



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

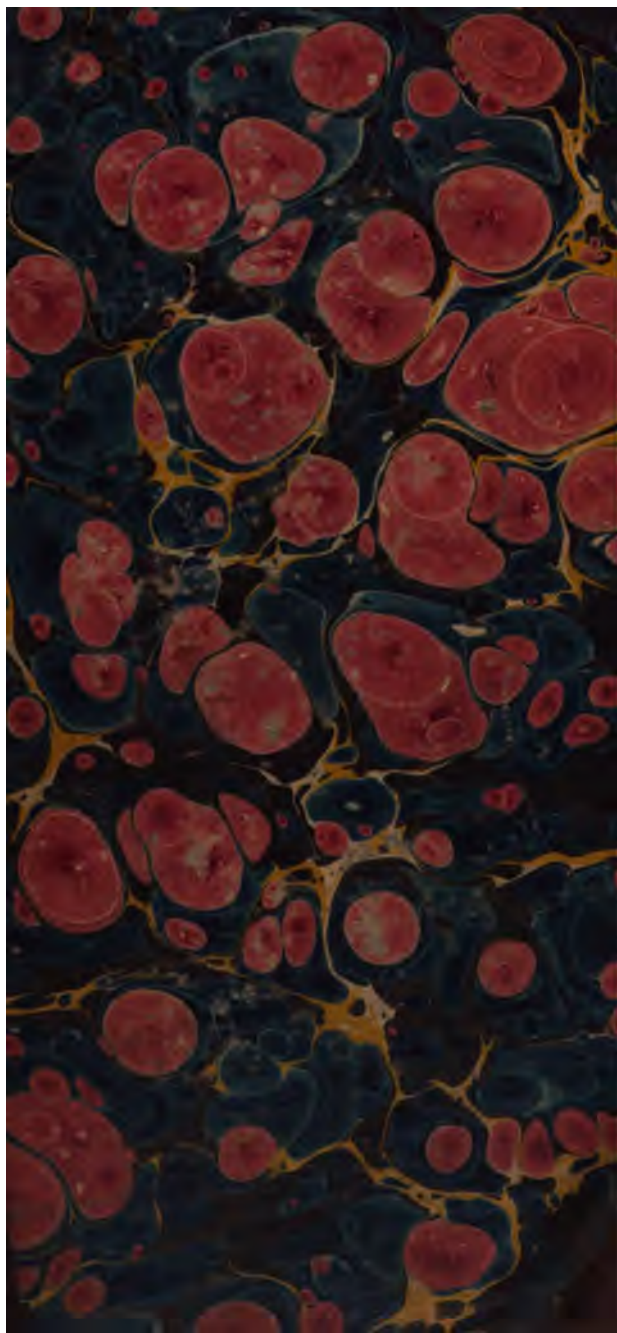
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

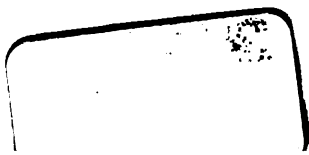
About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>





Per. 14198 e. 235
1852



Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Riess,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1 8 5 2.

Fünfundzwanzigster Jahrgang.

Erster Band.

H a m b u r g,

bei Friedrich Perthes.

1 8 5 2.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Rihsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. E. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1852 erstes Heft.



Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1852.

Inhalt des Jahrganges 1852.

Erstes Heft.

Abhandlungen.	Seite
1. Ullmann, Zeitbetrachtung	5
2. Schenkel, die Aufgabe der biblischen Theologie in dem gegenwärtigen Entwicklungsstadium der theologischen Wissenschaft	40

Gedanken und Bemerkungen.	
1. Ziele, Bemerkungen zu Kurz's „Einheit der Genesis“	69
2. Pfeiffer, die Abfassungszeit des Jakobusbriefes . .	95
3. Hamburger, die dormalige Gleichgültigkeit gegen alles philosophische Streben und über die im Werk begriffene Gesamtausgabe der Schriften von Franz Baader	125

Recensionen.	
1. Perthes, Friedrich Perthes Leben, rec. von Umbreit	135
2. Thibaut, über Reinheit der Kunst; rec. von Umbreit	164
3. Thinius, die Bücher der Könige; rec. von Rütschi	181
4. v. d. Osten-Sacken und Odenwald, Werthvolles aus dem Nachlasse des Theologen Löfer	200

Kirchliches.	
1. Schenkel, die Bedeutung des geistlichen Berufs . . .	205
2. Best, über die Statthaftigkeit und Bedeutung des christlichen Eides	221

Zweites Heft.

Abhandlungen.		Seite
1.	Bleek, über das Zeitalter von Sacharja Kap. 9—14.	247
2.	Euthardt, ἔργον τοῦ Θεοῦ und κλῆσις	338
Gedanken und Bemerkungen.		
1.	Umbreit, die Veränderung des Namens Σαῦλος in Παῦλος	377
2.	Ullmann, ein Wort aus Frankreich	379
Recensionen.		
1.	Martensen, die christliche Dogmatik; rec. von Schoe- berlein	393
2.	Vinet, théologie pastorale ou théorie du ministère évan- gélisque; rec. von Kienlen	467
Kirchliches.		
Kling, der vierte evangelische Kirchentag (I. Abth.)		479
Miscellen.		
Programm der haager Gesellschaft zur Bertheibigung der christ- lichen Religion auf das Jahr 1851		523

D r i t t e s H e f t .

Abhandlungen.

Seite

1. Ullmann, das Wesen des Christenthums und die Mystik 585
2. Lange, ein Wort über die Betrachtung der Natur aus dem christologischen Gesichtspuncte 618

Gedanken und Bemerkungen.

1. Kinde, vom Ursprung des Bösen und von der Vermeidlichkeit des Sündenfalles 651
2. v. Gumpach, die Schätzung 668

Recensionen.

1. König u. Selzer, D. Martin Luther, der deutsche Reformator; rec. von Umbreit 687
2. Sechler, das apostolische und das nachapostolische Zeitalter; rec. von Xuberlen 697
3. Poggi, J. Joubert's Gedanken, Versuche und Maximen; rec. von Hamburger 714

Kirchliches.

- Kling, der vierte evangelische Kirchentag (II. Abth.) . . . 725
-

Viertes Heft.

Abhandlungen.	Seite
1. Dörtenbach, die Methode der Dogmengeschichte mit besonderer Beziehung auf die neueren Bearbeitungen dieser Wissenschaft entwickelt	757
2. Staib, die Schöpfungsthat und das Ebenbild	822
Gedanken und Bemerkungen.	
1. Ullmann, das Reformatorsche und Speculative in der Denkweise des Verfassers der „deutschen Theologie“	859
2. Köster, wie verhält sich in der heil. Schrift die Offenbarung Gottes zu der freien Geistesthätigkeit der heiligen Schriftsteller?	875
Recensionen.	
1. Delitzsch, das Hohelied; rec. von Umbreit	903
2. Kitzschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche; rec. von Redepenning	911
3. Jacobi, Naturleben u. Geistesleben; rec. von Bächtler	933
Kirchliches.	
Güstlin, Beleuchtung der neuerdings erhobenen Reclamation der Privatbeichte vor dem Abendmahl	955

A b h a n d l u n g e n .

1.

Zeitbetrachtung.

Vorrede zum fünfundzwanzigsten Jahrgange der
Studien und Kritiken

von

D. C. Ullmann.

Ein Vierteljahrhundert ist verflossen, seitdem diese Zeitschrift gegründet worden: eine Secunde nur im Angesichte des Ewigen, vor dem tausend Jahre sind wie ein Tag, doch aber eine schöne Zeit in einem Menschenleben, welches, wenn es hoch kömmt, achtzig Jahre währt, und, wenn thätlich, Mühe und Arbeit gewesen ist. Hätten wir auch sonst keine Ursache zum Sprechen, schon das Dankgefühl würde uns verbieten, bei dem Uebergang in den neuen Zeitabschnitt völlig zu schweigen. Wir haben aufrichtig und freudig die Theilnahme der Mitarbeiter und Leser anzuerkennen, welche das Unternehmen ohne Nachlaß bis zu dieser Stunde begleitet und getragen hat; wir haben vor Allem aus Herzensgrund unsern Dank Dem darzubringen, der das menschlich Begonnene durch Sonnenschein und Sturm hat wollen hindurchgehen und in dem Maße gedeihen lassen, wie es seiner Alles ordnenden Weisheit wohlgefällig war. Was in unserm Werke zu seiner Ehre und zur Förderung seiner Zwecke gereichen kann, weil es auf den Grund ge-

1*

baut ist, den Er selbst gelegt hat, das lasse er auch ferner wirken und füge es als geringeren oder edleren Stein in den Bau seines Reiches ein; was aber nur von Heu oder Stoppeln hinzugetragen war — und davon ist ja kein Menschenwerk frei — das möge sein Tag klar machen und sein heiliges Feuer verzehren!

Indeß wir möchten den Lesern doch noch ein Mehreres sagen, sey es auch für diesmal nur in der anspruchloseren Form einer Vorrede, welche weniger die Pflicht auferlegt, in eine wissenschaftliche Erörterung einzutreten, und mehr das Recht gibt, sich frei zu ergehen. Es scheint uns billig, daß wir bei dem Uebergang in den neuen Lauf uns selbst die Frage vorlegen: wie wir stehen, und den Lesern sagen: wie wir diesem Stande gemäß unsere Aufgabe fassen, welche Hoffnungen wir hegen für die Erfüllung unserer Aufgabe nach der Lage der Dinge.

Wenn wir in einer theologischen Zeitschrift die Frage erheben: wie wir stehen, — so haben wir freilich zunächst die christliche Theologie und Kirche im Auge. Aber beides doch so, daß wir zugleich auf das Leben blicken. Denn, wie wir nur eine Theologie wollen, die, aus der Kirche stammend, für die Kirche wirkt, so betrachten wir auch nur die Kirche als die wahre, welche, mitten ins Leben sich stellend, in der That eine rettende Macht für unser Volk ist und in dessen ganzes Seyn von dem innersten Mittelpuncte aus heilbringend eingreift. Zwar wissen wir gar wohl die verschiedenen Lebensgebiete, insbesondere das religiöse und das politische, zu unterscheiden und wünschen nichts weniger als deren trübe und verderbliche Vermischung; aber zugleich wissen wir auch, und hätten wir es nicht gewußt, so hätten es uns die letzten Jahre deutlich genug gelehrt, daß diese Gebiete in stärkster Wechselwirkung sich gegenseitig bedingen und daß man das Leben, namentlich das Gemeinschaftsleben,

auch als ein Ganzes betrachten muß, wenn man es richtig würdigen will.

Sehen wir in solchem Sinn auf unsern Gesamtzustand, so wird kein Einsichtsvoller und Ernstgesinnter sagen, daß er ein guter sey. Wäre er gut, so müßte sich das doch auch in wirklicher Zufriedenheit ausdrücken; statt dessen finden wir offenbar Unzufriedenheit als herrschenden Grundzug der Zeit; und wenn auch die Gesellschaft, die hohe und niedere, zu ihren alten Genüssen zurückgekehrt ist, so steht doch unmittelbar daneben der unverkennbarste Mangel an wahrer Freudigkeit in der Gegenwart und an Zuversicht auf die Zukunft. Es lastet bei der Masse socialer Leiden noch ein Bann des Mißmuthes, des ruhe- und frieblosen Ungerathens auf unserm Volke, wie es wohl selten der Fall war. Diese schweren, weit verbreiteten Uebel weisen auf innere Hemmungen, auf eine gemeinsame Schuld hin, und das, was in dieser Beziehung in den Gemüthern vorhanden ist, tritt auch in den Zuständen des religiösen und sittlichen Lebens unsrer Zeit klar genug zu Tage.

Man hat uns vorlängst wiederholt gesagt, auf die religiöse Epoche der deutschen Nation in der Reformation sey die litterarische gefolgt seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts und diese müsse nun abgelöst werden von der politischen. Ich hoffe, man hat das nicht so gemeint, daß die Blüthe unserer Litteratur nur habe eintreten können nach Beseitigung der Resultate der religiösen Epoche, und daß diese Resultate, der Glaube und das religiöse Leben der Reformatoren, vollends entbehrlich, wo nicht hinderlich seyen, wenn erst die politische Zeit anbreche. Hätte man es aber so gemeint, so würde die Erfahrung der letzten Jahre eine starke Belehrung gegeben haben, was eine politische Periode ohne gründliche Fundamentirung des religiösen und sittlichen Lebens zu bedeuten hat und was sie aus Licht zu fördern vermag. Die Nachwirkungen des Glaubenslebens aus der christlichen Heroenzeit der Re-

formation waren freilich in weiten Schichten des Volks, unter Hohen und Niedern vollständig genug beseitigt. Aber was hat uns nun die politische Zeit, als sie unter diesen Umständen anbrach, gebracht? Auf keinen Fall etwas, was in seiner Art den Resultaten der beiden andern Epochen, zumal der Reformationszeit, entfernt an die Seite zu stellen wäre. Sie hat uns zunächst nur einmal eine recht tiefe Beschämung bereitet in ihrer offenkundigen Resultatlosigkeit. Aus der Unzufriedenheit der Aufregung hat sie uns keineswegs zur Ruhe wahrer Befriedigung geführt, sondern zur Abspannung des Ueberdrusses; und weit entfernt, etwas hervorzubringen, zu dem die Nation oder nur ein größerer ehrenwerther Theil derselben eine rechte Freude haben könnte, hat sie nur dazu gedient, in dem kurzen Zeitraume von drei Jahren alle politischen Parteien, die auf den Schauplatz getreten sind, der Reihe nach zu Grunde zu richten. Während wir einen verwirrenden Ueberfluß an Gedanken und Entwürfen hatten, die entweder in sich haltlos waren, oder über das Ziel hinausgingen, oder der Kraft ermangelten, sich im Leben Geltung zu verschaffen, und darum alle wie wasserlose Wolken über unsern Häuptern hinschwebten, hat es uns doch an den wesentlichen und nothwendigen Kerngedanken gefehlt, die, in sich wohlgegründet und standhaltig, auch die Macht der Verwirklichung besessen hätten; und so ist im Widerspruch des Sollens und Wollens, des Wollens und Könnens, des Könnens und Thuns eine Unfähigkeit zu lebenskräftiger Schöpfung offenbar geworden, vermöge deren wir zuletzt bei einem rein negativen Ergebnis angelangt sind, welchem gegenüber wir jedenfalls Ursache zur höchsten Bescheidenheit haben.

Die Resultatlosigkeit des mit so gewaltigem Anlauf Begonnenen wird gemeinhin von einer Partei der andern zur Last gelegt oder auch in eminenten Weise auf einzelne Persönlichkeiten geschoben. Wir gedenken nicht zu leugnen, daß hier sehr bestimmte Unterschiede zu machen sind; doch

liegt das Urtheil darüber nicht im Bereich des theologischen Berufes. Wir haben die Sache von der religiös-sittlichen Seite zu betrachten, deren tiefe Bedeutung doch nur ein Verblendeter in Abrede stellen könnte; und da müssen wir sagen, daß in dem, was vor unsern Augen vorübergegangen ist, sich Schäden von allgemeiner Art aufgedeckt haben. Nicht zufällig, sondern nur aus tiefstliegenden inneren Ursachen wird es geschehen, daß ein ganzes großes Volk sich solchergestalt in sich selbst verstrickt und verwickelt; und diese Ursachen werden auch nicht bloß auf einzelnen Punkten, sondern in weitestem Umfange gewirkt haben, wenn, auch eine ganz besondere Schwierigkeit der zu lösenden gemeinsamen Aufgabe vorausgesetzt, doch kein Schritt, der auf diesem Wege versucht ward, dem Ziele in irgend wahrnehmbarer Weise hat näher führen wollen.

Wir dürfen es uns nicht verhehlen, daß ein revolutionärer Anfang schon seiner Natur nach nicht segensbringend seyn kann; denn wie er nur aus einer Anhäufung schwerer Verderbnisse hervorgehen konnte, so wird er nothwendig auch weitere Verderbnisse zur Folge haben. Die Empörung ist an sich verwerflich und jede Revolution ein Nationalunheil. Ist aber ein solches Unheil einmal zur Thatsache geworden, so wird es sich zunächst zwar darum handeln, nur wieder die unentbehrliche Sicherheit des gemeinsamen Lebensbestandes herzustellen, und dazu kann wohl die Anwendung eiserner Gewalt erforderlich seyn; aber wenn die Sache dauerhaft und in letzter Instanz zum Guten gewendet werden soll, so dürfen wir ja natürlich nicht beim Eisen stehen bleiben, sondern müssen zum Geiſt fortschreiten, und da wird das einzig Helfende darin liegen, daß diejenigen, welche den Kern des Volkes bilden, Regierende und Regierte, in aufrichtiger Einigung unter Gottes Segen zusammenwirken, um von innen heraus einerseits die ewigen Ordnungen des Rechts und der Sitte, die das Leben tragen, neu zu begründen, andererseits die Uebel zu entfernen, die eine wahrhaft gesunde Entwick-

lung innerhalb dieser Ordnungen hemmen oder unmöglich machen. Dieß ist freilich inmitten der Begriffsverwirrung, der inneren und äußeren Entfesselung, von der jede Umwälzung begleitet ist, ein Riesenwerk; doch bleibt es die allein würdige Aufgabe, deren Lösung in aller Treue anzustreben, für Jeden die heiligste Pflicht ist; und gelingen wird diese Lösung jedenfalls nur dann, wenn Alle, die daran arbeiten, auf den rechten Grund bauen und ihre bauende Thätigkeit im rechten Sinne vollziehen.

Der Staat als eine gesetzliche Ordnung, die zugleich der freien Entwicklung des persönlichen Lebens den entsprechenden Raum gibt, hat seinen Bestand zunächst zwar in der Sphäre des Rechts: und darum müssen freilich auch die Rechtsordnungen mit höchster Sorgfalt festgestellt und gepflegt werden; aber zugleich ist klar und bedarf heute keines Beweises mehr, daß er, gerade wenn er die Basis für das geordnete Zusammenleben freier Persönlichkeiten bilden soll, noch ein Höheres, über die Sphäre des Rechts Hinausliegendes zur Voraussetzung hat, durch welches dem Recht erst die volle Gewähr, der Freiheit ein gediegener Lebensinhalt gesichert wird. Dieses Höhere ist das Sittliche, welches seine Lebenswurzel wieder hat im Religiösen. Wollen wir, daß diese sichtbare Welt gut bestellt sey, so muß sie befruchtet und gelenkt werden durch die Gedanken und Kräfte einer unsichtbaren Welt. Wollen wir in der That eine unverbrüchliche Ordnung, so können wir sie nur finden, wenn das, was sie zuletzt verbürgt, nicht Product menschlich willkürlicher Uebereinkunft, sondern Ausfluß eines ewigen heiligen Willens ist. Wollen wir wahrhaft freie Menschen, so müssen wir freie Seelen wollen, und freie Seelen sind nur die von innen heraus frei gewordenen, die gewissenhaften, also zugleich in Gott und seinen Ordnungen gebundenen. Wollen wir endlich, daß Ordnung und Freiheit in gesunder Durchdringung zu wirklicher Größe des öffentlichen Lebens führen, so steht dieß nur zu erreichen durch hingebende Opfer:

berithwilligkeit der Staatsglieder, und diese Opferbereithwilligkeit, soll sie eine echte und dauernde seyn, fließt allein aus derjenigen Liebe, welche den lebendigen Glauben zu ihrer Quelle hat. Ueberallher sind wir. — das bedarf keiner weiteren Ausführung — vom Politischen auf das Sittliche und durch dieses auf das Religiöse hingewiesen. Dieses Fundament muß feststehen, sonst kann keine Kunst und keine Macht, keine parlamentarische und keine diplomatische, kein Frankfurt und kein Dresden, ein gesundes Staatsleben zu Stande bringen. Ist aber dieser letzte, das ganze Leben tragende, Grund zerstört, so hängt Alles an seiner Wiederherstellung, und eine politische Regeneration, die diesen Namen verdient, wird nur in dem Maße gelingen, in welchem eine religiös-sittliche Regeneration ihr vorangeht und sie auf jedem Schritte begleitet. Handelt es sich aber um Wiederbegründung der zerrütteten inneren Lebensfundamente, so wird dafür, weil nur selbst Lebendiges Leben zu erzeugen vermag, erfolgreich nur von Solchen gewirkt werden können, die auch für ihre Person aufrichtig und überzeugungsvoll auf dieser Basis stehen und in dem Geiste wirken, welcher dem, was hergestellt werden soll, innerlich entspricht. Die Grundzüge dieses Geistes finden wir in der richtigen Stellung zu Gott, so wie in allem dem, was aus dieser Quelle für das Wirken im Leben fließt: in der Weisheit, die, im Hinblick auf Gott nüchtern geworden, nur das Wesenhafte anstrebt; in der maßvollen Selbstbeschränkung, die nicht glänzende Formen, sondern echten Lebensgehalt will; in der gewissenhaften Treue und Gerechtigkeit, die, selber fest auf ihrer Ueberzeugung und bei ihrem Worte stehend, zugleich jedem Andern gerecht wird und nach allen Seiten mit gleichem Maße mißt; in der selbstverleugnenden Liebe, die nicht das Ihre, sondern das Gemeinsame sucht und für dessen Heil auch jederzeit zu Opfern freudig und bereit ist.

Haben wir nun, da es sich unter uns um Herstellung

eines zerrütteten Lebenszustandes handelte, auf diesem Grunde und in dem ihm entsprechenden Geiste gebaut, oder thun wir es jetzt in dem Umfang und mit dem durchgreifenden Eifer, wie der Ernst der Sache es fordert? Ich glaube nicht, daß Jemand wagen wird, diese Frage zu bejahen. Anzuerkennen und auszusprechen, daß es auch religiös und sittlich unter uns besser werden müsse, wenn es überhaupt besser werden solle, — ach ja, dazu werden sich die Meisten verstehen; aber wenn es gilt, Hand ans Werk zu legen, mit sich selbst anzufangen, in engen und weiten Kreisen unerschrocken zu zeugen und thatkräftig zu handeln, um das, was noth thut, wirklich ins Leben und zwar in alle Lebensverhältnisse ohne Unterschied einzuführen, dann werden von diesen Meisten gar Viele zurückbleiben. Die Revolution hat uns auf diesem Gebiete schwere Erfahrungen machen lassen und läßt sie uns heute noch machen. Es wird nicht vergeblich seyn, uns daran zu erinnern.

Daß der pantheistische Antichristianismus eine starke, von scharfsinnigen Häuptern geleitete Vertreterschaft in Deutschland habe und selbst dem offenen Atheismus die festesten Bekenner in Schule und Leben nicht fehlen; daß wir zahlreiche Litteraten besitzen, die sich etwas darauf zu gute thun, persönliche Feinde Gottes zu seyn; daß sich auch unter den Handwerkern und sonst communistiche Vereine auf atheisticcher Grundlage gebildet hatten, die, weil der Mensch auf Erden nicht glücklich werden könne, so lange er noch mit einer Faser am Himmel hänge, principiell auf Zerstörung alles Höheren ausgingen: das wußten wir wohl längst; aber die Revolution erst eröffnete uns den Blick in ein weit verbreitetes Massenverderben, in Abgründe des religiösen Abfalls, der Entchristlichung und Entsittlichung unter ganzen Schichten des Volkes, von denen wir vorher keine Vorstellung hatten. Es war zum Erschrecken wenig fester Lebensgrund und wirksame Gewissenhaftigkeit unter den Leuten anzutreffen. Die vorwiegende Strömung der Zeit erwies sich in ge-

wissen Momenten nicht nur widerkirchlich, sondern geradezu widerchristlich und widerreligiös. Es wirkten Kräfte, die man als dämonische bezeichnen mußte. Dem gegenüber war es um so dringender geboten, in der Behandlung der öffentlichen Dinge auf die wahren, ewigen Fundamente des Gemeinlebens zurückzugehen. Es ist nicht geschehen. Man hat das Werk nationaler Regeneration nicht mit Gott begonnen, sondern die Mahnung, es zu thun, zurückgewiesen; man war nicht darauf bedacht, die Lebensbände, die uns mit dem Heiligen und Ewigen verknüpfen, zu stärken, die sittlichen Lebensgüter der Nation nach Kräften zu mehren und deren Pflege durch Schule und Kirche mit erhöhter Anstrengung zu fördern, sondern man arbeitete darauf hin, die noch bestehenden Bände auf diesen Gebieten vollends zu lösen, und beeilte sich, Einrichtungen zu treffen, die im Einzelnen offenbar mehr dem bekenntnißlosen Unglauben und der Frivolität, als dem Glauben und der Sittlichkeit zu gute kamen, in ihrer Gesamtheit aber darauf gerichtet waren, den Staat seines christlichen, ja seines religiösen Charakters vollständig zu entkleiden, weil es eine Zeit lang schien, als ob der Staat Alles seyn dürfe, nur kein religiöser, kein christlicher. Aber während man so ohne ernstlichen Blick auf die thatsächlichen, sittlichen Zustände und Bedürfnisse des Volkes Freiheiten schuf, die, der Ausfüllung durch einen gediegenen Lebensinhalt entbehrend, nur verderblich zu wirken geeignet waren, zeigten sich die Massen in erschreckender Wirklichkeit: es entwickelte sich unter demselben Volke, welches man noch vor Kurzem ein „Volk der Denker“ genannt hatte, ein Terrorismus der Meinungen und Redensarten, der allem wirklichen Denken und aller wahren Geistesfreiheit Hohn sprach; die Anarchie der Geister ging in wirkliche Anarchie über; es erhob sich eine Herrschaft der Lüge, des Mauthes und der Gewaltthat, durch die wir wiederholt an den Rand des Verderbens geführt und mit dem Hereinbrechen der Barbarei bedroht waren.

Die Hand des Herrn hat uns von dem Abgrund zurückgehalten. Die wilden Wasser mußten sich legen und sind theils zerronnen, theils eingedämmt. Aber stehen wir darum auf einem guten und festen, stehen wir auf dem rechten Grunde? Es dünkt uns, als ob dazu noch viel fehle. Wir sehen noch mehr Scheinbesserung als wahre Besserung. Auf der einen Seite zeigen sich Solche, bei denen der alte revolutionäre Geist ins Innere zurückgedrängt, aber nicht durch einen besseren Geist verdrängt ist; auf der andern Seite Solche, die zwar mit der Revolution gebrochen haben, doch aber keine Bürgschaft geben, daß sie sich mit dem, was sie an die Stelle setzen, ganz und in Wahrheit auf das rechte Fundament gründen. Daß man mit der Revolution breche, ist ja an sich gewiß gut, weil Revolution selbst nichts Gutes ist. Aber wenn man es thun will, so muß man es auch gründlich und in wahrhaft positiver Weise thun. Ein gründlicher Bruch mit der Revolution gilt nicht bloß ihren Erscheinungen, sondern allem dem, was ihr Wesen ausmacht, jeglicher Willkür, jeglicher Unwahrheit, Untreue und Gewaltthätigkeit. Ein positiver Bruch mit der Revolution bezieht sich nicht bloß auf ihre Wirkungen, sondern auf ihre Ursachen, auf Alles, was sie hervorrufen und nähren, was ihr Grund und Vorwand geben kann. Wollen wir in Wahrheit mit der Revolution brechen, so müssen wir ihre Quellen verstopfen und einen Zustand herstellen, vermöge dessen sie unmöglich wird. Daß dieß nicht bloß durch physische Macht geschehen kann, wem brauchen wir das zu sagen? Es kann nur geschehen durch Begründung eines festen, das vollste Vertrauen erweckenden Rechtszustandes; durch Befriedigung der echten und gesunden nationalen Bedürfnisse; durch eifrigste Pflege der Kräfte, die von innen heraus die Ordnung erhalten; durch entschiedenes, aufrichtiges, also vom eigenen persönlichen Beispiel besiegeltes Zurückgehen auf die Grundlagen des Glaubens und der Sitte, der Treue und Wahrhaftigkeit, welche die Grundpfeiler des öffentlichen Lebens sind; durch Seltend-

machen der christlichen Principien nach allen Seiten, nach der Seite der zum Regimente Berufenen ebensowohl, wie nach der Seite der zum Gehorsam Verpflichteten. Hat man in diesem Sinne mit der Revolution gebrochen und zugleich überall in dem Geiste, der allein den Erfolg verbürgt, an einem Neubau gearbeitet: im Geiste nüchternen Melsheit und maßvoller Selbstbeschränkung, gleich theilender Gerechtigkeit und freudiger Opferbereitswilligkeit? Ach, daß wir diese Frage mit einem freudigen Ja beantworten könnten! Aber noch ist durch so Manches, was wir in deutschen Landen sehen, das Rechtsbewußtseyn des Volkes verletzt und verwirrt; noch harren auch wirkliche Bedürfnisse der Nation der ersten Anfänge einer Befriedigung; noch fehlt viel, daß überall da, wo man Ordnung will, mit Aufbietung aller persönlichen und sachlichen Mittel, mit Daransetzung vor allen Dingen auch der eigenen Person, des eigenen Nutzens und der eigenen Bequemlichkeit an der inneren Erneuerung unseres Volkes gearbeitet würde; noch ruht unser öffentliches Leben mehr auf der Gewalt, als auf ethischen Grundlagen; noch ringen die sich bekämpfenden Parteien von beiden Seiten mit einander mehr wie Naturpotenzen als wie wahrhaft sittliche Mächte, und handgreiflich genug sehen wir auch Solche, die als die entschiedensten Bestreiter der Revolution auftreten, mit Waffen kämpfen, in denen wir wahrlich nicht Waffen des Lichtes und der Gerechtigkeit Christi zu erkennen vermögen, sondern nur dieselben Waffen, deren sich, wenn gleich unter entgegengesetztem Zeichen, auch die Revolution bedient. Dabei bestehen, vielleicht gemindert, doch schwer genug auch jetzt noch die materiellen und socialen Nothstände und von allen Seiten, bis in die höheren Regionen der Gesellschaft hinauf, nehmen wir noch viele Zeichen der religiösen und sittlichen Zerrüttung und Verwilderung wahr. Wir müssen auch jetzt sagen, daß unsere Lage noch nicht gut ist, daß

Theol. Stud. Jahrg. 1852. 2

unser gemeinsames Leben noch kranket und wanket, daß wir nur mit einem sehr ernstern Blick in die Zukunft zu schauen vermögen.

Was ist in dieser Lage unsere Aufgabe? Gewiß nicht, uns in stummer Resignation in uns selbst zurückzuziehen. Das wäre nicht der Rath des Glaubens, der die Welt überwindet, oder der Liebe, die Alles hoffet und duldet. Schon in harmloserer Zeit ist das Dichterwort: „Glücklich, wer sich vor der Welt ohne Haß verschließt!“ — sittlich unzulänglich, vollends in so ernster, entscheidungsvoller Zeit. Da gilt es vielmehr, sich in opfernder Liebe hinzugehen und das wahr zu machen, was Luther in dem Büchlein von der christlichen Freiheit so herrlich ausführt: „daß ein Christenmensch, obgleich ein freier Herr über alle Dinge, doch zugleich ein dienstbarer Knecht sey und Jedermann unterthan.“ Ergeben sollen wir uns freilich überall, wo wir nach Umständen ein göttliches Gericht, jedenfalls eine göttliche Fügung zu verehren haben. Aber das Vertrauen dürfen wir dabei nicht verlieren. Gott wird mit uns auch noch Absichten der Gnade und des Heiles haben: nicht bloß mit Einzelnen, um sie wie Feuerbrände herauszureißen aus einem Flammenmeer, sondern auch mit dem Ganzen, mit unserm deutschen Volke und unserer deutschen evangelischen Kirche. Aber es ist gewiß, daß, wie Gott uns nicht helfen wird ohne uns, so auch dem Ganzen kein Heil kommen wird, ohne daß die Einzelnen ihre Schuldigkeit thun, Jeder an seinem Theile. Am allerwenigsten sollte man von uns Theologen und Geistlichen sagen können, wir seyen, wo Gott so mächtig gerufen, nicht erwacht, wir hätten, wo Er so vernehmlich gelehrt, nichts gelernt. Am allermeisten ziemt es sich für uns, die gottvergnante Frist eifrigst auszulassen durch rastlose Thätigkeit auf dem Gebiet, innerhalb dessen doch zuletzt die tiefsten Probleme gelöst werden und die letzten Entscheidungen über den Werth oder Unwerth, den Segen oder Unsegen der Zeit fallen müssen.

Auf diesem Gebiete ist uns auch unsere Aufgabe klar genug vorgezeichnet: es ist die der innersten Lebenserneuerung unseres Volkes, der religiös-sittlichen Regeneration, von der jede andere, wenn sie gründlich seyn soll, bedingt ist. Hierbei haben wir jedoch natürlich zu unterscheiden zwischen dem, was von uns hervorgebracht werden kann, und dem, was uns gegeben seyn muß, um so Großes zu erzielen. Es ist klar, daß, wenn wir jene Aufgabe lösen sollen, wir das nicht so rein aus uns, den sündigen und schwachen Menschen, heraus zu bewerkstelligen vermögen, sondern daß eine höhere, objective Lebensmacht da seyn muß, welche, in sich selbständig und schöpferisch, in der That Kräfte der Erneuerung und Wiedergeburt für den Einzelnen und für die Gesamtheit in sich schließt und aus deren Fülle wir das schöpfen können, was wir für unsere Thätigkeit bedürfen.

Fragen wir: welches diese Lebensmacht sey, so sind es zwei Dinge, auf welche unsere Zeit besonders hinzuweisen pflegt: das Eine ist das, was man unter Gesetz, Einrichtung, Institution begreift; das Andere das, was man humane Bildung, Cultur, Civilisation nennt. Wer wüßte nicht, daß Unzählige entweder von besseren gesetzlichen Einrichtungen oder von den Fortschritten der Civilisation oder von beidem zusammen alles wesentliche Heil der Menschheit erwarten? Aber wenn es sich weiter fragt, ob sie das mit Recht thun, so können wir darauf nur mit Nein antworten. Gesetz und Civilisation sind ja ohne Zweifel Güter von hoher Bedeutung, aber sie verlieren ihren Werth, ja sie verkehren sich ins Gegentheil, wenn man ihnen Wirkungen zuschreibt, die sie hervorzubringen nicht im Stande sind. Alles Gesetz, auch das sittliche, kann nur das Böse zurückdrängen und eine Richtschnur für das Gute geben; es bringt zum Bewußtseyn der Sünde, aber es befreit nicht von deren Macht, es heilt nicht von deren Schuld und Zerrüttung; es belebt nicht, sondern es tödtet.

Ein Inbegriff gesetzlicher Einrichtungen aber vermag wohl das gemeinsame Leben dann, wenn schon eine gediegene Substanz desselben da ist, entsprechend zu organisiren, nimmermehr aber das Leben selbst seinem Inhalte nach zu erzeugen. Das, was die Grundlage des wahrhaft menschenwürdigen Lebens ausmacht, die Persönlichkeit in ihrem inneren Wesen, wird vom Gesetz und der Institution gar nicht eigentlich berührt, geschweige, daß davon eine durchgreifende Erneuerung auf dem Gebiete des persönlichen Lebens ausgehen könnte. Etwas anders verhält es sich in dieser Beziehung mit dem, was wir in den Worten *Civilisation* und *Cultur* zusammenfassen. Diese Macht tritt bestimmter auch an die Persönlichkeit heran, sie will dieselbe bilden und entwickeln und thut dieß nach einer Seite hin auf zum Theil bewundernswürdige Weise; aber indem es hierbei, wenn sie *Cultur* nur des *Humanismus* ist, ihr Wesen ausmacht, lediglich das aus dem Menschen herauszubilden, was schon in ihm liegt, liefert sie bei consequentem Verfahren zuletzt nichts Anderes als eine höchste Vollendung und Verfeinerung des natürlichen Menschen, d. h. des Menschen, der, wie vollendet auch sein Wissen und Können seyn mag, alles Wissen und Können in letzter Instanz nicht anwendet im Dienste selbstverleugnender Gottes- und Menschenliebe, sondern im Dienste der Selbstliebe, die sich des eigenen Wohlseyns, vielleicht auch nur des eigenen Wohllebens erfreuen will. Sie schafft uns einen Menschen, in dem der Egoismus nicht gründlich zerstört, sondern im guten Falle nur verklärt, einerseits also gezähmt und verfeinert, und darum minder zurückstoßend, andererseits aber auch mit allen Mitteln der Befriedigung ausgestattet und darum nur um so gefährlicher und verderblicher ist. Der *Civilisationshumanismus* lebt in der Illusion von der intellectuellen und ethischen Genugsamkeit und Vortrefflichkeit des Menschen, wie er von Natur ist; er kennt nicht die Macht der Sünde und ihres Principis, der Selbstsucht; er weiß nicht, daß die

Natur gebrochen werden, daß der Mensch, der, vom Fleische geboren, nur Fleisch ist, wiedergeboren werden muß aus einem höheren Geiste, wenn in ihm zur Herrschaft kommen soll die Liebe, welche nicht das Ihre, sondern das der Andern sucht, und das Leben, welches nicht bloß Genuß, sondern Friede und Freude in Gott ist. Wenn aber diese Richtung nicht einmal die Vorstellung hat von einer Wiedergeburt, von einer wahrhaft gründlichen Erneuerung aus der Selbstsucht und Sünde heraus, wie könnte sie die Kraft dazu in sich tragen, und wie vermöchte sie, was eben so bedeutend ist, weil es jeder wahren Wiedergeburt vorangehen muß, die Schuld der Sünde aufzuheben, da sie deren Gewicht nicht erkennt, noch weniger aber ernstliche Anstalt macht zur gründlichen Tilgung derselben und zur Wiederherstellung der Gemeinschaft mit dem Heiligen?

Dazu liegt das Vermögen nur in einer Macht, welche, ihrer inneren Beschaffenheit nach über den Bereich des Menschlichen erhaben und in sich vollkommen selbständig, in das menschliche Leben mit göttlich reinen, schöpferischen, Schuld und Sünde tilgenden Kräften hereintritt, und dieses Leben nicht bloß nach Einer Seite hin, sondern in seiner Ganzheit und von seinem innersten Mittelpunct aus mit einem neuen Geiste durchdringt, ihm ein ganz neues Princip einpflanzt. Eine solche Macht finden wir im Christenthum und nur in ihm. Das Christenthum macht sich keine Illusionen über den Zustand des natürlichen Menschen; es beschließt alle Menschen ohne Ausnahme unter die Sünde; es kennt die ganze Schuld und die tief zerrüttende Macht des Bösen in der Menschheit und im Einzelnen; aber es weiß auch von einer heiligen Liebe Gottes, welche erbarmend will, daß Allen geholfen werde, und zuvorkommend das Verlorene sucht, um es verfährt und geheiligt in ihre beseligende Gemeinschaft zurückzuführen. Und von dieser Liebe weiß das Christenthum nicht bloß, wie von einer Sage, Sagung oder Lehre, sondern es besitzt sie als persönlichste Wirklichkeit in

dem Sohne, der Mensch geworden, der, in alle Noth des Menschenlebens eingehend, Sünde und Elend auf sich genommen und eine ewige Versöhnung gestiftet hat, der in der reinen Fülle seines göttlichen Lebens ein vollkommen neuer Lebensanfang geworden ist und in jedem wahrhaft Gläubigen einen neuen Lebensanfang begründet, indem er durch seinen Geist und seine persönliche Einwohnung den alten Menschen der Selbstsucht und Sünde tödtet und einen neuen Menschen der selbstverleugnenden Liebe und der Gerechtigkeit aus Gott ins Leben ruft. Hier haben wir nicht bloß ein Abstractum von Gesetz, welches zügelt und ordnet, sondern persönliches Leben, welches wiederum persönliches Leben erzeugt; nicht bloß einen Inbegriff menschlicher Culturmittel, welche die Kräfte des Menschen entwickeln, um dem Ich der Selbstliebe die ganze Welt dienstbar zu machen, sondern eine göttlich gestiftete Versöhnung und Erlösung, welche wirklich Neues schafft und eine Liebe hervorbringt, die, weit über die Natur und das Ich hinausgehend, nicht herrschen, sondern selbstverleugnend dienen will. Hier haben wir Sündenvergebung und Sündentilgung, Friede Gottes und Kräfte des ewigen Lebens, Opfer und Dienst der Liebe, wie sie die geistig und leiblich leidende Menschheit jederzeit bedarf. Hier endlich haben wir Beziehung und Wirkung ebenso auf das innerste Centrum des Lebens, wie auf dessen ganzen Umfang, ebenso auf den Einzelnen, um ihn zur wahren gottesebnlichen Persönlichkeit herzustellen, wie auf das Ganze, um demselben, ohne Einmischung in das Speckelle der Gesetzgebung und Staatsgestaltung, doch die Principien einzupflanzen, aus denen allein zu jeder Zeit eine vollkommen menschenwürdige Staatsgestaltung hervorgeht.

Unsere Sache nun ist, uns dem Christenthum als freie Werkzeuge darzubieten, um die neuschaffenden, herstellenden, rettenden Kräfte desselben in alle Verhältnisse des Lebens einzuführen. Dieß ist allerdings eine allgemeine Aufgabe: jeder Stand, jedes Alter und Geschlecht, jeder

Christenmensch ist irgendwie dabei betheiligt. Aber wenn vor Allem die Kirche und innerhalb ihrer zumeist die Geistlichkeit die höchsten Lebensgüter unter dem Volke zu pflegen, an Allem aber, was der Kirche obliegt, die Theologie den unmittelbarsten und intensivsten Antheil zu nehmen hat: so ist klar, daß jene Aufgabe doch in eminenter Weise der Theologie und ihren Vertretern gestellt ist, und man wird es wenigstens natürlich finden, wenn wir sie besonders von dieser Seite betrachten.

Die besondere Aufgabe der Theologie in einer bestimmten Zeit wird sich natürlich an deren allgemeine, sich stets gleichbleibende Aufgabe harmonisch anschließen. Diese letztere geht auf wissenschaftliche Begründung des christlichen Heilsglaubens und auf Ausrüstung zum Dienste in der Gemeinschaft dieses Glaubens, der Kirche. Wenn nun hierzu die nähere Bestimmung hinzutritt, die Regeneration des gemeinsamen Lebens durch die Heilskräfte des Christenthums fördern zu helfen, so wird dadurch nicht die Thätigkeit der Theologie an sich geändert werden, sondern diese Thätigkeit wird nur eine bestimmtere Richtung erhalten und es werden sich ihr zum Theil neue Probleme stellen. Die Zeiten der Zerrüttung und der Erneuerung machen, wie wir das aufs bestimmteste ausgeprägt in der Reformation sehen, immer die besonders energische und gründliche Verkündigung der Botschaft und des Glaubens an die wiederherstellende Gnade zum vornehmsten Bedürfnis. Demgemäß werden dann auch in der Theologie zumeist die Lehren zu treiben und nach dem Bedürfnis der Zeit von neuen Gesichtspuncten aus zu bearbeiten seyn, die sich einerseits auf die Sünde und das Heilsbedürfnis, andererseits auf die göttliche Heilsmitteltheilung nach ihrem objectiven Grunde und ihrer subjectiven Verwirklichung im Verlaufe der gesammten Heilsordnung beziehen. Und da jede Zerrüttung im inneren Leben der christlichen Welt damit zusammenhängt, daß Christus in der Fülle seiner Bedeutung und Wirkung zurückgetreten ist und im Be-

wußtseyn der Christenheit gleichsam schläft, jede Wiederherstellung aber daran hängt, daß Christus wieder erweckt und in der Fülle seiner Kräfte wirksam wird: so wird es, da gewiß auch der Theologie hierbei eine Hauptmitwirkung zukommt, in solcher Zeit vor Allem deren Aufgabe seyn, die rechte und volle Erkenntniß von Christo zu begründen, von seiner gottmenschlichen Person und seinem heilbringenden Erlösungswerke, von ihm, dem Lebendigen, dem Könige und Herrn, wie er das Centrum der sittlichen Welt und der Retter in allen Verderbnissen des menschlichen Lebens ist. Die Theologie allein wird es freilich nicht vermögen, Christum im Glauben der Christenheit neu zu erwecken und die Geister in ihm, dem ewigen Lebensmittelpuncte, frisch zu sammeln; doch wird sie durch Herstellung einer licht- und lebensvolleren Erkenntniß Christi den wesentlichsten Beitrag dazu geben können, einen Beitrag, der, wie er ein schlechthin unentbehrlicher ist, so nur von ihr geleistet werden kann.

Aber gerade einer neuen Zusammenfassung der Geister unter Christo, ihrem einzig wahren Haupte, setzt auch unsere Zeit besondere Schwierigkeiten entgegen. Denn das ist ja für Jeden, der einen offenen Blick in diese Dinge hat, klar genug, daß wir uns nicht in einer Periode organischer Entwicklung auf feststehenden religiösen, namentlich christlichen Grundlagen befinden, sondern in einer Periode kritischer Zersetzung und individualistischer Zersplitterung des höheren Lebens, in einer Zeit stärkster Auflösung und Verwirrung gerade der über Seyn und Nichtseyn entscheidenden Begriffe. Unverkennbar vorwiegend ist unter der Masse der Zeitgenossen noch der Zug der Vorliebe für die selbstgemachten Gedanken gegenüber den in die Geschichte hineingestellten Gottesgedanken, für das Abstracte gegenüber dem Concreten, für das Formelle gegenüber dem Substantiellen, für das Negative gegenüber dem Positiven; und wenn wir dem Mittelalter in religiöser Beziehung einen die individuelle Entwicklung niederdrückenden Objectivismus vorwerfen, so haben

wir die moderne Zeit zum mindesten eben so sehr anzuklagen wegen ihres alles Objective zersäfernden Subjectivismus, der nicht, wie Manche wähen, in Folge der Reformation, wohl aber in Folge des Mißbrauchs der Reformation eingetreten ist. In solcher Zeit ist ja gewiß eine Lebenserneuerung auf dem Fundamente, welches von Gott in Christo gelegt ist, und die neu begründende, sammelnde Thätigkeit der Theologie dafür besonders schwierig. Gerade was dieselbe zum höchsten Bedürfnis macht, bereitet ihr die stärksten Hindernisse. Es sollen neue Grundlagen in den Gemüthern gelegt werden, und dem am meisten widerstreben die herrschenden Reigungen der Zeit. Aber eben dieß wird auch der Theologie ein noch vollständigeres Aufbieten ihrer Kräfte zur Pflicht machen; sie wird den Glaubensinhalt noch tiefer zu begründen, noch organischer zu gestalten, sie wird in ihrer Thätigkeit vornehmlich auch die ganze Energie des persönlichen Lebens einzusetzen berufen seyn.

Unter diesen Bedingungen reicht keine Theologie aus, die nur gelehrte Forschung, noch weniger eine solche, die selbst in die Verfehrtheiten der Zeit verflochten oder deren Dienerin geworden ist. Immer zwar wird die wahre Wissenschaft einen frischen Geist der Forschung, einen offenen Sinn auch für das Mannichfaltige und Individuelle, für die wirklichen Bedürfnisse der Zeit und für alles wahrhaft Menschliche haben; aber eine Theologie, die nichts thäte, als suchen, die nur eine Vielheit von Ansichten, die nur Zeitmäßiges und Menschliches hätte, würde nimmermehr die wahre, am wenigsten die in solcher Zeit heilsame seyn. Soll die Theologie den Suchenden etwas Genügendes bieten, so muß sie selbst gefunden haben und die Gewißheit in sich tragen, durch Gottes Gnade im Besitze seligmachender Wahrheit zu seyn. Soll sie in die verworrene Zeit etwas Klares und Entschiedenes hineinstellen, so darf sie nicht selbst in den Grundfragen des Glaubens zwischen Ja und Nein schwanken, sondern muß ein festes Herz, einen neuen und gewissen

Geist gewonnen haben. Soll sie der ungeheuern Zersplitterung des Subjectivismus und Individualismus an ihrem Theile begegnen, so darf sie sich nicht auch auf die gebrechlichen Reine des bloß Subjectiven und Individuellen stellen, sondern muß auf die Wahrheit sich gründen, die ihre Bewahrung im Glauben der Christenheit aller Jahrhunderte, in der Kirche und deren organischen Entwicklung gefunden hat. Soll sie dem Menschlichen in seiner Heils- und Hülfbedürftigkeit göttlich herstellende und ordnende Kräfte einpflanzen helfen, so wird sie das nicht vermögen durch einen Inhalt, der selbst wieder nur ein Product menschlichen Denkens ist, sondern nur durch einen Inhalt, der hervorgegangen ist aus einem Inbegriff göttlicher Offenbarungs- und Heilthaten. Zumeist aber wird nothwendig seyn, daß dieß Alles sich nicht auch wieder nur in abstracter Weise als Lehre und Theorie darstelle, sondern in persönlichster Lebensgestalt verwirkliche und daß die gesunde theologische Erkenntniß in ihren Pflegern getragen sey von der vollen Macht des ethischen Geistes. In Zeiten der Entscheidung und Neubegründung sind vor Allem sittlich gestählte, in sicherer Einheit unerschrocken und unermüdet wirkende Geister, es sind solche Persönlichkeiten nothwendig, die man Charaktere nennt. Nicht eine subjective, wohl aber eine recht persönlich gewordene Theologie thut uns noth; nicht eine Kirche des Individualismus bedürfen wir, wohl aber charaktervolle kirchliche Individualitäten, die das, was in der Kirche werden soll, klar, rein und voll in sich selbst ausprägen, dafür als Herolde in Wort und That, als lebensfrische Kämpfer auftreten und sich überall, wo es nothwendig ist, ohne Vordringlichkeit, wie ohne Scheu in die Breschen der Zeit stellen.

Zwei Grundrichtungen stehen sich jetzt auf dem Gebiete des geistigen Lebens gegenüber, nicht überall rein und streng ausgeprägt, in unklaren Köpfen und trüben Gemüthern selbst bisweilen mit einander vermengt, aber doch in ihrer innersten Weseneinheit einander so entgegengesetzt,

daß zwischen ihnen keine Vermittelung möglich ist. Sie lassen sich in die zwei Worte zusammenfassen: Gott und Mensch; Betrachtung und Behandlung aller Dinge unter dem Gesichtspunct des Glaubens an den lebendigen Gott oder Betrachtung und Behandlung der Dinge ohne diesen Glauben unter dem Gesichtspuncte des bloß Menschlichen. Dort existirt für den Menschen ein objectives höchstes Gut: der lebendige selbstgenugsame Gott, von dem, in dem und zu dem alle Dinge sind, die letzte Quelle alles Lebens, aller Ordnung, alles Heiles und aller Seligkeit auch für das ganze menschliche Daseyn. Hier existirt für den Menschen ein solches objectiv höchstes Gut nicht; der Mensch ist sich selbst das Höchste; Alles, was für ihn ein Gut oder was an ihm ein Vorzug ist, wird als Erzeugniß seiner eigenen Thätigkeit betrachtet, und wie der in sich selbständige, höchstens noch der Naturseite abhängige Mensch das Maß aller Dinge in sich trägt, so ist er auch im Stande, jegliche Ordnung und Einrichtung, die für den Einzelnen oder die Gemeinschaft nothwendig ist, ganz aus sich hervorzubringen und das eigene, wie das gemeinsame Wohlseyn lediglich durch die ihm innewohnende Kraft zu schaffen. Die letztere Anschauungsweise, die den von Gott abgelösten Menschen schlechtthin auf sich selbst stellt, ist in der neueren Zeit offen und consequent als Atheismus aufgetreten und hat unter dem Namen Anthropologie aller Theologie den Vernichtungskrieg erklärt. Aber auch da, wo man den Gottesbegriff zwar noch anwendet, aber nur entweder einen Gott hat, der, obwohl erste Ursache aller Dinge, doch auf die ganze Welt und Menschenentwicklung nicht lebendig einwirkt und mit dem Menschen eigentlich nichts zu thun hat, oder gar einen Gott, der seinerseits des Menschen bedarf, um zur Wirklichkeit und zum Bewußtseyn zu gelangen, läuft die Sache doch auf das bloße Menschenthum hinaus, und am Ende ist es noch besser, wenn dann wirklich in dieser Richtung der Punct auf das 3 gesetzt wird und der Anthropismus in aller Nacktheit hervor-

tritt, weil dann die Theologie ihm gegenüber auch in voller Bestimmtheit ihre Stellung nehmen kann.

Freilich diese anthropologische Lehre, indem sie Gott aufgibt, kann auch den Menschen nicht im vollen, wahren Sinn aufrecht erhalten. Der Mensch wird zu dem, was er ist, wesentlich durch sein Verhältniß zu Gott, seine Gottebenbildlichkeit, seine Empfänglichkeit für eine höhere Ordnung der Dinge, sein Bestimmtheitsseyn für das Heilige und Ewige. Nehmen wir diese Grundmerkmale hinweg, so verschwindet der geistige Adel des Menschen, er wird zum bloßen Naturproduct und zu einem Lebendigen, welches zwar höchst räthselhaft mit Bewußtseyn und Verstand ausgestattet, aber doch nur ein letztes Glied in der Kette der Thierwelt ist. In der That gibt es keine wahre Anthropologie ohne Theologie, und diejenige Anthropologie, welche alle Theologie principieell bekämpft, ist nur Schlüsselpunct der Zoologie. Noch gewisser aber ist, daß es eine Theologie bloß geben kann auf Grund der Anschauung, die sich dem falschen Anthropologismus durchgreifend entgegenstellt, auf dem Standpuncte der Religion. Religion ist Liebe und Ehrfurcht, also persönliches Verhältniß zu einem Lebendigen. Sie ist in Wahrheit nur, wo an den lebendigen Gott geglaubt wird. Gibt es aber eine Theologie nur auf der Basis des Glaubens an den lebendigen Gott, so müssen wir auch in der Theologie mit dem Begriff des lebendigen Gottes rechten Ernst machen, und dieß scheint gerade den Zeitverirrungen gegenüber auch ein Hauptgesichtspunct für die gegenwärtige Entwicklung der Theologie zu seyn.

Den lebendigen Gott haben wir ganz und vollständig nur im Christenthum, und eine Theologie, die auf dem Grunde des Glaubens an den lebendigen Gott ruht, ist nothwendig und wesentlich eine christliche, aber sie wird dann auch, wenn sie sich wirklich von jenem Glauben recht hat durchdringen lassen, nicht auf halbem Wege stehen bleiben, sondern zu ihrem Ziele fortschreiten. So wie die Dinge jetzt liegen,

haben wir nur die Alternative: entweder den anthropologischen Atheismus, beziehungsweise Pantheismus mit seinen Konsequenzen, oder den Glauben an den lebendigen, persönlichen Gott mit den seinigen. Die Konsequenzen des letzteren aber sind die christlichen, und zwar nicht bloß die christlichen in unbestimmter Allgemeinheit, sondern speciell und concret die biblisch und kirchlich christlichen. Der lebendige Gott ist nothwendig der sich Offenbarende, und die volle persönliche Offenbarung des Gottes, der heilige Liebe ist, haben wir allein in Christo. Das vollgültige, objectiv maßgebende Zeugniß von Christo, seiner Person und seinem Werke, besitzen wir nur in der Schrift, und wie die Schrift als ursprüngliche Darstellung eines göttlichen Offenbarungs- und Erlösungslebens selbst ein vom göttlichen Geiste durchwirkter Organismus ist, so schließt sich an deren grundlegende Feststellung wieder auf organische Weise die weitere begriffliche Entwicklung des Glaubensinhaltes durch die Kirche an, welche wir, wenn sie in irgend einem Sinne das ist, was sie seyn soll, der Leib Christi, der Tempel des lebendigen Gottes, doch auch in den von ihr ausgehenden Grundbestimmungen der Lehre nicht als verlassen vom Geiste Gottes, nicht als wesentlich abirrend von der göttlichen Lebenswahrheit denken dürfen. Hier hängt Eines am Andern, und wie wir auf jedem Punkte dieses Weges gerade von der Idee des lebendigen Gottes aus die bedeutsamsten Momente zur Begründung der christlichen Wahrheit erhalten, so wird uns auch diese Idee am wenigsten ein Stehenbleiben in der Halbheit gestatten, sondern uns forttreiben, bis wir den Kreis, den das Christenthum selbst im Leben durchlaufen hat und fortwährend durchläuft, auch in der Theologie zu einem entsprechenden und wohlbegründeten Ausdruck gebracht haben.

Eine solche Theologie und nur sie wird, weil sie mit geschichtlichem Sinn auf der Grundlage göttlicher Heilsoffenbarung steht, fähig seyn, den oben aufgestellten Anforderungen der Lebendigkeit, Entschiedenheit, Selbständigkeit und

gesunden Objectivität zu genügen; sie wird mit dem positiven Geist, der sie von Haus aus belebt, eine Kritik vereinigen, die sich nicht außerhalb des Christenthums oder neben dasselbe, sondern in dessen Lebensmitte stellt, und auf dem Glaubensgrunde, aus welchem sie hervorgegangen, eine Speculation entfalten, welche das Christenthum zum Objecte des Denkens macht, nicht um es erst zu erdenken, noch weniger aber um es zu zerdenken, sondern um es so, wie es objectiv in der Schrift und im Bewußtseyn allgemeiner Christenheit, subjectiv in der eigenen Erfahrung gegeben ist, nach Grund und Zusammenhang zu verstehen. Von ihr ist auch mit Sicherheit zu erwarten, daß sie den gerade jetzt am meisten in Bewegung begriffenen Gegensatz, den des Confessionalismus und Unionismus, in wahrhaft evangelischer Weise behandeln werde. Sie wird gewiß eben so wenig hier, wie anderwärts, eine falsche Vermittelung, eine trübe Vermischung des Widersprechenden wollen. Sie wird nicht so unverständlich seyn, einen Confessionalismus, der Christum und sein Heil gänzlich nur an die Reinerhaltung der bestimmten confessionellen Lehrformel, an das eifrige Betreiben der Orthodorie knüpft, zusammenbringen zu wollen mit einem Unionismus, der für das Heil in Christo kaum noch irgend eine bestimmte Lehrfassung hat und dem in seiner indifferentistischen Stimmung alle Confessionsunterschiede zerfließen. Aber sie wird im Stande seyn, das Echte und Wahre, was sowohl den Unions-, als den Confessionsbestrebungen zum Grunde liegt, was ihnen auch da, wo sie sich ins Falsche und Einseitige verkehren, zum Ausgangspunkte dient, zu erkennen und in dieser Erkenntniß den gesunden Confessionsgeist mit dem gesunden Unionsgeiste zu vereinigen. Wir meinen den Confessionsgeist, welcher, an der Bekenntnisgrundlage der Kirche mit aller Treue und Entschiedenheit festhaltend, doch zugleich das von den Bekenntnissen selbst aufgestellte Schriftprincip in seiner unveräußerlichen Geltung anzuerkennen und in seiner gesunden Ausprägung anzuwen-

den weiß, und den Unionsgeist, welchem es nicht um Befestigung oder Zersetzung der reformatorischen Lehrsubstanz, sondern um positive Conservirung des in den Bekenntnissen niedergelegten Evangelisch-Gemeinsamen zu thun ist, der aber, während er in diesem Gemeinsamen, weil es das wesentlich fundamentale ist, eine vollkommen zureichende Ursache und Basis zu brüderlicher Einigung findet, doch einen offeneren Sinn behält für die Differenzen der kirchlichen Lehrtypen und für deren Werthunterschiede in ihrem Verhältniß zu einander und zum Vollgehalt des Evangeliums.

Dieser Theologie hat unsere Zeitschrift bisher gedient und wird es ferner thun. Wir wünschen, Gott möge Gnade geben, daß es immer eifriger, vollter, hingebender, durchdringender geschehe. Dem Erfolge stehen in unserer Zeit mächtige Schwierigkeiten entgegen. Aber unverkennbar hat uns auch die Revolution gerade in dieser Beziehung bedeutende Forderungen gebracht und es wird gut seyn, auch darauf zur Belehrung, und Stärkung einen Blick zu werfen.

Die Erfahrungen der letzten Jahre haben vor Allem Nüchternheit gelehrt, jene Nüchternheit, die nicht das Segentheil ist vom wahren Aufschwung des Geistes, sondern von träumerischer Selbstverblendung und trögiger Selbstüberhebung. Wir haben eine große, in Thaten redende Predigt über den Lert vernommen: „Mit unsrer Macht ist nichts gethan.“ Die menschlichen Unternehmungen sind der Reihe nach zerfallen, die Illusionen haben aufgehört, die Wirklichkeit steht nackt genug vor uns. Schlimm, daß wir so herber Erfahrungen bedurften; gut, daß wir sie gemacht haben. Die dadurch eingetretene Ernüchterung kann uns mächtig darin fördern, die Betrachtung aller Dinge in ihrem wesentlichen Bestande vor Gott, in der Beziehung auf sein Reich, unter dem Gesichtspuncte der Ewigkeit sowohl für uns end-

schieden durchzuführen, als auch bei Andern erfolgreich geltend zu machen. Sie kann uns insbesondere auch fördern in der Zurückführung unseres gemeinsamen Lebens auf den Grund der Offenbarung und des Wortes Gottes. Das Zusammenbrechen der menschlichen Weisheit macht empfänglich für Gottesweisheit, und wenn wir eine Theologie wollen, die sich wirklich auf Gottesweisheit gründet, so haben wir anzuerkennen, daß das Gericht über alles Menschliche, welches diese Zeit vollzogen hat, ihr bedeutend hat Bahnbrechen helfen. Wir wünschen, daß dieser Sinn für das Wesenhafte, für das Göttlich-wesenhafte auch in Allem herrsche, was diese Zeitschrift bringt, und daß jeder Arbeiter in seinen Mittheilungen fühlen lasse, er sey tief vom Ernste der Zeit durchdrungen und erkenne die Verantwortlichkeit, nur Solches zu geben, was in nüchternen Erwägung vor Gott der Wahrheit, die aus Gott ist, zur Förderung, der Kirche zu gesunder Belebung, dem Ganzen zu wahrer Auferbauung dienen kann.

Hat uns die Revolution überhaupt nüchterner gemacht, so hat sie es auf dem religiösen und kirchlichen Gebiete auch noch in einer speciellen Beziehung gethan. Wie mit einem Ruck ist eine Masse von Illusionen geschwunden und von der Wahrheit der Dinge hinweggesetzt worden. Alle die tendenziösen Erscheinungen und Productionen, die vor dem J. 1848 mit dem Anspruch auf Reformation oder gar auf Religionsstiftung hervorgetreten sind, haben sich in der rapidesten Weise ausgelebt und in ihrer Wurzellosigkeit oder Verderblichkeit dargestellt. Wo sie nicht sogleich in den Strudel hinabgerissen wurden, da haben sie ihre praktischen Consequenzen entwickelt und damit sich selbst gerichtet. Einem guten Theile nach liegen sie schon wie etwas Mythisches hinter uns: denn wer denkt jetzt noch an die Rehabilitation des Fleisches oder den Cultus des Genius, an die Schwebereigion oder die Religion der Leidenschaft? Oder wer erwartet noch vom Deutschkatholicismus, vom Lichtfreundthum, von

den freien Gemeinden nach irgend einer Seite des wirklich Christlichen hin eine neue Entwicklung? Was theoretisch oder litterarisch immer noch ein längeres Leben hätte fristen können, ist nun praktisch abgethan. Es ist wieder freierer Raum gewonnen. Die christliche Theologie hat die Aufgabe, in diesen Raum vorzurücken, um den nüchterner gewordenen, bedürftigen Gemüthern etwas Befriedigenderes zu geben; und wenn sie dabei die frische, muthige Thätigkeit entfaltet, die der guten Sache gebührt, aber leider — wir müssen es zu unserer Beschämung sagen — nicht immer zu Theil geworden ist: so wird es ihr gerade jetzt gewiß auch nicht an gedeihlichen Erfolgen fehlen.

Aber nicht bloß Nüchternheit haben diese Jahre gebracht, sie haben auch positiv gefördert. Sie haben frische Kräfte, erhöhte Lebendigkeit auf unserm Gebiet hervorrufen helfen. Der Strömung des Unglaubens und der Auflösung gegenüber ist auch die Strömung des Glaubens und der Eifer des Bauens viel mächtiger geworden, und es fängt an, sich zu bewahrheiten, was Novalis in einem seiner Aphorismen sagt, daß gerade aus der Anarchie, aus der Vernichtung alles Positiven die Religion als neue Weltstifterin ihr glorreiches Haupt erhebe. Ueberall sind die Gemüther ernster, die Herzen empfänglicher geworden; viel stärker macht sich das Bedürfnis geltend, aus der Verödung der Selbstsucht und aus der inneren Zuchtlosigkeit, die uns so viel Verderben gebracht, herauszukommen und wieder eine Lebensordnung zu gewinnen, in der nicht nur das Gesetz, sondern auch die Liebe ihre volle Geltung hätte. Es ist ein neues Verlangen und Fragen nach Religion entstanden. Der Bann, der auf Glauben, Christenthum und Kirche, auf allem positiv Entschiedenem und evangelisch Lebendigen unter dem Namen des Pietismus ruhte, ist wenigstens an vielen Orten gebrochen. Man findet wieder einen christlichen Staat denkbar und läßt sich gefallen, daß dieser auch etwas für religiöse Zucht und

Theol. Stud. Jahrg. 1852. 8

Ordnung thue und die Kirche darin unterstütze. Die Gläubigen sind lebensvoller, energischer, von vielem Hemmenden freier geworden; insbesondere haben die besseren Geistlichen ein mächtig verstärktes Bewußtseyn von dem Ernst ihrer Aufgabe und der Verantwortlichkeit ihrer Stellung in dieser Zeit gewonnen. Wie seit lange nicht haben sich die auf dem Boden des Evangeliums, auf dem Grunde des reformatorischen Bekenntnisses Stehenden um ihr gemeinsames Panier geschaart, und wir haben — Gott sey Dank! — gerade bei dieser Gelegenheit zu besonderer Stärkung erfahren dürfen, daß Christenthum und evangelische Kirche noch Lebensmächte in unserm deutschen Volke sind und daß ihnen noch große, edle, in reicher und freier Mannichfaltigkeit sich gliedernde Kräfte zu Gebote stehen. Aus diesen Erfahrungen wird auch die Theologie Geistes- und Lebensnahrung ziehen; sie wird, nachdem es ihr hinlänglich zum Bewußtseyn gekommen, daß die Theorie, die Schule, die litterarische Production allein es nicht thut, sich ohne Vernachlässigung des wissenschaftlichen Geistes, vielmehr zu dessen Vertiefung immer mehr in Wechselwirkung mit dem Leben setzen und so wieder im volleren Maße das werden, was sie ihrem inneren Wesen nach seyn soll, eine kirchliche Wissenschaft. Daß hierzu auch unsere Zeitschrift beitrage, ist unser aufrichtiger Wunsch und Wille.

Lebensvoller wird die Theologie vornehmlich auch dadurch werden, daß sie die wahre Bedeutung des Persönlichen auf dem religiös-sittlichen Gebiete vollständiger zu ihrem Rechte bringt; und auch darin haben wir durch das Erlebte eine unverkennbare Förderung erfahren. Wir wollen diesen wichtigen, beziehungsreichen Punct hier nur nach Einer Seite hin betrachten, nach der Seite der Erneuerung des religiösen Lebens, die wir doch bei unserer Betrachtung vorzugsweise im Auge haben. Allerdings hat die Theologie, wenn sie sich mit den Interessen der Kirche identificirt, auch solche Aufgaben zu lösen, die dem Gebiete der Institution, der objectiven Ordnung in der Kirche angehören. Da ist es die rich-

tige Stellung des Bekenntnisses, die Umbildung des Cultus, die Schöpfung oder Neugestaltung wichtiger Verfassungsformen, wie der Diakonie, des Presbyteriums und anderer Dinge, welche die Mitwirkung der Theologie recht sehr in Anspruch nehmen, weil alle diese Dinge gewiß nicht bloß nach Maßgabe eines empirischen Practicismus, sondern auf Grund einer gefunden, geschichtlich und speculativ wohl gesicherten Theorie behandelt seyn wollen. Aber die Richtung auf das, was nur objective Einrichtung ist, darf nie das Interesse schmälern für das Gebiet des Persönlichen und seinen concreten Lebensinhalt, um deswillen doch alle Einrichtungen da sind und durch den sie erst Bedeutung erhalten. Der Werth dieses Concreten, Persönlichen aber war offenbar verkannt worden. Die ganze Zeit von 1848 litt an einer ungesunden Ueberschätzung des Institutionellen gegenüber der Bedeutung des Persönlichen. Die Revolution hat uns wieder mit aller Macht auf die letztere hingewiesen. Da haben wir es mit Händen gegriffen, daß, wenn in Staat oder Kirche erfolgreich gebaut werden soll, dazu nicht bloß irgendwelche, vielleicht trefflich ausgedachte Institutionen, sondern vor Allem die rechten Personen da seyn müssen, und haben uns überzeugen können, daß wir diese erst gewinnen, wenn wieder in weiterem Umfang die wahren Lebensfundamente hergestellt sind. Hier ist nun besonders uns Theologen und Geistlichen eine Aufgabe der bestimmtesten persönlichen Art gestellt: die erneute Grundlegung in den Gemüthern der Einzelnen. Wir haben ganz von vorne, mit den Rudimenten anzufangen, wir haben dabei in demuthsvoller, hingebender Liebe das scheinbar Kleine, die einzelne Person ins Auge zu fassen; aber nur wenn wir dieß in rechter Weise thun, werden wir an der Förderung des Großen, des wahrhaft Allgemeinen erfolgreich mitwirken. Das Christenthum ist zwar nach der ihm einwohnenden Kraft zur Verwirklichung immer als Ganzes da, aber die Verwirklichung selbst vollzieht sich nur von der Menge einzelner Punkte aus, Wie nach

dem Worte des Dichters sich zu dem großen Bau der Zeiten nur Sandkorn stets um Sandkorn reiht, so reiht sich auch zum ewigen Bau des Gottesreiches nur Seele um Seele; und nur wenn der Dienst an den Seelen, durch welchen immer neue hinzugethan werden, mit aller sich selbst beschränkenden und auch im Geringsten ausdauernden Treue geübt wird, kann das allumfassende, gottgewollte Ganze, das Reich, welches nicht ein Inbegriff von Abstractionen, sondern ein Organismus von Personen ist, sich verwirklichen. Und für diese bescheidene, aber wesenhafteste Thätigkeit brauchen wir auch nicht erst auf das Zustandekommen neuer Verfassungen in Kirche und Staat zu warten. Mag es seyn, daß wir noch an gar viel Mangelhaftem und Hemmendem in unsern öffentlichen Zuständen leiden: daran, daß wir als Theologen auf guten christlich-wissenschaftlichen Fundamenten Schüler bilden, persönliche Träger des Heiles in Christo, daß wir als Geistliche mit aller Kraft Buße und Glauben predigen, Christum in die Herzen pflanzen, den Heilsweg der Rechtfertigung durch den Glauben und des Seligwerdens durch Heiligung predigen, daß wir so mit Gottes Gnade an dem Zustandekommen gottebenbildlicher Persönlichkeiten arbeiten — daran, an diesem Grundwesentlichen, ist doch Keiner gehindert, und wenn wir dieß jeden Augenblick im Vollgefühl des Ernstes der Zeit, wie Botschafter an Christi statt thun, werden wir auch für die Zukunft des Ganzen am meisten leisten und unsern Theiles dazu beitragen, daß, wenn unser gemeinsames Leben einmal eine gute äußere Gestalt gewinnt, es ihm auch an der rechten inneren Fülle nicht fehle, oder vielmehr daß aus dieser inneren Fülle die wahre Gestalt des Gemeinschaftslebens herauswache.

Endlich auch zur Förderung der Selbständigkeit christlicher Theologie haben die Erlebnisse der letzten Jahre ernste Mahnungen enthalten. Wir denken hierbei vornehmlich an die Gefahr der Vermengung religiöser Interessen mit politischen. Gewiß zwar hat die christliche Theologie

auch eine Aufgabe für das Staatsleben. Diese Aufgabe besteht vorzugsweise in der Thätigkeit für Erhaltung alles dessen, was auch im bürgerlichen Leben als göttliche Ordnung zu betrachten ist, für Wahrung der ethisch-christlichen Fundamente des Staates gegenüber allen auflösenden, zerstörenden Bestrebungen. Diese Aufgabe ist jedoch allgemeiner Art und hat nichts zu thun mit politischen Theorien und Interessen im Einzelnen, nichts mit dem Betreiben dessen, was man Politik im engeren Sinne nennt. Nicht mit dem politischen System dieser oder jener Zeit, dieser oder jener Partei, sondern mit den allgemeinen unvergänglichen Principien des Evangeliums, wie sie allem gesunden Staatsleben christlicher Völker zu Grunde liegen sollen, steht die christliche Theologie in solidarischer Verbindung. Sie ist Dienerin eines Herrn, dessen Reich nicht von dieser Welt ist, Trägerin einer Heilslehre, die in der Forderung der Buße und in der Verheißung der Gnade Allen in gleicher Weise gegenüber tritt, Verkünderin einer Wahrheit und eines Rechtes, vor dem Jeder, der Hohe und Geringe, sich beugen soll. Sie gibt die Hoheit ihrer Stellung, das Allumfassende ihrer Mission auf, wenn sie sich in die Schranken particularer weltlicher Interessen einschließen läßt, sie würdigt ihren Gegenstand herab, wenn sie in irgend einer Weise die Hand dazu bietet, daß die Religion die Stelle eines Polizeimittels vertritt. In diesem Sinne soll sich die Theologie allem specifisch Politischen gegenüber rein, frei und keusch erhalten. Nur unter dieser Voraussetzung wird sie sich das volle Vertrauen auf die Lauterkeit ihrer Absichten sichern, nur in dieser Stellung auch im Stande seyn, nicht bloß innerhalb der eng abgesteckten Grenzen einer politisch sympathisirenden Partei, sondern auf das öffentliche Leben im Großen den läuternden, bildenden, erbauenden Einfluß zu üben, der von ihr erwartet werden muß.

Was solchergestalt in der Natur der Sache liegt, hat die Erfahrung der letzten Jahre belehrend bestätigt. Ob in

der Zeit vor der Revolution die positiv christliche und kirchliche Theologie überall ganz die ihrer würdige Selbständigkeit behauptet habe oder nicht, wollen wir hier nicht untersuchen. Jedenfalls war vielfach die Vorstellung verbreitet, die positive Richtung stehe im Bunde mit einer den Freiheitsbestrebungen feindseligen Politik und sey von dieser mehr oder weniger abhängig; und schwerlich wird zu leugnen seyn, daß dadurch ihr Einfluß auf einen Theil der Zeitgenossen gelähmt wurde. Dagegen wußten sich die kirchlich oppositionellen und negativen Richtungen, obwohl sie meist mit der Politik aufs genaueste verschwistert und zum Theil selbst nichts Anderes als verkappte Politik waren, den Schein großer Unabhängigkeit zu geben und daraus entschiedene Vortheile in der Einwirkung auf die Gemüther zu ziehen. Wer die Sache nur oberflächlich, nach herrschenden Meinungen kannte, hätte glauben mögen, die Revolution werde die positive Richtung ganz stürzen und die entgegengesetzte zur vollen Herrschaft bringen. Das aber ist nicht nur nicht geschehen, sondern im Gegentheil: die positive christliche Theologie hat in den Revolutionsjahren offenbar an Wirkungskraft und Erfolg gewonnen, die negativen Denkweisen verschiedener Art haben entschieden verloren — und unter den Ursachen, die hierzu mitgewirkt haben, nimmt ohne Zweifel das Verhältniß der beiderseitigen Richtungen zu den politischen Zeitpotenzen eine bedeutende Stelle ein. Die religiöse Negation und Opposition, dem Scheine nach einer größeren Unabhängigkeit sich erfreuend, in der That aber einem sehr guten Theile nach ganz in die politischen Interessen verflochten, theilte auch die fast durchgängig ungünstigen Gesichte des politischen Elementes, mit dem sie zusammenhing. Die positiv christliche und kirchliche Theologie dagegen, indem der ganze Inbegriff der äußeren Schutz- und Hülfsmittel, von denen man sie getragen glaubte, in der Revolution zusammenbrach, gewann dadurch nur eine günstigere Stellung. War sie vorher wirklich nicht selbständig genug gewesen, so war man

für sie die Nothwendigkeit gegeben, es zu seyn; hatte man sie ohne zureichenden Grund der Abhängigkeit von der herrschenden Macht beschuldigt, so fiel nun dieser Schein weg und sie war offenkundig nur auf sich und ihre Sache gestellt. Beides hat ihr ohne Zweifel sehr wohl gethan. Gerade in dieser Lage hat sie sich frisch in ihrem Innersten zusammengefaßt und darum auch an wahrer Kraft nach außen gewonnen. Sie hat aufs Neue gelernt, den Blick von allem Menschlichen hinweg auf den ewigen Herrn der Kirche zu richten, sie hat in innigerem Anschluß an dieses ihr alleiniges Lebenscentrum sich energischer erhoben, und indem ihr bei der viel weniger zu verkennenden Reinheit ihrer Stellung auch eine vertrauensvollere Empfänglichkeit der Gemüther entgegengekommen ist, hat sie lebensvollere und eindringendere Wirkungen hervorgebracht, als in den unmittelbar vorangehenden Jahren.

Hierin liegt eine ernste Lehre für uns, auch nachdem die Lage der Dinge eine andere geworden. Es ist ohne Zweifel gerade jetzt ein entscheidender Moment für die Entwicklung des christlichen und kirchlichen Lebens eingetreten. Weit mehr Herzen, als seit lange der Fall war, sind wieder für das Evangelium empfänglich geworden. Aber sie werden, wo das Verlangen ein aufrichtiges ist und wirklich auf das Seelenheil geht, die Heilsbotschaft nur aufnehmen aus der Hand einer Theologie, die sich rein und frei erhält von weltlichen Absichten, die auch ihrerseits in aller Aufrichtigkeit nichts Anderes will als der Seelen Seligkeit, und die den entschiedenen Willen hat, dafür mit der Hingebung, Wahrheitsliebe und Freimüthigkeit zu wirken, deren Vorbilder, um nicht von Propheten und Aposteln zu reden, uns in evangelischen Männern, wie Luther und Spener, entgegenleuchten. Dagegen werden sich dieselben Herzen verschließen gegen jede Theologie, die in irgend einer Weise Fleisch zu ihrem Arm macht, die sich nach irgend einer Seite hin auf Buhlerei mit politischen Zwecken, auf Bünderei mit politischen Parteien einläßt, und die es vergißt, daß sie von Gottes Gnaden vielmehr

da zu berufen ist, Wahrheit und Recht nach allen Seiten zu vertreten und Allen mit gleichem Maße zu messen. Die Gefahr, in diese Fehler zu verfallen und dadurch nicht nur ihre Würde preiszugeben, sondern auch das Maß der Einwirkung wesentlich auf den Kreis der politischen Partey-sympathie zu beschränken, liegt in unsern Tagen gerade der im engeren Sinne kirchlichen Richtung sehr nahe, und wir sehen auch, daß sie nicht überall dieser Gefahr zu widerstehen weiß. Wir täuschen uns nicht entfernt mit der Hoffnung, an den Orten, wo dieß der Fall ist, durch unser Wort irgend etwas bewirken zu können. Aber es wäre gut, wenn man, abgesehen von allem Persönlichen, an die nicht zu verachtenden objectiven Mahnungen denken wollte, welche die Erfahrungen der letzten Jahre einem Jeden ertheilen, der für solche Lehren empfänglich ist. Wir wollten wenigstens unsererseits nicht unterlassen, einen Protest gegen jede Vermengung des Christlichen mit speciell politischen Interessen zu erheben und den Vorsatz auszusprechen, den Bereich unserer Thätigkeit von solchen Einflüssen rein zu halten.

Dieß sind die fördernden Momente, die wir in der Zeilage erkennen. Dennoch bleibt die Aufgabe, der wir Theologen und Geistliche gegenüberstehen, so gewaltig, so tiefgehend und weitgreifend, daß wir verzagen müßten, wenn wir nur auf unsere armen Personen blickten. Auf uns sehend, haben wir uns in aufrichtiger Buße zu demüthigen, dann aber auch uns gereinigt zu erheben im Vertrauen auf Den, der Alles in Allem wirkt, der die Herzen der Könige lenkt wie Wasserbäche, der, wenn er will, auch seinen Geist ausgießen kann über alles Fleisch. Er hat seine Pflugschar durch die Völker gehen lassen und die Furchen der Herzen aufgerissen; er wird den Samen, den wir ausstreuen, wenn es nur wirklich der Same seines Reiches ist, auch nicht ohne Frucht bleiben lassen.

Wir denken hiermit den Geist, in dem die theologischen Studien ihre Thätigkeit fortsetzen werden, deutlich genug bezeichnet zu haben. Zu den fünf und zwanzig Jahren, die uns Gott in der Leitung dieser Zeitschrift vergönnt hat, wird er — das ist bestimmt genug vorauszusehen — nicht noch einmal fünf und zwanzig Jahre hinzufügen; aber wie viel oder wenig Jahre es seyn mögen, die er uns noch schenkt: auch eine kurze Frist, wenn wir sie nur in rechter Treue gegen ihn und seine Heilsoffenbarung auslaufen, wird nicht ohne Segen seyn, und in dieser Zuversicht wollen wir, wie man nach fünf und zwanzigjähriger Ehe thut, den Bund, den wir bei Eristung unseres Unternehmens mit Kirche und Wissenschaft geschlossen haben, freudig erneuern und zugleich unser Werk der Mitarbeit und Theilnahme aller Gleichgesinnten auch für die kommenden Jahre herzlich empfohlen haben.

2

Die Aufgabe der biblischen Theologie
in dem
gegenwärtigen Entwicklungsstadium der theologischen
Wissenschaft.

Anttrittsrede,
gehalten bei Uebernahme einer ordentlichen Professur der
Theologie an der Universität zu Heidelberg.

von

D. Daniel Schenkel.

In dem Augenblicke, in welchem es dem akademischen Lehrer vergönnt ist, zum ersten Male in dem Kreise einer neuen Zuhörerschaft sich auszusprechen, ist es wohl ganz natürlich, wenn es ihm Bedürfnis ist, einen solchen Gegenstand zu wählen, der ihm vor allen am Herzen liegt, den er als einen bedeutungs- und entscheidungsvollen in seinem Innern erkannt hat. Dieser Augenblick ist für mich nun eingetreten. Durch eine besondere Fügung Gottes ist mir der ehrenvolle Auftrag zu Theil geworden, an dieser Hochschule für den Aufbau der theologischen Wissenschaft, wie für das Ausblühen des kirchlichen Lebens nach meinen geringen Kräften und in Gemeinschaft mit den vortrefflichen Männern wirksam zu seyn, die schon längere Zeit mit dem segensreichsten Erfolge unter Ihnen gearbeitet haben. Wie es für mich erfreulich ist, mit meinen theuern Herren Collegen mich im Bekenntnisse der christlichen Heilswahrheit eins zu wissen und mit denselben auf dem einen Lebensgrunde des Evangeliums Jesu Christi zu stehen; wie ich sicher hoffen darf, in herzlichem Einverständnisse, in schöner und ungestörter Gemeinschaft des Geistes und der Gesinnung, wo es sich um Beurtheilung und Entscheidung wichtiger kirchlicher Lebensfra-

gen handelt, mit denselben zusammengehen zu können: so ist besonders auch der Gedanke für mich jetzt ein wohlthuernder, unter Ihnen einen wohlbereiteten Boden zu finden, auf dem die Ausfaat ernster und frommer Geistesarbeit nicht nur niedergelegt, sondern bereits auch aufgegangen ist.

Indem ich nun von heute an mit Hand anlege und als ein Mitarbeiter im Dienste der Wissenschaft und Kirche unter Sie trete, hätte ich mich vorerst gewissermaßen zu entschuldigen, daß ich meine Vorträge mit einem Gegenstande beginne, der schon längere Zeit (in dieser Form wenigstens) an dieser Hochschule nicht mehr behandelt worden ist. Allein da es gerade dieser Gegenstand ist, der mir sehr am Herzen liegt, und von dem ich der Ueberzeugung lebe, daß sein Werth und seine Bedeutung für das gegenwärtige Entwicklungsstadium der theologischen Wissenschaft nicht hoch genug angeschlagen werden kann: so will ich anstatt aller Entschuldigung in dieser Stunde den Versuch wagen, Ihnen denselben in seiner Wichtigkeit vorzuführen.

Es ist die Aufgabe der biblischen Theologie in dem gegenwärtigen Entwicklungsstadium der theologischen Wissenschaft, über welche ich heute einige Worte an Sie richten möchte. Mein Vortrag wird von selbst in zwei Theile zerfallen. Ich will zuerst einen kurzen Ueberblick über das geben, was die biblische Theologie bis dahin geleistet hat, sodann untersuchen, was die theologische Wissenschaft nach ihrem gegenwärtigen Stande von ihr hoffen und erwarten muß a).

a) Wenn ich bei diesem Anlasse mehrere selbst in mancher Beziehung werthvolle literarische Erscheinungen auf dem Gebiete der biblischen Theologie nicht berücksichtigt habe, so lag der Grund davon theils darin, daß ich den reichen Stoff in den beschränkten Rahmen einer Vorlesung zusammendrängen mußte, theils aber auch und zwar vorzüglich darin, daß ich nur die bezeichnenden Vertreter einer Richtung anführen wollte. So habe

I.

Daß eine Wissenschaft der biblischen Theologie nur auf dem Grunde des Protestantismus ihre Entstehung finden konnte, ist an und für sich schon einleuchtend. Der Protestantismus war es ja, der in seinem Widerspruche gegen klerikale Anmaßung und kirchliche Tradition auf das **Schriftprincip** zurücklenkte und die im Laufe der Jahrhunderte abgeschwächte und untergrabene Autorität der Bibel wiederherstellte. Allerdings sind über die ursprüngliche Bedeutung dieses protestantischen Schriftprincips bis auf den heutigen Tag noch manche Vorurtheile verbreitet. Schon daß man dasselbe gewöhnlich als das „formale“ im Gegensatz zu dem sogenannten Materialprincipe des Protestantismus bezeichnet, ist nicht ganz in der Ordnung und hat Verwirrung angerichtet. Man denkt sich hiernach die Sache gewöhnlich so: zuerst hätten die Reformatoren den formalen Standpunct des Schriftprincips eingenommen und seyen von hier aus in den Besitz des materialen Rechtfertigungsprincips gelangt. Allein von einer Unterscheidung zwischen formalem und ma-

ich z. B. Baumgarten-Crusius (Grundzüge der biblischen Theologie. Jena 1828) nicht genannt, weil er (nach S. 8.) noch auf dem Standpuncte angeblicher „Unbefangenheit“ den biblischen Schriften gegenüber stehen geblieben ist; Steubel (Vorlesungen über die Theologie des alten Testaments, herausgegeben nach dem Tode des Verf. von Dehler. Berlin 1840) ebenfalls nicht, weil das, was er erstrebte, in Zug und Beck zu viel klarerer und bestimmterer Fassung gelangt ist; Hävernick (Vorlesungen über die Theologie des alten Testaments, herausgegeben von Hahn, mit einem Vorwort von Dorner. Erlangen 1848) endlich nicht, weil bei vielem Sinnigen und Trefflichen im Einzelnen dieser Vorlesungen doch das Ganze allzu fragmentarisch ausgefallen ist und dem Grundprincipe nach ebenfalls mit dem Standpuncte von Zug und Beck zusammentrifft. Darüber, daß ich monographische Arbeiten von vorn herein aus dem Kreise meiner Betrachtung ausgeschlossen habe, werde ich mich kaum verantworten müssen.

terialem Reformationsprincip findet sich ursprünglich keine Spur, und nur der neuern Reflexion verdankt dieselbe ihren Ursprung. Die Reformatoren fühlten einzig und allein das Bedürfniß, von der unhaltbar gewordenen, mit Menschenfäzung versehenen Autorität der Papstkirche auf die ursprüngliche ewige, in Gott selbst gesetzte Autorität des Weltheilandes, Jesu Christi, zurückzugehen, und wo hätten sie die Züge seines Bildes lebendiger und unmittelbarer niedergelegt finden können, als in der Schrift? Weil die Schrift von Christo zeugt und insofern sie von ihm zeugt, war sie ihnen Quelle und Norm der Offenbarung, in formaler Beziehung Glaubensrichtschnur, in materialer Glaubenssubstanz, Schlüssel zu den Schätzen des Himmelreiches und Schatzkammer zugleich. In dieser Beziehung ist zwischen Luther, Zwingli und Calvin nicht der geringste wesentliche Unterschied.

Die Schrift erschloß nun auch aus den Goldadern ihres unerschöpflichen Reichthums den Reformatoren eine ganz neue Anschauung von göttlichen und menschlichen Dingen. Die Bekenntnisschriften des Protestantismus, die ersten dogmatischen Arbeiten seiner Vorkämpfer, Melancthon's loci, Zwingli's fidei ratio, Calvin's institutio, sind im eigentlichen Sinne des Wortes „biblische Theologie.“ Aus dem frischen, lebensvollen Verständnisse des seit Jahrhunderten unverstandenen Schriftwortes sind diese Meisterwerke dogmatischer Schöpferkraft hervorgegangen. Es ist etwas von dem Geiste in ihnen, der die Schrift selbst hervorgebracht, der aus Gott ist und der die echten Jünger der Schrift zu allen Zeiten aus der Verwirrung menschlicher Speculation an die Quelle einfacher, untrüglicher, göttlicher Wahrheit zurückgeführt hat.

Wäre der Protestantismus auf diesen ursprünglichen Bahnen fortgegangen, wie viel schmerzliche Erfahrungen, wie viel empfindliche Demüthigungen, wie viel hemmende Rück-

Schritte wären ihm erspart gewesen! Und doch wollen wir uns hüten, das zu beklagen, was nach Gottes unerforschlicher Weisheit mit dazu gehört hat, unsere Wissenschaft zu entwickeln und unsere Kirche zu läutern. Mit der „formula concordiae“ lutherischerseits und der „helvetischen Confession“ reformirterseits hört die Bibel immer mehr auf, substantielles Lebensprincip des Protestantismus zu seyn, und sinkt nun wirklich allmählich zu einem bloßen Formalprincipe herab. Bei aller Achtung, welche wir dem durchdringenden Scharfsinne und unermüdblichen Fleiße der protestantischen Dogmatiker vom Ende des 16. bis ans Ende des 17. Jahrhunderts zollen müssen, können wir uns doch nicht verbergen, daß sie einer scholastischen Methode und einer beschränkten Polemik verfallen sind, daß sie auf die lebendige, schriftmäßige Fortbildung des kirchlichen Lehrstoffes verzichtet haben, und so dem mit frischen Kräften ausgerüsteten römischen Katholicismus nicht mehr gewachsen, Dogma und Kirche einer innern Verödung entgegenführen. Was hilft's, daß sie ganze Batterien von Schriftbeweisen aufführen? Es ist ihnen nicht darum zu thun, aus der Schrift die Lebenssubstanz des Dogma's zu schöpfen, sondern für das Dogma den formalen Nachweis zu liefern, daß es mit einer kleineren oder größeren Anzahl von Schriftstellen belegt werden könne. Was man in dieser Zeit bis ziemlich weit über den Anfang des 18. Jahrhunderts hinaus „biblische Theologie“ nennt, verdient diesen Namen eigentlich nicht. Es sind meist von sehr unkritischer Hand veranstaltete Sammlungen sogenannter dicta probantia, die eben zu dem bloß formalen Gebrauche dienen sollten, dem kirchlichen Systeme in der äußerlichsten Weise biblische Stützpunkte an die Hand zu geben.

Mit der immer entschiedener um sich greifenden Uebersetzung aber, daß das kirchlich-orthodoxe System in seiner hergebrachten Form einer Revision bedürftig sey, machte sich auch das Bedürfnis einer Rückkehr zu den biblischen Grundlagen immer mehr geltend. Der spener's

sche Pietismus hatte hierzu den ersten Anstoß gegeben. Einzelne mißglückte Versuche durften nicht abschrecken. Wir verdanken dem göttlinger Theologen Gotthilf Traugott Zachariä die erste ausführlichere und gründlichere Bearbeitung der biblischen Theologie in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts a). Diese Arbeit ist eine wesentlich kritische, indem sie den Zweck hat, „den richtigen Verstand der theologischen Lehrlinge nach biblischen Begriffen, d. h. nach ihren Beweisgründen aus der h. Schrift“, herzustellen. Zachariä geht mit der Voraussetzung an das überlieferte System, daß es mit der Bibel nicht mehr übereinstimme, sondern der Berichtigung durch dieselbe bedürfe. Seinem Unternehmen liegt vornehmlich die Ueberzeugung zum Grunde, daß die dicta probantia bisher nur in künstlicher und gezwungenen Weise der kirchlichen Dogmatik angepaßt worden seyen. Er rath daher an, das System unserer Kirche eine Zeitlang zu vergessen, durch eigenes sorgfältiges Durchforschen der Schrift die in ihr befindlichen theologischen Lehren zu bestimmen, und durch Vergleichung der auf diesem Wege gewonnenen Resultate „mit den bekannten theologischen Lehren, welche als in der h. Schrift gegründet in unserer Kirche behauptet werden,“ die wahre Lehrsubstanz zu gewinnen. Die überlieferte Kirchenlehre von vorn herein, wie dleß früher geschehen war, als etwas „Ausgemachtes“ anzunehmen, erscheint ihm von seinem neuen Standpuncte aus als unwürdige Parteilichkeit b). Der frühesten unkritischen Methode gegenüber hat er auch vollkom-

a) D. Gotthilf Traugott Zachariä, biblische Theologie oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren 1. — 4. Theil. 2. Aufl. Göttingen 1775. 8. 1786 mit einem 5. Theil von Joh. Karl Bollborth vermehrt.

b) In der Einleitung S. III: „Denn bei solchen Untersuchungen würde man partiell handeln, wenn man selbst die wichtigsten Lehren unserer Kirche als ausgemacht voraussetzen und bloß Beweise dazu suchen wollte. Hier muß man alle erlernte Wahr-

men Recht, wenn er bemerkt, es sey nicht genug, „bei einer Wahrheit eine große Menge von Schriftstellen anzuführen, die man oft selbst nicht nachgeschlagen, am wenigsten aber scharf geprüft, sondern aus Andern erborget und auf ihren Glauben angenommen habe“ ^{a)}). An ausführlicher Gründlichkeit läßt er es in der That in seinem bände-reichen Werke nicht fehlen. Nur weiß er sich von der scholastischen Methode der kirchlichen Dogmatiker selbst nicht loszumachen. Nachdem er in einer „vorläufigen Abhandlung“ die Göttlichkeit der Schrift nachgewiesen, handelt er so ziemlich nach den hergebrachten Locis die einzelnen dogmatischen Lehrstücke ab, nur mit dem Unterschiede von den kirchlichen Systematikern, daß er, auf das überlieferte Dogma verheißenermaßen keine Rücksicht nehmend, die dicta probantia der Schrift einer exegetischen Untersuchung unterwirft und mit den Resultaten derselben das Dogma neu begründet und herstellt.

Den Fleiß, die Umsicht, den redlichen Wahrheitsernst dieses gründlichen Bibeltheologen sind wir verpflichtet auf entschiedenste anzuerkennen. War er auch nicht eben so fern von teller'scher Flachheit, wie von bahrdr'scher Frivolität, so hat er dennoch über einzelne dogmatische Punkte wesentliches Licht verbreitet. Daß er das Bewußtseyn, die kirchliche Lehre habe sich von ihrer biblischen Quelle hie und da abgewandt und sey im Sande vertrocknet, wieder geweckt und als ein berechtigtes nachgewiesen hat, ist ihm sehr zu Dank anzurechnen. Die biblische Theologie aber zu einer wissenschaftlichen, selbständigen Bedeutung zu erheben,

heit gleichsam vergessen, um unparteiisch genug zu seyn, bloß was die h. Schrift lehret, ohne Rücksicht auf das, was diese oder jene Partei, dieser oder jener Gottesgelehrte für wahr und richtig hält, für wahr zu erkennen und auszugeben.“

a) A. a. D. S. LXII.

ist ihm allerdings nicht gelungen. Von einer geschichtlichen Entwicklung des biblischen Lehrstoffes hat er eigentlich noch keinen Begriff. Er hat es nicht mit einem Bibelganzen; sondern nur mit Bibelstellen zu thun. Die biblischen „Begriffe“ selbst, die er erläutert, werden, da er sie nicht im Zusammenhange mit dem Schriftorganismus aufzufassen weiß, willkürlich abgeschwächt und entstellt. Die concreten biblischen Anschauungen verwandeln sich fast alle unter seinem kritischen Messer in abstracte Formeln und die Sachen zerfließen ihm in Bilder. Die Beschreibung der ewigen Strafen z. B. Matth. 25, 14.; Offenb. 20, 10.; Luk. 16, 24. u. s. w. enthält ihm „Redensarten,“ die lauter Gleichnisse sind, so daß auf die Beschaffenheit der Sache selbst nichts daraus gefolgert werden kann a). Die Veröhnung der Menschen durch Christum ist ihm eine „Wiederherstellung des Glücks der Menschen durch Christum“ b); denn „die Absicht des ganzen persönlichen Unterrichts Christi ging dahin, die Menschen zu versichern, daß er wirklich der zum Glück der ganzen Erde verheißene Heiland der Menschen sey“ c). Die Vorstellung des „Opfertodes Christi ist bildlich zu erklären, am Ende von allen bloß bildlichen Umständen zu reinigen, und das darin enthaltene Eigentliche heraus zu finden“ d). Nach diesem Reinigungsproceß hat Christus „das durch die entstandene Zerrüttung der menschlichen Natur verlorene Glück der Menschen“ diesen wieder verschafft, indem er die menschlichen bei Gott verdienten Strafen erduldet hat e). Von hier aus begreifen wir, wie unserem biblischen Kritiker auch der Ausdruck „Buße“ zu viel Stoffliches in sich enthalten und er denselben „biblischer“ in eine „Veränderung der bisherigen Denkungs- und Lebensart“ umsetzen kann f), während er den doch unstreitig bi-

a) Bb. II. S. 432. — b) Vgl. den vierten Abschnitt des zweiten Theils, Bb. III. S. 1. ff. — c) Bb. III. S. 88. — d) III. S. 280. — e) III. S. 311. — f) IV. S. 157.

biblischen Begriff der „Wiedergeburt“ als „eine große Revolution im menschlichen Zustande und Leben“ beschreibt a) und seine ängstliche Scheu vor solchen „metaphorischen“ Ausdrücken am deutlichsten dadurch kund gibt, daß er anrath, sich solcher im theologischen Vortrage lieber „gänzlich zu enthalten“ b).

Sie können sich wohl ohne weiteren Nachweis nach solchen Beispielen vorstellen, daß auf diesem Wege, trotz aller angeblichen Fortbildung, für die biblische Theologie nichts Wesentliches zu gewinnen war. Das subjectiv-kritische Verfahren, das Zachariä eingeschlagen, und wobei von einem tieferen Eingehen in den Schriftgeist und die Schrifteseigenthümlichkeit gar nicht die Rede seyn konnte, hatte nur eine vorübergehende negative Berechtigung gegen die verkehrte hergebrachte orthodoxe Methode in sich.

Es lag im nothwendigen Verlaufe der Entwicklung, daß Versuche gemacht werden mußten, den unwissenschaftlichen Weg Zachariä's zu verlassen und die biblische Theologie zu einer wirklichen Wissenschaft zu erheben. Nach einer Reihe von vereinzelt, einseitig kritischen, die Wissenschaft um nichts fördernden Arbeiten traten zwei Gelehrte mit dem Anspruche auf, einen solchen Fortschritt einzuleiten: der Prediger zu Münchenberg, G. Ph. Chr. Kaiser, und der um die Theologie hochverdiente de Wette.

Das Buch von Kaiser gehört zu den sonderbaren Erscheinungen in der deutschen Theologie, die wir uns nur aus der Verwirrung aller Begriffe, welche im Anfange dieses Jahrhunderts auf theologischem Gebiete herrschte, erklären können. Verdienstlich ist dasselbe insofern zu nennen, als Kaiser zuerst das Bedürfnis nach einer principiellen Behandlung der biblischen Theologie

a) IV. S. 299. — b) IV. S. 305.

geföhlt und ausgesprochen hat. Hiermit ist nun aber auch Kaiser's Verdienst zu Ende. Indem er nämlich behauptet, daß bis jetzt gar kein Princip vorhanden sey, welches auf die biblische Wissenschaft seine Anwendung finden könnte, stellt er als ein ganz neues und eigenthümliches das sogenannte „Princip des Universalismus“ auf. Die „biblische Religion“ wird damit auf Eine Linie mit allen andern „Religionen“ herabgesetzt, und zwar in dem Sinne, daß „nach dem weisen göttlichen Gesetze der Allmählichkeit und Stetigkeit und der menschlichen Vernunft und Freiheit“ sie wie alle andern Religionen Zeitbegriffe in sich trägt und „zur idealen ewigen Religion nur emporleimt.“ Nach dem Principe des Universalismus muß nun diese (mit Heidenthum und Judenthum theoretisch auf Einer Linie stehende) biblische Religion dergestalt in die universale, „die auf ihrem eigenen heiligen Principe beduht“, aufgenommen werden, daß ihre Zeitideen ausgefondert, ihr Mythisches praktisch wohlthätig gemacht, ihr Positives endlich „nach dem Gange und Bedürfnisse des großen Haufens (!) geschägt“ und auch für „Esoteriker brauchbar gemacht wird“ a). Kaiser ist so fern davon, die Bibel aus ihrem eigenen Wesen oder Principe heraus verstehen zu wollen, daß er von vorn herein es aufgibt, mit ihrem eigenen Wesen auch nur etwas anfangen zu können. In der willkürlichsten Weise werden daher biblische Vorstellungen von ihm „univer-

a) Vgl. die biblische Theologie oder Judenthum und Christenthum nach der grammatisch-historischen Interpretationsmethode und nach einer freimüthigen Stellung in die kritisch vergleichende Universalgeschichte der Religionen und in die universale Religion. Erlangen 1818. Vorrede, S. II u. folg. Wie die ganze Anlage des Buches, so ist auch die Terminologie desselben sonderbar. Wir finden darin die Ausdrücke: „Gottfologie, Geseftfologie, Plerogeozologie, Uranofettfologie, Apotheofologie, Hadofettfologie, Kosmosofyrie, Anthropofotyrie (?), Hadofotyrie, Rakariologie.“

salisirt," d. h. in launenhafter Religionsmengerei, wie sie Herr „Nox" bis auf den heutigen Tag treibt, mit andern Religionsvorstellungen zusammengeworfen und ihrer eigenthümlichen Wahrheitssubstanz entkleidet. Was biblische Theologie an der Bibel ist, das ist ihm Schale, die an ihr zer schlagen werden muß, damit der Allerweltskern des Universalismus als Residuum zurückbleibe, ja, selbst die biblische Individualität Christi (des „Jesus Naschiach") wird dahin universalisirt, daß Jesu die „glückliche Organisation der Phocione, Brutus, Luther" zugeschrieben wird.

Es war eine wahre Wohlthat, daß fast gleichzeitig mit diesem verunglückten Versuche das Lehrbuch der biblischen Dogmatik alten und neuen Testaments von de Wette erschien ^{a)}. Wie Kaiser, so fühlt auch de Wette das Bedürfnis nach principieller Behandlung der biblischen Wissenschaft; wie Kaiser sucht auch er nach einem universalistischen Principe, das er die „reine Idee der Religion" nennt ^{b)}. Aus dieser reinen Idee heraus will auch er den Bibelinhalt verstehen. Die „rein religiösen Elemente" müssen von den fremdartigen Bestandtheilen ausgeschieden, es muß so das Wesen der Religion als solcher aufgefaßt werden. Bei der Scheidung des „Fremdartigen" erklärt de Wette, den von der Geschichte gelieferten angeblich religiösen Stoff mit den Aussprüchen und Gesetzen des „idealen Vernunftglaubens und des religiösen Gefühls" vergleichen zu wollen, um zu sehen, was diesen „rein" angehört. Zu dem „Fremdartigen" rechnet de Wette aber alles das, was über die Grenzen des Ver-

a) *Biblische Dogmatik des alten und neuen Testaments, oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums und Urchristenthums. Zum Gebrauch akademischer Vorlesungen. 1818.*

b) *Erster Abschnitt, S. 2.*

munftglaubens hinausschreitet oder eine Gefühlanschauung in „sinnlicher Anschauung oder wissenschaftlichem Begriffe“ darstellt.

So sehr nun auch de Wette hiernach das falsche Princip mit Kaiser zu theilen scheint, so vortheilhaft zeichnet er sich durch die kritische Keuschheit, mit der er den biblischen Stoff behandelt, durch den richtigen Tact, den er in der Vergleichung fremder Religionsvorstellungen einhält, durch den historischen Sinn, nach welchem er die Entwicklung des biblischen Lehrinhaltes mit meisterhafter Klarheit darlegt, und endlich auch durch den würdigen Ernst, den er bei aller Freiheit der Forschung und Unbefangenheit des Urtheils der h. Schrift gegenüber nie aus den Augen setzt, vor der religionsmengerischen Willkür Kaiser's aus. Bezeichnet de Wette somit in der Methode der Behandlung unserer Wissenschaft einen ganz bedeutenden Fortschritt, so sind wir dagegen der Wahrheit die Erklärung schuldig, daß sein Princip ein ebenfalls verfehltes ist und in seiner abstracten Fassung nur irre leiten konnte. Indem de Wette den Maßstab seines religionsphilosophischen Systems an die Bibel anlegt und alles das von ihrem Lehrinhalte ausscheldet, was diesem Maßstabe nicht gerecht ist, wird ihm die Bibel zum Reflektire seiner Religionsphilosophie, und wir lernen darum eigentlich in der biblischen Dogmatik de Wette's nicht sowohl die Glaubenssubstanz der Bibel, als die religionsphilosophischen Ansichten de Wette's kennen.

Wir können hier nur unser Bedauern aussprechen, daß von der „biblischen Theologie“ Batke's bis dahin nur der erste Theil des ersten Bandes erschienen ist. Der Grund hiervon scheint uns nicht sowohl in einem Mangel an wissenschaftlichem Ernste und an geistiger Tüchtigkeit, wovon dieses Werk Zeugniß ablegt, als vielmehr in der Mangelhaftigkeit des wissenschaftlichen Principes zu

liegen, von welchem Wette ausgeht, und durch welches die Wirkung der Schrift gelähmt werden mußte. Dasselbe soll unstreitig gewissermaßen eine Correctur des de Wette'schen seyn. Man hat der de Wette'schen Theologie nicht ganz mit Unrecht den Vorwurf überwiegender Subjectivität gemacht. In der That sind die Resultate der biblischen Dogmatik de Wette's nur subjectiv, d. h. nur insofern wahr, als die religiöse Gefühlsanschauung de Wette's eine wahre ist. Wer anders fühlt und empfindet, der kommt zu andern Resultaten. Das Bestreben Wette's ist dagegen darauf gerichtet, ein objectiv gültiges Princip für unsere Wissenschaft aufzustellen, einen Standpunct zu finden, „welcher alle Gestalten des geistigen Lebens als Glieder eines großen Organismus betrachtet und jeden besondern Standpunct als integrirendes Moment des Ganzen zu begreifen sucht“^{a)}. Wir kennen diesen Standpunct; es ist derjenige der hegel'schen Geschichtsbetrachtung. Er stellt sich insofern als den entschiedensten Gegensatz zu dem de Wette'schen dar, als ihm alles Subjective und Individuelle als solches geradezu für principwidrig, für ein bloß vorübergehendes Moment gilt, während nur der objective Proceß der Vermittelung, das sich Unterscheiden des Geistes von sich selbst und Wiederaufheben dieses Unterschiedes in den drei Momenten der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, zur wahren Offenbarung der Religion führt. In der Form dieses Processes läßt nun auch Wette die alttestamentliche Theologie sich vor uns expliciren. Es wäre ungerecht, zu verkennen, daß auch auf diesem Wege Wette neue Anschauungen gewonnen und jedenfalls sehr anregend gewirkt hat; das Princip ist aber mehr als verfehlt, es ist verkehrt. Wie irrthüm-

a) Die Religion des alten Testaments nach den kanonischen Büchern entwickelt. 1835. Einleitung, S. 14.

sich ist es doch, zu meinen, daß mit demselben die „lebendige Bewegung der Hauptmomente der biblischen Religion“ dargestellt werde a)! Nach einem todtten Schema wird hier die lebendige Geschichte in ein abstractes Fachwerk eingeschachtelt, und was wir als lobenswerth an der vatter'schen Arbeit anerkennen müssen, verdanken wir gerade nicht seiner philosophirenden Methode, sondern seinem individuellen lebendigen Geiste. Also auch auf diesem Wege wird uns nicht der wahre Bibelinhalt, sondern nur dasjenige von der Bibel zu Theil, was die hegel'sche Dialektik, nachdem sie mit dem Dreitacte ihrer Methodik an der Bibel herummanipulirt hat, von ihr übrig zu lassen für gut befunden.

Wir dürfen uns keineswegs verwundern, daß nach solchen Vorgängen, nachdem alle Versuche, die biblische Theologie zu einer principiellen Wissenschaft zu erheben, als gescheitert zu betrachten waren, D. G. C. von Edlln im Einverständnisse mit K. W. Stein dieselbe als eine „lediglich historische Wissenschaft“ aufzufassen und durchzuführen unternahm b), indem nach seinem Dafürhalten sowohl das falsche Streben nach einer praktischen und populären Behandlungsweise, als unrichtige Vorstellungen von ihrem Verhältnisse zum theologischen System, zur allgemeinen Religionsgeschichte und zur Religionsphilosophie den wahren Gesichtspunct uns verrückt hatten. Unstreitig hat sich auch von Edlln durch einfache und lichtvolle Entwicklung der biblischen Vorstellungen und Lehren nach einem historischen Schematismus ein nicht unbedeutendes Verdienst erworben und sich redlich bestrebt, was er verheißt, „an der Ansicht und Denkart der biblischen Lehrer und Schriftsteller bei der Auffassung und Stellung ihrer Religionsbegriffe streng festzuhalten“ c). Allein nicht mit Unrecht hat schon

a) I. a. D. S. 147.

b) D. Daniel Georg Conrad von Edlln's biblische Theologie, (nach dem Tode des Verfassers) herausgegeben von D. D. Sch ulz. 1836. 2 Bände. Bd. 1. S. 28 f. — c) I, 30.

Watte bemerkt, daß der objective Charakter unserer Wissenschaft nicht dadurch erreicht werden könne, daß man von ihrer wissenschaftlichen Seite ganz abstrahire, sich alles eigenen Urtheils begeben und bloß die historischen Thatsachen reden lasse ^{a)}. Mit dem besten Willen kann daher auch von Gölln seinen gemäßigt rationalistischen Standpunct nicht verleugnen. Auch er bringt einen Maßstab der Beurtheilung für die biblischen Schriftsteller mit, wenn auch nicht gerade denjenigen der fries'schen oder hegel'schen Philosophie. Auch er hat ein Princip, von dem er ausgeht, wenn auch nicht gerade ein speculatives. Ist er unbefangener als seine Vorgänger, so ist er es darum, weil seine Grundanschauungen philosophisch weniger scharf durchgebildet und dogmatisch weniger bestimmt ausgeprägt sind. Im Ganzen, abgesehen von dem, was er Alles bei seinen Vorgängern gelernt hat, lehrt er so ziemlich wieder auf den Standpunct Bachariá's zurück, vor dem er freilich die historische Behandlung und die zweckmäßigere Anordnung voraus hat.

Mit einer gewissen Nicht-Befriedigung machen wir darum hier nun Halt. Wir fanden dreifache Versuche, welche auf dem Wege der kritischen, der speculativen und der historischen Methode bemüht waren, eine Wissenschaft der biblischen Theologie zu begründen, und die alle ihr Ziel nicht erreicht haben. Dennoch dürfen wir das, was sie geleistet, nicht zu gering anschlagen. Mußte erst das Bewußtseyn geweckt werden, daß die hergebrachte Dogmatik den biblischen Grund theilweise verlassen habe, so lag es dann ganz im Geiste der Zeit, den Inhalt der Bibel aus Zeitbegriffen, anstatt aus ihrem eigenen Geiste und Wesen heraus, ergünden zu wollen. Diese Versuche gingen irre, aber wie viel ist uns der Gewinn der Erkenntniß werth, daß wir kein fremdes Feuer auf die Altäre der Bibel tragen, daß wir sie aus

a) Die Religion des alten Testaments, S. 18.

ihrem eigenen Lichte heraus erkennen müssen! Sollte man diesen Zweck mit der sogenannten „rein historischen“ Methode erreichen, so lag dem Verfahren zwar wieder eine Täuschung zum Grunde, weil man nur einen subjectiven Maßstab an den gegebenen Bibelinhalt anlegte. Allein enttäuscht — und wie bald mußte die Enttäuschung eintreten! — konnte man der Wahrheit nicht länger widerstreben, daß die Bibel ihr Princip in sich selber trage. Fragen wir daher, was die biblische Theologie bis dahin in ihrem Entwicklungsgange geleistet, so hat sie jedenfalls die theologische Wissenschaft darauf hin verwiesen, ein ganz neues Verständnis ihrer selbst in der demüthigen Rücklehr zu der ihr Princip selbständig in sich tragenden Schrift zu suchen. Was die theologische Wissenschaft auf ihrem gegenwärtigen Standpunkte in dieser Beziehung von der Zukunft der biblischen Theologie zu hoffen und zu erwarten hat, das lassen Sie mich, bei der Kürze der Zeit, die mir vergönnt ist, natürlich nur andeutend, jetzt noch zum Schlusse darlegen.

II.

Indem ich Sie auf die Zukunft unserer Wissenschaft verweise, fühle ich mich verpflichtet, noch an einige Namen zu erinnern, deren ich bis dahin bei Erwähnung der bisherigen Leistungen auf unserem Gebiete absichtlich nicht gedacht habe. Wenn ich nämlich die Namen Luz und Beck bis dahin noch nicht genannt habe, so liegt der Grund darin, daß diese beiden mit ihren Arbeiten und Bestrebungen nicht der Vergangenheit, sondern der zukünftigen Entwicklung angehören. Die „biblische Dogmatik von J. L. Samuel Luz“ (nach dessen Tode 1847 von R. Rüetschi herausgegeben) trägt bei allen Mängeln und Unvollkommenheiten, die ihr anhängen, doch die Keimkraft einer neuen Gestaltung biblischer Wissenschaft in sich. Der wichtige und durchgreifende Grund-

gedanke des Lug'schen Buches ist der, daß das Princip der Schrift aus ihr selbst ermittelt werden müsse, daß die „Ideen, welche die biblische Religion ausmachen, auf Eine Grundidee zurückdeuten“ a), daß hierin die „eigene organisirende Triebkraft“ unserer Wissenschaft liege, welche die Bestimmungen ihres Inhalts aus sich selbst hervorgehen lasse und ihre Momente aus sich selbst entfalte. In ähnlichem Sinne, wenn auch einer ganz andern Methode folgend und ganz anders ausgerüstet, erklärt Beck in seiner „christlichen Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden“, daß die „christliche Lehre aus den biblischen Urkunden heraus nach ihrem univervellen Wahrheitsinhalte und in ihrer durchgreifenden Einheit wiedergegeben werden müsse“ b). Diese beiden Gelehrten bezeichnen das bisherige Verfahren, wornach, wie Lug sagt, die biblische Religion in ein „Product des philosophischen Denkens“ aufgelöst, oder, wie Beck sich ausdrückt, der „im kritischen Sieb übrig gebliebene Rest“ mit dem Namen: biblisches Christenthum getauft worden sey, als durchaus verwerflich. Das Princip der biblischen Theologie „von menschlicher Systems-Stümperei sich schenten lassen“, das heiße, meint Beck, das Leben von den Todten holen.

