ym abwesen von dem Herrn, oder: so sind wir nicht
 daheim bey dem Herrn.
 10, 1. f. dreist — hat L. nicht; er braucht in Verbindung mit
 thürstig: feck und mutig (so Zür. B.). Dreist erscheint
 nach Grimm spät, ist aber sehr alt, weil mit *δραστός* ver-
 wandt, also hier (*δραστῶς*) ganz entsprechend. Früher als
 dreist erscheint herzhast oder herzhastig. Bengel:
 beherzt, das auch bei L. vorkommt.

Galater.

- 3, 26. Warum hier und sonst, z. B. Eph 1, 1. 2 Tim. 3, 15.:
 Glaube an Christo Jesu, während das Christo Luthers
 geändert ist (Matth. 22, 42.) Apg. 24, 24. Phil. 3, 9.,
 wie L. selbst Christum hat Röm. 3, 22. Gal. 2, 16. 3, 22.
 Kol. 1, 4. 2, 5. Jak. 2, 1. So hat L. Christum (ange-
 hören) Mark. 9, 41. 2 Kor. 10, 7. Gal. 5, 24., wo die
 Probepibibel (mit Recht) Christo setzt. Röm. 8, 9. 15, 20.
 Ebr. 3, 14. ist Christus geändert in Christi (vgl. Hopf a.
 a. O. S. 226); die Stellen sind aber ein Beweis, daß
 Christus nicht notwendig dekliniert werden muß. Bengel:
 in Christo Jesu.
 4, 25. übereinkommen — hat L. nicht. Er übersetzt nach
 der Vulg., vgl. übrigens seine Erklärung des Briefs.

Nach Mark. 14, 56.: übereinstimmen, oder besser (de Wette, Zür. B. u. a.): entsprechen. Geiler v. Kaisersberg, Postille (1522): die Getät und der Name sollen einander entsprechen. Oder nach 2 Kor. 6, 16.: hat eine Gleiche mit; Bengel: Gleichheit.

Epheser.

- 3, 19. Nach Hopf a. a. O. S. 201 heißt es bei L.: die doch alle Erf.
 3, 19. Zusatz zweideutig — besser: andere Übersetzung, auch von Luther. Schott, Geschichte der teutschen Bibelübersetzung Dr. M. Luthers, sagt S. 158, 154 ganz ausdrücklich, die Übersetzung: Christum lieb haben zc. sei nicht von Luther.
 5, 16. (Kol. 4, 5.) auskaufen — hat L. in der Bibel nicht und sonst (wornach Grimm, kurzgefaßte Geschichte zc. zu ergänzen) nur im Sinn von „einem alles abkaufen“ (fehlt bei Grimm, W. B. der Beleg aus Luther). Die Änderung ist unnötig; denn L. hat mit seiner Übersetzung ganz denselben Sinn verbunden, vgl. Kirchenpostille auf 20. S. n. Trinit. Zür. B.: erkaufet die gelegene Zeit. Oder: nützet die gel. Zeit. Bar.: Löset die Zeit (vgl. die Randglosse: Es begegnet einem Christen so mancherley hindernis und ursach nützlich Geschafft zu verseumen, das er schier, wie ein Gefangener sich los reissen, vnd die zeit gleich stelen, vnd etwa auch thewer lösen muß....).

Philippus.

- 1, 18. Vorwand — hat L. nicht. Er übersetzt nach der Vulg. Man könnte setzen: unrechter. (unehrlicher) Weise oder aufrichtiglich.
 3, 14. Fehlt bei L. das τ. δεοι des Grundtextes? Bindseil hat es.¹

1 Theßalonicher.

- 2, 5. versteckt — braucht L. nur eigentlich; eher mit v. Meyer: verstellt, was zugleich eine leichtere Änderung wäre.
 5, 8. Krebs wünscht Hopf a. a. O. S. 239 beibehalten.

1 Timotheus.

- 4, 2. Lügenredner hält man eben für einen Druckfehler.
 5, 4. Enkel — j. 3. 1 Mos. 21, 23. Starke: Kindeskinde.

¹ In unjrem Spruchbuch fehlt es seit lange.

2 Timotheus.

- 2,4. Händel — s. z. Hesek. 27, 9. Var.: ynn der narung
geschefft.

Titus.

- 3,3. verhaßt — hat L. nicht. Bengel: feindselig. So über-
setzt L. Spr. 30, 23. Sir. 20, 15. das *μισος*, wo-
mit Hesychius das *ἀ. λ. στυγιτος* erklärt. Oder nach
der Var.: häßig, häßiglich (bei Keisersberg — verhaßt,
s. Grimm, W. B.), häßlich (Grimm, W. B. 556, 2. a).

Ebräer.

- 6,12 Warum kann das „wankel“ nicht beibehalten werden?
Die Dett. B. setzt daneben in Klammern: träge. Aber
das wankel ist ja noch ganz wohl verständlich, giebt auch
ein n guten Sinn, vgl. 10, 23. Andre übersetzen *ροθρα*
mit „stumpf“, L. r. τ. *ἀζ.* 5, 11.: unverständlich.

Judas.

12. Liebesmähle — hat L. nicht. Bengel: Liebesmahlzeiten.

Offenb. St. Johannis.

- 9,17. bläulich — hat L. nicht; bei Grimm, W. B. ältester
Beleg Simplic. (gelb-bläulich). Warum nicht blau? s. z.
2 Mos. 25, 4. So wurde *ραχιτινος* gegeben 2 Mos.
25, 4. 28, 31. 35, 6. 36, 11. 39, 31. 4 Mos. 4, 6. 12.
15, 38. Sir. 45, 12.
- 13,8. 21,27. Lebensbuch — hat L. nicht; bei Grimm, W. B.
Beleg: Schubart. Starke, Bengel: in dem Buche des
Lebens des L.; ebenso noch neuestens die Zür. B. Zur
Häufung der Genitive vgl. 19, 15.
- 18,9. beklagen — L. hat nicht jemand bekl. (Jer. 16, 4.?),
sondern klagen. So ist auch Jerem. 16, 6. hergestellt
worden; vgl. Sach. 12, 10. u. sonst. Näher bei L. Bengel:
klagen über sie, vgl. 5 Mos. 34, 8. Gerock, Palmblätter,
Berge Gilboa:

Aber mein Bruder,
Dich will ich klagen,
Leid um Dich tragen,
Jonathan traut.

Man wird der voranstehenden Untersuchung den Vorwurf der Kleinigkeitskrämerei machen; aber wer suchen will, kann wohl da und dort noch weiteres finden. Und wenn von den gemachten Ausstellungen auch nur der zehente Teil als wirklich zutreffend anerkannt werden muß, so steht in diesem Punkt die Lutheranität der Probebibel nicht ganz fest.

Bei dieser Durcharbeitung des ganzen Revisionswerks ergaben sich dem Vf. von selbst eine Reihe weiterer Beobachtungen und bildete sich ein Urteil über das ganze Unternehmen. Er hat solche Einzelheiten als Beiträge zur Probebibel und seinen grundsätzlichen Standpunkt als ein Wort für die Lutherbibel niedergelegt in der Abhandlung: Die Lutherbibel, die Probebibel, Lehrerbote 1886, Nr. 5.

Salomo's Alter bei seiner Thronbesteigung.

Von Dr. E. Nestle.

Im Jahrgang 82 von Stades Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (S. 312/4) veröffentlichte ich einen kleinen Artikel über die Frage: Wie alt war Salomo, als er zur Regierung kam? Während die biblischen Bücher keine bestimmte Angabe hierüber boten, lassen die apostolischen Konstitutionen ihn damals zwölf, Josephus vierzehn Jahre alt sein; für ein zwölfjähriges Alter treten auch jüdische Exegeten des Mittelalters ein. Im Hebrew Student für 1882 wurde mein Aufsatz von Dr. B. Felsenthal, Rabbi of Zion Synagogue, Chicago ins Englische übersetzt; aber auf meine Frage: Woher die apostolischen Konstitutionen diese so bestimmte Zahlangabe haben oder wo sie sich sonst noch finde, bekam ich nur insofern eine Antwort, als Stade im folgenden Jahrgang seiner Zeitschrift S. 185 aus einem Brief von Dr. David Kaufmann in Budapest die Mitteilung veröffentlichte, daß sich jene Zahlangabe und deren Begründung zuerst im Seder Olam r. c. 74 finde und von dort von Raschi und andern übernommen worden sei. Für die apostolischen Konstitutionen konnte dieses hebräische Schriftwerk selbstverständlich nicht die Quelle sein. Zu meiner Überraschung fand ich sie nun selbst in der Septuaginta. Denn Bas. γ. 2, 12. (I reg. 2, 12.)

liest der codex Alexandrinus mit etwa 20 anderen Hdsch. und verschiedenen Übersetzungen (slow., armen., georg.): και Σολομων εκαθισεν επι του θρονου Δαυιδ του πατρος αυτου ετωι δωδεκα και ητοιμασθη η βασιλεια αυτου σφοδρα. Wenn man näher zusieht, entspricht diese Angabe einer Reihe von chronologischen Anhaltspunkten, die wir in den Geschichtsbüchern finden; andern widerspricht sie aber so entschieden und zeigt aufs neue, wie schwankend der Boden ist für die Chronologie der israelitischen Könige.

Zur Einteilung des Vaterunfers in sieben Bitten.

Von Dr. E. Nestle.

Westcott & Hort drucken in ihrem N. T. Nr. 6 das Vaterunfer strophisch und nehmen hiebei B. 13 als eine zweiteilige Strophe, also was man jetzt als sechste und siebente Bitte unterscheidet, in eine zusammen und setzen naturgemäß vor *αλλα* auch nur ein Komma. Sicherlich haben sie damit Recht. wie die reformierte Kirche; aber seit wann findet sich die Trennung und die Zählung von sieben Bitten?

Luther in seiner Auslegung deutsch des Vaterunfers für die einfältigen Laien (1519. Werke Rnaake II 74 ff.) hebt ausdrücklich zum öfteren die Teilung in den „Anfang und Bereitung“ und die sieben Bitten hervor (S. 83, 86) und sagt zum Eingang der ersten: „Diese sieben Stück mögen auch wohl sieben guter Lehre und Vermahnung genannt werden, denn als auch der heilige Bischof und Martyrer S. Cyprianus berührt, sind es sieben Anzeigung unseres Glends und Dürstigkeit“. Auch vor Luther wird die Siebenteilung längst die gewöhnliche in der Kirche gewesen sein; um so mehr wäre es interessant, zu erfahren, wie sich die Sechsteilung in die reformierte Kirche herübergerettet hat, und um so mehr fiel es mir auf in einer altbayrischen dem 9. Jh. angehörigen Übersetzung und Auslegung des Vaterunfers dieselbe zu finden (Bischof, Denkmäler der deutschen Sprache, S. 10 ff.).