Mit dem wichtigen Einblicke, daß die Schrift ihr eigenes Princip in sich selbst trage, ist aber noch eine andere Erkenntniß verbunden. Es ist wohl als eine der größten Wohlthaten göttlicher Fürsorge anzuerkennen, daß uns die Bibel als ein ganzes, kirchlich autorisirtes, Schriftgebäude überliefert worden ist. Vereinzelt, zersprengt, würden die biblischen Bücher gar keinen vollen und durchgreifenden Eindruck hervorzubringen vermögen; sie würden wie die künstlich zertheilten Strahlen eines Lichtkerns wirkungslos in der Fluth weltlicher Litteratur untergehen. Nur in ihrer To-

a) Lug, biblische Dogmatik, Einleitung, S. 1.

b) Christliche Lehrwissenschaft, Prolegomena S. 11. Vergl. Pro-pädeutik, S. 3 ff.

talität hat die Bibel mehr als ein Buch, hat sie das Buch der Bücher werden können. Wir müssen es dankbar anerkennen, daß neben manchen anderen tiefer blickenden Theologen unserer Zeit besonders die vorhin Genannten die Bibel als organisches Ganzes betrachtet, als den heiligen Offenbarungsleib der ewigen geoffenbarten Gottesgedanken aufgefaßt und dargestellt haben. Von dieser Doppelerkenntniß aber, daß das Princip der Schrift ein ihr eigenthümliches, aus ihr selbst zu gewinnendes sey, und daß ein organisches Offenbarungslieben Gottes sich aus ihr erschließe, glauben wir für die Zukunft der theologischen Wissenschaft die eingreifendsten und bedeutendsten Erfolge hoffen und erwarten zu dürfen.

Wenn der ausgezeichnete und tiefsinnige Lehrer, dessen Nachfolger zu seyn ich gewürdigt worden bin, bemerkt hat, daß „die Grundbegriffe, mit denen dormalen in der Dogmatik von Seiten der verschiedenen Schulen gearbeitet werde, abgenutzt seyen, und daß ohne die Entdeckung einiger erklecklicher neuer wir mit aller Geschäftigkeit schwerlich wissenschaftlich aus der Stelle kommen werden“^{a)}: so ist dies gewichtige Wort auch mir aus der Seele gesprochen. Weder mit den Schulbegriffen der alten orthodoxen, noch mit der Begriffsschule der modernen hegel'schen Theologie werden wir wahrhaft gefördert werden. Es ist nöthig, daß in die Eindöden unserer ausgetrockneten Weisheit statt der löcherigen Brunnen, die wir uns selbst gegraben, wieder lebendige Quellen fließen. Das Schriftwort ist dieser lebendige Quell; und wie es im Zeitalter der Reformation nicht das Humanitätsprincip des 15. Jahrhunderts, sondern das göttliche Lebenswort war, welches die einer dumpfen Verödung preisgegebene Christenheit mit wunderbaren Gotteskräften nährte und sättigte,

a) Rothe, theologische Ethik. Bd. I. Vorrede, S. V.

so wird auch im 19. Jahrhundert nicht von den sich berufen glaubenden Trägern weltkluger und menschengefälliger Humanität, sondern von den demüthigen Jüngern der h. Schrift, das ersehnte Licht und die befreiende Kraft ausgehen, welche die mit immer größerer Verblendung und Ohnmacht bedrohten Völker so dringend bedürfen.

Fragen wir nun aber, welches dieses Princip sey, das die Schrift in sich selber trage, und von welchem aus ihr Lehrgehalt uns erst verständlich werde: so hat gewiß schon Luther den rechten Griff gethan, wenn er sagt, „man müsse die Schrift also führen, daß man Alles ziehe auf den Herrn Christum“ a). Christus ist das Princip der Schrift; und es ist rein unmöglich, die Schrift anders als aus der durch ihn vermittelten Heils offenbarung und dem in ihm begründeten Heilsleben heraus verstehen zu können. Damit ist auch jeder Versuch, die Schrift nach irgend einem philosophischen Schulbegriffe oder irgend einer speculativen Religionsidee meistern zu wollen, für die Zukunft mit aller Entschiedenheit abgelehnt. Nicht auf dem Wege begrifflicher Entwicklung, nicht durch das Mittel speculativer Operationen, sondern vermöge tatsächlicher Offenbarung des lebendigen Gottes ist Jesus Christus, als kein bloßer Begriff und als keine bloße Idee, sondern als eine welthistorische Person, die freilich Alles in sich begreift und aller Ideen Erfüllung ist, in der Welt erschienen und hat die Welt wirklich mit Gott versöhnt und von Sünde, Tod und Verdammniß erlöst. Das Princip der Schrift ist somit — und es will mir scheinen, daß auf diesen wichtigsten Punct auch von den neuesten Bibeltheologen noch zu wenig Gewicht gelegt worden ist — nicht ein abstractes, ein Gedankending, sondern ein concretes: es ist persönliches Leben.

a) Bei Walch Bb. III. S. 538. Bb. IV. S. 17. Vergl. meine Schrift: „Wesen des Protestantismus.“ Bb. I. S. 225 ff.

Das Princip lebendiger Persönlichkeit ist es, aus dem heraus die Schrift allein verstanden werden kann, wodurch sie als ganz einzig in ihrer Art von allen Schulsystemen älterer und neuerer Lehrweisheit sich unterscheidet. Alles bewusste, freie, schöpferische Leben ist aber persönliches Leben. Warum sind unsere Schulbegriffe abgenutzt? Warum geht von unsern dogmatischen Lehrbüchern kein Hauch des Lebens mehr auf unsere Zeit aus? Warum sind alle Restaurationsexperimente der orthodoxen Scholastik bis jetzt zu Schanden geworden? Warum sind wir im Zerstoren so stark und so ohnmächtig im Erbauen? Die Antwort ist in dem vorhin Gesagten gegeben. Wir haben die Quellen des Lebens, die in unerschöpflichem Reichthum aus dem lebendigen persönlichen Haupte der Menschheit, Jesu Christo, fließen, verlassen, und unsere Systeme, als hätte der Apostel mit Prophetenblick sie vorausgesehen ^{a)}, sind Wolken ohne Wasser, herbstliche Bäume ohne erquickende Frucht, und leider mitunter auch Gestrirne geworden, an denen mehr sengendem als leuchtendem Flammenschweife Verführer und Verführte in trügerischem Selbstvertrauen hängen, um nachher mit ihnen spurlos in unheimliche Nacht zu versinken. Alle Versuche, die theologische Wissenschaft neu zu gestalten und wieder zu beleben, welche nicht auf dem Schriftprincipe des geschichtlich-persönlichen Heilsgrundes und Heilslebens in Jesu Christo ruhen, müssen wir daher von vorn herein, bei aller übrigen Anerkennung des Fleißes und Scharfsinnes ihrer Urheber im Einzelnen, für im Ganzen misslungen und irreleitend ansehen. Wie sehr solche vom Mittelpuncte des Christenthums, von der in Christo Jesu thatsächlich vollzogenen Versöhnung und Erlösung der Menschheit, ableiten, das hat in neuester Zeit noch am deutlichsten ein Versuch von E. Plandl in den „theologischen Jahrbüchern von Baur und Zeller“ ge-

^{a)} Brief Jud. B. 12 ff.

zeigt, der, weil ihm alles Verständnis des Persönlichkeitsprincipes abgeht, das Christenthum, ähnlich wie Pelagius, wieder in eine Religion des Gesetzes verwandelt und die versöhnende und heiligende persönliche Kraft des Weltheilandes mit „der Kraft des über alles persönliche Wollen erhabenen (!) innern Gesetzes der Freiheit“ (welcher Freiheit?) vertauscht ^{a)}).

Gerade von diesem Persönlichkeitsprincipe aus gewinnen wir aber jene zweite folgenreiche Anschauung von der Schrift als einem wohlgegliederten und eng verbundenen Organismus. Durch nichts hat die scholastisch-orthodoxe Dogmatik die wahre Schriftautorität — gewiß ganz wider ihren Willen — mehr heruntergebracht, als dadurch, daß sie mit völliger Unkritik den gesammten Schriftinhalt als gleich inspirirte Offenbarungssubstanz betrachtet und ohne alle Unterscheidung ihren Beweisstellen-Apparat bald daher, bald dorthier entlehnt hat. Ueber den Worten vergaß sie das Wort, über den Stellen der Schrift die Stellung der Schrift in der Offenbarungseconomie der göttlichen Weisheit. Selbst Luther, bei seiner sonst großen und weiten Anschauungsweise, hat den historisch-kritischen Einblick in den organischen Zusammenhang der Schrift nicht völlig gewonnen; sonst hätte er nicht Adam und Sem schon zu Predigern der Rechtfertigungslehre gemacht. Es muß auch zugestanden werden, daß die Umstände ihn nach einer ganz andern Richtung hin drängten. Für die aufgegebenene Autorität der Kirche, deren Aussprüche nicht mehr anerkannt wurden, bedurfte der Protestantismus einer neuen Autorität, mit deren Aussprüchen er Anerkennung zu finden hoffen durfte. Das kanonische Ansehen der Schrift festzustellen, dazu mußten die Reformatoren und ihre Nachfolger sich vor Allem aufgefördert fäh-

a) Planck über die Grundlagen des Erlösungsbegriffes: theolog. Jahrbücher, Bd. X. Jahrgang 1851. Heft 1. S. 27 ff.

len. Dieser Zweck ward am besten erreicht, wenn die Bibel die Geltung eines Gesetzbuches erhielt, dessen einzelne Bestimmungen unbedingt verpflichtend waren. So wenig bei einem Gesetzbuche der organische Zusammenhang die Hauptsache ist, so sehr es bei einem solchen nur darauf ankommt, jeden besonderen Paragraphen auf einen speciellen Fall anwenden zu können: so wenig fanden die Reformatoren und die älteren Dogmatiker sich veranlaßt, in den Organismus der Bibel einzudringen, so sehr begnügten sie sich damit, wenn sie ihre dogmatischen Lehrgebäude mit vereinzelten Schriftstellen als mit eben so vielen Säulchen stützen konnten.

Die Schrift ist ein zusammenhängender, in stetem Wachsen begriffener, aus lebendigen Gliedern bestehender Organismus, der aus einem ihm zu Grunde liegenden und selbständig innewohnenden Principe verstanden werden muß: diesen wichtigen und folgenreichen Satz in allen seinen wissenschaftlichen Consequenzen darzulegen, das ist die Hauptaufgabe, welche die biblische Theologie in nächster Zukunft zu lösen hat, und mit dessen Lösung sie der gesammten theologischen Wissenschaft ohne Zweifel einen großen Dienst leisten wird. Erst so wird das alte Testament seine richtige Stellung zum neuen finden. Erst so wird die Typik und Symbolik des jüdischen Ceremonialgesetzes ihr volles religionsgeschichtliches Licht erhalten. Erst so wird das prophetische Element zum geschlichen in sein rechtes Verhältniß treten. Von diesem Standpuncte aus wird dem Forscher das Kleinste nicht zu klein, das Geringste nicht zu gering erscheinen. Wie an jenen mittelalterlichen Domen, deren Wunderbau unser Herz heute noch mit ehrfurchtgebietendem Staunen erfüllt, bei sorgfältiger Betrachtung auch die unbedeutendsten Verzierungen zur Vollendung des Ganzen gehören und den Gesamteindruck erhöhen helfen, ja wie selbst die

Mächte der Finsterniß die schlanken Bögen und Thürme mittragen helfen müssen: so dient auch im Wunderbau der h. Schrift das Kleinste wieder dem Größten, und die finsternen Gewalten, deren Daseyn und Machtausferung die Schrift uns enthüllt, sind nur die unfreiwilligen Werkzeuge, die zur Beherrlichung dessen mitbeitragen müssen, in dem Gott die Welt geschaffen und durch den er sie erlöst hat, um sie einst zum vollendeten Tempel seines himmlischen Reiches auszubauen. Und wie die Grundform jener alten Dome in der Regel das Kreuz ist, das im himmelanragenden Thurm gleichsam seine Erhöhung und Verklärung feiert, so ist auch das Kreuz der Versöhnung, die in der Person des Weltheilandes vollzogen ist, die Grundform der h. Schrift; und nun nachzuweisen, wie von der weitesten Peripherie aus alle Radien der Schriftoffenbarung in dieses Centrum auslaufen, wie in dieser Thatsache sich Alles erfüllt und von ihr aus sich Alles verklärt, das ist die höchste Aufgabe für die künftigen biblischen Theologen!

Allerdings sind aber, ehe die biblische Theologie diese ihr zugefallene Aufgabe völlig zu lösen im Stande seyn wird, noch Vorarbeiten nöthig, die nicht länger aufgeschoben werden dürfen, sondern mit Muth und Treue an die Hand genommen werden müssen. Es kann Ihnen nicht entgangen seyn, daß nach der Ihnen so eben entwickelten Schriftauffassung die abstracte Inspirationstheorie, wie die Dogmatik des 17. Jahrhunderts sie ausgebildet und die Orthodoxie des 19. wieder herzustellen versucht hat, ihre frühere Bedeutung verloren hat. In der That ist auch der Unterschied kein großer, ob wir uns durch ein philosophisches System oder durch eine theologische Theorie in unserer Schriftauffassung beherrschen lassen. Die alte Inspirationstheorie, so begreiflich ihre Entstehung, so wichtig einst selbst ihre Geltung der römischen Kirche gegenüber war, ist ein Product des menschlichen, von Zeitanfichten gelei-

teten Scharfsinn; und mehr als einen höchst ehrenwerthen, aber menschlich unzureichenden Versuch, das Räthsel der Schriftoffenbarung zu lösen, dürfen wir jetzt in derselben nicht mehr erblicken. Sollte die biblische Theologie der Zukunft sich an die morschen Pfeiler der Inspirationslehre des 17. Jahrhunderts anlehnen, so würde sie damit nur den zu ihrer Beschämung gereichenden Beweis liefern, daß es ihr an aller eigenen Kraft fehle, ihr Schriftprincip in seiner eigenthümlichen Wahrheit und innern Freiheit wissenschaftlich zu entfalten und siegreich durchzuführen.

Wird uns aber etwa darum, weil wir die Inspirations-
theorie des 17. Jahrhunderts aufgeben, die Schrift weniger ein Erzeugniß des h. Geistes, weniger ein Ausdruck göttlicher, untrüglicher Offenbarungswahrheit seyn als den Repräsentanten der alten Orthodorie? Wir hoffen, so wenig von der wahren Schriftautorität durch unsere Anschauung zu verlieren, daß wir dieselbe dadurch erst in ihrem vollen Umfange und ihrer ganzen Tiefe zu gewinnen überzeugt sind. Mit einer künstlichen Fiction, wornach wir die menschlich-freie persönliche Thätigkeit der biblischen Schriftsteller durch einen absoluten Wunderact göttlicher Stellvertretung beseitigen, können wir nicht nur dem wissenschaftlichen Bewußtseyn der Zeit nicht mehr freudig entgegentreten, sondern wir heben im Grunde den Begriff der Inspiration selbst damit auf. Ein Amanuensis, dem ein Dichter die erhabensten Gedanken in die Feder dictirt, verdient nicht, inspirirt zu heißen; er ist in geistiger und sittlicher Beziehung ein bloßes geist- und willenloses Werkzeug. Als solche Amanuenses aber haben die alten Dogmatiker die biblischen Schriftsteller betrachtet, und ihre ganze Theorie hatte nur dann Sinn und Werth, wenn vorausgesetzt ward, daß während der Erzeugung der biblischen Schriften von eigener Geistes- und Willensthätigkeit bei ihren menschlichen Erzeugern keine Spur seyn konnte. Das aber ist so wenig Inspirirtheit, daß es vielmehr Mangel an aller wirklichen Inspiration ist.

Wirkliche Inspiration ist nur da, wo der Geist Gottes mit seiner schöpferischen und heiligenden Kraft in eine freie menschliche Persönlichkeit eingegangen ist und sie vollends frei gemacht hat von Allem, was den Wahrheitsfönn in ihr trüben, den sittlichen Willen hemmen, die Lauterkeit des Gewissens beslecken kann. Die h. Schrift ist in unsern Augen ein solches Erzeugniß des durch die läuternde Einwirkung des göttlichen Geistes geweihten und geheiligten Menschengeistes; sie ist weder ein abstractes Wunder göttlicher Schöpferkraft, noch ein natürliches Product menschlichen Schriftstellerthums, sondern der Ausdruck des gottmenschlichen Offenbarungslebens, das in freien, vom Geiste Gottes geweihten und geheiligten menschlichen Persönlichkeiten zu seiner höchsten Selbstdarstellung gelangt ist.

Ist aber Christus das Princip dieses Offenbarungslebens als der Heiland der Welt, so ist uns damit auch der Quellsunct aller Inspiration gegeben. Von ihm, dem Gottmenschen, geht alles gottmenschliche Offenbarungsleben aus, in ihm hat es seine Quelle, zu ihm kehrt es zurück, und außer ihm findet es keine Stelle. Je mehr das Bild des Gottmenschen in einem biblischen Schriftsteller Gestalt gewonnen, je vollendeter einer dasselbe wieder dargestellt hat, desto mehr ist ihm auch die Fülle der Inspirirtheit zu Theil geworden, desto mehr ist seine Darstellung aus dem Centrum gottmenschlichen Offenbarungslebens herausgestoffen. Je dunkler und verschwimmender die Züge des Christusbildes in der Seele eines biblischen Schriftstellers noch sind, je weniger ein solcher auch nur in symbolischer oder prophetischer Weise es anzudeuten oder darzustellen weiß, desto weniger Inspirirtheit glauben wir bei ihm voraussetzen zu müssen, desto mehr gehört er noch einem bloß peripherischen Kreise des gottmenschlichen Offenbarungslebens an. Wenn eine Schriftstelle aber in gar keinen Zusammenhang mehr mit der Heilthatsache der Versöhnung in Christo gebracht werden könnte,

dann würde es uns von unserm Standpunkte aus, offen ge-
standen, auch schwer fallen, sie als inspirirt zu betrachten.

Vergessen wir allerdings dabei nicht, daß Christus in der Schrift nur das Abbild des lebendigen Christus ist, der in der Erfüllung der Zeiten unsere Menschheit an sich genommen, unsere Sünde getragen, unsere Gerechtigkeit erworben, unser Heil vermittelt und das Lebenshaupt der Kirche geworden ist, damit Sie Licht und Kraft, Trost und Frieden in unerschöpflicher Fülle von ihm nehme und niemals Mangel leide. Die Schrift ist nicht Christus selbst, sie ist nur das Zeugniß von ihm; sie ist auch nicht das Offenbarungsleben selbst, sondern nur der Abdruck desselben. Wir wollen nicht wieder in den Fehler vergangener Zeiten zurückfallen, das Wort in der Schrift über das Wort, das im Anfang bei Gott war, das Bild Christi über das Wesen Christi, das gottmenschliche Zeugniß über den Gottmenschen selbst zu setzen. Wir wollen demüthig anerkennen, daß auch die aus der Schrift geschöpfte Erkenntniß zu derjenigen gehört, die uns nach den Worten des Apostels „durch einen Spiegel in ein Rathsel“ ^{a)} blicken läßt, bis wir „von Angesicht zu Angesicht“ und dann so erkennen werden, wie wir jetzt von Gott erkannt sind.

Alein eben darum, weil wir nach dem unerforschlichen Willen Gottes jetzt noch darauf beschränkt sind, die Wahrheit in Spiegelbildern zu schauen, wollen wir auch dem Hochmuthe, wo er sich zeigt, entgegentreten, der die Schrift auf dem Wege zur Wahrheit entbehren und die Wahrheit durch das eigene Denken erzeugen zu können meint. Kein Strahl echter Weisheit, wo er durch die Nacht dieses Lebens dringt, werde von uns mißachtet! Allein wenn der Strahl Sonne seyn will, dann lassen wir ihn und wenden uns zur Sonne selbst. Die Verwirrung und Verwilderung

^{a)} 1. Kor. 13, 12 f.

unserer Zeit hat ihren Grund größtentheils darin, daß Tausende von denen, welche die Zeit meistern wollen, sich nicht mehr von der Schrift meistern lassen und dem trügerischen Scheine eigener Weisheit folgen anstatt der Sonne der Wahrheit, deren untrüglicher Abglanz aus der Schrift uns entgegenleuchtet. Zum Lichte der Schriftwahrheit Sie zu führen und das Wort des ewigen Lebens in seinen Tiefen Ihnen aufzuschließen: das soll nun auch die Aufgabe dieser Vorlesungen, die ich hiermit beginne, seyn. Möge Gott seinen Segen zu denselben geben, damit wir Alle, wenn es einmal erfordert wird, zu unserm Glauben stehen können als Solche, die nicht auf Sand menschlicher Scheinweisheit, sondern auf Felsengrund göttlicher Heilswahrheit gebaut haben.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Einige

Bemerkungen zu der Schrift von J. H. Kurß:

„Die Einheit der Genesis. Ein Beitrag
zur Kritik und Exegese der Genesis.“

Von

J. N. Ziele,

Pastor in Oberneuland in Bremen.

Nicht ohne einiges Bedauern kann ich die folgenden Bemerkungen bekannt machen. Es ist nämlich dieß Werk von Kurß ein in manchen Partien und Specialien vortreffliches, gibt so manche schlagende Widerlegung der Einwürfe der Gegner der Einheit der Genesis, daß ich viel lieber beipflichtend als opponirend darüber berichten möchte. Aber dennoch, so lieb mir die Einheit der Genesis ist, so möchte ich doch nicht — oder, vielmehr, eben darum, weil mir die Einheit der Genesis so lieb, aber zugleich auch so gewiß ist, so mag ich nicht, daß der Beweis für sie auf unhaltbare Gründe gestützt werde.

Zwei solche unhaltbare Gründe sind es, welche Kurß aufstellt, nämlich „der begriffliche Unterschied der beiden Gottesnamen יהוה und אלהים und die angeblühe Abtheilung der Genesis in zehn ספרי תולדות . Gegen beide Behaupt-

tungen fühle ich mich durch mein exegetisches Gewissen gedrungen Protest einzulegen.

Was jene erstere Behauptung betrifft, daß nämlich zwischen den beiden Gottesnamen יהוה und יהוה־שׁמׁרא ein so bestimmter Unterschied stattfindet, daß überall, wo einer von beiden stehe, auch nur dieser stehen könne, und der andere, ohne den Sinn zu alteriren, gar nicht stehen dürfe: so hat dieselbe seit *Ewald's* „Composition der Genesis“ und seit *Hengstenberg's* Abhandlung über „die Gottesnamen im Pentateuch“ im zweiten Bande seiner „Beiträge zur Einleitung ins alte Testament“, S. 181—414, einen so mächtigen Eingang gefunden, daß es fast als Kezerei erscheint, ihr zu widersprechen. Es wird dieß auch dadurch um so schwieriger, weil dieser Behauptung etwas Wahres zum Grunde liegt. — Es findet nämlich allerdings zwischen beiden Gottesnamen ein Unterschied statt, aber derselbe ist ein so leiser, feiner, verschwimmender, daß er nur selten hervortritt, dagegen der Schriftsteller fast überall willkürlich promiscue entweder den einen, oder den andern Namen gebrauchen konnte. Es ist irrig und grundlos, wenn man aus diesem Wechsel der Gottesnamen auf verschiedene Verfasser verschiedener Fragmente, oder Urkunden, oder einer Grundchrift und einer Ergänzung schließen will; aber es ist eben so irrig und grundlos, und führt auf bedenkliche Abwege, wenn man den Beweis übernimmt, der Schriftsteller habe jedesmal mit bewußter Absicht den Namen gesetzt, welchen man nun gerade vorfindet, und habe den andern gar nicht anwenden können. — Gewiß besteht im Deutschen ein Unterschied zwischen den Benennungen „der König“ und „Friedrich“. Dennoch wird der Geschichtschreiber des siebenjährigen Krieges in den bei weitem meisten Fällen, ohne sich eines Grundes dafür bewußt zu seyn, promiscue bald die eine, bald die andere Bezeichnung gebrauchen.

Machen wir uns klar, worin der Unterschied beider Namen besteht, so sind sie zunächst etymologisch verschieden. In

אלהים klingt die hebräische radix אלה Kraft, Macht (auch selbst geradezu Gott) und die arabische אלّ verehren, anbeten, zusammen; letztere als die nähere, erstere als die entferntere, um ihm die Bedeutung „der in Allmachtsfülle Anzubetende“ zu geben; אלה in seiner Ableitung von אלה = אלה heißt „der absolut Seyende“, bezeichnet die absolute Wesenheit, daher Unwandelbarkeit, Wahrhaftigkeit Gottes. Hierin liegt ein Unterschied, aber ein schwebender, oft verschwimmender. Denn wenn man eben von Gott redet, so hat man ja nicht gerade jedesmal einen Grund, ihn entweder als den in Allmachtsfülle Anzubetenden, oder als den in absoluter Wesenheit Wahrhaftigen zu bezeichnen, sondern man wählt den einen oder anderen der geläufigen Gottesnamen, ohne sich der etymologischen Verschiedenheit derselben bewußt zu werden. Ueberhaupt wer in seiner lebendigen Muttersprache redet oder schreibt, gebraucht die Wörter in ihrer geläufigen Geltung, ohne an ihre etymologische Bedeutung zu denken. Sieht man aber die Gründe an, womit Hengstenberg, Kurz u. A. belegen, warum das eine Mal אלהים, das andere Mal אלה steht, und nicht umgekehrt, so machen diese auf den Unbefangenen oft unwillkürlich den Eindruck: So konnte der nicht räsonniren, welchem die hebräische Sprache lebendige Muttersprache war; so kann nur der philosophiren, welchem sie eine todte Sprache und Gegenstand des Studiums ist. Wenn z. B. Kurz S. LI. sagt: „Als Gott des Anfangs ist Elohim auch eo ipso der Gott des Endes. Denn das Ende ist die Rückkehr zum Anfange; im Ende hat sich eventuell auseinandergelegt, was im Anfang potentiell verschlossen war. Wie Jehovah den von Elohim gesetzten Anfang aufnimmt, um ihn durch die Entwicklung zum Ende zu führen, so nimmt Elohim wieder das Ende auf, nachdem Jehovah sein Werk ausgerichtet, die Entwicklung vollbracht hat. Dieß Aufnehmen des Endes von Seiten Elohims ist aber das Gericht, denn das eventuelle Ende wird gemessen nach den Potenzen des Anfangs. Elohim ist der Gott des

Anfangs und des Endes, der Schöpfer und der Richter, — Jehovah ist der Gott der Mitte, der zwischen Anfang und Ende in der Mitte liegenden Entwicklung,” — so fragen wir ganz einfach: Sind dieß althebräische, alttestamentliche, mosaische Gedanken, oder sind es nicht vielmehr Raisonnements eines philosophirenden Deutschen? Ausdrücklich widerlegt wird übrigens Kurh durch Sacharj. 14, 9., wo das Ende der Dinge so beschrieben wird: „Und Jehovah ist König über die ganze Erde. An dem Tage wird Jehovah Einer seyn und sein Name Einer.” — Hier ist doch Jehovah der Gott des Endes. — Wir werden auf die angeführte Stelle von Kurh noch zurückkommen.

Bestimmen wir zuvor noch weiter den Unterschied der beiden Gottesnamen, so ist יהוה nomen appellativum, dagegen יהוה nomen proprium des allein wahren, in Israel verehrten Gottes. — Sonderbar, daß dieß von H e n g s t e n b e r g, Kurh u. A. gar nicht erwähnt wird, da es doch so offenbar vorliegt, auch 2 Mos. 3, 13—15. (Wie ist sein Name? Das ist mein Name ewiglich und mein Gedächtniß von Geschlecht zu Geschlecht), Jes. 47, 8. Hof. 12, 6. und in der abgekürzten Form יהוה Ps. 68, 5., und öfter so unumwunden ausgesprochen ist. — Freilich wird durch diese Bemerkung ihre Behauptung einer streng durchgeführten Unterscheidung beider Namen geschlagen. Es ist nämlich offenbar, daß allerdings Fälle vorkommen, wo es richtiger ist, entweder das nomen appellativum Elohim (= Gott), oder das nomen proprium Jehovah zu setzen, daß aber diese Fälle die selteneren sind, und der Israelit, welcher in dem Glauben: es ist kein anderer Elohim als Jehovah, feststand, nicht überängstlich in der Wahl dieses oder jenes Namens seyn durfte. In Luther's Uebersetzung ist leider dieser Unterschied verwischt, indem er statt des nomen proprium Jehovah uns immer ein appellativum, der Herr, gibt. Um so mehr muß es tadelnd bemerkt werden, wenn in ausführlichen Untersuchungen über die Gottesnamen dieser

hauptsächliche Unterschied derselben gar nicht erwähnt wird. Diese Verschiedenheit der beiden Gottesnamen ist die eigentlich durchgreifende, deren sich der Hebräer überall bewußt blieb, wie, um eine vorhin gebrauchte Vergleichung wieder herbeizuziehen, der Geschichtschreiber des siebenjährigen Krieges sich des gleichen Unterschiedes zwischen „der König“ und „Friedrich“ stets bewußt ist. — Aus dieser Verschiedenheit folgt einiges Weitere. Elohim als nomen appellativum kann auch auf Andere übertragen werden, auf die, welche fälschlich Götter genannt werden, die Götzen der Heiden, oder auch auf solche Geschöpfe, welche, ob sie zwar nicht Gott sind, doch in ihrem Maße übertragenweise einen Strahl der göttlichen Majestät an sich tragen, — Engel, Könige, Obrigkeiten. So kann selbst Moses als Repräsentant Gottes, als Träger göttlicher Offenbarung, 2 Mos. 4, 6. Aaron's und 7, 1. Pharaos Elohim seyn. — Dagegen Jehovah als ausschließliches nomen proprium des wahrhaftigen Gottes kann auf keinen Anderen, auf keinen Götzen, auf kein Geschöpf irgendwie je übergehen. — Die etymologische Bedeutung würde dieß nicht durchaus hindern, aber der Umstand, daß dieser Name zum nomen proprium des allein wahren Gottes erkoren ist, hindert es absolut. — Dieselbe Verschiedenheit beider Namen bringt es auch mit sich, daß da, wo der Unterschied von allem Heidnischen, der Gegensatz gegen den Götzendienst recht stark und mit Bewußtseyn hervorgehoben werden soll, der Name יהוה scheidlicher steht, ja oft allein stehen kann. Man vergleiche z. B. den Kampf des Elia gegen die Baalpriester, 1 Kön. 18., besonders die Verse 21. 22. 24. 25. 27. 30. 32. 36 — 39. Hier kann überall, wo יהוה steht, nicht ערשׂתא und wo dieses, nicht jenes stehen. — Dieß Kapitel ist besonders lehrreich, um den Unterschied beider Namen, dessen sich der Hebräer stets bewußt blieb, richtig zu fassen. — Hieraus folgt nun ferner, daß der Name יהוה der eigentlich charakteristisch theokratisch, israelitische ist. ערשׂתא kennen (freilich nur gewissermaßen) auch die Heiden;

יהוה ist Israel's ausschließliches Eigenthum. Dieß geht jedoch nur so weit, daß in solchen streng theokratischen Stellen der Name יהוה der vorherrschende, nicht daß er der ausschließliche ist. Das Bewußtseyn, daß יהוה allein אלהים ist, macht es dem Israeliten immerhin möglich, auch da אלהים zu sagen, wo die Herren Hengstenberg, Drechsel, Kurz u. A. dieß gewiß als fehlerhaft vermeiden würden. So heißt z. B. Ps. 76, 2: „Bekannt in Juda ist Elohim, in Israel ist groß sein Name.“ So ist Ps. 78, 10. von dem יהוה אלהים und seiner (also Elohim's) Thora die Rede. — Selbst der Tempel und die Bundeslade werden nicht immer Haus und Lade Jehovah's, sondern gar oft auch Haus und Lade Elohim's genannt. — Die Beispiele sind zu häufig, als daß es nöthig oder thunlich seyn sollte, sie hier anzuführen. — Also auch in den allerinnerlichsten israelitisch-theokratischen Verhältnissen ist יהוה nur vorherrschend, aber keineswegs ausschließlich im Gebrauch.

Derselbe Unterschied aber, daß אלהים nomen appellativum, dagegen יהוה nomen proprium ist, bringt auch aus grammatischen Gründen häufig eine Verwechslung beider hervor. Als nomen proprium nämlich kann יהוה nicht in statu constructo stehen, kann also keinen Genitiv nach sich, kein Suffix an sich haben. Daher tritt überall, wo dem Gottesnamen ein Genitiv oder ein Suffix angefügt werden soll, auch wenn sonst sicher יהוה stehen würde, sogleich statt dessen אלהים ein; zuweilen freilich bleibt יהוה stehen, und es folgt dann אלהיך oder אלהי ישראל oder was es sonst sey; zuweilen aber fällt auch יהוה aus diesem rein äußerlich grammatischen Grunde ganz weg. Ich führe aus den vielen Beispielen nur Eines an, welches alle Widerrede ausschließt. Jes. 48, 22. sagt der Prophet: „Kein Friede, אמר יהוה, den Gottlosen.“ Denselben Satz wiederholt er 57, 21. übrigens ganz mit denselben Worten, nur fügt er hier dem Gottesnamen ein Suffix bei, und sogleich ist יהוה vor demselben gewichen und steht statt desselben אלהים. — Wenn nun nicht

überhaupt die Verwechslung beider Gottesnamen dem Israeliten durchaus geläufig war; wenn zwischen beiden ein fester, ausgeprägter, nicht verschwimmender Unterschied stattfand: so würden beide auch um einer so unbedeutenden, ja leicht zu umgehenden, grammatischen Schwierigkeit willen nicht verwechselt werden können. Hätte der Prophet nicht statt Jehovah unbedenklich Elohim sagen können, so könnte er statt jenes auch nicht sagen: mein Elohim, wie er doch offenbar thut. Dieß ist so klar, daß diese Verwechslung die Annahme eines consequent durchgeführten Unterschiedes beider Namen, wenn derselbe in irgend etwas Anderem als in dem Unterschiede zwischen nomen appellativum und proprium bestehen soll, völlig danieder schlägt. Da sie aber den Vertheidigern jenes Unterschiedes kaum unbekannt geblieben seyn kann, so ist es schwer zu begreifen, wie sie so leicht an ihr vorübergehen. — Nur eine scheinbare Ausnahme von obiger Regel ist der Gottesname יהוה צבאות, welcher von 1 Sam. 1, 3. an, wo er zuerst auftritt, so häufig wiederkehrt. יהוה צבאות ist allerdings Genitiv, und der vollständige Name lautet eigentlich יהוה אלהי צבאות (oder יהוה צבאות) 2 Sam. 5, 10. 1 Kön. 19, 10. Hof. 12, 5. Amos 3, 13. 4, 13. 5, 14. 15. 16. 27. Ps. 89, 9. und öfter. Bei diesem so häufig wiederkehrenden Ausdruck aber ist es geschehen, daß in den meisten Fällen der den Genitiv regierende status constructus אלהי, als sich von selbst verstehend, ausgefallen ist. Der Genitiv צבאות darf aber durchaus nicht als von יהוה, er muß als von dem ausgefallenen אלהי regiert betrachtet werden.

Sollen wir noch einen Unterschied der Namen אלהי und יהוה hinzufügen, so ist es der, daß יהוה dem Hebräer erhabener, majestätischer klingt, deshalb auch in feierlicher, erhabener Rede durchaus vorherrscht, so namentlich bei den Propheten, wo אלהי fast nur da vorkommt, wo es (was allerdings sehr häufig der Fall ist) grammatisch nothwendig wird. — In den Psalmen dagegen bringt schon der dichterische Paral-

telismus und das Streben nach Mannichfaltigkeit der Rede einen häufigeren Wechsel auch in den Gottesnamen hervor.

Das wäre der wirklich vorhandene Unterschied zwischen beiden Namen. Alles, was Kurz und Andere vor ihm sonst beibringen, hält vor einer besonnenen Prüfung, welche nicht fragt: was möchte ich gern? sondern: was ist wirklich der Fall? — nicht Stand. Dieß geht schon daraus hervor, daß die Behaupter eines überall consequent durchgeführten Unterschiedes es nicht zu bestimmten, festen Regeln bringen, welche uns in den Stand setzten, wenn wir eine Abschrift des alten Testaments vor uns hätten, in welcher nur überall die Gottesnamen ausgelassen wären, an jeder Stelle den richtigen einzutragen. Sie liefern nur Raisonnements, die man wohl gebrauchen kann, um, wenn man schon weiß, welcher Name steht, hintennach zu beweisen, der sey der rechte; aber sehr oft behält man den Eindruck: Stände hier der andere Name, ich wollte eben so leicht beweisen, der sey der rechte. Daß Kurz selbst dieß einigermaßen gefühlt hat, beweisen seine Worte S. 53. „Wo aber ein solches Interesse, ein solcher Gegensatz, ein solcher Nachdruck im Gebrauch der Gottesnamen nicht obwaltet, da wird auch der Verfasser nicht so genau und scharf zu scheiden und zu wählen haben, es wird sogar eine gewisse Nachlässigkeit und Gleichgültigkeit in der Wahl eintreten können, so daß ein und dieselbe Sache eben so gut unter jehovistischen wie unter elohistischen Gesichtspunct gestellt werden kann, ohne die wesentlichen Beziehungen der Sache zu alteriren, — oft wird auch eine nur leise Wendung des Gedankens genügen, aus Elohim Jehovah und umgekehrt werden zu lassen u. s. w.“ Was liegt nicht Alles in diesen drei Buchstaben u. s. w., welche nicht mir, sondern Herrn Kurz gehören! Walle der verehrte Verfasser nur dem Gefühl folgen, welches ihn bei Niederschreibung dieser Worte leitete!

Kurz begeht schon in der etymologischen Erklärung

von **יהוה** den Fehler, daß er, hierin Deligisch folgend, in diesem Namen den Begriff des Werdens finden will. Richtig hatte Hengstenberg (a. a. D. S. 235.) erklärt „der Seyende.“ Der Begriff des werdenden Gottes liegt wohl in der modernen Philosophie, und es mag auf philosophischem Felde ausgemacht werden, was diesem Begriffe Wahres zu Grunde liegt; aber dem Mosaismus, überhaupt dem alten Testamente, ja der ganzen Bibel liegt dieser Begriff fern. Was sollte es den Israeliten helfen, wenn Moses ihnen in Aegypten sagte: Der werdende Gott hat mich gesandt? — Nein, nicht der Werdende, vielmehr der absolut Seyende, der in ewiger Wesenheit Wahrhaftige, dessen den Vätern gegebene Verheißungen durch nichts, auch nicht durch Jahrhunderte langen Jammer aufgehoben werden können, der hatte ihn gesandt (2 Mos. 3, 13—15.). In die Exegese der Bibel gehört der Begriff des werdenden Gottes nicht hinein. — So sehen wir bereits, wie die Herren sich unter einander selbst widersprechen. Kurz ist sich auch seines Widerspruchs gegen Hengstenberg klar bewußt, und sagt S. LI. mit dürren Worten, daß „Hengstenberg's Theorie scheitern muß.“ Nun an dem „werdenden Gott“ muß Kurz's Theorie scheitern. Uebrigens ist derselbe vorsichtig und tritt aus seinem allgemeinen Reden von **יהוה** als dem Gott des Anfangs und Endes und **יהוה** als dem Gott der Entwicklung, des Werdens wenig heraus. Wo er aber heraustritt, da kann man ihn sogleich fassen und des Irrthums überführen. Wir haben schon die Stelle S. LI. angeführt, wo er sagt: „Elohim ist der Schöpfer und der Richter.“ Mit mehr Schein hat Hengstenberg a. a. D. S. 295 gesagt: „Jehova, nicht Elohim, ist Erbarmer und Richter.“ Da sind die Unterscheider wieder gerade gegen einander. Es muß mit dieser Unterscheidung doch übel stehen, wenn zwei so grundgelehrte Forscher, die einen so bewunderungswürdigen Fleiß auf diesen Gegenstand gewandt haben, sich in so contradictorischem Gegensatz bewegen. „Elohim ist Richter“ — „nicht

Elohim ist Richter." — An diesem Gegensatz müssen beide Theorien scheitern. Es verhält sich nämlich so damit: es gibt Stellen, wo Elohim Richter ist, und es gibt Stellen, wo Jehovah Richter ist; denn der einige wahre Elohim heißt Jehovah, und Jehovah ist Elohim; zwischen beiden Namen findet kein überall entscheidender, sondern nur ein schwebender Unterschied statt. Wenn Kurz sagt: „Elohim ist Richter“, so hat er freilich Recht; denn Ps. 43, 1. betet der Sänger: „Richte mich, Elohim, und führe meine Sache.“ Ps. 7, 12. heißt es: „Elohim ist ein gerechter Richter.“ Ps. 50, 6: „Es verkündigen die Himmel seine Gerechtigkeit, denn Elohim ist Richter“; vergleiche noch 75, 8. 76, 10. Vor solchen Stimmen muß freilich Hengstenberg's „nicht Elohim ist Richter“ verstummen. Aber Kurz's Wort „Elohim ist Richter“ schließt den Gegensatz in sich: „nicht Jehovah ist Richter“^{a)}, und da hat wieder Hengstenberg Recht mit seinem: „Jehova ist Richter.“ Wie konnte auch Kurz dies verkennen? Ist es doch 1 Mos. 18, 20 ff. Jehovah, welcher das Gericht über Sodom und Gomorrha verkündigt; nennt doch Abraham B. 25. den Jehovah יְהוָה אֱלֹהֵינוּ! Die Stellen, wo Jehovah als Richter genannt wird, sind so häufig, daß sie gar nicht unbeachtet bleiben können. Hier sind einige: In demselben 7. Psalm, welcher B. 12. Elohim als den gerechten Richter preist, heißt es B. 9: „Jehovah richtet (יָרִיב) die Völker; richte mich (יְהוָה אֱלֹהֵינוּ), Jehovah“, abermals ein deutlicher Beweis, daß die beiden Namen promiscue gebraucht werden. Ps. 94, 1. 2. wird Jehovah als

a) Hier wenigstens muß Kurz diesen Gegensatz gemeint haben, wenn seine Worte überhaupt Sinn haben sollen; weiter unten (S. 43.) ist er freilich anderer Meinung und sagt, daß die richterliche Thätigkeit Gottes „bald in elohistischem, bald in jehovistischem Gewande auftreten kann.“ Abgesehen von dem unpassenden Ausdruck „Gewand“ zeigt sich auch hier wieder, wie die Wahrheit, daß Jehovah Elohim ist, sich dem Gefühle Kurz's unwillkürlich aufdringt.

יהוה ויהוה angerufen. Ps. 9, 5. 8. 9. ist Jehovah Richter; Ps. 96, 10. 13. 98, 9. dergleichen; ebenso Jes. 33, 22. 66, 16. Jerem. 11, 20. und häufig. Was ist nun das Resultat? — Es ist hier kein Unterschied. Jehovah ist Richter, und Elohim ist Richter. Jehovah ist Elohim.

Hengstenberg hat aber auch gesagt: „Jehova, nicht Elohim, ist Erbarmer.“ Das Erstere, daß Jehovah Erbarmer ist, geben wir zu; es ist in den Stellen 2 Mos. 34, 6. 7., bei deren Gelegenheit Hengstenberg diese Worte spricht, deutlich gesagt, könnte auch sonst mannichfach belegt werden; aber das Andere, das „nicht Elohim“, bestreiten wir auf Grund von Stellen wie Ps. 42, 6. 12. 43, 5. 51, 3. 59, 18. — Also auch hier wieder: Jehovah ist Erbarmer, und Elohim ist Erbarmer. Es ist hier kein Unterschied. Jehovah ist Elohim.

Alein Kurz hat noch gesagt: „Elohim ist Schöpfer.“ Gewiß mit Recht; der erste Vers der Bibel sagt's ja: „Am Anfang schuf Elohim den Himmel und die Erde.“ Aber Kurz will eben den Unterschied zwischen Elohim und Jehovah angeben, und somit involvirt bei ihm der angeführte Satz auch den: „nicht Jehovah ist Schöpfer“, und da hat er wieder Unrecht; heißt es doch im Dekalog 2 Mos. 20, 11: „Denn in sechs Tagen machte Jehovah den Himmel und die Erde“ u. s. w. — Also auch hier wieder: Elohim ist Schöpfer, und Jehovah ist Schöpfer. Jehovah ist Elohim. Es ist hier kein Unterschied.

Im Einzelnen darauf einzugehen, wie Kurz versucht nachzuweisen, daß überall in der Genesis gerade der Gottesname, welcher jedesmal steht, mit Absicht gewählt sey, und seine Erklärung mit den oft abweichenden Erklärungen Anderer zu vergleichen, würde ein Werk erfordern, welches schwerlich Leser finden möchte. Man versuche es nur und sähire, es stände der andere Name, man würde schon ein Raisonnement finden, auch ihn zu rechtfertigen. — Nehmen wir beispielsweise sogleich den ersten Vers der Bibel. „Am
Theol. Stud. Jahrg. 1852. 6

Anfang schuf Elohim den Himmel und die Erde"; denken wir, hier stände: Jehovah, so würden wir so sagen können: Mit der Schöpfung tritt Gott aus seiner absoluten, sich selbst genugsamen Machtfülle heraus, er tritt in die Entwicklung ein, er hört auf, Elohim zu seyn, und wird Jehovah. Man würde im ganzen ersten Kapitel — stände hier nicht Elohim, sondern Jehovah — beweisen, wie ja die allmählich sich entwickelnde Schöpfung den Namen des Gottes der Entwicklung, des Werdens fordere. Kurz, man versuche es nur, die Argumentationen, mit welchen man beweisen will, daß der gerade vorgefundene Gottesname der richtige sey, lassen sich sehr leicht umwenden, und stände der andere, so würde man beweisen, derselbe sey hier richtig. Kurz hat sich auch dieses Gefühl häufig nicht erwehren können; man vergleiche, was er Seite 39. über 1 Mos. 5, 22—24. sagt, und Seite 41 ff., wo ihm weder „Drechsler's Auskunft," noch „Hengstenberg's Auffassung" genügt, und er seine eigene Erklärung mit den bedenklichen Worten „Sollte denn" und „Wir meinen: — Ja" einführt.

Wöge man doch an diesem innern Widerspruch der Vertheidiger der Unterscheidungshypothese erkennen, daß wahrlich ein so durchgeführter Unterschied zwischen beiden Namen gar nicht im Bewußtseyn der alten Hebräer lebte, sondern daß, obgleich Fälle vorkommen, wo nur der eine von beiden stehen darf, diese Fälle verhältnißmäßig selten sind, und es fast überall erlaubt war, promiscue entweder den einen oder den andern zu gebrauchen, auch ohne eines Grundes dazu zu bedürfen, mit beiden zu wechseln. Es sey mir erlaubt, dafür jetzt noch einige fernere positive Beweise anzuführen.

Richt. 15, 18. 19. ruft Simson in seinem Durst Jehovah um Hülfe an, und Elohim erhört sein Gebet, und beschert ihm einen Wasserquell. — 2 Sam. 12, 15. 16. 22. Jehovah schlägt David's und der Bathseba Kind mit Krankheit; David bittet Elohim wegen des Knaben in dem Gebanken, Jehovah möchte gnädig seyn und dem Kinde das

Leben schenken. Wie werden hier offenbar beide Namen promiscue gebraucht, und sind hier doch weder verschiedene Fragmente oder Urkunden, noch Grundchrift und Ergänzer, sondern Eine fortlaufende Erzählung! — Beispiele des wechselnden Gebrauches finden sich auch sonst mehrfach in Bileam's Geschichte, besonders deutlich 4 Mos. 23, 3, 4, 5. Bileam sagt: Vielleicht wird Jehovah mir begegnen; Elohim begegnet ihm und Jehovah legt das Wort in seinen Mund; hernach (V. 16.) begegnet ihm wieder Jehovah. — Wenden wir uns zu den Psalmen, so findet hier der Wechsel der Gottesnamen so häufig statt, daß die Auswahl von Beispielen um der Menge derselben willen schwer fällt. Man vergleiche Ps. 78, 4, 7, 10, 21, 59. Man erkläre es, warum in dem trefflichen alphabetischen Ps. 25, sonst überall, außer im stat. construct. und mit Suffiren, Jehovah steht, dagegen nur im Schlußvers 22: „Erlöse, Elohim, Israel aus allen seinen Knechten.“ — Es gibt keine andere wahre Erklärung als die, daß beide Namen ohne weiteren Grund promiscue gebraucht werden. — Während sonst gewöhnlich Jehovah der Kriegsheld ist, z. B. Ps. 24, 8., ist es Elohim in Ps. 68, 2, 8, 9. — Während bekanntlich die Opfer sonst gewöhnlich Jehovah dargebracht werden, spricht Ps. 51, 19, von den Opfern Elohim's, welche Elohim nicht verachtet. — Der bekannte mosaische Segen 4 Mos. 6, 24—26; „Jehovah segne dich“, u. s. w. wird Ps. 67, 2, etwas modificirt angeführt, und hier heißt es: „Elohim sey uns gnädig und segne uns.“ — Wiederum ein schlagender Beweis dafür, daß beide Namen ohne weiteren Grund promiscue gebraucht werden.

Es gibt Ein Kapitel in der Bibel, worin der Wechsel der Gottesnamen so häufig und so bunt ist, daß auch die hartnäckigsten Vertheidiger der Unterscheidungshypothese daran sich billig sollten überzeugen lassen, daß ein Unterschied in der Art, wie sie ihn singiren, nicht stattfindet, sondern beide Namen promiscue gebraucht werden. Wer sich davon wirk-

sich überzeugen will, der lasse sich dasselbe durch einen Freund
 abschreiben mit Auslassung der Gottesnamen, und setze dann
 selbst dieselben nach h e n g s t e n b e r g - b r e c h s l e r - k u r z -
 schen Regeln hinein; darnach vergleiche er sein Resultat
 mit dem, was in der Bibel selbst steht. — Dieß ist frei-
 lich ein Weg, den nur wenige, doch vielleicht einige eif-
 rige Forscher gehen und — sich überzeugen werden. Ehe
 ich das Kapitel nenne, schreibe ich hier wenigstens Einen
 Vers desselben in solcher Weise ab, und bitte die Leser die-
 ser Blätter, sich an demselben zu versuchen, ohne dabei die
 Bibel in der Grundsprache oder in irgend einer Uebersetzung
 nachzuschlagen. Ueber den Zusammenhang genügt es, Fol-
 gendes zu bemerken. David holt die Bundeslade aus dem
 Hause Abinadab's; sie ist auf einen neuen, mit Rindern bes-
 pannten Wagen gesetzt; Abinadab's Söhne, Usa und Ahia,
 treiben den Wagen; die Rinder treten aus der Spur;
 da greift Usa zu und hält die Bundeslade. Diese Entwei-
 hung des Heiligthums büßt er mit plötzlichem Tode; denn:
 — יְהוָה אֱלֹהֵינוּ בְּעֵדוּת יִצְחָק שָׁם — עַל הַיָּשׁוּל יִמָּוֵת שָׁם עַם אֲרִיךְ
 Nun setze man die drei Male den Gottesnamen hinein, und
 dann versuche man sich an dem ganzen Kapitel; es ist 2 Sam.
 6. — Aber selbst, wenn man erst hintennach es versuchen
 will, zu beweisen, der Verfasser habe absichtlich mit den Got-
 tesnamen gewechselt und habe an jeder Stelle nur den wirk-
 lich vorgefundenen setzen dürfen, der andere würde einen an-
 deren Sinn gegeben haben, so wird man sich doch in solche
 Wunderlichkeiten verstricken, daß man die Frage: Glaubst
 du denn wirklich, der alte hebräische Verfasser habe dieselben
 Gedanken gehabt und habe wirklich aus diesen Gründen
 mit den Gottesnamen gewechselt? — schwerlich wird bejahen
 mögen. Und doch hängt dieß ganze Kapitel so geschlossen
 in sich zusammen, daß an verschiedene Fragmente oder Ur-
 kunden, oder an Uebersetzung durch einen Ergänzer eben so
 wenig kann gedacht werden. — Es ist hier kein anderer
 Grund des Wechsels als der, daß der Hebräer die Freiheit

sühlte, beide Namen (trotz des unter ihnen stattfindenden Unterschiedes) willkürlich promiscue zu gebrauchen. Geschieht das aber sonst in der Bibel unbeschadet der Einheit der Stücke, in welchen dieser Wechsel sich findet, so geschieht es auch in der Genesis eben so unbeschadet der Einheit der Genesis.

Wir müssen aber nochmals zu den Psalmen zurückkehren; denn wir finden in ihnen noch einen schlagenden Beweis für die im Gebrauch beider Namen herrschende Freiheit, welchen erst hier folgen zu lassen, wir vorziehen. Dieser Beweis liegt in den parallelen Psalmen, wo bei übrigens völlig oder doch wesentlich gleicher Umgebung in dem einen Jehovah, in dem andern Elohim steht. Es sind dies namentlich Ps. 14. und 53. Hier heißt es übereinstimmend 14, 1. 53, 2: Es spricht der Thor in seinem Herzen: nicht ist Elohim. Es wird ein Gottloser geschildert, der nicht allein vom wahren Dienste des wahren Gottes Jehovah, sondern von aller Gottesfurcht überhaupt sich losgesagt hat. Daher muß hier Elohim stehen. 14, 2. aber steht zu Anfang des Verses Jehovah, dagegen in dem entsprechenden übrigens völlig gleichen Verse 53, 3. Elohim; am Schluß des Verses haben beide Elohim. — 14, 4. steht wieder Jehovah, 53, 5. bei übrigens ganz denselben Worten Elohim. — 14, 5. steht auch Elohim, V. 6. aber Jehovah, 53, 6. in etwas veränderter Umgebung beide Male Elohim. — 14, 7. Jehovah, 53, 7. bei gleicher a) Umgebung Elohim. — Wie lassen sich nun diese Verschiedenheiten erklären, wenn nicht Willkür im Wechsel der Gottesnamen unter den Hebräern stattfand? — Parallel und nur in einzelnen Worten verschieden sind die beiden Schlußverse der Psalmen 40 und 70. Hier steht 40, 17. Jehovah, dagegen 70, 5. Elohim; 40, 18. steht das erste Mal יהוה, das zweite Mal mit Suffix יהוה; dagegen 70, 6. das erste Mal Elohim, das zweite

a) Daß Ps. 14. יהוה steht, Ps. 53. יהוה, begründet natürlich keinen Unterschied.

Mal umgekehrt hier Jehovah. So auch hier völlig freie Willkür, bald der eine, bald der andere Gottesname. — Ein Beispiel anderer Art liefern die parallelen Verse Ps. 60 und 108, 8. 12. 14. Hier steht beiderwärts überall Elohim, und doch ist der Inhalt ein solcher, daß die Vertheidiger der Unterscheidungshypothese gewiß öfter, wahrscheinlich überall Jehovah würden geschrieben haben.

Ich glaube, hiermit die Untersuchung über die Gottesnamen schließen zu können, und das gewonnene Resultat, daß dieselben oft, ohne weiteren Grund für den Wechsel, promiscue gebraucht werden, wird jetzt nicht mehr kühnlich, sondern in den vorhandenen Schriftdocumenten wohlbegründet erscheinen. Stand aber dem Hebräer überhaupt ein solcher unbedenklicher Wechsel der Gottesnamen frei, so erscheint es ebenfalls unberechtigt, aus demselben auf verschiedene Verfasser oder Bearbeiter schließen zu wollen. Die Einheit der Genesis steht anderweitig fest genug und bedarf der morischen Stützen nicht.

Ich wende mich jetzt zu einer andern Partie der Kurş'schen Schrift, welcher eben so sehr zu widersprechen, ich mich gezwungen sehe. Kurş glaubt, nach den hin und wieder vorkommenden Ueberschriften וְהָיָה בְּיָמָיו und וְהָיָה בְּיָמָיו die Genesis in die Einleitung und 10 Bücher Toledot abtheilen zu müssen. Moses, meint er, habe diese Ueberschriften absichtlich gesetzt, um dieß sein Werk in zehn Hauptabschnitte (außer der Einleitung) zerfallen zu lassen. Diese Erklärung ist, was Kurş wohl hätte ausdrücklich bemerken sollen, nicht durchaus neu. Schon Rosenmüller hat in den Scholien die Genesis nach jenen Ueberschriften in neun Haupttheile zerlegt. Was Kurş die Einleitung nennt, Kap. 1, 1—2, 3. bildet nach Rosenmüller den ersten Theil; dann folgen 8 Bücher Toledot. Rosenmüller fühlt nämlich, daß doch die וְהָיָה בְּיָמָיו 11, 27. und die וְהָיָה בְּיָמָיו 25, 12. nicht Ueberschriften von Hauptabschnitten sind, und übergeht sie. Ich habe mich über diese Sache in meinem

Commentar zur Genesis S. 170. und 304. ausgesprochen. Kurtz hat jetzt diese Eintheilungsweise wieder hervorgehoben und dadurch modificirt, daß er allerdings auch jene beiden von Rosenmüller übergangenen Toledot mitzählt. So bringt er seine Einleitung und zehn Bücher Toledot heraus (Seite 67 ff.). Kurtz ist auch der Meinung, „diese Zehnzahl der Toledot sey beabsichtigt und symbolisch bedeutsam,“ ja es sey „dem Verfasser nicht ganz ohne Gewalt gelungen, die volle Zehnzahl zu gewinnen“; nur „weil es dem Verfasser augenscheinlich darum zu thun gewesen wäre, die Anzahl seiner abgeforderten Gruppen möglichst zu häufen,“ hätten die Zeugungen der Kinder Noah's 10, 1. Eine besondere Ueberschrift erhalten. Er geht noch weiter, wenn er Seite 71. sagt: „Es war ganz gegen alle sonstige Analogie, ja, man kann sich noch stärker aussprechen: es war planwidrig, den Ismael und Esau so zu heben und mit der Hauptlinie gewissermaßen parallel zu stellen, wie es durch die vorliegende Anordnung geschehen ist.“ — Und aller dieser Zwang, diese Planwidrigkeit soll geschehen seyn, um eine, wie dem Geschichtschreiber sehr wohl bewußt war, nicht in der Natur der Sache liegende, sondern von ihm derselben willkürlich aufgedrungene Zehnzahl der Abtheilungen herauszubringen! Wer das glaubt

Allein die bewußte Formel findet sich in der Genesis nicht zehn-, sondern elfmal. Kurtz hat dieß nicht übersehen, fertigt aber die daraus für ihn entstehende Schwierigkeit doch wirklich etwas zu kurz in einer Note Seite 69. ab. Die Ueberschrift וַיְהִי כֵן וַיִּבְרָא אֱלֹהִים נָאֻם 36, 1. findet sich daselbst Vers 9. wiederholt. Dieß ist allerdings bloße Recapitulation, Wiederaufnahme des Fadens und Anschluß an Vers 1., und ich bin weit entfernt davon, mit Vers 9. einen andern Hauptabschnitt beginnen zu wollen. Aber das sage ich, und das werden Unbefangene zugeben: hätte wirklich Moses mit solcher Absichtlichkeit die Zehnzahl dieser Ueberschrift herauszuzwingen gesucht, so würde er sicher nicht so

gedankenlos gewesen seyn, diese seine Absicht durch (unter dieser Voraussetzung) tactwidrige Wiederholung derselben Worte zu maskiren. Gerade die leichte, ungenirte Weise, worin er hier die schon einmal gesetzten Worte wieder aufnimmt, beweist, daß die Absicht, durch diese Ueberschrift sein Werk gerade in zehn Haupttheile abzuthelen, ihm fern lag. — Nicht ganz zu übersehen ist auch der Umstand, daß Mose, wenn er mit dieser Ueberschrift eine solche Absichtlichkeit verbunden hätte, gewiß auch in der Form derselben sich ganz gleich geblieben wäre. Das ist er aber bekanntlich nicht. Wenn wir auch auf die Verschiedenheit, daß bisweilen **תורה תורה**, häufiger mit der Copula **תורה ותורה** steht, kein Gewicht legen wollen, so ist doch die Formel in 5, 1. **זו ספר תורה** zu abweichend, als daß ein sorgfältiger Schriftsteller, unter der Voraussetzung, daß er diesen Ueberschriften ein solches Gewicht beilegte, sich diese Abweichung würde haben zu Schulden kommen lassen.

Wir müssen aber bei Betrachtung dieses Gegenstandes über die Grenzen der Genesis hinaus blicken. Gegen **Kurş** argumentiren wir nur *ex concessis*, wenn wir, dem Zeugnisse der Geschichte folgend, nicht nur die Einheit der Genesis erkennen, sondern die Genesis wiederum nur für einen integrirenden Theil eines größeren Ganzen, des Pentateuchs, und den ganzen Pentateuch für das Werk eines Verfassers, des Moses halten. Für diejenigen, welche, irrigen Voraussetzungen folgend, sich gegen dieses von Christus bestätigte Zeugniß der Geschichte auflehnen, hat freilich das zunächst Folgende weniger Gewicht. Wir verweisen sie auf **Hengstenberg's** und **Hävernick's** Forschungen im Gebiete der alttestamentlichen Kritik. Auch sie werden aber doch aus dem Folgenden ersehen, wie viel oder wenig Bedeutung die Ueberschrift **תורה ותורה** in einem andern biblischen Buche hat, und werden daraus Schlüsse auf die Bedeutung der gleichen Formel in der Genesis ziehen. **Kurş** aber theilt mit uns die Ueberzeugung von dem mosaischen Ursprunge

und der Einheit des ganzen Pentateuchs. Er muß daher zugeben, daß die gleiche Formel in einem der vier folgenden Bücher gleichen Werth hat, wie in der Genesis. Nun finden wir die völlig gleiche Formel nur noch 4 Mos. 3, 1: „Und dies sind die Todebot Aaron's und Mose's." Sie dient hier nicht dazu, die Hauptabtheilung dieses Buches zu bezeichnen, sondern sie dient als Ueberschrift des zunächst folgenden, ohne daß es einmal markirt bezeichnet ist, wie weit das Folgende unter dem Einfluß dieser Ueberschrift steht. — Ähnliche Ueber- und Unterschriften aber finden sich häufig in 2 Mos. 6. und in 4 Mos. 1. 3. 4. 26., ohne zu Bezeichnung von Hauptabschnitten des Ganzen zu dienen, vielmehr nur als Abgränzungen sehr untergeordneter kleinerer Theile desselben. — Wie ist es nun möglich, daß Moses die Formel $\text{וְזֵאת הָיוּ הַמִּצְוֹת}$ im ersten Theile seines fünfgliederigen Werkes sollte als Bezeichnung der zehn Haupttheile desselben gebraucht haben, während er dieselbe Formel im vierten Theile desselben Werkes als einzelne Ueberschrift eines nicht genau begrenzten Abschnittes anwendet und ähnliche Formeln sonst öfter einstreut? Hatte einmal diese Formel in der Genesis die von Kurh behauptete, wichtige Bedeutung, so durfte sie auch in den folgenden Büchern entweder nie, oder sie mußte nur in eben derselben markirten Bedeutung wiederkehren.

Betrachten wir jetzt die einzelnen Stellen, wo die besagte Formel in der Genesis vorkommt, so tritt uns zuerst 2, 4. entgegen. Ich habe in meinem Commentar zur Genesis bei dieser Stelle nachgewiesen, daß hier diese Formel gar nicht Ueberschrift des Folgenden, sondern mit Allem, was bis zum Schluß von Vers 6. daran hängt, Unterschrift des Vorhergehenden ist, und daß dann in Vers 7. die Erzählung ohne Ueberschrift fortläuft. — Diese meine Erklärung hat noch keine gerechte Würdigung gefunden. Vornehm erklärt Tuch: „Tiele's Vorschlag, Vers 4—6. als Schluß der ersten Kosmogonie zu betrachten, bedarf wohl überhaupt

nur erwähnt zu werden." Kurz hat in der vorliegenden Schrift auch die bloße Erwähnung für überflüssig gehalten a). Ich beharre aber in allen Stücken bei dem dort Gesagten und verweise darauf. Ich füge noch die so eben angeedeuteten Beispiele ähnlicher Unterschriften in 2 Mos. 6. und 4 Mos. 1. 3. 4. 26. den dort erwähnten hinzu. Ich führe aus dem dort Gesagten nur in Kürze an. Die fraglichen Worte müssen Unterschrift des Vorhergehenden seyn, weil sie nur das seyn können, weil nur im Vorhergehenden von den Lobedot Himmels und der Erde die Rede ist, im Folgenden durchaus nicht. Müssen aber die Anfangsworte von B. 4. Unterschrift des Vorhergehenden seyn, so muß auch der ganze Vers und die beiden folgenden, weil sie so genau mit den ersten Worten von Vers 4. zusammenhängen, mit als Schluß des Vorhergehenden gelten, und erst mit Vers 7. beginnt der neue Abschnitt. — Aber vielleicht denkt man, es sey unnatürlich, der Schlußformel וְיָרֵד מִן הַשָּׁמַיִם רֵיבֵן noch fast drei Verse anzuhängen. Ich füge deshalb zur Bestätigung des im Commentar Gesagten hier noch mehrere Beispiele hinzu, welche beweisen, daß es ganz der Ausdrucksweise des Pentateuchs gemäß ist, einer solchen Schlußformel noch einen Anhang folgen zu lassen und dann den folgenden Abschnitt mit dem lat. cum γ convers. — mit Gesenius zu reden, oder mit Erwald — mit dem imperf. cum γ consecut. anzuhängen, wie hier Vers 7. anfängt וְיָרֵד מִן הַשָּׁמַיִם רֵיבֵן. — 3 Mos. 7, 37. steht die Schlußformel וְיָרֵד מִן הַשָּׁמַיִם רֵיבֵן, dann zieht sich die Schlußformel durch einen Anhang bis zu Ende des folgenden Verses hin, und Kap. 8. beginnt וְיָרֵד מִן הַשָּׁמַיִם רֵיבֵן. Ebenso am Schluß

a) In seiner früheren Schrift: „Beiträge zur Bertheidigung und Begründung der Einheit des Pentateuchs.“ Erster Beitrag, Seite 14. führt er meine Ansicht an und nennt sie ohne alle Begründung dieses harten Urtheils eine „völlig verfehlte und vereinzelt Ansicht.“ Was das „vereinzelt“ betrifft, so mache ich darauf aufmerksam, daß Wortstellung und Interpunction in der lateinischen (Vulgata), deutschen, französischen und englischen Uebersetzung für eine der meinigen gleiche Ansicht sprechen.

von Kap. 11. zieht sich der Anhang der Schlussformel durch die beiden letzten Verse, und Kap. 12. beginnt wie Kap. 8. Der Schluß von Kap. 13. und Anfang von 14. bietet eine ähnliche Erscheinung dar; nur ist der Anhang der Schlussformel etwas kürzer gefaßt und hält sich innerhalb der Grenzen eines Verses. Am Schluß von Kap. 14. aber folgen der Schlussformel in Vers 54. noch drei Verse, 55—57. als Anhang, und dann fängt Kap. 15. wieder ebenso an **וַיְדַבֵּר יְהוָה**. Am Schluß von Kap. 15. zieht sich der Anhang der Schlussformel durch zwei Verse und dann Kap. 16. wieder derselbe Anfang. — 4 Mos. 7, 84. steht die Schlussformel **וְזָכַר יְהוָה**, dann zieht sich noch ein Anhang bis zu Ende des Kapitels in V. 89., und das folgende Kapitel hebt abermals an **וַיְדַבֵּר יְהוָה**. In V. 84. steht auch noch, wie 1 Mos. 2, 4., ein **בְּיָמָם**, so daß diese beiden Schlussformeln viele Ähnlichkeit darbieten. — Wenn wir nun hier 1 Mos. 2, 4—7. dieselbe Construction finden, erst **אֵלֶּה הַמַּלְאָכִים** wie dort **אֵלֶּה הַמַּלְאָכִים**, oder **וְזָכַר יְהוָה**, dann hier wie dort einen durch etliche Verse sich hindurchziehenden Anhang; dann hier **וַיְדַבֵּר יְהוָה**, wie dort **וַיְדַבֵּר יְהוָה**; warum sollen wir hier nicht diese Construction ebenso auffassen, wie sie dort unzweifelhaft muß aufgefaßt werden? (Also V. 4—6. Schlussformel und Anhang, V. 7. neuer Abschnitt, Fortgang der Erzählung ohne Ueberschrift.) Müssen wir nicht vielmehr diese Auffassung für die einzig richtige halten, wenn noch alle übrigen von mir im Commentar ausgeführten Gründe hinzukommen?

Das zweite Mal, wo dieselbe Formel, jedoch in etwas veränderter Gestalt, vorkommt, ist 5, 1. **וַיְדַבֵּר יְהוָה** ist allerdings Ueberschrift; allein der Abschnitt, dem es als Ueberschrift dient, erstreckt sich nur bis zu Ende des Kapitels, nicht, wie Kurz meint, bis zu 6, 8. Vielmehr mit 6, 1. wendet sich die Erzählung mit dem **וַיְדַבֵּר יְהוָה** einem andern Gegenstande zu, der zwar mit dem Vorhergehenden in nahem Zusammenhange steht, aber nicht mehr von der letzten Ueberschrift regiert wird.

Das dritte Mal, wo diese Formel vorkommt, ist 6, 9: **וְעַתָּה יִרְחַק מִבְּרִיתִי מִבְּרִיתִי מִבְּרִיתִי**. Dieß ist wieder Ueberschrift, aber eine Ueberschrift solcher Art, welche das Folgende vielmehr mit dem Vorhergehenden verbindet, als daß sie dasselbe davon scheidet. Es wird sich schwerlich beweisen lassen, ob Moses sich selbst genau klar machte, bis wohin diese Ueberschrift sich erstrecken sollte; indeß kann man immerhin annehmen, daß sie der ganzen folgenden Erzählung bis zu Ende von Kap. 9. als Ueberschrift dient. Ein bedeutender Abschnitt der Geschichte ist da, wo diese Worte 6, 9. stehen, durchaus nicht. Uebrigens enthält die folgende Erzählung die Geschichte Noah's und nicht die seiner Söhne; diese werden nur soweit erwähnt, als die Söhne Noah's ja allerdings auch in seine Geschichte hineingehören. Erst nachdem Noah's Tod erzählt ist, folgen die Toledot seiner Söhne. Hiernach ist das zu berichtigen, was Kurz S. 70. sagt, daß es in den Toledot eines Mannes der Geschichte seiner Söhne gelte, in den Toledot Terach's der Geschichte Abraham's, in den Toledot Isaaq's der Geschichte Jakob's, in den Toledot Jakob's der Geschichte seiner Söhne; so wie das, was er S. 77, 2. anführt, um dem offenbaren Augenschein zuwider zu behaupten, die Worte: „dieß sind die Toledot des Himmels und der Erde“ würden als Unterschrift des ersten Abschnittes nicht passen, während sie doch in Wahrheit dazu allein passen.

Zum vierten Male steht dieselbe Formel Kap. 10, 1: **וְעַתָּה יִרְחַק מִבְּרִיתִי מִבְּרִיתִי מִבְּרִיתִי**; ihr entspricht die Unterschrift im letzten B. des Kap., B. 32, so daß es völlig klar ist, daß diese Formel hier als Ueberschrift über dieß ganze Kapitel dient, welches durch die Eigenthümlichkeit seines Inhalts sich dazu eignete, durch correspondirende Ueberschrift und Unterschrift markirt zu werden. Den mit 10, 1. beginnenden Abschnitt über die so unverkennbar dem Anfang entsprechende Unterschrift am Schluß des Kapitels hinaus bis 11, 9. ausdehnen, kann man nur dann wollen, wenn man einmal mit Kurz voraussetzt, der durch eine solche Ueberschrift bezeichnete Abschnitt müsse sich bis zu einer gleichen Unterschrift erstrecken. Ist man

von dieser Voraussetzung frei, so erkennt man leicht, daß in 11, 1. wie 6, 1. durch das וַיְהִי die Erzählung sich einem neuen Gegenstande zuwendet. Fangen doch ganze biblische Bücher (Jos., Richt., 1 Sam., 2 Sam., Ruth, Esther) mit וַיְהִי an. — Der Abschnitt 11, 1—9. steht ohne Ueberschrift.

Zum fünften Male begegnen wir denselben Worten 11, 10. וַיָּמָת אַבְרָהָם וַיִּזְכָּר שָׂם. Hier bilden sie die Ueberschrift von da bis zum Schlusse des Kapitels.

Zum sechsten Male lesen wir 11, 27. וַיָּמָת תְּרָח וַיִּזְכָּר הָרָח וְהָרָח. Hierbei bezeichnen diese Worte nur eine Unterabtheilung des vorigen Abschnittes, die mit demselben am Schlusse des Kapitels endigt. Es ist durchaus willkürlich und ungegründet, wenn Kurz diese Ueberschrift über den ganzen Abschnitt bis zu Abraham's Tod, bis 25, 11. erstrecken will. Mit den Worten: „Und Tharah starb in Haran“ schließen sich deutlich seine Toledot. Ebenso schließen sich am Ende von Kap. 9. mit der Erwähnung von Noah's Tode seine Toledot, und es folgen die seiner Söhne. Nach der Erwähnung von Abraham's Tode, 25, 10., folgen die Toledot seiner Söhne, erst Ismael's, B. 12., dann Isaac's, B. 19. Nach der Erwähnung von Isaac's Tode am Ende von Kap. 35. folgen die Toledot seiner Söhne, erst Esau's Kap. 36., dann Jakob's, 37 ff. — Es ist durchaus irrig, daß die Toledot der Geschichte der Söhne des benannten Mannes gelten; sie gelten seiner eigenen Geschichte. Wenn sie auch die Schicksale der Söhne erzählen, wenn sie auch bisweilen ausführlicher bei denselben verweilen, als bei denen des Vaters, so gelten doch die Söhne so lange, bis des Vaters Tod erzählt ist, nur als Dependenden des Vaters; was ihnen widerfährt, gehört noch unter des Vaters Geschichte. Sobald aber dessen Tod erwähnt ist, treten die Söhne als selbständige Personen ein. Nur da, wo wie bei Adam und Sem die Toledot lediglich Geschlechtsregister sind, gehen sie über die Erwähnung des Todes des Mannes, nach welchem sie benannt sind, hinaus. Wo sie aber Geschichtserzählungen werden, macht ihnen die Erwähnung des Todes dieses Mannes ein Ende, So nothwendig hier bei

מִן. Der ganze große Abschnitt von Kap. 12, 1—25, 11. steht ohne Ueberschrift da.

Zum siebenten Male lesen wir besagte Formel 25, 12. **בְּרֵאשִׁית מִלְחַם רִבְקָה**. Sie bilden die Ueberschrift von B. 12—18., bezeichnen aber keineswegs einen Hauptabschnitt der Genesis, sondern dienen nur zur Bezeichnung einer höchst untergeordneten Nebenpartie dieses Buches.

Zum achten Male finden wir dieselbe 25, 19. **מִלְחַם רִבְקָה** wieder als Ueberschrift der folgenden Geschichte Isaaak's. Wenn Kurz S. 77, 2. sagt: „Die **בְּרֵאשִׁית מִלְחַם** können nicht die Zeugungen bezeichnen, durch welche das im stat. construct. stehende“ — fehlerhafter Ausdruck, er meint das von dem stat. construct. **מִלְחַם** abhängige — „Object selbst entstanden ist, sondern nur die Zeugungen, durch welche dieß Object andern Individuen ihren Ursprung gab“, so ist er darin im Irrthum; sie können sowohl diese wie jene Zeugungen, sie können aber auch Geschichte bedeuten. Die Toledot Isaaak's fangen damit an, zu erzählen: „Abraham zeugete den Isaaak.“ — Das war denn doch die Zeugung, durch welche Isaaak entstand. Dann folgt Einiges über die Zeugung und Geburt seiner Söhne; dann die ferneren Schicksale bis zu Isaaak's Tode. — Daß in dem Folgenden mehr von Isaaak's Söhnen, besonders von Jakob die Rede ist, als von dem Vater, macht darin keine Aenderung. Bis zu seinem Tode ist Isaaak das Familienhaupt; bis zur Erwähnung seines Todes faßt der Geschichtsschreiber Alles als Isaaak's Geschichte auf. Der Abschnitt, welchem 25, 19. als Ueberschrift dient, erstreckt sich demnach bis zu Ende von Kap. 35.

In Kap. 36, 1. lesen wir die Formel zum neunten Male: **וְעַתָּה רִבְקָה מִלְחַם**. In diesem Kapitel will der Verfasser das, was er noch von Esau und seiner Descendenz zu sagen hat, ein für alle Mal beseitigen. Dieses Kapitel bildet demnach keinen Haupttheil der Genesis, sondern es beseitigt vielmehr eine Nebenpartie. Die obige Formel dient aber nicht einmal als Ueberschrift über das ganze Kapitel,

sondern nur über B. 1—19., welcher letztere Vers durch eine deutliche Unterschrift den Abschnitt, bis zu welchem sich die Ueberschrift erstreckte, abschließt. Die übrigen Theile des Kapitels enthalten Nachrichten über die Sciriten, und dann wieder über die edomitischen Könige und Alluphen. Diese Nachrichten sind allerdings den Toledot Esau's passend angeordnet, stehen aber nicht mehr unter der Ueberschrift in B. 1., sondern haben B. 20. 31. 40. eigene, zwar etwas abweichende, aber doch ähnliche Ueberschriften erhalten.

Zum zehnten Male finden wir die fragliche Formel in 36, 9., wo die Worte aus B. 1. wiederholt werden. Hier ist sie allerdings auch Ueberschrift des Folgenden bis B. 19., aber doch nur gewissermaßen; sie ist eigentlich bloße Recapitulation von B. 1.

Zum elften Male stehen die Worte in 37, 2. וְיָדַע יִשְׂרָאֵל כִּי יָצָא מִצְרָיִם — So wenig hat Moses ein Gewicht in der Weise, wie Kurh meint, auf diese Art von Ueberschriften gelegt, daß er mit einer gewissen Nachlässigkeit diese Worte, mit denen als Ueberschrift eigentlich B. 1. hätte beginnen sollen, erst in B. 2. nachliefert. — Ueberschrift sind sie aber doch, eine Ueberschrift, welcher nur B. 1. als Uebergang von den Edomitern auf die Israeliten vorangeht. Das Folgende ist die Geschichte Jakob's, welcher jetzt, nachdem seines Vaters Tod erzählt und nachdem die Nebenlinie der Edomiter beseitigt ist, dem Geschichtschreiber als Familienhaupt gilt. Obgleich er dann mehr von Jakob's Söhnen, namentlich von Joseph, als von Jakob selbst — indeß auch von diesem erzählt, so erscheint die ganze Familiengeschichte ihm doch als Geschichte des Familienhauptes, und dieß ist Jakob, nicht Joseph oder ein anderer der Söhne Jakob's. Kurh's Behauptung, (S. 69, Note *) und sonst, daß „jedes Sepher Toledot nicht die Geschichte des Mannes selbst, nach dem es benannt ist, sondern die seiner nächsten Nachkommen erzählt“, ist ungenau und trifft die Bedeutung dieser Ueberschriften nicht. — Der Abschnitt, welchem die Worte Kap. 37, 2. als Ueberschrift dienen, endet demnach jedenfalls mit der Erwäh-

nung von Jakob's Tode am Schluß von Kap. 49. Das folgende Kap. 50. steht ohne Ueberschrift da. Wenn Kurz S. 70. sagt: „Ein Sefter Toledot Josef darzustellen, konnte noch weniger gelingen, da mit Joseph's Tode die Tradition den Faden der Geschichte abgebrochen hat“, so trifft er den richtigen Grund nicht; denn ein Sefter Toledot Joseph's würde, wenn es sonst möglich gewesen wäre, gerade mit Joseph's Tode sehr glücklich schließen. Es war aber deshalb nicht möglich, weil Joseph trotz seines vornehmen Ranges in Aegypten doch nie eigentliches Familienhaupt war, noch weniger aber seine Familie, wie die Ismael's und Esau's, eine zu beseitigende Nebenlinie bildete. — Es war aber auch nicht nöthig, nach Jakob's Tode noch ein anderes Sefter Toledot zu bilden, weil Moses die Absicht, die Genesis in zehn Bücher Toledot abzutheilen, gar nicht hatte, weil es überhaupt gar nicht in seiner Absicht lag, gerade alle Theile seines Buches unter solche Ueberschriften zu befassen, weil er deshalb, wie schon früher kleine und große Partien seines Buches, so auch den Schluß desselben ohne specielle Ueberschrift hinstellen konnte.

Habe ich nun in diesen beiden allerdings wichtigen Punkten mich gegen Kurz erklären müssen, so ist es deshalb geschehen, weil ich fürchte, daß durch ein weiteres Verfolgen solcher künstlich gesuchten Abwege die einfache Einsicht in die Einheit der Genesis und des Pentateuchs überhaupt, welche höher und tiefer begründet ist, als in solchen Künsteleien, nur mehr verdunkelt werden würde. Uebrigens thut dieser Widerspruch der innigen Hochachtung, welche ich vor den Forschungen des trefflichen Gelehrten hege, nicht den geringsten Abbruch. Auch aus dieser Schrift desselben habe ich anderweitig Manches gelernt. Der selige Menken äußerte sich einst in einem Privatgespräch mit mir über den seligen Kleuker: „Er gehört zu den Männern, von denen man auch da lernt, wo man ihnen widersprechen muß.“ Zu diesen Männern gehört mir auch J. H. Kurz.

2.

Die Abfassungszeit des Jakobusbriefes.

Von

Ernst Pfeiffer.

Wenn die neuere Kritik sich über die Zeit, in welcher der Brief Jakobi abgefaßt ist, sehr schwankend erklärt hat, wenn Reander, Schneckenburger u. A. ihn in die frühesten Zeiten der christlichen Kirche verweisen, Schleiermacher dagegen, de Wette u. A. in die nachapostolische Zeit setzen, ja Schwegler ihn nach der Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts entstanden seyn läßt; so dürfte eine kurze Untersuchung der Gründe für die frühere oder spätere Abfassungszeit nicht unnöthig erscheinen, zumal Kern in seiner Abhandlung in der tübinger Zeitschrift ^{a)} die spätere Abfassung, dagegen in seinem nachher erschienenen Commentare die frühere behauptet. Ist es doch für die neuere Kritik hier ein bedeutendes Argument, daß unser Brief auch bei den Kirchenvätern nicht in Ansehen gestanden habe, und man meint, die Spuren der späteren Abfassung leicht entdeckt zu haben, wenn man nachweist, daß Vieles in ihm für das erste Jahrhundert der christlichen Kirche befremdlich sey oder doch sich nicht in die vorausgesetzten Verhältnisse der apostolischen Kirche schicke und füge, ohne zugleich zu erhärten, daß sich dasselbe aus den historisch nachweisbaren Verhältnissen des zweiten Jahrhunderts erkläre. Vielleicht läßt sich gerade umgekehrt nachweisen, daß vieles Unerklärbare im Briefe wäre, wenn eine so späte Zeit ihn hervorgebracht hätte, daß dagegen die Einwendungen gegen die frühe Abfassung sich leicht widerlegen und dagegen sich Spuren der frühen Jugendzeit der Kirche finden.

a) Tüb. Zeitschr. 1835. II.

Oder ist nicht schon der öfter hervortretende Gegensatz der Reichen und Armen eine solche Spur? Denn wie ließe es sich doch denken, daß ein späterer Schriftsteller, der den Namen des Jakobus für sich wählte, diese einfachen, gar nicht eigenthümlich christlichen Verhältnisse nicht nur einmal, sondern öfters in seinem kurzen Briefe behandelt hätte? Von solchen Zeitverhältnissen, in welchen dieser Gegensatz der Reichen und Armen hervortrat, kann nach den Verfolgungen, durch welche theils die Reichen von der christlichen Gemeinde zurückgeschreckt, theils die Christen viel inniger unter einander verbunden wurden, kaum noch die Rede sein. Schon Lucian ^{a)} kennt die innige Bruderverliebe der Christen; nur im ersten Korintherbriefe Pauli, Kap. 6. und 11., sehen wir ähnliche Gegensätze hervortreten. Wer das Interesse hatte, unter dem gefeierten Namen des Jakobus, des Bruders des Herrn, einen Brief zu veröffentlichen, mußte entweder für die Verfassung der Gemeinde oder für die Anordnungen in ihr etwas Bedeutendes wünschen; und davon findet sich sehr Weniges in diesem Briefe, nirgends tritt dieß als Hauptgesichtspunct hervor; oder er mußte für das Leben der Christen einen großen Tadel mit großem Nachdruck aussprechen wollen: aber auch diesen Gesichtspunct bestätigen nicht gerade die allgemein gehaltenen Ermahnungen; oder er mußte für die Lehre etwas Entscheidendes geben wollen: aber auch hierfür läßt sich nur eine Hypothese aufbringen.

Nach dem Vorgange Lerne's nahm darum Schwegler ^{b)} die Reichen und Armen als paulinische Heldenchristen und petrinische Judenchristen; in diesem Gegensatze seyen „alle anderen bestehenden Gemeinbedifferenzen“ zusammengefaßt. Wie ist aber diese Behauptung möglich den drei Stellen gegenüber, in welchen von den Reichen und

a) Keander, Kirchengesch. I. S. 270. 271.

b) Nachapostol. Zeitalter, I. S. 419 f., vergl. 439 ff.

Armen gehandelt wird? Denn geht Jakobus von der Ermahnung zur zweifellosen Bitte, weil diese allein erhörlich sey, 1, 9. dazu über, den Niedrigen zu ermutigen und an seine Hoheit in Christo zu erinnern, und 1, 10. den Reichen durch die Vergänglichkeit seiner Güter zur Demuth zu ermahnen, welche Parallele sollte sich denn zwischen diesem Reichen und einem Pauliner finden? Oder wären gerade die Pauliner immer reich gewesen, während Paulus selbst 1 Kor. 1, 26. erinnert, es seyen in der Gemeinde *οὐ πολλοὶ σοφῶν, οὐ πολλοὶ δυνατοὶ*? Nimmt man ferner hinzu, daß Jakobus die Polemik 2, 2. nicht gegen die Reichen führet, sondern gegen diejenigen, welche den Reichen bessere Plätze in den Gemeindeversammlungen anwiesen als den Armen, so begreift man um so weniger die Hypothese, daß 2, 14. die Pauliner oder Reichen bekämpft würden, es müßte denn auch, weil 2, 14 ff. nur 2, 2 ff. begründet, jener erste Tadel gleichfalls die Pauliner treffen; aber gerade hier werden die Getadelten von den Reichen unterschieden. Endlich müßten 5, 2 ff. *μαίαια χρυσοῦρα*, das Gold und Silber ^{a)}, die Arbeiter, denen der Lohn vorenthalten wird, eine sehr eigenthümliche Deutung erfahren, um hierzu zu passen. Auch de Wette ^{b)} sah die Unmöglichkeit dieser Deutung. Ist aber die buchstäbliche Auslegung richtig, wie hätte man doch solche Beziehungen gerade in einen Brief geflochten, dem man des Jakobus Namen voranstellt, zumal wenn es richtig wäre, daß man in ihm „den Hort der Rechtgläubigkeit und den Oberbischof der christlichen Gemeinden verehrte“ ^{c)}! Mit dieser Deutung der Reichen

a) Das *μαίαια* ist von der Art, wie anderes Metall zerstört wird, auf Gold und Silber übertragen, um die Vergänglichkeit des Reichthums in kurzen, kräftigen Worten zu bezeichnen; somit dürfen wir diesen Ausdruck nicht gerade eine poetische Hyperbel nennen, wie es Theile thut.

b) Comm. S. 155.

c) Schwegler, nachap. 3. I. S. 420.

und Armen fallen aber auch alle Folgerungen, welche man daraus zog. Ueber solche Verhältnisse schrieb kein nachapostolischer Jakobus; denn sie waren entweder zu unbedeutend, als daß sie ein Anderer unter Jakobi Namen behandelt hätte, oder sie hatten so große Wichtigkeit, daß sie nicht so beiläufig nur berührt wären.

Unter den Trostgründen für die Armen wird sodann 5, 10. die Nähe der Parusie des Herrn angeführt und B. 11., daß der Richter vor der Thür stehe. Wenngleich wir nicht mit Kern a) hierin eine Hindeutung auf die nahe Zerstörung Jerusalems sehen können, so weisen doch diese Anführungen in eine frühe Zeit zurück, wie auch die frühen Briefe an die Thessalonicher b) am meisten von der nahen Zukunft des Herrn handeln, und erst im Philippenerbriefe der dem Tode entgegensehende Apostel noch einmal die Nähe des Herrn seinen Lesern ins Gedächtniß ruft. Hiermit stehen denn wohl auch die *κατακωφλαί ἐκσπορῶν* im Zusammenhang, auf welche 5, 1. die Reichen hingewiesen werden. Hat sonach Schleiermacher c) nicht vielleicht zu viel behauptet, wenn er sagt, man müsse den Brief in eine spätere Zeit verweisen, wenn man beachte, was in dem Briefe behandelt ist, dagegen in eine frühe Zeit, wenn man auf dasjenige merke, was nicht darin behandelt ist?

a) Comm. zu der St.

b) In Schwegler's nachap. Zeitalter sind diese Briefe an die Thessalonicher nicht in die aufgeführten Entwicklungsreihen aufgenommen: etwa weil sie in ähnlicher Weise wie der Brief Judä nicht zu Schwegler's historischen Hypothesen paßten und darum ganz herausfallen mußten, weil sie sich auch nicht einmal für einen Anhang eigneten? Es mochte schwer seyn, sie in die paulinische Reihe einzuordnen, wenn sie nach Baur (Paul. S. 492) „die Idee der Parusie mit den nöthig scheinenden Bestimmungen dem christlichen Bewußtseyn näher zu bringen“, die Bestimmung hatten.

c) Einl. ins N. T. S. 428.

Für die frühe Zeit der Abfassung spricht gleichfalls, daß die freilich durchsichtige Hülle des Jüdischen in unserem Briefe noch über dem Christlichen ruht. Denn wenn Kern ^{a)} gegen Schneckenburger's Behauptung, daß in diesem Briefe die Vorstufe der dogmatischen christlichen Entwicklung sey, Petri Zeugnisse in der Apostelgeschichte (2, 23. 3, 13. 4, 10.) anführt, so dürfen wir nicht vergessen, wie leicht den Brüdern des Herrn, deren Unglaube noch Joh. 7, 5. bemerklich gemacht wird, auch späterhin das specifisch Christliche noch verhüllt seyn konnte, wie sich die eigenthümlich christlichen Lehren erst in Folge mancher dogmatischen Controverse genauer bestimmten. Und sind nicht sogar solche christliche Lehren, deren Anführung man vermisse, in manchen Anschauungen des Briefes involvirt oder vorausgesetzt? Denn heißt das Christenthum der *νόμος ελευθερίας*, so ist dadurch eine Erlösung von der Knechtschaft vorausgesetzt; der in uns wohnende Geist, 4, 5., deutet schon die Lehre vom heil. Geiste an; der symbolischen Salbung der Kranken liegt schon das Bewußtseyn zu Grunde, daß Alle dem Herrn geweiht sind zum heiligen Volke, wie es die Priester der Juden insbesondere waren. Und faßt man 1, 1. *Ἰησοῦ Χριστοῦ* als Apposition zu *κνϋλον*, so könnte in der parallelen Stellung des *θεοῦ* mit *κνϋλον* sogar die göttliche Würde des Herrn gefunden werden, freilich nur angedeutet in der gleichen Stellung der beiden Genitive zu *δοῦλος* ^{b)}. So viele Spuren des christlichen Lehrgehalts ohne schärfere Ausführung setzen voraus, daß er selbst noch nicht bestimmt genug ausgeprägt war, um in eigenthümlicheren, kenntlicheren Zügen hervorzutreten.

a) Züb. 3. 1835. II. S. 87, vergl. de Wette, Einl. ins N. T. S. 310. c.

b) In dem *κύριος τῆς δόξης* 2, 1., nicht, wie Baur, Paul. S. 691., will, *Χριστός τῆς δ.*, findet sich gleichfalls eine Andeutung der Würde Christi.

Darum flüchtet sich Schwegler a) auch wohl zu der widerspruchsvollen, unhistorischen Annahme, der Brief zeige eine irenisch-polemische Tendenz des Judenthums, um sich die Pauliner zu versöhnen; und während sonst eine entschiedene Richtung im Kampfe sich immer bestimmter und schärfer ausdrückt, soll das zweite christliche Jahrhundert eine so milde Form des Ebionitismus hervorbringen, daß sie zu dem ursprünglichen starken Ebionitismus eines Hegeßipp nicht mehr paßt. Nun besuchte aber Hegeßipp Rom zu Nicer's Zeit (150—160); der Jakobusbrief wäre also zu Hegeßipp's Blüthezeit abgefaßt b) und zeigte dennoch eine so viel reifere Gestalt des Ebionitismus, daß man ihn deshalb nicht dem apostolischen Zeitalter, dessen Ebionitismus doch wiederum Hegeßipp darstellt, zueignen kann c): wie aber gehört Hegeßipp in das apostolische Zeitalter? wie kann man den Brief Jacobi derselben Zeit zuschreiben, die man für ungeeignet zu seiner Abfassung hält? Die Spuren des Ebionitismus sind auch nach Schwegler von einer so milden, gedämpften Form, daß alle Schroffheiten fehlen, und das Specifiche des Ebionitismus ist nur so leise angedeutet, daß man ihm einen allgemein christlichen Sinn geben kann; aber denke ich an die Mitte des zweiten Jahrhunderts, an jene Zeit des glaubensfreudigen Märterthums, so scheint mir der Verfasser des Briefes mit zu großer Klugheit und berechnender List sich selbst zu verbergen, als daß er ein Sohn jener bekennnisthumsfreudigen Zeit wäre. Die ersten Jahrzehnte der Kirche konnten solche dogmatisch fast unkenntliche Erzeugnisse hervorbringen, aber nicht mehr das Christenthum, welches schon manche Entwicklungen durchlaufen war, manchen Kampf

a) N. a. D. I. S. 413.

b) Schwegler, I. S. 414., läßt den Jakobusbrief zu derselben Zeit wie die clementinischen Homilien entstanden seyn und setzt letztere I. S. 384. in die Mitte des zweiten Jahrhunderts.

c) N. a. D. S. 418.

gestritten und bestimmte Richtungen herausgebildet hatte ^{a)}. Man sieht, daß hier die Voraussetzung, der schroffe Ebionitismus sey die ursprüngliche Gestalt des Christenthums und nicht seine Ausartung, gegen die frühere Abfassung des Briefes einnahm.

Wenn nun aber de Wette ^{b)} noch anführt, daß in unserm Briefe schon die paulinische Rechtfertigungslehre bekämpft sey, so wäre das eben zu beweisen. Es sey mir erlassen, die Geschichte der Controverse zu geben, ob 2, 14 ff. Paulus bekämpft sey oder nicht; es sey mir nur erlaubt, noch Einiges gegen die Annahme dieser Polemik anzuführen. Besonders fragt man, woher die Formel $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \epsilon\kappa\ \epsilon\gamma\gamma\omega\omicron\upsilon\sigma$, $\epsilon\kappa\ \pi\lambda\omicron\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$ stamme. Wenn nun Hiob 4, 17. $\text{יְדַבֵּר אֱלֹהִים בְּעָלְמוֹת}$ und Jes. 54, 17. $\text{דַּבְּרֵי אֱלֹהִים בְּעָלְמוֹת}$ gelesen wird, so lag es wohl nahe, zu sagen: „vom

a) Die Hauptbeweise für den Ebionitismus des Briefes findet Schwegler (S. 410 ff.) darin, daß der Brief den Namen des Jakobus trägt und sich an die zwölf Stämme in der Zerstreuung wendet, d. h. an das wahre Israel, daß Abraham $\kappa\alpha\tau\grave{\eta}\rho\ \eta\mu\acute{\omega}\nu$ und der Versammlungsort der Christen $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\eta$ heiße — Gründe, welche mit der Voraussetzung stehen und fallen, daß der Brief im zweiten Jahrhundert geschrieben sey, ja zum Theil der Voraussetzung, der zu Liebe sie angeführt sind, gerade widersprechen. Innere Gründe für den Ebionitismus seyen die Betrachtung des Christenthums als νόμος τέλειος (S. 423.), die behauptete Verwandtschaft mit den Elementinen und dem Hirten des Hermas (S. 424.), endlich die vorausgesetzte Verwerfung (!) des Reichthums, die Idee des Diesseits und Jenseits, das Eibverbot, die magische (!) Wirkung des Gebets, die Ansicht vom Prophetenthum ($\delta\mu\omicron\iota\omicron\pi\alpha\theta\eta\varsigma$ 5, 17. setze die ebionitische Untrüglichkeit und Unsündlichkeit der Propheten voraus!), der Gebrauch des Hebräerevangeliums und der alttestamentlichen Apokryphen, endlich die Bekämpfung des Paulus — viele Voraussetzungen, die unsere Untersuchung zerstören wird. Sind dieß etwa die „anderen fast entgegengesetzten Gründe des Zweifels, als aus welchen die apologetische Kritik eine Zeit lang die Authentie des Briefes in Zweifel zog“, und die uns Schwegler (S. 414.) verheißt?

b) Einl. ins N. T. S. 309.

Standpunct der Werke aus" gerechtfertigt werden, wie „vom Standpunct Gottes aus." Hier möchte sich die Anknüpfung finden, welche Kera a) für diese Formel verlangt, wenn er Neander'n zugibt, daß die Begriffe δικαιώσασθαι, κλῆσις, ἔργα alttestamentlich seyen, aber für die Verbindung derselben kein Beispiel kennt, während doch die von Paulus und Jakobus citirte Stelle 1 Mos. 15, 6. Abram's Gerechtigkeit aus seinem Glauben ableitet und durch ihn bedingt seyn läßt; der Gedanke ist somit unter dem alten Bunde keineswegs fremd. Ist hiermit noch nicht der frühere Gebrauch dieser Formeln vollständig erwiesen, so klingen doch Worte wie Matth. 12, 37. ἐκ τῶν λόγων σου δικαιώσῃσιν, so sehr fast wie ein Sprüchwort (Calvin) an, daß diese Verbindung wenigstens nicht ohne Analogien seyn kann. Solche Worte bilden wohl auch das natürliche vermittelnde Glied zwischen Pauli Terminologie und den Worten des Herrn.

Nacht Schwegler b) nun noch besonders geltend, daß man solche Terminologie nicht ohne Rücksicht auf Paulus bilden konnte, so liegt dieser Behauptung die Voraussetzung zu Grunde, daß Pauli Lehrbegriff nicht nur schon vorgetragen, sondern auch weiter bekannt war, daß also der Brief Jakobi nach der apostolischen Zeit geschrieben sey — ein Cirkel im Beweise. Gibt man aber selbst zu c), daß die Polemik unseres Briefes den Lehrbegriff Pauli nicht treffe, so muß man vielmehr die Absicht, ihn zu treffen, weiter nachweisen, als von den Segnern den unendlichen negativen Beweis fordern, daß er nicht getroffen werden sollte: ja, setzte nicht die Nachweisung, daß Pauli Lehre nicht getroffen werden sollte, eigentlich die eben geleugnete Bekanntschaft mit ihr bei dem Verfasser des Briefes voraus? Ist nun endlich, um andere von Anderen beigebrachte Gründe zu übergehen, die Beweisführung 2, 14 ff., daß der Christ in Werken seinen Glauben erweisen müsse, die Be-

a) Comm. S. 69.

b) l. S. 436.

c) X. b. D.

gründung der von 1, 21. an ausgesprochenen Ermahnungen, und ist sie somit eng in den Zusammenhang des Briefes verflochten, so müßte entweder die Polemik des ganzen Briefes gegen Paulus nachgewiesen werden, oder 2, 14 ff. ist eben so wenig als alles Vorhergehende gegen Paulus gerichtet. Finden wir aber hier keine Beziehung auf die Rechtfertigungslehre, so fällt auch de Wette's Ansicht a), daß hier eine ursprünglich christliche Idee schon verunstaltet sey, und wir werden auch nicht mehr mit Kern die Zeit nach der Ausbildung des paulinischen Lehrtypus. für die Abfassung unseres Briefes zu fordern brauchen, sondern sie in eine frühere Zeit verlegen können.

Fällt aber die Annahme dieser Polemik hinweg, so findet sich auch keine Spur mehr von der im Galaterbriefe hervortretenden Differenz zwischen den Christen aus den Juden und denen aus den Heiden. Nehmen wir noch hinzu, daß Saulus im Auftrage der jüdischen Oberen die Christen verfolgte (Apostelgesch. 9, 2. 22, 5.), so sah offenbar das jüdische Synedrium selbst die Christen damals noch als Juden an; ja, als die Christen sich nach Stephanus' Martertode zerstreuten, wirkten sie gleichfalls nur unter den Juden (Apostelgesch. 11, 19.); auch Paulus bezeugt öfters, daß er zuerst den Juden das Heil in Christo verkündigt habe, und weil sie der Verkündigung kein Ohr liehen, habe er den Heiden das Evangelium gebracht b); und so fordern die geschichtlichen Berichte von der ersten Ausbreitung des Christenthums dieselben Verhältnisse, welche unser Brief voraussetzt, nämlich daß das Christenthum besonders unter Juden verbreitet war.

Wie wäre es denn auch wahrscheinlich, daß Jemand im zweiten Jahrhundert, ja nur während oder nach Pauli Wirksamkeit an solche Gemeinden schreiben konnte, welche allein von Christen aus den Juden gebildet wären? De

a) Einl. ins N. T. S. 310 f. 1., vergl. e. u. S. 309.

b) Dahin deutet auch das *Ioudaiois πρώτων* im Römerbriefe 2, 9. 10. 11.

Wette a) schließt freilich aus 2, 14 f., daß unser Brief nicht bloß an Judenchristen gerichtet ist: aber gaben denn etwa nur Heidenchristen Anlaß, den werklosen Glauben zu tadeln? Schon die Propheten des A. B. kennen Solche, die Gott mit den Lippen ehren, indes ihr Herz fern von ihm ist (Jes. 29, 13.), die als Juden trotz aller Gottlosigkeit und Sünde der Barmherzigkeit Gottes sicher zu seyn meinen. Justinus b) kennt solche jüdisch gesinnte Christen, welche in Sünden leben und der Vergebung derselben gewiß zu seyn meinen, weil sie Gott kennen; die clementinischen Homilien c) wissen von einer solchen Kraft in denen, welche an einen Gott glauben, daß sie nicht untergehen können, ob sie auch ihr Leben in Lasteren führten, sondern daß sie durch läuternde Strafen hindurch zur Seligkeit gelangen werden. Und mochte dieser Tadel auch mehrere unter den Heidenchristen treffen können, wie auch Paulus im Galaterbriefe, den doch Jakobus soll gekannt haben, im ersten Korintherbriefe u. s. w. denselben Irrthum bekämpfte, wodurch wird denn bewiesen, daß sie hier gemeint sind, während der Brief sich überall an Christen aus den Juden wendet? Sehen nicht die Beispiele des Abraham, der Rahab eine genauere Bekanntschaft mit der jüdischen Geschichte voraus? sind sie nicht wenigstens für Heidenchristen von geringerer Auctorität? Heißt Abraham 2, 21. *κατὰ ἡρώδην*, so paßt dieser Name für Christen aus den Juden, doch nicht für die aus den Heiden.

Wenn Schwegler d) nun aber diese Benennung von der Ansicht des Verfassers aus erklären will, daß die Heiden durch die Annahme des Christenthums wahrhafte Juden geworden seyen, so ist theils diese Ansicht nur eine Hypothese, theils müßten wir denselben Namen erst im „my-

a) Comm. S. 105.

b) Dial. c. Tryph. f. 370. ed. Col.; vergl. Reander, Kirchengesch. I. S. 106.

c) Hom. 3, 6.; vergl. Reander, apost. Zeitalter, II. S. 567. X.

d) I. S. 422.

flischen Sinne" deuten, den Schwegler selbst hier nicht finden kann a). Auch de Wette's Bemerkung zu 2, 19., θεός εἰς ἑσέω sey auch im Glauben der Heidenchristen der erste und wichtigste Satz, kann noch nicht beweisen, daß dieser Brief an Christen überhaupt oder gar nur an Heidenchristen oder Pauliner gerichtet sey. Ja, wenn 4, 11. bemerkt wird, daß die Leser das Gesetz b) richten würden, wenn sie den Bruder richteten, so wird dadurch vorausgesetzt, daß die Gerichteten das Gesetz zu halten suchten, also der jüdische Standpunct derselben; und wenn die Ehrfurcht vor dem Gesetze dieß Richten zurückhalten soll, so paßt dieser Grund doch wieder nur für Juden. Wenn wir auch nicht mit Schleiermacher c) in der Ermahnung 4, 13—15., bei den Entschlüssen für die Zukunft auch in den Worten das Bewußtseyn der Abhängigkeit von Gott auszudrücken, einen so schlagenden Beweis für christliche Leser aus den Juden finden können, so liegt er uns desto deutlicher in der Aufschrift des Briefes. Denn mit Röster d) und Schwegler e) das geistliche Israel hierin zu sehen, daran hindert die Bezeichnung δώδεκα φυλάι; wenn Paulus Gal. 6, 16., vergl. Röm. 2, 29., von einem Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ redet, so liegt dem zu Grunde die Parallele, daß die Christen sich wahrhaft so zu Gott verhielten, wie Israel sich verhalten sollte; höchstens spricht Paulus noch emphatisch von einem Israel κατ' ἔξοχον, um die Christen zu bezeichnen, oder er hebt sogar aus den οἱ εἰς Ἰσραὴλ die Gläubigen, οἱ ἐκ πίστεως, als wahre Söhne Abraham's heraus (Röm. 9, 6 ff. Gal. 3, 7 ff.); aber niemals deckt sich das wahre Israel und die zwölf Stämme, eine Anschauung, welche weder einen historischen, noch einen logischen Grund hätte; welche Parallele

a) I. S. 421.

b) Denn νόμος ohne nähere Bestimmung ist am natürlichsten auf das mosaische Gesetz zu beziehen, aber nicht auf jedes beliebige einzelne Gebot, wogegen die Christen durch Lieblosigkeit sündigen würden.

c) Einl. ins N. T. S. 427.

d) Stud. u. Kritik. 1851. S. 588.

e) N. a. D. I. S. 421.

sollte doch zwischen den zwölf Stämmen und den Christen bestehen? So bedeutungslos diese Bezeichnung den Heidenchristen gegenüber seyn würde, eben so treffend ist sie den Christen aus den Juden gegenüber; der Brief soll unter allen zwölf Stämmen in der Zerstreuung denjenigen gelten, welchen *θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος* schreiben konnte; denn in dieser Selbstbezeichnung des Jakobus liegt die Beschränkung der Adresse auf Christen allein. Wollte Jakobus aber emphatisch das wahre Israel bezeichnen, so konnte er am wenigsten durch diese recht eigentlich auf alle Juden sich beziehende Verallgemeinerung, durch diese Specialisirung des ganzen jüdischen Volkes gerade solche Beschränkung auf das wahre Israel ausdrücken.

So deutet Alles darauf hin, daß Jakobus sich nur an Christen aus den Juden wendet; den Gegensatz von Heiden- und Judenchristen hat er nicht überwunden, sondern er kennt ihn noch gar nicht; und wenngleich hierdurch nicht ausgeschlossen ist, daß schon einzelne Heiden zum Christenthum übergetreten waren ^{a)}, ja daß schon heidenchristliche Gemeinden bestanden, so konnte das Christenthum doch unter den Heiden noch nicht die Stätte gefunden haben, welche ihm die Wirksamkeit des großen Heidenapostels bereitete. Steht es aber fest, daß der Verfasser unseres Briefes von dem Streite der Christen aus den Juden und aus den Heiden nichts andeutet, daß dieser Streit daher wohl noch nicht entstanden, als unser Brief verfaßt wurde, so ist dieser Brief eine der frühesten Urkunden des N. T.

Eben so sehr muß es auffallen, daß in unserem Briefe

a) Daß Heiden schon in früher Zeit zum Christenthum übertraten, beweist theils die Bekehrung des Cornelius und die Vertheidigung Petri Apostelgesch. 11., theils die Nachricht (Apostelg. 11, 20.), daß in Antiochien Christen aus Cypren und Cyrene den Hellenen das Evangelium verkündigten, wenn man nicht in den Hellenen dieser Stelle mit einem Godes und mehreren Auslegern Hellenisten sehen will.

von mancherlei *καταστροφῶν* die Rede ist, daß 5, 10. sogar auf die Leiden der Propheten verwiesen ist, ohne daß der Verfolgungen gedacht würde, welche im zweiten Jahrhunderte schon mit Heftigkeit über die junge Christenheit hereinbrachen. Schwegler setzt freilich den Hirten des Hermas *) viel früher als den Brief Jakobi, während jener (1, 3, 2. κ.) doch schon die wilden Thiere, die Geißeln, Gefängnisse und Kreuze kennt, an denen Viele für den Namen des Herrn gelitten, Jakobus aber auf sie noch nicht einmal hindeuten konnte. Wie ließe dieses Stillschweigen sich anders erklären, als daß die Christen noch nicht in größerem Maße von den Verfolgungen getroffen waren? Aus demselben Grunde sind auch nicht die Leiden des Herrn angeführt; welchen anderen als christlichen Lesern aus den Juden lagen aber die alttestamentlichen Vorbilder nahe? Für Heidenschristen hätten sie kaum ein Gewicht. Wie selten findet sich aber auch bei Paulus eine Beziehung auf das Vorbild des Herrn! Das zweite Jahrhundert liebte gar sehr (z. B. Herm. 3, 91. 16. κ.) die Beziehung auf die Apostel;

*) Schwegler (I. S. 330.) sagt von dem Hirten des Hermas: „Endlich ist es der alterthümlich jüdenchristliche, von den speculativen Ideen des Gnosticismus noch völlig unberührt, in dogmatischer Beziehung sehr unentwickelte Charakter unserer Schrift, der Mangel jeder Spur einer Rücksichtnahme auf die Erscheinungen der hadrianischen Zeit, namentlich auf die gnostischen Bewegungen, was entschieden auf eine frühere Zeit deutet, als die Mitte des zweiten Jahrhunderts.“ Diese Worte gelten viel mehr vom Briefe Jakobi: denn wird nicht die dogmatische Bestimmtheit nur in der frühen Jugendzeit der Kirche so zurücktreten können, wie in unserm Briefe? Man wende nicht jene angebliche Polemik gegen Paulus ein; denn man vermißt ganz andere Dogmen, als die Rechtfertigungslehre; doch haben wir schon oben ihre deutliche Voransetzung zugleich mit ihrem Mangel an bestimmter Ausbildung nachgewiesen; und jene Polemik ist durchaus nicht so entschieden zu behaupten, daß jeder Widerspruch verstummen müßte. Ueber den Gnosticismus unseres Briefes werden wir später noch reden.

davon findet sich hier noch keine Spur. Das sind große Bedenken gegen die spätere Abfassung unseres Briefes. In, fest nicht das oft ungenaue Citat a) der Worte Christi, der Umstand, daß sie öfter fehlen, wo solches Citat nahe lag, daß Christi Vorbild nirgends angeführt wird, mit großer Wahrscheinlichkeit voraus, daß die Lebensbeschreibungen des Herrn noch nicht vorhanden, oder doch wenig verbreitet waren? Aber das Ende des ersten Jahrhunderts kennt schon die Evangelien, im Anfang des zweiten Jahrhunderts sind sie schon verbreitet b).

Wenn wir sodann den Eintritt in den Versammlungsort der Christen 2, 2, als *εὐαγγελιστῶν ἐν τῷ συναγωγῶν* bezeichnet finden, so wäre es ganz unerklärbar, daß dieser sonst niemals vorkommende Ausdruck sich ganz versingelt einmal im zweiten Jahrhundert fände. Denn wenn die Mette, c) Hebr. 10, 25, *ἐκ συναγωγῶν* entgegenhält, so darf man nicht übersehen, daß dort von den Zusammenkünften, nicht vom Versammlungsort wie hier, die Rede ist; schon die Zusammensetzung des Wortes scheint dieß anzudeuten. Wie hätte ein späterer Schriftsteller dieses so ungewöhnliche Wort wählen sollen, um eine so oft genannte Sache zu bezeichnen d)? Findet man aber in diesem Ausdruck ein Zeugniß für den jüdenchristlichen, ebionitischen Stand:

a) Thelle, Comm. S. 45, X. 5: Quamquam aliquoties verba magis minusve conveniant, non tamen tanta est convenientia, quae scriptionem aliquam poscat, nec vero ex natura rei traditionisve satis explicetur. — Schneckenburger, Beitr. S. 199, „Nachhall von Christi Reden.“

b) Vergl. die Nachrichten über Papias bei Euseb. hist. eccl. 3, 39.

c) Einl. ins N. T. S. 310. f. 2.

d) So gesetzt auch Kern, Comm. S. 63, zu: „Sobald von jeder vorgefaßten Meinung (über die Deutung der *κλωστοι* auf Pauliner) abstrahirt wird, so kann man nicht umhin, die Erklärung des Ausdrucks *συναγωγῆς*, daß die Synagoge im eigentlichen

punct des Verfassers a), so ist es doch sehr fraglich, ob diese absichtliche Hervorhebung des Ebionitismus in dieser ganz fremden, ungebrauchlichen Bezeichnung dazu paßt, daß derselbe Standpunct sonst angeblich b) sehr sorgfältig und mit vielem Geschick und Glück verwischt ist. Mit solchen Widersprüchen muß man sich helfen, wenn die natürliche Lage der Dinge zu Gunsten einer theoretischen Voraussetzung willkürlich verkehrt werden soll.

Nicht weniger muß uns 5, 14. der Rath auffallen, daß der Kranke die Presbyter soll rufen lassen, um in Bezehung auf ihn zu beten und ihn mit Del zu salben im Namen des Herrn. Wahrlich, es mußte eine bedeutende Auctorität seyn; die solchen Rath so zuversichtlich und doch so hingeworfen, ohne jede weitere ausgeführte Empfehlung geben konnte, und die Maske des Jakobus kann nicht genügen zur Erklärung. Wögen Mark. 6, 13. die Kranken von den Jüngern gesalbt worden seyn, so bietet diese Stelle höchstens einen Anknüpfungspunct für unsere Vorschrift dar, und in der Zeit, als die Evangelien schon verbreitet waren, mußte es sehr auffallen, wenn sich ein in Jakobus Namen schreibender Verfasser nicht auf solches Vorbild beriefe. Wurden im Judenthum allein die Priester gesalbt c), war die Salbung somit ihre Weihe für Jehovah, so liegt in dieser Übertragung auf die Kranken Christen schon die Idee des allgemeinen Priestertums angedeutet, so daß Jeder, weil er zum *ἱερωσύνη*, zum *βασιλείου ἰσχυρίσματος* (1 Petr. 2, 9.) gehört, auch diese Weihe an sich erfahren könne — ein tiefer christlicher Gedanke, dessen große Entfaltung erst der Kirche auf-

Sinne, die jüdische Synagoge zu verstehen sey, mit welcher die Christen aus den Juden noch im Zusammenhang blieben, vorzuziehen.“ Zu welcher Zeit paßten aber die so vorausgesetzten Verhältnisse der Leser? Doch gewiß nicht in's zweite Jahrhundert, sondern nur in die ersten Jahrzehente der christlichen Kirche. Vergl. Schneckenburger, Beitr. S. 203 ff.

a) Schwegler, nachap. 3. I. S. 422. — b) Schwegler a. a. D. S. 418. — c) 3 Mos. 3, 30. 32.

behalten war, welche in der Reformation ihre Wiebergeburt feierte. Je mehr das Gebet für den Kranken auch jüdische Analogien ^{a)} für sich hat, desto weniger hat sie gerade diese Salbung, und je eher jenes von dem jüdischen Standpunkte aus auf den Christlichen übertragen werden konnte, also gerade für den Judenchriften paßte, um desto weniger war die Salbung dazu geeignet. Diese Empfehlung konnte nur ihren Grund haben in einem tiefen und freieren Christlichen Bewußtseyn des Verfassers unseres Briefes.

Ist nun aber gerade bei dieser unserer Stelle von Kern der Einwand gemacht worden ^{b)}, daß sich hier ein bestimmtes Amt der Presbyter angedeutet finde, daß somit die ganze Stelle eine spätere Abfassungszeit des Briefes erfordere, so widerspricht dieser Behauptung entschieden, daß ebenso, wie 5, 14. die Fürbitte der Presbyter für die Kranken empfob-

a) Wetstein zu b. St. citirt Baba bathra f. 11, 6, 1: Quicumque habet aegrotum intra domum suam, eat ad sapientem et petat, ut pro ipso imploret dei misericordiam, und Sanhedr. f. 101, 1: Aegrotante R. Elieser, congregati sunt quatuor seniores ad eum visitandum. S. Kern zu der St. S. 236.

b) Kern, Comm. S. 88. über 5, 14: „Es scheint hier das Amt des Presbyter in einer so entschiedenen Abgrenzung des Verhältnisses zu den Gemeindegliedern zu stehen, und die Function der dieses Amt Versehenden scheint einen so bestimmten, seelsorgerischen Charakter und eine selbst mit gottesdienstlichen Formen zusammenhängende Eigenthümlichkeit zu haben, daß man sich versucht fühlen möchte, diese Vorschrift des Briefs Jakobi aus einem späteren Zeitalter, als das apostolische ist, abzuleiten. Allein wenn sich denn doch die kirchliche Einrichtung im Christenthum ursprünglich an die jüdische angeschlossen, und wenn das Verhältniß der geistlichen Vorsteher zu den Gemeindegliedern auf dem Gebiete des Judenthums schon einen bestimmt ausgebildeten hierarchischen (!) Charakter hatte, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß auch schon im apostolischen Zeitalter ein Verhältniß der Presbyteren zur Gemeinde begann, mit Bezug auf welches eine derartige Vorschrift gegeben werden konnte, wie 5, 14.“ — S. 236. ist dieselbe Bemerkung wiederholt, ohne das Hierarchische im Jakobusbriefe nachzuweisen.

len wird, B. 16. die Aufforderung zur Fürbitte an alle Christen gerichtet wird. Ja, während das Amt des Gemeindevorstehers sehr bald durch den Namen ἐπισκοπος ausgezeichnet wird ^{a)}, findet sich dieser hier so passende und bezeichnende Name noch nicht, wo gerade von amtlichen Functionen die Rede seyn soll. Sezen wir darum einen Augenblick voraus, daß hier das Amt bezeichnet wäre, so deutete noch der Name πρεσβύτερος auf eine sehr frühe Zeit hin. Findet sich aber nicht einmal das Amt hier angedeutet, wie viel mehr sind wir zu demselben Schluß berechtigt; sogar der Pluralis πρεσβύτεροι könnte andeuten, daß damals noch Mehrere, nicht Einer der Gemeinde vorstand. Doch ohne hierauf zu viel Gewicht zu legen, vergleiche man nur die Ordnung der Aemter schon bei Hermas (z. B. 1, 3, 5. Apostoli, Episcopi, Doctores, Ministri) unseren einfachen Presbytern gegenüber, und wer könnte noch den Jakobusbrief unter die Zeit des Hermas herabrücken!

De Wette ^{b)} beruft sich freilich dafür, daß hier eine amtliche, seelsorgerische Verrichtung bezeichnet werde, auf die genauere Nachweisung bei Kern; aber diesem selbst ^{c)} scheint nur ein Amt und eine amtliche Function bezeichnet; die von ihm behauptete „entschiedene Abgrenzung“ der Presbyter und der Gemeindeglieder erhellt schon oben aus 5, 16. als eine durchaus fließende; und wenn Kern ^{d)} sagt, daß die Fürbitte und die Salbung „den Presbytern zur Pflicht gemacht sey,“ so liegt der Beweis dafür doch noch nicht in der Aufforderung an die Gemeindeglieder, die Presbyter zu rufen; das Amtliche in dieser Thätigkeit wäre erst nachgewiesen, wenn die Presbyter dazu als zur Erfüllung ihrer besonderen Pflicht aufgefordert würden; wie das Amtliche daher angedeutet seyn soll, finde ich nicht. Kern gibt ja auch selber zu, daß die Einrichtungen des Judenthums einen solchen Rath nahe legten.

^{a)} Keander, apost. Zeitalter I. S. 252. — ^{b)} Einl. ins N. T. S. 309. — ^{c)} S. 88.; f. ob. — ^{d)} S. 236.

Wenn de Wette nun weiter ^{a)} die 2, 2. vorausgesetzte äußere Bequemlichkeit in den Gemeindeversammlungen geltend macht, so fällt dieser Einwand bei der einfachen, natürlichen Annahme, daß die Versammlungen der Christen in den frühesten Zeiten noch in den jüdischen Synagogen gehalten wurden, wie auch Paulus zuerst in den Synagogen Christum verkündigte. War die Verbindung der Christen mit den Juden so eng, daß sogar die galatischen Christen aus den Heiden sich wollten überreden lassen, die Beschneidung anzunehmen, wie viel leichter mußten die Christen aus den Juden sich noch in den jüdischen Synagogen versammeln können, bevor große Kämpfe sie immer entschiedener von ihren Volksgenossen trennten! Ja, welche große Bequemlichkeit der Einrichtung liegt denn selbst in dem Gegensatz des *καὶ τοῦ καλῶς* und *στῆδι ἐκεί*, so daß eine späte Zeit der Abfassung angenommen werden mußte? Der Einwand fällt in sich zusammen, und es ist kaum zu begreifen, wie Schwegler ^{b)} von hier aus auf einen vollkommen organisirten Cultus für die ganze christliche Welt schließen kann.

Wenn de Wette ^{c)} endlich noch die Ähnlichkeit mancher Stellen unseres Briefes mit dem Römerbriefe geltend macht — denn die schlagende Ähnlichkeit von 2, 24. mit Gal. 2, 16. fällt dadurch, daß 2, 24. ebenso mit Röm. 3, 20. verwandt wäre; ebenso die Ähnlichkeit von 2, 25. mit Hebr. 11, 31., weil Jakobus, wie Neander ^{d)} trotz Baur's Entgegnung ^{e)} richtig bemerkt, seine eigene Ansicht von der *κλῆρις* in der Polemik gegen den Hebräerbrief bekämpft hätte, — so beweist doch das gleiche Citat Jak. 2, 23. und Röm. 4, 3. aus 1 Mos. 15, 6. zu wenig, weil *ἐκλοτῶος*, wie der ganze Gedanke die citirte Stelle dem Paulus, wie dem Jakobus empfahl; Jak. 1, 3. und Röm. 5, 3. sind nur in der

^{a)} Einl. ins N. T. S. 309. — ^{b)} S. 447. Anm. 2. — ^{c)} Einl. ins N. T. S. 309. — ^{d)} Apost. Zeitalter II. S. 859. Anm. — ^{e)} Paul. S. 688.

Erwähnung der *επιπονη* einander ähnlich; die paulinische Reihe der christlichen Tugenden ist dort eine ganz andere, als wie Jakobus sie entwickelt. Jak. 4, 1. und Röm. 7, 23. beschränkt sich die ganze Aehnlichkeit auf das Bild des *σπαρτερόσθαι*; bei Paulus bekämpft sich ein zwiefaches Gesetz, bei Jakobus liegen die *ἐπιθυμίαι* in den Gliedern zu Felde; Jak. 4, 4. und Röm. 8, 7. haben einen sehr ähnlichen Gedanken, dessen gemeinsame Grundlage in Aussprüchen des Herrn wie Matth. 6, 24f. 12, 30. gefunden werden kann; Jak. 4, 12. und Röm. 14, 4. sind einander nur darin ähnlich, daß beide verbieten, den Bruder zu richten (Matth. 7, 1.), Jakobus, weil Gott allein das Gesetz ordnet und es darnach richtend aufrecht erhält, Paulus, weil Jeder dem Herrn steht und fällt a).

Wie sich nun die Aehnlichkeit dieser Stellen nicht so groß erweist, daß Jakobus deshalb müßte den Römerbrief gekannt haben, eben so wenig enthalten die von de Wette b)

a) Baur (Paul. S. 688.) vergleicht noch Jak. 1, 18., wo die Christen selbst *ἀπαρχή τῶν κτισμάτων* heißen, mit Röm. 8, 29., wo sie die *ἀπαρχή τοῦ πνεύματος* empfangen haben; das gleiche Wort müßte hier schon die Abhängigkeit außer Zweifel stellen! Jak. 1, 21. und Röm. 13, 12. müßte das gleiche Wort *ἀποθήμενοι* die Entlehnung der so nahe liegenden Aufforderung zur sittlichen Reinigkeit des Lebens beweisen, wie Jak. 1, 22. und Röm. 2, 13. der gemeinsame Gegensatz der *κοιμηταί* und *ἀγποραταί* des Gesetzes. Zu Jak. 4, 12. vergleicht Baur außer der oben schon behandelten Stelle noch Röm. 2, 1., während doch Paulus hier vor dem Richten deshalb warnt, weil auch der Richtende nicht ohne Sünde sey. Diese Beispiele sind eben so wenig schlagend wie die oben angeführten. Theile, welcher die Zusammenstellung solcher ähnlichen Aussprüche am fleißigsten gesammelt hat, bemerkt dazu Comm. S. 45: Sive res spectentur sive vocabula potissimum ac formulae, omnia ex alio sunt genere; partim enim formulae tam late patent ac fere sponte se offerrebant, partim tam idoneis distinguuntur discriminibus, ut alterum alteri obversatum fuisse vix specie, nedum iure cōtenderis.

b) Einl. ins N. T. S. 310.

angeführten paulinischen Formeln etwas gerade für Paulus sehr Charakteristisches, es bleibt vielmehr die einzige des *δικαιούσθαι ἐκ πίστεως* stehen, deren Reime schon oben im N. T. nachgewiesen sind. Wahrlich, es fehlt gar viel daran, daß Jakobus „nachweislich“ die paulinischen Briefe gekannt habe *).

Kern hat von den Einwendungen, welche er früher gegen den Brief erhob, im Commentar mehrere zurückgenommen. Wenn dennoch in unserm Briefe mehrere christliche Grundlehren fehlen sollen, so haben wir schon oben nachgewiesen, daß sie öfter deutlich vorausgesetzt sind. Man übersieht zu sehr, daß der Inhalt eines Briefes kein dogmatisches System zu seyn braucht, daß einzelne Verhältnisse in ihm berücksichtigt, aber keine theoretische Darstellungen gegeben werden. Die Gewandtheit des Verfassers in der griechischen Sprache, so wie die Verwandtschaft seiner Diction mit Philo erklärt Kern selbst b) aus der weiten Verbreitung sowohl des Griechischen als auch der alexandrinischen Bildung; aber ein größeres Gewicht legt er noch auf das Citat 5, 12. Wie wenig kann jedoch die Benutzung des Hebräerevangeliums daraus nachgewiesen werden, daß auch Iust. Apol. 1, 16. und Clem. Hom. 5, 33. 19, 2. *ὑμῶν τὸ val* sich findet, während Matth. 5, 37. noch *ὁ λόγος* davor steht! Oder wäre diese für den Sinn durchaus gleichgültige Differenz wichtig genug, um die Quelle eines unkanonischen Evangeliums vorauszusetzen, wenn uns die Stellen des Justin und Clemens fehlten? Wäre solche Aenderung nicht sogar denkbar, wo schon die kanonischen Evangelien, ja sie allein benutzt wurden? Und doch sind sie für die früheste Zeit der Kirche nicht einmal anzunehmen. Wer würde meinen, daß Paulus 2 Kor. 1, 17. mit *ἢ καὶ ἡ παρ' ἐμοὶ τὸ val val καὶ τὸ οὐ οὐ* auf dasselbe Evangelium zurückdeute? Doch Kern führt weiter dafür an c), daß jenes Evangelium auf demselben Grunde

a) Schwegler a. a. O. S. 424.

b) Comm. S. 85. — c) Comm. S. 87.

ruhe wie unser Evangelium Matthäi, aber auch mit Lukas Berührungspunkte habe; nun sey 4, 13. ähnlich dem Gedanken der Parabel Luk. 12, 16 ff., folglich habe der Verfasser unseres Briefes das Hebräerevangelium benützt. Dagegen will ich nicht die mannichfach gemischten Elemente in der Tradition des Lebens Christi geltend machen; steht denn aber wirklich die Ermahnung, bei den Entschlüssen für die Zukunft das Auge nach oben zu richten und auch in den Worten das Bewußtseyn auszudrücken, daß unsere Zukunft von Gottes Walten, von seiner Regierung abhängt, in so enger Beziehung zu der Parabel von dem reichen Manne, der seiner irdischen Güter froh, nur an den Genuß denkt, den ihm der Tod plötzlich raubt? Wo liegt die deutliche Beziehung auf Lukas? etwa in dem Gedanken, daß die Zukunft noch nicht unser ist? Ja, sind sogar die meisten Stellen, welche deutlich auf Aussprüche des Herrn Rücksicht nehmen, nur wie ein „Nachhall von Christi Reden selber“ a), sind sie so wenig wörtliche Citate, daß sie nicht einmal eine schriftliche Aufzeichnung der Reden voraussetzen b), wie läßt sich denn noch mit solcher Sicherheit diese noch dazu fast unbekannte Quelle namhaft machen, aus welcher sie gestossen sind? Solches Urtheil gilt daher gleich einer unbewiesenen Hypothese.

Was endlich die Citate aus den apokryphischen Büchern der Weisheit und des Jesus Sirach betrifft, so sind auch diese höchstens Reminiscenzen, oft nur flüchtige Aehnlichkeiten in einzelnen Gedanken, Wörtern oder Bildern c). Wenn sich auch die Bekanntschaft mit dem letzteren Buche leichter vielleicht erklären ließe aus der weiteren Verbreitung dessel-

a) Schneckenburger, Beitr. S. 199. — b) Theile, Comm. S. 45. — c) Vgl. die fleißige Sammlung dieser Parallelen bei Theile, Comm. S. 46. Zugleich wird nachgewiesen, wie die Behauptung Hilbrand's von einer „Paraphrase, d. h. Umschreibung oder erklärenden Uebertragung von Stellen und Aussprüchen“, nicht einmal durch Vergleichung von Jak. 1, 18—21. mit Weisb. 1, 8—11. einen Schein für sich gewinne.

ben, so müßte doch für beide angenommen werden, daß auch die alexandrinischen Apokryphen des X. J. schon in Palästina bekannter waren; aber wir können dafür keinen sichern Beweis führen. Wenn gerade Jakobus vor den übrigen Schriftstellern des N. T. sie gern benutzte, so gab die Gelegenheit dazu ihr verwandter ethischer Inhalt, welcher dem Verfasser unseres Briefes so manche Berührungspunkte darbot, wie er auch die Proverbien gern benutzt, ja wörtlich citirt, was mit den apokryphischen Büchern niemals der Fall ist.

Zu den schon behandelten Punkten hat Schwegler nur noch Weniges hinzugefügt, um den nachapostolischen Ursprung unseres Briefes zu erhärten. Wenn er es zunächst unwahrscheinlich findet, daß ein so bedeutender Mann wie Jakobus so gar wenig Individualität in diesem Briefe zeige a), so genügt es, auf die Zeichnung des Jakobus zu verweisen, welche Kern aus dem Briefe allein entwirft, um die große Entschiedenheit und Schärfe seines Charakters zu zeigen. Man achte nur darauf, daß der ganze Brief die Rückwirkung der sittlichen That auf das innere Leben hervorhebt b) und darum die Werke preist, und wer könnte noch den ganz

a) X. a. D. I. S. 414.

b) Baur, Paul. S. 692., sagt: „Die Aufgabe, die er (Jak.) sich gesetzt hat, ist offenbar, von dem besondern Standpunct aus, auf welchem er mit dieser bestimmten Form seines Judenthums steht, das ganze Gebiet des christlichen Lebens zu umfassen, seine ganze christliche Lebensansicht... darzulegen.“ Und später: „Der Christ, wie er, so betrachtet, seyn soll, als *ἀνὴρ τέλειος*, in der Vollkommenheit des christlichen Lebens, die nur als ein *ἕργον τέλειον* gedacht werden kann, soll hier dargestellt werden.“ — Möchte es gleich schwer seyn, diese theoretische Darlegung zu erweisen, würde das christliche Leben sehr wenige Verhältnisse umfassen, wenn Jakobus es hier ganz gezeichnet hätte, ja begriffe man alsdann nicht, wie Jakobus gerade die hier behandelten Partien auswählt, so sieht Baur doch wenigstens die praktische Tendenz des Briefes und zwingt nicht Alles, wie Schwegler, in eine Bekämpfung eines erdachten Paulinismus hinein.

eigenthümlichen Charakter unseres Briefes leugnen? Wenn Jakobus 4, 11. in dem Bruder, der das Gesetz befolgt, das Gesetz selbst in einer einzelnen Darstellung sieht, ist das keine originelle Anschauung? Der νόμος τῆς ἐλευθερίας hat eine sehr tiefe, positive Seite; das Christenthum kann nicht ohne seine Darstellung im Leben, ohne Einfluß auf dasselbe seyn^{a)}. Macht Schwegler für den Mangel an Individualität gar geltend, daß kein bestimmtes Verhältniß Jakobi zu bestimmten Lesern hervortritt, so thut derselbe Umstand im Römerbriefe doch der Individualität des Paulus keinen Eintrag. Wird aber auch ein bestimmter Anlaß zu schreiben vermißt, so liegt ein solcher in den getadelten Mißbräuchen 1, 19. 2, 1 ff. 3, 1., in der ersten Rüge der Reichen Kap. 1., 2. und

- a) Wenn der Brief nicht so scharfe, bestimmte, die Persönlichkeit des Jakobus charakterisirende Züge darbietet, wie Schwegler sie erwartet, so mag es an dem Bilde liegen, welches er sich von einer „so hervorragenden, originellen Persönlichkeit“ entwirft, „wie wir uns einen Jakobus denken müssen“, nämlich wohl nach Hegesipp's Erzählung, aus welcher S. die Züge zu seinem Bilde nimmt. Die Sage erzählt uns aber nichts von bedeutenden Kämpfen, die er geführt, nichts von eigenthümlichen Bestimmungen, die er getroffen; nur die Geschichte kennt sowohl seine Mitwirkung bei dem henotischen, sogenannten Apokalconcil, als auch eigenthümliche Aufforderungen in seinem Briefe. Gerade die Sage zeichnet ihn uns von Hegesipp an jüdischer, als daß wir eine sehr originelle christliche Persönlichkeit erwarten dürften. Oder liegt in seinem Rasirathe, in seiner Frömmigkeit, in seinem anhaltenden Gebete ein Grund zu solcher Erwartung? oder darin, daß er von den Juden so hoch geschätzt wurde, während sie doch eine recht eigenthümlich christliche Persönlichkeit eher bekämpft hätten? Gerade seine Verwandtschaft mit dem Herrn und nicht seine bedeutende Persönlichkeit mochte dazu beitragen, ihm seine hohe Stellung und das große Ansehen in der Gemeinde zu Jerusalem zu geben; darauf kann schon sein steter Beinamen ἀδελφὸς κυρίου hindeuten, wie man ja auch später den mit dem Herrn verwandten Simeon (Hegesipp bei Eus. h. eocl. 4, 20.) zum Bischof in Jerusalem wählte; daraus ließe sich aber noch nicht auf eine Originalität schließen.

5. schon zu Tage. Der Vorsteher der Muttergemeinde zu Jerusalem hatte dieselbe dringende Aufforderung, an Christengemeinden aus den Juden sein ermahnendes Wort zu richten, wie der Heidenapostel für seine belehrenden Briefe an unbekannte Christengemeinden aus den Heiden; nur das macht einen Unterschied, daß Jakobus ethische Beziehungen und Verhältnisse der Gemeindeglieder zu einander tadeln mußte, Paulus dagegen mehr dogmatische Irrthümer zu beseitigen hatte, wenngleich beides leicht in einander übergeht. Unbegreiflich aber bleibt es, daß dieser frische, lebendige Brief einer ruhigen Abhandlung so täuschend ähnlich sehen soll, wie Schwegler behauptet.

Wenn sodann zur Zeit der Abfassung unseres Briefes ein großes Uebergewicht der Heidenchristen über die Judenthümer behauptet wird ^{a)}, so ist schon oben dieser Einwand widerlegt worden durch die Nachweisung, daß nicht einmal die Reichen und Armen, geschweige alle berührten Verhältnisse diesem Gegensatz entsprechen ^{b)}. Fällt endlich unserm Kritiker noch auf, daß jene Judenthümer, welche Paulus im Galaterbriefe bekämpft, sich nicht auf unsern Brief beriefen, so fragen wir, wie sie ihn doch nur gebrauchen sollten für ihre Forderung, daß die Heiden die äußern Zeichen des Judenthums erst annehmen müßten, um Christen zu werden. Denn wäre selbst Jak. 2, 14. gegen die paulinische Rechtfertigungslehre gerichtet, was folgte denn aus der Nothwendigkeit, daß der Glaube sich in Werken vollende, für die Nothwendigkeit der Beschneidung? Könnte dann Jakobus nur das xa-

^{a)} Schwegler, n. 3. I. S. 419.

^{b)} Baur, Paulus, S. 688 f., sagt: „Nur als Antithese(?) gegen die paulinische Lehre kann demnach die des Jakobusbriefs genommen werden, aber auch diese Antithese würde nicht richtig aufgefaßt, wenn man die Bestreitung der paulinischen Lehre als den Hauptzweck des Briefs betrachten wollte. Was sich darauf bezieht, ist offenbar nur ein Theil des überhaupt durchaus praktischen, aus Ermahnungen und Belehrungen bestehenden Inhalts des Briefs.“

ταλαλείν 4, 11. tadeln, müßte er nicht vielmehr auffordern, dem Bruder in der Beobachtung des Gesetzes nachzufolgen, wenn jene Judaisten wirklich von ihm gesendet waren? Solchem Gebrauche des Briefes stand auch schon die christlich urwüchsigte Anschauung von dem Gesetze der Freiheit entgegen. Beriefen sich denn jene Judaisten mit Recht auf Jakobus? Die milden Forderungen in dem vielleicht von Jakobus verfaßten Schreiben Apostelg. 15., an dessen Ähnlichkeiten des Stils mit unserm Briefe schon öfter erinnert ist, sprechen sehr dagegen. Der Ebionitismus ist eine geschichtliche Thatsache; ist aber darum seine Herrschaft in der Muttergemeinde zu Jerusalem, oder gar seine angebliche ursprüngliche Kirchlichkeit mehr als eine Hypothese? oder sind das nicht eben so viele Voraussetzungen, als Behauptungen? Sogar das ist nicht zu erweisen, daß die Rechtfertigungslehre den Mittelpunkt alles späteren Streites bildet; und wär' es selbst der Fall, so könnte unser Brief dennoch nur dann gebraucht seyn, wenn er die paulinische Lehre siegreich bekämpft hätte; aber Schwegler ^{a)} gibt ja selber zu, daß die 2, 14 ff. vorausgesetzte Polemik den Paulus gar nicht treffe. Wie sollte man daher diesen Brief gebraucht haben, während er doch gar nicht paßte?

Endlich unternimmt noch Schwegler, die Spuren eines gnostischen Ebionitismus hier nachzuweisen. Kann denn aber ^{b)} durch die untergeschobene pneumatische Weisheit 3, 13—18., durch den Tadel einer sophistischen Weisheit, durch ihre Bezeichnung als *ψυχική* der Gnosticismus der Leser bewiesen werden? Heißt es nicht zu viel geschlossen, wenn in 1, 17. eine Polemik gegen die Lehre von einer sittlichen Nothwendigkeit liegen soll, etwa wie *Trenäus* (bei *E. u. s. h. eccl.* 5, 20.) gegen *Florinus* behauptet, *μη εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν*, oder wenn ^{c)} in dem *ἐμφυτος λό-*

a) I. S. 430. — b) I. S. 442. — c) I. S. 424. X. 4.

1, 21. die clementinische Offenbarungstheorie gefunden wird, daß in jedem Menschen die ganze Wahrheit wie in einem Keime liege, aber erst durch göttliche Erleuchtung zum Bewußtseyn komme? Ja, wenn 1, 18. auf die freie Gnade Gottes als den Grund unserer Wiedergeburt hingedeutet wird, wer kann darin eine Polemik gegen „die Auffassung der Menschwerdung — als eines göttlichen Evolutionsprocesses“ sehen? Freilich ist diese Ansicht von Gottes freier Gnade als wirkendem agens der Widerspruch zum logischen Prozesse, den man in Geschichte und Natur finden möchte, aber darum noch keine Polemik gegen bestimmte Lehrsätze und Meinungen bestimmter Schulen. Es ist vielmehr der geheime, verborgene Widerspruch der lebensvollen organischen Weltanschauung gegen die vertrocknete, todte, mechanische eines Pelagianismus, der die Sünde als indifferente Zahl faßt in der großen Weltrechnung, welche diese zu eliminirende Größe braucht, um nur zu einem Resultate zu kommen, eines Pelagianismus, der Wesen und Seyn als abstractes Sublimat eines Alltagsverständes faßt, die Freiheit untergehen läßt in dem Producte unendlicher Factoren, endlich Alles begriffen zu haben wähnt und nichts begreift. Aber aus dem Widerspruch dieser Weltanschauung folgt noch nicht, daß Jakobus gegen solche Ansichten polemisirt habe; diese Spuren des Gnosticismus sind so undeutlich, daß auch de Wette sie entschieden nicht findet a).

Es bleibt uns noch übrig, das nach Schwegler b) „entscheidendste Moment“ der äußeren Bezeugung zu prüfen. Sehr gern beruft man sich auf die kurze Notiz des Leontius von Byzanz c), daß der große Kritiker der antiochenischen Schule, Theodorus von Mopsuestia, unsern Brief verworfen habe; sein Grund war, daß Hiob als Vor-

a) Comm. Nachträge, S. 155. — b) I. S. 415. — c) c. Nest. et Eut. 3, 14. de Wette, Einl. S. 312. o.

bild der Christen hingestellt werde; so lange aber nicht bekannt ist, daß ihn außerdem eine historische Ueberlieferung dazu veranlaßte, kann dieß sein Urtheil für uns nur dem eines neuern Kritikers gleichstehen. Denn siegte gerade in der antiochenischen Schule die Ansicht (Credner, Einl. S. 589.), daß Jakobus, der Bruder des Herrn, mit dem Apostel identisch sey, so konnte die historische Forschung den Theodorus vom Gegentheil überzeugt haben, und es mochte dieser Grund noch hinzukommen, und ihm damit das kanonische Ansehen des Briefs fallen a). Darauf möchte es selbst zurückzuführen seyn, wenn Eusebius b) von unserm Briefe sagt: *νοθεύεται*; denn er nennt in seinem Commentar zum Jesaias den Jakobus neben den zwölf Aposteln, unterscheidet ihn jedoch von diesen c); ja, er gibt selbst als Grund der Unechtheit an, daß den Brief nicht viele, also doch mehrere der alten Lehrer der Kirche erwähnen; auch wir werden die Spuren der Bekanntschaft mit ihm in früher Zeit finden; gesteht doch Eusebius selbst ein, daß zu seiner Zeit dieser Brief in den meisten Kirchen verbreitet war. Daß er überhaupt erst später bekannt wurde, erklärt sich leicht aus der Beschaffenheit, wohl auch aus der geographischen Lage der Gemeinden, an welche er gerichtet war, so wie aus seinem weniger scharf und deutlich hervortretenden christlichen Charakter; verträte er dagegen wirklich die herrschende kirchliche

a) Theodorus mochte nicht so leicht den Namen eines Apostels brauchen, wie Schwegler, der unsern Brief, wenn seine Echtheit vorausgesetzt wird, entschieden nennt (S. 416.) „geschrieben von dem angesehensten und gefeiertsten Mann der ältesten Kirche, geschrieben von einem Apostel, der an der Spitze des Mittelpuncts der Christenheit stand,“ und dennoch den Bruder des Herrn vom Apostel Jakobus unterscheidet.

b) H. eccl. II, 23. *λατίον δὲ, ὡς νοθεύεται μὲν οὐ πολλοὶ γούν τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν.... ὅμως δὲ ἴσμεν καὶ ταύτας μετὰ τῶν λοιπῶν (sc. καθ. ἐπιστ.) ἐν πλείσταις δημοσιευμένας ἐκκλησίαις.*

c) Credner, Einl. S. 584.

Richtung, wie Schwegler und Baur annehmen, so wäre es unerklärbar, daß seiner so selten gedacht wird. Eusebius hat wegen der seltenen Erwähnung unseres Briefes an ihm gezweifelt; andere historische Gründe erwähnt er nicht. Ebenso scheint Origenes Jakobus, den Bruder des Herrn, von den Aposteln zu unterscheiden, obgleich er in ihm keinen leiblichen Bruder Christi sieht; deshalb spricht er vorsichtig nur von der *περὸμένη Ἰακ. ἐπιστολή*, berücksichtigt aber doch gern die möglichen Einwendungen derjenigen, die das Wort annehmen, daß der Glaube ohne Werke todt sey ^{a)}).

Nur von diesen Kritikern ist zwar der Name des Jakobus genannt, aber die Spuren der Bekanntschaft mit dem Briefe reichen in viel frühere Zeiten hinauf. So findet sich bei Irenäus ^{b)} verbunden, daß der Glaube Abraham zur Gerechtigkeit gerechnet wurde (1 Mos. 15, 6.), und daß er Gottes Freund hieß (2 Ehr. 20, 7. LXX.), wie Jak. 2, 23; er ermahnt dazu, daß wir Thäter des Wortes Christi würden, wenn wir sein Wort hören, wie Jak. 1, 22. Eusebius erzählt, und nach ihm Cassiodorus ^{c)}, daß Clemens von Alexandrien unsern Brief commentirt habe, ja nach Kern findet sich Strom. 6, 18. vielleicht eine Anspielung auf Jak. 2, 8. Daß der erste Korintherbrief des Clemens von Rom die Bekanntschaft mit dem Jakobusbriefe voraussetzt, hat nicht nur Kern ^{d)} genauer nachgewiesen, sondern auch de Wette und Schwegler ^{e)} zugegeben. Ja, die Peschito, welche nur eine geringe Anzahl der katholischen Briefe ent-

a) Die Belegstellen dafür s. bei Kern, Comm. S. 18. — b) Adv. Haer. 4, 27. (nach de Wette, Einl. S. 311. c. 4, 16. 2.) und 30.; zum Folg. 5, 1., wo sich vielleicht noch eine Anspielung auf Jak. 1, 18. findet. — c) Eus. h. eccl. 6, 14. Cassiod. inst. div. lit. 8, vergl. de Wette, Einl. ins N. T. S. 312. d. — d) Comm. S. 56 ff. Kap. 10. 12. 17. 38. — e) de Wette, Einl. ins N. T. S. 311. b. Schwegler I. S. 449. A.

hält, hat ihn aufgenommen, ein deutliches Zeugniß für ihn aus dem zweiten Jahrhunderte der Kirche. Vielleicht deutet selbst der Umstand auf die frühe Abfassungszeit hin, daß der Jakobusbrief in vielen Handschriften unter den Briefen die erste Stelle einnimmt.

Die Spuren der Bekanntschaft mit ihm können endlich im Hirten des Hermas eben so wenig geleugnet werden. Denn wenn die *διψυχοι* unseres Briefes dort hart getadelt werden, wenn sie 1, 1, 1. diejenigen sind, welche böse Gedanken in ihrem Herzen hegen, welche, von der Liebe zu dieser Welt erfüllt, stolz auf ihre irdischen Güter, die Güter der jenseitigen Welt verachten und auf sie verzichten, welche ihre Hoffnung nicht auf Gott setzen und so um ihr wahres Leben unbesorgt sind, so kann man, meine ich, kaum in Zweifel seyn, wo der ursprüngliche, reine Begriff erweitert und urnatürlich verkehrt ist. Wenn 3, 8, 6. diejenigen als Verräther an der Kirche bezeichnet werden, welche den Namen des Herrn geschmäht und verleugnet haben, den Namen, der über ihnen angerufen sey, so tritt die Beziehung auf Jak. 2, 7. deutlich hervor. Meint Schwegler aber ^{a)}, daß vielmehr Jakobus den Hirten des Hermas citirt habe, so gehört das ganze Vorurtheil für eine selbst erfundene Theorie der Geschichte dazu, um ein solches Verhältniß zwischen dem originellen, frischen, kräftigen Briefe des Jakobus und dem breiten, zerflossenen, apokryphisch dichtenden Hirten des Hermas zu behaupten. Sollte derselbe Schriftsteller, welcher (2, 12, 6.) zur Furcht vor dem Herrn ermahnt, der retten und vernichten kann, dieselbe Bezeichnung für Gott gebrauchen, wenn er (3, 9, 23.) den Zorn des Menschen tadelt, weil der Mensch sich darin Gott gleich stelle, oder deutet eine solche auffallende Wiederholung nicht vielmehr auf die Benützung einer Quelle hin? Wenn

a) I. S. 415.

Jakobus 4, 7. kurz und entschieden zum Widerstand gegen den Teufel auffordert, weil er alsdann fliehe, der Hirte des Hermas dagegen nach einer lang ausgezogenen Belehrung darthut, daß der Teufel keine Gewalt über die Gläubigen habe, sich darauf beruft, daß die Flucht des Teufels erfolge, wenn man ihm widerstehe, so bedarf es doch wahrlich keiner Nachweisung, welches die abgeleitete Quelle sey.

So erheben sich denn Schwierigkeiten, die nicht zu lösen sind, wenn man die Abfassung unseres Briefes auch nur in die spätere Zeit der Apostel hinabrückt, ja, er wird ein Räthsel, wenn man ihn gar in der Mitte des zweiten Jahrhunderts verfassen läßt; seine Geschichte aber beweist uns, daß schon die frühere nachapostolische Zeit ihn benutzt hat, und daß der Zweifel gegen ihn erst aufgetaucht ist, als die Kritik nach den Gründen zu fragen begann, aus welchen die einzelnen Schriften in den Canon aufgenommen waren. Die Spuren der Bekanntschaft mit dem Jakobusbriefe führen uns in frühe Zeiten hinauf, die Verhältnisse der ersten Kirche weisen ihn in ihr jugendliches Alter, sogar die dagegen erhobenen Bedenken dienen nur dazu, ihm seine bestimtere Zeit vor dem großen Wirken Pauli in den heidenschristlichen Gemeinden anzuweisen.

3.

Ueber die
dermalige Gleichgültigkeit gegen alles philosophische
Streben und über die im Werk begriffene Ge-
sammtausgabe der Schriften von Franz
Baader.

Von

D. J. Hamburger in München.

Es hat kaum eine Zeitperiode gegeben, in welcher die Philosophie einer so entschiedenen Nichtachtung, ja einer eigentlichen Verachtung ausgesetzt war, als dieß gegenwärtig der Fall ist. Der Theolog, der Jurist, der Mediciner rechnen es sich ordentlich als Verdienst an, derselben recht geringschäßig den Rücken zuzuwenden. In der kant'schen und fichte'schen Zeit war bekanntlich der sogenannte logische Enthusiasmus ein so großer, daß selbst die poetischen Geisteserzeugnisse eines Goethe und Schiller bei den deutschen Buchhändlern keine so freudige Aufnahme finden konnten, als die philosophischen Schriften eines Fichte. Gegenwärtig kann kaum eine einzige philosophische Zeitschrift ihr nur kümmerliches Daseyn fristen. Sofern man dem bloßen philosophischen Formalismus nicht mehr jenes Vertrauen schenkt, das man ihm früher weihte, da man noch hoffte, in demselben eine Alles bewältigende Zauberformel finden zu können, ist diese Verachtung recht wohl zu begreifen: mit leerem Strohdreschen mag man sich eben nicht mehr befassen. Wenn aber hiermit zugleich auch eine Geringschätzung alles Idealen eingetreten ist, wenn man nur dem äußerlich Gegebenen als solchem sich zuwendet und dessen Zusammenhang

mit den höheren und höchsten Gedanken aufzufinden verschmäht, so kündigt sich hierin offenbar eine neuerdings hereinbrechende Barbarei an, und zwar eine Barbarei, häßlicher und verderblicher, als sie jemals in Europa geherrscht hat. In frühern Zeiten nämlich war die Gewalt des freilich nur äußerlich Gebotenen, d. i. die Macht der Autorität in Betreff der höchsten und heiligsten Wahrheiten noch eine sehr starke und wirksame. Jetzt macht sich dieser Gewalt gegenüber die eigene Subjectivität zumeist nur in verneinender Weise geltend. In diesem Sinne wird wohl philosophirt, wird fast allenthalben philosophirt, wenn anders da noch von Philosophiren die Rede seyn kann, wo sowohl die Methode als auch das eigentliche, letzte Object des Philosophirens mangelt. Der unvertilgliche Drang eines selbständigen Sinnens und Forschens erscheint da vielmehr als bloßes Raisonniren, welches armselige Beginnen am Ende nur zum Verluste alles höheren, edleren Strebens hinführen kann und zuletzt eine Zerfegung und Auflösung aller echten socialen Verhältnisse mit sich bringen muß.

Es ist keine Frage, daß es Pflicht und Aufgabe jedes Wohlgefinnten seyn müsse, diesem drohenden Verderben so viel als nur immer möglich entgegenzuwirken. Ebenso kann es nicht zweifelhaft seyn, daß das eigentliche naturgemäße Mittel gegen jene falsche, unechte Philosophie gerade in der echten und wahren Philosophie liege. Man wird es also nicht versäumen dürfen, auf diese letztere, wo immer, sey es auch nur annäherungsweise, sie sich finden mag, nachdrücklichst hinzuweisen. Welches aber unter den mancherlei philosophischen Systemen könnte man wohl hierfür mit Recht halten, da jedes derselben das Prädicat der Wahrheit gerade nur für sich selbst in Anspruch nimmt? Daß keines derjenigen Systeme für wirklich befriedigend angesehen werden könne, welche mit dem Charakter des bloßen Formalismus behaftet sind und, statt in das Wesen der Dinge selbst und in deren innern

Zusammenhang einzugehen, in bloßen Schemen, in bloßen Abstractionen sich bewegen, welche sie erst nachgebends über die Wirklichkeit zu legen und letztere dann nach ersteren umzumodeln suchen, das darf man wohl für ausgemacht ansehen. Ganz innig hängt hiermit zusammen ein anderes Erforderniß: dasjenige System, welches eine allgemeinere Beachtung verdienen soll, darf nicht der bloßen Schule angehören, sondern muß aus dieser in das Leben einm folgen können, es darf nicht in einem schneidenden Gegensatz zu diesem stehen, so daß beide sich als ganz abgesonderte Gebiete zu einander verhalten, es muß dasselbe im praktischen Leben überall nur seine weitere Bestätigung finden. Das dritte Kennzeichen endlich der wahren Philosophie liegt darin, daß sie nicht nur in keinem Punkte mit der äußern und innern Erfahrung in Widerstreit stehe, sondern theils das eigentliche Räthsel unseres Daseyns löse, theils auch die tiefsten Bedürfnisse des menschlichen Gemüthes befriedige, folglich nicht bloß vom Geiste der Sittlichkeit völlig durchdrungen sey, sondern auch in keiner Weise auf einen niedrigeren Standpunct uns stelle, als der sich im Christenthum und dessen großen Thatfachen darbietet. Diejenige Philosophie oder dasjenige philosophische System, welches dieser Kennzeichen ermangelt, mag seinen Werth, ja selbst eine gewisse Würde haben, als ein wohlgemeinter Versuch, die Wahrheit zu finden, auch als ein Fingerzeig, daß ein anderer Weg zu Erreichung dieses Zieles betreten werden müsse, — doch verharren wird man bei demselben nicht können.

Legt man nun den angegebenen Maßstab an die vorhandenen Systeme, so wird der Kenner gerade in denjenigen, welche längere Zeit eine besondere Beachtung gefunden haben, jene Bedingnisse am wenigsten erfüllt finden; ja, man wird besonders in deren äußersten Consequenzen zum Theil mit die Ursachen der schweren Zerrüttungen nicht verkennen, von welchen wir die europäische Menschheit ergriffen und

Theol. Stud. Jahrg. 1852.

dem Abgrund des Verderbens entgegengeführt sehen. Mit höchster Freude, möchte man meinen, sollte man sich darum einer solchen Philosophie zuwenden, welche, jenen destructiven Tendenzen gegenüber, einen echt conservativen Charakter an sich trägt und, den angegebenen Kriterien in der That entsprechend, die Aussicht auf eine freudige Fortentwicklung darbietet. Die Principien einer solchen Philosophie liegen nun aber, wie man mit Zuversicht aussprechen kann, in den philosophischen Schriften vor, auf deren im Werk begriffene Gesamtausgabe wir das wissenschaftliche Publicum hier aufmerksam zu machen unternehmen.

Franz Baader, geboren im Jahre 1765 zu München und ebendasselbst gestorben im Jahre 1841, war nicht, als was man ihn aus gänzlicher Unkunde so häufig aufgeführt findet, ein Schüler von Schelling, sondern hatte von Anbeginn einen von der Richtung des letztgenannten Denkers wesentlich verschiedenen philosophischen Standpunct eingenommen, den er auch bis zum Ende seines Lebens fest behauptete, während Schelling erst im zweiten oder dritten Stadium seiner philosophischen Laufbahn diesem Standpuncte sich annäherte, ohne ihn jedoch wirklich zu erreichen. Obwohl Baader um zehn Jahre früher denn Schelling als Schriftsteller austrat, so konnte es ihm doch bei Lebzeiten nicht gelingen, seiner philosophischen Erkenntniß eine allgemeinere Geltung und Anerkennung zu erringen. Die Ursachen hiervon lagen theils darin, daß die philosophische Welt für deren Aufnahme noch nicht genugsam vorbereitet war, hierzu durch anderweitige Bestrebungen sich erst allmählich befähigen mußte. Sodann mangelte Baader'n nicht nur die Gabe der Beredsamkeit, sondern selbst auch das Vermögen der äußerlichen systematischen Entwicklung. Endlich legte er die Resultate seines Forschens meist nur in kleineren, zum Theil in ganz kleinen Schriften und Aufsätzen und dazu in solcher Concentration der Gedanken dar, daß die Leser nicht

selten dadurch weit mehr geblendet, als wirklich erleuchtet wurden.

Gleichwohl blieben seine Leistungen nicht wirkungslos, vielmehr wußte er sich in allen Ländern Europa's eine nicht unbedeutende Anzahl dankbarer Schüler und Anhänger zu gewinnen, und selbst die Heroen der allgemein geltenden Philosophie, wenn sie auch, voreingenommen von ihren eigenen Gedanken, in seinem Gedankensystem nicht völlig heimisch zu werden vermochten, konnten sich doch des Gefühles tiefer Hochachtung vor Baader's durchdringendem Geiste nicht erwehren, wie denn Schelling seine Genialität und seinen Tiefblick öffentlich anerkannte, und Hegel erklärte, wie es ihm eine vorzügliche Genugthuung gewähre, Baader'n in vielen wichtigen Punkten mit sich selbst in Uebereinstimmung zu finden. Auch andere große Geister deutscher Nation wußten Baader's Genialität wenigstens zu ahnen, so z. B. ein Goethe, wie schon aus dessen Aeußerungen im Briefwechsel mit Schiller erhellt, so ein Steffens, der sich dahin ausspricht, daß selbst unsere so philosophische deutsche Sprache kaum auszureichen scheine, um alle Tiefen des reichen baader'schen Geistes in sich aufzunehmen, so ein Friedrich Schlegel, ein Barnhagen von Ense und wie viele Andere!

Als eine bloße Idiosynkrasie wird man es darum wohl nicht ansehen dürfen, wenn wir Baader's Leistungen auf dem Gebiete der Philosophie als höchst beachtenswerth bezeichnen. Wie viele gründliche Kenner aber der baader'schen Lehre mag es vor der Hand geben, ja wie Viele werden sich nur rühmen können, im Besitze aller seiner Schriften sich zu befinden oder doch zur Benutzung derselben gelangt zu seyn, was man gewiß als unerläßliche Vorbedingung einer wirklich umfassenden Einsicht in sein Gedankensystem wird anzusehen haben? Wollten wir auch gar nicht in Anschlag bringen, daß der litterarische Nachlaß unseres Baader höchst

reichhaltig ist und ganz wesentliche Momente zum vollen Verständniß seiner Lehre an die Hand gibt, so war in der That schon eine vollständige Zusammenbringung seiner schon im Druck erschienenen, da und dort zerstreuten Schriften und Aufsätze mit viel zu großen äußern Schwierigkeiten verbunden, als daß man sie dem größern wissenschaftlichen Publicum zumuthen konnte. Höchst dankenswerth ist darum das Unternehmen des Professors der Philosophie an der Universität zu Würzburg, D. Franz Hoffmann, in Verbindung mit einigen andern Schülern Baader's eine systematisch geordnete Gesamtausgabe der Werke dieses genialen Denkers zu veranstalten.

Diese Gesamtausgabe wird aus zwei Hauptabtheilungen bestehen, von welchen die erste die bereits gedruckten Schriften, doch bereichert mit vielen spätern Zusätzen und Erweiterungen von Seite des Verfassers, die zweite Hauptabtheilung aber den wissenschaftlichen Nachlaß zu umfassen bestimmt ist. Die erste Hauptabtheilung wird in zehn Bänden zunächst die Schriften zur Lehre von der Erkenntniß, dann die zur Metaphysik (Fundamentalphilosophie), ferner die zur Anthropologie und Psychologie, hierauf die Schriften zur Ethik, Rechts- und Staatslehre, so wie zur Staatswirthschaftslehre, endlich die Schriften zur Religionsphilosophie und schließlich noch Aphorismen aus verschiedenen Zeitschriften enthalten.

Die zweite Hauptabtheilung dagegen bietet in fünf Bänden die Tage- und Studienbücher, dann die Erläuterungen zur Lehre Jakob Böhme's und St. Martin's, ferner Erläuterungen zu den Werken des Thomas Aquinas, des Meisters Eckart, Tauler's u. s. w., hierauf Vorlesungen über Zeit, Staat und Natur, auch Studien zur Staatswirthschaftslehre mit besonderer Beziehung auf Adam Smith, endlich Baader's Biographie und seinen Briefwechsel.

Von der zweiten Hauptabtheilung ist bereits im vori-

gen Sommer der erste, und von der ersten ganz kürzlich ebenfalls der erste Band erschienen, wie denn jedes Jahr zwei Bände erscheinen sollen, das Ganze also von nun an binnen sechs Jahren zur Vollendung geführt werden wird. Jener erste Band des Nachlasses enthält, dem vorliegenden Prospectus zufolge (welcher in jeder Buchhandlung gratis zu bekommen ist), *Baader's Tagebücher* von 1786—1793, mit größter Sorgfalt redigirt vom Professor von *Schaden* zu *Erlangen*. Diese Tagebücher lassen uns *Baader'n* von seinem einundzwanzigsten Lebensjahre an in einem großartigen Geisteskampfe und im kraftvollsten Ringen nach dem Lichte erkennen, das ihm schon sehr frühzeitig entgegenleuchtete, dessen er sich aber auch mit solcher Entschiedenheit zu versichern wußte, daß dasselbe später nimmermehr seinem Geiste entschwinden konnte, sondern nur in immer reicherm und vollerm Glanze sich vor ihm entfaltete. Bilden diese Tagebücher insofern die wahre Einleitung zu seinem ganzen Gedankensysteme und nehmen sie von dieser Seite das höchste Interesse in Anspruch, so dürfen dieselben auch in Ansehung ihrer Form, was von den spätern Werken *Baader's* nicht durchgängig zu rühmen ist, unbedenklich den classischen Schriften deutscher Nation beigezählt werden. Der erste Band aber der ersten Hauptabtheilung umfaßt die Schriften zur philosophischen Erkenntnißwissenschaft und ist vom Professor *Hoffmann* selbst zusammengestellt und mit einer vortrefflichen Einleitung versehen, welche eine tief eingehende Geschichte des Begriffes der Logik in Deutschland von *Kant* bis *Baader* enthält und den Unterschied der *baader'schen* Erkenntnißlehre von derjenigen anderer bedeutender Denker in größter Präcision darlegt.

Wöge das wissenschaftliche Publicum den *baader'schen* Schriften in dieser unter glücklichen Auspicien begonnenen Gesamtausgabe diejenige Aufmerksamkeit und das lebendige Interesse weihen, auf das sie ihrem tiefen und reichen

Gehalte nach Anspruch zu machen berechtigt sind; möge sich an denselben die dormalige Gleichgültigkeit gegen alles, auch das echt philosophische Streben, woran sich in der That nur die Besorgniß vor einer ernstlich drohenden geistigen Barbarei knüpfen könnte, entschieden brechen und lösen. Wir glauben und hoffen es; denn wir mögen uns dem Gedanken nicht hingeben, daß die Deutschen einen der schönstenzüge des ihnen eigenen Charakters bereits völlig sollten verloren haben, die Kraft und Lust nämlich an tieffinniger, über den bloßen Lebensbedarf weit hinausgehender wissenschaftlicher Forschung!

Receptionen.

1.

Friedrich Werthes Leben. — Nach dessen schriftlichen und mündlichen Mittheilungen aufgezeichnet von Elemen's Theodor Werthes, ordentlichem Professor der Rechte in Bonn. Erster Band. — Hamburg und Gotha, 1848. Verlag von Friedrich und Andreas Werthes.

Der Name Friedrich Werthes steht nicht bloß in der äußerlichen Bedeutung des Verlegers auf dem Titelblatte dieser Zeitschrift, sondern er ist auch mit deren Entstehung und Fortgang innerlich so verwachsen, daß es auffallend erscheinen kann, warum in ihr das gehaltvolle Denkmal, welches dem ehrenwerthen Vater der würdige Sohn in Wahrheit und Liebe für Deutschland gesetzt, nicht gleich nach der Veröffentlichung desselben gebührend besprochen worden. Daß dazu die mit dem Verewigten innig befreundeten Herausgeber den lebendigsten Drang in sich gespürt, bedarf keiner Versicherung; weßhalb sie aber dennoch der theuren Verpflichtung wahrhafter Dankbarkeit nicht früher nachgekommen, davon liegt der Grund in mehreren zusammenwirkenden Umständen. Zuerst dürfen wir nur unsere Leser auf die oben stehende verhängnißvolle Druckzahl 1848 und noch weiter auf das insbesondere für uns in Heidelberg böse Studienjahr 1849 hinweisen, um sie für eine Entschuldigung einer Unterlassung geneigt zu machen. Sodann gedachten wir

auch, nun erst die Vollendung des ganzen Lebensbildes abzuwarten, ehe wir eine gedrängte Nachzeichnung an diesem Orte aufstellen wollten. Da aber 1852 die theologischen Studien und Kritiken ihr fünfundzwanzigjähriges Jubelfest feiern, drängte es uns, dem geliebten Freunde, an dessen anregende und fördernde Theilnahme sich der Ursprung derselben knüpft, ein Wort liebender Erinnerung in denselben schon jetzt zu widmen. Steht doch auch nach dem ersten Theile der treuen und lichten Lebensentwicklung, wie sie aus dankbar benutzten Druckschriften, vielen mündlichen Mittheilungen, einigen schriftlichen Aufzeichnungen und einem überaus reichhaltigen Briefwechsel des Vaters von dem Sohne in der gelungensten Gegenständlichkeit gegeben ist, bereits der ganze Mann Friedrich Perthes in seiner frischen und fertigen Wohlgeschlossenheit vor unseren Augen. Ja, er war ein ganzer Mann, eine Persönlichkeit, bei deren Herausbildung zu einer bestimmten Eigenthümlichkeit es auf die Zusammenrundung der von Gott in sie gelegten Eigenschaften in harmonischer Entfaltung durch die bildende Macht der Lebensziehung so recht erkennbar abgesehen war. Und dieser ganze Mann war ein deutscher Mann, im vollsten und schönsten Sinne des Worts, denn das Herz klopfte für sein Volk, Einer im Bunde der Auserlesenen, die in der Zeit der schmachvollen Erniedrigung Deutschlands für dessen Wiedererhebung mit Verachtung aller Güter der Welt Tag und Nacht stritten und litten; sein Name steht neben denen eines Arndt, Stein u. a. in der Geschichte unseres Vaterlandes mit unauslöschbaren Buchstaben geschrieben. Aber dieser deutsche Mann war ein frommer Mann; er trug den tiefsten Grundzug der Deutschheit im Sinn und Angesicht, und seine Frömmigkeit war eine christlich-bestimmte, vom warmen und hellen Geiste des Evangeliums durchleuchtete, eine lebendig-treibende und thätige. Den unerschütterlichen Lebensmuth, welchen er besonders in den drangvollsten Tagen der vielgeprüften, ihm durch die in ihr förderlichst

begründete Berufsthätigkeit zur Heimath gewordenen Stadt in bestaunenswerther, wie geistiger so leiblicher Kraftanstrengung bewiesen, hatte er aus dem Glauben seiner Kirche geschöpft; eine feste Burg war ihm sein Gott. Diesen positiv-kirchlichen Glauben, genährt durch emsiges und anhaltendes Lesen der heiligen Schrift, hatte er mit dem scharfen Verstande, der ihm in seltener Weise gegeben war, mit seinen klaren und klugen Augen zum höchsten Gegenstande seiner Forschung gemacht, und mächtig angezogen von unserer poetischen und philosophischen Nationallitteratur in dem erschütternden Uebergange vom 18. zum 19. Jahrhundert, mit ihren hervorragendsten Erscheinungen innigst vertraut, hatte er sich im schweren Kampfe mit dem Zeitbewußtseyn, aus der Feuerprobe der Kritik den kostbarsten Diamant seines Herzens gerettet und für immer gesichert. Wir nehmen keinen Anstand zu sagen: der fromm-christliche und positiv-kirchliche Mann war auch ein Theolog, obschon ohne Doctors- und Amtstitel; der theologische Buchhändler Deutschlands in unserer Zeit, wie wir ihn früher schon einmal nach der innerlichsten Bedeutung des Ausdrucks genannt, war er gewiß. Daher gehört die dankbare Besprechung seines Lebens in jede theologische Zeitschrift, aber in die unsrige aus einem doppelten Grunde.

Man könnte sich nun zu einer Trennung dergestalt versucht fühlen, daß man bei einer Beurtheilung der vorliegenden Lebensgeschichte dem Einen den deutschen Patrioten, dem Andern den Buchhändler, dem Dritten den im christlichen Glauben zur kirchlichen Bestimmtheit ringenden und gelangenden frommen Menschen zutheilte, wo dann an diesem Orte der letztere unsere besonderste Betrachtung in Anspruch zu nehmen hätte. Da tritt uns aber eben der ganze Mann Friedrich Perthes entgegen, der in dieser wohlverbundenen, einheitlich zusammenwirkenden und thatkräftigen Dreieit seiner Persönlichkeit eine derartige Zerlegung derselben nicht zuläßt. Auch der Sohn, obgleich er es nicht

ausdrücklich bemerkt, hat diese eigenthümlichste Zusammengehörigkeit der ganzen Lebenserscheinung des Vaters wohl erkannt und sie in dem treuen Abbilde desselben in künstlerisch-schöner Harmonie wiedergegeben. Eines möge dabei noch besonders berührt, aber kaum ausgesprochen, sondern nur angedeutet werden, weil es eben den geistigsten Duff der Liebe betrifft, den die Hand des Zeichners über sein Gemälde wie mit der feinsten Absichtslosigkeit auszubreiten gewußt: das Bild des wahrhaft deutschen Hausvaters blickt uns aus ihm auf das liebenswürdigste an. Die besondere Hervorhebung dieser herzugewinnenden, musterhaften Vaterlichkeit würde für die Liebe fast verlegend seyn; denn sie versteht sich wie von selbst; die Wahrheit aber verträgt auch diese Sonderung nicht; denn das häusliche und öffentliche Leben ist hier im vorzüglichsten Grade ein sich bedingendes, gegenseitig förderndes, aus Einem Pulsschlag bewegtes, und darum auch reich gesegnetes.

Indem wir uns nun zur Lösung unserer Aufgabe selbst wenden, glauben wir, derselben am zweckmäßigsten und zugleich bescheidensten zu genügen, wenn wir eine gedrängte Nachzeichnung des uns gegebenen Großbildes hier versuchen. Drei Worte des verewigten Freundes mögen als leitend an den Eingang der folgenden Darstellung gesetzt seyn. Das erste schrieb er an seine Frau: „Alles macht es mir immer gewisser, daß ich recht eigentlich zu einem männlichen Menschen geschaffen bin, der sein Rad und das der Anderen drehet mit raschem Muth.“ Das zweite steht in einem Briefe an Jacobi: „Nur wer die Liebe hat, kann das Räthsel unseres Seyns und unserer Freiheit lösen. Wer liebt, und auch wer nicht liebt, der kann erfahren, wenn er will, daß die Liebe frei ist, wie nichts Anderes auf der Welt. Ich bin ein Knecht, wenn ich nicht liebe, und ich kann nicht lieben, wenn ich Knecht bin, und wer liebt, weiß, was kein Anderer weiß, daß die eigene Freiheit und der Wille Gottes Eines ist und

dasselbe." Das dritte richtet er an den gelehrten Johannes von Müller: „Ich weiß, wer und was ich bin, und eile immer, nicht meine Unwissenheit zu verbergen, sondern sie zu offenbaren, damit nicht Zeit verdorben werde. Halten Sie diese Bescheidenheit aber auch nicht für zu groß, denn ob ich wohl weiß, daß ich nichts weiß, so weiß ich doch auch, daß ich viel kann." In diesen drei Worten liegt der Schlüssel zu seinem ganzen Leben.

Der uns vorliegende Band zerfällt in zwei Bücher; das erste umfaßt das Jugendleben, das zweite die Zeit der napoleonischen Herrschaft in Deutschland. Die Lebensabschnitte und entscheidend hervortretenden Lebensentwickelungen sind zur übersichtlichen Bequemlichkeit mit Ueberschriften bezeichnet.

Wir wollen darüber mit dem Sohne nicht streiten, daß er in dem ersten Abschnitte „die Kindheit 1772—1789," das Kindheitsalter des Vaters bis zum siebzehnten Jahre ausdehne, da der natürlichen Entwicklung nach der Jüngling schon in die oben abgegrenzte Periode mit hineinfällt; die Anordnung und Vertheilung des Stoffes hat diese Unebenheit unvermeidlich gemacht. Aber unwillkürlich, ohne ausdrücklich bemerkt zu seyn, ist damit die Wahrheit zum Vorschein gekommen, daß der Jüngling bis dahin wirklich im reinsten Sinne noch Kind geblieben; ja, diese naive Kindlichkeit hat er, wie ich es aus eigener Erfahrung erkannt, mit in das Mannes- und Greisenalter hinübergenommen, wie es denn zum Charakter ungewöhnlicher Menschen nicht selten gehört, daß sie noch in dem letzten Stadium die vorausgegangenen Lebensalter wohlverbunden in abgeklärter, liebenswürdiger Erscheinung bekunden.

Friedrich Perthes gehörte zu einem alten thüringischen Geschlecht, und — dieß sey mit besonderer landsmannschaftlicher Liebe gesagt — er ist auch, nachdem er so lange im norddeutschen Hamburg gelebt und den Großsinn und die gewandte Verständigkeit der Weltstadt in sein Wesen aufgenommen, immer der alte, reine, rechte und echte Thü-

singer geblieben. Zwar jenen Grundzug des Thüringers, der diesem vor einiger Zeit irgendwo beigelegt wurde, „daß er mit dem Herzen denke und mit dem Kopfe phantasire,“ hat er gerade gründlich zu Schanden gemacht, aber die herzliche Intraulichkeit, die zuvorkommende Freundlichkeit, die liebenswürdige Leutseligkeit, die Gabe, sich mit den verschiedensten Persönlichkeiten in ein gemüthliches Verhältniß zu setzen, die Lust an harmloser Gesprächigkeit, den offenen, naiven und gesunden Sinn, die Freude an der Natur, Poesie und Musik, und allerdings auch das Denken mit dem Herzen, nicht bloß mit dem Kopfe, endlich die bewegliche, aber von einem nüchternen Verstande geregelte Phantasie hat der liebe Stammesgenosse in ausgezeichnete Weise besessen. Bei der Auffuchung seiner Voreltern werden wir nach der alten Hauptstadt Thüringens, nach Erfurt, gewiesen, wo sie Jahrhunderte hindurch als Geistliche und Aerzte gewirkt zu haben scheinen, und es ist wohl bemerkenswerth, wie man den spätem Abkömmling bei der ersten Begegnung für einen vornehmen Geistlichen, nach der Würde und Haltung seiner äußeren Erscheinung, zu nehmen am ersten geneigt war. Sein Großvater, ein Mann, der wegen seiner Gottesfurcht, Treue und Verschwiegenheit, lauter Eigenschaften, die auch auf den Enkel im vorzüglichsten Maße übergegangen, besonders gerühmt wird, hat zuerst das Geschlecht der Vertes nach Rudolstadt verpflanzt, wohin er als fürstlicher Leibarzt um die Mitte des vorigen Jahrhunderts gerufen ward. Hier wurde unser Friedrich Christoph am 21. April 1772 geboren; sein Vater, Christoph Friedrich, das vorjüngste von sieben Kindern, hatte die Rechtswissenschaft studirt und war im fürstlichen Dienste bereits bis zum Amte eines Secretärs an der Rentkammer vorgerückt, womit er die Verwaltung der Patrimonialgerichte auf mehreren adligen Gütern verband, als er schon im siebenunddreißigsten Jahre starb und ohne alles Vermögen eine Wittwe, geborene Heubel, zurückließ, die mit einer jährlichen Pension von einundzwanzig

Selben ihren Unterhalt bei befreundeten Familien suchen, den Knaben aber der alten Großmutter, die gleichfalls mittellos war, überlassen mußte. Später erbarmte sich des früh verwaisten, erst siebenjährigen Kindes, der Bruder seiner Mutter, Friedrich Heubel, ein fürstlicher Diener, aber ohne Gehalt, der mit einer unverheiratheten Schwester Haus hielt. Von ausgezeichneten, nicht gewöhnlichen Menschen sollte der hilflose Knabe seine das Leben entscheidende erste Erziehung empfangen. Der Oheim war ein Mann von unerschütterlichem Rechtlichkeitsfinn, dabei entschiedener Kantianer, belesen in Griechen und Römern, strebend nach unbegrenzter Ausbildung, lebhaft ergriffen von Allem, was die Zeit bewegte, im hohen Grade freisinnig und doch der treueste Diener seines Fürsten und Herrn, „sein ganzes Wesen von der hingebenden Treue eines Ministerialen des Mittelalters durchzogen.“ Die mütterliche Schwester war ein Weib von seltener Charakterfestigkeit, leidenschaftlich bewegt, immer Andern zu helfen, aber ihnen auch ihr Gepräge und ihren Willen aufzudrücken; Unabhängigkeit ihr erstes und letztes Wort. Solche starke Seelen gaben dem lebendig erregbaren Sinne des Knaben, der, wie seine ganze spätere Entwicklung beweist, mit einem außerordentlichen Bildungstrieb begabt war, mit jener dankenswerthesten Gottesgabe, das naturgemäß befreundete Beste sich anzueignen, das Fremde aber abzuklopfen, bestimmende und bleibende Lebensindrücke. Den ersten Unterricht empfing er von dem Oheim selbst, später von Hauslehrern adliger Familien mit deren Jünglingen zusammen, und nachdem er einige Zeit an den Lehrstunden der fürstlichen Pagen Theil genommen, kam er in seinem zwölften Jahre auf das rudolstädter Gymnasium, „aber zu wenig vorbereitet, um den Lehrern folgen zu können.“ Er hatte überhaupt nicht das, was man den eigentlichen Lernkopf nennen kann; das Sprachtalent war bei ihm gering und das Zahlengedächtniß schwach; die sehr lebhafteste Phantasie erschwerte ihm das ruhige Aufnehmen und Festhalten des gegebenen

Lehrstoffes. Dennoch that sich eine grenzenlose Wissbegierde in ihm hervor, die in dem eifrigen Lesen der bänderreichen großen Weltgeschichte und der einundzwanzig Theile der Reisen zu Wasser und zu Lande von seinem zehnten bis zu seinem vierzehnten Jahre ihre liebste und vorzüglichste Nahrung fand. Bemerkenswerth ist es, wie es vor Allem die Entdeckungen der Portugiesen im funfzehnten und sechzehnten Jahrhundert waren, die ihn ergriffen; „Prinz Heinrich, der Seefahrer, und Albuquerque wurden seine Helden.“ Hier bezeugt sich in dem Kinde schon nicht etwa nur die Liebe zur Geschichte, wie sie in dem gereiften Manne und in dessen buchhändlerischen Unternehmungen so bedeutend hervortrat, sondern die hohe Freude an dem tüchtigen Wollen und Thun, der brennende Drang, kräftigst selbst mitzuwirken zur Förderung christlich-deutscher Cultur nach dem reichsten Maße inneren Vermögens und äußerer Lebensstellung. Die aber dazu nothwendige und in ihm ruhende, hervorstechende Fähigkeit, die Menschen kennen zu lernen und die Verhältnisse des Lebens scharf zu unterscheiden, sollte durch einen anderen nahen Verwandten seiner Mutter, der damals als Obristlieutenant und Landbaumeister auf Schloß Schwarzburg lebte, einen an Leib und Seele kerngesund, lebensgewandten und im besten Sinne klugen Mann, ihre weckende und nährenden Entwicklung erhalten. Monate hindurch durfte der Knabe auf Schwarzburg zubringen und mußte dann mit seinem rüstigen, aller Verweichlichung abholden Begleiter die anstrengendsten Wanderungen über Berg und Thal machen, die Forste und Vogelhütten besuchen. Unter den dunklen Tannen dieser wunderschönen Gebirgsgegend, an der rauschenden Schwarzalpe im tiefen Thale erwachte zuerst jener frische Naturfroh, dessen Befriedigung unserem Freunde stets die erquicklichste und genussreichste Erholung von den Mühen eines arbeitsvollen Lebens gewährte. Seine thüringer Wälder und Berge liebte er über Alles, und er war nie froher, als wenn er, nachdem er sich nach Gotha zurückgezogen, die

Sommermonate in dem nahe gelegenen Friedrichrode, einem lieblich-ernsten Bergstädtchen am Eingange des Gebirges, zubrachte, wo ich öfters auf unvergeßlichen Spaziergängen mit ihm die Jugendlichkeit des Greises, wenn er ohne Ermüdung mit seinen behenden, leichten und wohlabgemessenen Schritten, die ihm überhaupt eigen waren, die steilsten Höhen rasch erklimmte, zu bewundern Gelegenheit hatte.

Als nach der Confirmation des Knaben die Zeit gekommen war, für ihn einen Lebensberuf zu wählen, lag es nahe, da er nicht studiren konnte und ein Kaufmann in Rudolstadt nicht werden wollte, an den Buchhändler zu denken, weil als solcher der jüngste Bruder seines Vaters, Justus Perthes, in Gotha in ziemlich guten Umständen lebte; „was das eigentlich war und was dazu gehörte, wußte er zwar nicht, denn in Rudolstadt war keine Buchhandlung; aber daß es da Bücher geben müsse, die man lesen könne, schien doch gewiß, und dieß war für ihn entscheidend.“ So sehen wir denn den vierzehnjährigen Knaben im Jahre 1786 mit dem Buchdruckerelbesitzer Schirach nach Leipzig zur Messe ziehen, um ihn dort einem Buchhändler in die Lehre zu geben; aber es gelang nicht, sogleich einen solchen zu finden. Der Eine, Ruprecht aus Göttingen, wollte ihn nicht nehmen, weil er ihm am o nicht conjugiren konnte; dem Andern, Siegert aus Liegnitz, der durch seine lange, hagere Gestalt und seinen feuerfarbenen, bis zur Ferse hinabreichenden Dberrock den Knaben in Furcht setzte, erschien er zu blöde für den Buchhandel; Adam Friedrich Böhme in Leipzig endlich, der sich zwar bereit erklärte, ihn zu nehmen, hielt ihn für die Arbeit noch zu klein und schwach, und schickte ihn ein Jahr wieder nach Hause. Nach Ablauf desselben wurde zwischen dem Dheim und dem künftigen Lehrherrn ein von diesem verfaßter Contract geschlossen, der „im Namen Gottes“ beginnt und wegen des feierlich-ernsten Tones, womit die einzelnen Punkte bestimmt werden, ein köstliches Actenstück eines buchhändlerischen Vertrages seiner Zeit ist.

Böhme macht sich verbindlich, „dem jungen Menschen die Buchhandlung ohne Entrichtung einigen Lehrgeldes in sechs Jahren zu lehren, und ihn nicht allein in solcher Handlung möglichst zu unterrichten, sondern auch zu aller Gottesfurcht und zu wohlansständigen Tugenden anhalten und vermehren, nicht weniger mit Essen und Trinken gewöhnlichermaßen versehen, auch ihm nach ausgestandenen Lehrjahren erforderlichenfalls einen Lehrbrief ertheilen und, dafern er sein Glück weiter suchen wolle, mit Recommendation an die Hand geben und überhaupt sich, wie einem christlichen Lehrherrn geziemt, verhalten zu wollen; Heubel dagegen muß versprechen, „seinem Neffen ein Federbette, nebst darzu nöthigen Ueberzügen mitzugeben, und solches nach Verlauf von sechs Jahren Herrn Böhme als Eigenthum zurückzulassen“, zugleich aber auch denselben ernstlich zu ermahnen, „daß er in diesen seinen Lehrjahren seines Lehrherrn Bestes eifrig beobachten, jederzeit treu, fromm, fleißig, gehorsam und unverdrossen sich bezeigen, des Sonntags fleißig in die Kirche und außerdem weder bei Tage noch bei Nacht ohne Erlaubniß aus dem Hause gehen, alle böse Gesellschaft meiden und alles Andere, was einem frommen und getreuen Lehrburschen geziemt, gehorsamst verrichten solle.“

Christoph's Friedrich's Lehrjahre begannen in profaischer Wirklichkeit mit dem 11. September 1787, an welchem Tage der funfzehnjährige Knabe allein auf unbedecktem Postwagen nach einer naßkalten Fahrt in Leipzig mit der Summe von 1 Thlr. 20 Gr. anlangte, die er sogleich seinem Lehrherrn einhändigen mußte, „weil man nicht wisse, in welche Gesellschaft er etwa gerathen könnte.“ Böhme war ein gottesfürchtiger, rechtschaffener, verständiger, pflichttreuer, aber herrischer, harter, jähzorniger und pedantischer Mann, der den kleinen Friedrich gleich am ersten Morgen nach der Ankunft nöthigte, sich die Haare vorne zu einer Bürste, hinten zu einem Zopfe wachsen zu lassen, sich ein paar hölzerne Loden anzuschaffen und seinen runden neumodischen „Matrosenhut“

mit einem dreieckigen zu vertauschen. Dem neuen Lehrlinge wurde vier Treppen hoch eine enge Kammer mit einem einzigen kleinen Fenster oben an der Decke auf die Dächer hinaus, die er noch dazu mit einem älteren, schon vier Jahre im Hause befindlichen theilen mußte, angewiesen. Dennoch schreibt er von da in seinem ersten Briefe: „Es gefällt mir ganz wohl hier in Leipzig, und ich hoffe, es wird auch gut gehen, zumal da mein Kamerad ein recht guter Mensch ist; auch die Mamsels — die Eltern hatten sechs Töchter und einen kleinen Sohn — scheinen außerordentlich gütig; die Friederike, die zweite Tochter meines Lehrherrn, ist zu mir gekommen auf unsere Stube, um mir, wie sie sagte, die Grillen zu vertreiben.“ Es zeigte sich aber bald, daß noch etwas Anderes zu vertreiben war, als Grillen — Frost und Hunger. In dem Stübchen stand ein Windöfen, zu dessen Heizung an jedem Abend des Winters nur drei Stückchen Holz gegeben wurden, und jeden Morgen wurde zu einer Tasse Thee nur eine Dreiersemmel gereicht; davon wurden die Lehrlinge knapp satt, und, wie dem Dheim geschrieben wurde, „Nachmittags von eins bis acht Uhr bekommen wir keinen Bissen; da heißt es hungern, doch ich denke, es soll sich geben.“ Dabei hatte der kleine Friedrich, der als der jüngste Lehrling nach der Geschäftsordnung fortwährend auf der Straße und in den Gewölbchen anderer Buchhändler war, wo er sich durch sein bescheidenes Betragen und lebhaftes Wesen bei allen leipziger Principalen dergestalt in Gunst setzte, daß er, was sonst keinem anderen Lehrling gestattet wurde, in die Comtoire, während die verlangten Bücher gesucht wurden, eintreten durfte, um sich zu wärmen, und bemitleidet ward, wenn er wieder nach Hause kam, von dem ungewöhnlichen Jähzorne seines sonst recht gutmüthigen Herrn außerordentlich zu leiden. Aber auch da verwandelt sich jenes rührende und glückliche Wort der Entfagung und Ertragung: „doch ich denke, es soll sich geben“, in das: „doch ich werde es ja wohl gewohnt wer-

den." Viel drückender war ihm die Kränkung, daß er von den Kindern des Hauses und selbst von den Dienstmädchen und Markthelfern mit „Er“ angeredet wurde, und er ist wenigstens froh, daß ihm sonst nicht das Mindeste zugemuthet werde, was seiner Ehre nachtheilig seyn könnte, und er mit den Berrichtungen anderer Lehrburschen, dem Herrn die Schnallen zu puhen, den Tisch zu decken, den Kaffee ins Gewölbe zu bringen, verschont bleibe. Was ihn am meisten peinigte, weil dadurch sein zartes Gewissen in Unruhe gerieth; war die Verwickelung in das Hauskreuz des Mannes, der, mäßig und nüchtern wie selten einer, nur Wasser trank, niemals ein Wirthshaus betrat und gar keine Gesellschaft gab, mit einer Frau schwer geprüft war, die, dem Trunke ergeben, das Hauswesen in Unordnung gerathen ließ und die Erziehung der Kinder vernachlässigte, die eigentlich vaterlos waren, da er vom frühen Morgen bis zum spätem Abend auswärts in seinem Gewölbe zubrachte. „Manchmal bin ich in einem Gedränge“, schrieb Perthes, „wo ich mich nicht rauswinden kann, denn Madame läßt sich gerne Sachen heimlich zutragen, die durch die Gurgel laufen. Der Herr möchte nun gerne Alles wissen, was passirt, und gerne entdeckte ich als ein rechtschaffener Mensch Alles diesem von Grund des Herzens gewiß guten, aber schwachen Mann, wenn ich mir dadurch nicht meinen Untergang bereitete; denn schützen kann er mich in vielen Fällen nicht und er kann es auch nicht ändern, denn von früh sieben Uhr bis Abends acht Uhr kommt er nicht nach Hause, wo denn die Kinder freien Lauf haben, weil die Mutter sie nicht in Zucht halten kann.“ Die härteste Zeit hatte er in dem ersten Winter zu bestehen, wo er die Füße erfroren und neun lange Wochen im Bette zubringen mußte; indessen da saß sorgend und tröstend jene Friederick, ein liebliches Kind von zwölf Jahren, an seinem Bette und las dem Kranken aus Muratori's Geschichte Italiens, wovon unter andern alten Büchern, die auf dem Boden des Dachkammerchens lagen, eine Ue-

beresung sich fand, mit immer gleicher Freundlichkeit vor. Damals lebte er am meisten in der wehmüthigen Rückernennung an die auf immer entschwundenen Tage der Freiheit, in denen er mit dem liebevollen Oheim die Wälder und Berge der Heimath durchwandert hatte. Auf die kindlichste Weise gibt er in Briefen seine Sehnsucht zu erkennen, wenn er sagt, welchen Eindruck das Blasen des Kuhhirten von Sohls auf ihn macht, daß er in seinem Bette hören kann, und bei dem er an den schwarzburger Trompeter denken muß: „Sie können nicht glauben, wie curios mir dann wird, und was für eine besondere Art von Trauer dann kommt.“ In einem anderen Briefe heißt es: „Bald stelle ich mir diesen oder jenen Felsen vor, bald Vogelheerd und dittersdorfer Weg und das Plätzchen, wo der Epiz lag und Wagen anbeulte. Jeder Strauch ist mir erinnerlich. Oft, wenn ich Nachts aufwache oder früh Morgens Nebel sehe, so denke ich: iht sagt der Oheim zu Wagen: heute wird's was geben auf dem Vogelheerd; dann sehe ich Sie mit der Laterne durch den Wald wandern und höre Sie sagen, wenn Sie etwas gefangen haben: wäre doch der Friz dabei!“ Indessen ließ er sich von solchen Gefühlen nicht übermannen, sondern gab sich mit seinem natürlichen heiteren und offenen Sinn, so viel es der Druck der mechanischen Geschäfte, welche die beiden ersten Jahre seiner Lehrzeit ausfüllten, gestattete, den mannichfaltig erregenden Eindrücken der belebten Handelsstadt hin. Die erste Messe machte wahrhaft Epoche in ihm, wo er wilde Thiere sieht, und durch seinen Dunkel aus Gotha in Raschwitz, wo eines Sonntags „des heiligen römischen Reichs Buchhändler“ zusammenkamen, ihnen allen vorgestellt ward; „wie viel Ehre habe ich da mitgenossen, an die ein Anderer der Burschen nicht denken darf!“ Aber die merkwürdigste Begebenheit seines Lebens ist, daß er sogar mit F. Nicolai gesprochen, der gerade so aussieht, wie er sich ihn vorgestellt: „von Gestalt lang und dick, aber dabei ein außerordentlicher Schwabroneur; ich glaubte, er würde gegen

die Buchhändler stolz seyn, aber er war im Stande, sich eine halbe Stunde vor eine Thüre hinzustellen und mit dem Buchhändler zu schwätzen." Bei der lebendigen Empfänglichkeit und der leicht entzündlichen Phantasie des heranwachsenden Jünglings wäre er, trotz der trefflichen, von ihm dankbar gerühmten Erziehung von Oheim und Tante, in dem verderbten Kreise der Buchhändlerburschen den größten Gefahren ausgesetzt gewesen, hätte ihm nicht durch Grundsätze und Beispiel ein Freund schützend zur Seite gestanden, von dem er sagt: „wenn der nicht wäre, so hätte mir unfehlbar die Welt Zeit Lebens zur Hölle werden müssen." Es war jener um einige Jahre ältere, durch Charakterfestigkeit und Wissen ausgezeichnete Lehrling, Namens Rabenhorst, von dessen aufbrausendem, streitsüchtigem Wesen er zwar viel zu leiden hatte, der ihn aber doch wahrhaft liebte und sein treuer Lehrer und Führer war.

Als mit dem Jahre 1789 dieser Freund aus dem böhmischen Geschäft geschieden war, trat Vertbes in dessen höhere Berufsarbeiten ein, die besonders darin bestanden, daß die aus dem bedeutenden Lager von anderen einheimischen und auswärtigen Handlungen verlangten Bücher aufgesucht, in der Inventur abgeschrieben und in das Abgangsbuch, nach welchem der Lehrherr für die Wiederausfüllung der im Lager entstandenen Lücke sorgte, eingetragen wurden. Die musterhafte Pünctlichkeit und Ordnungsliebe, für die eigentlich nur der Principal Sinn hatte und bloße handwerksmäßige Diener zu bilden im Stande war, erwarben ihm bald das volle Vertrauen desselben, das auch bis zum Ablauf der Lehrzeit 1793 ungeschwächt blieb. Das Mechanische und Trockene, welches auch mit diesem Theile seiner Geschäftsbeforgung verbunden war, überwand er durch die geistige Beobachtung, die sich daran knüpfte, und es kam ihm jetzt zuerst jene höhere, ja höchste Bedeutung des Buchhandels, die sodann die leitende Macht seiner ganzen Lebensthätigkeit geworden, zum Bewußtseyn. Indem er durch

die Verschreibungen von Büchern, wie sie aus den verschiedensten Gegenden einliefen, auf die wissenschaftlichen Bedürfnisse Deutschlands aufmerksam gemacht wurde, erschien ihm der Buchhandel als ein Gradmesser der Cultur und als ein ihm anvertrautes Förderungsmittel desselben. Der Drang nach eigener wissenschaftlicher Ausbildung wurde nun desto reger in ihm, und für seinen Beruf erschien ihm zunächst die Erlernung fremder Sprachen, besonders des Französischen und Englischen, als unabweissbare Nothwendigkeit. Aber es fehlte ihm an Geld und Zeit, Unterricht zu nehmen, und wenn er für sich des Abends nach neun Uhr Grammatik treiben wollte, war er von den Anstrengungen des Tages zu ermüdet und schlief regelmäßig dabei ein. Er war daher nur auf das Lesen deutscher Schriften hingewiesen, und obgleich ihn die Geschichte am meisten anzog, so fügte er sich doch mit Selbstentäußerung der unerbittlichen, wir möchten sagen, pflichtmäßigen und sittlichen Anforderung der damaligen Zeit, dem kategorischen Imperativ zu folgen, und so finden wir ihn denn mit Kiesewetter's Logik emsig beschäftigt, um sich in die kantische Philosophie hineinzuarbeiten, woraus er wenigstens den Gewinn der Verstandesschärfung zog, da es bei ihm als einer vorherrschend praktischen Natur nicht auf einen Philosophen abgesehen war. Vor Allem aber suchte er nach Nahrung für sein äußerst lebendig religiös-moralisches Gefühl, und während ihn die damals vielgelesene Schrift von Knigge's über den Umgang mit Menschen so abstieß, daß er darin „die Wurzel alles Bösen zu einer Art Lehrbuch verarbeitet“ fand, zog ihn Reinhard's Moral und Döderlein's Dogmatik außerordentlich an, am meisten aber ward er von Garve's Uebersetzung und Erläuterung des Cicero über die Pflichten ergriffen. Welch' eine Macht die gebieterische Pflicht in ihm war und wie streng er es mit seiner sittlichen Selbstbildung nahm, davon geben die aufrichtigen Geständnisse in den Briefen aus jener Zeit das gewissenhafteste Zeugniß, indem

er immer von Neuem, oft ganz entmuthigt auf das bitterste klagt, wie schwer es ihm werde, das heiße Blut, das leichtsinnige Wesen und die träge Gewohnheit zu überwinden, so daß er Gott zu danken hat, wenn nur „die bösen Gedanken nicht zu bösen Thaten geworden.“ „Wahrlich“, schrieb er, „ich muß mächtig kämpfen, wenn Alles, was Unfrieden gebiert, aus meinem Innersten heraus soll, denn leider alle böse Neigungen schlafen nur, um bei erster Gelegenheit mit desto größerer Gewalt loszubrechen. Ach, meine Unstetigkeit und mein zu rasches Blut verdirbt immer in einer Stunde wieder, was ich Wochenlang gebaut habe, und dann gehört wieder eine geraume Zeit dazu, ehe ich zu einer ruhigen, vorwurfsfreien Gemüthsverfassung kommen kann. Wie oft habe ich mit Thränen im Auge meine Verkehrtheit beaufzt, wenn ich kurz vorher mir vorgenommen hatte, standhaft in Ausübung des Guten zu seyn, und dann doch wieder gefallen war, weil ich eine Leidenschaft nicht besiegen konnte! Dann ist in meinen Augen jeder Andere besser als ich, auch wenn jener Verbrechen begangen hat und ich nur in Gedanken gefehlt habe, denn ich stelle mir vor: hätten die anderen Menschen solche Antriebe zum Guten wie du, so würden sie gewiß besser seyn wie du.“ Dennoch verzweifelt er nicht an sich selbst und nennt die Unzufriedenheit mit sich „ein sicheres Anzeichen eines guten Anfangs in seiner Besserung.“ Vor einer düsteren Selbstquälerei bewahrte ihn seine gesunde Natur, der regelmäßige Fleiß in seinem Beruf, aber vor Allem — die Liebe, jene göttliche Theilnahme an dem Wehe und Wohl der Menschheit, die den Einzelnen aus der eigennützigen und krankhaften Versenkung in sich selbst in das Ganze nach außen wollend und wirkend hinaustribt. Daher war ihm auch Freiheit ein heiliges Wort, und er begrüßte den Beginn der französischen Revolution mit den Edelsten unseres Volkes wie den Aufgang der Morgenröthe aus der Nacht des Druckes und der Willkür. „Sie glauben“, heißt es in einem Briefe an den Oheim, „daß,

wenn auch jetzt die Bemühungen der Regenten, die Völker zu unterdrücken, gelingen sollten, eine Finsterniß gleich der in den mittleren Zeiten Europa bedecken würde; aber dieß geschieht gewiß nicht, denn Kenntnisse aller Art sind unter allen Ständen verbreitet und der Geist der Freiheit und des Naturrechts ist bis zu den Bettlerhütten vorgebrungen, und bei welchen unsrer Herrscher finden wir den heroischen Muth, die Tapferkeit und die Geistesgegenwart, welche die alten Tyrannen bei aller ihrer Grausamkeit doch erstaunenswürdig machte?" — Aber beim Fortgange des welterschütternden Freiheitskampfes kommen ihm schon Bedenken, und er glaubt nicht, „daß wir schon geschickt und gut genug sind, um einer gänzlichen Befreiung von Despotie fähig zu seyn. Schimpfen thun die niedern Classen und die Gelehrten wohl auf die Despoten und Aristokraten, aber lächelt ihnen Einer zu, so vergessen sie alle Menschenwürde und sind Speichellecker, und glückt es gar Einem, höher zu steigen, so wird er ein ärgerer Aristokrat, als die gebornen es sind. Herrschen wollen Alle, aber zum Gleichseyn und zu der Tugend, Niemandes Recht zu beeinträchtigen, gehört viel." Das sind demüthigende Worte der Wahrheit für alle Zeiten. Die gänzliche Enttäuschung sollte nicht lange ausbleiben, und im Frühjahr 1793 machte er seiner sittlichen Empörung in einem Briefe Laft: „Ich kann nicht ohne Schmerzen auf die politische Welt sehen; dort in Frankreich wüthendes, verstandloses Volk, und hier bei uns bundbrüchige Tyrannen. Ich glaubte sonst immer noch, daß, wenn auch der einzelne Mensch fiel, dennoch das menschliche Geschlecht sich stufenweise veredeln würde, aber auch das scheint Traum zu seyn. Daß sie verdammt wären, die französischen Bluthunde, welche die heilige Sache der Freiheit so schändlich schänden!" — Je stärker die Aufregung seines Innern war, desto mehr sehnte er sich nach einem Freunde, „dem" — so schreibt er in einem Briefe an den Oheim — „ich mein Innerstes ganz aufschließen könnte, der mich stärkte, wenn ich schwach würde, der mir Muth gäbe, wenn ich an meiner Besserung verzweifle; aber ich

finde keinen, und doch muß ich mich mittheilen, doch möchte ich manchmal Jeden an mein Herz drücken und sagen: auch du bist ein Bild Gottes." Eine Freundin hatte er zwar in jener Friederike gehabt, die ihn als zwölfjähriges Mädchen in dem ersten harten Winter seines Aufenthaltes in Leipzig treulichst gepflegt und getröstet, aber sie war ihm in der Geliebten verloren gegangen, seitdem sie als nun herangewachsene blühende Jungfrau dem Jüngling entgegengetreten; „er wurde verlegen und stumm, das Mädchen schien ihm unheimlich.“ Es ist aber für das offene und liebevolle Gemüth des zwanzigjährigen Jünglings sehr bezeichnend, daß er sich gerade in seinem Nebenbuhler, einem um diese Zeit in das Haus eingetretenen zweiten Lehrling, der, gutartig und munter, durch die ihm in vorzüglichem Grade eigene Gabe, das Mädchen leicht und lustig zu unterhalten, den stillen, nur tiefere Gespräche suchenden Vertes in Schatten stellte, den Freund erwarb, dem er, seine Eifersucht bekämpfend, das ganze Herz aufthat, so daß zwischen beiden das vertraulichste Verhältniß gegenseitiger, wärmster Liebe entstand. Das Läuterungsfeuer der leidenschaftlichsten Liebe brannte hell und heiß in dem Jüngling, aber der keusche und züchtige Sinn, der den Mann durch sein ganzes Leben begleitete, tritt dabei in einzelnen bedeutenden Zügen in dem reinsten Lichte hervor, und die starke Kraft der Selbstbeherrschung überwindet in dem festen Entschluß, „um keinen Preis der Welt sich für immer mit dem böhmischen Hause zu verbinden.“ Gewaltig war freilich der Kampf, und wir sehen ihn halbe Nächte in der angestrengtesten Beschäftigung mit kantischer Philosophie und Cicero's Lehre von den Pflichten, um den Sturm der Seele zu beschwichtigen. Förderlicher war ihm aber damals der Umgang mit sieben eng verbundenen Schwaben, lauter zwar älteren, aber fröhlichen und verständigen Menschen, die ihn lieb gewannen und in ihren munteren, von süddeutscher Lebhaftigkeit bewegten Kreis zogen; sie waren es auch, die ihn zuerst mit Herder, Schiller und Goethe bekannt machten.

Die Lehrzeit lief eigentlich erst um Michaelis 1793 zu Ende, aber Böhme überließ Perthes schon Ostern dieses Jahres dem Buchhändler Hoffmann aus Hamburg, der ihn als Gehilfen in sein Geschäft zu nehmen wünschte. „Bei einem feierlichen Mittagessen trat Böhme an Perthes herab, ließ ihn aufstehen, gab ihm einen leichten Backenstreich, überreichte ihm einen Degen, nannte ihn Sie und die Lehrzeit für den Buchhandel war geendet, aber die für das Leben noch nicht.“ Das gewissenhafte Selbstzeugniß, welches er sich beim Scheiden aus Leipzig in dem letzten Briefe von da gibt, lautet: „Wenn ich jetzt an die Jahre zurückdenke, die ich hier durchlebte, wenn ich mich in den Idyllkreis zurückstelle, den ich mit hierher brachte, so erkenne ich, wie sich Alles in mir verändert hat. Stets werde ich mit Liebe und mit Segenswünschen auf Leipzig zurücksehen, denn hier war es, wo mein Geist anfing, sich zu bilden und Menschenwürde zu ahnen. Ich habe viele böse Tage gehabt, aber diese bösen Tage haben viel Gutes gewirkt. Ich war, als ich hierher kam, ein leichtsinniger Junge, der viele, viele Fehler hatte; ich habe deren noch viele, aber viele sind doch auch unterdrückt und gebessert worden. Alles das Gute verdanke ich Gott, der so viele gute Anregungen in mein Schicksal legte, daß mein Leichtsinn die Oberhand nicht erhalten konnte.“

Wie wohl mochte unserem jungen Freunde seyn, als er die kalte Dachkammer in Leipzig und den leichten Backenstreich des Herrn Böhme hinter sich hatte und nun in einer mondbeglänzten Frühlingsnacht neben seinem freundlichen und gebildeten Principale Hoffmann in dessen bequemen Reisewagen dem neuen Leben in Hamburg, von Vergangenheit und Zukunft träumend, entgegenfuhr! Aus dieser poetischen Stimmung sollte er aber gleich auf der ersten Station in die nüchternste Prosa versetzt werden, wo die Reisenden mit dem berühmten Educationsrath Campe aus Braunschweig, „einem langen, hageren, aber schönen

Manne, bei dem ein nur auf Vernunft beruhendes Betragen auch aus der kleinsten seiner Handlungen hervorleuchtet", und dessen Familie zusammentrafen. In einer beschränkten Dorfschenke macht sich die gegenseitige Bekanntschaft rasch, und V. ist hochbeglückt, daß er mit dieser hochgebildeten Familie Wörlitz und Dessau besuchen darf; mit dem Neffen Gampe's wird Freundschaft geschlossen und ein Briefwechsel verabredet.

So ist denn der einundzwanzigjährige Jüngling in jener großen und schönen Stadt, die in ihrer reichen Belebtheit und natur- und kunstgeschmückten Umgebung einen außerordentlichen Eindruck auf ihn machte, und deren Name mit dem seinigen in die segensreichste Verbindung treten sollte, glücklich angelangt. Er befand sich jetzt in einem gastlichen, heiter bewegten Hause feinsten Sitte, wo ihn freilich eine nicht minder schwere, als in Leipzig, doch immer geistig freiere Arbeit so in Anspruch nahm, daß er nur wenige Stunden auf seine tiefere und weitere Ausbildung verwenden konnte, die er aber desto emfziger und ergiebiger zu benutzen wußte. Herder's Briefe über die Humanität, Jacobi's neue Bearbeitung des Woldemar beschäftigten ihn lebhaft, aber am stärksten faßte ihn Schiller durch seine Schrift über Anmuth und Würde, die ihn aus der skeptischen Moralisierung in die die ethische Reinigung vermittelnde Aesthetik hinüberführte. Das äußere Leben, wie es ihn jetzt nach seiner Erbsung aus der leipziger Wüste in frischer Fülle und Mannichfaltigkeit in Hamburg umfing, trat mit dieser inneren Lebendrichtung in den erwünschtesten Bund. Seine Briefe strömen über von Freude über Lustfahrten in der heitersten Gesellschaft zu Wasser und Land; er spielt und tanzt, besucht Concerte, theiligt sich an Maskeraden und bewundert Schröder im Schauspiel, das er über Alles liebt. Vor Verflachung in der Zerstreung bewahrte ihn der bei der erregbarsten Sinnlichkeit tief-ernste Lebensgrund seines Wesens und jener Leüftern in der himmlischen Ferne, nach dem

er unverwandt blühte, das Bild seiner Friederike. „Friederike fängt mit mir an, Friederike fährt mit mir fort und hört mit mir auf, Friederike ist Tag und Nacht in meinem Herzen; ach und meine Leidenschaft ist zu Zeiten schrecklich, und es ist schrecklich, eine Leidenschaft wie die meinige unterdrücken zu wollen, und doch will und muß ich sie unterdrücken.“ Und diese heißen Kämpfe der Liebe besteht er in der gewissenhaftesten Treue der Freundschaft zu seinem Nebenbuhler, dem er, obschon er ihn für den Begünstigteren hält und deshalb oft von der fürchterlichsten Eifersucht gequält ist, alle Briefe, die er von der Geliebten empfängt und die er ihr schreibt, unter die Augen legt. Wenn er die leidenschaftlichsten Aufregungen in tapferer Selbstüberwindung bezwungen, dann wird bisweilen auf einsamen Spaziergängen seine Seele zu einem Tone der Behmuth gestimmt, der in Briefen an den Freund an Bekenntnisse Goethe's in Werther's Leiden erinnert. „Eben komme ich von einem einsamen Spaziergange zurück, der mir sehr wohl gethan; mir wurde so sanft in der Herrlichkeit der Natur. Gewiß, ich war nie besser, als jetzt. Du lieber Bruder, was es auch sey, was mich durchwärmt, Gott — Natur — Herz, — gönne es mir, und freue dich mit mir. Mir steigen Bilder auf aus dem Zwielficht der Erinnerung, und trübe umschweben mich die Gestalten der entfernten Lieben. — Phantasie, du schafftest mir manches Leiden — aber ohne dich möchte ich doch nicht seyn! — Phantasie gab mir Seligkeit, gab mir Liebe, Innigkeit, Behmuth. O die Behmuth, von der Phantasie erzeugt, ist das Süßeste, was ich kenne! Bruder, zu liegen in der stillen Natur, nicht zu wissen, was man denkt und empfindet, und es doch so klar zu wissen! Da, wo jeder Grashalm, jedes Blatt mir Freund seyn und ich aus jedem Träume ziehen kann und weinen möchte in süßem Schmerz, da wird's dem Menschen klar, daß Gott die Seele ist in Allem.“ Aber unser Freund träumte nur auf einsamen Spaziergängen; am Arbeitstisch und in

als Wahrheit und entgegengehn", war der Wahlspruch, den sie beständig im Munde führten und den sich Vertbes auf das freudigste aneignete. „Ich bitte dich recht sehr," schrieb er an Campe, „lies die Horen, vorzüglich die ästhetischen Briefe; gib dir Mühe, sie zu verstehen, mach' sie dir ganz zu eigen und du wirst den Lohn finden, denn die Ansichten, die in ihnen über die Schönheit und über das ganze Seyn und Werden der Menschheit ausgesprochen werden, sind das Erhabenste und Wahrste, was je an meine Seele gekommen ist." Das wahre und einzige Morgenthor zur Erkenntnis und zum Frieden sollte sich ihm jedoch erst später aufthun, als er, nach Gründung einer eigenen Handlung, durch Vermittelung von Friedrich Heinrich Jacobi mit Claudius in die heiligste Verbindung des Lebens gesetzt ward.

Von dem bestigsten Drange besetzt, auf eigenen Füßen zu stehen, von Freunden ermuntert und mit den nöthigen Geldmitteln unterstützt, faßte Vertbes den kühnen Entschluß, ein selbständiges buchhändlerisches Geschäft zu beginnen, und begab sich deshalb, nachdem er das hoffmann'sche verlassen, Ostern 1796 nach Leipzig, um mit den dort zur Messe versammelten Verlegern die Verabredungen zu treffen. Da traf ihn mitten unter den anstrengendsten Sorgen und Mühen, die mancherlei Bedenken und Schwierigkeiten, welche dem vierundzwanzigjährigen jungen Manne, der vor Allem Credit brauchte und sich in dem Betrage der erforderlichen Summen geirrt hatte, von erfahrenen Männern entgegengesetzt wurden, zu beseitigen, wozu ihm abermals das Vertrauen erprobter Freunde half, der mächtige Blick der unvergessenen Friederike und weckte die alte Gluth der Leidenschaft in erneuter und vermehrter Stärke auf, da er jetzt in ihrem Auge Gegenliebe zu lesen glaubte. Als er aber in dem edelmüthigsten Pflichtgefühl für den oben erwähnten Freund und Nebenbuhler die Geliebte durch einen Dritten rückhaltlos zu der offenen Erklärung auffordern ließ, welchen

von beiden sie zu wählen sich entschließen wolle, gab sie nach langem Schweigen die ernste Antwort: „Ich habe Verthes lieb, ich habe Neffig lieb, aber meine Hand kann ich keinem geben.“ Kalt und starr, in eine öde Zukunft blickend, kehrte Verthes nach Hamburg zurück und warf sich, gezwungen, bereits übernommene schwere Verpflichtungen zu lösen, mit allen Kräften in die Arbeiten hinein. Die noch nicht lange übliche Trennung der Verlags- und Sortimentshandlung in kluge Ueberlegung ziehend, hatte er sich für die letztere in der Hoffnung entschieden, daß er durch eine ganz neue Gestaltung derselben die regere Verbreitung der Litteratur am meisten fördern und so Anderen und sich selbst am sichersten werde nützen können. Der Plan zu diesem jugendlichen Unternehmen, der, wie er selbst sagt, „auf der richtigen Einsicht in die lebendigen litterarischen Bewegungen und Bedürfnisse damaliger Zeit beruhte“, geht aus der Ankündigung seines Geschäfts im hamburger Correspondenten unter dem 11. Juni 1796 folgendermaßen hervor:

„Ich mache hierdurch bekannt, daß ich hier eine neue Buchhandlung errichtet und nunmehr eröffnet habe. Auf meinem Lager befinden sich die besten ältern und neuern in Deutschland herausgekommenen Bücher, und ich darf versprechen, jedes Buch, das überhaupt noch irgendwo zu bekommen ist, verschaffen zu können. Einen Theil meines Sortiments habe ich einbinden lassen, um so den Wünschen des lesenden Publicums noch geschwinder zu entsprechen, die Kenntniß von dem, was man kauft, zu erleichtern und den Bedürfnissen der hier durchreisenden Ausländer mehr entgegenzukommen. — Durch diese neue Einrichtung glaube ich etwas Nützliches gethan zu haben; die Unvollständigkeit und die Mängel, die sich in der Ausführung finden möchten, werde ich zu verbessern suchen, sowie die Wünsche des Publicums mir bekannter werden. Um den Aufenthalt in meinem Laden angenehm zu machen und um überhaupt

Theol. Stud. Jahrg. 1852. 11

die Bekanntwerdung unserer neuen Litteratur an meinem Theil zu befördern, werde ich dafür sorgen, daß von jedem deutschen Journal, jeder Neuigkeit des Tages und jeder allgemein interessanten Schrift immer ein Exemplar in meinem Laden zur Durchsicht bleibe. Aufmerksamkeit, Pünctlichkeit und Gefälligkeit gegen das mich besuchende Publicum mache ich mir in jeder Hinsicht zur Pflicht."

Es war in einer sehr belebten Gegend der Stadt, „hinter dem breiten Siebel" Nr. 140, wo Vertbes das Local für sein Geschäft gefunden, und hier geschah es, daß er bald nach Eröffnung desselben die erste Bekanntschaft des berühmten Gefühlsphilosophen, des nicht genug zu schätzenden Mittelers auf dem Wege zur Gestaltung der neuen Theologie des alten Glaubens, machte. Durch Jacobi, damals aus Düsseldorf geflüchtet, in Holstein und Hamburg sich aufhaltend, der den ihm durch seine zeitherige Entwicklung schon ausgebildeten jungen Mann, welcher kein bloßer Buchhändler war, sondern das lebendige Buch des Lebens zur vollgehaltigsten Beschreibung in sich trug, schnell liebgewonnen, und an den er in seinen Briefen bis zum Tode häufig die Ueberschrift zu richten pflegte: „der alte Jacobi an seinen wackern und lieben Sohn Vertbes", wurde dieser gleich in den ersten Wochen in das Haus des wandersbeck'schen Boten eingeführt, wo er nach rasch auf einander folgender, öfterer Berührung mit demselben schon am ersten Weihnachtsfeste desselben Jahres die Braut und, wie wir wohl hier kühnlich sagen dürfen, durch sie auch den Bräutigam seiner Seele gewinnen sollte. Denn was fühlen wir nicht bei dem wundersamen Klang des Namens Claudius! Wir hören den tiefen, reinen und klaren Ton des christlichen Glockengeläutes in der stillen Luft eines blauen, heiteren Himmels der Poesie echtdeutschen Gemüths. Ja, es war eine himmlische Fügung, daß unserem Freunde das Hohelied seines Lebens in diesem christlichen Hause gesungen werden sollte, und es war eben so bedeutsam, daß der mit Claudius eng verbundene Dichter des Messias

den Lebenden seine Besuche gab, aber bei der Rückfahrt mit Werthe von Wandsbeck nach Hamburg von der südbornen Hochzeitsfeier das typische Wort aussprach: „die Liebe, die wir Andern Euch beiden lange schon ansehen, kennt Ihr jungen Leute selbst noch nicht.“ Von Carolinen, der ältesten Tochter von Claudius, der nachmaligen Mutter, gibt uns der Sohn folgende Schilderung: „Ihre ganze Erscheinung, so angenehm die regelmäßig erblen Züge, die schlankte Gestalt und die feine Farbe auch waren, hatte nichts Ueberraschendes und Blendendes, aber aus dem lichtbraunen Auge blickte ein Reichthum der Phantasie und: eine Tiefe des Gefühls, eine Kraft und Ruhe des Charakters und eine helle Klarheit des Verstandes hervor, welche mit stiller unwiderstehlicher Macht die Gemüther anzog. Ihr ganzes Leben hindurch floßte sie Jedem, der ihr näher trat, hingebendes Vertrauen ein; zu ihr kamen die Fröhlichen und waren sicher, freudige Theilnahme zu finden, und für viele, viele Menschen ist sie in äußern und innern Leiden eine Quelle des Trostes, der Ergebung und eines neuen Muthes geworden. In den einfachen Verhältnissen des elterlichen Hauses war sie aufgewachsen und jedes Zusammentreffen mit der Kurve der äußeren Welt erschien ihr als eine Gefahr für ihren kindlich unbefangenen Umgang mit Gott. Seltlich zwischen häuslichen Arbeiten, Musik und Bemühen um geistige Ausbildung ging ihre Zeit dahin. Eine volle, reine Stimme und ein sicheres musikalisches Urtheil blieb ihr auch im höheren Alter. Der neueren Sprachen war sie kundig und in der lateinischen so weit vorgeschritten, daß sie später ihren Söhnen wesentliche Hülfe leisten konnte.“ Sie hing mit besonderer kindlicher Verehrung an der Fürstin Gallizin, welche damals den Mittelpunkt des bedeutendsten münster'schen Kreises bildete, der mit den hochgebildeten holländischen Freunden und auch mit Claudius im innigsten Zusammenhange stand. Unsere Lebensbeschreibung hat in einem eigenen Abschnitte einen neuen, trefflichen Beitrag zur Cha-

arakteristik jenes reichbewegten und für die letzte Hälfte des 18. Jahrhunderts so einflussreichen Wechselverkehrs hervorragender Persönlichkeiten und Namen, die später auch auf Verthes ihre mächtige Wirkung ausüben sollten, in einer klaren und unparteiischen Darstellung geliefert.

Verthes sollte aber nicht so schnell zur Erfüllung seiner sehnlichsten Wünsche gelangen und das „Hangen und Bangen in schwebender Pein“ abermals erfahren; des Mädchens war er gewiß, des Vaters, dem er äußerlich und innerlich zu fern stand, noch nicht. Claudius, nicht ohne einen Anflug von Eifersucht, fühlte in Bezug auf die zärtlich geliebte Tochter die Härte des Gebots: „du sollst Vater und Mutter verlassen“, gar schwer, und erst nachdem Verthes Ende Mai von der leipziger Messe nach Hamburg zurückgekehrt war, gab er seine förmliche, aber auch freudige Einwilligung. — Es wird aber schon lange unseren Lesern die Frage auf den Lippen geschwebt haben, wie sich denn im Gemüthe von Verthes die neue Liebe zur alten verhalten habe, und darauf gibt ein Brief die Antwort, welchen er von Leipzig aus an seine bekannten drei hamburger Freunde schrieb, die überhaupt eine Verbindung, durch welche ein noch festeres Verhältniß zu Jacobi und Claudius erfolgen mußte, nicht gern sahen. In diesem Briefe heißt es unter Anderem: „Als es mir zu gelingen schien, meine untergegangene Liebe zu verwinden, ergriff mich Entsetzen, daß solche Liebe, an welche mir das Höchste gebunden war, verwunden werden könne. Todeskälte trat an die Stelle des Feuers. Soll denn Liebe, die der Grund ist von Gott und allem Guten, durch äußere, zufällige Verhältnisse getödtet werden? — Etwas muß doch Stand halten! Ist es die Liebe nicht, so muß es die Freundschaft seyn. Aber vergebt! die Freundschaft — ich habe nichts wider die Freundschaft — und dennoch rieselt es mir kalt durch die Glieder. Woher dann aber Hülfe und Rettung für mein Inneres? Meine Seele verlangt etwas nicht Bergehendes, mein Herz

verlangt Eines, was mir Alles ist, mein Geist will ein Bleibendes, mein Ich verlangt ein Gebundenseyn, ein Band, welches besteht, auch wenn die Welt in Trümmer geht, und nur die Liebe ist mehr als die Welt. Kann ich überhaupt gehalten werden, so ist es nur durch Caroline; in ihr ist Ruhe und Sicherheit, Hingebung und Treue. Die frühere Leidenschaft der Liebe ist in mir gewürgt, aber die Liebe nicht. Nur einmal kann jene Leidenschaft seyn; wie ich Friederike liebte, kann ich Caroline nicht lieben, aber sie läßt mich mein Auge wieder zu Gott erheben, und das ist Hülfe von oben." — Ja, diese Hülfe kam ihm von oben, als den 2. August 1797 die Hochzeit gefeiert wurde.

So war denn Vertheß in seinem fünfundsingzigsten Jahre in den Stand der heiligen Ehe getreten. Hier breche ich heute ab, mich aus räumlichen Gründen bescheidend, durch diese ausführliche Darlegung der Jugendgeschichte des seligen Freundes einen Beitrag zur Feier der fünfundsingzigjährigen ehelichen Verbindung der theologischen Studien und Kritiken mit dem Namen Friedrich Vertheß geliefert zu haben. Die Fortsetzung wird zu geeigneter Zeit später folgen, entweder von mir, oder besser von meinem befreundeten Mitberausgeber, dem erprobten Meister in der Kunst der biographischen Malerei.

F. W. C. Umbreit.

2.

Ueber Reinheit der Tonkunst. Von Anton Friedrich Justus Ehibaut. Dritte vermehrte Ausgabe. — Mit einem Vorwort von Ministerialrath D. K. Bähr. Mit Palestrina's Portrait. — Heidelberg. Akademische Verlags-Handlung von J. C. B. Mohr. 1851. — XXV u. 226 SS. 8.

Es ist ein eigenthümliches, unberechnetes, aber höchst angemessenes Zusammentreffen, wenn sich unmittelbar an die Besprechung des Lebens von Perthes die Anzeige der Schrift „über Reinheit der Tonkunst“ von unserm gemeinschaftlichen Freunde Ehibaut anreicht, und zwar aus einem mehrfachen Grunde. Enthält gleich das goldene Buchlein, das schon 1825 und 1826 in zwei rasch auf einander folgenden Auflagen ohne Namen des Verfassers erschienen, nun aber in einer späteren dritten dem zugeschrieben wird, dem es mit Ehren gehört, keine Lebensbeschreibung des hochberühmten, verewigten Rechtsgelehrten, so erdört es doch in dem reinsten Nachklange des wahrhaft höchsten Lebens, das er hienieden geführt und selig genossen. Denn der hochgestimmte Mann, an erhabener Geistesgewalt, ursprünglicher Gemüthskraft, zarter Feinheit des Schönheitsfinnes und sittlichem Adel eines vornehmen, jegliche Gemeinheit niederschmetternden Wesens Wenigen vergleichbar, den Goethe „wiewohl einen Juristen, doch eine musikalische Natur“ nennt, pflegte öfters von sich zu sagen: „meine Wissenschaft ist meine Erde, und meine Musik mein Himmel!“ Wie er im Schweige seines Angesichts auf der ihm angewiesenen Erde gearbeitet, wie er darauf „Neubruclı gebrochen und nicht unter die Dornen gesät,“ das wissen die Genossen seines Faches, und Europa kennt seinen Ruhm; wie er aber in

dem Himmel, zu dem er sich als Gottes Thron von Seiner Höhe Schemel im heiligen Feuer seines freien Geistes emporgeschwungen, gelebt — geglaubt, geliebt, gehofft, das werden diejenigen treu im Herzen tragen, welchen das Glück, oder lieber die Erhebung und Erbauung vergönnt war, an seinen einzigen Eingabenden Theil zu nehmen und in die himmlische Gluth zu schauen, die aus seinen großen blauen Augen leuchtete, wenn er entzückt, wie der Prophet, das Dreimal Heilig der Seraphim hörte und sein hochberedter Mund überströmte von herrlichen Worten des Lobes der „schönen und herrlichen Gabe Gottes“, wie Luther die Rusik gepriesen. Schon längst sind jene göttlichen Gesänge in dem innigst befreundeten Hause verstummt, in welchem es dem Unterzeichneten sie mitanzuhören gestattet war, aber noch klingen sie wunderbar in seiner Seele, und er wird es in ewiger Dankbarkeit bewahren, wie er dort die lebendigen Commentate zu den Psalmen und Propheten nicht gelesen, sondern in sein geöffnetes Gemüth entzündend und befruchtend aufgenommen. Aber wenn er in der Stille der Erinnerung jene himmlischen Töne vernimmt, so steht ihm immer der prächtige, königliche Mensch mit dem majestätischen Antlitz vor Augen, der, von jener überirdischen Macht getragen, diese selbst in der zusammenfassenden Einheit seiner überwältigenden Persönlichkeit trug, und was das große Wort Persönlichkeit zu bedeuten habe, trat da recht belehrend in die Anschauung.

So verschieden aber auch, ja, sich gegenseitig bestreitend der Musiker und der Jurist in Thibaut der oberflächlichen Betrachtung erschienen, so waren beide doch bei tieferem Einblick in das Grundwesen seiner ungewöhnlichen Natur in ursprünglicher Einheit und gesunder Lebensfrische, wie Herz und Kopf, wohlverbunden; der Grundton der Wahrheit, jener göttlichen Lebenskraft, welche die Harmonie der Welt gestaltet, war es, der in ihm beide Lebensrichtungen bedingte und ihn selbst zu einem wohlklingenden religiös-sittlichen Kunstwerk eines nur

Musischen Rechtsgelehrten schuf. Denn auch Zibant war, wie Vertheß, ein ganzer Mann, aus Einem Stuhl gegossen, und gleich diesem ein echter Deutscher, bei ungemeinem Reichthum und feuriger Beweglichkeit der Phantasie ein Genie des gesundesten deutschen Menschenverstandes, weshalb er auch, wie er seinen Goethe liebte und so recht in die classische Zeit von Weimar gehörte, noch im spätesten Alter dankbar Kant's gedachte, dessen Vorlesungen er mit Fleiß und nach der praktischen Seite hin, die sich vorwaltend bei ihm geltend machte, mit dauernbem Gewinn gehört. Aber dem vernüchternen und seichten Rationalismus war er freilich gründlich abhold; denn er war ein durchaus positiver Mensch und insofern auch gegen alle von ihm hart bezüchtigte kritische und philosophische Gräbelei über göttliche Dinge fest verschlossen; er wies dem Glauben seine geheimnißvolle Stätte an, und darum war auch die heilige Musik die ihm angemessenste Sprache der christlichen Andacht, so daß er, während er die dogmatischen Spitzfindigkeiten und moralischen Abhandlungen auf der Kanzel bitter haßte, im lebendigsten und lautersten Gefühl der Frömmigkeit vor dem Herrn der Kirche kniete, wenn er Handel's „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt“, hörte und hören ließ. Daher ist die von ihm hinterlassene Schrift ein köstliches Vermächtniß seines christlichen Glaubensbekenntnisses und zugleich ein lebendiges Zeugniß der Wahrheit für die Neubelebung des protestantischen Cultus durch den heiligen Geist der Musik nach unseres alten Luther's Willen. Der Posaumenton, den wir darin vernehmen, erschallet gerade jetzt noch mehr zur rechten Zeit, als damals, wo er zuerst gehört wurde und fast wie eine Stimme des Predigers in der Wüste verhallte, wenigstens in der theologischen Wüste; denn vor fünfundsanzig Jahren saß der alte Rationalismus, der sich nur um gelehrte Wähler, aber nicht um bedürftige Herzen bekümmerte, noch gar behaglich auf dem hölzernen Königsstuhle seines weiten, sandigen Reiches, und die Stubentheologie drehete fort und fort

emfig die Spindel des Streites über Rationalismus und Supernaturalismus. Nun aber, wo ein neues, frisches Leben in die theologische Wissenschaft eingedrungen und diese endlich wieder zu dem Bewußtseyn erwacht ist, daß sie um der Kirche willen da sey, wo die Verschiedensten unter sich eins sind, daß der evangelisch-protestantische Gottesdienst an Haupt und Gliedern reformirt werden müsse, hoffen wir zu Gott, daß jener mächtige Posaumenton aus Heidelberg, den wir zur Jubelfeier der theologischen Studien und Kritiken festlich ertönen lassen, kräftigst mitwirken werde, die alten Mauern beschränkten Vorurtheils derjenigen, die aus ihrem Jesu nicht nach Jerusalem wollen, niederzuwerfen. Wenn diese Verkündigung hier durch den Unterzeichneten geschieht, so wolle man ihm das nicht als Vordringlichkeit auslegen, sondern im Sinne dankbarer Freundschaft zum Besten deuten und zugleich dabei in Erinnerung bringen, daß er der Sohn von Carl Gottlieb Umbreit, dem hochverdienten Herausgeber des „allgemeinen Choralbuchs für die protestantische Kirche“, ist, der zwar nicht die Kunst, aber doch den Sinn der Musik vom Vater geerbt, dessen gewaltige Orgeltöne ihn durch das ganze Leben begleitet und zur Ueberwindung des Zweifels ihm mehr genützt haben, als gar manche theologische Bücher.