Berichtigungen zum ersten Heft.

- ~~~~~
- S. 55 Z. 3 v. o. u. S. 56 Z. 1 v. o. u. S. 65 Z. 10 v. o.
 it. d. Ägypter lies: ägypt. Erzählungen.
- S. 55 Z. 12 v. o. it. den l.: dem.
- S. 56 Z. 22/23 v. o. it. Aurelian l.: Arkadius.
- S. 56 Z. 23 v. o. it. hochgestellten l.: höchstgestellten.
- S. 57 Z. 7 v. u. it. Mareten l.: Maceten.
- S. 58 Z. 10 v. o. it. einbilde l.: einbilden.
- S. 65 Z. 17 v. o. it. bis es l.: bis das Nichtseiende.
- S. 65 Z. 25 v. o. it. ihre l.: ihr.
- S. 67 Z. 15 v. u. it. Hypothesen l.: Hypostasen.
- S. 77 Z. 14 v. o. it. sonst l.: so oft.



Die Lehre Jesu vom Lohn nach den Synoptikern.

Von Pfarrer Amfrid in Peterzell D. A. Sulz.

Wir sind gewohnt, die beiden Begriffe von Lohn und Gnade als gegensätzlich aufzufassen, indem wir von der paulinischen Anschauung ausgehen, in welcher jeder Gedanke an Lohn durch das Überwiegen der Gnade ausgeschlossen scheint. Nichtsdestoweniger finden sie sich sowohl in den Reden Jesu als in den Briefen des Apostels so zusammengestellt, daß sie einander zur Ergänzung dienen. Und wenn auch der Ausdruck *χαρις* in den drei ersten Evangelien nie im spezifisch paulinischen Sinn vorkommt, so wird man doch nicht leugnen können, daß der Sache nach die Gnade oder das Erbarmen Gottes in den Reden Jesu, besonders in den Gleichnissen eine große Rolle spielt. Daß aber die Lehre Jesu vom Lohn mit dem Begriff der Gnade nicht im Widerspruch steht, — dies zu zeigen, ist der Zweck der folgenden Untersuchung.

Wollen wir eine Darstellung des synoptischen Lohnbegriffs versuchen, so sind wir hiebei genötigt, auf einen vortrefflichen Aufsatz von B. Weiß in der Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben 1853, „die Lehre Christi vom Lohn“, Rücksicht zu nehmen. So treffend übrigens die Gedanken von Weiß sind, so scheint seine Auffassung doch von einem doppelten Irrtum durchzogen zu sein: einmal, was den Begriff des Lohns, sodann was den Begriff der Belohnung betrifft. Oder sollte es richtig sein, daß die pflichtmäßige Leistung keinen Anspruch auf Lohn hat, sondern nur die über das Pflichtmäßige hinausgehende? Wird uns denn nicht vielmehr gerade für treue Pflicht- und Berufserfüllung Lohn verheißen (Matth. 24, 45 ff., Luc. 12, 35 ff. 42)? Sollen wir nicht gerade für die treue Verwertung der uns anvertrauten Gaben Lohn empfangen (Matth. 25, 14 ff.)? Das ist doch nichts,

was über das Pflichtmäßige hinausgeht! Auch im bürgerlichen Leben gilt ja doch der Grundsatz: für treue Pflichterfüllung bekommt der Knecht seinen Lohn, der Beamte seine Besoldung, der Offizier seine Gage, nicht aber für das, was über die Pflicht hinausgeht. Soll nur das belohnt werden, was einer mit Überbietung seiner Pflicht und Schuldigkeit leistet, so kommt man notwendig auf das katholische *opus supererogativum*, auf dieses „verdienstliche Werk“ κατ' εξοχην, das eben deshalb Anspruch auf Lohn erhebt, weil es eine höhere Stufe als die des pflichtmäßigen Handelns repräsentieren will. Der zweite Fehler in der Darstellung von Weiß dürfte darin liegen, daß er den Begriff der Belohnung zu einseitig von dem des Lohns zu trennen sucht. Während wir nämlich nach seiner Anschauung bei dem Begriff des Lohns den festen Boden des Rechts unter den Füßen haben, das sich nach ewigen Normen in unerschütterlicher Gesetzmäßigkeit vollzieht, so ist dagegen nach Weiß die Erteilung der Belohnung nicht eine Sache der pflichtmäßigen Notwendigkeit, sondern der einsichts- und rücksichtsvollen Freiheit; sie geschieht nicht nach der Norm des Gesetzes, sondern sie ist ein Gnadenakt; sie kann nicht gefordert, sondern höchstens erwartet und gehofft werden, zwar nicht um des Rechts aber um der Billigkeit willen. Dies mag man als zutreffend gelten lassen, sofern man wirklich bei dem Begriff des Lohns sich auf dem Boden des abstrakten Rechts bewegt. Aber wo sollte denn dieser strenge Rechtsstandpunkt in den Reden Jesu gewahrt sein? Wenn Jesus den Seinigen Lohn verheißt, so geschieht es tatsächlich nirgends, weil sie diesen Lohn im streng rechtlichen Sinn verdient hätten und nun einen Rechtsanspruch darauf erheben könnten. Selbst wenn es in einzelnen Stellen so scheinen mag, als hätten die Jünger ein Verdienst, das sie zu Forderungen Gott gegenüber berechtigt, so ist dies doch nur scheinbar. In Wirklichkeit ist die Lohnerteilung eben auch ein Gnadenakt; „sie kann nicht gefordert, sondern höchstens erwartet und gehofft werden.“ Der Lohn, wie er von Jesu in Aussicht gestellt wird, unterscheidet sich also nach dieser Seite hin nicht von der Belohnung.¹

¹ Auch die biblisch-theologische Skizze von R. Neumeister „Die neutestamentliche Lehre vom Lohn“ verfolgt dieselbe Tendenz, nämlich

I. Hat nun aber der Lohn überhaupt eine Stelle in der Heilsökonomie des Neuen Testaments? Ist das Streben nach Lohn nicht eine selbstfüchtige Regung, die unter dem Niveau der christlichen Sittlichkeit steht? Jedenfalls giebt es nach der Ansicht Jesu ein verkehrtes Streben nach Lohn, eine Ruhm- und Lohnsucht, die er entschieden verwirft. Indem Jesus in der Bergpredigt Matth. 6 daran geht, die drei Pflichtenkreise, in welchen sich die *δικαιοσύνη* verwirklicht, zu beschreiben, die Pflicht gegen den Nächsten oder die Wohlthätigkeit, die Pflicht gegen Gott oder das Gebet, die Pflicht gegen sich selber oder Fasten und Entsagung, zeigt er jedesmal den pharisäischen Abweg auf, der von seinen Jüngern vermieden werden soll. Dieser Abweg besteht aber darin, daß man Almosen giebt, betet und fastet, mit der Tendenz von den Leuten bewundert zu werden und den Ruhm eines wohlthätigen frommen Mannes bei den Menschen zu erlangen. Wer nach solchem Lohn strebt, mag sein Ziel erreichen; er hat aber eben damit seinen Lohn dahin (*αμην λεγω υμιν, απεχουσιν τον μισθον αυτων* 6, 2. 6. 16.); d. h. er hat sich zu begnügen mit dem ihm von Menschen gespendeten Ruhm, er hat keinen göttlichen Lohn mehr zu erwarten, offenbar weil es ihm nur um die Verherrlichung der eigenen Person, um das *θεαθηναι* (B. 1) zu thun war, statt um die Verwirklichung der *δικαιοσύνη* und um das göttliche Wohlgefallen. Vor diesem Abweg soll ein Jünger Jesu sich hüten: „Hütet euch eure Gerechtigkeit (nicht = Wohlthätigkeit) zu üben vor den Menschen, um ihnen in die Augen zu fallen; sonst habt ihr keinen Lohn bei eurem Vater in den Himmeln“ (B. 1).

nachzuweisen, daß es sich bei dem neutestamentlichen Begriff vom Lohn nicht um ein strengrechtliches, sondern, wie er sich ausdrückt, um ein „gnadenrechtliches“ Verhältnis handelt, daß der Gedanke der Billigkeit den der Rechtsverpflichtung entschieden überwiegt und daß Lohn und Belohnung nicht auseinander gehalten werden kann. Übrigens sind in dieser Schrift die neutestamentlichen Lehrbegriffe so völlig unter einander gemengt, daß man zu keiner Klarheit darüber kommen kann, was nach der Ansicht des Verfassers Jesus über den Lohn gelehrt haben soll.

Ebenso verkehrt wie der heuchlerische Abweg der Pharisäer ist der gewinnstüchtige der Zöllner und Heiden. „Denn wenn ihr liebet, die euch lieben, welchen Lohn habt ihr (dann zu erwarten)? Thun nicht ebenso auch die Zöllner? Und wenn ihr eure Brüder (Volksgenossen, nicht Himmelreichsgenossen) bewillkommnet, was thut ihr Sonderliches? Thun nicht auch die Heiden dasselbe?“ (Matth. 5, 46 f.) Wenn das Motiv für eure Liebe die erwartete Liebeserweisung anderer ist, wenn der Grund für euer Grüßen der Wunsch ist wieder begrüßt zu werden, wenn also irgend die Selbstsucht und Eigenliebe noch im Spiele ist, so thut ihr nichts Sonderliches, d. h. nichts spezifisch Christliches, könnt also auch den spezifisch christlichen Lohn für eure Leistungen nicht erwarten. Derselbe Gedanke ist bei Lukas etwas anders gewendet und weiter ausgeführt: „Wenn ihr liebet, die euch lieben, welcher Dank wird euch dann werden? (ποια υμιν χρις εστιν). Und wenn ihr wohlthut denen, die euch wohlthun, welcher Dank wird euch dann werden? Und wenn ihr denen leihet, von denen ihr es wieder zu erlangen hoffet, welcher Dank wird euch dann werden? Auch Sünder leihen Sündern, damit sie das Gleiche empfangen“ (6, 32 ff.); d. h. wenn ihr euch nicht über die Stufen der Unsitlichen erhebet, die nur um der irdischen Wiedervergeltung willen Gutes thun, also das Gute durch ihre Selbstsucht verunreinigen, so habt ihr keinen Dank, keine wohlgefällige Anerkennung von Gott zu erwarten; ihr werdet euch vielmehr mit jener weltlichen Wiedervergeltung begnügen müssen. Dies scheint auf die Spitze getrieben durch die Regel, welche Jesus für Einladungen aufstellt; hier verlangt er nämlich, daß man nicht Freunde und Brüder, Verwandte und reiche Nachbarn einlade mit der unverhohlenen Absicht wieder eingeladen zu werden; vielmehr soll man Arme, Krüppel, Lahme, Blinde rufen: „in diesem Fall, fährt Jesus fort, bist du selig, weil sie nicht haben, dir's zu vergelten“ (Luc. 14, 12 ff.) Gerade wenn die irdische Vergeltung unmöglich gemacht und also jedes irdisch-selbststüchtige Motiv schon von vornherein ausgeschlossen ist, gerade dann ist der Mensch in der richtigen Verfassung, in der ihn Jesus haben will, um mit ihm von einem göttlichen Lohne reden zu können.

Nach dem Bisherigen könnte es scheinen, als ob das Streben nach Lohn nur dann von Jesus abgewiesen werde, wenn es sich auf irdische Dinge richte. Er hat aber auch mehrmals Anlaß genommen, die doch am weitesten geförderten Jünger mit ihren Ansprüchen auf Lohn in die richtigen Schranken zurückzuweisen, obgleich sie hauptsächlich an eine jenseitige himmlische Vergeltung dachten. Als Petrus in selbstgewisser Zuversicht auf die große Leistung der Aufopferung hinwies, die er mit seinen Genossen in der Nachfolge Jesu übernommen habe, und fragte: was wird uns (dafür) werden? (Matth. 19, 28.), da hat Jesus allerdings mit der großartigen Verheißung geantwortet, daß sie sozusagen als die Magnaten des himmlischen Reichs den Thron umgeben und die zwölf Stämme Israels richten sollen; hat aber daneben offenbar die stillschweigende Bedingung gemacht: „wenn sie bis zum Ende ausharren werden“. Diese Bedingung muß nicht notwendig in Erfüllung gehen; denn „viele erste werden letzte sein und letzte werden erste sein“; d. h. die Jünger könnten auch noch in die letzte Stelle rücken, und zur Illustration dieses Gedankens erzählt Jesus das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, dem zufolge der frühere Eintritt in das Gottesreich keinen Vorzug und keinen Anspruch auf besonderen Lohn begründet. Auffallend bleibt immerhin, daß Jesus die lohnsüchtige Frage des Petrus nicht einfach abgewiesen, vielmehr dem Eudämonismus der Jünger Rechnung getragen hat; doch dürfte der Anstoß durch unsere Erklärung wenigstens gemildert sein. In ähnlicher Weise hat Jesus den Rangstreit geschlichtet. Auf die Frage der Jünger, wer unter ihnen der größte im Himmelreich sei, also den meisten Anspruch auf himmlischen Lohn habe, antwortet Jesus, indem er ein Kind in ihrer Mitte stellt (Matth. 18, 1 ff.) und von ihnen verlangt, daß sie so anspruchslos wie die Kinder werden, also eigentlich jeden Anspruch auf Lohn aufgeben; wer es in dieser Anspruchslosigkeit am weitesten bringt, oder wer nach Matth. 20, 26 f. die größte Übung im selbstvergeßenden Dienen gewinnt, der wird der Größte sein im Himmelreich, weil er am meisten empfänglich sein wird für die zukünftige Seligkeit. Wenn die Zebaiden die ersten Ehrenplätze im Himmelreich sich ausbitten wollen, so bezeich-

net es Jesus als Reservatrecht Gottes¹ darüber zu entscheiden, wer solcher höchsten Würde teilhaftig werden soll, — die ungebührliche Anmaßung der Jünger vielleicht auch hier gelinder zurückweisend, als wir erwarten möchten.

Das Ergebnis der bisherigen Untersuchung können wir in dem Satze zusammenfassen, daß sowohl das scheinheilige Streben nach irdischem Ruhm, als auch jedes selbstsüchtige Reflektieren auf irdische Wiedervergeltung den Menschen unfähig macht, den von Jesu in Aussicht gestellten Lohn zu erlangen, ja sogar daß jedes anspruchsvolle Verlangen nach dem himmlischen Lohn, jedes ehrfüchtige Sichhervordrängen, jedes Haschen nach den ersten Stellen von Jesu zurückgewiesen wird. Wir möchten hier sogar das *οὐκ ἔστιν ἔργον* aufstellen: derjenige, welcher nicht nach Lohn verlangt, wird denselben am sichersten gewinnen.

Es giebt nun aber auch ein berechtigtes Streben nach Lohn, und wenn auch Jesus denjenigen Standpunkt nie protegirt, der die Lohnfrage besonders in den Vordergrund stellt und stets mit der Aussicht auf Lohn rechnet, so läßt er doch in dem bekannten Gleichnis Matth. 20, 1 ff. die Arbeiter um Lohn arbeiten und giebt damit ausdrücklich zu, daß das Ziel der Arbeit im Gottesreiche, der Zweck, der mit dieser Arbeit erstrebt wird, der himmlische Lohn sein dürfe. Es ist eine scharfsinnige Ausführung bei Weiß, in welcher er von dem allgemein anerkannten Satze ausgeht, daß das sittliche Streben nur dann rein ist, wenn das Gute um seiner selbst willen gewollt ist; wird es aber um eines ihm fremden und äußerlichen Zwecks willen erstrebt, so ist es verunreinigt, ist nicht mehr das Gute im vollen Sinn des Worts. Geschähe nun aber im Christentum das Gute nicht um seiner selbst, sondern um des Lohns willen, so — sollte man meinen — würde es nicht die höchste Stufe der Sittlichkeit repräsentieren, auf der das Gute Selbstzweck sein müßte. Weiß sucht nun aber nachzuweisen, daß der im Christentum erstrebte Lohn der sittlichen Leistung nichts Fremdes oder Äußerliches, sondern gar nichts anderes sei als die Vollendung des von uns erstrebten Guten: das absolute Gute, das höchste Gut. Will also der Christ das

¹ Weiß opponiert mit Unrecht gegen diese Deutung.

Gute um des spezifisch-christlichen Lohnes willen, so will er es eben damit um des höchsten Gutes —, also doch wieder um sein selbst willen. So stellt sich der Lohn, wie Mehlhorn (in den Jahrbüchern für protestantische Theol. 1876, 4. Heft, der Lohnbegriff Jesu) bemerkt, „als die natürliche Frucht unseres Suchens und Strebens“ dar.

Das höchste Gut, das dem Christen als köstlichster Lohn in Aussicht gestellt wird, realisiert sich nun aber für die Gesamtheit in der βασιλεια του Θεου, für den einzelnen in der ζωη αιωνιος. Ist das Gottesreich aufgerichtet und damit der Inbegriff alles Glücks und aller Seligkeit gegeben, und ist zugleich die δικαιοσυνη verwirklicht und damit die ethische Persönlichkeit vollendet, so ist eben damit der Lohn erreicht, welchen das Subjekt in der Nachfolge Christi erstreben darf. Daß dieser Lohn das bewußte Ziel seiner Nachfolger sein soll, wird von Jesus ausdrücklich in der seiner ganzen Lehre zentralen Forderung ausgesprochen; ζητετε την βασιλειαν του Θεου και την δικαιοσυνην αυτου. Berechtigt ist also vor allem das Streben nach der Vollendung, bei welcher das Reich Christi in Pracht und Herrlichkeit aufgerichtet sein und sein Herrscher in der Glorie des Himmels erscheinen wird. Berechtigt, ja gefordert ist aber auch das Streben nach eigener Bervollkommnung. Das Ideal der Gottähnlichkeit zu erreichen ist einerseits die immer besser zu erfüllende Aufgabe des Christen, andererseits ist die Verwirklichung dieses Ideals der am Ziel winkende Lohn. Von den Jüngern wird gefordert, daß sie durch Friedfertigkeit (Matth. 5, 9.), durch Feindesliebe (B. 44 f.), durch uneigennütziges Verhalten gegen Undankbare (Luc. 6, 35.) der Gottähnlichkeit, der Gotteskindschaft immer näher kommen, und zugleich wird ihnen die volle Verwirklichung dieser Gottähnlichkeit als beseligender Lohn angeboten: μακαριοι εισι, οτι αυτοι υιοι Θεου κληθισονται.

II. Schon aus dem Bisherigen konnten wir entnehmen, daß beim Lohnbegriff in den Reden Jesu eine sittliche Arbeit im Dienste des Gottesreichs vorausgesetzt wird. Wenn wir nun genauer auf diese subjektiven Voraussetzungen eingehen, so fällt uns vor allem auf, daß als grundlegend für alles Weitere nicht etwa eine möglichst hervorragende Leistung, sondern ein vor-

wiegend leidendes Verhalten erwartet wird, nemlich die Bedürftigkeit. Wenn in der Bergpredigt die geistlich Armen, die Leidtragenden, die nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden, die um Gerechtigkeit willen Verfolgten selig gepriesen werden, wenn ihnen das Himmelreich, der Herzenstrost, die Sättigung mit Gerechtigkeit verheißten wird, so ist ja klar, daß hier für die Mitteilung des Lohns zunächst gar nichts als die Heilsbedürftigkeit vorausgesetzt wird. Aufgeschlossene Bedürftigkeit ist aber nichts anderes als Empfänglichkeit. Die Armen, welche ihr geistiges Elend fühlen, sind am empfänglichsten für die reichen Güter des Gottesreichs, die Leidtragenden, welche die sittlichen Schäden des Herzens, die sozialen Schäden des Lebens beweinen, sind am empfänglichsten für die Glückseligkeit des Messiasreichs zc. Wie hoch diese Empfänglichkeit gewertet wird, zeigt der prägnante Spruch: „Wer da hat, nemlich eben die für das Göttliche aufgeschlossene Empfänglichkeit, dem wird gegeben, daß er die Fülle (an geistigen Gütern) habe; wer aber nicht hat — nicht einmal jene Grundlage der geistigen Bedürftigkeit und Empfänglichkeit hat, — dem wird auch das genommen, was er hat, bez. was er an geistigen Scheingütern bisher zur Schau getragen (Matth. 13, 12.; Luc. 8, 18.)“¹

Die Rehrseite dieser aufgeschlossenen Rezeptivität ist eine achtunggebietende Festigkeit, die auch zu den bewundernswertesten sittlichen Heldenthaten befähigt. Aus ihr resultiert vor allem die größte Kraft der Entsagung und des Verzichtleistens auf das Eigene. Von dem Jünger Jesu wird verlangt, daß er sogar das Auge sich ausreißt und die Hand sich abhaue (Matth. 5, 29 f.), wenn sie ihn hindern wollen, das erstrebte Ziel der *σωτηρια* zu erreichen. Er kann Vater und Mutter, Sohn und Tochter zurückstellen hinter die Liebe Christi und das von ihm dargebotene Heil (10, 37.); er kann sich selbst dem schwersten Leiden unterziehen (B. : 8) und sein Leben hingeben in der Selbstaufopferung (B. 39). Er hat die Kraft alles zu verlassen, was ihn im irdischen Sinn noch fesseln konnte (19, 27.), und von den Strebsamsten seiner Jünger

¹ Daß Meyer eine andere Erklärung der Stelle giebt, hindert mich nicht, die oben angegebene Deutung für die richtige zu halten.

kann Jesus verlangen, daß sie ein ähnliches Opfer bringen können wie er und denselben Leidenskelch trinken, den er im Begriff ist zu leeren (20, 22.). Andererseits muß der Jünger der größten Hingebung an die positiven Berufs- und Liebespflichten fähig sein. Von ihm wird erwartet, daß er als Arbeiter im Weinberg des Tages Last und Hitze zu tragen verstehe (Matth. 20, 1 ff.), daß er seine Anlagen und Gaben treu zu benützen und zu verwerten wisse (Luc. 19, 11—27.; Matth. 25, 14—30.), daß er in treuer Pflichterfüllung sich als brauchbarer Haushalter erweise (Luc. 12, 42), daß er in unermüdlicher Wachsamkeit sich für das Kommen des Herrn bereit halte (Matth. 24, 25 ff.). Wenn er einen glücklichen Ausgang, ein seine Arbeit lohnendes Ende erwarten will, so muß er in fester Glaubensstreue auf dem eingeschlagenen Weg beharren bis ans Ende (10, 22.) und in Bekenntnistreue unverrückt zu seinem Herrn und Meister stehen, damit auch dieser ihn als seinen echten Jünger anerkenne am Tage der Vergeltung (V. 32).¹ Als Ausfluß jener hingebenden Grundstellung des Christen sind dann alle jene einzelnen Tugenden zu betrachten, für deren Übung uns Lohn verheißen wird, so die mit Selbstbeherrschung verbundene und auf Verfolgung des eigenen Rechts verzichtende Sanftmut (5, 4.), die durch selbstvergessendes Wesen zu gewinnende Friedfertigkeit (V. 9), die aus der Selbstlosigkeit resultierende Herzensreinheit (V. 8), endlich die am fremden Elend mittragende Barmherzigkeit (V. 7). Wie hoch gerade die letztere als Bewährung des Glaubens gewertet wird, das zeigt jene Bilderrede vom jüngsten Gericht (Matth. 25, 31 ff.), wo das Schicksal

¹ Die zentrale Bedeutung der Treue oder wandellosen Hingebung — für die christliche Lehre vom Lohn hat Beyer in Herzogs Real-Encyclopädie (XX, 2. Suppl.-Band) richtig hervorgehoben, wenn er sagt: „Es kommt nicht darauf an, wie viel oder wie lange jemand im Dienste des Herrn gearbeitet (Matth. 20, 1 ff.), sondern allein auf die Treue, mit welcher er gearbeitet hat, so daß schließlich die Treue im Gebrauch der geschenkten Gnadenkräfte die einzige Leistung ist, an welche der Lohn gebunden ist.“ Ebenso Mehlhorn a. a. O.: „Nicht wie viel der Einzelne überhaupt leistet, sondern wie viel er im Verhältnis zu seiner Kraft leistet, darauf kommt es an, nicht auf die Zahl der Werke, sondern auf die Stärke der Treue.“

der Völker eben auf Grund der barmherzigen Liebeswerke entschieden wird.¹ — Soviel ist aus allem klar: die Werke der Christen werden nie isoliert aufgefaßt, sondern können nur als Ausfluß der spezifisch-christlichen Herzensstellung, der Hingebung an Christus und an seine Sache bei der Lohnerteilung in betracht gezogen werden. Nur die um der Gerechtigkeit willen verhängte Verfolgung oder die um Jesu willen getragene Schmach begründet eine Aussicht auf Lohn (Matth. 5, 10 f.). Nur wenn die Liebe zu Jesu den Verzicht auf die Familienliebe bewirkt (10, 37.), nur wenn man den Propheten um der prophetischen Predigt, den Gerechten um der gerechten Sache willen aufnimmt, kann von einem Lohn die Rede sein (B. 41); nur wenn man um des Namens Jesu willen die natürlichen Bande zerschneidet und sein Eigentum verlassen hat (19, 29.), darf man auf einen vollgiltigen Ersatz hoffen. Nur sofern die Liebeswerke nicht bloß den Armen, sondern in ihnen Christo erwiesen sind, erteilt er den Barmherzigen den ewigen Lohn (25, 40.). Dies alles kommt auf den oben angedeuteten Gedanken hinaus: der Zweck, den der Christ bei seinen Leistungen im Auge haben muß, ist die sittliche Vollendung der christlichen Persönlichkeit, die vollkommene δικαιοσύνη, des Gottesreichs. Er thut das Gute um des höchsten Guts, also um sein selbst willen und eben dadurch ist er für den Lohnempfang disponiert.²

¹ Ob in dieser eschatologischen Rede wirklich schon die völlige Christianisierung der Welt vorausgesetzt ist, weil nemlich die Begnadigten unter den εθνη als δικαιοι angesprochen und auf das Reich hingewiesen werden, das ihnen von Grundlegung der Welt bereitet sei, was doch nur auf Christen zu passen scheint, oder ob man nicht doch an eine Zeit denken darf, in welcher das Evangelium zwar überall verkündigt, aber nicht allgemein angenommen worden ist, wobei dann das Gericht als eine Art summarisches Verfahren vorzustellen wäre, indem die Seligkeit der εθνη von ihrem Verhalten zu den Jüngern Christi oder zu der christlichen Forderung der Liebe abhängig gemacht würde: — dies zu entscheiden, ist hier nicht der geeignete Ort.

² Nur in zwei Stellen des Lucas könnte man eine Annäherung an den katholischen Begriff des verdienstlichen Werks vermuten, dem zufolge schon das einzelne gute Werk die Anwartschaft auf den Himm-

III. Wenn wir nun weiter fragen, worin der dem Christen verheißene Lohn bestehe, so wird die Beantwortung dieser Frage nach dem Bisherigen einfach sein. Eben in dem, was von dem sich selbst hingebenden und aufopfernden Jünger erstrebt wird. Weiß hat dies schlagend ausgeführt, wenn er sagt: Bestand nach Matth. 6, 33. alle christliche Leistung in dem ζητειν την βασιλειαν, so besteht aller Lohn des Christen in den κληρονομειν την βασιλειαν (Matth. 25, 3. 4.). Mit der vollendeten Aufrichtung des Reichs Gottes oder der beseligenden Gottesherrschaft ist nicht nur die Besiegung aller widergöttlichen, insbesondere satanischen Mächte (Luc. 10, 18.) verbunden, sondern auch alles Sehnen der Reichsbürger erfüllt (Matth. 5, 6.), ihr höchster Wunsch überboten (19, 29.). Die messianische Glückseligkeit ist ein integrierender Bestandteil der Reichsvollendung; die Freude der in seliger Gemeinschaft verbundenen Reichsgenossen wird bald durch das Bild eines Abendmahls (Luc. 14, 12 ff.), bald durch das einer königlichen Hochzeit dargestellt (Matth. 22, 2 ff.). Den unvergleichlichen Wert der im Gottesreich dargebotenen Seligkeit hat Jesus durch die Gleichnisse vom Schatz im Acker und von der köstlichen Perle zur Anschauung gebracht. Daß damit auch eine Ausglei- chung der klaffenden sozialen Unterschiede verbunden sein soll, dies beweist

lischen Lohn begründen kann. So wenn es Luc. 12, 33. heißt: „Verkaufet eure Habe und gebt Almosen, machet euch Beutel, die nicht alt werden, einen Schatz, der unvergänglich ist, in den Himmeln“, so könnte man auf den Gedanken kommen, daß die nicht veraltenden Beutel sozusagen durch die „Verdienste“ gespeist werden, welche aus der ελεημοσυνη resultieren, daß also zwischen beiden eine verborgene kausale Beziehung bestehe. Und wenn in Luc. 16 die Aufnahme in die ewigen Hütten von der treuen Verwaltung des Mammons, bez. von seiner Verwendung zu Zwecken der Wohlthätigkeit abhängig gemacht wird (V. 9), so ist damit gleichfalls dem Einzelwerk der Armenpflege eine etwas überraschende Tragweite zugeschrieben. Doch darf man nicht übersehen, daß hier die „Söhne des Lichts“ als handelnd eingeführt sind, denen es auch bei solchen Einzelwerken nur um die lichtvolle Vollendung ihrer Persönlichkeit zu thun sein kann, daß also auch hier der höchste Zweck der Leistung nicht außer acht gelassen ist.

nicht nur die Erzählung vom reichen Mann und armen Lazarus (Luc. 16), sondern auch die bei Lucas sich findende Fassung der Bergpredigt. Hier werden die Jünger schon als Arme, Hungernde, Weinende, Gehaftete, Geschmähte und Verfolgte selig gepriesen, dagegen über die Reichen und Vollen, die Lachenden und Angesehenen ein Wehe ausgerufen, weil sich das Verhältnis bei der Reichsvollendung gerade umkehren werde. Hierbei ist offenbar stillschweigend vorausgesetzt, daß die Armen durch ihre Bedürftigkeit und die daraus resultierende Empfänglichkeit für das Himmelreich besonders disponiert seien, daß dagegen die ungerechte in der irdischen Entwicklung fast unüberbrückbare Kluft zwischen Armen und Reichen nicht ohne Schuld der letzteren entstanden sei. Jedenfalls aber soll mit der Vollendung des Gottesreichs auch eine beglückende Gestaltung des äußeren Lebens verbunden sein.¹

Was die Vollendung des Gottesreichs für die Gesamtheit ist, das ist das ewige Leben, die *ζωή αιωνιος* für den einzelnen Gerechten; sie wird wohl in der Teilnahme an der Freude des Messias (25, 21. 2c. insbesondere B. 10), in dem vollen Lebensgenuß, in einem strahlenden Glück, einer gloriosen Herrlichkeit bestehen (13, 43.). Die Aufnahme ins ewige Leben wird im Gegensatz zum Weltverderben auch als die Rettung der Seele bezeichnet. Und wenn die Jünger das tiefste Anliegen des Menschenherzens in der Frage aussprechen: *τις αρα δυναται σωθηναι*; (19, 26.) — so lautet die ganz entsprechende Antwort Jesu: *ο υπομεινας εις τελος, ουτος σωθησεται* (10, 22.). Daß dieser Gewinn, die Rettung der Seele durch nichts anderes aufgewogen werden kann, daß die ganze Welt nicht als *ανταλλαγμα*, als Äquivalent dafür genügte, das hat Jesus mit schneidender Schärfe Matth. 16, 26. ausgesprochen. So wird also mit dem ewigen Leben, mit der Seelenrettung dem Einzelnen ein Lohn von ebenso unendlichem Wert zu teil werden, wie der Gesamtheit mit der Vollendung des Gottesreiches ein absolutes Gut in Aussicht gestellt wird.

¹ Mehlhorn führt die Krankenheilungen Jesu als Zeugnis dafür an, daß das Himmelreich als höchstes Gut auch eine Verbesserung der äußeren Verhältnisse in sich schliesse.

Nach dem Bisherigen könnte es scheinen, als wäre der Lohn als ein rein transzcendenter und himmlischer zu denken. Dem ist aber nicht ganz so. Das Himmelreich ist auf der jedesmal erreichten Stufe nicht bloß Produkt seiner Mitglieder, sondern zugleich Lohn für ihre Thätigkeit, für ihre Hingebung an seine Pflichten. Es ist inmitten des Erdenlebens aufgerichtet; mitten aus irdischen Geschäften heraus sollen die Berufenen zu seiner Festfreude sich einfinden (Luc. 14, 18 ff.). Schon auf Erden dürfen die Jünger sich mit hochzeitlicher Freude freuen, so lange der Bräutigam bei ihnen ist (Matth. 9, 15.). Sobald das Verständnis der Jünger aufzukeimen beginnt, preist Jesus ihre Augen selig, daß sie die Herrlichkeit des Himmelreichs sehen, und ihre Ohren, daß sie sein Geheimnis hören dürfen (13, 16.). Das Himmelreich ist jetzt schon im Besitz der Armen, der um Gerechtigkeit willen Verfolgten (5, 4. 10.). Die Sanftmütigen werden das „Land“, das heißt zunächst nicht das „himmlische Kanaan“, sondern das in Palästina oder allgemeiner auf der Erde zu errichtende Gottesreich in Besitz bekommen (B. 5). Wer nach dem Gottesreich und seiner Gerechtigkeit strebt, dem soll natürlich vor allem dieses absolute Gut geschenkt werden, aber auch das übrige alles, was er für sein Erdenleben braucht, wird hinzugefügt, dreingegeben werden, *προστεθησεται* (6, 33.). Und daß der Lohn mit einer gewissen immanenten Notwendigkeit schon in der Gegenwart aus der guten That bez. der richtigen Herzensstellung hervorgeht, dies zeigt schon der präsentische Ausdruck der Seligpreisungen: Selig sind die Leidtragenden auch schon jetzt offenbar nicht bloß um des zukünftigen Trostes willen, sondern gewiß auch schon in dem gegenwärtigen Vorgefühl desselben. Auch das, was der Vater im Gleichnis vom verlorenen Sohn dem älteren Bruder zu bedenken giebt, dürfte darauf hinauskommen, daß die Rechtschaffenheit zwar nicht „ihren Lohn in sich trägt“, — denn von einer guten That, die den Lohn in sich selber trägt, weiß die Lehre Jesu so gut wie nichts (vgl. übrigens Joh. 13, 17.) — daß sie aber ihres Lohnes schon in diesem Erdenleben unmittelbar gewiß ist, und daß dieser Lohn naturgemäß aus ihr herauswächst. Es ist wahrlich kein zu unterschätzendes Vorrecht, das dem Rechtschaffenen schon während der irdischen Entwicklung eingeräumt wird

„mein Sohn, du bist allezeit bei mir, und alles was mein ist, das ist dein.“ „Während der Sünden“, sagt Mehlhorn, „im Elend kümmerlich das nackte Leben fristet, genießt der Rechtsschaffene schon immer den Frieden und das Glück des Vaterhauses.“ — Endlich gehört hieher noch die vielbesprochene Stelle Marci 10, 28—31. und Luc. 18, 28—30, welche Weiß mit viel Scharfsinn als eine falsche Auslegung des allein bei Matthäus ursprünglichen Herrnwortes nachzuweisen sucht. Wenn es nämlich bei Matthäus heißt: jeder, der seine Angehörigen und seine Güter um Jesu willen verlassen hat, wird es vielfältig erlangen und das ewige Leben ererben: so faßt Weiß das *καὶ* epexegetisch und identifiziert das ewige Leben mit jener vielfältigen Vergeltung. Marcus und Lucas aber haben nach ihm diesen Zusammenhang nicht verstanden und das *πολλαπλασιασίου* auf den *αἰῶν οὗτος* bezogen. Und so ist z. B. bei Marcus die Form entstanden: „er wird hundertfältig in dieser Zeit empfangen Häuser und Brüder und Schwestern . . . und Äcker mit Verfolgungen und in dem kommenden *Ἄν* das ewige Leben.“ Wir lassen es dahingestellt, ob bei den zwei letzten Synoptikern wirklich ein Mißverständnis der Rede Jesu vorliegt (das *μετὰ διωγμῶν* scheint immerhin fast zu charakteristisch, als daß es nicht von Jesu selbst gesprochen sein sollte); allerdings aber ist es dem Sinn Jesu entsprechend, eine Belohnung mit irdischen Gütern möglichst zurückzustellen; die Befriedigung der irdischen Bedürfnisse steht sonst nirgends so im Vordergrund; es heißt nur *προορθησεται*.

Der von Christus verheißene Lohn ist überwiegend himmlischer Natur, ein *μισθὸς ἐν οὐρανοῖς* (Matth. 5, 12., Luc. 6, 23. 35.), daher auch die Zuhörer Jesu aufgefordert werden: „Sammelt euch Schätze im Himmel“ (Matth. 6, 20.), d. h. schaffet, daß dort ein Besitz an geistigen Gütern deponiert werde, den ihr einst bei der definitiven Lohnerteilung antreten könnt. Der Lohn ist ebendeshalb auch vorwiegend als ein zukünftiger zu denken. Er wird bei der Auferstehung der Gerechten ausgeteilt werden (Luc. 14, 14.). Der Verwalter des Hausherrn wird den Arbeitern im Weinberg den Lohn am Abend (*ὀψίας γενομένης*, Matth. 20, 8.) darreichen, d. h. Christus wird ihn bei seiner Parusie mitbringen. Es ist eine zukünftige Erlösung und Belohnung, die uns schon

durch die Futura *σωθησεται* (Matth. 10, 22.), *λημψεται*, *κληρονομησει* (19, 29. vgl. 5, 4—9.) in Aussicht gestellt wird.

IV. Fragen wir nun, nach welchen Gesichtspunkten und Normen der Lohn ausgeteilt wird, so sind zwei Möglichkeiten gegeben: wenn man nämlich von der Leistung des Lohnempfangenden Subjekts ausgeht, so ergibt sich ein Analogon zu einem Rechtsverhältnis (wohlgemerkt: nur ein Analogon, kein wirkliches Rechtsverhältnis); wenn man aber die freie Verfügung Gottes ins Auge faßt, so resultiert ein Gnadenverhältnis, so kommen wir auf den Begriff des Gnadenlohns.

Der Lohn kann allerdings durch einen Lohnvertrag, einen zwischen Arbeitern und Arbeitgebern abgeschlossenen Kontrakt vereinbart werden. Diese Vorstellung wird uns durch das Gleichnis Matth. 20, 1 ff. an die Hand gegeben. Hier wird bei der ersten Gruppe der Arbeiter der Lohn schon vor Beginn der Arbeit gleichsam rechtskräftig auf einen Denar festgesetzt und nachher für die Tagesarbeit der versprochene Taglohn gereicht. Wenn hier der Schein entsteht, als ob die Arbeiter einen rechtlichen Anspruch auf ihren Lohn erheben könnten, so hängt dies mit der Form des Gleichnisses zusammen, in welchem wir es mit freien Partizipanten zu thun haben. Hätte Jesus wie Luc. 17, 7 ff. zufällig Sklaven als Beispiel gewählt, so müßte dieser Schein sofort verschwinden: die Lohnausteilung wäre doch nur Sache der Billigkeit, und nicht des strengen Rechts. — Ein gleichfalls aus dem Rechtsgebiet herübergenommenes, aber schon mehr sittlich modifiziertes Verhältnis ist das Erbverhältnis. Die *πρᾶεις* dürfen erwarten, das Land zu ererben (5, 4.), der reiche Jüngling durfte unter Voraussetzung der völligen Hingebung hoffen, das ewige Leben zu ererben (19, 16 und 29.); die Barmherzigen werden zum Eintritt in die himmlische Herrlichkeit mit den Worten eingeladen: „Ererbet das euch von Grundlegung der Welt bereitete Reich.“ Sittlich modifiziert ist aber das Erbverhältnis, weil hier eine Wesensverwandtschaft zwischen Gott und seinen Erben vorausgesetzt wird, weil die Erbschaft nur dem zufällt, der sie kraft seiner Gottähnlichkeit erwarten kann. — Als allgemeine Regel auf diesem den rechtlichen Verhältnissen analogen Gebiet kann es aufgestellt werden: Was wir auf Grund unserer Leistung erwarten

können, das soll uns werden; der Lohn muß der Leistung entsprechen. Hier hat die „Äquivalenz“ von Lohn und Leistung ihre Stelle, auf welche Weiß so großen Wert legt; hier die „gnomologische Zuspitzung, in welcher diese Äquivalenz schon im Ausdruck recht schlagend zu Tag tritt.“ Hier gilt der Grundsatz: *εὐ ὡ μέρῳ μέρειτε μέρῳ ἴησεται υἱὸν* (7, 2.). Wer nicht richtet, wird auch nicht gerichtet werden (B. 1). Wer vergeben kann, dem wird auch vergeben werden (6, 14.). Wer ausharrt bis ans Ende, der wird am Ende gerettet werden (10, 22.). Wer Christum bekennt, den wird er auch bekennen (B. 33). Wer Barmherzigkeit ausübt, soll Barmherzigkeit erlangen (Matth. 5, 7.). Überall wird bei der Austeilung des Lohns auf die einzelnen Proben des ethischen Christenlebens Rücksicht genommen, um den der Leistung entsprechenden Lohn herauszufinden. — Hieher gehört denn auch der Begriff der Wiedererstattung, demzufolge jeder einen vollgiltigen Ersatz finden wird für das, was er im Dienste Christi aufgeopfert hat. Wer sein (irdisches) Leben opfert, wird sein (wahres ewiges) Leben finden; wer Verwandtenliebe opfert, wird Christusliebe finden (10, 39. 37.). Wer auf das irdische Glück in seinen mannigfachen Erscheinungen verzichtet, wird es im Reiche Gottes wiedergewinnen (Marci 10, 29.). Man soll im Dienste des Gottesreiches nicht in Verlust und Schaden kommen. — Auch der Begriff der Vergeltung hat seine Wurzeln in dem rechtlichen Boden, und hat den Sinn, daß jede Leistung, der ein Wert zugeschrieben werden kann, durch irgend eine Gegenleistung aufgewogen werden soll, daß aber auch jede unsittliche That durch die Gegenwirkung der Strafe paralytisiert werden muß, wie dies in dem allgemeinen Grundsatz der richterlichen Vergeltung angedeutet wird: *τοτε ἀποδώσει ἕκαστω κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ* (Matth. 16, 27.), — ein Grundsatz, der bei der Scene des Weltgerichts in der strengen Scheidung zwischen Weizen und Unkraut, guten und faulen Fischen (Matth. 13), Schafen und Böcken (Matth. 25) und in der endgiltigen Entscheidung über ewige Seligkeit oder ewige Verdammnis praktisch durchgeführt wird. Hier haben wir es jedoch nur mit der lohnerteilenden Vergeltung zu thun, und müssen hier sofort bemerken, daß auch dieser Begriff im sittlich-religiösen Sinn umgebogen wird, sodaß jeder rechtliche

Anspruch auf Vergeltung verschwinden muß. Wenn das Almosengeben, das Beten und Fasten in der rechten Stille, in der selbstlosen Anspruchslosigkeit geschieht, so wird es dem Jünger Jesu öffentlich vom himmlischen Vater vergolten werden, — nicht als ob z. B. Beten und Fasten Leistungen wären, für die man ein Entgelt beanspruchen könnte, sondern nur sofern Gott das ernste Streben des sittlich religiösen Subjekts nicht ziellos im Sand verlaufen lassen will (Matth. 6, 4. 6. 18). Kein kühler Trunk soll unvergolten bleiben (10, 42); wer einem Jünger eine Erquickung reicht, der soll seinen Lohn nicht verlieren, dem soll seine Belohnung nicht vergessen sein. Wer einem Armen etwas geliehen hat, ohne Hoffnung es zurückzuempfangen, — denn dies muß ja dem Zusammenhang nach ἀπελπίζοντες heißen trotz der philologischen Opposition Meyers¹ — dessen Lohn wird groß sein im Himmel; aber die zu erwartende Vergeltung wird nicht etwa in einem Ersatz des verausgabten Geldes bestehen, sondern darin, daß die selbstvergessenden Wohlthäter Kinder des Höchsten sein werden, der ja auch milde ist gegen Undankbare und Schlechte (Luc. 6, 35). Wer bei der Einladung von Armen, Lahmen, Krüppeln und Blinden auf Vergeltung (ἀνταποδομα) verzichtet hat, dem wird es bei der Auferstehung der Gerechten vergolten, weil in dem ewigen Leben kein Werk der Liebe unerwidert, keine Arbeit eines Gottesfindes unbelohnt bleiben soll. Recht drastisch und fast paradox wird der Gedanke der Vergeltung in Luc. 12, 37 ausgeführt, wo die Dienstleistungen der als Sklaven vorgestellten Jünger dadurch vergolten werden, daß der Herr selbst wie ein Sklave sich schürzen wird, um sie zu bedienen. Hier zeigt aber gerade die Paradoxie des Ausdrucks, daß es sich nicht um eine mechanische oder juridisch abwägende Vergeltung handeln kann; vielmehr muß ja dieses „Heimgen“, diese Umkehrung der sozialen Stellung auf die sonst rechtlosen „Sklaven“ einen durchaus unerwarteten und überraschenden Eindruck machen.

¹ Auch Cremer zieht in seinem bibl. theol. Wörterbuch die Bedeutung vor, nach welcher es heißen muß: „von einer Seite her etwas für sich hoffen“, = auch wenn sie nicht mehr für sich hoffen können, das Ausgeliehene von den Armen zurückzuempfangen.

Wir haben es also hier mit Analogis von Rechtsverhältnissen zu thun, die uns aber thatsächlich doch nie über den Begriff der Billigkeit hinausführen. Kann aber nicht vielleicht doch von einem Verdienst des einzelnen die Rede sein, der den Anspruch auf Lohn involvieren würde? Man könnte die Anerkennung eines solchen Verdienstes in dem allgemein gehaltenen Ausdruck finden: *αξιός εργατης του μισθου αυτου* (Luc. 10, 7), und gewiß will Jesus diesen Grundsatz für irdische Verhältnisse durchaus festhalten, daß man mit treuer Arbeit thatsächlich sein Brot verdient, wie man andererseits durch gewissenloses Thun *πληγων αξιός* wird, d. h. Schläge verdient (Luc. 12, 48).

In andern Stellen aber wird zwar der Persönlichkeit ein Wert zuerkannt, aber nicht in dem Sinn, als ob sie nun um ihres Werts willen mit einem rechtlichen Anspruch auf Lohn hervortreten dürfte, sondern nur insofern, als jene Wertschätzung bei Gott oder Christus eine Geneigtheit zum Helfen oder Lohnerteilen hervorrufen soll: so wenn die Jünger vom Hauptmann von Kapernaum erklären: „er ist es wert, daß du ihm seine Bitte gewährst“ (Luc. 7, 4); oder wenn Christus den Jüngern in der Apostelpredigt sagt: wenn es das Haus, in welches sie eingehen, würdig sei, so soll ihr Friede über dasselbe kommen. Weder dem Hauptmann noch dem als Missionsstation benutzten Hause soll ein Wert im vollen Sinne der Verdienstlichkeit zugeschrieben —, es soll vielmehr nur irgend eine gute Seite anerkannt werden, an welcher die Mitteilung der messianischen Güter anknüpfen kann. Wenn Jesus endlich erklärt: wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist mein nicht wert (Math. 10, 37) so dürfte man allerdings die Rehrseite so ausdrücken: wer mich über alles liebt, der ist mein wert und meiner Gemeinschaft würdig; aber nicht, als ob der Christus Liebende diese seine Liebe als ein verdienstliches Werk geltend machen könnte, sondern nur sofern die Persönlichkeit durch diese Liebe in Christi Augen einen Wert bekommt, welchen er anerkennen kann. Wenn man einen scholastischen Ausdruck brauchen wollte, so könnte man höchstens von einem *meritum de congruo*, niemals aber von einem *meritum de condigno* reden.¹

¹ Richtig kombiniert Mehlhorn die in Betracht kommenden Gegensätze: „Die völlige Rechtlosigkeit auf der einen, und doch auf der andern

Mit dem Bisherigen sollte gezeigt werden, daß die Partizipanten beim Lohnvertrag nicht auf gleicher Stufe stehen, nicht als gleichberechtigte Interessenten betrachtet werden dürfen, daß zwar ein Analogon zu einem Rechtsverhältnis vorausgesetzt ist, daß aber der Rechtscharakter unmöglich strikte durchgeführt werden kann wegen der zu ungleichartigen Stellung der Teilnehmer.

Dies wird noch deutlicher, wenn wir nun den Gesichtspunkt der freien Verfügung, die dem lohnerteilenden Gott zustehen muß, ins Auge fassen und den Lohn demgemäß als Gnadenlohn betrachten dürfen. Schon in dem Ausdruck *χαρις* (Luc. 6, 31 ff. *ποια υμιν χαρις εστιν*;) ist der Begriff der rein freiwilligen (dankenden) Anerkennung¹ enthalten, der Begriff des Gnadenlohnes jedenfalls angedeutet. Der Gnade gegenüber aber darf sich das Subjekt auf kein Verdienst berufen und muß sich selbst möglichst gering taxieren; der verlorene Sohn muß dem sich erbarmenden Vater gegenüber bekennen: *ουκετι ειμι αξιος κληθηναι υιος σου* (Luc. 15, 19. 21). Und solche demütige Selbsttaxierung wird auch sonst mehrfach bei dem lohnempfangenden Subjekt vorausgesetzt. Wer in herzlicher Bescheidenheit klein denkt von den eigenen Vorzügen und demütig zurücktreten kann, der giebt eben damit zu, daß er in sich selbst nicht die nötige Vortrefflichkeit finde, um sich einen Lohn vindizieren zu können; wird ihm derselbe dennoch zu teil, so ist dies eben eine Art Gnadensache. Das gleiche Gefühl legen die zur himmlischen Erbschaft berufenen *εθνη* an den Tag, wenn sie 25, 37 ihrem Erstaunen darüber Ausdruck verleihen, daß sie von Christo in die Reihen der Seligen gestellt werden, dem sie doch ihres Wissens keine Liebe erwiesen, dessen Lohn sie also nicht verdient haben. — Am klarsten ist aber die völlige Verdienstlosigkeit und absolute Abhängigkeit der Reichsgenossen von dem frei verfügenden Gott in dem Gleichnis Luc. 17, 7 ff. aus-

Seite das Gefühl selbst Gott gegenüber: „Der Arbeiter ist seines Lohnes wert“ gehen zusammen in den Begriff der Billigkeit einer Belohnung.“

¹ Gremer, der die Stelle leider nicht bespricht, betont doch wenigstens im Artikel über *χαρις* das Moment der freiwilligen Geneigtheit. Mehlhorn setzt es unrichtigerweise mit *μισθος* einfach identisch.

gesprochen. Hier vergleicht Jesus den Reichsgenossen mit einem Sklaven, der den ganzen Tag im Dienst seines Herrn arbeiten muß; und selbst wenn er abends müde nach Haus kommt, heißt es wieder: „Schürze dich und diene mir“; die Zeit, um auszuruhen, um sich gütlich zu thun, um Lohn zu empfangen, will immer nicht kommen. Für die Dienstleistung wird dem Sklaven nicht einmal gedankt, weil es selbstverständlich ist, daß er sie vollbringt. Der Herr verlangt von dem Sklaven nicht, daß er etwas mehr thue, als was seine Schuldigkeit ist,¹ aber der Herr ist dann dafür dem Sklaven auch nichts schuldig, nicht einmal einen Dank. Und nun die Anwendung! Wenn die Jünger alles Befohlene gethan haben, so sollen sie sprechen: „wir sind unnütze Knechte, wir haben gethan, was wir zu thun schuldig waren.“ Man sollte umgekehrt erwarten: wir sind nützliche brauchbare Knechte; denn die Erfüllung der Schuldigkeit ist doch nichts Unnützes. Man könnte den Ausdruck als eine Hyperbel der übergroßen Bescheidenheit ansehen; aber offenbar ist er so aufzufassen: wir sind unnötige entbehrliche Knechte. Will uns Gott in die Ecke stellen und andere an unsern Posten berufen, so wird mans nicht spüren. Wir haben unsrem Gott gegenüber keine *χρεία*² aufzuweisen, sind für ihn

¹ Es könnte der Schein entstehen, als ob Gott die bloße Erfüllung von Pflicht und Schuldigkeit als eine niedere Stufe der Sittlichkeit ansehen würde und als etwas wirklich Wertvolles erst das gelten ließe, was über die Schuldigkeit hinausgeschieht. Damit kämen wir wieder auf die katholische Anschauung vom *opus supererogativum*. Daß dieselbe aber durch das in Frage stehende Gleichniß nicht begünstigt wird, mag die oben gegebene Deutung zeigen.

² *ὄνησια ἐστὶ χρεία τινος* heißt, es ist etwas entbehrlich; „*χρησιος*“ hat in der klassischen Gräcität neben der Bedeutung „unnütz“ auch die von „entbehrlich“. Kirn erklärt die fragliche Stelle in den *Theol. Studien* 1882, 2, S. 149 so: „Wir sind nur Knechte und — so treu wir in unserm Knechtsdienste sein mögen — als solche untauglich für die uns zugedachte Ehre, als die Herren zu Tische zu sitzen. Hier scheint die rechtlose Stellung der Sklaven, welche deren absolute Abhängigkeit von dem Herrn involviert, richtig hervorgehoben zu sein; dagegen ist offenbar die Beziehung auf die Ehre des Zutischesitzens zu eng, da die *pointe* des Gleichnisses vielmehr ganz im allgemeinen in

nicht unentbehrlich und haben nichts gethan, wofür er uns etwas schuldig wäre. Erteilt er uns dennoch einen Lohn, so ist dies wiederum Gnadensache.

Die freie schlechthin unbedingte Verfügungsgewalt Gottes ist auch der (einzig) zureichende Grund für die so auffallende Gleichheit des Lohnes, die mit der Verschiedenheit der Arbeitszeit durchaus kontrastiert. Dieser Gedanke wird durch das schon mehrfach angeführte Gleichniß Matth. 20, 1 ff. illustriert. Bei der ersten Gruppe der Arbeiter wird, wie wir oben sahen, eine Art Kontrakt abgeschlossen, bei den folgenden Gruppen verliert aber das getroffene Uebereinkommen schon von seiner scheinbaren rechtlichen Schärfe. Der Besitzer des Weinbergs giebt keinen fixen Preis mehr an, sondern behält die Bestimmung desselben seinem Gutdünken vor: ο εαν η δικαιον, δωσω υμιν (B. 4.). Bei der Lohnausteilung aber erhält jeder das Gleiche, nemlich einen Denar als vollen Taglohn. Und wie nun die zuerst berufenen Arbeiter zu murren anfangen über diese scheinbare Ungerechtigkeit, weil sie vom abstrakten Rechtsstandpunkt ausgehen, so stellt sich der Arbeitgeber gerade im Gegensatz hiezu auf den Standpunkt des freien Verfügungsrechts, des — möchte ich sagen — souveränen Willens, der nach Gutdünken über sein Eigentum verfügt: Ήλω δε τουτω τω εσχατω δουναι ως και σοι. ουκ εξεστιν μοι ο Ήλω ποιησαι εν τοις εμοις; — So werden nach göttlicher Machtvollkommenheit¹ die letzten den ersten gleichgestellt, ja wenn man die sprichwörtliche Redensart ganz wörtlich fassen will, so werden die ersten hinter die letzten zurückgestellt um ihres Murrens und ihres anspruchsvollen Wesens willen.

Die prinzipielle Gleichheit des Lohns schließt nun aber gewisse Unterschiede doch nicht aus. Stufen der Seligkeit können allerdings nicht angenommen werden, da die Seligkeit etwas Absolutes

dem Sage liegt: der Mensch, der seine Schuldigkeit thut, darf keine besondere Berücksichtigung von Seiten Gottes verlangen; er ist ihm gegenüber rechtlos.

¹ Die Richtung, welche die göttliche Machterweisung einschlagen soll, wird übrigens durch die göttliche Güte bestimmt: οτι εγω αγαθος ειμι (B. 15).