Unsere Schrift ist bei ihrer neuen Herausgabe in die würdigsten Hände gefallen. Herr D. Bähr war lange Zeit ein sehr eifriges, thätiges Mitglied des Singvereins, in dem ihm durch den Gründer und begeisterten Leiter desselben in der Musik „eine neue Welt aufgeschlossen wurde, die er vorher nicht ahnete.“ Er ist aber auch durch seine einflußreiche Stellung in der Kirche und mehr noch als Verfasser der jüngst erschienenen Schrift über „den protestantischen Gottesdienst“ gerade der rechte Mann, die geistesverwandte seines väterlichen Freundes zu befürworten. „In der evangelischen Kirche“, sagt er in der Vorrede, „fühlt man von Tag zu Tag mehr, daß der Gottesdienst an einer großen Tro-

Serbheit und Nüchternheit labörirt, daß die Predigt allein nicht genügt, und was uns noch von Gesang geblieben ist, nicht zu erheben und zu beleben vermag. Keine Kunst aber steht dem evangelischen Cultus so nahe und ist ihm so wesentlich, als die Tonkunst, was ja Niemand nachdrücklicher geltend gemacht hat, als Luther. Die in die Concertsäle Besüchtete und dort Verweltlichte muß wieder in die Kirche kommen, die ihre eigentliche Heimath ist. Wie aber in der Kirche muscirt werden muß, und welche Art von Musik in die Kirche gehört, das ist wohl nirgends geist- und einsichtsvoller gesagt, als in diesem Buche. Darum sey es noch vorzüglich den Theologen empfohlen, besonders dem jüngeren Geschlecht derselben. Mögen sie sich auch einmal zu den Füßen eines gelehrten Pandectisten setzen und sich von ihm über eine Sache belehren lassen, die Niemand näher berührt, als sie; mögen sie namentlich von ihm lernen, ihre Erholungsstunden, statt da und dort zuzubringen, einer ihr Privat- wie ihr Berufsleben gleich erfrischenden Kunst zu widmen. Studirt eure theologische Wissenschaft tüchtig und gründlich — das ist recht, nothwendig und heilige Pflicht; für eure Lebensaufgabe aber, die Gemeinde des Herrn in aller Weise zu erbauen, zu erquicken, zu beleben und zu erwärmen, wird euch das Lesen und Wiederlesen dieses theuren Büchleins wohl eben so förderlich seyn, als so manches theologische Compendium, das euch in die Händel und Birren der Schule einführt. Von Luther erzählt sein Zeitgenosse, der Kapellmeister Johann Walther, er habe „oftmals gesehen, wie der theure Mann von Singen so lustig und frohlich im Geiste gewesen, daß er des Singens schier nicht satt werden und von der Musik so herrlich zu reden wußte.“ Wenn das bei einem Luther der Fall war, der doch die ganze Bibel übersetzte und außerdem noch 22 dicke Quartanten schrieb, wahrlich aber noch etwas Weiteres zu thun hatte, als Bücher zu schreiben, so werden und sollten auch die heutigen jungen Theologen, von denen jedenfalls keiner

mehr zu thun hat, als er, Lust und Zeit finden, das zu treiben, wobei ihm das Herz ausging." Ich beherzige diese Worte des hochgeschätzten und befreundeten Verfassers vollkommen, verwahre mich aber bei der Gelegenheit meinerseits nur dagegen auf das feierlichste, daß „das fürnehmste Stück des Gottesdienstes“, die Predigt, nicht zu sehr in den Hintergrund gedrängt werde; denn der Protestantismus ist nun einmal vorzugsweise der Prophetismus des alten Testaments, während der Katholicismus mehr das Priesterthum desselben vertritt; freilich sollen die protestantischen Prediger auch wirklich Propheten seyn, indem sie nicht sich, sondern das Wort Gottes treu und einfach zu verkündigen berufen sind, und dabei vor Allem nicht vergessen, daß die Propheten auch „Hirten“ heißen. Allein, wenn wir auch, so recht auf dem Grunde des Briefes an die Hebräer stehend, nur an den unsichtbaren, mitleidigen und ewigen, himmlischen Hohenpriester uns haltend, den irdischen mit seinem Prachtgewand und seinen funkelnden und doch dunkelnden Urim und Thummim, ja, den ganzen Tempel Salomo's mit aller seiner Herrlichkeit dem Katholicismus überlassen und uns mit dem schmucklosen Gotteshause S e r u b a b e l ' s, „der Stätte des Friedens“, begnügen, so wollen wir uns doch den D a v i d und A s s a p h, die zugleich Sänger und Propheten, nicht nehmen lassen, sondern eifrigst bestrebt seyn, ihren Harfenklang und Psalmen gesang mitposaunenschall immer lebendiger wieder zu erwecken; in diesem Sinne und Bereiche muß der neutestamentliche Cultus wieder alttestamentlicher werden, nur daß wir nicht etwa der majestätischen, wahrhaft Christlichen Königin aller Instrumente, der Orgel, Stillschweigen gebieten; den Organisten allerdings, wie sie gewöhnlich sind und die heilige Majestät derselben entweihen und mißhandeln, aber nicht der Orgel, der erhabenen Trägerin des Chorals, der vorzugsweise uns gehört.

„Reinheit der Tonkunst“ ist ein gar wohlklingender, schöner Titel. Daß derselbe nicht eine theoretische Lehrschrift

vom sogenannten „reinen Gathe“, eine Abhandlung über den „Generalbaß“ anzeige, versteht sich aus dem, was voraus bemerkt worden, von selbst. Man deute ihn aber auch nicht zu weel allgemein, als ob er nur einseitig auf ein Lobpreis der Kirchenmusik hinweise, so daß man „Reinheit“ mit „Heiligkeit“ vertauschen dürfe, sondern er hat einen bestimmteren Sinn. Der alte Held kämpft mit dem Schwerte des Siedens gegen den Baalscultus in der Musik seiner Zeit, gegen die widerliche Vermengung von Himmel und Erde im Reiche der Töne, daß man so oft in der Kirche an die Oper und in der Oper an die Kirche erinnert werde; er will die Musik nicht aus der Welt verbannen und sie nur auf den Dienst der Kirche beschränken, er liebt seinen Mozart, wie seinen Handel, er erkennt auch die Berechtigung der Oratorien vollkommen an, aber er grenzt die drei Gebiete scharf ab und eifert für die Reinheit des Styles in jedem besonderen. „Laßt der Kirche, was ihr angehört, und thut dafür in der Kirche, was die Kunst nur irgend vermag; aber verachtet deswegen nicht das Uebrige; thut im Gegentheil für dieses Uebrige mehr, als für das Kirchliche, weil der Mensch die reine Erhabenheit nicht lange ertragen kann und auf dieser Welt dem thätigen Leben mehr als dem Gottesdienst angehört; aber verrückt nicht die Grenzen. Laßt also den Betenden in der Kirche beten, jedoch nicht noch nachträglich dazu bei einem frohen Tanz; aber umgekehrt sollt ihr auch euren gegliederten Tänzern nicht gestatten, bei dem Abendmahl ihre weltliche Kunstfertigkeit sehen zu lassen. Ich würde es also für unverzeihlich halten, wenn aus frommen Gesängen von Palestrina nur ein einziger Tact in ein Opernstück aufgenommen werden könnte; aber abscheulich wäre es auch dagegen, wenn in einer Messe nur das Kleinste vorkäme von der genialen Leichtfertigkeit, wodurch sich Mozart's Figaro auf eine fast einzige Art auszeichnet. Unser sogenanntes geistreiches Publikum kann zwar Alles über sich ergehen lassen, wenn ein Modename den Mißbrauch heiligt.“ So ist

denn unsere Schrift, wie Bähr treffend bemerkt, eine sittliche That auf dem musikalischen Gebiete. „Er sprach es vielfach und bestimmt aus“, sagt der Vorredner, und der Unterzeichnete kann es bezeugen, „daß es eine Musik gebe, die, statt bildend, reinigend und kräftigend auf das Gemüth einzuwirken, wie die älteren Meisterwerke, verblüdend und erschlaffend wirkt, die geeignet ist, Stimmungen und Gemüthsrichtungen hervorzurufen, welche denen ganz analog sind, die durch eine unreine, verdorbene, mehr oder weniger unästhetische und schlechte Lectüre erzeugt werden. Jener Standpunct der „Reinheit“ machte ihn zum unveröhnlichen Feind alles Eichten, Gemeinen, Ungesunden und Leichtfertigen, er durchdrang seine ganze musikalische Thätigkeit, er leitete ihn nicht bloß bei der Wahl der Stücke, die er singen ließ, sondern auch bei der Wahl der Mitglieder seines Singvereins, zu dem er nur Solche zuließ, denen er Empfänglichkeit für Erhabenes und Reines zutraute.“

Als Ideal der Reinheit hat der Verfasser seiner reinen Schrift das Bild Palestrina's, den wir den Raphael unter den Tonkünstlern nennen können, vorangestellt; ein von der feinsten Geistigkeit durchhauchter und himmlisch verklärter Kopf. Damit ist uns schon im voraus eine bildliche Deutung des Titels gegeben, und wir wissen, was wir in dem Büchlein, im Besonderen zu erwarten haben: kräftige Hinweisung auf die Meister und Muster der reinen Tonkunst, unter denen Palestrina als Ideal dasteht, „der berühmteste aller Meister im Kirchenstyl, der, durch sichere Traditionen geleitet, das Magnificat achtmal in den acht Kirchentonarten vierstimmig mit unendlicher Kunst gesetzt“, von dem Corregio in dem letzten Schlafe vor seinem Tode mit Entzücken geträumt haben soll, daß er ihn im Himmel wieder gefunden, „Wenn übrigens Palestrina, in aller Hinsicht würdig, mit Homer verglichen zu werden, in seiner Art als unübertrefflich erscheinen mag, und daher auch der vollendete Kirchenstyl von ihm den Namen des Palestrina-Style

bekommen hat, so ist es doch ein Vorurtheil, wenn man ihn gleichsam als den Anfang und das Ende des großen Kochenstils behandelt. Der Name des Erfinders gebührt hier vielmehr ganz gewiß den älteren großen Deutschen und Flämändern, unter welchen letzteren auch *Valestrina's* Lebere *Soudimel* genannt werden muß." Ueberhaupt hat man *Zhibaut* sehr schief und falsch beurtheilt, wenn man ihn ungerecht und einseitig wegen seiner Vorliebe zur alten *Musik* genannt; ich habe ihn oft scherzweise sagen hören: „auf meinen Vornamen *Iustus* halte ich etwas“, und wie er, getragen von einer ungewöhnlichen, vorwiegend anschauenden Natur, mit dem klarsten Auge, das man sehen konnte, unverwirrt in das verworrene Leben blickend und von einem tiefen Zuge der Liebe geleitet, die Verschiedenheit der Verhältnisse und Persönlichkeiten zu unterscheiden und in den schwierigsten Verhältnissen das Rechte und Gerechte in der naivsten Unmittelbarkeit genial zu treffen wußte, die Bedeutung jenes Namens als geborner Rechtsgelehrter bethätigte, so hat er auch diese Gerechtigkeit in seinem poetischen und künstlerischen Geschmacksurtheil stets bewiesen, wovon gerade unser *Büchlein* Zeugniß gibt. In dieser Hinsicht war er nichts weniger als einseitig, allerdings aber einseitig, wie es alle hervorragenden und lebendstüchtigen Menschen sind, jener geistreicheren Vielseitigkeit gegenüber, die von dem wahrhaft Großen und Schönen nicht überwältigend ergriffen wird und dem einmal mit freier und feuriger Liebe Erwählten sich nicht von ganzem Herzen, mit ganzer Seele und ganzem Gemüthe hingibt. Auch hier unterschreibe ich vollständig die Worte von *Bähr*: „Ich habe nie einen Musikfreund gesehen, der gerade so vielseitig und so wenig auf einzelne Meister und Stücke erpicht war, als er. Nicht das Alte an sich war ihm der Maßstab des Trefflichen, sondern er freute sich des Trefflichen, wo er es fand, und fragte nicht, von welchem Meister und aus welcher Zeit es stammt; auch war er nicht blind für die Schwächen selbst solcher Meister, die er für die größten hielt. Die

Schätze, die er wieder aus Tageslicht gezogen, werden, so alt sie auch seyn mögen, nie veralten, vielmehr dann noch grünen und blühen, wenn die Modesproducte der Jetztzeit längst verwelkt und verfault sind." Wie still beglückt wandelte und waltete der hohe Mann mit seinem geraden, sicheren Gang und seinem nie gebeugten Nacken, voll gründlicher Berachtung gegen allen Schein und Flitter der Welt, unter den köstlichen und kostbaren Schätzen, die er sich mit rastloser Mühe und großen Opfern erworben! Noch liegen sie verwaist und unbenuzt, „ihrer Wiederbelebung harrend." Man kann diese musikalische Bibliothek eine „einzige" nennen, in der sich in 622 Nummern über hundert Componisten (im Anhang steht das chronologische Verzeichniß derselben) aus dem 15. bis 18. Jahrhundert vertreten finden. „Es ist eben so unbegreiflich als beklagenswerth, daß eine solche Sammlung, die an sich schon für die Geschichte der Tonkunst von der größten Wichtigkeit ist und außerdem den Stoff zu den reinsten und herrlichsten Genüssen darbietet, noch immer nicht in den Besiz eines Musikkreundes, eines Musikvereins, einer öffentlichen kirchlichen oder fürstlichen musikalischen Anstalt gekommen ist. Ich halte es gerade jetzt, wo, und zwar zu einem großen Theile auf Ehibaut's Anregung, das Interesse an der älteren classischen Kirchenmusik wieder erwacht ist, für eine wahre Pflicht, die mir aus zuverlässiger Quelle zugewommene Nachricht zu veröffentlichen, daß diese Sammlung, deren im Jahre 1842 gedruckter Katalog noch in vielen hundert Exemplaren vorhanden ist, gegen eine mit dem wirklichen Werthe in keinem Verhältniß stehende, sehr mäßige Summe von der Wittwe des Verstorbenen erworben werden könnte."

Der Inhalt des Büchleins zerfällt in zehn Betrachtungen: 1) über den Choral; 2) über die Kirchenmusik außer dem Choral; 3) über Volksgesänge; 4) über Bildung durch Muster; 5) über den Effect; 6) über das Instrumentiren; 7) über genaue Vergleichung der Werke großer Mei-

8) über Bileitigkeit; 9) über Verbörsenheit der Zerte; 10) über Singvereine. Zur Anreizung des genügten Lesers, sich mit solchem Inhalt einer der eigenthümlichsten und deuschesten Schriften auf das innigste vertraut zu machen, will ich aus jenen zehn Betrachtungen zehn goldene Worte hier niederlegen.

1. Unser Publicum, das geringe, wie das vornehme, hat keine eigene musikalische Grundlage; es muß schon nehmen, was ihm gegeben wird, und die Meister wissen sich bei diesen Umständen leicht durch mechanische Fertigkeit eine entscheidende Autorität zu verschaffen. Ohnehin ist es mit der Musik eine gefährliche Sache. Findet sich auf einem Gemälde ein verzeichnetes Glied oder etwas Sittenloses, so gibt das gesunde Auge schon genügende Gründe zur Kritik, und die Scham wendet, wenigstens vor Andern, den Blick ab. Allein unter der Musik kann sich alles unreine, kramphaste, sittenlose Unwesen vertriehen, und so wird denn oft unvermerkt mit vollen Zügen genossen, was, durch den Pinsel oder durch Worte dargestellt, schon Ehren halber zurückgestoßen werden müßte. Daher haben unsere Componisten und Virtuosen ein leichtes Spiel. Das Herabsteigen zum Nervenschwachen, Wilden, Ungereimten und Gemein-Berliebten findet nur zu viel Saiten, welche leicht anklingen, und auch die Kenner müssen zu dem „ach wie schön!“ aus Schonung oft schweigen, weil der rechte Commentar zu solchen Phrasen ohne Beleidigung nicht deutlich gemacht werden kann. Ist nun das Publicum in das Gemeine und Schlechte recht hineingespült, so wird es auch wieder mit seinem befestigten Geschmac ein Despot für die Künstler, und daher möchte man jetzt beide vergleichen mit dem schlechten Wagen, über dem ein Kopf mit Kopfweh sitzt. Der Kopf verdirbt den Wagen, der Wagen den Kopf, und am Ende bleibt nichts übrig, als daß man einen gesunden Tod herbeiwünscht.

2. Bei der Rückkehr zum Alten sollte auch aus den protestantischen Kirchen aller Sectengeist verschwinden und jede einzelne Kirche sollte sich beeifern, die wahrhaft musterhaften Gesänge aller andern aufzunehmen. Wo sollte der Grund liegen, daß ein Lutheraner einen herrlichen calvinischen Gesang, oder ein Reformirter einen musterhaften lutherischen Choral nicht singen könnte, und warum sollten die zum Theil ganz unvergleichlichen hussitischen Choräle bloß den Herrenhutern überlassen bleiben? In dem jetzigen Augenblick, da an vielen Orten Lutheraner und Reformirte sich zum gemeinschaftlichen Gottesdienst vereinigt haben, ist das Verbinden der besseren Choräle mehrerer Kirchen schon an sich nothwendig geworden. Schafft man sich nun aber durch weise Duldsamkeit die Möglichkeit einer freien Wahl, so sollte man in protestantischen Kirchen auch auf die ambrosianischen und gregorianischen Gesänge zurückgehen und sich die vorzüglichsten derselben aneignen. Denn diese Gesänge, aus der reinsten Begeisterung entstanden, sind eine der schönsten Ueberlieferungen der älteren Kirche, welche auch von den Protestanten wie ein Heiligthum bewahrt werden sollten, weil ihre Kirche sich dadurch mehr mit einem ehrwürdigen Alterthume in Verbindung setzen und so für das Volk noch mehr Würde bekommen würde. Luther hat sich ja selbst für die Beibehaltung schöner Gesänge der Katholiken laut erklärt, selbst deren mehrere drucken lassen, und dabei bemerkt, es sey schade, wenn diese köstlichen Gesänge untergehen sollten. Allein, wenn man ihnen nachgehen wollte, so würde unsere Cultur mit den Musen in der That endigen, und namentlich müßten auch alle älteren Meisterwerke der gothischen Baukunst und Malerei, als Erzeugnisse katholischer Glaubensgenossen, in den protestantischen Bann gethan werden. Echte Protestanten werden es schon mit jedem Tage besser einsehen, daß ihre Kirche am meisten gefährdet ist, wenn man aus ihr, zur Verherrlichung der Denkweise einzelner Wortführer, das alte Gefühl

ganz vertreibt, und daß eben die dem Aberglauben und Mysticismus in die Hände arbeiten, welche nur vom Anfeinden Andersdenkender leben können, und uns, durch verbreitete Unduldsamkeit und Mißtrauischkeit gegen Alles, was uns die Vorzeit Ehrwürdiges hinterlassen hat, der vollen Auflösung nahe bringen.

3. Die Kirche ist nicht der Ort, wo alles Genießbare gegeben und genossen werden soll. Sie ist vielmehr bloß der Ort, wo der Mensch, um sich für seine menschlichen Pflichten zu veredeln und zu stärken, gleichsam im Angesicht Gottes erscheint und so vor Gott und in dessen Nähe sein Herz in Kummer, Reue, Freude und Anbetung ausschüttet. Wie nun in Gottes Gegenwart kein lediges Selbstvertrauen und kein gänzlich Verzagten stattfinden kann, so wird es auch in der Kirche keinen überströmenden geistigen Rausch und keine bis zur Vernichtung führende Verzweiflung geben. Wer hier also in voller Freude des Herzens Gott danken und loben will, der wird seinen Dank nicht mit ungebundenem Jubel, sondern mit bescheidener Inbrunst aussprechen; und wer, durch Leiden gebeugt, außer der Kirche sich in Schwermuth und Jammer auflösen könnte, der wird in der Kirche vor Gottes Angesicht wieder getrost werden, nicht die Hände ringen, nicht ächzend und jammernnd hin und her laufen, sondern, durch den Glauben an einen nahen Gott aufgerichtet, in Geduld und Ergebung den Himmel zum theilnehmenden Zeugen seines Kummers machen.

4. Man kann sich das, was der Kirche angehört, am leichtesten verdeutlichen, wenn man nur etwas über die Pflichten eines Kanzelredners nachdenkt. Was verlangt ihr von einem Priester, wenn ihr in der Kirche nicht das Theater wiederfinden, sondern von einem Diener des göttlichen Wortes durch das göttliche Wort gestärkt seyn wollt? Ist es möglich, daß ihr etwas Anderes verlangt, als eine gemäßigte, erhabene, innige Rede, leidenschaftslos, aber rein

und edel, mit männlicher Kraft, mit männlicher Ruhe und Wärme, aber ohne Nervenreiz, ohne Prunk und Zierrath ausgesprochen, also eine Rede, welche euch den Tand dieser Welt vergessen macht und euch mit einer höhern Welt in Verbindung bringt, wo gemeiner Frohsinn, zerstörende Leidenschaften und verzehrender Kummer keinen Platz mehr finden werden? — Ein Priester auf der Kanzel soll also nicht jabeln, wie ein Herold, welcher durch Siegesnachrichten das Volk freudetrunken machen will, nicht gegen das Laster eifern, wie die Wuth eines Beleidigten, nicht süß und lieblich seyn, wie die weltliche Bärtlichkeit, nicht wimmern und klagen, wie die schwache Menschheit, welche sich von Gott und der Welt verlassen glaubt, also nicht pochen, nicht poltern, nicht ästhetisch in allen Formen gestikuliren, nicht verzweiflungsvoll die Hände ringen, ja sogar, wenn er seiner menschlichen Schwäche Grenzen zu setzen weiß, nicht eine einzige Thräne vergießen, auch wenn er über den bittersten Jammer zu klagen hätte. Dieß, und nur dieß gehört der Kirche an. Denn sie soll nicht das Irdische ausregen und durch das Irdische bekämpfen, sondern gerade durch den Himmel des Aufhörens aller Leidenschaft die Leidenschaften besänftigen und erheben.

5. Nur darin liegt Verstand, wenn der, welcher Alles kennt, das Höchste und Untadelhafte voranstellt, um gleich damit dem Mittelmäßigen und Schlechten den Riegel vorzuschieben; ein Verfahren, welches bei der Erziehung von unendlichem Nutzen ist. Allein im Fach der Musik fehlt gewöhnlich ein solcher Mentor, und da muß freilich viel hin und her gewählt werden, bevor man auf den rechten Punkt kommt. Der Ehrgeiz ist zwar geneigt, die alten Irrthümer nicht bekennen zu wollen, allein, was ist verloren, wenn man sagt: „wie einfältig war ich noch vor einem Jahre!“ wenn man so glücklich ist, dabei denken zu können: „aber wie klug bin ich jezt!“

6) Die unbedingten Lobredner der neueren Kunst gefallen sich besonders, wenn sie dem Streben nach dem soge-

nannten Effect, als einer herrlichen Eigenthümlichkeit des gangbaren musikalischen Treibens, große Lobreden halten können. Allein gerade in dieser Hinsicht möchte der Freund echter Kunst wohl das Mehrste zu tadeln finden. Denn der beliebte Effect ist größtentheils nichts, als ein Erzeugniß des Ungeschicks oder der Feigheit, welche Allen dienen und gefallen will. Die Natur geht nicht in Sprüngen, und das Gefühl, wenn es gesund ist, schweift nicht wirrig umher und überfliegt nicht sich selbst.

7. Das Unerträglichste ist, daß man die Instrumente neuerlich zu sogenannten Steigerungen benützt hat, welche einem Rausch in der Kirche gleichen, daß man ein Amen, ein Halleluja und ein Gloria in excelsis deo mit donnernden Pauken und schmetternden Trompeten begleitete, ja sogar nicht selten noch dazu neben der Kirche durch Flinten- und Kanonenschüsse mithalf. Ist es möglich, so ganz und gar zu vergessen, was man ist und seyn soll? — Wenn ihr in der Kirche lobt, so dürft ihr keinen anderen Gedanken haben, als daß ihr vor Gottes Thron steht. Könnt ihr euch nun aber denken, daß eine lobsingende Gemeinde in den Himmel einzüge, Pauken und Trompeten voran, hinterher einen Artilleriezug, und dann bei dem Erscheinen vor Gottes Thron mit ihrem weltlichen Jubel hervorführe? — In der That, es ist sonderbar, wie wir so leicht unser Gutes vergessen und gerade nach dem Verkehrten greifen. Wir haben nämlich zu einer würdigen kirchlichen Steigerung das Einfachste und Größte in der Kirche selbst: die ganze Gemeinde. Laßt einmal von der Orgel oder dem Altar aus durch einen Sängerkhor Halleluja Amen singen und dann die ganze Gemeinde mit einem einfach-erhabenen Halleluja Amen nachfolgen, so werdet ihr euch in den Himmel versetzt glauben und euch daneben auch vorstellen können, daß Gott im Himmel selbst auf eben diese Art angebetet wird.

8. Das rechte Fundament, der einfache Generalbaß, aller gründlichen theoretischen Werke ungeachtet, wird viel-

fältig auß unverantwortlichste vernachlässigt, nicht bloß von Dilettanten, sondern selbst von Musiklehrern, Cantoren und Organisten, obgleich es keinen Zweifel leidet, daß erst durch den Generalbaß der feinere Sinn für Harmonie gehörig gebildet wird, und daß selbst eine volle Leichtigkeit und Sicherheit des Spiels ohne Kenntniß desselben ganz unmöglich ist. Das Schlimmste ist aber, daß unsere Musiker, durch ihre mechanischen Künsteleien erschöpft, den Kern der Musik fast überall aus den Augen verlieren, das Ehrwürdige ihrer Kunst nicht erkennen und durch diese Raschereien das Geistreiche ihrer Natur zu bewahren suchen. Diese Raschereien sind das Unglück unserer Zeit, in allen Fächern. Denn sie führen von der Arbeit ab, und ohne Arbeit, Mühe und Sorgfalt hat nichts ein ordentliches Gedeihen.

9. Warum wollt ihr, wenn ihr vor ein mit den mannichfaltigsten Blumen besetztes Land gestellt werdet, nur an der Einen hängen bleiben und, statt euch einen schönen Strauß aus vielen zu bilden, über der Einen alle andern verachten, oder an einer reich besetzten Tafel wegen eures Lieblingsgerichts alle andern trefflichen Speisen anekeln? Man raubt sich in der Musik den höchsten Genuß, wenn man nur darauf ausgeht, durch den Einen Styl oder den Einen Meister alle andern todt zu schlagen. Denn jeder hat in der Regel seinen eigenen Zauber; und das ist ja gerade das Unendliche einer vollendeten Musik, daß sie Gemüth und Herz in allen Beziehungen läutern und veredeln kann.

10. Das Wichtigste bei einem Singverein ist auf allen Fall die Wahl eines tüchtigen Directors, welcher das Classische kennt, Partituren leicht zu übersehen weiß und in keiner Hinsicht eigner oder fremder Eitelkeit dient. Leider pflegt aber gerade in dieser Beziehung bei allen Arten musikalischer Vereine am wenigsten gesorgt zu werden. Denn nur zu oft findet man mit ihrer Willkür an der Spitze entweder Dilettanten, welche wenig oder nichts verstehen und, wie die Köchin in Lichtenberg's kleinen Schriften, manch-

mal höchstens versichern können, daß sie viel Neigung zum Appetit haben, oder anmaßende Künstler, denen ihre eingeduldeten Fertigkeiten, und ihre eignen Compositionen über Alles gehen. Beides ist nun höchst betrübt, aber gewiß das Letzte noch mehr, als das Erste. Die Unwissenheit pflegt nämlich doch noch geneigt zu seyn, sich gutwillig das Beste Anderer in Einzelheiten anzueignen; aber ein musikalischer Selbstherrscher von gewöhnlichem Schlage ist das Unerträglichste auf der Welt. Denn das Selbstvertrauen und Selbstschaffen entfernt ihn vom gründlichen Studium classischer Werke, und die Selbstliebe führt ihn gewöhnlich dahin, um sich her Alles herabzureißen, damit er selbst auf dem platten Boden sichtbar werde. Unsere ewig schaffenden Tonkünstler erinnern mich daher leicht an einen alten gelehrten Freund, welcher fortwährend schriftstellerte, aber nichts von Andern las. Seiner Frau wurden darüber starke Bemerkungen gemacht, aber die gute Frau erwiderte stolz: mein Mann braucht keine Bücher zu kaufen, weil er sich selbst seine Bücher schreibt. Dieß paßt nun jetzt auf Tausende, welche sich mit ihren eignen Compositionen breit machen und dafür alles Classische zu unterdrücken suchen; daher denn auch die nur zu häufig vorkommenden Concerte, in denen man die magern, geistlosen Exercitien anzuhören hat, ein wahrer Jammer genannt zu werden verdienen. Sehr zweckmäßig wäre es also, wenn man in Singvereinen dem Director sagte, was man in der Regel jungen Dichtern sagen muß: thut, was ihr wollt, aber verschont uns nur mit euren eignen Werken.

Ich bin des Dankes derjenigen gewiß, die durch diese Anzeige der nicht genug zu preisenden Schrift meines treu geliebten Freundes, sie zu lesen und wieder zu lesen, bewogen werden; sie werden sie niemals ohne das erquickende Gefühl der innerlichsten Geisteserfrischung aus der Hand legen. Denn in ihr ist Wahrheit und Liebe, Kraft und Saft in außerordentlicher Weise.

F. W. E. Umbreit.

3.

Die Bücher der Könige. Erklärt von D. Ehenius, D. u. f. w." Leipzig, Weidmann. 1849. XX und 471 SS. 8. (Auch unter dem Titel: „Kurzfassetes exegetisches Handbuch zum A. T. 9. Lieferung.“)

Durch die vorliegende Bearbeitung der Bücher der Könige, welche auch nach dem Commentare von Keil (Moskau, 1846) einer dem jetzigen Standpuncte der Wissenschaft entsprechenden Erklärung gar sehr bedurften, ist die exegetische Litteratur auf eine sehr werthvolle Weise bereichert worden, wie schon der Name des geehrten Herrn Verfassers erwarten ließ. Wir halten uns daher für verpflichtet, diese neue Lieferung des so verdienstlichen „exegetischen Handbuches zum A. T.“, das allmählich seiner Vollendung entgegenrückt, hier einer ausführlicheren Besprechung zu unterlegen, damit die vielen neuen, zum Theil wahrhaft überraschenden Behauptungen und Resultate des Hrn. Verf. um so schneller gewürdigt und Gemeingut Aller werden möchten. Bei der Beurtheilung werden wir die verschiedenen Seiten des Commentars auseinanderhalten, und je mehr wir dessen Vorzüge anerkennen dürfen, desto weniger auch die Mängel desselben zu verschweigen brauchen oder Widerspruch scheuen, wo uns derselbe begründet erscheint.

Wir beginnen mit der Textkritik. Herr D. Ehenius hat sich schon durch seine als 4te Lieferung des nämlichen Bibelwerkes erschienene Bearbeitung der Bücher Samuelis (1842) als einen Gelehrten erwiesen, der mit besonderem Geschicke, so wie mit der nöthigen Unbefangenheit alte Textverderbnisse zu erkennen und meist auch zu heilen versteht. An den Büchern der Könige hat er aufs Neue diese Eigenschaften bewährt, und zwar ohne Zweifel in noch höherem Maße als dort. Ist nämlich auch wirklich die Textbeschaffenheit in den Büchern Samuelis der Art, daß sie die Kri-

tik eigentlich herausfordert und selbst dem gläubigsten Verehrer der masorethischen Uebersetzung die Augen öffnen und ihm Zweifel an deren Infallibilität erwecken muß, so ging doch Ehnius unleugbar öfter zu weit mit Aenderung des Textes, indem er allzu rasch den von den LXX. gebotenen, allerdings in vielen Fällen vorzüglichen und ursprünglichen Lesarten folgte. Bei unsern Büchern dagegen, wo übrigens der masorethische Text verhältnißmäßig besser erhalten und reiner überliefert ist, hat der Kritiker hauptsächlich darin besonnener verfahren, daß er (vgl. schon sein Geständniß in der Vorrede, S. XI., und die Einleitung, §. 9. B. 1, 1—4.) anerkannt hat, daß der Text der alexandrinischen Uebersetzung selbst in einer durch Abschreiber wie durch eigentliche Uebersetzungsfehler mannichfach verderbten Gestalt vor uns liege, hiermit nicht jede Abweichung vom Hebräischen sofort als wirkliche Variante angesehen werden dürfe. Durch diese Einsicht in den Zustand der LXX. ist der Hr. Verf. vor mancher unnöthigen und daher unberechtigten Textänderung bewahrt worden, wie er denn überhaupt nicht selten — und mit Recht — die masorethische Lesart gegen abweichende, von andern Kritikern bevorzugte, in Schutz nimmt, z. B. 1, 1, 40., wo gegen die LXX. (welchen Ewald folgt) das רַב־בְּרָכָה festgehalten wird. Ganz richtig ist es, daß Ehnius stets den Grund der Entstehung der falschen Lesart nachzuweisen sucht, indem gewiß eine gesunde Textkritik sich nie zu Aenderung des Textes, namentlich durch bloße Conjectur, für völlig berechtigt halten wird, so lange es ihr nicht gelungen ist, die Genesis des Irrthums nachzuweisen. So anerkennenswerth das strenge Einhalten dieses kritischen Grundsatzes von Seiten des Hrn. Verf. ist, so müssen wir doch gestehen, daß die positive Nachweisung der Entstehung falscher Lesarten ihm nicht überall gelungen, sondern nicht ganz selten gar zu modern und beinahe kleinlich ausgefallen ist, z. B. zu 1, 6, 36.: „der Uebersetzer wandte vielleicht ein Blatt (? — Ref.) zu viel um“ (aber hätte er dann beim Bemerken seines

Irrthums den angefangenen Satz stehen lassen? Ref.); siehe auch zu B. 21. dess. Kapitels, oder zu 1, 14, 31: „die gewöhnliche Texteslesart אברם, die im Folgenden durchweg sich findet (15, 1. 7. 8. — aber wohl eben deshalb richtig seyn wird [Ref.]...), beruht wahrscheinlich darauf, daß in einer Handschrift die zur Abschrift vorgezogene Linie beim erstmaligen Vorkommen dieses Namens so markirt war, daß dadurch das ך zu ך sich gestaltete“ (??). Und wenn unser Kritiker auch hier und dort wohl zu leicht geneigt war, im masorethischen Texte liegenden Schwierigkeiten durch Aenderung der Lesart, vielleicht nach den so oft erleichterten Versionen, aus dem Wege zu gehen, statt dieselben durch tieferes Eindringen zu erklären, wenn er so vielleicht zu wenig am Grundsatz hielt, daß die lectio difficilior die ursprünglichere sey, so hat er doch im Ganzen wirklich eine staunenswerthe Sagacität im Auffinden von Varianten, die bisher Niemand beachtet hatte, so wie eine glückliche Dexterrität im Herstellen des Originaltextes an den Tag gelegt, so daß sich uns wiederholt der Wunsch lebhaft aufgedrungen hat, es möchte doch Hr. Thenius Zeit und Lust finden, eine eigentliche Textrecension des A. T. zu geben. Es wäre wahrlich endlich an der Zeit, solches Werk einmal an die Hand zu nehmen und wenigstens zu versuchen, da wir bis auf den heutigen Tag bekanntlich noch keine eigentlich kritische Ausgabe des hebräischen Textes haben, indem auch der selige Gesenius, der sich mit diesem Gedanken getragen haben soll, nicht zur Ausführung desselben kam. Wir wüßten aber in der That kaum einen geeigneteren Mann zu diesem, allerdings höchst schwierigen, aber nicht minder verdienstlichen Werke, als Hrn. D. Thenius. Zum Beweise wollen wir aus den Büchern der Könige einige Stellen namhaft machen, welche derselbe, sey es nach Zeugnissen in Versionen, sey es nach Conjectur, von alten Verderbnissen geheilt hat. So halten wir gleich im 1. Buche im 1. Kap. Vers 40 die Aenderung von אברם, was man gewöhnlich erklärt: „die

Erde ward „gleichsam“ oder „fast“ (aber wo steht von diesen verkleinernden Ausdrücken etwas im Texte?) gespalten von ihrem Geschrei“, was dann = „sie erdröhnte“ seyn soll (?), in הִתְחַנְּנָה = „sie ward geschlagen“, für vollkommen gelungen. Ferner: 1, 2, 5. ist trefflich $\text{הַיָּמִים הַלְלוּהָ מְלִיחָה}$ corrigirt nach Vulg. und LXX.: $\text{וַיִּשְׁפֹּךְ דָּם גָּרִי}$, da jenes weder sprachlich noch sachlich erklärbar ist; eigentliche Verbesserungen sind im nämlichen Kapitel B. 22. 25. 26. 28. 29. angebracht; dann Kap. 3, 5, 5, 1—8., wo die Verwirrung trefflich gelöst ist; Kap. 6, 8., wo in der That kein sehen Wollender an der Richtigkeit der von LXX. und Chalb. gebotenen Lesart: הַמַּדְבָּרִים statt des ersten וְהַיַּדְבָּרִים , was einem leicht erklärlichen Abirren des Auges seine Entstehung verdankt und keine sachgemäße Vorstellung zuläßt, zweifeln wird. Im gleichen Kap. hat Ehenius in B. 21. außer andern dort angebrachten Correcturen namentlich sehr glücklich das „rathselhafte Kettenwerk“, wie sich Winer, Realwörterbuch II. 572. Nr. 3. ausdrückt, wie wir hoffen, für immer abgethan, indem er nach LXX. als Object zu וַיַּעֲבֹר , welches Verbum bisher auch sehr gewaltsam gedeutelt wurde, um nur irgend einen Sinn heraus- oder vielmehr hineinzubringen, in den Text nimmt die Worte: אֶרֶץ-הַקִּיבֹּת , was um so nothwendiger ist, da man die Erwähnung des Vorhanges, den doch der salomonische Tempel nach dem ausdrücklichen Zeugniß der Chronik wie des Josephus und nach der Natur der Sache gehabt hat, durchaus erwartet. Im 7. Kapitel ist nicht bloß Vers 40. nach Vers 45., nach der Parallelstelle der Chronik, nach 2 Kön. 25, 14., nach Chalb. und vielen Codd. mit Fug und Recht הַקִּירֹת geändert in הַסִּירֹת („die Löpfe“), sondern namentlich in der Beschreibung der beiden Säulen im Tempel Vers 17 ff. manche glückliche Herstellung des ursprünglichen Textes gegeben worden; daß der masorethische Text dieser Stelle mannichfacher Verbesserung bedürfe, hat nicht nur schon Hitzig zu Jerem. S. 423. ausgesprochen, sondern selbst Keil sah sich durch den offenbaren Unsinn des

jetzigen Textes zu der einen oder der andern Aenderung gezwungen, aber erst Thenius hat die ganze Stelle gründlich geheilt nach den maßgebenden Versen 41. u. 42. des nämlichen Kapitels, wo das Borige recapitulirt ist, so wie nach den Parallelstellen in Chron. u. Jerem. und einigen Spuren der wahren Lesarten bei Versionen. In Kap. 8. ist B. 12. nach Chald. statt בְּרִירָה herzustellen בְּרִירָה , was allein in den Zusammenhang paßt; weniger möchten wir unterschreiben, wie sich Thenius die Entstehung der andern Lesart denkt, hingegen weist er ganz richtig zur Bestätigung dieser Verbesserung hin auf Vers 16., dessen erste Hälfte nothwendig nach der Chronik hergestellt werden muß (wovon auch die LXX. noch einen Ueberrest zeigen), da im masorethischen Texte der ganze, auch vom Parallelismus geforderte, Satz $\text{περὶ ομοιοτέλεστος}$ ausgefallen ist. Auch in Kap. 9, 8. ist nach dem Chald. ganz richtig der Text vervollständigt worden, den theilweise schon andere Ausleger erkannt hatten. Kap. 10, 15. hat das bisher unerklärt gebliebene $\text{מִצְוֵי תְּרִימִים}$ Heilung gefunden durch die von den LXX. gebotene, zum Theil auch beim Chaldaeer, Syrer und Araber angedeutete Lesart $\text{מִצְוֵי תְּרִימִים}$, „von den Contributionen der Unterworfenen“, was zugleich völlig contextgemäß ist und von den Einkünften aus den alten Provinzen zu den Abgaben der neu erworbenen Landestheile fortschreitet; Vers 28. ist dann ebenfalls nach der alexandrinischen Uebersetzung das erste מִקְרָה in מִקְרָה verbessert, bis wohin nämlich die Aegyptier die Kasse für Salomo brachten, wo sie dann von den jüdischen Kaufleuten in Empfang genommen wurden. Auch in Kap. 11, 25. hat der sonst sinnlose, sprachlich und logisch unerklärliche Satz nach den in Versionen sich findenden Spuren seine ursprüngliche Form wieder erhalten; so ist Kap. 12, 2 f. der jetzt so schwerfällige, unbeholfene und lückenhafte Text vollständig hergestellt und dabei trefflich über Jerobeam's Heimath Jerira = „Zwingburg“ auf dem Berge Garizim und

den durch ihn veranlaßten Aufstand gehandelt (der recipirte Text hat Bereda, aber die LXX. Vatic. constant Berira, was sich durch die Etymologie als richtig ergibt). In Kap. 17. B. 1. ist gewiß die Aenderung מְתָשָׁרַי statt מְתָשָׁרַי durchaus am Orte, dagegen sucht Thenius diese Vaterstadt des Elia wohl mit Unrecht in dem südlich von Hofta gelegenen Elsieh, denn theils liegt dieser Ort kaum mehr in „Silead“, da dieser Name nicht ganz allgemein das „Sijordanland“ bezeichnet, theils ist der Name zu sehr verschieden (sowohl das i statt h, als auch ח statt ט). Kap. 19, 3. ist es absolut nothwendig, mit Thenius zu punctiren מְרַא statt des masorethischen מְרַא, was bloß einem dogmatischen Bedenken sein Daseyn verdankt; Kapitel 22, 10. ist mit dem Syrer das sinnlose מְרַא (seit wann sitzen Fürsten in einer — Zenne?) durchaus zu ändern in מְרַא als Adjectivum zu dem sonst ebenfalls unerklärlichen מְרַא (was sollte: „bekleidet mit Kleidern“?). Aus dem zweiten Buche machen wir nur noch aufmerksam auf die kritische Bearbeitung von Kap. 25. im Vergleich mit der Parallelstelle bei Jeremias; wir halten dafür, Thenius habe die beiden Texte billiger und richtiger beurtheilt, als Hitzig, welcher mit Unrecht den Text im Buche der Könige für „grundschlecht“ erklärt, obwohl allerdings der bei Jerem. Kap. 52. meist der bessere ist, doch nicht immer. Doch genug — und wohl schon zu viel — über den kritischen Theil unseres Commentars.

Wir wenden uns zum sprachlichen Theil desselben. Die rein grammatische Seite ist natürlich sehr kurz, meist durch Verweisung auf die Lehrbücher von Gesenius und Ewald abgethan; hin und wieder wäre freilich etwas größere Ausführlichkeit am Plage gewesen. 3. B. 1, 5, 30. wird מְרַא ganz gut nach W a t a b l u s erklärt „principes, qui praesant,“ „die Oberen, die von Salomo Bestellten, welche über die Arbeit“; allein da dieser Sprachgebrauch des stat. constr. noch immer viel zu wenig beachtet wird, so wären außer dem Citate Ewald §. 287^b. wohl noch einige

sprachliche Parallelen erwünscht gewesen; vgl. 2 Kön. 10, 6. Richt. 19, 22. Ps. 78, 9. Jer. 46, 9. u. a. m. Entschieden unrichtig ist nach unserer Ueberzeugung nicht nur die Behauptung zu 1, 22, 19., רָאָה sey = רָאָה , sondern noch mehr die Annahme 1, 2, 21., bei רָאָה bezeichne רָאָה wirklich den Accus., „weil die passive Bedeutung des Zeitwortes durch impersonale Auffassung in die active übergeht.“ Wir gestehen, daß wir trotz Ewald's Autorität uns von der Richtigkeit dieser Ansicht nie zu überzeugen vermocht haben, sie scheint uns so gänzlich aller Logik und aller Analogie zu widerstreben, daß wir noch immer die alte Annahme für richtiger halten, רָאָה sey in gewissen Stellen „nota nominativi“, wie man sich ehemals mit einem freilich ungeschickten Namen auszudrücken pflegte. Wir erklären uns die auffallende Erscheinung etwa so: רָאָה ist ursprünglich ein Nomen, „Ding“, vgl. וַיִּרְאֵהוּ und וַיִּרְאֵהוּ , und wurde mit einer gewissen Förmlichkeit zur Hervorhebung vorangestellt, der ursprüngliche Nachdruck verlor sich durch Abschleifung, und da der Natur der Sache nach das Object einer äußeren Bezeichnung eher bedarf, als das Subject, so wurde רָאָה in der Regel nota accusativi. Aber nur so glauben wir erklären zu können, wie רָאָה sogar bei Verbis neutris beim Subjecte steht, bei denen auf keine Weise das bei Verb. passivis gesuchte Kunststück eines „Uebergehens in die active Bedeutung durch impersonale Auffassung“ sich anwenden läßt; vgl. — um hier nur einige entscheidende und ganz sichere Beispiele anzuführen — Jos. 22, 17. 2 Kön. 6, 5. (wo **T h e n i u s** mit **H i g i g** zu Jer. S. 304. richtig erklärt), 2 Sam. 11, 25. Nehem. 9, 19. 34. (wo es sogar vor dem Subject eines Verbi activi sich findet!) u. a. m. Gut finden wir dagegen wieder erklärt 1, 5, 17., wo מִלְחָמָה collectiv als abstract. pro concr. = „Feinde“ genommen wird, wie schon der Chalpäer gethan hat, während man gewöhnlich übersetzt: „womit sie ihn umgaben.“ — In Bezug auf die eigentlich sprachliche Erklärung hat sich Herr D. **T h e n i u s** öfter gar zu kurz gehalten; wir meinen, jeder Commentar, auch ein „kurzgefaßtes Handbuch“, sollte

bei Worterklärung stets zugleich fürs Verikon arbeiten, nicht bloß für die jeweilige Stelle. So verweist unser Erklärer bei **ח** 1, 4, 6. nur auf Keil; 1, 5, 19. sollte wenigstens mit zwei Worten die Verbindung von **אמר** mit Inf. = „gedenken“ erläutert sein, ebenso B. 23. die Bedeutung von **שׁוּר** cum accus. rei und **ל** personae (s. gut Keil); 8, 28. ist der synonyme Unterschied von **הַחֲלֹה**, **הַחֲלָה** und **רָחַק** nicht angegeben, eben so wenig 1. 21, 10. die noch immer controverse Bedeutung **בְּרַחֲמֵי אֱלֹהִים**; 2, 8, 10. ist das nicht ganz leichte **לֵב** gar nicht erklärt, ebenso 1, 5, 12. **מִשָּׁל**. Auf der andern Seite finden sich aber auch manche treffliche Worterklärungen, wovon wir wenigstens einige anführen wollen. Sogleich 1, 2, 3. über **וְהַשִּׁיבִל**, das gegen Hengstenberg und Keil mit Recht nach Sprüchw. 17, 8. = **הַגְּבִילָה** genommen wird; 2, 8: **מְרַחֵם** = „heillos“; 3, 26. **כְּמַר**, welchem Stamme die wirklich überall ausreichende Eine Grundbedeutung „zusammenziehen“ vindicirt wird; 5, 4. **עֵבֶר הַיַּרְדֵּן**, von Kanaan gesagt, wird gut als deutliche Anzeige eines im Exile lebenden Referenten aufgefaßt; 7, 9. sind **סַמְרוֹת** richtig erklärt durch „Dacheinfassung, zinnenartige Schutzwehr“, ähnlich einer flachen Hand (Klagel. 2, 22.); 8, 2. ist der Name **אַרְצֵים** sehr gut durch diese Punctation als „Sa ben. Monai“ gedeutet, 10, 15. der Ausdruck **וְעַרְב** erklärt: „die Israel angemischte Bevölkerung arabischer Grenzbedawln“; 1, 14, 10. wird mit Recht die fast übersehene Erklärung von Sebastian Schmidt zu Ehren gebracht, wonach **עַרְבֵי יַעֲקֹב** das ganze männliche Geschlecht bezeichnet nach seiner verschiedenen Stellung zur Gemeinde, nämlich „puer, qui domi adhuc detinetur, und qui emancipatus est“; K. 21, 20. ist **מִפְּנֵי** übersetzt durch „treffen“, erreichen, namentlich von der strafenden Hand, und die Stelle aufgefaßt als Frage des Trostes: „hast du mich getroffen, mein Feind?“ du meinst wohl gar, mich ganz niedergeschlagen zu haben? Auch die Phrase **עַד-בְּרִישׁ** wird 2 Kön. 2, 17. trefflich erläutert: „etwas so lange thun, bis man sich schämen

muß, es ferner zu thun, also dem Sinne nach so viel als — unverkämmt; ebenso 2, 6, 23. die Grundbedeutung der Wurzel כָּרַח und כָּרַח = „geeinigt sein“, woraus sich wirklich alle Nuancirungen der Bedeutung ohne Gedankenstränge erklären lassen. Hin und wieder scheinen uns dagegen die sprachlichen Bemerkungen weniger gelungen, z. B. 1, 5, 3. will es uns höchst precär vorkommen, wenn *Thenius* annehmen zu dürfen glaubt, mit כָּרַח sei das „Perlhuhn“ gemeint (*avis Numidica*) und so benannt, um dessen „knarrende Stimme“ onomatopoetisch nachzuahmen, oder wenn ebend. B. 13. כָּרַח speciell von dem „Mauergoldmoos“ gedeutet wird, dessen Beschreibung bei *Dien* freilich passen würde; wir meinen, in beiden Fällen werde schwerlich mehr auszumachen seyn, welcher specielle Vogel oder welches Gewächs gemeint sey. Bewundert hat uns ferner die Bemerkung zu 1, 17, 10: die Wittve sammelte Holz, „das als unbrauchbar vor die Stadt geschafft worden war“ (??); es wird doch weit eher an Holz zu denken seyn, das vor der Stadt herumlag in Gebüsch u. dgl. Auch bei 1, 8, 1. bedurfte es zu Erklärung des Ausdrucks כָּרַח von feierlichem „Aufzuge“ in dem Tempel kaum der — übrigens richtigen — topographischen Bemerkung, „daß man damals von dem *h b h r x y* Zion erst ins Thal herabsteigen mußte, um dann zu *Moria e m p o r* zu steigen“; die Verba כָּרַח und *ἀναβαλεν* werden vom Ziehen nach Jerusalem und dem Tempel nicht bloß gebraucht wegen ihrer topographischen Höhe, sondern eben so sehr auch wegen der, so zu sagen, moralischen Höhe dieser Orte, vgl. 1 Kön. 12, 27 f. und die ähnliche Redensart bei Plato, *apol. cap. 1.* „*καὶ διαστῆσιον ἀναβέβηκα.*“

Die vorzüglichste Partie unseres Commentars ist aber ohne Zweifel der archäologische, historische und geographische Theil oder die eigentliche Sacheklärung, für welche Herr D. *Thenius* zum Theil sehr Bedeutendes geleistet hat, wie schon früher in mehreren Abhand-

lungen in verschiedenen Zeitschriften, so auch in diesem Commentare. Es wäre unmöglich, hier auch nur alles das anzuführen, worin der Hr. Verf. nach unserer Ansicht wesentlich Neues gegeben hat; wir müssen uns auf einige Hauptörterungen desselben beschränken. In geographischer Hinsicht, wo allerdings Robinson vortrefflich vorgearbeitet hat, heben wir hervor die Erörterung über die Lage der Gräber der Könige von Juda 1, 2, 10., über die קברי המלכים, ihre Lage, Ursprung und Bedeutung dieses Namens 1, 4, 13., über die Lage von Machanaim 1, 4, 14., von Millo 1, 9, 15., Thamar 1, 9, 18. (was Thenius nicht für identisch hält mit Thadmor = Palmyra), Gath und Eziongeber 1, 9, 26., wo jetzt auch Ritter im 14. Bde. seiner Erdkunde (Sinai-Halbinsel, Bd. 1.) zu vergleichen ist; über die Dschi-fahrt 1, 10, 22. (nach Ritter's meisterhafter Monographie und Lassen's sprachlichen Aufklärungen); ferner über den Bach Chrith = dem heutigen Wady Abdjün 1, 17, 3., die Lage von Dnuel 1, 12, 25., über Abel-Beth-Maacha, Ghinneroth, Thirza, Seba zu 1, 15, 20. f., Dotban bei 2, 6, 13., den Fluß Chabor (gegen Ewald und Keil) und die Orte, wohin die zehn Stämme deportirt wurden, nämlich Kauschan und Kurbistan, 1, 17, 6., die Lage von Gilgal = Diljilia im Südwesten von Silo und Bethel = Sindjil 2, 2, 1. (so zum Theil schon Keil).

In archäologischer Beziehung bilden namentlich die Erörterungen zu den Kap. 5, 6, 7. des ersten Buches einen wahren Glanzpunkt: so in Kap. 5. die Bemerkungen über die Zahl der Arbeiter, den Plan und die Ausführung des Tempelbaues, die Nachweisung bei B. 31 f. über den aus gewaltigen Steinen von Libanon aufgeführten Unterbau des Tempels, wobei aufs trefflichste die so auffallende Bemerkung über die „Sibliter“ wegfällt durch die Verbesserung von והגבליים in והגבליים (nach LXX. und Joseph) = „sie umgrenzten (umränderten) sie“, die Steine, was denn aufs

überraschendste zutrifft zu der Art, wie Robinson die merkwürdige Art des Behauens dieser Steine, auf die er zuerst wieder hinwies, beschreibt, und dadurch aufs schönste bestätigt wird. Sehr gut und gründlich wird in Kap. 6. und 7. der Tempelbau erläutert; was Lhenius z. B. 1, 6, 23. über die räthselhaften Figuren der Cherubim anbringt, sowohl zur Etymologie des Wortes (כַּרְבּ = raffen, also: „die Raffenden“), als über ihre äußere, bildliche Darstellung (geflügelte Hüter und Schirmer des Heiligen, bei den Hebräern in Menschengestalt) und ihre innere Bedeutung (Idee des כַּרְבּוֹתֵי הַכְּבוֹד) anbringt, ist ganz vortrefflich und läßt höchstens noch einige untergeordnete Punkte (z. B. die Palmen) etwas dunkel; die Auffassung empfiehlt sich schon durch ihre Einfachheit und Natürlichkeit. Auch was über Gestalt, Stellung und Bedeutung der beiden colossalen Säulen im Tempel gesagt ist, müssen wir durchaus unterschreiben; trefflich ist nachgewiesen, daß ihre angeblichen Namen keineswegs „Personennamen“ sind, wie zwar vielleicht schon der Referent es verstanden hat und noch Ewald es erklärt, ohne zu bedenken, daß sicherlich im Nationalheiligthum solche menschliche Erinnerungen durchaus nicht am Plage gewesen wären, vielmehr sind die beiden fraglichen Worte כַּרְבּ und כַּרְבּוֹתֵי (so wird zu punctiren seyn) zusammen zu lesen als den Einen Wunsch für die Festigkeit und Beständigkeit des Tempels aussprechend: „Er (Gott) gründe mit Kraft“, was beim Eintritt das passendste Votum war. In Kap. 7. ist die bisher noch immer so dunkle Beschreibung der salomonischen Hofburg mit Umsicht und eindringender Gründlichkeit erörtert, wie auch die Lage derselben auf Zion, nicht etwa, wie Ewald meinte, auf Ophel. Dann sind die so schwierigen Verse 30—35. desselben Kapitels, in der Beschreibung der ehernen Gestühle und ihrer Becken im Tempel, sehr sorgfältig erklärt; die dunkle Stelle hat das gewünschte Licht erhalten theils durch gewissenhafte Beachtung der erweislichen Wort-

bedeutungen, zumal der entscheidenden Ausdrücke רַמְסֵי = Füße und רִחַר = Halter, theils durch einige ganz leichte Textverbesserungen, indem z. B. B. 30. nach der augenscheinlich richtigen Lesart der Vulgata das keinen erträglichen Sinn zulassende רִחַר geändert wurde in רַמְסֵי , und eben so nothwendig Vers 31^a versetzt wurde in Vers 35. als dessen zweite Hälfte. Diese ganze archäologische Untersuchung, die wir höchst gelungen und sehr verdienstvoll nennen müssen, zeichnet sich aus durch große Klarheit und beweist einen nicht gewöhnlichen Grad von technischen Kenntnissen, durch welche Eigenschaften sie sich höchst vortheilhaft unterscheidet von den — leider oft mehr verwirrenden, als aufhellenden — Erklärungsversuchen Ewald's über diese Gegenstände. Herr D. Thenius hat dazu noch dem Commentare einen höchst werthvollen, doppelten Anhang beigegeben: über das vorerilische Jerusalem nebst dessen Tempel (45 eigen paginirte Seiten) mit drei (sehr saubern und genauen) lithographirten Tafeln. Der erste Excurs behandelt in 10 §§., zu denen als Erläuterung der Plan des alten Jerusalem (Taf. I.) gehört, die Topographie dieser Stadt, sowohl nach den Stellen des alten Testaments darüber, als auch mit Benutzung der besonders in neuester Zeit so vielfach darüber gepflogenen Verhandlungen. Die lichtvolle Darstellung unseres Hrn. Verf. wird nicht bloß zur Erklärung der Bücher der Könige sehr erwünscht seyn, sondern sie darf bleibender Anerkennung gewiß seyn, da sie von reiflichster Erwägung des hier zu Berücksichtigenden und jahrelangen, fleißigen Studien (vgl. Vorrede, Seite V. und VI.) zeugt. Zum speciellen Zwecke der Erklärung einiger der schwierigsten Abschnitte der Bücher der Könige dient denn vorzüglich der zweite Anhang und die zwei dazu gehörenden Tafeln, die Darstellung des Tempels Salomo's und seine Geräthe in 17 §§. enthaltend; ohne die Zeichnungen wäre hier Vieles nur sehr schwer oder gar nicht zu deutlicher Anschauung zu bringen gewesen, und wir

sind daher dem Herrn Verf., wie der ehrenwerthen Verlags-
handlung zu aufrichtigem Danke verpflichtet für die Bereit-
willigkeit, mit welcher sie dieselben als Beigaben zum exege-
tischen Handbuch erscheinen ließen. In gebrängter Kürze
sind hier die Resultate der Exegese der betreffenden Stellen
zusammengestellt, und dabei mit vielem Tacte die Visionen
Ezechiel's, denen Hr. Thenius mit allem Fug und Recht
eine sehr gute geschichtliche Grundlage, die nur in wenigen,
leicht zu erkennenden Puncten aus bestimmten Gründen ver-
lassen ist, zuerkennt, benützt. Nach so vielem, so wohl ver-
dientem Lobe mag uns der Verf. die bescheidene Bemerkung
zu gute halten, daß uns noch immer seine Berechnung der
hebräischen Maaße und Gewichte, wie er sie schon früher
gegeben hat und auch in diesem Commentar stets voraus-
setzt und zum Theile ergänzt (z. B. zu 1, 6, 35. die Werthbe-
rechnung des Goldsefels zu 10 Thaler und des Silber-
sefels zu 16 Gr. Convent.-Münze), etwas problematisch
erscheint, wenigstens die etwas abweichenden Berechnungen von
Böckh, dem Bertheau gefolgt ist, nicht zu beseitigen
vermögend gewesen ist.

In Betreff der historischen Erklärung im engeren
Sinne hätten wir hin und wieder etwas mehr gewünscht,
als eine bloße Berufung auf Winer's Realwörterbuch,
z. B. zu 2, 1, 2. über die Bedeutung des Namens „Beel-
sebul“, aber im Allgemeinen hat auch hierin Thenius
Zreffliches geleistet: so hat er mit vielem Geschicke bei 1 R. 5
ff. 2 R. 17. und sonst öfter die ägyptischen Monumente und
die neuerlich von Botta herausgegebenen Denkmale von
Ninive, die so manches willkommene Licht auf die as-
syrischen Zeiten werfen, benützt. Sehr gut ist auch die hi-
storisch-chronologische Darstellung bei 2 R. 24. (nach Hitzig
und Winer), wo mit Recht die paradoxen Meinungen des
Herzogs Georg von Manchester beseitigt werden, fintemal
die Hauptsache desselben durch die 1846 von Rawlinson

bekannt gemachte, 1847 von Benfey erläuterte, so höchst interessante und wichtige Keilinschrift des Darius Hystaspis zu Besten völlig umgeworfen werden.

Für die eigentliche Chronologie der Zeit der Könige hat zwar Lhenius ebenfalls im Einzelnen manches Gute gegeben und zu besserer Uebersicht auf Seite 469 ff. eine eigene Zeittafel vom Auszug aus Aegypten bis zum Ende des jüdischen Staates beigefügt; allein hierbei ist uns ausgefallen und hat uns höchlich befremdet, daß der Herr Verf. die so ausgezeichneten, wahrhaft historischen, umsichtigen Forschungen von Bunsen, die er in seinem gelehrten Werke „die Stelle Aegyptens in der Weltgeschichte“ (Hamburg 1845) niedergelegt hat, unberücksichtigt ließ. Wir meinen, dieses Uebersehen habe sich empfindlich gerächt an mehreren Stellen. So hätte die Beachtung von dem, was Bunsen a. a. O. I. S. 206 ff. ausgeführt hat, Herrn D. Lhenius bewahren können vor dem Versuche, bei der Notiz 1 Kön. 6, 1., wonach der Beginn des Tempelbaues 480 Jahre nach dem Auszuge aus Aegypten fällt, diese Zahlangabe im Einzelnen nachzuweisen; unser Herr Verf., der dabei mannichfach von der Berechnung Bertheau's' „Buch der Richter“, S. XVI ff. abweicht, hat die Sache im Wesentlichen der Entscheidung doch nicht näher zu bringen vermocht, er baut mit zu großer Sicherheit auf die Richtigkeit jener Zahl. Wir sind vielmehr vollkommen einverstanden mit Bunsen, daß jene 480 Jahre unerklärlich sind und jede genauere Zeitrechnung der israelitischen Geschichte vor Salomo unmöglich ist, weil in der Bibel — von andern zweifelhaften Punkten hier abgesehen — vier bedeutende Zeiträume von unbekannter Dauer sich finden, nämlich: 1) die Zeit des Josua, 2) zwischen Josua und Athniel, Richt. Kap. 1., 3) die Zeit Samuel's nach dem Siege bei Mizpa und 4) die Saul's von ebendort bis zu seinem Tode; dazu kommt der bedenkliche Umstand, daß von Moses bis Sideon alle Zahlen 40 oder

2×40, von Simson bis David 40 oder $\frac{1}{2}$ ×40 sind. „Erst mit Salomo's Tode tritt für Juda eine vollkommen geordnete Zeitrechnung ein.“ (Bunsen a. a. D. Seite 22.) Jenseits Rehabeam hört die zusammenhängende Uebersieferung und Berichterstattung der Bibel auf. Auch bei den so höchst wichtigen Stellen 1 Kön. 11, 40. und 14, 25., wo durch die Erwähnung des ersten ägyptischen Pharaos, der im alten Testamente bei Namen angeführt ist, des Sefak = Schesonk, des ersten Königs der zweiundzwanzigsten Dynastie, die erste, aus den gleichzeitigen ägyptischen Denkmälern jetzt mit Sicherheit zu bestimmende Gleichzeitigkeit mit auswärtigen Geschichten sich findet, hätte unser Herr Verf. durch Bunsen veranlaßt werden sollen, etwas tiefer einzudringen in den Gegenstand und ihn etwas ausführlicher zu erörtern; auch die Vergleichung von G. Wilkinson „manners and customs of ancient Egyptians.“ 3. ed. London 1847, besonders Bb. I. Seite 134 ff., wäre lehrreich und von Nutzen gewesen.

Thenius, der in seinen früheren Zeitangaben von denen Ewald's „Geschichte des Volkes Israel, Bb. III. S. 476 ff. um neun Jahre abweicht, indem er z. B. Salomo's Tod um so viel später ansetzt, als jener Gelehrte, hat die Eroberung Jerusalems in Rehabeam's fünftem Jahre durch jenen Sefak ins Jahr 973 v. Chr. gesetzt, während nach Bunsen's, auf astronomischer Basis (der Hundsternperiode, die 1322 v. Chr. beginnt), so wie auf sichern ägyptischen Monumenten beruhenden Rechnung (a. a. D. Bb. III. S. 146.) das Jahr 962 v. Chr. anzunehmen ist. Diese Differenzen finden sich dann natürlich durchweg; z. B. Tirhaka entsetzt das von Sanherib belagerte Jerusalem, bei Thenius 713 v. Chr., nach Bunsen 707; Josia fällt bei Megiddo gegen Necho II., nach Thenius 610/609 v. Chr., bei Bunsen 607; Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar, Thenius: 587, Bunsen: 586 v. Chr. Eine umsichtige Chro-

nologie kann und darf Bunsen's Forschungen nicht übergehen, ohne sie zu widerlegen, was aber nach unserm Dafürhalten sehr schwer halten dürfte.

Unter den für die Pädagogik und höhere Kritik wichtigen Resultaten der auch hierin sehr umsichtigen, besonnenen und nüchternen Forschungen des D. Thenius heben wir besonders anerkennend hervor, was derselbe in §. 1. der Einleit. über die Selbständigkeit der Bücher der Könige bemerkt hat, nicht bloß gegenüber denen, welche sie mit den Büchern Samuels verbinden wollten, sondern auch gegen die, welche einen sogenannten „letzten Verfasser“ der historischen Bücher des A. T. annehmen zu sollen glauben. Ferner ist ebendort §. 9. A. sehr sorgfältig und gründlich gehandelt über das Verhältniß der Chronik zu unsern Büchern, wie denn auch im Commentare selbst überall die parallelen Abschnitte derselben genau nach Form und Inhalt gewürdigt werden, z. B. I, 5, 23. 1, 15. und anderwärts; unser Kritiker hat da sicher die goldene, wahre Mitte historischer Unbefangenheit getroffen zwischen den einseitigen Bewunderern der Chronik, die in derselben Alles prächtig und in Ordnung finden à tout prix et quand même, und den eben so einseitigen Verwerfungsurtheilen eines Gramberg. Sehr gut ist auch das in der Einleitung §. 9. B. über die alexandrinische Uebersetzung unserer Bücher Gesagte; außer dem, was wir davon schon oben bei Anlaß der Textkritik erwähnt haben, machen wir namentlich aufmerksam auf die Behandlung Nr. 5., wo Thenius zu erweisen sucht, daß der Uebersetzer noch einzelne, vom Verfasser der Bücher der Könige benutzte Quellschriften selbst vor sich gehabt und benutzt habe, durch welche Annahme in der That mehrere merkwürdige Erscheinungen des Textes der LXX. sich allein genügend erklären lassen, z. B. wenn die Version hier und da eine andere Anordnung befolgt, als die masorethische Recension, wenn sie Einiges ausläßt, Anderes mehr enthält, als der

hebräische Art; vgl. LXX. Vatic, 1. B. der Könige 6, 11 — 13. 16, 28. 12, 24. 2, 35. 46. 2. B. der Könige 3, 2. 4, 20. 9, 16. und das Citat 1. Buch der Könige 8, 53. LXX. Hingegen glauben wir, Hr. D. Thenius habe Einleitung §. 5. die Formel הַיּוֹם הַזֶּה etwas zu sehr urgirt für die Zeitbestimmung der einzelnen Bestandtheile unserer Bücher; dieselbe läßt sich kaum überall so haarscharf nehmen.

Dürfen wir so in der — im engern Sinne des Wortes — grammatisch = historischen Auslegung Hrn. Thenius das größte Lob spenden, so müssen wir hingegen bedauern, daß das ideale, religiöse Element, die eigentliche „theologische“ Interpretation nicht zu ihrem vollen Rechte gekommen, sondern etwas dürftig ausgefallen und beinahe stiefmütterlich behandelt ist. Und doch sind beide Gesichtspuncte gleich berechtigt, gleich wesentlich bei Erklärung einer geschichtlichen Schrift der Bibel, ja, den Geist zu gewinnen aus der vielleicht mitunter mangelhaften, inadäquaten Form, wäre und bliebe immer der Hauptnutzen der Auslegung; man vergl., was mein verewigter Lehrer Prof. D. Luz in seiner eben erschienenen „biblischen Hermeneutik“ (Pforzheim 1849) §. 70 ff. S. 376 ff. darüber weiter ausgeführt hat. Das vermiffen wir ungern in dem sonst so trefflichen Commentare zu den Büchern der Könige, wo doch viele einzelne Stellen und noch mehr die durchgängige prophetische Auffassung des ganzen geschichtlichen Stoffes diese religiöse Würdigung nicht nur so nahe legen, sondern ganz eigentlich verlangen. Wir sind zwar keineswegs der Meinung, die wissenschaftliche Exegese solle völlig „erbaulich“ werden, und der Commentator solle oder dürfe den Katheder mit der Kanzel verwechseln, allein das theologische, gläubige Interesse darf bei der Auslegung der Bibel nie zurückgedrängt werden; auch hier soll stets die $\sigma\omega\tau\eta\lambda\alpha$ das Ziel seyn aller $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$! Thenius hat dagegen fast nur das historische Interesse

walten lassen und deshalb manche tieffinnige Gedanken des Verfassers kaum bemerkt, geschweige gehörig erörtert und gewürdigt; so ist z. B. 1. Kap. 11. nichts gesagt über die tiefere Bedeutung und die Wahrheit, die in der Verwerfung Salomo's wegen seines Götzendienstes liegt und in den dabei geltend gemachten Milderungsgründen; so wird auch in den so bedeutungsvollen und sinnreichen Prophetensagen 1. Kap. 17 ff. die ideale und religiöse Bedeutung derselben, z. B. der Erscheinung Gottes auf Horeb, der Himmelfahrt Elia u. A. nicht genug hervorgehoben und ins Licht gestellt, obschon anzuerkennen ist, daß Hr. D. Thenius sich doch nicht in unnatürliche und textwidrige, angeblich „natürliche“ Erklärungen der berichteten Wunder eingelassen hat, sondern z. B. das Factum der Auferweckung des Kindes der Wittwe ausdrücklich anerkennt (S. 219.) und auch anderwärts die Idee gut angibt, z. B. 2, 6, 17.: „Es ist ein gar herrlicher Gedanke, daß hier einem Menschenkinde der Schleier des irdischen Wesens für Augenblicke gelüftet wird, um einen klaren Blick in das Walten der Vorsehung zu thun“ (bei Anlaß der feurigen Kasse und Wagen des Elisa). So hätten wir ferner 1, 22, 20 f. etwas mehr erwartet zur dogmatischen Würdigung der Idee des $\pi\eta\eta$, der ein Lügegeist wird in den falschen Propheten, um nach göttlichem Rathschlusse den König zu verderben; es wäre dabei namentlich die Darstellung im 2. Moses über Pharaos Verstockung zu vergleichen gewesen (siehe auch Luz „biblische Dogmatik, 1847. Seite 141 f. 205 ff.). So kann es durchaus nicht genügen, daß 2, 17, 15. der so äußerst gehaltvolle, tieffinnige Spruch: „sie gingen dem Eiteln nach und wurden eitel“, bloß erklärt wird durch Berufung auf Hi 13 zu Jerem. 2, 5., sogar ohne anzugeben, wie dieser Ereget das Wort deutete; überdies hat Hi 13 nach unserer Ueberzeugung jenes $\delta\kappa\upsilon\mu\omega\sigma\upsilon\upsilon$ keineswegs in seiner Tiefe und Schärfe erfaßt, da er bloß an den „Irrthum“ der Intelligenz durch Nachgehen des „Un-

wahren" zu denken scheint. Der Spruch enthält aber weit mehr, er bezeichnet die Folgen der Sünde für den ganzen Menschen, nach Intelligenz, Gemüth, Willen und Leben; wer den Götzen, d. h. irgend etwas Anderem, als dem allein wahren, lebendigen Gott nachläuft, vertraut u. s. w., wer meint, irgend etwas anderes Reelles zu haben als den Herrn zu Hülfе und Trost, der wird inne werden, daß er an ein Nichts sein Alles setzte, einem Schatten das Wesen opferte, ja, der wird darob selber ein Nichts; wie die Götter des Menschen, so wird der Mensch selbst. Das hat der Apostel, Röm. Kap. 1., weiter ausgeführt und in seiner Weise auch der heidelberger Katechismus Fr. 95. erklärt.

Doch wir brechen ab und bemerken zum Schlusse nur noch, daß der Hr. Verf. die älteren und neueren Bearbeitungen der Bücher der Könige, namentlich auch die so treffliche, aber von den Exegeten meist ungebührlich vernachlässigte Bibelübersetzung des sel. D. de Wette, fleißig benutzte und vielfach berichtigt hat. Wir sprechen Hrn. D. Ehenius nochmals unsern aufrichtigen Dank aus für die mannichfache Belehrung, die uns sein trefflicher Commentar gebracht hat, und wünschen, er möchte noch ferner seine Muße an Bearbeitung der historischen Bücher des A. T. wenden, wie er es schon bisher auf so verdienstliche Weise gethan hat.

L e u b, im Canton Bern, 22. Febr. 1850.

R. R u e t s c h i, Pfarrer.

4.

Werthvolles aus dem Nachlasse des jungen Theologen Peter Löser. Herausgegeben von Friedrich von der Osten-Sacken und Herm. Odenwald. 2 Bände. Breslau 1850.

Unter den vielen Bügen von Zeitbildern, welche zur Gesamtschauung des geistigen Lebens der Gegenwart beitragen, verdienen die Mittheilungen aus dem Nachlasse des jungen Theologen P. Löser eine um so allgemeinere Theilnahme, da sie die interessantesten Aufschlüsse über die Entwicklung eines durch Herz und Geist gleich ausgezeichneten Jünglings enthalten, der den Seinigen und dem Vaterlande im Alter der ersten Reise entrisen wurde. Ueber seine Persönlichkeit bemerkt der mit tiefem Sinne für Religion und Wissenschaft begabte, um ihre Förderung durch edle Theilnahme hochverdiente Herr von der Osten: „Ich glaube nicht zu viel zu sagen, wenn ich unsern Freund zu jenen seltenen Persönlichkeiten zähle, die vermöge ihrer überschwenglichen Kraft im Verkehr mit Andern viel mehr geben, als sie empfangen, indem solchen Persönlichkeiten die Einwirkungen von außen nur zur Anregung (ihrer Selbstentwicklung) gereichen.“ Obwohl die mitgetheilten Briefe, Tagebücher und Abhandlungen des Verewigten, der in eben dem Zeitpunkte abgerufen wurde, als er Licentiat der Theologie zu werden hoffte, kein wissenschaftliches Ganzes darstellen, so enthalten sie doch bedeutsame Documente eines innern Lebens, das musterhaft genannt werden kann, da es die Entwicklung eines eben so tiefen wie reichen Geistes und, was noch mehr ist, einer anima candida im echtesten Sinne des Wortes, einer von lauterer Wahrheitsliebe beseelten Persönlichkeit darstellt, welche sich mit dem gewissenhaftesten, heiligsten Streben für ihren hohen Beruf vorbereitete und den Eindruck eines früh Vollendeten zurückläßt.

Diese Lauterkeit der Gesinnung, die sich in hingebender Liebe zur Wahrheit offenbart, erprobt sich in der Freiheit, mit welcher der durch die verschiedensten Gestaltungen der Litteratur und insbesondere der positiven und speculativen Theologie Gebildete und Angeregte den echten Kern der Erkenntniß der christlichen Wahrheit in sich zur Reife brachte, von welchem gehaltvollen Wissen die Mittheilungen aus seinem Nachlasse die mannichfachsten Proben darlegen. Je seltener die Einheit des Fühlens, Erkennens und Wollens ist, welche den Borewigten auszeichnete, desto höher ist die Gediegenheit des Sinnes und die Harmonie der Gesamtentwicklung des jungen Theologen zu schätzen, der, was er glaubte, liebte, und was er liebte, erkannte! Es ist ein Beweis seiner geistigen Freiheit, daß er, mit so großem Interesse er die Hauptgestaltungen nicht nur der Theologie, sondern selbst der Philosophie verfolgte, und so hoch er die Meister der ersten und vor allen Schleiermacher ehrte, dessen unerachtet weit entfernt erscheint, entweder seine eigene Forschung abzuschließen oder sich im Kreise eines, sey es auch noch so künstlich angelegten und berechneten, Systems zu beschränken. Er zeigt vielmehr ein eben so feines Urtheil über die Mängel der subjectiven Systeme, wie er sich durch tiefe Einsichten in das ewige allgemeine System der Wahrheit auszeichnet. Mögen namentlich strebende Jünglinge an seinem Beispiele lernen, daß man das Herz dem Verstande, das System der göttlichen Offenbarung den Schulsystemen nicht zu opfern braucht, um ein geistig freier, Alles prüfender und die Wahrheit durch Prüfung affirmirender Theolog zu werden, und daß die Wahrheit des heiligsten Glaubens, der innigsten Liebe und des thatkräftigsten Willens, von welcher das Christenthum durch Wort und That zeugt, vor der Weisheit der Schulen nicht zu Schanden und am wenigsten von einer negativ subjectiven Kritik widerlegt wird. Der Nachlaß dieses früh vollendeten Theologen erhält aber nicht nur dadurch ein hohes Interesse, daß er tiefe Ansichten über die

Hauptmomente des Lebens und der Forschung darlegt und weit reichende Perspektiven eröffnet; einen noch höheren Berth gewinnt er durch die Gesamtwirkung der in der Einheit des Glaubens und Wissens sich entwickelnden Persönlichkeit des Berewigten! Darum eignen sich diese reichen Mittheilungen, für welche den Herausgebern aller Dank gebührt, nicht nur für Theologen und Gelehrte, sondern auch für wahrheitsliebende Leser jeden Alters und Standes. Aber am meisten ist das leuchtende Bild des früh Vollendeten strebenden Jünglingen zu empfehlen, denen der heilige Ernst, die innige Liebe, der erkenntniß- und thatkräftige Glaube, der ihn besetzte, zum Spiegel ihres eigenen Lebens und Studiums werden möge!

K i r c h l i c h e s.

Die Bedeutung des geistlichen Berufs, besonders für unsere Zeit.

V o r t r a g,

gehalten bei der Eröffnung des evangelisch-protestantischen
Predigerseminars zu Heidelberg von dem neu antre-
tenden Director

D. Daniel Schenkel. a)

Meine theuern jungen Freunde!

Sie werden es ganz natürlich finden, daß, bevor ich das wichtige Amt, welches ich künftig unter Ihnen zu verwalten habe, antrete, ich einige einleitende Worte an Sie vorausschicke. Und zwar fühle ich heute weniger Veranlassung, über meine Stellung zu Ihnen mich näher auszusprechen, da ich mich über die Art und Weise, wie ich dieselbe auffasse, bereits letzten Sonntag in einem offenen Bekenntnisse ausgesprochen habe, als liegt es mir am Herzen, Ihnen zu sagen, wie ich Ihre Stellung zum geistlichen Berufe auffasse, zu dem Sie sich in der Anstalt vorzubereiten wünschen, in welche die Meisten von Ihnen so

a) Wir lassen die beiden Antrittsvorträge unseres verehrten und theuern Mitarbeiters D. Schenkel, obwohl die gewöhnlich beobachtete Dekonomie der Zeitschrift deren Vertheilung in verschiedene Hefte mit sich gebracht hätte, in einem und demselben Hefte abdrucken, weil sie, in verschiedenen Kreisen zu gleicher Zeit und gleichem Zweck gehalten, wesentlich zusammengehören und sich trefflich ergänzen. D. K e b.

eben neu eingetreten sind. Es ist mir wichtig, daß Sie in dieser Beziehung meine Ueberzeugungen und Gedanken kennen, daß Sie wissen, was ich von Ihnen erwarte, hoffe und wünsche, daß Sie von Anfang an in ein recht klares und durchsichtiges Verhältniß zu mir treten. Hierbei kommt mir nun aber besonders ein Wort zu Hülfe, welches der würdige Vorsteher unserer Landesgeistlichkeit, den wir in diesem Augenblicke in unserer Mitte zu sehen die Ehre haben ^{a)}, verwirklichten Sonntag bei Anlaß der feierlichen Einführung in mein Amt nicht allein mir, sondern besonders auch Ihnen ans Herz gelegt hat. Sie sollen Botschafter an Christi Statt werden, meine theuern jungen Freunde! In diesem einen Worte ruht das ganze Geheimniß Ihres künftigen Berufes, Ihrer vereinstigen Amtsstellung. Was der Apostel von sich gesagt hat, das hat er von Allen, die sich dem Dienste des Herrn widmen wollen, gesagt. Und zwar ist der Grundgedanke, der in diesem unerschöpflich tiefen und reichen Worte liegt, außerordentlich einfach. Das Werk, das Christus getrieben hat, das sollen auch seine Diener treiben; den Auftrag an die Menschheit, den er ausgerichtet hat, den sollen auch sie ausrichten. Für sich selbst gar nichts, sind sie Alles, sofern sie auf ihn sich berufen und als seine Stellvertreter unter die Menschen treten können. Das Amt Christi war aber ein dreifaches: ein prophetisches, hohenpriesterliches und königliches Amt. Daß Sie als künftige Botschafter an Christi Statt ebenfalls dieses dreifache Amt in seinem Auftrage übernehmen, dasselbe gleichsam in seinem Dienste fortsetzen und unter der Leitung seines heiligen Geistes sein Reich dadurch erbauen sollen, das ist es, was ich Ihnen in dieser Stunde zu allernächst ans Herz legen möchte, und wofür ich mir jetzt Ihre geneigte Aufmerksamkeit erbitte.

a) Herr Prälat D. Hüffel hat die Güte, der Eröffnung des Seminars beizuwohnen.

I.

Das Amt, welches Sie im Auftrage Christi übernehmen wollen, ist erstens ein prophetisches Amt. Daß Christus der letzte und größte Prophet, die Blüthe und Spitze alles Prophetenthums war, brauche ich Ihnen nicht erst zu sagen. Als Prophet ist er der Offenbarer aller religiösen Wahrheit, der Schlüssel zu aller religiösen Erkenntniß, und selbst Solche, die sich sonst dagegen sträubten, ihn als den eingebornen Sohn Gottes anzuerkennen und zu ehren, haben zugegeben, daß er die religiöse Wahrheit in absolutem Sinne geoffenbart habe und daß eine höhere Entwicklungsstufe der in ihm der Menschheit geoffenbarten Wahrheitskenntniß nicht mehr möglich sey. Diese Wahrheit Christi sollen Sie der Welt einst verkünden. Und lassen Sie sich nicht etwa überreden, als ob die Welt dieser Verkündigung jetzt weniger benbthigt wäre, als zu den Zeiten unseres Herrn. Der Geist der Lüge hat der Wahrheit immer entgegengewirkt und ihren Fortgang unter den Menschen zu hindern gesucht. Er hat gerade in unseren Tagen neue Anläufe genommen, um die Wahrheit Christi auszurotten, wo sie bereits Wurzel gefaßt hat und abzuhalten, wo sie erst noch Wurzel fassen will. Ja, gerade die drei — scheinbar so einfachen und doch so unendlich tiefen — Wahrheiten, welche aus der einen christlichen Wahrheit wie drei Strahlen aus einem Lichtkerne hervorgehen, sind gegenwärtig in vielen Herzen und Gemüthern enturzelt und bedürfen neuer Anpflanzung. Ich meine den lebendigen Glauben an einen persönlichen und heiligen Gott, unsern himmlischen Vater, die aufrichtige und herzliche Erkenntniß unserer Sünde und unseres natürlichen geistlichen Elends, und die getroste und unerschütterliche Hoffnung auf ein ewiges Leben. So einfach diese wenigen Sätze aussehen, so sind doch in ihnen allein die Grundlagen einer höheren sittlichen Cultur der Völker enthalten. Gelingt es, den Glauben an Gott, die Erkenntniß der Sünde, die Hoff-

nung auf das ewige Leben in den Herzen der Völker allmählich wieder auszutüngen und dafür Gottlosigkeit, Gewissenlosigkeit und Hoffnungslosigkeit diesen Herzen einzupflanzen: — dann ist das Maß der göttlichen Strafgerichtigkeit erfüllt, dann ist dem armen Volke nicht mehr zu helfen.

Meine theuern jungen Freunde! Daß dieses schreckliche Maß nicht erfüllt und das drohende Gericht Gottes von uns abgewendet werde, dafür zu wirken und dahin zu arbeiten, das ist die Aufgabe Ihres künftigen Prophetenamtes. Sie müssen wieder Wahrheitszeugen werden, wie die Propheten es waren, wie der Herr selbst. Sie müssen die einfachen Grundwahrheiten des Evangeliums wieder bezeugen und für das, was Tausenden aufgehört hat, eine Herzensangelegenheit zu seyn, wieder ein fröhliches öffentliches Bekenntniß ablegen lernen. Dem Pantheismus unserer Zeit gegenüber, den Sie nicht nur unter der feineren Form städtischer Ueberbildung, sondern auch unter der groberen ländlichen Verbildung in Ihren künftigen Gemeinden antreffen werden, müssen Sie den persönlichen Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, den Erlöser der Heißbegierigen, den Freund der Verlassenen, den Erlöser der Busfertigen, den Rächer der Bösen, den Demüthiger der Hoffärtigen, den Vater aller reinigen und an sein Vaterherz mit Verlangen zurückkehrenden Kinder wieder verkünden. Lösen Sie Gott nie in einen abstracten Begriff auf; reden Sie nie von ihm wie von einer bloßen Idee, die man in irgend einer philosophischen Kategorie untergebracht hat. Reden Sie von ihm, wie die Bibel von ihm redet, im echten Prophetentone: herzlich, kindlich, eindringlich, kräftig als Solche, die den Geist seines Lebens an sich selbst erfahren und die Wirkungen seiner Gnade an ihren eigenen Herzen erprobt haben. Unsere Zeit muß wieder an Gott glauben lernen, nachdem sie so lange sich damit begnügt hat, über Gott nur nachzudenken, und Sie müssen diesen Glauben wieder wecken, beleben, erneuern helfen.

Unsere Zeit muß aber auch wieder zu einer tiefen und lebendigen Erkenntniß der Sünde gelangen. Es ist nicht gut, wenn die Menschen nur im Allgemeinen zugeben, daß sie Sünder sind, und es ist geradezu schlimm, wenn sie sich daran gewöhnen, nur in gangbaren, bald abgenutzten Redensarten von ihren Fehlern, Schwachheiten und Unvollkommenheiten zu reden. Sie betrachten dann die Sünde leicht als etwas ganz Natürliches und sich von selbst Verstehendes, und mit der Selbstanklage des Gewissens und dem Schuldgeföhle des Herzens hat es bald ein Ende. Daß es bei Vielen in unserer Zeit dahin gekommen ist, dürfen sich die Diener des göttlichen Wortes am allerwenigsten verschweigen, und wenn sie in irgend einem Sinne berufen sind, ein Prophetenamt auszuüben, so sind sie es in diesem. Die Menschen müssen wieder zur Buße gerufen, es muß wieder ein tiefes und lebendiges Erlösungsbedürfniß in ihnen geweckt werden. Die Sünde muß als Unnatur, die Strafe dafür als gerechte göttliche Vergeltung, das Schuldgeföhle als eine mit unserer sittlichen Zurechnungsfähigkeit im innigsten Zusammenhange stehende unvermeidliche Folge unserer sittlichen Freiheit betrachtet werden. Die Gewissen müssen wieder erschüttert, die Gemüther in der Tiefe ergriffen, die erschlafften Geister aus ihrer sittlichen Gleichgültigkeit aufgerüttelt werden mit dem Prophetentone mark- und beindurchdringender Mahnung. Dem Pelagianismus unserer Zeit gegenüber verwalten Sie darum künftig furchtlos und rücksichtslos dieses Amt. Manche werden sich vielleicht im Anfange von Ihnen abwenden, weil sie den einschneidenden Ernst der Wahrheit nicht leiden mögen und solche Prediger vorziehen, die sich wohl hüten, die Haut des alten Adam's auch nur mit einer Nadel zu ritzen, und unter großem Beifalle das vortragen, wornach den Unbussfertigen die Ohren jucken. Sie haben dann die Aufgabe, mit den alten Propheten und unserm Herrn den Beifall der Welt zu verschmähen, um die Zustimmung Ihres

Gottes zu gewinnen und ein gutes Gewissen zu behalten. Sie dürfen aber auch nicht besorgt seyn, daß Ihr Wort unkräftig verhallen werde. Der Hammer bricht zuletzt Eisen und der Hammer des göttlichen Wortes zuletzt das unbußfertige Menschenherz. Ja, meine theuern Freunde, unsere Zeit muß wieder die Sünde erkennen und bekennen lernen, nachdem sie so lange nur von Anerkennung der menschlichen Tugend und Würde gesprochen hat.

Endlich aber muß unsere Zeit auch zu einer unerschütterlichen Hoffnung auf das ewige Leben sich wieder erheben. Daß Sinnenreize und Sinnengenüsse die mächtigsten Factoren unseres Zeitlebens geworden sind, das kann sich nur derjenige verbergen, der absichtlich blind seyn will. Viele Menschen haben gänzlich aufgehört, mit ihrem Sinnen und Streben über diese Erde hinauszugehen. Man hat mit frecher Stirne und lecker Miene den Glauben an ein himmlisches Vaterland als eine Illusion, die Ueberzeugung von einer persönlichen Unsterblichkeit der Seele als einen krankhaften Selbstbetrug bezeichnet und vom Dreifuß philosophischen Eigendunkels herab orakelmäßig erklärt, daß jetzt die Zeit gekommen sey, wo die Menschheit von ihren „theologischen Irthümern“ befreit werden müsse. Die Sendboten dieser „Philosophen“, meine Herren, haben nicht nur in Städten unter den Gebildeten und Geistreichen ihr Licht angezündet, sondern kein Dorf ist so klein, wohin nicht einige Funken dieser mordbrennerischen Weisheit getragen worden wären. Der Mensch ist von Natur leider so sehr ein Kind der Erde, daß ihm nichts schneller als der Himmel geraubt ist. Und wie bereitwillig ist die Halb- und Scheinweisheit unserer Tage, für die glänzende Lüge den vor Gott verborgenen Wahrheitskern hinzugeben! Auch dem genussüchtigen Eudämonismus unserer Zeit gegenüber haben Sie darum inskünftige das Prophetenamt zu verwalten, daß den Menschen mit erschütternder Kraft immer wieder

auf's Neue ihre ewige Bestimmung, ihren unvergänglichen himmlischen Beruf vorhält. Je reizender die Versuchung, desto mächtiger sey Ihr Wort. Je verlockender der Schein, desto unerschrockener predigen Sie die Wahrheit. Je mehr Sie die Menschen, deren Seelenleitung Ihnen einst übertragen wird, in die Dinge dieser Welt verstrickt finden, desto entschiedener gehen Sie voran auf dem Wege der Befreiung von diesen herabwürdigenden Stricken und Banden. Sie sollen in einer materiellen Zeit die Träger geistlicher Kraft, in einer von irdischen Interessen geleiteten Gemeinschaft die Vertreter der höchsten sittlichen Güter werden. Das ist der einzige Weg, auf welchem die Geistlichen, deren Einfluß und Ansehen durch die Herrschaft der Ueberkultur bis zur Unbedeutendheit herabgedrückt worden ist, sich die auf die intellectuelle Entwicklung der Menschheit ihnen gebührende Einwirkung wieder sichern und das ihnen zukommende Gewicht auf die Waagschale der höchsten Entscheidungen in unserer Zeit wieder legen können.

II.

Christus hatte aber auch das Amt des Hohenpriesters, und wenn Sie wirklich Botschafter an seiner Statt werden wollen, so fällt ihnen darum zweitens die Aufgabe zu, auch ein hohenpriesterliches Amt zu verwalten. Als der wahre Hohenpriester, der nicht nur Priester, sondern auch Opferlamm war, hat Christus sein Leben am Stamme des Kreuzes für die Welt hingegeben und ist eine ewige Versöhnung bei Gott für uns geworden. Das ist das Geheimniß seines Priesterthums, daß er durch Schmerz die Freude, durch Leiden die Erlösung, durch scheinbaren Untergang den Sieg und durch blutigen Tod das ewige Leben uns erworben hat.

Meine theuern Freunde! In diesem Sinne Ihrem hohenpriesterlichen Vorbilde, Jesu Christo, nachzufolgen, dazu ergeht der Ruf nun auch an Sie. Unsere evangelische Kirche hat dem priesterlichen Pompe des römischen Katholiz-

cismus entsagt und ihre Diener hüllen sich nicht in den Weibrauch einer exclusiven geistlichen Würde ein. Sie wissen wohl, daß der Hohenpriester, dessen Beauftragte sie sind, die Dornenkrone getragen und, mit Schmach bedeckt, den qualvollen Kreuztod erlitten hat. Daher sey auch jede Anmaßung, eine äußere Priesterwürde unter uns wieder aufzurichten zu wollen, fern von uns. Aber mit Christo, unserm Hohenpriester am Kreuze, der um unserer Sünden willen gestorben und um unserer Gerechtigkeit willen wieder auferwecket ist, leiden, dulden, das Kreuz tragen, sterben zu lernen, das, meine theuern jungen Freunde, ist ein Ziel, nach dem zu streben uns eine heilige Pflicht seyn soll.

Täuschen wir uns in dieser Beziehung keineswegs! Es war eine Zeit, wo manche junge Männer die theologische Laufbahn gewählt haben, weil sie ihnen zwar nicht gerade glänzende Aussichten, aber doch Aussicht auf eine sichere Existenz eröffnete. Eine lebenslängliche Versorgung — das erschien Manchem an und für sich schon als ein beneidenswerthes Loos. Und so sind denn auch manche Pfarrer mit einer Pfründe versorgt worden, ohne daß gerade die Pfründe mit ihnen jedesmal versorgt gewesen wäre. Meine lieben Freunde! ich will nicht hoffen, daß einer von ihnen durch die lockende Aussicht auf eine Pfründe sich zur Wahl des geistlichen Berufs hat verleiten lassen. In diesem Falle wäre zu befürchten, daß er schwer dafür büßen müßte. Die Zeiten sind vorüber, wo der Pfarrer seine Emolumente in bequemen Behagen auf seiner Pfründe verzehren und in ungestörter Ruhe in seinem Pfarrhause sich „seines Lebens freuen“ konnte. Gottlob! sie sind vorüber. Der Kampf ist in der Kirche wieder erwacht, aber mit dem Kampfe die Kirche selbst. Dieser Kampf ist so wenig vorüber, daß er vielmehr erst recht seinen Anfang nehmen wird. Auf dem kirchlichen Gebiete werden die Lebensfragen unserer Zeit ihre tiefste und letzte Erledigung finden, und hier wird es sich zeigen, ob das Evangelium auch für die Zukunft bestimmt

seyn wird, das Ferment der Völkercultur und der sittliche Lebensgeist der Menschheit zu seyn, oder ob der moderne antichristliche Deismus und Pantheismus unter den Völkern eine neue Culturperiode einleiten solle. Daß das Evangelium starke, entschiedene, rücksichtslose Feinde hat, darüber uns zu täuschen, wäre mehr als unrecht, es wäre eine große Gefahr. Seit hundert Jahren sind diese Feinde in derselben Progression erstarkt, in welcher die Organe der Kirche selbst abgeschwächt und herabgewürdigt worden sind. Soll die Kirche wieder eine geistige und sittliche Macht werden in unserer Zeit, so ist dieß nur dann möglich, wenn sie den Kampf und seine unausweisliche Folge, das Leiden, nicht scheut. Das Kreuz Christi kann nur dann wieder von uns erhoben werden, wenn es zuvor von uns getragen worden ist.

Aus diesem Grunde, meine theuern Freunde, haben Sie sich nun auch darauf gefaßt zu machen, als Botschafter an Christi Statt in seiner Nachfolge dulden und leiden zu müssen. Ein evangelischer Priester bringt nicht eine fremde Substanz, wie die Hostie, sondern er bringt sich selbst, sein eigenes Herz und Leben Gott zum Opfer dar. Opfer wird aber die Zukunft ganz gewiß von jedem echten Diener und Nachfolger Christi fordern. Ich will die Entbehrungen und Entsagungen, die das geistliche Amt an sich von Jedem, der es getreu verwalten will, fordert, gar nicht dahin zählen. Ich will gern annehmen, daß Sie für Verzichtleistungen auf äußere Annehmlichkeiten des Lebens in Ihrem Innern reichen Ersatz und mehr als genügenden Lohn finden werden. Aber ich rechne dahin den Widerstand, auf den die unerschrockene Verkündigung des Evangeliums immer mehr treffen, den Haß, den die treuen Knechte des Herrn durch ihr Bekenntniß immer mehr auf sich laden, die Schmach, welche das Zeugniß vom Kreuze den treuen Wahrheitszeugen immer unfehlbarer bringen, die Schrecknisse der Verfolgung, welche in Tagen der Verwirrung über die Träger der göttlichen Ordnung ganz gewiß

beredbrechen werden. Je weniger Störendes und Berle-
gendes Sie auf Ihrem Lebenswege bis dahin berührt hat,
je ruhiger Ihre Tage verfloßen sind, je mehr Sie das Leben
nur im Rosenscheine der Jugend kennen und anschauen ge-
lernt haben, desto mehr halte ich es für meine Pflicht, gleich
jetzt in dieser ersten Stunde, wo ich mit Ihnen zu einer
Gemeinschaft im Herrn zusammentreffe, Ihnen hierüber alle
Illusionen zu benehmen und Ihre ernste Aufmerksamkeit
auf das, was in baldiger Zukunft Sie erwarten kann, hin-
zulenkten.

Und doch wünschte ich damit nicht einen Einzigen von
Ihnen abzuschrecken. Nur stärken, nicht entmuthigen möchte
ich Sie. Ist es denn nicht auch ein schöner und erhebender
Beruf, im Dienste des Herrn und für die heilige Sache
des Evangeliums zu leiden? Das ist gerade ein Grund-
fehler unserer Zeit, daß die Menschen das Leiden scheuen,
daß ihnen gleich jedes Opfer für das ewige Heil zu groß
ist. Leiden und Tod hat die Menschheit mit Gott wieder
versöhnt; einen leidenden und sterbenden Hohenprie-
ster mußten wir haben; und darum müssen auch die Diener
Christi den leidensscheu gewordenen Menschen mit dem Bei-
spiele der Ergebung und Hingebung wieder vorangehen und
sie erkennen lehren, daß das wahre, das ewige Leben noch
immer aus den Schmerzen und der Angst des Todes gebo-
ren wird. Kein Widerstand in Ihrem einstigen Amte soll
Ihre Kraft brechen, kein Hohn Sie erbittern, keine Schmach
Sie drücken, keine Verfolgung Sie einschüchtern, keine Ge-
fahr Sie irre machen, keine Noth Sie zur Untreue verleiten
können. Vielmehr sollen Sie aus der Leidenschule Ihres
Amtes, wenn Gott Ihnen eine solche aufbehalten sollte; nur
geläutert, befestigt, gekräftigt hervorgehen.

Dabei brauche ich Ihnen hoffentlich kaum noch zuzuru-
fen: „Ziehen Sie sich künftig nicht absichtlich durch ein
schroffes und provocirendes Auftreten Leiden und Verfolgun-
gen zu!“ Die geistliche Eitelkeit, welche Märtyrerkronen.

sucht, erhält nur, was sie verdient, wenn ihr dafür *Ruthens* schläge zu Theil werden. Auch darin ist unser himmlischer Hohenpriester unser Vorbild, daß er den Tod nicht gesucht, sondern erst dann aus Gottes Hand geduldig hingenommen hat, als er des Vaters Willen darin erkannt hatte. Nicht das Leiden aussuchen soll ein treuer Diener Christi, er soll ihm nur nicht aus dem Wege gehen, wenn der Weg zum ewigen Heile mitten hindurch führt. Das ist die echte priesterliche Gesinnung, welche die Brust des evangelischen Geistlichen köstlicher schmückt als das mit Edelsteinen besetzte Brustbild des alttestamentlichen Hohenpriesters. Mit ruhiger Entschlossenheit, mit besonnenem Ernste, mit stiller Ergebung in das, was der Wille des Herrn über Sie verhängen wird: so gehen Sie einst, wenn der Herr Sie ruft, Ihrer priesterlichen Bestimmung entgegen. Der Kampf wird Sie erwarten, aber den Frieden werden Sie finden. In eine zerrissene Zeit werden Sie hineintreten, aber Sie werden die Ruhe in Ihrem Gewissen besitzen. An Feinden wird es Ihnen möglicherweise nicht fehlen, aber Gott wird Ihr Freund, und als solcher auch Ihr Hort und Schild seyn in aller Noth.

III.

Nun aber hatte Christus dritten auch noch ein königliches Amt, und wir wollen nicht vergessen, daß Sie als Botschafter an Christi Statt dieses ebenfalls werden zu verwalten haben. Es wird kaum erforderlich seyn, mich gegen die Zulage zu verwahren, als ob ich dadurch hierarchische Gelüste in Ihnen erwecken oder nähren wollte. So wenig Christus selbst seine königliche Würde auf Erden in der Art verstanden hat, daß er vermöge derselben irgend ein äußeres Herrscherrecht in Anspruch nahm, eben so wenig und noch viel weniger werden seine Diener an solche Ansprüche zu denken haben. Eine Wiederherstellung kirchlicher Macht und Autorität wäre auch nicht nur etwas ganz Un-

evangelisches, sondern in unserer Zeit etwas ganz Unmögliches, ein Unterfangen, das sich mit noch viel größerer Herabwürdigung des geistlichen Standes strafen würde, als diesem Stande bis dahin zu Theil geworden ist. Die römische Kirche hat einen herrschenden Klerus, aber eben mit diesem hat sie sich die Rückkehr zu dem Mittelpuncte evangelischer Wahrheit so sehr erschwert, daß dieselbe erst dann erfolgen kann, wenn die äußere Herrschaft des Klerus gebrochen seyn wird.

Alles, was uns in die Grundirrtümer der römischen Kirche zurückführen könnte, sey darum ferne von uns, meine theuern Freunde! Wir wollen uns kein Mittlerprivilegium anmaßen, als ob ein gläubiges Gemüth den Zugang zu Gott nicht anders finden könnte, als durch unser Dazwischentreten. Wir wollen keine aparten Standesrechte behaupten, als ob nur wir die rechten Leute wären, die Kirche zu repräsentiren. Wir wollen den Gewissen keinen Zwang anthun und sie nicht in unwürdige Abhängigkeit versetzen von unsern Meinungen und Ueberzeugungen, als ob noch etwas Anderes Geltung hätte, als was in Gottes Wort entschieden begründet ist. Wir wollen überhaupt außer dem Worte Gottes nichts Besonderes gelten und bedeuten. Dagegen aber wollen wir auch keinen Augenblick vergessen, daß wir ein königliches Amt haben, und daß dieses wesentlich doch nur darin bestehen kann, irgend eine Herrschaft auszuüben und auf den Willen Anderer bestimmend und entscheidend einzuwirken.

In der That, meine theuern Freunde, leugne ich nicht, daß nach meiner Ueberzeugung die Kirche in unserer Zeit die Aufgabe hat, wieder eine Macht im Bewußtseyn wie im Leben der christlichen Völker zu werden. Ich weiß zwar wohl, daß die Geistlichen nicht die Kirche sind, und daß es klerikale Anmaßung ist, wenn sie dieselbe ausschließlich seyn wollen; aber als kirchliche Beamtete und Beauftragte, als erwählte Träger des kirchlich-christlichen

Bewußtseyns, als Führer und Leiter der christlichen Gemein- den haben sie vor Allen die Verpflichtung, dahin zu wir- len, daß die Kirche aus ihrer verödeten und gedrückten Stel- lung sich wieder erhebe und ein neues Zion, ein festes, un- einnehmbares Bollwerk für den christlichen Glauben, die christliche Liebe und die christliche Hoffnung werde. In dies- ser Beziehung bin ich allerdings nicht der Ansicht, daß die Kirche einer Auflösung oder Zersetzung entgegengehe, so über- zeugt ich auch bin, daß ihr noch viele Läuterungen und Entwicklungen bevorstehen werden, und daß die gegenwär- tige unvollkommene Gestalt derselben zerfallen und eine reifere und vollkommene aus ihr hervorgehen wird.

Eben darin aber offenbart sich die königliche Gewalt Christi mitten in der Welt, daß aus jeder Krise seine Kirche kräftiger und vollkommener hervorgeht, daß sie nie Rück- schritte macht, sondern in stetem Wachstume langsam, aber sicher ihre Herrlichkeit immer mehr entfaltet. So verbor- gen diese Herrlichkeit der Kirche Christi hienieden noch ist, so sehr man auch der siegenden noch die Wundenmale der schein- bar unterliegenden ansieht, so unverkennbar sind doch ihre Merkmale, so erstaunenerregend für das tiefer blickende Auge ihre immer neuen und oft so wunderbaren Siege. Wir hät- ten Unrecht, bei all' den beunruhigenden Symptomen, welche unsere Zeit zu einer so dunkeln und entscheidungsvollen ma- chen, diese erfreulichen Zeichen zu übersehen, die ein deutli- ches Zeugniß dafür ablegen, daß auch in diesem Augenblicke die unergründliche Gnade Gottes, was thörichte Bosheit zum Verderben der Kirche ausfinnt, in ihre Herrlichkeit ver- wandeln wird und in ihren Sieg. Verkennen wir es nicht, meine theuern Freunde, daß in vielen Gemüthern die Sehnsucht nach Gott wieder wacht, und ein tiefer Ekel vor dem nichtigen, selbstsüchtigen Treiben der Zeitmenschen hervorgerufen ist, daß die Menschen der Welt immer müder zu werden anfangen, je weniger dieselbe ihr innerstes Bedürfnis zu stillen vermag- end ist. Und irgend eine Autorität muß der Mensch ja

haben. Wenn er sich von der falschen, unzureichenden los sagt, dann muß er zur wahren und ewigen zurückkehren; wenn er die Sünden der Welt verläßt, dann sucht er den lebendigen Gott, wie er sich in Christo geoffenbart hat, wieder auf.

Meine theuern Freunde! Das königliche Amt, mit dem Christus Sie betrauen will, ist nun eben kein anderes, als daß Sie nach Maßgabe der Ihnen verliehenen Kräfte und der Ihnen angewiesenen Stellung an der allmähligen Förderung, dem stillen Aufbaue des Reiches Christi unter uns mitwirken und auch dazu beitragen sollen, daß dieses Reich immer tiefer in den Gemüthern wurzle, immer weiter unter den Völkern sich verbreite. Wir können darüber streitig seyn, in welcher Form sich das Reich Gottes auf Erden verwirklichen werde, und wir werden den Streitpunct auch nicht erledigen, weil wir darüber nur Vermuthungen, aber keine bestimmte Offenbarung haben. Darüber aber können wir nicht streitig seyn, daß Christus, das zur Rechten Gottes erhöhte Haupt der Kirche, die Lebenssubstanz aller Völker werden muß, und daß nur in dem Maße, in welchem sein Bild verklärte Gestalt in uns und in allen menschlich-sittlichen Lebenserscheinungen gewinnt, auch von einem durchgreifenden Siege seiner königlichen Macht die Rede seyn kann.

Dazu aber, daß dieses königliche Amt, vermöge dessen Sie mitwirken sollen, die Welt immer mehr in das Bild Christi zu verklären, im rechten Sinne und in der rechten Kraft von Ihnen verwaltet werden könne, ist vor Allem erforderlich, daß Christus in Ihnen selbst Gestalt gewinne und daß Sie in sein Bild verklärt werden. Geistliche, die Christum bloß auf den Lippen, aber nicht im Herzen tragen, werden auch die Herzen Anderer für ihn nicht erwärmen und nicht entflammen. Gibt es doch noch immer solche, die sich seines Namens schämen, und obwohl es ihnen recht angenehm ist, das Brod ihrer Pfründe zu essen, es doch beinahe für einen Schimpf halten, für Pfarrer angesehen zu

werden. Diese glauben freilich nicht an den Sieg ihres Herrn und Meisters, sonst würden sie ihn vor den Augen der Welt nicht verleugnen. Das kirchliche Amt fordert nun allerdings umgekehrt von den Dienern Christi das Bekennen. Denn Königlicheres als das Bekennen gibt es überhaupt nicht. Empfand doch selbst jener Pilatus, der für die sittliche Erhabenheit Christi sonst wenig Sinn und Empfänglichkeit zeigte, die göttliche Würde, die in dem Bekenntnisse Christi lag, dem er nur eine vornehme, aber sehr unkönigliche Bekenntnislosigkeit entgegenzusetzen wußte. Wer bekennt, der hat eine Ueberzeugung, und wer die entschiedenste, wärmste, tiefste, innigste Ueberzeugung hat und sie mit der intensivsten Kraft und der unermüdblichsten Ausdauer mitzutheilen weiß, dem gehört die Welt. Darum werden Sie einst das königliche Amt Ihres geistlichen Berufes nur für den Fall mit günstigem Erfolge verwalten, wenn Sie eine unerschütterliche Ueberzeugung von Christo als dem alleinigen Heilsgrunde der Welt in sich tragen und mit aller Freudigkeit und Unererschrockenheit des Bekennermuthes diese Ueberzeugung aussprechen. Nur wer selbst überzeugt ist, der kann Andere überzeugen; nur wer selbst glaubt, macht Andere gläubig. Der Glaube ist der Sieg, der die Welt überwindet.

Und das ist, meine theuern Freunde, mir ganz gewiß und steht unerschütterlich bei mir fest, daß eine lebendige, gläubige, von einer festen Ueberzeugung getragene Geistlichkeit, die Christum liebt und in ihm lebt, große Erfolge bewirken und ein nicht zu berechnender Segen für das ganze Land werden kann. Aus dieser Anstalt, deren Leitung mir nach Gottes verborgenem Rathe von nun an übertragen ist, sollen mit Gottes Hülfe solche Geistliche hervorgehen. Und ein Blick auf die Geistlichkeit unseres Landes reicht ja hin, um den erfreulichen Beweis zu liefern, daß nicht wenige solcher schon aus ihr hervorgegangen sind.

War doch die Arbeit des vortrefflichen und Vielen in Ihrem Lande unvergesslichen Mannes, der mein Vorgänger war, ganz sichtbar von Gott gesegnet. In seinem Sinne und Geiste und auf dem Grunde, den er gelegt hat, wenn auch, wie er selbst es gewiß nicht anders wünschte, in der durch meine Individualität mir angewiesenen eigenthümlichen Art und Weise, in frohlichem Glauben und in frischer Liebe zu dem heiligen Werke, will nun auch ich diese Arbeit fortsetzen. Mit Vertrauen komme ich Ihnen entgegen; Sie werden mir das Ihrige gewiß nicht versagen. Ernst ist die Zeit, unbeschreiblich wichtig unsere Aufgabe, das Maß unserer Kraft beschränkt, das Jahr unserer Gemeinschaft — wie bald wird es verfließen seyn! Lassen Sie uns wenigstens gleich von Anfang an uns aneignen, was einer der edelsten deutschen Männer auch mit Beziehung auf uns ausgesprochen hat. Drei Dinge vor Allem wünschte derselbe der deutschen Jugend: Fleiß, Consequenz und Wahrheitsliebe. Die Wahrheitsliebe lassen Sie uns voranstellen; dann wollen wir fleißig seyn im Erforschen und consequent im Festhalten der erkannten Wahrheit. Mit dieser Ausrüstung werden Sie das Ziel nicht verfehlen, das ich Ihnen in dieser Stunde vor Augen gestellt habe. Gott aber gebe seinen Segen zu unsern redlichen Bemühungen, denn der Segen kommt von oben.

2.

Ueber die Statthaftigkeit und Bedeutung des
christlichen Eides,
besonders auf Grund von Matth. 5, 33—37.

Von

Friedrich West,
Lehrer an der herzogl. Mädchenschule zu Dessau.

Die mancherlei Bedenken, die in neuerer Zeit über die Form des christlichen Eides aufgetaucht sind, geben Veranlassung genug zu einem tieferen Eingehen auf das Wesen und die Bedeutung des Eides selbst, da von innen aus allein die Form ihre Berechtigung und Normirung empfängt. Und wie würde sich anders etwas über jene feststellen lassen, als nach dem Kanon der heiligen Schrift, deren Entscheidung Alles, was sich auf den Eid bezieht, so gewiß anheimfällt, als derselbe unmittelbar mit unserem Verhältnis zu Gott zusammenhängt. Eine genauere Prüfung der einschlagenden biblischen Stellen wird überdies dringend gefordert, da die Resultate der bisherigen Forschung noch immer sehr schwankend sind und zu fast entgegengesetzten Folgerungen geführt haben. Es sey uns also vergönnt, dieselben zunächst exegetisch zu beleuchten.