ist und keine Steigerung zuläßt, daher beziehen sich jene Unterschiede auch nicht auf ein Mehr oder Weniger der Glückseligkeit, als vielmehr auf die ökonomische oder soziale Stellung im Gottesreich. Und zwar hängt diese unter dem Vorbehalt von Gottes souveräner Entscheidung (cf. die Bitte der Zebedaiden Matth. 20, 20 ff.) zumeist von einer gütigen Rücksichtnahme des Weltenrichters auf die Begabung und Bewährung des einzelnen ab. Gott kann ja einen Maßstab für die Lohnerteilung nur dann gewinnen, wenn er auf die Bewährung des einzelnen im irdischen oft so kleinen Berufs- und Pflichtenkreis Rücksicht nimmt; denn wer im Geringsten treu ist (Luc. 16, 10 ff.), ist auch im Großen treu, und andererseits, wer im Geringsten ungerecht ist, ist auch im Großen ungerecht. Hier ergibt sich durch einen Schluß a minori ad majus die begründete Erwartung, daß der im Kleinen treue Mensch auch ein großes Vertrauen, wie ihm solches bei der Lohnerteilung geschenkt wird, nicht täuschen würde. Diesen Gedanken können wir in folgender Weise spezialisieren. Wer es in selbstloser kindlicher Demut am weitesten gebracht hat, der wird als *ο μειζων εν τη βασιλεια των ουρανων* bezeichnet (Matth. 18, 4). Wer am demütigsten sich zum Knecht der andern hergeben kann, der wird der erste unter ihnen sein und eine hervorragende Stellung im Himmelreiche einnehmen (*μεγας γενεσθαι* 20, 26 f.). Die Jünger, die am treuesten bei Jesu ausgeharrt und das größte Opfer für ihn gebracht haben, werden auch in der himmlischen Welt ihm am nächsten stehen (19, 28; 20, 22 f.). Daß Gott bei der Lohnerteilung ein individualisierendes Verfahren einhält, zeigt ausführlich das Gleichnis Matth. 25, 14 ff., von dem Lucas eine ihm eigentümliche Relation gegeben hat (Luc. 19, 11 ff.). Nach Matthäus ist schon eine verschiedene Begabung derjenigen ausdrücklich vorausgesetzt, denen die Talente anvertraut werden. Der Herr giebt *εκαστον κατα την ιδιαν δυναμιν*; schon nach ihrer Fähigkeit, ihrer Naturanlage sind sie dazu berufen, eine verschiedene Berufsstellung einzunehmen; demgemäß erhält auch der eine entsprechend seiner hohen Begabung 10, der andere 5, der dritte 2, der letzte 1 Talent — womit nichts anderes als die wunderbaren Geistesgaben der messianischen Zeit gemeint sein können. Dazu kommt nun aber eine verschiedene Treue in der Bewertung und Aus-

nützung der anvertrauten Gaben, vom eifrigsten Umtrieb des geistigen Kapitals bis zum lethargischen und mißtrauischen Vergraben des Pfundes. Bei der Lohnerteilung hat Lucas mehr spezialisiert als Matthäus: Der Knecht, welcher mit der e i n e n Mine 10 gewonnen hat, bekommt nach dem dritten Evangelium Gewalt über 10 Städte, derjenige, welcher 5 Minen gewonnen hat, soll 5 Städte regieren u. s. f. Der Sinn kann kein anderer sein, als daß Gott bei der entscheidenden Beurteilung menschlichen Handelns und Wesens Begabung und Leistung zu einem Gesamtbild kombiniert und demgemäß die größere Wirksamkeit des einzelnen, die einflußreichere oder untergeordnete Stellung im Gottesreich bestimmt. Daß damit kein Stufenunterschied in der Seligkeit, sondern sozusagen nur ein Unterschied in der Berufsstellung gesetzt ist, ergibt sich schon daraus, daß bei Matthäus jedem treuen Diener die gleiche Seligkeit in Aussicht gestellt wird: *εισελθε εις την χαραν του κυριου σου* (B. 21. 23). Somit werden wir am sichersten gehen, wenn wir erklären: bei der Lohnerteilung wird sich die freie Verfügungsgewalt Gottes und seine Rücksichtnahme auf menschliche Begabung und Leistung die Wage halten und sich gegenseitig ergänzen.

Daß wir aber berechtigt sind, beim Lohn in der Lehre Jesu an eine Art Gnadenlohn zu denken, dies geht endlich noch daraus hervor, daß der Lohn überwiegend als ein unv e r h ä l t n i s m ä ß i g größer und somit unverdienter dargestellt wird. Nach der gewöhnlichen Erklärung würde die Stelle Matth. 10, 41 besagen, daß jeder, der einen Propheten, Gerechten oder Jünger aufnimmt, schon um dieser Gastfreundschaft gegen Gottes Knechte willen den gleichen Lohn empfängt, wie er dem Propheten, Gerechten und Jünger selber zu teil wird; daß also dem Betreffenden um einer relativ kleinen Leistung willen ein unverhältnismäßig großer Lohn aufbehalten ist. Man könnte aber auch den Sinn in der Stelle finden, daß den gastfreundlichen Menschen eben der Lohn für Prophetenbeherbergung nicht vorenthalten werden solle, so daß *μισθος προφητου* ein knapper Ausdruck für *μισθος εισδοξης προφητου* wäre. Doch mag dies dahingestellt bleiben. Das, auf was es hier ankommt, ist jedenfalls auch aus andern Stellen klar, daß nemlich der gottgeschenkte Lohn ein unverhältnismäßig großer, nicht verdienter, also ein Gnadenlohn ist. Dies geht nicht

bloß daraus hervor, daß der Lohn πολυς genannt (Luc. 6, 23. 35 und sonst) und als unerschöpflich und unvergänglich, ανεκλειπτος bezeichnet wird (12, 33); daß die Jünger Jesu für das um Jesu willen Drangewagte πολλαπλασιασµα (Matth. 19, 29) und εκατονταπλασιασµα (Marc. 10, 30) erhalten werden, sondern auch aus der ausdrücklichen Verheißung Christi, daß seinen Jüngern der Lohn nach einem überschwenglichen Maße zugemessen werden soll („ein gutes, gestopftes, gerütteltes, überlaufendes Maß wird man euch in den Schoß geben“ Luc. 6, 38). Bei der letzten Entscheidung wird nicht kärglich gemessen werden, vielmehr muß man sich Lohn wie Strafe bis zu absoluter Höhe und ewiger Dauer gesteigert denken. Derselbe Gedanke wird endlich durch die Gleichnisse in den Parusiereden bestätigt. Der Oberknecht, der als guter Haushalter seinen Mittknechten zu rechter Zeit die Kost verabreicht, wird über alle Güter seines Herrn gesetzt (Matth. 24, 47; Luc. 12, 43) und mit der Fülle messianischen Besitzes, messianischer Herrschaft belohnt. Und jenen Knechten, die mit den Talenten gewuchert haben, gilt das Wort: *Εν, δουλε αγαθε και πιστε, επι ολιγα ης πιστος, επι πολλων σε καταστησω.* Die Treue im Kleinen und der Lohn im Großen sind einander nicht entsprechend, nicht ängstlich nach einander abgewogen. Aber gerade diese Inkongruenz zeigt uns zum Schluß noch einmal recht deutlich, daß für Jesus die über alles übergreifende Verfügungsgewalt Gottes im Vordergrund des Bewußtseins stand und nicht die Durchführung eines peinlich strengen Rechtsverhältnisses. Er ging zwar bei seinem Lohnbegriff von der Analogie zu Erscheinungen des rechtlichen Gebiets aus, wie wir sie in den Formen des Kontrakts, des Erbrechts, des Erbsatzes, der Vergeltung gefunden haben; allein der Schein, als ob die Menschen Gott gegenüber einen Rechtsanspruch erheben könnten, mußte immer mehr verschwinden vor der Gewißheit, daß der Mensch überhaupt kein Recht vor seinem Schöpfer und Richter geltend machen kann, sondern es ganz seinem billigen, oder sagen wir gnädigen Ermessen überlassen muß, was und wie viel er seinen Knechten schenken will.

Die Herkunft der Hebräer nach dem A. Test.

Von Dr. Rud. Kittel in Stuttgart.

Über die Herkunft der Hebräer stehen zwei Auffassungen sich gegenüber. Die eine, besonders von Schrader¹ vertretene, glaubt die Väter des Volkes Israel im Süden, am süd-babylonischen Unterlauf des Euphrat und Tigris gegen den persischen Meerbusen hin suchen zu sollen. Ob sie hier ihren Ursitz hatten oder auch hieher erst von anderswo sich vorschoben, wird von manchen dahingestellt, während andere mit großer Bestimmtheit in der arabischen Halbinsel, als der gemeinsamen Urheimat der Semiten, auch den ursprünglichen Wohnort der Hebräer glauben erkennen zu können. Ihr steht gegenüber die immer noch von einer Anzahl neuerer Gelehrten geteilte Ansicht von der Herkunft der Hebräer aus Norden. Nach ihnen läßt sich ein Aufenthalt der Hebräer weiter im Süden und der Ausgang der Semiten von dort nicht nachweisen; als die Heimat derselben, oder wenigstens ihr frühester geschichtlich nachweisbarer Wohnort scheint demnach das Nordgebiet des Zweifströmelandes oder wohl auch die Abhänge des armenischen Hochlandes angenommen werden zu sollen.

Die Entscheidung der Frage hängt von einer Reihe von ethnologischen, linguistischen und rein historischen Einzelproblemen ab. Die nachfolgende Untersuchung hat ebendeshalb nicht die Absicht, sich an einer endgültigen Lösung der ganzen Streitfrage zu versuchen. Nur auf das letztere, das rein historische, Einzelproblem soll etwas näher eingegangen werden. Ich möchte an dem jedenfalls wichtigsten für diese Sache in Frage kommenden historischen Quellenmaterial, dem des Alten Testaments, entnehmen, auf welche Seite dasselbe sich stellt. Es wird sich vielleicht ein Gewinn für die Lösung der Gesamtfrage ergeben, wenn dieselbe in Einzelprobleme zerlegt und jedes derselben für sich, ohne Rücksicht auf

¹ vgl. Schrader, Die Abstammung der Chaldäer und die Ursitze der Semiten, in Zeitschr. der D. Morg. Ges. XXVII, S. 397 ff. und: Semitismus und Babylonismus in Jahrb. f. prot. Theol. I, S. 117 ff., auch bei Niehm, Handwörterb. d. bibl. Altert. Art. „Chaldäer“ und „Ur Kasdim“.

daß andere und ohne Beeinflussung durch dasselbe, zu lösen versucht wird.

Bei dem gegenwärtigen Stande der herateuchischen Quellen-
teilung, welcher es noch nicht gestattet, sich auf irgend einen der
Vorgänger ohne weiteres zu berufen, ist es für unsern Zweck ge-
boten, zuerst einen näheren Blick auf die in der Genesis vor-
liegenden Hauptquellen zu werfen.

a. Die Quellen.

Es handelt sich im wesentlichen um die Abschnitte, welche
von den Vorfahren Abrahams und von Abraham selbst bis zur
Einwanderung in Kanaan, sowie von seinen Verwandten in der
Heimat berichten. Diese sind: Gen. 10, 1—32; 11, 10—32;
12, 1—5 (13, 5); 15, 7; 24, 3 f. 7. 10; 25, 20; 27, 43; 28, 10;
29, 4 f. Hierzu kommen noch einige Notizen außerhalb der Genesis,
wie Deut. 26, 5. Jos. 24, 2 f. Jes. 41, 9. Neh. 8, 7.

Von diesen Stellen können die zwei letzten sofort als keinen
weitem Ertrag verheißend ausgeschieden werden. Die Nehemia-
stelle ist zweifellos von den analogen Aussagen der Genesis ab-
hängig; Jes. 41, 9 dagegen zu unbestimmt, als daß daraus etwas
Wesentliches erschlossen werden könnte. Jos. 24, 2 ferner wird
ohne Anstand E zugewiesen werden dürfen. Unter den übrig
gebliebenen Stellen lassen sich zunächst für die elohistische Priester-
schrift — ich nenne sie im Folgenden kurz P, das jahvistische
Buch J, das diesem verwandte elohistische E — ausscheiden:
Gen. 10, 1—7. 20. 22 f. 31 f. 11, 10—26. Was die Völker-
tafel in Kap. 10 betrifft, so war man allerdings früher geneigt,
bedeutend mehr von ihr zuzuweisen.¹ Doch hat man sich jetzt,
soweit ich sehe, unter dem Einfluß von Wellhausens überaus ein-
leuchtenden Vorschlägen ziemlich allgemein auf die angegebenen
Verse als Eigentum von P geeinigt.² Noch weniger kann über

¹ so Knobel und Köldke, während Gupfeld, Böhmer, Kayser in Kap. 10 überhaupt keine Spuren dieser Quellschrift glaubten finden zu können. In der letzteren Anschauung trat die be-
rechtigte Reaktion gegen die ausschließlich elohistische Ableitung des
Kapitels, aber ins andere Extrem übertrieben, zu Tage.

² Vgl. Wellhausen, Jahrb. f. dtsh. Theol. XXI, S. 395 ff.
Dillmann, Genesis⁴ S. 153.

11, 10—26 Streit entstehen. Hier liegen die Kennzeichen von P unzweideutig und von jeher erkannt vor Augen. Auch 12, 4^b. 5 darf als seit länger Zeit für P gesichert angesehen werden, ebenso 25, 20. Von dem Reste der oben angegebenen Genesisstellen kann außer den eben ausgeschiedenen für unsere Quelle nichts mehr in Frage kommen als 11, 27—32.

Auch diesen Abschnitt haben Frühere, so noch Röldefe in seinen bekannten Untersuchungen zur Kritik des A. Test. (1869) und Dillmann in der 3. Auflage des Knobel'schen Genesiskommentars (1875) ganz zu P gezogen. Wellhausen¹ hat dagegen geltend gemacht, der Jehovist, welcher in 12, 1 Abraham als eine bekannte Persönlichkeit voraussetze, müsse ihn wohl auch irgendwie vorher eingeführt und seine Herkunft abgeleitet haben. Es lasse sich also auch bei ihm ein Analogon zu 11, 10 ff. erwarten. Einen Rest dieser jehovistischen Nachrichten über Abrahams Herkunft glaubt er in 11, 29 zu finden. Wellhausen scheidet somit aus diesem Zusammenhang den Vers 11, 29 aus und schreibt das übrige der Quelle P zu, doch so, daß er sich denkt, auf den Vers 11, 28 sei ursprünglich sofort B. 31 f. gefolgt, während B. 30 nach ihm vor 16, 3 stand.²

Auf Wellhausens Idee, daß jehovistische Elemente sich in diesem Abschnitte finden müssen, ein-, aber noch erheblich über seinen Vorschlag hinausgehend, hat Dillmann in der 4. Auflage der Genesis für sicher grundschriftlich nur noch B. 27 und 32 erklärt.³ B. 29 teilt er seinem C (B), also dem jehovistischen Buche zu, weil auch 22, 20 ff., welche Verse auf 11, 29 Rücksicht nehmen, ihm angehören. B. 31 und den in ihm vorausgesetzten B. 28 weist Dillmann nur noch „größerenenteils“ P zu; über B. 30 spricht er sich ähnlich wie Wellhausen aus. In der That hat die Notiz von Sarai's Unfruchtbarkeit vor 16, 3 eine bessere Stelle als hier — falls sie nemlich überhaupt aus P stammt. Allein ehe man eine Versetzung annimmt, wird man es vielleicht, da einmal der Vers in diesen Zusammenhang von P nicht recht passen will, mit einer andern Quelle versuchen müssen. Ist der

¹ JDT h XXI, S. 397 f.

² JDT h XXI, S. 398 Anm.

³ Genesis⁴ S. 199.

Jehovist doch schon in diesen Abschnitt eingedrungen, so mag der Gedanke an ihn am nächsten liegen. Hierüber sofort das Nähere; zunächst kehren wir zu Dillmann zurück.

Der Grund, weshalb Dillmann auch in V. 28 und 31, wenn auch nicht mit voller Bestimmtheit, so doch mit einiger Wahrscheinlichkeit, Zusätze zu P glaubt finden zu sollen, ist die in beiden Versen vorausgesetzte Herkunft Abrahams aus Ur Kasdim. Er erklärt geradezu, daß die Annahme, ob der Redaktor (R) in V. 28^b und 31^b eingegriffen habe, von der Auffassung von אור כשדים abhängt.¹

Die Assyriologie² glaubt nämlich fast übereinstimmend³ in dem durch südbabylonische Ausgrabungen beim heutigen Mughair zu Tage geförderten Namen Uru den Ausgangsort Abrahams Ur Kasdim gefunden zu haben. Diese Ansicht als richtig anerkennend, erklärt Dillmann, könne man den Namen Ur Kasdim in V. 28^b und 31^b weder von P (Dillm. A), noch von J (Dillm. C), ableiten. Denn P lasse Abraham sonst von Norden her kommen und kenne auch seine nächsten Verwandten nur als in Paddan Aram einheimisch; es sei daher nicht denkbar, daß bei ihm Abraham aus Südbabylonien ausgezogen sei. Ebenso könne die Notiz nicht aus J stammen, weil dieser zwar Südbabylonien unter dem Namen שׁוּרֵרֵי־כַשְׁדִּים kenne (wogegen כְּשָׁדִים erst seit der Zeit Jeremia's vorkommen), dagegen ebenfalls Abrahams Verwandte, die Nachoriden, in Charan wohnen lasse, ohne eine Einwanderung derselben dorthin zu berichten. Es bleibt somit für Dillmann unter der Voraussetzung eines südbabylonischen Ur, wie es aus der Gleichung der Assyriologen: Ur Kasdim = Uru (Mughair) sich ergeben würde, nur die Möglichkeit, den Namen als von R, der unsern Abschnitt mit 11, 1 ff. vermitteln wollte, frei eingesetzt zu

¹ a. a. D. S. 199.

² vgl. Schrader an den a. D.; ferner Die Keilinschr. u. d. A. T. S. 129 ff., Keilinschr. u. Geschichtsforsch. S. 94 ff. Frd. Delitzsch, Wo lag das Parad. S. 200. 226. Hommel, Gesch. Ass. u. Babyl. S. 115 (Karte).

³ Sehr reserviert äußert sich Tiele, babyl.-assyr. Gesch. (1886) S. 85, wie früher schon Halévy gegen die Identifizierung beider Ur protestiert hatte.

denken.¹ — Daneben fragt freilich Dillmann auch,² ob es denn ganz unmöglich sei, daß es ein כ'א im Norden gegeben habe? Er führt Gründe auch für diese Möglichkeit an, ohne aber eine definitive Entscheidung zu geben. Nach seiner, Genesis³ S. 199 gegebenen Ansicht über die Verse 28 und 31 scheint er sich überwiegend zu der Annahme, daß Ur Kasdim aus R stamme und damit ein südbabylonischer Ort sei, zu neigen. Andererseits erhellt hier schon daß bei der von Dillmann als möglich gesetzten nördlichen Lage des abrahamischen Ur — existierte nun thatsächlich, oder nur im Sinne von P und J ein nördliches Ur Kasdim — sich kein Hindernis einsehen ließe, dieses Ur entweder P oder J oder möglicherweise beiden zuzuwiesen.

Diese Auffassung Dillmanns über die Verse 28 und 31 ruht, wie sich zeigt, durchaus auf der Deutung von Ur Kasdim. Die letztere selbst steht aber für ihn nicht über den Zweifel erhaben fest. Daraus erwächst für die Quellteilung die Schwierigkeit, daß die Unsicherheit der Deutung jenes Ortsbegriffes sich auf die Analyse der Verse selbst fortpflanzt. Zu dieser ersten Schwierigkeit kommt die weitere, daß der Ortsname כ'א außer an unserer Stelle auch in 15, 7 wiederkehrt und daß doch weder in 11, 31 noch in 15, 7 irgend ein formeller, sei es sprachlicher, sei es stilistischer, Grund vorliegt, die Worte מאור כשרים aus dem Zusammenhang auszumerzen und als Interpolation einer späteren Hand zu fassen. Im Gegenteil passen beidemal diese Worte durchaus in das Ganze des Verses. Sie lassen sich nicht wegdenken, ohne den Zusammenhang zu lösen und den Vers zu einem Körper mit abgerissenem Gliede zu machen. Denn das Verbum אצ' und ארצ'א fordert sein Korrelat in einem mit מן verbundenen Landesnamen. Soll כ'א frei eingesetzt sein, so muß ein anderer Ortsbegriff erst künstlich beseitigt sein. Was aber soll in 11, 31 an seiner Stelle gestanden haben, da dort מן bereits als zweite Station auf der Wanderung genannt ist?³

¹ a. a. O. S. 200.

² a. a. O. S. 201.

³ vgl. außerdem über den Vorschlag Dillmanns zu 11, 31 Budde, Urgesch. S. 427.

Etwas anders, das geben wir zu, mag die Sache — von der formellen Seite angesehen — in 11, 28 stehen. Hier ist der Name 'ב' א' mit einem aus dem Vorhergehenden wiederholten א als bloße Apposition zu מולדתו בארץ zugesezt. Der Sinn und Zusammenhang des Verses wäre vollständig und würde logisch befriedigen können, auch ohne den Zusatz 'ב' א'. Der Leser wüßte genug, wenn er wie in 12, 1 erführe, daß Abraham aus seiner Heimat auszog. Er könnte zwar immerhin noch ein Interesse verspüren, zu wissen, welches Land eigentlich jenes 'ב' א' Abrahams sei; aber er könnte sich auch zufrieden geben mit dem Gedanken, der aus 12, 1 ohnehin seine Stütze erhielt, daß der Erzähler entweder hierüber selbst das Genauere nicht mehr gewußt habe, oder aber, daß er es ja an einer anderen Stelle — dies hängt von der Fassung von 15, 7 ab — nachtrage. Hier in 11, 28 könnte demzufolge nach formellen Gesichtspunkten die Annahme einer nachträglichen Einsezung des Namens Ur Kasdim eher auf Billigung rechnen.

Es würde sich hieraus ergeben, daß wenigstens in 11, 31 und 15, 7 kein Recht vorläge, für die Erklärung von Ur Kasdim einen redaktionellen Eingriff zu Hilfe zu nehmen. Ist das nicht der Fall, so muß jedenfalls der ganze Vers 11, 31 nach seinen sonstigen Merkmalen P zugehören. Wir hätten dann die Auflage zu erklären, wie mit dem sonstigen Zusammenhang von P eine Abstammung Abrahams aus Ur Kasdim sich reimen lasse. Denn ist Ur Kasdim einmal aus quellenkritischen Rücksichten dem Bestande von P zuzuzählen, so muß es sich auch mit demselben vertragen. Ebenso muß dann Ur Kasdim zum Bestande derjenigen Quelle gehören, welcher wir 15, 7 zuzuweisen haben werden. Auch hier entsteht dann die neue Aufgabe, den sonstigen Bestand dieser Quelle damit in Einklang zu setzen. Nur in 11, 28 hätten wir nach dem obigen Befunde freiere Hand.

Ist somit Dillmanns über Wellhausens Vorschlag hinausgehende Ansicht über den Bestand von P in 11, 27 ff., wie wir glauben, wenigstens für B. 31 zu rektifizieren und letzterer Vers wieder ganz P zuzuweisen: so scheinen wir demnach wieder, mit Ausnahme etwa von 'ב' א' in 11, 28 auf dem Standpunkte Wellhausens angelangt, daß alles außer B. 29 P zugehöre.

Ich kann diese Auffassung nicht für richtig halten. Den Anstoß dazu hat mir neben eigenen Beobachtungen Böhmer gegeben, und Budde's Urgeschichte, die sich mehrfach bewußt und unbewußt wieder an Böhmers Aufstellungen anlehnt, hat mich darin bestärkt. Böhmer hat kurzweg 11, 28—30 als nicht zum Texte von P, sondern zu J (von ihm B genannt) gehörig ausgezeichnet, und dabei wird es wie mir scheint, sein Bewenden haben. Ur Kasdim in B. 28 faßt auch er als Zusatz von R.

Die Gründe hiefür sind kurz aufzuführen.² Zunächst für B. 28. Sein Sprachgebrauch hat nichts an P Erinnerndes. Dagegen weist מורתו ארץ mit aller Entschiedenheit auf J (vgl. 12, 1. 24, 4. 7). Dasselbe Resultat ergibt der Inhalt von B. 28 im Vergleich zu seiner Umgebung. In B. 27 nennt P als Söhne Terach's die drei Brüder Abram Nachor Haran. Dieselben drei hat, wie B. 29 zeigt, auch J genannt. Als lebend und beteiligt nennt J in B. 29 nur zwei von ihnen, Abram und Nachor; der dritte Haran wird nur in seiner Tochter Milka nachwirkend gedacht. Hätte man auch B. 28 nicht, so müßte hier angenommen werden, er sei zur Zeit der Verheiratung der beiden andern schon gestorben gewesen. In B. 31 erwähnt P gar als direkt eingreifend nur noch einen der drei Brüder, Abram, samt Lot, dem Sohne des dritten Haran. Der letztere wirkt wie oben in der Tochter so hier im Sohne nach. — An und für sich kann nach diesem Sachverhalte der Tod des nur in seinen Nachkommen repräsentierten Haran sowohl in B. 31 als in B. 29, also sowohl in P als in J, vorausgesetzt und thatsächlich vorausgegangen sein. Ich halte daher nicht für so unmöglich,³ daß ein dem Inhalte nach dem B. 28 analoger Vers, der dann aber auch über Nachor einen Aufschluß gegeben haben muß, in P stand. Allein dies wäre eine Sache für sich. Thatsächlich haben wir nicht zwei, sondern einen Vers dieser Art, der deshalb auch nur einer dieser beiden Quellen so wie er vorliegt (wenn auch etwa ohne 'ז 'א) gehört haben kann.

¹ Liber Genesis pentateuchicus (1860), S. 21. Daß 1. Buch der Thora (1862), S. 32.

² Vgl. Budde, 418 ff.

³ wie z. B. Budde, 421.

Bei diesem Sachverhalt muß einfach die Frage gestellt werden, welche Quelle, P oder J, größere Wahrscheinlichkeit für den Inhalt dieses Verses bietet. Ist dies bei J der Fall, so hat sie bei der entschieden jahvistischen Form von V. 28 den entschieden Anspruch auf den Vers. Die Voraussetzung trifft aber durchaus zu. Wir sehen, P in V. 31 nennt nur Abram, dazu Haran gelegentlich, als vielleicht tot. Man fragt notwendig: wo bleibt Nachor? Hierüber erfahren wir in P nichts. Hieraus folgt wohl mit Sicherheit: dieser Verfasser hat entweder die Absicht, gar keine weitere Auskunft über den Verbleib der beiden andern Brüder zu geben. Er läßt sie dann bei Seite, um auf Abram allein überzugehen. Auch Haran interessiert ihn nicht für sich, sondern nur in Lot. Oder aber hatte er eine Auskunft, die dann verloren sein müßte, so war es nicht die in V. 28, sondern eine reichere, Nachor mit erwähnende. V. 28 kann seinem Inhalte nach nur demjenigen Verfasser angehören, der auch Nachor noch einmal erwähnt. Das ist J in V. 29. Denn es leuchtet ein: bleibt von drei Brüdern einer übrig, so möchte der Leser wissen: wo bleiben die zwei? Bleiben zwei übrig, so hat der Erzähler nur die Auflage, den Verbleib des dritten zu erwähnen. Dieser Auflage ist J in V. 28 nachgekommen, während P die seine wenigstens im heutigen Texte nicht mehr erfüllt.

Ist damit der Bann gebrochen, als müßte außer V. 29 der ganze Abschnitt P angehören, so wird sich auch keine Schwierigkeit ergeben, noch V. 30 für J in Anspruch zu nehmen. War seine Versetzung in P an eine andere Stelle an sich schon ein bloßer Notbehelf, hervorgegangen aus der Voraussetzung, der Vers müsse zu P gehören, so zeigte sich hieran schon, daß der Vers in den Zusammenhang von P nicht passe. Andererseits paßt er durchaus in denjenigen von J, sowie in dessen Sprachgebrauch. Für das Nähere hierüber darf ich auf Budde verweisen, der die Gründe in durchaus ausreichender Weise aufgeführt hat.¹ Als Ersatz für das verlorene Glied erhält dann P 16, 1^a.²

¹ Urgesch. S. 415 f.

² Vgl. Budde, Urgesch. S. 417 f., Ruenen, hist.-krit. Einleit. S. 64.

Als Eigentum von P hat sich demnach unter den für die Herkunft der Hebräer in Betracht kommenden Stellen ergeben: 10, 1—7. 20. 22 f. 31 f. 11, 10—26. 27. 31 f. 12, 4^b. 5. 25, 20. Gleichzeitig hat sich als J zugehörig ausgewiesen: 11, 28—30 (außer etwa $\text{ז} \text{א}$). Es erübrigt somit noch, die Abstammung von 12, 1—4^a. (13, 5.) 15, 7. 24, 3 f. 7. 10. 27, 43. 28, 10. 29, 4 f. zu bestimmen. Unter ihnen wird zunächst über die erste, zweite und vierte Stelle kein Streit entstehen. Sie sind einstimmig J zugewiesen. Eher könnte um die Stellen in Kap. 27 28 und 29 gestritten werden. Wellhausen¹ will alle drei E zuweisen, weil es ihm als gesichert gilt, daß J nur die Stadt Nachors als Ort Labans kenne. Da diese Stadt hier Charan heißt, so folgt ihm daraus ein Gegensatz zwischen J und E und Charan soll E gehören. Allein die 2 letzten Stellen gehören nach allen Anzeichen J (Dillm. zu den St.); dies ist auch für 27, 43 maßgebend.² Es folgt daraus, daß J beide Bezeichnungen hatte.

Noch näher dagegen muß auf 15, 7 eingegangen werden. Gen. 15 ist immer noch hinsichtlich seiner Quellen eines der dunkelsten Kapitel. Frühere haben das Kapitel unter Voraussetzung seiner Einheitlichkeit ganz oder fast ganz J zugewiesen, so Hupfeld und Kayser, auch Schrader, oder aber E, so Böhmer, auch noch in der Hauptsache Dillmann in Genesis 3. Aufl. Wellhausen³ hat dann den Gegensatz, in welchem B. 1—6 zu B. 7—21 stehen hervorgehoben und auf Grund hievon nur die erstere Versgruppe noch E, die andere, aber mit starken Einschränkungen, J zugewiesen. Unter diese Einschränkungen rechnet er auch den für uns wichtigen B. 7 wegen $\text{א} \text{א}$ und Ur Kasdim, welche nicht jahvistisch seien, sondern die Überarbeitung verraten.⁴

Dillmann in Genesis 4. Aufl. dagegen⁵ hat wiederum einen neuen Gesichtspunkt von Wert in die Untersuchung des

¹ JDT h. XXI, S. 426.

² Falls hier הרה nicht Zusatz von R ist.

³ JDT h. XXI, S. 411 f.

⁴ Auch Riehm, Stud. u. Krit. 1885 S. 782 glaubt deuteronomistische Einflüsse konstatieren zu können.

⁵ S. 230 f.

Kapitels hereingetragen. Ihm scheint B. 1—6 keine literarische Einheit. Nur B. 1. 2. 4. und vom Folgenden B. 8. 9—11. 17 f. stellen ihm eine, zu E gehörende Einheit dar. B. 3. 5 f. stammt ihm aus J, B. 7. 12—16 von R als freie Einsätze desselben. Von derselben Hand stammt ihm auch eine Änderung in B. 8^b. Auch hier also ist der uns zunächst interessierende B. 7 einer überarbeitenden Hand zugewiesen. Der Grund ist für Dillmann einerseits Ur Kasdim, andererseits das Bedürfnis, den zwischen B. 6 und 8 bestehenden Widerspruch durch eine andere Hand vermittelt zu wissen. Denn, argumentiert¹ Dillmann, ist in B. 6 Abrahams Glaube gerühmt, steht er dagegen in B. 8 zweifelnd und ein Zeichen fordernd vor uns, so kann diese Verschiedenheit der Auffassung, auch wenn sie zweierlei Federn entstammt, doch von einem denkenden Redaktor nicht unmittelbar zusammengestellt werden. Um also einen Anschluß für B. 8 f. an das Vorhergehende zu gewinnen, setzt R B. 7 von sich aus ein. Ursprünglich dagegen bildete B. 8 die Fortsetzung von B. 4.

Die Beweisführung zur Beseitigung des B. 7 aus dem ursprünglichen Texte hat zwei Stützen. Die eine ist Ur Kasdim, die andere der Zusammenhang. Allein Ur Kasdim² kann für uns nach dem bisherigen als Grund gegen J nicht in Betracht kommen. Gehört es in 11, 31 nicht der Redaktion an, so ist es an und für sich kein Beweis für einen Eingriff von R. Es fragt sich daher, ob andere Gründe, besonders der Zusammenhang einen solchen fordern. Ich gestehe, daß ich hiezu keinerlei Nötigung entdecken kann.

Es wird als allgemeiner Grundsatz gelten dürfen, daß, soll ein freier Einsatz des Redaktors angenommen werden, hiezu dringende Gründe vorhanden sein müssen, welche die Erklärung des Textes aus dem Material der Urquellen verbieten. Diesen Sachverhalt kann ich meinstenfalls hier nicht vorfinden. Die Annahme einer redaktionellen Vermittlung für B. 7 schiene mir nämlich nur dann gerechtfertigt, wenn B. 1—6 keine notwendige

¹ Genesis⁴ S. 233.

² Bei Wellhausen schließt sich noch יׁס als angeblich nicht jahvistisch an, worüber Budde, S. 439.

Fortsetzung in B. 7 ff. bzw. B. 8 ff. hätte. Ist dagegen B. 1—6 ein befriedigender und in sich abgeschlossener Zusammenhang für sich, so hat B. 7 ff. gar keine notwendige Beziehung hiezu; von der Notwendigkeit einer Vermittlung ist dann von selbst nicht mehr die Rede, weil es sich gar nicht mehr um die Zusammengehörigkeit heterogener Glieder (B. 6 und 8) handelt. Ist B. 7 ff. ursprünglich ein Zusammenhang für sich gewesen, wofür doch thatsächlich mehr spricht,¹ als für die Zusammengehörigkeit mit B. 1—6, so konnte dieses Stück, weil durch B. 7 leidlich an das Vorhergehende anknüpfend, ganz wohl von R hier eingefügt werden.

Die Frage könnte daher nur sein: ob sich 15, 1—6 als Zusammenhang für sich, ohne in B. 8 ff. eine direkte Fortsetzung zu suchen, erklären lassen. Ich halte bei der großen Verschiedenheit beider Stücke dies für das Natürlichste. Allerdings muß mit Dillmann die Einheit von B. 1—6 aufgegeben werden. Im übrigen jedoch bin ich weder mit dem Vorschlage Dillmanns noch mit demjenigen Budde's² ganz einig. Denn wenn Dillmann nur B. 3. 5 f. J zuerkennen will, so hat damit nicht nur die Geschichte keinen Anfang, sondern B. 4 paßt auch nicht zu E (wegen יהוה und שר B. 3; jedenfalls darf nach B. 3 שר nicht mehr als Kennzeichen von B in diesem Zusammenhang geltend gemacht werden, wie Dillmann thut.)³ Gehört aber B. 4 samt B. 3 zu J, so ist damit wegen des gegenseitigen Verhältnisses von B. 3 und B. 2 der letztere für E wahrscheinlich gemacht. Diese Wahrscheinlichkeit erhält ihre Bestätigung durch den Namen Elieser. B. 2 ist damit von zwei Seiten für E gesichert.⁴ B. 3 fällt dann von selbst, und mit ihm B. 4, J zu. Die Frage in B. 3 hat ihre Antwort am natürlichsten in B. 4; die analoge in B. 2 fordert die ihrige in B. 5; auch Wellhausen und Budde erkennen in

¹ Wellhausen *JDT* XXI, S. 411 f.

² *Urgesch.* 416 f.

³ *Genes.* ⁴ S. 230 unten.

⁴ Über יהוה שרני vgl. Budde 417. Es beweist nicht gerade für E, aber auch nicht gegen ihn. Am ehesten stammt die Zusammenstellung von R, denn יהוה paßt sonst nur zu J, ist also wohl erst in E hereingekommen.

V. 5 E an. Damit haben wir zwei selbständig neben einander hergehende Erzählungen wesentlich desselben Hergangs. Beiden fehlt zur Vollkommenheit nur noch Anfang und Schluß. Sie standen wohl in beiden Quellen so ähnlich, daß R sie nur einmal zu setzen brauchte. V. 1 und 6 gehören sowohl J als E zu. Am meisten zeigen sich noch in V. 1 die Spuren beider Quellen (מִן־יָדָי J, מִן־יָדָי E, letzteres wenigstens in E vorwiegend, wie Budde 223 selbst anerkennt; vgl. 20, 1. 22, 1. 39, 7. 40, 1. in E gegen 22, 20 in J).

Gegen Buddes Vorschlag der Teilung (V. 1. 2^a. 3^b. 4. 6 = J, 2^b. 3^a. 5 = E, wobei aber 3^a vor 2^b zu stehen käme) kommt in erster Linie seine zu große Künstlichkeit in Betracht. Zur Umstellung von Versgliedern kann nur die äußerste Not veranlassen. Sie liegt hier nicht vor. Außerdem sprechen gegen Budde die Spuren von E in V. 1 und die ungenügende Motivierung des V. 6 durch V. 4 allein. Zu der jetzigen Formulierung von V. 6 hat jedenfalls das Zeichen in V. 5 beigetragen.

Schließt demgemäß 15, 6 die vorhergehende Erzählung für beide Quellen (J und E) ab, so paßt, da V. 1—6 vom Sohne, nicht vom Lande handeln, V. 7 ff. weder zur einen noch zur andern in diesem Zusammenhang. Es bildet ein Stück für sich, an diese Stelle gebracht vielleicht wegen des Verbums וַיִּרְאֶה, das den Redaktor bei V. 8 an V. 1—6 erinnerte. Damit ist von selbst die Quellenfrage in 15, 7 ff. unabhängig vom Zusammenhang mit 15, 1 ff. gestellt. Sie bietet dann auch bedeutend weniger Schwierigkeit. Das Stück scheint wesentlich aus J zu stammen, mit eingestreuten kleineren Elementen aus E in V. 9. 12, vielleicht auch aus P in V. 14. Jedenfalls ist, wenn V. 7 ff. von seiner Abhängigkeit von 1—6 befreit ist, für V. 7 die größte Wahrscheinlichkeit seiner Abkunft aus J gesichert, worüber noch Budde S. 439 zu vergleichen ist.

Es gehören nach alledem, damit fasse ich das Bisherige zusammen, zu E: Jos. 24, 2 f.; zu J: Gen. 10, 8—19.¹ 21.²

¹ Ohne V. 9.

² Vielleicht ohne die 3 letzten Worte.

25--30. 11, 28—30. 12, 1—4^a. (13, 5.) 15, 7. 24, 3 f. 7. 10. 27, 43. 28, 10. 29, 4 f.; zu P: 10, 1—7. 20. 22 f. 31 f., 11, 10—26. 27. 31 f., 12, 4^b. 5. 25, 20. Dem Deuteronomiker bzw. Deuteronomisten gehört Deut. 26, 5.

b. Der Ertrag der Quellen.

Es muß nach der mühsamen Scheidung der Teile unser Erstes sein, die für ihre wahren Zusammenhänge nun wiedergefundenen Glieder neu zusammenzuschließen. Wir haben dann die nächste Vorbedingung der Antwort auf die Frage: wie haben die einzelnen Schichten der hebräischen Tradition sich die Herkunft der Väter gedacht?

Für E ist die Sache einfacher als uns lieb ist. Diese Quelle bietet bekanntlich von der Urgeschichte entweder nichts oder fast nichts. Sie hat auch noch über die Geschichte Abrahams nur dürftige Reste; unter ihnen keine Mitteilung über Abrahams und der Seinen Herkunft. Erst in ganz anderem Zusammenhang, am Ende der hexateuchischen Erzählung finden wir in E eine Bemerkung, welche die Gedanken und Erinnerungen dieses Verfassers über die Herkunft der Väter Israels verrät. „Und Josua sprach zum ganzen Volk: So spricht Jahve, der Gott Israels: Jenseit des Stromes wohnten eure Väter vor Alters, Terach der Vater Abrahams und der Vater Nachors und dienten andern Göttern. Da nahm ich euren Vater Abraham von jenseit des Stromes und ließ ihn ziehen durch das ganze Land Kanaan . . .“ Jos. 24, 2 f.

Es ist von Wichtigkeit, daß hier der Grund der Wanderung als ein religiöser angegeben ist. Keine unserer Quellen hat dieses bedeutsame Moment so deutlich in der Erinnerung bewahrt wie diese entweder älteste oder zweitälteste Nachrichtenammlung. Abgesehen hievon aber gewinnen wir hieraus nur die allgemeinsten Züge des Hergangs. Die Väter wohnen „jenseit des Eufrat“, wo auch später noch die Verwandten sich befinden, Gen. 31, 21, und von jenseits zieht Abraham nach Kanaan. Hier scheint an eine vorangegangene Wanderung Terachs selbst noch nicht gedacht. Es sieht aus, als habe die Wanderung erst mit Abraham begonnen. Doch läßt die Kürze und Allgemeinheit des Ausdrucks

und der gelegentliche Charakter der Mitteilung Schlüsse hieraus nicht ziehen.

Hieran reihen wir gleich die Notiz des Deuteronomiums. Mit einem Korb, gefüllt mit den Erstlingen der Früchte des Landes, soll später im Lande der Israelit zum Heiligtum kommen, da spricht er vor Jahve: „Ein irrender Aramäer war mein Vater. Er zog hinab nach Ägypten und hielt sich daselbst auf mit wenigen Leuten und ward dort zu einem großen starken und zahlreichen Volke“ (Dt. 26, 5). ארם ist kollektiv zu fassen. Die Vorfahren Abraham Isaak und Jakob sind zusammengefaßt; in dem letzteren vollzieht sich der Zug nach Ägypten. ארם ist der Haltung des Betenden entsprechend demütiger Ausdruck für die nomadische Lebensweise der Vorfahren. An ein Irren im strengen Sinne ist nicht gedacht, sondern an das unstete, heimatlose Umherziehen des Beduinen, wie es dem seßhaften Volke in Kanaan stets als freudloses und kümmerliches Los vorschwebt (Gen. 4, 14). Nur ארמי enthält aber für uns bedeutsames. Es drückt die Abstammung und Volksangehörigkeit der Väter unzweideutig aus.

Aramäer von Paddan Aram heißen Bethuel und Laban in P Gen. 25, 20. 28, 2 ff.; nach Aram Naharajim, als der Heimat Abrahams, zur Stadt Nachors geht in J Abrahams Knecht, um für Isaak ein Weib zu holen Gen. 24, 10. Der Name dieser Stadt Nachors ist in J aller Wahrscheinlichkeit nach Charan Gen. 29, 4 f. Aramäer schlechtweg, wie im Deuteronomium die Väter Israels heißen, ist Laban vielleicht in E genannt 31, 20. 24 (vgl. Hof. 12, 13). Aber auch in E ist nach 31, 21 dieses Aram jedenfalls als jenseit des Eufrat liegend näher bestimmt. Über die Heimat Labans ist also kein Zweifel; es ist das mesopotamische Aram, die Landschaft um Charan. Darf man die für die Heimat Labans gewonnene Bestimmung Arams auf jene Deuteronomiumstelle übertragen, so würden nach dem Deuteronomium die Väter von dem mesopotamischen Charan ihren Ausgang genommen haben. Nun ist allerdings ארם und demgemäß auch ארמי ein weit allgemeinerer Begriff. Aram im allgemeinen zerfällt in die vier Teile Aram Naharajim oder Paddan Aram, Aram Damesek, Aram Zoba und Aram Beth Rechob. Es könnte sich also darum handeln, welcher dieser 4 Landschaften

die Israeliten speziell zuzuweisen seien. Allein wenn andere Zeugnisse, in denen die Hebräer Abkömmlinge des Landes Aram genannt sind, bestimmt auf die Landschaft um Charan hinweisen, so liegt es nahe genug, auch hier an dieselbe Gegend zu denken. Immerhin ist, auch wenn man Aram im weitesten Sinne zulassen wollte, doch noch ein ziemlich eng umschriebenes Gebiet gedacht, das unter allen Umständen nördlich vom späteren babylonischen Gebiete liegt. Die Aramäer sind nach Schrader¹ im allgemeinen diejenigen semitischen Stämme, deren Gebiet im Norden von Armenien, im Westen vom Taurus und Amanusgebirge, dem Orontes, Leontes und Libanon, im Süden von der arabischen Wüste, im Osten hauptsächlich von der letzteren und dem Eufrat begrenzt ist.

Die jahvistische Quelle J hat wie die Priesterschrift eines ihrer eigenartigen Merkmale in dem Bestreben, die Geschichte Israels in ihrer Beziehung zur Welt und den Völkern im ganzen zur Anschauung zu bringen. Hier erwarten wir daher mit Recht etwas eingehenderen Bericht über den Zusammenhang der Hebräer mit anderen Völkern. Israels Herkunft und seine Verwandtschaft mit den andern Völkern wird deshalb bis zu den ersten Anfängen der Völkerbildung nach den Zeiten der großen Flut, bezw. der großen Völkerzerstreuung aus Babel, zurückgeführt.

Im Blick darauf, daß Sintflut und Völkerzerstreuung streng genommen einander parallel laufende Vorgänge sind, jeder für sich das Datum bildend, von dem aus die jetzige Menschheit sich zu bilden begann, hat zuerst Wellhausen zwei Hauptarme (J¹ und J²) geschieden, aus welchen die heutige jahvistische Quelle J zusammengeslossen sei. Budde hat sodann in seiner Schrift über die biblische Urgeschichte (1883) den Nachweis unternommen, wie diese zwei Arme der jahvistischen Schrift durch die ganze Urgeschichte hindurch, bis Gen. 12, 5 sich verfolgen und teilweise noch in ihrer Zusammenarbeit durch einen eigenen jahvistischen Redaktor (J³) nachweisen lassen. Erst von der Einwanderung Abrahams in Kanaan an vereinigen sich, wie er glaubt, die getrennten Quellen in ein gemeinsames Bett.

Die einzelnen von Budde über Wellhausens vorsichtige Andeutungen hinausgehend gewonnenen Resultate werden vielleicht zu

¹ Bei Niehm Sdw. S. 79.

einem Teile als zu weit gehend erkannt werden. Eine Reihe von gewaltsamen Operationen, von Zerreißungen ganz leidlich zusammenhängender Glieder, von gewagten Kombinationen und kühnen Versetzungen wird bei der Mehrzahl der vorsichtigen Forscher mehr Kopfschütteln als Zustimmung veranlassen. Trotzdem wird man sich aber des Eindrucks nicht erwehren können: es ist durch Buddes Buch noch einleuchtender gemacht, als es durch Wellhausens Andeutungen schon war, daß die jahvistische Urgeschichte zwei neben einander hergehende Hauptströmungen in sich vereinigt. Ein Streit wird — neben einer Anzahl von Einzelheiten, die man anders und vielleicht einfacher zu lösen wird versuchen können als Budde thut — vorwiegend nur um die Frage entstehen können, ob diese zwei Hauptströme verschiedene von dem einen jahvistischen Schriftsteller aufgenommene und verarbeitete mündliche Traditionsschichten zur Voraussetzung haben, oder ob das Vorhandensein zweier schriftlicher neben einander hergehender Quellen durch die Beschaffenheit des Textes gefordert erscheint. Auf die erstere Seite hat sich jüngst Niehm in seiner eingehenden Kritik über die Schrift Buddes gestellt.¹

Für unsern Zweck kann es nicht geboten sein, zu dieser Frage weitere Stellung zu nehmen. Wir nennen J¹ bezw. J² diejenigen Elemente, in welchen sich uns eine Zugehörigkeit zu der einen oder andern Traditionsschicht auszuweisen scheint, — gleichviel ob sie ursprünglich schon schriftlich oder nur mündlich vorhanden gewesen sein mag.

J¹ ist sonach der Stamm der jahvistischen Erzählung. Die Sintflut ist, wenn auch nicht notwendig dem Gedankenkreise, so doch dem Erzählungsstoffe dieser Schicht fremd.² An ihrer Stelle kennt sie den Ausgang der Menschheit aus Babel infolge der Völkerzerstreuung. Ob ihr, wie Budde wahrscheinlich zu machen sucht, als Noahs Söhne Sem, Jafet und Kanaan gelten, ist mir zweifelhaft. Abraham stammt ihr von Sem ab als dessen siebenter Nachkomme. Er wandert von Charan nach Kanaan. Von J² stammt die Erzählung über die Sintflut. Noahs Söhne sind jedenfalls

¹ Stud. u. Krit. 1885, 4. Heft.

² Ähnlich auch Hommel, der sie nur kurz erwähnt, nicht aber eingehend erzählt denkt, Gesch. Babyl. u. Ass. S. 159.

für diese Schrift — mögen sie in der andern dieselben oder abweichende Namen führen — Sem Ham Jafet. Einen Ort der Landung nennt J² nicht. Budde glaubt Gründe für die südliche Lage des Landungsortes geltend machen zu können und schließt hieraus auf eine weitere Differenz zwischen J¹ und J² hinsichtlich der Herkunft Abrahams, worauf wir zu reden kommen.

Die ganze Menschheit besteht in J² seit der Sintflut aus den drei großen Völkerfamilien, die den Söhnen Noahs, Sem Ham Jafet entsprossen. Des letzteren Nachkommen sind dem heutigen Texte der Völkertafel unbekannt. Vom zweiten Sohne leiten sich nach Gen. 10, 8—19¹ her Kusch Mizrajim Kanaan. Kuschs Sohn ist Nimrod; er ist der erste Gewalthaber auf Erden und gründet das erste Reich in Sinear mit den Städten Babel Erech Akkad Kalne. Von hier aus wendet sich Nimrod nach Assur und baut hier die Städte Ninive Rechobot-Jr Kelach und Resen. Von Mizrajim leiten sich ebenfalls eine Anzahl von Völkern ab; von Kanaan stammen Sidon, Chet und die kanaanitischen Stämme.²

Die Fortsetzung der Völkertafel in 10, 21. 25—30 ergibt dann weiterhin, daß für J (J¹ und J²) unter den Söhnen Sems die Hauptrolle Eber spielt. Dies ist so sehr der Fall, daß er, wie Wellhausen sich ausdrückt, geradezu „gleichbedeutend mit Sem selber“, dem Vater der Hebräer, ist.³ Ebers Söhne sind Beleg und Joktan. Von dem ersteren leiten sich die nördlichen Semiten, denen die Hebräer zugehören, ab. Eine Genealogie derselben hat Wellhausen auch für J wahrscheinlich gemacht. Ihre Endglieder wären die Terachiden Abraham und Nachor nebst ihrem vor ihnen gestorbenen Bruder Haran in 11, 28—30. Harans Tod erfolgt noch בארץ מולדתו, in Ur Kasdim.

Es reihen sich hieran sofort die weiteren Angaben in J. Jahve befiehlt Abraham aus seinem Lande, seiner מולדת und seinem Vaterhaus auszuziehen in ein anderes Land. Abraham

¹ Außer B. 9.

² Auch 10, 16—18 gehören wohl zu J (gegen Wellhausen Jahrb. XXI, 404; Meyer Zeitschr. f. d. N. T. Wiss. I, 124 f.; Budde Urgeich. 222).

³ JDTb XXI, S. 396.

folgt dem Rufe. Lot zieht mit ihm. Sie kommen nach Kanaan (12, 1—4^a. 6^a). Nachdem er im Lande angekommen und wohl schon eine Weile ansässig ist, erscheint ihm Jahve als der, welcher ihn ausgeführt hat aus Ur Kasdim, um ihm dies Land zum Besitze zu geben (15, 7). An seinem Lebensende aber sendet er seinen Knecht, den Ältesten seines Hauses, aus, damit er in sein Land und seine מורדת ziehe und Isaak ein Weib hole. Jahve der Gott, der ihn, Abraham, weggenommen habe aus seinem Vaterhause und dem Lande seiner מורדת, werde ihn behüten und leiten. Der Knecht zieht aus und kommt nach Aram Naharajim zur Stadt Nachors, wo er Rebekka findet (24, 3 f. 7. 10.). Später zieht Jakob, als er zu dem Bruder seiner Mutter, Laban dem Sohn Nachors flieht, nach Charan (27, 43. 28, 10. 29, 4 f.). Charan ist somit als Wohnort des Laban ben Nachor entweder die Stadt Nachors selbst oder ein Ort nicht ferne von ihr.

Die hiemit abgeschlossene Übersicht über die Aussagen von J über unsere Frage zeigen jedenfalls soviel mit Sicherheit: Sieht man einmal von der erst noch zu suchenden Bedeutung des Ortsbegriffes Ur Kasdim ab, so kann mit מורדת in 11, 28 und 12, 1 nichts anderes gemeint sein, als was dasselbe Wort in 24, 4. 7. 10. besagt. Das heißt: läßt man Ur Kasdim beiseite, so stimmt J ganz und gar mit E und dem Deuteronomium darin überein, daß die Hebräer aus Aram und zwar Aram Naharajim nach Kanaan gewandert sind. Als Ort des Ausgangs mag die Stadt Nachors, die, wie wir sahen, in J wohl auch Charan hieß, oder eher eine jener analoge „Stadt Abrahams“ gedacht sein. Hätten wir andererseits keine weiteren Quellen als die bisherigen, so müßte nach 11, 28 und dem Zusammenhang der übrigen Quellen auch 15, 7 dahin erklärt werden: Ur Kasdim ist in J als Ort im mesopotamischen Syrien, identisch mit der Stadt Abrahams, gedacht. Es bleibt nämlich für J, wenn man nicht geradezu den spätern Aufenthalt Nachors und Labans mit dem Ausgangsorte Abrahams gleichsetzen will, wozu keine Nötigung vorliegt, die Möglichkeit bestehen, daß Abraham, wenn auch von Aram Naharajim, so doch nicht geradezu von Charan (= der Stadt Nachors?) ausging. J kann auch wie er eine eigene Stadt Nachors kennt, so eine eigene „Stadt Abrahams“ als den früheren Aufenthalt des

Erzväters in seiner moledet gekannt haben. Sie wäre dann für ihn gleichbedeutend mit Ur Kasdim und mußte für ihn noch innerhalb des mesopotamischen Aram liegen.

Wir gehen zur Priesterschrift P über und werden hier denselben Sachverhalt finden.

Wie in J so ist auch hier die Geschichte Israels eingereiht in die allgemeine Geschichte der Welt seit der großen Flut. Diese vollzieht sich in den drei Völkergruppen Sem Ham Jafet. Alle drei nehmen ihren Ausgang von den Bergen Ararat, also dem armenischen Hochlande aus. Von hier an verteilen sie sich über die Erde. Freilich bietet die heutige Völkertafel in Gen. 10, da sie aus P und J zusammengearbeitet ist, nur noch Bruchstücke der beiderseitigen Völkertafeln. Besonders gilt dies für P. Der Redaktor hat sich hier begnügt, die von ihm aus J nicht mitgeteilte Familie Jafets näher zu beschreiben. Die Söhne Hams und Sems sind nur in Kürze aufgezählt (10, 1—7. 20. 22 f. 30 f.). Von besonderer Bedeutung für uns sind unter den Söhnen Sems Aram und Arpachsad. Des ersteren Söhne führt die Völkertafel noch selbst auf (10, 23); für des andern Geschlecht hat P bei der Wichtigkeit dieses Stammes für Israel eine eigene Genealogie eingefügt. In Form einer zehngliedrigen¹ Stammtafel werden die Vorfahren Abrahams bis Sem vorgeführt (11, 10—26). Abraham stammt im zehnten Glied von Sem ab, und zwar durch Vermittlung von Arpachsad, Schelach, Eber, Peleg, Regu, Serug, Nachor, Terach. Daß mit diesen Namen nicht bloß Einzelpersonen, sondern zugleich Stammväter von Völkern und damit diese selbst gemeint sind, kann keinem Zweifel unterliegen.

Dann aber weisen die Namen, soweit sich aus ihnen überhaupt eine Ortsbestimmung entnehmen läßt, am wahrscheinlichsten auf die Gegend der Berge Ararats oder ihre nähere oder fernere Umgebung gegen Aram hin. So ist Serug sicher eine Landschaft nicht weit nördlich von Charan, Peleg und Terach weisen wenigstens mit Wahrscheinlichkeit auf dieselbe Gegend hin; Nachor kann aus dem was wir von J wissen und nach seiner Umgebung ebenfalls kaum anders gedeutet werden; in Arpachsad wird, was zwar be-

¹ Über die Zählung vgl. Budde S. 412 f.

stritten, aber, soweit ich sehe, weder widerlegt noch durch Besseres ersetzt ist, immer noch am einfachsten Arrapachitis zu suchen sein.

Abraham selbst ist nach der Fortsetzung der Genealogie in 11, 27. 31 f. der Sohn Terachs. Dessen weitere Söhne sind Nachor und Haran. Der letztere ist Lots Vater. Mit Abraham und Lot — von Nachor und Haran erfahren wir nichts weiteres — nebst Saraj Abrams Weib bricht Terach von Ur Kasdim auf. Sie wollen nach Kanaan ziehen, gelangen aber nur bis Charan und bleiben daselbst. Terach stirbt in Charan. Abraham aber setzt, vielleicht im Todesjahr Terachs,¹ den Zug von Charan nach Kanaan fort; Lot zieht mit ihm (12, 4 b. 5). Sein Sohn Jsaak nimmt sich später zum Weibe Rebekka, die Tochter Bethuels des Aramäers aus Paddan Aram (25, 20). Ob Bethuel als Verwandter des Hauses Abrahams, also als Nachkomme Nachors wie in J gedacht ist, oder ob, wie Budde glaubt wahrscheinlich machen zu können, P von einer Verwandtschaft der Rebekka mit Abrahams Hause nichts weiß,² läßt sich nicht bestimmen. Wir müßten, um dies sagen zu können, zuerst Gewißheit haben, ob P Nachor als in Ur bleibend oder nach Charan mitziehend gedacht hat. Hierüber aber läßt sich eine so bestimmte Aussage, wie Budde sie zu geben versucht hat, nicht machen.

Diese Quelle enthält, wie man sieht, einen gewissen Fortschritt gegenüber den andern. Konnte in J, wenn von der uns noch ausstehenden Ortsbestimmung von Ur Kasdim Abstand genommen oder sie nach der Analogie der Aussagen jener Quelle allein erklärt wurde, Aram so gut wie in E und dem Deuteronomium als die Urheimat der Hebräer angesehen werden: so scheint hier diese Möglichkeit wegzufallen. Es wird zwar auf keinerlei

¹ Nach dem Samaritanus vgl. Budde, S. 429 ff.

² Er soll sogar nach ihm absichtlich von ihr nichts wissen wollen, sie vielmehr beseitigt haben, weil es ihm störend erschien, wenn Israel mit den Aramäern verwandt gewesen wäre, Urgeich. S. 421 ff. 425. Dieser Grund für Buddes Satz verliert jedenfalls daran seinen Boden, daß ja die mütterliche Verwandtschaft der Hebräer mit Aram durch Rebekka doch bestehen blieb, außerdem dieser Schriftsteller mit der Herleitung Abrahams aus Ur doch wieder die Verwandtschaft seiner Nachkommen mit dem Volke von Ur besagte.

Schwierigkeiten stoßen, Charan mit dem gleichnamigen Ort in J und das Land mit Aram und Aram Naharajim der andern Quellen, zusammenzustellen. Aber als Ausgangspunkt Abrahams und der Seinen steht jenes Charan in P in keinem Fall da, während in J wenigstens die Möglichkeit hievon nicht zu bestreiten war, wenngleich, wie sich zeigte, eine Nötigung, Charan (die Stadt Nachors?) mit Abrahams Ausgangsort gleichzusetzen nicht vorlag. Es erscheint jetzt nur noch als Station, auf welcher Abraham mit seinem Vater für einige Zeit Halt macht. Der Ausgangsort des Zuges aber ist deutlich Ur Kasdim. Eine „Stadt Abrahams“, auf welche die Quelle J mit vieler Wahrscheinlichkeit hinzuweisen schien, d. h. ein eigener von Charan bezw. der Stadt Nachors geschiedener Ausgangsort des Ervaters liegt hier thatsächlich vor. Unsere Vermutung für J bestätigt sich damit, denn Ur Kasdim ist in P der hinter Charan liegende ursprüngliche Ort Abrahams. Ein Fortschritt liegt also vor; aber es fragt sich, ob er so groß ist, daß beide Quellen J und P dadurch in unlöslichen Widerspruch treten. War es nemlich nach J noch sehr wohl möglich, dieses Ur, wenn auch nicht mit der Stadt Nachors selbst, so doch mit einer ihr naheliegenden „Stadt Abrahams“ im syrischen Mesopotamien identisch zu setzen, so daß es auch hier ein hinter Charan zurückliegender Ort zu sein scheinen konnte, so ist zunächst, solange auch hier von der Lage von Ur Kasdim nach dem Zeugnis der Assyriologen abgesehen wird, kein Grund zu erkennen, weshalb dies jetzt nicht mehr möglich sein sollte.

Unser Ergebnis bis hieher ist: alle Nachrichten des A. Test. lassen sich dahin vereinigen, daß Israels Väter in Abraham, sowie in Isaak durch Rebekka und in Jakob von jenseit des Euphrat aus dem aramäischen Mesopotamien herkamen. Nach J scheint es, als hätte ein Ort jener Gegend einmal den Namen Ur Kasdim geführt oder als wäre er wenigstens von dem Verfasser von J für identisch hiemit gehalten worden; dieses Ur Kasdim gilt für den eigentlichen Ausgangsort Abrahams, wogegen dann später seine Verwandten in der Stadt Nachors (und in) Charan wohnen. Auch P kennt den Ort Ur Kasdim, für diese Quelle ist sogar genauer Abraham erst, nachdem er aus Ur Kasdim ausgezogen war, nach Charan gekommen.

Die Untersuchung drängt daher von selbst zu der sie erst abschließenden Frage: was ist im Sinne unserer Quellen unter jenem Ur Kasdim zu verstehen und wie reiht sich demgemäß dieser Begriff in die sonstigen Angaben des A. Test. über die Herkunft der Hebräer ein?

Welche Antwort auf die Frage nach der Lage von Ur Kasdim die Assyriologie erteilt, haben wir oben gehört. Es liegt mir ferne, der fast vollständigen Einstimmigkeit der Assyriologen gegenüber einen Zweifel an dem thatsächlichen Vorhandensein einer Stadt und vielleicht eines Reiches am untern Euftrat äußern zu wollen. Auch erweckt die Zusammenstellung 'z 'x ganz den Eindruck, als sei das zweite Wort Determinativ für Ur und wolle dieses als im Lande der Kasdim liegend von einem oder möglicherweise einigen andern, anderswo gelegenen Orten des Namens Ur unterscheiden. Nun kommt das Wort Kasdim innerhalb des Alten Testaments — allerdings erst seit Jeremia — auch sonst vor und bezeichnet hier die Babylonier. Der Zusatz scheint demnach auf israelitischem Boden entstanden und erläutert dem der geographischen Verhältnisse weniger kundigen Israeliten die Lage jenes Ur als in Chaldäa d. h. Babylonien befindlich.

Damit scheint wenigstens für das Alte Testament die Frage nach der Herkunft der Hebräer endgiltig erledigt. Sie gingen, sagt man, vom südlichen Babylonien aus, gelangten vorläufig bis Charan und zogen von hier weiter nach Kanaan. Die Differenz der Quellen besteht darnach nur darin, daß nur die eine Hälfte bezw. — je nach der Quellscheidung, die dann in der Regel eben jenes Ur Kasdim zum Maßstab hat, — nur P oder R auf den ersten Ausgangsort zurückgeht, die andere dagegen sich begnügt, den späteren Aufenthalt zu berücksichtigen, weiter zurück aber nicht reflektiert.

Thatsächlich erheben sich damit nur neue Schwierigkeiten. Denn weder gibt in J oder den andern Quellen außer P Aram sich als bloße Station: die Abrahamiden erscheinen als dort einheimisch, nicht als erst eingewandert, Aram ist ihre ארם; noch erscheint in J oder P selbst, welches letztere ja Charan geradezu als Station bezeichnet, die Einwanderung der Hebräer von Süden her nach Charan denkbar.

Was die Schwierigkeiten dieser Auffassung in P betrifft, so läßt sich, wie wir sahen, die Genealogie der Semiten der Linie Arpachsad in Gen. 11, 10 ff. nicht anders verstehen, als daß sie eine allmähliche Fortbewegung jener Abkömmlinge Sems vom armenischen Norden her gegen Mesopotamien hin bedeutet. Mit Serug und Nachor¹ sind sie dann in der Nähe Charans angelangt. Von hier an wäre also eine weitere Fortbewegung nach Charan unter Terach² denkbar und naheliegend. In dieser Gegend erwartet man Ur Kasdim vorzufinden. Dagegen ist es undenkbar, wie Abraham mit seiner Familie von der durch den Namen Serug gekennzeichneten nordaramäischen Gegend plötzlich an den Unterlauf des Euphrat verschlagen werden soll und zwar nur um von jenem südlichen Ur aufzubrechen und ungefähr dahin zurückzukehren, von wo er gekommen war. Daß aber P sich die Ausbreitung der nachsintflutlichen Menschheit von Norden her denkt, woran man bei der Vieldeutigkeit der Mehrzahl jener semitischen Namen immerhin noch zweifeln könnte, geht zur Genüge aus dem Umstande hervor, daß er als den Ort der Landung der Arche und damit des Ausgangs der neuen Menschheit die Berge von Ararat nennt.

Fast noch größer sind die Anstöße, welche sich für das Verständnis der Auffassung von J aus jener Deutung von Ur Kasdim Mughair ergeben. Wir haben gesehen, wie zwar diese Quelle, sofern sie die Sintflut überhaupt berichtete (J²), einen Ort der Landung Noahs nicht nennt. Insofern ist sie hinsichtlich des Ausgangs der neuen Menschheit nicht gebunden. Ja J¹, diejenige Traditionsschicht in J, welche an Stelle der Flut die Völkerzerstreuung erzählt, hatte, weist uns schon für jene Urzeit nach Babel. Allein ist es, was doch die meisten Neueren annehmen, richtig, daß auch der Jahvist und dann wohl nicht bloß J², sondern schon J¹, die Tafel der Semiten kannte: so ist damit auch für diese Quelle die Ableitung der Menschheit in der Linie Sems

¹ Doch ist Nachor vielleicht mit Wellhausen aus der ursprünglichen Linie der Väter Abrahams zu streichen.

² Auch ohne daß Terach mit einem Orte in der Gegend von Edessa (Knobel) gleichgesetzt wird, obwohl diese Annahme durchaus zur Tendenz der Stammtafel paßt.

von Norden her und ihr allmähliches Herabsteigen gegen Mesopotamien festgestellt. Wie sich dies mit der Erzählung vom Turmbau zusammenfügt, ob die Semiten erst durch den Turmbau nach Norden verschlagen werden oder wie sonst die Aufeinanderfolge gedacht ist, hat uns nicht weiter zu kümmern: es bewährt sich hier aufs Neue, was auch die Quellscheidung an die Hand giebt, daß Gen. 11, 1 ff. ein verhältnismäßig ziemlich isoliert dastehendes Stück ist¹.

Unter diesen Umständen wird man Anstand nehmen müssen, kurzerhand zu sagen: P und J denken sich die Abrahamiden als von Ur-Mughair her über Charan nach Kanaan eingewandert. Weder P noch J geben überhaupt eine befriedigende Erklärung der Art und Weise wie die Väter Abrahams in die Gegend des südbabylonischen Ur hätten gelangen können. Sie schließen beide die Möglichkeit der Gleichung Ur — Mughair aus.

Demgemäß kann denn auch keiner der bisher gemachten Versuche, diese Gleichung Ur Kasdim — Mughair mit den Aussagen unserer Quellen in Einklang zu setzen, vollkommen befriedigen.

In welcher Weise Dillmann diesem Übelstande abzuhelpen sucht, haben wir oben gesehen. Er giebt zu, daß ein südbabylonisches Ur weder zu J noch zu P in der That paßt. So scheint ihm nichts übrig zu bleiben, als — falls man auf die Annahme eines nördlichen Ur Kasdim nicht eingehen wolle — die Worte Ur Kasdim für freien Einsatz des Redaktors zu erklären. An welchen Schwierigkeiten diese Auskunft leidet zeigte sich. Nur in 11, 28 besitzt sie die Vorbedingung ihrer Zulässigkeit; weder für 11, 31 noch für 15, 7 dagegen erscheint sie genügend begründet.

¹ Eine eigene Vermittlung zwischen diesem Abschnitt und den übrigen Aussagen, wie sie Dillmann Genesis⁴ S. 200 zur Stützung seiner Erklärung des Sachverhaltes annimmt, scheint mir deshalb unnötig, weil ja in Gen. 11, 1—9 nicht ein Verharren der Menschheit in Babel, sondern ein regelloser Auszug von dort vorausgesetzt ist. Finden sich also später Semiten an einem anderen Orte als früher, so bedürfte es auf Grund von Gen. 11, 1—9 keiner Vermittlung dieser Verschiedenheit; sie erklärte sich von selbst aus der Thatsache der Zerstreuung.

Wellhausen dagegen, von der Voraussetzung ausgehend, daß sowohl 11, 28 als 11, 31 und wohl auch 15, 7 aus P stammen, erklärt Ur Kasdim für ein bloßes Produkt der Harmonistik des Priesterkodex. Nach ihm ist in JE der ursprüngliche Wohnort der Terachiden das mesopotamische Charan, in P dagegen Ur Kasdim. Das letztere könne nur Ur der Chaldäer, d. h. das südbabylonische Ur sein. Nun sei aber sowohl der Name Charans als derjenige Nachors, welche beide bekanntlich nach P nicht als aus Ur Kasdim mitziehend genannt sind, untrennbar mit dem syrischen Ort Charan, der in J Stadt Nachors, in E Charan' heiße, verbunden. Daraus, sowie aus dem Namen Serug folgt ihm, daß Ur Kasdim nicht der ursprünglichen Gestalt der Tradition angehöre, sondern Babylonien erst künstlich zum Ausgangspunkt Abrahams gemacht sei, so zwar, daß P Ur Kasdim an Stelle des ursprünglichen Ausgangsortes Charan gesetzt, um jedoch mit JE zu vermitteln Charan als Station belassen habe.

Abgesehen davon, daß, wie sich zeigte, Ur Kasdim sich nicht auf P beschränken läßt, sind damit dem Verfasser dieser Schrift Dinge zugemutet, die bei Einem, der auf Harmonistik ausgeht, sich nicht verstehen lassen. Wie kann ein Harmonist, der auf Ausgleichung von Widersprüchen bedacht ist, einen so handgreiflichen Widerspruch stehen lassen wie P hier thäte? Man denke sich die Linie: Ararat—Serug—Ur-Mughair—Charan. Ein Harmonist hätte sie unmöglich dulden können. Fand er sie vor oder ergab sie sich aus seinen Kombinationen, so mußte er sie notwendig beseitigen. Er müßte sonst sein Geschäft schlechter verstanden haben, als daß er jenen Namen verdienen könnte. Hätte in der That, wie Wellhausen wohl die Sache sich denkt, der Verfasser der Priesterschrift besonderes Interesse daran gehabt, Israel als von Babylon ausgegangen darzustellen, und hätte er nun, diesen Zweck zu erreichen, zu dem Mittel künstlicher Eintragung des Namens Ur Kasdim in den vorher vorhandenen Traditionsstoff und freier Ummodelung des letzteren gegriffen, so mußte es ihm auch ein Kleines sein, sein Vorhaben wenigstens etwas weniger roh und ungenügend auszuführen. Er durfte dann nur den Namen Ararat

¹ Daß Charan thatsächlich auch zu J gehört, sahen wir oben.

der ja in J nicht steht und ebendeshalb nach Andern von P selbst frei erfunden sein soll, weglassen, so war wenigstens Ein Anstoß weniger da. Wie vollends ein und derselbe Verfasser Ararat und Ur Kasdim frei eingesetzt haben soll, ist geradezu undenkbar.

Wieder anders hat endlich B u d d e sich die Sache zurechtgelegt. Er erkennt an, daß Ur Kasdim, das auch er die Verfasser im Süden suchen läßt, sowohl in P als in J stand. Er schreibt nicht bloß 15, 7, sondern auch 11, 28 J zu, so zwar, daß in 11, 28 die Worte באר כשרים Zusatz des jahvistischen Redaktors aus J² sind. Verstehe ich Buddes Ausführungen richtig, so ist es gemäß seiner oben erwähnten Scheidung von J¹ und J² seine Meinung, J¹, welche jahvistische Traditionsschicht ja die Sintflut noch nicht kennt, habe sich als die Heimat Abrahams und der Seinen, unabhängig von ihrem Ausgang nach der Sintflut, Aram Naharajim und die Stadt Nachors gedacht. In welcher Weise Abraham von Sem und Noah abstammte, hätte nach ihm die notwendig auch schon in J¹ stehende siebengliedrige Stammtafel Abrahams angegeben, deren Reste sich nach Wellhausen in der Völkertafel und 11, 29 (28) vorfinden.¹ Zu diesem J¹ würde demnach nicht bloß das von Budde für die Urgeschichte (Gen. 1—11) dieser Schrift zugewiesene, sondern überhaupt von Gen. 12 an der ganze Bestand der Quelle J gehören. Die Sintflut ist von J² eingefügt. Ob dieser Verfasser nach Budde auch auf die Völkertafel von J, von der jedenfalls wesentliche Bestandteile schon in J¹ gestanden haben müssen, einen merklichen Einfluß geübt hat, ist mir aus der Lektüre seiner Schrift nicht vollkommen klar geworden.

Da nun Ur Kasdim bei der Annahme seiner südbabylonischen Lage selbstredend zu dem in J¹ vorausgesetzten מורא der Tera-
chiden nicht stimmt und doch von Budde als in J stehend befunden wird, so glaubt derselbe allen Schwierigkeiten damit entgegen zu können, daß er die Worte באר כשרים in 11, 28 J² zuweist. Um erklärlich zu machen, wie diese spätere jahvistische Traditions-

¹ Wie sich die Erzählung vom Turmbau hier einfügt und in welchem Verhältnis zur Völkerzerstreuung die Ausbreitung der Semiten, die ja nach der Stammtafel sich in Ruhe und ohne Störung zu vollziehen scheint, stehe, darf man freilich auch hier nicht fragen.

stufe die Heimat der Semiten im Süden suchen konnte, greift Budde zu einer Hypothese, die ihm das Schweigen des jahvistischen Sintflutberichtes über den Landungsort der Arche an die Hand giebt. Er vermutet, J² habe sich ähnlich der babylonischen Überlieferung vom Berge Nizir als Stätte der Landung der Arche und des Ausgangs der neuen Menschheit einen Berg im Süden des Zweifströmelandes gedacht. Budde sucht diesen südlichen Landungsberg des J² in südlicher Verlängerung einer Linie Nardunizir, nach der Grenze von Elam hin etwa in der Kette des Buschti-Kuh. Damit glaubt er eine Gegend gewonnen zu haben, von der aus die Wanderung nach Ur Kasdim und ihre spätere Fortsetzung nicht mehr abenteuerlich erscheinen könne¹. Ein harmonistisches Interesse findet auch Budde wie Wellhausen in der Verbindung von Ur mit Charan, nur liege es nicht auf der Seite von P, sondern auf derjenigen von J²; von letzterem hat P Ur Kasdim einfach übernommen². In der Zeit des J² war die Herkunft Abrahams von Ur Kasdim Tradition geworden; er mußte diese Neuerung mit der alten in dem Bestande von J¹ vorliegenden Tradition, welche die Stadt Nachors nannte, zu verbinden trachten; dies thut er indem er den südlichen Landungsberg annimmt und im Anschluß daran in 11, 28 zur Erläuterung von מוריה die Worte Ur Kasdim einsetzt.

Ich zweifle, ob man hierin die endgültige Lösung der Streitfrage wird finden können. Eine Reihe von Fragen bleiben damit unbeantwortet. Die erste wäre: wie denn 15, 7 zu deuten sei? Nach Budde soll J² nur bis Gen. 12 nachweisbar sein. In 15, 7 aber begegnet uns im Texte von J Ur Kasdim. Ist dies J¹ oder J²? Ferner: wie kommt es, daß in J von einem doppelten Ausgangspunkt gar nichts zu spüren ist? Wellhausen konnte sich zur Stützung seiner Meinung auf einen solchen berufen. Denn in P wird thatsächlich zweimal angelegt. In J ist dies nicht der Fall und es fehlt damit alles, was etwa auf Harmonistik gedeutet werden könnte. In 11, 28 sowohl als in 15, 7 erscheint Ur Kasdim einfach als Heimat Abrahams. Es

¹ Budde, Urgesch. S. 438.

² a. a. O. S. 442. 439.

konnte aber einem Harmonisten, der einen wesentlich andern Ort als man vorher hiefür kannte, als Abrahams Heimat einsetzte, nicht entgehen, daß in derselben Quelle, für deren Einheit er arbeitete, jener andere Ort doch in der That stand und zwar ebenfalls als Heimat, ארצו Abrahams. Wollte er vermitteln, so mußte er entweder das syrische Mesopotamien ganz beseitigen oder als bloße Station ansehen. Beides ist nicht der Fall. Ur Kasdim und Aram Naharajim sind ihm gleichermaßen moledet Abrahams und damit entweder identisch oder jedenfalls in nächster Beziehung zu einander stehend.

Dazu kommen weitere, fast noch schwerere Bedenken. Wäre der südliche Landungsberg in J gesichert, so wäre an und für sich natürlich der Weg von hier nach Ur nicht mehr befremdlich. Allein in J selbst weist soweit ich sehe absolut nichts dahin, als eben die fragliche Lage von Ur. Alles andere spricht dagegen. Vor allem die Analogie von P mit Ararat. Aber auch die Übereinstimmung mit der einheimischen Sintflutsage hat keinerlei zwingenden Charakter. Denn neben dem südlichen Landungsberge steht in der assyrisch-babylonischen Flutsage selbst ein nördlicherer¹ Landungsberg (im gordyanischen Gebirge). Die südbabylonische Lage des Landungsberges ist damit nicht mehr die einzige Möglichkeit selbst in der Tradition des Zweiströmelandes und Buddes Satz, die Berge von Ararat ruhen überhaupt nicht auf Tradition, sondern seien bloß gelehrter Zusatz,² wird demnach kaum aufrecht zu erhalten sein.

Sieht man sich weiterhin auf Grund der Vorschläge Buddes den Zusammenhang innerhalb J an, so wird derselbe verwickelter denn je. Die Semitentafel schreibt Budde J (J¹ und J²) zu. Damit ist der Aufenthalt der Vorfahren Abrahams und Terachs im Norden gesichert. Denn daß Namen wie Serug schon in J² total von den entsprechenden Ortsnamen losgelöst waren³, ist schwer glaubhaft. Landete nun die Arche im Süden, so gelangten die Semiten vom südlichen Landungsberg zuerst nach dem nördlichen

¹ Bei Berossus, vgl. Budde S. 435.

² a. a. D. S. 450.

³ Budde, a. a. D. S. 443.

Mesopotamien, darnach zurück in die Gegend des Landungsberges nach Ur-Mughair, um von hier wieder nach Charan zu ziehen. Budde nennt den Weg Ararat—Ur-Mughair—Charan eine „wunderlich verwegene Zickzacklinie“¹: was ist dann die Linie Nizir—Serug-Nachor—Ur-Mughair—Charan?

Soviel scheint uns aus allem Bisherigen mit Sicherheit sich zu ergeben: für den Zusammenhang und das Verständnis der biblischen Quellen ist die Gleichung Ur Kasdim = Uru-Mughair wertlos. Mag es immerhin einst nach dem, was die Assyriologen uns versichern, eine Stadt Uru am untern Euftrat gegeben haben, die von den hebräisch redenden Stämmen des Nordens und Westens als Ur der Kaldäer determiniert ward: unsere biblischen Quellen denken sich das von ihnen genannte Ur Kasdim nicht an der Stätte jenes Uru. Jede Annahme, die von dieser letzteren Voraussetzung ausgeht, leidet an unheilbaren Schwierigkeiten.

Was haben wir an Stelle derselben zu bieten? Es bleibt nach dem Gesagten nur die zweifache Möglichkeit: entweder meinen P und J überhaupt nicht jenes Uru-Mughair und es gab noch ein anderes Ur Kasdim; oder aber sie haben jenes selbe Ur wie die Keilschriften im Sinne, aber so, daß sie es irrtümlich in anderer Lage vorstellen, als ihm thatsächlich zukam.

Den ersteren Fall setzt Dillmann wenigstens als Möglichkeit, der er nicht abgeneigt scheint, ohne daß er aber den Mut hat, angesichts des Zeugnisses der Assyriologen eine bestimmte Behauptung aufzustellen. Wenigstens hat er auf die endgiltige Formulierung seiner Meinung und die durch sie bedingte Quellenscheidung dieser Möglichkeit keinen Einfluß eingeräumt. Auch mir kann es nicht in den Sinn kommen, mehr als die Möglichkeit dieser Lösung zu behaupten. Sie wird sich aber auch schwerlich bestreiten lassen, wengleich die Schwierigkeiten, welche die Annahme zweier Ur und zweier Kasdimvölker, je eines nördlichen und eines südlichen bietet, nicht zu unterschätzen sind. Immerhin ist es Thatsache, daß es wenigstens in späterer Zeit mindestens zwei Ur gegeben hat. Dies liegt schon im Zunamen Kasdim und wird bestätigt durch die Notiz bei Ammianus Marcellinus,² zu Kaiser Julians

¹ Urgesch. S. 438.

² S. die Stelle bei Gesenius, Thesaur. unter 718.

Zeit habe es ein Kastell Ur, nicht allzu ferne von Nisibis, gegeben. Thatsache ist ferner, daß die Alten einen Stamm der Kasdim (Chaldäer) auch im Norden, in der Gegend des mons Masius kannten. Schon Josephus und viele Späteren haben in der zweiten Hälfte des Namens Arpachsad den Namen der Kasdim wiedererkannt. Gen. 22, 22 und Hiob 1, 17 scheinen auf jene nördlichere Gegend zu weisen. Und besonders nennt schon Xenophon¹ einen Stamm jenes armenischen Hochlandes Chaldäer. Nun verlangt zwar Schrader,² man dürfe hierin lediglich nichts als eine Verwechslung mit den Chalybern erkennen. Denn Strabo setze die Chalyber mit jenen Chaldäern identisch. Allein es erhellt: auch wenn Strabo beide gleichsetzt und somit eine Verwechslung vollzogen hat, so ist damit über den Charakter der Angabe Xenophons nichts ausgesagt. Umgekehrt kann gesagt werden: Strabo war jeder Boden zu einer Verwechslung beider Völker genommen, wenn nicht thatsächlich in jener Gegend einst Chaldäer gewohnt hatten. Denn die Ähnlichkeit der Namen selbst ist, vollends bei der Verschiedenheit der griechischen Endung, zu geringfügig, um jene Verwechslung aus sich selbst zu rechtfertigen.³ Auch daß in späterer Zeit dort Arier saßen,⁴ kann, falls es sich erweisen läßt, für das höhere Altertum nicht beweisen.

Allein auch jene Voraussetzung selbst ist nichts weniger als erwiesen. Daß die armenischen Chaldäer mit Armeniern und Karduchen zusammen genannt werden, beweist noch nicht ihre indogermanische Abstammung. Das armenische Gebirgsland ist einmal die Gegend, wo das semitische, nach Syrien und Mesopotamien sich erstreckende, und das indogermanische, nach Kleinasien sich fortsetzende, Sprach- und Völkergebiet zusammenstießen. Hier wie noch in einem Teil Kleasiens waren die Völker gemischt. Zum mindesten sind über die semitische oder indogermanische Nationalität der Lydier Kappadozier Karier Lykier Pamphylier

¹ S. die Stellen bei Gesenius, Thesaurus unter 1722 und Schrader, *JDMG* XXVII, S. 399.

² Bei Niehm, *Handwörterb.* S. 1702, 223. *JDMG* XXVII, S. 399 ff.

³ Ähnlich auch Dillmann⁴ S. 184.

⁴ Schrader, *Hdwörterb.* S. 223 und *JDMG* XXVII, S. 399.

Kiliker die Akten noch nicht geschlossen. Das Vorkommen eines Volkes jener Grenzgebiete im Zusammenhang mit andern, deren Abstammung wir kennen, kann also nicht als Beweis für seinen ethnologischen Zusammenhang mit jenen verwertet werden.

Schon Gesenius hat im Thesaurus (unter 1772) die Vermutung geäußert, daß jene armenischen Chaldäer, welche griechische Autoren noch kennen, die Väter der später im Süden wohnenden Kasdim waren. Er glaubt, daß die letzteren von Norden her vordringend (zur Zeit der assyrischen Herrschaft) Mesopotamien erobert und das babylonische Reich gegründet haben. Das südliche Ur wäre dann ein vorchaldäischer Ort gewesen. Bis heute ist, abgesehen von der Zeitbestimmung, jene Vermutung nicht endgültig entkräftet. Jedermann weiß, daß die Semiten erst in relativ jüngerer Zeit hier eindringen, aber woher sie kamen, bleibt immer noch der Vermutung offen.¹

Auf der anderen Seite hat freilich soeben Tiele² die Kasdim, sie nach Frd. Delizsch mit den Kassiti der Denkmäler und diese mit den Kossäern identifizierend, für eine der Sprache nach nicht semitische, etymologisch und ethnologisch mit den afrikanischen Kuschiten³ verwandte Urbevölkerung Südbabyloniens erklärt. Er nennt sie Altchaldäer und setzt sie identisch mit dem, was man sonst als Akkader und Sumerier bezeichnete. Allein weist nicht eben die Herleitung Abrahams in einer und derselben Quelle bald von Kasdim bald von Aram und die Verwandtschaft Kseseds mit Nachor in derselben Schrift darauf, daß der Verfasser von einer nichtsemitischen oder gar kuschitischen Herkunft der Kasdim keine Ahnung hat. Da nun andererseits gerade unser Verfasser (J) in

¹ Vgl. auch Meyer, Gesch. des Altert. S. 219, der ebenfalls nördliche Herkunft der Assyrer und Babylonier und zwar aus den armenisch kurdischen Gebirgen, vertritt, ferner zum Teil Hommel, die semitischen Völker und Sprachen (1882) S. 12 ff. 63. 447, wogegen allerdings andere wie Justi, Gesch. des or. B. im Altert. S. 119 und wohl auch Tiele bab.-ass. Gesch. S. 102, mehr oder minder Schrader folgend, den Süden, teils Arabien, teils die Gegend des persischen Golfs, als Heimat der Semiten, annehmen.

² Babyl.-Assyr. Gesch. (1886) S. 62 f. 69 f.

³ Vgl. auch Justi, Gesch. des or. B. II. S. 119 f. über die schwarze, negerartige Urbevölkerung Babyloniens.

Gen. 10, 8 ff. sich über die kuschitische Herkunft der ältesten Babylonier sehr gut unterrichtet zeigt, so scheint es mir schon aus diesem Grunde unwahrscheinlich, daß er die Vorfahren Israels aus dieser ihm als kuschitisch-hamitisch verpöhten Gegend ableiten sollte. Ebendeshalb behauptet auch Schrader (ZDMG XXVII, 398), die Kasdim (Kaldi) von den nicht semitischen Urbewohnern unterscheidend, mit Entschiedenheit die semitische Herkunft der ersteren.

Will man jedoch, da der Name Ur in jener nördlichen Gegend keinerlei sichere Grundlage der Deutung darbietet, und da besonders die Wohnsitze jenes späteren Chaldäerstammes¹ sich doch nicht genau mit der Gegend decken, in welche P und J Ur Kasdim zu verlegen scheinen, diese Lösung nicht für genügend befinden, so bietet sich die andere dar, die mir selbst größere Wahrscheinlichkeit hat. Die geographischen Vorstellungen in Israel sind in der Zeit des Jahvisten noch in hohem Grade unvollkommen. Der nächste Beweis hiefür sind die Paradiesesströme, überhaupt die Topographie des Paradieses, deren vollkommen befriedigende Erklärung ohne jeden Rest nie gelingen wird, weil sie um des genannten Umstandes willen ein Ding der Unmöglichkeit ist. Den Namen Kesed, der doch wohl im Zusammenhang mit den Kasdim stehen muß, kennt J Gen. 22, 22 (vgl. Hiob 1, 17) in der Gegend von Charan. Somit bot es für ihn jedenfalls keinerlei Schwierigkeit, die Kasdim, existierten sie thatsächlich zu seiner Zeit dort oder nicht, in der Gegend von Charan zu denken. Hatte er nun irgendwoher eine Kunde von jenem Ur, das wohl im Munde der hebräisch redenden Stämme Gileads den Beinamen Ur Kasdim erhalten hatte, — was lag ihm näher, als es eben wegen des Namens Kesed und wegen der ihm anderweitig feststehenden Gewißheit der Herkunft Abrahams aus Charan und dessen Umgebung ebendort zu suchen?² Weder P noch R haben Grund, hieran

¹ Vgl. z. B. die Karte bei Justi, Gesch. d. or. B. im Altert., vor S. 119.

² Einen ganz ähnlichen Fall der Irrung muß auch Schrader (ZDMG XXVII, S. 419) zur Stützung seiner eigenen Theorie von der thatsächlichen Einwanderung der Hebräer aus Babylonien annehmen. Denn um den nach ihm in P vorausgesetzten Weg: Ur-

etwas Wesentliches zu ändern, R auch dann nicht, wenn ihm, was immerhin wahrscheinlich ist, die wahre Lage von Ur Kasdim bekannt war, da ja J keinerlei direkte Aussage hinsichtlich der Ortsbestimmung von Ur Kasdim gemacht hatte. Nur in betreff des Verhältnisses von Ur zu Charan giebt P die genauere Erläuterung, daß der letztere Ort auf dem Wege von Ur her lag. Ur mag daher für J und P eine Strecke nördlich oder nordwestlich von Charan zu suchen gewesen sein.

Für das Alte Testament wäre damit die Frage nach der Herkunft der Hebräer — abgesehen natürlich von einzelnen später mit ihnen sich verbindenden Stämmen wie die Keniter — gelöst. Der alttestamentliche Name Ur Kasdim kann bei aller Anerkennung der Ergebnisse der Keilschriftforschung nicht als Beweis für die südliche Abstammung des Volkes Israel geltend gemacht werden. Soweit das Alte Testament uns Kunde bietet, kennt es gemäß dem Zusammenhang der Hebräer mit Aram auch keine andere Herkunft der Väter Israels als aus dem mesopotamischen Syrien und in letzter Linie vielleicht aus den armenischen Bergen.

Nachschrift.

Die vorstehende Abhandlung war abgeschlossen, als ich die neue (fünfte) Auflage des Kommentars zur Genesis von Dillmann erhielt. Dieselbe enthält nicht gerade viel von der vorhergehenden Abweichendes; doch ist einiges von dem von mir im Texte Ausgeführten dadurch überflüssig gemacht, einiges andere bedarf einer kurzen Stellungnahme.

Die für die vorstehende Abhandlung in Betracht kommenden Hauptpunkte sind folgende:

1. Das über 11, 28 ff. Gesagte wird von Dillmann jetzt dahin richtig gestellt, B. 28^b gehöre C, 28^a könne zwar, müsse aber

pachsad—Ur—Mughair—Charan erklärlich erscheinen zu lassen, bleibt ihm nichts als die Annahme einer „Verschiebung der lokalen und zugleich ethnographischen bezw. temporalen Verhältnisse“, vermöge welcher die Israeliten „über die nähere Lage dieses Ur nicht mehr genau unterrichtet waren und so die Hebräer zuerst aus Urpachsad und erst später den Abraham aus Ur der Chaldäer auswandern lassen“.

nicht aus A sein. B. 30 wird als wahrscheinlich zu C gehörig angesehen. Was Ur Kasdim betrifft, so entsteht für D. jetzt, will er seine frühere Ansicht festhalten, die Aufgabe, zu zeigen, daß dasselbe aus C nicht stammen könne. Dies ist unter der Voraussetzung der südbabylonischen Lage von Ur¹ leicht (S. 211 f.). Da Ur Kasdim nun (unter eben jener Voraussetzung) auch nicht aus A stammen kann, so bleibt nur ein freier Einsatz des R übrig. Hiefür erklärt D. auch jetzt noch den Namen Ur Kasdim. Die früher noch festgehaltene Möglichkeit einer nördlichen Lage des Ortes wird jetzt, soviel ich sehe, ganz preisgegeben, ohne daß D. aber damit geneigt wäre, ohne weiteres der südlichen Herkunft der Hebräer das Wort zu reden (S. 212). — Ich kann mich auch jetzt noch mit diesem Vorschlag nicht befremden. 11, 31 leidet wegen der ganzen Struktur der ersten Vershälfte die Annahme (S. 213) nicht, es habe ursprünglich gar kein Ausgangsort hier gestanden. Die Annahme aber (ebenda), daß es sich nur um eine Korrektur gegenüber einem anderen ursprünglichen Ausgangspunkt handle, „hat viele Bedenken gegen sich“ (Dillm.⁵ S. 212).

2. In Kap. 15, 1 ff. gibt D. jetzt die von ihm früher vollzogene genauere Scheidung wieder preis und begnügt sich in der Hauptsache mit der Feststellung, daß B. 4 aus C (vorher B), B. 2 aus B, B. 7 f. aus R stamme. — Die Aufstellung über B. 2 und 4 deckt sich mit dem von mir im Texte Angenommenen. Über B. 7 glaube ich auch jetzt noch festhalten zu sollen, daß es mir eine *petitio principii* scheint, Ur Kasdim, dessen Erklärung erst in Frage steht, zum Maßstab der Quellenscheidung zu machen. Auch mir steht fest, daß in diesem Kapitel R (oder etwa wie Riehm will: der Deuteronomist) seine Hand stärker als sonst bemerkbar machte. Aber läßt U. R. in P sich keinesfalls ausmerzen, so ist es mindestens nicht a priori redaktioneller Zusatz. Sonst aber hat 15, 7 nichts an sich, das nicht quellenhaft wäre.

¹ und Ablehnung von Buddes J².

Über den Artikel von Zehle „Die Lutheranität der Probepibel“ in Heft 2 dieser Zeitschrift.

Erwiderung von Dr. Schröder.

Es ist als ein verdienstliches Werk zu bezeichnen, daß Stadtpfarrer Zehle von Ebingen es unternommen hat, die Probepibel in Bezug auf die Lutheranität ihrer Ausdrücke und Wendungen zu prüfen oder zu sehen, wie er sagt, ob die von der Revisionskommission vorgenommenen Änderungen der lutherischen Dolmetschung auch in Luthers Sprache gegeben sind, und es ist eine solche Untersuchung um so erwünschter, je weniger gerade diese Seite der Revision sonst der Beurteilung unterzogen worden ist. Ich nehme auch als Mitglied beider Revisionskommissionen und als Mitherausgeber keinen Anstand zu erklären, daß ich Zehles Aufstellungen teilweise für beachtenswert halte und glaube, seine Abhandlung könne uns für die, so Gott will, in diesem Spätjahr beginnende dritte Lesung des alten Testaments nützlich sein, indem sie geeignet ist, uns auf übersehene oder wenigstens nicht zur Sprache gekommenen Punkte aufmerksam zu machen, und für anderes was erwogen worden ist, eine nochmalige Erwägung nahe legt. Wenn ich nun aber im Folgenden über einzelne von Zehle besprochene Stellen auch meinerseits mich äußere, so geschieht es keineswegs in der Absicht, eine Ausscheidung zwischen denjenigen Aufstellungen Zehles, die ich für meine Person annehmen würde, und denjenigen, die ich ablehne, vorzunehmen; ich überlasse vielmehr vieles von dem in großer Menge Vorgebrachten einfach dem Urteile der Leser, und kann ohnedies der Entschliebung der alttestamentlichen Revisionskommission und des sprachlichen Revidenten, Direktors Dr. Frommann, sowie derjenigen weiteren Männer, welche von den Kirchenregierungen und den Bibelgesellschaften, besonders für das neue Testament etwa noch berufen werden sollten, in keinerlei Weise vorgreifen. Vielmehr möchte ich teils gewisse nicht wirklich begründete Angaben Zehles berichtigen, teils auf Fragen, die er aufgeworfen hat und von denen ich annehmen muß, daß sie ernstlich gemeint sind, antworten, teils überhaupt solche charakteristische Punkte hervorheben, die mir Anlaß geben, das Verfahren

beider Revisionskommissionen oder der Redaktion und damit auch das Verhältnis des revidierten Textes zum Lutherertext und zum Grundtext möglichst objektiv darzulegen und den Lutherertext selbst ins rechte Licht zu stellen. Ein Kommentar zur Lutherbibel als solcher d. h. eine Untersuchung, wie Luther in den irgend eine Schwierigkeit darbietenden Stellen zu seiner Übersetzung gekommen ist, und wie seine Worte wirklich zu verstehen sind, ist ein Werk, das noch zu schreiben ist, und könnte vollständig und allseitig nur von einem solchen geschrieben werden, der Exeget und Germanist zugleich wäre; was ich oder andere Mitglieder der Revisionskommission bis jetzt hierüber veröffentlicht haben, sind nur Beiträge zu einem solchen Werke und so kann ich auch mit den nachfolgenden Bemerkungen, die sich bloß gelegentlich über einzelne Punkte verbreiten, nur bescheidene Ansprüche machen.

- 1 Mos. 15, 12. Die in der Probepibel gegebene Übersetzung: da die Sonne am Untergehen war entspricht genau dem Grundtext, die von Zehle nach 1 Kön. 22, 36. 2 Chron. 18, 34. vorgeschlagene Fassung: da die Sonne unterging ist die Wiedergabe eines anders gearteten hebräischen Textes; daß aber die Redensart an et was sein unlutherisch sei, kann nicht mit Recht behauptet werden, vgl. 5 Mos. 1, 41.
- 49, 25. Die Änderung wird von J. angegriffen, weil Luther raechaem nie mit Mutterleib, sondern mit Mutter überseze. Dagegen zeugt die bekannte Stelle Ps. 22, 11.
- 2 Mos. 25, 4. J. sagt: „Blau — hat Luther in der Bibel nicht, aber sonst.“ Ich weise hier auf die Randglosse hin, die Luther (s. d. Erlanger Ausgabe seiner Schriften, Band 64 pag. 21) schon im Jahre 1524 in dem ersten Teil der Übersetzung des alten Testaments den Worten von geler Seiden 26, 1. beigegeben hat: „Diese Farbe nennen viele blaue Farbe oder Himmelfarbe, so doch beide griechisch und latinisch Bibel hyacinthfarb sagt. Nun ist je Hyacinth beide, die Blume und der Stein, gelb oder goldfarb; darum zu besorgen, daß hie abermal die Sprache verfallen und ungewiß ist.“ Daraus ist deutlich, daß Luther mit Absicht gelb gesetzt hat; warum aber später die Randglosse weg-

gefallen ist (weshalb Bindseil, der nur die Handglossen der Ausgabe von 1545 anführt, sie nicht hat) weiß ich nicht; vielleicht sind die von Luther vorgebrachten Gründe ihm selbst später zweifelhaft geworden, ohne daß er jedoch für Änderung in blau sich entscheiden konnte.

25, 5. „Akazie — hat L. nicht“. Es ist aber überhaupt eine Eigentümlichkeit Luthers, daß er die Namen der morgenländischen Bäume mit deutschen, dem Volke bekannten Namen wiedergibt. Die Kommission wollte diese Eigentümlichkeit Luthers im allgemeinen nicht antasten, glaubte aber hier, wo es sich um die heiligen Geräte handelt, eine Ausnahme machen zu müssen.

25, 18. „getrieben — hat L. nicht“. Ich verstehe das so, daß Luther nicht vom Golde sagt, es sei getrieben, denn das Wort treiben ist ja lutherisch. Die Hauptfrage aber ist, was der von den Cherubim auf der Bundeslade handelnde Text besagt, ob diese wirklich, wie Luther übersetzt, von dichtem d. h. massivem Golde gewesen sind, und nicht vielmehr inwendig hohl. War aber das letztere der Fall, so fragt es sich in zweiter Linie, wie diese Art von Arbeit angemessen zu benennen sei, und da wurde es nicht nur von einem Goldarbeiter in Halle, sondern auch von einem bedeutenden württembergischen Meister, den ich seiner Zeit darüber befragte, bestätigt, daß der Ausdruck getriebene Arbeit und getriebenes Gold oder Silber ein richtiger sei.

26, 24. „Eckbrett — hat L. nicht“. Allein, wenn Ort bei Luther oft — Ecke oder Ende ist, und man diesen Ausdruck demgemäß änderte, z. B. 1 Mos. 47, 21., 2 Mos. 25, 26.; so folgte die Verwandlung von Ortbrett in Eckbrett von selbst.

30, 15. „warum ist das denn geändert?“ Dieses Wort ist nicht geändert, sondern hineingesetzt; Luther hat: an dem halben Sefel, und nachdem die Revisionskommission beschlossen hatte, die Lesart Luthers nicht wieder herzustellen, wurde von der Redaktion der Cansteinsche Ausdruck als vertauscht mit denn, weil Luther nach dem Rom-

parativ niemals als sagt. Diese Änderung könnte zurückgenommen werden, wenn auf den in vielen Gutachten vorgebrachten Wunsch eingegangen würde, als nach dem Komparativ an der Stelle des von Luther gebrauchten weder (vgl. z. B. 1 Mos. 32, 10.) in die Bibelsprache einzuführen.

3 Mos. 26, 30. „Sonnensäulen — hat L. nicht; es würde Bildsäulen genügen“. Nach der Etymologie, sowie nach der Analogie des phönizischen Sonnengottes baal chamman ist die Übersetzung Sonnenbild oder Sonnensäule exegetisch gesichert, und es wird auch das Interesse des einfachen Bibellefers, der etwas von dem Unterschied zwischen Baal und Astarte versteht, mehr anregen, wenn er an dieser Stelle und anderen ähnlichen Stellen, (z. B. Jes. 17, 8. 2 Chron. 34, 3. ff.) auf die bestimmte Art des hier genannten Götzendienstes aufmerksam gemacht wird, als wenn immer nur im allgemeinen von Gözen und Bildern und Bildsäulen geredet wird.

26, 31. „Heiligtum — hat L. nicht in der Mehrzahl“. Dagegen vgl. die Mehrzahl Heiligtüme Hes. 21, 2. (7.) und in der Randglosse zu Amos 7, 9.

Richter 17, 5. „Hausgözen — hat L. nicht, warum nicht Göze wie 1 Mos. 31, 19., ebenso Variante?“ Dem Umstand, daß Luther gerade das Wort Hausgöze nicht hat, möchte ich kein großes Gewicht zuschreiben, wenn der Begriff sachlich von Wert ist; aber allerdings läßt sich die Frage nicht abweisen, ob, wenn man einmal Theraphim mit Hausgöze übersetzt, ein Grund vorliegt, an anderen Stellen für dasselbe Wort Göze zu lassen oder Gözenbild zu setzen (vgl. Zehles Einwand zu 1 Sam. 19, 13).

1 Sam. 25, 22. „unnötige Änderung. L. hat nicht bis zu, sondern bis an vgl. B. 36“. Daß auch bis zu, von der Zeit gebraucht, lutherisch ist, geht aus 2 Mos. 18, 13. Richter 21, 2. hervor. Was aber die lutherische Redensart bis licht morgen betrifft, so fragt es sich, ob licht und morgen zwei nebeneinanderstehende Adverbia sind, oder ob morgen, wie in B. 34 und 36 Substantiv ist

und deshalb mit großem Anfangsbuchstaben heutzutage gedruckt werden muß. In letzterem Fall ist Licht Adjektiv und muß flektiert werden.

2 Sam. 14, 14. „verschließen — sollte geändert werden. Bei Bindseil heißt es übrigens: verschleißt, das belassen werden könnte“. Dr. Frommann erklärte, verschließt sei nach jetziger Konjugationsform das richtige, weil der Infinitiv nicht verschleifen heiße, sondern verschließen, was mit unserem schlüpfen verwandt sei. Die Revisionskommission hatte zwar beschlossen, verschleißet zu ersetzen durch verläuft; da aber Frommann das Lutherwort beibehalten wollte, so glaube ich recht gehandelt zu haben, indem ich meine Einwilligung dazu gab, daß in den Probe- druck das richtig gestellte Lutherwort aufgenommen werde, und eine etwaige Änderung desselben für die dritte Lesung vorbehielt.

20, 15. „Wormauer — hat L. nicht, für chel überall Mauer“. Die letztere Behauptung ist unrichtig; chel ist von Luther Jes. 26, 1. mit Wehre, Klagelieder 2, 8. mit Zwiinger übersetzt, und Nahum 3, 8. soll wahrscheinlich Feste dem hebräischen chel entsprechen. An diesen drei Stellen steht freilich neben chel auch chomah im Text, aber eben dasselbe ist auch in unserer Stelle der Fall, und deshalb war es angezeigt, hier für chel statt Mauer einen andern und zwar möglichst passenden Ausdruck zu suchen.

1 Kön. 6, 9. Tafelwerk ist Druckfehler statt Tafelwerk.

7, 17. ff. „Gitterwerk — hat L. nicht; eher: Gegitter, Gatter“. Luther sagt aber nicht bloß Gegitter und Gatter, sondern auch Gitter, und zwar gewöhnlich; es lag aber im Interesse des Schriftverständnisses, hier eher Gitterwerk zu setzen, weil nicht das gemeint ist, was unser Volk unter einem Gitter oder Gatter versteht, sondern ein gitterartiges Werk, nämlich ein an den Säulenkapitälern selbst befindliches ehernes Flechtwerk, durch das man nicht, wie durch ein Gitter, hindurchsehen kann.

15, 13. „Greuelbild — hat L. nicht, aber Greuelgöze; warum nicht bloß Bild?“ Weil der hebräische Ausdruck

nicht auf ein gewöhnliches Gözenbild, sondern auf ein Bild besonders greulicher Art, wahrscheinlich ein Phallusbild hindeutet, vgl. die Vulgata und Luthers Randglosse: „Etliche sagen, es sei der Abgott Priapus gewesen“.

2 Kön. 9, 25. „einen Spruch thun — hat L. nicht“. Der Gebrauch des Wortes Spruch in der Lutherbibel für einen prophetischen Ausspruch ist durch Stellen wie 4 Mos. 23, 7. Joh. 12, 38. gerechtfertigt; ob aber gerade für massa hier Spruch zu setzen sei, wenn in Jes. 13, 1. und in andern Stellen der prophetischen Bücher das Wort Laß beibehalten wird, bedarf allerdings einer erneuten Erwägung.

9, 32. b. „warum nicht bloß: Da wandten sich — ihm zu?“ Die Änderung: Da sahen — zu ihm heraus ist nicht bloß sprachlich, sondern rein sachlicher Art, wodurch der Grundtext richtig übersetzt und die Verhältnisse klar dargestellt werden. Luther selbst übersetzt V. 30: „kuckte zum Fenster aus“, und unter den Kämmerern sind nicht solche des Jehu, sondern Kämmerer der Isabel zu verstehen, welche oben bei ihr im Hause waren und sie nun auf den von der Straße aus ergehenden Ruf Jehus zum Fenster hinausstürzten.

11, 2. „Bettkammer — hat L. nicht; warum nicht Schlafkammer lassen?“ Weil keine Schlafkammer gemeint ist, sondern eine Kammer, darin die Betten verwahrt wurden.

15, 16. „Die Änderung unnötig, jedenfalls fraglich, ob lutherisch?“ Es wurde Grenzen gesetzt statt Grenze, weil aus dem Grundtext und der Vulgata hervorgeht, daß Grenze bei Luther selbst hier Plural ist; das Wort aus wurde hinzugefügt, weil nicht die Grenzen von Thirza gemeint sind, sondern gesagt werden soll, daß das Schlagen der Grenzen oder des Gebiets der Stadt Thiphsah von Thirza aus geschehen sei.

16, 18. „Sabbathshalle — hat L. nicht; warum nicht bloß Halle?“ Das Wort Sabbath kann man nicht aus dem Texte werfen. Sollte aber die Frage den Sinn haben, warum nicht bloß einfach Decke des Sabbath in

bedeckte Halle des Sabbath's verwandelt worden sei, so ist zu erwidern, daß Sabbathshalle für eine bei sabbathlichen Gottesdiensten zum Aufenthalt dienende Halle immerhin ein besserer Ausdruck ist als Halle des Sabbath's.

- 1 Chron. 1, 12. „Die Änderung von auskommen ist unnötig, oder leichtere Änderung: herkommen, vgl. 1 Mos. 4, 20. f.“
 An Leichtigkeit wird die Änderung von auskommen in ausgehen kaum der Änderung in herkommen nachstehen; letzterem Vorschlag scheint aber, wie die Berufung auf 1 Mos. 4, 20. zeigt, eine unrichtige Auffassung des Sinnes zu Grunde zu liegen, indem 1 Chron. 1, 12 nicht von Abstammung die Rede ist, sondern die Philister als eine von Kasluhim ausgegangene Kolonie bezeichnet werden, wie Luther selbst zu der Parallelstelle 1 Mos. 10, 14. in seinem Kommentar zur Genesis sagt: Non de generatione sed de migratione intelligendum est verbum egrediendi.
- 5, 16. „Fluren — hat L. nicht. Vorstädte ist ja auch sonst beibehalten“. Ob Vorstädte auch sonst geändert werden soll, etwa in Bezirke, kam bei den Levitenstädten zur Sprache. Denn es hat für uns, die wir unter Vorstadt die außerhalb der Stadtmauer gelegenen Häuser einer Stadt verstehen, allerdings etwas Auffallendes, daß Luther den die Stadt rings umgebenden Raum (vgl. die von Luther 4 Mos. 35, 5. auf dem Rand gegebene Zeichnung) Vorstadt heißt. Doch läßt sich dieser Sprachgebrauch wenigstens erklären, und er hängt bei Luther vielleicht auch damit zusammen, daß für ihn der Unterschied zwischen Stadt und Statt oder Stätte nicht so feststeht, wie für uns. So schreibt Luther 2 Chron. 33, 19. Stedte für mekomoth und mit Beziehung darauf hat Frommann auch für Ps. 102, 7. die Schreibung Stätten beantragt, was von mir gern angenommen wurde. Doch hat es auf jeden Fall mit den Vorstädten Saron's in unserer Stelle eine andere Bewandtnis als mit den Vorstädten der Leviten. Denn von einer Stadt Saron ist aus dem Altertum nichts bekannt, sondern nur von der am mittelländischen Meer

gelegenen Ebene Saron. Oder beweist neben unserer Stelle auch die Übersetzung Luthers von Ap.-Gesch. 9, 35., daß Luther geglaubt hat, es habe eine Stadt Saron oder Saronia gegeben? Aus deutlichen Aussprüchen Luthers zu andern Stellen geht hervor, daß Luther Saron für einen Berg gehalten hat. So sagt er in seinen Scholia in Esaiam zu 65, 10.: Saron et Carmelus sunt laudatissimi montes Judaeae propter pascua, Achor et Rephaim sunt valles laudatissimae; und damit stimmt die Randglosse zu Jes. 33, 9.: „Libanon, Saron, Basan und Carmel ist hie alles ein Ding, nämlich Jerusalem, darum daß es sich aus solchen Bergen und Äckern bauet und ernähret“. Hätte Luther an die Ebene Saron gedacht, so hätte er Jes. 33, 9. auch nicht übersetzen können: Saron ist wie ein Gefilde, d. h. dem Zusammenhang nach, Saron soll zu einem Gefilde werden. Selbst bei der Erklärung von Hohelied 2, 1. hat Luther nicht an die Ebene Saron, sondern an einen höher gelegenen Ort gedacht. Denn er sagt zu den Worten: „ich bin eine Blume zu Saron und eine Blume im Thal“ oder nach der Vulgata: „ego flos campi et lilium convallium“ in seiner lateinischen Erklärung des hohen Lieds: lilium convallium vocat florem in inferiore planitie, fortasse ut distinguat inter magistratum superiorem et inferiorem. Darnach wären also unter Rosen im Thal niedere und unter Blumen zu Saron höhere obrigkeitliche Personen zu verstehen. Übrigens kann man nicht wissen, ob 1 Chron. 5, 16. wirklich die Ebene Saron gemeint ist; ja wenn Saron hier = Sirion oder Hermon wäre (vgl. 5 Mos. 3, 9.), so hätte Luther sogar mit seiner Meinung, Saron sei ein Berg gewesen, nicht so ganz unrecht gehabt.

2 Chron. 20, 16. Luther übersetzt hier: am Schilf im Bach (wie wenn es *suph* hieße statt *soph*), die Probebibel hat: wo das Thal endet, Zehle wünscht dafür: am Ende des Thales oder: an des Thales Ende. Ich bemerke nur: Ende des Thales ist zwar die wörtliche Übersetzung, aber es ist das nicht gemeint, was wir im eigentlichen Sinne das Ende

eines Thales heißen, sondern vielmehr der Anfang des Thals, nämlich der Ort, wo das Thal oben, wenn man den Berg hinaufkommt, aufhört.

Neh. 13, 10. Die Bezeichnung von waren als einer Änderung des Luthertextes beruht auf einem Versehen.

Esther 5, 8. „Begehren ist unlutherisch“. Es möge den Sprachgelehrten überlassen bleiben, zu entscheiden, ob das lutherische Begeh'r Masculinum oder Neutrum sei, und ob das Cansteinsche Begehren für unlutherisch angesehen werden kann, da Luther 7, 3. hat: um meines begerns willen.

Hiob 3, 9. „Wimpern — hat L. in der Bibel nicht. Man könnte Augbrauen (Augenlider) setzen.“ Es ist aber für das Verständnis des Bildes von Bedeutung, daß die Strahlen der Morgenröte gerade mit den Augenwimpern verglichen werden.

9, 6. „wegen ist eine unmögliche Repristinatio“. Es hätte wohl an dieser Stelle durchaus keinen Anstand, das Cansteinische bewegt wieder zu setzen, wie ja die Probebibel ohnedies in keiner Stelle, wo Luther selbst bewegen hat (und dazu gehört auch die von Zehle angeführte Stelle Jes. 13, 13.), dasselbe änderte. Von Hes. 38, 20. sagt Zehle, hier liege die Sache anders wegen des Gleichklangs. Doch würde ich, wenn wegen überhaupt gestrichen werden soll, sich regt und bewegt dem Cansteinschen sich reget und webet vorziehen. Was Eph. 4, 14. betrifft, so kann ich der Meinung Zehles, Luther habe hier wirklich wägen gemeint, nicht zustimmen, sondern halte die herkömmliche Schreibart mit ä für ein durch den Umstand, daß Luther, welcher überhaupt kein ä hat, allerdings auch das Wägen auf der Wage mit e schreibt, veranlaßtes Mißverständnis; denn der Grundtext führt auf die Vorstellung des Wägens nicht (vgl. die Weizsäcker'sche Übersetzung: hin und her geschaukelt und bewegt). Doch würde durch den Ausdruck bewegen und wiegen lassen die Schönheit dieses bekannnten Spruchs beeinträchtigt, und man kann auch das Bild des Wägens immerhin für die Er-