Vier Stellen sind es wesentlich im neuen Testamente, welche die Basis einer christlichen Eideslehre enthalten: Matth. 5, 33—37., 23, 16—22., Hebr. 6, 16 f. u. Jak. 5, 12, — von denen aber die erste und letzte in so genauer Uebereinstimmung sind, daß sie sich wohl nicht ohne bewusste Beziehung der einen auf die andere denken lassen, und daß sie also für uns zusammenfallen, die zweite aber eine Geißelung pharisäischer Verblendung und Willkür enthält, die nur wie ein Excurs des in der Bergpredigt Gerügten erscheint, weshalb auch diese Stelle principiell in der ersten mitbegriffen ist. Die dritte (Hebr. 6.) bildet zu der Gruppe der drei

anderen insofern einen Gegensatz, als sie den Eid ohne Weiteres als etwas zu Recht Bestehendes und Wünschenswerthes anzusehen scheint, während aus jener schlagende Gründe zur entschiedenen Verwerfung des Schwörens überhaupt entnommen werden. —

Denen, die sich jeder Untersuchung über die Berechtigung des Eides im neuen Bunde dadurch entzogen glauben, daß sie aus der Continuität des göttlichen Willens in beiden Testamenten die Folgerung ziehen, was im alten Testamente direct befohlen sey (5 Mos. 10, 20.), könne nicht verwerflich im neuen seyn; läßt sich nun freilich entgegenhalten, daß ja mit dem Opfercultus und der ganzen Tempel- und Priesterordnung sammt den Speisegesetzen ein wesentliches Stück der alten Heilökonomie geschwunden sey, und daß sich also auch in Beziehung auf den Eid Anordnungen unseres Herrn und Erlösers denken lassen, durch welche er denselben geradezu aufhebe. Und so dürfen wir die Stelle der Bergpredigt, auf die wir nun näher eingehen, keineswegs mit dem Vorurtheil ins Auge fassen, daß ein directes Verbot des Schwörens in derselben gar nicht enthalten seyn könne. Es wird sogar, dieselbe an und für sich betrachtet, schwer zu vermeiden seyn, daß wir ihr jene Bedeutung zugestehen. —

Wir finden die Aeußerungen des Herrn über den Eid bekanntlich in dem Zusammenhang, wo er dem alttestamentlichen Gesetz in mehreren Beispielen die evangelische *αληθως* gibt und das *πεπρωμενα* der christlichen *δικαιοσύνη* gegenüber der pharisäischen feststellt. In Bezug auf das Erste wird das alte Verbot des Meineides und die Verpflichtung zur Erfüllung aller religiösen Gelübde ausgesprochen, worin wir wohl die stricte Verbindlichkeit sowohl der assertorischen als der promissorischen Eide finden müssen. Es kommt nun auf die Bestimmung des von Christus gemeinten Gegensatzes dazu an. Ein solcher wird wahrhaft nur gegeben, wenn wir das *ὅλως*, wie es auch grammatisch nicht anders zulässig ist, zu *μη ὁμολαι* ziehen und also in den

Worten des Herrn ein Verbot alles Schwörens erkennen. Die Specialisirung der Eide beim Himmel, bei der Erde, bei Jerusalem und dem eigenen Haupt trifft dann zwar besonders die Schriftgelehrten-Casuistik, die in Matth. 23, 16 ff. noch eine weitere Ausführung findet und deren Wichtigkeit, hier wie dort, dadurch dargethan wird, daß alle die genannten Dinge ihre Spitze dennoch in Gott haben, und daß also jeder Vorwand wegfällt, sich hinter solche zu flüchten, um etwa unbemerkt und ungestraft einen Meineid zu schwören. Aber es ist unbegreiflich, wie man diese Negationen, die mit *μητε*, *μητε* eingeleitet werden, so ansehen kann, als ob dadurch die Position des directen Eides bei Gott nur um so fester gestellt werde. Aller Zweifel, ob nicht durch Hinwegräumung der unziemlichen Eide bei Creaturen gerade der Eid bei dem Schöpfer in seiner vollen Heiligkeit und Berechtigung hingestellt werde, wird durch R. 37. völlig niedergeschlagen, wo das, was über die verdoppelte Bejahung und Verneinung des Ausgesagten oder Gelobten hinausgeht, *ἐκ τοῦ κωνηροῦ* genannt wird, gleichviel, ob dieses im Neutrum oder als vom Vater der Lüge ausgehend gefaßt wird. Die Erklärung Göschel's, *val* und *ov* seyen die Antworten oder Bekräftigungsformeln des Schwörenden auf die damals übliche Adjuration, und was über die Wahrheit dieses *val* und *ov* hinausgehe, sey vom Uebel, stimmt darum nicht zu unserer Stelle, weil danach Christus den gewöhnlichen Eid noch verschärft haben würde, indem er dann verdoppelte Bekräftigung *val*, *val* — *ov*, *ov* verlangt hätte, was denn doch zu sehr gegen das *μη ὀμόσαι ὡς* anlief, der Herr aber ganz allgemein, von allen unsern Versicherungen und Aussprüchen verlangt, sie sollen nicht über ein lebhaftes Ja ja, Nein nein hinausgehen: *ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν κ.*, wobei eben dieses *δὲ* das obige allgemeine Verbot des Schwörens wieder aufnimmt und positiv erläutert. —

Tholuck gibt auch zu, daß durch das wiederholte
Theol. Stud. Jahrg. 1832. 15

μυστα vor den casuistischen Schwurformeln indirect, a minori ad maius die Eide bei Gott verboten seyen, fügt aber die Beschränkung hinzu, daß das Verbot sich nur auf die Eide im gewöhnlichen Leben beziehe. Allerdings sind hier (auch Matth. 23, 16 ff. u. Jak. 5, 12.) nur gerade solche genannt, und vor Gericht hatten sie auch darum nicht statt, weil dort nur die einfache Zustimmung zu der Adjuration Geltung hatte, — aber wäre diese untergeordnete Tendenz und Entscheidung, eine bloße, wenn auch stark grassirende, Unsitte zu rügen, der prophetisch-messianischen Tiefe und Erregung wohl gemäß, mit welcher der Herr so feierlich beginnt: „ich sage euch, daß ihr allerdings nicht schwören sollt“, und eben so feierlich endet: „Alles, was hinausgeht über Ja und Nein, das ist vom Aebel“? Gäbe sie den richtigen Parallelismus zu der *ἀληθειας* der anderen Gebote, des Lödtens, des Ehebrechens, des ius talionis? Zum Festhalten dieser Analogien nöthigt aber Jak. 5, 12., wo man sogar das *τό* vor *val val* und *ov ov* ohne allen Zwang als eine Beziehung auf die Stelle der Bergpredigt fassen kann, in dem Sinne: *ἤτω δὲ ὑμῶν* = euch kommt zu jenes *val val* u. des Herrn in der Bergpredigt, und wo das *ἄλλον τινὰ ὄρκιον* einen besseren Sinn gibt, wenn man *τινὰ* nicht = *τοιοῦτον*, sondern grammatisch richtiger = *aliud quodvis iuramentum* nimmt. (Luther, Calvin, de Wette.) Warum nun gerade Tholuck sich vor der Consequenz schent, sich exegetisch unter diesen klaren Ausdruck des Herrn gefangen zu geben, ist uns deshalb nicht begreiflich, weil er für andere, so zu sagen, hyperbolische Worte Christi den ganz richtigen hermeneutischen Ausweg angiebt, daß sie nämlich vor fleischlich-buchstäblicher Auffassung zu bewahren und vielmehr geistlich zu lösen seyen.

bleiben wir aber vorläufig bei dem Buchstabe *ir* stehen, so wird derselbe noch keineswegs durch alle die Argumente widerlegt, die man gegen ihn geltend macht.

Das erste derselben pflegt zu seyn, daß Christus und

die Apostel, nachweislich wenigstens Paulus, selbst geschworen hätten, und als Beleg hierfür gilt denn zunächst die gerichtliche Vernehmung des Herrn vor dem Hohen Rath, wo in der Antwort Christi auf die Beschwörung des Hohenpriesters (Matth. 26, 63 f.) ein Eid gefunden wird. Daß mit dem dortigen Verfahren dem jüdischen Schwurcerimoniel ganz genügt sey, wäre gewiß erst noch zu beweisen. Für uns hat die dringende Anrede des Hohenpriesters nur die Bedeutung einer Obsecration, nicht der eigentlichen Adjuration, allerdings mit Beziehung auf den lebendigen, d. h. allwissenden und allrichtenden Gott, was wohl ein Moment für einen eigentlichen gerichtlichen Eid wäre, doch in einer Weise, die dem Zweifel an der förmlichen Vollziehung desselben noch viel Raum läßt. — Daß Paulus oder ein anderer der Apostel vor Gericht einen feierlichen Eid abgelegt habe, davon haben wir in den heiligen Urkunden durchaus keinen Nachweis. Anders aber verhält es sich mit den mannichfachen heiligen Bethuerungen des ersteren unter Anrufung des Namens Gottes. Denn diese sind immer noch nicht getroffen, wenn auch Christus den leichtsinnigen und den unberufenen Eid im gemeinen Leben verbietet, eben so wenig, wie wenn er auch den heiligsten Eid für unstatthaft erklärt. Bethuerungen, an denen ja die Rede des Herrn selbst reich genug ist, sind eben den Eiden durchaus nicht gleich zu stellen, und daß Paulus Röm. 1, 9, 10; 1 Kor. 15, 31.; 2 Kor. 1, 23, 11, 10 u. 11 u. 31.; Gal. 1, 20.; Eph. 4, 17.; Phil. 1, 8.; 1 Thess. 2, 5 u. 10; (1 Thess. 5, 27: ich beschwöre euch bei dem Herrn, daß ihr diese Epistel lesen laßt alle Brüder — wird auch hierher gezogen!); 1 Tim. 5, 21. — Gott und Christum, ja selbst die Zeugenschaft der Gemeinden zum Beweise seiner Wahrhaftigkeit und Liebesginnung wiederholt und auf das dringendste anruft, spricht gewiß deutlich gegen die Auffassung Tholuck's und Anderer, als habe der Herr in jener Stelle der Bergpredigt jede Anrufung Gottes als Zeugen der Wahrheit und Rächers

der Unwahrheit bei Anlässen des gewöhnlichen Lebens mitverboden, wenn er auch — was nun jene freilich nicht zugeben — den förmlichen Eid auf das entschiedenste verwirft.

Dabei ist uns sehr wohl gegenwärtig, welch' ein gewaltiger Unterschied zwischen der heiligen *καθημερα* des Apostels, die aus seiner Glaubens- und Liebesgemeinschaft mit seinen Kindern in Christo hervorquillt, und der rohen Gemeinheit im alltäglichen Leben obwaltet, die gerade da am frechsten die Gewährschaft des Allheiligen provocirt, wo sie am meisten Ursache hätte, die Lügenlippen verstummen zu lassen. —

Auch ist wohl zuzugeben, ja es ist factisch, daß die Apostel ein gleich warmes Bekenntniß ihres Glaubens vor den Mächtigen dieser Welt und vor constituirten Gerichtshöfen ebenfalls mit feierlicher Betheuerung und Berufung auf den lebendigen Gott ablegen konnten, daß sie aber zu förmlichem, gerichtlichen Eide jemals veranlaßt seyen, ist doch geschichtlich nicht nachweisbar.

Wenn wir nun in der Supposition, der im A. B. gebotene Eid habe, unbeirrt durch das apodiktische Wort des Herrn, im N. seine Geltung fort und fort, die alttestamentlichen Stellen, d. h. diejenigen aus ihnen, die den Eid anbefehlen, auch der Betrachtung unterziehen, so ist es vor Allem nöthig, auf den Modus des Gebots genau zu achten. 5 B. Mos. 6, 13. und fast gleichlautend ebendasselbst heißt es: „du sollst den Herrn, deinen Gott (sc. der dich 10, 20. aus Aegyptenland geführt hat, dafür) fürchten und ihm dienen und bei seinem Namen schwören.“ Ob hier ein ausdrückliches Gewicht auf das Schwören, als auf eine heilige, gottesdienstliche Sache, gelegt sey, die hiermit eingeführt werden soll, oder ob der Ton vielmehr darauf ruhe, daß ausschließlich bei Jehova's Namen der Eid solle geleistet werden, leuchtet sowohl an sich ein, als auch wird es aus der Anwendung klar, die der Herr zur Abwehr des Sa-

tans Matth. 4, 19. von dieser Stelle macht: „es steht geschrieben: du sollst anbeten Gott, deinen Herrn, und ihm allein dienen.“ Bestimmt vorgeschrieben wird der Eid allein 2 Mos. 22, 11., wo es sich um den Fall handelt, daß Jemandem etwas zur Aufbewahrung anvertraut ist und er bei unverschuldetem, unnachweisbarem Verlust desselben des יָרַח וְיָצַח sich zu seiner Reinigung bedienen soll. Aber auch hier wird der Eid nicht als etwas Neues durch göttliches Gebot angeordnet, denn die Form desselben wird ja als bekannt, sein Gebrauch als gäng und gäbe vorausgesetzt und nur dieser specielle Fall der Entscheidung durch den Eid unterworfen. Der Eid erscheint also als etwas Vorthokratistisches, und so finden wir ihn denn auch in unmittelbarem Gebrauch bei allen, selbst den rohesten Völkern. Aber ist dieser *sensus communis* an sich Beweis für die Statthastigkeit des Eides und nicht vielmehr für die Allgemeinheit der Sünde, die überall auf den Eid als auf ein unentbehrliches Hülfsmittel zum Erweis der Wahrheit hintrieb? Und wäre es nicht ganz im Sinne der neuen Oekonomie, diesen *usus — abusus* in ihrem Bereich abzustellen?

Ist aber auch der Eid nicht geradezu eine theokratische Institution und auch nicht um seiner selbst willen in dem *N. B.* sanctionirt, so werden, sagt man, doch diejenigen ausdrücklich gerühmt, die sich demselben unterziehen. Wiederum aber ist die Frage: geschieht dieß um des Schwörens selbst oder um deswillen, daß der Eid in dem Namen des allein wahren Gottes geleistet wird? An den gewöhnlich angeführten Stellen sicher aus letzterem Grunde, denn immer ist der Gegensatz des Schwörens bei falschen Göttern mitgegeben. Ps. 63, 12. (Lügenmäuler); Jes. 19, 18. 65, 16.; Jerem. 4, 2.

Als letzte, unwiderlegliche Instanz für die Berechtigung des Eides wird dann angeführt, daß Gott selbst wiederholt und namentlich dem Abraham und David in Bezug

auf seine messianischen Verheißungen geschworen habe, worauf ja auch Hebr. 6, 17. zurückgegangen wird. Dieser Schwur Gottes läßt aber außer in Betreff seiner Motivierung — denn auch er wird nur um des Mißtrauens der Menschen willen geleistet — keine Analogie mit den menschlichen Eiden zu, worauf später zurückzukommen seyn wird, wo es sich um die Bedeutung des Eides handelt.

Das Resultat, welches sich aus den Angaben des A. T. über den Eid ziehen läßt, wäre nun dieses: Es war das Schwören bei den Juden nicht allein aus uraltem Gebrauche recipirt, sondern, wenn es mit Berufung auf Jehovah geschah, galt es auch als ein heiliger Act, an welchem die treuen Diener Gottes sich gegenüber den Götzendienerischen erkennen ließen, wenn gleich als Anlaß zum Schwören immer nur die Herrschaft der Sünde im Volke Gottes gedacht werden kann. Sirach 23, 9—14., namentlich V. 12: „wer oft schwöret, sündigt oft“, soll dagegen nicht in dem Sinne urgirt werden, daß jeder Eid Sünde sey — so viel Eide, so viel Sünden. Denn allerdings ist in der Stelle nur an die Möglichkeit gedacht, daß durch häufiges Schwören, und zwar scheint vorzugsweise das außergerichtliche gemeint zu seyn, die rechte Bedachtsamkeit in den Aussagen und Gelübden abgeschwächt werde. Aber so viel ist nach Sirach's Worten zuzugeben, daß der Eid auch sein Nützliches habe, selbst wenn er in der aufrichtigsten Meinung geleistet werde. Es kann bei nicht ganz gewissenhaften Eiden dahin kommen, daß der Name Gottes unnützlich in ihnen geführt wird, wozu den rechten Gegensatz nun freilich nicht die ebenfalls gemachte Schlussfolgerung bildet, derselbe werde beim rechten Eide nützlich geführt, sondern die Mahnung an die Gewissen, sich allen Ernstes und aller Vorsicht bei jedem Eide zu befleißigen. Denn bewiesen ist freilich auch aus dem ganzen Tenor des A. T. noch nicht die Nothwendigkeit des Eides unter allen den Umständen, wo er wirklich geleistet wird, namentlich auch nicht unter den Bedingungen der neuen

Oekonomie. Ihn als göttlich zugelassen zu fassen, ist bisher noch eben so möglich, wie als ausdrücklich von Gott geboten.

Man aber haben wir noch im N. T. eine Stelle, die uns vielleicht zwingt, statt von dem Verbot oder von der Statthastigkeit des Eides, von seiner Nothwendigkeit zu reden. Es ist Hebr. 6, 16. Dieß Wort ist jedoch eben an hebräische Christen gewendet und setzt den alten Gebrauch des Eides als bona fide bei ihnen fortbestehend voraus. Ein erneuertes strictes Gebot desselben suchen wir in ihnen vergebens. Wir finden nur die altbekannte, nicht eben vortheilhafte Motivirung desselben εἰς σβεσάωσιω bei der leider noch herrschenden Unglaubwürdigkeit der Menschen, und auch statt einer principiellen Nothwendigkeit oder Ebllichkeit nur die Nützlichkeit des πείνης ἀντιλογίας πίρας —, also doch auch nicht mehr als Zulässigkeit.

Gegen die letztere aber und für die strenge Fassung des Verbots Christi, zu schwören, ist nun von höchster Bedeutung das historische Argument, welches wir in dem Verhalten der ersten christl. Zeugen hinsichtlich des Eides finden ^{a)}. Justinus Martyr hält sich an das Wort Christi, Basilides besiegelt es durch den Märtyrertod um eines verweigerten Eides willen; Irenaeus faßt das Verbot ebenfalls streng, Clemens Alex., Origenes, Cyrillus Alex. nur mit der Beschränkung, daß eine Rücksicht auf Schwächere stattfinden dürfe; peremptorisch verbieten ihn Basilides und nach dessen Zeugniß Gregor, ferner die constitut. apost., Theodoret von Cyrus und besonders häufig Chrysostomus („man soll sich durch keine Gewalt dazu bewegen lassen“), dann Isidor. Pelus., Theophylaktus, Euthymius, Hilarius und Hieronymus. Augustinus hegt wegen unserer Stelle große Bedenken gegen den Eid, die er nur um der Eide des Paulus willen (!) über-

a) Bei den folgenden Angaben ist überall zurückgegangen auf I. h. o. l. u. e., Bergpred. S. 282 ff.

windet; er selbst schwört, aber nur magna necessitate compulsus und cum magno timore. —

Seit dem 5ten Jahrhundert wird dann auf einmal gegen die Pelagianer, die allerdings ihre Eidesverweigerung falsch motiviren mochten, dieselbe für kaiserlich erklärt, und der Widerspruch findet sich fortan nur in den antirömischen Secten, die auf das Urchristenthum zurückgehen: Katharer, Albigenser, Waldenser, in einigen Zweigen der russischen Kirche und später bei Wiedertäufern und Quäkern. Die evangelisch-lutherische Kirche hat bekanntlich im großen Katechismus, I. Hauptst., zweites Gebot, dem Eide unter der Bedingung die Sanction ertheilt: cum aut necessitas postulat, aut a nobis iusiurandum exigitur, und die Eidesverweigerung als eilften Irrthum der Anabaptisten in der Concordienformel verdammt. Dadurch sind die Zweifel der Philosophen und Eregeten nicht völlig ausgetrieben, und namentlich Kant von den ersteren betrachtet das Verbot Christi als absolut. Er hat viele Nachfolger unter den gläubigen und ungläubigen Theologen gefunden, obgleich in neuerer Zeit vorzugsweise den Rationalisten der befremdende Vorwurf gemacht wird, daß sie sich zu genau und buchstäblich an dieses Verbot des Herrn binden. Wenn die gläubigen Theologen, wie Olshausen, Stirn u. A., nicht umhin können, das buchstäbliche Verbot stehen zu lassen, so haben sie die Beschränkung hinzugebracht, nur für den idealen Zustand der *καταστασι τοῦ θεοῦ* und für die Glieder desselben unter einander sey dasselbe strict zu fassen, während es für deren Verkehr mit der sündigen Welt keine Geltung habe, wozu in Christi Worten wenigstens keine Andeutung liegt.

Die Bertheidiger des Eides, besonders die unbedingten, sind dagegen in den ersten christlichen Jahrhunderten selten, und von den bei Enoch S. 289. angeführten kann man noch gar nicht überall zugeben, daß sie es überhaupt seyen. Nur ist ihr Zeugniß zu dem Beweise gerade hinreichend, daß die divergirenden Ansichten der alten Kir-

denlehrer nicht etwa den Gegensatz zwischen heidnischem und christlichem Eide treffen, welchen ersteren doch unstreitig alle Christen auf das entschiedenste hätten verwerfen müssen, sondern daß von den Segnern des Eides wirklich derselbe in der christlichen Form gemeint sey.

Tertullian sagt: die Christen schwören *per salutem Caesaris* und halten dieses für einen kräftigen Eid (*pro magno iuramento*). Als ein christlicher und eigentlicher Eid läßt sich derselbe aber schwer nachweisen. *Novatus* läßt sich Treue von seinen Anhängern „bei dem Reibe und Blute Christi“ schwören; dieß wäre denn aber — nicht zu gedenken des Umstandes, daß er den Eid zu selbstsüchtigen Zwecken forderte — derselbe *Novatus*, von dessen Kirchlichkeit *Cyprianus* gewiß nicht die beste Meinung hatte. — Die Kanones der ältesten Synoden, heißt es weiter, erklären sich nicht gegen den Eid schlechthin, sondern gegen den Meineid und den Eid bei Creaturen. — *Athanasius* schwört vor *Constantius*, doch wird zugegeben, daß er sich selbst dem Eide abgeneigt zeige. — Dann soll das Abschwoören ihrer Irrthümer vor den Synoden von Seiten des *Rudius Junicus*, *Nestorius* u. A. auch als eigentlicher Eid gelten. *Vegetius Renatus* im 4. Jahrh. fährt einen förmlichen Eid der christl. Soldaten an, und im 5. Jahrh. ist dann der Umschwung der Ansichten über das Schwören, wie oben gezeigt, vollständig erfolgt, so daß die Meinung der Koryphäen unter den älteren Kirchenlehrern nicht weiter als bei zahlreichen Sectirern zur Geltung kommt.

Kehren wir nun zu der Stelle der Bergpredigt zurück, von deren Buchstaben; wie wir erörtert zu haben glauben, nichts abzuhandeln ist, so bleibt uns noch deren *pneumatische* Erfassung übrig, und da wird denn allerseits, mit alleiniger Ausnahme der Quäker, wenn auch oft nur negativ in der veröhnlicheren Praxis, zugegeben, daß die Aussprüche des Herrn in ihrem populären Gewande zuweilen frappant und hochgespannt dastehen, paradox sogar für den,

dem das Verständniß volksthümlicher Rede abgeht und der dem Mangel desselben durch scharfsinnige Deductionen und Distinctionen beizukommen sucht. Die nächstliegenden Analogia, an denen die Verlehrtheit starr buchstäblicher Fassung am leichtesten zu Tage kommt (Ehol. Bergpr. S. 165. hat deren mehr), sind: Matth. 5, 29 ff., vom Ausreißen des Auges u., womit dem Grundübel gar nicht gesteuert wäre, und ebendas. B. 39 ff., daß man nicht widerstreben solle dem Uebel, welche Passivität offenbar wenigstens von den Aposteln nicht überall innegehalten ist. Daß durch diese spirituelle christliche Freiheit den Grundgedanken und Absichten des Herrn nicht Abbruch geschehen dürfe, versteht sich von selbst; und diejenige Lösung, welche seinen Forderungen am nächsten kommt, wird natürlich vor allen anderen den Vorzug verdienen. — Bei dem hier aufgestellten Gebot, dessen Restriction darin ihre Hauptschwierigkeit hat, daß Christus auch positiv ganz genau an gibt, wie weit wir in unseren Betheuerungen gehen sollen, tritt durch buchstäbliche Fassung nicht einmal eine Sinnwidrigkeit ein, vielmehr ist einzugesehen, daß, wie es Zeiten gegeben hat, wo die christliche Welt den Schwur durchaus verweigerte, auch für die Zukunft das Recht dazu vorzubehalten ist, weshalb wenigstens zu wünschen wäre, daß die Kirche das Anathema von denjenigen ihrer treuen Glieder nähme, die sich durch ihr Gewissen am Schwören verhindert sehen. —

Wie läßt sich nun aber, wenn wir überhaupt eine Berechtigung des Christen zum Schwören einräumen, dieselbe haltbar begründen, wie sich geziemend eingrenzen?

Die Bestimmungen der Symbole darüber sind ziemlich vage und erstrecken sich eigentlich nur auf den Umfang der Berechtigung, da diese selbst den Reformatoren zu sehr als ausgemachte Sache galt. Es heißt Cat. mai. l. 1.: *recte iuramus, cum aut necessitas postulat, aut a nobis iurandum exigitur*. Deutlich ist mit der letzteren Bestimmung das obrigkeitliche Geheiß gemeint; wenn aber unter

der allgemein ausgesprochenen necessitas ein innerer Drang zur feierlichen Betheuerung der Wahrheit in specie der Lieb der hülfsbereiten Liebe verstanden wird, die durch rechtsgültiges Zeugniß den Nächsten von falschem Verdacht zu retten geneigt ist, so haben wir damit nicht allein die nach unserer Meinung einzig richtige Grenze der Eidsberechtigung, sondern in dem letzteren zugleich die sittlichste Begründung derselben.

Private eidliche Versprechungen und Betheuerungen der Menschen unter einander dürfen nicht statuiret werden, so wenig der Christen unter sich, wo sie sich ganz auf dem Gebiete individueller Freiheit bewegen, — denn hier muß aus innerer Nothwendigkeit das Ja ein vollgültiges Ja, das Nein ein wahrhaftes Nein seyn —, als auch gegenüber den Andersgläubenden, wo ja die Berufung auf das höchste Wesen gegenseitig nicht die Bürgschaft gibt, daß damit den Gewissen die höchste Instanz für die Wahrhaftigkeit ihrer Aeußerungen aufgelegt sey, wenigstens nicht mehr Bürgschaft, als durch die civile oder criminelle Justiz für den Fall des gebrochenen Pactes geboten wird. Aber wir müssen sogar sagen, daß selbst in den meisten Fällen, wo die Obrigkeit Eide von uns heischt, namentlich bei den allzu häufigen Amtseiden, auch ohne dieselben die gleiche Sicherheit zu erreichen wäre, wenn, wie es doch noch außerdem der Fall ist, die Amtstreue ausschließlich durch eine gehörige Strafgesetzgebung umzäumt wäre. Wer den Eid mit voller Zustimmung seines Herzens schwört, für den wäre er eben nicht nöthig; dem Meineidigen ist die zeitliche und ewige Strafe für seine Untreue ohne den Eid ebenfalls sicher. Die Obrigkeit erlangt also durch die eidliche Betheuerung auch nicht ein Minimum an Sicherheit mehr, selbst wenn sie, ganz gegen ihre leidige Praxis, dieselbe mit den heiligsten Formen umgeben wollte. Und so wäre denn gewiß vor Allem, um jener die Verantwortung gegenüber dem strengen Ausspruch des Herrn zu erleichtern, mit allen gesetzlichen

Mitteln dahin zu wirken, daß die Zahl der Eide auf das Allernothwendigste beschränkt würde. Weßhalb aus sittlichen Rücksichten die Schwüre vermindert werden sollen, wenn es doch nicht an Gründen für die Statthastigkeit derselben fehlt, das kann freilich erst erheken, wenn unten näher auf die Bedeutung des Eides für den Christen eingegangen wird.

Unter diesen Gründen pflegt obenan gestellt zu werden, daß der Eid ein Ausdruck der Gottesverehrung sey, aber auch hierüber wird erst später zu reden seyn.

Außer der oben angeführten necessitas des heiligen Zielesbranges erscheint nun vor Allem berechtigend das angeborene und durch das Christenthum verklärte Rechtsbewußtseyn, welches, auf irgend eine Weise von außen her verletzt, unmittelbar seinen Aufschwung zu Gott nimmt, weil es in ihm, dem Quell alles Rechts und aller Wahrheit, den einzig genügenden Zeugen der Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit findet. Es gibt nichts Gutes für uns, das nicht in Gott seinen Ursprung und zugleich seinen sichersten Schutz hätte. Was wir Gutes anfangen, das beginnen wir im Herzen mit ausgesprochener Beziehung auf Gott, mit seiner Anrufung in Bitten und Gelübden; und wenn nun die Obrigkeit eine ausdrückliche Anerkennung dieser unserer stetigen Beziehung zu Gott fordert, wo sie dieselbe zu fordern berechtigt ist, da werden wir in dem formellen Eide nichts Unstatthafes finden dürfen. Und wenn der innere Ruf, die Unschuld durch unser Zeugniß zu retten, durch die äußere Berufung gleichsam autorisirt wird, da werden wir ebenfalls keinen Anstand nehmen, zu schwören, wenn einmal den gesetzlichen Formen nicht anders genügt werden kann.

So würde denn diese Gestattung des Eides sich auf den promissorischen sowohl als auf den assertorischen erstrecken. Um jedoch unsere Ansicht über denselben vollständig darzulegen, wird noch erfordert, daß wir uns über den Werth und die Bedeutung äußern, welche derselbe nach biblischen Principien für uns hat.

II.

Der Erlöser ftellt einmal als Motiv für die Reftriction eines abfoluten göttlichen Gebotes hin, daß Gott diefelbe zulaffe *πρὸς τὴν οὐληροκαρδίαν τῶν ἀνθρώπων*. Es betrifft den Fall der von Mofes gefatteten Ehescheidung, Matth. 19, 8. Nach diefer Analogie ift die Gefattung des Eides zu behandeln. Sie reicht aus, ihn als ein Werk der Nothwendigkeit zu legitimiren; aber von Anfang an hat es feiner gewiß nicht bedurft. Wo wir ihn zuerft in der h. Schrift erwähnt finden, ift er da *πρὸς τὴν οὐληροκαρδίαν*; einen anderen Sinn hat er auch bei feiner letzten Erwähnung nicht, als daß er dem Hader ein Ende mache. Haben wir ihm oben eine gewiffe subjective Berechtigung zuerkannt, fo läßt doch eine andere objective Statthäftigkeit fich nicht denken, als *πρὸς τὴν οὐληροκαρδίαν*. Bei dem Eid in feiner Stellung zur Sünde ift das post hoc, ergo propter hoc kein Trugschluf. Wir finden ihn nicht in den paradiesifchen Zuftänden; erft um der Sünde willen ift er da; wir fagen nicht, als ein Ausfluf derselben oder gar als felbft fündlich, — höchstens wäre er nach Art der Proceffe (1 Kor. 6, 7.) ein *σητεμα* —, fondern als ein Zeichen ihres Fortbestandes. Es kann ja auch aus schlechtem Grunde durch Gottes Gnade Gutes erwachsen (o felix culpa, quae talem merueris redemptorem!), und feine Entftehung aus der Sünde fprache an fich nicht gegen den Eid, wenn nur eben nicht durch feine fortwährende Bedingtheit durch die Sünde die Bedingtheit feines Werthes überhaupt dargethan wäre. Mit der Sünde fällt die Nothwendigkeit des Eides, und dann ift das Berechtigte in ihm, fein Werth und feine Unentbehrlichkeit doch ferner nicht fo groß (— ganz entgegengesetzt der Bedingtheit des Erlöfers durch die Sünde, der nach Aufhebung derselben als Herr und heiliger Geift fortregiert in alle Ewigkeit —), daß fie ihm in der βασιλεα τοῦ Θεοῦ ohne Weiteres ewige Exiftenz und Heilskraft fichern müßte. Er wird nirgends genannt unter den Gütern des zweiten Paradieses

und ist auch wirklich an sich unter idealen Umständen entbehrlich. Darüber kommen die Morallisten nicht hinaus, und die ihn am höchsten erheben, verrathen gar bald, daß ihnen bei dem Namen des Eides ganz fremdartige Dinge vorschweben.

Was wir unter dem Eide verstehen, das ist die feierliche Bethenerung vor Gericht, es sey, was wir aussagen oder geloben, so sehr unsere Ueberzeugung, resp. unser heiliger Vorsatz, daß wir getrost Gott zum Zeugen unserer Wahrhaftigkeit und Treue anrufen und für den Fall unserer Unwahrhaftigkeit und Untreue auf alle seine Gnadenwohlthat verzichten a). Den Eid in diesem Sinne nun mit den Pelagianern und Kant deshalb als unsittlich verwerfen, weil er ein Mißtrauen gegen die um ihrer selbst willen geübte Tugend voraussetze, und daher der menschlichen Würde zuwiderlaufe, ist — mindestens mit Recht veraltet.

Auf der anderen Seite aber kann Göschel b) den eben definirten Eid nicht meinen, wenn er sagt, daß Ehe und Eid sich als die wesentlichen Factoren des Staates erweisen, welcher selbst in der Einheit dieser seiner beiden Elemente bestehe, wenn er den Eid eine ergiebige und unerschöpfliche Quelle der Restauration und Regeneration für das Staatsleben nennt, deren Segen nicht zu berechnen sey, und wenn er weiterhin im Context seines Werkes Vieles hyperbolisch dem Eide beimißt, was höchstens dem Principe desselben, der Religiosität, dem Gewissen oder der Gewissenhaftigkeit, der Wahrhaftigkeit oder der Sittlichkeit im Ganzen, zukommt.

a) Reinhard's Definition, der Eid sey „die mit Berufung auf Gott gegebene Versicherung von der Wahrheit einer gewissen Sache“, ist offenbar falsch, weil wir wohl unserer subjectiven Ueberzeugung, nicht aber der objectiven Wahrheit, ja nicht einmal immer der Wirklichkeit der Sachen sicher sind.

b) S. Vorrede zu Göschel: der Eid nach seinem Principe, Begriffe und Gebrauche.

So, wenn er erklärt: „jedes Wort ist ein Eid, weil Alles Gottes ist“, oder sagt: „die Wahrhaftigkeit des Menschen wird immer von Gott vermittelt, und diese Vermittelung ist der Eid“; — „keine Wahrheit ohne Eid“, — wenn er den Zweck des Eides darin sieht, daß „der Wahrhaftige schwören soll, um den Unglauben Anderer zu überwinden, der Unwahrhaftige, um dadurch Glaubwürdigkeit zu erlangen, Gott zu Ehren und den Menschen zum Frommen.“ — Diese positive Wirkung, daß der Eid den Unglauben Anderer überwinde, setzt schon ganz andere Umstände voraus, als die factisch bei Eidesleistungen obwalten, dann aber beruht ihre Annahme jedenfalls mit auf der Verwechslung des Unglaubens mit dem Mißtrauen, welches allerdings durch den Eid abgestellt wird, wenn der Schwörende den Act mit dem Ausdruck lauterer christlicher Wahrhaftigkeit vollzieht. Der Zusatz „Gott zu Ehren“ deutet aber auf die Ansicht vom Eide hin, die Söschel mit vielen Moralisten gemein hat, daß derselbe eine That der Gottesverehrung, ein wesentliches Moment des Bekenntnisses sey. So von den uns zu Gebote stehenden außer Luther: Harleß, Reinhard, Schwarz; ja, es ist die herrschende Meinung nicht immer bloß der gläubigen Theologie.

Wird dieser Maßstab der Gottesdienstlichkeit an die Eide gelegt, die Gott selbst geschworen hat, so führt das geradezu zur Absurdität, wenn man nicht den Werth des Bekenntnisses und der Gottinnigkeit im Eidesacte auf die Bedeutung desselben als einer feierlichen oder auch heiligen Handlung reducirt, gegen welche denn freilich Niemand etwas wird einzuwenden haben. Wäre aber der Eid wirklich ein so köstlicher Gottesdienst, wie Viele ihn darstellen, so wäre erstens gewiß zu verwundern, daß derselbe im N. T. nicht nur gar keine Empfehlung von diesem Gesichtspuncte aus, sondern überhaupt gar keine gefunden hat, ja, es müßten danach die Worte des Herrn in der Bergpredigt sammt denen bei Salobus doch befremdlich genug er-

scheinen. Sodann würde dieses Element den Heroen der ersten christlichen Jahrhunderte doch nicht so ganz entgangen seyn, und endlich wäre es nicht zu begreifen, warum alle diejenigen, welche dasselbe im Eide voraussetzen, doch dringend vor einer Vervielfachung desselben warnen, ja offen auf eine Reduction desselben hinarbeiten. Reinhard zieht aus seiner Betrachtung über den Eid (Moral III. S. 694.) das Résumé, daß derselbe eine wahre gottesdienstliche Handlung sey, ein Bekenntniß, welches man von seiner Ehrfurcht gegen Gott und von der Ueberzeugung ablege, daß er Alles wisse und lenke, und man sich für verbunden achte, nach seinem Willen sich zu richten, — sagt aber doch, daß der rechtschaffene Mann — ohnehin gewohnt, sich durch die Beweggründe bestimmen zu lassen, die von Gott und seinem Verhältnis gegen die Menschen hergenommen sind — sich nicht gern zu förmlichen Eiden entschieße, weil er ihrer nicht bedürfe, um einer erkannten Verbindlichkeit mehr Festigkeit zu geben, und verlangt, die Gesellschaft müsse dafür sorgen, daß sie eidliche Bestärkungen so wenig wie möglich verlange; der Eid sey immer nur das letzte Mittel, die Wahrheit auf eine glaubwürdige Art herauszubringen und zu bestätigen. — Schwarz nennt den Eid ein Religionsbekenntniß und deshalb eine Pflicht (Sittenlehre, S. 303.); er sey eine feierliche Berufung auf den allwissenden Richter; wer aber gewissenhaft sey, bedürfe ihrer nicht, als in wichtigen Fällen. Weil das Leben des Christen ein Leben in der Wahrhaftigkeit sey, wirke das Christenthum dahin, daß der Eidschwur endlich ganz unnöthig werde, was auch die Angelegenheit jedes Christen sey, obgleich sich Jeder bescheide, daß die jetzige Unvollkommenheit das gänzliche Aufgeben desselben noch nicht erlaube. Den promissorischen Eid erklärt er nur für bedingt zulässig —, die meisten Arten desselben seyen unnütz —, den Religionseid gar für widersinnig, da sich für seine Ueberzeugung Niemand binden könne und dürfe. — Wie sieht es dabei mit dem Werthe des Bekenntnisses aus? Was aber mehr

sagen will: sogar Gölchel bei seinem Enthusiasmus für den Eid und bei seiner bestimmten Behauptung, daß derselbe nicht auf göttlicher Zulassung, sondern auf göttlichem Gebote beruhe, der die Erlaubniß zum Eide für den sündigen Menschen als eine Gnade Gottes ansieht, erkennt eine Importunität in der Nothigung zum Eide, die aber durch das Bewußtseyn, daß der Christ seinen Beruf darin erfülle, zur Opportunität werden soll. Es soll nach ihm doch nicht ohne Noth geschworen werden, damit der Eid nicht profan werde. Diese Beschränkung ist unerklärlich, wenn in dem Eid, resp. in dem Bekenntniß desselben doch eine heilsame Kraft liegen soll, wie das in den Worten ausgedrückt ist: „wir sollen uns zum Eide bekennen Gott zu Ehren, dem Nächsten zum Dienst und uns zur Heiligung.“ Mit dieser Ansicht möchte Gölchel doch wohl vereinsamt dastehen. Er stellt damit den Eid geradezu auf die Stufe der Heilmittel. Wie ließe sich aber bei diesen eine Profanation bloß durch häufigen Gebrauch denken? Um vom Gebete, der privaten und kirchlichen Anrufung Gottes, ganz zu schweigen, — fierten nicht die alten Christen ihre Agapen täglich? — Wie werden aber durch alles dieses darauf geführt, die Bedeutung des Bekenntnisses im Eide nicht zu hoch anzuschlagen. Sein Werth kann uns dort nur ein secundärer seyn. Dieß erhellt 1) negativ daraus, daß man durchaus nicht sagen kann, die Vollständigkeit der Gottesverehrung erfordere nothwendig auch den Eidschwur oder gar möglichst häufige Anwendung desselben, und 2) folgt es aus dem ganzen Zweck und Begriff des letzteren. Dieser ist, daß der Eid ein Mittel sey, die Wirklichkeit einer Thatsache oder des vorhandenen guten Willens zu constatiren, und das Mittel zu diesem Mittel entnimmt man nun nothgedrängt aus der Basis aller Sittlichkeit, aus unseren Beziehungen zum höchsten Wesen. Daß ein Bekenntniß zu Gott im Eide liege, ist also freilich durch seine Form schon ausgemacht, aber nicht ist der Eid um jenes willen da, sondern

das Bekenntniß der Garantie des Eides wegen. Nicht Gott ist der Zweck und Grund des Schwörens, auch nicht die fromme Erhebung des Herzens in die Gemeinschaft mit Gott (also weder objectiver noch subjectiver Gottesdienst), sondern dieser liegt in menschlichen Verhältnissen oder vielmehr Mißverhältnissen. Gott selbst fügt einen Eid zu seiner Verheißung wegen des Mißtrauens, wegen der Herzenshärtigkeit der Menschen; Christus versichert bei dem lebendigen Gott, daß er der Sohn des Höchsten sey — wenn man einmal einen Eid in dieser Bethenerung finden will — ebenfalls der sündigen, verstockten Menschen wegen, und wo nur immer ein Eid von Menschen geleistet wird, steht als nächster Zweck ein Menschendienst da, dem das Bekenntniß Gottes als Mittel untergeordnet erscheint. Und in wie geringfügigen Dingen besteht oft der Zweck, um deswillen die Obrigkeit den Eid verhängt! Man sage doch nicht, auch wo die Integrität des Besizes oder eines Wortes oder die Bezeugung einer Thatfache den Anlaß zum Eide bilde, sey es immer um den Beweis der Wahrheit zu thun, und diese zu eruiren, sey ein heiliger Zweck; denn zu der objectiven Wahrheit vermögen wir durch unseren Eid nicht das Geringste hinzuzuthun, noch von ihrer Geltung einen Titel hinwegzunehmen, sondern immer kann nur unsere Ueberzeugung, unsere aufrichtige Meinung versichert werden, in welcher, auch bei der wahrhaftigsten, lautersten Anrufung Gottes, die Möglichkeit des Irrthums nie ganz ausgeschlossen ist.

Bei aller Anerkennung von der Heiligkeit des Eides behält somit das in ihm enthaltene Bekenntniß nur einen secundären, formalen Werth; es ist eine Begründung, ein Baun, ja, es ist die höchste, die religiöse Instanz für unsere Aufrichtigkeit, und wohl läßt (aber wie bedingt durch irdische, ruchlose Gewohnheit!) sich an der Bereitwilligkeit zur Ableistung des Eides unter Umständen der Religiose von dem ganz Gottlosen unterscheiden; nie aber erweist sich in dem Eide das Bekenntniß als heiliger Selbstzweck. Für

das gottesdienfliche Bekenntniß gibt es andere, berufsmäßige Wege in Predigt, Seelforge, Sacrament, Gebet, öffentlicher Verehrung und geheiligtem Chriftenwandel, und man vertilge oder betäube in zarter Gewiffen nicht die allgemeine heilige Scheu vor dem namentlich allzu häufigen Eide. Daß derselbe an fich die gehoffte Sicherheit nicht gebe, ist schon oben nachgewiesen; daß er einen anderen positiven Gewinn nicht gewähre, ist wenigstens mit Gründen behauptet; und getrost dürfen wir uns hier auf eines Jeden eigene Erfahrung berufen, der in den Fall gekommen ist, zu schwören. Der negative Nutzen aber für das Wohl der Gesamtheit, für die Sicherstellung des Verkehrs und Handels, der in der Jetztzeit keineswegs aufhört, precärer zu seyn, erhebt doch immer nicht den Eid über die Bedeutung einer Handlung von zweifelhaftem Werth. Also erscheint es als eine heilige Pflicht vorzugswelse des geistlichen Standes, durch Ausfaat und Pflege des christlichen Sinnes auf gänzliche Abstellung desselben mit rastlosem Eifer hinzuwirken, möge immerhin das Ziel in weiter Ferne glänzen, wo das evangelische Ja und Nein in ihre heilige ausschließliche Geltung eingetreten seyn werden.

Anzeigebblatt.

Bei **Friedrich Verthes** in Hamburg ist erschienen:

Nitter, Dr. H., Geschichte der Philosophie. 10ter Band.
2 Thlr. 24 Sgr.

Gleichzeitig bildet dieser Theil
den 6ten Band der christlichen Philosophie
und
den 2ten Band der neueren Philosophie.

Der Preis für das ganze Werk oder für die Abtheilungen stellt
sich nun wie folgt:

Geschichte der Philosophie. 10 Bde. 30 Thlr. 20 Sgr.
— der christl. Philosophie. 6 Bde. 17 Thlr. 20 Sgr.
— der neueren Philosophie. 2 Bde. 6 Thlr. 4 Sgr.

Bei **Friedrich & Andreas Verthes** ist erschienen:

Zeitschrift für historische Theologie. Herausgege-
ben von D. Chr. W. Niedner. 1851. 4tes Heft.
Geheftet. Der Jahrgang kostet 4 Thlr.

Inhalt desselben:

1) Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Got-
tes, von Hermann Samuel Reimarus. In einzelnen
Fragmenten vollständig herausgegeben durch Dr. phil. Wilhelm
Klose. Hamburg. Zweites Fragment.

2) Das Recht der Dogmen im Christenthum, in geschichtlicher Be-
trachtung. Vom Herausgeber der Zeitschrift.

Das erste Heft des neuen Jahrganges 1852 dieser Zeitschrift er-
scheint gleichzeitig mit dem vorliegenden der Theologischen Studien
und wird allen Lesern letzterer Zeitschrift empfohlen.

Ferner sind erschienen:

Hillebrand, Dr. J., die deutsche Nationallitteratur seit
Lessing bis auf die Gegenwart. Zweite verbesserte und
mehrfach umgearbeitete Auflage. 3r Band. Geheftet.
2 Thlr.

— — dasselbe, alle 3 Bände 6 Thlr.

Simsom, Dr. August, der Prophet Hosea, erklärt und
übersetzt. Geheftet 2 Thlr. 4 Sgr.

Heimbürger, H. G., Urbanus Rhegius. Nach ge-
druckten und ungedruckten Quellen. Geheftet.
1 Thlr. 18 Sgr.

**Chronicon Nortmannorum, Warjagorum, Russorum
nec non Danorum, Suevorum, Norvegorum inde
ab anno DCCLXXVII. usque ad a. DCCCLXXIX.
sive a Sigifrido rege Nortmannorum usque ad
Igonem I. Russorum Magnum Principem, ad ver-
bum ex Francicis, Anglosaxonicis, Hibernicis, Scan-
dinavicis, Slavicis, Serbicis, Bulgaricis, Arabicis et
Byzantinis annalibus repetitum notisque geogra-
phicis, historicis, chronologicis illustratum, additis
nonnullis usque ad Christiania tempora spectan-
tibus et tabulis duabus maximè moduli chronolo-
gico-genealogicis, auctore Dr. Fr. C. H. Kruse,
prof. hist. univers. Dorpatensis, a cons. status et
equite ordd. Stae Annae III. et Sti Stanislai II.**

6 Thlr.

Seit der ersten Sammlung der Nortmannica durch Du Ches-
ne (1619) ist wohl manches Einzelne nach Quellen erschienen, aber
nicht eine so reiche Zusammenstellung wie diese, die auch nicht leicht
irgend anderswo als in Dorpat hätte entstehen können, in Dorpat, wo
der Norden, Osten und Westen sich berühren, und die Quellen für
diesen Theil der Geschichte eines der interessantesten Völker der Erde
vielleicht einzig alle zusammengebracht werden konnten. Trotz Dep-
ping, Wheaton, Capesigue, van Bothuis und Strin-
holm ist dieß Werk doch nicht überflüssig, da die verdienstvollen
Werke dieser Männer sich nur auf Quellen stützen, ohne sie selbst zu
liefern, und, wie es unausbleiblich war, manches Wichtige daraus
zu schöpfen unterließen, Anderes, weil ihnen oft nur secundäre
Quellen zu Gebote standen, veränderten oder nicht so auffaßten, wie
der Wortlaut der Quellen es forderte.

Besonders wichtig ist es, um die Verbindung der alten Geschichte
Rußlands mit der Scandinavischen und Germanischen zu zeigen, eine
Thatsache, welche früher die Politik Rußlands Müllern weiter zu
verfolgen nicht gestattete, welche jetzt aber der Minister Dumarow
nicht nur nicht zurückwies, sondern auch durch Unterstützung des
Entstehens des Werkes förderte.

Dieß Werk kommt nur in einer Auflage von 250 Exemplaren
in den Buchhandel, es ist in gr. 4. gedruckt und umfaßt 63 Bogen
und 2 Tabellen.

In den nächsten Tagen kommen zur Ausgabe:

Friedrich Werthes Leben, herausgegeben von Dr. G.
Werthes. 2r. Band.

C. Plini Secundi naturalis historiae libri XXXVII,
ed. Sillig. T. V. gr. 8.

Zeitschrift für die Archive Deutschlands. Her-
ausgeg. von Friedemann. II. Bdes. 28 Hest. Geb.

Das als **vertrefflich** anerkannte **Werk**:
Quatuor evangelia sacra
Matthaei, Marci, Lucae, Joannis
in harmoniam redacta.

Textum cum codice Ephraemi Syri regio nunc demum accurate contulit et variis lectionibus tum aliorum codicum tum Vulgatae editionis recentiorumque editionum praestantissimarum adjectis recognovit

Jos. Henr. Friedlieb,

S. S. theol. licent. et in academia Vratislaviensi prof.
p. extraordinarius.

Lex. 8. (XII und 311 Seiten.) Geheftet. (Früherer Preis 1½ Thlr., jetzt nur 1 Thlr.)

ist durch Vermittelung jeder soliden Buchhandlung zu beziehen von

Breslau, im August 1851.

A. Goschovsky's Buchhandlung.
(L. F. Maske.)

Bei **X. Fleischling & Comp.** in Stuttgart ist vollständig erschienen und vorrätzig in allen soliden Buchhandlungen:

Evangelische Casualreden,
mit andern Predigern herausgegeben von
Chr. Palmer.

Zweite Auflage in zwei Bänden.

60 Bogen gr. 8. Preis 2 Thlr. 24 Sgr. = 4 fl. 48 Kr.

In dieser neuen so wohlfeilen Ausgabe ist dieses allgemein geschätzte Werk nun gewiß jedem Geistlichen zugänglich gemacht.

Aus dem Verlage der **Rößling'schen** Buchhandlung in Leipzig ist durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

Predigt = Skizzen
von

Carl Friedrich von Dieckhoff,

Decan und Stiftsprediger in Dohringau.

6 Bände. 1831 bis 1847.

Früher 12 Thlr., jetzt nur 6 Thlr.

Jeder Band einzeln 1½ Thlr.

Im Verlage von **Huber & Comp.** in St. Gallen und
Bern sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

S o l g a t h a,
seine Kirchen und Klöster.
Nach Anschau und Quellen

von

Dr. **Titus Tobler** in Horn,
Mit 3 Ansichten und mehreren Plänen.
Sch. 5 fl. 24 kr. oder 3 Thlr. 10 Ngr.

MAGISTRI THETMARI Iter ad Terram
Sanctam anno 1217.

Ex codice manuscripto edidit T. Tobler, M. D.
Geheftet 30 kr. oder 10 Ngr.

Bei uns ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen
zu beziehen:

Die
Lehre der ältesten Kirche

von

D p f e r
im Leben und Cultus der Christen.

Zeugenverhör in einer Reihe akademischer Programme, an-
gestellt von Joh. Wilh. Friedr. **Dölling**, Dr. und or-
dentl. Professor der Theologie. gr. 8. Sch. 1 Thlr. 10 Ngr.
oder 2 fl. 12 kr.

Da diese Schrift das ausführlichste, gründlichste und gewissen-
hafteste Zeugenverhör der ältesten Kirchenschriftsteller über eine der
wichtigsten Lehren der Kirche darbletet und hauptsächlich gegen
Döllinger's Buch (die Eucharistie in den 3 ersten Jahrhunderten,
München 1826) apologetisch und polemisch gerichtet ist, so glauben
wir sie nicht bloß allen Protestanten, sondern auch wissenschaftlich
gesinnten und vorurtheilsfreien Katholiken dringend empfehlen zu
müssen.

Erlangen, im Juli 1851.

Palm'sche Verlagsbuchhandlung.

Bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen sind soeben erschienen:

Die Waldenser im Mittelalter.

Zwei historische Untersuchungen von A. Biff. Dirckhoff, Licentiaten und Privatdocenten der Theologie in Göttingen. 27 Bogen gr. 8. Geh. Preis 2 Thlr.

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament

von Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer. Siebente Abtheilung. Auch unter dem Titel: **Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief an die Galater.** Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. 16 Bogen gr. 8. Geh. 21 gr. (26½ Ngr.)

In der Buchhandlung von Oeffling & Franke in Leipzig sind soeben erschienen:

Die Lehre vom Abendmahl.

Von Dr. Karl. Friedr. Aug. Kahnis.
gr. 8. Geh. 2 Thlr. 10 Ngr.

Inhalt: Erstes Buch. 1. Das letzte Mahl Christi. 2. Das Passahmahl und das Abendmahl. 3. Die Einsetzungsworte. 4. Die Rede Jesu, Johannes 6. 5. Die apostolische Lehre vom Abendmahl. — Zweites Buch. 1. Geschichte der Abendmahlslehre bis auf die Reformation. 2. Das Abendmahlsbekenntniß der lutherischen Kirche und seine Gegensätze. 3. Dogmatischer Abschluß.

Das Hohelied,

untersucht und ausgelegt von Franz Delitzsch.

gr. 8. Geh. 1 Thlr. 2 Ngr.

Inhalt: Die Einheit und Integrität des Hoheliedes. — Die Stellung desselben inmitten der alttestamentlichen Literatur. — Innere Berechtigungsgründe zur Voraussetzung des salomonischen Ursprungs des Hoheliedes. — Die Sprachform desselben. — Die zeitgeschichtliche Auffassung Ewalds. — Die zeitgeschichtliche Auffassung Hofmanns. — Die synagogal-kyrchliche allegor. Auffassung. — Die dramatische Kunstform des Hoheliedes. — Uebersetzung und Erläuterung desselben. — Sein ethischer Charakter. — Sein idealer Charakter. — Die Idee des Hoheliedes. — Das Mysterium desselben.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Riisch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1852 zweites Heft.

H a m b u r g,
bei Friedrich Perthes.
1 8 5 2.

THE HISTORY OF THE

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

Abhandlungen.

1.

U e b e r

das Zeitalter von Sacharja Kap. 9 — 14.,

nebst

gelegentlichen Beiträgen zur Auslegung dieser Aussprüche;

von

D. Fr. Bleek.

1. Bei der Frage nach dem Zeitalter und Verfasser der in der Ueberschrift genannten Weissagungen handelt es sich — das ist gegenwärtig als allgemein anerkannt zu betrachten — darum, ob sie dem nach-exilischen Propheten Sacharja, dem Zeitgenossen des Haggai und des Serubabel, angehören, wie die acht ersten Kapitel des nach ihm benannten Buches, oder einem oder mehreren anderen Propheten aus früheren Zeiten, vor dem Exil. Hierüber gehen noch jetzt die Urtheile auch solcher Theologen auseinander, denen es zur Entscheidung bei sich selbst nicht schon genügt, daß beide Theile im Kanon zu Einem Buche und unter Einem Namen vereinigt sind, so daß allensfalls nur Raum für eine apologetische Begründung der traditionellen Ansicht und Zurückweisung der gegnerischen Gründe bliebe. So hat de Wette — mein theurer und unvergeßlicher Lehrer —, der in den drei ersten Ausgaben seiner alttestamentlichen Einleitung (1817/29) sich für das vor-exilische Zeitalter dieser Aussprüche erklärt hatte, später — zuerst in der vierten Auflage

1833 — sich für die Einheit des Verfassers beider Theile des Buches ausgesprochen, veranlaßt dazu nach seiner Erklärung durch Köster's Meletemata (1814), dem inzwischen auch Hengstenberg (Beitr. I. 1831) beigetreten war. Köster hat zwar später in seinen Propheten (1838, S. 296. Anm. 6.) es als wünschenswerth bezeichnet, daß diese Streitfrage endlich definitiv erledigt würde, jedoch ohne daß er selbst an seiner früheren Ansicht scheint zweifelhaft geworden zu seyn. Darnach haben die seitdem entschlafenen Burger (Etudes — sur le prophète Zacharie. Strasbourg 1841 a)) und Hävernici (Einl. ins N. T. II, 2, 1844) die gleiche Ansicht über die Einheit des Verfassers des ganzen Buches von Neuem geltend zu machen gesucht, und eben dafür auch Stäbelin sich erklärt (messian. Weissagungen des N. T. 1847, S. 125—135, 173—175.), so wie etwas früher Umbreit (prakt. Commentar über die kleinen Propheten. Theil 2. 1846). Letzterer bekennet (S. 452.), in seiner kritischen Ansicht von dem Buche gewankelt zu haben, bis er durch die jetzt vorurtheilsfrei angestellte Auslegung zu der exegetischen Einsicht gelangte, daß dieser zweite Theil des Buches am leichtesten von der Voraussetzung aus zu verstehen sey, daß er auch von dem Verfasser des ersten herrühre. In dieser Beziehung befinde ich mich mit meinem verehrten Freunde in völligem Gegensatze, indem ich von jeher, seit ich mich zum Behufe meiner Vorlesungen genauer mit diesem Buche beschäftigt habe, der Ansicht gewesen bin und sie für eins der sichersten Ergebnisse der neueren Kritik über das alte Testament gehalten habe, daß die sechs letzten Kapitel nicht demselben Verfasser angehören können, wie die vorhergehenden, sondern einem früheren und zwar theilweise bedeutend früheren Zeitalter, und

a) Diese Schrift kenne ich indessen nur aus Anführungen, da es mir, ungeachtet wiederholter Bestellungen, auch bei der Verlagsbandlung selbst, nicht möglich gewesen ist, sie mir zu verschaffen; sie scheint ganz vergriffen zu seyn.

daß sie ohne diese Annahme und bei Voraussetzung des nach-erzürlichen Zeitalters sich auf natürliche Weise gar nicht verstehen lassen. Dieses Letztere scheint auch de Wette auf gewisse Weise einzuräumen, indem er selbst (S. 250. b.) Manches anführt, was allerdings eher in die Zeiten vor als nach dem Exil zu weisen scheint. Doch will er das als „archaisirenden prophetischen Schematismus“ fassen; „womit der Prophet seinen Weissagungen die Hülle des Geheimnisses umlegte“, und meint, wenn in ihnen „Alles gleichsam aus der Luft gegriffen und ohne Haltung sey, so sey das dem Geiste des späteren Prophetismus angemessen.“ Es ist mir nicht klar, ob dieses so gemeint ist, daß der Verfasser eigends darauf ausgegangen sey, den Schein zu erwecken, als ob seine Aussprüche Weissagungen einer älteren Zeit seyen, ähnlich wie der Verfasser des Buches Daniel. Das würde indessen hier schon deshalb wenig wahrscheinlich seyn, weil der Prophet im ersten Theile des Buches so weit davon entfernt ist, seine Person und sein Zeitalter zu verkennen, daß er ausdrücklich nicht bloß sich nach seinem Namen und nach seiner Abkunft bezeichnet, sondern auch die Zeit seiner Aussprüche genau nach Jahr und Tag angibt. Wir würden da in diesem Buche hinter einander prophetische Aussprüche desselben Verfassers besitzen, welche außer anderen anerkannten Differenzen sich dadurch von einander unterscheiden, daß er die einen einfach und ausdrücklich als seine eigenen Weissagungen veröffentlicht, bei den folgenden aber gesucht hätte, ihnen einen alterthümlichen Charakter wie Aussprüchen früherer Zeiten unterzulegen, und dabei dieses auch nicht, wie z. B. bei dem Buche Daniel, auf der einen Seite durch deutliche Annahme der Person eines bestimmten älteren Sehers, auf der anderen Seite mit unverkennbarer Rücksichtnahme auf die Verhältnisse und Bedürfnisse gerade der eigenen Zeit des wirklichen Verfassers, sondern nur durch an sich nicht recht klare indirecte Andeutungen und ohne Hervortreten eines auf die Verhältnisse zur

Zeit der wirklichen Abfassung sich beziehenden biblischen oder parännetischen Zweckes. Da würde sich denn gar nicht begreifen lassen, was dem späteren Verfasser zu der Abfassung so gestalteter Aussprüche hätte veranlassen können. Wie aber auch de Wette sich die Sache in dieser Beziehung mag gedacht haben, immer liegt in dem von ihm Ausgesprochenen — anders als bei Umbreit — die Anerkennung, daß diese Aussprüche bei Voraussetzung desselben Verfassers mit denen des ersten Theiles viel Haltloses und für das Verständniß Unklares darbieten, wo denn, wenn sich sollte nachweisen lassen, daß sie bei der Annahme eines früheren Zeitalters größere Klarheit darbieten und in ihrer Abwendung und Ausföhrung begreiflicher erscheinen, von dieser Seite her wenigstens größere Wahrscheinlichkeit dafür sprechen würde, daß sie selbst diesem Zeitalter angehören. De Wette bemerkt zwar, es wolle und könne nicht gelingen, alle angeblich (?) früheren Zeitbeziehungen in eine [nämlich eine und dieselbe] Gesichtslage übereinstimmend zu vereinigen. Aber diese Wahrnehmung, die Richtigkeit derselben zugegeben, kann gar nicht irgend entscheiden, wenn, wie anerkannt, dieser Theil nicht eine zusammenhängende Weissagung bildet, sondern mehrere selbständige Aussprüche, da dann wenigstens auch die Möglichkeit stattfindet, daß sie verschiedenen Verfassern und verschiedenen Zeitaltern angehören, wie ja de Wette selbst anerkennt, daß in dem nach dem Jesaias benannten Buche die nicht diesem Propheten selbst angehörenden Stücke nicht alle von demselben Verfasser und aus demselben Zeitalter sind. Dieses ist nun nach meinem Erachten allerdings auch in Beziehung auf die in diesem Theile des Sacharja vereinigten Weissagungen anzunehmen, und zwar so, daß die erstere Hälfte, Kap. 9—11, einem bedeutend früheren Zeitalter angehört, als die letztere Hälfte, Kap. 12—14., jene dem Zeitalter der frühesten Propheten, deren Schriften sich uns erhalten haben, den Zeiten des Ufias und Ahas; diese dem Zeitalter des Jeremias, und daß sie also auch wenigstens

von zwei verschiedenen Propheten seyn müssen. Es ist dieses im Wesentlichen dieselbe Ansicht, welche schon Bertholdt aufgestellt hat, wie nach ihm Maurer und Knobel und im Allgemeinen auch Ewald. Doch wird es nicht für unzeitig gehalten werden, zu versuchen, diese Ansicht genauer zu begründen und überhaupt die ganze Streitfrage einer neuen Untersuchung zu unterwerfen; und ich hoffe, daß es mir durch die folgenden Betrachtungen gelingen wird, zwar nicht sie auf definitive Weise zu erledigen — denn wie wäre das zu erwarten? —, aber doch zu ihrer Lösung einen nicht ganz unwerthen Beitrag zu liefern.

Es wird diese Untersuchung in zwei Abtheilungen zerfallen, indem ich zuerst werde nachzuweisen suchen, auf welche Zeit der Abfassung wir für die einzelnen Aussprüche durch sie selbst geführt werden, und zweitens die hauptsächlichsten Gründe zu beleuchten, welche in neuester Zeit für das nach-erilische Zeitalter dieser Weissagungen und für die Einverleibung des Verfassers derselben mit dem ersten Theile des Buches geltend gemacht sind.

I.

2. Es fragt sich hier zunächst, wie überhaupt aus inneren Gründen das Zeitalter und der Zeitpunkt der Abfassung der prophetischen Aussprüche des A. T. festzustellen ist, sey es, daß die in Ueberschriften und Einleitungen enthaltenen Angaben zu prüfen sind, oder sich solche gar nicht vorfinden. Hier ist nun nach meinem Ermessen der sicherste Weg der, auf die geschichtlichen Beziehungen in den Weissagungen zu achten, auf die Verhältnisse, welche darin als gegeben und bekannt vorausgesetzt werden und an welche die eigentliche Weissagung sich anschließt, da, wo nicht, wie bei dem Buche Daniel, eine absichtliche schriftstellerische Einkleidung stattfindet, welche den Ausspruch in eine frühere Zeit hinaufrückt, als der er angehört, eben diese Verhältnisse als diejenigen betrachtet werden können, welche zur Zeit des Aus-

spruches oder der Abfassung der Weissagung geschichtlich die gegenwärtigen waren. So ist z. B. bei Jesaias Kap. 40 ff. der entscheidende und Hauptgrund dafür, daß diese Weissagungen nicht vom Jesaias und aus dessen Zeitalter sind, sondern aus der letzten Zeit des babylonischen Exils, für mich klar, weil die Verhältnisse dieser Zeit darin nicht geweissagt, sondern als gegeben vorausgesetzt werden. Denn es wird hier nicht geweissagt, wie man in Weissagungen aus dem jesaianischen Zeitalter erwarten würde, wenn dem Propheten auch die äußeren Verhältnisse der ferneren Zukunft auf klare Weise enthüllt vorgelegen hätten, — daß, wie das Reich Israel, so auch das Reich Juda werde aufgelöst, das Volk nach Babylonien fortgeführt, Jerusalem und die anderen Städte des jüdischen Landes zerstört werden, sondern dieses erscheint als wie schon vor geraumer Zeit geschehen; Jerusalem und andere Städte Juda's liegen in Trümmern, und geweissagt wird nur, daß sie jetzt wieder sollen aufgerichtet werden; das jüdische Volk wird angeredet, als wie in Babylonien befindlich, wegen seiner Sünden von seinem Gotte verstoßen, ein Raub der Feinde und von Söldnern rings umgeben, und es wird getröstet durch die Ankündigung, daß jetzt Jehova sich seiner wieder erbarmen, es befreien und in die Heimath zurückführen wolle. So wird auch nicht etwa geweissagt, wie vom Standpuncte des Jesaias aus dürfte erwartet werden, daß anstatt der Assyrer im Laufe der Zeit die Babylonier sich der Herrschaft bemächtigen und dieselbe auch zur Knechtung der Juden anwenden würden, sondern die Babylonier erscheinen als schon zu der höchsten Stufe der Macht gelangt, aber auch als ihrem Untergange nahe; und geweissagt wird nur, daß das göttliche Strafgericht für sie da sey, und dieß besonders wegen ihrer Vergehungen gegen Jehova's Volk. Und da als der Befreier der Juden aus der babylonischen Knechtschaft und der Züchtiger der Babylonier der persische König Cyrus bezeichnet wird, selbst mit zweimaliger namentlichen Nennung, so wird

doch nicht etwa verkündigt, daß in der Folge der Zeiten ein solcher Fürst mit Namen Cyrus auftreten werde, sondern er erscheint als schon gegenwärtig und Allen bekannt, als von Jehova schon durch viele Siege ausgezeichnet, als ein Fürst, auf den schon die Augen Aller gerichtet sind; und geweissagt wird nur, daß er jetzt auf Jehova's Antrieb und mit seinem Beistande die Macht der Chaldäer beugen, Babel zerstören, die Juden in ihre Heimath entlassen und Jerusalem und den Tempel wieder aufbauen werde. In dem so beschaffenen Inhalte dieser Weissagungen liegt für mich, wie gesagt, der entscheidende Grund, dieselben dem Zeitalter des Jesaias abzusprechen und in die letzte Zeit des babylonischen Exils ^{a)} zu setzen, während andere Gründe für mich nur untergeordnete, begleitende Kraft haben. Die Berechtigung zur Anwendung jener Regel im Allgemeinen ergibt sich mir aus dem ganzen Charakter der hebräischen Prophetie, wiewohl nämlich auf der einen Seite der Zweck der Propheten bei ihren Aussprüchen durchaus ein ethischer ist und sie dabei zunächst die jedesmaligen Zustände und Bedürfnisse ihres Volkes oder derjenigen, worauf ihre Weissagungen sich beziehen, vor Augen haben, und auf der andern Seite sie selbst

a) Von dem Beginnen des Kampfes des Cyrus' mit den Babyloniern an bis zur Zeit nach der Rückkehr eines Theiles der Exulanten (worunter der Verfasser selbst) nach Palästina; denn dieser Zeit gehören die letzten Kapitel ohne Zweifel an. Eine besondere Bewandniß hat es nur mit dem Abschnitte Kap. 56, 9—57, 11., dessen ursprüngliche Abfassung unverkennbar einer älteren vor-exilischen Zeit (wahrscheinlich nicht lange vor dem Exil) angehört, wenn auch sehr wahrscheinlich ist, daß er die gegenwärtige Stellung durch den Verfasser dieses Theiles des Buches, Kap. 40—66., erhalten hat, der ihn wohl wegen der darin enthaltenen ernstlichen Strafreden wider den Götzendienst des Volkes sich angeeignet und hier eingeschaltet hat. So hat sich mir das Urtheil über diesen Abschnitt schon gestaltet, seit ich zum ersten Male über den Jesaias las (1820/21), und ebenso urtheilt auch Ewald.

in ihrer Begeisterung Klarheit des Bewußtseyns behaupten und in ihrem Bewußtseyn nicht aus dem Zusammenhange mit den sie umgebenden Verhältnissen der Außenwelt herauszutreten ^{a)}. Allerdings wird uns die Anwendung dieser Regel nicht überall zu einem sicheren positiven Ergebnisse hinsichtlich der genaueren Zeit der Abfassung der Weissagungen führen. Denn da die geschichtlichen Verhältnisse der Gegenwart in den prophetischen Aussprüchen in der Regel nur vorausgesetzt, nicht aber ausdrücklich bargelegt werden, so gehört nicht bloß für uns, die wir der Zeit nach so ferne stehen, überhaupt ein unbefangener Sinn und ein geübter Blick dazu, um sie in ihrer Eigenthümlichkeit und Besonderheit zu erkennen, sondern öfters wird es auch der Fall seyn, daß wir die stattfindenden Verhältnisse und Zustände nur ihrem allgemeinen Charakter nach zu erkennen vermögen, nicht aber in ihrer geschichtlichen Besonderheit. Es kann z. B. der Fall seyn, daß sich aus dem Inhalte einer Weissagung ergibt, daß

a) Vergl. meine Bemerkungen über das in dieser Beziehung stattfindende Verhältniß zwischen dem Propheten und dem *γλωσσος λαός* in den theol. Stud. u. Krit. 1829. 1. S. 59 f. — Diejenigen Ausleger, welche auch noch aus neuester Zeit dem Jesajas selbst auch den letzten Theil des nach ihm benannten Buches zueignen, können das, wenn sie sich überhaupt die Sache klar machen, nur so, daß sie annehmen, der Prophet habe für die Weissagung seinen Standpunct in einer späteren, seinen Zeitgenossen noch ganz verhältnen Zeit genommen und von diesem als gegenwärtig behandelten Standpuncte aus das weiter Bevorstehende verkündigt, nämlich meistens von dem der letzten Zeit des Exils, theilweise aber auch einer andern und selbst noch späteren Zeit, z. B. Kap. 52, 13 ff., bei der Deutung auf die einzelne Person des Messias, aus der Zeit zwischen der Erniedrigung und der Erhöhung Christi. Bei einer solchen Ansicht würde man durchaus darauf verzichten müssen, aus dem Inhalte und den geschichtlichen Beziehungen der alttestamentlichen Weissagungen deren Zeitalter zu ermitteln; der ethische Charakter aber des hebräischen Prophetismus würde dabei so gut wie ganz verloren gehen.

zur Zeit der Abfassung, das Reich Juda oder Israel heftig von auswärtigen Feinden bedrängt ward, aber ohne daß das feindliche Volk genannt ist oder sich mit Sicherheit erkennen läßt, welches es war, oder daß auch selbst die Feinde genannt sind, aber sich doch nicht mit einiger Genauigkeit den Zeitpunkt, wozu die hier berücksichtigte Feindseligkeit derselben fällt, zu erkennen gibt u. s. w. Der Grund hiervon liegt zum Theil auch in der mangelhaften Beschaffenheit der Quellen, welche uns über die jüdisch-israelitische Geschichte, namentlich auch während des prophetischen Zeitalters, zu Gebote stehen, welche uns nur selten in den Stand setzen, uns von den äußeren und inneren Verhältnissen des Bundesvolkes und seinen Beziehungen zu anderen Völkern in den verschiedenen Zeitabschnitten ein hinreichend anschauliches und zuverlässiges Bild zu gestalten, um darnach mit Sicherheit erkennen zu können, in welchen dieser Zeitabschnitte diese oder jene in den Weissagungen hervortretenden Verhältnisse hineingehören. So wird denn freilich bei solchen Weissagungen, welche nicht selbst in Ueberschriften oder geschichtlichen Einleitungen näher den Zeitpunkt angeben, in welchen sie fallen, für uns hinsichtlich dieser Frage häufig eine größere oder geringere Unsicherheit und Unbestimmtheit bleiben. Aber das darf uns nicht abhalten, durch Anwendung jener Regel die geschichtliche Untersuchung über das Zeitalter der einzelnen Propheten und der einzelnen Aussprüche derselben so weit zu führen, als den jedesmaligen Umständen nach möglich ist, und nach derselben Regel auch die Richtigkeit der etwaigen Ueberschriften selbst zu prüfen, wo es denn freilich auch leicht seyn kann, daß sie uns mit größerer Sicherheit zur Erkennung der Unrichtigkeit dieser traditionellen Angaben führt, als zu bestimmten positiven Ermittlungen.

A. Kapitel 9.

3. Wenden wir uns nun aber hiernach zu der Betrachtung unserer Weissagungen im zweiten Theile des Sa-

Sacharja selbst, so bildet Kap. 9., wie auch die meisten Kapitel es ansehen, einen zusammenhängenden Ausspruch, drohend und verhelfend, dessen Inhalt und Ausführung aber nach meinem Ermeßsen nur verständlich und begreiflich ist, wenn wir uns als Verfasser einen Propheten nicht aus dem nach-exilischen persischen Zeitalter denken, sondern aus der frühesten Zeit, woraus sich uns überhaupt schriftliche Weissagungen in unserer Propheten-Sammlung erhalten haben. Darauf führt hier sowohl die Art und Weise, wie von dem Bundesvolke, als wie im Gegensatze hiergegen von fremden gegenländerischen Völkern die Rede ist. Von den letzteren werden hier als diejenigen, wider welche der Ausspruch des göttlichen Wortes gerichtet sey, gleich am Anfange genannt: 1) das Land Habrach's (חֲבַרְחַי) und Damaskus, B. 1.; 2) Gemath, B. 2. a. ; 3) Tyrus und Sidon, B. 2. b.—4., und dann, daran sich anschließend, die philistäischen Städte Ascalon, Gaza, Ekron, Asdod, B. 5—7. Aus der Hervorhebung von Tyrus und Sidon läßt sich über das Zeitalter des Ausspruches nichts Besonderes entnehmen, so wenig wie aus der Art der Schilderung und Bedrohung derselben. Den Hauptbegriff bildet nach Vers 3. offenbar Tyrus; Es dürfte vielleicht überhaupt nicht als Name der Stadt gemeint, sondern der Landschaft, Sidonien, wie Jes. 23, 2. u. a. Es ergibt sich aber aus der Stelle, daß Tyrus zur Zeit der Abfassung dieses Ausspruches noch selbständig, fest und reich war. Das aber spricht nicht gerade gegen das Zeitalter des nach-exilischen Sacharja, aber eben so wenig auf bestimmte Weise dafür; denn Tyrus hatte auch noch im persischen Zeitalter eigene Könige, wenn dieselben auch zu den persischen Abhängigen in dem Verhältnisse von mehr oder weniger abhängigen Bundesgenossen standen, und ebenso hatte die Stadt auch im vor-exilischen und exilischen Zeitalter bis zur Ausbreitung der persischen Herrschaft in diesen Gegenden ihre Unabhängigkeit behauptet, auch gegen die Angriffe des Salmanaßsar, wie später des Nebuchadnezzar, da eine unbesan-

ganz Bestätigung der geschichtlichen Zeugnisse nicht zweifelhaft, daß es auch dem letzteren Fürsten nicht gelungen ist, sich dieser Feste — nämlich der Inselstadt — zu bemächtigen. Dessen entschiedener aber scheint gegen die nach-erilische Zeit B. 1. zu sprechen: Es ergeht das Wort Jehova's wider das Land Habrach's und zu Damaskus läßt es sich nieder. Das Suffixum in *רַחֲבִים* ist hier wohl gewiß nicht auf Jehova zu beziehen, sondern auf das Wort Jehova's; vergl. Kapitel A. B. 8., Jes. 9, B. 7. Was hier *רַחֲבִים* zu nehmen sey, ist noch fortwährend sehr streitig. Die früher längere Zeit ziemlich allgemein herrschende Annahme, daß es Eigenname einer persischen Landschaft sey, ist von den meisten neueren Auslegern aufgegeben worden, da sich von einem so benannten Lande sonst nirgends eine sichere Spur findet (s. Hengstenberg's Christol. II. S. 92 ff. *). Nicht größere Wahrscheinlichkeit aber haben diejenigen Erklärungen, welche, wie schon Hieronymus und R. Juda, das Wort für ein aus *רַחֲבִים* und *רַחֲבִים* zusammengesetztes Appellativum halten, und zwar für eine dichterisch gewählte symbolische Bezeichnung aus Landes. So die meisten derjenigen neuesten Ausleger, welche den Ausdruck für nach-erilisch halten, die jedoch sonst in der Deutung und Beziehung der Benennung abweichen. Auf das persische Reich beziehen es Hengstenberg, de Wette (S. 250; b. Anmerk. e.), Köster (Prophezen;

a) Unter den neuesten Auslegern wird diese Erklärung noch befolgt von Hitzig, der sie wenigstens für die wahrscheinlichste zu halten scheint, und von Maurer, auch noch in seinem Handwörterbuch (1851), S. 259; vergl. Nachträge, S. 999., wo es zwar sagt, daß es das Wort jetzt anders erkläre, dieses aber nur in Beziehung auf die Etymologie zu meinen scheint. — Stähelin (a. a. D. S. 175.) wirft die Frage hin, ob nicht die Benennung durch den Anab. 1, 4, 10. erwähnten Fluß Darababos (Darabar, einen Nebenfluß des Euphrat) erläutert werden könne, welche Frage ich nicht ansehe unbedingt zu verneinen.

S. 296 f.), von denen jedoch nur Hengstenberg sich näher darüber ausgesprochen hat. Er erklärt das Wort: Stark = schwach, und meint, auf diese Weise werde das verfluchte Reich bezeichnet, wiewohl es, damals noch kräftig und mächtig, wenn das gedrohte göttliche Strafgericht eintreffe, geschwächt und erniedrigt werden solle. Aber unmöglich läßt sich denken, daß ein Prophet im verfluchten Zeitalter, zur Zeit des Darius Hystaspis, als Gegenstände des göttlichen Strafgerichtes, wider welche seine Weissagung gerichtet sey, könnte Persien, das ganze Reich, und Damaskus, damals eine einzelne Provinzialstadt, in so enger Verbindung neben einander genannt haben, wie hier dann der Fall seyn würde. Sicher würde da auch das Gesamtreich oder der Hauptstaat Persien, mehr durch die ganze Weissagung hindurch, als der Hauptgegenstand der göttlichen Drohung hervortreten. — Hofmann in Erlangen (Stud. u. Krit. 1847. 4. S. 942 f.), indem er das Wort etymologisch: Schneidig = zart, erklärt, was genauer seyn würde, als die Hengstenberg'sche Erklärung, versteht das Land Manael, von der Grenze Aegyptens bis Damaskus und Gemath, welches auf diese Weise bezeichnet werde, wiewohl es auch von Natur, Schneidig durch Jehova's Geist. Aber abgesehen von anderen Gründen, an das Gebiet des Bundesvolkes dabei zu denken, erlaubt die Verbindung, worin das Land hier genannt wird, am allerwenigsten. Darnach können wir vielmehr nicht zweifeln, wie auch Umbreit richtig bemerkt, daß das Land Habrach's und Damaskus in unmittelbarer geographischer Verbindung mit einander stehen müssen. Aber schwerlich läßt sich denken, daß, wie derselbe meint, der Prophet das damascenische Land durch diese Benennung sollte ironisch haben bezeichnen wollen im dem Sinne des Stark = zarten, d. i. Ueppigen. Sehen wir auch davon ab, was auch gegen die Hengstenberg'sche Erklärung spricht, daß π zwar schwarz heißt, vom Schwerte, und so auch wohl rasch heißen könnte, wie das Verbund

hab. 1, 8. von Roffen und Wölfen steht, schwerlich aber so viel als stark, von Menschen und Völkern, und daß stark-zart auch kein geeigneter Ausdruck zur Bezeichnung des Leppigen seyn würde, so würde auch der Begriff des Leppigen selbst ein zu allgemeiner seyn, als daß irgend wahrscheinlich wäre, daß der Prophet sollte auf diese Weise ohne Weiteres nicht etwa eine durch ihre Schwelgerei sich vor allen auszeichnende große Stadt, sondern eine ganze Landschaft bezeichnet haben, und zwar eine Landschaft, die damals nur eine einzelne Provinz eines größeren Reiches war. Wie hätte er wohl voraussehen können, daß seine Leser wissen würden, welches Land gemeint sey und in welchem Umfange? Auch durch die Form des Wortes werden wir weit eher darauf geführt, daß es ein Eigennamen ist. Da ist denn aber, da der Name sonst nicht vorkommt, weniger wahrscheinlich, daß es Name des Landes selbst oder (wie zuletzt Movers, Phönicier I. S. 478.) eines in demselben verehrten Götzen seyn sollte, als vielmehr einer zu dem Lande in besonders naher Beziehung stehenden Person, nämlich des Fürsten des Landes, dessen Hauptstadt Damaskus war. Diese Erklärung habe ich schon seit vielen Jahren für die bei Weitem wahrscheinlichste gehalten, und nach einer mündlichen Mittheilung von mir hat auch Gesenius dieselbe gebilligt (thesaur. p. 449.). Daß sich von sprachlicher Seite gegen diese Erklärung nichts einwenden läßt, zeigen Stellen wie Mich. 5, 5. מְרֹמְיָם מִבְּרֶחַיִם, Nehem. 9, 22: „und die nahmen ein das Land Sichon's — und das Land Og's, des Königs von Basan“; vergl. 1 Mos. 20, 15.; Richt. 11, 13.; 1 Kön. 10, 6. u. a. Da ist nun aber auch das wenigstens überwiegend wahrscheinlich, daß Hadrach nicht ein vor vielen Jahren lebender Fürst war, der etwa Damaskus und das damascenische Reich gegründet hatte, — in dem Falle würden wir eher erwarten, daß sein Name sich uns auch sonst, etwa in den genealogischen Listen der Genesiß, erhalten hätte —, sondern der zur Zeit des Ausspruches zu Damaskus regie-

rende, und zwar als selbständiger Fürst. Der letzte selbständige Fürst aber des damascenischen Syriens war Rezin, der Verbündete des israelitischen Königs Pekah gegen den jüdischen König Ahas, der in Folge jenes Krieges durch den Thiglat-Pilezar getödtet ward. Damals wurde das damascenisch-syrische Reich aufgelöst, und es ist seitdem, so viel uns bekannt ist, nicht wieder zur Selbständigkeit gelangt. Wir müssen daher bei dem Hadrach an einen Fürsten vor dem Rezin denken, vielleicht zwischen dem dritten Ben-Hadad, Sohne des Hasael (2 Kön. 13, 25.), und dem Rezin, und werden somit spätestens in das Zeitalter des jüdischen Königs Jotham oder eine noch frühere Zeit geführt. Daß dieser Hadrach sonst nicht genannt wird, kann gegen diese Erklärung deshalb nicht entscheiden, weil weder in der Bibel noch sonst wo die Könige des damascenischen Syriens hinter einander aufgeführt werden, noch uns irgend vollständig bekannt sind, wie namentlich zwischen jenem dritten Ben-Hadad und dem Rezin in der Bibel keiner genannt wird, während sich doch nach den Zeitverhältnissen mit ziemlicher Sicherheit annehmen läßt, daß dieselben nicht unmittelbar auf einander gefolgt sind.

Aber wesentlich auf dasselbe Ergebnis werden wir durch den Inhalt des Verses, auch abgesehen von dieser besondern Erklärung des Wortes **הרצח** geführt. Ich will zwar nicht behaupten, daß nach der Auflösung des damascenisch-syrischen Reiches ein israelitischer Prophet überhaupt nicht mehr hätte dazu kommen können, Damaskus in einer prophetischen Rede zu bedrohen (vergl. Jerem. 49, 23—27. a)), aber wenn wir darauf achten, wie hier an das erste Hemistich des Verses, daß Jehova's Wort wider Hadrach's Land

a) Wenn nicht etwa auch dieser Ausdruck, obwohl in das Buch Jeremia nach beiden Recensionen — der alexandrinischen und der hebräisch-masorethischen — aufgenommen, seiner ursprünglichen Abfassung nach einem älteren Propheten — im Zeitalter des Jesaias — angehört.

ergehe und in Damaskus sich niederlasse, das zweite Hemistich sich anschließt: „denn Jehova hat sein Auge auf die Menschen und auf alle Stämme Israel's“, so werden wir ziemlich deutlich darauf geführt, daß Hadrach's Land und Damaskus sich damals gegen Israel, Jehova's Volk, müssen besonders feindselig bewiesen haben, so daß eben deshalb das drohende Wort des lebendigen Gottes vor Allem wider sie erging. Dadurch werden wir aber doch veranlaßt, an eine Zeit der selbständigen Blüthe des damascenischen Reiches vor seiner Auflösung durch den Thiglat-Pilesar zu denken, nicht aber an das Zeitalter des Serubabel, wie denn, daß damals namentlich auch die Bewohner von Damaskus gegen die Juden feindselig aufgetreten seyen, nirgends angedeutet ist.

In enger Verbindung mit dem damascenischen Reiche wird B. 2. Hemath genannt, und darnach läßt sich vermuthen, daß es damit wesentlich die gleiche Bewandniß hatte, daß auch diese Stadt damals mit ihrem Gebiete einen selbständigen Staat bildete, der sich gegen Israel feindselig bewies oder es bedrohte, so daß dadurch der Prophet veranlaßt ward, dasselbe unter den dem Volke Jehova's gegenüberstehenden Staaten mit hervorzuheben. Da werden wir denn als späteste Zeit in die Regierungszeit des jüdischen Königs Hiskias geführt, da damals auch Hemath durch die Assyrer eingenommen und seiner Selbständigkeit beraubt ward (s. Jes. 10, 9. 36, 19. 37, 12 f.), und es durchaus nicht wahrscheinlich ist, daß es während der babylonischen oder im Anfange der persischen Herrschaft diese sollte wieder erlangt haben.

Von philistäischen Städten werden B. 5—7. Askalon, Gaza, Ekron und Asdod genannt, dieselben viere, welche auch Am. 1, 6—8. bedroht werden, so wie darnach Zephanj. 2, 4., Jerem. 25, 20. Zu der Voraussetzung, daß unserer Stelle die des Zephanja zu Grunde liege (Koester, Meletom. p. 139. Hengstenberg, Beitr. S. 367. Häs-

vernicht, S. 424. de Wette, S. 250. b. Anm. c. u. a.) und dadurch für unsere Stelle ein früheres Zeitalter ausgeschlossen werde, liegt bei unbefangener Betrachtung des Verhältnisses beider Stellen nicht die geringste Berechtigung vor. Nicht unwichtig aber für unsere Frage ist, daß es hier B. 5. heißt, aus Gaza werde der König umkommen (הַמֶּלֶךְ מִגָּזָה). Daß hier מִגָּזָה ohne Artikel steht, macht geringen Unterschied. So wie der Ausdruck lautet, liegt darin allerdings, wie richtig Hengstenberg bemerkt (Christol. S. 115.), keine (bestimmte) Beziehung auf das persönliche Umkommen eines Königs von Gaza, sondern nur im Allgemeinen das Schwinden des Königs aus Gaza. Aber um so deutlicher läßt sich daraus ersehen, daß Gaza zur Zeit des Ausspruches unter einem Könige stand, und zwar als selbständiger Staat unter einem einheimischen Könige, so daß dessen Schwinden als eine göttliche Strafe für die Stadt gedroht werden konnte. Dadurch aber werden wir gewiß weit eher veranlaßt, an einen selbst dem chaldäisch-babylonischen Zeitalter vorhergehenden Zustand zu denken, als an das persische Zeitalter. Wenigstens als später Alexander diese Stadt angriff, war sie nicht der Sitz eines eigenen — weder selbständigen, noch auch den Persern zinspflichtigen — Königs, sondern nur eines persischen und dem persischen Könige treu ergebenen Commandanten ^{a)}; und mindestens mit Wahrscheinlichkeit läßt sich wohl annehmen, daß sie sich in einem solchen Verhältnisse zu dem persischen Reiche auch schon unter dem

a) S. Curt. IV, 6, 7: praerat ei (Gaza) Betis eximia in regem suum fidei, modicoque praesidio muros ingentis operis tuebatur. Vergl. S. 15. 30. Joseph. Ant. XI, 8, 3: τῆς τε Γάζαν καὶ τὸν ἐν αὐτῇ προύρχον, ὄνομα Βασσημήσην, ἐκολούθει. Bei Arrian (Exped. Alex. II, 25.) wird er bezeichnet als εὐνοῦχος τις, ὃ ὄνομα ἦν Βάτις, κρατῶν τῆς Γαζαίων πόλεως. Diese Stellen zeigen zugleich deutlich, daß dieser Commandant keineswegs als persischer Satrap den Namen König führte, wie Hengstenberg voraussetzt (Beitr. S. 378 f.).

Darius Hystaspis befunden hat, wie früher zu der Chaldäisch-babylonischen Monarchie. Seit aber das Verhältniß von Gaza, wie wohl das der philistäischen Städte überhaupt, solcher Art war, läßt sich meines Erachtens nicht wohl denken, daß ein Prophet die Androhung des göttlichen Strafgerichtes so würde ausgedrückt haben, wie hier der Fall ist, daß aus Gaza der König schwinden werde.

Nur kürzlich will ich hier noch erwähnen, wie Hengstenberg und Hävernick sich die Hervorhebung gerade der hier genannten fremden Völkerschaften auch bei Voraussetzung des nach-exilischen Zeitalters dieser Weissagung glauben erklären zu können. Hävernick (S. 417.) meint, daß das frühere feindliche Verhältniß dieser Völker zur Theokratie für den prophetischen Gesichtspunct, und auf die göttliche Strafe gesehen, ein noch fortdauernder Zustand sey. Das ließe sich auf natürliche Weise doch nur so denken, daß der Prophet, um den Gedanken des über die Widersacher Gottes und des Volkes Jehova's zu verhängenden göttlichen Strafgerichtes auszudrücken, individualisirend einzelne Völker genannt hätte, die sich zu dieser oder jener Zeit besonders feindselig bewiesen hatten. Allein wie ließe es sich wohl denken, daß ein auf diese Weise verfahrenender nach-exilischer Prophet, wenn er dabei auch auf die besonderen politischen Verhältnisse seiner Zeit keine Rücksicht nehmen wollte, unter diesen Völkern sollte z. B. gerade Hemath genannt haben, dagegen weder die Aegyptier noch die Assyrer noch die Chaldäer? Unbegreiflich aber ist es, wie Hävernick sagen kann, ganz dasselbe — was nach seiner Meinung hier — finde ja auch Ezech. K. 25 ff. statt, da dort als Grund, weshalb Jehova die Nachbarvölker der Juden — Ammoniter, Moabiter, Edomiter, Philister, Phönicier — strafen werde, ausdrücklich besonders die von ihnen jüngst bei dem Unglücke Juda's kundgegebene feindselige und schadenfrohe Gesinnung bezeichnet wird. — Nicht befriedigender aber ist Hengstenberg's Erklärung (Beitr. S. 379.), der, indem er hierin

eine Vorhersagung auf die Eroberungen Alexander's des Großen in diesen Gegenden findet, meint, die Tyrier, Damascener und Philister würden hier nicht als Feinde der Israeliten genannt, sondern ihr Unglück nur deshalb verkündigt, um daran (V. 8.) die Weissagung zu knüpfen, daß bei diesen großen Drangsalen über die benachbarten Völker Jerusalem durch den göttlichen Schutz unverfehrt bleiben werde. Denn auch so die Sache angesehen, würde sich nicht begreifen lassen, wie ein jüdischer Prophet nach dem Exil sollte dazu gekommen seyn, unter jenen Nachbarvölkern gerade auch Damaskus und Hemath zu nennen.

4. Nicht minder aber spricht gegen ein nach-exilisches Zeitalter dieses Kapitels die Art und Weise, wie in der messianischen Verheißung im zweiten Theile desselben von dem Bundesvolke, besonders V. 10., die Rede ist, wie dort nämlich Ephraim neben Jerusalem genannt wird. Geringeres Gewicht lege ich in dieser Beziehung auf V. 13., wo Jehova sagt: „denn ich spanne mir Juda als Bogen, fülle an Ephraim (mit Pfeilen) und erzeuge deine Söhne, Zion," u. s. w. Denn ich halte es gar wohl für möglich, daß auch ein nach-exilischer Prophet, um den Gedanken auszudrücken, daß Jehova seine und seines Volkes Widersacher durch die Genossen seines Volkes selbst werde bekämpfen und züchtigen lassen, zur volleren Bezeichnung der letzteren die Juden und Israeliten neben einander nennen konnte, gleich wie Sach. 8, 13. — wie in vielen früheren Weissagungen — das Haus Juda's und das Haus Israel's neben einander genannt werden als diejenigen, welche, wie sie ein Fluch gewesen unter den Völkern, so Jehova jetzt erretten und zum Segen machen wolle. Daß in jener Stelle für das Volk Israel Ephraim genannt wird, findet sich zwar sonst in nach-exilischen Schriften nicht, doch kann man schwerlich sagen, daß darin etwas Entscheidendes liegt. Anders aber verhält es sich mit V. 10. Denn wie es hier heißt: „Und ich tilge Wagen aus Ephraim

und Koffe aus Jerusalem, und getilgt wird der Kriegsbogen", wird unverkennbar vorausgesetzt, daß, wie Jerusalem oder das Reich Juda, so auch Ephraim, d. i. das Reich Israel, als selbständiger Staat bestand und in einem kampffähigen Zustande, so daß es, statt auf seinen Gott, auf seine Kriegsrüstung seine Zuversicht setzte. Ich halte es für schlechterdings unmöglich, daß ein jüdischer Prophet im Zeitalter des Darius Hykaspis sich auf diese Weise hätte aussprechen können, und begreife nicht, wie man die Erwähnung Ephraim's in solchem Zusammenhange auf gleiche Linie stellen kann mit der Nennung Israel's K. 8, 13. und K. 2, 2. (1, 19.).

5. Werden wir nun so von verschiedenen Seiten darauf geführt, daß die Abfassung unserer Weissagung in eine Zeit nicht bloß vor dem babylonischen Exile, sondern vor der Auflösung des Zehnstämme-Reiches fällt, so ist dieser Annahme auch keineswegs entgegen, daß B. 13. die Söhne Javan's als diejenigen genannt werden, gegen welche Jehova die Söhne Zion's erregen wolle; sie erhält vielmehr durch diesen Umstand nur eine nähere Bestimmtheit. Für falsch halte ich es, wenn Credner und Hitzig $\eta\eta$ hier und Joel 4, 6. nicht nach dem gewöhnlichen Gebrauche von Griechenland (zunächst Jonien, $\eta\eta$) verstehen, sondern — nach Ezech. 27, 19. — an eine Stadt oder Landschaft im glücklichen Arabien denken wollen. Ich lasse dahin gestellt, ob Ezechiel ein arabisches Javan genannt hat; wahrscheinlich ist es mir nicht, daß dieser Prophet sollte dort den Namen in einem ganz andern Sinne genannt haben, als so kurz vorher (B. 13.); mir scheint auch der Text jener Stelle nicht gesichert. Aber für die Stelle des Joel finde ich in Am. 1, 6. 9. keine Berechtigung, bei Javan an ein südliches Volk zu denken. Denn wenn auch, wie sehr wahrscheinlich, die Andeutungen beider Propheten sich auf die gleichen Zeitverhältnisse beziehen, so liegt ja nichts Unwahrscheinliches darin, daß die siegreichen Feinde der Juden, Philister und Phö-

nkier, ihre Gefangenen nach verschiedenen Seiten hin verkauft haben, je nachdem sie Aussicht hatten, sie am besten bezahlt zu erhalten, und daß die beiden Propheten aus gleichem Grunde, um die rücksichtslose Grausamkeit der Feinde zu charakterisiren, als Käufer, denen die Gefangenen überlassen wurden, der eine die gegen die Juden vielfach so schadenfroh sich beweisenden Edomiter genannt hat, der andere die fernern Griechen jenseit des Meeres. Bei Joel führen auch seine eigenen Worte: „um sie von ihrer Grenze zu entfernen“, darauf, an ein besonders entferntes Volk zu denken, so wie die gegensätzliche Drohung B. 8., daß Jehova wiederum die gefangenen Phönicier werde durch die Juden an die fernern Sabäer verkaufen lassen, es wenigstens wahrscheinlich macht, daß die Javaniten ihre Sitze nach der entgegengesetzten Himmelsgegend hin hatten, wie die Sabäer. Eben so wenig aber dürfen wir in unserer Weissagung an arabische Javaniten denken, da, wenn es auch eine solche Völkerschaft gab, diese doch schwerlich von solcher Bedeutung war, weder an sich noch in ihrem Verhältnisse zu Israel, daß sich würde begreifen lassen, wie der Prophet könnte dazu gekommen seyn, sie in der Weise, wie hier der Fall ist, hervorzuheben. Mit Recht nehmen auch alle anderen Ausleger Javan hier in dem gewöhnlichen Sinne, für Griechenland. Was aber die Beziehung der Stelle betrifft, so glaubt Hengstenberg (Christol. S. 165.) — wie schon Theodoret, Grotius u. A. — hier die Siege der Juden unter den Makkabäern über die griechischen Beherrscher von Syrien geweissagt. Allerdings kann man auch in diesen glorreichen Kämpfen der Juden auf gewisse Weise eine Erfüllung des hier vom Propheten Verkündeten finden. Aber wenn wir nicht dem Ausspruche allen ethischen Charakter absprechen und ihn rein als das Erzeugniß einer mantischen Wahrsagerei betrachten wollen — einer Gabe, deren Möglichkeit und Wirklichkeit ich keineswegs leugne, die aber bei den biblischen Propheten, wenn überhaupt, so nur sehr selten

sich zeigt —: so, glaube ich, können wir uns zu der Voraussetzung berechtigt erachten, daß der Prophet hier statt der Feinde des Bundesvolkes überhaupt individualisirend gerade die Griechen genannt hat, nicht weil er die späteren Kämpfe der Juden mit den Seleuciden im Geiste vor sich sah, sondern weil er zu ihrer Hervorhebung in diesem Sinne in den geschichtlichen Verhältnissen der Vergangenheit oder Gegenwart eine besondere Veranlassung hatte. Und zwar können wir nach der Weise, wie sich B. 13. an B. 12. anschließt (mit γ), nicht wohl zweifeln, daß die Söhne Javan's hier als solche genannt sind, von denen Mitglieder des Bundesvolkes fern von ihrer Heimath gefangen gehalten wurden. Wie nun aber dieses schwerlich im Zeitalter des Darius Hystaspis der Fall war, so erklärt sich die Sache auch nicht dadurch, daß man mit de Wette (S. 250. b. Anm. c.) und Umbreit (S. 422.) annimmt, daß der Prophet die Stelle des Joel (K. 4, 6 f.) vor Augen gehabt habe. Wie kann man wohl sich denken, daß ein in dieser Zeit lebender Prophet bloß dadurch sollte dazu gekommen seyn, in solcher Verbindung und Beziehung gerade die Söhne Javan's zu nennen, weil ein älterer Prophet vor mehr als 200 Jahren andere Völker — Nachbarn der Israeliten — deshalb bedroht hatte, weil sie gefangene Juden in die Ferne an Griechen verkauft hatten? Gewiß wird Jeder bei unbefangener Betrachtung wenigstens das zugeben, daß sich die Sache viel einfacher und natürlicher gestaltet, wenn unsere Weissagung selbst dieser älteren Zeit angehört, einer Zeit, wo noch nicht größere allgemeine Deportationen von Israeliten und Juden stattgefunden hatten, weder durch die Assyrer noch durch die Chaldäer, und wo es daher die Gemüther um so schmerzlicher bewegte, daß vor Kurzem eine Anzahl von Juden, welche durch benachbarte Völker im Kriege gefangen genommen waren, als Sklaven nach den griechischen Inseln oder Küstenländern waren verkauft worden und hier von ihren Herren, fern von ihrer Heimath, in Knechtschaft gehalten wurden.

Nehmen wir nun die anderen bereits geltend gemachten Momente hinzu, so, glaube ich, können wir uns wohl berechtigt erachten, es als im höchsten Grade wahrscheinlich zu bezeichnen, daß diese Weissagung nicht bloß im Allgemeinen demselben Zeitalter angehört, wie Joel und Amos, sondern auch mit den uns erhaltenen Aussprüchen dieser beiden Propheten ziemlich gleichzeitig fällt. Was die freilich auch noch streitige Frage über das Zeitalter des Joel betrifft, so habe ich es immer als ziemlich sicher betrachtet und bin darin auch durch die abweichenden Ansichten neuerer Kritiker, die ihn noch höher hinauf rücken, nicht irre geworden, daß er — nach den vorausgesetzten politischen Verhältnissen, namentlich S. 4, 4 ff., vergl. Am. 1, 6—10. — ein Zeitgenosse des Amos ist, und daß — nach Vergleichung von Am. 4, 7—9. — seine Weissagung etwas früher fällt, aber höchstens wohl um ein Jahrzehent, als die uns vom Amos erhaltenen Aussprüche, also in die Zeit des jüdischen Königs Ufias und des israelitischen Jeroboam II.; und dieser selben Zeit ist meines Erachtens unser Ausspruch zuzuwiesen, so daß derselbe zu den frühesten Weissagungen gehört, welche sich uns in der Sammlung der prophetischen Bücher erhalten haben. — Aus Am. 1, 6—9. u. Joel 4, 4—8. läßt sich entnehmen, daß in diesem Zeitalter einst — und nicht lange Zeit vor der Abfassung dieser Aussprüche — die Philister und Phönicier das israelitische Volk mit Glück bekriegt hatten. Daß die geschichtlichen Bücher des A. T. darüber nichts melden, hat nichts Besonderes, wenn man erwägt, wie kurz und unvollständig überhaupt die Nachrichten dieser Schriften, besonders die Bücher der Könige, über die langjährigen Regierungen sowohl des Ufias als des Jeroboam II. sind. Der glückliche Krieg des Ufias gegen die Philister, von dem 2 Chron. 26, 6. die Rede ist, fällt aller Wahrscheinlichkeit nach früher. Aus unserer Weissagung nun, S. 13., läßt sich mit Wahrscheinlichkeit entnehmen, daß in jenem Kampfe das Reich Israel mit Juda vereinigt gewesen und Gefangen-

aus beiden Reichen als Sklaven an Griechen waren verkauft worden. Gleichzeitig mögen vielleicht auch Damaskus (Sach. B. 1.; Am. 1, 3 f.) und Hemath (Sach. B. 2.) sich gegen die Israeliten feindselig bewiesen haben, wie denn auf Kriege Jerobeam's II. mit diesen beiden Staaten auch die — für die philologische Erklärung schwierige — Stelle 2 Kön. 14, 28, führt. — Ob unsere Weissagung etwas früher fällt oder etwas später, als die des Joel und Amos, oder zwischen beide, läßt sich wohl nicht feststellen. Aber daß sie sich unter Voraussetzung desselben Zeitalters und wesentlich derselben politischen Verhältnisse am leichtesten und natürlichsten erklärt, ist mir eben so gewiß, als ich mir bei Voraussetzung des Zeitalters des Darius Hystaspis die ganze Gestaltung dieser Weissagung gar nicht würde zu erklären wissen.

B. Kapitel 10.

6. Etwas anders erscheinen die politischen Verhältnisse in Kap. 10., welches wieder eine besondere Weissagung bildet. Ewald zwar nimmt dieses mit Kap. 9. zu Einem Ausspruche zusammen, und auch Umbreit bezeichnet es als damit genau zusammenhängend, aber gewiß nicht mit Recht. Das 9. Kapitel schließt zwar mit der Verheißung großer Fruchtbarkeit des Landes, so daß die Jugend fröhlich gedeihen werde (Vers 17. b.: „Korn läßt Jünglinge und Most Jungfrauen sprossen“), und Kap. 10. beginnt mit einer Aufforderung, sich an Jehova mit Gebet um die Fruchtbarkeit des Landes zu wenden; aber in formeller Hinsicht steht Beides gar nicht in solchem Verhältnisse zu einander, wie man erwarten würde, wenn das Erstere in bestimmter Beziehung auf das Erstere und in unmittelbarem Anschlusse daran niedergeschrieben wäre. Aber auch die in Kap. 10. angedeuteten politischen Verhältnisse erlauben nach meinem Bedünken eine solche Annahme nicht, da sie uns in eine etwas andere Zeit führen, als Kap. 9., noch sicherer aber auch sie wiederum in ein anderes und früheres Zeitalter, als das persische.

Als Andeutungen, welche mit einer Abfassung im persischen Zeitalter mehr oder weniger schwer vereinbar sind, kann man schon betrachten: Vers 2, die Zusammenstellung der Teraphim mit den Wahrsagern als Lügenpropheten, was auf eine noch im Volke bestehende Verehrung dieser Hausgötzen führt, wie wir sie zwar vor dem Exil finden, bei den Juden (vergl. besonders 2 Kön. 23, 24.), wie bei den Israeliten (vergl. Hof. 3, 4.), aber nicht mehr nach dem Exil; Vers-3., wo, wenn es heißt, Jehova's Zorn sey entbrannt über die Hirten, und den Böcken wolle er es gedenken, es doch viel näher liegt, an die einheimischen Fürsten des Volkes zu denken, als — mit Rößler und Hengstenberg — an ihre ausländischen Beherrscher; und Vers 5., wo das letzte Glied, daß die Reiter der Kofse werden zu Schanden werden, sehr wahrscheinlich zugleich als Warnung für das Volk Israel vor Vertrauen auf Reiterei im Kampfe gemeint ist, wie wir sie bei vor-exilischen Propheten mehrmals finden (Jes. 2, 7. 30, 16.; Rich. 4, 9.; 5 Mos. 17, 16.), während zur Zeit des Darius Hystaspis dazu schwerlich Veranlassung war; doch ist für diese Stelle allerdings eine solche Beziehung nicht gerade nothwendig.

Aber ein sicheres Datum zur Ermittlung des Zeitalters dieser Weissagung liegt in Vers 10 f. Indem dort der Prophet Jehova die Zurückführung der in die Fremde Zerstreuten seines Volkes weissagen läßt, nennt er als die Länder, aus denen er sie heimführen werde, Aegypten und Assyrien, und nur diese beiden, und dabei droht er, daß Assyriens Stolz solle gebeugt werden und Aegyptens Scepter weichen. Dieses setzt deutlich eine Zeit voraus, wo Assyrien und Aegypten beides mächtige, selbständige Reiche waren, die sich den Israeliten feindselig bewiesen hatten und von Seiten beider ihnen fortwährend am meisten Gefahr drohte. Da dieses zur Zeit des nach-exilischen Sacharja nicht der Fall war, so will Hengstenberg beide Namen nicht von den einzelnen Ländern oder Reichern verstanden wissen, sondern nur als

bildliche Bezeichnungen derjenigen Reiche überhaupt, in welchen sich zur Zeit des Propheten die Israeliten im Exil befanden; dafür habe er typisch diejenigen Völker genannt, welche den Israeliten in der Vorzeit die gefährlichsten Feinde gewesen waren, die Aegyptier in der ältesten Zeit, in späterer die Assyrer; daß nicht auch die Chaldäer in gleicher Weise mit genannt werden, habe seinen Grund darin, weil der Prophet einzig und allein von den Ephraimiten rede. — Allein daß dieser Ausspruch sich nicht ausschließlich oder vorzugsweise auf die Ephraimiten bezieht, zeigt Vers 3—6. aufs deutlichste. Wenn daher der Prophet bei der Ankündigung der Zurückführung der Exulanten ganz besonders die weggeführten Ephraimiten berücksichtigt, so muß das in besonderen Umständen seinen Grund haben. Man hat nun wohl gemeint, bei Voraussetzung des Sacharja als Verfassers sich die Sache daher erklären zu können, weil damals die Juden bereits wieder hergestellt waren, nicht aber die Nachkommen der weggeführten Ephraimiten. Allein auch von den Juden war ja damals nur ein verhältnißmäßig kleiner Theil zurückgekehrt, so daß ein Prophet dieses Zeitalters, wenn er auch nur im Allgemeinen die völlige Wiederherstellung des Volkes Jehova's verkündigen wollte, gewiß nicht würde unterlassen haben, unter den Ländern, von woher sie würden gesammelt werden, namentlich auch Babylonien zu nennen; s. Sach. 2, 10 (6.) f., wo das Land des Nordens und speciell die Tochter Babel's genannt werden, von wo zu fliehen auch damals noch die Juden aufgefordert werden; vergl. ferner Kap. 6, 8. 10. 5, 8. Für kaum denkbar aber halte ich es, daß ein Prophet zur Zeit des Darius Hystaspis, wo das assyrische Reich längst durch die seitdem auch wieder beseitigte chaldäische Dynastie aufgelöst und auch Aegypten den Persern unterworfen war, sich auf die Weise hätte ausdrücken können, wie wir Vers 11. lesen, es werde Assyriens Stolz gebeugt werden und Aegyptens Scepter weichen. Selbst dann würde sich die so ausgedrückte Drohung nicht auf na-

türkische Weise erklären lassen, wenn man Assyrien (wie 2 Kön. 23, 19.) von Babylonien verstehen wollte, und auch selbst dann nicht, wenn man etwa gar (nach Esr. 6, 22.) Persien verstehen wollte; denn es würde auch da doch die Schwierigkeit des folgenden Gliedes bleiben, welches das Scepter Aegyptens als noch nicht gebrochen voraussetzt. Wie viel einfacher und natürlicher dagegen erklärt sich die Stelle, wenn der Ausspruch in eine nicht bloß der persischen, sondern auch der chaldäischen Herrschaft vorhergehende Zeit gesetzt wird, in eine Zeit, wo Assyrien und Aegypten die beiden Hauptmächte in der Nähe und Umgebung des israelitischen Volkes waren, von denen dieses am meisten zu leiden hatte und am meisten bedroht ward! Diesem Zeitalter im Allgemeinen ist es auch angemessen, daß hier Assyrien und Aegypten als die Länder hervorgehoben werden, aus denen die zerstreuten Israeliten würden zurückgeführt werden; vergl. Hof. 11, 10 f., wo in dieser Beziehung der Westen, Aegypten und Assyrien genannt werden; Jes. 11, 11., wo in der Aufzählung verschiedener Länder, aus denen Jehova die Zerstreuten seines Volkes wieder sammeln werde, zuerst Assyrien und Aegypten genannt werden ^{a)}; Jes. 27, 13., wo in gleicher Beziehung wieder Assyrien und Aegypten allein hervorgehoben werden, welche Stelle mir zum Beweise dient, daß der Abschnitt des Jesaias, worin sie sich findet, Kap. 24—27., nicht, wie Ewald meint, dem persischen Zeitalter (des Kambyses) angehört, aber auch nicht, wie Eichhorn, Bertholdt, Gesenius, de Wette, Maurer, Umbreit annehmen, der letzten Zeit des babylonischen Exils, sondern, wenn auch

^{a)} Diese Stellen berechtigen uns, wie ich glaube, vorauszusetzen, daß schon in dem Zeitalter, dem diese Aussprüche angehören, eine nicht unbedeutende Anzahl des israelitischen Volkes, Juden und Ephraimiten, sich in Aegypten befand, und wenigstens theilweise wohl als Sclaven, wenn uns auch die geschichtlichen Bücher über eine frühere massenhafte Verpflanzung dahin nichts melden.

nicht dem Jesaias, so doch einer Zeit vor der Wegführung der Juden nach Babylonien a).

Was unsere Weissagung betrifft, so beruft sich de Wette (S. 250. b. Anm. d.) gegen ein so frühes Zeitalter mit Unrecht auf Vers 6., als Beweis, daß der Prophet das Exil nicht bloß der zehn Stämme, sondern auch der Juden voraussetze, indem er dort die abnorme Form מְרִיבֵי־יְהוּדָה , wie der Chaldäer, Hieronymus, Luther, Ewald, Hiebig u. A., auf בָּרַח zurückführt. Wäre dieses aber auch richtig, so würde darin doch noch kein Beweis für ein exilisches oder nach-exilisches Zeitalter liegen. Denn schon lange vor dem babylonischen Exil und selbst schon vor der Auflösung des Zehnstämme-Reiches ward es von frommen Mitgliedern des Bundesvolkes aufs schmerzlichste empfunden, daß so manche Angehörige des Volkes, Israeliten und Juden, auf die eine oder andere Weise aus dem Lande der Verheißung entfernt waren, und die Hoffnung gehegt, daß Jehova zur Zeit der Gnade und des Heils diese alle wieder sammeln und zurückführen werde, so daß schon Joel Kap. 4, 1. (3, 6.) ganz im Allgemeinen von einer Zurückführung Juda's und Jerusalems spricht; vergl. Hof. 6, 11.; Am. 9, 14 f.; Mich. 2, 12.; Jesaias 11, 11 ff., und aus etwas späterer Zeit Seps. 2, 7, 3, 19 f. Aber höchst wahrscheinlich ist das fragliche Wort

a) Stellen wie Kap. 25, 6. 7. 10., wo der Sitz des Heiligthums ohne Weiteres als dieser Berg bezeichnet wird, führen auch darauf, daß Jerusalem und der Tempel noch bestanden und der Prophet dort seinen Aufenthalt hatte; vergl. auch 24, 14. 28. 27, 7. 18. So ist auch Kap. 24, 1 ff. nach meinem Erachten sicher nicht als geschichtliche Hinweisung auf eine früher geschehene Verheerung des Landes zu fassen, sondern als prophetische Androhung eines dem jüdischen Lande, wie dem Erdkreise überhaupt bevorstehenden Unheiles und Strafgerichtes. Wir ist am wahrscheinlichsten, daß dieser eben so viel Dunkles als Großartiges darbietende Abschnitt in das Zeitalter des Jesaias oder unmittelbar darauf fällt, wo der Juda am meisten bedrohende Feind Aegypten war (27, 1.).

fand sich dadurch früher (Propheten a. a. D.) veranlaßt, vorauszusetzen, daß die Wegführung der nordöstlichen Israeliten durch den Thiglat-Pilesar dem Kriege der verbündeten Könige Pekah und Rezin vorhergegangen sey. Diese in mehrfacher Beziehung sehr unwahrscheinliche Annahme hat er selbst in seiner israelitischen Geschichte a. a. D. stillschweigend zurückgenommen, indem er hier nur das setzt — als aus unsrerer Weissagungen sich ergebend —, was auch Maurer voraussetzt, daß die Losreißung des nordöstlichen Gebietes von Israel der Züchtigung und Auflösung des damascenisch-syrischen Reiches um einige Zeit vorhergegangen sey. Aber auch bei dieser an sich möglichen Annahme würde, wenn das über den Habrach Bemerkte richtig ist, Kap. 9. einer früheren Zeit zuzuweisen seyn, als Kap. 10.

C. Kapitel 11, 1—3.

9. Diese drei Verse zieht Hofmann (Weissag. und Erfüll. I. S. 316.) als Schluß zu der vorhergehenden Weissagung, während die meisten Ausleger, unter anderen Hengstenberg, Hitzig, Ewald, Maurer, Stähelin, sie als Eingangsbrede mit dem Folgenden zusammennehmen. Aber weder das Eine noch das Andere kann ich für richtig halten, da, abgesehen von dem Sinne, diese Verse im ganzen Tone und Charakter in Vergleich mit dem Vorhergehenden wie mit dem Folgenden etwas zu Eigenthümliches haben, als daß ein solcher ursprünglicher Zusammenhang derselben mit dem Einem oder mit dem Andern irgend wahrscheinlich wäre. Sie bilden vielmehr ohne Zweifel einen kleinen besondern Ausspruch, wie es auch schon Flüggé, Rosenmüller, de Wette und Knobel ansehen.