klärung brauchen, wenn man nur das tertium comparationis nicht im Zweck des Wägens sucht, als handelte es sich um die Erforschung des Gewichts d. h. des innern Gehalts eines Christen, sondern vielmehr in der unstillen Bewegung, in welcher sich die Waagschalen befinden, ehe sie zur Ruhe kommen.

- 9, 35. „Zu kein solcher wird bei L. eine nähere Erklärung gehören, wie Amos 9, 5. Besser: Denn so steht es nicht um mich“. Daß der Ausdruck ein solcher sich nicht bloß auf das Folgende beziehen kann, wie Amos 9, 5., sondern auch auf das Vorangehende, beweist Hohelied 5, 16.
- 19, 25. f. Bei dieser wichtigen Stelle macht J. mit Recht eine Ausnahme von der grundsatzmäßigen Beziehung des Begriffs der Lutheranität auf den sprachlichen Ausdruck, und geht mehr auf den Inhalt ein. Deswegen will ich mich auch genauer darüber erklären. Man war nicht darüber im Zweifel, daß diese Stelle zu denjenigen gehöre, welche in erster Linie einer Berichtigung bedürfen, weil B. 25 b und 26 a von Luther nach der Vulgata völlig anders übersetzt sind, als sie im hebräischen Texte lauten. Dagegen bedachte man die in 26 b liegende Schwierigkeit wohl, daß nämlich die Übersetzung ohne mein Fleisch oder, wie auch vorgeschlagen war, meines Fleisches ledig eine bestrittene ist, und daß bei der Fassung von meinem Fleische aus auch die lutherische, im Sinn damit übereinstimmende, in meinem Fleisch wohl bleiben könnte. Allein man hielt die Beziehung dieses Ausdrucks auf einen neuen Leib, den Hiob nach seinem Tode bekommen werde, nur dann für möglich, wenn Hiob vorher von einem solchen gesprochen hätte, und glaubte, daß bei der Übersetzung von meinem Fleische aus der Ausdruck auf Hiobs jetzigen Leib bezogen werden müßte, wonach derselbe die Hoffnung aussprechen würde, daß, wie es denn wirklich geschehen ist, Gott noch zu seinen Lebzeiten als sein Ehrenretter auftreten werde. Diese Erklärung von Mibbesari aber und die Beziehung der ganzen Stelle auf das diesseitige Leben kann nicht behauptet

werden, ohne daß man dem Wort: mein Erlöser lebt und dem Begriff des Staubes B. 25 eine gewisse Gewalt anthut; es scheint doch sicher zu sein, daß die Stelle auf das wirkliche Eintreten des Todes und das nach demselben beginnende Leben sich bezieht. Auf jeden Fall ist viererlei gewiß: 1. Es ist falsch, wenn man behauptet, die private Fassung von *min* lasse sich überhaupt nicht beweisen; ist sie aber sonst gesichert (vgl. z. B. Hiob 11, 15.), so ist sie auch hier durch den Zusammenhang nahegelegt. 2. Die Idee von der Unsterblichkeit paßt zwar nicht als ausgesprochene Lehre, aber doch als plötzlich obwohl nicht unvorbereitet aufleuchtende Hoffnung sehr gut in den Gedankengang des Buchs Hiob. 3. Die Mehrzahl der neueren Exegeten bezieht unsere Stelle auf das jenseitige Leben. 4. Diese Erklärung liegt, wenn sie auch in der Übersetzung der Präposition *min* von Luther abweicht, doch im ganzen der lutherischen Auffassung der Stelle viel näher, als die entgegengesetzte von einem Schauen Gottes im Diesseits und darum hat sie das nächste Anrecht in die Lutherbibel aufgenommen zu werden. Wenn aber Zehle sagt: „Es ist unerhört, in einer Bibel, die auf Luthers Namen Anspruch macht, das Gegenteil von Luthers Auslegung (das unbiblische leiblose Schauen Gottes) in den Text aufnehmen und Luthers Übersetzung anmerkungsweise darunter setzen“, so ist darauf zu erwidern, daß die Hoffnung Hiobs, er werde, wenn er von seinem Leibe befreit werde, Gott schauen dürfen, ganz übereinstimmt mit dem Wunsch des Apostels Paulus, außer dem Leibe zu wallen und daheim zu sein bei dem Herrn, und so wenig als dieser der Hoffnung auf die Bekleidung der Seele mit einem neuen Leibe entgegensteht. Wenn Zehle dagegen fortfährt: „Entweder muß Luthers Text ganz weggelassen werden, oder muß er an seinem Ort stehen bleiben, und gehört die verbesserte Übersetzung in die Anmerkung; ähnlich Dan. 9, 25. f. Sach. 11, 7.“, so betrachte auch ich die Frage, ob da, wo überhaupt Doppel-Übersetzungen als rätlich erscheinen, die lutherische Übersetzung im Texte bei-

zubehalten, und die Berichtigung in einer Anmerkung zu geben sei, noch als eine offene.

- 26, 7. „das Leere — hat L. nicht, es ist die Leere zu setzen“. Da aber das Adjektiv leer lutherisch ist, so ist das Leere s. v. a. das, was leer ist, auf jeden Fall lutherischer als das abstrakte, die Leere. Was sodann die Angemessenheit des Ausdrucks an den Grundtext, abgesehen vom lutherischen Sprachgebrauch betrifft, so verweise ich auf zwei Erklärer des Buchs Hiob, die keine Mitglieder der Kommission sind. Dillmann übersetzt in seinem Kommentar: der den Norden hindehnt über Leeres, und spricht in seiner Erklärung vom Wunder des freien Schwebens über dem Leeren, und Zöckler übersetzt: der den Nordhimmel ausspannt über Leeren.
- 29, 4. „Reife — hat L. nicht. Ob dafür Höhe, Mittag, Sommer?“ Doch drückt in der Reife meines Lebens wenigstens den Sinn richtig aus, und das Adjektiv reif ist lutherisch. Erwogen wurde auch, choreph mit Herbst zu übersetzen, aber davon abgestanden, weil Herbst zwar lutherisch ist (vgl. Sir. 24, 37.), aber die Bibel eigentlich nur zwei Jahreszeiten kennt, kajiz und choreph, Sommer und Winter. Wenn aber Zehle vorschlägt Sommer, so wäre das die Übersetzung von kajiz, welches gerade das Gegenteil von choreph ist, Höhe oder Mittag dagegen würden ein anderes Bild in den Text hereinbringen.
- 33, 23. „eintreten für jemand — hat L. nicht“. Zur Beurteilung des Ausdrucks für ihn als Mittler eintritt, anstatt des lutherischen für ihn redet (beziehungsweise der früheren Übersetzung Luthers: würde ihn vertreten) möge in die Wagschale gelegt werden, daß man den biblisch-theologisch wichtigen, dem hebräischen meliz entsprechenden Ausdruck Mittler in dieser Stelle anwenden, und doch auch nicht sagen wollte: ein Engel, ein Mittler oder: ein Mittler-Engel, sondern: ein Engel als Mittler. Unter dieser Voraussetzung betrachtete man im Vergleich mit andern ebenfalls erwogenen oder auch vorgeschlagenen Ausdrücken den bei der Abstimmung angenommenen für ihn eintritt als den besten.

- 38, 2. 42, 3. „Ratſchluß — hat L. nicht. Die meiſten Überſetzungen behalten Luthers Rat“. Wir hielten die Faſſung: Wer iſt der, der den Rat verdunkelt? nicht für deutlich genug. Luther, der 42, 3. überſetzt: der ſeinen Rat meint zu verbergen, hätte vielleicht, wenn er Gottes Rat in der Stelle gefunden hätte, geſchrieben: der meinen Rat verdunkelt. Wir wollten uns dieſe Freiheit nicht erlauben, und hielten die Einführung des Wortes Ratſchluß in die Lutherbibel für einen Gewinn, wie denn auch in Folge dieſer Änderung in mehreren über die Probekibel eingegangenen Gutachten zu Jeſ. 25, 1. beantragt wurde: deine Ratſchlüſſe ſtatt: deine Vornehmen.
- 39, 13. „fromm — braucht L. in der Bibel nur von Gott und Menſchen“. Man wollte, da chasida, Storch, wörtlich der fromme heißt, und dieſe Etymologie des Wortes für den Zuſammenhang, für die Vergleichung des Storchs mit dem gegen ſeine Jungen unbarmherzigen Strauß von Bedeutung iſt, den Begriff fromm nicht verloren gehen laſſen, und denſelben auch nicht etwa in einer Anmerkung, ſondern in der Überſetzung ſelbſt ausdrücken. Daß aber der Gebrauch dieſes Ausdrucks von einem Tier nicht in die Lutherbibel paſſe, kann man nicht ſagen; denn dieſer Gebrauch iſt durch den Vorgang der hebräiſchen Sprache ſelbſt gerade in dieſem Falle geheiligt, unſer Volk kennt ihn bekanntlich wohl, und der Luthersprache iſt er um ſo angemessener, weil für Luther dieſes Wort einen weiteren Begriff hat als den der Religioſität.
- Pſ. 9, 17. „Zwiſchenspiel — hat L. nicht; warum nicht Saitenspiel?“ Von Saitenspiel ſteht im Texte nichts, ſondern nur von Spiel. Letzteres aber hielt man nicht für verſtändlich; dagegen wiſſen die Beſucher der kirchlichen Gottesdienſte ſehr wohl, was unter einem Zwiſchenspiel zu verſtehen iſt.
- 122, 7. „innerhalb — hat L. nicht; warum nicht in deinen Mauern?“ Meine Antwort kann ich nicht im Namen der Kommiſſion geben, ſondern nur im Namen der Redaktion, da dieſe Stelle erſt nach dem Schluß der Sitzungen

zwischen Frommann und mir zur Sprache gekommen ist. Luther hat nämlich inwendig deinen Mauern, während die Cansteinsche Ausgabe inwendig in deinen Mauern gesetzt hat, was keinen klaren und richtigen Gedanken giebt. Vielmehr aber muß inwendig bei Luther eine Präposition sein s. v. a. unser jetziges innerhalb und da dieses Wort für das lutherische inwendig Neh. 5, 18. in unseren Bibelausgaben bereits eingeführt ist, so nahmen wir keinen Anstand, es hier gleichfalls zu setzen; vgl. auch Luthers lateinischen Kommentar zu den Stufenpsalmen, wo Luther die auf LXX sich gründende Vulgata-Übersetzung in virtute tua verbessert durch intra muros tuos. Warum aber übersetzte Luther nicht: in deinen Mauern, wie ihm ja so nahe gelegen wäre, besonders da Hieronymus in seiner aus dem Hebräischen gefertigten Übersetzung, die Luther neben der Übersetzung der Vulgata (vgl. das Vorwort zu meiner Ausgabe der Psalmen) sehr wohl kannte, in muris tuis hat? Aber Luther wollte hier wohl das hebräische chel (vgl. hierüber das zu 2 Sam. 20, 15. Gesagte) genauer bezeichnen, er wählte den Ausdruck inwendig innerhalb, damit man nicht an die Hauptmauer allein denke, sondern an die Befestigungswerke überhaupt oder geradezu an den eigentlichen Zwinger d. h. an den Platz zwischen beiden Mauern. In seinem Kommentar zu den Stufenpsalmen findet sich hierüber nichts, da Luther bei diesem Vers nur überhaupt von dem Zustande der Kirche und des Staates, der concordia ecclesiae sowohl, als der pax politica spricht.

- 141, 2. „Warum so unlutherisch geändert?“ Das Cansteinsche meiner Hände Aufheben ist offenbar nicht gut, weil die Hände eigentlich nicht aufheben, sondern aufgehoben werden; erträglicher wäre allerdings die Umstellung: das Aufheben meiner Hände. Luther hat seit 1531 meine Hände aufheben, was aber hart ist, da man als Subjekt um des Parallelismus mit Gebet willen im zweiten Versglied nicht einen Infinitiv, sondern ein Substantiv erwartet; meyn aufheben der Hände, wie

die ersten Ausgaben haben, hat dagegen den Fehler, daß das Pronomen *mein* nach dem Grundtext zu *Hände* gehört und nicht zu *aufheben*, was auch Luther selbst gefühlt haben muß, wenn er diese Übersetzung änderte. Frommann nun schlug vor, *mein Handeaufheben* zu schreiben, und diese Fassung wurde von der Revisionskommission, da noch Gelegenheit vorhanden war, sie derselben vorzulegen, als eine glückliche betrachtet und angenommen. *Hände-Ausbreiten* 1 Kön. 8, 54., auf das Zehle selbst verweist, ist ganz dieselbe Bildung und wird durch die vorangegangene Präposition *von* als ein zusammengesetztes Wort charakterisiert, ob die beiden Bestandteile des Wortes getrennt oder verbunden geschrieben werden.

Epr. 26, 10. „*Stümper* — hat L. nicht. Zür. Bibel: *Thoren und Landstreicher* (schon altes Wort). Bar.: *eynen narren.*“ Ich habe diese Stelle in meinem Vorbericht § 12 Nr. 2 den wohl am verschiedensten übersetzten Spruch der ganzen Bibel genannt, konnte es aber des Raumes wegen und weil der Bericht nicht bloß für theologisch und philologisch gebildete Leser, sondern für jedermann bestimmt ist, nicht weiter ausführen. Auch hier will ich nur hinweisen auf die vom masoretischen Texte abweichenden und unter sich wieder verschiedenen Texte, welche der Übersetzung der LXX und der Vulgata zu Grunde liegen, welche aber darin übereinstimmen, daß statt *Oberim* von den Übersetzern gelesen wurde *aabratham*, und zugleich führe ich die Übersetzung an, welche Zöckler giebt nach Ewald: *Ein Schütze, der alles verwundet, und wer einen Narren dingt, und wer Wanderer (Vorübergehende) dingt (sind gleich), und im Gegensatz dagegen die Übersetzung von Delitzsch (wobei das erste Vesocher punktiert ist: Usechar): Vieles bringt aus sich hervor alles, aber des Thoren Lohn und Lohnherr fahren dahin. Bei solcher Unsicherheit der Lesart, der Übersetzung und der Erklärung konnte die Revisionskommission nichts anderes thun als die Stelle belassen, besonders auch in Betracht, daß der Spruch, wie Luther ihn übersetzt, durchaus nichts anstößiges enthält,*

sondern, um den Ausdruck von Delitzsch in seinem Kommentar zu gebrauchen, ein des Spruchbuchs würdiger ist. Dr. Frommann dagegen hat bei der Redaktion Hümpfer in Stümper verwandelt, und einen Grund dieser Änderung entgegenzutreten, hatte ich meinerseits durchaus nicht; denn ich glaube, daß Stümper für uns ganz dasselbe ist, was Luther unter Hümpfer versteht. Wollte man dagegen die von Jehle vorgeschlagene Variante einen Narren vorziehen, so könnte man auch den guten Meister nicht mehr brauchen, und müßte statt der ganzen spätern Übersetzung Luthers, welche die Stelle speziell auf das Handwerk bezieht, die frühere Übersetzung Luthers aufnehmen: „Ein Erfahrener richtet allerlei wohl aus, aber wer einen Narren dingt, der dingt Unachtsame“. Der Ausdruck Thor statt Narr dagegen wäre deswegen nicht zu empfehlen, weil L. in den vorgegangenen und in den folgenden Versen kesil mit Narr übersetzt, Landstreicher aber ist nicht die Übersetzung von kesil sondern von oberim.

30, 8. „bescheiden — warum nicht ändern?“ Ich füge hier zu dem, was ich in meinem Vorbericht § 12 Nr. 3 bemerkt habe, noch folgendes bei. Die Revisionskommission hat den Antrag, bescheiden zu schreiben, aus dem Grunde abgelehnt, weil der Spruch ein sehr bekannter ist und man nicht sagen kann, daß der Sinn des Grundtextes durch die Bedeutung, welche das Wort bescheiden in unserer heutigen Sprache hat, beeinträchtigt werde. Dr. Frommann wollte aus sprachlichen Gründen bescheiden setzen; ich hielt es aber für meine Pflicht, ihm von dem Standpunkt, welchen die Revisionskommission eingenommen hat, wenigstens Kenntniss zu geben, und Frommann hat dann aus Rücksicht auf den Kommissionsbeschluß die Änderung zurückgezogen. Ob die Revisionskommission ihre Bedenken aufgegeben hätte, wenn der von Seiten des sprachlichen Revidenten kommende Antrag ihr noch hätte vorgelegt werden können, weiß ich nicht, auf jeden Fall aber ist anzunehmen, daß bei der dritten Lesung eine erneute sowohl das sachliche als das sprachliche Moment berücksichtigende Erwägung stattfinden werde.

- 30, 15. „Blutegel — hat L. nicht; daher Blut in Klammern zu setzen“. Luther hat die Eigel, was wegen Unverständlichkeit nicht wieder hergestellt werden konnte die Cansteinische Ausgabe hat der Zgel, wodurch der Gedanke an ein ganz anderes Tier nahe gelegt wird. Die Revisionskommission setzte Blutegel, da kein Zweifel sein kann (vgl. LXX und Vulgata), daß Luther dieses Tier gemeint hat; sie setzte nicht dafür Blutsaugerin, weil die Beziehung der aluka auf einen weiblichen Dämon und damit die Loslösung dieses Begriffes von dem des Blutegels nicht sicher ist, sie ließ aber den Artikel weg, weil der Ausdruck auf jeden Fall etwas symbolisches hat, indem, wie Delitzsch in seinem Kommentar sich ausdrückt, der Blutegel hier freilich nicht in naturgeschichtlichem Sinne, sondern als die leibhaftige Gier gemeint und zu einer Person, einem Einzelwesen gemacht ist. Einen sachlichen Grund hätte somit die Einklammerung des Wortes Blut durchaus nicht und könnte nur dann zugelassen werden, wenn man von dem Grundsatz ausginge alles, was bei Luther nicht steht, in Klammern zu setzen, wobei aber gedruckt werden müßte: Die (Blut) Eigel.
- 30, 15. „Windhund — hat L. nicht“. Die Änderung geschah im Interesse der Deutlichkeit, und ich bemerke noch, daß ich von einem hochachtbaren Mitgliede der württembergischen Geistlichkeit gebeten wurde, auf Änderung des Wortes Wind hinzuwirken, weil diese Stelle zu unanständigen Reden mißbraucht werde. Diese Änderung ist auch ganz ähnlich der Verwandlung des lutherischen Maul in Maulesel, obschon der letztere Ausdruck allerdings in einer Stelle, nämlich Hes. 27, 14. bei Luther vorkommt.
- 31, 6. „am Umkommen sein — hat L. nicht; entweder nicht ändern oder: den Elenden, Kraftlosen, Verschmachtenden“. Geändert wurde die Stelle, weil das lutherische umkommen sollen zu speziell auf zum Tod verurteilte Missethäter hinweist; doch wollte man das Wort umkommen beibehalten, teils weil dasselbe an sich sehr passend ist (vgl. auch Hiob 31, 19.), teils weil es beson-

ders im Andenken an den Marc. 15, 23. erzählten Vorgang nicht in unserem Sinne lag, die Beziehung der Stelle auf Missethäter ganz auszuschließen.

Prediger 1, 17. 2, 12. „Tollheit — hat L. nicht, er giebt 10, 13. sichluth mit Narrheit“. Luther hat aber 2, 19. toll für sachal, und Tollheit findet sich 2, 12. in den Ausgaben von 1524 und 25 statt der späteren Übersetzung Klugheit. Bindseil behauptet zwar, daß Klugheit die Übersetzung von holeloth sei, allein das ist an sich selbst wenig wahrscheinlich, vielmehr ist sichluth der verschiedenen Schreibung dieses Wortes gemäß (vgl. 1, 17.) das in der Bedeutung zwischen Thorheit und Klugheit schwankende Wort. So hat Luther 2, 3. in der Ausgabe von 1524 übersetzt: zu begreifen die Klugheit; 1534: daß ich klug würde; 1541: daß ich ergriffe, was Thorheit ist, und in seinem Kommentar zum ecclesiastes sagt er zu dieser Stelle: ut comprehenderem prudentiam vel stultitiam, nam Hebräa dictio ambigua est. Wenn er also 2, 12. die frühere Übersetzung Weisheit und Tollheit und Thorheit später geändert hat in Weisheit und Klugheit und Thorheit, so ist nicht anzunehmen, daß er, wie Bindseil meint, den Begriff der Klugheit in holeloth gefunden hat, obgleich dieses das zweite nomen ist, sondern Luther übersetzte sichluth mit Klugheit, setzte aber die Klugheit als zweites nomen, um Weisheit und Klugheit beisammen zu haben. Übrigens sei noch bemerkt, daß die Revisionskommission, da einmal 1, 17. und 2, 12. eine Änderung stattfinden mußte, für holeloth den stärkeren Ausdruck Tollheit und für sichluth Thorheit zu setzen angemessen erachtete.

3, 18. „an sich selbst — ob lutherisch? Starke: sich selbst gelassen, vgl. Spr. 29, 15.“ Allerdings hat der Ausdruck der Prohebibel etwas wissenschaftliches, aber er ist eine getreue Übersetzung und ist für das Volk immerhin verständlicher als wie Zöckler übersetzt: sie für sich. Aus Spr. 29, 15. aber die Übersetzung eines andern Textes einzutragen, wäre nicht rätlich.

- 4, 9. Es ist dankenswert, daß Zehle auf die durch Setzung von 3 den n entstandene Häufung aufmerksam macht.
- 7, 26. „des — ist unlutherisch; dafür: welcher, vgl. Mark. 7, 25.“ Der Grund zur Änderung von welches, weil dasselbe hier Genitiv ist und der Gleichlaut mit dem Nominativ nach dem Zusammenhang etwas störendes hat, wird von Zehle durch seinen Gegenvorschlag anerkannt. Die Einwendung aber begreife ich nicht, da gegen den relativischen Gebrauch von der sich gewiß nichts einwenden läßt und des unserem heutigen dessen gerade lutherisch ist, vgl. Pred. 10, 16. Daß aber das Relativ der auch nach vorangegangenem solcher stehen kann, beweist Hebr. 7, 26.
- 10, 5. „gleich als ein Versehen?“ Die Fassung der Probebibel gleich einem Versehen ist besser als die von Zehle vorgeschlagene, weil im Texte eine Unregelmäßigkeit der göttlichen Weltordnung geschildert wird, unter dem Gewaltigen aber nicht Gott selbst zu verstehen ist, sondern ein menschlicher Herrscher und also gesagt werden soll, daß die göttliche Fügung eine Ähnlichkeit habe mit einem von einem irdischen Gewalthaber ausgegangenen d. h. durch einen Regierungsakt begangenen Fehler, nicht aber, daß sie selbst ein Versehen sei.
- 10, 19. „um zu lachen — warum nicht zum Lachen oder bloß: zu lachen, wie die Bar. hat“. Der lutherische Ausdruck zum Lachen wurde geändert, weil derselbe nach unserem Sprachgebrauch leicht mißverstanden werden könnte, als seien die Mahlzeiten der Leichtsinrigen belachenswert um zu lachen drückt aber noch deutlicher als das bloße zu lachen den Zweck aus, den diese Mahlzeiten haben, im Gegensatz zu B. 17, wo gesagt wird, daß man zur Stärke und nicht zur Lust essen soll.
- Hohes Lied 1, 11. „Pünktlein, Punkt — hat L. nicht“. Ich verstehe das so, daß Luther das Wort Punkt nicht im Sinn einer Zierrat gebraucht; denn daß er dasselbe im grammatischen Sinn vielfach gebraucht haben muß, ist klar; vgl. auch Erl. Ausgabe Bd. 37 pag. 264. In

unserer Stelle hat die Revisionskommission Böcklein be-
lassen, obgleich Pünktlein vorgeschlagen wurde. Da
nun aber Dr. Frommann 1 Kön. 7, 31. den Luther-
Ausdruck Bockeln in Buckeln verwandelte, so trat da-
durch ein novum ein, Bücklein schien nicht anzugehen
und Buckeln wäre nicht anständig für eine Zierrat (das
von Zehle empfohlene Höcker hätte freilich vor Buckeln
nichts voraus). Frommann selbst schlug Punkte oder
Tupfen vor und so wurde denn Pünktlein gesetzt in
der Annahme, daß dieser Vorschlag bei der Abstimmung
durchgegangen wäre, wenn man gewußt hätte, daß Böck-
lein nicht bleiben könne.

- 1, 14. 4, 13. „Cyperblume — hat L. nicht; leichtere Änderung:
Kophertraube“. Cyper ist aus 4, 13. genommen. Vor-
geschlagen war zu 1, 14. sowohl Cypertraube als Cyper-
blume, wobei der erstere Vorschlag den Wortlaut des
Grundtextes für sich hatte, der andere aber davon aus-
ging, daß hier nicht eine Traube im gewöhnlichen Sinne
des Wortes gemeint ist, sondern vielmehr eine trauben-
förmige Blume. Man entschied sich nun, um beide Rück-
sichten mit einander zu vereinigen, 1, 14. für die Fassung
eine Traube von Cyperblumen, während 4, 13.,
wo Traube weder im Grundtext noch bei Luther steht,
einfach Cyperblume gesetzt wurde.
- 5, 4. „Kiegelloch — hat L. nicht. Dafür: Fenster oder
Öffnung?“ Man wollte dem Leser eine bestimmte Vor-
stellung davon geben, was unter dem Loch gemeint sei,
und darin liegt schon, daß man den ebenfalls unbestimmten
Ausdruck Öffnung nicht brauchen konnte. Fenster
aber wurde nicht gesetzt, weil man von der Annahme
ausging, daß eben nicht das Fenster gemeint sei, sondern
ein an der Thüre selbst befindliches Loch, durch welches man
den Kiegel mit der Hand auch von außen herein zurückschieben
konnte. Deshalb wurde in erster Lesung Loch an der Thür
und in zweiter das bestimmtere Kiegelloch gesetzt.
- 5, 6. außer sich sein — hat L. nicht“. Es lag auch ein
anderer Luther näher stehender Antrag vor: meine

Seele war mir herausgegangen bei seinem Wort, indem man vor allem andeuten wollte, daß die Ekstase der Sulamith nicht jetzt erst angefangen habe, sondern schon die ganze Scene von V. 2 an als eine, die sich nicht wirklich zugetragen hat, zu denken sei; es wurde aber die deutlichere Fassung vorgezogen: meine Seele war außer sich, als er redete, indem man den Ausdruck außer sich sein in der Lutherbibel gebrauchen zu dürfen glaubte mit Rücksicht auf die Wendungen Ap.: Gesch. 12, 11.: Da Petrus zu sich selber kam, und 2 Kor. 12, 2.: ist er außer dem Leibe gewesen. Was die von Zehle vorgeschlagenen Fassungen betrifft, so ist die erste „mein Herz war bewegt“ zu schwach, die zweite „ich kam, war von Sinnen“ zu stark. Der 1 Mos. 35, 19. aber gebrauchte Ausdruck „die Seele geht aus“, wäre nur dann anzuwenden, wenn man Sulamith wollte sagen lassen, sie sei fast gestorben.

Jes. 2, 22. „für was ist er zu achten — ob lutherisch? De Wette, Stier, Zür. B.: geachtet. Warum nicht Bar.: wofür wird er gehalten?“ Luther bezieht die Stelle nach der Vulgata auf Christus; vgl. Scholia in Esaiam: Vos igitur timete Christum — — — habet spiritum in naribus i. e. est potens in ira. Die richtige Sinn ist aber vielmehr: Höret auf, euer Vertrauen auf den Menschen zu setzen, ob er gleich durch Gottes Gnade eine Zeit lang lebt; denn der Lebensodem kann ihm auf einmal wieder entzogen werden. Was aber die von Zehle aufgeworfenen Fragen betrifft, so könnte allerdings auch gesetzt werden: wofür, doch bereitet das dem Grundtext entsprechende Neutrum was, ähnlich wie Ps. 8, 5., immerhin besser auf die Antwort vor: für etwas geringes; das „achten“ des Lutherischen Textes mit dem früheren halten zu vertauschen, hatte man keine Veranlassung; zu achten endlich ist gewiß besser als geachtet, denn es handelt sich nicht darum, welcher Wert dem Menschen zugeschrieben wird, sondern welchen er in der That hat. (Schluß folgt.)

Berichtigungen zu Heft 2.

I.

Die Lutheranität der Probebibel.¹

Zu 1 Mos. 19, 5. Fodern hat L. 2 Mos. 8, 8., wenn hier nicht ein Druckfehler vorliegt, wie sich solche nach dem Zeugnis von Mönckeberg und Frommann oft durch alle Lutherausgaben hindurchziehen.

Zu 3 Mos. 26, 31. L. hat Heiligtümer Hesek. 21, 2. (7.)

Zu 2 Sam. 23, 5. L. hat Begehren Eith. 7, 3. (fehlt bei Dieß).

Zu 1 Kg. 8, 23. L. hat auch unten z. B. 1 Mos. 6, 16. Hunden wird Jes. 7, 11. nicht (nach dem Schwäb.) - hie unten sein.

Musgefallen ist (vgl. Jes. 51, 6.): „Hiob 6, 21. vgl. Jes. 41, 11. f.: sie sollen werden als nichts.“

Zu Eph. 3, 19. Schott hat unrecht.

Fehle.

II.

Die beiden kleinen Artikel über „Salomos Alter bei der Thronbesteigung“ und „zur Einteilung des Vaterunfers“ hätten als „Kleinigkeiten 16. 17.“ bezeichnet sein sollen. Ebendasselbst

Seite 161 Zeile 7 lies „eben“ statt „aber“,

„ „ „ 12 „ „Mt.“ „ „Nr.“

„ „ letzte Z. „ I. S. 10 ff.

¹ Weitere Nachträge konnten Raum mangels wegen keine Aufnahme finden. D. Red.



Über den Artikel von Dehle „Die Lutheranität der Probebibel“ in Heft 2 dieser Zeitschrift.

Erwiderung von Dr. Schröder.

(Schluß.)

- 5, 1. Geliebter — warum nicht Freund? — Unter dem Better, wie Luther nach der Vulgata dod übersetzt, hat er Christus verstanden; vgl. seine Erklärung in den 1532 zum ersten und 1534 zum zweitenmal herausgegebenen Scholien: *Vocat Christum patrualem; fuit enim et Esaias de tribu Juda.* Inwiefern die Parabel des Jesaja eine Parabel Christi sei, darüber erklärt sich Luther nicht, er kann aber wohl diese Bezeichnung in Beziehung gesetzt haben zu der großen Ähnlichkeit, welche sich zwischen der Parabel des Jesaja und der Parabel Christi Marc. 12, 1 ff. findet, und die erstere deswegen für eine Parabel Christi gehalten haben, weil sie dem Jesaja vom h. Geist als eine Vorausnahme der Parabel Christi eingegeben worden sei. Doch hat Luther, wenigstens früher, unter dem jedid ebenfalls Christus verstanden; dies erhellt sowohl daraus, daß er dieses Wort in der 1532 erschienenen Übersetzung der Propheten auch mit Better wiedergibt, als aus seiner Erklärung in seinen Scholien zu 1^b: *Sententia igitur est, Christus habet vineam suam in tuto loco.* Ob aber die schon im Jahr 1534 in die erste Ausgabe der ganzen Bibel hereingekommene Übersetzung von jedid mit Lieber bloß einen philologischen Grund hat oder eine Beziehung des jedid auf Gott andeutet, läßt sich nicht ermitteln. Die Revisionskommission nun ging von der Annahme aus, daß dod von Jehovah gebraucht nicht Better heißen könne,

und dann, daß der jedid und dod dieselbe Person bezeichne, nämlich Jehovah. So wurde denn beschlossen: meinem Lieben singen, ein Lied meines Geliebten, wobei auf dreierlei zu merken ist: auf die Vorrückung des Wortes singen, auf die Setzung eines Kommas nach diesem Wort und auf die Ersetzung des Wortes Better durch Geliebter. Damit komme ich zu der Antwort auf die Frage Zehle's, warum nicht Freund gesetzt worden sei. Es wurde Geliebter vorgezogen, nicht bloß um den Gleichklang zwischen jedid und dod um seiner Schönheit willen beizubehalten, sondern auch um es dadurch näher zu legen, daß unter beiden Benennungen dieselbe Person zu verstehen sei, was bei der Wahl des abweichenden Ausdrucks Freund nicht so nahe liegen würde, auch abgesehen davon, daß Freund in der Luthersprache und in der heutigen Volkssprache sogar, wie Better auch Verwandter bedeuten kann.

- 16, 4. „ist das für zu tilgen, vgl. Weish. 10, 17.“ Luther faßt 16, 3. und 4. als ironische Anrede an Moab auf, vgl. die Handglosse zu dem Worte Schirm: „Ja hinter sich, Er spottet ihr also.“ Die Kommission, welche diese Verse als eine Anrede der um Schutz flehenden Moabiter an Juda gefaßt hat, wollte in die ihr zunächst vorgeschlagene Übersetzung: sei du Moab ein Schirm der Deutlichkeit wegen noch die Präposition für hineinsetzen, damit Moab nicht als Vokativ gefaßt wird.
- 19, 13. „deiner — es muß seiner heißen.“ Allerdings; deiner beruht auf einem Druck- oder Schreibfehler.
- 19, 15. „ausrichten — warum nicht auch im Deutschen das Wortspiel“? In der Übersetzung Luthers ist es unklar, ob Haupt oder Schwanz, Ast oder Stumpf (Luther selbst schreibt strumpff, wie auch 1 Sam. 5, 4.) Subjekt ist oder, wie in LXX und Vulgata. Objekt, ob also die Volkshäupter, welche wenigstens in erster Linie gemeint sind, die Bezeugenden sind oder die Gezeugten. Die Scholien enthalten nur die kurze Erklärung: Et magistratus subditis et doctores discipulis carebunt, was heißen muß:

die obrigkeitlichen Personen werden in Ägypten keine Unterthanen und die Lehrer keine Schüler mehr haben. Luther versteht also unter dem Haupt die Obrigkeit und unter dem Schwanz die Lehrer, und er wurde dazu ohne Zweifel durch die Parallele 9, 15. veranlaßt, wo er zur Erklärung, warum die Propheten der Schwanz genannt werden, ganz gut sagt: *Debebant esse caput et ducere populum, verum cauda sunt et ipsi ducuntur.* Über die Bedeutung von Ast und Stumpf spricht sich Luther nicht aus. Für die Erklärung der deutschen Übersetzung bietet sich nun eine doppelte Möglichkeit: 1. In Ägypten ist nichts mehr vorhanden, wodurch obrigkeitliche Personen und Lehrer, überhaupt geistig bedeutende Persönlichkeiten gezeugt, d. h. als solche hervorgebracht werden; vgl. Sach. 9, 17.: „Korn, das Jünglinge, und Most, der Jungfrauen zeuget“, was Luther durch die Glosse erklärt: „das Evangelium ist ein solch Wort, das nicht Kinder zeuget ..., sondern ... junge Gefellen und Jungfrauen zur Ehe tüchtig, d. i. zu lehren und andere geistliche Kinder zu zeugen!“ Eine ähnliche Erklärung ist mir für unsere Stelle wegen des Ausdrucks zeugen die wahrscheinlichste, und es würde sich damit die Angabe des Inhalts in den Scholien leicht vereinigen lassen, weil rechte obrigkeitliche Personen und Lehrer eben die Kraft haben müssen, selbst rechte Unterthanen und tüchtige Schüler zu zeugen. 2. Wenn man Haupt und Schwanz, Ast und Stumpf bei Luther zum Subjekt macht, wobei man dann genötigt ist, zeugen = zu Stande bringen zu nehmen, müßte als Sinn Luthers gefaßt werden: in Ägypten wird von niemand mehr etwas tüchtiges geleistet werden, und die Änderungen der Kommission, kein Werk statt nichts, ausrichten statt zeugen, wären dann nur eine Verdeutlichung; darin läge aber jedenfalls auch ihre Rechtfertigung. Zehle verlangt nun den Ausdruck: ein Werk wirken, wie Joh. 6, 28. 9, 4.; allein in letzteren Stellen steht der Ausdruck *εργαζεσθαι*, nicht *ποιειν*, das dem hebräischen *asah* mehr entspricht, und wie wenig Luther sonst die Übersetzung: ein Werk wirken für

nötig oder zweckmäßig erachtet hat, darüber vgl. 2 Mos. 18, 20. 1 Kön. 13, 11. Dazu kommt, daß ausdrücken in unserer Stelle viel deutlicher ist als wirken, indem das letztere nicht so klar darauf hinweisen würde, daß Haupt und Schwanz Subjekt sei, und daß unter diesen Ausdrücken Personen verstanden werden müssen. Anders würde es sich dagegen verhalten, wenn man die Konstruktion von Delitzsch zu Grunde legen würde, welcher in seinem Kommentar übersetzt: „Und nicht geschieht von Ägypten ein Werk, welches wirkte, von Haupt und Schweif, Palmzweig und Binse.“ Hier ist Haupt u. s. w. in Apposition zu Ägypten gestellt, das Relativ ist als Subjekt gefaßt, und wirkte ist so viel als wirksam wäre.

- 29, 6. „Heimsuchung geschehen — hat L. nicht, vollends ohne Artikel. Dafür: wird ein Tag, eine Zeit der Heimsuchung kommen; oder mit der Zür. B. näher bei Luther: sie werden vom HErrn Zebaoth heimgesucht werden.“ Nach Luther wird B. 6 die über Jerusalem ergehende strafende Heimsuchung Gottes geschildert, und erst B. 7, mit welchem Luther einen neuen Absatz beginnt, bezieht er auf das Gericht über die Feinde, (vgl. die Randglosse zu B. 7: *Propheta minatur Romanis*, und in den Scholien redet Luther zugleich vom Kampf des römischen Heidentums gegen die christliche Kirche). Nach der Fassung der Revisionskommission soll schon B. 6 das über die Feinde ergehende Gericht geschildert werden, weshalb im Anfang von B. 7 das *Aber* und *Und* verwandelt worden ist. Das hebräische *thippaked* ist nach dem Vorgang der LXX impersonell gefaßt, und bei dieser Konstruktion wird wohl, da die ganz wörtliche Übersetzung: es wird heimgesucht werden wegen Undeutlichkeit nicht angeht, die Fassung: es wird Heimsuchung geschehen zunächst sich darbieten und keinem begründeten Tadel unterliegen. Ist man aber mit der impersonellen Fassung nicht einverstanden, so könnte man allerdings, wenn man die Menge der Feinde zum Subjekt macht, mit der Zürch. B. auch den auf die Feinde selbst sich beziehenden Plural setzen. Doch

muß derjenige, der diese Konstruktion etwa für sich annimmt, auch damit rechnen, daß eine entgegenstehende Erklärung Jerusalem zum Subjekt macht, wie Luther, nur mit dem wesentlichen Unterschiede, daß sie in diesem Verse den Sinn findet, Jerusalem werde von Gott in Gnaden heimgesucht werden durch Bestrafung ihrer Feinde, während die Frage, ob Jerusalem angeredet werde oder von ihr in der dritten Person die Rede sei, für den Sinn keine Bedeutung hat.

51, 6. Indem ich es hier dahingestellt sein lasse, ob im Nu oder in einem Nu, wie Zehle vorschlägt, das bessere sei, will ich nur gegen die Behauptung Verwahrung einlegen, daß die wörtliche Übersetzung wäre: wie Mücken. Wäre es sicher, daß eben der Singular zu den 2 Mos. 8 vorkommenden *chinnim* sei, so wäre freilich das einfachste, wie eine Mücke zu setzen. Aber man kann Luthers Fassung von *chen* = also nicht für unmöglich an dieser Stelle halten, und Delitzsch stellt sich in seinem Kommentar auf Luthers Seite. Über die durch die Weglassung von Luthers Randglossen herbeigeführte Notwendigkeit der Änderung des lutherischen wie das habe ich mich in meinem Vorbericht zur Probebibel § 10 ausgesprochen, und füge hier nur noch die Äußerung Luthers in den Scholien bei: *Haec est δεικτικόν, quasi pilum aut floccum ostendat.*

Jer. 4, 31. „Würger — hat L. nicht; vgl. die Umschreibung Ebr. 11, 28.“ Da aber Luther vor dem Würgen übersetzt hat, so liegt es offenbar viel näher, dafür vor den Würgern zu setzen, als, wie Z. vorschlägt, Totschläger oder sonst ein anderes Wort zu nehmen, was nur eine noch weiter gehende Abweichung von Luther wäre. Hebr. 11, 28. beweist auf keinerlei Weise, daß Luther das Substantiv Würger vermeiden wollte, da die Übersetzung „der die Erstgeburten würgete“, dort einfach dem Grundtext entspricht. Vgl. übrigens auch noch das bekannte Osterlied Luthers „Christ lag in Todesbanden“, wo eine Zeile heißt: „der Würger kann uns nicht rühren.“

- 8, 14. „umkommen lassen — hat L. nicht; dafür: daß wir daselbst untergehen. Denn der HErr wird uns untergehen lassen, vgl. Amos 8, 9.“ Es ist gewiß bloß zufällig, daß Luther das verbum umkommen nicht auch mit dem Hilfszeitwort lassen verbindet. Amos 8, 9. paßt nur untergehen, weil vom Untergang der Sonne die Rede ist; wenn aber in unserer Stelle gesetzt würde: „lasset uns in die festen Städte ziehen, daß wir daselbst untergehen“, so könnte der Leser meinen, es werde hier ein Untergang der Städte selbst angedeutet; darum ist umkommen gewiß besser.
- 17, 7. „dem — ob lutherisch und deutsch? Besser deß vgl. Ps. 33, 12., oder: dessen Zuversicht der Herr ist.“ In Ps. 33, 12. und 144, 15. hat Luther: „des der HErr ein Gott ist“, die Cansteinsche Fassung: „deß der HErr sein Gott ist“ wurde von der Rostocker theologischen Fakultät in ihrem den Eisenacher Verhandlungen vom Jahr 1863 beiliegenden Gutachten als sprachlich inkorrekt bezeichnet, die Revisionskommission ihrerseits wollte die lutherische Fassung, weil sie ihr einen polytheistischen Klang zu haben schien, nicht wiederherstellen, und beschloß die Änderung: des Gott der HErr ist. Zu Jer. 17, 7. wurde im Schoße der Revisionskommission eine Änderung des lutherischen der HErr seine Zuversicht ist nicht beantragt; dagegen wurde eine solche bei der Redaktion von rein sprachlicher Seite aus durch Dr. Frommann angeregt, und nachdem in den zwischen mir und ihm geführten Verhandlungen auch der Vorschlag: „des der HErr seine Zuversicht ist“, wie der andere: „des Zuversicht der HErr ist“ zur Sprache gekommen war, entschied sich Frommann für die Fassung: „dem der HErr seine Zuversicht ist.“
- 43, 13. „Gößentempel — hat L., da aber die Mehrzahl nicht vorkommt, wird es sicherer sein, nach Bar. 6, 18. zu setzen: der Gözen Tempel“. Die Verwandlung des Ausdrucks Kirche in Tempel wird also als gerechtfertigt anerkannt, der Gebrauch des Wortes Tempel in der Mehrzahl ergibt sich, wenn von heidnischen Tempeln die Rede ist,

nicht nur von selbst, sondern es kommt auch der Plural, wie J. selbst anführt, bei Luther ausdrücklich vor; es findet sich ferner das compositum Götzentempel bei Luther nämlich 1 Makk. 10, 84., und dennoch soll man, weil sich keine Stelle nachweisen läßt, wo das Wort Götzentempel im Plural steht, lieber der Götzen Tempel sagen, als Götzentempel. Das heißt doch, die Forderung einer buchstäblichen Lutheranität auf die Spitze treiben! Wie steht es aber mit der Angemessenheit der Übersetzung an dem Grundtext, wenn man einmal das compositum auflöst? Es wäre dann nicht zu übersetzen: „der Götzen Tempel in Ägypten“, sondern „die Tempel der Götzen in Ägypten (der Götter Ägyptens).“

Klagl. 4, 15. Die Schreibung um herirrten ist ein typographisches Versehen: im Protokoll steht: umher irren.

Hes. 1, 7. „Kindersfüße -- L. hat keine Zusammensetzung mit Kind. Bar.: gleich wie oxsen füße.“ Daß Kind weniger zur Zusammensetzung mit Fuß sich eigne, als Ochse, kann unmöglich behauptet werden, es fragt sich vielmehr nur, ob man, wenn eine Rückkehr von der — eine andere hebräische Lesart, nämlich agol, voraussetzenden — späteren Übersetzung Luthers runde Füße zu seiner früheren Übersetzung angezeigt war, nicht einen guten Grund hatte, das Wort egael statt mit Ochse vielmehr mit Kind zu übersetzen; denn da die Revisionskommission für das, was sie in den recipierten Text, beziehungsweise den Luther-Text von 1545 hineinsetzte, sich als verantwortlich im vollen Sinne betrachten mußte, wurde immer der Grundsatz befolgt, eine frühere Lutherlesart nur dann ihrem ganzen Wortlaut nach wieder aufzunehmen, wenn sie sich wirklich exegetisch und sprachlich rechtfertigen läßt. Dagegen war der recipierte Text viel mehr zu schonen, und wir sind nicht in gleichem Grade verantwortlich für das, was wir darin stehen ließen, als für das, was wir hineinsetzten.

23, 41. „Polster — hat L. nicht; warum nicht Bett lassen?“ Darum nicht, weil der Leser in einem Zusammenhang, da von Hurerei und Ehebrecherei die Rede ist, unter Bett sich etwas anderes vorstellt, als ein Polster oder eine Bank.

- 44, 11. „Diener des Hauses — hat L. nicht, sondern im Hause, was 46, 24. geändert ist. Mit de Wette Zür. Bibel brauchts nur Ein Wörtlein: in dem Hause dienen.“ Die Kommission hat in diesem Verse zuerst den Ausdruck Sie sollen aber geändert in Und sollen, weil nicht von einer Vergünstigung, welche den Leviten erteilt wird, sondern von einer über sie verhängten Strafe die Rede ist, sie hat ferner das erste dienen, das die Cansteinsche Ausgabe unberechtigter Weise weggelassen hat, das aber bei Luther steht, in den Text wieder hineingesetzt, sie hat statt an den Ämtern, den Thüren übersetzt: als Hüter an den Thüren, sie hat statt dem Hause dienen geschrieben als Diener des Hauses, und endlich vor den Priestern verwandelt in vor den Leuten. Es scheint, daß J. nur die vierte dieser Änderungen angreift, nämlich den Ausdruck als Diener des Hauses. Das Wort dienen wurde hier der besseren Konstruktion wegen in das Substantiv Diener verwandelt, weil das erste mescharethim durch den Infinitiv wiedergegeben ist (was wohl auch die Veranlassung dazu gegeben hat, daß das erste Dienen in der Cansteinschen Ausgabe weggelassen wurde). Übrigens ist die Übersetzung Luthers dem Hause dienen an sich selbst richtiger, als die von J. vorgeschlagene in dem Hause dienen, und für den Sinn wäre die letztere dem Zusammenhang nach störend, indem dadurch der Unterschied zwischen den Priestern und den Leviten verwischt würde; denn nur die Priester dürfen im Hause wie im innern Vorhof dienen, d. h. den Gottesdienst verrichten (V. 15—17.) Dagegen könne man 46, 24. den von Luther selbst gebrauchten Ausdruck Diener im Hause = Diener des Hauses, wie Luther auch sonst die Konstruktion mit der Präposition in der Konstruktion mit dem Genitiv häufig vorzieht, wohl stehen lassen, wenn nicht hier das Mißverständnis nahe läge, daß das Kochen der Opfer im Hause zu geschehen habe.
- Hosea 6, 4. „Der Tau — vergeht hat L. nicht. Dafür: der früh morgens weg ist, vgl. 2 Mos. 16, 14.“ Das Participium holech kann nicht übersetzt werden: der weg ist;

es müßte vielmehr heißen: der geht oder weggeht, und da ist vergeht doch der Sache entsprechender.

Joel 2, 6. „bleich werden — hat L. in der Bibel nicht; dafür: werden erblaffen“. Da das Wort bleich im Luthertext steht und ganz passend ist, hat man keinen Grund ein anderes Wort dafür zu setzen, dagegen kann man bleich werden so gut sagen als bleich sein. Eher wäre es gerechtfertigt, aus der Parallelstelle Nahum 2, 11. den Ausdruck bleich sehen herüber zu nehmen, doch schien es nur nötig zu sein, aus beiden Stellen die Worte wie die Töpfe, beziehungsweise wie ein Topf zu entfernen.

Amos 4, 11. „Nach Hopf hat L. feret“. Allerdings hat Luther zweimal in diesem Verse feret; daß das erste feret Imperfektum ist, erkennt man auch ohne Vergleichung des Grundtextes, das zweite feret kann aber nach Luthers Sprache ebenfalls Imperfektum sein, und daß es, sowie beferet B. 6—10, Imperfektum ist, zeigt Grundtext und Vulgata; vgl. was ich über die richtige Sekzung der Deklinationen- und Konjugationsformen in § 4 meines Vorberichts gesagt habe.

6, 10. „Der ihn verbrennen will — der ihn bestatten soll.“ Es ist aber hier vom Verbrennen der Leichname und dem nachfolgenden Hinaustragen der Gebeine zur Bestattung die Rede, und es wäre nicht zu billigen, wenn man diesen charakteristischen Zug verwischen wollte, besonders da diese Stelle eine archäologische Bedeutung hat. Man darf freilich nicht daraus schließen, daß die Verbrennung der Toten zur Zeit des Amos Sitte gewesen sei, sondern dieselbe wird hier wohl als eine durch die große Zahl der Toten herbeigeführte, von der gewöhnlichen Sitte abweichende Art der Bestattung dargestellt, wie auch 1 Sam. 31, 12. das Verbrennen der Leichname Sauls und seiner Söhne als eine Ausnahme zu betrachten ist. Es fragt sich allerdings, warum Luther den charakteristischen Zug verwischt hat, da er wenigstens in seinen Vorlesungen über den Propheten Amos die Stelle richtig erklärte; vgl. Erl. Ausgabe der lateinischen Werke Luthers XXV p. 449: Tanta erit

miseria, tantae clades, ut pro multitudine mortuorum non supererit spatium sepeliendi cadavera mortuorum, sed in domo cogentur comburere. Dura comminatio, qua eos terret. In der ersten Recension sind p. 351 die deutschen Worte beigefügt: „eyn baurische metaphora von Thecoa“; es ist aber nicht anzunehmen, daß Luther mit dieser Bemerkung die Worte des Hirten von Thecoa als eine starke Übertreibung bezeichnen und somit tadeln wollte, sondern er wollte nur sagen, Amos habe seine prophetische Schilderung den ländlichen Verhältnissen seiner Heimatgemeinde oder auch wirklich daselbst vorgekommenen Beispielen entnommen.

- Habakuk 3, 6. „beben machen — hat L. nicht, sondern bebend machen vgl. Jes. 14, 16., Jer. 50, 34.“ Allerdings hat Luther in letzterer Stelle bebend, aber Jes. 14, 16. hat er: der die Welt zittern und die Königreiche beben machte. In der Probebibel steht freilich: zittern — bebend, was ich nur für einen Druckfehler halten kann.
- 3, 14. „Rute — hat L. nur als Maß in der Mehrzahl.“ Rute ist aber die hier zunächst liegende Übersetzung des hebräischen mattach, eigentlich Stab, vgl. Jes. 9, 3. (4.), und man wäre selbst dann berechtigt, den Plural Ruten hier zu setzen, wenn es richtig wäre, daß Luther das Wort Rute in der Bedeutung eines Züchtigungsmittels sonst nicht in der Mehrzahl gebraucht, denn der Grundtext hat ihm eben sonst keine Veranlassung dazu gegeben. Doch ist Hes. 21, 15.: „wenn er gleich alle Bäume zu Ruten machte“ das Wort Ruten bei Luther ohne Zweifel Plural, während Hiob 9, 34. „seine Ruten“ der Acc. Sing. nach der schwachen Deklinationsform, wie die Vergleichung mit dem Grundtext zeigt, sein muß. Der Vorschlag Fehles aber, statt Ruten Speere oder Geschosse zu setzen, könnte nur angenommen werden, wenn man dem Wort mattach eine andere Bedeutung gäbe. Dasselbe könnte nämlich, wie das verwandte shebaet 2 Sam. 18, 14. Speer heißen, weil der Speer wie ein Stab in der Hand getragen wird, nicht wohl aber Geschöß. Doch müßte

bei Annahme dieser anderen Bedeutung von *mattaeh* auch das Wort *zerfchlugst* mit *durchbohrt est* ersetzt werden, ja es gründet sich die Vermutung, daß *mattaeh* hier Speer bedeute, nur auf die Voraussetzung, daß *nakab* bloß durchbohren heißen könne. Luther hat in seiner Auslegung des Propheten Habakuk vom Jahr 1526 übersetzt: „Du woltest fluchen seinem Scepter mit dem Haupte seiner Flecken.“ *Woltest* ist hier, wie sonst oft z. B. Ps. 12, 8. (vgl. auch *wolte* Ps. 12, 4.) s. v. als *wollest*; denn Luther, der die vorangegangenen Verse auf die ältere israelitische Geschichte bezogen hat, sagt beim Übergang zu B. 14: „Nu fähst er an zu bitten wider den König zu Babylon“. In der Auslegung von 14^a sodann sagt er: „dem Königreich zu Babylon woltest du nicht günstig, sondern ungnädig sein, samt dem Haupt seiner Flecken, das ist, der Stadt Babylon, die das Haupt ist unter allen seinen Städten.“ Indem Luther *nakab* nach der Vulgata mit *fluchen* übersetzt, kann er in *mattaeh*, das er mit *Scepter* in der Einzahl wiedergibt, nur das Objekt des Fluchens finden und versteht darunter das Königreich Babel. Die Fassung von *perasim* — *perasoth* (offenes Land) ist ihm eigentümlich, und so ist ihm dann *rosch*, das Haupt, s. v. a. die Hauptstadt. In die deutsche Bibel ist die Übersetzung mit der Änderung übergegangen: „du woltest fluchen dem Scepter des Hauptes samt seinen Flecken.“ Luther scheint hier das Suffix in *mattav* durch Vorannahme auf *rosch* zu beziehen, wie wenn es hieße: „seinem Scepter, nämlich dem Scepter des Hauptes“ und läßt es deswegen in der Übersetzung weg; dagegen läßt er nach der späteren Fassung den Fluch nicht bloß über die Hauptstadt, sondern auch über die Flecken ergehen, doch ist es möglich, daß er unter *Haupt* später den König von Babel selbst verstanden hat, wo aber das Wort *Flecken* alle dem König unterworfenen Ortschaften bedeuten müßte. Die in der Probebibel gegebene Übersetzung wendet im ganzen Vers in Ähnlichkeit mit den vorangehenden Versen das Präteritum an, das jedoch als prophetisches Präteritum

gefaßt werden kann, sie läßt es frei, ob unter dem Haupt der Scharen das Oberhaupt derselben verstanden oder der Ausdruck als eine Umschreibung der Scharen selbst gefaßt werden will, die beiden Pronomina können auf das Haupt in V. 14 oder auf ein nomen in V. 13 bezogen werden, und der Sinn ist: die Züchtigung, welche die Feinde über uns verhängen wollen, kommt über sie selbst. Dabei wird bemerkt, daß V. 13 insofern ein redaktionelles Versehen stattgefunden hat, als der Beschluß der Revisionskommission dahin gegangen war, die Cansteinsche Lesart des Gottlosen beizubehalten.

Sach. 4, 42. „Schnauzen hat L. nicht. Entweder Schneuzen wie sonst belassen, oder Röhren oder Rinnen“. Wollte ich sagen, Luther habe Schnauzen, nämlich 1 Kön. 7, 49. und 2 Chron. 4, 21., so wäre das zwar buchstäblich richtig, denn daß die bei Bindseil an diesen Stellen stehende Lesart Schnauzen kein Druckfehler ist, davon habe ich mich durch Vergleichung mit einer auf der Stuttgarter Bibliothek befindlichen Originalausgabe vom Jahr 1545 überzeugt. Allein dieser Umstand thut nichts zur Sache, denn die Bedeutung ist die gleiche. Die Hauptsache ist vielmehr, daß das Wort Schneuze als die Übersetzung von *malkachaim* in der Bibel nur in der Bedeutung einer Lichtpuße oder Lichtschneuze, wie es 2 Mos. 37, 23. heißt, vorkommt, und daß Luther, indem er in unserer Stelle *zantharoth* also übersetzt, das Wort in der gleichen Bedeutung gebraucht, was man nicht nur aus den Worten „damit man abbricht“ schließen kann, sondern auch aus seiner Auslegung des Propheten Sacharja vom Jahr 1527 deutlich ersieht; denn Luther sagt hier: „Was die zwei güldenen Schneuzen gewesen sind, weiß ich wahrlich nicht. — — Ich hab's verdeutscht also: zwei Schneuzen, damit man abbricht, allein, daß ich nicht ein Fenster mußte im Text lassen, und habe dem Leuchter Mose nachgeahmt, der auch Schneuzen hatte, und dachte, es wäre fein um der Deutung willen, denn unter den Lehrern müssen auch sein, die das Licht fegen und pußen, daß es nicht verlösche von Unflath, wie in Moses Leuchter bedeutet ist.“ Die neue-