Was aber den Sinn betrifft, so ist es ziemlich allgemeine Voraussetzung, daß, wenn hier die Rede ist von einer Zerstörung des Schmuckes des Jordan, der Cedern des Libanon und der Eichen Basans, dieses bildlich, symbolisch gemeint sey, so daß Umbreit sagt, daß das sich doch wohl

von selbst verstehen sollte. Doch dient schon die große Verschiedenheit, welche sich bei den Auslegern in der Deutung und Beziehung der Bilder findet, zum Beweise zwar nicht, daß diese Auslegungsweise falsch, aber doch, daß sie keineswegs so sicher und ohne Schwierigkeit ist. Die meisten neueren Ausleger, wie Gesenius zu Jes. 37, 24., Hitzig, Ewald, Maurer u. A., beziehen es bestimmt auf den Sturz der Fürsten und Gewaltigen des Reiches Israel. Aber wie könnten gerade diese so ohne Weiteres als die Cedern des Libanon oder die Eichen Basans bezeichnet werden? Noch weniger natürlich ist es, wenn Andere, wie Röster (Meletem. p. 173.), Hengstenberg u. A., bestimmt an das jüdische Land und eine diesem bevorstehende Verheerung denken, wogegen mit Beziehung auf Hengstenberg schon mit Recht Hofmann sich erklärt hat. Hofmann selbst und Umbreit fassen es als Androhung eines göttlichen Gerichtes über alle menschliche Macht und Herrlichkeit, über die Fürsten und Großen der Welt; und diese allgemeinere Fassung würde allerdings vor jenen bestimmteren Beziehungen den Vorzug verdienen, wie denn, daß weltliche Große und Fürsten im Allgemeinen durch die Cedern des Libanon und die Basan-Eichen symbolisirt werden konnten, nicht wird in Abrede gestellt werden. Aber ich kann nicht glauben, wenn der Prophet diesen Gedanken über den Sturz menschlicher Fürsten im Allgemeinen oder etwa auch im Hinblick auf Feinde des Bundesvolkes hätte ausdrücken wollen, daß er das hätte auf die Weise ausführen können, wie es hier der Fall seyn würde. Schwerlich würde er da seinen Ausspruch ohne weitere Einleitung so begonnen haben: „Thue auf, o Libanon, deine Pforten, daß Feuer fresse unter deinen Cedern“; und wenn die Cedern und Eichen, welche vernichtet werden, die Großen und Fürsten der Welt sind, wer sollen dann die Hirten seyn, so wie die Löwen, welche heulen und brüllen, daß auf diese Weise ihre Fierde und des Jordan Schmutz vermischt sey? Dieses gestaltet sich unleugbar na-

auch mit LXX. (*καὶ κατοικῶ αὐτοὺς*), Gesenius, Maurer, Umbreit u. A. auf *בָּרְחָה* zurückzuführen, so daß es lautet: Und ich stärke das Haus Juda's und dem Hause Joseph's helfe ich, und lasse sie (ruhig im Lande) wohnen u. s. w. Nicht unwahrscheinlich ist das Wort auch wohl vom Propheten selbst ohne das zweite *ו* geschrieben (*בָּרְחָה* [wie sich auch noch in Handschriften findet]), und dieses erst durch Abschreiber eingeschaltet, welche (nach Vers 10.) an ein Zurückführen dachten.

7. Für die genauere Ermittlung aber der Zeit der Abfassung unserer Weissagung ist es von Wichtigkeit, daß hier Vers 10. als die Heimath der Erulanten, wohin Jehova dieselben zurückführen werde, das Land Gilead's und des Libanon genannt wird. Denn wenn auch Gilead für den ganzen ost-jordanischen Theil des ephraimitischen Gebietes stehen kann, so doch gewiß nicht, wie Hengstenberg meint (Christol. S. 194.), der Libanon oder das Land des Libanon für den ganzen west-jordanischen, sondern nur für den nördlichsten Strich desselben. Mit Recht aber finden dann schon Maurer (in V. T. II. p. 671.) und Ewald (Propheet. I. S. 309.; vergl. israelit. Geschichte III, 1. S. 313. Anm. 1.) hierin einen Beweis dafür, daß die Abfassung des Ausspruches noch vor der Auflösung des ephraimitischen Reiches fällt, aber nach der Ablösung der nördlichen und östlichen Districte desselben und der Fortführung ihrer Bewohner durch den Thiglat-Pilezar, den der jüdische König Ahas gegen die verbündeten Syrer und Israeliten unter dem Rezin und Pekah zur Hülfe gerufen hatte (2 Kön. 15, 29.; 1 Chron. 5, 6. 26.). Wenn die Weissagung nicht lange nach jenem Ereignisse verfaßt ist, noch unter der Regierung des Ahas, so erklärt es sich auf natürliche Weise, daß der Prophet hier als Gegenden, wohin die zerstreuten Israeliten solten zurückgeführt werden, eben diejenigen nennt, welche damals vor Kurzem ihrer israelitischen Bewohner, wenigstens einem großen Theile nach, waren beraubt worden, während, wenn schon die völlige Auflösung des Reiches Israel vorher-

gegangen wäre, wir nicht bloß jene Gegenden, sondern das ganze Gebiet dieses Reiches würden in der Beziehung genannt erwarten, daß es nämlich seine Bürger wieder erhalten solle.

8. Ist das Bisherige richtig, so fällt diese Weissagung wohl auch kurz nach der in demselben Kriege geschehenen Einnahme von Damaskus und der Auflösung des damascenischen Reiches durch den Thiglat-Pilesar (2 Kön. 16, 9.), und somit später als Kap. 9., wo (Vers 1.) das damascenische Reich als bestehend und, wie wir gesehen, wahrscheinlich unter einem Vorgänger des Rezin vorausgesetzt wird, aber doch nicht um so viel später, daß nicht beide Aussprüche demselben Propheten als Verfasser angehören könnten. Wenn, wie 1 Chron. 5, 26. angedeutet scheint, auch schon der Vorgänger des Thiglat-Pilesar, Phul, die Wegführung der Israeliten begonnen hätte, so könnte unsere Weissagung schon in die Regierung des Iotham oder die letzte Zeit des Ufias fallen und somit der Zeit nach noch näher an Kap. 9. herangerückt werden ^{a)}. Doch ist die Angabe der Chronik hier zu unbestimmt, um mit einiger Sicherheit darauf bauen zu können, da 2 Kön. 15, 19., wo von dem Verhältnisse Israels zum Phul die Rede ist, über eine Wegführung nichts angedeutet wird. — Noch anders sehen es Maurer und Ewald an, indem sie meinen, daß auch Kap. 10. vor der Auflösung des damascenischen Reiches verfaßt sey. Ewald

^{a)} So sieht Knobel es an (Prophetismus II. S. 168.). Auch Hitzig setzt Kap. 10., wie Kap. 9., in die Regierungszeit des Ufias. Dabei bemerkt er zu Kap. 10., daß hiernach zur Zeit des Propheten Osead und das Land am Libanon zum Theil vielleicht von aller, jedenfalls von israelitischer Bevölkerung frei war, aber ohne daß er sich darüber ausspricht, wann diese Wegführung der Israeliten aus jenen Landstrichen geschehen seyn und wie sie sich zu der 2 Kön. 15, 29. berichteten verhalten möge. Er verweist dort auf die Einleitung, die darüber aber auch keinen Aufschluß gibt.

fand sich dadurch früher (Propheten a. a. D.) veranlaßt, vorauszusetzen, daß die Wegführung der nordöstlichen Israeliten durch den Thiglat-Pileсар dem Kriege der verbündeten Könige Pekah und Rezin vorhergegangen sey. Diese in mehrfacher Beziehung sehr unwahrscheinliche Annahme hat er selbst in seiner israelitischen Geschichte a. a. D. stillschweigend zurückgenommen, indem er hier nur das setzt — als aus unferen Weissagungen sich ergebend —, was auch Maurer voraussetzt, daß die Losreißung des nordöstlichen Gebietes von Israel der Züchtigung und Auflösung des damascenisch-syrischen Reiches um einige Zeit vorhergegangen sey. Aber auch bei dieser an sich möglichen Annahme würde, wenn das über den Habrach Bemerkte richtig ist, Kap. 9. einer früheren Zeit zuzuweisen seyn, als Kap. 10.

C. Kapitel 11, 1—3.

9. Diese drei Verse zieht Hofmann (Weissag. und Erfüll. I. S. 316.) als Schluß zu der vorhergehenden Weissagung, während die meisten Ausleger, unter anderen Hengstenberg, Hitzig, Ewald, Maurer, Stähelin, sie als Eingangsbrede mit dem Folgenden zusammennehmen. Aber weder das Eine noch das Andere kann ich für richtig halten, da, abgesehen von dem Sinne, diese Verse im ganzen Tone und Charakter in Vergleich mit dem Vorhergehenden wie mit dem Folgenden etwas zu Eigenthümliches haben, als daß ein solcher ursprünglicher Zusammenhang derselben mit dem Einem oder mit dem Andern irgend wahrscheinlich wäre. Sie bilden vielmehr ohne Zweifel einen kleinen besondern Ausspruch, wie es auch schon Flüggé, Rosenmüller, de Wette und Knobel ansehen.

Was aber den Sinn betrifft, so ist es ziemlich allgemeine Voraussetzung, daß, wenn hier die Rede ist von einer Zerstörung des Schmuckes des Jordan, der Cedern des Libanon und der Eichen Basans, dieses bildlich, symbolisch gemeint sey, so daß Umbreit sagt, daß das sich doch wohl

von selbst verstehen sollte. Doch dient schon die große Verschiedenheit, welche sich bei den Auslegern in der Deutung und Beziehung der Bilder findet, zum Beweise zwar nicht, daß diese Auslegungsweise falsch, aber doch, daß sie keineswegs so sicher und ohne Schwierigkeit ist. Die meisten neueren Ausleger, wie Gesenius zu Jes. 37, 24., Hitzig, Ewald, Maurer u. A., beziehen es bestimmt auf den Sturz der Fürsten und Gewaltigen des Reiches Israhel. Aber wie könnten gerade diese so ohne Weiteres als die Cedern des Libanon oder die Eichen Basans bezeichnet werden? Noch weniger natürlich ist es, wenn Andere, wie Köster (Meletem. p. 173.), Hengstenberg u. A., bestimmt an das jüdische Land und eine diesem bevorstehende Verhaerung denken, wogegen mit Beziehung auf Hengstenberg schon mit Recht Hofmann sich erklärt hat. Hofmann selbst und Umbreit fassen es als Androhung eines göttlichen Gerichtes über alle menschliche Macht und Herrlichkeit, über die Fürsten und Großen der Welt; und diese allgemeinere Fassung würde allerdings vor jenen bestimmteren Beziehungen den Vorzug verdienen, wie denn, daß weltliche Große und Fürsten im Allgemeinen durch die Cedern des Libanon und die Basans-Eichen symbolisirt werden konnten, nicht wird in Abrede gestellt werden. Aber ich kann nicht glauben, wenn der Prophet diesen Gedanken über den Sturz menschlicher Fürsten im Allgemeinen oder etwa auch im Hinblick auf Feinde des Bundesvolkes hätte ausdrücken wollen, daß er das hätte auf die Weise ausführen können, wie es hier der Fall seyn würde. Schwerlich würde er da seinen Ausspruch ohne weitere Einleitung so begonnen haben: „Thue auf, o Libanon, deine Pforten, daß Feuer fresse unter deinen Cedern“; und wenn die Cedern und Eichen, welche vernichtet werden, die Großen und Fürsten der Welt sind, wer sollen dann die Hirten seyn, so wie die Löwen, welche heulen und brüllen, daß auf diese Weise ihre Lirde und des Jordan Schmutz verwickelt sey? Dieses gestattet sich unleugbar no

nürlicher, wenn wir es auf eine Verheerung der äußeren Natur selbst und zwar durch gewaltthätige Menschenhände beziehen. Zu vergleichen sind nach meiner Meinung Stellen wie Jes. 37, 24. (2 Kön. 19, 23.), wo dem assyrischen Könige (Sanherib) in den Mund gelegt wird, mit der Menge seiner Wagen ersteige er die Höhe der Berge, den äußersten Libanon, haxe seine hohen Cedern und seine auserlesenen Cypressen um, und komme zu seiner äußersten Höhe, seinem Gartenwalde; Jes. 14, 8., wo es in der Schilderung des Sturzes des Königs von Babel heißt: „auch die Cypressen freuen sich über dich, die Cedern des Libanon; „„„seit du daliegst, kommt Niemand herauf, uns abzuhauen““; und Hab. 2, 17: „die Gewaltthat am Libanon wird dich bedecken.“ Diese Stellen dienen zum Beweise, daß es wiederholt vorkam, daß nordische Könige, assyrische wie Chaldäische, den Libanon, wohl zunächst zu ihren Prachtbauten, einer Menge seiner hohen Cedern beraubten, wobei es denn leicht geschehen konnte, daß ihre Krieger im Muthwillen noch größere Verheerungen darin anrichteten, auch durch Verbrennung der Bäume. Auf etwas Derartiges, glaube ich, bezieht sich nun auch wahrscheinlich unser Ausspruch, der wohl veranlaßt ist durch den Aufenthalt eines nordischen Herrschers in den hier genannten Gegenden und durch zum Theil ganz nutzlose, muthwillige Verheerungen, welche sein Heer namentlich in den Waldungen des Libanon und Basans anrichtete und dadurch den Jordan seines schönsten Schmuckes beraubte; da erscheint namentlich Vers 3. die Verbindung der Klage der Hirten und des Bildes der Gegend als ohne Vergleich natürlicher, als bei jeder bildlichen Deutung. Etwas Genaueres über die Zeit der Abfassung ergibt sich nach dem Obigen aus diesem Inhalte nicht. Nach der Stellung des Ausspruches aber, da zwei Weissagungen aus dem assyrischen Zeitalter vorhergehen, und demselben Zeitalter, wie ich glaube, auch die folgende sicher angehört, ist wenigstens überwiegend wahrscheinlich, eben diesem und nicht dem Chaldäischen

auch das dazwischen liegende Stück anzuweisen. Da ist es denn auch nicht gerade nothwendig, es nach der zuerst angeführten Stelle des Jesaias (37, 24.) auf den Sanherib zu beziehen, da sich sehr wohl denken läßt, daß auch schon unter einem früheren assyrischen Könige, vom Phul an, dessen Kriegsheer in diesen Gegenden solche Verheerungen in den Wäldern des Gebirges und der Ebene kann angerichtet haben.

Am wenigsten aber werden wir veranlaßt, an das Zeitalter des Darius Hystaspis zu denken. Einen besonderen Grund gegen ein so spätes Zeitalter finde ich noch im folgenden Umfange. Der Vers 3. vorkommende Ausdruck רָמֵי לְוָי findet sich bekanntlich auch bei Jeremias Kap. 12, 5. 49, 19. 50, 14., an allen drei Stellen als Bezeichnung des waldigen Ufers des Jordan, als Aufenthaltes der Löwen. Wenn man nun beachtet, in welcher Verbindung der Ausdruck an unserer Stelle steht: „es erschallt das Gebrüll der Löwen, das verwüßtet ist der רָמֵי לְוָי “, so läßt sich eine Abhängigkeit des einen Schriftstellers von dem andern wohl mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen. Da aber, dünkt mich, kann es bei unbefangener Beurtheilung kaum zweifelhaft seyn, daß der ursprüngliche Sitz dieses Ausdruckes nicht, wie Hengstenberg (Beitr. S. 368), de Wette (S. 250. b. Anm. c.), Hävernick (S. 423.), Stähelin (S. 174.) u. A. wollen, im Jeremias ist, sondern in unserm Ausspruche, da er sich hier durch den Zusammenhang auf natürliche Weise erklärt, als Bezeichnung der hohen Wälder, welche den Jordan schmückten, während er beim Jeremias, wenn man den Gebrauch an allen drei Stellen beachtet, schon fast die Gestalt eines technischen Ausdruckes zur Bezeichnung des hohen Ufers des Flusses selbst angenommen hat, was sich am ehesten erklärt, wenn der Ausdruck ein anderswoher entlehnter ist.

D. Kapitel 11, 4—17.

10. Mit der Abtrennung der drei ersten Verse des 11. Kap. zu einem besondern Ausspruche ergibt sich der Um-

fang der folgenden Weissagung von selbst, als bis zu Ende des Kapitels sich erstreckend, da K. 12, 1. die Ueberschrift eines neuen Ausspruches bildet.

Der nächste Ausspruch selbst, K. 11, 4—17., ist eine symbolische Darstellung, die manches Schwierige und Unklare darbietet. Die Ermittlung des Zeitalters der Abfassung kann hier nur mit der Erklärung des Sinnes Hand in Hand gehen.

Im Allgemeinen bezweckt der Ausspruch unverkennbar das, es als göttlichen Rathschluß darzustellen, daß das Bundesvolk, da es sich der Führung seines Gottes nicht folgsam beweisen wollte und dieselbe gar nicht nach ihrem Werthe zu schätzen wußte, zur Strafe dafür sich selbst werde überlassen und gottlosen Hirten preis gegeben werden, welche es nur verderben und aufzehren werden, aber auch sie selbst der gerechten Strafe nicht entgehen. Entschieden falsch ist, gegen den Sinn des Propheten, wenn Hofmann (Weiss. u. Erf. I. S. 318 f.) als Object der Weissagung nicht das Volk Israel, sondern das gesammte Menschengeschlecht betrachtet wissen will.

Der am Anfange des Ausspruches Erzählende, der von Jehova den Befehl erhält, die Schlachttheerde, d. i. das schonungslos von seinen Herren und Hirten aufgeriebene Volk, zu weiden, kann im Sinne der Weissagung weder der künftige Messias noch der Engel Jehova's seyn, sondern nur der Prophet. Wenn ein Anderer gemeint wäre, so würde daraus zu erwarten seyn, daß derselbe ausdrücklich als der von sich Erzählende eingeführt wäre. Dazu kommt noch, was mit Recht auch Hengstenberg (Christol. S. 210.) gegen eine solche Annahme geltend macht, daß dann derselbe auch B. 15 ff. müßte als der Erzählende betrachtet werden, welcher die Person des thörichten, gottlosen Hirten anzunehmen befehligt wird, was doch weder für den Engel Gottes noch für den künftigen Heiland irgend passend und schicklich ist. Ich halte aber auch das für unstatthaft, es so anzusehen,

daß der Prophet mit Bewußtseyn sich als den Repräsentanten des zukünftigen Messias oder (wie Hengstenberg und nach ihm Sacl in der 2. Aufl. s. Apologetik, S. 304.) des Engels des Herrn betrachtet habe und betrachtet wissen wolle, sondern er tritt in der symbolischen Darstellung nur als der im Auftrage Gottes handelnde und so auch mit göttlicher Macht bekleidete Prophet auf, gleich wie z. B. Jeremias K. 1, 9. 10., Ezechiel K. 43, 3., Hoseas K. 6, 5., Jesaias K. 6, 10. An allen diesen Stellen, wie an der unsrigen, würde der Sinn auch keineswegs erschöpft werden, wenn man, wo es heißt, daß der Prophet etwas auf Gottes Befehl verrichtet habe, das nur dahin verstände, daß derselbe über den Gegenstand, oder daß dieses oder jenes erfolgen würde, geweiffagt hätte; da die Weissagung im Auftrage Gottes geschieht, so wird sie auch als wirksam vorausgesetzt und somit der derselben entsprechende Erfolg als durch den Propheten als Werkzeug Gottes bewirkt. In unserem Falle aber haben wir, was der Prophet als von ihm verrichtet meldet oder andeutet, daß er zum Weiden der Herde zwei Stäbe genommen, daß er drei Hirten getilgt u. s. w., so wie nachher, daß er das Geräthe eines thörichten Hirten genommen habe, nicht als äußerlich von ihm verrichtete Handlungen zu betrachten. Darüber sind hier wohl alle Ausleger einverstanden. Aber wir haben es auch wohl nicht so anzusehen, daß sich dasselbe in dieser Gestalt in einer ihm zu Theil gewordenen Vision zugetragen habe, sondern es ist nur als eine freie schriftstellerische Einkleidung zu betrachten, worin der Prophet der ihm zu Theil gewordenen göttlichen Erleuchtung gemäß dem Volke seine und namentlich seiner Lenker Versündigung, und was ihnen deshalb von Seiten Gottes drohe, vorzuführen sucht. So veranschaulicht er in dem ersten Theile an dem, was er selbst in dem ihm von Gott anbefohlenen Versuche, das Volk zu leiten, erfahren habe, welchen Ungehorsam und welche Geringschätzung sie gegen die göttliche Führung beweisen, und weist dann, in-

dem er die Person eines thörichten, gottlosen Hirten annimmt, darauf hin, wie Jehova nach Zerbrechung der das Volk bisher aufrecht und zusammenhaltenden Bande dasselbe durch Obere solcher Art züchtigen, aber auch diese Oberen selbst ihre Strafe werde finden lassen.

Was die beiden Stäbe, welche der Prophet, nachdem ihm zuerst das Geschäft, die Heerde zu weiden, übertragen ist, zur Führung derselben nimmt und darnach zerbricht, und deren Bedeutung in sprachlicher wie in sachlicher Beziehung betrifft, so hat der zweite Stab, **חבלים**, wie aus B. 14. deutlich erhellt, seine Beziehung auf das Zusammenhalten des Bundesvolkes in sich nach seinen beiden Haupttheilen, Juda und Israel. Aber ich glaube nicht, was manche Ausleger (L. de Dieu, Hengstenberg, Hitzig, Ewald, Maurer, Burger, Umbreit) annehmen, daß **חבלים** Verbundene, Einträchtige heißen kann. Auch an sich, und abgesehen von der sprachlichen Schwierigkeit, ist es wahrscheinlicher, daß der Name dieses zweiten Stabes ebenso durch eine mehr abstracte Bezeichnung ausgedrückt ist, wie der des ersten, **חב**, Huld. Sehr unnatürlich scheint mir nun aber auch die von Anderen beliebte transitive Erklärung des Particips zu seyn: Verbindende = Verband; denn man weiß sich da den Plural durchaus nicht zu erklären. Ich zweifle nicht, daß das Wort nach der Absicht des Propheten — mit Calvin — **חבלים** auszusprechen ist: Stricke, Seile, Bande. So haben sicher schon die LXX., Aquila, Symmachus und Hieronymus ausgesprochen, welche es *σχοινωματα*, *funiculos*, übersetzen; und wenn es den Punctatoren gefallen hätte, auf diese Weise auszusprechen und zu punctiren, so würde gewiß nicht leicht Jemand darauf verfallen, die Aussprache **חבלים** für angemessener zu halten; der Schriftsteller selbst aber hat es unserm Urtheile ebensowohl anheimgegeben, wie dem der Punctatoren, für die von ihm geschriebenen Consonanten die für den Sinn natürlichste und angemessenste Aussprache und Punctuation zu wählen.

11. Zur Ermittlung aber des Zeitalters dieser Weissagung im Allgemeinen von besonderer Wichtigkeit, ja nach meinem Bedünken entscheidend ist die aus B. 14. auß deutliche sich ergebende und auch bei der masorethischen Punctuation des Wortes bleibende symbolische Bedeutung dieses zweiten Stabes. Denn wenn der Prophet dort sagt, er habe diesen Stab zerbrochen, um die Brüderschaft zwischen Juda und Israël zu vernichten, so kann dadurch nur angedeutet werden sollen, Jehova werde sich hinfort nicht weiter um die Aufrechthaltung des Friedens zwischen Juda und Israël kümmern, sondern sie sich einander aufreiben lassen; vergl. Jes. 9, 20. Unverkennbar aber scheint dabei das Bestehen dieser Eintheilung des Bundesvolkes und der Bestand Israël's neben Juda als zur Zeit dieses Ausspruches noch stehend vorausgesetzt zu werden, so daß wir also dadurch auf eine Abfassung vor der Auflösung des Zehnstämme-Reiches geführt werden, gewiß aber nicht zur Zeit des Darius Hystaspis. Hengstenberg zwar (Beitr. S. 377.) findet nichts Befremdliches darin, wenn nach dieser Stelle „die erneuerte Brüderschaft Juda's und Israël's wieder aufgelöst werden soll“, und Umbreit (S. 437. Anm. v.) drückt sich so aus, daß Jehova die durch die unselige Trennung geschwächten beiden Häuser nach K. 10, 10. durch Wiedervereinigung stark gemacht hatte, jetzt aber, nachdem sie auf den guten Hirten nicht gehört, die Verbindung wieder löse. Aber das ist zur Erklärung dieser Gestaltung der Weissagung im Zeitalter des Darius Hystaspis deshalb ganz unpassend, weil der Zustand des Volkes in dieser Zeit sich keineswegs so ansehen läßt, noch vom Volke selbst so angesehen ward, daß damals mit den Juden zugleich die Nachkommen der zehn Stämme wieder hergestellt und beide wieder mit einander vereinigt waren (vergl. 1 Chron. 5 (6), 26.; Esr. 1, 5, 4, 1. u. a.; Ioseph. Ant. XI, 5, 2.). Noch weniger kann man sagen, daß das damalige Volk wiederum als aus Juda und Israël bestehend betrachtet worden wäre. Hätte daher

ein damaliger Prophet den Gedanken ausdrücken wollen, daß Jehova das wiederhergestellte Volk von Neuem werde in Zwietracht unter einander zerfallen lassen, so würde er die verschiedenen damals in Brüderschaft vereinigten Theile desselben gewiß nicht ohne Weiteres als Juda und Israel bezeichnet haben. Was aber H ä v e r n i c k bemerkt (S. 417 f.), daß für den prophetischen Gesichtspunct die Trennung Juda's und Israel's auch nach der Zerstörung des Zehnstämmen-Reiches im Exil noch immer fortbestehe, daß nicht die Strafe jenes Mißverhältniß wieder ausgleiche, sondern allein das Heil, daß die wahre Einigung beider Theile erst in der Zeit der Erlösung des ganzen Volkes erfolge, während bis dahin die Trennung, wenn auch in einer von der früheren etwas verschiedenen Form, noch fortbestehe, — das ist zur Erklärung unserer Stelle ganz und gar ungeeignet, da hier ja die Brüderschaft zwischen Juda und Israel gerade als eine solche erscheint, welche, obwohl bisher unterhalten, soll vernichtet werden. Es ist daher auch hier ein ganz anderer Fall, als in den von H e n g s t e n b e r g und H ä v e r n i c k als gleichartig angeführten Stellen Sach. 2, 2. 8, 13. (s. oben S. 265.) oder Jerem. 23, 6. 50, 20. Ezech. 37, 15 ff., wo diese dem Zeitalter des Exils angehörenden Propheten verheißen, daß Jehova den Uebriggebliebenen Israel's wie Juda's vergeben und sie sicher werde wohnen lassen, oder daß er Israel mit Juda wieder sammeln und zu einem Volke in dem Lande der Verheißung und unter einem Könige David vereinigen werde. Ganz unangemessen ist aber als Parallele die ebenfalls von beiden Auslegern geltend gemachte Stelle Mal. 2, 11., da dort, wie die Verbindung deutlich zeigt, Juda und Israel nicht als verschiedene Theile des Bundesvolkes gemeint sind, sondern das Eine wie das Andere als Bezeichnung des ganzen Volkes, wie dasselbe damals in dem wiederhergestellten Juda bestand. H e n g s t e n b e r g selbst scheint auch das Unpassende dieser Parallelen gefühlt zu haben, da er in der Christologie (S. 261 f.)

zur Erklärung sich nur darauf beruft, daß bei der Schilderung zukünftiger Dinge oft die Bilder von der Vergangenheit entlehnt werden, und so hier die Namen Juda und Israel angewandt seyen, bloß um den Gedanken auszudrücken, daß in dem Volke wieder eine Zwietracht entstehen werde, eben so verderblich, wie der frühere Streit zwischen Juda und Israel. Aber so, wie es hier V. 14. heißt: „und ich zerbrach meinen zweiten Stab, B a n d e, um die Brüderschaft zwischen Juda und Israel aufzuheben“, lautet es durchaus nicht, als ob Juda und Israel bloß vergleichungsweise genannt wären, sondern vielmehr als die noch unter dieser Benennung bestehenden Haupttheile des Bundesvolkes, was uns denn, wie schon gesagt, auf eine Zeit vor der Auflösung des ephraimitischen Reiches führt.

12. Was die Bedeutung des ersten Stabes, **וַיִּשְׁבֹּט**, betrifft, so ist es jetzt am gewöhnlichsten, das Wort durch *Huld* zu übersetzen, und dabei kann man auch bleiben. Doch bin ich nicht sicher darüber, ob es in activem Sinne gemeint ist als Eigenschaft Gottes in Beziehung auf sein Volk, oder in passivem Sinne als Eigenschaft des Volkes, wiewohl dasselbe bei Anderen, bei Gott und bei Menschen, angenehm war, oder des Propheten Thätigkeit darauf gerichtet war, es angenehm zu machen, ihm *Huld* zu verschaffen. Die erstere Fassung scheint fast einen zu allgemeinen Begriff zu geben. Aber auch V. 10. spricht mehr für die letztere, da darnach als symbolische Bedeutung der Führung dieses Stabes die erscheint, den Frieden des Volkes mit den anderen Völkern zu fördern und zu bewahren. Für entschieden falsch halte ich es, wenn hier *Umbreit*, wie früher *Markt*, **וַיִּשְׁבֹּט** - **בְּ** von der Gesamtheit der Israeliten nach den verschiedenen Stämmen versteht und die Stelle auf die Aufhebung des bisher zwischen Jehova und den Israeliten bestehenden Bundes bezieht. Es würde auch der auf diese Weise gewonnene Gedanke hier nicht passend seyn, weil er zu allgemein wäre, da wir, wie mit Recht schon *Heugersberg* geltend gemacht hat, zu erwarten berechtigt sind,

daß, wie nachher durch die Zerbrechung des zweiten Stabes *Bande*, so auch hier durch die des ersten Stabes *Huld* eine speciellere Wirkung der göttlichen Ungnade bezeichnet werde. Ohne Zweifel haben wir mit den meisten Auslegern alle Völker von den heidnischen Völkern zu verstehen und das Bündniß, welches der Prophet als Stellvertreter Gottes mit ihnen schließt, darauf zu beziehen, daß ihnen auferlegt war, das Volk Jehova's in Ruhe zu lassen; vergl. Hof. 2, 20. Es wird daher durch das Zerbrechen dieses Stabes ausgedrückt, daß Jehova hinfort die fremden Völker nicht mehr abhalten werde, sein Volk anzugreifen und zu beschädigen. Dabei scheint denn ein Zustand des Bundesvolkes vorausgesetzt zu werden, wo dasselbe längere Zeit durch fremde Völker nicht besonders gelitten hatte. Das aber führt uns auch auf andere Verhältnisse, als zur Zeit des Darius Hystaspis, wo das jüdische Volk seit Kurzem und erst einem geringen Theile nach aus fremder Knechtschaft in seine Heimath zurückgekehrt war und auch hier wieder fortwährend Befehdung von seinen Nachbarn erfahren hatte.

13. Noch entschiedener spricht gegen diese Zeit B. 6., wo es in der Rede Jehova's drohend heißt: „nicht fürder will ich schonen der Bewohner des Landes, und siehe, ich gebe preis die Menschen, jeglichen in die Hand seines Genossen und in die Hand seines Königs, die zerschlagen das Land, ohne daß ich aus ihrer Hand errette.“ Bei der Allgemeinheit der Ausdrucksweise in der Drohrede ist nicht gerade anzunehmen, daß der Prophet dabei an einen einzelnen, eben damals regierenden König gedacht habe. Aber durchaus unwahrscheinlich ist, was *Hengstenberg* will (*Weitr. S. 376. Christol. S. 225.*), daß er dabei sollte an einen auswärtigen Herrscher gedacht haben, von dem das Volk zur Zeit der Erfüllung der Weissagung werde unterdrückt werden. Die Ausdrucksweise selbst: „in die Hand seines Königs“, und die Verbindung, worin es sich findet, welche zeigt, daß

von innerlichen Zerrüttungen und Bedrückungen die Rede ist, läßt uns nicht zweifeln, daß er einheimische Könige im Sinne gehabt hat, und es erscheint diese Gestaltung der Drohung nur dann natürlich, wenn das Volk Jehova's auch zur Zeit der Abfassung dieser Weissagung unter solchen stand, woran freilich auch nach B. 14. (s. oben S. 11.) nicht zu zweifeln ist. — Ganz seltsam ist es, wenn Häverniel (S. 418.) zur Hebung der Schwierigkeit, welche an unserer Stelle die Erwähnung des Königs bei der Voraussetzung des nach-erilischen Zeitalters der Weissagung darbietet, behauptet, die Stelle sey „messianischen Inhaltes“ und der erste Theil des Sacharja zeige am deutlichsten, „wie kräftig gerade in der nach-erilischen Zeit die prophetische Verkündigung die Verheißungen des davidischen Hauses erneuerte, bestätigte, erweiterte.“ Wie läßt sich bei dem hier und in solcher Weise erwähnten Könige an den ersehnten Messias denken?

14. Ist das Bisherige richtig, so, glaube ich, dürfen wir auch für B. 8. kein Bedenken tragen, denjenigen Auslegern beizustimmen, welche die drei Hirten, von denen der Prophet sagt, daß er sie in Einem Monate getilgt habe, von eben so vielen Königen des israelitischen Volkes verstehen. Für entschieden falsch halte ich es, wenn so viele Ausleger sie überhaupt nicht von einzelnen Personen verstehen wollen, sondern von drei Classen von Hirten. Unter den verschieden modificirten Erklärungen dieser Art betrachte ich hier nur die im Allgemeinen am meisten beliebte, welche, wie schon Ehesdoret, die weltlichen Oberen, die Priester und die Propheten versteht. So unter den neueren Auslegern namentlich auch Hengstenberg und Umbreit, obwohl zwischen ihnen, was den ganzen Charakter der Auslegung betrifft, ein nicht unwesentlicher Unterschied stattfindet. Hengstenberg, bei seiner Neigung, die biblischen Propheten als mantische Wahrsager und Vorhersager zu fassen, findet hier eine bestimmte Vorhersagung der Wirksamkeit wie der Schicksale Christi

(vergl. für B. 12. 13. Matth. 27, 9. 10.) und versteht darnach unter jenen Hirten bestimmt die zur Zeit Christi bestehenden Leiter des Volkes nach den verschiedenen Classen, von deren geistlicher Gewalt der Herr das arme Volk Israel durch seine einige Zeit hindurch fortgesetzten Bemühungen befreit habe, wobei für die Propheten die Schriftgelehrten, als damals an die Stelle jener getreten, substituirt werden. Die bürgerlichen Oberen versteht er nicht etwa von den römischen, sondern von den jüdischen, wie denn in Beziehung auf die römische Obrigkeit sich auch schwer würde sagen lassen, wie das Volk sollte von ihr durch Christi Wirksamkeit befreit seyn. Aber denken wir auch an jüdische Obere, wie läßt sich wohl von dem Erlöser sagen, daß er durch seine Wirksamkeit darauf ausgegangen wäre, das Volk — äußerlich oder innerlich — von der Herrschaft und folglich auch von dem Gehorsame gegen seine bürgerliche Obrigkeit zu befreien? Wie kann man die Absehung auch dieser Oberen „von ihrem Hirtenamte“ — und in bestimmter Scheidung von den Priestern und Schriftgelehrten mit Hengstenberg als den angelegentlichsten Zweck des Herrn während seines Hirtenamtes bezeichnen? Und dann, wann sollen wir uns denken, daß durch Christi Wirksamkeit die Befreiung des Volkes von der Gewalt jener drei Classen von Hirten überhaupt erfolgt sey? Hengstenberg spricht sich dahin aus, daß die „aus voller Machtvollkommenheit ausgesprochene Sentenz“, mit Ausnahme „der elendesten der Schafe, welche auf den Herrn achteten (B. 11.) und sich ihrer Leitung entgegen“, noch nicht sogleich in ihrer ganzen Ausdehnung zur Ausführung gekommen, sondern in ihrem ganzen Umfange erst nach Verwerfung des ganzen Volkes durch auswärtige Feinde ausgeführt worden sey, — also bei der Auflösung des jüdischen Staates nach der Zerstörung Jerusalems. Aber ist sie auch damals erfolgt? Hat nicht vielmehr die Macht der Schriftgelehrten gerade nach dieser Zeit erst ihre rechte Höhe erreicht? Wie wenig natürlich bei einer solchen Erklärungs-

weise das in Einem Monate erscheint, braucht nur angedeutet zu werden. — Umbreit dagegen bezieht die drei Hirten wenigstens zunächst auf solche Leiter oder vielmehr Classen von Leitern des Volkes, welche als dessen Führer zur Zeit des Propheten dastanden. Allein ich kann mir nicht denken, daß der unter dem Darius Hystaspis wirkende Sacharja sich in Beziehung auf die damaligen weltlichen Oberen, Priester und Propheten in Juda könnte ganz im Allgemeinen so ausgedrückt haben, er habe sie, die drei Hirten — Umbreit urgirt für seine Erklärungsweise gerade den Artikel — vernichtet oder, wie Umbreit es nimmt, verschwinden, verleugnen lassen, sie wegen ihrer Bosheit ihres Amtes entsetzt. Wer sollen denn die von ihm auf solche Weise entfernten oder zu entfernenden weltlichen Oberen seyn? Der persische König, welcher sich den Juden so günstig bewies und sie ihren Tempel bauen ließ? oder die jüdischen Oberen mit Serubabel an der Spitze, dem Gründer des neuen Staates und Tempels, den Sacharja selbst auf so ausgezeichnete Weise verherrlicht als einen der beiden Delbäume, der den Tempel, welchen er gegründet habe, auch vollenden solle, vor dem der große Berg weichen müsse (Kap. 4.), und den der gleichzeitige Haggai als den Knecht Jehova's bezeichnet, welchen Jehova erwählt habe und halten wolle wie den Siegelring (2, 23.)? Und die damalige Priesterschaft, stand nicht an ihrer Spitze der mit dem Serubabel in gleichem frommen Eifer verbundene Hohepriester Josua, Sohn Jozabad's, den Sacharja als den andern der beiden Delbäume nennt, welche bei dem Herrn der ganzen Erde stehen (4, 14.), den er eigends in einer symbolischen Schilderung als gerechtfertigt und rein darstellt (Kap. 3.), den mit seinen Genossen (den anderen Priestern) er als Männer des Wahrzeichens, der Vorbedeutung auf Jehova's Knecht, den verheißenen Sproß, bezeichnet (3, 8.), den er als solchen Typus des zukünftigen Sprosses und Priesterkönigs frönt (6, 11 ff.)? Und war nicht als Prophet damals ne-

ben dem Sacharja in gleichem Sinne ein Haggai wirksam? Je mehr man sich diese Verhältnisse vergegenwärtigt, desto weniger, dünkt mich, wird man es für möglich halten, daß dieser Sacharja und überhaupt ein Prophet dieses Zeitalters sollte in dem von Umbreit angenommenen Sinne haben aussagen können, er habe — und in Einem Monate — die drei Hirten aus dem Wege geräumt. Aber auch selbst für eine andere Zeit, wo die Hauptleiter des Volkes sich mehr als Gegenstände des göttlichen Mißfallens hinstellten, kann ich das nicht für irgend wahrscheinlich halten. Denn wenn auch als Hirten des Volkes so gut wie dessen Fürsten auch die Propheten und Priester betrachtet und bezeichnet werden konnten, so glaube ich doch nicht, daß der Prophet, um diese verschiedenen Führer gemeinschaftlich zu bezeichnen, sich ohne Weiteres hätte so ausdrücken können: die drei Hirten. Dieser Ausdruck erscheint mir nur natürlich und angemessen, wenn er von drei Individuen gemeint ist, und auch der Artikel erscheint ganz an seinem Orte, wenn es drei bestimmte geschichtliche Personen waren, welche der Schriftsteller als auch seinen Lesern bekannt vorkommen konnte und andeuten wollte. Dieses macht es aber im höchsten Grade wahrscheinlich, daß es drei solche Hirten waren, welche dem Volke als oberste Häupter und Regenten vorstanden ^{a)}, und zwar, daß es sich auf geschichtliche Verhältnisse der Gegenwart oder jüngsten Vergangenheit bezieht, so daß den nächsten Lesern die Beziehung ohne Weiteres verständlich war. Da wir nun nach dem Obigen schon anderweitig in die Zeit vor der Auflösung des Reiches Ephraim geführt sind, so werden wir veranlaßt, an die anarchischen Zustände zu denken, wie sie namentlich in diesem Reiche vor der Auflösung desselben stattfanden. Ich kann auch nicht mit Umbreit (S. 433.) in B. 14. einen hinreichenden Grund

a) Dieses macht richtig Hitzig geltend in den theolog. Stud. u. Krit. 1880. S. 81.

gegen eine solche Annahme finden. Denn aus diesem Verse ergibt sich nur, daß der Prophet Israel und Juda als die zusammengehörenden Theile des nur durch ihre innige Verbindung starken Bundesvolkes betrachtete; das schließt aber nicht aus, daß er in diesem Ausspruche sein Augenmerk kann vorzugsweise auf das eine der beiden Reiche und die in demselben stattfindenden Wirren und besonders hervortretenden Bersündigungen gerichtet haben. Und so zweifle ich nicht, mit Hitzig, Maurer, Ewald, Knobel hier an die stürmische, anarchische Zeit zu denken, welche in Israel nach dem Tode Jerobeam's II. eintrat. Wir können dann aus unserer Stelle selbst entnehmen, daß damals einst drei Männer, welche an die Spitze des Volkes getreten waren, in dem Zeitraume eines Monats nach einander müssen aus dem Wege geräumt worden seyn. Denn ich halte es für unstatthaft, die Worte **וְשֵׁשׁ יָמִים**, wie Hitzig, mit dem vorhergehenden Nomen zu verbinden: „die drei Hirten in einem Monate“; sie sind sicher, mit allen anderen Auslegern, mit dem Verbum **וַיִּמְצְאוּ** zu verbinden. Der Ausdruck selbst: „in einem Monate“, ist nun zwar vielleicht nicht in ganzer Strenge zu urgiren, darf aber auch wohl nicht zu unbestimmt gefaßt werden; ich glaube, der Prophet würde sich desselben nicht bedient haben, wenn die Ereignisse, welche er im Sinne hat, auch nur den vollen Zeitraum von zwei Monaten eingenommen hätten. Als zwei der hier gemeinten drei Hirten werden nun von den genannten Auslegern mit großer Wahrscheinlichkeit betrachtet: Sacharja, der nur sechs Monate regierende Sohn Jerobeam's II., und dessen Mörder Sallum, der nach 2 Kön. 15, 10. 13 f. sich der Regierung bemächtigte, aber sie nur einen Monat behauptete, wo er wieder durch den Menahem ermordet ward. Der dritte kann nun freilich nicht, wie Hitzig bei seiner Erklärung unserer Stelle annimmt, Menahem selbst seyn, da dieser sich zehn Jahre — bis zu seinem Tode — behauptete, sondern muß ein anderer, derselben Zeit angehörender Usurpator seyn, der

Theol. Stud. Jahrg. 1852. 20

sich, sey es nach der Ermordung des Sacharja oder nach der des Sallum, an die Spitze des Reiches Israel gestellt haben mag, aber sich wohl nur kurze Zeit, höchstens einige Wochen behauptete. Ewald hat jüngst (israelit. Geschichte II, 1. S. 305.) die Ansicht vorgetragen, daß dessen Name sich 2 Kön. 15, 10. erhalten habe, da dort **רובלם** nicht nach der gewöhnlichen Fassung „vor dem Volke“ sey, sondern Eigenname eines Mannes, Robolam, wie schon die LXX. es verstanden haben (*Kesblady*), und zwar meint er, dieser Name sey zuerst an den Rand des Geschichtswerkes geschrieben worden, um das Andenken an diesen dritten König jenes Monarchen zu erhalten. Sollte es sich damit auch so verhalten, was ich dahingestellt seyn lasse, so würde doch bleiben, daß das geschichtliche Werk selbst diesen nicht genannt hätte. Das hat aber auch an sich nichts besonders Schwieriges, wenn man die Kürze der Erzählung auch in diesem Abschnitte erwägt, zumal da auch die Vergleichung der Regierungsjahre der israelitischen und der jüdischen Könige, wie sie in den Büchern der Könige angegeben sind, darauf führt, daß die ersteren nicht alle so unmittelbar auf einander gefolgt sind, als es nach der Darstellung des Geschichtschreibers erscheint. Sehr wahrscheinlich ist aber, daß die Abfassung dieses Theils in die Regierung des israelitischen Königs Menahem und die letzte Zeit des jüdischen Königs Ufias fällt; also im Allgemeinen in dasselbe Zeitalter wie Kap. 9., jedoch etwas später. So viel glaube ich hinreichend nachgewiesen zu haben, daß bei Voraussetzung dieses Zeitalters sich der Inhalt und die Darstellung unserer Weissagung am natürlichsten erklärt. Daß Vers. 14. die Aufhebung der Brüderschaft zwischen Juda und Israel als Wirkung der göttlichen Ungnade hervorgehoben wird, findet seine natürliche Erklärung gerade dann, wenn beide Reiche nicht allzu lange vorher gegen gemeinsame Feinde brüderlich vereinigt gewesen waren, wie sich das nach dem oben (S. 268.) Bemerkten für die Zeit Jerobeam's II. mit Wahrscheinlichkeit annehmen läßt. Wenn

der Prophet aber B. 10 f. andeutet, daß Jehova Israel durch fremde Völker heimsuchen werde oder zum Theil schon heimgesucht habe, so läßt sich wohl mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß er dabei namentlich an die Assyrer (unter Phul) gedacht hat.

E. Kap. 12, 1 — 13, 6.

15. Daß der bezeichnete Abschnitt in diesem Umfange eine besondere Weissagung bildet, darin sind die meisten neueren Ausleger einverstanden; der Anfang derselben wird auch in unserem Buche durch eine eigene Ueberschrift, ähnlich der am Anfange des 9. Kapitels, bezeichnet: „Auspruch des Wortes Jehova's über Israel“. Es ist eine frohliche, ihrem ganzen Charakter nach messianische Weissagung für Juda und Jerusalem, welche verkündigt, daß Jehova sich ihnen bei den Angriffen der fremden Völker als Erretter beweisen und die feindlichen Nationen durch die Häuptlinge Juda's tilgen werde, auf solche Weise, daß diese selbst, die Fürsten Juda's, erkennen werden, wie Stärke und Heil allein von Jehova komme; dabei werde Jehova über das Haus David's und die Bewohner Jerusalems einen Geist der Gnade und des Gebetes ausgießen, und der tiefen Reue ob der begangenen Missethat, er werde für sie eine Quelle aufthun, um sich von aller Unteunigkeit und Sünde zu reinigen, und allen Götzendienst im Lande austrotten, alle Wahrsagerei und falsches Prophetenthum.

So manches Schwierige die Ausführung des Einzelnen dem Ausleger darbietet, so treten doch ziemlich deutlich bestimmte Momente hervor, welche uns im Allgemeinen das Zeitalter des Ausspruches erkennen lassen, und zwar als solches auf der einen Seite ein bedeutend späteres, als dem wir die vier ersten Weissagungen dieses Theiles angewiesen haben, auf der andern Seite aber doch auch wiederum ein früheres, als das des Sacharja, dem die acht ersten Kapitel des Buches angehören.

Für ein späteres Zeitalter — nach der Auflösung des ephraimitischen Reiches — spricht schon der Umstand, daß die Weissagung in ihrer Ausführung es nur mit Jerusalem und Juda zu thun hat, diese aber so behandelt, als werde dadurch das ganze Volk Gottes umfaßt. So wird sie denn auch in der Ueberschrift 12, 1. (ähnlich wie Mal. 1, 1.) als eine Weissagung über Israel bezeichnet, wo die Erklärung von Hengstenberg (Christol. S. 273 f.), daß Israel hier nicht das Bundesvolk bezeichne, sondern die Feinde Gottes und des Volkes Gottes im Gegensatz gegen Juda und Jerusalem, also die heidnischen Völker als Gottesbekämpfer, ihren Erfinder wohl im alleinigen Besitze lassen und für andere Ausleger nicht bloß „auf den ersten Anblick seltsam“ erscheinen wird; sie soll abwehren, daß *καὶ* in solcher Verbindung etwas Anderes bedeute, als *καὶ*, und auch in Beziehung auf tröstliche, erfreuliche Weissagungen stehe (s. noch unten S. 27.), dient aber nur zum glänzenden Beweise, wie wenig dieser Ausleger vor Schwierigkeiten zurückschrickt, wenn es gilt, eine einmal mit Recht oder Unrecht ergriffene Ansicht oder Anschauung durchzusetzen. Doch will ich die Ausdrucksweise der Ueberschrift für die Bestimmung des Zeitalters der Weissagung selbst nicht zu stark urgiren, da sie sich von derselben losrennen läßt und es wenigstens möglich wäre, daß sie nicht vom Propheten selbst, sondern von späteren Schreibern oder Sammlern vorgelegt wäre.

16. Ein bestimmterer Beweis liegt in Kapitel 12, 11. Denn wenn dort die Trauerklage, in welche man zu Jerusalem in neuem Hinblick auf den Durchbohrten ausbrechen werde, verglichen wird mit der Klage von Hadadrimmon im Thale Megiddo, so findet — nach 2 Kön. 23, 29 f.; 2 Chron. 35, 22 — 25.; vergl. Hieronym. zu d. St. — wenigstens die größte Wahrscheinlichkeit statt, daß der Prophet dabei an den Tod des jüdischen Königs Josias gedacht hat, welcher in Jerusalem so tiefe Trauer hervorrief und wiederholt zu Klageliedern Veranlassung gab; so daß diese Trauer-

Klage um den Josias schon frühzeitig scheint bei den Juden ganz sprichwörtlich geworden zu seyn. Von den neueren Auslegern will nur Hitzig diese Beziehung nicht gelten lassen, aber sicher bloß durch den Wunsch geleitet, diesen Ausspruch demselben frühen Zeitalter wie die vorhergehenden zuweisen zu können. Er selbst hat die früher von ihm vorgetragene Meinung, daß es sich auf 2 Kön. 9, 27. beziehe, — wornach der (vom theokratischen Standpuncte aus nichts weniger als preiswürdige) jüdische König Ahasja zu Megiddo stirbt, wohin er, vom Jehu verfolgt und verwundet, geflohen war — (theol. Stud. u. Krit. 1830. S. 29.), später in seinem Commentare stillschweigend beseitigt; doch wird die dort von ihm geltend gemachte Ansicht, daß es sich auf die Klage um den Tod des Adonis als der absterbenden Winterpersonne (Hadadrimmon) beziehe, schwerlich mehr Beifall finden.

An wen übrigens der Prophet bei dem Durchbohren, B. 10., auf den die Klagen mit so bitterem Schmerze blicken werden, gedacht hat, läßt sich auf positive Weise wohl schwerlich mit einiger Sicherheit ermitteln. Von den beiden Lesarten וְהָיָה und וְהָיָה hält Ewald die letztere mit dem Suffixum der dritten Person, welche sich in vielen Handschriften findet, für nothwendig; aber die andere, וְהָיָה , ist nicht bloß die gewöhnliche, sondern auch nachweislich die älteste, welche schon die LXX. und die anderen alten Uebersetzer vorgesunden haben. Sie ist ohne Zweifel die ursprüngliche Lesart. Aber für falsch halte ich die — so viel ich weiß, von allen Auslegern, welche diese Lesart beibehalten, ohne Weiteres festgehaltene — masorethische Punctuation, welche das Tod als Suffixum der ersten Person nimmt, וְהָיָה , so daß es lautet: „und sie (das Haus David's und die Bewohner Jerusalems) blicken hin (reuevoll) auf mich, den sie durchbohrt haben.“ Da Jehova fast durch den ganzen Ausspruch hindurch der Redende ist und namentlich deutlich auch im ersten Hemistich dieses wie im vorhergehenden Verse, so würde

hiernach auch Jehova als der Durchbohrte erscheinen. Da nun von einem Durchbohren Jehova's selbst in eigentlichem Sinne nicht die Rede seyn kann, so sieht man es vielfach so an, daß Jehova oder der Engel Jehova's sich hier mit einem zukünftigen göttlichen Gesandten, nämlich dem Messias, identificire, der vor der Gnadenausgießung vom Volke werde ermordet werden; so außer vielen anderen Auslegern einer strengeren Schule auch E. Meier (Stud. u. Krit. 1842. H. 4. S. 1038 ff.). Allein wie konnte der Prophet wohl erwarten, in diesem Sinne von irgend einem seiner unmittelbaren Hörer oder Leser, die er doch zunächst im Auge haben mußte, verstanden zu werden? Wenn er wirklich Jehova auf diese Weise reden ließ: „sie blicken hin auf mich, den sie durchbohrt haben“, so würden wir doch nicht veranlaßt werden, an ein noch künftiges Durchbohren zu denken, sondern an ein bereits geschehenes und den Lesern allbekanntes. Ich kann mir aber überhaupt nicht denken, daß ein alttestamentlicher Prophet die zukünftige Ermordung irgend eines göttlichen Gesandten könnte als ein Morden Jehova's selbst bezeichnet haben. Wenn hier daher wirklich Gott als der Durchbohrte gemeint wäre, so würde ich es vorziehen, das Durchbohren in der Weise Calvin's u. A. irgendwie in bildlichem Sinne zu nehmen, wo denn gar nichts daran liegen würde, daß dasselbe gerade durch Tödtung eines die Gottheit vertretenden Märtyrers geschehen sey oder geschehen werde. Doch führt der Zusammenhang mit dem Folgenden allerdings ziemlich deutlich darauf, daß ein Durchbohren gemeint ist, welches einen Tod zur Folge hatte. Daß aber nicht das Durchbohren des Lebenden, Gottes, gemeint ist, bestätigt auch das nächstfolgende Glied, wo von dem Durchbohrten in der dritten Person die Rede ist: „und sie klagen über ihn.“ Ich zweifle daher nicht, daß die richtige Lesart des gewöhnlichen Textes nach der Absicht des Schriftstellers ~~he~~ (poetisch statt ~~he~~) auszusprechen ist: „sie blicken hin auf (den), welchen sie durchbohrt, und klagen über

ihn, wie" u. s. w. So scheint auch schon der Evangelist Johannes gelesen und ausgesprochen zu haben, K. 19, 37: *ὁποῦτα εἰς ὃν ἐξελήθησαν*. Grammatisch würde es auch da nicht durchaus unzulässig seyn, als den Durchbohrten den Lebenden, also Jehova, zu betrachten; ja es würde in dem folgenden Gliede die Beziehung der dritten Person des Pronomens auf ihn viel leichter seyn. Aber nach dem schon Bemerkten ist es doch viel wahrscheinlicher, daß es sich auf die Person eines einzelnen menschlichen Märtyrers bezieht, welcher vor Kurzem im Dienste des wahren Gottes ermordet war, so daß hier auf eine Thatsache hingewiesen wird, an welche die nächsten Hörer und Leser des Propheten bei dieser Bezeichnung ohne Weiteres zu denken veranlaßt wurden. Nach dieser Fassung enthält die Weissagung, obwohl sie, wie schon bemerkt, in ihrem ganzen Inhalte einen messianischen Charakter an sich trägt, doch nicht bestimmt eine Vorhersagung der Ermordung des Erlösers durch die Juden, noch auch der Durchstechung seiner Seite, sondern läßt sich darauf nur typisch beziehen. Ueber die Thatsache selbst aber, worauf hier hingewiesen wird, ist uns weiter nichts bekannt, so daß sich daraus daher auch kein bestimmteres Datum für die Zeit des Ausspruches entnehmen läßt.

17. Wie aber K. 12, 11. uns auf eine Zeit nach dem jüdischen Könige Josias führt, so Anderes auf eine Zeit vor der Auflösung des jüdischen Reiches und der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer. Von Anfang an und durch den ganzen Ausspruch hindurch erscheint Jerusalem als die Hauptstadt eines selbständigen Staates, als Gegenstand der kriegerischen Angriffe anderer Völker und vom davidischen Hause regiert; über Letzteres s. 12, 7. 10. 12, 13, 1. Besonders ist hier die erste dieser Stellen zu beachten, K. 12, 7, wo der Prophet in der Verheißung des göttlichen Hellen für sein Volk hervorhebt, daß Jehova zuerst den Zelten Juda's helfen werde (vor Jerusalem), damit nicht das Haus David's und die Bewohner Jerusalems sich über (das übrige) Juda

erheben mögen a). Mir scheint wenigstens, daß es sich schwer denken läßt, daß die Verheißung in der individuellen Ausföhrung eine solche Gestalt hätte annehmen können, wenn sie dem nach-erzlichen Sacharja angehörte, einer Zeit, wo dieser Prophet sich veranlaßt sah, den Serubabel auf alle Weise zu empfehlen und zu erheben (s. oben S. 289.), und wo bei diesem Anführer und persischen Statthalter auf seine Abstammung aus dem davidischen Hause gar nicht einmal scheint ein besonderes Gewicht gelegt zu seyn. Sehr unwahrscheinlich ist es mir auch, daß ein Prophet dieses Zeitalters in der Schilderung der Trauer, Buße und Sühnung des Volkes überall sollte besonders das Haus David's hervorgehoben haben, als bei dem dieß vor Allem stattfinden werde (12, 10. 12. 13, 1.). Wie viel natürlicher gestaltet sich dieses, wenn wir uns den Ausspruch, da einmal die Annahme eines früheren Zeitalters wegen K. 12, 11. nicht zulässig ist, in der letzten Zeit des Bestandes des jüdischen Reiches verfaßt denken, unter dem Jojakim, in den letzten Jahren seiner Regierung, dem Jojachin oder Zedekias! In diesem Zeitalter des Jeremias stimmt auch noch K. 13, 2 ff, wie schon Flügge und Bertholdt (S. 1704. 1717.), geltend gemacht haben. Aus der Weise nämlich, wie dort

a) Das Verhältniß Juda's zu Jerusalem stellt sich in dem Ausspruche nicht überall ganz klar heraus, namentlich am Anfange, K. 12, 2. Doch glaube ich nicht, daß die Worte erlauben, hier mit manchen Auslegern nach K. 14, 14. zu erklären, daß — mit den anderen Völkern — auch (das übrige) Juda wider Jerusalem streiten werde, noch auch mit K. 10, 11. (S. 280.), daß Jehova besonders Jerusalem, aber auch Juda helfen werde. Vielmehr ist es wohl mit Luther, auch Umbreit (Uebers.) in dem Sinne gemeint, daß es bei der Belagerung Jerusalems auch (dem übrigen Juda) gelten werde. B. 5. aber zweifle ich nicht, statt יְהוָה אֱלֹהֵינוּ mit dem Thargum und zwei hebräischen Handschriften, wie auch Gesen. (thes. p. 119.), zu lesen יְהוָה אֱלֹהֵינוּ: „Stärke ist den Bewohnern Jerusalems durch Jehova Sebaoth" ihren Gott.

der Prophet Jehova ankündigen läßt, daß er zur Zeit der Gnadenausgießung die Namen der Götzen, so wie die Propheten und unreine Begeisterung aus dem Lande tilgen wolle, so daß in Zukunft Niemand mehr sich zum Prophetenthume hindrängen werde, läßt sich ersehen, was mit Unrecht Hengstenberg in Abrede stellt (Beitr. S. 381 f.), daß zur Zeit der Abfassung das Eine wie das Andere muß im Lande sehr verbreitet gewesen seyn. Das war aber gerade im Zeitalter des Jeremias sehr der Fall, der noch viele Veranlassung fand, mit Eifer sowohl gegen den Götzendienst im Lande zu kämpfen (vergl. Jerem. 11, 13, 19, 4, 32, 29, 34.; s. auch Zeph. 1, 4 ff.), als auch gegen die vielen Wahrsager und falschen Propheten, die ihr Wesen trieben (vergl. Jerem. 23, 9—40. K. 28, 29, K. 2, 8, 30, 14, 13 ff. 18, 18, 26, 7, 11, 16, 27, 14 ff. 37, 19.; vergl. auch Zeph. 3, 4.). Mit falschen Propheten hatte nun allerdings auch Nehemias zu kämpfen, nach Nehem. 6, 10—14. und es läßt sich nicht behaupten, daß es dergleichen im jüdischen Lande nicht auch zu der obwohl bedeutend früheren Zeit des Sacharja könne gegeben haben, so daß sich daher aus der diesen Gegenstand betreffenden Ankündigung in unserem Ausspruche nicht gerade ein bestimmter Beweis gegen den Sacharja als Verfasser entnehmen, sondern nur das behaupten läßt, daß dieselbe dem von anderen Seiten her gewonnenen Zeitalter des Jeremias besonders angemessen erscheint. — Anders aber verhält es sich mit dem Götzendienste. Aus den Kämpfen des Esra und Nehemias gegen die Verheirathung mit ausländischen Weibern (Esr. 9, 2 ff. 10, 3. Nehem. 13, 23 ff.), worauf H a v e r n i c (S. 418) hinweist, geht keineswegs hervor, daß im jüdischen Lande selbst auch Götzendienst getrieben ward. Ja es ist, daß das der Fall sollte gewesen seyn, deshalb sehr unwahrscheinlich, weil sonst an jenen Stellen, wo Esra und Nehemias über diese Verheirathungen als eine Entweihung des Volkes und Landes Jehova's klagten, die Verehrung der Götzen als eine Folge davon wohl ausdrücklich würde ge-

nannt seyn, was nicht geschieht; vergl. namentlich Nehem. a. a. D., wo er zwar klagt, daß, als Folge solcher Ehen, die darin erzeugten Kinder zum Theil nicht jüdisch zu reden wußten, nicht aber, daß in solchen Familien fremde Götter verehrt wurden. Das Gleiche ergibt sich daraus, daß Escharja K. 1—8, Haggai und Maleachi an den Stellen, wo sie die unter dem Volke im jüdischen Lande damals herrschenden Untugenden rügen oder zur Uebung der Gerechtigkeit ermahnen, den Götzendienst niemals erwähnen oder davon warnen; s. namentlich Sach. 5, 3 f. 8. 7, 8 f. 8, 16 f. 19. Hagg. 2, 14 f., Mal. 3, 5.

F. Kap. 13, 7 — 14, 21.

18. Dieser Abschnitt gehört sicher zusammen, und falsch ist es, wenn Ewald K. 13, 7—9, davon trennen und als Schluß der Weissagung K. 11, anfügen will; in formeller Hinsicht wenigstens würden jene Verse sich durchaus nicht auf angemessene Weise an K. 11, 17, anschließen.

Der wesentliche Inhalt dieser letzten Weissagung unseres Buches läßt sich darauf zurückführen, daß Jehova nach dem über sein Volk zu verhängenden Strafgerichte, wobei er Jerusalem den Feinden preisgibt, den Hirten untkommen läßt und einen großen Theil des Volkes der Gefangenschaft und dem Verderben preisgibt, sich dieses Volkes wiederum annehmen und dessen Feinde, die fremden Völker, züchtigen werde, zum Theil dieselben vernichtend, die übrigen zu sich bekehrend, so daß sie in Gemeinschaft mit seinem Volke ihn verehren; dann werde in der Mitte des Volkes Gottes, in Jerusalem und Juda, Alles Jehova heilig seyn, hinfort nichts Unheiliges und Unteines sich dort finden. — Die sehr poetische Weise, wie diese Gedanken ausgeführt, zum Theil etwas weit ausgedehnt sind, bietet für die Deutung und unmittelbare Beziehung des Einzelnen wieder manches Schwierige dar. Ich beschränkte mich aber hier auf diejenigen Momente, welche zur Ermittlung der Zeit der Abfassung dienen.

Dies ist zuvörderst die Stelle K. 14, 5: „und ihr flohet, wie ihr flohet vor dem Erdbeben in den Tagen des Ufias, Königs der Juden.“ Mit Unrecht hat Hitzig (Stud. u. Krit. 1830. S. 41.) in dem: „wie ihr flohet“, einen Beweis gefunden, daß das Geschlecht, welches dieses Erdbeben (wornach Amos K. 1, 1. das Jahr seiner prophetischen Wirksamkeit datirt) erlebte, damals noch am Leben war. Die Angabe: „in den Tagen des Ufias, Königs von Juda“, zeigt deutlich, daß Ufias nicht mehr am Leben war, und macht es sehr wahrscheinlich, daß es auch erst geraume Zeit nach seinem Tode geschrieben ist. Das „ihr flohet“ aber erklärt sich daher, weil bei einer solchen Ausdrucksweise das Volk in seiner Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Einheit gedacht wird (vergl. auch Knobel II. S. 288. Anm. 3.). Mit großer Wahrscheinlichkeit führt uns daher schon diese Stelle auf einen anderen und späteren Propheten, als K. 9—11.

Eben darauf führt, wie ich glaube, K. 14, 10. a. Diese Stelle ist nicht zu fassen, wie Umbreit in s. Uebers. sie gibt: „wandeln wird sich die ganze Erde wie in die Ebene von Geba bis Rimmon im Süden von Jerusalem“, sondern mit anderen Auslegern: „es wandelt sich das ganze Land zu einer Ebene, von Geba bis Rimmon südlich von Jerusalem.“ Durch die letzteren Worte: „von Geba bis Rimmon südlich von Jerusalem“ wird der Umfang des ganzen Gebietes des Volkes Jehova's nach der Ausdehnung von Norden nach Süden bezeichnet. Geba aber war eine Stadt im Stamme Benjamin (Jos. 21, 17.), an der nördlichen Grenze des Reiches Juda (2 Kön. 23, 8.), und wird in dieser Beziehung auch hier genannt, im Gegensatz gegen das im Süden an der Gränze gegen Idumäa hin gelegene Rimmon. Es wird hier daher als das Besizthum des Bundesvolkes nur das Gebiet des Reiches Juda angegeben, was, so lange, als auch das Reich Israel noch bestand, in solchem Zusammenhange sicher nicht würde geschehen seyn, am wenigsten

von dem Verfasser von K. 9—11., worin überall Israel und Juda als in Gemeinschaft mit einander das Volk Gottes bildend erscheinen.

19. Auf der andern Seite aber werden wir auch wiederum in eine Zeit vor der Auflösung des jüdischen Reiches geführt. Ich lege dafür nicht, wie Bertholdt, Rosenmüller, Hitzig (Stud. u. Krit. S. 39.), Maurer, ein besonderes Gewicht auf die K. 14, 10. erwähnten Kelttern des Königs, da ein solcher Name sich als topographische Bezeichnung eines bestimmten Punctes in Jerusalem aus der früheren Zeit auch später bei der Wiederherstellung der Stadt erhalten haben. Aber wichtig scheint mir gleich der Anfang der Weissagung zu seyn, K. 13, 7., die Aufforderung Jehova's an sein Schwert, seinen Hirten und Genossen zu schlagen, auf daß die Heerde sich zerstreue. Falsch ist es, wenn Bertholdt (S. 1718 f.) dieses als Hinweisung auf etwas Geschehenes — er meint den erfolgten Tod des Josias — faßt; es ist sicher als drohende Weissagung gemeint. Aber nicht minder für falsch halte ich die unter den neueren Auslegern namentlich wieder von Hengstenberg geltend gemachte direct messianische Erklärung, welche unter dem Hirten ohne Weiteres den durch geheime Einheit des Wesens mit Jehova verbundenen Messias versteht und es als eine eigentliche Vorhersagung auf dessen Tod faßt. Aus der Anwendung, welche Jesus von der Stelle nach freier Citation macht (Matth. 26, 31.; Mark. 14, 27.), läßt sich sicher nicht entnehmen, daß er selbst sie auf diese Weise angesehen hat. Die Stelle selbst aber, für sich betrachtet, läßt uns nicht zweifeln, daß der Prophet an einen menschlichen Hirten des Volkes gedacht hat, und zwar an den damals dasselbe leitenden, welcher, wie er an der Verfündigung des Volkes vor Allen theilhaftig war, so auch bei dessen Bestrafung vor Allen getroffen werden sollte. Dann aber führt die Ausdrucksweise: „mein Hirt, der Mann, mein Genosse“ (oder: „der Mann meiner Gemeinschaft,“), und

darauf, nicht an eine Mehrzahl von Hirten zu denken, sondern an einen Einzelnen, der dem Volke vorstand, und zwar als einheimischer theokratischer König. Der nach-exilische Sacharja hätte dabei nur denken können entweder an den persischen König, oder an den Serubabel; aber den Darius Hystaspis würde er schwerlich als den Hirten und Genossen Jehova's bezeichnet haben, durch dessen Tödtung das jüdische Volk als seine Heerde werde zerstreut werden. Nicht minder durchaus unwahrscheinlich aber ist es, daß gerade Sacharja sollte gegen den Serubabel so nachdrücklich die Drohung ausgesprochen haben, daß er durch Jehova's Schwert werde geschlagen werden. Ohne Vergleich natürlicher we nigstens erklärt sich dies, wenn wir es von einem früheren Propheten unter einem der jüdischen Könige geschrieben denken.

Auf dasselbe führen uns aber auch die folgenden Verse, K. 13, 8 f., so wie K. 14, 1 f., in welchen Stellen drohend verkündigt wird, daß Jehova zwei Dritttheile im ganzen Lande werde umkommen lassen und auch den Rest durch Feuer reinigen, daß er namentlich wider Jerusalem alle Völker zum Kampfe versammeln werde, welche die Stadt einnehmen und plündern und die Hälfte der Bewohner in Gefangenschaft fortführen sollen. In einer Weissagung solchen Inhaltes aus dem Zeitalter des Darius Hystaspis würden wir uns gewiß berechtigt achten dürfen, eine Hinweisung darauf zu erwarten, daß die Stadt und das Volk durch ein Strafgericht gleicher Art schon einmal vor nicht so langer Zeit heimgesucht und nur so eben nothdürftig davon wiederhergestellt war. Dergleichen findet sich aber durchaus nicht. Anders urtheilen freilich Hengstenberg und Hävernick, die jedoch das Verhältniß auf gerade entgegengesetzte Weise ansehen. Hengstenberg (Christol. S. 353.) meint, in der Verkündigung K. 14, 2, daß die Hälfte der Stadt in Gefangenschaft wandern, das übrige Volk aber nicht werde aus der Stadt ausgerottet werden, finde ein deutlicher Gegen-

sag statt gegen das frühere, durch die Babylonier ausgeführte Gericht über Jerusalem, wo der Vorzug der bei der ersten Deportation Zurückgebliebenen vor den Beggeführten nur scheinbar war, da ihnen nur eine Galgenfrist gewährt ward, während er hier wahrhaft und dauernd seyn sollte; dagegen Hävernica (S. 419.) behauptet, daß hier (14, 2.) ausdrücklich das bevorstehende Gericht über Jerusalem als ein das bereits eingetretene noch bedeutend überbietendes geschildert werde. Die letztere Behauptung ist von der Wahrheit möglichst weit entfernt, aber auch ein Gegensatz in der entgegengesetzten, von Hengstenberg angenommenen Weise findet sich hier nach meinem Urtheile durchaus nicht irgend angedeutet; daß aber der Prophet auf die die frühere Begführung betreffenden Stellen, wie Jerem. 29, 16. 2 Kön. 25, 11., selbst im Ausdrucke anspiele, wie Hengstenberg ebenfalls meint, werden bei eigener Vergleichung dieser Stellen mit der unsrigen wohl nicht Viele mit ihm finden. Ganz und gar unzulässig würde es nun aber auch seyn, sich die Sache etwa so zu denken, wie vielleicht de Wette nach der Art und Weise, wie er sich überhaupt über diese Weissagungen ausspricht, möchte geneigt gewesen seyn, daß der spätere Prophet durch Zurückschiebung seines Standpunctes bei dem, was er hier als drohende Weissagung hinstellt, nur die frühere Heimführung selbst im Sinne gehabt hätte. Denn ein späterer Prophet hätte die babylonische Begführung nicht so bezeichnen können, daß nur die Hälfte der Stadt in Gefangenschaft wandern werde, während sich wohl denken läßt, daß ein vor dieser Katastrophe weissagender Prophet die Hoffnung hegen konnte, daß bei dem bevorstehenden Strafgerichte doch durch die göttliche Gnade die Stadt selbst werde erhalten und nicht aller ihrer Bürger beraubt werden.

Zur genaueren Feststellung aber des Zeitalters dieser Weissagung ist noch K. 14, 18 f. zu beachten. Dort erscheint vorausgesetzt, daß, wenn zur Zeit des Heiles auch die Heiden nach Jerusalem ziehen werden, um dort am Dienste Jehova's mit Theil zu nehmen, die Aegyptier sich hier:

gegen am meisten und zu ihrem eigenen Verderben sträuben werden; und hier läßt sich, wie ich glaube, wohl annehmen, daß diese Voraussetzung zunächst in der damaligen politischen Stellung dieses Volkes gegen Juda, das Volk Jehova's, begründet war. Halten wir aber dieses zusammen mit den übrigen Umständen, wozu auch noch die Stellung des Ausspruches hinter dem vorhergehenden hinzukommt, so werden wir für denselben mit größter Wahrscheinlichkeit in das Zeitalter des jüdischen Königs Josias oder des Jojakim geführt.

20. In dem Bisherigen hoffe ich einigermaßen erwiesen zu haben, wie diese den zweiten Theil des Buches Sacharja einnehmenden Aussprüche durch ihre geschichtlichen Beziehungen bei Voraussetzung der Abfassung durch den nach-erilischen Sacharja sehr bedeutende, ja unüberwindliche Schwierigkeiten und Unklarheiten darbieten, welche bei Annahme eines anderen, früheren Zeitalters wenigstens in dem Grade nicht stattfinden, und nicht minder, wie auch diese sechs Kapitel nicht wohl alle von demselben Verfasser seyn können, wir vielmehr für Kap. 12—14. in ein bedeutend späteres Zeitalter geführt werden, wie für die drei vorhergehenden Kapitel. Die in Kap. 12—14. enthaltenen beiden Weissagungen fallen darnach in das Zeitalter des Jeremias, die letztere, Kap. 13, 7—14, 21., wie es scheint, etwas früher als die erstere, Kap. 12, 1—13, 6., beide jedenfalls vor der Zerstörung Jerusalems; kein Grund ist, sie verschiedenen Verfassern beizulegen. — Von den vier Weissagungen der ersten Hälfte dieses Theiles, Kap. 9—11., gehören die erste, Kap. 9., und die vierte, Kap. 11, 4—17., beide der Regierungszeit des jüdischen Königs Ufias an, jene jedoch einer früheren Zeit desselben, als diese; Kap. 9. fällt ungefähr gleichzeitig mit den uns erhaltenen Weissagungen des Joel und Amos, in die Regierungszeit des israelitischen Königs Jerobeam II., Kap. 11, 4—17. wahrscheinlich unter Menahem. Von den beiden dazwischen liegenden Aussprüchen, Kap. 10. und Kap. 11, 1—3., fällt die erstere wahrscheinlich in eine etwas spä-

tere Zeit, erst in die Regierungszeit des Ahas, nach dem syrisch-israelitischen Kriege, und auch die zweite wohl nicht früher. Doch liegen sie auch da von den zwei anderen Aussprüchen, von denen sie umgeben sind, der Zeit nach nicht so weit entfernt, daß es Schwierigkeit verursachte, sie mit diesen demselben Propheten als Verfasser beizulegen.

II.

21. Unter den Gründen, welche gegen eine Ansicht wie die hier entwickelte über das Zeitalter der Weissagungen dieses Theiles des Buches Sacharja und für die Einerleiheit des Verfassers derselben mit dem des ersten Theiles in neuerer Zeit geltend gemacht sind, wird von den Anhängern der strengeren Schule ein besonderes Gewicht auf die Thatsache selbst gelegt, daß beide Theile im Kanon zu Einem Buche vereinigt sind; vergl. Hengstenberg, Beitr. S. 364 ff.; Hävernick, S. 420 f. Ich zweifle auch nicht, daß diese Vereinigung schon wenigstens seit der Sammlung der prophetischen Schriften überhaupt stattgefunden hat, und daß es seitdem bei den Juden allgemeine Voraussetzung war, daß beide Theile von demselben nach-exilischen Propheten Sacharja verfaßt seyen. Zwar wird Matth. 27, 9 f. die Stelle Sach. 11, 12, 13. als ein Ausspruch des Jeremias angeführt, und bekanntlich ist dieses Citat für mehrere englische Theologen (zuerst für Jos. Mede 1653) die erste Veranlassung gewesen, im Anfange Kap. 9—11., dann auch alle sechs Kapitel dieses zweiten Theiles dem Jeremias als Verfasser beizulegen^{a)}. Doch haben neuere Kritiker, welche diese Weissagungen in ein früheres Zeitalter als das des nach-exilischen Sacharja setzen, dafür auf jenes Citat kein besonderes Gewicht gelegt, und das gewiß mit Recht. Denn es läßt sich als sicher annehmen, daß hier die Nennung des Je-

a) Vergl. Koester. Meletem. p. 10 sqq.

Jeremias als Verfassers des betreffenden Ausspruches nicht auf einer besonderen Vorstellung über den Ursprung desselben beruht, weder einer vom Evangelisten vorgefundenen, noch einer ihm eigenthümlichen, sondern nur auf einer zufälligen Verwechslung von seiner Seite, einem Gedächtniß- oder Schreibfehler, wie denn auch aus der Beschaffenheit des Citates hervorgeht, daß die Stelle ihm nur nach einer dunklen, ungenauen Erinnerung kann vorgeschwebt haben ^{a)}. — Was nun aber die Stellung dieser Weissagungen selbst im Kanon betrifft, welche ihren Grund nur in der Voraussetzung haben kann, daß sie demselben Propheten angehören, wie die Weissagungen des ersten Theiles, so hat den darin liegenden Beweisgrund für die Richtigkeit dieser Voraussetzung beson-

a) Auch Hengstenberg, Beitr. S. 375 f., betrachtet es als einen error calami von Seiten des Evangelisten. Aber ein Jahr später, Christol. S. 257 ff., hat er das stillschweigend zurückgenommen und hier, mit mehreren älteren Auslegern, geltend zu machen gesucht, daß Matthäus bei seinem Citate außer der Stelle im Sacharja auch Jerem. Kap. 18. 19., als angebliche Grundstellen für den Sacharja, im Sinne gehabt und sein Citat mit Bewußtseyn aus beiden Propheten zusammengesetzt und dasselbe nach dem angeseheneren derselben bezeichnet habe. So auch Hävernick, S. 418. Hengstenberg hat dieß auf eine möglichst verkünftelte, man kann wohl sagen, verschrobene Weise dargestellt. Es ist aber nach der Beschaffenheit der Stellen des Jeremias auch das nicht einmal besonders wahrscheinlich, daß der Evangelist eben dadurch, weil ihm zugleich jene Weissagungen des Jeremias vorschwebten, dazu gekommen seyn sollte, den Ausspruch statt dem Sacharja dem Jeremias beizulegen. Es verhält sich mit diesem Citate bei Matthäus nicht anders, als wie bei demselben Evangelisten Kap. 13, 35., wo er nach der alten und höchst wahrscheinlich ursprünglichen Lesart τῶν προφητῶν *Hoarlov* als Verfasser des citirten Ausspruches Ps. 78, 2. statt des *Xsaph* den Jesaias nennt; vergl. auch Mat. 1, 1. 2., wo nach der anerkannt echten Lesart Jesaias allein genannt wird für ein Citat, dessen erster Theil dem Maleachi angehört, ohne daß angenommen werden darf, daß dieses dem Evangelisten in dem Augenblicke bewußt war.

ders Hengstenberg möglichst stark hinzustellen gesucht. Er meint, beim Sacharja sey, daß mit seinen Stücken fremde vereinigt worden, um so weniger denkbar, da er mit den Sammlern des Kanons in demselben Zeitalter lebte und diese daher wissen konnten, was ihm angehörte, während sie gar keine Veranlassung hatten, ihm den zweiten Theil wissentlich unterzuschieben. — An ein wissentliches Unterschreiben ist hier freilich in keiner Weise zu denken; aber in Beziehung auf den ersteren Theil der Behauptung bemerkte ich Folgendes. Hengstenberg (Christol. III, 371 f.) und Hävernié setzen beide die Weissagungen des Maleachi in die Zeit der zweiten Anwesenheit des Nehemias in Judäa, also nicht vor dem 32. Jahre des Artaxerxes Longimanus (433 v. Chr.), und somit über 80 Jahre später als die in das 2. und 4. Jahr des Darius Hystaspis fallenden Weissagungen des Sacharja, welche der erste Theil des nach ihm benannten Buches enthält. Jene Annahme hinsichtlich des Zeitalters des Maleachi ist nun freilich keineswegs sicher; vielmehr halte ich es — besonders nach Vergleichung von Mal. 1, 8. mit Nehem. 5, 14 f. — für wahrscheinlicher (wie Hügig, Maurer, Ewald, Herbst), daß er unter einem andern — und zwar früheren — dem jüdischen Volke nicht angehörenden persischen Statthalter weissagte, aber sicher doch geraume Zeit nach dem Haggai und Sacharja und bedeutend näher dem Zeitalter des Nehemias zu, so daß durchaus keine Wahrscheinlichkeit ist, daß Sacharja zur Zeit der Wirkksamkeit des Maleachi noch sollte am Leben gewesen seyn, noch weniger zur Zeit der Sammlung der kleinen Propheten oder der im zweiten Theile unseres alttestamentlichen Kanons vereinigten Bücher überhaupt, welche nach 2 Makk. 2, 13. höchst wahrscheinlich durch den Nehemias veranstaltet ist (vergl. theol. Zeitschr. von Schleiermacher u. Heft 3. S. 201 ff.). Unter diesen Umständen, glaube ich, läßt es sich sehr wohl denken, daß die Sammler irgendwie dazu kommen konnten, dem Sacharja, außer seinen eigenen, wenn auch nur vor

seben Jahrzehenten ausgegebenen Weissagungen, andere prophetische Aussprüche aus früherer Zeit beizulegen, deren Verfasser nicht bekannt waren, ebenso wie dem älteren Propheten Jesajas Weissagungen jüngerer Propheten bis in die erste Zeit nach der Beendigung des babylonischen Exils hinab. So lange die Weissagungen eines Propheten noch einzeln im Umlaufe waren und noch nicht in einer geschlossenen Sammlung mit kanonischem Ansehen vereinigt, läßt sich bei ihnen ebensowohl wie bei Psalmen und ähnlichen Liedern auch selbst innerhalb eines geringeren Zeitraumes, als dessen Annahme hier zu Gebote steht, denken, daß Stücke von verschiedenen Verfassern und aus verschiedenen Zeiten zusammengeschrieben und dann fortwährend als Schriften desselben Verfassers betrachtet wurden, da sich nicht wird in Abrede stellen lassen, daß, wie z. B. die Psalmen, so auch die prophetischen Aussprüche meistens ursprünglich einzeln ausgegeben sind und theilweise ohne ausdrückliche Bezeichnung ihrer Verfasser, und daß die Propheten wie die Dichter auch in späteren Jahren nicht immer selbst das früher einzeln von ihnen Ausgegebene zusammengestellt haben; da konnte denn leicht, und schon in ziemlich kurzer Zeit, an Stücke solcher Art eine ungenaue Ueberlieferung oder Vermuthung über den Namen und das Zeitalter des Verfassers sich anknüpfen und darnach dann später durch die Sammler des Kanons verfahren werden *).

*) Haben wir doch selbst in neuester kritischer Zeit erlebt, daß in die Sammlung von Hegel's Werken (Bd. 17., vermischte Schriften, Bd. 2. 1835. S. 3—37.) ein Aufsatz (über F. G. Jacobi's Werke, Bd. 3., aus den heidelb. Jahrb. der Litter. 1817. Nr. 1. 2.) als ihm angehörig aufgenommen ist, der Fr. von Meyer zum Verfasser hat, und das in eine Sammlung, welche wenige Jahre nach dem Tode des Philosophen erschien, durch einen ihm auch persönlich seit einer Reihe von Jahren vertrautesten Schüler (Fr. Förster) und bei einem Aufsatze, der schon fünf Jahre früher von dem wirklichen Verfasser unter seinem Namen in eine an demselben Orte verlegte und gedruckte Sammlung (Fr. v. Meyer's kritische Kränze. Berl. 1830)

Durch welche besondern Umstände diese Sammler veranlaßt worden sind, die hier besprochenen Weissagungen aus früherer Zeit gerade dem nach-exilischen Sacharja beizulegen und mit dessen Aussprüchen zu einem Buche zu vereinigen, läßt sich freilich auf sichere Weise nicht ermitteln, so wenig, als wodurch sie bestimmt worden sind, so manche einer späteren Zeit angehörende Weissagungen unseres Buches Jesaia diesem Propheten beizulegen. Doch hat, was unsern Fall anlangt, für mich immer etwas sehr Ansprechendes die — auch von Gesenius, Jes. 1, 327 f., und Nobel gebilligte — Vermuthung von Bertholdt gehabt, daß nämlich die erste Hälfte dieser Weissagungen, Kap. 9—11., den Jes. 8, 2. genannten Sacharja, Sohn des Ieberechjahu, zum Verfasser

aufgenommen war, und daß Tholuck's litterarischer Anzeiger (1835. Nr. 56—58.) von demselben Aussage, in gutem Glauben auf die Zuverlässigkeit der hegel'schen Sammler, Veranlassung zu einer besondern Besprechung über Hegel's Verhältnis zum christlichen Glauben genommen hat. Hätte aber v. Meyer nicht selbst seine kritischen Aufsätze unter seinem Namen gesammelt und herausgegeben, und wäre jener Band der hegel'schen Werke etwa funfzehn Jahre später erschienen, so würde der Irrthum aller Wahrscheinlichkeit nach nicht alsbald zur Sprache gekommen seyn, und so würde jener Aufsatz vielleicht fortwährend als ein hegel'scher gegolten haben und als solcher auch später, gegen etwaige Anfechtungen aus inneren kritischen Gründen, von Seiten aller derjenigen, die einen unbedingten Glauben an Sammler-Autorität haben, hartnäckig festgehalten worden seyn, und hier allerdings mit großem Scheine. Sollte es sich nun nicht auch denken lassen, und noch leichter, daß in dem Zeitalter des Esra und Nehemias durch die Sammler der heiligen Schriften einzelne werthvolle prophetische oder poetische Stücke, welche ohne Kennung des Verfassers ursprünglich ausgegeben und bisher in Umlauf waren, nach Vermuthung mit den Werken irgend eines angesehenen Schriftstellers aus früherer oder späterer Zeit vereinigt werden konnten, dem sie in der That nicht angehörten, und daß sie, nachdem sie in dieser Verbindung einmal in die Sammlung des Kanons aufgenommen waren, ohne Anfechtung als Werk dieses Schriftstellers betrachtet wurden?

habe. Nach der Weise, wie derselbe vom Jesaias genannt wird, neben dem Priester Urias, sie beide als im Ansehen stehende Männer, die der Prophet zu Zeugen bei seiner symbolischen Handlung nimmt, und (B. 16.) als Jünger Jehova's, läßt sich gewiß nicht die Möglichkeit leugnen, daß auch er selbst kann als Prophet wirksam und bekannt gewesen seyn. Die Weissagung des Jesaias fällt in die ersten Jahre des Ahas, und nach diesem Zeitverhältnisse kann dieser Sacharja gar wohl der Verfasser der bezeichneten Weissagungen seyn; s. oben S. 20. a). Der Name Seberechjahu, Jes. a. a. D., ist anerkannt derselbe mit Berechja oder Berechjahu, was Sach. 1, 1. 7. als Name des Vaters des nach-exilischen Sacharja genannt wird, wie auch bei manchen anderen aus einem Verbum und dem Namen Gottes zusammengesetzten Personennamen die Formen mit dem Präteritum und dem Imperfectum ohne Unterscheidung und zum Theil für dieselben Personen gebraucht werden b); die LXX. geben auch meistens beiderlei Formen auf dieselbe Weise, in unserem Falle beide durch *Baqaryas*. Es würde daher dieser Sa-

a) Flügel (S. 82.) legt Kap. 9. dem Sacharja bei, welcher 2 Chron. Kap. 26, 5. genannt wird, als ein im Schauen Gottes kundiger — also als ein prophetischer — Mann in der ersten Zeit des Ufias, durch den, so lange er lebte, der König sich leiten ließ, Gott zu suchen. Doch möchte dieser Sacharja selbst für Kap. 9. etwas zu zeitig gestorben seyn; jedenfalls müßten wir dann für die folgenden Stücke, besonders für Kap. 10., wieder einen andern Verfasser annehmen. Noch weniger aber können wir bei unseren Weissagungen an den nach 2 Chron. 24, 20 ff. unter dem Joas, Großvater des Ufias, ermordeten Propheten Sacharja, Sohn des Jojada, denken. Merkwürdig ist es aber, wie der freilich überhaupt bei den Israeliten so häufige Name Sacharja (s. Gesen. Thes. p. 416 sq.) namentlich auch von verschiedenen prophetischen Männern aus verschiedenen Zeiten vorkommt, unter denen gar wohl mehrere können gewesen seyn, die auch schriftliche Weissagungen hinterlassen haben.

b) Beispiele s. bei Knobel II. S. 178. Anm.

Scharja mit dem nach-erilischen Propheten nicht bloß selbst den gleichen Namen geführt haben, sondern auch sein Vater denselben Namen mit dem Vater dieses letzteren, unter welchen Umständen es um so leichter geschehen konnte, daß schriftliche Weissagungen, welche jenem angehörten, diesem, als dem den Sammlern bekannteren, mit beigelegt wurden. Es könnte die Sache sich aber auch noch etwas anders verhalten. Bekanntlich hat es immer einige Schwierigkeit verursacht, daß der nach-erilische Sacharja, während er Esr. 5, 1. 6, 14. Sohn des Idbo heißt (vergl. Nehem. 12, 16.), in seinem Buche Kap. 1, 1. 7. als $\text{זַכַּרְיָהוּ בֶן-יְדוּ}$ bezeichnet wird. Wenn gleich es sich nun wohl denken läßt, daß im Buche Esra als Vater des Propheten der Großvater genannt wäre — etwa weil er den Vater überlebte —, so bin ich doch, unabhängig von Knobel, der die Sache auf dieselbe Weise ansieht, schon seit lange geneigt gewesen, zu vermuthen, daß Idbo wirklich der Vater des nach-erilischen Sacharja war, und daß derselbe in jenen Ueberschriften auch ursprünglich als זַכַּרְיָהוּ bezeichnet war, das vorhergehende בֶּן-יְדוּ aber erst später durch Sammler aus einer Ueberschrift der Weissagungen jenes Zeitgenossen des Jesaias hinzugefügt ist. Doch bin ich weit entfernt, auf diese Vermuthung ein besonderes Gewicht zu legen oder gar sie für gleich sicher zu halten, wie das Urtheil über das Zeitalter dieser Weissagungen. Was aber die zweite Hälfte betrifft, Kap. 12—14., so möchte nicht unwahrscheinlich seyn, was schon Bertholdt meint, daß die beiden darin enthaltenen Weissagungen schon früher — auf Veranlassung welcher besonderen Umstände, läßt sich nicht ermitteln — in Handschriften mit Kap. 9—11. verbunden waren, ehe sie beide durch die Sammler des prophetischen Kanons mit Kap. 1—8. in Verbindung gesetzt wurden.

22. Nicht minder aber hat man gemeint, auch durch innere Gründe berechtigt zu seyn, die Annahme des früheren Zeitalters der hier behandelten Weissagungen zurückzuweisen,

indem man sich namentlich auf die Verwandtschaft beruft, welche dieser Theil des Buches mit dem ersten Theile in Sprache und Schreibart darbietet. — Wenn diese Behauptung auf ihre Wahrheit zurückgeführt werden soll, so darf man sich nur der gelinden Ausdrucksweise de Wette's bedienen, daß in dieser Beziehung sich „einige Verwandtschaft“ finde. Dann liegt aber darin nichts Beweisendes; denn es möchte schwer halten, im A. T. irgend zwei prophetische Schriften oder Abschnitte zu finden, zwischen denen sich nicht auch einige Verwandtschaft in Sprache und Schreibart entdecken ließe. Mit welchen der übrigen Propheten bietet z. B. Jeremias nicht einige Verwandtschaft dar? So gibt auch de Wette zu, daß der letzte Theil des Buches Jesaja's Manches mit den anerkannt jesaiianischen Stücken im ersten Theile gemein hat (§. 208. a. Anm. b.), und wird gewiß nicht in Abrede stellen, daß dieses bedeutender und zum Theil charakteristischer ist, als was sich der Art irgend zwischen den beiden Theilen des Buches Sacharja nachweisen läßt, ohne daß er sich doch dadurch in seinem Urtheile über die Verschiedenheit des Verfassers jenes Theiles von dem Jesaja's betrenen läßt. Bei dem Sacharja kann ich, als irgend in Betracht kommend, bloß das אָרְבָּעָה עָשָׂר Kap. 7, 14. 9, 8. anerkennen. Doch findet sich ja die Verbindung אָרְבָּעָה עָשָׂר — hin- und herziehen, schon 2 Mos. 32, 27., so wie im Particip אָרְבָּעָה עָשָׂר Ezech. 35, 7., so daß dieselbe auf keinen Fall als eine Eigenthümlichkeit des Sacharja und von ihm zuerst eingeführt kann betrachtet werden. Noch weniger aber weiß ich Anderes, was wohl der Art angeführt ist, als irgend beweisend anzuerkennen *).

*) De Wette führt unter dieser Nummer (§. 250: b. Anm. b.) — Verwandtschaft mit dem ersten Theile in der Sprache und Schreibart — Mehreres auf, was gar nicht dahin gehört und was von ihm auch gar nicht als eine besondere Verwandtschaft mit dem ersten Theile darbietend gemeint seyn kann, sondern

23. Dasselbe, was von der Sprache, gilt auch von der ganzen Darstellung, von den gebrauchten Bildern, wie von den Vorstellungen. Was in dieser Beziehung geltend gemacht wird, ist theils zu allgemeiner Art und zu wenig charakteristisch, als daß es irgend beweisend wäre, theils beruht es auf irrigen oder übertriebenen Behauptungen. Wenn z. B. Hengstenberg (Beitr. S. 373.) für die Lehre ein besonderes Gewicht auf die Uebereinstimmung beider Theile in dem Theologumenon vom Engel Jehova's legt, so geht er von der falschen, schon im Obigen zurückgewiesenen Beziehung verschiedener Stellen (Kap. 11., besonders B. 13.; Kap. 12, 10. 13, 7.) auf denselben aus, während in Wahrheit im zweiten Theile der Engel Jehova's nur an einer — von Háv erniá, S. 425. *) auch allein geltend gemachten — Stelle,

nur als Eigenthümlichkeit eines späteren nach-exilischen Zeitalters im Allgemeinen, was aber auch dafür nicht beweisend ist; z. B. צָרָה Kap. 9, 8. statt צָרָה (vergl. Koester. Meletom. p. 30.; das würde sich aber doch nur als ungenaue Schreibart betrachten lassen, keineswegs gerade als spätere; vergl. צָרָה Jes. 29, 7.; höchst wahrscheinlich ist aber, wie schon Andere vermuthet haben, statt צָרָה im Sinne des Propheten צָרָה oder צָרָה); oder die scriptio plena צָרָה 12, 7. 8. 10. 12. 13, 1., welche auch, wie schon Köster (Meletom. p. 33.), so Háv erniá, Hengstenberg u. X. geltend machen, und von der der letztere (Beitr. S. 372.) sogar behauptet (wohl verleitet durch Köster's Worte: ut in Chronicorum libris), daß die sich nur in der Chronik finde, in allen Schriften vor dem Exil aber die scriptio defectiva, während das Wort sich plene geschrieben, abgesehen von anderen Schriften (s. Gesen. Thes. u. d. B.), auch Hof. 3, 5.; Am. 6, 5. 9, 11.; Hohesl. 4, 4. findet; oder die Form צָרָה Kap. 14, 10. statt צָרָה, von der ich auch nicht begreifen kann, wie sie sich als Beweis gegen eine Abfassung in der letzten Zeit vor dem Exil oder vor dem Exil überhaupt und für eine nach-exilische anführen läßt, da sich z. B. צָרָה Hof. 10, 14. findet und ebenso auch andere Beispiele einer solchen Schreibart in früheren Schriften vorkommen, keins aber in einer nach-exilischen (vergl. Gesen. Lehrgeb. S. 401.).

- a) Wie von Köster (Meletom. p. 69.), der aber selbst gar kein so besonderes Gewicht darauf legt, wie sein Nachfolger.

Kap. 12, 8., vorkommt. Dort wird er aber nur beiläufig genannt, in einer Weise, welche bei einem Begriffe, der in Schriften des verschiedensten Zeitalters, von der Genesiß bis zur Chronik, vorkommt, gar keinen Schluß auf das Zeitalter oder gar den bestimmten Verfasser der Weissagung machen läßt, dagegen der Engel Jehova's im ersten Theile des Buches als Vermittler der Offenbarung eine ganz andere und viel mehr hervortretende Rolle spielt, in einer Weise, welche eine charakteristische Eigenthümlichkeit des Sacharja bildet, wodurch sich die Weissagungen dieses Theiles auch namentlich von denen des zweiten Theiles unterscheiden. Und wenn Hävernici (S. 422.) in Kap. 2, 14. u. Kap. 9, 9. eine Uebereinstimmung findet, welche besonders deutlich die Identität des Verfassers zeige, so beschränkt dieselbe sich doch darauf, daß an beiden Stellen Jerusalem zum Jubel über das ihm von Jehova zu Theil werdende Heil aufgefördert wird, während beide Aussprüche in der Schilderung des Heiles bedeutend von einander abweichen, wenn auch nicht in solcher Weise, daß ich von daher einen positiven Grund gegen die Einerleiheit des Verfassers entnehmen möchte. Wenn aber derselbe Gelehrte (S. 426.) eine frappirende Uebereinstimmung beider Theile in Bezug auf die Hervorhebung Jerusalems als des theokratischen Mittelpunctes des bevorstehenden Heiles findet, so würde er nach einem solchen Maßstabe sich genöthigt sehen, demselben Verfasser auch noch manche andere Stücke unserer prophetischen Schriften des A. T. zuzuweisen. Ich übergebe hier Anderes, wovon ich noch weniger begreife, wie man es für diesen Zweck und in der Weise, wie zum Theil geschehen ist, hat geltend machen können *). Ich will nicht untersuchen, ob Hitzig Recht hat, wenn er (Al. Pr. S. 130.) sich so ausdrückt, daß die etwelche Verwandtschaft des zweiten Theiles mit dem ersten vielleicht ge-

*) z. B. wenn Hengstenberg (Beitr. S. 371.) behauptet und als beweisend geltend macht, daß in beiden Theilen sich eine gleich starke Phantasie kund gebe.

singer sey, als mit jedem andern biblischen Buche; aber das, glaube ich, läßt sich mit Recht behaupten, daß das Aehnliche, was sich zwischen beiden Theilen wirklich entdecken läßt, bei Weitem überwogen wird durch eine sehr bedeutende Ähnlichkeit, welche sie im Allgemeinen in Sprache, Darstellung und Anschauungsweise darbieten *), so daß, wenn die Weissagungen des zweiten Theiles durch die Sammler des Kanons eine andere Stelle erhalten hätten, schwerlich irgend ein Kritiker, und am wenigsten Hengstenberg und Häderich, durch Vergleichung mit dem ersten Theile sich zu der Vermuthung berechtigt achten oder nur auf den Gedanken kommen würden, daß sie vielleicht demselben Propheten als Verfasser angehören möchten.

24. Ein besonderes Gewicht hat man ferner auf das Verhältniß unserer Weissagungen zu andern (früheren) Propheten gelegt, als deren Aussprüche darin betruht und nachgeahmt seyen. Während Köster (Meletem. p. 130.) nur zur Abwehr des gegnerischen Einwandes, daß in unsern Weissagungen nicht, wie in denen des ersten Theiles des Buches (Kap. 1, 4—6. 7, 7—12.), ausdrückliche Hinweisungen auf die älteren Propheten sich finden, behauptet, daß hier wiederholt die Aussprüche älterer Propheten nachgeahmt seyen, findet Hengstenberg (Beitr. S. 366 ff.) gerade auch darin eine besondere Aehnlichkeit mit dem ersten Theile, daß beide Theile die zahlreichsten Spuren der vertrautesten Bekanntschaft mit den früheren Propheten enthalten, und auch selbst de Wette a. a. D. findet die Verwandtschaft mit dem ersten Theile auch mit in den Beziehungen auf andere, zum Theil sehr späte Propheten. Ein Beweis für die Einheitlichkeit des Verfassers könnte von daher wohl auf keinen Fall entnommen werden, da sich bei den späteren Propheten überhaupt mannichfaltige Spuren einer Bekanntschaft mit den

*) Einzelnes der Art hat Häfslg (Kt. Pr. S. 129.) nachzuweisen gesucht; vergl. de Wette a. a. D. Ann. f.

Schriften früherer Propheten und einer Benutzung und theilweisen Nachahmung derselben finden lassen, sondern nur ein Beweis für ein späteres Zeitalter, als dem die benutzten Schriften angehören, und, wenn diese schon zum Theile aus sehr später Zeit sind, so allerdings für ein späteres Zeitalter, als welches ich für unsere Weissagungen geltend zu machen gesucht habe. Allein bei sorgfältiger Vergleichung aller von de Wette, Hengstenberg u. A. angeführten Beispiele habe ich nichts gefunden, was mich in meiner Ansicht irgend wankend gemacht hätte. Ich bemerke hier in dieser Beziehung Folgendes.

a) Wenn für Stellen aus der zweiten Hälfte dieses Theiles Parallelen aus Joel und Hoseas beigebracht werden, welche darin nachgeahmt seyn sollen, Kap. 13, 2. 2. = Hof. 2, 19. 25., Kap. 14, 8. = Joel 2, 20., so kann sich das so verhalten, ohne daß daraus irgend etwas gegen die Abfassung der betreffenden Weissagungen in der von mir mit Anderen angenommenen Zeit, dem Zeitalter des Jeremias, folgt. Doch beschränkt sich an der letztangeführten Stelle die Ähnlichkeit auf den Gegensatz des todten und des mitteländischen Meeres mit der Bezeichnung desselben als יַם־סוּף וְיַם־סוּף, woraus sich wohl schwerlich auf eine Abhängigkeit des einen Schriftstellers von dem andern schließen läßt, zumal da diese Bezeichnungen für das eine und für das andere der beiden Meere auch sonst vorkommen (Ezech. Kap. 47, 18.; 5. Buch Mos. Kap. 11, 24. 34, 2.) und darnach im Sprachgebrauche überhaupt dafür nicht ungewöhnlich gewesen zu seyn scheinen. So wenig aber, wie durch jene Stellen, wenn auch die Benutzung der älteren Weissagungen durch unsern Propheten sicher wäre, würde meine Ansicht über dessen Zeitalter berührt werden; wenn derselbe Kap. 14, 5. bei den Worten יַם־סוּף וְיַם־סוּף die Stelle 5 Mos. 33, 3. יַם־סוּף וְיַם־סוּף vor Augen gehabt hätte, da noch meiner Meinung kein Zweifel seyn kann, daß der Segen des Mose, wenn auch nicht von Mose, so

doch gewiß noch vor dem assyrischen Exil und somit lange vor dem Zeitalter des Jeremias abgefaßt ist. Doch ist die Abhängigkeit selbst auch nichts weniger als sicher.

b) An einer verhältnißmäßig nicht unbedeutenden Zahl der geltend gemachten Stellen ist die stattfindende Aehnlichkeit — in Gedanken oder Ausdrücken — noch weniger der Art, daß darauf irgend die Wahrscheinlichkeit einer Abhängigkeit des einen Schriftstellers von dem andern begründet werden könnte; so

Kap. 9, 5. = Zeph. 2, 4.; s. darüber oben S. 261.

Kap. 9, 13. = Joel 4, 6., die Erwähnung der Söhne Sava's (Savaniten) in Verhältnis zu dem Bundesvolke; s. darüber oben S. 265 ff.

Kap. 9, 12. = Jes. 40, 2. (de Wette, S. 250. b. Anm. c.). Die Aehnlichkeit beschränkt sich darauf, daß es Jes. heißt: „denn sie (Jerusalem) hat aus der Hand Jehova's Zwiefaches empfangen für alle ihre Sünden“ (d. i. reichliche Züchtigung; denn diese Erklärung ist nach meiner Meinung die richtige, nicht, wie Andere: zwiefaches Glück wird sie für Alles, was sie gebüßt, empfangen), Sach. aber: „Doppeltes will ich dir erstatten“ (doppeltes Heil für die erlittene Drangsal), wobei der Begriff des Doppelten an ersterer Stelle durch בְּשָׁנָיִם ausgedrückt ist, an letzterer durch רִבְּוֵי ; wie kann darin ein Beweis der schriftstellerischen Abhängigkeit des einen Propheten von dem andern gefunden werden, geschweige gerade des Sacharja vom Jesaias?

Kap. 10, 3. = Ezech. 34, 17. (de Wette a. a. D.; Hävernick, S. 424.). Zwischen diesen Stellen findet nur eine Aehnlichkeit des allgemeinen Gedankens statt, daß Jehova sich seines Volkes, das als eine Heerde oder als Schafe bezeichnet wird, annehmen werde, und namentlich auch gegen die eigenen Hirten oder die Großen unter ihnen; sonst aber weichen sie in Ausführung und Ausdrucksweise so von einander ab, daß wieder nicht die geringste Berechtigung

stattfindet; eine Abhängigkeit von einander, am wenigsten des Sacharja vom Ezechiel, zu vermuthen.

Kap. 11, 6. = Jerem. 50, 7. (de Wette a. a. D.) Die Stellen sind ganz verschiedenartig und unähnlich, so daß ich nicht begreife, wie man an eine Abhängigkeit der einen von der andern auch nur denken kann.

Kap. 11, 16. = Ezech. 34, 4. (de Wette a. a. D. Hengstenberg, Beitr. S. 368.; Hävernick, S. 423.). Die Ähnlichkeit besteht hier darin, daß bei Ezechiel die ungerechten, selbstsüchtigen, um die Heerde sich nicht kümmernden Hirten gezüchtigt und bedroht werden, bei Sacharja Jehova droht, daß er einen gottlosen Hirten, der sich um die Heerde nicht kümmern werde, senden wolle, und daß bei beiden Propheten das Verfahren eines solchen Hirten im Einzelnen geschildert wird; in der Ausführung des Einzelnen haben beide Schilderungen wenig mit einander gemein, auch nicht so viel, als die Weise, wie Hengstenberg im Deutschen die Stellen gibt, vermuthen lassen könnte, sondern nur den Ausdruck *רָצַחְתִּי*. Es findet keine Wahrscheinlichkeit statt, daß der eine Prophet die Schilderung des andern vor Augen gehabt und nachgeahmt habe; am wenigsten läßt sich in der Darstellungsweise des Einen und des Andern ein Grund für die Vorauszugung der Priorität des Ezechiel entdecken, dessen Darstellung nach Hävernick Sacharja kürzer zusammengezogen haben soll.

Kap. 12, 6. = Obadj. 18. (Hengstenberg, Beitr. S. 369.). Bei beiden Propheten ist wesentlich dasselbe Bild; bei Obadja wird der Gedanke der Vernichtung der Edomiter durch die Israeliten so ausgedrückt, daß das Haus Jakob's und Joseph's als Feuer und Flamme bezeichnet wird, das Haus Esau's als Stoppel, welche durch jene werde entzündet und bis auf den letzten Rest verzehrt werden; bei Sacharja heißt es, daß Jehova die Häuptlinge Juda's zum Feuerbecken unter Holz und zur Feuerfackel unter Garben machen und sie zur Rechten und Linken alle Völker ringsum

werde verzeihen lassen. Aber auch hier ist die individuelle Ausführung und Ausdrucksweise so verschieden, daß gar keine Wahrscheinlichkeit einer schriftstellerischen Abhängigkeit des einen Propheten von dem andern stattfindet; fände sie aber dennoch statt, so ließe sich in dem Verhältniß der Stellen zu einander nur mit völliger Willkür ein Grund zur Annahme der Priorität des Obadja finden *).

Kap. 13, 8 f. = Ezech. 5, 12. (Köster, Melet. p. 139.; de Wette a. a. D., Hävernici, S. 423., Hengstenberg, Beitr. S. 369. Christol. S. 343.; Stähelin, S. 175.). In diesen Stellen ist der Gedanke nur im Allgemeinen ein ähnlicher, aber sehr verschieden ausgeführt, so daß an eine Abhängigkeit des einen Schriftstellers von dem andern gewiß nicht zu denken ist; bei Ezechiel ist der Gedanke, daß das ganze Volk solle von Gott gestraft werden, nämlich ein Drittheil im Lande umkommen durch Pest und Hunger, ein Drittheil durchs Schwert, ein Drittheil durch Verstreuung nach allen Winden, das Schwert hinter ihnen

*) Wenn Obadja der Zeit nach zwischen Amos und Micha fiel, in das Zeitalter des Uffas, wie Hengstenberg (Gesch. des Aileam, S. 253. f. Anm.), Hävernici, Caspari annehmen, gemäß der Stellung in der Reihe der kleinen Propheten, so würde natürlich auch eine Abhängigkeit unserer Weissagung von ihm kein Grund gegen das von mir geltend gemachte Zeitalter der Abfassung derselben seyn. Doch ist jene Ansicht entschieden falsch. Ich glaube aber auch nicht einmal, was so manche andere Gelehrte annehmen, daß Obadja's Weissagung der Jerem. 49, 7 ff. zu Grunde liegt, sondern mit de Wette u. A., daß das Umgekehrte stattfindet, da mir der Inhalt der Drohrede des Obadja die Katastrophe Jerusalems durch die Chaldäer als geschehen voranzusetzen scheint, die Weissagung des Jeremias aber in eine frühere Zeit gehört. Da würde denn noch weniger Bedenken am Orte seyn, wenn wirklich zwischen unserer Stelle und der des Obadja ein Abhängigkeitsverhältniß stattfände, zu vermuthen, daß der den Jeremias auf so starke Weise nachahmende Obadja auch hier der abhängige wäre. Doch finde ich zu einer solchen Annahme überhaupt keinen Grund.

her; bei Sacharja, daß zwei Drittheile im Lande unkommen sollen, das übrige Drittheil aber durch Feuer geläutert und zu Gott bekehrt werden. Es ist rein erfunden, wenn Hengstenberg die Ausführung bei Sacharja als eine Abkürzung der des Ezechiel bezeichnet und dazu annimmt, daß, indem es bei jenem heißt, daß die zwei Drittheile $\text{שְׁנַיִם שְׁלִישִׁים}$, das erstere Verbum sich bestimmt auf das Unkommen durch das feindliche Schwert, das zweite auf den Tod durch Seuchen und Hungersnoth beziehe, wofür er sich denn eben darauf beruft, daß das aus dem Ezechiel erhelle, obwohl dort beide Verba gar nicht gebraucht sind, weder für das Eine noch für das Andere, noch sich aus dem sonstigen Gebrauche eine so bestimmte Bedeutung derselben irgend erweisen läßt.

Kap. 14, 10. a. = Jes. 2, 2. und Ezech. 42, 2. (Hengstenberg, Beitr. S. 370.). Wie hier die Stelle des Ezechiel zu Grunde liegen soll, ist nicht zu begreifen; auch für die des Jesaias (oder vielmehr Micha 4, 1.) findet zu solcher Annahme keine Veranlassung statt, obwohl, wenn es sich so verhielte, das nichts gegen meine Ansicht enthalten würde.

H. c) Etwas größer als in den bisher angeführten ist die Aehnlichkeit in den folgenden Fällen, so daß sich hier eher eine schriftstellerische Abhängigkeit annehmen läßt, obwohl auch hier nach meinem Urtheile nicht eine überwiegende Wahrscheinlichkeit dafür stattfindet, nichts aber dafür spricht, daß gerade der Verfasser unserer Weissagungen der von den anderen Propheten abhängige sey.

Kap. 10, 11. = Jes. 11, 15. (Hengstenberg, Beitr. S. 368. Christol. 197.). Bei beiden Propheten findet in der Verkündigung der Zurückführung der Gefangenen eine Anspielung auf die frühere Befreiung aus Aegypten und den Durchzug durchs rothe Meer statt, mit der Andeutung eines ähnlichen Wunders, wodurch Jehova sich wiederum an seinem Volke verherrlichen werde. Aber die Ausführung und

der Ausdruck sind doch nicht so ähnlich, daß hinreichende Berechtigung wäre, einen unmittelbaren Einfluß des einen Schriftstellers auf den andern anzunehmen. Hengstenberg findet einen ganz deutlichen Beweis für die Nachbildung von Seiten unseres Propheten darin, daß im ersten Gliede der bildliche Ausdruck: „das Meer“ durch die Epergefe „die Roth“ erklärt werde: „er (Jehova, an der Spitze der Israeliten) geht durch das Meer, die Roth.“ Allein das ganze Argument würde nur dann irgend stichhaltig seyn, wenn sich die Worte mit Ausnahme des יָם auf die gleiche Weise beim Jesaias fänden, was aber gar nicht der Fall ist. Ueberdies habe ich mich niemals mit jener Auffassung der Worte beim Sacharja befreunden können, da es mir sehr unnatürlich scheint, יָם als Apposition von בְּיָם zu fassen; ich zweifle nicht, was auch Ewald meint, daß nach der Absicht des Propheten יָם יָם auszusprechen ist, glaube aber dabei auch, daß in diesem Gliede nicht Jehova, sondern das Volk der Exulanten das Subject ist: „und ziehet es durch das Meer der Drangsal, so schlägt Er im Meere die Wellen, und es versiegen alle Tiefen des Flusses (des Nils).“

Kap. 14, 8. = Ezech. 47, 1 ff. (Köster a. a. D.; de Wette a. a. D.; Hävernick, S. 424.). Bei beiden Propheten ist der Gedanke, daß — zur Zeit des Hellen — von dem Mittelpuncte des Volkes und des Dienstes Jehova's aus, von Jerusalem oder vom Tempel, ein Wasserquell ausströmen und das Land durchströmen werde. Die Ausführung ist aber in wesentlichen Puncten verschieden, was ich nicht auszuführen brauche. Dennoch wäre es möglich, daß der eine Prophet durch den andern auf diesen Gedanken geführt wäre; aber schwerlich wird man bei unbefangener Betrachtung es wahrscheinlicher finden, daß die breite Weise, wie Ezechiel diesen Gedanken ein halbes Kapitel hindurch ausgesponnen hat, unserem Propheten zu Grunde liegt, als vielmehr das Umgekehrte. Sonst müßte man es eben so wahrscheinlich achten, daß Ezechiel bei Joel Kap. 4, 18. (23.)

zu Grunde liegen könnte, wo schon wesentlich derselbe Gedanke ist. Bei meiner Ansicht über das Zeitalter dieser Weissagung im Sacharja ist die Möglichkeit gegeben, daß deren Verfasser durch die Stelle des Joel geleitet ist und daß Ezechiel sie beide gekannt hat, und in dem innern Verhältniß dieser Aussprüche vermag ich nichts zu finden, was einer solchen Annahme entgegen wäre.

Kap. 14, 10. b. 11. = Jerem. 31, 38 — 40. (Hengstenberg, Beitr. S. 370.). Beide Propheten verkündigen, daß Jerusalem in Zukunft sicher und unangefochten werde bewohnt werden, als die Jehova geweihte Stadt; auch treffen sie darin zusammen, daß in der Bezeichnung des Umfangs derselben der Thurm Hananel und das Eithor genannt werden, obwohl bei Sacharja nicht, wie bei Jeremias, als entgegengesetzte Punkte. Im Allgemeinen ist die Ähnlichkeit der Darstellung nicht der Art, daß sie mit großer Wahrscheinlichkeit auf eine unmittelbare schriftstellerische Abhängigkeit führe; sonst würden wir sicher veranlaßt, die Darstellung im Sacharja für die ursprünglichere zu halten. Beim Jeremias ist die Rede von einem erweiternden Neubau der Stadt. Wäre unsere Weissagung nun von dem nach-exilischen Sacharja und hätte er jene Stelle des Jeremias dabei vor Augen gehabt, so dürfte man wohl sicher erwarten, daß auch er gerade, wie wir es auch Sach. 2, 6. 8. (2. 4.) finden, den erweiternden und glänzenderen Neubau der Stadt als Verheißung in seinen Ausspruch mit aufgenommen hätte, zumal wenn man bedenkt, in welchem traurigen Zustande die äußere Stadt auch selbst noch bei der Ankunft des Nehemias war. Allein von einer Erweiterung des Umfangs der Stadt und einem Neubau derselben findet sich hier durchaus gar nichts, und darin finde ich einen starken Wahrscheinlichkeitsgrund schon gegen das nach-exilische Zeitalter dieses Ausspruchs und noch entschiedener gegen eine Abhängigkeit von jenem Ausspruche des Jeremias.