ren Exegeten müssen vielleicht auch mit Luther bekennen: Was die zantharoth gewesen sind, wissen wir eigentlich nicht. Wenn aber die Stelle geändert werden muß, so konnte man das Wort Schneuze nicht wohl belassen, und es lag zunächst, Schnauze dafür zu setzen. Sprachgelehrte mögen über dieses Wort entscheiden. Während bei uns im Schwäbischen Schneuze gar nicht gebraucht wird, sondern nur schneuzen im Sinne von Spr. 30, 33., redet man von der Schnauze eines Gefäßes im Diminutivum: Schnäuzchen, Schnäuzle. Rinnen oder Röhren können die zantharoth auch sein, und so stehen auch diese Ausdrücke zu Gebot, wenn man sich sachlich dafür entscheiden will. Luther selbst bietet uns in seiner Auslegung, welche zeigt, wie sehr er über die Stelle nachgedacht hat, eine Auswahl anderer Ausdrücke für zantharoth, nämlich Schnaußen, Röhren, Nasen, Zeuten, Rinnen. (Überhaupt ist Luthers Auslegung des Sacharja ein sehr interessantes Werk, und läßt uns tiefere Blicke thun in seine Übersetzungsarbeit und die immer geistvollen aber oft auch wunderlichen und vom Sinn des Grundtextes sehr abweichenden Auffassungen, die seiner Übersetzung zu Grunde liegen. So fällt es in den Worten 12, 10.: denn sie werden mich ansehen, welchen jene zerstoehen haben“ vor allem auf, daß Luther im Nebensatz ein anderes Subjekt setzt als im Hauptsatz; das erklärt sich aber nicht bloß aus seiner Ausführung zum Verse selbst, wo Luther sagt: „daß er aber spricht, sie werden mich ansehen, den sie zerstoehen haben, ist nicht geredet, als sollten allein dieselbigen ihn ansehen, die ihn gekreuzigt haben, sondern also: man wird sehen und solches wird auch durchs Evangelium aller Welt verkündigt, für ihre Augen gebildet, wie man mich zerstoehen und gekreuzigt hat“, sondern auch aus seiner Auffassung vom ganzen Kapitel, indem Luther zu 12, 2. sagt: „Jerusalem sind die Apostel und ersten Jünger, die Völker umher sind die Heiden und Juden“. Demnach muß man den Vers 12, 10., in welchen statt des in der Übersetzung von 1527 stehenden diese später das noch deutlichere jene

hereingekommen ist, geradezu so verstehen: sie (die Christen) werden mich ansehen, welchen jene (die Juden) zerstoehen haben. So will denn auch der Prophet das reumütige Sehen nach dem Zerstoehenen als eine Wirkung des über die Bürger zu Jerusalem ausgegossenen Geistes der Gnade und des Gebets darstellen, Luther aber kehrt durch die Setzung von denn statt des richtigen und das Verhältnis zwischen beiden Versgliedern geradezu um, was durch die in seiner Auslegung sich findende, dogmatisch freilich nicht anzufechtende Ausführung illustriert wird: „Man wird mein gedenken durchs Evangelium und im Herzen betrachten, wie ich gelitten habe und gestorben bin; dadurch wird der heilige Geist gegeben werden zur Vergebung der Sünden.“)

9, 17. „blühen machen — hat L. nicht“. Die Übersetzung blühen wird durch Ps. 92, 15. gedeckt, wo im Hebräischen dasselbe Wort steht; über den Gebrauch des Infinitives in Verbindung mit dem Hilfszeitwort machen vgl. zu Habakuk 3, 6., überdies ist diese Konstruktion auch durch Sach. 6, 8., „machen meinen Geist ruhen“, sowie durch die bekannte Bezeichnung Jerobeams als des, der Israel sündigen machte, als gut lutherisch erwiesen. Daß Luther Jes. 55, 10. wachsend machen sagt, worauf J. hinweist, wurde erwogen, aber abgesehen davon, daß Luther dort den Infinitiv nicht setzen konnte wegen des vorhergehenden macht sie fruchtbar, ist ein Unterschied zwischen dem beständig auf der Erde fortgehenden Wachstum und dem nur kurz andauernden Zustand des Blühens der Jünglinge und Jungfrauen. Luther liebt überhaupt die Participia nicht, und setzt gern den Infinitiv statt des im Grundtext stehenden Participiums z. B. Luk. 2, 12. 16. 46., Ap.-Gesch. 1, 11., während Luther im vorangehenden 10. Verse den früher gesetzten Infinitiv später mit Recht durch das Participium ersetzt hat.

Judith 8, 11. „nach Gefallen — hat L. nicht. Dafür: nach Gedünken, vgl. Jer. 16, 12., 18, 12.“ Aber „nach eurem Gefallen“ ist gewiß eine viel näher liegende

Änderung des Luthertextes eures Gefallens, als wenn man dafür ein anderes Wort setzte: nach Gedünken oder nach eurem Gedünken. Und wenn J. sich darauf beruft, daß bei Jeremia die LXX auch *αρεστον* haben, so ist zu erwiedern, daß Luther das Buch Judith nicht aus dem Griechischen, sondern aus dem Lateinischen übersetzt hat (vgl. die Bemerkung über die Bücher Judith und Tobias in § 11 meines Vorberichts), und daß der ganze V. 11 der lutherischen Übersetzung im Griechischen nicht steht, im lateinischen Texte aber steht in *arbitrium vestrum*. Dagegen findet sich allerdings V. 14, wo die Worte seines Gefallens für das lateinische *secundum voluntatem suam* gesetzt sind, in der entsprechenden Wendung des griechischen Textes „er wird eure Stimme erhören, wenn es ihm gefällig ist“, das Wort *αρεστον*, allein gerade hier könnte man das Wort Gedünken nicht brauchen. Bei Anführung von V. 11 gebraucht Luther in einem 1520 gedruckten Sermon von dem Gebet den Ausdruck „nach eurem Willküre“, worauf J. hinweist, und es könnte diese Variante in der Fassung „nach eurer Willkühr“ (vgl. 2 Kor. 9, 7.) immerhin in den Text aufgenommen werden, aber einen triftigen Grund dazu hat man nicht, nachdem Luther offenbar, um den Gegensatz von V. 11 zu V. 14 stärker hervorzuheben, auch V. 11 das Wort Gefallen in der deutschen Bibel gesetzt hat.

12, 12. „unberührt — hat L. nicht, die Änderung ist aber gut.“ Ich füge noch hinzu: Die Änderung paßt auch in die Lutherbibel gut herein; denn wenn berühren lutherisch ist, namentlich gerade in geschlechtlichem Sinne vgl. 1 Mos. 20, 4., 1 Kor. 7, 1., so kann unberührt ebenso wenig unlutherisch sein, als das im Texte stehende unbeschlafen.

Weisheit 1, 1. „Die zweite Änderung ist nicht als Wiederherstellung einer früheren Lesart gekennzeichnet“. Es wurde auch sonst nur die Wiederherstellung einer Lesart von 1545 durch den Druck bezeichnet, vgl. was ich über die Aufnahme früherer Lutherübersetzungen in meinem Vorbericht

§ 9 gesagt habe, und auch in § 3 ist von den Lesarten der Lutherbibel von 1545 die Rede.

- 4, 17. „in Sicherheit bringen — hat L. nicht; Zür. B.: verwahren, was sich der leichten Änderung wegen empfiehlt.“
 Verwahrt hat wurde auch vorgeschlagen, aber die Fassung in Sicherheit gebracht hat wurde vorgezogen, weil es sich nicht um eine Bewahrung des Weisen in diesem Leben, sondern um eine Versetzung desselben in jene Welt handelt.
- 11, 4. „schröff — hat L. nicht. Wenn überhaupt geändert werden soll, müßte man hoch setzen.“ hoch steht im Text, und es wurde in erster Lesung starr und in zweiter schröff dafür gesetzt. Ich füge zu dem, was S. über 5 Mos. 8, 15. sagt, noch hinzu, daß Luther in unserer Stelle das griechische *πετρα ακροτομος* wohl nach dem Vorgang der Vulgata (*petra altissima*) mit hoher Fels übersetzt hat, daß er aber in der Übersetzung dieses Wortes Sir. 40, 15. von der Vulgata (*super cacumen petrae*) abweicht, indem er dort übersetzt: auf einem bloßen Felsen.
- 18, 5. „aussetzen — hat L. nur im Sinn von verheiraten, aussteuern. Etwa: hingeworfen.“ Vom Richter Ebzan läßt Luther allerdings Richter 12, 9. den Verfasser erzählen, derselbe habe dreißig Töchter ausgesetzt, man hielt das aber nach unserem heutigen Sprachgefühl für unpassend, und änderte deshalb: dreißig Töchter gab er hinaus. Dafür erhielt man dann das Lutherwort aussetzen, indem man es in unserer von der Aussetzung des kleinen Moses handelnden Stelle anwendete statt „wegwerfen“. Allerdings hat die neutestamentliche Kommission Ap.=Gesch. 7, 19. 21., wo dasselbe griechische Wort von der Aussetzung des Moses gebraucht wird, den Ausdruck hinwerfen stehen lassen.
- Sirach 22, 27. „gegen deinen Freund — ob L. gegen mit dem Accusativ in dieser Verbindung hat? Also nach 2 Sam. 1, 16.: wider“. Es handelt sich hier um die Bedeutung von *ενι*; 2 Sam. 1, 16. steht im griechischen

κατα σου, hier aber heißt es επι φίλον, und obgleich Fritzsche in seinem Kommentar επι in der Bedeutung von wider nimmt, und das Reden auf böse Reden über den Freund bezieht, so kann ich das deshalb nicht für richtig halten, weil die beiden επι B. 26 und 27 einander entsprechen müssen; wie man gegen einen Freund das Schwert zückt nicht in dessen Abwesenheit, sondern vor ihm stehend, so werden auch unter dem Aufthun des Mundes gegen den Freund böse Reden gemeint sein, die man ihm ins Angesicht schleudert, und die wegen der Offenheit, mit der sie ausgesprochen werden, die Hoffnung auf eine Versöhnung weniger ausschließen, als hinterlistige Reden. Luther freilich übersezt das erste επι (B. 26) mit über und das zweite (B. 27) gar nicht; er hat, wie er überhaupt mit dem Sirachtext besonders frei schaltet (vgl. Fritzsche's treffende Charakteristik der lutherischen Sirachübersezung in der Einleitung zu seinem Kommentar, wo er von ihr als einem bedeutenden Werke spricht), so hier das Schwertzücken und das Führen böser Reden gegen den Freund nur in das Verhältnis des Gegensatzes zu einander gestellt, und läßt den Verfasser sagen, das letztere sei schlimmer als das erstere, während Sirach sagen will, es gebe eine Art von bösen Reden, die zwar Ähnlichkeit haben mit dem Zücken eines Schwertes gegen den Freund, die aber doch nicht, wie gewisse andere Reden, ewige Feindschaft nach sich ziehen.

24, 40. „Wasserleitung — hat L. nicht, sondern Wasserrohre“. Einen entgegengesetzten Standpunkt vertritt ein württembergischer Diözesanverein, welcher zu 2 Kön. 18, 17. Wasserleitung beantragt statt Wasserrohre, weil das Alttertum keine Wasserleitung mit geschlossenen Röhren gekannt habe.

28, 10. „unterbleiben — hat L. nicht; nachbleiben ist Esr. 4, 24. und Neh. 6, 3. geblieben.“ Auf die verschiedene Behandlung des Wortes nachbleiben macht J. mit Recht aufmerksam, doch legt es Esr. 4, 24. und Neh. 6, 3. der Zusammenhang viel näher, daß das luthe-

rische nachbleiben unserem jetzigen unterbleiben gleich ist, als in unserer Stelle. Wenn aber J. das Dilemma stellt, entweder dürfe unsere Stelle nicht geändert werden, oder sei eine andere Übersetzung zu suchen, so giebt es noch ein drittes, daß nämlich in den beiden andern Stellen ebenfalls geschrieben wird unterbleiben. Auf jeden Fall halte ich Luthers Übersetzung für sehr gut dem Sinn nach; denn wenn man fragt: was versteht Sirach darunter, indem er (nach wörtlicher Übersetzung des griechischen und lateinischen Textes) sagt: „Du wirst Sünden mindern“, so beziehen dies zwar nicht nur Allioli (so wirst du deine Sünden vermindern) und die Züricher Bibel (so wirst du weniger sündigen), sondern auch Fritzsche (und du wirst weniger Sünden thun) auf die eigenen Sünden des Angeredeten, da aber im folgenden Vers gesagt wird, daß man durch Anfachung eines Streits oder Beteiligung an einem solchen auch andere zum Sündigen reize, so wird schon B. 40 dieser Gedanke in dem dort gesetzten Ausdruck mit enthalten sein und die unbestimmtere lutherische Fassung ist besser: so unterbleiben viele Sünden, du selbst wirst weniger sündigen und auch Anderen weniger Anlaß zum Sündigen geben.

1 Makk. 11, 29. „bewilligen etwas — hat L. nicht.“ Wie die Revisionskommission 9, 71. die Cansteinsche Lesart bewilligte statt der Lutherischen williget beibehielt, so hat sie in anderen Stellen, z. B. auch 2 Makk. 4, 10., wo in der Cansteinschen Ausgabe, wie bei Luther, willigen mit dem Akt. konstruiert ist, dafür bewilligen gesetzt. Dagegen hat sie 2 Makk. 11, 15. den Ausdruck verwilligte in den Vertrag geändert in willigte, und bei der in Gemeinschaft mit den Vertretern der Bibelgesellschaften gehaltenen Schlußkonferenz wurde auch zum neuen Testament nachträglich noch beschlossen, daß Luc. 11, 48. williget in eurer Väter Werke zu setzen sei statt bewilliget, wie Luc. 23, 51. bereits die Cansteinsche Ausgabe die lutherische Lesart hatte nicht bewilliget in ihren Rat und Handel geändert hatte in gewilliget.

16, 3. „göttliche Gnade — hat L. in der Bibel nicht, sondern Gottes Gnade“. Der Ausdruck Gottes Gnade war auch vorgeschlagen worden, die Bevorzugung des Ausdrucks göttliche Gnade aber hängt mit einer allgemeinen Erwägung betreffend eine Eigentümlichkeit des ersten Makkabäerbuchs zusammen. Dasselbe vermeidet nämlich ganz auffallender Weise die Nennung des Namens Gottes, wahrscheinlich aus religiöser Bedenklichkeit, ähnlich wie von den Juden der Name Jehovah nicht ausgesprochen wurde, und ersetzt den Namen Gott durch Himmel und andere Ausdrücke. Zwar steht 1 Makk. 3, 18. im recipierten auch in Fritzsche's Ausgabe beibehaltenen Texte *ευαντιον του θεου του ουρανου*, allein auch hier fehlen die Worte *του θεου* in einer Anzahl von Handschriften. Luther hat in vielen Stellen den Namen Gott hineingesetzt, und obwohl man 8, 23. in der von den Römern ausgestellten Urkunde die wörtliche Übersetzung: Mögen die Römer und die Juden Glück und Frieden haben der lutherischen Wendung: Gott gebe den Römern und den Juden Glück und Frieden vorzog, hielt es man nicht für angezeigt, die betreffenden Wendungen Luthers auch da zu ändern, wo sie den Verhältnissen ganz angemessen waren. So ließ man 16, 2. stehen: Gott hat uns Glück gegeben (wörtlich: es ist uns Glück gegeben worden), 16, 3^b: Gott wolle euch vom Himmel helfen, und bei euch sein (wörtlich: die Hilfe vom Himmel sei mit euch). 16, 3^a. dagegen erhob sich die Frage, wie man sich bei Einschaltung eines von Luther in Übereinstimmung mit der Vulgata ausgelassenen Zusatzes hinsichtlich der Bezeichnung des göttlichen Namens verhalten solle, und indem es sich nun darum handelte, ob nach dem Griechischen *εν τω ελεει* einfach gesetzt werden soll: durch die Gnade oder vielmehr: durch die Gnade Gottes, entschied man sich für die Fassung: durch göttliche Gnade, ähnlich wie Röm. 3, 25. steht: unter göttlicher Geduld.

Vom Drachen zu Babel B. 33 „Löwengraben, bei L. heißt es: in der Löwengraben, warum die recepta ändern?“ Deswegen, weil der Ausdruck in Graben bringen nicht sprachrichtig ist und man doch auch nicht schreiben wollte: in den Graben der Löwen. Dazu kommt, daß Luther selbst in den ersten zwei Ausgaben der Bibel gehabt hat: inn den Lewen graben, und zwar geht eben aus dem Artikel den unzweifelhaft hervor, daß hier trotz der getrennten Schreibart ein zusammengesetztes Wort zu finden ist, während in der von J. zu Jer. 7, 18. erwähnten Variante: der Himmel Königin der Artikel auch zu Himmel, wenn dasselbe als Plural gefaßt wird, gehören kann.

Gebet Manasses B. 3. gebunden — leichtere Änderung: verriegelt.“ Es fragt sich hier zuerst: Aus welchem Text hat Luther das Gebet Manasses übersetzt, aus dem griechischen oder dem lateinischen Text? Dabei ist zu bemerken, daß die editio Clementina oder die jetzige offizielle Ausgabe der Vulgata das Gebet Manasses nicht enthält, weil es bekanntlich von dem Tridentiner Konzil verworfen wurde. Ich konstatiere aber, daß die lutherische Übersetzung wörtlich mit demjenigen lateinischen Texte übereinstimmt, den ich in der auf der Stuttgarter Bibliothek befindlichen, im Jahr 1527 zu Köln erschienene Ausgabe der Vulgata von Rutelius gefunden habe. Dieser Text hat insbesondere die Worte qui signasti im Anfang von B. 3 = hast versiegelt, während der griechische Text $\pi\epsilon\delta\eta\sigma\alpha\varsigma$ hat und Frißche als lateinische Lesart anführt ligasti. Wenn man nun der Meinung ist, daß versiegeln, — obschon es Luther nicht willkürlich hineingesetzt hat, doch deshalb weniger passend sei, weil das gleiche Wort in demselben Vers noch einmal vorkommt, so kann man nur nach der griechischen Lesart $\pi\epsilon\delta\eta\sigma\alpha\varsigma$ und der damit übereinstimmenden lateinischen Lesart ligasti gebunden übersetzen.

B. 6. „unermesslich — hat L. nicht, sondern unmeßlich, vgl. Jer. 52, 20., Bar. 3, 25. L. hat hier unmessig, in der in der Bar. unermessen, was sich empfiehlt.“ Da das im

Text stehende unmäßig änderungsbedürftig zu sein schien, setzte man für das lateinische *immensus* und das griechische *αμετρος* unermesslich in der Wortform, die sich Jer. 52, 20. und Bar. 3, 25. in der Cansteinschen Ausgabe findet. Bei der Redaktion aber stellte Dr. Frommann in den angeführten zwei Stellen die lutherische Wortform her, und eine Verhandlung zwischen mir und ihm über unsere Stelle fand nicht statt; sonst hätte ich keinen Anstand genommen, zur Konformierung derselben mit den andern zwei Stellen meine Einwilligung zu geben. Einen ähnlichen Entstehungsgrund hat auch die von S. zu Jer. 8, 15. erwähnte Ungleichheit dieses Verses mit Jer. 14, 19. Wenn aber Luther in seiner Unterweisung, wie man beichten soll, unermessen gesetzt hat, so hat er später in der Bibel nicht ohne Grund einen Ausdruck vorgezogen, welcher die Barmherzigkeit Gottes als eine solche bezeichnet, die nicht bloß nicht gemessen worden ist, sondern nicht gemessen werden kann.

Matth. 15, 19. „Warum ändern?“ Da Luther von dem Wort *Mord* an sonst den Singular setzt, obschon im Griechischen lauter Pluralia stehen, so ist dem Cansteinschen falsche Zeugnisse der Singular falsches Zeugnis vorzuziehen. Übrigens ist es nicht einmal sicher, daß Luthers falsche Gezeugnis Plural ist, es kann auch Singular sein, wobei Gezeugnis als Feminium konstruiert wäre.

Luc. 1, 8. „Was ist gegen L. geändert?“ Luther hat in der Ausgabe von 1545: *Priestersampt*, die Cansteinsche Ausgabe: *des Priesteramts*. Da der Artikel des recipierten Textes gestrichen, der Genitiv aber beibehalten wurde, war das Wort nach der sonstigen Übung fett zu drucken.

1 Kor. 10, 11. „Was ist gegen L. geändert? Die Bar. haben ja jenen“. Es findet nach dem Bindseilschen Variantenverzeichnis in den verschiedenen Ausgaben des Luthertextes ein Schwanken statt zwischen *yhenen*, *jhenen*, *jenen* und *jnen*; die letztere Form steht in der Ausgabe von 1545, und die Cansteinsche Ausgabe hat dafür mit Recht

ihnen gedruckt (vgl. z. B. Joh. 17, 26. Luther: ich in ihnen). Wenn nun dem griechischen *ἐκεῖνοις* entsprechend jenen gesetzt wurde, so war diese Änderung als eine nach dem Grundtext gemachte fett zu drucken, und konnte auch nicht als eine Rückkehr zum Texte von 1545 bezeichnet werden. (Vgl. was ich über die Bedeutung der Bezeichnung zu Weisheit 1, 1. bemerkt habe). Dabei will ich unentschieden lassen, ob es als ein bloßer Druckfehler anzusehen sei, daß die Lesart von 1543 jenen in der Ausgabe von 1545 in ihnen umgeändert wurde, oder ob die Umänderung mit Absicht, nämlich der Abwechslung wegen geschah, weil B. 8. 9. 10. *αυτοῖς* mit jene übersetzt ist.

Gal. 4, 25. „übereinkommen — hat L. nicht. Er übersetzt nach der Vulgata, vgl. übrigens seine Erklärung des Briefs. Nach Mark. 14, 56. übereinstimmen, oder besser: entsprechen. Oder nach 2 Kor. 6, 16.: hat eine Gleiche mit.“ Luthers Übersetzung: und langet bis gen Jerusalem hat zwei Fehler, fürs erste faßt er als Subjekt des Satzes den auch Hagar genannten Berg Sinai, fürs zweite faßt er im Zusammenhang damit *συστοιχει* im geographischen Sinn, während das letztere Wort nach dem richtigen Sinne nicht auf eine örtliche Nähe, sondern auf eine begriffliche Ähnlichkeit zu beziehen ist, und das Subjekt des Satzes die allegorisch gefaßte Person der Hagar selbst ist oder der durch Hagar bedeutete Bund. Zum ersteren Fehler wurde Luther durch die Vulgata veranlaßt, welche in Übereinstimmung mit einer vom recipierten griechischen Texte abweichenden Lesart, in welcher das Wort *Αγαρ* fehlt, übersetzt: *Sina enim mons est in Arabia, qui conjunctus est ei, quae nunc est Jerusalem et servit cum filiis suis.* Was dann aber den Sinn von *conjunctus est* betrifft, so will ich zwar die Übersetzung von Mioli: „denn Sinai ist ein Berg in Arabien, der in Verbindung mit dem jetzigen Jerusalem ist, das mit seinen Kindern dienet“ und die von ihm gegebene Erklärung: „der Sinai ist ein Berg Arabiens, des Landes, aus dem die Sklaven bezogen werden, und er ist darum in Verbindung oder hat

eine Ähnlichkeit mit dem jetzigen Jerusalem, der jüdischen Kirche, die dem Gesetze dienstbar ist“, nicht als dem Wortlaut der Vulgata zuwiderlaufend bezeichnen, aber Luther bezieht in seinem kleineren im Jahr 1519 zum ersten Mal erschienenen Kommentar zum Galaterbrief den Ausdruck *qui conjunctus est* auf geographische Nachbarschaft, indem er zur Vergleichung zwei andere Ausdrücke, die Hieronymus in seinem Kommentar gebrauche, anführt: *qui conterminatus est* und *qui confinis est*, für sich selbst aber die geographische Nähe so erklärt, *quod Judæa (in qua est Hierusalem velut medio) et Arabia deserta (in qua est sina mons) sunt confines*. In der deutschen Übersetzung nun sowohl des neuen Testaments als der ganzen Bibel macht Luther nach dem recipierten griechischen Texte, den er in der Ausgabe des Erasmus vorfand, Hagar zum Subjekt oder auch zum Prädikat in V. 25^b und übersetzt dann V. 25^b und langet bis gen Jerusalem, wo der Wortinhalt deutlich zeigt, daß Luther den Hagar genannten Berg Sinai bis in die Nähe von Jerusalem sich erstrecken läßt. So hat er dann auch in dem größeren 1535 zuerst erschienenen Kommentar zum Galaterbrief die Übersetzung: *Nam in Arabia Sina mons Agar dicitur, et pertingit usque ad Jerusalem*, mit der Erklärung: *certe verum est, quod continua montana sint ab Arabia petræa usque ad Cadesbarnea Judææ*. Im Verlauf der Ausführung setzt er dann *pertinere* statt *pertingere* und faßt ersteres begrifflich, indem er von Jerusalem sagt: *pertinet ad Agar, quia in ea exercetur regnum Agar*. Über das Verhältnis nun, in welchem der Text der Probebibel zum Luthertext in diesem Verse steht, war in der konservativen Monatschrift zu lesen, die Berichtigung kommt überein mit Jerusalem sei von geringem Wert, weil man dieselbe ebenso wohl erklären müsse als die Lutherübersetzung selbst, wenn sie der Leser verstehen solle. Allein die letztere kann man gar nicht wirklich erklären, wenn man nicht geradezu sagt, sie sei falsch, nämlich teils geographisch falsch, teils (bei näherem Eingehen auf Luthers

Erklärungsversuche) hermeneutisch falsch. Deshalb erfordert es die Pietät gegen Luther, hier eine Berichtigung eintreten zu lassen und zwar nicht bloß in einer Anmerkung, sondern so, daß Luthers Übersetzung dieser Stelle aus dem Text verschwindet. Zehle seinerseits scheint allerdings gegen die Entfernung des lutherischen *langet bis gen Jerusalem* keine Einwendung zu erheben, er schlägt nur andere Wendungen vor. Darüber habe ich zu bemerken: Der Antrag kommt überein mit *Jerusalem* wurde einstimmig angenommen, nachdem ein Verbesserungsvorschlag, gleichet *Jerusalem* zu schreiben, mit Stimmengleichheit abgelehnt worden war. Andere Vorschläge kamen nicht zur Abstimmung; soviel ich mich aber erinnere, wurde bei der Verhandlung davon geredet, daß *übereinkommen* besser sei als *übereinstimmen*, weil das letztere eher von Worten als von Sachen gesagt werden könne, auch wurde geäußert, entsprechen wäre eigentlich die richtigste Übersetzung, der Ausdruck sei aber nicht populär genug. Wenn jedoch die konservative Monatschrift recht hätte mit ihrer Behauptung, daß man *übereinkommen* durchaus nicht verstehen könne, so möchte ich allerdings fast bedauern, daß man nicht lieber vollends *entsprechen* gesetzt hat.

Eph. 3, 19. „Nach Hopf heißt es bei L.: die doch alle Erkenntnis“. Das ist richtig, und so steht der Satz auch in der Cansteinschen Ausgabe. Aber die Weglassung von *doch* in der Probebibel geschah nicht etwa aus Versehen, sondern die neutestamentliche Revisionskommission verband mit dem Beschluß, diese Übersetzung in den Text aufzunehmen, den andern, daß das im Grundtext nicht begründete *doch* zu tilgen sei.

3, 19. „Schott sagt ausdrücklich, die Übersetzung: Christum lieb haben *zc.* sei nicht von Luther.“ Der Zweifel ist nicht begründet; denn diese Übersetzung steht nicht nur in der Ausgabe von 1545, sondern sie wird auch in der Randglosse erklärt, und Röser zählt sie in der Nachschrift zu der Ausgabe von 1545 unter denjenigen Stellen auf

welche der Herr Doktor in diesem Druck klarer und deutlicher verdeutscht habe, denn zuvor, und welche er anzeige, daß, wer da wolle, seine Bibel nach diesem Druck korrigieren möge. Wie hätte Rörer so reden und auftreten können, wenn er sich nicht wenigstens der Zustimmung Luthers versichert hätte? Etwas anderes dagegen ist es mit denjenigen Änderungen, welche Rörer nach Luthers Tod in die Ausgabe von 1546 hineingebracht hat.

Eph. 5, 16. „auskaufen — hat L. in der Bibel nicht. Die Änderung ist unnötig; denn Luther hat mit seiner Übersetzung ganz denselben Sinn verbunden.“ Schon Mönckeberg hat in seinen Vorschlägen vom Jahr 1861 beantragt, die frühere Übersetzung Luthers löset die Zeit aus wieder aufzunehmen. Die Revisionskommission beschloß, kaufet die Zeit aus zu schreiben, und lehnte dabei den Antrag, Luthers Übersetzung daneben am Rand zu erhalten, ab, übrigens unter der Voraussetzung, daß der hier ausgesprochene Gedanke Röm. 12, 11. im Texte bleibe. Bei der zweiten Lesung sodann wurde zur Erwägung gegeben, ob nicht zu schreiben sei: brauchet der Zeit, aber ein hierauf gerichteter Antrag abgelehnt. Die Revisionskommission war nicht der Meinung, daß Luthers Übersetzung eigentlich falsch sei, aber sie hielt es für unangemessen, daß δουλευειν τω καιρω Röm. 12, 11. und εξαγοραζεσθαι τον καιρον Eph. 5, 16. und Kol. 4, 5. gleich übersetzt werde, und glaubte, daß die wörtliche Übersetzung gerade von praktischen Geistlichen im Interesse der leichteren Erklärung des Spruchs und der Anwendung desselben auf die Verhältnisse des Lebens werde willkommen heißen werden. Der Ausdruck sich in die Zeit schicken bezeichnet ja nach unserem Sprachgebrauch mehr das richtige passive Verhalten zu der Zeit, daß man die übeln Zeitverhältnisse geduldig erträgt, und das ist an sich selbst ein wahrer und fruchtbarer Gedanke, es kann aber dieser Ausdruck nach dem Grundtext und nach dem Sinne Luthers selbst auch so gewendet werden, daß dadurch zugleich ein mehr aktives Verhalten angedeutet wird. Allein

da einmal der Gebrauch der Zeit hier im Grundtext unter dem Bild des Auskaufens dargestellt wird, so wäre es nicht zu billigen, wenn man diesen für die Darstellung des aktiven Verhaltens zu der Zeit wichtigen Begriff, welcher zeigt, daß man die gegebenen Zeitumstände mit Weisheit und Eifer, mit der gehörigen Unterscheidung und so vollständig als möglich zu seinem eigenen Heil und zum Wohle des Nächsten gebrauchen und ausnützen müsse, für den deutschen Leser wollte verloren gehen lassen.

Phil. 3, 14. Daß nach den Worten „Die himmlische Berufung“ der Genitiv Gottes fehlt, beruht auf einem Druckfehler.

1 Thess. 5, 8. „Krebs wünscht Hopf beizubehalten“. Auch Dr. M. Rieger spricht sich in seinem interessanten, der deutsch-romanischen Sektion der Philologenversammlung erstatteten Gutachten über die Behandlung der Sprache in der Probebibel gegen die Ersetzung des Wortes Krebs durch Panzer aus, und sagt hiezu in einer Anmerkung: „Gleich vor dem Krebs, Eph. 6, 11. 13. ist zweimal Luthers Harnisch für πανοπλια in die Probebibel übergegangen, obgleich dieses Wort für uns nur so viel wie der erst B. 14 erwähnte θώραξ, olim Krebs, jetzt Panzer bedeutet. Das bringt denn die ganze Stelle in Verwirrung, und man ersieht nicht einmal aus dem Glossar, daß Harnisch hier so viel als Rüstung ist.“ Ich habe mir erlaubt, diese Ausführung Riegers in meine Abhandlung zu weben, weil sie mir Anlaß giebt, auf eine Stelle der Lutherbibel hinzuweisen, welche uns zeigt, wie man dem gerügten Übelstand betreffend die Bedeutung des Wortes Harnisch vielleicht abhelfen könnte, nämlich 2 Makk. 3, 25., wo Luther die Worte χρυσην πανοπλιαν übersetzt hat: einen ganzen güldenen Harnisch. Die Cansteinsche Ausgabe hat: einen ganz goldenen Harnisch, wir beschloßen das Wort ganz einfach zu streichen, weil in dieser Stelle nicht viel darauf ankommt, ob das Wort Harnisch im engern oder im weitern Sinn gefaßt wird, und weil wir befürchteten, bei Wiederherstellung der Lutherlesart würde sich das Cansteinsche Mißverständnis immer

wieder geltend machen (wenn man nicht etwa setzen würde: einen goldenen ganzen Harnisch). Für die Epheserstelle dagegen, wenigstens B. 13 wäre die Fassung den ganzen Harnisch Gottes immerhin ein Mittel, um ohne die Änderung des Ausdrucks Harnisch selbst es anzudeuten, daß hier nicht der Brustharnisch, sondern die ganze Waffenrüstung gemeint sei, deren einzelne Bestandteile in den folgenden Versen aus einander gelegt werden.

Tit. 3, 3. „verhaßt — hat L. nicht. Bengel: feindselig. Oder nach der Var.: häßig, häßiglich, häßlich.“ Die Übersetzung von *στυγντοι* mit feindselig wäre nicht zu empfehlen, weil dieses Wort heutzutage mehr in aktivem Sinne gebraucht wird, und deshalb in manchen Stellen, wo Luther es hat, geändert wurde (vgl. 5 Mos. 21, 15. Spr. 30, 23.). Was aber die in den früheren Ausgaben des neuen Testaments stehende Übersetzung „waren heßlich und heßig unter einander“ betrifft, so halte ich heßlich für die Übersetzung von *στυγντοι* und heßig für die Übersetzung von *μισουντες*, und glaube, daß bei der 1530 geschehenen Umänderung von heßig unter einander in hasseten uns unter einander die vorgehenden Worte waren heßlich aus Versehen weggefallen sind. Ich meinesteils hätte gegen die Ersetzung des Wortes verhaßt durch häßlich, eventuell auch gegen eine Wiederherstellung der alten Lutherübersetzung in der Form: waren häßlich und gehässig gegen einander nichts einzuwenden.

Off. Joh. 9, 17. „bläulich — hat L. nicht, warum nicht blau?“ Die alttestamentliche Revisionskommission, welche diese Änderung nachträglich ins neue Testament eintrug, (vgl. meinen Vorbericht § 3), hat hier bläulich dem sonst gesetzten blau vorgezogen, weil, wie die feurigen Panzer der Reiter dem aus dem Munde der Kasse gehenden Feuer und die schwefelichten Panzer dem Schwefel, so die hyazinthfarbigen Panzer dem Rauch entsprechen, der Rauch aber nicht blau ist, sondern eher bläulich.

13, 8., 21, 27. „Lebensbuch — hat L. nicht. Bengel: in dem Buche des Lebens des L.; ebenso noch neuestens die Zürch. B.“ Man wollte den Ausdruck lebendiges Buch entfernen, und ich erinnere mich noch lebhaft, wie selbst der selige Niemann, der möglichst auf Erhaltung des Luthertextes bedacht war, erklärte, es sei allerdings nicht passend, von einem lebendigen Buche zu reden. Nun wäre es freilich das nächste gewesen, Buch des Lebens zu setzen, aber warum hat denn Luther diesen Ausdruck, den er sonst gebraucht, hier vermieden? Gewiß deshalb, weil er dachte, Buch des Lebens des Lammes heiße so viel als Buch, welches vom Leben des Lammes handelt. Eben-
 darum nun, damit der Begriff des Lebens zu Buch bezogen wird und nicht zu Lamm, wurde das zusammengesetzte Wort Lebensbuch vorgezogen. Daß übrigens Luther selbst nicht bloß die in der Sprache bereits gebildeten composita gebrauchte, sondern auch offenbar neue composita für eine bestimmte Stelle zu bilden nicht ganz unterlassen hat, zeigt z. B. 2 Mos. 4, 26.: Blutbräutigam, Jos. 6, 5.: das (Canst.: des) Halljarshorn, Sach. 11, 17.: Gözenhirten, und das letztere Wort ist nicht einmal glücklich gebildet, weil es undeutlich ist; denn Gözen ist hier nicht Genitiv, sondern Apposition zu Hirten, wie Luther selbst in seinem Kommentar das Wort erklärt: „Gözenhirten d. i. die nicht lebendige Hirten sind, die ihr Amt thun mochten, sondern sitzen wie die Gözen, und lassen ihnen dienen“. Im revidierten Text wurde deshalb unnütze Hirten dafür gesetzt.

Wie steht es nun, so frage ich noch zum Schlusse, nach Zehles und nach meinem Urtheil mit der Lutheranität der Probebibel? Z. sagt in der Einleitung zu seinem Aufsatz, nach S. LXI des Vorberichts und nach den sonstigen Äußerungen von Kommissionsmitgliedern könnte es scheinen, als ob der unlutherischen Ausdrücke verschwindend wenige wären und für diese mit aller Mühe sich keine lutherische Fassung finden ließe. Und am Schluß sagt er, indem er sich erst noch mild ausdrückt, wenn von den gemachten Ausstellungen auch nur der zehnte Teil als wirklich zutreffend

anerkannt werden müsse, so stehe in diesem Punkt die Lutheranität der Probebibel nicht ganz fest. Nun, wenn ich in meinem Vorbericht § 12 Nr. 5 von wenigen in der Bibel oder in anderen Schriften Luthers nicht vorkommenden Wörtern rede, die in die gemachten Änderungen aufgenommen worden seien, und einzelne davon als Beispiele anführe, so dachte ich dabei 1. überhaupt nur an verhältnismäßig wenige derartige Wörter, die freilich, wenn man einmal anfängt zu zählen, sich auch summieren. Daß aber gefragt wird, ob in den verschiedenen einzelnen Fällen eine an sich wünschenswerte Änderung nicht noch mehr als geschehen ist, dem lutherischen Sprachgebrauch angepaßt werden könne, halte ich nicht nur für berechtigt, sondern habe auch durch die Erwähnung dieses Punktes im Vorbericht indirekt dazu aufgefordert. 2. Meine in § 12 gemachte Äußerung bezieht sich dem Zusammenhang gemäß eigentlich nur auf die Berichtigungen nach dem Grundtext, deren Vornahme vorzugsweise die Aufgabe der Revisionskommission war. In den vorangehenden Paragraphen habe ich von der sprachlichen Revision und von einer zu der sprachlichen Revision hinzukommenden neuen Recension des Luthertextes geredet. Wenn man nun aber die Luthersprache als solche ändern will, so wird man dadurch notwendigerweise zu vielen Abweichungen von Luthers Sprachgebrauch veranlaßt. In einzelnen Fällen kann man freilich auch hier einen dem jetzigen Sprachgebrauch entsprechenden Ausdruck in der Lutherbibel finden, wie z. B. Luther selbst das griechische Wort *ἰσχυρὰ* nicht bloß mit Krebs, sondern auch mit Panzer übersezt, aber in vielen Fällen bietet eben Luther nicht das entsprechende Wort, und wie Luther selbst in der Wahl der Ausdrücke oft einen Wechsel eintreten läßt, so muß man in die Bibelsprache, wenn man eine Anzahl von Ausdrücken daraus entfernt, schon um des Bedürfnisses der Abwechslung willen eine Anzahl neuer Ausdrücke einführen. 3. Auch bei denjenigen Änderungen, die als eigentliche Berichtigungen nach dem Grundtext vorzunehmen waren, wendeten wir keinen so engen Begriff von der Lutheranität der Bibelsprache an wie Zehle. Ich bin weit entfernt, Zehles Untersuchung, wie er selbst befürchtet, den Vorwurf der Kleinigkeitskrämerei zu machen, sondern schätze seine Genauigkeit. Aber wenn man meint, eine Konstruktion müsse nicht nur aus Lutherworten

gebildet sein, sondern in der Zusammenstellung gerade derselben Worte irgend wo bei Luther selbst sich finden, und ein Wort müsse nicht nur im allgemeinen lutherisch sein, sondern ganz in derselben Bedeutung und in demselben casus und numerus bei Luther vorkommend sich nachweisen lassen, so erschwert das nicht nur die Revision der Lutherbibel auf unnötige Weise, sondern führt auch, wie ich an Beispielen nachgewiesen habe, leicht zu noch größeren Abweichungen von den Ausdrücken, welche Luther selbst in den betreffenden Stellen angewendet hat. Auf keinen Fall aber darf man Lutherübersetzungen aus anderen Stellen in solche eintragen, welche im Grundtext einen andern Sinn haben. 4. Eine Revision der lutherischen Bibelübersetzung könnte auf die Weise, wie sie einmal beabsichtigt ist, nach Zehles Prinzipien eigentlich gar nicht ausgeführt werden, und es bliebe, wenn nicht eine freiere Bewegung in der Sprache gestattet wäre, den Freunden der Revision, welche sich über die neben allen Vorzügen thatsächlich vorhandenen Schwächen und Fehler der lutherischen Bibelübersetzung und auch über die Unverständlichkeit eines Theils ihrer sprachlichen Ausdrücke für die jetzige Zeit keiner Täuschung hingeben, nur die Wahl übrig zwischen einem etwa in der Interpunktion, Orthographie und den Deklinations- und Konjugationsformen geänderten, sonst aber getreuen und mit einer größeren oder kleineren Anzahl erläuternder und berichtigender Anmerkungen versehenen Abdruck der Originalausgabe von 1545 und zwischen einer neuen weder in der Sprache noch im Inhalt mehr als sich von selbst ergibt, auf Luthers Vorgang Rücksicht nehmenden Übersetzung. Eine Erörterung über die Frage aber, mit welcher Art von berichtigter Übersetzung dem Bedürfnis der evangelischen Kirche am besten gedient werde, liegt außerhalb der Grenzen der gegenwärtigen Abhandlung und wohl auch des Zweckes dieser Zeitschrift.

Zu Röm. 2, 13 ff.

Von Helfer Fischer in Bönningheim.

Ist mit dem Satze Röm. 2, 13.: *οι ποιηται νομου δικαιοσυνουσινται*, vom Apostel eine definitive Norm für das Bestehen im

Endgericht aufgestellt, und in welcher Hinsicht wird dieselbe in den folgenden Versen erläutert?

Diese Frage möchte ich im Folgenden in wesentlicher Übereinstimmung mit Michelsens Aufsatz in der Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, 1883, Heft VI, und in Auseinandersetzung mit einigen neueren Erklärungen des Römerbriefes resp. der betreffenden Stelle beantworten. Unter den neueren Erklärern des Römerbriefes macht bekanntlich Beck mit besonderem Nachdruck Ernst mit dem vom Apostel Römer 2, 13. aufgestellten Grundsatz, daß (nur) die Thäter des Gesetzes im Endgericht als gerecht anerkannt werden. Er weist mit Recht sowohl die gewöhnliche Annahme ab, als handle es sich hier um eine zwar an sich giltige, aber infolge der Sünde nicht zur Anwendung kommende, durch die Gnadenordnung aufgehobene göttliche Rechtsnorm, als auch die neuerdings von Ritschl u. a. vertretene Meinung, der in Röm. 2, 13. enthaltene Grundsatz werde überhaupt nur hypothetisch und dialektisch zum Zweck der Widerlegung jeglichen Rechtsanspruches vom Apostel aufgestellt, habe also in Wahrheit überhaupt keine Giltigkeit bei Gott, da er eine Rechtsnorm sei, Gott aber ein Gott der Gnade, und Recht und Gnade sich ausschließen. Aber in Wahrheit redet Paulus im ganzen Zusammenhang mit so feierlichem Ernst, er zeigt B. 6—10, wo er dem ernstesten, treuen sittlich-religiösen Streben und Arbeiten Ewigkeitslohn verheißt, ein so tiefes und inniges Wohlgefallen an einem von Gott gekrönten Lebenswerk, daß die Meinung, er rede hier von einem nach seiner Überzeugung bei den betreffenden Juden und Hellenen niemals eintretenden Fall, ganz unwahrscheinlich und unnatürlich ist. Dem Inhalt von B. 7 und 10 entspricht aber B. 13 b. Diejenigen, deren Grundcharakter die *πνομονη έργου αγαθου* und das *εργαζεσθαι το αγαθου* bezeichnet, können sicherlich im entsprechenden Zusammenhang auch als *ποιηται νομου* bezeichnet werden; und die Erteilung der *ζωη αιωνιος* setzt die *δικαιωσις*, das Gerechtfundenwerden im Endgericht, voraus. Wenn daher B. 7 und 10 ernst zu nehmen sind, so ist auch die Norm giltig: *οι ποιηται νομου δικαιωθησονται*. Diese Norm, recht verstanden, stimmt auch wohl zusammen mit dem sonstigen Lehren des Apostels. Denn freilich die auf den

Glauben hin erfolgende und ein neues Leben in Christo begründende Rechtfertigung und das dieser vorausgehende äußerliche Thun der Werke des Gesetzes haben nach paulinischer Grundanschauung keinerlei positive Beziehung zueinander; diese δικαιοσύνη erfolgt χωρίς έργων νομῶν; aber es steht auch dem Apostel im ganzen zweiten Kapitel vielmehr das Endgericht (B. 5) und das Bestehen resp. Nichtbestehen im Endgericht vor der Seele. Daß aber für dieses die Werke, selbstverständlich nicht losgelöst vom Glauben, sondern nur als Frucht des in ihnen sich darstellenden Glaubens den Maßstab bilden, das ist die Lehre des gesamten Neuen Testaments, auch des Paulus selbst (2 Cor. 5, 10., Gal. 6, 8., vgl. Beck, Erklärung des Römerbriefs I, 187 ff.) Wenn Rähler (Studien und Kritiken 1874 S. 261 ff.) einwendet, das Bestehen im Endgericht werde nirgends beim Apostel mit dem Ausdruck δικαιοσύνη bezeichnet, weil das δικαιοσύνη beim Gläubigen ja schon vollzogen sei, so gibt er doch selber zu, daß der Ausdruck δικαιοσύνη κατασταθήσονται R. 5, 19. dem Inhalt nach dasselbe besagen dürfte. Und wie an unserer Stelle, so ist auch an dieser, wo der Apostel das Ziel beschreibt, das den Gläubigen durch Christum verbürgt ist, die Heiligung bei der δικαιοσύνη am Endgericht vorausgesetzt. Der besondere Ausdruck aber: οἱ ποιῆται νόμον δικαιοθήσονται geht eben an unserer Stelle auf die jüdische Ausdrucksweise ein, um gerade diese Norm, nach dem Evangelium (B. 16) verstanden, als eine allgemeingiltige und unparteiische darzustellen und so gerade durch sie die stolzen Ansprüche und Einbildungen der Juden niederzuschlagen. Von Thätern des Gesetzes redet der Apostel auch B. 27; sie werden die bloßen Hörer richten, also doch wohl selbst im Gericht bestehen, mit andern Worten: von Gott als gerecht anerkannt werden: οἱ ποιῆται νόμον δικαιοθήσονται. Wertgerechtigkeit kann sich ja keine dabei einschleichen; denn ihre δικαιοσύνη ist und bleibt im vollen Sinne eine δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ (vgl. Eph. 3, 8—10). Beck bezieht nun freilich seinerseits die Stelle Röm. 2, 7 ff. und 13. wesentlich auf das im Gericht göttliche Anerkennen findende sittlich-religiöse Streben aller noch nicht von Christo berufener Juden und Heiden. Aber auch seine Meinung kann unmöglich richtig sein. Denn wenn doch Röm. 5, 18., 3, 20.

unbestritten dem Nachweise dienen soll, daß Juden und Heiden die Erlangung des Heiles betreffend in negativer Hinsicht darin einander gleich sind, daß keiner von beiden Teilen das Heil erlangen kann durch eigene Gerechtigkeit, so kann unmöglich zwischenhinein die Erlangung des Heiles für einzelne Juden oder gar Heiden durch eigenes sittliches Streben und kraft eigener Erfüllung des Gesetzes behauptet werden. Beck sagt freilich, die in B. 7—10 genannten guten Werke seien eben die Frucht des sittlich-religiösen Ernstes, sie schließen die gehorsame Hingebung oder den Glauben an das göttliche Gesetz ein und seien darum präparatorisch für den christlichen Glauben und sein Heil; zur rechten Zeit, jedenfalls aber im Endgericht wende sich dann die Gnade in Jesu Christo solchen Menschen zu und vermittele ihnen das Leben. Dies ist gewiß ein an sich richtiger, dem Neuen Testament (vgl. Acta 10, 35) durchaus nicht fremder Gedanke; aber an unsere Stelle paßt er nicht, wie überhaupt Paulus, zumal auch im Römerbrief, gemäß seiner eigenen Lebenserfahrung direkt und ausgesprochenermaßen niemals im eigenen vorchristlichen Streben und Thun eine positive Vorbereitung für das Heil in Christo gefunden hat, sondern nur die negative präparatorische Seite daran in Betracht zieht, das positiv Geleistete aber nur am höchsten Maßstab mißt und insofern für die Erlangung des Heiles in jeder Beziehung für wertlos erklärt (vgl. Röm. 7, Phil. 3, 4 ff.) Zwischen einer so zermalmenden Charakterisierung des gesamten Heidentums und seiner religiösen und sittlichen Depravation, wie sie Röm. 1 vorliegt, und der Fällung des Schlußurteils, daß alle, Juden und Heiden, unter der Sünde sind, daß keiner gerecht ist, auch nicht Einer, und aus dem Gesetz eben nichts kommt als Erkenntnis der Sünde, kann Paulus, der gerade das Evangelium als die einzige *διναυτε εις σωτηριαν* rühmen will, nicht von einer Kategorie Juden oder gar Heiden reden, die ohne den Glauben an die Gnade Gottes in Jesu Christo eben doch auf Grund eigenen sittlichen Strebens und Leistens im göttlichen Endgericht als Thäter des Gesetzes gerecht befunden werden; (im echten Glauben der Alttestamentlich = Frommen ist der Glaube an Jesus Christus schon mitgesetzt Römer 4.).

Beck verdeckt sich den in seiner Erklärung liegenden Widerspruch gegen die ganze Beweisführung des Apostels auch nur durch (die gerade ethischem Interesse entspringende) Abschwächung der in Betracht kommenden ethischen Begriffe und durch unberechtigte Änderung und Erweiterung des Begriffs von *δικαιουν*. In anderem Zusammenhang macht er selbst darauf aufmerksam, daß „zwar in dieser Weltzeit die Gerechtigkeit Gottes beim *δικαιουν* nicht als richterlich vergeltende, sondern als rettende auftrete, daß sie dagegen im Endgericht sich als rein judiziell erzeige.“ Nun, dann können weder Heiden noch Juden im Endgericht als *ποιουνται νομου δικαιουσθαι*, vielmehr wäre im Sinn des Apostels auch in jener Welt bei Juden und Heiden, die Christum nicht kennen lernten, für das *δικαιουσθαι* die gründliche *επιγνωσις αμαρτιας* zu allererst notwendig, die ja mit dem sittlichen Streben an sich noch nicht gegeben ist, vielmehr durch den Glauben an das Evangelium von Jesu Christo dem Gekreuzigten und Auferstandenen mitbedingt ist. Es können somit unter den *Ιουδαιοι* und *Ελληνες*, deren Ausdauer in einem guten Lebenswerk Ewigkeitslohn erntet und die als Thäter des Gesetzes (vgl. Jak. 1, 22. 25.) im Endgericht gerecht befunden werden, nur christlich gewordene Juden und Hellenen verstanden sein; *Ελληνης* und *Ιουδαιος* sind also hier nur noch in nationalem oder historischem, nicht mehr, wenigstens für die Gegenwart und Zukunft, um die es sich handelt, nicht mehr in religiösem, den prinzipiellen Gegensatz bezeichnendem Sinne zu nehmen. Eben darum ist es dem Apostel im Verlauf des zweiten Kapitels (vgl. 3, 1.) zu thun, gerade auf Grund des Gesetzes an die Stelle des bisherigen Gegensatzes von gesetzestolzen Juden und gesetzeverachtenden Heiden den allgemeinen, wesentlichen Gegensatz von wahrhaftigen Thätern und thatsächlichen Übertretern des göttlichen Gesetzes zu setzen, wobei er nur erst andeutet, woher die wahrhaftige Erfüllung des Gesetzes kommt (vgl. 2, 29., wo *περιτομη καρδιας εν πνευματι* nach der Grundanschauung und dem Sprachgebrauch des Apostels nur von Wiedergeborenen, von Christen ausgesagt sein kann). Der Absicht des Apostels, die Gleichheit der Juden und Heiden vor Gott in Beziehung auf das Heil in Christo hervorzuheben, dient dann nichts so sehr, als wenn den auf das Gesetz stolzen, aber

daselbe nicht erfüllenden Juden Heiden=(Christen) (und zwar nicht nur hypothetisch s. u.) gegenübergestellt werden können, die als solche nicht im Besitze des Gesetzes sind und doch dasselbe im Geiste und in der Wahrheit erfüllen. Indessen, wenn es hiernach dem Apostel Paulus Ernst ist mit dem Satz, daß die Thäter des Gesetzes im Endgericht für gerecht erklärt werden und wenn ihm offenbar dieser positive, so nachdrucksvoll in einem vollständigen eigenen Satz ausgesprochene Grundsatz so wichtig ist wie der negative erste Teil des V. 13, wie schließt sich V. 14 ff. mit seinem γαρ an V. 13 an? In welcher Hinsicht erläutern diese Verse die vom Apostel Paulus als eine bleibend gültige aufgestellte Norm? Der nächste Eindruck, den die Stelle auf einen macht, ist ja gewiß der, daß hier begründet werden soll, inwiefern auch von εθνῶν, der Satz gelten kann: οἱ ποιῶνται νόμου δικαιοσύνονται. Allein in der Voraussetzung, daß mit εθνῶν in V. 14 „Heiden“ gemeint seien, und in der richtigen Einsicht, daß von Heiden Paulus nicht sagen kann, sie werden als Thäter des Gesetzes gerechtfertigt werden, gibt man diesem Eindruck gewöhnlich keine Folge. Ohnedies aber gehen ja die unter sich mannigfach differierenden Ausleger von der unrichtigen Annahme aus, daß die zweite Hälfte des V. 13 nur eine abstrakte, in Wirklichkeit nicht zur Anwendung kommende Regel enthalte, es also dem Paulus wesentlich nur auf den Erweis der negativen Behauptung ankommen könne, daß die Hörer des Gesetzes resp. die Juden als bloße Hörer des Gesetzes vor Gott noch nicht gerecht seien. Hiernach soll V. 14 ff. nach Köhler a. a. O. „die Bedeutungslosigkeit bloßer Kenntnis des göttlichen Willens auf Grund seiner Offenbarung ins Licht setzen“, sofern auch die Heiden sich dieselbe der Erfahrung gemäß bis auf einen gewissen Grad ersetzen können; oder es sollen nach Weiß (Kommentar zum Römerbrief, ähnlich Godet) die Verse beweisen, „daß ja auch die Heiden eine Analogie des Gesetzes haben, also, wenn es auf den bloßen Gesetzesbesitz ankäme, vor Gott gerecht sein müßten, während doch auch, bei ihnen alle Selbstzurechnung nur danach stattfindet, ob sie die Forderung des Gesetzes erfüllt haben oder nicht.“ Gegen solche und ähnliche Erklärungen des Zusammenhangs ist, abgesehen von der unrichtigen Voraussetzung, von der sie ausgehen, abgesehen