Kap. 14, 17 — 19. = Jes. 60, 12. Nach Hengstenberg, Theol. Stud. Jahrg. 1852. 22

berg (Beitr. S. 370.) soll jene Stelle eine weitere Ausführung von dieser seyn. Allein bei Sacharja ist der Gedanke, daß die Völker der Erde, wenn sie nicht von Jehova mit Dürre wollen heimgesucht werden, alljährlich nach Jerusalem ziehen sollen, um dort Jehova anzubeten und ihm Feste zu feiern; bei Jes. dagegen, daß die Völker und Königreiche, wenn sie nicht wollen getilgt werden, dem neuen Jerusalem selbst dienen sollen. Wenn nun auch das Wesentliche des Gedankens sich bei beiden Propheten auf dasselbe zurückführen läßt, so würde doch bei Voraussetzung der Abhängigkeit des einen von dem andern, zu deren Annahme übrigens, so verschieden im Ausdruck die Stellen lauten, auch hier wieder keine hinreichende Veranlassung ist, nach meinem Ermessen sicher nicht die größere Wahrscheinlichkeit dafür sprechen, die Weise, wie dieser Gedanke bei Jes. modificirt ist, für die ursprünglichere zu halten a).

Kap. 14, 20. = Ezech. 43, 12., und B. 21. = Ezech. 44, 9. Hengstenberg, Beitr. S. 370., sagt bei der ersten Stelle selbst nur, daß sie denselben Gedanken wie Ezechiel ausdrücke; bei der zweiten, daß sie auf die Stelle des Ezechiel zurückweise, was selbst dann nicht einmal irgend sicher seyn würde, wenn das spätere Zeitalter unserer Weissagung feststände, sich aber aus der Vergleichung der Stellen an sich ganz und gar nicht ergibt.

26. d) Nur wenige Stellen bleiben von den geltend gemachten übrig, welche mit den Aussprüchen anderer Schriftsteller allerdings eine Aehnlichkeit solcher Art darbieten, daß wirklich große Wahrscheinlichkeit für eine schriftstellerische Abhängigkeit des einen Verfassers von dem andern spricht. Aber an keiner dieser Stellen ist das Verhältniß der Art,

a) Bei Hengstenberg's Ansicht über den zweiten Theil des Jesajas würde natürlich auch die Annahme einer Abhängigkeit unserer Weissagung von demselben nichts gegen das von mir geltend gemachte Zeitalter derselben beweisen; dasselbe gilt für die unten betrachteten Stellen K. 12, 1. 14, 16.

daß, wenn nicht das spätere nach-exilische Zeitalter unserer Weissagungen schon als feststehend gesetzt wird, eine unbesangene Betrachtung die Annahme der Abhängigkeit unseres Propheten von dem andern Schriftsteller besonders wahrscheinlich macht, vielmehr theilweise das Gegentheil. Das ist wenigstens entschieden der Fall Kap. 11, 3. hinsichtlich der Formel $\text{יְהוָה יְהוָה יְהוָה}$ im Vergleich mit den Stellen des Jeremias, wo dieselbe vorkommt, worüber S. 279. Die andern hierher gehörenden Stellen sind folgende.

Kap. 9, 10. a. und b. = a. Micha, 5, 9. b. Ps. 72, 8. Koester. Melet. p. 139.; de Wette, a. a. D.; Hengstenberg, Beitr. S. 368.; Stäbelin, S. 174.). Wie Micha, so verkündet unser Prophet im ersten Hemistich, daß unter der Herrschaft des Messias, des Friedensfürsten, Jehova Koffe und Wagen — als Symbole des Krieges — aus dem Bundesvolke tilgen werde. Wenn hier, wie nicht unwahrscheinlich, ein Prophet zunächst durch den andern darauf geführt ist, den Gedanken in dieser Gestalt auszusprechen, so vermag ich nichts zu entdecken, was dafür spräche, die Stelle des Micha für die ursprünglichere zu halten. Daß aber an unserer Stelle die Weise, wie hier Ephraim (neben Jerusalem) genannt ist, als aus welchem die Wagen sollen ausgerottet werden, entschieden für eine Abfassung vor der Auflösung des ephraimitischen Reiches spricht, ist schon oben (S. 265 f.) geltend gemacht. — Im zweiten Hemistich spricht unser Prophet von dem weiten Umfange des Reiches des Friedensfürsten und drückt das so aus, daß eine Herrschaft seyn werde „von Meer zu Meer und vom Ströme bis zu den Enden der Erde“, mit denselben Worten, welche sich in der Psalmstelle finden, so daß sehr große Wahrscheinlichkeit der Abhängigkeit des einen Schriftstellers von dem andern stattfindet. Wäre nun der Psalm seiner Ueberschrift gemäß wirklich ein salomonischer, gedichtet entweder vom Salomo, wie noch Hengstenberg entschieden annimmt, oder auf den Salomo, was de Wette wenigstens für zulässig

hätt, so würde natürlich der Verfasser unserer Weissagung ihn benutzt haben können, wenn er auch meiner Ansicht gemäß im Zeitalter des Usias lebte. Doch halte ich es für wahrscheinlicher, daß die Abfassung des Psalms später fällt, unter einen der späteren jüdischen Könige, in eine Zeit, wo der jüdische Staat schon mehr gesunken und zerrüttet war; ob in eine spätere Zeit als die des Usias, wage ich nicht zu bestimmen; wäre das, so würde der Psalmist als der von unserer Weissagung abhängige zu betrachten seyn, und ich wüßte nicht, was in dem Verhältnisse beider Stellen an sich dieser Annahme entgegenstände. Ja, wenn, wie ich nicht zweifle, der Psalm nicht in Beziehung auf den künftigen Messias, sondern zunächst in Beziehung auf den zur Zeit der Abfassung regierenden jüdischen König gedichtet ist, und zwar wohl halb nach seinem Regierungsantritte, so, dünkt mich, spricht die größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß der Umfang des theokratischen Reiches in dieser Ausdehnung zuerst in einer eigentlich messianischen Weissagung in Beziehung auf einen noch zukünftigen Fürsten ausgesprochen und von da als gegebener Ausdruck in die Wünsche für das beginnende Regiment eines schon gegenwärtigen Fürsten aufgenommen ist, als umgekehrt.

Kap. 12, 1. = Jes. 44, 24. 45, 12. 51, 13. (Röster, a. a. D.; de Wette, a. a. D.; Hengstenberg, Beitr. S. 368 f.). In der Einführung des Ausspruches Jehova's wird derselbe bei Sach. bezeichnet als $\text{יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יִשְׂרָאֵל}$, und ganz eben so in der letzten der jesaianischen Stellen (an den beiden anderen Stellen ist derselbe Gedanke mit ähnlichen Ausdrücken, aber mehr gedehnt); sehr wahrscheinlich ist es, daß der eine der beiden Propheten den Ausdruck von dem andern entlehnt hat, aber daß unser Prophet der abhängige sey, ist nicht zu erweisen; vielmehr läßt sich sehr wohl denken, daß hier die ursprüngliche Stelle desselben ist und daß der Verfasser der anderen Weissagungen ihn von daher sich kann angeeignet und mehrmals wörtlich oder erweitert angewandt haben.

Kap. 14, 16. = Jes. 66, 23. (de Wette, a. a. D.; Hengstenberg, Beitr. S. 370.). Hengstenberg selbst sagt nur, daß die Stelle des Sacharja an die jesaianische erinnere. Die Verkündigung lautet bei Jes., daß von Neumond zu Neumond und von Sabbath zu Sabbath alles Fleisch kommen werde, vor Jehova anzubeten; bei Sach., daß alle Uebriggebliebenen aus allen Völkern, welche wider Jerusalem gezogen waren, von Jahr zu Jahr hinaufziehen werden, um vor dem Könige, Jehova der Heerschaaren, anzubeten und das Laubhüttenfest zu feiern. Weniger das in den Gedanken Gemeinsame beider Stellen, als das Aehnliche in der Ausdrucksweise (wie in dem $\text{ב} - \text{יָרֵד}$; doch vergl. namentlich für unsere Stelle 1 Sam. 7, 16.) macht es auch mir wahrscheinlich, daß der eine Prophet den Ausspruch des andern vor Augen gehabt hat. Aber in dem Verhältnisse beider Stellen an sich kann ich keinen Grund für die Priorität der einen oder der andern finden. Der jesaianische Prophet hat offenbar zunächst die Angehörigen des jüdischen Volkes in der Nähe des Heiligthums vor Augen, und so konnte er die beiden am häufigsten wiederkehrenden Feste nennen, welche sie nicht unterlassen würden zu begehen — obwohl es etwas Auffallendes hat, daß er sie dazu immer nach Jerusalem ziehen läßt; denn so scheint es doch gemeint zu seyn. Unser Prophet dagegen redet ausdrücklich von den fremden Völkern, und da erscheint es ganz natürlich, indem er die Belehrung zu dem wahren Gotte sich durch die Theilnahme an den im Geseze gebotenen Festen bekunden läßt, daß er nur eins der großen jährlichen Feste nennt, zu dessen Feier sie nach Jerusalem wallfahrten würden. So wenig ich nun die Möglichkeit leugnen will, daß unser Prophet, wenn er die jesaianische Stelle kannte, den Ausspruch auf diese Weise modificiren konnte, eben so wenig läßt sich meines Erachtens die Möglichkeit leugnen, daß der jesaianische Prophet, auch wenn er unsere Stelle kannte, den Gedanken in der von ihm geschenehen

Weise gestalten konnte. — Weit eher als in dem Verhältnisse zu der jesaiamischen Stelle ließe sich — und das deutet *Hävernica*, S. 425. an — ein Grund für ein nach-exilisches Zeitalter unseres Ausspruches in der besonderen Hervorhebung des Laubbüttenfestes finden, da gerade dieses Fest vor anderen von den zurückgekehrten Exulanten in Jerusalem gefeiert ward, *Esr.* 3, 4.; *Nehem.* 8, 14. Dieses ist allerdings ein in Betracht kommendes Moment; aber so allein, wie es da steht, kann es sicher nicht als entscheidend gelten, da sich doch gar wohl auch von einem Propheten aus dem Zeitalter des Jeremias denken läßt, daß er in diesem Zusammenhange unter den beiden Festen, zwischen denen nur allein eigentlich die Wahl seyn konnte, dem Passah und dem Laubbüttenfeste, das letztere nennen konnte, welches in die für die meisten Wallfahrenden geeignetste Jahreszeit, nach vollendeter Ernte, fiel und an welchem sie auch jedes Sabbathjahr der Vorlesung des Gesetzes beizuwohnen Gelegenheit hatten.

Ich habe mich bei Betrachtung dieses Gegenstandes (§. 24—26.) etwas länger aufgehalten, da die Behandlung der Sache überhaupt nichts hätte fruchten können, wenn sie sich nicht sorgfältig in die Betrachtung des Einzelnen einkieß. Es liegt nun freilich in der Natur der Sache, daß es sich oft schwer mit einiger Sicherheit entscheiden läßt, ob bei ähnlichen Stellen die Schriftsteller von einander abhängig waren, und welche derselben die ursprüngliche sey, daß das Urtheil vielfach nur mehr das Ergebnis des subjectiven Gefühls seyn kann und daher auch bei unbefangenen und uninteressirten Beurtheilern verschieden ausfällt. Doch hoffe ich, daß es mir einigermaßen gelungen ist, nachzuweisen — und etwas Anderes habe ich nicht beabsichtigt —, wie wenig sich von dieser Seite her, aus der Vergleichung einzelner Stellen unserer Weissagungen mit ähnlichen anderen Schriftstellen des A. T., ein Beweis für das nach-exilische Zeitalter derselben entnehmen läßt.

27. Noch weniger Beweisraft hat Anderes, was ebenfalls für ein nach-erilisches Zeitalter auch noch von de Wette a. a. D. geltend gemacht wird, und was ich hier nur kurz berühren will, so weit es nicht schon im Bisherigen beleuchtet ist, wie die Behauptung, daß in den Stellen 9, 12., 10, 6. a. s. deutlich das Exil und nicht bloß die Auflösung der zehn Stämme als Thatsache vorausgesetzt werde; s. oben S. 267 f. u. 273 f. — Wenn de Wette aber weiter sagt, daß der nach-erilischen Zeit die levitische Gesinnung und die phantastische Hoffnung in diesen Weissagungen angemessen sey, so wird für die letztere Behauptung durchaus kein Beleg beigebracht, und ich weiß auch nicht, an welche Stellen de Wette besonders mag gedacht haben; ich bemerke nur, daß sich sehr phantasiereiche Hoffnungen auch schon mit den frühesten unserer Propheten, einem Joel, Micha u. a., finden, während die nach-erilischen Propheten, besonders Haggai und Sacharja, sich dadurch am wenigsten vor anderen auszeichnen, wie auch de Wette selbst in deren Charakteristik (§. 247. u. 249.) anerkennt. — Für die levitische Gesinnung führt de Wette bloß Kap. 14, 16. 20. an. Ueber die erstere Stelle s. Seite 327 f.; eine specifisch levitische Gesinnung vermag ich in dieser Stelle gar nicht zu finden, ich müßte denn dieselbe auch viel älteren Weissagungen beilegen, wie Jes. 17, 7. 18, 21. u. a. Eher ließe sich dafür B. 20. (in Verbindung mit B. 21.) anführen, die Weise, wie der Gedanke, daß Alles in Jerusalem und Juda Jehova heilig seyn werde, ausgeführt ist. Allein, was sich hier findet, kann schwerlich einen Beweis gegen das Zeitalter des Jeremias abgeben, da sich das Levitische auf ganz andere Weise in dem nur wenig später fallenden Ezechiel kund gibt, wie de Wette selbst in der Charakteristik dieses Propheten (§. 223.) hervorhebt. Eben so wenig kann es als Beweis gegen das Zeitalter des Jeremias gelten, daß Kap. 12, 13. in der Schilderung der Buße und Klage des Volkes neben dem davidischen Geschlechte auch namentlich das des Hauses Levi, welches dieselbe an-

stimmen werde, hervorgehoben wird, da die levitischen Priester ja gerade auch bei diesem Propheten häufigst als Widersacher des göttlichen Wortes und Willens und somit als der Buße vor Allen bedürftig erscheinen und von Seiten ihres frevelhaften Treibens namentlich auch öfters in Verbindung mit den Königen genannt werden; vergl. z. B. Jerem. 1, 18. 2, 26, 13, 13, 32, 32. 33, 21. u. a. — Was de Wette zuletzt noch (a. a. D. Anm. c.) als „einige andere Spuren, die auf die nach-exilische Zeit hindeuten“, anführt, hat er theilweise selbst schon durch die parenthetisch gegebenen Andeutungen beseitigt, und dem Uebrigen hat er auch wohl nicht eigentliche Beweisraft beilegen wollen, z. B. der Stelle Kap. 10, 1. mit Hinweisung auf Kap. 8, 10., Hagg. 1, 6. 10 f. —

Nur Einen Punct will ich hier noch in Betracht ziehen, die Verbindung $\text{קָרָא} \text{-} \text{בְּ} \text{לִפְנֵי}$ in den Ueberschriften Kap. 9, 1. 12, 1., welche Verbindung sich außerdem nur Mal. 1, 1. findet. Hävernica (S. 422.) findet hier einen Beweis eines späteren nach-exilischen Zeitalters schon darin, daß קָרָא mißbräuchlich in weiterem Sinne für Weissagung überhaupt stehe, indem die ältere Sprache es nur, nach der ursprünglichen Bedeutung *lesen*, von drohenden Weissagungen gebrauche. Allein der Gebrauch des Wortes in Beziehung auf prophetische Aussprüche ist sicher schon ursprünglich gar nicht von der andern Bedeutung *lesen*, welche die Spötter beim Jeremia Kap. 23, 33 ff. dem Worte unterlegten ^{a)}, ausgegangen, da er sich auf so natürliche Weise von dem nicht seltenen Gebrauche des Verbums קָרָא für „die Stimme erheben“ und „ausprechen“ ableitet, wie denn für das Nomen sich die einfache Bedeutung *Ausspruch* auch aus Sprüchw. 30, 1. 31, 1. deutlich ergibt. Im Sprachgebrauche verhält es sich mit dem Worte nur ähnlich wie mit dem griechischen *λόγιον*, daß es vorzugsweise von den Aus-

a) Vergl. auch Delitzsch zu Habak. 1, 1.

sprüchen Gottes oder gottbegeisterter Personen angewandt wird. Daß der Zusatz וְיָרֵךְ יְהוָה in diesen Ueberschriften sich gerade auf jene Stelle des Jeremias gründen sollte, wie de Bette (a. a. D. Anm. d.) nach Köster (Melet. p. 77 sq.) und Zahn (Append. hermen. I. p. 175.) meint, dafür spricht nach meinem Urtheile durchaus gar nichts, eben so wenig, wie ich in der Anwendung der zusammengesetzten Formel an sich einen Beweis für ein früheres oder späteres, vor- oder nach-exilisches Zeitalter zu finden weiß. Da aber doch diese zusammengesetzte Formel nicht gerade im Sprachgebrauche sehr herrschend gewesen zu seyn scheint, so ist es allerdings nicht ganz unwahrscheinlich, daß das Zusammentreffen der drei Stellen in dieser Beziehung kein ganz zufälliges ist. Wenn aber Hävernié, S. 411. — nach Hzigig, Kl. Pr. S. 131. — in der Uebereinstimmung der beiden Stellen unseres Buches in diesem Gebrauche einen Beweis für die Einheit des Verfassers von Kap. 9—11. und Kap. 12—14. findet, so ist diese Folgerung schon deshalb unstatthaft, weil ja nicht nur dieselbe Formel sich doch auch in der Ueberschrift des Maleachi findet, sondern Sach. 12, 1. mit Maleachi — durch die Bezeichnung des Objectes der Weissagung mit לְיִשְׂרָאֵל an der einen, לְיִשְׂרָאֵל an der andern Stelle — eine noch größere Aehnlichkeit darbietet, als mit Kap. 9, 1. An der letzteren Stelle, Sach. 9, 1., hängen die fraglichen Worte mit der Weissagung selbst ganz eng zusammen und lassen sich davon gar nicht trennen; sie bilden eigentlich gar nicht die Ueberschrift, sondern den Anfang des Ausspruches, so daß kein Zweifel seyn kann, daß sie von dessen Verfasser herrühren, der nicht unwahrscheinlich der Erste ist, welcher diese zusammengesetzte Formel angewandt hat. Anders verhält es sich mit den beiden anderen Stellen, Sach. 12, 1. und Mal. 1, 1. Hier bilden die Worte nur die mit den folgenden Weissagungen selbst gar nicht eng zusammenhängenden Ueberschriften, so daß sich nicht entscheiden läßt, ob sie von den Propheten selbst vorgefetzt sind oder von späteren

Sammlern. Im letzteren Falle ließe sich denken, daß sie von einer und derselben Hand vorgefetzt wären, von dem Sammler der prophetischen Schriften überhaupt, durch den auch der zweite Theil des Sacharja an den ersten angeschlossen ist, und der bei der Gestaltung dieser Ueberschriften den Anfang jener von ihm mit aufgenommenen alten Weissagung Kap. 9. vor Augen gehabt hätte. Wenn aber die oben S. 90. gebilligte Ansicht Bertholdt's über die Verbindung der beiden Hälften unserer Weissagungen richtig seyn sollte, so möchte es noch wahrscheinlicher seyn, uns die Sache so zu denken, daß schon bei dieser Vereinigung derselben die zweite Hälfte mit der gegenwärtigen Ueberschrift (12, 1.) versehen worden und dann dieser Ueberschrift die des Maleachi nachgebildet ist, sey es durch den Maleachi selbst oder durch einen Andern. Doch würde auch keine sonderliche Schwierigkeit entstehen, wenn es für wahrscheinlicher erachtet wird, daß auch Kap. 12. die Ueberschrift dem Propheten selbst angehört, da er ja sehr wohl die nach meiner Ansicht bedeutend ältere Weissagung Kap. 9. gekannt und von daher die Ausdrucksweise entlehnt haben kann; auch da würde anzunehmen seyn, daß Mal. 1, 1. dieser Stelle (Sach. 12, 1.) nachgebildet wäre; das aber läßt sich ebensowohl denken, wenn diese Weissagung — mit ihrer Ueberschrift — dem Zeitalter des Jeremiaß, als wenn sie dem des Darius Hystaspis angehört.

2.

ἔργον τοῦ θεοῦ und κλῆσις

in ihrem gegenseitigen Verhältniß nach der Darstellung
des johanneischen Evangeliums.

Von

Ernst Luthardt,

Licentiaten und Repetenten der Theologie in Erlangen.

Es heißt in jener Unterredung zu Kapernaum, Kap. 6., daß auf die Aufforderung Jesu hin, ewige Speise zu wirken, die Juden ihn fragten, was sie thun müßten, um Gottes Werke zu wirken, und Jesu Antwort habe gelautet: τοῦτό ἐστιν τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ, ἵνα πιστεύσῃτε εἰς ὃν ἀπέσταλεν ἐκείνος (B. 29.). Dieses Wort Jesu legt diese Frage nahe, welches der Begriff des ἔργον τοῦ θεοῦ und welches sein Verhältniß zur κλῆσις sey. Es gilt zunächst, diese Frage durch Exegese und Vergleichung der einzelnen Stellen des Evangeliums, welche hierher gehören, zu beantworten und sodann das Resultat in Zusammenhang mit den Grundanschauungen des vierten Evangeliums zu sehen.

1.

1. Aus jener Stelle 6, 29., für sich allein betrachtet, möchte nicht viel zur Beantwortung unserer Frage zu erholen seyn. Es mag τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ gefaßt werden als „Werk, welches Gott wirkt“, oder als „Werk, welches Gott gemäß, göttlich ist“, das Verhältniß des ersten zum zweiten Satzglied und das Wesentliche des Gedankens bleibt dasselbe. Denn was den Gedanken betrifft, so bleibt auch bei der ersten Fassung ein ἐργάζεσθαι übrig, welches dem Menschen zukommt, und bestände es auch in nichts Weiterem, als daß man Gott sein Werk an und in sich wirken läßt. Und was

das Verhältniß der Satzglieder zu einander anlangt, so haben beide Erklärungen zu berücksichtigen, daß es nicht heißt *ὅτι*, sondern *ἵνα*. Das will aber sagen, daß beide Satzglieder nicht identische sind, so daß man etwa geradezu übersetzen dürfte: „darin besteht — daß“, sondern daß zum mindesten ein Folgeverhältniß zwischen beiden obwaltet. Denn 3, 19. erklärt zwar *ῥύκε* die Worte: *αὕτη ἐστὶν ἡ κολοίς, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον*, richtig: „darin besteht das Gericht“, und Baumgarten = Crusius corrigirt meines Erachtens unrichtig: „daher kommt die Unseligkeit“; aber mit Unrecht citirt *ῥύκε* 1, 5, 3. *αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηρῶμεν*, und unrichtig übersetzt Baumgarten: „denn darin besteht die Liebe zu Gott, daß —“. Noch weniger Berechtigung aber hat Baumgarten, so viel ich sehe, wenn er 17, 3. *αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωὴ, ἵνα γινώσκωσιν σε* erklärt: „dadurch wird das ewige Leben“ oder *ζωὴ* als „Grund, Ursprung des Lebens“ versteht, so daß in jedem Fall der erste Satz zum zweiten in Folgeverhältniß träte, statt umgekehrt. Umschreibt er doch selbst 4, 34. *ἐμὸν βρωμὰ ἐστὶν, ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα*: „meine Speise geht darauf, daß —“. So wird denn daran festzuhalten seyn, daß 6, 29. das *πιστεῖν εἰς ὃν ἀπέστειλεν ὁ θεός* in Folge- oder besser Zweckverhältniß zum göttlichen *ἔργον* des Menschen oder zum Werk Gottes und damit dem entsprechenden *ἐργάζεσθαι* des Menschen gesetzt wird, so daß es als beabsichtigte Wirkung dieses *ἔργον* erscheint. — Wie ist das zu verstehen? Denn allerdings ist es herkömmliches und gewöhnliches Verständniß dieser Stelle, den Glauben selbst das Gotteswerk *κατ' ἐξοχὴν* genannt zu sehen. — Wir müssen weiter bei Johannes Nachfrage halten und außer den Stellen, in welchen in directer Weise von *ἔργοις* die Rede ist und zu ihnen aufgefördert wird, zunächst diejenigen beiziehen, in welchen das entgegengesetzte Thun besprochen wird, und ferner zu denjenigen Aussprüchen Jesu, welche das rechte Thun mit den Bezeich-

nungen der allgemeineren Kategorien benennen, noch die geschichtlichen Vorgänge hinzunehmen, welche das rechte Thun symbolisch abbilden, da es Eigenthümlichkeit des vierten Evangeliums ist, in den Thatfachen der evangelischen Geschichte durchweg Erscheinungen oder symbolische Darstellungen der Idee und des ihr gemäßen geistigen Thuns und Verhaltens zu erblicken.

Es fordert aber Jesus theils Glaube, als das, womit die Menschen seine Selbstbezeugung zu erwidern hätten: 6, 35. 36. 7, 37. 38. 8, 24. 9, 35—38. 10, 37. 38. 12, 36. Theils fordert er die Liebe: 15, 17. 9. 12. Theils sind seine Anforderungen allgemeiner gehalten, wie, daß man das Gute thun, Frucht bringen, in ihm bleiben solle: 5, 29. 6, 45. 7, 17. 10, 3. 4. 12, 26. 15, 2. 4. 5. 7. 10. Theils bezeichnet er dasselbe durch die allgemeinen Kategorien der Wahrheit, des Lichtes u. dñl.: 3, 21. 8, 12. 12, 35. Theils erkennen wir, was er fordert, aus der Benennung des Gegensatzes: 3, 18 ff. 5, 29. 40. 42. 43. 7, 7. 8, 44. u. s. w. Theils endlich geben uns geschichtliche Vorgänge durch ihre symbolische Bedeutung oder Auslegung Aufschluß: 1, 40. A. 4. 5. (B. 6. 8.). 9. (B. 7.). 11. (B. 40.). —

2. Wenn Jesus 6, 29. auf die Frage nach τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ antwortet mit τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ, so will mit Beidem wohl nicht etwas Verschiedenes, sondern dasselbe gesagt seyn. Denn wie Baumgarten im zweiten Wort die Angabe „nur der Bedingung“ des ersteren finden kann, vermag ich nicht zu erkennen; er gibt wenigstens keinen Grund an, welcher die Berechtigung zu dieser Erklärung nachwies. Auch wird nicht etwa das rechte ἔργον τοῦ Θεοῦ einer Mannichfaltigkeit Gott wohlgefälliger Werke entgegengesetzt (ἐϋδία), sondern es ist dasselbe, was vorher mit dem Plural, jetzt mit dem Singular bezeichnet ist. Allerdings macht die Antwort im Singular den Eindruck einer Correctur, nicht aber, als könnte dasselbe, was mit Rücksicht auf sein Ziel, worin es gipfelt, und so als Einheit zusammengefaßt, als

Einheit auch vorher gedacht seyn will, nicht auch mit τὰ ἔργα bezeichnet werden, sofern es betrachtet wird, wie es an sich ist und erscheint. So sind also die ἔργα τοῦ Θεοῦ oder, wie sie 3, 21. heißen, τὰ ἔργα — ἐν Θεῷ εἰργασμένα, nicht etwa bloß eine Vielheit einzelner Handlungen, sondern eine Gesamthat des Menschen, welche ebenso ein Eines, wie in sich Reiches und Vieles ist.

Ähnlich ist wohl auch sonst der Sprachgebrauch des N. T. So ist Röm. 13, 12., wenn ermahnt wird, abzulegen die Werke der Finsterniß, unter τὰ ἔργα eine gesammte Lebensrichtung, Lebensbethätigung verstanden (vergl. B. 13.). Keine Frage ist es Röm. 2, 6. 7. ὅς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, τοῖς μὲν κατ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν — ζητοῦσιν κτλ., daß für den Plural der Singular als identisch gesetzt und unter dem ἔργον ἀγαθόν die Gesamtheit der Lebensweise, der Lebensbethätigung verstanden ist. Gleichermäße wird Joh. 3, 21. mit den Werken, welche in Gott gethan sind, nichts Anderes gemeint, als was unmittelbar vorher genannt ist ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν.

Es ist daher zwar der Gegensatz zu stark genommen, wenn Baumgarten zu letzterer Stelle (S. 129.) bemerkt: „τὰ ἔργα, wie gewöhnlich, Gesinnung, nicht bloß Thaten“, aber im Ganzen doch richtig. Und ich möchte zwar auch nicht „Lebenszustand“ sagen, wie Baumgarten zu 6, 29. (S. 242.), aber Lebensrichtung, Lebensbethätigung, Handlungsweise. — Dieß ergibt sich aus nächster Betrachtung des Sprachgebrauchs. Noch bestimmter wird es erhellen aus der Betrachtung des Gegensatzes.

3. Was sind ἔργα κολητά? Davon ist 3, 19. 20. die Rede. Die Menschen, heißt es hier, liebten die Finsterniß mehr als das Licht; denn ihre Werke waren κολητά. Diese Begründung erläutert B. 20: denn Jeder, welcher παύλα πράσσει, d. i. nach dem Zusammenhang der Begründung = κολητά ἔργα ἐργάζεται, haßt das Licht und kommt nicht an das Licht, damit seine Werke nicht gestraft werden. Der aber,

welcher ποιεῖ τὴν ἀλήθειαν, kommt aus Licht, damit seine Werke offenbar werden. So gut nun ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν nicht ein Thun einzelner Handlungen, sondern eine Lebensrichtung, eine Gesamtbethätigung bezeichnet, so gut sind nothwendig auch τὰ ἔργα ποιητὰ dasselbe, als der Gegensatz von jenem. Und das Gleiche muß dann auch gelten vom Gegensatz der bösen Werke, von den ἔργοις τοῦ θεοῦ.

Von denen nun, die im Bereiche der ποιητὰ ἔργα sich bewegen, wird gesagt, daß sie die Finsterniß mehr lieben als das Licht, d. h. daß sie das Licht hassen und sich ihm entziehen; von den Anderen, daß sie das Licht lieben und mit demselben in Gemeinschaft treten. — Das erschienene Licht aber, von dem hier die Rede ist (B. 19. τὸ φῶς ἐήλυθεν εἰς τὸν κόσμον), ist kein Anderer, als der, welcher von sich aus sagte, 8, 12. ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου. Christo, dem persönlich erschienenen Licht, entziehen sich die Menschen und hassen es, weil sie die Schärfe seiner κρίσις fürchten. Nichten, strafen aber kann das Alles durchscheinende, den Augen aufdeckende Licht nur diejenigen ἔργα, nur diejenige Lebensrichtung, welche gegensätzlicher Natur mit ihm ist, welche nichts mit ihm gemein hat, welche in der Finsterniß steht und Lichtverwandtschaft nicht in sich trägt. Ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ ὅ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ, heißt es 8, 12., und Baumgarten gibt die Bedeutung dieses Wortes richtig dahin an, „daß die Finsterniß für immer verbannt sey aus einem solchen Leben“; das will doch sagen, daß ein solches Leben von nun an der Finsterniß entnommen seyn soll. So weist wohl auch ἠγάπησαν τὸ σκότος μᾶλλον ἢ τὸ φῶς, 3, 19., zurück auf eine continuirliche, über Jesu irdische Lebenszeit rückwärts hinausgehende Erfahrung. So muß denn also, schon ehe das Licht persönlich erschien auf Erden, ein freundschaftliches oder feindseliges Verhalten zum Licht dem Menschen möglich gewesen seyn. So muß schon vorher das Licht dem Menschen irgendwie nahe getreten seyn. Und dies allerdings in dem, von welchem es 1, 4. heißt, daß er vor

seiner menschlichen Erscheinung Licht mittheilend sich zu den Menschen verhalten habe. Denn wenn auch B. 5. *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει*, auf die christliche Zeit (mit) gehen sollte, so liegt doch das Vorhergehende hinter ihr zurück. (Es wird später eingehender davon die Rede seyn müssen.) So wäre denn dasselbe Licht, welches in der Fülle der Zeit im Menschen Jesus für die Menschen erschien, vorher schon in anderer Weise der Menschheit nahe gewesen, und eine doppelte Lebensrichtung ergäbe sich je nach dem innern Verhalten des Menschen gegen diese Lichtmittheilung des Logos. Aus dieser inneren Stellung der Menschen gegen das Licht folgt nothwendig ein entsprechendes Verhalten gegen die persönliche Erscheinung des Lichts. Denn wer sich abgeschlossen hat gegen das Licht des Logos, der hat nichts in sich, was ihm innerlich Zeugniß gäbe für das Licht und den Logos, wenn beides in persönlicher Erscheinung ihm entgegentritt, nichts, was sich damit verwandt fühlte und ihn deshalb dazu hinzöge; er muß sich davon abwenden, er kann sein Wort nicht hören — wie Jesus den Juden vorwirft, 8, 43. *οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν*. „Nicht hören“, das heißt: nicht glauben, wie uns der Zusammenhang, 8, 42—47., zeigt. Gerade darum glauben sie nicht, weil in ihm das Licht, die Wahrheit erschienen ist, 8, 45. *ἐγὼ δὲ ὅτι τὴν ἀλήθειαν λέγω, οὐ πιστεύετε μοι*. Denn sie gehören dem entgegengesetzten Bereich, der Lüge, an. „Der Lüge“; denn *τὰ ἔργα τοῦ σκότους*, welche Jesus zu zerstreuen gekommen ist, haben ihren Grund in dem *διάβολος*, welchen Jesus zu bekämpfen und zu überwinden kam. Denn *εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου* (1, 3, 8.); dieser aber *ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἔστηκεν*. Darum sind in der Lüge, welche des Teufels Kinder sind. Und darum hassen sie die Wahrheit. Denn der *διάβολος* ist ein Mörder von Anfang, Haß aber ist Mordgesinnung (1, 3, 15.).

Der also haßt das erschienene Licht, der glaubt nicht an den Sohn Gottes, welcher von je der innern Beziehung zum Lichtlogos sich entzogen hat und in der Finsterniß der Lüge und des Hasses bleiben wollte. Vermöge dieser innern Bestimmtheit, welche er sich dem Licht gegenüber selber gegeben hat, kann er dann auch nicht glauben an die persönliche Erscheinung des Lichtlogos in Jesu. — Von da aus ergibt sich die Widerlegung jener Ansicht, welche, zuerst von Fischer (in seiner Abhandlung „über den Ausdruck *οἱ Ἰουδαῖοι* im Evang. Joh., tüb. Zeitschr. 1840. 2. Hft. S. 116—118.) und nach ihm von Baur (über die Compos. und den Charakter des joh. Evang., theol. Jahrb. von Zeller. 3. Bd. 1844. 1., 3. u. 4. Hft. S. 114 ff., und dann wiederholt in seiner Schrift über die kanon. Evangelien) aufgestellt, im Evang. Joh. einen gnostisirenden Dualismus findet, gemäß welchem das Nichtglaubekönnen 5, 44, 8, 33. „ein mehr physisches“, „in ihrer ganzen natürlichen Anlage begründetes“ ist, da eben „ihre Natur teuflisch ist.“

Derselbe Gedanke, daß man den erschienenen Logos von sich abweist, weil man von vornherein gegen seine Einwirkung sich verschlossen hat, ist es, welchen Jesus ein anderes Mal mit den Worten ausdrückt (8, 47.): ὁ ὢν ἐκ τοῦ Θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ Θεοῦ ἀκούει· διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ Θεοῦ οὐκ ἐστέ. Denn nicht aus Gott sind die, welche das von Anfang an die Menschen gesprochene Wort Gottes nicht in sich aufgenommen, nicht bleibend in sich haben (5, 38: καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα), welches ein σπέρμα in ihnen seyn würde, um den wahren Menschen zu gebären und, wenn er die belebende Einwirkung der persönlichen Erscheinung des Logos erfährt, ihn in der neuen Geburt aus dem πνεῦμα zu vollem Daseyn zu bringen. Ein Solcher ist vielmehr bloß ἐξ αἱμάτων, σαρκὸς καὶ θελήματος ἀνδρός (1, 12, 13.), d. h. von irdischem Stoff, durch Naturwillen und menschlichen Personwillen erzeugt — drei Stücke, welche zum κόσμος gehören. Ein Sol-

Der ist also der *ὁ τοῦ κόσμου τοῦτου* und darum ist der *ὁ διαβόλου*, welcher der Herrscher im Kosmos ist. So lebt er nur als eine Pflanze dieser Welt, nicht Gottes (Matth. 15, 13.). So hat er sich vom Logos nicht versehen lassen wollen in die Welt der Uebersinnlichkeit. So hat er sich also verschlossen gegen den Logos als *κόσμος*.

Von Solchen nun, welche verblendeten Auges und verhärteten Herzens sind, d. h. welche sich gegen die Einwirkung des Lichts und des Lebens verschlossen haben, heißt es: *οὐκ ἠδύναντο πιστεῦσαι* (12, 30. 40.). Sie glauben nicht, oder: sie hören nicht auf sein Wort, nehmen es nicht auf (3, 44. 8, 43—47.); das ist eins und dasselbe mit dem Andern: zum persönlich erschienenen Licht kommen, um von ihm sich erleuchten zu lassen oder ihm nachzufolgen (3, 20. 21. 8, 12.), überhaupt mit ihm in Gemeinschaft zu treten, was geschieht im Glauben. Da nun dieß, wie wir sahen, bedingt ist durch die Beschaffenheit der Lebensrichtung, der *ἔσχα*, so ergäbe sich wohl, daß jenes der persönlichen Erscheinung Jesu vorangehende Verhalten gegen das Licht zusammenfiel mit der durch *ἔσχα* bezeichneten Gesamtheit der Lebensbethätigung.

4. Damit ist bereits gesagt, welches das Verhältnis sey der *ἔσχα κοινή* zum Unglauben. Glaube und Unglaube gehen immer auf den erschienenen Logos. Die *ἔσχα κοινή* führen zum Unglauben, vollenden sich, gipfeln in ihm. Im Unglauben an Jesus zeigt sich's, daß man nicht aus Gott ist. Erzeugen aber die *ἔσχα κοινή* den Unglauben wie mit Nothwendigkeit aus sich, so liegt er in ihnen bereits wie verborgen. Es muß dieselbe Gesinnung im Grunde seyn gegen den Logos schon vorher, wie gegen den Sohn darnach. Der Unglaube ist nur die bestimmte Gestalt, welche jene Gesinnung annimmt dem Sohne gegenüber. Und wie der Logos zieht und hinstrebt zur Existenz als Sohn, so daß in diesem nun der Logos da ist, so geht und zielt jene Gesinnung, jenes Gesamtverhalten, die *ἔσχα κοινή*, hin auf

den Unglauben, so daß sie in diesem nun beschlossen sind, als der concreten Gestalt, die sie nun gewonnen haben.

5. Wenn diese Lebensrichtung, welche durch τὰ ἔργα κοινή nach der Seite ihres Verhaltens benannt ist, nach der Seite der Gesinnung bezeichnet werden soll, — welches ist die psychologische Bezeichnung hiesür? — Diese finden wir 5, 37 ff. Hier ist davon die Rede, daß die Juden Gottes Zeugnisse über Jesus nicht annehmen. Daß sie das nicht thun, ist daraus zu erkennen, daß sie nicht glauben, B. 38. Denn dieß ist wohl der Sinn, in welchem der Satz: ὅτι οὐ ἀπίστεύουσιν ἐκείνοι, τούτῳ ὑμῶν οὐ πιστεύετε, an den vorhergehenden angeschlossen wird. Jenes Zeugniß ist außer Johannis Zeugniß zunächst das in den Werken bestehende, darnach das in der Geschichte und dem Wort des alten Bundes, wie beides in der Schrift des alten Testaments niedergelegt ist, enthaltene. Denn offenbar schließt sich B. 38: καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα, an das Vorhergehende an und nicht an das Folgende, so daß es ein neues Zeugniß Gottes anführte (Baumgarten). Aber alle diese Zeugnisse nehmen sie nicht an. Sie wollen nicht; denn sie haben nicht Gottes Liebe in sich, B. 42. Es ist ein und dasselbe der Sache nach, wenn es heißt, 3, 20: πᾶς ὁ φῶς πράσσει μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται εἰς τὸ φῶς, oder wenn Jesus sagt, 8, 47: διὰ τοῦτο οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ, oder wenn er hier den Juden warfirt: τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς.

Das ist das Charakteristische dieser falschen Lebensrichtung, daß nicht Liebe zu Gott da ist, daß das Gemüth sich verschließt gegen das göttliche Leben und Licht, welches vor seiner menschlichen Erscheinung bereits der Logos der Welt vermittelt. Ein solcher ist darum nicht ἐκ τοῦ θεοῦ, nicht ein τέκνον τοῦ θεοῦ, hat darum auch keine Liebe zum erschienenen Logos, wie es 8, 42. heißt: εἰ ὁ θεὸς παρῆρ ὑμῶν ἦν, ἠγαπάτε αὐν ἑμέ. — Die Liebe zu Jesus ist nur die Vollendung der Liebe zu Gott überhaupt, und so auch

im Gegentheil wird die Nichtliebe Gottes durch die Abweisung Jesu oder den Unglauben zur Nichtliebe Jesu. —

6. Hier nun kehren die *ἔργα πονηρά* auf höherer Stufe wieder. Denn wie sie zuvor in der Sünde des Unglaubens als ihrem Ziel sich vollendet und concentrirt haben, so entfalten sie sich nun zu einem neuen entsprechenden, durch den Unglauben bestimmten Gesamtverhalten. — Zu den Juden, welche, nicht aus Gott, um ihrer bösen Lebensrichtung willen das Licht in Jesu verwerfen, sagt dieser 8, 21: *ἐγὼ ὑπάγω καὶ ζητήσετε με, καὶ ἐν τῇ ἀμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανείσθε*. Dasselbe dann B. 24: *εἶπον οὖν ὑμῖν, ὅτι ἀποθανείσθε ἐν ταῖς ἀμαρτίαις ὑμῶν ἕαν γὰρ μὴ πιστεύσητε, ὅτι ἐγὼ εἰμι, ἀποθανείσθε ἐν ταῖς ἀμαρτίαις ὑμῶν*. Also: weil sie nicht aus Gott sind, sondern *ἐκ τῶν κάρων* (B. 23.), weil sie Gott innerlich nicht erkannt und von je sich gegen das Licht verschlossen haben, weil die Liebe Gottes nicht in ihnen ist, weil ihre Werke böse waren, wollten und konnten sie auch nicht zum Licht kommen oder glauben. Dadurch haben sie sich nun so fixirt in der Sünde, daß sie sterben werden in ihren Sünden, in welche die Sünde des Unglaubens auseinandergehen wird. Das ist ihr Bereich der Abschließung gegen den persönlich erschienenen Logos: die höhere Wiederholung und Gegenbild der *ἔργα πονηρά*. Hier wie dort eine Lebensrichtung, ein Gesamtverhalten, beidemale gottwidrig, nur in seiner Erweisung bestimmt, minder oder mehr gesteigert nach Maßgabe der entgegenkommenden göttlichen Manifestation. —

7. Mit dieser Charakteristik der *ἔργα πονηρά* wäre im Grund bereits die der entgegengesetzten gegeben. Wenn wir nun, abstrahirend von dem Bisherigen, die Bedeutung der *ἔργα τοῦ θεοῦ* selbständig zu eruiten suchen, so wird sich zeigen, ob die Resultate einander entsprechen.

Wir erinnern uns des Wortes 3, 21: *ὁ ποιῶν τὴν ἀληθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα, ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα*. Wir sehen zunächst, daß *ἔργα*

τοῦ Θεοῦ, weil identisch mit ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, ein Gesamttverhalten ist; zum Andern, daß, wer an das Licht kommt, also einen Zug zum Licht hat, ohne welchen er doch nicht an das Licht käme, darum an das Licht kommt, weil εὐ τὴν ἀλήθειαν ποιεῖ oder τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ ἐργάζεται. Also wird er eben in dem, daß er dieß thut, einen Zug zum Licht haben; denn nur Verwandtes hat einen Zug zu einander, wie uns Christus belehrt 8, 42: wenn Gott euer Vater wäre, würdet ihr mich lieben; denn ich bin von Gott ausgegangen und gekommen; oder 18, 37: ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich die Wahrheit zeugen soll; Jeder, der aus der Wahrheit ist, höret meine Stimme. Wie nur der die Stimme der Wahrheit aufnimmt, welcher sich schon zuvor der Wahrheit untergeben hat, so kommt an das Licht nur der, welcher bereits vorher mit dem Licht in Beziehung, in Verbindung gestanden, in welchem Liebe zum Licht gewohnt hat. Wie nur der die Stimme der Wahrheit aufnimmt, der aus der Wahrheit ist und sie darum kennt, so kommt auch ans Licht nur, wer es bereits kennt, d. h. in Gemeinschaft mit ihm steht oder es liebt. Und ist denn „Wahrheit“ nicht im Grunde zusammenfallend mit dem Begriffe des Lichts? Licht und Leben sind die beiden Hauptbegriffe des joh. Evangeliums, wenn es bezeichnen will, was uns Christus aus seiner Fülle gewähre, an welche sich dann von Kap. 13. an als drittes, als treibendes Motiv, gleichsam als Seele der Lebens- und Lichtoffenbarung des Logos, die Liebe anschließt. Wahrheit und Leben nennt sich darum auch Christus 15, 6., wie sonst Licht und Leben. Christus konnte 18, 37. gerade so gut sagen: wer aus dem Licht ist, nimmt das Licht auf, oder 3, 21: wessen Leben im Licht sich bewegt, der kommt zum Licht.

Wir sehen: was wird, das war bereits in vorbereitender Weise vorhanden, und darum gestaltet sich des Menschen religiöses Leben nach Maßgabe der Fülle der Zeit, weil es nach Maßgabe der Vorbereitungszeit vorhanden ist.

Es kommt ans Licht nur, wer es bereits irgendwie in sich hat, gleichwie die Schafe der Hirten Stimme hören und ihr folgen, weil sie dieselbe kennen (10, 4.). Ist's ihnen aber eine bekannte Stimme, so müssen sie dieselbe und des Hirten Wort bereits irgendwie in sich tragen. Wir sehen also: wer bereits den *λόγος τοῦ Θεοῦ* irgendwie in sich trägt und dessen Leben und Verhalten demgemäß bereits Richtung und Bestimmtheit erhalten hat, der fällt auch dem fleischgewordenen Logos zu, wie als einem bekannten Freunde, und läßt nun von hier aus seinem Leben und Verhalten Richtung und Bestimmtheit geben. Den Logos im Fleisch annehmen aber heißt: glauben. Ist nun aber jenes Erstere der Bereich der *ἐγγα τοῦ Θεοῦ*, so ergäbe sich denn, daß zu diesen die *κλῆσις* in Folgeverhältniß steht. Damit verbindet sich nun allerdings der andere Gesichtspunct, daß der Glaube an das persönlich erschienene Wort und das Leben des Glaubens ein Neues ist. Der ganze Zusammenhang des zweiten und dritten Kapitels zeigt dies. Denn nachdem Jesus zu Kana, das Wasser in Wein wandelnd, gezeigt, wie er ein Neues, Höheres in dem, was er bringe, an die Stelle des Judenthums setzen werde, tritt er im Tempel zu Jerusalem mit der Verkündigung der neuen religiösen Ordnung, welche mit der Verklärung seines Leibes in das Leben des Geistes beginnen werde, der Verkehrung der alttestamentlichen Gottesordnung schroff entgegen. In ähnlichen Gedanken, nur von der subjectiven Seite aus gefaßt, bewegt sich das folgende Gespräch mit Nikodemus. In dem Maße als das, was Jesus bringt, ein Neues, das neue Leben des Geistes ist, gehört zur Theilnahme daran, welche im Glauben an seine Person besteht, auch die das subjective Leben neu begründende und anhebende That der Geburt aus dem Geist, welche einen neuen Menschen im alten schafft. Und diese Ordnung des neuen Lebens im Glauben an ihn sucht er dann zu begründen in Judäa und sie besiegelt mit seinem Prophetenzeugniß, als die neue Zeit des Bräutigams, der vom

Himmel stammt, der Läufer. So erscheint uns also auf der einen Seite Christus als der Bringer und Gründer einer neuen Zeit, auf der andern Glaube als bedingt durch ein neues, dem Fleischesleben des Menschen völlig entgegengesetztes Leben des aus dem Geiste Gottes, dessen Zeit Christus bringt, geborenen neuen Geistesmenschen. Aber hiermit vereinigt sich durchweg jener andere Gesichtspunct, dessen Hervorhebung uns nach dem Zusammenhang unserer Aufgabe am nächsten liegt, daß nämlich diese neue Lebensgestalt des Glaubens auch Product vorheriger Lebensrichtung ist. Denn es ist, nach der objectiven Seite hin, eben doch das Wasser, das Jesus in Wein wandelt, das alte Judenthum, das er zum Christenthum und seinem Geistesleben erhebt, nicht ein völlig neues, das er schafft; es ist im Tempel nur die Verlehrung und Verunstaltung des Alten, die er zu Boden wirft, als Vertreter der Wahrheit des Alten (B. 16. ὁ οἶνος τοῦ πατρὸς μου), und was er Neues gründen wird, ist im Grund nichts als was schon da war (B. 19. ἐγὼ καὶ πατὴρ ἑστέ sc. τὸν πατέρα τοῦτον). So lehrt er denn auch in demselben Gespräch mit Nikodemus, in welchem er den neuen Lebensanfang in der Geburt durch und aus Gott am entschiedensten hervorhebt, am Ende auf die im vorhergehenden Menschen liegenden Wurzeln und Keime des neuen zurück in den von uns mehrfach besprochenen Versen 19—21. So bleibt also jenes oben gefundene Resultat ungestört, daß der Glaube im Folgeverhältniß zum Gotteswerk des vorhergehenden Lebens stehe.

Um dieß zu verstehen, muß nun die κλῆσις selbst und ihre Entstehung betrachtet werden.

8. Welches sind die verschiedenen Momente des κλῆσις?

In dem Gespräch mit Nikodemus weist Jesus auf eine Erhöhung seiner selbst hin, welche eine Heilsbestimmung haben sollte, ähnlich jener Erhöhung der Schlange in der Wüste. Gleichwie Heil dem widerfuhr, der zur erhöhten Schlange aufschaute, so sollte gerettet seyn wer an ihn glaubt (3, 15).

So ist des Glaubens Anfang ein θεωρεῖν, ein Anschauen und Hinauffchauen zum Sohn als Heilsvermittler. Es ist noch nicht das πιστεύειν selbst und wird deshalb 6, 40. neben und zwar vor dasselbe gestellt, aber doch schon sein Anfang.

Das Nächste ist die Aufnahme des angeschauten Object's in die Erkenntniß: γινώσκειν, die Erkenntniß der göttlichen Liebe in Jesu und der Gegenwartigkeit Gottes in ihm oder seiner höhern Natur. Aber auch dieß wird noch neben πιστεύειν gestellt, vor oder nach: 10, 38. 17, 8, 6, 69.

Verbunden damit muß seyn die Aufnahme in den billigen Willen, die innere Zustimmung: λαμβάνειν (3, 11, 12.), identisch mit πιστεύειν. Die μαρτυρία des Sohnes Gottes soll angenommen werden, 3, 32. 33.

Wie hiermit das Object des Glaubens, die Person Christi, in den Glaubenden eingeht, so eben damit auch andererseits die Gefinnung und Person des Glaubenden auf Jesus. Von diesem Gesichtspunct aus beschreibt Jesus das Glauben als ein ἐργασθαι πρὸς αὐτόν, πρὸς τὸ φῶς u. ähnl., 3, 20, 21, 5, 40. (abwechselnd mit λαμβάνειν αὐτόν), 6, 35. (abwechselnd mit πιστεύειν), 37. 44. 45. 65.

Dieses sich Anschließen ist zugleich ein sich Untergeben, eine That des Gehorsams, ein ἀκολουθεῖν, 8, 12., ein ἀκούειν τῆς φωνῆς. Hierher gehört das Gleichniß Kap. 10., die Geschichte des Lazarus, Kap. 11., als Gleichniß des Glaubenden, den Jesus zum Leben und Licht ruft (B. 25 f. B. 40.), während das Nichtglauben als ein ἀπειθεῖν bezeichnet wird, 3, 36.

Den Ausdruck der größten Innigkeit des gegenseitigen Verhältnisses erreicht die Bezeichnung des Glaubens, wenn es als ein Trinken des Lebenswassers, welches ist Jesus (4, 14., vergl. B. 21. 26. 42. — 7, 37.), oder als Essen und Trinken seines Leibes und Blutes (Kap. 6.) geschildert ist. — Das Glauben ist demnach diejenige Thätigkeit der Seele, welche das selige Leben Christi in sich herübernimmt und

ihm eine selbständige Existenz in ihr selber gibt, es zu einer unverfäglich und stets lebendig quellenden Kraft der Belebung und Befeligung in ihr selber macht. Dieses selige Leben ist Jesu Pneuma, das in seinem Tode frei geworden ist und seitdem auf die Menschen wirkt. Denn vor der Verklärung oder dem Tode Jesu ὄπω ἦν τὸ πνεῦμα, 7, 39., was aber nicht zu übersetzen oder zu erklären ist: „es war noch gar nicht,“ wie Köhlin will (Lehrbegriff, S. 108.), welcher behauptet, daß nach johanneischer Darstellung das πνεῦμα erst mit Jesu Tod als besondere Hypostase aus dem Sohn herausgetreten sey, sondern es ist das εἶναι hier nach Analogie des hebräischen *וְיָה* (1 Mos. 5, 24.) zu verstehen: als für Andere vorhanden oder zu finden seyn. — Jesu Sterben, um zur Verklärung hindurchzugehen, ist die Quelle des pneumatischen Lebens für die Menschen nach johanneischer, nach neutestamentlicher Darstellung überhaupt. In seinem Tod ist das Leben aufgegangen; er ist die Stätte desselben geworden.

Derselbe Gedanke nun, und gerade von dieser Seite aus, wie der Glaube das im Tode seiner irdischen Natur vorhandene Leben in sich herübernimmt, ist in jener Rede über das Essen seines Leibes und das Trinken seines Blutes ausgesprochen, Kap. 6.

Er geht davon aus (B. 27.), daß die Menschen bei ihm himmlische Befriedigung suchen sollen und auch sicher finden würden; denn solche himmlische Speise zu geben sey sein Beruf; sie zu erwerben aber des Menschen Aufgabe, eine Thätigkeit, welche ihr Ziel erreiche als Glaube (B. 29.). Der Glaube also ist es, welcher das selige, ewige Leben herübernimmt, welches Jesus verleiht und mit welchem der Mensch erfüllt, gesättigt wird. Solche Speise, solches ewige, selige Leben ist Jesus selbst (B. 35.). Der Glaube nimmt ihn selbst mit seinem Leben herüber in den Menschen. Der Glaube ist also innige persönliche Gemeinschaft. Wir kommen zu ihm (B. 35.), er kommt zu uns, uns sättigend, als

die wahre Speise in uns eingehend. Aus einer höhern Welt stammt Jesus (B. 38: *καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*); das Leben dieser höhern Welt bringt Jesus, bringt er in den Glaubenden hinein. Das Leben einer neuen Welt beginnt also im Glaubenden, ein neuer Mensch ersteht dadurch in ihm, oder vielmehr: er selbst erwacht zu neuem, wahren, seligen, ewigen Leben in und mit dem Glauben (5, 25: *ἀπὴν ἀπὴν ἄγω ὑμῖν, ὅτι ἐρχεται ἄρα καὶ τὸν ἔσθαι, ὅτι οἱ νεκροὶ ἀνοήσονται τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ οἱ νεκροὶ ζήσουσιν*). Denn Christus ist jetzt schon *ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ* (11, 25.), und sein Beruf ist es, die Todten allezeit zu höherem Leben zu rufen. Und das wird sich vollenden am Ende der Tage in der Auferweckung der Glaubenden zum Leben (6, 39. 44. 54.); denn wenn es auch richtig ist, daß nach dem Joh. Evangelium die Auferstehung nicht ein rein zukünftiger Act ist, sondern, wie das Gericht, dem Wesen nach hier schon beginnt, so hat sie doch ihre Offenbarung am Ende der Tage und tritt dann vollendet heraus. Daß dieß hier gemeint sey, hat Baumgarten wohl mit Unrecht nicht zugestanden.

Dieses höhere, ewige, selige Leben, welches der Glaube in sich herübernimmt, soll zugänglich werden, nach Jesu Verheißung, in seinem Tod, d. a. seyn in seiner in den Tod dahingegebenen Menschennatur: 6, 51. *ὁ ἄριστος, ὃν ἐγὼ δώσω, ἢ σὰρξ μου ἐστίν [ἢν ἐγὼ δώσω] ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς*. Die weiteren Streitfragen, welche sich hieran knüpfen, berühren uns hier nicht. So viel ist gewiß: der Glaube steigert sich bis zur innigsten persönlichen Gemeinschaft, ja bis zur Theilnahme an seiner Natur, so daß dann er in uns, wir in ihn gepflanzt sind, er in uns, wir in ihm bleiben (8, 35. 10, 28. 15, 4. 9. Kap. 17. ganz).

So schreitet also das Glauben vorwärts von dem Erkennen und der Aufnahme seiner Selbstdarstellung in seinem Zeugniß bis zur persönlichen Gemeinschaft und zur Theilnahme am seligen Leben seiner dahingegebenen Menschenna-

tar, wie Jesu Selbstdarstellung im Wort vom Gespräch mit Nikodemus bis zum hohenpriesterlichen Gebet.

9. Betrachtet man aber den Glauben als Thatsache, in seinem Bestand, so sind nach dem Bisherigen als die wesentlichsten Momente, welche ihn constituiren, diese drei zu betrachten:

Fürs Erste ist er Erkenntniß. Der Glaubende hat die rechte Einsicht in Jesu heilskräftiges Wesen, vermöge deren er hinter der irdisch-menschlichen Erscheinung das Wesen des heilskräftigen, göttlichen Lebens erkennt.

Zum Andern ist er Vertrauen. Denn der Glaubende gibt sich in der lebendigen Beweisung dieser seiner Einsicht Jesu vertrauensvoll hin, hofft von ihm Heilung, Erlösung, folgt ihm nach, gehorcht ihm.

Zum Dritten ist er Gemeinschaft. Denn in solcher vertrauensvollen Hingabe ist und weiß sich der Glaubende eins mit ihm und ist in die Gemeinschaft seines ewigen, seligen Lebens gesetzt, dadurch, daß er in der Gemeinschaft seiner irdisch-menschlichen Natur steht.

Es ist also der Glaube eine Hingabe des eignen Selbst an die Welt des ewigen Lebens, welche in Jesu vorhanden ist, oder eine Herübernahme des ewigen Lebens, welche aus Jesu menschlicher Natur in das eigne Selbst quillt, nach den verschiedenen Seiten, welche den Menschen ausmachen, der Erkenntniß, des Willens und des empfundenen Seyns.

Nun ist das Christenthum nichts Anderes als Selbstmittheilung Gottes als des ewigen Lebens. So ist also Glaube das Subjectivwerden der absoluten Religion. Glaube haben heißt: Religion haben.

10. Wodurch aber wird der Glaube vermittelt? Oder: was thut Jesus, um solchen Glauben zu wirken?

Er offenbart sich, sein Wesen, und zwar im Worte, im Werke, im Tode.

1) Das Wort wird zunächst genannt, als durch welches der Glaube gewirkt werden soll. Wenn Johannes der

Aufer 3, 32 ff. auseinandersetzt, wie Jesus vollgültiges Zeugniß ablege und wie man dasselbe annehmen solle, weil es Worte eines Gottgesandten, weil es Gottes Worte seien: so liegt hierin der Gedanke, daß die Worte Jesu selbst als Worte höheren Ursprungs, als Wahrheit der Art am Inwendigen des Menschen sich manifestiren, daß sie durch sich selber Glauben an sich wirken. So heißt es auch von den Samaritern: 4, 41. 42. *καὶ πολλῶν κληθὸν ἐπιστρέψαν διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ*. — *αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ ὤδαμεν, ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου*. Sein Wort, in jeder Form ein Selbstzeugniß, eine Selbstdarstellung, wirkt demnach den Glauben und die Gewißheit seiner Gottesendung. — Jesus nennt sich Kap. 9. das Licht. Als solches bezeugt sich Jesus zunächst dem Erkenntnißvermögen. Diesem nun kann er sich nicht wohl anders bezeugen, als durch das Mittel des Wortes. Das also, wodurch das Licht den Menschen mit Licht erfüllt, d. h. Glauben an das Licht wirkt, ist die Lichtmittheilung, d. h. das Wort. — Gleichweise, wenn er Gehorsam, Nachfolge wirken will (im Glauben), so ruft er. Durch sein rufendes Wort bewegt er die Schafe zur vertrauensvollen Nachfolge, Kap. 10. — Wenn er das neue Leben erwecken will, welches der Glaube in sich herübernimmt, so ruft er es gleichsam dem Todten ein, wie dem gestorbenen Lazarus, Kap. 11. — Die Lebensmacht seines Wortes erzeugt das neue Leben. Nun aber eignet sich dieß der Glaube an, wie wir sahen. Sein Wort also wirkt den Glauben. Solche Macht hat aber sein Wort, weil es nicht ein Wort der irdischen Natur Jesu ist, sondern vom Vater ist, von oben stammt, aus der Welt des ewigen Lebens mit herabgebracht ist (14, 24. 7, 16. 3, 11., vergl. 13 u. f. w.), dadurch Wesen und Kraft des ewigen Lebens selber in sich hat (6, 63. 68 u. f. w.). Wie nun sein Wort es ist, welches richtet (12, 48: *ὁ λόγος, ὃν ἐλάλησα, ἐκείνος κρινεῖ αὐτόν*), das Gericht aber darin besteht, daß man nicht an das erschienene Licht glaubt (3, 19.), wie also sein Wort,

daß man verwirft, den Unglauben des Menschen zur Wirklichkeit bringt, so ist es sein Wort auch, welches den Glauben und damit das ewige Leben wirkt.

2) Sodann werden seine Werke als dasjenige genannt, was den Glauben wirken soll; denn er sagt wiederholt: wenn nicht seine Worte, sollten es wenigstens seine Werke thun (10, 38: κἀν ἔμοι μὴ πιστεύετε, τοῖς ἔργοις πιστεύετε. 5, 36, 10, 25, 37, 14, 11.). Denn die Werke sind ihm vom Vater gegeben, geschenkt (5, 36: τὰ γὰρ ἔργα, ἃ ἔδωκέν μοι ὁ πατήρ, ἵνα τελειώσω αὐτά, αὐτὰ τὰ ἔργα, ἃ ποιῶ, μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ, ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν); er thut sie im Namen des Vaters (10, 25: τὰ γὰρ ἔργα, ἃ ποιῶ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς μου, ταῦτα μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ), oder der Vater thut sie durch ihn (14, 10: ὁ πατήρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ); so sind sie ein Zeugniß des Vaters über ihn. Oder vielmehr: er thut sie auf Grund seiner Gemeinschaft mit dem Vater und sie sind ein Zeugniß, daß der Vater in ihm gegenwärtig ist (10, 38: τοῖς ἔργοις πιστεύετε, ἵνα γινώτετε καὶ γινώσκητε, ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ καὶ γὰρ ἐν τῷ πατρὶ), den man also auf Grund der Werke in ihm sehen soll (14, 11., vergl. B. 9.). Er trägt die göttliche δόξα in sich, d. i. das herrliche Gottesleben. Von dieser Gegenwart des Gotteslebens in ihm sind die Werke Beweis. In diesem Sinne heißen sie σημεῖα. Denn die ἔργα sind σημεῖα und diese in der Regel auch ἔργα. Denn beide Worte werden mit einander abwechselnd von Johannes gebraucht von denselben Handlungen (6, 30: τί ποιεῖς σὺ σημεῖον — τί ἐργάζῃ; 5, 17. (aus Anlaß von Krankenheilungen) καὶ γὰρ ἐργάζομαι; B. 36: τὰ ἔργα, ἃ ποιῶ, μαρτυρεῖ, vergl. mit 6, 2, σημεῖα ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων. 9, 3, 4: ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ ἐν αὐτῷ. ἐμὲ δὲ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με, vergl. B. 16: πῶς δύναται ἄνθρωπος ἀμαρτανλὸς τοιαῦτα σημεῖα ποιεῖν;); dasselbe wird bald ein ἔργον, bald ein σημεῖον genannt, jenes als Machtwirkung, dieses als Anzeichen eines

Andere, nämlich der ihm einwohnenden göttlichen $\delta\acute{o}\xi\alpha$. Aus diesem Grunde nun, weil die $\acute{\epsilon}\gamma\gamma\alpha$ zugleich $\sigma\upsilon\mu\lambda\iota\alpha$ sind, soll durch dieselben Glaube gewirkt werden. So wird Alles in Jesu Leben zu $\sigma\upsilon\mu\lambda\iota\alpha$, wie denn sein ganzes Berufsleben ein großes $\acute{\epsilon}\gamma\gamma\omega\varsigma$ ist (17, 4: $\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \sigma\epsilon\ \delta\delta\acute{o}\xi\alpha\sigma\alpha\ \acute{\epsilon}\kappa\iota\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\eta\varsigma$, $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\gamma\gamma\omega\varsigma$ $\tau\alpha\lambda\epsilon\iota\omega\sigma\alpha\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ 4, 34.). Und da Johannes in seinem Evangelium im Grunde nichts geben will, als ein Zeugniß der $\delta\acute{o}\xi\alpha$, welche er in Jesu geschaut hat (1, 14. 1 Joh. 1, 1—3.), so wird damit seine Schrift zu einem $\beta\epsilon\lambda\lambda\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \sigma\upsilon\mu\lambda\iota\omega\upsilon$. Dies spricht er selbst auch am Schlusse aus; denn es ist willkürlich, zu $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha\ \delta\epsilon\ \pi\acute{\epsilon}\gamma\omicron\alpha\tau\tau\alpha\varsigma$ 20, 31. nicht aus dem unmittelbar Vorhergehenden $\sigma\upsilon\mu\lambda\iota\alpha$ zu ergänzen. Die ausgesprochene Absicht aber dieser Mittheilung der $\sigma\upsilon\mu\lambda\iota\alpha$, wodurch Jesus seine $\delta\acute{o}\xi\alpha$ manifestirte, ist die $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ (20, 31.). So also wird durch die $\acute{\epsilon}\gamma\gamma\alpha$, indem sie $\sigma\upsilon\mu\lambda\iota\alpha$ sind, der Glaube gewirkt. Man gibt es allerdings einen Glauben auf Grund der $\acute{\epsilon}\gamma\gamma\alpha$, welcher noch nicht der rechte ist und welchen Jesus durchweg bemüht ist von den $\acute{\epsilon}\gamma\gamma\omega\varsigma$ weg zum Wort zu führen und darauf zu gründen (vergl. 2, 23 ff. 3, 2. 3, 4, 29. 39. 41. 42. 5, 48. 50. 6, 68.). Aber wo dann solcher Glaube durchs Wort und aufs Wort ist, da wird dann auch Alles an Jesus zu deutlichen $\sigma\upsilon\mu\lambda\iota\alpha$ $\tau\eta\varsigma\ \delta\acute{o}\xi\eta\varsigma$, welche den Glauben mehren, stärken, erweitern.

3) Am kräftigsten und reichsten aber wird der Glaube gewirkt durch Jesu Tod. Denn dieser soll zur Macht auf Erden werden, welche die Menschen aller Orte und Zeiten zu ihm zieht, zur Anerkennung seiner bringt, mit ihm vereinigt.

Schon im Gespräch mit Nikodemus weist er darauf hin, wie sein Tod in Sausalzusammenhang stehe mit der Lebensmittheilung im Glauben (3, 14—16.). Je mehr sein Leben dem Ende zugeht, um so entschiedener tritt dieser Gedanke in seinen Reden hervor. Schon in der Rede vom Essen und Trinken seines Leibes und Blutes zeigt sich, wie dieses nicht bloß Lohn, sondern auch Mittel des Glaubens

ist. Denn da auf seine Forderung hin, an den Gottgesandten zu glauben (B. 29.), die Juden fragen, was er für ein Zeichen thue, um dessen willen sie glauben sollen und würden (B. 30.), antwortet ihnen Jesus damit, daß er ihnen das Himmelsbrot verspricht, welches er selber ist, sofern er in den Tod dahingegeben (B. 51.). So wird also durch seine Todeshingabe der Glaube vermittelt.

Denn sein Tod ist die höchste Aeußerung seiner Liebe, wie er das Kap. 10. im Gleichniß vom guten Hirten in mehrfacher Wendung wiederholt ausspricht, 10, 11. 15. 17. und 15, 13: *μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδὲς ἔχει, ἵνα τῆς τῆν ψυχῆν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φιλῶν αὐτοῦ* — ein Wort, das an Röm. 5, 8. erinnert. Die Seinen aber werden die Liebe erkennen, die hierin liegt; sie werden im Herzen die Stimme vernehmen, die aus seinem Tod, aus seiner Selbsthingabe in den Tod zu ihnen redet; auf diese Stimme hin werden sie sich zu ihm sammeln. So wird sein Tod eine Nacht der Sammlung. Darum wohl folgt 10, 16: *καὶ ἅλλα πρόβατα ἔχω* — *καθεῖνα δὲ μὲ ἀγαγεῖν*, unmittelbar auf die Erwähnung seines Todes, B. 15. So war es ja auch bestimmt, daß er die zerstreuten Kinder Gottes sammeln sollte durch die Liebesmacht, die in seinem Tode offenbar wurde: 11, 51. 52. *ἡμελλὼν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν* — *ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ τὰ διεσκοπισμένα συναγάγῃ εἰς ἑν.* Die Größe dieser Liebe zwingt die Menschen zu ihm hin. So wirkt er Glaube durch seinen Tod.

Zugleich auch dadurch, weil sein Tod die höchste Offenbarung des Gottesebens in ihm geworden ist; nicht bloß darum, weil er sein Leben nur dahingegeben, um es wiederzunehmen (10, 17. 18.), und gestorben ist, nur um aufzuerstehen, sondern auch darum, weil in seinem Tod selber sein göttliches Leben und dessen Sieg über den Tod offenbar geworden ist. Denn er ist gestorben, nicht da er mußte, sondern da er wollte; in Freiheit ist er aus diesem Leben gegangen (19, 28—30.), und zugleich als der Lebendige, was

seinen symbolisch-geschichtlichen Ausdruck in jenem Vorgang bei Jesu Tode gefunden, daß aus seinem geöffneten Leichnam Blut und Wasser quollen (19, 34.), die Zeichen des Lebens. So wird durch seinen Tod die Erkenntniß seines höheren Seyns gewirkt, 8, 28: *ὅταν ὑψώσῃτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε, ὅτι ἐγὼ εἰμι*, durch die Erkenntniß der Glaube. Darum berichtet auch der Evangelist jenen Vorgang bei Jesu Tod, 19, 35: *καὶ ὁ ἑσραῶς μεμαρτύρηται — ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε*. Dadurch ist sein Tod eine Macht geworden, welche die Seinen der Welt entnimmt und ihm zum Eigenthum heiligt, wie er sich für sie geheiligt hat (17, 19.), so daß es wie Frucht spricht aus seinem Tode (12, 24.).

Durch dieß Dreifache also, durch Jesu Offenbarung im Worte, im Werke, im Tode, wird der Glaube vermittelt und gewirkt.

11. Damit ist auch bereits gesagt, welches das Object des Glaubens sey. Es ist dasselbe Dreifache.

Ober genauer: wie es die Macht göttlichen Lebens ist, welches durch jene drei Aeußerungen den Glauben vermittelt, so vermittelt dasselbe auch den Glauben nur an sich selbst, sofern es in jenem Dreifachen erscheint. Denn seine Worte sind eine Erscheinung des lebendig machenden Geistes in Form der Wahrheit, seine Werke eine Erscheinung der überirdischen Lebensmacht, sein Tod ein quellender Born des ewigen Lebens.

1) Die Forderung, das Wort Jesu einen Gegenstand des Glaubens seyn zu lassen, zieht sich durch das ganze Evangelium hindurch. So thun's die Jünger (2, 22.); so fordert's Jesus von Nikodemus (3, 11.) und von den Juden (5, 47.); so beklagt es Johannes der Täufer, daß es nicht geschehe (3, 32.); so genügt der Königliche von Kapernaum dieser Anforderung (4, 50.) u. s. w. Was ist es für ein Wort, welches man im Glauben annimmt? *ῥήματα τοῦ θεοῦ* (3, 34. 8, 47.), *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* (17, 14.), Worte, die aus dem Gottegeist in Jesus stammen (3, 34: *οὐ γὰρ*

ἐκ μέγρου δίδωσιν ὁ Θεὸς τὸ πνεῦμα) und darum selber Geist und Leben sind (6, 63.), also Offenbarung, Mittheilung des in ihm seyenden wesentlichen Göttlichen, des ewigen Lebens in ihm. Der Glaube richtet sich immer auf das Unsichtbare, das hinter dem Sichtbaren steht oder vielmehr in demselben verborgen liegt. Das ewige Leben im sinnlichen Wort ist also das Object des Glaubens. Dadurch nimmt der Glaubende den im Wort seyenden Lebensgeist in die durstige Seele herüber (7, 37: ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω. Ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κτλ. — τοῦτο δὲ εἶπε περὶ τοῦ πνεύματος —).

2) In gleicher Weise fordert Jesus, daß man seinen Werken glauben soll. Das ist das andere und doch dasselbe Object des Glaubens: Jesu ewiges Leben, wie es sich in seinen Werken kund gibt. Denn was Anderes erscheint in ihnen, als seine δόξα? Sie sind lauter σημεῖα τῆς δόξης oder ζωῆς αἰωνίου in ihm. Bei seinem ersten Zeichen zu Kana setzt der Evangelist hinzu, 2, 11: ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, und bei seinem letzten Zeichen, der Auferweckung des Lazarus, sagt er ähnlich, 11, 40: οὐκ εἶπόν σοι, ὅτι, ἐάν πιστεύσῃς, ὄψῃ τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ; Also hat er in dieser That seine göttliche δόξα geoffenbart. Was ist diese aber Anderes, als sein ewiges Leben? Denn daß er das Leben sey und es, vom Vater gegeben, selbständig in sich trage zur Mittheilung an die Menschen (5, 26.), das ist es ja, was er bei dieser That gezeigt hat. Auf dieß ewige Leben, welches in seinen Werken erscheint, auf dieß Unsichtbare im Sichtbaren richtet sich also der Glaube.

3) Endlich soll man glauben an seine Lebensoffenbarung im Tode. Denn sein Tod ist ein δοξασθῆναι. Das ist die in den letzten Reden immer wiederkehrende Vorstellung. Dieß eben darum, weil in seinem Tode sein ewiges Leben hervorgebrochen ist. Und dieses Leben in seinem Tode soll

das Object unseres Glaubens an Jesum, den für uns Dahingegebenen, seyn.

Darum rief Jesus, als er auf das Sterben zugeht, aus, 12, 23: *ἐπιλυθὲν ἡ ψοᾶ, ἵνα δοξασθῆ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Denn, in den Tod gegeben, werde er Frucht bringen, wußte er. Und wenn man nun seinen Leib und sein Blut, für uns in den Tod gegeben, im Glauben ißt und trinkt, so gewinnt man damit das ewige Leben (6, 54: *ἔσται ζωὴν αἰώνιον*, V. 57: *ζῆσαι δι' ἐμέ*). Also ist in seinem Tode die Stätte und Quelle des Lebens für den Glaubenden. Aus dieser schöpft er, oder: er nimmt das *πνεῦμα*, das in seinem Tode frei wurde, in sich herüber. — Wie real aber dieses vom Glauben und der gläubigen Aneignung seines in den Tod gegebenen Leibes und Blutes herübergenommene Leben zu denken sey, zeigt der Umstand, daß auch die Auferstehung damit in Causalzusammenhang gesetzt wird, wie dieß durchweg im 6. Kap. geschieht. Denn es ist doch wohl nur als Billkür zu bezeichnen, wenn z. B. Baumgarten in dem so oft wiederkehrenden *ἀναστήσω ἑσὺν ἐν τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ* nichts finden will, als die in dieser messianischen Zeit geschehende innere Erweckung. — Man kann es mit dem 1. johann. Brief ein *στέγμα τοῦ Θεοῦ* (1, 3, 9.) nennen, das der Glaube in den Menschen bringt, mit welchem die ganze Entfaltung der *ζωὴ αἰώνιος* grundlegend anhebt und von da aus sich entwickelt bis zur *ἀποστάσεως ἐν τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ*, oder, könnte man mit dem 1. joh. Brief (1, 3, 2.) noch weiter gehend sagen, bis zum *ἔσχατον εἶνα τῷ Θεῷ*.

Wenn nun das Object des Glaubens nur eben das ist, was der Glaube sich aneignet, so ist es mit einem Wort die *ζωὴ αἰώνιος*, wie dieselbe in der menschlichen Erscheinung des Wortes, in Jesu, persönlich, concret in die Menschheit eingetreten ist und sich manifestirt hat in seinen Worten, seinen Werken, seinem Tode.

12. Was nun aber in und mit dem Glauben für den Menschen gewonnen sey, das ist die nächste Frage. Ein Dreifaches ist es: er ist aus Gott geboren; er ist der Welt und dem Gericht entnommen; er ist in das ewige Leben Gottes versetzt.

1) Daß man in und mit dem Glauben aus Gott geboren ist, lesen wir gleich am Anfang des johann. Evangeliums. Man streitet, ob die Worte: ὅσοι ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἔξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἐγεννήθησαν (1, 12, 13.), von der Zeit des alten oder des neuen Bundes gesagt seyen. Ich möchte das Erste nicht wegen des Wortes τέκνα θεοῦ γενέσθαι leugnen, wohl aber wegen des τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα, was bloß vom menschlichen Verhalten gegen die neutestamentliche Offenbarung in Jesus von Johannes gebraucht wird, vor Allem aber wegen des ganzen Zusammenhanges. Denn nicht die vorchristliche Offenbarung und Gegenwart des Logos in der Welt und in Israel, oder das allmähliche Hereintreten desselben in das Fleisch wird von B. 10. an geschildert, sondern seine wirkliche Gegenwart im Fleisch nach ihren verschiedenen Beziehungen. Denn nachdem durch die Erwähnung des Zeugnisses vom wahrhaftigen Licht durch Johannes (B. 8.) der Gedanke hervorgerufen war, daß vom Licht nicht nur gezeugt werden, sondern daß es auch wirklich erscheinen sollte (B. 9.), drängt dieß wieder zu dem Weiteren, daß diese Erscheinung des Lichtes in der Welt nicht bloß eine Sache der göttlichen Bestimmung, sondern damals bereits eine geschichtliche Wirklichkeit war (B. 10.), nach der doppelseitigen Stellung eines Weltheilandes (B. 10.) und des Königs Israels (B. 11.). Die Aufnahme des erschienenen Logos, d. h. Jesu, wie sie im Glauben an den geschieht, der das ewige Leben bringt (B. 12.), verleiht die Vollmacht, das Vermögen der Gotteskindschaft durch die neue Stellung, in welche dadurch der Mensch zu Gott versetzt wird. Es ist also

mit dem ersten λαμβάνειν ἐν πίστει die Gotteskindschaft ihrem Anfang nach gegeben. Die näheren Bestimmungen derselben ergeben sich aus dem Gegensatz: οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνθρώπου. Diese drei Bestimmungen haben mehrfache Deutung erfahren. Eusebe meint, es sey überhaupt menschliche Geburt, nach hebräischem und nach griechischem Sprachgebrauch, bezeichnet Baumgarten findet darin die Bezeichnung von Natur, Neigung und Wille: einen Fortschritt vom Sinnlichsten zum Edelsten. Nach meiner Meinung bedeutet es Stoff, Naturwille und Personwille, drei Stücke, welche bei einer Zeugung concurriren. Ein entsprechendes Dreifache muß in dem ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν liegen, welchen drei latenten Bestimmungen Johannes die anderen drei gegensätzlich gegenüberstellt. Einen göttlichen Stoff legt Gott in den Menschen hinein, ein σπέρμα (1 Joh. 3, 9.); seine göttliche Natur bestimmt ihn, sich Kinder zu zeugen; sein bestimmter Wille thut es. Wie durch jenes ein Mensch gezeugt wird, so durch dieses ein neuer Mensch im alten. Nicht dieß oder jenes nur wird dem Menschen zu Theil, sondern eine Neuschöpfung ist es. Das also ist der Zustand des Glaubenden, daß er als ein wesentlich neuer Mensch verborgen in seinem alten lebt. — Der Stoff aber, aus welchem der neue Mensch, der Christ, sich heraus entwickelt, wie aus dem Samen des Geblüts der natürlichen Mensch, ist das πνεῦμα. Dieses ist das Wasser, welches Jesus zu trinken gibt und welches dann zur bleibenden Quelle in ihm wird, das in ihm und aus ihm quillt (7, 38. 39.). Der inwendige Mensch aber, welcher sich daraus bildet, ist der Geistesmensch; denn τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν (3, 6.). Dieses Pneuma, ein überirdisches Lebensprincip und ein neuschöpferischer Lebenskeim, ist im Glaubenden und bleibt in ihm (14, 17: παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἐστιν) und entwickelt sich in ihm, wie zu immer reicherer, tiefer gehender Erkenntniß, so zu immer kräftigerem Leben, zu immer reicherer Liebe, zu immer größerer Aehnlichkeit Gottes und Christi. — Damit

beginnt Jesus grundlegend im Gespräch mit Nikodemus; damit schließt er in höchster Steigerung in den letzten Reden an seine Jünger.

Indem so Gott sein eignes Wesen in den Menschen hineinlegt, hineinbildet, wird nun auch der Mensch in dieses Leben Gottes hineingebildet. Das ist negativ: er wird der Welt entnommen; positiv: er wird in die Gemeinschaft Gottes aufgenommen.

2) Der Glaubende ist der Welt entnommen. Denn ob er wohl noch in derselben steht, so ist er doch, weil der Geist der anderen Welt die Wurzel seines neuen wahrhaften Seyns wird, nicht mehr ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, damit auch, wie dem Zustand, so dem Geschick des κόσμος entnommen, d. h. dem θάνατος und der κτίσις. Diesem beiden ist der Glaubende entnommen. Dieser Gedanke zieht sich durch das ganze johann. Evangelium hindurch, und man müßte es eigentlich ganz ausschreiben, um die Belege dafür anzuführen. Auch diesen Satz spricht Jesus bereits im Gespräch mit Nikodemus aus: ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται (3, 16.) — ὁ πιστεύων οὐ κρίνεται, ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα κτλ. (3, 18.), weil er also das πνεῦμα nicht in sich aufgenommen hat und dadurch dem Weltzusammenhang entnommen ist. So heißt es nun weiter, 5, 24: εἰς κτίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν, 11, 26. 15, 19. 17, 14. 16. Am Schluß der Reden Jesu stehen diese Gedanken ganz besonders im Vordergrund von Jesu Gedankenreihe. — Da der Glaubende eigentlich der Welt doch ursprünglich angehört, ihr aber entnommen ist (15, 19: ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου. 17, 6: οὐς ἔδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου), und zwar so, daß er äußerlich wohl in ihr steht, aber innerlich frei von ihr ist, so erscheint dieser Zustand als der eines Siegers über die Welt (16, 33.). — Das Thun der Welt ist Sünde, die Gesinnung der Welt ist Haß, der Lebenszustand der Welt ist Tod, der Bereich der Welt ist Finsterniß,

und das Geschick, dem sie jetzt bereits verfallen ist, ist das Gericht —: dem Allen ist der Glaubende entnommen.

3) Von dem Allen gilt nun für den Glaubenden das Gegentheil. Er hat das ewige Leben. Dieses Wort lehrt von den ersten Reden Jesu in immer neuen Wiederholungen und Wendungen bis zu seinen Abschiedsreden überall wieder. Von der zeitlichen, irdischen Gegenwart des Glaubenden sagt dieß Jesus aus; so gegen Nikodemus (3, 15.), so in der Rede von seinem Wirken (5, 24.), so besonders ausgeführt in der Rede vom Himmelsbrod (6, 47. 54.). Er ist hineingepflanzt in das ewige Leben; denn Gott kommt in den Menschen und macht Wohnung in ihm (14, 23.); er ist versetzt in die Gemeinschaft Gottes und Christi (14, 20. 17, 21. 23.).

Was heißt das aber: ewiges Leben —?

Nicht bloß ein Leben, das immer fortbauert. Diese Seite tritt bei Johannes gerade nicht besonders hervor. Ewig ist vielmehr Bezeichnung seines innern Wesens. *αἰώνος* heißt es, weil es dem neuen *αἰών* angehört, welcher in Christus in die Welt hereingetreten ist, weil es der höheren Weltordnung angehört. Demnach ist es, weil dieses höhere Seyn das wahrhafte Seyn ist, das wahre Leben, welches dem Scheinleben der dem Tode verfallenen Welt entgegengesetzt ist. Darin liegt, daß es kräftiges, und weiter, daß es seliges Leben ist, durch welches der Mensch vollste innere Befriedigung erhält (denn wer vom Brod des Lebens essen und vom Wasser des Lebens trinken wird, der soll nimmer hungern noch dürsten), und welches ihm den freudigen Frieden mittheilt, der das Gegentheil ist von der Art des Weltlebens (14, 27.). — Dieß ist der mit dem Glauben gegebene Zustand des Glaubenden.

13. Wie aber der Glaube entstehe, diese Frage kann nunmehr nicht länger verschoben werden. Sie wird uns auch wieder zum Begriff des *ἐργον τοῦ θεοῦ* mehr zurückführen. — Wenn die Voraussetzungen des Glaubens erwogen werden sollen, so ist ein Dreifaches zu nennen: die Thätigkeit

von Seiten Gottes, die von Seiten des Menschen und der durch beides erzeugte Zustand. Von Seiten Gottes ist es eine Einwirkung auf den Menschen durch die vorläufige Wirksamkeit des Logos; von Seiten des Menschen eine Hingabe an Gott, welcher ihm in dieser Wirksamkeit entgegentritt; der daraus resultirende Zustand endlich ist eine vorläufige Angehörigkeit Gottes durch In sich tragen des Logos.

Von der Einwirkung Gottes durch die vorläufige Wirksamkeit des Logos ist im Eingang des Evangeliums die Rede.

Die ganze Darstellung der Thätigkeit des Logos bewegt sich von Gott aus zur Welt und vom Daseyn des Logos bei Gott bis zu seinem Eintritt in die Welt und ins Fleisch,

Beim Worte Logos ist nicht an immanente Verhältnisse des in und zu sich Seyenden Gottes zu denken, und eben so wenig ist eine Herbeiziehung philonischer Gedanken statthast. Aber freilich ist es auch nicht bloß das Offenbarungswort, wie es an die Propheten Israels ergangen ist. Es ist vielmehr Wort im dem allgemeinen Sinne, daß sich Gott durch dasselbe ausspricht nach außen, sey es nun, sofern es schöpferisch wirkt in Natur oder Geisteswelt, oder sofern es überhaupt außergöttlichem Leben bedingend zu Grunde liegt. Da nun dieses Wort als Sichselbstausprechen Gottes das göttliche Leben in sich trägt, so ist es darum auch Offenbarung Gottes. In diesem Sinn etwa schildert der 19. Psalm die dreifache Offenbarung Gottes in der Natur, im alttestamentlichen Wort und im Herzen des Menschen; — denn dieß ist meiner Meinung nach der Gedanke dieses viel mißhandelten Halmes. — Dieses Gott offenbarende, weil Gott in sich fassende, alles Außergöttliche bedingende Wort hat, wie es die Welt geschaffen, so auch für deren Bestand die Fülle des Lebens in sich getragen, welche es der Natur, der Heilsgeschichte und dem Innern des Menschen einwirkte. Dieses Leben Gottes im Wort, und durch das Wort dem Außergöttlichen eingewirkt, war für die Welt die höhere Lichtmittheilung, außer deren Bereiche sie, in sich selbst lebend, wie Tod, so Finster-

niß war. Dieses göttliche Lichtleben, wie es nach Gottes Rathschluß bestimmt war, in concret persönlicher Erscheinung in die Welt einzutreten (B. 9.), ist auch zu seiner Zeit in dieser Weise in die Welt gekommen. Von der vormenschlichen Wirksamkeit des Logos im Verlauf des Evangeliums zu sprechen, hat der Evangelist keinen Anlaß, da er es nur mit dem menschlich erschienenen, mit Jesus zu thun hat, wie derselbe sein ewiges göttliches Leben in den mancherlei *σημειοις* offenbarte. Aber wenn davon die Rede ist, wie er die Menschen findet, in welchen er das ewige Leben wirken will, so wird sich manche Handhabe bieten, Schlüsse rückwärts auf die vormenschliche Wirksamkeit des Logos zu machen. Denn wenn es doch ein und dasselbe göttliche Leben und Licht des Logos ist, welches in Jesu Tagen das rechte Gottverhalten wirken will und welches vorher schon auf die Menschen gewirkt hat, so wird doch sicher in demjenigen allgemein religiösen Verhalten zu Gott, welches nach der Darstellung unseres Evangeliums die Grundlage des speciell christlichen bildet, eine Wirkung eben jener vormenschlichen Wirksamkeit des Logos gefunden werden müssen.

Wie aber die vorläufige Offenbarungsthätigkeit des Logos hinaus will auf seine concrete Erscheinung, so jene Einwirkung des Logos auf den Ruf zum Glauben durch den concret erschienenen Logos. Darum kann man diese göttliche Wirksamkeit, welche die Menschen vorbereitet für die Aufnahme des Sohnes, wohl ein Führen der Menschen zum Sohne nennen. Oder, da der Mensch allenthalben umgeben ist von solcher Offenbarung Gottes durch den Logos und sich weder außer noch in sich vor ihr retten kann, da diese ihn drängt und treibt und ihm gleichsam Gewalt anthut, so mag man es wohl noch besser ein *ἔλκεν* nennen. Und weiter, da es nicht vom Sohn ausgeht, sondern zu ihm hinführt, so mag es billig ein Ziehen des Vaters zum Sohne heißen, 6, 44: οὐδεὶς δύναται ἔλκεῖν πρὸς με, ἐὰν μὴ ὁ πατήρ — ἔλκοι αὐτόν. Wir sehen, eine aller Thätigkeit des Menschen vor-

ausgehende Thätigkeit Gottes ist hier genannt, welche am Menschen geschieht und welche der Mensch sich nicht geben kann. Ihre Absicht ist, daß der Mensch den Sohn im Glauben annehme. Und wenn sie diese ihre Absicht erreicht, so ist auch dieß etwas dem Menschen von Gott Gegebenes, 6, 65: οὐδεὶς δύναται ἔλθεῖν πρὸς με, ἐὰν μὴ ἢ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρὸς. Eine Wirkung Gottes ergeht auf den Menschen, abgesehen von Zeit und Ort u. s. w. Der Mensch, sofern er Mensch ist, erfährt dieselbe; denn er steht in diesem Bereich des von Gott gesprochenen und Gott aussprechenden Wortes, welches ihn allenthalben umgibt. — Diese allgemeine Wirkung Gottes auf den Menschen im Worte Gottes ist die erste Voraussetzung des Glaubens.

14. Dieser vorläufigen Wirksamkeit des Logos muß von Seiten des Menschen eine Hingabe an dieselbe oder an Gott entsprechen.

Das Erste, was der Mensch zu leisten hat, ist, daß er sich von dieser Wirkung Gottes, welche an sein Inneres ergeht, in demselben erregen lasse zum lebendigen Verlangen darnach. Denn gerade die Anbietung und Nabelegung eines Gutes erweckt das Gefühl des Mangels, und aus diesem erwächst das Verlangen, das Dürsten der Seele, wie es Jesus nennt, 7, 37: ἐὰν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πίνετω. So ist also der Mensch in seinem Innern geartet, daß er eines Complementes bedarf. Dieses Bedürfnis soll er sich bewußt werden: so wird er sich hungrig und durstig finden. Der Mangel des Innern aber ist dem ausfüllenden Gut gemäß, nach dem Gute hin geschaffen, so daß ihm dasselbe gleichsam eingeformet ist, so daß er die Form desselben, das Gut selbst in negativer Weise in sich trägt. Die Leere verlangt unruhig nach der Fülle, der Mangel nach dem Gute, dem bewegenden und erfüllenden Gotteswort.

Diese Unruhe des ersten Verlangens wird zu ruhiger Hingebung, zu einem gelassenen sich gefallen und weifen lassen, zur inneren Stille und Gottgelassenheit. Darum ist

von *θεοεισως* von *θεος*, von *θεοειωσ*, von *μεσσησιας*, S. 45., die Rede. In dieser Ruhe liegt aber bereits die Aethetät des Aufnehmens, des Ergreifens beschlossen.

15. Aus diesen beiden Factoren göttlicher Einwirkung und menschlicher Umgebung erwächst ein Zustand der Gotteingebörigkeit durch das Einwohnen des Logos in der Menschenseele. Diesen Zustand sehen wir einen Augenblick an, in seiner Ruhe und in Thätigkeit.

1) Als ruhender Zustand betrachtet, läßt er die Menschen, bei welchen die beiden Factoren zusammengetroffen sind, als *αποθεωτα* erscheinen, Kap. 10. Als solche gehören sie Gott und dem Logos an, und wenn dieser persönlich auf Erden erscheint, ruft er ihnen (B. 3.) und sie hören seine Stimme, weil das Wort, das sie in sich tragen, im Grunde identisch ist mit dem, welches sie vom Sohne deutlich vernehmen, und jenes also für dieses Zeugniß gibt in ihrem Geiste und seine Wahrheit ihnen gewiß macht (B. 4.). Welcher Art sind seine Schafe, welche er aus allen Regionen sammelt (B. 16.).

Wie wir aber oben jene Thätigkeit des Logos in den Menschenseelen bezeichnet gefunden haben als ein Zeichen des Vaters zum Sohne, so werden auch diese *αποθεωτα*, welche dem Sohne zu Theil werden, weil sie bereits vorher ihm angehören, ein Eigenthum des Vaters genannt, welcher sie dem Sohne gibt. So sagt Jesus wiederholt im hochpriesterlichen Gebet (17, 6. 9. 12.): *οτι ησαν και εσονται αυτουσ θεωτασ*. Gottes aber sind sie, weil sie aus Gott sind (8, 47: *ο αν εν του θεου τα εσηματα του θεου εσονται· οτι τουνο υψισ οκ εσονται, ου εν του θεου οκ εσονται*), d. h. in ihrer innern Bestimmtheit aus jener Gotteswirkung im Worte stammen, welche Leben und Licht ist und wirkt, weshalb es in demselben Sinn auch heißt, daß sie aus der Wahrheit sind (18, 37: *καθ ο αν εν της αληθειασ εσονται μου της ψωφης*). Ihr eigentliches inneres Leben ist erzeugt von einem andern als irdischen Vater und wurzelt in einer an-

den als der hebräischen Welt. Es hat eine Gestalt und Bestimmtheit des religiösen Menschen begonnen, welche nach Ursprung und Inhalt zurückweist auf eine schöpferische, bildende und erfüllende Wirksamkeit Gottes selber. Ja, sie werden bereits Gotteskinder genannt — und warum nicht? sind sie doch ἐκ τοῦ Θεοῦ. Sind sie es auch erst in vorläufiger Weise und sollen im vollen Sinne es erst werden durch den Sohn und den Glauben an ihn, so sind sie es eben doch bereits in realer Potenz. Denn es heißt von Jesu Tod, daß er erfolgen mußte (11, 52), ἵνα τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ τὰ ἀνομομαύτα συναντήσῃ als ἔν. — Wir sehen, der Glaube treibt nur zur Wirklichkeit heraus und gestaltet, was als reale Potenz schon vorher vorhanden ist.

2) Wie der Zustand in Ruhe bezeichnet wird als εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας (18, 37.), so in Thätigkeit als κωσιῦ τῆν ἀληθείαν (3, 21.). Denn wenn nach dem Bisherigen eben der zum concreten Glauben herausgebildet wird oder, was damit identisch ist, an das Licht kommt, der auf jener vorchristlichen Vorstufe steht, so ist unleugbar unter den Thätigen der Wahrheit (3, 21.) dieses Stadium in seiner Activität bezeichnet, da es in dieser Stelle heißt, daß diese an das Licht kommen. Nun ist aber, wie wir oben sahen, κωσιῦ τῆν ἀληθείαν identisch mit κωσιῦ τὰ ἔργα ἀγαθὰ, oder mit τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ, was dann in analoger Weise wieder dem εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ (8, 47.) entspricht. — So wären wir denn hiermit der Beantwortung unserer Frage einen entscheidenden Schritt näher getreten. Es sind die von Jesus geforderten ἔργα oder τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ das Gebiet der activen Religiosität, welche sich, wenn ihr das Christenthum entgegentritt, zur Religion oder zum Glauben bestimmt.

3) Sehen wir uns aber nach einem Worte um, mit welchem Jesus dieß Alles, die der Einwirkung Gottes entsprechende, entgegenkommende Hingabe des Menschen an Gott und die aus beider Thätigkeit resultirende ethische Bestimmtheit, bezeichnet, so finden wir hierfür das Wort ἀγάπη. Das

In der freien Lage des Menschen zu Gott, das Streben nach dem Göttlichen und der Gottesgemeinschaft. Darum weist Jesus den Juden vor, 5, 42: *ἀλλ' ἔργων ὑμᾶς, ὅτι τὴν ἀγάπην οὐκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς*. Dies sey der Grund, warum sie nicht an ihn glaubten, nicht glauben wollten. Es wude erst mit diesem Wort etwas dem Glauben an den Sohn Herabsetzendes bezeichnet, wie dasselbe vorher, von einer andern Seite aus aufgefaßt, bezeichnet wird, B. 37. u. 38: *ὅτι οὐκ ἔχετε ἀγάπην (τὴν καρπὸς) ἀλλ' οὐκ ἀγαπᾶτε ὅτι οὐκ ἀκούετε τὸν λόγον οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν ἀγάπην* — Die Liebe also, im allgemeinsten Sinne, entspricht als zur dem Glauben vorangehende Voraussetzung demselben. Es wäre denn die *ἀγάπη* identisch mit den *ἔργοις* welche Jesus fordert. — Die Liebe ist hier gemeint wie die allgemeine religiös-sittliche Bestimmtheit des Menschen, wie die Richtung des Inwendigen zu Gott und dem Göttlichen hin, die Aufgabe seiner selbst und Hingabe an Gott hin, als die Religiosität. Die *ἔργα* aber sind ihre wirkliche Erweisung, ihre Bethätigung im Leben. Denn das ist die Liebe zu Gott, daß man seine Gebote, d. h. also seinen Willen, d. h. also τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ, thut, welche in ihrer Gesamtheit als actives Gesamtverhalten des Menschen τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ heißen.

16. Suchen wir nun das Verhältniß von *πίστις* und τὰ ἔργα bestimmt zu bezeichnen, so mag es so geschehen: man kann die *πίστις* wohl τὸ ἔργον τῶν ἔργων nennen, theils sofern sich die religiöse Lebensbethätigung, welche mit *πιστὶν* τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ bezeichnet wird, in der *πίστις* vollendet, theils sofern sich die *πίστις* wieder in *ἔργα* aufeinanderlegt. Kurz, *ἔργα* u. *πίστις* verhalten sich zu einander wie Religiosität und Religion (im subjectiven Sinne). Jene führt zu dieser und wird zu dieser; diese wiederum wird zu jener, nur daß dann die Religiosität eine spezifische Bestimmtheit aus der *πίστις* gewonnen hat. Darum fordert Jesus die *ἔργα*, d. h. die allgemeine und die christliche Religiosität (= *ἀγάπη*),

weil diese eine That des Menschen auf Grund göttlicher Wirksamkeit, die κλῆσις aber ein Geschenk Gottes, theils auf Grund der ἀγάπη, theils als Grund der ἀγάπη. Dies ist nun in die einzelnen Sätze auseinanderzulegen.

1) Die ἔργα vollenden sich in der κλῆσις. Davon ist oben bereits gesprochen. Der Zug des Vaters geht eben zum Sohne hin. Jenes ist nicht um seines, sondern nur um dieses willen, um in diesem sein Ende und Ziel zu finden. Denn Alles, was der Vater hat, das hat er dem Sohn übergeben (17, 5, 16, 15, 17, 24.); also Alle, die des Vaters sind, die aus Gott sind, die gehören dem Sohn, die gibt er dem Sohn, und Niemand entreißt sie ihm.

Weiter: wer sich ziehen läßt, der findet Jesum; wen hungert und dürstet, den sättigt Jesus; welche sich so Gott zu eigen gegeben haben, die sammelt Jesus, und wer die Wahrheit lieb gehabt hat, der kommt an das volle Licht.

Also: die Religiosität führt zum Christenthum und das Christenthum vollendet jene. — Die κλῆσις ist nicht etwas absolut Neues, nichts Abruptes im Seelenleben des Menschen, sondern liegt schon verborgen im Keim in den ἔργοις; es bedurfte nur der persönlichen Erscheinung des Sohnes, damit sie hervorbreche.

2) Demnach ist die κλῆσις eine Manifestation des in den ἔργοις bereits verborgen Liegenden. — Daß das Neue, was in der Heilsentwicklung des Menschen und der Welt eintritt, nicht etwas äußerlich zum Früheren Hinzukommendes, nicht bloß ein Neues, sondern etwas durch die Gottesthat der Geburt aus dem Gottesgeist Jesu aus jenem Heraus-kommendes, Enthüllung, weil Vollendung, des in jenem schon verborgen Liegenden sey, — dieser Gedanke zieht sich durch das ganze johanneische Evangelium hindurch. So vollzieht sich das Gericht jetzt schon und wird einst nur offenbar werden. So geschieht die Auferstehung jetzt schon und wird einst nur heraustreten. So steht der Christ im ewigen Leben jetzt schon und es wird dies sein Seyn einst nur herausgebildet

wurden u. s. w. Und so lag die *κλεις* bereits vorher im Keim verborgen im Menschen, ehe er Jesum kannte; er war schon vorher ein *αγαπῶν* Jesu, er wußte es nur nicht, ein *εὐνοῦ* τῷ *Ἰησοῦ*, nur noch nicht gesammelt und mit dem Geist des verkörperten Menschensohnes erfüllt; die *κλεις* war nur noch nicht *κλεισμένη*; das entgegnetende Object, die persönliche Erscheinung Jesu, weckt sie auf, bringt sie zu wirklichem *ἔκλεισται* und zum Selbstbewußtseyn. Da heißt es dann: *παντοδύναμος ἀνθρώπου ἐὰν ἀγαπᾷ* (3, 21.).

3) Die *ἀγαπᾷ* sind identisch mit der Liebe, und der Glaube ist nur die Gestaltung und Formirung der Liebe. Jesus, welcher weiß, was im Menschen ist, hat wohl erkannt, daß nur der Mangel an Liebe der Grund war, weshalb die Juden nicht glaubten (5, 41.). Wäre das Erstere da gewesen, so wäre es zum Andern auch gekommen. Hätten sie jenes gethan, so hätte ihnen Gott dieses gegeben.

4) Die *κλεις* erschließt sich zu den *ἀγαπᾷ*, wie sich diese in der *κλεις* zusammenschließen. Nun aber sind die *ἀγαπᾷ* anders geworden, *ἀγαπᾷ* einer höheren Stufe; denn sie sind durch die *κλεις* hindurchgegangen; sie sind christliche Weltgloster, christliche Lebensrichtung geworden.

5) Die *κλεις* offenbart sich in den *ἀγαπᾷ* oder der *ἀποκάλυψις*. Denn wer glaubt, hat das ewige Leben und ist innerlich auferstanden (5, 24.). Nun aber heißt es: es werden einst auferstehen, die Gutes gethan haben (5, 29.). Wie aber die *ἀποκάλυψις* äußere Auferstehung eine Offenbarung ist der ersten geistigen, so wird es auch mit der Ursache eine gleiche Bewandniß haben: die *ἀγαπᾷ* sind eine Offenbarung der *κλεις*. Und Jesus sagt selbst, daran solle man seine Jünger erkennen, daß sie Liebe unter einander haben (13, 35.). Also die Jüngerchaft, d. i. der Glaube an seinen Namen, d. i. an die Offenbarung Gottes in seiner Person, zeigt sich in der Liebe. Darum ist sie seine *ἐντολή* (15, 12 u.). Das ist nun aber eine bestimmte Liebe; denn es ist die Liebe seiner *ἀγαπᾷ*, und darum etwas Neues. Diese Liebe ist der

Geist der neuen Zeit, die neue Macht des Lebens, das Charakteristikum des Christen.

6) Diese *λογα* nun, wie sie vor- und rückwärts liegen vom Glauben, sind *λογα*, weil der Mensch sie zu leisten, zu thun bestimmt, von Gott befähigt ist. Das ist Gottes Wille, das also die Anforderung, welche er an den Menschen stellt. Dem Menschen, welcher dieser Anforderung zu genügen sucht, kommt dann Gott entgegen mit seiner objectiven Offenbarung in Christo und macht die unbestimmte Religiosität zur bestimmten Religion, und gibt damit wiederum dem Menschen Beruf und Vermögen, diese bestimmte Religion zur bestimmten Religiosität zu entfalten. — Aus dem Zusammenhang dieser Gedanken erklärt sich auch jene bekannte Stelle, 7, 17: *εδν τις θελη το θελημα αυτου ποιειν, γνωστας περι της διδαξης κτλ.* Der göttliche Sinn ist auch der Sinn für das Göttliche, d. h. in ihm allein liegt die Möglichkeit, dasselbe zu erkennen und anzunehmen. Dies ist gemeint mit *το θελημα του θεου*: das Gebiet der vorchristlichen *λογα του θεου*, die vorchristliche Religiosität. Diese fordert Gott; wo dieser Wille Gottes erfüllt wird, da kommt es auch zu Erkenntniß und Glaube des Sohnes Gottes.

Damit wäre denn die Frage des Thema's beantwortet. Es erübrigt nur, das gewonnene Resultat über das *λογον του θεου* in Zusammenhang mit den Grundanschäunungen des joh. Evangeliums zu setzen. Dies soll nun noch in Kürze geschehen.

II.

17. Das Christenthum im objectiven Sinne ist Selbstmittheilung Gottes. In diesem Sinne stellt es das joh. Evangelium dar. Denn vermöge seiner Einheit mit dem Vater (10, 30.) hat der Sohn das göttliche Wesen in das Fleisch, in die Menschheit eingeführt und nun den Menschen zu schöpfen gegeben aus seiner Fülle (1, 14. 16.) und sie dadurch zu seinen Brüdern gemacht, denen nunmehr Gott ihr Gott

und ihr Vater geworden ist, wie er des Sohnes Gott und Vater ist (11, 17.).

Das Christenthum im subjectiven Sinne ist Wiederherstellung der göttlichen Offenbarung im menschlichen Leben. Denn wie der Vater dem Sohne gegeben hat, das Leben zu haben in ihm selber (5, 26.), d. h. eine Quelle des Lebens zu sein, so gibt der Sohn sein Leben auch den Seinigen, daß er in ihnen eine Quelle des Lebens, eine lebendige Quelle der Errettung werde (4, 14. 7, 38.). Und in Gemäßheit der Erwählung Gottes soll nun auch der Mensch sich erwecken. Es ist Alles Analogie. Das Gesetz der Analogie betrifft die ganze Lehrdarstellung des vierten Evangeliums. Was der Vater hat, das hat auch der Sohn (16, 15 u. a.); was der Vater thut, thut auch der Sohn (5, 17 u. a.); was der Vater ihm zeigt, lehrt u. s. w., redet der Sohn (12, 30 u. a.). Die Fülle des Sohnes aber geht über auf die Menschen (1, 16.). Mit der Liebe Gottes liebt er sie (17, 26.); mit des Vaters Speise speist er sie (6, 32 u. f.); mit des Vaters Leben belebt er sie (6, 57. 14, 19.); mit des Vaters Lehre lehrt er sie (8, 28.). Nun wiederholt sich Alles in den Menschen, was in Jesu ist. Sie sind eins mit dem Vater in der Einheit mit Jesu, wie dieser mit Gott (17, 23. 26.). Sie leben in Jesu Leben (14, 19. 6, 57.). Es ergeht ihnen wie Jesu (15, 20.) u. s. w. Und in gleicher Weise endlich ist auch ihr gegenseitiges Verhalten bestimmt durch das ursprünglich analoge Gottes und Jesu (15, 10. 12 u. s. w.).

18. So ist denn auch des Menschen *ἔργον* zu begreifen als Analogie eines göttlichen *ἔργον*.

Jesu *ἔργον* ist zunächst in seinem vormenschlichen Seyn dieß, daß er stets einwirkend hingekehrt war auf die Menschenwelt. Denn wenn es vom Vater heißt, er wirke bis jetzt (5, 17.), nämlich seit Vollendung der Schöpfung, ununterbrochen, und vom Sohne dann, er wirke auch, so ist ein gleich ununterbrochenes Wirken in der Welt darunter zu

versehen. Daß aber dieses auf die Menschenwelt gerichtet war, zeigt der Eingang des Evangeliums.

Es strebte aber dieses sein vormenschliches Wirken hin auf seine sichtbare menschliche Erscheinung, durch welche er seine Schafe suchen, rufen, retten, sammeln, behüten, auf die Weide des Lebens führen sollte. Dieß ist aber des Vaters Wille; denn darauf geht derselbe, daß er allen denen, welche ihm der Vater gibt, das ewige Leben gebe und bewahre, damit Keiner verloren gehe. Und das ist des Sohnes Werk, daß er solchen Willen des Vaters thue. Sein gesamntes Berufsleben bezeichnet er mit dem zusammenfassenden Namen des *λογος τοῦ Θεοῦ* (4, 34. 17, 4.), von welchem die einzelnen *λογα τοῦ πατρὸς* nur die einzelnen Äußerungen sind (5, 19. 9, 4. 10, 37.). So sagt auch Baumgarten (S. 197. zu 5, 19.), es sey ein bedeutender Begriff bei Johannes; es heißen 1) die der Person Jesu eigenthümlichen Thaten, ja die ganze Erscheinung von ihm so, und 2) ständen diese *λογα* immer in Zusammenhang mit dem *λογος* Christi überhaupt.

Von seiner menschlichen Wirksamkeit ausgehend, entfaltet sich seine Einwirkung zu der noch viel reicheren, fruchtbareren (vergl. das Gleichniß vom Weizenkorn, 12, 24., und alle Stellen von seinem Tode) nach seinem Tode, zu seiner unsichtbaren menschlichen Wirksamkeit, welche wiederum eine universale Bedeutung erhält.

Dem entspricht nun des Menschen analoges Verhalten in den *λογος τοῦ Θεοῦ*, in der *κτίσις εἰς τὸν υἱὸν* und in den *λογος τῆς κτίσεως*.

Der göttlichen Einwirkung durch den Logos entspricht die liebende Hingebung des innern Menschen an dieselbe, das sich ziehen Lassen, das die Wahrheit Thun.

Der menschlich persönlichen Erscheinung des Sohnes entspricht der Glaube, welcher den Logos im Menschen Jesus in sich aufnimmt.

Der göttlichen Einwirkung des Sohnes durch den Geist
Theol. Stud. Jahrg. 1852. 25

und ihr Vater geworden :
Vater ist (20, 17.).

Das Christenthum
Spiegelung der göttlich-
ben. Denn wie der Vater
zu haben in ihm selbst
zu seyn, so gibt der
es in ihnen eine
der Befeligung w
der Erweisung &
sen. So ist A
herrscht die ga
Was der Vater
was der Vater
der Vater i
50 u. a.).

Menschen
mit des
Vaters
Lehre
den M
Vater
Sie
wie
ist
st

Und daß der, welcher im christlichen Leben ohne
nichts thun kann, nun durch Jesus die rechten Werke
das ist die freie Erweisung der Liebesgemeinschaft, in
c mit Jesus steht (15, 9. 10.).

20. Und nehmen wir endlich Rücksicht auf die Bedeu-
g des Werkes Jesu für ihn selbst, so sehen wir auch hier
a entsprechendes Verhältniß. Es ist Jesu Seligkeit und
Verherrlichung.

Seine Speise ist, den Willen des Vaters zu thun und

*Lebensbethätigung, die
ie christliche d. d. d. d. d.*

Jesu ist Gottes Gabe und
denn der Vater hat ihm
ohn thut, was ihm der Va-
er nichts thun; er sucht nicht
nicht sein, sondern des, der ihn
thut, ist ihm vom Vater gege-
(16. u. f. w.). — Es ist aber
Liebe gewesen, daß er diese Gabe
dieses gegebene Werk ausgeführt
ter Hirte liebt er die Seinen und
(Kap. 10.), und das thut er in Frei-
(1. 19, 28., 30.).

Menschen Werk Gottes Gabe und seine
ann der Mensch in der rechten Lebensbe-
ist, so ist das aus Gott. Wenn er auf
Jesus kommt, so hat ihn der Vater gezo-
ist es diesem vom Vater gegeben (6, 66.).
un in der Gemeinschaft Jesu in der rechten
Lebensbethätigung sich erweist, so ist ihm das
geben; denn ohne diesen kann der Christ nichts
(10.). — Daß er aber vom Vater so sich ziehen,
ihm sich Jesu geben läßt, das ist des Menschen
trägt die Liebe Gottes in sich (5, 42.); er will
Und daß der, welcher im christlichen Leben ohne

hen (4, 32 ff.): So liegt also für ihn
Befeligendes darin.

des Menschen Speise τὸ ἔργον τοῦ
liche Speise soll er sich wirken, schaffen.
h für den Menschen etwas Befeligendes

irke offenbaren seine δόξα, sofern sie σημεία
Bemerkung, welche Johannes beim ersten σημείον
macht (2, 11.), gilt für alle folgenden.

vollendet sich aber Jesu ἔργον in seinem Tod, und
ist seine Verherrlichung. Denn obwohl der Sohn
seine eigne δόξα sucht (8, 50: οὐ ζητῶ τὴν δόξαν μου),
andern die des Vaters (7, 18.), ist er doch verherrlicht wor-
den gerade in dieser selbstverleugnenden Hingabe an den
Vater und dessen Wille und Ehre. Denn „ἐδοξάσα καὶ
πάνω δοξάσω,” ruft der Vater über ihn aus (12, 28.). Und
da es zum Tod ging, da wußte der Sohn, daß mit der
Stunde seines Todes auch die seiner Verherrlichung durch
den Vater gekommen war (12, 23, 17, 1. 5.). Denn da
er der irdischen Fleischesgestalt nach unterging, da ging er
auf zu reicher Frucht (12, 24.). Und da er als ein Ver-
lassener und Ohnmächtiger am Kreuze hing, da hat er in
des Geistes Kraft Alle zu sich gezogen (12, 32.). Und da
die Verunehrung von Seiten der Menschen (8, 49.) die höchste
Stufe erreichte, da ist nur seine himmlische δόξα so offenbar
geworden, daß man ihn seitdem ehren muß, wie man den
Vater ehrt (5, 23.).