von dem offenbaren Zwang, den sie durch vollständige Einlegung des nach ihrer Meinung zu begründenden Gedankens: „auch die Heiden wären sonst gerecht“, dem Gedankenzusammenhang, und dem Satzbau anthun (denn auch die Heiden haben ein Gesetz: müßte es weitergehen), noch Folgendes zu sagen: Der Satz, daß nicht die Hörer des Gesetzes vor Gott gerecht sind, sondern nur die Thäter des Gesetzes für gerecht erklärt werden werden, ist an sich selbst so unmittelbar einleuchtend und so unbestreitbar, daß eine solche weithergeholte Begründung desselben als zwecklos erscheint. Und obendrein erschiene diese Begründung den Juden gar nicht als stichhaltig. Denn damit, daß die Heiden vereinzelte Stücke der Gesetzeserkennntnis haben, die sie im vereinzeltten Erfüllen einzelner Gebote zeigen, sind sie den Juden, die das vollkommene geoffenbarte Gottesgesetz haben, durchaus nicht gleichgestellt; ein Schluß aber von der vereinzeltten Erfüllung einzelner Gebote auf eine den Heiden inwohnende, dem Gesetz adäquate ideale Norm erschiene den Juden als keineswegs begründet und wäre so nicht imstande, das *καυχασθαι εν νομω* unwirksam zu machen. Der Gegensatz zwischen Juden und Heiden, der für den gesetzestolzen Juden in Beziehung auf die Erlangung des Heiles besteht, würde also auf diese Weise nicht aufgehoben, sondern nur unzureichend und künstlich verdeckt. Es wäre in präferer und unrichtiger Weise eine wesentlich positive Gleichheit der Juden und Heiden als solcher dem Gesetz und seinem Inhalt gegenüber behauptet, während offenbar der Apostel gegenüber der verschiedenen theoretischen Stellung beider zum Gesetz ihre gleiche praktische Verdammlichkeit aufzeigen will. Es ist auch noch darauf aufmerksam zu machen, daß von den Heiden gar nicht in ihrer Gesamtheit die Rede ist, sondern eben von den Fällen, wo Heiden dem Gesetz konform handeln; und auf diese Fälle (*ουτοι!*) wird die Behauptung, daß sie sich Gesetz sind, beschränkt; ein allgemeiner Schluß wird daraus auch im Folgenden gar nicht gezogen. Nach den angeführten Erklärungen bestände ferner der Erweis, daß die betreffenden Heiden des Gesetzes Werk in ihren Herzen geschrieben haben, eben in ihrem *ποιειν τα του νομου*; es kann also dieser Erweis und das zu ihm gehörende Mitzeugnis ablegen des Gewissens und die Thätigkeit der *λογισμοι* nur als

ein in der Gegenwart stattfindender gedacht werden, während Paulus nach dem grammatischen Zusammenhang das Zeugnis des Gewissens und die Thätigkeit der λογισμοι wesentlich auf den Tag des Gerichtes verlegt — eine Differenz, die durch ein vor εν ημερα hineingedachtes, aber eben nicht dastehendes „und zwar besonders“ nicht ausgeglichen werden darf. Der Ausdruck: τα κρυπτα των ανθρωπων endlich, der die innere Herzensstellung bezeichnet, müßte sich auf die allgemeine innere Gesetzes- und Gewissensthätigkeit beziehen; aber mit Recht sagt Klostermann (Korrekturen zur bisherigen Erklärung des Römerbriefs S. 43 ff.): diese notorische Thatsache (daß die Heiden ein inneres Gesetz, ein Gewissen haben), ist nicht das κρυπτον, das an den Tag gebracht wird durch Gottes Gericht; sondern die innere sittliche Beschaffenheit des einzelnen Menschen, der konkrete Inhalt der συνειδησις der einzelnen. Diese Einwendungen treffen zum Teil auch Meyers Erklärung, der mit Recht das gewichtvolle οι ποιηται νομου δικαιωθησονται durch R. 14 ff. begründet sein läßt, aber darin ebenfalls nur eine „prinzipielle Regel“ d. h. eine nicht wirklich zur Anwendung kommende Norm erblickt. Nach Meyer will Paulus beweisen, daß mit Fug und Recht dieser Grundsatz auch auf die Heiden angewendet werden darf, sofern auch sie ein Gesetz und in diesem natürlichen Gesetz einen Ersatz für das positive haben. Indes wäre dies, von obigen Einwänden abgesehen, doch ein Beweis für etwas, was in Wahrheit nicht dasteht, nemlich für die Berechtigung, daß auch die Heiden nach einer Gesetzesnorm gerichtet werden dürfen, während erklärt werden sollte, inwiefern sie nach der Norm des Gesetzes, und zwar da sie ja den Juden gerade gleichgestellt werden, des im ganzen Zusammenhang gemeinten göttlichen Gesetzes als Thäter dieses Gesetzes für gerecht erklärt werden können. Denn was den negativen Ausgang des Gerichts, das Verlorengelien betrifft, das doch allein im Grunde auch nach Meyer, nur bei ihm für die Heiden, in abstracto begründet werden soll, so ist hierüber vielmehr schon kurz und bündig gesagt: ανωμως ημαρτον, ανωμως και απολουνται, und dies bedarf nach Röm. 1 keiner weiteren Erklärung mehr; die richtige Ergänzung dieses Satzes aber steht Römer 3, 25. 26. So ist denn auch Beck's Erklärung unrichtig, der

durch V. 14 ff. direkt das *απολούνται* in V. 13 begründet sein läßt. Beck findet in V. 14 ff. den Beweis für die moralische Verantwortlichkeit der Heiden. Indem er mit Recht darauf hinweist, daß der Ausdruck *τα του νομου ποιειν* nicht heißen könne: einzelne Stücke des Gesetzes erfüllen, vielmehr der Ausdruck auf etwas Ganzes hinweise, erklärt er ihn = die Funktion des Gesetzes üben; „sie thun auf dem naturgesetzlichen Boden das, was dem Gesetz zu thun wesentlich ist.“ Indes wird dies der Ausdruck wenigstens bei unmittelbar vorangehenden *ποιηται νομου* nicht wohl bedeuten können. Und ähnlich wie gegen Meyer ist gegen Beck zu sagen, daß der Beweis für die moralische Verantwortlichkeit und Strafbarkeit der Heiden nach Röm. 1, das dieselbe in grelles Licht gestellt hat, nicht mehr angebracht ist. Auch weiß Beck, der durch V. 14 ff. gerade die gegenwärtige moralische Art der Heiden charakterisirt sein läßt, mit dem V. 16, der den zukünftigen Gerichtstag in den Vordergrund stellt, am allerwenigsten anzufangen, und muß ihn, indem er V. 14 und 15 in Parenthese stellt, in unnatürlicher Weise an V. 13 anschließen, der doch nach seiner Auslegung logischer Weise selbst in Parenthese steht, indem über ihn zurückgehend das zweite *γαρ* in V. 14 die erste Hälfte von V. 12 begründen soll wie das erste *γαρ* in V. 13 die zweite Hälfte. So sehen wir denn, daß unter den gewöhnlichen Voraussetzungen V. 14 ff. das Vorangehende nicht begründen kann. Dies ist vielmehr nur dann der Fall, wenn einestheils mit der positiven Norm V. 13 Ernst gemacht wird und anderntheils unter *εθνη* Heiden christen verstanden werden; denn Heiden als solche können nun einmal nicht für *ποιηται νομου* und für gerecht erklärt werden; über ihrem Leben und Wandel steht, wenn sie sich Christo nicht zuwenden und in ihm die *δικαιοσυνη εκ θεου* erlangen, das Urteil geschrieben: *ανομως ημαρτον, ανομως και απολούνται*. Das Wort *εθνη* kann also, wie vorher *Ελληνες*, hier nur noch in nationalem, nicht mehr in religiösem, die Gottentfremdung in sich schließenden Sinne gebraucht sein und ist mit „geborene Heiden“ oder „Nichtjuden“, dem Sinn nach mit „Heidenchristen“ zu übersetzen (vgl. Röm. 11, 13., Gal. 2, 14. u. a.). Bei dem Ausspruch: *οι ποιηται νομου δικαιοθησονται*, der zu-

nächst die jüdische Selbstverblendung treffen sollte, erhob sich die Frage, inwiefern denn gerade diese als allgemein und durchgreifend aufgestellte Norm auch auf die εθνη τα μη νομον εχοντα angewandt werden könne. Dem gegenüber verweist nun der Apostel in einer von V. 14 bis zu V. 16 gehenden Parenthese auf eine bereits unverkennbare auch jedem aufrichtigen Juden sich nahelegende Thatsache (οτιαν, nicht das hypothetische εαν oder gar ει!), daß nemlich unter den „Heiden“ es ja wirklich solche gebe, die den sittlichen Inhalt des Gesetzes (τα του νομου) in ihrem Wandel und Leben erfüllen, und zwar φυσει, kraft eines naturhaften inneren Triebes, ohne Vorschrift und Zwang des äußeren Gesetzes. („Für Paulus ist das,“ wie Klostermann a. a. O. sagt, „ein Werk der niedergebärenden Gottesgnade, für die Juden ist es etwas, das φυσει eintritt. Von diesem [jüdischen] Standpunkt aus sind die Ausdrücke φυσει und τα του νομου ποιειν [und, setzen wir hinzu, auch schon ποιηται νομου] zu deuten; sie sind Äquivalente der christlichen Erkenntnis und Anschauung, sie sagen, wie den Juden sich die sittliche Wiedergeburt der betreffenden Heiden darstellt.“ „Auf das jüdische Leben ursprünglich gemünzte Begriffe überträgt der Apostel auf gewisse Erscheinungen des heidnischen Lebens, um den aufgeblasenen Juden zu zeigen, daß wesentlich dieselben sittlichen Werte dort realisiert werden.“) So oft nun diese Thatsache sich darstellt, daß „Heiden“ den sittlichen Forderungen des Gesetzes entsprechend leben, ist daraus notwendig zu schließen, daß sie sich selbst Gesetz sind, daß sie sich das Gesetz, das sie nicht haben, in und aus sich selbst ersetzen. Dieses εαυτοις εισι νομος kann im Zusammenhang, wo es eben von denen gesagt ist, die den Inhalt des Gesetzes erfüllen, und in einem gewissen Gegensatz zum bloß äußeren Besitz des Gesetzes steht, nicht nach Röm. 7 als unwirksamer νομος εν νοι erklärt werden, bei dem man es ja gerade nicht zum Thun der Forderungen des Gesetzes bringt, bei dem man so wenig sich selbst Gesetz ist, daß man vielmehr unter ein fremdes Gesetz, das Gesetz der Sünde und des Todes, geknechtet ist; vielmehr ist der Sinn: sie ersetzen sich in wirksamer Weise das Gesetz (vgl. Röm. 8, 2 ff.). V. 15 und 16 (οτινες = sie, die; wie sie denn auch) erweisen nun diese ihre innere Qualität, dieses aus ihrem gesamten Thun

erschlossene *εαυτοις εισι νομος*, als sich wesentlich offenbarend (*ενδεικνυνται*) am entscheidenden, die verborgene Herzensstellung (*τα κρυπτα*) kundmachenden Tage des Gerichts. Da erweist sich denn wirklich das vom Gesetz als Lebenswerk, als Leistung Geforderte (*εργον του νομου* vgl. R. 7) als in ihr Herz geschrieben (dem Präsens *ενδεικνυνται*, das die Gewißheit anzeigt, giebt der von *δικαιοτησονται* beherrschte Zusammenhang Futurumsbedeutung), als ihnen innerlich zu eigen geworden, als ein triebkräftiges Ideal, ein innerlich lebendiges und lebensschaffendes Gesetz (vgl. Röm. 8, 2., Jac. 1, 25. u. a. St.) Was Gott durch den Propheten Jeremia verheißt: ich will meine Gesetze in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben (statt bloß auf Stein, *πνευματι* statt *γραμματα*), das erweist sich an ihnen erfüllt am Tage des Gerichtes. Man sieht hier, wie wenig es auch nach dieser Stelle auf die äußeren Werke als solche, die *εργα νομου*, ankommt bei dem das Verborgene richtenden Gott. Es handelt sich auch deutlicher Weise am Tage des Gerichts um keinen Schluß von den Werken aufs Innere mehr, der ja schon R. 14 für die Gegenwart gezogen ist, sondern ihr Inneres selbst, aus dem die Gott wohlgefälligen Werke hervorgegangen sind, liegt nun offenbar da wie ein aufgeschlagen Buch (*-ροεικνυνται* bezeichnet das Anschauliche: sie weisen es [in sich] auf). Mit diesem (objektiven) Erfunde am Tage des Gerichts muß denn auch das Zeugnis ihres eigenen unmittelbaren sittlichen Selbstbewußtseins, ihr „Gewissen“ selbstverständlich übereinstimmen; und es wird dies ausdrücklich hervorgehoben im Gegensatz zu den unbekehrt bleibenden Heiden und Juden, deren verfinstertes (1, 21.) und hartes (2, 5.), vom Gesetze Gottes sich abkehrendes und demselben gegenüber sich selbst betrügendes Herz kein irgendwie giltiges Zeugnis ablegen kann. Wenn ferner bei jedem Gericht ein Ankläger und etwa ihm gegenüber ein Verteidiger auftritt, so darf doch hier kein fremder Ankläger auftreten, nicht das *γραμμα* des dem Geist nach ihnen fremd und äußerlich gebliebenen Gesetzes; sondern Anklage und dann auch die Verteidigung besorgen die *λογισμοι*, die sittlichen Erwägungen und Urteile des erneuerten *νους* unter sich (mit Ausschluß eines Dritten, beachte das mit Absicht vorangestellte *μεταξυ αλληλων*).

Sie können und dürfen dies thun; denn während die sittliche Urteilstkraft des natürlichen Menschen aufs äußerste geschwächt ist und er sich andrerseits im geheimen Gefühl seiner Schuld vor dem anklagenden Gesetz und Gericht nur zu verstecken sucht (vgl. Joh. 3, 19 ff.), steht bei jenen der νόμος mit seinen λογισμοί treu und wahr zum Gesetze Gottes, das ihnen innerlich zu eigen geworden ist, so daß die λογισμοί selbst anklagen, was verwerflich erscheint aus dem vergangenen Leben, die έργα της σαρκός, respektive, um auch noch die bei ihnen selbstverständliche Rehrseite solcher Selbstanklage zu nennen, die Verteidigung führen, indem sie hinweisen auf den inneren aufrichtigen Herzensgrund, in dem das έργον του νομου γραπτον steht, auf die πίστις Ιησού Χριστού δι' αγάπης ενεργουμένη als auf ihren Lebensgrund (vgl. zum Verständnis des απολογεισθαι 1 Joh. 3, 19 ff.). Der Gerichtsspruch des höchsten Richters am nahenden Gerichtstag erfolgt nach der Norm des Evangeliums, das der Heidenapostel verkündigt, das für alle Menschen, Juden und Heiden, die einzige δύναμις εις σωτηρίαν ist, das allen äußeren Werk- und Gesetzesruhm niederschlägt und alle an der Oberfläche liegenden Unterschiede der Menschen aufhebt, das als auf die einzige Kraft zur Erfüllung des göttlichen Willens auf die verborgene Herzensstellung zu dem hinweist, der das Gericht halten wird, zu Jesu Christo. (Klostermann, der unter den ετηνη ebenfalls Heidenchristen versteht, hält B. 14 für eine in sich abgeschlossene Parenthese und glaubt der ganzen Sazanlage nach B. 15 ff. als nähere Bestimmung zu B. 13 ansehen zu müssen, indem er B. 15 ff. nur die ποιηται νομου charakterisiert finden kann im Unterschied von einer dem Buchstaben nach ebenfalls das Gesetz befolgenden, aber dasselbe nach seinem Sinn und Geist gröblich übertretenden, selbstgerechten Sorte von Juden (vgl. B. 17 ff.). Indessen macht sich gegenüber seiner bestechenden Beweisführung das Bedenken geltend, daß ja diese Juden B. 23 und 27 ausdrücklich Gesetzesübertreter genannt werden; eine nähere Charakterisierung der ποιηται νομοι im Gegensatz zu solch scheinbarer Gesetzeserfüllung scheint mir daher nicht angebracht zu sein und würde den klaren, scharfen Gegensatz zwischen bloßen Hörern (oder auch Lehrern) und Thätern des Gesetzes in etwas verwischen,

bei dem Paulus eine bloß äußerliche Gesetzesbeobachtung eben in keiner Weise als *τελειν του νομου* gelten läßt. Das nachher folgende *ει δε συ Ιουδαιος* scheint durch den Gegensatz zu zeigen, daß vorher nur von *εθνη*, nicht von *ποιηται νομου* im allgemeinen die Rede ist. Auch kann Klostermann, indem er durch den Relativsatz die wahrhaftigen Thäter des Gesetzes charakterisiert sein läßt und nicht wie wir vor allem den Satz beleuchtet findet, daß sie sich selbst Gesetz sind, mit der Anklage und Verteidigung der Gedanken als einem Erweis für letzteres nichts anfangen, er nimmt daher die Wendung *και μεταξυ* etc. als eine Art Concessivsatz (= auch mitten unter —); aber bei dieser doch etwas gewaltsamen Konstruktion wird dann wieder das *η και απολογουμενων* befremdlich). Mit diesem innerlichen, im Gericht sich offenbarenden Zustand der „gesetzlosen“ Heidenchristen kontrastiert nun aufs schärfste das Gebahren und der Zustand der gesetzestolzen, auf äußere Werke und Vorzüge sich stehenden Juden. Von einem Anklagen, das diese gegen sich selbst üben, ist freilich keine Rede; ihr *κοινειν* gilt nur ändern. Darum muß eben Paulus, der Verkündiger des Evangeliums, die Rolle des Anklägers übernehmen; und er schließt seine Anklage, indem er in ausdrücklicher Gegenüberstellung die Folgerung aus dem Vorangegangenen zieht (*ουν* B. 26 ff.), daß die auf den Besitz des Gesetzes stolzen, aber es schmachvoll übertretenden Juden, und die nicht im (angestammten) Besitz des Gesetzes befindlichen, aber im Geist und in der Wahrheit es erfüllenden Heiden(christen) die Rollen vertauscht haben. (Auch hier ist offenbar mit dem *εαν* des B. 26 ebensowenig nur ein angenommener Fall eingeführt wie mit dem auf der vorangehenden Schilderung ruhenden zweiten *εαν* des B. 25; vielmehr mit Folgerungen aus Thatsachen schlägt der Apostel den Stolz der Juden darnieder; von einer bloßen Möglichkeit zu reden wäre ja doch eigentlich eine ziemlich nutzlose und unfruchtbare Sache gewesen). Der Schluß des Kapitels liefert denn auch nachträglich eine nicht undeutliche Bestätigung unserer Auslegung. Daß hier von Christen die Rede ist, das sollte zumal angesichts des 29. Verses (s. o.) nicht mehr geleugnet werden. Dann aber entspricht sichtlich das *τα δικαιωματα του νομου φυλασση*, eine

Wendung, die hier im Gegensatz zu *παραβατης νομου* gebraucht ist, dem *τα του νομου ποιη*; B. 27, sofern er die Heidenchristen charakterisiert, erinnert an B. 14; daß *ο εν τω κρυπτω* klingt an das *τα κρυπτα των ανθρωπων* an; und wie dort gerade der *νομος* der Juden den Heiden als ideale, zu ihrem inneren Eigentum gewordene Norm zuerkannt ist, so sind am Schlusse des Kapitels *Ιουδαιος* und *τρωιτουη* ideale Begriffe, deren echter Gehalt gerade auch den Christen aus den Heiden zugesprochen ist. Der Schluß endlich: *ου ο επαυος — εκ θεου*, der dem falschen *καυχασθαι* B. 23 entgegengesetzt ist, führt deutlich zum Anfang der Auseinandersetzung zu B. 6 ff. zurück (vgl. *δοξαν και τιμην* B. 7), wo die entscheidenden, durchgreifenden, sittlich religiösen Gegensätze vom Apostel dargestellt werden und hiemit die Gegenüberstellung der Juden und Heidenchristen sich anbahnt. Kap. 3, 1. folgert dann wohl nicht bloß aus der gemeinsamen Verdammlichkeit der Juden und Heiden, nicht bloß aus der Ungenügendheit, sondern auch aus der Entbehrlichkeit des Gesetzes als positiver Heilsnorm, daß hiernach die Juden vor den Heiden keinen Vorzug zu haben scheinen. Köhler a. a. O. wendet gegen unsere ganze Erklärung neben anderem von uns indirekt Berücksichtigten insbesondere auch das ein, daß gerade die Heidenchristen ja auch *αχροαται νομου* seien und nicht mehr als *νομου μη εχοντες* bezeichnet werden können, sofern sie das alttestamentliche Gesetz seinem wesentlichen Gehalt nach und zwar aus Offenbarung und aus dem alttestamentlichen Codex kennen. Hierauf ist zu erwidern, daß doch die Stellung der Heidenchristen zum Gesetz von der der Proselyten, die das Gesetz als Heilsnorm angenommen haben, gerade in der Hauptsache verschieden ist, sofern bei ersteren weder die Triebkraft zur Erfüllung des Gesetzes aus dem mosaischen Gesetz mit seinen Drohungen und Verheißungen stammt, sondern *χωρις εργαυ νομου* ihnen durch den Glauben an Jesum Christum geworden ist, noch auch der Inhalt, der bleibende Gehalt des Gesetzes ihnen durchs mosaische Gesetz übermittelt ist, sondern die Liebe Christi sie dringet und dankbare Gegenliebe und Bruderliebe in ihnen ansacht; das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo hat sie freigemacht vom Gesetz der Sünde und des Todes. Das

mosaische Gesetz hat also nur noch orientierende Bedeutung, nicht die Bedeutung eines selbstständigen Prinzips; denn sie sind nicht (mehr) unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade und können so ihrem Grundwesen nach gegenüber den Juden auch jetzt wohl dem inneren Thatbestand gemäß als *νομοι μη εχοντες* bezeichnet werden. Die Hauptsache aber ist (s. o.), daß ja Paulus zunächst vom Standpunkte der Juden aus redet und daß vom Standpunkt der Juden aus sämtliche *εθνη*, ob sie nun an den falschen Messias Jesum glaubten oder nicht, wenn sie nicht Proselyten wurden und damit das mosaische Gesetz als Heilsprinzip annahmen, selbstverständlich *νομοι μη εχοντα* waren.

Die hl. Taufe im württ. Confirmationsbüchlein und dessen Quellen.

Von Diakonus Färber in Neuenstadt a. L.

In genauem Anschluß an den in Württemberg seit 1553 eingeführten Katechismus von Brenz entwickelt das aus dem Jahr 1730 stammende „Confirmationsbüchlein“ die christliche Lehre. Frage 4 bis 11 handeln von der Taufe und bieten, namentlich mit den älteren katechistischen Vorgängen verglichen, Anlaß zu einigen Bemerkungen, die vielleicht allgemeineres Interesse verdienen.

Die erste Bemerkung knüpfen wir an die 4. Frage: „Was macht uns zu Christen? A.: Nicht die leibliche Geburt von Christen, oder die äußerliche Gemeinschaft mit Christen, sondern der Glaube an Christum und die Taufe auf Christum.“

Die Reihenfolge: Glaube — Taufe ist auffallend. Offenbar soll hier die Genesis unseres Christenstandes beschrieben werden. In derselben nimmt aber die Taufe die erste, oder ursächliche Stellung ein; denn sie ist es, die uns „der Kindschaft Gottes versichert.“ (Fr. 9). Der Glaube aber nimmt die zweite Stelle ein, insofern er nicht Ursache, sondern nur notwendige Bedingung und kennzeichnendes Merkmal des Christenstandes ist. „Wahre Christen sind nur die, die bei ihrer Taufe auch treu im Glauben bleiben.“ (Fr. 12.)

Es ist wohl kein Zweifel, daß man ohne Glauben den Segen der Taufe nicht empfangen kann. Das ist von Anfang an evange-

lische Lehre. *Sola fides personam dignam facit, ut hanc salutarem et divinam aquam utiliter suscipiat.* Daher *precamur ut Deus puerum fide donet* (Luth. Cat. maj.).

Aber dieser vor der Taufe von Gott gewirkte Glaube macht uns nicht zu Christen, sondern er ist nur die Bedingung, unter der Gott den Glaubigen durch die Taufe zu einem Christen machen kann. *Baptismus non nostrum sed Dei opus est. Neque fides mea facit baptismum, sed percipit et apprehendit* (Luth. a. a. D.) Es ist außer Zweifel, daß die in Württemberg herrschende Glaubenslehre hierin ganz mit Luther gegangen ist, und das Confirmationsbüchlein will nicht etwa der Meinung sein, der vor der Taufe hergehende Glaube mache uns zu Christen. Es meint sicher den Glauben, der uns eben durch die Taufe geschenkt wird. Dr. Eberhard Friedrich Hiemer, der Autor des Confirmationsbüchlein, war gewiß derselben Ansicht wie Prälat Zeller, der Verfasser der „Katechistischen Unterweisung zur Seligkeit“ (1680), dieser auch heute noch aufs eifrigste zu empfehlenden Erklärung des Brenzischen Katechismus. Hier aber wird gelehrt: „Kinder, wann sie getauft werden, so werden sie auch wiedergeboren und bekommen den Glauben: sintemalen die Wiedergeburt ohne den Glauben so viel als nichts ist.“ (S. 55).

Warum also heißt es nicht: Taufe und Glauben machen es, daß wir Christen sind, sondern Glauben und Taufe? Oder, da ja der Glaube eine Frucht und Wirkung der Taufe ist¹ und insofern der Taufe nicht be- sondern untergeordnet, warum heißt es nicht (mit den Worten des Katechismus) „ich bin ein Christ, weil ich auf den Namen Christi getauft bin?“

Die Antwort auf die angeregte Frage lautet natürlich zunächst ganz einfach: Es heißt im Confirmationsbüchlein so, weil es im Katechismus ebenso lautet: „Darum (bin ich ein Christ) daß ich glaube an Jesum Christum und bin in seinem Namen getauft.“

¹ In einer im Jahre 1701 von Herzog Eberhard Ludwig erlassenen „Kurzen Anweisung die gewöhnliche Katechismuslehr nützlich und erbaulich zu treiben“ heißt es: „Also weisen uns gleich das erste Hauptstück unsres Katechismi auf den Ursprung des Glaubens und zeigt uns das selige Gnadenmittel, dadurch Gott den Glauben anfänglich in uns erwecket; das ist die hl. Tauff etc.“ (S. 26 f.)

Aber warum heißt es im (Brenzischen) Katechismus so?

Es hieß nicht immer so, und wurde in dem aus dem Jahr 1587 stammenden Württembergischen „Communifantenbüchlein“ von Andreas Osiander ebenfalls anders gelehrt.

Schon im Jahr 1527 oder 28 hatte ja Brenz einen Katechismus verfaßt, welchen Vincentius Obsopöus 1529 lateinisch herausgab. Die Entdeckung und Herausgabe des deutschen Originals ist ein Verdienst des nachmaligen Dekans Julius Hartmann. (Vgl. Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs Band XII, 1840, Heft 1, S. 143 ff. und Julius Hartmann, Älteste katechetische Denkmale der evangel. Kirche etc., Stuttgart, Steinkopf 1844.)

Der ältere Brenz beginnt nun ganz ähnlich wie der spätere mit der Frage: Was bist du? A.: — der neuen Geburt nach bin ich ein Christ. Warum bist du ein Christ? Darum daß ich in dem Namen Christi getauft bin und glaub in Jesum Christum. Lateinisch bei Obsopöus: Quamobrem Christianum te esse perhibes? Propterea quod in Nomine Christi baptizatus sum et credo in Jesum Christum. (Vgl. die cit. Studien, Bd. XI, 1839, Heft 2.)

In dem erwähnten Communifantenbüchlein von A. Osiander ferner, welches im Verlauf eines Jahrhunderts viele zum Teil interessante Veränderungen erlitten und zu dem nachmaligen Confirmandenbüchlein einen wesentlichen Beitrag geliefert hat, heißt es auf die Frage: „Woher weißest du, daß du von Christo erlöst und ein Kind Gottes bist?“ „Erstlich weiß ich das aus dem empfangenen Tauf, — zum andern lerne ich solches aus den Worten des hl. Evangeliums.“

Das ist doch gewiß ein beachtenswerter Unterschied. Nicht als ob die Wortstellung: Glaube — Taufe an sich einer andern dogmatischen Anschauung dienen müßte, es steht ja immer frei, das innere Verhältnis beider Begriffe so oder so zu erklären. Aber wenn derselbe Brenz 1527 sagt: Ich bin ein Christ, weil ich getauft bin und glaube und von 1536 an¹: „darum, daß ich glaube an Jesum Christum und bin in seinem Namen getauft,“ so kann man nach den Erläuterungen, die er selbst in seinem Ca-

¹ Die lateinische Ausgabe des Catech; welcher 1543 deutsch in die Haller Kirchenordnung und 1559 (mit Veränderungen) in die große württ. Kirchenordnung aufgenommen wurde.

techismus illustratus (von 1551), einer Erklärung des kleineren Katechismus (nach Art des Lutherischen catech. maj.) giebt, nicht annehmen, daß diese Abänderung zufälligerweise geschehen sei.

Vielmehr ist Brenz später zu einer Auffassung des Sacraments der Taufe gelangt, für welche es eben entsprechender war, den Glauben der Taufe voranzustellen. Brenz erhebt selbst die Frage: *Annon sufficit fides ut fiamus Christiani?* und beantwortet sie mit „ja.“ *Externus baptismus aquæ non est simpliciter necessarius ad salutem; actio baptismi per se non facit hominem Christianum.* Er beruft sich zum Beweis auf die Frommen des N. B., die ja, obwohl nicht getauft, auch nicht verloren gehen; — als ob „nicht verloren gehen“ und „ein Christ sein“ ein und dieselbe Sache wäre. Die Taufe gilt für Brenz nur noch als Bestätigung des schon vorhandenen Glaubens und der darauf ruhenden Erwählung und Christenstellung. *Homo eligitur et vocatur per Evangelium ut sit filius Dei adoptivus et rex cœlestis. Accedit autem baptismus, regalis quasi unctio quo id, quod homo ante per fidem accepit, sacramento confirmatur et promulgatur. — Baptismus in hoc est institutus ut conjugium inter Christum et credentem initum promulget et tanquam publica benedictione confirmet.*

Damit geht Brenz offenbar über die Linie Luthers hinaus, der im Cat. maj. die *novi spiritus* scharf tadelt, die *disjungere non vereantur fidem et rem cui fides adhærescit et alligata est tametsi externa sit*, und sagt: *in summa, quidquid Deus in nobis facit et operatur tantum externis ejusmodi rebus et constitutionibus operari dignatur.* Die Worte *qui crediderit (et baptizatus fuerit, salvus erit)* Marc. 16, 16. bezieht Luther gerade auf die Taufe, nicht auf ein unabhängig von ihr zu erlangendes Heil, von dem die Taufe dann nur die Bestätigung wäre. *Sequitur, schließt Luther, ut qui baptismum contemnit et rejicit, verbum Dei, fidem et Christum quoque rejiciat eo nos ducentem et baptismo alligantem.*

Wenn nun Brenz auch daran festhält, daß die Taufe als *divinitus ordinatus* beizubehalten sei, so ist dies nicht dasselbe, was Luther meint, wenn er sagt: *aqua per se non est præstantior quavis alia aqua, sed quod verbum et præceptum Dei*

accesserit est divina aqua. — Verbo dei baptismus suam accipit essentiam ut sacramenti appellationem mereatur.

Luther will sagen: Durch Gottes Wort empfängt die Taufe eine sakramentale Kraft und Wirkung. Verbi divini accessione bapt. eam virtutem consequitur, ut lavacrum regenerationis sit.

Brenz dagegen lehrt: um des göttlichen Befehls willen dürfe man die Taufe, obschon nur eine äußere Zeremonie, nicht unterlassen.

Das ist aber offenbar eine von Luther sehr wesentlich verschiedene Auffassung, eine bedenkliche Hinneigung zu einem andern Geiste.

Wohl sehen wir, daß dieser in der württ. Kirche keinen Einfluß weiterhin gehabt hat; alle kirchlichen Erklärungen des Brenzischen Katechismus reden mit der vollen lutherischen Glaubensgewißheit von der sakramentalen Wirkung der Taufe und gehen über die angeregte Schwierigkeit der Wortfolge: Glauben — Taufe stillschweigend hinweg. Prälat Zeller z. B. in der schon angeführten „Catechistischen Unterweisung“ begnügt sich zu sagen: es werden zwey Stücke benamset, die einen Menschen zum Christen machen: der Glaub an Christum und die Tauff in seinem Namen, und führt sodann zuerst aus Stellen, wie Röm. 10, 4. 9., Joh. 1, 12., den Beweis, daß „der Glaube an Christum einen zum Christen mache.“ Hierauf beweist er aus Mat. 28, 19., Gal. 3, 27., Röm. 6, 3. dasselbe für die Taufe. Und in der „Kinderlehre“ wird zum Beweis, daß Glaube und Taufe uns zu Christen mache auf die Stelle hingewiesen Gal. 3, 27 f. „Ihr seid alle Gottes Kinder durch den Glauben; denn wie viel euer getauft sind, die haben Christum angezogen.“ Eine innere Vermittlung wird nicht gesucht. Sie könnte aber der herrschenden Lehre von der Taufe gemäß nicht anders ausgefallen sein als bei Luther: daß nämlich der Glaube eben Glaube an die Taufgnade sei und folglich die Taufe ihrer Bedeutung nach dem Glauben voran zu gehen habe, während dagegen bei Erwachsenen der Glaube der Taufe zeitlich vorausgehe und daher in Mc. 16, 16. zuerst genannt werde.

Das alles läßt sich natürlich im Confirmanden-Unterricht zu Fr. 4 des Confirmationsbüchleins stets bemerken. Allein hier, wo nur den Kindern der Grund ihres Christenstandes zum Bewußtsein kommen soll, wäre es doch gut, wenn man ohne alle weiteren Erörterungen bekennen und lehren könnte: ich bin ein Christ, weil

ich auf Christum getauft bin. Eben indem man dies sagt, beweist man ja, daß man an ihn glaubt.

Die Taufe, diese unumstößliche That Gottes, ist der Grund unseres Heils. *Quoties peccatis aut conscientia gravamur* sagen wir: *ego tamen baptizatus sum.* (Luth. Cat. maj.) Daß die Taufgnade ohne Glauben nicht empfangen noch bewahrt werden kann, das kommt dann bei Fr. 12 zur rechten Zeit zur Sprache.

*

Eine zweite Bemerkung möchten wir an die 6. Frage knüpfen.

Dieselbe ist identisch mit der bekannnten Frage des Brenzischen Katechismus: „Was ist die Taufe?“

Die Antwort auf diese Frage müßte genau genommen nur lauten: „Die Taufe ist ein Sakrament und göttlich Wortzeichen.“ Das Weitere ist Antwort auf die Frage: was nützt oder wirkt die Taufe? Diese Frage wird aber als 8. noch besonders erhoben und die Antwort ist dort, abgesehen von der Schriftstelle, vollkommen gleichlautend mit der Antwort der 6. Frage. Dies ist nun insofern recht störend, als die Kinder die gewiß gerechtfertigte Voraussetzung haben müssen, in jeder neuen Frage komme auch etwas Neues. Ja wir irren vielleicht nicht, wenn wir annehmen, daß auch mancher Katechet schon sich die vergebliche Mühe gab, der 8. Frage neben der 6. eine neue Seite abzugewinnen. Palmer, Katechetik 1875 allerdings giebt einfach zu, daß in Frage 5—11 „sich mehreres wiederholt.“ Nach unserer Erfahrung dient es sehr zur Förderung des Verständnisses, wenn man hier, wie in manchen ähnlichen Fällen, auf die völlige Identität beider Antworten geflissentlich hinweist.

Fassen wir nun aber die Antwort auf die 6. Frage im engern Sinn in's Auge: „Die Taufe ist ein Sakrament und göttlich Wortzeichen“, so erscheint die Bezeichnung der Taufe als eines Sakramentes hier zu kurz. Es sollte nicht der Erklärung überlassen bleiben, zu bestimmen, was ein Sakrament ist. Der Glaube an das Vorhandensein und die Wirksamkeit der Sakramente in der Kirche ist ein ganz wesentlicher Bestandteil des Christenglaubens — man denke nur an Luthers: *in summa, quidquid Deus in nobis facit et operatur, tantum externis ejusmodi rebus-operari dignatur* — sollte also auch ein Stück des christlichen Bekennt-

nisses bilden. Es sollte also eine Frage nach dem Wesen des Sakraments eingeschaltet sein,¹ sofort sollte anstatt der zu unbestimmten 7. eine Frage folgen nach dem Sichtbaren und nach dem Unsichtbaren in der hl. Taufe.

Diese Unterlassung einer Definition des Sakraments stammt nun freilich wieder aus dem Katechismus. Nur ist zu beachten, daß der Katechismus von Brenz in seiner Urgestalt das Wort Sakrament gar nicht gebraucht. Dort heißt es einfach: „Die Taufe ist ein Bad der Wiedergeburt, dadurch ein Gläubiger wird eingeleibt und eingesegnet in die Güter der himmlischen Burgerschaft und ewigen Seligkeit.“ Erst in dem Katechismus von 1536 bringt Brenz die bekannten Worte: Die Taufe ist ein Sakrament u., wobei aber zu beachten ist, daß noch in der Ausgabe von 1543 nicht „Wortzeichen“, sondern „Wahrzeichen“ gebraucht wird. (Vgl. Studien der württ. Geistl. 1840, II, S. 161).

Das schon erwähnte „Communifantenbüchlein“ von A. Osiander hingegen bringt die Frage: „Was seynd Sakramente?“ und die kurze Antwort: „Es seynd sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnad Gottes.“

Noch kürzer lautet es in der (nach Zeller) gefertigten Erklärung des Katechismus (der „Kinderlehre“ von Prof. Schellenbauer) von 1681: „Was heißet oder ist ein Sakrament? ein göttlich Wort- und Gnadenzeichen.“ In der späteren Ausgabe steht dafür die ausführlichere, doch wohl nicht ganz richtige Antwort: „Ein Sakrament ist eine von Gott verordnete hl. Handlung u.“ Nicht die Handlung, sondern das sichtbare Zeichen ist das Sakrament.

Oder — das Wortzeichen; denn das muß man freilich zugeben, mit diesem Ausdruck soll das Sakrament seinem Wesen nach definiert sein. Wortzeichen ist gleich Zeichen (Sigel) eines Wortes, nämlich des göttlichen Gnaden- und Verheißungswortes, welches in den Stiftungsworten der Sakramente seinen prägnanten Ausdruck findet. In der oben S. 3 A. 1 erwähnten „kurzen Anweisung“ heißt es: „Das Wort Sakrament ist ein lateinisch Wort, heißt auf teutsch so viel als ein Wortzeichen. Ein Wortzeichen aber ist etwas eusserlich und sichtbares, damit man einen Menschen vergewissert dessen, das ihm mit Worten zugesagt wor-

¹ Hier leuchtet freilich ein, daß hiezu am Anfang des Glaubensbekenntnisses eigentlich nicht der Ort ist.

den.“ Man vgl. Apol. eonf.: recte definiunt sacramenta in novo testamento esse signa gratiä. Darum konnte Brenz ganz wohl anfangs statt Wort= vielmehr Wahrzeichen sagen.

Somit bietet denn das Conf. B. in Frage 6 allerdings eine Erklärung des Sakraments. Aber diese ist nicht vollständig. Die Sakramente sind nicht nur Wortzeichen, sondern auch die von Christo verordneten Gnadenmittel: Per verbum et sacramenta, tanquam per instrumenta donatur spiritus sanctus. Wir würden es für sehr wertvoll halten, wenn dies im Conf. B. seinen bestimmten Ausdruck gefunden hätte.

*

Dies um so mehr, als im Confirm.-Büchlein der „Nutzen der Taufe“ nicht ganz ungeschmälert zum Ausdruck kommt. Wie bemerkt, handelt sowohl die 6., als die 8. Frage vom Nutzen der Taufe. Streng genommen gehören auch die 7. und 9. Frage hieher. Gnade Gottes, Vergebung der Sünden, Kindschaft Gottes, Erbschaft des ewigen Lebens, dazu die Wiedergeburt und die Aufnahme in den Bund Gottes — dies alles ist der Nutzen der Taufe nach dem Conf.-B. Und dies ist ja gewiß der hl. Schrift gemäß.

Betrachtet man aber die genannten sechs Stücke, welche den Nutzen der Taufe ausmachen, so ist zu bemerken, daß gerade die Stücke, welche ihrer Natur nach einen zusammenfassenden Oberbegriff vom Nutzen der Taufe abgeben könnten, auf die Seite gesetzt sind, wir meinen die Wiedergeburt und den „Bund eines guten Gewissens mit Gott.“

Was den letzteren betrifft, so halten wir es zwar für einen logischen, aber nicht für einen sachlichen Fehler, daß er nicht noch mehr in den Vordergrund tritt, sondern vielmehr, daß er überhaupt eine Stelle im Confirmationsbuch gefunden hat. Denn so gut auch die pädagogische Verwendbarkeit dieses Begriffes sein mag, er ist nicht schriftgemäß, er beruht nicht nur auf einer falschen Übersetzung, sondern er kommt auch sonst in der hl. Schrift nicht vor. Dieselbe weiß nichts von einem Bund Gottes mit den Einzelnen (außer den Repräsentanten des ganzen Volkes Gottes), sondern nur von einem Bund Gottes mit seinem ganzen Volke, in den der Einzelne allerdings aufgenommen wird. Für uns handelt es sich um den „neuen Bund“, den Christus mit Seinem

Blute gestiftet hat. Daß „Gott und die Person so getauft wird in einen Bund treten“, wie es z. B. in der „Kurzen Anweisung“ von 1701 heißt — während gleich nachher die rechte Übersetzung von 1 Petri 3, 21. gegeben wird (S. 70. 72.) — das sagen auch unsre symbolischen Bücher nirgends. Sie betonen nur mit Recht, daß die sacramenta sunt signa novi testamenti (Apol. Art. XII). In unsrer Kinderlehre, da begegnen wir dem Satze: „durch die Tauffe treten wir in den Bund mit Gott, aber durch das hl. Abendmahl wird solcher Bund bekräftigt.“ Aber noch in der „Katechistischen Unterweisung“ heißt es dafür: Die Tauff ist das Sakrament der Einweihung zum Christentum, das Abendmahl das Sakrament der Bekräftigung“. Das „Communikantenbüchlein“ weiß nichts von dem Taufbund. Dagegen ist es Brenz, der allerdings schon in seinem Catechismus illustratus von 1551 das Bild des conjugium für die Taufe gebraucht und sagt: Christus ducit credentem in conjugem suam. — In baptismo publice celebrantur spirituales nuptiæ inter Christum et credentem. Es erinnert dies lebhaft an die bekannte Lehreigentümlichkeit der Brüdergemeinde. Der Gedanke, daß Gott mit einem jeden Getauften einen besonderen Bund geschlossen habe, mag ja wohl das religiöse Gefühl anregen, aber er beeinträchtigt die Bedeutung Christi als des neuen Bundes Mittler (Hebr. 8.) und zugleich des Einen Erben der Bundesverheißungen, an denen wir alle nur als εἰς εὐ χριστω Ἰησοῦ teilhaben können und Teil bekommen eben durch die Taufe. (Gal. 3, 15 f., 27 f.) Jener Gedanke leistet dem einseitigen Individualismus Vorschub, der die Wahrheit verkennet, daß wir „alle zu Einem Leibe getauft sind,“ oder, wie der erste Katechismus von Brenz sagt: „eingeleibt und eingesegnet in die Güter der himmlischen Bürgerschaft.“

Die 9. Frage bliebe also besser weg. Der Übergang zur 10. Frage wäre dennoch leicht herzustellen etwa durch die Frage: Welches sind die Gelübde, die deine Taufpaten — die doch auch erwähnt sein sollten — bei deiner Taufe für dich abgelegt haben?

Wollte man aber die Taufe dennoch als „Bund — mit Gott“ darstellen, dann dürfte dies nicht nachträglich geschehen mit der Frage: Wie beschreibt das Wort Gottes die Taufe? Zum mindesten müßte gefragt werden: wie wird in der hl. Schrift die Taufe auch noch genannt?

Was nun ferner die Wiedergeburt betrifft, so glauben wir es sehr bedauern zu müssen, daß nur durch zwei Schriftworte (Joh. 3, Tit. 3) und nicht direkt als Nutzen der Taufe eben die Wiedergeburt bekannt wird. Und daß diese nicht allem andern vorangestellt ist, ist schon logisch betrachtet ein Fehler; denn alle die sonstigen Wirkungen der Taufe, Vergebung der Sünden, Kind-schaft Gottes 2c. sind in der Wiedergeburt beschlossen. Die Wiedergeburt ist die ganz besondere, sonst nirgends zu erlangende Gnade des Sakraments der Taufe. Wie klar und bestimmt tritt dies nicht in dem ersten Katechismus von Brenz zu Tag! „Was bist du? A. — Der neuen Geburt nach bin ich ein Christ. Warum bist du ein Christ? A. Darum daß ich in dem Namen Christi getauft bin und glaube 2c. Was ist die Taufe? A. Ein Bad der Wiedergeburt 2c.“ Ganz ähnlich lautet der Althammersche Katechismus (für Ansbach, von 1528) und der Lachmann-Gräter-sche (für Heilbronn, 1528). Der letztere beginnt: „Bist du ein Christenmensch? A. Ja ich bin einer. Woher weißest du es? A. Aus der Taufe 2c. Was ist die Taufe? A. Eine neue Geburt und Wasserbad durchs Wort Gottes.“

Und eben dies ist ja auch die in der Evangelischen Kirche Württemberg's von je her geltende Lehre. In dem ursprünglichen Tauf-Formular heißt es in der Ansprache: „Bedenkt — in was großem Jammer und Not dieses Kindlein seiner Art und Natur halben steckt: Nämlich daß es sei ein Kind der Sünden, des Zorns und Ungnad, und daß ihm nicht anders geholfen werden möge, dann daß es durch den Tauff aus Gott neu geboren — werde.“ Dementsprechend lautet auch die Danksagung nach der Taufe: „Du hast diesem Kinde verliehen, daß es durch den hl. Geist wiedergeboren worden ist.“ Im wesentlichen ist der Ausdruck dieser Wahrheit auch in der heute geltenden Agende vorhanden.

Mit diesem Lehrtypus will es nicht recht stimmen, daß im Katechismus gar nicht und im Confirmationsbuche nur nebenbei die Taufe das „Bad der Wiedergeburt“ genannt ist.

Fragen wir nach einer Ursache für diese Erscheinung, so ist es vielleicht die, daß man in der Evangelischen Kirche und zwar schon in den symbolischen Büchern die Wirkung der hl. Taufe, d. i. die Wiedergeburt, doch nicht in ihrer ganzen Tiefe, sondern

nur soweit erfaßt hat, daß „Vergebung der Sünden“ und die „adoptio“ als vollkommen gleichwertige und dazu verständlichere Begriffe dafür gesetzt werden konnten. Es wird mehr auf die Veränderung des Verhältnisses zu Gott, als auf die innere Umwandlung des Getauften gesehen, obwohl eine solche nicht geleugnet wird. Doch wird der Wiedergeborene mehr nur als begnadigter Sünder, denn als mit Christo Gestorbener und Auferstandener, als *θείας κολωνος φυσεως* betrachtet.

Trotzdem aber wäre es angemessen, daß die Wiedergeburt, als die eigentliche „Taufgnade,“ im (Katechismus und) Confirmationsbuche mehr betont wäre.

*

Eine letzte Bemerkung möchten wir machen über die Wort: „bezeuget“ und „versichert“, womit in Frage 6 und 8 der „Nuzen der Taufe“ angeführt wird. Warum soll Gott in der Taufe nur bezeugen und nicht geben und handeln; und warum soll die Taufe nur versichern und nicht wirken? Fast möchte man vermuten, es sei mit den beiden Worten ein leiser Protest gegen das Gnaden-Mittel zu gunsten des Gnaden-Zeichens beabsichtigt. Zwar muß man zugeben, daß mit den fraglichen Worten ja nicht gesagt ist, daß nur bezeugt und versichert und nicht auch gewirkt und gegeben werde. Aber es ist doch ein störender Umweg, wenn man, ohne den Wortlaut des Buches für sich zu haben, die Confirmanden belehren muß, die Güter, deren euch die hl. Taufe versichert, hat sie euch auch gegeben.

Berfasser war stets der Überzeugung, daß diese beiden Worte der Urform der evangelisch-lutherischen Katechismuslehre nicht entstammen. Dem ist auch wirklich so. Zwar Frage 6 des Confirm.-Buches ist ja wörtlich aus dem späteren Katechismus von Brenz entnommen. Aber gerade dieses muß uns gegen das „bezeugt“ mißtrauisch machen. Denn wir erinnern uns, mit welchem Nachdruck Brenz später die Taufe als bloße Bestätigung und Verkündigung einer schon zuvor, unabhängig von der Taufe, empfangenen Gnade bezeichnet. (S. o. S. 289.)

In seinem ursprünglichen Katechismus aber sagt Brenz kurz und bestimmt: „Die Tauf ist ein Bad der Wiedergeburt, dadurch ein Glaubiger wird eingeleibt und eingesegnet in die Güter der himmlischen Bürgerschaft und ewgen Seligkeit.“

Ferner, um von andern Katechismen abzusehen,¹ heißt es in dem Kommunikantenbüchlein mit deutlichem Unterschied vom Confirmationsbuche: „Was nuzet dir der Tauff? A. 1) Daß ich abgewaschen werd von meinen Sünden. 2) Daß ich einen gnädigen Gott im Himmel habe. 3) Daß ich werd aufgenommen zu einem Kind und Erben aller himmlischen Güter.“

In der „Katechistischen Unterweisung zur Seligkeit“ von 1680 ferner wird bei Besprechung des Nutzens der Taufe das „bezeuget“ einfach ignoriert, und eine spätere Frage daselbst (S. 53) lautet: „Wie wird erwiesen, daß die Taufe wirke Gottes Gnad, Vergebung der Sünden, Kindschaft bei Gott und Erbschaft der himmlischen Güter?“

Während man das „bezeuget“ im Katechismus und Frage 6 noch wohl begreifen kann, insofern füglich die Taufe einmal wenigstens als Gnaden=Zeichen dargestellt werden kann, so ist das „versichert“ in Frage 8 wirklich auffallend, und man sollte dringend dafür „giebt“ oder „wirkt“ erwarten.

Bekanntlich stammt ja diese Frage 8 aus der „Württemb. Kinderlehre.“ Dort heißt es heutzutage S. 30: „Was nuzt die Taufe? Sie versichert uns der Gnade Gottes, Vergebung der Sünden, Kindschaft Gottes und Erbschaft des ewigen Lebens.“ „Dr. Luther: Sie wirkt Vergebung der Sünden zc.“

Dieselbe Frage und Antwort, nur ohne den Zusatz Dr. Luther zc., finden wir schon in der „Kurzen Anweisung“ von 1701. Dagegen in der ersten Ausgabe der „Kinderlehre“ lautet die Antwort auf die Frage: „Was nuzet der Tauff?“ „Der Tauff würket Gottes Gnad, Vergebung der Sünden, Kindschaft Gottes und Erbschaft des ewigen Lebens. Tit. 3, V. 4 zc.“

Nach alledem ist es kaum anders möglich, als in den Worten „bezeuget“ und „versichert“ das Zeichen eines etwas abge-

¹ Im Althammerschen Katechismus (Hartmann S. 72) heißt es allerdings auch: „Wozu ist die Taufe nüz? Daß wir wissen, daß wir Christo eingeleibt zc.“ Aber in einer weiteren Frage: „Gehört zu der Verheißung und Glauben nichts mehr?“ wird ausdrücklich hinzugefügt: „Darnach so empfahe ich die Taufe des Wassers als ein Sigel der Gerechtigkeit nach seinem Befehl, in dem Glauben und Vertrauen, und zweifel mit, Gott gebe mir was er versprochen.“

schwächten Glaubens an die Wirksamkeit der hl. Taufe zu erkennen. Das „bezeugt“ stammt von dem späteren Brenz. Auf wen ist das „versichert“ zurückzuführen? Wir finden es zuerst um 1701 in der „Kurzen Anweisung.“ Bedenken wir den Einfluß, welchen Spener um jene Zeit gerade auf die Katechese in den evangelischen Kirchen hatte, so möchten wir vermuten, daß zwar nicht von ihm selbst, — der in seinen „tabulæ catecheticae“ die genuin lutherische Lehre von der Taufe meisterhaft entwickelt —, aber doch unter pietistischen Einflüssen das alte „wirkt“ dem schwächeren „versichert“ weichen mußte.

*

Wir wollten mit diesen Bemerkungen nicht etwa für eine Textänderung des Confirmationsbuches reden, obwohl wir glauben, daß einige Änderungen und namentlich Verkürzungen und Umstellungen den Wert des vortrefflichen, aber doch schon 150 Jahre alten Buches wesentlich erhöhen würden. Wir möchten nur auf einige Schwierigkeiten des Buches hingewiesen haben und damit einen Beitrag zu seiner Erklärung, d. i. dem so wichtigen Confirmanden-Unterricht geben.

Naturgesetz und Wunder.

Studie eines Nichttheologen¹.

Von Dr. Reuß, Obermedizinalrat a. D. in Stuttgart.

1. Sämtliche Naturerscheinungen sind anzusehen als fortwährende ununterbrochene Offenbarungen der Allmacht und Weisheit Gottes. Gott ist daher beständig in der Natur wirkend, die Natur kein spontan ablaufendes Uhrwerk.

2. In uns selbst finden wir als eine Äußerung unseres vernünftigen, nach Erkenntnis strebenden Geistes den Trieb, die Naturerscheinungen zu ergründen und in Gesetzen zu formulieren. Wir müssen also diesen Trieb als einen von

¹ Es ist begreiflich, daß es dem Verfasser nicht möglich war, die Voraussetzungen, von denen er bei seiner Arbeit ausging, in Kürze zu begründen; er hatte dazu auch um so weniger Veranlassung, als der Aufsatz ursprünglich gar nicht zur Veröffentlichung bestimmt war.

Gott anerschaffenen und die Erforschung der Naturgesetze als göttlicher Offenbarungen, für etwas von Gott Gewolltes, für eine von Gott dem Menschen gestellte Aufgabe anerkennen.

3. Es würde der Bedeutung der Naturgesetze und der Harmonie des Schöpfungsplans Abbruch thun, wenn man den vom Menschen erkennbaren und erkannten, teilweise auf notwendige mathematische Formeln gebrachten Naturgesetzen bloß subjektiven Wert zuerkennen wollte. Wir dürfen in ihnen also einen objektiven Ausdruck göttlicher Schöpfungsgedanken erblicken.

4. Eine gesetzmäßige Erkenntnis des gesamten Schöpfungsplans, der Wirkung und Wechselwirkung sämtlicher Naturgesetze, ist uns bei der Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens natürlich für immer versagt. Wenn wir uns auch durch die Unerreichbarkeit des Ideals nicht abhalten lassen dürfen, diesem Ideal der Erkenntnis mehr und mehr zuzustreben, so müssen wir uns doch immer unserer Beschränktheit bewußt bleiben.

5. Bei näherer Betrachtung zeigen die verschiedenen Arten von Naturgesetzen verschiedene Grade von Gewißheit.

Den höchsten Grad von Gewißheit geben die allgemeinen Gesetze der Physik und Astronomie; sie sind von mathematischer Erkenntnis durchdrungen, auf allgemein notwendige Formeln gebracht, teilweise a priori zu konstruieren. Ob hier noch wesentliche neue Gesetze werden entdeckt werden, wer vermag es zu sagen? Wesentliche Korrekturen der bekannten Grundgesetze werden sie wohl nicht bringen.

Die Gesetze der Chemie sind durch Induktion gewonnen; das a priori, die Notwendigkeit ist ausgeschlossen. Die uns bekannten Eigenschaften der Körper gelten für die vorhandenen und dem Experiment erreichbaren Verhältnisse; wie sie sich bei anderen Graden von Temperatur und Druck verhalten würden, wissen wir nicht. Die Annahme von so und so viel „Elementen“ ist ein dem Denken incommensurables Resultat der Erfahrung, vielleicht nur ein provisorisches.

Die Gesetze des organischen Lebens, sowohl die Gestaltungen der Arten, als der organische Lebensprozeß, sind ebenfalls