Demgemäß schauen nun auch die Glaubenden in seinem
Tode seine Herrlichkeit und finden im Tode überhaupt das
wahrhafte Leben. Denn da sie nicht ihre eigene, sondern
Gottes δόξα suchen (5, 44.), so finden sie allerdings auch
diese, und zwar in Jesu Fleischesgestalt (1, 14.: ἐθεασάμεθα
τὴν δόξαν αὐτοῦ) und vor Allem in seinem Tode, in wel-
chem der Sohn ἐδοξάσθη, aber so, daß diese δόξα ihnen
nicht eine fremde bleibt, sondern ihnen selbst auch zu Theil

entspricht des Menschen christliche Lebensbethätigung, die christliche Wiederholung der ersten, die christliche *ἀνάληψη*.

19. Die Quelle des *ἔργου* Jesu ist Gottes Gabe und seine freie Liebe. Gottes Gabe; denn der Vater hat ihm gegeben, was er thun soll; der Sohn thut, was ihm der Vater zeigt; von sich selber kann er nichts thun; er sucht nicht seinen Willen; seine Lehre ist nicht sein, sondern des, der ihn gesandt hat. Alles, was er thut, ist ihm vom Vater gegeben (5, 19. 20. 30. 6, 38. 7, 16. u. s. w.). — Es ist aber sein freier Gehorsam in der Liebe gewesen, daß er diese Gabe des Vaters angenommen, dieses gegebene Werk ausgeführt hat. Denn als ein guter Hirte liebt er die Seinen und läßt sein Leben für sie (Kap. 10.), und das thut er in Freiheit (10, 17. 18. vergl. 19, 28, 30.).

So ist auch des Menschen Werk Gottes Gabe und seine freie Liebe. — Wenn der Mensch in der rechten Lebensbethätigung sich erweist, so ist das aus Gott. Wenn er auf Grund dieser zu Jesus kommt, so hat ihn der Vater gezogen (6, 44.), so ist er diesem vom Vater gegeben (6, 65.). Und wenn er nun in der Gemeinschaft Jesu in der rechten christlichen Lebensbethätigung sich erweist, so ist ihm das von Jesus gegeben; denn ohne diesen kann der Christ nichts thun (15, 5.). — Daß er aber vom Vater so sich ziehen, daß er von ihm sich Jesu geben läßt, das ist des Menschen Liebe. Er trägt die Liebe Gottes in sich (5, 42.); er will (5, 40.). Und daß der, welcher im christlichen Leben ohne Jesus nichts thun kann, nun durch Jesus die rechten Werke wirkt, das ist die freie Erweisung der Liebesgemeinschaft, in der er mit Jesus steht (15, 9. 10.).

20. Und nehmen wir endlich Rücksicht auf die Bedeutung des Werkes Jesu für ihn selbst, so sehen wir auch hier ein entsprechendes Verhältniß. Es ist Jesu Seligkeit und Beherrschung.

Seine Speise ist, den Willen des Vaters zu thun und

sein Werk zu vollenden (4, 32 ff.): So liegt also für ihn etwas Befriedigendes, Befeligendes darin.

Gleicherweise ist des Menschen Speise τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ (6, 28.). Solche Speise soll er sich wirken, schaffen. So liegt also auch für den Menschen etwas Befeligendes darin.

Jesu Werke offenbaren seine δόξα, sofern sie σημεῖα sind. Diese Bemerkung, welche Johannes beim ersten σημεῖον zu Kana macht (2, 11.), gilt für alle folgenden.

Es vollendet sich aber Jesu ἔργον in seinem Tod, und dieser ist seine Verherrlichung. Denn obwohl der Sohn nicht seine eigne δόξα sucht (8, 50: οὐ ζητῶ τὴν δόξαν μου), sondern die des Vaters (7, 18.), ist er doch verherrlicht worden gerade in dieser selbstverleugnenden Hingabe an den Vater und dessen Willen und Ehre. Denn „ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω,“ ruft der Vater über ihn aus (12, 28.). Und da es zum Tod ging, da wußte der Sohn, daß mit der Stunde seines Todes auch die seiner Verherrlichung durch den Vater gekommen war (12, 23. 17, 1. 5.). Denn da er der irdischen Fleischsgestalt nach unterging, da ging er auf zu reicher Frucht (12, 24.). Und da er als ein Verlassener und Ohnmächtiger am Kreuze hing, da hat er in des Geistes Kraft Alle zu sich gezogen (12, 32.). Und da die Verunehrung von Seiten der Menschen (8, 49.) die höchste Stufe erreichte, da ist nur seine himmlische δόξα so offenbar geworden, daß man ihn seitdem ehren muß, wie man den Vater ehrt (5, 23.).

Demgemäß schauen nun auch die Glaubenden in seinem Tode seine Herrlichkeit und finden im Tode überhaupt das wahrhafte Leben. Denn da sie nicht ihre eigene, sondern Gottes δόξα suchen (5, 44.), so finden sie allerdings auch diese, und zwar in Jesu Fleischsgestalt (1, 14.: ἐδρασαμένθα τὴν δόξαν αὐτοῦ) und vor Allem in seinem Tode, in welchem der Sohn ἐδοξάσθη, aber so, daß diese δόξα ihnen nicht eine fremde bleibt, sondern ihnen selbst auch zu Theil

wird. Denn wo er ist, da sollen die Seinen auch seyn (14, 3.). Er ist aber in der Lebensgestalt der *δόξα* (Kap. 17.). In diese sollen also auch die Seinigen eintreten. Sollen sie ja doch auch Jesu *δόξα* schauen, welche ihm des Vaters Liebe gegeben hat (17, 24.). Damit aber werden sie selbst verklärt in seine *δόξα* (vergl. 1 Joh. 3, 2.).

So zieht sich durch dieß Alles die Correspondenz zwischen der göttlichen Selbstmittheilung und des Menschen entsprechendem Verhalten der Selbsthingabe oder Aufnahme und Verwirklichung in sich selbst und seinem Leben hindurch. Unter diesen Gesichtspunct muß denn nun auch das menschliche *ἔργον τοῦ Θεοῦ* gestellt werden, daß es die Antwort auf das göttliche *ἔργον* ist. Wenn nun jenes die Bezeichnung des durch seine verschiedenen Stufen hindurchgehenden Liebesverhaltens Gottes ist, so ist dieß das Analoge von menschlicher Seite.

Das ist also das *ἔργον τοῦ Θεοῦ*, welches Jesus vom Menschen fordert: das dem göttlichen Liebesverhalten entsprechende Liebesverhalten des Menschen, oder die Religiosität des Lebens, welche im Glauben an den Sohn ebenso gipfelt, als sie als christliche Religiosität von ihm aus sich neu entfaltet.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Veränderung des Namens Σαῦλος in Παῦλος.

Eine exegetisch-kritische Vermuthung

von

F. W. C. Umbreit.

Die Veränderung des Namens Σαῦλος, d. i. שׂאול, wie der erste König der Israeliten, auch ein Benjaminite, gleich dem Apostel (Röm. 11, 1.; Phil. 3, 5.), genannt wurde, aber auch schon ein König der Edomiter (1 Mos. 36, 37.) und ein Sohn Simeon's (1 Mos. 46, 10.), in Παῦλος erinnert an die bedeutungsvolle Umkehrung des שׂאול in שאול (vergl. m. Abhandlung „der Bußkampf Jakobs“ 1 Mos. 32, 24 — 31., in den theol. Stud. u. Krit. 1847. S. 4.). Wie der listige Jakob an dem entscheidenden Wendepuncte seines Lebens in der Nacht einsam mit Gott gerungen, und aus diesem Kampfe als ein neuer Mensch, als Israel, d. i. Gottesstreiter, hervorgegangen, so auch der gegen die Christen, wie der gleichnamige König gegen David, verfolgungsfüchtig schnaubende Saul. Drei Tage rang er in der Einsamkeit (Apost. 9, 9.), und ward ein Paul, der eifrigste Streiter für die neue Lehre des Heils. Obschon nun der Apostel nirgends selbst sagt, daß er diese Namensveränderung sich als ein Erinnerungszeichen seiner Bekehrung gesetzt, so liegt dieß doch sehr nahe, da er vom alten Testa-

mente herkam und wußte, was in demselben שׂפּ zu bedeuten hat. Daß er nicht unmittelbar nach seiner Erleuchtung sich den neuen Namen gegeben, beweist seine gewissenhafte Beobachtung und Selbstprüfung auf dem Wege der treuen Bewährung seines umgewandten Sinnes; erst wo er den neuen Namen in dem lebendigen, öffentlichen Feuerwort der Schrift bethätigte, war dazu die rechte Zeit. Die Meinung wenigstens, daß er den Namen Paulus als Christ nur deshalb gewählt, weil der von ihm bekehrte Proconsul von Cypem (Apost. 13, 7.) so geheißen, sollte man auch nicht einmal als bloße Vermuthung mehr von Buch zu Buch fortpflanzen. Auch über den Sinn, welchen der Apostel in seinen veränderten Namen gelegt, wird von ihm nichts berichtet. Saul war er von seinen Eltern genannt worden, und dieser Name erinnerte an jenen König, der den David verfolgt, und den Gott durch Samuel, weil er ihn nicht treu besunden, von seinem, ihm anvertrauten Throne entfernt hatte. Darum ließ er diesen fahren und wählte statt seiner den ihm im Klange entsprechenden, weicheren Παῦλος, in welchen er für sich die Bedeutung des hebräischen Wortes שׂפּ, d. i. des Gemachten von Gott, des Neugeschaffenen, oder auch von שׂפּ „Wert Gottes“ (Jes. 45, 11.), hineinlegte. Man könnte dabei der Worte gedenken, die wir 2 Mos. 15, 17. von dem erlösten Volke lesen: „Du wirst sie bringen und verpflanzen auf den Berg deines Erbes, zu deiner Wohnstätte, die du, Jehova, gemacht, יִרְרָהּ יְהוָה, zum Heiligthume, o Herr, das deine Hände gegründet haben.“

2.

Ein Wort aus Frankreich,

mitgetheilt von

D. E. Ullmann.

Es sey mir gestattet, die Gedanken eines französischen Schriftstellers wiederzugeben, die nicht nur für mich eine persönliche Bedeutung von besonderer Art haben, sondern auch, wie ich glaube, das allgemeinere Interesse in Anspruch zu nehmen vollkommen geeignet sind. Zugleich bietet mir diese Mittheilung Gelegenheit zu einer vorläufigen kurzen Erklärung, von der ich wünschen darf, daß sie bald zur Kenntniß der Leser dieser Zeitschrift komme, namentlich der Leser jenseits des Rheines, so viele deren etwa unser Journal zählen mag.

Herr A. Sardinour, Professor der Theologie zu Montauban und Director des dortigen Seminariums, ein christlich gesinnter, geistvoller Mann, wohlbekannt mit den Gedanken deutscher Theologie und doch die Eigenthümlichkeit seiner Rationalität in aller Selbständigkeit bewahrend, hat meine Schrift über das Wesen des Christenthums nach der dritten Auflage (Hamburg bei Fr. Perthes 1849) ins Französische übersetzt. Diese im Sommer 1851 erschienene Uebersetzung hat seitdem Veranlassung gegeben, daß der Inhalt und die Auffassungsweise des Buches von fast allen theologischen und kirchlichen Journalen des protestantischen Frankreichs besprochen worden ist. Durch die Güte eines lieben und verehrten Freundes in Paris bin ich rasch und vollständig in den Besitz der betreffenden Artikel gekommen und ich darf wohl sagen: dieselben haben nicht bloß einen Werth für mich als Verfasser, sondern gewähren auch in ihrem

gegenseitigen Verhältniß, an und für sich einen belehrenden Einblick in die Art und Weise, wie sich die verschiedenen Richtungen innerhalb des französischen Protestantismus zu gewissen Gedanken und Anschauungen verhalten, welche in der deutschen Theologie mehr oder weniger als eingebürgert betrachtet werden können.

Besonders bemerkenswerth unter den mehr gegnerischen Beurtheilungen ist eine umfangreiche polemische Erörterung, welche ein hervorragender und um die Interessen des Protestantismus in Frankreich vielfach verdienter Mann, der Graf Agenor von Gasparin, in vier Blättern der Archives du christianisme vom September und October d. J. 1851 niedergelegt hat. Die mit vielem Feuer durchgeführte Polemik eines so ausgezeichneten, auch von mir verehrten Mannes scheint von meiner Seite um so mehr eine Gegenrede und Abwehr zu verlangen, als dieselbe, obwohl im Interesse eines sehr ernstlichen und aufrichtigen christlichen Glaubens durchgeführt, doch einem großen, ja, ich darf sagen, dem größten Theile nach auf Mißverständnissen und falschen Voraussetzungen beruht. Ich werde mich, wenn Gott Kraft und Gesundheit gibt, gerne dieser Gegenrede in einem der nächsten Hefte dieser Zeitschrift unterziehen, und dann die Gelegenheit benutzen, um auch über Einwürfe von anderer Seite, so weit es erforderlich scheint, ein Wort zu sagen. Vielleicht gelingt es mir, die Vorstellung, welche sich Herr v. Gasparin von mir gebildet hat, durch eine klare und einfache Darstellung dessen, was ich wirklich bin, zu verdrängen, und mich über die Differenzen, die freilich auch dann noch zwischen uns bleiben werden, auf brüderlich würdige Weise mit ihm zu verständigen.

Einstweilen möchte ich Herrn Professor Gardinour für seine, wie ich glaube, vortrefflich vollzogene Einföhrung meiner Arbeit in das französische Publicum auch öffentlich meinen Dank ausdrücken, und um diesen Dank doch nicht bloß in lahlen Worten bestehen zu lassen, erlaube ich mit

hier, den Kern der Vorrede, mit welcher er mein Bächlein eingeleitet hat, ins Deutsche übertragen vorzulegen. Dieser Theil enthält nichts direct auf meine Schrift Bezügliches, aber er wird den Lesern ohne Zweifel werthvoll seyn als die Stimme eines denkenden Mannes aus der Mitte eines tief zerrissenen Landes über die gegenwärtige Lage der Menschheit, über deren Leiden und Bedürfnisse, so wie über das allein als wirksam erkannte Heilmittel. Im Wesentlichen werden christliche Gemüther mit dem einverstanden seyn, was Herr Sardinour in so kraftvoller Lebendigkeit ausspricht. Im Einzelnen werden sie vielleicht abweichend denken und sich zum Beispiel — um nur eines anzuführen — in Beziehung auf den Ausgang der gegenwärtigen Krise, auch wenn sie darin mit Herrn Sardinour eine Arbeit Gottes in und an der Menschheit anerkennen, weniger zuversichtlich und hoffnungreich gestimmt finden. Aber es kommt hier nicht auf alle Modificationen des Ausgesprochenen, sondern auf dessen Totalität an; und in diesem Sinne lassen wir dasselbe ohne weitere Auseinandersetzung in der Uebersetzung folgen, daß es seine Wirkung auf empfängliche Leser nicht verfehlen wird.

Wir befinden uns inmitten der allgemeinsten und tiefsten Krise, welche je für die europäische Bildung und die christliche Welt eingetreten ist. Wahrheiten und Irrthümer aller Art und Abstufung sind durcheinander in den glühenden Ofen unseres Jahrhunderts geworfen und siedeln darin in grauenhafter Mischung. Wir erblicken den Geist Gottes, den christlichen Geist, im Kampf mit dem Geiste der Welt, dem heidnischen Geiste, ebenso in den Tiefen des individuellen Bewußtseyns wie im Schooße der Familie, auf dem Markt der Städte wie an den Altären und auf dem Schauplatz des öffentlichen Lebens der Völker und der ganzen Menschheit.

Für sehr leichtfertig und wenig erleuchtet müssen wir

die hatten; welche sich einbilden, der Kampf sey nur außen, auf der Oberfläche, welche von nichts Anderem eine Vorstellung haben, als einem Zusammenstoße materieller Interessen, politischer Leidenschaften und fieberhafter Erregungen des Ehrgeizes, welche nichts sehen, was hinausginge über die Lösung einiger Probleme der Nationalökonomie, der Arbeit, des Unterrichts, der socialen Organisation, und deren ganze Sorge sich beschränkt auf das Aeußere, den Leib, das Eigenthum, den Staat, das Spiel der irdischen Lebensinteressen.

Hat man auch nur einige Uebung im Nachdenken, nur einigen Ernst des Gemüthes, wahrlich so muß man erkennen, daß das Uebel viel schwerer und tiefer ist, daß es seinen Sitz im Innern hat, daß die Unordnung in den Principien liegt, daß es seine zerstörenden Wirkungen hervorbringt im innersten Mittelpuncte des Lebens, in der Seele, wo es seine den Menschen zum Thier erniedrigende Verfinsternung verbreitet, wo es die edelsten Ueberzeugungen untergräbt, wo es die lebensvollsten Gefühle schändet, wo es die Heiligkeit der Pflicht verhüllt, um mit dem Troß auf Rechte zu berauschen, wo es die heftigsten Begehrlichkeiten entzündet und, um Alles mit Einem Wort zu sagen, die Bestie entfesselt, nachdem es den Engel gefesselt hat.

Aber, verschweigen wir es nicht, auch die sind nicht sehr scharfblickend, welche nicht zu erkennen wissen, daß, wenn der Mensch, wenn die Völker seufzen und stöhnen und sich erregen bis zur allgemeinen Erschütterung, dann unter diesem convulsivischen Beben eine geheimnißvolle Arbeit vor sich geht, der gegenüber man wenigstens nachdenklich werden sollte. Ich kann mich des Glaubens nicht entschlagen, daß im inneren Grunde dieser Wünsche und Bestrebungen, selbst wenn sie mitunter bis zum Wahnwitz kühn sind, Geburtswehen und Lebensbedürfnisse sich verbergen, die man auch in ihrer Bedeutung zu würdigen wissen muß. Zeigt uns denn nicht die Geschichte der großen Epochen, der Reformation zum Beispiel, daß die Zeiten tiefen Kampfes und all-

gemeiner Auflösung eben auch die sind, wo das individuelle und das sociale Leben einer neuen Entfaltung entgegenringt und wo das sittliche und religiöse Bewußtseyn, seine veralteten Formen durchbrechend, sich mit einem neuen, kräftigeren, fruchtbareren Lebenssaft zu durchdringen strebt, um in dem Menschen und in dem vielgestaltigen Leben der Zeit das Leben seines Gottes und die Herrlichkeit des ewigen Lebens vollkommener zu verwirklichen?

Steigt doch aus dem Schooße des Sturms der heitere Himmel und aus der Erstarrung des Winters der Frühling mit seinen Blumen und Früchten hervor! Ist doch aus dem Grabe, dem Tode sogar Der hervorgegangen, der das Leben selber ist! In diesem Sinne ist hinter der Angst und Noth unseres Jahrhunderts im Aeußern und Innern eine Arbeit Gottes verborgen; und die moralischen wie die physischen Leiden unserer Zeit drücken einen der großen Gemüther aller Creaturen aus, welche sich sehnen nach der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes.

Die Wahrheit dieses Gesichtspunctes wird leider auch bestätigt durch die offenkundige Unmacht aller der oberflächlichen Aerzte, die seit einem halben Jahrhundert sich vergeblich anstrengen, uns zu heilen. Zu was nicht Allem haben sie ihre Zuflucht genommen! Verwaltungsmaßregeln aller Art, neue Gesetze, neue politische Formen, Gewalt, Schrecken, Umgestaltung des Unterrichts, große industrielle Unternehmungen, bürgerliche Reformen, öffentliche Unterstützung, Revolutionsfeuer in steter Fortwählgung, Alles ist ins Werk gesetzt worden! Man hat seine Zuflucht genommen zur Republik, zum Directorium, zum Consulat, zum Kaiserreich; zur legitimen Monarchie, zur constitutionellen Monarchie und noch einmal zur Republik. Man hat es mit dem Rühm versucht, mit dem Despotismus, mit der Freiheit, mit dem materiellen Wohlstand. Man hat den Sensualismus, den Spiritualismus und Ektecticismus bekannt und die Litteratur, die Wissenschaften und schönen Künste gepflegt. Man hat

den Atheismus gepredigt, den Theophilanthropismus, den Deismus, die Staatsreligionen und die Freiheit der Culte. Und in unsern Tagen endlich preist man uns drei oder vier Socialismen als untrügliches Mittel gegen alle unsere Uebel an. Bei alle dem aber liegen unsere Wunden offen da, brennender als jemals!

Nein, das Heilmittel ist nicht da zu suchen; es ist anderswo als in der Anwendung äußerer oder irdischer Hülfe. Um uns zu retten, bedarf es ganz anderer Dinge, als hervorragender Staatsmänner, glorreicher Krieger, berühmter Philosophen, politischer Institutionen, socialer Theorien und reformatorischer Systeme. Der ungeheure und unfruchtbare Verbrauch, den wir von diesen Dingen seit sechszig Jahren gemacht haben, ruft es uns stark und laut genug zu!

Woher denn nun wird uns das Heil kommen?

Vom religiösen Gedanken, vom religiösen Leben. Wenn nicht Gott der Angelpunct für das Herz, den Geist und den Willen des Menschen ist, was kann man dann von ihm erwarten, als die wilde Ungebundenheit eines selbstsüchtigen, hohen und trotigen Ich, welches sich selbst seinen Mittelpunkt und seinen Gott macht? Hat erst der Mensch Gott entthront in seinem Bewußtseyn und seinem Leben, vor wem spricht ihr, daß er sich noch beugen werde? Liebt er den nicht mehr, der aus tausend und aber tausend Gründen Anspruch auf seine Liebe, seine ganze Liebe hat, wen meint ihr, daß er noch lieben werde außer sich selbst, immerfort sich und sich allein? Ja, die Religion allein kann Licht, Ordnung und Frieden, indem sie dieselben in den Seelen verbreitet, in gleicher Weise auch dem irdischen Leben überhaupt in allen seinen Kreisen mittheilen. Gott allein kann den Menschen erneuern und der Erde den Frieden geben.

Aber welches wird dieser religiöse Gedanke, dieses religiöse Leben seyn? Es wird der christliche Gedanke, das christliche Leben seyn; oder sagen wir lieber: Christus mit seinem Wort und seinem Geiste wird heute wie immer unser

Ketter seyn. Er hat nicht aufgehört, die neue frohe Botschaft für die Menschheit zu seyn.

Das Christenthum ward schon bei seinem Ursprung nacheinander von zwei unversöhnlichen Feinden angegriffen, der eine aus dem Judenthum entsprungen, der andere aus dem Heidenthum.

Um sie zu bekämpfen und zu besiegen, hat der Herr des Evangeliums und der Kirche ihnen nacheinander zwei gewaltige Ringer entgegengesetzt, den Apostel Paulus und Johannes, die Helden des christlichen Glaubens und der christlichen Liebe. Darauf beruht die Geschichte des apostolischen Zeitalters.

Seitdem hat die Kirche in ihren großen Entwicklungsphasen wieder hervorgebracht oder bringt gegenwärtig in weiterem Bereiche wieder hervor denselben doppelten Angriff und doppelten Sieg. In der That, der Katholicismus kann mit gutem Grund und in vielen Beziehungen als wiedererstandener Judaismus betrachtet werden. Sein Gesetzsgeiß, seine Liebe zur Eigengerechtigkeit, sein priesterliches Mittlerthum, sein pomphafter Cultus und seine Opfer sind dafür eben so viele augenscheinliche Beweise. Wider diesen erneuerten Judaismus hat der geistliche König der Kirche im sechzehnten Jahrhundert neue heilige Paulus erweckt, welche Protests einlegten, indem sie die Rechtfertigung durch den Glauben, die geistliche Freiheit, das allgemeine Priesterthum, den Dienst Gottes in Geist und Wahrheit, die zureichende Kraft des ein- für allemal vollbrachten Opfers Christi predigten. Der jüdische Gegner, verborgen unter dem Gewande des römischen Priesters, ward enthüllt und überwunden.

Seit ungefähr hundert Jahren erhebt sich wieder der heidnische Feind mit allen anmaßungsvollen Natur- und Vernunftansprüchen, oder, sagen wir es lieber geradezu, mit allen gnostischen Thorheiten des zweiten Jahrhunderts. Wir sind, in der That, in der vollen Wiedergeburt des Gnosticismus

mus begriffen: Diese alterthümliche Vermengung pantheistischer, socialistischer, mythischer, unsittlicher Lehren legt sich breit aus am vollen Tage unseres neunzehnten Jahrhunderts in den Systemen, welche durch die hegel'sche Philosophie zur Welt gekommen sind, und verursacht einem guten Theile nach jene furchtbare Anarchie, von der wir gesprochen. Unsehlbar wird der, welcher die Geschicke der Kirche lenkt, seine neuen Johannes zu senden wissen, welche in den Kampf mit diesen Simon, Gerinthus, Basilides, Valentinus, Karpokratēs gehen und das Evangelium, die Kirche, das christliche Glauben und Leben wieder feststellen werden, ebenso wie das heilige Buch, ohne dessen göttliche Autorität Glaube und Leben der Christen, Kirche und Evangelium sich verlieren in ein, ich weiß nicht welches, Bolkengebüde von Nothen und von Phantomen, die uns unsern Christus, unsern Himmel und unsern Vater rauben.

Ich habe gesagt: neue Johannes. Dies bedarf einer Erklärung. Der h. Paulus, kämpfend wider die Judaisken, verkündete nicht ein Evangelium, verschieden von dem des h. Johannes oder weniger vollständig. Besäßen wir nichts als seine Briefe, wir hätten doch das ganze Evangelium. Und was ich vom Apostel der Heiden und seinen Schriften sage, dasselbe bezeuge ich auch: von dem Jünger, dem der Herr lieb hatte, und von seinen Werken. Gleichwohl wird man nicht leugnen können, daß die nämliche Wahrheit, hindurchgehend durch ihre Herzen und ihren Mund, verschiedene Formen angenommen habe, entsprechend ihrer Persönlichkeit und den Umständen, unter denen sie den Beruf der Verkündigung und Vertheidigung der Wahrheit vollzogen. Der Eine hatte es mit den Judaisken, der Andere mit den Heiden und Gnostikern zu thun.

Wohlan! Wir denken, daß die Form der Darstellung heistlicher Wahrheit, welche am meisten für unsere Zeit und ihre Bedürfnisse sich eignet, diejenige ist, welche das Evangelium des Lieblingsjüngers darbietet, der mit seiner

Person und seinen Schriften die apostolische Zeit und Literatur geschlossen und gekrönt hat: das Evangelium, welches man „das Herz Christi“ genannt und welches die Vorliebe so vieler einfachen und denkenden Christen unserer Tage als das bezeichnet, welches am vollständigsten den religiösen, sittlichen und socialen Anforderungen des Zeitalters entgegenkommt. Wer würde nicht hierin bewundern und segnen den Reichtum der Mannichfaltigkeit in der Einheit!

Lange Zeit hat sich die Theologie in einer gewissen Antinomie bewegt zwischen der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade und so die Auffassung Gottes, seiner Vollkommenheiten und Werke in den Stoß eines Gegensatzes hineingestellt. Heute neigt man sich zu der Ueberzeugung, daß dieser Dualismus verschwinden müsse vor einer höheren Auffassung des Christenthums, welche in keiner Weise weder die Gerechtigkeit Gottes, noch das Versöhnungswerk des Erlösers alterirt und welche der h. Paulus ebensowohl lehrt, wie der h. Johannes. Dieses einigende Princip der christlichen Offenbarung liegt darin, daß Gott die Liebe ist, die heilige Liebe. Diese Bestimmung des Wesens Gottes würde den Gipfelpunct ebenso aller geoffenbarten Wahrheiten und Principien, wie aller göttlichen Vollkommenheiten und Werke bilden. Die Liebe würde die Seele aller Gedanken, aller Willensacte, aller Handlungen Gottes seyn, sie die bestimmende Ursache der Schöpfung, Erlösung und Heiligung für den Vater, Sohn und heiligen Geist, sie auch das letzte Ziel und der absolute Zweck aller göttlichen Mittheilungen, die Erfüllung des Gesetzes, das Band der Vollkommenheit und das Leben des Reiches, in dem Gott in Ewigkeit Alles in Allem seyn wird.

Legen wir dieses schöpferische Princip zu Grunde, so muß es uns auch den rechten Geist und das rechte Licht gewähren, um in unseren Tagen das Christenthum zu verstehen und zu vertheidigen, zu erklären und anzuwenden. Jesus Christus, der für Paulus wie für Johannes das Christenthum ist.

Theol. Stud. Jahrg. 1852. 26

thum in Person ist, strahlt er nicht wirklich in seinen Worten, Wundern und Werken, in seinem Gehorsam, Leiden und Siege überall heilige Liebe aus? Stellt er sich nicht in die Mitte zwischen die mißkannte und verschmähte Liebe des Vaters der Menschen und die verirrte, verkehrte Liebe seiner Kinder als die heilige Liebe, die sich hingibt, die sich am Kreuze als Sühnopfer darbringt, die verzeiht und erneuert, als göttliche Liebe, die den Menschen das erbarmungsvolle Antlitz des Vaters zeigt, und als menschliche Liebe, die dem Vater einen vollkommenen Gehorsam darbringt?

Wahlich hier ist die goldene Kette, von der Homer sagt, daß sie Himmel und Erde verknüpfe! Und diese goldene Kette ist nicht ein kalter Gedanke, ein abstracter Begriff, ein dialektischer Proceß, eine hohle Philosophie, eine Schnur wohl zusammengefügtter Dogmen und Vorschriften. Nein; sondern, Gott sey ewig Dank, es ist ein wahrhaftiges Wesen, ein Geist, der erleuchtet, ein Herz, das schlägt, ein mächtiger Wille, der schafft, eine lebendige und sich stets gleiche Person, die uns Gott und den Menschen in ihrer Vollendung und vollen Gemeinschaft nicht bloß zeigt, sondern die sie lebt in einem durchaus reinen Leben, einem Leben der Liebe ebenso des heiligen Gottes wie des vollkommenen Menschen.

Wenn dieß das Wesen der Person und des Werkes Christi ist, so leuchtet ein, daß sich dasselbe auch abspiegeln muß im Geiste seiner Religion, in den Lehren seines Evangeliums, im Gesetze seiner Kirche, im Wort seiner Herolde und im Leben seiner Gläubigen. Die heilige Liebe, geschöpft im Herzen unseres Erlösers und Bruders Jesus, diese unverdiente, freie, reine, feurige, unergründliche Liebe wird also die Quelle unserer religiösen Erweckung und unserer sittlichen wie socialen Wiedergeburt seyn.

Er ist es, der die so vielfach und vergeblich gesuchte Harmonie herstellen wird zwischen Ordnung und Freiheit, zwischen Individualismus und Gemeinschaft, zwischen Gleich-

heit und Unterordnung, zwischen Verschiedenheit und Brüderlichkeit, zwischen persönlicher Verantwortlichkeit und gemeinsamer Verpflichtung, lauter Dinge, die in unseren Tagen ebenso als berechtigte Bedürfnisse empfunden werden, als sie im Widerspruch mit einander auftreten.

Er allein ist es, der vermöge einer inneren Erneuerung der Geister die so zahlreichen, verwickelten und zerdrückenden Probleme, die auf Kirche und Staat, Großen und Kleinen, Familie und Eigenthum, Reichen und Armen, Regierenden und Handarbeitern lasten, wird lösen und die Quellen des Proletariats, des Pauperismus, des Vagabundenthums, der Prostitution und des Verbrechens verstopfen können.

Er vor Allem ist es, welcher in den Herzen und unter den Nationen der Erde jene heilige Gemeinschaft der Völker und jene brüderliche Einheit des Geistes und Lebens wird entwickeln und befestigen können, der uns Alles entgegenreibt, die Fortschritte wie die Leiden, die Entdeckungen wie die Revolutionen.

Nur durch die Kraft der Hingebung und der Opfer, welche diese Liebe eingibt, kann die Welt fortwährend gerettet werden. Sich hingeben: das ist seit achtzehn Jahrhunderten der Wahlspruch von Golgatha und das Geheimniß des Sieges. Sich hingeben für Christus und durch Christus, der die Liebe selbst ist, das ist das Mysterium des Reiches Gottes und der Wiedergeburt der Welt. Die Liebe, die sich opfert auf allen Kreuzen der Menschheit, sie ist seit dem Kreuze von Golgatha, welches die Achse und Herzwurzel der sittlichen Welt geworden ist, das wahre, belebende Blut des menschlichen Geschlechtes.

Und was soll man denn nun thun?

Man soll das Evangelium und die Kirche frei machen von den Einschränkungen der Theologie und der Priesterlichkeiten, von den erstickenden Bändern menschlichen Wissens und Ehrgeizes, und soll über die theologischen Systeme und die Gerüste des Wissens hinaus geradezu zu Jesu gehen,

1.

Die christliche Dogmatik, dargestellt von D. H. Martensen, Professor in Kopenhagen. Aus dem Dänischen. Kiel, Verlag von Carl Schröder u. Comp. 1850. 547 Seiten.

Man hat in neuerer Zeit nicht selten die Behauptung aufstellen hören, daß mit dem Abschluß des Concordienbuches auch die kirchliche Lehrentwicklung zum Abschluß gekommen sey. Theilweise wird dabei zugegeben, daß in Nebenlehren, wie z. B. Weissagung, auch Inspiration, Manches allerdings noch etwas anders werde zu fassen seyn, als es die Kirche gethan hat. Allein in den Hauptlehren des Heils, auf welche die Reformation vorzugsweise ihre Aufmerksamkeit und Kraft gewendet, da sey der vollkommen richtige und zureichende Ausdruck gefunden, und es bestehe für die folgenden Zeiten nur noch die Aufgabe, diese gewonnenen Resultate zu bewahren, noch überzeugender und vielseitiger zu beweisen und ins Einzelne weiter zu verfolgen. Diese Ansicht ist eben so unkirchlich als unhistorisch, obwohl man meint, dieß eben im Interesse der Kirche behaupten zu müssen. Die Kirchenlehre ist nicht ein Gebäu, zusammengesetzt aus fertigen Bausteinen, die Kirchenlehre ist ein lebendiges Gewächs, dessen Wurzel die Schrift, dessen Grundgestalt das Bild Christi, dessen Lebenssaft der von Christo ausgehende und zeugende

heil. Geist ist. Da nun nur Ein Christus, nur Ein Heil, nur Ein heil. Geist ist, so kann allerdings die Kirche in der Fortbildung ihrer Lehre von der alten Wahrheit nimmermehr weichen. Diese bleibt in ihrem Wesen dieselbe bei allem Schwanken der Menschenmeinungen. Aber diese Wahrheit ist bei ihrer festen, klaren Einheit doch so unendlich reich, daß nur im Verlauf der Zeiten mit ihrem Reichthum von Individualitäten die Fülle derselben einigermaßen kann zur Entfaltung gebracht werden. Und mehr noch: die menschliche Erfassung der göttlichen Wahrheit ist nicht Eins mit der göttlichen Wahrheit selbst. Diese wohl ist ohne Fehl und Falsch, gleich wie Christus ohne Sünde gewesen. Aber des Christen Erkenntniß vom göttlichen Heile ist von gar manchem Irrthum begleitet, in welchen theils die Einseitigkeit der individuellen Begabung, theils die noch anhaftende Verkehrtheit des Herzens mit seiner Eitelkeit und Trägheit, mit seinem Hochmuth und Starrsinn abführt. Und wie dies bei dem Einzelnen der Fall ist, so gilt es auch von der Kirche selbst, resp. von den einzelnen Kirchen in ihrem jeweiligen wirklichen Bestande. Wenn gleich die Kirche in ihrem unsichtbaren idealen Seyn unfehlbar ist, und der Geist des Herrn auch die historisch wirkliche Kirche nie von dem Wesen der Wahrheit selbst abweichen läßt, sondern sicher zum Ziele der Erkenntniß leitet, so führt er sie ihren Gang doch nur unter dem steten Einfluß aller natürlichen Lebensmächte, und der Irrthum haftet jeder Stufe der kirchlichen Lehrentwicklung in irgend einem Maße an und schleicht sich um so leichter ein, je mehr die Gegensätze im Kampfe überspannt werden und die Bestimmungen sich bis ins Einzelne verlieren, vollends aber dann, wenn eine Kirche, statt das Reich Gottes lauterlich zu suchen, zugleich es mit der Welt halten will und mit der lügnerischen Weisheit derselben unterhandelt. Nun Letzteres kann unseren Reformatoren nicht zur Last gelegt werden. Aber werden wir sie von Irrthum überhaupt frei gelassen halten dürfen, oder diese Irrthumslosigkeit auch nur

von dem behaupten wollen, was von ihrer Lehre in die kirchlichen, symbolischen Lehrbestimmungen übergegangen ist? Einen sichern Ausgangspunct, einen festen Halt, eine untrügliche Norm hat der Herr seiner Kirche gegeben in der aus der apostolischen Geistesfülle auf uns gekommenen, im Schriftwort fixirten Ueberlieferung. Aber alle spätere Arbeit des Geistes an der göttlichen Wahrheit kann diesen Anspruch auf unbedingte Auctorität nimmer machen, muß vielmehr der Prüfung an jenem Prüfstein unterworfen werden und bleiben. So wenig wir wäghen dürfen, daß die Theologie der Gegenwart es zu fehllosen oder gar erschöpfenden Bestimmungen über die Heilswahrheiten, selbst nur über eine einzelne derselben bringen werde, so wenig dürfen wir uns auch an irgend eine vergangene Epoche der Lehrentwicklung durchaus binden. Die wahre christliche Demuth, welche sich beugt vor der Größe und Tiefe der ewigen Heilsgedanken Gottes, die knechtet nicht, sondern vielmehr, wie sie lauter macht im eignen Streben, so macht sie frei von dem knechtenden Einfluß menschlicher Auctorität. Und dieß thut uns nicht minder noth als jenes.

Bumal hat aber die evangelische Kirche den Beruf zu dieser freien Fortbildung der christlichen Lehre. Die katholische Kirche vertritt — wiewohl damit noch nicht ihr tiefstes Wesen ausgesprochen ist — das Princip der Stabilität; sie hat die Aufgabe, die im Laufe der Jahrhunderte errungene Gestalt der Kirche zu bewahren, und der ihr nahe liegende Abweg ist nur der, daß sie es mit fleischlichen Mitteln thue und den Schatz der Kirche durch Abschließung gegen jeden Fortschritt als ein todt es Gut bewahre, während ein Lebendiges doch nur durch stete Weiterbildung erhalten wird. Dagegen die evangelische Kirche vertritt das Princip der Bewegung; sie hat die Aufgabe — und speciell fällt dieselbe auf dem Gebiete der Lehre vermöge der deutschen Volkseigenthümlichkeit vorzugsweise der lutherischen Kirche zu —, jene Weiterbildung durch Versenkung in die Tiefen

des Glaubens fort und fort zu erwirken, und die ihr nahe liegende Gefahr, so lange sie nicht auf den katholischen Standpunkt zurücksinkt, ist nur die, daß sie in ihrem Drange der Fortentwicklung den Boden des Glaubens selbst verlasse. So sehen wir, wie seit Jahrhunderten die neuen Probleme des Wissens, welche der Kirche theils in ihr selbst, theils von der Welt her zur Lösung gestellt wurden, zunächst in der evangelischen Kirche zur Verhandlung kamen. Die katholische Kirche vermag dieselben nicht zu lösen. Sie hat dazu nicht Mittel noch Kräfte. Sie für sich müßte dieselben einfach nur negiren, sie fern von sich zu halten und durch das Gewicht ihrer Auctorität zu unterdrücken suchen; aber sie von innen heraus überwinden, das kann sie nicht. Und wenn sie es nicht thut, so ist es ihr nicht zum Vorwurf zu machen. Zum Vorwurf ist ihr nur zu machen, wenn sie den Gewinn, welcher durch den Kampf mit den immer neu auftauchenden Irrthümern der Kirche errungen worden, aus selbstsüchtigem Gefallen an dem einmal überkommenen, aber noch unfertigen und ungeläuterten geistlichen Besiz sich nicht anzueignen geneigt ist. Dagegen die evangelische Kirche ist dazu berufen, auf jene Probleme selbst einzugehen und sie theils durch Widerlegung des darin zu Tage kommenden Falschen, theils durch Herauskehrung der darin beschlossenen Wahrheit zu lösen. Würde sie dieser Arbeit sich nicht unterziehen, so wäre es ein Schaden für die ganze Kirche. Denn diese gedeiht nur dadurch, daß jede der bestehenden Kirchen nach ihrer individuellen Begabung und Kraft zum Aufbau des Ganzen das Ihrige beiträgt, und jede der Kirchen empfängt den Segen von der treuen Arbeit der andern mit. Die evangelische Kirche darf es sich nicht verbergen, daß ihr der Katholicismus durch die Auctorität seines geschlossenen, gegliederten Kirchenwesens einen festen Halt für ihren äußern Bestand bietet, welchen sie der Welt gegenüber bedarf. Noch weniger aber sollte es die katholische Kirche verkennen, welch hohen Gewinn sie davon hat, daß der Protestantismus als Vorkämpfer auf

dem Gebiete des Geistes auftritt. Denn jene Mächte des Unglaubens und Antichristenthums würden auftauchen, auch wenn der Protestantismus als solcher nicht wäre; sie sind ein nothwendiges Product der bis zum Ende währenden und sich steigenden Feindschaft der Welt gegen das Reich Gottes. Und es ist mindestens ein großer Irrthum der katholischen Kirche, wenn sie die Schuld dieser negativen Bewegungen immer dem Protestantismus zuschreibt. Bestände nun in der Kirche nur das katholische Princip, so würden dieselben bloß unterdrückt, nicht wahrhaft überwunden, und über kurz oder lang würden sie doch durchbrechen und das Gebäude der Kirche zersprengen. Aber die evangelische Kirche empfängt den Feind auf offenem Felde, bekämpft ihn mit dem Schwert des Geistes, schlägt ihn nieder und nimmt ihm seinen Raub ab für den Dienst der Kirche. In diesem Berufe ist sie bisher mit ernstem Sinn und männlicher Kraft gestanden. In diesem Berufe muß sie auch weiter wirken und nicht auf das Geschrei von rechts und links hören, wenn sie ein gutes Gewissen bewahren will.

Ja nun, wenn die Kirche in solchen Kämpfen und Stadien ihrer Durchbildung steht, spricht sich in einzelnen wissenschaftlichen Werken die Stellung aus, welche das christliche Bewußtseyn zu den verschiedenen Richtungen der Zeit nimmt, und wird darin das neue Resultat von Wahrheits-erkenntniß niedergelegt, wozu die Kirche in Folge dieses Kampfes gelangt ist.

So, als Schleiermacher durch seine theologische Arbeit den Irrweg des Rationalismus und den Abweg des Supernaturalismus überwunden hatte, ohne jedoch selbst, durch philosophische Befangenheit gehindert, im Gegensatz dagegen die Fülle des christlichen Glaubens aussprechen zu können, da war Ew e s t e n 's freilich erst begonnene Dogmatik ein Ausdruck des damaligen kirchlichen Bewußtseyns in der Theologie, indem, was Schleiermacher in jenem Kampfe der Kirche errungen hatte, dieser darin zugeeignet wurde, ohne

die Schleiermacher'schen Philosopheme dem kirchlichen Bewußtseyn selbst unterzulegen.

Eine ähnliche Bedeutung hat Martensen's vorliegendes Werk für die Gegenwart. Seit ein paar Jahrzehnten sind neue Formen des Unglaubens aufgetaucht und noch gefährlichere: der spiritualistische und materialistische Pantheismus, wogegen, wie immer fühlbarer wird, nur in den Tiefen einer gesunden, klaren biblischen und kirchlichen Mystik die ausreichende Hilfe zu finden ist. Auch sind die alten confessionellen Gegensätze, welche fast verklungen waren, von Neuem wieder aufgeregt und mit ihnen ist das kirchliche Bewußtseyn überhaupt wieder geschärft worden, so daß es gilt, von kirchlicher Freiheit und Treue die rechte Einigung und über den confessionellen Gegensätzen, ohne deren Ignoranz, vielmehr bei bestimmter Festhaltung derselben, eine höhere Einheit zu suchen. In diesem Proceß stehen wir noch. Doch wird das kirchliche Bewußtseyn sich über seine Stellung zu diesen Gegensätzen und über den von der kirchlichen Wissenschaft einzuschlagenden Weg immer klarer. Ein Zeugniß davon gibt Martensen's Dogmatik. Sie ist ein Ausdruck für das, was gegenwärtig in vieler Gemüth lebt und von der Theologie zum großen Theil als Aufgabe verfolgt wird. Namentlich freut sich Referent, hier theils in der Einführung neuer Gesichtspuncte und Anschauungen, theils in der Auffassung und Zurechtstellung der positiven dogmatischen Lehren nach sehr verschiedenen Seiten hin seine Bestrebungen von dem hochverehrten Herrn Verfasser getheilt, vielfach geradezu seine Gedanken durch denselben ausgesprochen zu finden.

Der Verfasser betitelt sein Werk: *Christliche Dogmatik*. Hiermit bezeichnet er seinen Standpunct vor Allem als den Standpunct des Glaubens im Gegensatz zu einer Gnosis, welche von einer voraussetzungslosen Autonomie ausgeht, unmittelbar auf den theocentrischen Standpunct sich stellen will und so das geschaffene Wesen des menschlichen Sei-

ses verkennt. Die christliche Dogmatik, sagt er, geht von dem Sage aus: *credo, ut intelligam*; denn nur durch die Wiebergeburt kann der durch die Sünde verdunkelte Menscheng Geist auf die Stufe des Lebens und Daseyns erhoben werden, wo er das rechte Auge hat für göttliche und menschliche Dinge. Doch will der Verf. den Satz: *credo, ut intelligam*, nicht so gefaßt haben wie in der Scholastik oder in der Gefühlstheologie. Denn in der Scholastik wurde er sehr bald mechanisch aufgefaßt, weil der Glaubensinhalt in einer unkritischen Weise ausgenommen und dabei von Voraussetzungen ausgegangen wurde, die ein bloß Aeußeres waren ohne ein entsprechendes Inneres. Hinwiederum verkannte die Mystik den Offenbarungsbegriff; und indem die neuere Gefühlstheologie die Dogmatik nur als eine Beschreibung der frommen Gemüthszustände und Erfahrungen bestimmte, wurde die Dogmatik eine bloße Lehre vom religiösen Subject, von der Frömmigkeit, anstatt eine Lehre von Gott und seinen Offenbarungen zu seyn. Die Dogmatik ist nach dem Verf. nicht eine Lehre vom Gläubigen, sondern vom Glauben, d. h. von den christlichen Glaubenswahrheiten, wiewohl das Gefühl Bedingung für die Erkenntniß bleibt. Und formellerseits ist es Aufgabe der Dogmatik, die christliche Anschauung als einen in sich zusammenhängenden Lehrbegriff darzustellen, wobei sie zunächst *explicativ* verfährt, doch den Trieb zum *speculativen* Begreifen zugleich enthält, indem sie bei Darstellung des Zusammenhanges in dem Gegebenen nicht anders kann, als zugleich nach Möglichkeit und Grund zu fragen.

Wiewohl aber hiermit Martensen der Dogmatik einen *speculativen* Charakter als etwas Unausweichliches vindicirt, ist er doch weit entfernt, die *speculative* Dogmatik mit der Philosophie vermischen zu wollen, vielmehr will er beide bestimmt auseinander gehalten wissen. Den Unterschied von Theologie und Philosophie aber gibt er so an: die Philosophie vertieft sich in das Mannichfaltige und führt es zurück

auf das Eine, auf das Reich Gottes, als den Mittelpunkt; die Theologie dagegen, die Dogmatik, nimmt von Anfang an ihren Standpunct im Centrum, vertieft sich ausschließlich in das Eine, in das Reich Gottes als solches. Selbst die christliche Religionsphilosophie, setzt er erläuternd hinzu, nimmt ihren Standpunct im Universum und sucht durch eine Reihe allgemeiner Weltbetrachtungen das Christenthum als die höchste Macht des Daseyns und des Lebens zu erkennen; die Dogmatik dagegen nimmt ihren Standpunct in der Kirche, erkennt die christlichen Glaubenslehren in ihrem eignen innern Zusammenhang, obgleich sie freilich auch eine Verbindung hat mit der Religionsphilosophie durch die apologetische Seite ihrer Betrachtung. Die Philosophie stellt mit Einem Worte das Universelle, die Theologie das Centrale in der christlichen Erkenntniß dar.

In diesem hat sich der Verf. über das Verhältniß von Theologie und Philosophie bestimmter ausgesprochen, als in seinem vor mehreren Jahren ebenfalls in deutscher Uebersetzung erschienenen Grundriß der Moralphilosophie, wo der Unterschied nur in den Gegensatz des Generellen und Specieellen, des Allgemeinen und der Ausbildung des Einzelnen gelegt zu seyn schien. Hier hat er den Unterschied beider hinsichtlich des Standpunctes und des Objectes näher bezeichnet: hinsichtlich des Standpunctes, indem die Philosophie denselben im Universum, die Theologie in der Kirche nähme; hinsichtlich des Objectes, indem die Philosophie als Weltweisheit Erkenntniß des Universums sey, die Theologie Gotteserkenntniß. Von dem letzteren Unterschied bemerkt der Verf. selber, daß er nur relativ sey, doch sey es immer ein Unterschied. Dieß ist auch nicht, so wenig als die Wichtigkeit des Gedankens selbst, zu bestreiten; nur wäre zur Begründung dieses Verhältnisses, dessen Relativität doch immer eine sehr starke ist (da die Philosophie auch über Gott Sätze aufstellt und die Theologie über die Welt), noch zu bemerken gewesen, daß dieser Unterschied sich erst als Folge aus

dem ersteren ergebe, somit von secundärer Bedeutung sey. Was aber den ersten Unterschied anlangt, so hat allerdings die Theologie ihren Standpunct in der Kirche, die Philosophie im Universum, wenn man unter Universum nicht bloß die äußere Welt, sondern den Inbegriff des creatürlichen Lebens nach Natur und Geist versteht, was der Verfasser, um Mißverständnisse abzuschneiden, noch bestimmter hätte hervorheben sollen. Es ließe sich dieß auch subjectivseits so ausdrücken, daß der Standpunct der Philosophie der des Menschen, der Standpunct der Theologie der des Christen sey. Nicht, als ob der Christ nicht auch philosophiren dürfe — wie gäbe es sonst eine christliche Philosophie! — aber in dem Proceß des philosophischen Denkens selbst geht der Christ von dem aus, was in dem Menschen und in der Welt an sich liegt, und durch seine christliche Erfahrung ist er nur, im Unterschied von der natürlichen Philosophie, zu der Erkenntniß gekommen, daß das Christenthum die Vollendung, die Verklärung des Menschlichen wirke, und als solche erweist er es in dem Gange seiner philosophischen Entwicklung und Darstellung. Dagegen als Theologe geht der Christ nicht von der religiösen Idee an sich aus, sondern von der positiven Offenbarung in Christo, wodurch diese religiöse Idee zu ihrer Wahrheit gebracht ist; als Theologe sucht er nicht von allgemeinen, nichtchristlichen Principien aus die Wahrheit des Christenthums erst zu erweisen, sondern er steht darin und stellt den Glaubensschatz der Kirche, den sie empfangen hat und fort und fort erlebt, einfach dar — zwar nicht, wie Schleiermacher will, als Erlebnis, sondern auf Grund des Erlebnisses als Wahrheit. Aber als Wahrheit kann er diesen Glaubensschatz nur darstellen, indem er ihn als lebendige Einheit und organisches Ganzes erweist. Und wie anders vermag dieß die Theologie, als indem sie den innern Grund und letzten Principien nachforscht, aus welchen die ganze Offenbarung des Reiches Gottes hervangewachsen ist, und aus diesen das Ganze entwickelt und aufbaut! So ist also

auch die Theologie als solche auf ein Forschen nach Gründen, auf ein Arbeiten aus Principien gewiesen. Will man dies Speculation nennen, wohl, so muß auch die Dogmatik, wenn sie ihrer Idee entsprechen will, speculativ seyn. Kommt man doch mit der bloßen Empirie des kirchlichen Bestandes und der Einzelerfahrung nicht einmal dazu, die christlichen Grundbegriffe, wie Geist, ewiges Leben *z.*, recht zu verstehen, geschweige daß man auf diesem Wege ein wirkliches System im lebendigen Sinne des Wortes (nicht bloße Zusammenstellung) gewänne. Doch muß dabei erklärt werden, daß diese Speculation noch keineswegs Philosophie, sondern wesentlich von ihr verschieden ist und im Kreise des kirchlichen Lebens verbleibt. Mit vollkommenem Recht hat der Verfasser darauf hingewiesen, daß vermöge des *testimonium spiritus sancti* im gläubigen Bewußtseyn eine Wahrheitsidee lebe, welche dem in Schrift und Kirche positiv Gegebenen entgegenkommt — wobei nur bestimmter der Mißdeutung hätte vorgebeugt werden sollen, als ob dieses *lumen internum* schon vor der äußern Darbietung des *Snadenwortes* durch den heil. Geist angezündet wäre und so auch der ersten Verkündigung bereits entgegenkomme. Derselbe „heilige Weisheitsgedanke, welcher, in der christlichen Offenbarung ausgeprägt, das ordnende, sondernde und mitwirkende Princip ist in der Lebensfülle der Offenbarung und Zusammenhang, Plan und Zweck wirkt, in der Mannichfaltigkeit“, der lebt und wirkt durch Einwohnung des heil. Geistes, welcher der Geist der Offenbarung ist, auch in dem Geiste der Wiedergeborenen selbst und bewirkt auf diese Weise, daß „das christlich wiedergeborene Bewußtseyn die Schrift- und Kirchenlehre aus seinen eigenen Tiefen wissenschaftlich reproduciren könne.“ Diese speculative Thätigkeit wird aber zu einer philosophischen erst dadurch, wenn der Denker diese christliche Weisheitsidee selbst nicht wieder als solche nimmt, sondern von da zurückgeht zu der natürlich eingebornen Wahrheitsidee, welche in der christlichen ihre Erfüllung findet.

und von ihr aus sein System aufbaut. Die Philosophie wird von da aus, wenn sie dem innern Auge der Wahrheit wirklich folgt, zu dem gleichen Ziele wie die Theologie, zur Bekämpfung alles Endlichen im Lichte der göttlichen Gnade, gelangen. Allein der Weg, den beide gehen, ist ein verschiedener und soll ein verschiedener bleiben, damit Gott die Ehre gegeben werde von Allem.

Indem aber Martensen mit seinem Werke seinen Standpunct nimmt in der Kirche, will er in demselben ein Doppeltes zu Rechte kommen lassen: den festen historischen Bestand derselben und die mannichfaltigen Bewegungen auf ihrem Gebiete in der Gegenwart. In jener Beziehung geht er von den kirchlichen Bestimmungen immer nicht bloß aus, sondern bekennt sich auch zu ihrem wesentlichen Gehalte. Speciell hat seine Richtung den lutherischen Typus, ohne jedoch darin ausschließend zu seyn; vielmehr ist der Verfasser gern bereit, auch der reformirten Auffassung an ihrem Ort ihre Berechtigung zuzuerkennen, und in einzelnen Fällen neigt er sogar zu derselben, wie z. B. in der Lehre vom Abfall der Wiedergeborenen. Seine lebendige Theilnahme an der heutigen Fortentwicklung der Theologie aber legt der Verfasser dadurch an den Tag, daß er die neueren theologischen Richtungen überall berücksichtigt und theils ihren Irrthum bekämpft, meist auch auf das schlagendste widerlegt, wie namentlich die christliche Mythuslehre und den modernen Pantheismus überhaupt, theils die Wahrheit derselben zur Anerkennung zu bringen sucht und in seine eigne Gesammtanschauung aufnimmt. Auch in die Forschungen anderer Wissenschaften blickt er hinüber und eignet dieselben der Theologie zu, wo er sie mit den dogmatischen Grundideen in Einklang findet. Namentlich aber gereicht es dem Werke zu einem besondern Verdienste, daß es der Mystik in ihrer Bedeutung für die Kirchenlehre die gebührende Beachtung schenkt. Die Mystik ist von je der Kirchenlehre zur Seite gegangen, um ihren Lehrgehalt durch innerlichere,

tiefere Erfassung zu verlebendigen. Und nur an der Entfaltung ihrer Verinnerlichung und ihrer theilweisen Verbindung mit dem Pantheismus, so wie an ihrer Abirrung auf hegerische Wege lag es, daß die Kirche auf die Länge kein schweſterliches Verhältniß mit ihr erhalten konnte. Die Reformation hat ihre tiefsten Lebenskräfte aus der Mystik geholt, wie wir aus Luther's Bildungsgang erkennen; nach ihrer positiven Seite ist sie, an der Hand der Schrift, gewissermaßen aus ihr erwachsen, und es ist ihr nicht zum Vortheil gewesen, daß sie später diesen Ursprung immer mehr verleugnete. Auch in der Gegenwart, wo die Kirche tiefer wieder in ihr Wesen einzugehen begonnen hat, wird die Theologie bei ihrem Rückgang zu den alten unerschütterlichen Grundlagen des Glaubens nur dadurch zugleich einen sichern, segensreichen Schritt vorwärts thun, wenn sie durch besonnene Benützung der reichen Schätze der Mystik von da größere Lebendigkeit, Freiheit, Fülle und Tiefe zu empfangen sucht.

Diese letzteren Vorzüge eignen nun bereits dem vorliegenden Werke in nicht geringem Maße. Es ist reich an bedeutenden, Licht gebenden Gedanken. Ueberall zeigt sich ein Streben nach der lebensvollen Einheit, welche die Gegensätze versöhnt, und damit in Verbindung steht eine gewisse Freiheit und Weite des Blickes, welche das Christenthum in seinem Zusammenhang mit dem natürlichen Leben und in seiner universellen Weltstellung zu begreifen weiß. Insbesondere aber zeichnet sich das Werk durch Tiefe und Lebendigkeit der Anschauung aus, welche von der dogmatischen Formel aus ins Wesen bringt und auf diesem Wege manche bisher von der kirchlichen Wissenschaft versäumte und unkirchlichen Richtungen überlassene, doch aber echt christliche Grundbegriffe der Dogmatik in ein helleres Licht stellt.

Sollen wir auch die Mängel des Werkes bezeichnen, so tritt darin die strenge Wissenschaftlichkeit der Behandlung gegen das Lebens- und Geistvolle derselben zu sehr zurück.

Nicht daß wir demselben wissenschaftlichen Werth absprechen wollten. Ernste Geistesarbeit blickt überall durch und das Ganze ist klar geordnet und wohl gegliedert, wenn gleich im Einzelnen die Gliederung durch die Behandlung in Paragraphen mehr verdeckt ist. Aber sehr häufig wünschte man die Begriffe noch schärfer bestimmt und die einzelnen Sätze noch deutlicher aus den Grundideen entwickelt. Der Erweis ihrer Wahrheit pflegt sich zu sehr darauf zu beschränken, daß der Verf. die bestehenden Gegensätze entweder als Irrthum nachweist, am gewöhnlichsten unter der Bezeichnung heidnischen und jüdischen Abwegs, und die zwischeninne liegende Mitte als christliche Wahrheit hinstellt, oder daß er die Gegensätze als bloße Einseitigkeit darthut und durch die Verbindung beider unter Anerkenntniß ihrer relativen Berechtigung die höhere Einheit und wissenschaftliche Ganzheit zu gewinnen sucht. Solche zur Einheit verbundene Gegensätze sind: beim Verhältniß der Dogmatik zum kirchlichen Bekenntniß das quia und quatenus der Verpflichtung, bei dem Wesen Gottes dessen Erkennbarkeit und Unbegreiflichkeit, bei dem Grund der Welterschöpfung deren Freiheit und Nothwendigkeit, bei ihrem Zweck die Ehre Gottes und die Seligkeit der Menschen, bei ihrem Entstehen die Kosmogonie und Schöpfung, bei der Vorsehung die Ewigkeit und Zeitlichkeit des göttlichen Waltens, bei der Stellung der Engel ihre Sub- und Superordination im Verhältniß zum Menschen, bei der Bildung des Menschen der Traducianismus und Creatianismus, bei der Theodicee die supra- und infralapsarische Ansicht, beim Teufel das böse Princip und der böse persönliche Wille, bei der Person Christi die Niedrigkeit und Herrlichkeit seines irdischen Wandels, bei der Kirche ihre Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, ihre Fehlbarkeit und Unfehlbarkeit, bei der Bekehrung das Bestimmte und die Selbstbestimmung, bei der Fortdauer der Seele ihre Abhängigkeit und Unabhängigkeit vom Leibe, bei dem Ende der göttlichen Oekonomie die ewige Verdammniß und Apokata-

stoffs. Mit Geist sind diese Gegensätze immer dargestellt und die Nothwendigkeit einer Verbindung beider aufgezeigt; allein die Grenzen dieser Gegensätze innerhalb der Einheit sind nicht immer scharf gezogen, und oft ist nur die relative Berechtigung beider, nicht aber ihre wirkliche höhere Einheit zur Anschauung gebracht. Dabei begnügt sich der Verf., seine Gedanken als Behauptung einfach nur hinzustellen und den Erweis ihrer Wahrheit auf Grund ihres innern Zusammenhangs mit der Gesamtanschauung dem Gefühl der Leser zu überlassen, so daß wohl der von den gleichen Principien Ausgehende befriedigt, der Gegner aber oder Abweichende nicht überzeugt wird. Die schauende Thätigkeit des Geistes waltet gegen die begreifende, die speculative gegen die explicative, die ingeniose gegen die verständige vor.

Hiermit hängt auch die Form der Darstellung zusammen. Unvermittelt, mit überraschenden Uebergängen pflegt sich Gedanke an Gedanke, in Bündiger Kürze ausgesprochen, zu reihen, wodurch der Styl bisweilen etwas Draculoses bekommt. Der Schulformen und ihrer Abstraction entschlägt sich der Verf. möglichst, sein Styl hat etwas Concretes, für jeden Gebildeten Faßliches, ist durchaus würdig, nicht selten erhaben, und ein frischer Hauch durchweht das Ganze, welcher auch Aitem neuen Reiz verleiht und bei der durchgängig geistvollen Behandlung Alles bedeutend erscheinen läßt, so daß der Leser, indem er belehrt wird, zugleich sich erhoben, erbaut fühlt.

Sehen wir aber das Werk selbst nun näher an.

In der Einleitung behandelt der Verf. nach Feststellung des Begriffs der Dogmatik folgende Punkte, deren innere Ordnung und Fortschritt sich überzeugend darstellt: Religion und Offenbarung, Christenthum und christliche Kirche, Katholicismus und Protestantismus, und endlich die evangelisch-protestantische Kirche, unter welchem Titel das Verhältnis der Dogmatik zur heil. Schrift, zum kirchlichen Bekenntnis und zur christlichen Wahrheitsidee besprochen wird.

Religion bezeichnet der Verf. als Bewußtseyn des Menschen von seiner Gemeinschaft mit Gott, doch als ein solches Bewußtseyn, welches zugleich ein Seynsverhältniß, d. h. Eins ist mit dem persönlichen Leben und Seyn in diesem Verhältniß. Als allgemein angenommen setzt er dabei voraus, daß die Religion in psychologischer Hinsicht sich weder ausschließlich als Gefühl oder als Erkenntniß, noch als ein Wollen äußere, sondern in allen diesen Formen zugleich, und fügt als nähere Bestimmung hinzu, daß der Wille das abschließende Moment im religiösen Bewußtseyn bilde, in dem Gefühl und der Erkenntniß aber Gott den Menschen suche, um ihn zu seinem Reiche hinzuziehen. Im Inhalt der Religion nennt der Verf., entsprechend jenem Gegensatz von Gefühl und Erkenntniß einerseits und von Wille andererseits, wieder ein Doppeltes: unbegrenzte Ehrfurcht und (Zutrauen, Hingebung) Liebe. Die centrale Einheit dieser Momente aber sieht er im Glauben, welcher ein Gefühlsleben, ein Gemüthsleben in Gott ist, welcher weiß, was er glaubt, und zugleich der tiefste Willensact ist, der tiefste Act des Gehorsams und der Hingebung.

Mit diesen Bestimmungen sind die wesentlichen Momente im Begriff der Religion sehr wahr ausgesprochen; nur dürften dieselben noch klarer zu einer Einheit verbunden und einzelne Bestimmungen noch schärfer gefaßt seyn. So ist der Verf. sehr im Rechte, wenn er gegen die Ausschließlichkeit des Schleiermacher'schen Abhängigkeitsgefühls auch das Moment der Freiheit in der Religion geltend macht, und statt Abhängigkeitsgefühl, wobei noch unbestimmt bleibe, welches denn die absolute Macht sey, von der ich mich abhängig fühle, lieber den Ausdruck „unbegrenzte Ehrfurcht“ gesetzt wissen will, weil hier die Beziehung auf eine persönliche, gute, heilige Macht ausgedrückt sey. Allein das Beiwort „unbegrenzt“ als quantitative Bezeichnung will doch zur Bezeichnung des absoluten Verhältnisses als eines qualitativen nicht ganz ausreichen. Ebenso ist die Einheit die-

fer Ehrfurcht und Liebe zwar sehr richtig in den Glauben gesetzt; allein wenn der Verf. mit dem „Glauben“ die Einheit auch der formalen Momente der Religion ausgesprochen haben will, so vermiffen wir hier die nöthige Unterscheidung der Gebiete. Wohl ist der Glaube nicht Sache bloß eines jener Vermögen, sondern aller, Sache des Gefühls, der Erkenntniß und des Willens; aber er ist nicht der Ausdruck für die Einheit dieser Vermögen selbst. Diese Einheit ist vom Verf. nicht bestimmt angegeben, und doch wird eine Einheit auch für die formale wie für die materiale Seite erwartet. Die heilige Schrift selbst gibt uns den nöthigen Fingerzeig, wenn sie sagt: καρδιά γάρ κενώσται (Röm. 10, 10.). Das Herz, das Gemüth, dieser innere Centralpunct der Persönlichkeit, welcher aber eine concrete, keine abstracte Einheit der andern Vermögen bildet, ist der Sitz des Glaubens, wie auch der Ehrfurcht und Liebe und aller religiösen Gesinnung. Der Verf. aber gebraucht Gemüthsleben identisch mit Gefühlsleben. Dieß ist ungenau. Nur im Gefühl ist bloße Passivität, und wo die Religion einseitig ins Gottleiden, wie der Mysticismus, oder in das Abhängigkeitsbewußtseyn, wie Schleiermacher thut, gesetzt wird, ist es deshalb auch natürlich, sie als ein Fühlen zu bestimmen. Aber im Gemüth ist zugleich Activität, und eben als das Vermögen für diese innere Einheit von Passivität und Activität ist das Gemüth das entsprechende persönliche Organ für die Religion, welche gleicherweise ein Gottleiden und Gottlieben in sich befaßt. Aus diesem Grunde können wir es auch nicht ganz richtig finden, wenn Martensen den Begriff der Religion als Bewußtseyn des Menschen von seiner Gemeinschaft mit Gott etc. bestimmt. Nicht ein Bewußtseyn, sondern ein Leben ist die Religion, und dieses, das Leben, ist nicht bloße nothwendige Voraussetzung für jenes, das Bewußtseyn, worin das den Begriff eigentlich Bestimmende läge, sondern es ist das Erste, und das Bewußtseyn ist bloß begleitend, wenn auch mit Nothwendigkeit begleitend.

Der Fromme ist nicht dadurch fromm, daß er sich seiner Gemeinschaft mit Gott bewußt ist, sondern dadurch, daß er dem eingebornen Zug nach oben mit Freiheit folgt, was allerdings nicht anders als mit Bewußtseyn von diesem Verhältnisse möglich ist.

Von dem Glauben an Gott sagt Martensen, daß er sey Glaube an Gottes Offenbarung und Gottes Selbstmittheilung an seine Schöpfung, eine Selbstmittheilung, worin Licht- und Lebensmittheilung einander gegenseitig bedingen. Hierdurch leitet er auf das Christenthum über, in welchem das Problem des Gegensatzes zwischen Schöpfer und Schöpfung, zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen seine wirkliche Lösung finde, während das Heidenthum dieses Problem gar nicht kenne und Israel, indem es darin stehe, die Lösung erwarte. In dem Abschnitt über das Christenthum handelt der Verf. von Wunder und Inspiration im Allgemeinen und beschäftigt sich dabei vorzugsweise mit dem Gegensatz des Supranaturalismus auf der einen und des Naturalismus und Rationalismus auf der andern Seite. Er bestreitet ebenso die Ansicht des Rationalismus, daß das Christenthum nicht mehr als bloß fortschreitende Vernunftentwicklung sey, als er hinwiederum einen unaufhörlichen Dualismus in der Welt der Erkenntnisse nicht zugibt. Vielmehr findet er die Einheit objectiv darin, daß es derselbe Logos ist, der sich in den beiden Schöpfungen offenbart, daß aber die Offenbarung des Logos in Christo eine Offenbarung in höherer Potenz ist, dadurch von der allgemeinen Offenbarung des Logos verschieden, daß sie die weltvollendende und welterlösende Offenbarung ist, während jene universelle bloß die welterschaffende und erhaltende ist. Subjectiv betrachtet aber liegt ihm die Einheit darin, daß die menschliche Vernunft receptiv ist für den Geist Christi als den Geist der Weltvollendung und Welterlösung, eine Receptivität, durch welche die Vernunft zu einer höheren Stufe von Productivität erhoben werden soll.

Mit dem Wesen des Christenthums schließt Martensen die Einleitung noch nicht ab, sondern stellt vorerst noch den Unterschied zwischen Katholicismus und Protestantismus fest. Und mit Recht; denn die Dogmatik kann sich heutzutage, wo die Confessionen noch so unvermittelt neben einander stehen, gegen den confessionellen Unterschied nicht gleichgültig verhalten, da das wirkliche Leben der Kirche der mütterliche Boden ist, aus welchem sie als lebendiges Erzeugniß hervorstößt. Was Martensen über die Eigenthümlichkeit des Katholicismus und Protestantismus sagt, ist sehr treffend. Bezüglich des ersteren legt er das Hauptgewicht darauf, daß derselbe ein durch alle Zeiten sich fortsetzendes, lebendiges Apostolat in der Kirche, eine durch die Repräsentation der Kirche sich fortsetzende Inspiration erkenne. Dieß aber habe seinen tiefern Grund in ihrem Charakter als Geseßkirche und in dem damit verbundenen Bestreben, sich in äußerer Weise die Echtheit ihres Christenthums zu garantiren, ein Bestreben, unter welchem sie mehr und mehr von der Sache selber, die garantirt werden sollte, sich entferne. Dem Protestantismus dagegen, sagt der Verf., war es um eine freie Vereinigung des Objectiven und Subjectiven zu thun, des Glaubensinhalts und der Glaubensinnerlichkeit, der göttlichen Offenbarung und des religiösen Selbstbewußtseyns. Sein objectiver Canon ist die heil. Schrift in ihrer unauflösblichen Verbindung mit der zeugenden Kirche, sein innerer Canon die Rechtfertigung durch den Glauben, aber nicht als Lehrsatz, sondern als Ausdruck für die christliche Subjectivität, für das wiedergeborene Bewußtseyn als neue Schöpfung in Christo. Wir finden, wie gesagt, diese Bestimmungen sehr treffend, auch durch die Geschichte und den geschichtlichen Bestand beider Kirchen bestätigt, doch bleibt immer noch die Frage, ob dieser Unterschied wirklich der primäre und umfassendste sey. Findet namentlich alle Eigenthümlichkeit des Katholicismus, wie seine Pflege der Kunst und ihre Stellung im Cultus u.,

hierin ihre zureichende Erklärung? Uns will bedünken, das Gesagte sey doch nur wieder Folge und Aeußerung eines andern, noch tiefer liegenden, durchgreifenderen Unterschiedes.

Sehr schön spricht sich übrigens Martensen im Allgemeinen über die Bedeutung der Confession aus: Was das Rationale ist in dem Weltlichen, das ist das Confessionelle in dem Kirchlichen. Und wieder: Obgleich der Gedanke an eine Union der christlichen Kirchen nicht aufgegeben werden kann, wird doch jede Union, die nur darauf ausgeht, die Individualität auszulöschen und auf eine latitudinarische Basis zurückzuführen, verwerflich seyn.

Bei Eintheilung der Dogmatik geht der Verfasser vom Gottesbegriff aus, welchen er oben an und vorausstellt. Er erweist die Dreieinigkeit als Gottes wesentliche innere Offenbarung und leitet auf Grund dessen aus ihr auch die äußere Offenbarung ab, deren Darstellung Aufgabe der Dogmatik ist. Demnach behandelt er die Dogmatik unter der Lehre vom Vater, vom Sohne und vom Geiste. Specially unter der Lehre vom Vater bespricht er die Schöpfung, den Abfall des Menschen von Gott und die göttliche Vorsehung, unter der Lehre vom Sohne die Menschwerdung Gottes in Christo und Christi Mittleramt, endlich unter der Lehre vom Geiste die Stiftung und Erhaltung der Kirche und ihre Vollendung.

Diese Eintheilung der Dogmatik auf Grund der göttlichen Trinität, welche in der neuern Zeit zuerst von Marheinecke wieder aufgenommen worden ist und sich zumal für eine speculative Behandlung empfiehlt, hat ihre innere Berechtigung und ihren specifischen Werth: ihre Berechtigung, weil sich im Werk das Wesen dessen spiegelt, der es wirkt; ihren specifischen Werth, weil eben hiermit statt eines logischen Schema eine organische Gliederung gegeben ist. Wir sind deshalb entfernt, dieselbe an sich bestreiten zu wollen, wenn gleich es uns noch förderlicher für eine organische Gliederung erscheint, statt der Idee Gottes die des Reiches Got-

tes zu Grunde zu legen, den Eintheilungsgrund somit vom Object statt vom Subject herzunehmen. Bezüglich der Gliederung des Ganzen selbst werden beide Standpunkte im Resultate auch zusammentreffen. Aber die aus jener Eintheilung sich ergebenden Folgerungen scheinen uns vom Verf. nicht überall bestimmt genug ins Auge gefaßt zu seyn. Wird die gesammte göttliche Heilsoökonomie auf die Offenbarung Gottes, des Dreieinigen, zurückgeführt, so muß das, was Gottes wesentliches Leben ist, auch das wirksame Princip für jene Oekonomie, nach allen ihren Momenten bilden. Nun sagt der Verf.: „Der Gott der Offenbarung ist nicht der verborgene Gott, das unbestimmte *Θσιον*, welches nur der dunkle Grund und die blinde Macht der Endlichkeit ist, auch nicht der weltordnende Gedanke, der nicht selber denkt und beschließt und daher nicht verschieden ist von seiner Weltordnung, sondern der Gott der Offenbarung ist Geist. Als Geist offenbart er sich zunächst als der Herr; aber nach der ganzen Wahrheit seines ganzen Wesens ist er nicht bloß der Herr, der sich von der Welt absondert, sondern die ewige Liebe, welche die Welt mit sich selbst versöhnt.“ Ebenso erweist der Verf. dieselbe Liebe als die abschließende Einheit der göttlichen Eigenschaften, so daß die Liebe nicht eine einzelne Seite, sondern das ganze göttliche Wesen ausdrückt. Diese Wesensbestimmung Gottes als Liebe ist eine nicht minder biblisch begründete als dogmatisch wichtige und fruchtbare. Ist aber Gott „nach der ganzen Wahrheit seines ganzen Wesens“ Liebe, so muß theils die ewige Selbstoffenbarung Gottes in sich selbst, seine Dreieinigkeit, theils alle seine Offenbarung nach außen, die ganze Heilsoökonomie aus dieser Liebe hervorquellen. Diese Consequenz ist vom Verf. nicht überall bestimmt genug durchgeführt worden.

Fürs Erste offenbart sich Gott bei Martensen in sich selbst, in der Dreieinigkeit, nicht als Liebe, sondern nur als Geist, so zwar, daß die drei göttlichen Personen drei Stufen in der innern Selbstentfaltung Gottes als Geist bezeich-

nen, nicht drei wesentliche Momente in dem immanenten Liebesproceß Gottes. Als das Ich, heißt es S. 128 f., welches aus seinem ungewordenen Naturgrunde sich zur Offenbarung erschließt und seine Fülle in die Beschaulichkeit des ausgeprägten Gedankens hinausführt, ist Gott der ewige Vater. Daß sich Gott als Sohn weiß, will sagen: Gott weiß sich als den, der von Ewigkeit ausgegangen ist aus seinem eignen natürlichen Grunde, er weiß sich als *θεός* *θεός*, der die im Vater verhüllte Fülle in den Besonderheiten der Objectivität offenbart. Wenn aber die innere Offenbarung im Sohn abgeschlossen wäre, so würde sich Gott nur offenbar seyn nach der Nothwendigkeit seiner Natur und seines Denkens, nicht aber nach der Freiheit seines Willens. Diese Freiheit in der Offenbarung bezeichnet den Ausgang des Geistes von Natur und Sohn. Es sind also nach Mart. die drei Personen drei Bewußtseynsacte, in deren jedem das ganze göttliche Ich ist, drei Stufen in der Selbstentfaltung des Geistes, wie sie auch (nur in Gott hypostatisch) im Leben des creatürlichen Geistes bestehen: die Stufen des natürlichen, des intellectuellen und des ethischen Seyns. Gegen diesen Entwicklungsengang an sich wäre nichts einzuwenden, es sey denn dagegen, daß Gott ein Denken schon vor dem Geiſtſeyn zugeschrieben wird. Auch das selbst hat an sich nichts Bedenkliches, daß der Verf. erst mit dem Geiste, in welchem sich Gott zum ethischen Seyn entfaltet, die Liebe in Gott wirklich werden und hervortreten läßt, indem er sagt: „Nur mittelst des freien Ausgangs des Geistes, der ebenso wohl ein freier Rückgang des Geistes ist, kann das Verhältniß zwischen Vater und Sohn ein Liebesverhältniß werden. Nur im Geiſt ist Gottes Verhältniß zu sich selbst und zu seiner innern Welt nicht bloß ein metaphysisches, naturnothwendiges, sondern ein freies, ethisches Verhältniß.“ Denn allerdings Gott bloß als Vater gedacht, ohne Sohn und Geist, kann noch nicht wahre, persönliche Liebe seyn, sondern nur von Erkenntniß- und Liebesdrang kann hier gesprochen wer-

den; erst in der vollendeten Entfaltung seiner Einheit zur Dreiheit, erst im Geiste kommt die Liebe, die sein Wesen ist, zur vollen Wirklichkeit und Wahrheit. Aber hierbei, daß sich Gott in seiner innern Selbstentfaltung zur Stufe des Liebeslebens erhoben hat, hätte der Verf. nicht stehen bleiben sollen, sondern nun wäre erst das Wesen und Walten dieser Liebe in Gott specieller zu verfolgen gewesen und zwar vorzugsweise nach zwei Seiten.

Einmal wäre zu zeigen, daß jene drei göttlichen Entfaltungsstufen erst durch die Macht der Liebe zu wirklichen Hypostasen, zu wahren Personen werden, während sie für sich nur die Voraussetzung dazu bilden. Daß sie so, an sich, noch nicht Personen seyen, ist wohl auch des Verfassers Annahme; aber sein Weg, die Hypostasirung, die Verpersönlichung zu gewinnen, ist ein anderer. Er geht nämlich zu dem Zweck von der Einheit des Bewußtseyns und Seyns in Gott aus, indem er sagt: „So gewiß Gott sich für sich selber erschließen muß als das selige Selbstbewußtseyn, so gewiß muß sich auch in Gott ein Pleroma, ein Reich der Wesenheiten, der Ideen, der Mächte und Kräfte erschließen, eine innere ungeschaffene Welt (*κόσμος νοητός*). Indem nun im Kreislaufe des Selbstbewußtseyns das dreifache Verhältniß des göttlichen Ich zu sich selbst durch das dreifache Verhältniß zur ungeschaffenen himmlischen Welt bedingt wird, werden die drei Schyncte nicht bloß ideelle Unterschiede, sondern hypostatistische Unterschiede, nicht bloß Bewußtseynsformen, sondern Subsistenzformen (*τρόποι υπάρξεως*).“ Wir sind nun nicht gemeint, die Nothwendigkeit und Richtigkeit dieses Weges überhaupt zu bestreiten, sondern sind vielmehr mit dem Verf. ganz einverstanden, daß ohne solchen substantiellen Naturgrund in Gott es zu einer Realität des trinitarischen Wesens nimmermehr kommen könne. Aber ausreichend ist dieser Weg nicht. Dem Bildungs-Substrat muß auch ein bildendes Princip gegenüberstehen. Welches ist dieses? Wie können auf Grund jener substantiellen Herrlichkeit Gottes

die drei göttlichen Entfaltungsstufen zu wirklichen Personen werden? Durch das Leben der bloßen Naturstufe in Gott nicht, auch durch das Denken nicht; denn jenes bildet kein Geistiges, dieses kein Reales; sondern allein durch die Macht der Liebe, welche in der zur vollen Selbstentfaltung gekommenen Gottheit das wesentliche Leben bildet. Durch sie geschieht es, daß Gott seine eigene innere Herrlichkeit in einem dreifachen Ich schaut und genießt; denn die Liebe will ein Persönliches zu ihrem Object und die Liebe allein hat schaffende Kraft. Indem Gott sich selbst erfaßt und schaut als die lebendige Liebe, dadurch werden jene drei göttlichen Selbstentfaltungsstufen zu drei lebendigen Objecten, zu drei persönlichen Subjecten in dem Einen göttlichen Wesen. Und also nicht als Geist, sondern erst als Liebe ist Gott wahrhaft ein trinitarischer Gott.

Wie aber die Liebe das die Dreipersonlichkeit in Gott Bildende ist, so offenbart sich nun auch erst in der ewigen Wechselbeziehung und gegenseitigen Durchdringung und Ergänzung der drei Personen das volle Wesen der göttlichen Liebe. Dieß ist das Zweite, was der Verf. bei Darstellung der Trinität vom Princip der Liebe aus hätte darstellen sollen. Zwar leugnet er nicht eine Liebe Gottes zu sich selbst, indem er vielmehr sagt: „Gott muß sich, um der sich selbst offenbare, sich selbst liebende Gott zu seyn, ewig unterscheiden in Ich und Du (in Vater und Sohn), und eben so ewig sich mit sich selbst zusammenschließen als Geist der Liebe, der ausgeht vom Verhältniß des Gegensatzes.“ Aber es wird dieß Liebesverhältniß in Gott nicht weiter ausgeführt, es wird die Stellung der drei Personen zu einander in ihrer gegenseitigen Ergänzung zur lebendigen Einheit nicht aus dem Wesen der Liebe entwickelt, noch in ihrer urbildlichen Bedeutung für die Heilökonomie erwiesen, was doch geschehen mußte, wenn das Princip der Liebe auch bereits auf das trinitarische Verhältniß in Gott angewandt würde. Vielmehr erscheint bei Martensen Gott als Liebe nur in sei-

zu betrachten ist," „Gerechtigkeit und Gehorsam darf nicht bloß außer uns in einem Andern seyn, sondern muß unsere eigene persönliche Gerechtigkeit werden." Und dieser Forderung wird dadurch genügt, daß Christus durch Mittheilung seines neuen Lebens an das Geschlecht aus dem bloßen Bersöhner zum Erlöser des Geschlechts wird. Allein dieses innere Verbundenseyn und Zusammenwirken beider Thätigkeiten zu Einem Ziele berechtigt und nöthigt noch nicht, sie unter Ein Amt zu subsumiren; denn in derselben nothwendigen Weise gehören alle Seiten des Werkes Christi zu Einem Ganzen. Nicht Erlösung, sondern Versöhnung ist das Amt des Hohenpriesters. Wozu die Erlösung noch anfügen? Wenn man die höhere Einheit für beide bestimmt feststellt, so ist dadurch einer Bertrennung genugsam vorgebeugt, sie bleiben dadurch auch beide in Einheit unter sich, obwohl bei scharfer Unterscheidung.

Ebenso würde auch bei der Lehre vom Glauben, worüber als über „das Gesetztseyn in das wahre Grundverhältniß zu Gott durch Christum" der Verf. sehr Treffliches sagt, der Schein einer Gründung der Rechtfertigung auf die Heiligung noch gründlicher überwunden worden seyn, wenn das Verhältniß des Glaubens zu jenem wesentlichen Leben Gottes, der Liebe, die auch in uns vollkommene Wirklichkeit werden soll, deutlicher ins Licht gestellt worden wäre.

Sehen wir nach dieser Prüfung des Eintheilungs- und Behandlungsprincips für die Dogmatik zur Darlegung und Beurtheilung der im Einzelnen gegebenen Lehrentwicklung selbst über. In der Lehre von Gott geht der Verf. davon aus, daß es Aufgabe der Dogmatik nicht seyn könne, das Daseyn des geoffenbarten Gottes zu beweisen. Einleitungsweise aber, um den Offenbarungsgedanken vom göttlichen Wesen zu beleuchten und zu bestätigen durch einen Rückblick auf die Auffassungen, welche hinter der Offenbarung liegen, gibt er den Beweisen für das Daseyn Gottes den noch eine Stelle in seiner Dogmatik. Er theilt sie sehr ein-

sach und klar in die Doppelreihe ein, daß in dem kosmologischen und teleologischen Beweise der Weg der Weltbetrachtung, in dem ontologischen und moralischen Beweise der Weg der Selbstbetrachtung eingeschlagen sey, und geht dabei in beiden sowohl von der Idee des Grundes, als von der des Zweckes aus. Damit übrigens, daß er diese Beweise in die Dogmatik aufnimmt, wenn gleich er es, das schliermacher'sche Verwerfungsurtheil über ihren dogmatischen Berth nicht bestreitend, nur einleitungsweise thun will, legt der Verf. an den Tag, wie eng in seinem Geiste das philosophische und theologische Bewußtseyn verbunden sind, und wie er wünscht, daß die Philosophie der Theologie die schulbige Handreichung auch in dem Hause dieser letzteren noch leiste.

An diese Beweise knüpft sich die Erörterung über den pantheistischen und theistischen Gottesbegriff, wo unser Verf. schlagend die Einwendungen widerlegt, daß „persönlich“ und „absolut“ sich widersprechende Gegensätze seyen, und hingegen zeigt, wie eben der pantheistische Gott, indem er als Geist nur bestimmt ist als Resultat der Weltentwicklung, mit dem Kennzeichen der Creatürlichkeit behaftet sey. Sehr wahr ist dabei die Bemerkung über die ethische Bedeutung dieses Gegensatzes: „Ob man sich für den Pantheismus oder Theismus bestimmt, beruht nicht bloß auf dem Denken, sondern auf der ganzen innern Lebensrichtung, beruht nicht bloß auf dem Vernunftmenschen, sondern auf dem Bewußtseynmenschen in uns, oder, wie die Schrift es nennt, auf dem verborgenen Menschen des Herzens. Wo das Interesse einseitig auf das Physische und Metaphysische hingewandt ist, da ist die Lebensrichtung pantheistisch; wo dagegen das Ethische als die Grundaufgabe des Lebens erkannt wird, da ist die Lebensrichtung theistisch.“ Freilich ist dieß nur mit jener Beschränkung anzunehmen, welche der Verf. selbst hinzufügt, daß es wohl auch unter den pantheistischen Denkern die edelsten Gemüther gegeben habe, daß

Theol. Stud. Jahrg. 1852. 28

aber eben die tiefsten und edelsten Pantheisten in den begeistertsten Augenblicken auch das Bedürfnis gefühlt, mit der höchsten Idee umzugehen wie mit einem persönlichen Wesen.

Uebrigens ist Martensen durch den theistischen Gott an sich noch nicht befriedigt. Der Theismus gibt nur die Grundform für den wahren Gottesbegriff. Als Persönlichkeit muß sich Gott aber auch in einem Reiche geschaffener Geister offenbaren wollen, von denen er will geglaubt, erkannt und geliebt werden; der persönliche Gott ist nicht bloß ein Gott der Schöpfung, sondern ist in einem besonderen Sinne der Gott seiner Gemeinde, seiner Gläubigen. Und der Verf. hat Recht, wenn er hinzufügt: „Erst durch den Begriff vom Gott der Gemeinde gewinnt der Theismus Lebenskraft und Fülle.“

Vom Wesen Gottes geht der Verf. zu den göttlichen Eigenschaften über, welche nicht menschliche Auffassungen weissen, sondern eigene Offenbarungsweisen Gottes seyn und uns so zwar keine adäquate, aber doch wahre Erkenntnis des göttlichen Wesens gewähren. Er beginnt in der Darlegung derselben mit der Ewigkeit und Allgegenwart, welche in Gottes absolutem Wissen Eins sind. Die Allwissenheit schließt sich mit der Allmacht, die mit ihr eo ipso gegeben ist, in der göttlichen Weisheit, dem praktischen teleologischen Wissen, zusammen. Aus der Weisheit aber ergeht sich ebenfalls von selbst als deren Macht die Gerechtigkeit, welche in ihrer Verbindung mit der Weisheit wieder die Güte setzt. Und die Güte, welche sich als göttliche Lebensmittheilung vom Standpunct des Universums aus darstellt, wird von dem der Persönlichkeit aus zur Liebe, in welcher alle göttlichen Eigenschaften zusammengeschlossen sind als in ihrem Mittelpunct und Lebensprincip. Die Liebe aber begründet ihr Reich vermitteltst der Heiligkeit, und die durch ihr Reich hindurch in sich selbst zurückgestrahlte Liebe ist Seligkeit.

So entwickelt Martensen eine göttliche Eigenschaft aus der anderen und erweist die Liebe als deren Centrum und

Princip. Das über die einzelnen Eigenschaften Gesagte ist sehr gut; namentlich erfreut die Fülle und Lebendigkeit, welche in Darlegung dieser Lehre gewöhnlich vermisst wird. Doch kommt es bei dem Entwicklungsgang des Verfassers nicht zu einem klaren organischen Ganzen der Eigenschaftslehre. Wenn die Liebe wirklich, wie sie der Verf. auffaßt, Lebensprincip der andern Eigenschaften ist, nicht bloß eine einzelne neben den andern, wäre es nicht besser gewesen, sie noch in dem vorausgehenden Abschnitt, welcher vom göttlichen Wesen handelt, zu besprechen, wo sie aus der Persönlichkeit Gottes und zumal aus dem Begriff des lebendigen Gottes als eines Gottes seiner Gemeinde so naturgemäß sich als Wesensbestimmung ergäbe, was in diesem Sinne die andern Eigenschaften nicht sind? Auf diesem Wege dürfte leichter eine genügende Gliederung sich ergeben, und durch den Nachweis des Liebelebens in jeder der Eigenschaften würde die Darstellung an jener Fülle und Lebendigkeit, welche bereits ihr Vorzug ist, nur noch gewinnen.

Insgemein nun beschränkt sich die Dogmatik bei der Darstellung des göttlichen Wesens darauf, den Inbegriff seiner Beziehungen zur Creatur in der Eigenschaftslehre zu behandeln, und über das Wesen Gottes selbst pflegt sie nichts weiter auszusagen, als daß Gott Geist, absoluter Geist ist. Geist selbst aber wird wieder, um Gott von aller Creatur zu scheiden, so abstract gefaßt, daß er zu einem Schemen verschwindet, das man sein Bild im Geiste nicht festhalten kann. Auch pflegt nach dieser Seite durch die Trinitätslehre nichts gewonnen zu werden; denn entweder wird auch sie nur als eine Dreieit abstracter Beziehungen gedacht, welche das christliche Gemüth um den lebendigen Vater, Sohn und h. Geist bringt, oder wenn sie als reale Personen in dem Einen Wesen gedacht werden, so entsteht ein Widerspruch zwischen dieser Realität der drei Personen und dem wesenlosen Wesen Gottes, welcher wiederum dem Geiste sein Gesamtbild gewährt und das Gemüth unbed-

friedigt läßt. Berechtigt freilich ist die Behauptung, durch Übertragung materieller, irdischer Verhältnisse auf Gottes Wesen seine Absolutheit zu beeinträchtigen. Und lieber begnüge sich immerhin die Dogmatik mit jenem allgemeinen, unerfüllten Geistesleben Gottes, als daß sie, wie der Pantheismus thut, ihm seine Fülle aus der irdischen, creatürlichen Welt zuwiese und so ihn von derselben abhängig mache. Aber sind wir denn wirklich nur auf jene Abstraction des Spiritualismus angewiesen? Schreibt denn die Schrift Gott nicht ein eigenes, von der Welt völlig unabhängiges, selbständiges *λογος*, nicht eine *δόξα* κ. zu? Und sollten wir dafür keine Stelle in der Dogmatik haben? Es ist ein wesentlicher Vorzug von Martensen's Werk, diesen biblischen Ideen ihre Stelle gegeben zu haben. Dasselbe gebraucht dabei zwar nicht den Ausdruck „Natur Gottes,“ wohl um der Mißverständlichkeit desselben willen, aber es redet von einer Substanz, von einer inneren ungeschaffenen Welt, von einem Reich der Wesenheiten, der Ideen, der Mächte und Kräfte, von einer himmlischen Ideenwelt, von einem himmlischen Weltbild, welches Alles ewiglich in Gott und untrennbar von ihm besteht und die ihm eigene unendliche Wesensfülle bildet. Und diese innere Lebensfülle Gottes setzt der Verf. in lebendige Beziehung zur Trinität, wenn es S. 129. heißt: „Indem Gott hinschaut auf das himmlische Weltbild, welches aus seiner Naturliefe aufsteigt, begegnet ihm darin seines eigenen Wesens Bild, sein eigenes Ich in einer andern Subsistenz.“ Umgekehrt aber erhält auch diese Ideenwelt in Gott durch die Trinität ihre Vollendung, indem der Verf. fortfährt: „Die himmlische Ideenwelt, die aus der Tiefe Gottes geboren wird, und die für das göttliche Bewußtseyn dasselbe ist, was die Außenwelt für das menschliche ist, würde nicht System, sondern Chaos seyn, würde in ungeordneter Mannichfaltigkeit zersplittert werden, wenn nicht die Geburt der himmlischen Welt auch eine eigene Geburt Gottes als Logos wäre, als das denkende Princip in der

lebendvollen Lichtwelt, die aus dem Vater entspringt, das ordnende, Alles zusammenfassende und tragende Princip in der objectiven Mannichfaltigkeit, die vor dem Angesichte des Vaters erscheint." In der gleichen Weise schreibt der Verf. auch dem heil. Geiste eine Wirkung auf diese innere Welt Gottes zu, indem er sagt: „Das väterliche *πληρωμα*, welches im Sohne sich offenbart als ein nothwendig entspringendes Ideenreich, wird durch das freie künstlerische Wirken des Geistes zu einem innern Reiche der Herrlichkeit (*δόξα*) verklärt, wo die ewigen Möglichkeiten vor Gottes Angesicht spielen als magische Wirklichkeiten, als eine himmlische Heerschaar von Erscheinungen, von plastischen Vorbildern für eine Offenbarung ad extra, zu welcher sie gleichsam begehren entlassen zu werden." Hiermit ist ein wesentlicher Fortschritt für die Trinitätslehre gegeben. Erst durch diese Beziehung auf die göttliche Lebensfülle erhält der trinitarische Liebesproceß seine volle Wahrheit. Denn wie wollte sich Gott in einem andern Ich wahrhaft lieben, wenn er dieses als nur abstractes Geistes-Ich schaute und nicht erfüllt mit einer unendlichen Lebensfülle, mit einer eignen himmlischen Welt! Alle wahre Liebe geht zwar auf ein Ich, nicht auf eine bloße Natur, aber doch auf ein concretes, in einer Naturfülle stehendes Ich. In gleicher Weise ist es auch für das christliche Bewußtseyn überhaupt von Wichtigkeit, daß die Dogmatik die in Gott ruhende Lebensfülle zur einiger Darstellung bringe; denn auch die menschliche Seele kann Gott nur dann wahrhaft lieben, wenn sie ihn als einen concreten lebendigen Gott schaut, wenn sie eine unendliche Lebensfülle innerer Herrlichkeit in ihm bewundern kann.

Wenn übrigens unser Verf. diese innere Welt Gottes ein Reich der Herrlichkeit nennt, wo die ewigen Möglichkeiten vor Gottes Angesicht spielen als magische Wirklichkeiten, so erinnert dieß an einen andern biblischen Begriff, welcher hier die ihm sonst entzogene Beachtung findet, nämlich die *σοφία*, von welcher es in der Schrift heißt: Der Herr hat

nach gehabt im Anfang seiner Wege; ehe er was machte, war ich da. Ich bin eingesetzt von Ewigkeit, von Anfang, vor der Erde. Da die Tiefen noch nicht waren, da war ich schon bereitet; da die Brunnen noch nicht mit Wasser quollen zc. —, da war ich der Werkmeister bei ihm und hatte meine Lust täglich und spielte vor ihm allezeit, und spielte auf seinem Erdboden, und meine Lust ist an den Menschenkindern (Spr. 8, 22—31.). Auf diese Worte der Schrift nehmen die letztangeführten Worte aus Martensen's Dogmatik offenbar Bezug. Und es erhellt aus denselben, daß er keineswegs, wie dieß die gewöhnliche Ansicht ist, die *sofia* und den *lógos* identisch nimmt, sondern jene, obwohl ewiglich in Gott bestehend, doch von der persönlichen Hypothese des *lógos* unterscheidet. Diese Unterscheidung finden wir sehr bestimmt bereits von J. Böhm e gemacht. Die orthodoxe Dogmatik hat es bisher ignoriert; doch steht sie im Begriff, dieselbe aufzunehmen, wie sie mit der Zeit auch noch Anderes aufnehmen wird, was jener große Geist scheinbar Ketzerisches ausgesprochen hat. Uebrigens ist es ihr nicht zu verdenken, vielmehr thut sie wohl daran, wenn sie bei Aufnahme solcher Begriffe mit Vorsicht zu Werke geht, damit nicht unkirchliche, namentlich pantheistische Anschauungen mit den kirchlichen gemengt werden. Aufgenommen darf nur werden, was sich entweder als biblisch begründet, oder doch als in Einheit mit der Schrift stehend erweist. Aber wenn dieß geschieht, so wird die Kirche, weit entfernt, dadurch Schaden zu nehmen, vielmehr nur reicher an Schriftweisheit werden und eine Vertiefung ihrer bisherigen dogmatischen Erkenntnis erfahren. In den Schranken des kirchlichen Bewußtseyns und der biblischen Wahrheit sucht sich nun auch Martensen bei der Aufnahme solcher Ideen in die Dogmatik zu halten. Er unterscheidet speciell hier die himmlische Welt, das ewige Ideenreich, sehr bestimmt von dieser geschaffenen Welt als ungeschaffen, als ewige innere Welt Gottes, und ihre Beziehung zur irdischen Welt besteht nur darin, daß sie die

plastischen Vorbilder für diese Offenbarung ad extra enthält, und daß sich „jene magischen Gestalten, welche vor dem Angesichte Gottes spielen in der innern Selbstoffenbarung, für Gott als Rathschlüsse zur Schöpfung und Dekonomie des Reiches in dem Geschaffenen bestimmen.“

Uebrigens würde der Schein einer pantheistischen Abhängigkeit der Existenz Gottes von der Welt, welcher hierdurch entstehen könnte, noch vollständiger beseitigt werden, wenn Martensen mit der Realität der innern göttlichen Welt mehr Ernst machte. Denn immer scheint jenes himmlische Ideenreich seine Bedeutung nur zu haben als ewige Idee des irdischen Reiches, und es bedarf nicht sowohl eines besondern göttlichen Rathschlusses, um diese ewigen Gedanken einer Schöpfung zu verwirklichen, als sie sich vielmehr für Gott zu Rathschlüssen bestimmen, zu Rathschlüssen, „die insofern schon Wirklichkeit haben, als ihre Erfüllung ewig anticipirt ist in dem Willen, dem allein das Reich und die Macht und die Herrlichkeit angehören.“ Hiernach erscheint die Existenz Gottes, so wie die Entstehung der drei göttlichen Hypostasen zwar nicht an die geschaffene Welt selbst, aber doch an den ewigen Weltgedanken geknüpft, und die innere göttliche Welt selbst bleibt für unser Denken mit einer gewissen Abstraction behaftet, obwohl der Verf. selbst ihr die vollste Realität zuerkennen will. Diese Abstraction wird nur dann völlig überwunden, wenn man die innere Welt Gottes und die irdische, geschaffene noch bestimmter auseinanderhält. Allerdings ist jene für diese göttliches Urbild — denn wie kann Gott, der Vollkommene, wenn er schafft, etwas Anderes schaffen als sein Bild! — doch nicht so, daß Gottes eigene innere Welt mit dem göttlichen Gedanken dieser irdischen Welt selbst identisch wäre, sondern nur so, daß, wenn Gott eine Welt zu schaffen den Rathschluß faßt, er sie abbildlich nach seiner eigenen innern Welt bildet. Diese aber besteht völlig unabhängig von der irdischen, creatürlichen Welt. Und sie besteht nicht bloß als Idee, sondern in voller, auch

leiblicher Wirklichkeit, in jener pneumatischen Leiblichkeit, welche das göttliche Urbild für die einstige Verklärung unseres eigenen Leibes ist. So nur werden wir dem einen entsprechenden Ausdruck geben, was die heil. Schrift von $\alpha\lambda\theta\omega\pi\alpha$ und $\delta\acute{o}\xi\alpha$ Gottes redet, und womit sie offenbar etwas sehr Substantielles, etwas für Gott relativ Aeußeres und Leibliches, wenn gleich in pneumatischer und absolut über der irdischen Welt stehender Herrlichkeit aussprechen will. Die Annahme einer solchen unendlich reichen innern Welt in Gott ist für die Kirche die sicherste Abwehr gegen den Gott an die zeitliche Welt bindenden, mit ihr vermischenden Pantheismus. Zugleich aber wäre dann freilich auch das Verhältniß der göttlichen $\sigma\omicron\upsilon\lambda\alpha$ zur irdischen und himmlischen Welt, so wie zu den drei göttlichen Hypostasen noch deutlicher ins Licht zu stellen, wodurch erst die ganze Anschauung vom Wesen Gottes ihre volle Klarheit erhielte, die sie im vorliegenden Werke noch nicht hat.

Auch die Lehre von der Schöpfung enthält des Vortrefflichen viel. Die Gegensätze von Kosmogonie und Schöpfung, von Ewigkeit und Zeitlichkeit der Schöpfung sind sehr schön zu einem vollen Ausdruck der Wahrheit verbunden. Summa freuen wir uns, daß der Verf. auch auf das Wesen von Zeit und Ewigkeit, welches für so viele Punkte der Dogmatik von höchster Wichtigkeit ist, näher eingegangen ist und darüber richtig leitende, tiefer führende Gedanken ausgesprochen hat.

Von der Schöpfung geht Martensen fort zu den Geschöpfen, und hier ist namentlich interessant, was er über die Engel aufstellt. Nach den Hinweisen, welche uns Schrift und Kirchenlehre geben, erkennt er in den Engeln reine Geister, welche weder an Raum noch Zeit gebunden sind. Ihre Heimath ist der Himmel, nicht in astronomischer, sondern in intelligibler, in geistiger Bedeutung. Und obgleich sie einen Ursprung, obgleich sie insofern eine Geschichte haben, als in der Engelwelt ein Abfall vor sich gegangen ist, haben sie

doch keine Geschichte in dem Sinne einer fortgesetzten Entwicklung, eines fortgesetzten Fortschritts und Vervollkommnung. Wir können, sagt der Verf., nicht umhin, bei der Engelwelt an die Welt der Ideen zu denken. Nicht die Ideen, wie sie vor dem abstracten Denken stehen, sondern die Ideen, sofern sie angeschaut werden als lebendige Mächte, wirkende Geister (*πνεύματα*), sind Engel. Alles Fließende und Dialektische, welches im Begriff „Geist“ enthalten ist, findet auch auf den Begriff „Engel“ seine Anwendung. Betrachten wir die Engel im Verhältniß zum Begriff der Persönlichkeit, so können wir sagen: es gibt Kräfte, deren Geistigkeit so unselbständig ist, daß sie nur eine vorgestellte Persönlichkeit haben, nur Personificationen sind; so der Sturmwind und die Feuerflammen, die des Herrn Befehle ausrichten, so der Engel, der das Wasser im Teich Bethesda bewegt, in dem wir nur eine personificirte Naturkraft sehen können. Es gibt andere Kräfte in der Schöpfung, die eine höhere Geistigkeit, ein Zwischenwesen zwischen Personification und Persönlichkeit haben; so die geistigen Kräfte in der Geschichte, so namentlich die Volksgeister und die mythischen Gottheiten. Im Verhältniß zum Menschen, folgert sodann der Verf., sind die Engel in einer Hinsicht höher als die Menschen, während sie in anderer Hinsicht geringer sind als diese; höher, weil sie Mächte und Kräfte sind, erhaben über der irdischen Beschränkung; geringer, weil sie sich zum Menschen verhalten wie das Allgemeine zu dem Mikrokosmischen. Ihren Beruf endlich anlangend, sind sie dienende Geister der Vorsehung. Wie Gottes Sohn der Grundmittler ist zwischen dem Vater und den Menschen, so sind die Engel relative Mittler und erscheinen besonders als dienende Geister Christi und seines Reiches.

Dies sind die Grundlinien von Martensen's Engellehre. Sie bezeichnet wesentlich einen Schritt weiter in der Erkenntniß dieses minder aufgehellten Theils der Glaubenslehre. Die Engel sind hier bestimmter von den Menschen unter-

schieden, als es in der orthodoxen Dogmatik zu geschehen
 pflegt, unterschieden nicht durch die bloße Leiblosigkeit, so
 daß (wie von Swedenborg auch diese Consequenz gezo-
 gen wird) die abgewchiedenen Menschen mit den Engeln iden-
 tisch wären, sondern unterschieden im Wesen. Die gewöhn-
 liche Ansicht, daß die Engel höhere Wesen seyen als der
 Mensch, hängt mit der Mißkennung von der Bedeutung und
 dem Werth der Leiblichkeit zusammen, und es ist vom Verf.
 sehr gut dargethan, wie sich jener Vorzug der Engel nur
 auf einzelne Gaben, wie namentlich die Macht beziehe, da-
 gegen bezüglich des Wesens und der Stellung im Reiche
 Gottes die Engel unter dem Menschen wären. In letzter
 Beziehung werden sie richtig als dienende Geister der Vor-
 sorgung bezeichnet, während der Mensch als Bild Gottes zu-
 gleich zum Herrn der Welt geschaffen ist. Damit zusammen
 hängt die ebenfalls richtige Ansicht, daß die Engel nicht
 volle Persönlichkeiten seyen, wie der Mensch, sondern nur
 Geister und Kräfte auf verschiedenen Stufen der Annäherung
 zur Persönlichkeit. Wie im Reiche der Leiblichkeit Stufen
 vom Anorganischen an durch das Organische hindurch best-
 hen bis zum Menschen hinan, in welchem die Persönlichkeit
 aus dem Naturleben hervorbricht, warum sollen nicht so auch
 auf dem Gebiete der Geistigkeit Stufen von dem allgemei-
 nen Geisteswehen an bestehen bis zu seiner vollkommenen
 Individualisirung im Menschen, in welchem er erst seine
 wahre Selbständigkeit gewinnt, erst völlig seiner selbst be-
 wußt und mächtig wird? Können wir uns auch das innere
 Leben eines Geistes nicht deutlich vorstellen, welcher zwar
 der vollen Persönlichkeit entbehrt, doch aber so viel Intelli-
 genz und freie Bewegung besitzt, um Gottes Befehle zu voll-
 ziehen oder den Dienst ihm zu verweigern, resp. abzufallen,
 darf uns dieß abhalten, dennoch den Gedanken desselben fest-
 zuhalten? Können wir doch auch das der menschlichen Per-
 sönlichkeit sich annähernde Thierleben, wo uns ebenfalls eine
 Art Wille begegnet, nicht wahrhaft verstehen! Nur will es

uns allerdings zu wenig gesagt erscheinen, wenn Martensen die Engel geradezu mit den Ideen identificirt. Die Ideen Gottes sind den Creaturen immanent und sind die gestaltende Macht in denselben, ebenso wie die Idee des Künstlers dem Kunstwerk immanent bleibt, das durch dieselbe gebildet worden. So ist speciell dem einzelnen Menschen die Idee seiner selbst, wie sie aus Gottes Geist hervorgegangen, im Innersten seines Wesens immanent, immanent nicht als abstracter Gedanke, sondern als physisch und ethisch mit schöpferischer Kraft bildende Lebensmacht. Werden wir aber sagen wollen, daß in dieser Weise dem Einzelnen (wie ja die Schrift den einzelnen Kindern ihre besondern Engel zuschreibt) sein Engel inwohne? Stimmt hiermit die Erscheinungsweise der Engel als Boten? Oder nehmen wir von Ideen an, daß sie abfallen, wie wir solches auf Grund der Schrift von den Engeln annehmen? Da bleiben noch manche Bedenken. Wohl mag uns der Blick auf die Ideen, sofern sie als lebendige Mächte angeschaut werden, zu einiger Veranschaulichung des Wesens und Wirkens der Engel verhelfen, aber die Identificirung mit denselben wäre der entgegenstehende Abweg zu ihrer Verpersönlichung und relativen Veranschaulichung.

Sehr schön ist vom Verf. die Centralstellung des Menschen in seinem Verhältniß nach oben und unten bezeichnet, wenn er den Begriff der Humanität und den damit zusammenstehenden des göttlichen Ebenbildes darauf beruhen läßt, daß zwei Principien, das kosmische und das heilige, im Menschen zu freier persönlicher Einheit zusammengeslossen werden. Es ist „des Menschen Bestimmung, Herr der Erde zu seyn, Mittelpunkt eines selbständigen Weltlebens; als das freie Organ aber des heiligen Schöpferwillens ist es seine Bestimmung, seine Freiheit in der Abhängigkeit von Gott zu verklären, sein Leben in der Welt zu einem Leben in Gott, seine Weltideale zu dem Ideal des Reiches Gottes.“ Dabei erklärt der Verf., den Creatants-

mus und Traducianismus vereinigend, den Einzelnen, obwohl er ein Glied in der Entwicklungsbreihe der Gattung ist, zugleich als eine eigenthümliche Form des göttlichen Ebenbildes, als einen neuen Punct der Offenbarung des göttlichen Willens. Die ganze Mannichfaltigkeit von ebenbildlichen Individuen aber, von Völkern, Zungen und Geschlechtern hat ihre Einheit in dem göttlichen Logos, dem ungeschaffenen Gottesbilde, welches in der Fülle der Zeit selbst Mensch wurde, damit die ganze Fülle des menschlichen Ideals realisiert würde und das Menschengeschlecht einen wirklichen Einheitspunct, ein Haupt habe. Und es bekennt sich Martensen ausdrücklich zu dem altchristlichen Gedanken, daß der Sohn Gottes Mensch geworden seyn würde, selbst wenn die Sünde nicht zwischeneingekommen wäre.

Was die Sünde selbst anlangt, so erkennt unser Verf. in der mosaischen Erzählung des Sündenfalls eine Einheit von Geschichte und heiliger Symbolik, eine bildliche Darstellung einer wirklichen Thatsache. Die paradiesischen Bäume und die Schlange sind mystische Figuren. Die wirklich versuchende Macht aber ist das kosmische Princip selber, gedacht im Verhältniß des Gegensatzes zu Gott, das Princip der Weltautonomie, der Weltselbständigkeit. Diesen Gedanken entwickelt der Verf. näher und ausführlicher in seiner Lehre vom Teufel, welche er mit Recht erst hier bei der Lehre von der Sünde darlegt.

Die Satanologie des Verf. läßt sich in folgenden Grundgedanken zusammenfassen. Der Teufel ist nicht das Böse in dieser oder jener Beziehung, sondern das Böse an und für sich, der böse Geist als solcher, das böse Princip selber in persona, das kosmische Princip im Gegensatz zu Gott, weshalb ihm eine gewisse Allgegenwart zukommt. Ihre völlige Aufklärung findet die Lehre vom Teufel, vom Gesichtspuncte der Dreieinigkeit aus betrachtet; denn von da aus ist die Welt das nicht-göttliche Moment in der Gottheit, das Negativum des Sohnes, Alterum dei filii, nur

daß Gottes Sohn älter denn die Welt ist, als ihre ewige Voraussetzung, und sich aus ihr, als aus einem dunkeln Grunde, entwickelt. Lucifer, als Ausdruck für das kosmische Princip, muß deswegen im Verhältniß zum Sohne Gottes (nicht, wie Schelling will, der ältere, sondern) der jüngere Bruder heißen, weil das Daseyn der Welt und damit ein nicht-göttliches Centrum mit dem Sohne als dem „Erstgeborenen der Schöpfung“ gesetzt ist; Teufel aber, Antideus, wird er nur, weil er nicht der Zweite, sondern der Erste seyn will, weil er, anstatt Lichtträger zu seyn, das Licht in sich selber und aus sich selber haben will. Zuerst, sagt der Verf., und vor Allem müssen wir den Teufel nicht als Geschöpf, sondern als einen Gott auffassen, oder, wie ihn Paulus nennt, als den Gott dieser Welt (*ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*). Es ist der Gegensatz zwischen Christus und dem Teufel seiner innersten Bedeutung nach der Gegensatz zwischen den zwei Principien, in dem alle Gegensätze des Lebens ihren Grund haben. Es ist der Gegensatz zwischen Gott und der Welt, der hier auftritt als der reine Widerspruch zwischen dem heiligen Centrum und dem in falscher Selbständigkeit auftretenden Weltcentrum. Dieses böse Princip kann nun nicht anders denn persönlich gedacht werden, wenn es nicht zu einer bloßen Naturmacht herabsinken soll. Aber an sich selbst, in dem Sinne, in welchem Gott persönlich ist, kann es unmöglich persönlich seyn, sondern kann nur in der Schöpfung Persönlichkeit gewinnen; der Teufel kann nur in den Geschöpfen, nur in seinem Reiche persönlich seyn, so daß also diejenige Persönlichkeit und auch nur diejenige dem Teufel zukommt, welche der Pantheismus seinem Gott beilegt, indem er ihn nur in den endlichen Geistern, in dem menschlichen Bewußtseyn, in der sittlichen Weltordnung wirklich seyn läßt. Eine solche Persönlichkeit aber ist nicht eine seyende, in sich ruhende, sondern nur eine werdende, die als solche zwischen Daseyn und Nichtdaseyn, zwischen Persönlichkeit und Personification,

zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit, zwischen „ist“ und „bedeutet“ in der Mitte schwebt.

Diese Satanologie unseres Verf. stimmt im Wesentlichen mit der Schelling'schen überein. Denn der Hervorgang des Sohnes aus dem dunkeln Grunde in Gott, die selbstische Erhebung dieses Grundes gegen den persönlichen, lebendigen Gott, während er doch nur Grund seyn sollte, seine feindliche Gegenüberstellung gegen Christum und seine allmächtige Berpersönlichung in diesem Kampfe — dieß Alles sind Schelling'sche Ideen, wenn auch hier im Einzelnen modificirt. Und selbst dieß, daß Martensen Satan den jüngern Bruder Christi, Schelling ihn den älteren nennt, ist kein Unterschied in der Sache, da auch Martensen den Sohn Gottes sich aus jenem dunkeln Grunde entwickeln läßt und ihm nur den Brudernamen von der spätern Zeit, seiner Berpersönlichung zuschreibt, Schelling dagegen (mindestens mit demselben Rechte) von seinem Uranfang. Was soll nun die Theologie dazu sagen, daß hiermit die Satanologie eines philosophischen Systems auf ihren Boden verpflanzt werden will? Hat sie dieselbe nicht zu verwerfen, weil sie von der Philosophie herkömmt? Dieß wäre ein unberechtigtes Thun. Die Philosophie ist, wie oben bereits bemerkt worden, nicht an sich dem Christenthum feindlich. Vielmehr sind Philosophie und Theologie zwei Töchter der Einen himmlischen Weisheit, die wohl thun, wenn sie beide, jede selbständig auf ihrem