nur Ergebnis der Induktion mit Ausschluß der apriorischen Notwendigkeit. Wir erkennen wohl die Zwecke, aber oft nicht die wirkenden Ursachen, deren sich der Zweckgedanke bedient. Der organisch-chemische Prozeß ist äußerst kompliziert; das Rätsel der Befruchtung, der Entwicklungsgeschichte der Frucht ist ungelöst. Im animalischen Leben wirkt der Wille verändernd auf den Ablauf des organischen Prozesses ein. Hier stehen wir offenbar erst am Anfang der Erkenntnis. Neue Entdeckungen können hier wesentliche Korrekturen und Veränderungen der bisherigen Anschauungen bringen. Wir erinnern an die Entdeckung der Parthenogenese, der eierlegenden Säugetiere, des Hypnotismus. Auf diesem Gebiet werden wir am wenigsten hoffen dürfen, je die Summe aller wirkenden Kräfte, somit alle Gesetze des organischen Lebens zu erkennen.

6. Außer den bisher bezeichneten Lücken unserer Erkenntnis ist noch der wichtige Umstand zu betonen, daß wir gar nichts wissen über das erste Entstehen der Natur und ihrer Gesetze, und namentlich das erste Entstehen lebendiger Organismen.

7. Wie überhaupt kein Gesetz, kein Zweckgedanke denkbar ist ohne einen geistigen Urheber, der im Interesse eines umfassenderen Plans diese Bestimmungen trifft und dieselben in das System eines weitergreifenden Ganzen hineinstellt, so müssen wir dasselbe für die sich offenbarenden Gesetze und Zwecke der sinnlichen Welt annehmen. Die Naturgesetze und Zwecke können nicht Selbstzweck sein. Es giebt umfassendere, weitertragende Schöpfergedanken außer und über der sinnlichen Natur. Das Dasein der Naturgesetze setzt einen umfassenderen, Sinnliches und Übersinnliches begreifenden Weltplan voraus, dem die Naturgesetze untergeordnet sind.

8. Daraus folgt, daß wir uns die sinnliche Welt nicht nur nicht als ein spontan, mechanisch ablaufendes Uhrwerk zu denken haben, sondern daß der Ablauf ihrer Erscheinungen unter den Gesetzen des das Gesamte umfassenden Weltplans steht; daß, besonders in gewissen bedeutungsvollen Epochen des letzteren, die Gesetze der übersinnlichen Welt modifizierend, potenzierend auf die Kräfte der sinnlichen Natur einwirkend gedacht werden dürfen.

9. Um jedoch dieses Eingreifen übernatürlicher Ursachen wissenschaftlich beweisen zu können, müßten wir a) entweder ein Kriterium, eine wissenschaftliche Methode besitzen, um derartige Vorgänge in der sinnlichen Welt als übernatürlich bedingt auffassen zu können; so wie wir die Wirkungen der verschiedenen Naturkräfte aus den Erscheinungen zunächst durch unsere Sinnesorgane auffassen, dann durch wissenschaftliche Hilfsmittel (Apparate) tiefer begründen, durch mathematische Berechnung auch für andere beweisend objektivieren, und dann als notwendige Glieder in die gesamte Causalität des Weltganzen einreihen, oder b) wir müßten volle Erkenntnis der Summe aller Naturgesetze haben, so daß dann per exclusionem jene Annahme bewiesen wäre, wenn der Vorgang aus keinem Naturgesetz erklärt werden könnte.

Daß die sub b) vorausgesetzte Stufe der Erkenntnis nie erreicht werden wird, haben wir oben (5 am Schluß) bemerkt.

10. Was aber die Frage nach etwaigen erkenntnistheoretischen Kriterien übernatürlicher Einwirkungen betrifft, so möchten wir Folgendes bemerken.

Vor allem wird man zugeben müssen, daß, wenn auch etwas nicht streng wissenschaftlich bewiesen oder formuliert werden kann, dasselbe deshalb nicht für nicht vorhanden oder unmöglich erklärt werden darf, wenn Thatsachen sprechen. Die theoretische Möglichkeit solcher übersinnlichen Einwirkungen auf sinnliche Vorgänge ist oben (7. 8.) nachgewiesen worden. Nun ist uns in der hlg. Schrift eine Reihe von Ereignissen berichtet, besonders die Person und das Werk Christi betreffend, welche so außerordentlich sind, ihrer Art nach so sehr das Maß alles erfahrungsmäßigen Geschehens überschreiten, daß die Augenzeugen, auch abgesehen von der Befräftigung durch eine höhere Autorität, die unabweissbare Überzeugung bekamen, daß es sich um ganz unerhörte Ereignisse, um Wunder handle. Und auch wir werden uns durch die mangelnde erkenntnistheoretische Begründung nicht abhalten lassen, diese geschichtlich begründeten Thatsachen voll und ganz als Wunder anzuerkennen.

11. Wenn wir im Vorigen eine Begründung unseres Glaubens an Wunder sehen dürfen, sofern es sich um in der Bibel geschichtlich beglaubigte Wunder handelt, wie steht es mit dieser Frage in Betreff der Gegenstände des täglichen Geschehens, den Resultaten unserer eigenen sinnlichen und wissenschaftlichen Naturbeobachtung? Hier müssen wir zugestehen, daß wir ein wissenschaftliches Kriterium für die Annahme übernatürlicher Einwirkungen in den Naturvorgängen, genügende erkenntnistheoretische Momente für diese Annahme nicht haben. Da aber die Möglichkeit solcher übersinnlichen Causalität zugegeben ist (7. 8.), so zwingt nichts zu der Annahme, daß eine solche nur bei ganz außergewöhnlichen Phänomenen statuiert werden dürfe; vielmehr steht nichts im Weg, sie auch bei ganz alltäglichem Geschehen als wirkend anzunehmen; wie ja auch in der hlg. Schrift solche Ereignisse erzählt sind, die dem gewöhnlichen Geschehen nicht so fern stehen, als die sub 10 besprochenen Wunder.

12. Wenn unzweifelhaft die Erforschung der Naturgesetze als eine dem menschlichen Geist eingepflanzte Aufgabe angesehen werden muß (2.), so ergiebt sich daraus notwendig als das leitende Prinzip für die Lösung dieser Aufgabe, daß der Versuch, in diese Gesetze einzudringen, soweit als möglich fortgesetzt werden muß, selbst wenn das Ziel nie völlig erreicht werden sollte. Als dieses Ziel, als das Ideal der Naturerkenntnis schwebt uns dabei vor, die verwickelteren Naturvorgänge, wie die Meteorologie, das Leben des gesunden und kranken Organismus u. s. w. in ähnlicher Weise auf mathematische Basis zu stellen und als notwendiges Glied in das reiche Getriebe der Causalität des Naturganzen einzuordnen, wie dies in der Astronomie in so hohem Grad gelungen ist.

13. Diese Aufgabe scheint nun (neben der sich damit vielfach berührenden kritischen Entwicklung der Erkenntnistheorie) namentlich der neueren Zeit zugewiesen zu sein. Aus der Betrachtung der Geschichte dürfte sich ergeben, daß verschiedenen Zeiten und verschiedenen Völkern verschiedene Anteile an der Aufgabe zugefallen sind, welche Gott der gesamten Menschheit zur Durchführung seines Weltplans und zur Verwirklichung seines Gottesreiches gestellt

hat. Da sich diese Teilung der Arbeit aus den verschiedenen Zeitverhältnissen und verschiedenen Individualitäten der Völker naturgemäß ergibt, so ist sie gewiß eine von Gott gewollte und beabsichtigte. —

Die alttestamentliche Auffassung sieht in den Naturvorgängen nur das unmittelbare, sozusagen willkürliche Eingreifen Gottes, hat aber von den Naturgesetzen nur insoweit eine Ahnung, als sie das handgreiflichste Geschehen bewirken (Wechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter und dergl.). Die jetzige Wissenschaft ist in der Erkenntnis dieser Gesetze weit vorgeschritten; sie weiß viele zu berechnen, als notwendig zu erweisen, und viele Naturvorgänge darnach voraus zu bestimmen. Wir dürfen diese Resultate (sofern sie wirkliche Resultate sind) mit Freude und Stolz begrüßen und uns aneignen. Dabei sind aber folgende Punkte nicht aus dem Auge zu verlieren:

a) Mit der Erkenntnis dieser Gesetze ist kein Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen, kein Widerspruch mit der biblischen Weltanschauung statuiert, vielmehr drücken sie uns nur die wunderbaren gesetzmäßigen Weisen der Offenbarung der göttlichen Allmacht und Weisheit aus (1).

b) Das ideale Ziel der Naturerkenntnis, die Kenntnis sämtlicher Gesetze, das Durchschauen des Naturganzen, wird der menschliche Geist nie erreichen (4. 5. 6.).

c) Ein Eingreifen übernatürlicher Kräfte in die Vorgänge auch des alltäglichen natürlichen Geschehens ist theoretisch denkbar und deshalb nicht als unmöglich zu verwerfen (7. 8. 11.), wenn auch (aus dem sub b eben angeführten Grund) namentlich in den komplizierteren Naturprozessen (meteorologische Vorgänge, Verlauf und Heilung von Krankheiten) wissenschaftlich nicht zu beweisen.

(Die Frage der Gebetserhörungen, d. h. der Modifikation eines göttlichen Entschlusses um eines Gebetes willen kann natürlich hier nicht erörtert werden. Das Gebet kann ein Grund für eine übersinnliche Einwirkung Gottes sein.)

14. Wenn wir nun also (13.) eine Verschiedenheit der Aufgaben für verschiedene Zeiten als eine von Gott gewollte ansehen dürfen, so ist bei Betrachtung der Entwicklung des Gottesreiches

auf Erden der Gedanke kaum abzuweisen, daß Gott in verschiedenen Epochen dieser Entwicklung übernatürliche Kräfte und Einwirkungen auf die Natur in verschiedenem Maße hat einwirken lassen. Unbezweifelt steht dies fest für das einzigartige zentrale Wunder der Menschwerdung und Auferstehung Christi. Aber auch die von Christus und den Aposteln vollzogenen Totenbelebungen, manche Krankenheilungen 2c. haben sich in ähnlicher auffallender und als wunderbar bezeugter Weise nicht wiederholt. Es ist wohl erlaubt, als Grund dafür anzunehmen, daß für Geschlechter, die durch die früheren bezeugten Wunder und den ganzen Geist und die sittlichen Wirkungen des Christentums nicht zu überzeugen sind, auch durch derartige Wunder nichts zu erreichen wäre. Und der gläubige, aber kritisch denkende Christ würde einerseits eine wissenschaftlich gesicherte Überzeugung von der Realität übernatürlicher Causalitäten nicht gewinnen können, bedarf derselben aber andererseits auch nicht zur Befestigung seiner Überzeugung von der Göttlichkeit des Christentums.

Auch außerordentliche, unerklärliche Ereignisse, denen ja die direkte Bezeugung als wunderbarer durch eine göttliche Autorität abgeht, könnten seinem Glauben nicht nur keine stärkere Gewähr und Beweiskraft, sondern nicht einmal eine ebenso starke bieten, als die einzigartigen, göttlich bezeugten Wunder der Bibel. Denn auf die Beglaubigung der Wunder durch die ganze Persönlichkeit und das Zeugnis Christi ist gewiß ein größeres Gewicht zu legen, als auf die Beweiskraft außerordentlicher Ereignisse, wo letztere Bedingung nicht mehr erfüllt werden kann. Außerordentliches, Unerklärliches, das sich in unseren Tagen ereignen mag, kann ebensowenig als ein Beweis für übernatürliche Einwirkung gelten, als das Alltägliche eines Ereignisses als ein Beweis gegen die Möglichkeit eines solchen.

Daß die Möglichkeit, ja Wirklichkeit übersinnlicher Einwirkungen auf die Natur auch in jetziger Zeit entfernt nicht geläugnet werden soll, geht somit aus allem bisherigen hervor.

15. Wir haben im Vorigen das Verhältnis der Naturgesetze zu übernatürlichen Einwirkungen auf die Naturvorgänge erwogen. Nur kurz angedeutet mag noch werden, daß auf dem Gebiet des Geisteslebens die Wirkung übersinnlicher Kräfte

für Jeden nicht materialistisch Denkenden eine unabweisbare Annahme ist; die Frage liegt hier einfacher, weil hier der Konflikt zwischen Naturgesetzen und übernatürlichen Kräfteeinwirkungen zum voraus ausgeschlossen ist. (Bekehrung, Ausbreitung des Christentums zc.) Zur Unterstützung des sub 14 Gesagten möchte ich erwähnen, daß auch hier Gott zu verschiedenen Epochen besondere Kräfte und Gaben hat in Wirkung treten lassen (Prophetie).

16. Mag sich aber auch der kritisch Denkende bei einem einzelnen Ereigniß außer Standes fühlen, zu entscheiden, ob er natürliche oder übernatürliche Kräfte als wirkend annehmen soll, so wird der Glaubige jedenfalls an der Möglichkeit letzterer nicht zweifeln; und vor allem muß er im Gedächtniß behalten, daß beides Offenbarungen des Einen Gottes sind, Einem großen göttlichen Zweck und Plan dienen, und somit Gegensätze, aber keine unlösbaren Widersprüche darstellen. Für unser diesseitiges Leben werden diese Fragen immer dunkel und ungelöst bleiben. Wie der „Zufall“ im Gebiet der Naturgesetze nur ein vorläufiger Ausdruck für ein noch nicht erkanntes Gesetz ist, so dürfen wir hoffen, daß das, was jetzt „Wunder“ genannt wird, einst als notwendiges Gesetz im göttlichen Weltplan und in der Entwicklung des Reiches Gottes von uns erkannt werden wird, eine Erkenntnis, die uns diesseits nur Gegenstand des Glaubens und frommer Ahnung ist.

Das chronologische Verhältniß von Auferstehung und Himmelfahrt Christi.

Von Helfer Rieker in Bradenheim.

Das chronologische Verhältniß von Auferstehung und Himmelfahrt Christi denken wir uns gewöhnlich so, daß Auferstehung und Himmelfahrt durch einen Zwischenraum von 40 Tagen getrennt sind, und glauben uns dabei in vollständiger Übereinstimmung mit den neutestamentlichen Berichten zu befinden. Bei genauerer Prüfung dieser Berichte stellt sich jedoch heraus, daß das Verhältniß der beiden in Rede stehenden Thatsachen keineswegs ein

so klares und durchsichtiges ist, weshalb es sich wohl verlohnen dürfte, eine genauere Untersuchung der biblischen Berichte hierüber anzustellen, um zu erfahren, ob unsere gewöhnliche Vorstellung von dem chronologischen Verhältnis von Auferstehung und Himmelfahrt Christi wirklich auch die echt biblische ist. Wenn ich im Folgenden zu einem Ergebnisse gelange, daß der herkömmlichen Vorstellung nicht ganz entspricht, so darf ich um so mehr für dasselbe den Anspruch erheben, daß es sich mit der biblischen Anschauung in Übereinstimmung befinde.

In einem ersten Teil untersuche ich die neutestamentlichen Schriftsteller, von denen für unsern Zweck besonders die Evangelisten, der Verfasser der Apostelgeschichte, sowie der Apostel Paulus in Betracht kommen, hinsichtlich ihrer Anschauung vom chronologischen Verhältnis von Auferstehung und Himmelfahrt Christi; in einem zweiten Teile stelle ich die Ergebnisse jener Untersuchung zusammen und ziehe die Schlüsse, die sich daraus ergeben.

I. Untersuchung der neutestamentlichen Berichte.

1. Mathäus erzählt gar nichts von einer Himmelfahrt Christi. Was man gewöhnlich als einen Bericht hierüber ansieht, der Schluß Kap. 28, V. 16—20, ist nichts anderes als die Erzählung von der letzten Erscheinung Jesu vor seinen Jüngern auf einem Berg in Galiläa. Von einem Fahren gen Himmel oder auch nur von einem Verschwinden Jesu ist nichts gesagt; in dieser Beziehung steht diese letzte Erscheinung auf einer Linie mit einer früheren von Mathäus berichteten (28, 9. 10.), von der auch nur berichtet wird, was Jesus gesagt habe, nicht aber, daß und wie er verschwunden sei. Auch über den Zeitraum zwischen der Auferstehung Jesu und seiner letzten Erscheinung erhalten wir keinen Aufschluß.

Da diese letzte Erscheinung Jesu (d. h. die letzte, von der uns Mathäus berichtet), in Galiläa stattgefunden hat (V. 16), so kann sie nicht mit derjenigen identisch sein, die nach der gewöhnlichen Vorstellung der Himmelfahrt vorausgegangen ist und auf dem Ölberge nahe bei Jerusalem stattgefunden hat, weshalb z. B. Tischendorf in seiner Synopse die Erscheinung in Galiläa von der auf dem Ölberg unterschieden hat. Und doch tritt Jesus bei der

von Mathäus als letzte berichteten Erscheinung ganz so auf, als ob dies wirklich seine allerletzte Erscheinung nach seiner Auferstehung gewesen sei. Die Worte, die er an seine Jünger richtet: *πορευθευτες μαθητευσατε* etc. können doch nicht anders denn als Abschiedsworte des Scheidenden verstanden werden; und die Schlußworte: *ιδου εγω μετ υμων* etc. kann doch nichts anderes bedeuten als das, daß er künftig bis zu seinem letzten Kommen zwar nicht mehr sichtbar bei ihnen sein werde, aber unsichtbar mit seinem Geiste. Sofern also diese von Mathäus als letzte berichtete Erscheinung Jesu von ihm gewiß auch als die faktisch letzte Erscheinung Jesu gemeint ist, läßt es sich wohl begreifen, daß manche Theologen in apologetischem Interesse um jeden Preis den Bericht von der letzten Erscheinung Jesu auf dem Ölberge und den des Mathäus von seiner letzten Erscheinung in Galiläa zu vereinigen suchten und dabei auf allerlei künstliche Auswege kamen, die kaum ernstlich zu nehmen sind (z. B. Rud. Hofmann: zu *Γαλιλαια* Matth. 28 sei nicht das Land Galiläa, sondern ein Berg dieses Namens nämlich der nördliche der drei Gipfel des Ölbergs).

2. Marcus erzählt die Himmelfahrt ebenfalls nicht, da der Abschnitt Kap. 16, 9. — 20. nach der Beschaffenheit der Handschriften unecht ist, somit für unsere Frage nicht in Betracht kommt.

3. Lucas hat zwei Berichte, einen im Evangelium und einen in der Apostelgeschichte.

a) Im Evangelium weiß Lucas ebenfalls nichts von einer Himmelfahrt Jesu im gewöhnlichen Sinn des Wortes. Wohl heißt es in unserer lutherischen Übersetzung (nach dem *textus receptus*): „Er führete sie aber hinaus bis gen Bethanien und hub die Hände auf und segnete sie. Und es geschah, da er sie segnete, schied er von ihnen und fuhr auf gen Himmel“. Allein die letzten Worte *ανεφερευτο εις τον ουρανον* gehören der Beschaffenheit der Handschriften nach nicht in den Text, und das Verschwinden Jesu wird nur in dem Einen Ausdruck *διεστη απ αυτων* geschildert, wornach also sein Verschwinden kein anderes ist, als bei den übrigen Erscheinungen Jesu (z. B. B. 31 in demselben Kapitel: *αφαντος εγενετο*). Auch hier ist also eigentlich

nur von einer letzten Erscheinung Jesu vor seinen Jüngern die Rede, nicht aber von einer Himmelfahrt.

Wie sich nun diese letzte Erscheinung Jesu der Zeit nach zu seiner Auferstehung verhält, ist nicht recht klar. Lucas macht in seiner Erzählung von der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu gar keine Pause, sondern erzählt beides an Einem Faden, so daß man schon auf die Meinung gekommen ist, er habe sich die Auferstehung und die definitive Trennung von seinen Jüngern als an Einem Tage erfolgend gedacht. Wahrscheinlicher ist mir aber, daß er auf das chronologische Verhältnis von Auferstehung und letzter Erscheinung Jesu gar nicht reflektiert hat, und daß so der Schein entstanden ist, als ob er alles, was er in seinem letzten Kapitel erzählt, in den Zeitraum Eines Tages eingezwängt hätte.

So viel aber ist sicher, daß er im Evangelium nichts von einer Himmelfahrt Jesu erzählt, sondern nur ein definitives Scheiden Jesu von seinen Jüngern kennt.

b) In der Apostelgeschichte erzählt Lucas die Sache etwas anders: darnach „ließ sich Jesus nach seiner Auferstehung vierzig Tage lang unter seinen Jüngern sehen“ (παροεστησεν εαυτον ζωντα); darnach „ward er aufgehoben zusehend und eine Wolke nahm ihn auf vor ihren Augen weg. Und als sie ihm nachsahen gen Himmel fahrend, siehe da stunden bei ihnen 2c.“ (βλεποντων αυτων απηροσθη και νεφελη υπελαβεν αυτον απου των οφθαλμων αυτων. και ως ατενιζοντες ησαν εις τον ουρανου πορευομενου αυτου 2c.). Der Ort der Himmelfahrt ist der Ölberg (B. 12).

4. Johannes erzählt nichts von einer Himmelfahrt Jesu, wenn er auch wohl von einer solchen weiß (Ev. 6, 62. 12, 32.) Aus der Stelle 20, 17. f. verbunden mit B. 19 ff., wo Jesus inmitten seiner Jünger erscheint und ihnen durch Anblasen den hl. Geist mitteilt, hat man schon (besonders die Tübinger Schule) den Schluß ziehen wollen, daß Jesus in der Zwischenzeit zwischen dem Gespräch mit Maria und der Erscheinung vor seinen Jüngern zum Vater aufgefahren sei, denn er habe ja früher gesagt, daß er ihnen den hl. Geist nicht eher senden könne, als bis er beim Vater gewesen sei (16, 7.). Also sei Jesus inzwischen beim Vater gewesen, sonst hätte er seinen Jüngern den hl. Geist nicht

erteilen können. Darnach wäre also diese Austeilung des hl. Geistes die Erfüllung der Parakletverheißung in den Abschiedsreden gewesen. So bestechend auch diese Kombination klingt, so ist doch das Gewicht der Gründe nicht zu verkennen, welche Bernh. Weiß (Leben Jesu Bd. II, p. 615) dagegen geltend macht. Er sagt: „Dort (in den Abschiedsreden) erscheint der Paraklet überall als der Stellvertreter Christi, setzt also sein definitives Geschiedensein von den Jüngern voraus, denen Jesus hier nach acht Tagen noch einmal erscheint, dort wird der Geist nicht wie hier von Christo selbst mitgeteilt, sondern vom Vater auf seine Fürbitte gesandt, und diese Sendung nicht wie hier an die Aussendung der Jünger, sondern an die Bewährung der Jüngerschaft geknüpft. Dort wirkt er lediglich das Wachstum der Gläubigen in der Erkenntnis Jesu Christi, während hier die Anhauchung der Berufsausrüstung der Jünger dient“.

Wenn nun aber auch das Verhältnis von Auferstehung und Himmelfahrt Jesu bei Johannes nicht ganz klar ist, so viel dürfte doch feststehen, daß er der Himmelfahrt neben der Auferstehung keine besondere Bedeutung beimißt; sonst könnte er sie nicht so ohne Weiteres mit Stillschweigen übergehen.

5. Was die älteste apostolische Verkündigung (so weit sie sich aus den Evangelien und der Apostelgeschichte erkennen läßt) betrifft, so wird in derselben die Erhöhung Jesu durch die Wunderhand Gottes als unmittelbare Folge seiner Auferweckung dargestellt, z. B. Act. 2, 32. f.: *τουτου του Ιησου ανεστησεν ο θεος, ου παντες ημεις εσμεν μαρτυρες. τη δεξια ουν του θεου υψωθεις εξεχεεν τουτο ο υμεις και βλεπετε και ακουετε* vgl. damit Lucas 24, 26.: *ουχι ταυτα εδει παθειν τον Χριστον και εισελθειν εις την δοξαν αυτου.*

6. Von den Briefen des Apostels Paulus kommt besonders das 15. Kapitel des ersten Korintherbriefes in Betracht: hier zählt der Apostel die verschiedenen Erscheinungen Jesu nach seiner Auferstehung auf, zuletzt die ihm selbst zu Teil gewordene. Daß er nun die letztere der Art nach von den ersteren nicht unterscheidet, zeigt deutlich, daß er sich Christum unmittelbar durch die Auferstehung zur himmlischen Herrlichkeit erhoben denkt, daß er also auf einen besonderen Zwischenzustand zwischen der Auferstehung

und der Himmelfahrt, bezw. Erhöhung zum Himmel nicht reflektiert (wie das auch B. Weiß, Neutestamentl. Theologie, p. 288 ausspricht). Auf ein ähnliches Ergebnis führt die Stelle Col. 3, 1.: *εἰ οὐκ συνήγερθητε τῷ Χριστῷ, τὰ ἀνω ζητεῖτε, οὐ ὁ Χριστός ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ καθήμενος*: hier ist die Voraussetzung, daß Christus eben durch seine Auferstehung zur Rechten Gottes erhöht worden sei; sonst könnte aus dem Witauferstandensein der Christen nicht die Pflicht gefolgert werden, das was im Himmel ist, zu suchen.

7. Im Hebräerbrief wird die Himmelfahrt Christi wiederholt erwähnt, und spielt auch eine große Rolle, wenigstens als Erhöhung zum Himmel, sofern sie Christum vollkommen als Hohepriester charakterisiert. Allein dafür tritt die Auferstehung so gut wie ganz zurück (sie wird nur 13, 20. erwähnt), und somit erfährt man doch nichts über das Verhältniß von Auferstehung und Himmelfahrt.

II. Ergebnisse und Folgerungen.

Die Schwierigkeiten, welche sich aus dem Bisherigen ergeben, sind folgende:

1. Die Himmelfahrt ist nicht erwähnt bei den Evangelisten Mathäus, Marcus, Johannes; Lucas im Evangelium kennt zwar die Himmelfahrt dem Namen nach nicht, berichtet aber ausdrücklich von einem definitiven Abschied Jesu von seinen Jüngern. Genau genommen weiß nur die Apostelgeschichte von einer Himmelfahrt Jesu, welche vierzig Tage nach der Auferstehung erfolgte. Die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller wissen von einer besonderen Bedeutung der Himmelfahrt als einer von der Auferstehung deutlich unterschiedenen Thatsache nichts.

2. Die letzte Erscheinung Jesu vor seinen Jüngern (wie wir vorläufig statt Himmelfahrt sagen müssen, um genau zu sein) ist nach Mathäus, vielleicht auch nach Johannes, wenn Kap. 21 als letzte Erscheinung zu verstehen ist, in Galiläa geschehen, nach Lucas im Evangelium und in der Apostelgeschichte auf dem Ölberge nahe bei Jerusalem.

3. Lucas im Evangelium setzt die letzte Erscheinung Jesu früher an als in der Apostelgeschichte: denn wenn auch nicht anzunehmen ist, daß alles was er im Evangelium im 24. Kapitel

erzählt, an Einem Tage geschehen sei, so ist doch ein Zwischenraum von vierzig Tagen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt durch seinen Bericht im Evangelium ausgeschlossen.

Diesen Schwierigkeiten entgehen wir nur durch die Annahme, daß Auferstehung und Himmelfahrt Jesu ursprünglich, in der Vorstellung der Urgemeinde, identisch sind, und daß nach der mit der Himmelfahrt identischen Auferstehung noch mehrere Erscheinungen des erhöhten Christus stattfanden. Allmählich aber, je mehr man die Reflexion auf die Zeit unmittelbar nach der Auferstehung richtete, gewöhnte man sich, diese Zeit, in welcher Jesus seinen Jüngern erschien und sich ihnen als den Sieger über Tod und Hölle erwies, noch seiner irdischen Wirksamkeit zuzuzählen, und ihn erst von dem Zeitpunkte an, da diese Erscheinungen aufhörten, als den gen Himmel Gefahrenen zu betrachten. Man unterschied Auferstehung und Himmelfahrt, weil Jesus noch nach seiner Auferstehung auf Erden erschien, und nannte dann dasjenige Verschwinden Jesu, nach welchem er nicht mehr auf Erden erschien, seine Himmelfahrt. In Wirklichkeit aber sind „alle seine Erscheinungen Erscheinungen des zu Gott Erhöhten, der Erde nicht mehr Angehörigen, wenn er auch für den Zweck dieser Erscheinungen irdische Leibhaftigkeit angenommen hat“ (Weiß, Leben Jesu II, 613).

An den Thatfachen der evangelischen Geschichte, an der Thatfache der Auferstehung, an den Thatfachen der Erscheinungen des auferstandenen Christus wird durch diese Auffassung nichts geändert. Es handelt sich nur darum, ob man die Auferstehung oder die letzte der Erscheinungen des Auferstandenen als Himmelfahrt bezeichnen will. Es handelt sich also für uns nicht um Veränderung von Thatfachen, sondern um eine andere Beleuchtung feststehender Thatfachen.

Bei dieser Auffassung des Verhältnisses von Auferstehung und Himmelfahrt Jesu heben sich nun auch die oben angeführten Schwierigkeiten, von denen die gewöhnliche Auffassung gedrückt wird. Die erste Schwierigkeit, daß Mathäus, Marcus, Johannes die Himmelfahrt bezw. die letzte Erscheinung des Auferstandenen nicht erzählen, erledigt sich damit, daß die Himmelfahrt Jesu als Erhöhung zum Himmel ihnen mit der Auferstehung zusammenfällt, die Himmelfahrt aber als letzte Erscheinung ihnen nicht so wichtig

erscheint, daß sie dieselben ausdrücklich berichten oder sie als solche ausdrücklich bezeichnen zu müssen für nötig hielten. Die Hauptsache ist die Auferstehung Jesu, nicht die letzte Erscheinung des Auferstandenen.

Die zweite Schwierigkeit, die Differenz hinsichtlich des Ortes der letzten Erscheinung Jesu (Galiläa nach Mathäus, Ölberg nach Lucas) läßt sich durch unsere Auffassung ebenfalls leicht lösen. Gilt die Auferstehung zugleich als Himmelfahrt, so legt man auf die letzte Erscheinung des Auferstandenen keinen so großen Wert, als man thut, wenn dieselbe zugleich den Abschluß der gesamten irdischen Wirksamkeit Jesu darstellt und als eigentliche Himmelfahrt zu verstehen ist; legt man auf die letzte Erscheinung des Auferstandenen keinen so großen Wert, dann kann sich auch in der Tradition viel leichter eine Differenz hinsichtlich des Ortes dieser letzten Erscheinung Jesu bilden. Im andern Fall weiß ich nicht, wie man die Differenz zwischen Mathäus und Lukas hinsichtlich des Ortes der letzten Erscheinung Jesu befriedigend erklären will.

Die dritte jener Schwierigkeiten, nämlich die Differenz hinsichtlich der Zeit der letzten Erscheinung bezw. Himmelfahrt Jesu bei Lukas selber zwischen seinem Evangelium und seiner Apostelgeschichte, verschwindet ebenfalls, wenn man bedenkt, daß für Lucas bei Abfassung des Evangeliums die letzte Erscheinung Jesu noch nicht so wichtig gewesen ist, daß er auf das chronologische Verhältnis derselben zur Auferstehung näher reflektiert hätte. Bei der Abfassung der Apostelgeschichte war das anders: sie erfolgte zu einer Zeit, wo sich bereits eine bestimmte Tradition über das chronologische Verhältnis der beiden in Rede stehenden Thatfachen gebildet hatte.

Auch eine dogmatische Schwierigkeit scheint sich bei unserer Auffassung am leichtesten zu heben, nämlich die Bestimmung des Aufenthaltsortes Jesu nach seiner Auferstehung. Ist er nach der letzten Erscheinung erst gen Himmel gefahren, wie die gewöhnliche Auffassung annimmt, dann weiß man nicht, wo man sich ihn in der Zwischenzeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt zu denken hat: auf Erden nicht — denn da erschien er nur vorübergehend, immer wieder verschwindend; im Himmel auch nicht, denn dahin fuhr er ja erst nach seiner letzten Erscheinung auf. Läßt man

dagegen Auferstehung und Himmelfahrt zusammenfallen, so ist der Himmel, der Platz zur Rechten Gottes der eigentliche Aufenthaltsort des auferstandenen und erhöhten Christus, von wo aus er sich den Seinen noch eine zeitlang offenbarte, und das was man sonst Himmelfahrt nennt, ist nichts anderes als das Ende der sichtbaren Erscheinungen Christi. Auch durch den Ausruf Jesu am Kreuze: *πατερ, εις χειρας σου παρατιθημαι το πνευμα μου* (Luc. 23, 46.), scheint ein Zwischenzustand Jesu nach seiner Auferstehung ausgeschlossen zu werden.

Mit unserer Auffassung stimmt überein B. Weiß, der in seiner Theologie des N. T. p. 65 sagt: „Der Himmelfahrt wird in der Weissagung Jesu so wenig wie in der ältesten Überlieferung als eines epochemachenden Ereignisses gedacht, geschweige denn daß letztere sie als einen sinnenfälligen Vorgang darstellte. Die (richtig verstandene) Auferweckung qualifiziert ihn ja von selbst zum himmlischen Leben“.

Es bleibt uns zum Schluß nur noch übrig, etwas über die Konsequenz unserer Auffassung für die Predigt zu bemerken. Es liegt nahe zu sagen: wenn die richtig verstandene Auferstehung die Himmelfahrt mit einschließt, was bleibt denn dann für die Predigt am Himmelfahrtsfeste übrig? muß man denn dann nicht beidemal das Gleiche sagen? Die Antwort darauf wird uns nicht so schwer; bisher war ja schon der Predigtstoff für beide Feste so ziemlich der gleiche: Die Predigt am Osterfeste hat bisher schon immer den Sieg des Heilands über Tod und Hölle, seine Erhöhung aus dem Stande der Erniedrigung gefeiert, und dabei nicht den Unterschied zwischen einer Erhöhung bloß zum Leben und Rückkehr zur Erde und zwischen einer Erhöhung zum Himmel gemacht. Es sei uns gestattet zum Beweise unserer Behauptung einige klassische Beispiele aus unserer schwäbischen Heimat anzuführen. In einer Osterpredigt von K. Gerok mit dem Thema: Die Lebensbotschaft des Ostermorgens, heißt der zweite Teil: *Euer Heiland lebt!* Dies wird unter anderem näher so ausgeführt: „Er lebt nicht nur fort in der dankbaren Erinnerung der Seinen, sondern er lebt persönlich fort als ein Sieger über Tod und Grab, zu dem ihr beten dürft, auch wenn ihr ihn nicht sehet, der bei den Seinen ist alle Tage bis an der Welt Ende und den Segen seiner Auf-

erstehung ihnen mittheilt im Leben und Sterben.“ Hier wird das Lebenswerk Christi als ein durch seine Auferstehung abgeschlossenes und vollendetes betrachtet; es wird nirgends gesagt, daß erst noch die Himmelfahrt dazu kommen müsse, um unsere Erlösung zu vollenden. Ganz ähnlich wie Gerok faßt auch C. Burk (Predigten p. 283 f.) die Bedeutung der Auferstehung: „Darum sind wir getrost und wissen, daß Christus von den Toten auferwecket hinfort nicht stirbet“ (ib. p. 284). Zum Gegenstand seiner Himmelfahrtspredigt macht dann derselbe Prediger „das Segnen als das hohepriesterliche Thun des erhöhten Heilands“. Wir sehen aus den angeführten Beispielen zur Genüge, daß man in der christlichen Predigt nicht daran denkt oder daran denken kann, der Himmelfahrt Christi eine besondere Bedeutung für das Erlösungswerk beizulegen: beidemal, am Osterfest wie am Himmelfahrtspredigt, wird die gleiche Thatsache gefeiert, nur jedesmal in anderer Beleuchtung und Beziehung. Am Osterfest feiert man die Erhöhung Christi mit besonderer Beziehung auf das was hinter ihm liegt, was vorausgegangen ist; am Himmelfahrtspredigt feiert man die Erhöhung Christi mehr mit Beziehung auf das was folgt, d. h. mit Beziehung darauf, daß er nun nicht mehr bei uns ist, daß er im Himmel ist. Jedes Fest hat sein gutes Recht, weil jedes seinen eigenen Stoff und Gegenstand hat. Wer die von uns entwickelte Auffassung des chronologischen Verhältnisses von Auferstehung und Himmelfahrt Christi annimmt, wird nicht anders predigen müssen als bisher, vorausgesetzt, daß er bisher schon so zwischen den beiden Festen unterschieden hat, wie die oben angeführten klassischen Muster es gethan haben.

Zur Bestätigung dessen, was über die homiletische Bedeutung unserer Auffassung gesagt worden ist, führen wir noch an, was das neueste Lehrbuch der Homiletik „Handbuch der geistlichen Beredsamkeit“ von Bassermann über das Himmelfahrtspredigt p. 412 f. sagt: „Das Himmelfahrtspredigt hat Ostern gegenüber keine eigene durchschlagende Idee, wie ihm auch der Osterthatsache gegenüber die eigene Thatsache fehlt. Denn beidemal besteht die Thatsache doch in dem, was geschehen ist, um den Eindruck und die Gewißheit hervorzubringen, daß der Erlöser nicht den Toten, sondern den Lebendigen angehöre, mit anderen Worten: nicht in das

Totenreich, sondern in den Himmel zu Gott eingegangen sei. Nur dienen als thatsächlicher Beweis hiefür das Eine Mal die Erscheinungen des Auferstandenen, das andere Mal die Himmelfahrt. Paulus, der von der letzteren nichts weiß, ist darum dessen nicht minder sicher, daß Christus lebe. Die Himmelfahrt war eben erst in der späteren Tradition, welche Lukas vertritt, notwendig, um, nachdem man sich irrtümlich angewöhnt hatte, die Auferstehung als eine Rückkehr zur Erde anzusehen, den Zeitraum dieses Erdenaufenthaltes des Auferstandenen abzuschließen und seine Rückkehr in den Himmel darzustellen“. — „Man muß der Ausbildung der Tradition folgen, um einen einigermaßen selbstständigen Gedanken zu gewinnen: wir haben einen lebendigen Erlöser, so verkündigt uns Ostern, und er offenbart sich als solcher uns, den hier auf Erden Lebenden; also wo wir sind, da ist auch er. Aber, so fügt die Himmelfahrt hinzu, die eigentliche Stätte seines Lebens ist doch nicht die Erde, sondern der Himmel, nicht bei den Menschen, sondern bei Gott. Uns, die mit ihm gläubig Vereinigten, will er zu sich ziehen; auch unsere, der Christen Stadt, ist im Himmel: wo er ist, da sollen und werden auch wir sein. So ist der Himmel auch unser Ziel, aber die Erde die uns angewiesene Wirkungsstätte.“

Zum 82. Psalm.

Vgl. Jahrgang V. dieser Zeitschrift, 1884, S. 152—156.

Von th. cand. **E. Hertlein** in Stuttgart.

Als mir vor zwei Jahren der Gedanke kam, daß die אלהים des 82. Psalms nichts anderes als „Götter“ in des Wortes gewohnter Bedeutung seien, da wunderte ich mich, daß auf die doch so leicht sich darbietende Auslegung noch niemand verfallen sei. Denn in keinem systematischen Werke, keinem Kommentar fand ich auch nur eine Andeutung, daß jemand jenen Gedanken schon ausgesprochen hätte. Obgleich ich von dem guten Grund meiner Ansicht überzeugt war, so hatte ich doch das sonderbare

Gefühl ganz allein mit derselben da zu stehen. Hievon sollte ich aber zu meiner großen Freude erlöst werden. Denn durch die Güte des Herrn Professor Lic. Dr. Nestle wurde mir bekannt, daß die berührte Auslegung schon einmal versucht und literarisch veröffentlicht worden sei. So fand ich im 22. Jahrgang der Gräzischen Monatschrift die ganze von mir versuchte Auslegung schon im Jahr 1873 von M. Heß vorweggenommen. Ich möchte auch jetzt noch an meinem Versuch festhalten und mit den Hauptpunkten dessen, was Heß unter dem Titel „Ein charakteristischer Psalm“ vorträgt, mich einverstanden erklären. Unter anderem aber fand ich dort die mir unklar scheinende Vorstellung, daß דִּיחַת doch so etwas wie „Richter“ bedeute und daß dies „an sehr vielen Bibelstellen“ der Fall sei. Dieser Gedanke ist ein für allemal abzuweisen. Die Neigung, דִּיחַת mit „Richter“ zu übersetzen, erzeugte und nährte gewiß nur der unrichtig ausgelegte 82. Psalm. Es stand ja aber dem Beweis, daß דִּיחַת nicht „Richter“ heiße, nur der 82. Psalm im Wege; wer hier die fragliche Übersetzung von דִּיחַת prinzipiell aufgibt, muß sie auch an den übrigen Stellen, die hier in Betracht kommen, und welche a. a. O. dieser Zeitschr. S. 152 f. genannt sind, beseitigen.

Den Kern der von Heß versuchten Auslegung kann gewiß nur derjenige als unmöglich mißbilligen, welcher von der eigentümlichen allmählichen Entwicklung des israelitischen Monotheismus nichts wissen will, welcher nimmer zugeben mag, daß die Israeliten auch den andern semitischen Göttern außer Jahveh eine Existenz zuerkannten. Der muß freilich auf die psychologische Erklärung vieler Erscheinungen der israelitischen Geschichte und Religionsgeschichte einfach verzichten. Wie konnte Salomo außerisraelitischen Göttern Heiligtümer errichten, wenn er über jene ganz die gleichen Anschauungen hegte wie ein abgeklärter Monotheist vom reinsten Wasser? Es ist ein Unterschied zwischen dem Satz אין אלהים מלבדו und dem $\text{מי כמוך באלים יהוה}$. Das Vorhandensein eines bloß relativen Monotheismus in der älteren israelitischen Periode (in der die Anschauungen des Volks andere waren als in der späteren, jüdischen) dürfte wohl jetzt kaum bestritten werden.

Wenn dies die Redaktion der Gräzischen Zeitschrift dem Versuche von Heß gegenüber dennoch unternimmt, so zeigen sich bloß die großen Schwierigkeiten, die ein solches Unternehmen geradezu scheitern lassen. „Um einen Fezzen Mythologie — sagt die genannte Redaktion —, so hoch sie auch die Apostaten der Theologie und die Neophyten des modernen Buddhismus anschlagen mögen, sollte man nicht die ureigene und reine Lehre des Monotheismus im Judentum auch nur um eines Gedankens Nuance preisgeben.“ Freilich thut dies die Redaktion scheinbar sofort selber; denn sie räumt ein: „Allerdings bestanden Zwischenstufen zwischen dem kraffen mythologischen Polytheismus und dem rein geistigen Monotheismus, welche vom ganzen Volke nicht mit einem male erklimmen werden konnten.“ Den Satz: „Daher mögen auch Monotheisten mythologische Wesen mit dem Begriff „Jahveh“ der Logik zum Trotz in den Kauf genommen oder beibehalten haben“ möchte man gerne unterschreiben; nur sieht man schwer, mit welchem „Aber“ die Widerlegung weiter geführt werden könne. Dies soll mit Folgendem geschehen: „Aber die Auserwählten des Volks haben von Anfang an den Elohim keinerlei Wesenhaftigkeit beigelegt, sie vielmehr als nichtig und falsch (אֱלֹהִים זָרִים) erkannt und den ganzen mythologischen Blunder verworfen.“ Zu den Auserwählten des Volks gehört dann nach Obigem Salomo nicht; auch nicht David, der nach 1 Sam. 26, 19. wirklich die Meinung zu teilen scheint, daß er andern Göttern dienen müsse, sobald er die Landesgrenze überschritten hätte. Ein kleines Nestchen Mythologie ist aber gewiß in Gen. 6 noch vorhanden. „Was die eminenten Geister des Judentums vom ersten Augenblick begriffen haben, dazu brauchte das Volk ein Jahrtausend, bis es im babylonischen Exil den Monotheismus rein aufgefaßt hat.“ Es müßte aber, sollte die Widerlegung durchgeführt werden, der Beweis sich erbringen lassen, daß, was wir von literarischen Schätzen des hebräischen Altertums noch haben, nur von aufgeklärten Geistern herrühre; es müßte insbesondere dargethan werden, daß der Dichter des 82. Psalms nicht aus dem „Volke“ stamme. Dies dürfte schwer gelingen. Und wenn es gelänge, so müßte bewiesen werden, daß jener ein derart „eminenten Geist“ war, daß er es nicht ertrug in dichterischer Fiktion der

Anschauung des Volks sich zu nähern. Dies wäre das Allerschwierigste.

„Der Psalm kann auch anders aufgefaßt werden,“ schließt die genannte Redaktion. Freilich; nur fragt sich, welche Auffassung die wenigsten Schwierigkeiten und dunklen Punkte bietet. Das Schwierige bei der Auslegung, wonach die **אלהים** menschliche Wesen sein sollen, glaube ich schon a. a. O. S. 153 in kurzem dargethan zu haben. Es schien mir unmöglich, daß der Hebräer die irdischen Machthaber als **אלהים** bezeichnete oder sie gar von Jahveh selbst so nennen ließ (V. 6). Man erwartet unbedingt, daß ein Hebräer den irdischen Machthabern mit keinem Gedanken den Namen **אלהים**, den dieselben vielleicht sich anmaßten, lassen konnte. Gerade Ezechiel 28, 1—10., eine Stelle, die man bei der Erklärung unseres Psalms nicht unberücksichtigt lassen darf, zeigt, wie tief entriistet ein Hebräer die Anmaßung eines Fürsten, der sich zum Gott machte, bekämpfte. Ezechiel bequemt sich dort mit keinem Worte dem Anspruch des Königs von Tyros an.

Man kann aber entgegenhalten: Ezechiel führt dort nicht die scharfe Waffe des Spottes. Ein anderer aber konnte sie führen, konnte seine lebhafteste Mißbilligung des himmelschreienden Gebahrens in der Ironie anscheinend verbergen, um jene dann desto unachtsamer zu enthüllen. So könnte man annehmen, daß V. 6 ironisch gesprochen sei. „Ich dachte, ihr seiet Götter und Söhne des Höchsten.“ „Aber — so würde nach einem kurzen vielsagenden Hohnlachen der Dichter plötzlich wieder ernst geworden fortfahren — aber wahrlich, ihr sollt wie Menschen sterben.“

Man müßte diese Auslegung durchaus gelten lassen, wenn nur der erste Vers nicht wäre, wo die Wesen, in deren Mitte Jahveh auftritt, **אל** und **אלהים** genannt werden.¹ Gleich hier die

¹ Daß **אל** und **אלהים** müssen beide dasselbe bezeichnen. Nur so ergibt sich ein schöner parallelismus membrorum. Dessen beide Glieder drücken denselben Sinn aus. Das zweite enthält aber nicht bloß eine Wiederholung des ersten in veränderter Form, sondern eine eingehendere Bestimmung. Mannigfaltigkeit in der Einheit ist so auf eine, klassisch zu nennende Weise hergestellt.

Ironie zu finden und ~~ⲓⲃⲏⲥ~~ und ~~ⲥⲏ~~ sich in ironischen Anführungszeichen zu denken, geht doch schwer. Es würde dem Leser zu viel zugemutet. Warum der Dichter gleich anfangs mit Ironie auftreten sollte, ist nicht recht abzusehen. In der Mitte des Gedichts wäre ja die Ironie deutlich durch den Zusammenhang, am Anfang würde sie irreführen. Weit besser stimmt doch zu den einfachen Worten, daß sie eine feierlich ernste Situation zeichnen. Wenn es aber hier nicht gelingt, eine Ironie anzunehmen, so wird wohl auch V. 6 in vollem Ernste gesprochen sein.

So glaube ich immer noch in jener Auffassung, wornach der Psalm das endgiltige Todesgericht Jahvehs über die heidnischen Götter schildert, die wahrscheinlichste finden zu dürfen, diejenige, welche am wenigsten Auslegungskünste verlangt.

Kleinigkeiten.¹

Von Dr. G. Nestle in Ulm.

18. Die Einteilung des Dekalogs in den ältesten Bibelhandschriften der Kirche.

1) Unter den drei Haupteinteilungen des Dekalogs wird — z. B. von Öhler, *U. T. Theol.* S. 85 an dritter Stelle — diejenige der griechischen und reformierten Kirche aufgeführt, nach welcher als erstes Gebot Ex. 20, V. 3 gilt: „Du sollst keine andern Götter haben neben mir“, als das zweite V. 4: „Du sollst Dir kein Bild machen.“ Da war es mir merkwürdig, beim Collationieren der neuen englischen Faksimileausgabe des *Codey Alexandrinus* auf dem innern Rand von Bl. 46r, Spalte 2 zu Ex. 20, V. 8 (Sabbatgebot) von ältester, vielleicht erster Hand ein $\bar{\Gamma}$, zu V. 12 (Elterngebot) ein $\bar{\Delta}$, zu V. 13 (Totschlag, nach der Ordnung in A) ein \bar{E} verzeichnet zu finden. Der innere Rand der ersten Spalte ist vom Buchbinder durch einen Streifen verklebt, so daß keine Zeichen mehr erkennbar sind. Nach der Einrichtung der Schrift kam aber \bar{B} nur bei V. 7 (Gottes Name) gestanden haben, wo ein neuer Absatz anfängt, und \bar{A} wird auch

¹ Zuletzt 1886, S. 160 f.

nur zu V. 2 (Ich bin der Herr) gesetzt gewesen sein. Denn der Schreiber dieses Teils der Hds., der sonst mit Neuanfängen sehr freigebig ist, machte weder bei V. 3 (andere Götter), noch bei V. 4 (Bildverbot) irgendwelchen Absatz, während er in V. 17 für jedes einzelne Glied eine neue Linie anfängt. Nach dieser Zählung mußte man also, um die Zehnzahl herauszubringen, in augustinish-lutherischer Weise das Lustgebot in zwei teilen und dem ersten Gebot ganz dieselbe Ausdehnung wie bei Augustin und der jüdischen Parasheneinteilung geben. Gewiß ist es interessant, dieser Abgrenzung nun auch auf griechisch-kirchlichem Boden zu begegnen; denn den kirchlichen Gebrauch des Alexandrinus bezeugen — wenigstens für spätere Zeit — die überall wiederkehrenden $\alpha\rho\chi\eta$ und $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ bei den einzelnen kirchlichen Lektionen z. B. eben auf Bl. 46r zu Ex. 19, 20. Aber freilich: der Schreiber selbst scheint über dieser Zählung wieder stutzig geworden zu sein; denn über $E = 5$ hat er sie nicht hinausgeführt.

2) Einmal auf diesen Punkt aufmerksam geworden, sah ich auch im Vaticanus nach. Zwar im Text der großen römischen Ausgabe (Bd. I, 71b—72a 1869) ist nichts angedeutet; aber in dem 1881 erschienenen Schlußband lesen wir S. 10a zu pag. cod. 71 col. II lin. 23: „in marg. a B^2 $\sigma\eta\tau' \iota$ $\epsilon\pi\tau\omicron\lambda\alpha\varsigma$ nempe — Considera decem mandata — et deinde ad singula mandata in marg. est nota num. Hic nota \bar{A} ; zu l. 26 in marg. B etc. bis zu 71 col. 3, l. 43 j. Darnach verteilen sich in B die Gebote wie folgt:

\bar{A} Ich bin der Herr zc.

\bar{B} Du sollst keine andern Götter zc.

Γ Namen, Δ Sabbat, E Eltern, ϵ Ehebruch, z Diebstahl, η Totschlag, \omicron Falsch Zeugnis, $\bar{\Gamma}$ Gelüste des Weibes.

Also auch hier wieder nicht diejenige, welche allgemein der griechischen Kirche zugeschrieben wird, sondern diejenige, welche zuerst von Origenes erwähnt, aber mißbilligt wird, dann bei Kaiser Julian sich findet und bei den heutigen Juden traditionell geworden ist, während Philo und Josephus noch eine andere vertreten. Im Deuteronomium hat B weder Bezifferung am Mande, noch Zeilenabsätze im Text; ähnlich auch A .

3) Leider kommt von den sonst erhaltenen und edierten griechischen Hdss. nur noch der codex Ambrosianus (Holmes VII) in Betracht, da im Sarravianus (Holmes IV et V) und im Sinaiticus die betreffenden Kapitel des Ex. und Deut. fehlen. Der Ambrosianus (von Ceriani im 3. Band der Monumenta sacra et profana 1864 ediert) zeigt im Deut. nicht durch Ziffern, aber durch Trennungsstriche ganz die Teilung des Vaticanus zum Exodus, nur daß im Ambros. wie im Alex. die Reihenfolge töten, stehlen, ehebrechen ist. Im Exodus dagegen werden — wieder den Trennungsstrichen nach zu urteilen — die beiden Verse: Ich bin der Herr und: Du sollst keine andern Götter neben mir haben, deutlich als erstes Gebot zusammengefaßt; als zweites V. 4—7 gerechnet (kein Bild), dann (3) Name, (4) Sabbat u. s. w. Beim Lustverbot geht dem zweiten Teile (Gelüste des Hauses) wieder ein Trennungsstrich vorher, ebenso aber auch vor jedem einzelnen Glied dieses Teils.

4) Eine sehr alte und genaue, unmittelbar auf Eusebius, weiterhin auf Origenes zurückgehende Hdsf. vertritt für uns die syrische Hexapla. Der von Lagarde edierte, im Jahr 697 geschriebene Exodus-Codex des Brit. Museums schiebt innerhalb des Textes den vier ersten Geboten die syrischen Zahlbuchstaben voraus und bezeichnet außerdem noch ausdrücklich auf dem Rande die einzelnen Gebote (bis zum neunten). Hier steht nun im Text das Zahlzeichen A bei Beginn von V. 3 (keine andern Götter), während die Randbemerkung („die 10 Gebote“ und „Gebot 1“) bis zum letzten Wort des vorhergehenden Verses hinaufgerückt ist („Diensthaus“). Das zweite Gebot beginnt mit V. 4 (Bild) u. s. w.; beim zehnten fehlt die Randbemerkung wegen einer unmittelbar folgenden großen Note; die Reihenfolge in V. 13 ist Töten, Ehebrechen, Stehlen.

5) Die Stala läßt uns leider im Stich. Weder in Verceilone's Codex Ottobonianus 66, noch in Ranke's Wirceburgensis, noch in Robert's Lugdunensis finden sich die betreffenden Kapitel von Exodus und Deuteronomium. Auch in dem von Ziegler neuerdings edierten Münchener Palimpsest findet sich nur ein Stück, die Verse 1—5; zudem ist es mir noch nicht gelungen, diese Veröffentlichung zu sehen.

6) Am merkwürdigsten ist von all diesen Zählungen die des Alexandrinus, von der wir ausgingen; denn sie stimmt mit Clemens Alexandrinus Stromata VI, 682, der Gottes-Namen als zweites, Sabbat als drittes Gebot behandelt, aber nun — ohne ein viertes zu erwähnen — das Elterngesetz sofort als das fünfte einführt (Geffken, Dekalog 19 f. 159—164); nächstdem die des Vaticanus (und Ambrosianus, Deut.); denn sie zeigt, daß die talmudische Teilung, für welche Geffken aus der ganzen griechischen Kirche nur aus sehr später Zeit zwei Zeugnisse beibringen konnte (Syncellus 790, Cedrenus 1130) schon viel früher vertreten war. Die sogenannte griechisch-reformierte Einteilung finden wir nur im Ambrosianus (Exodus) und Syro-Hexaplaris, aber auch hier mit dem Unterschied, daß im ersteren B. 2 und 3 zusammengenommen wird, in letzterem nur B. 3 als das erste Gebot erscheint.



J. H.

WELLS BINDERY INC.
WALTHAM, MASS.
APR. 1975

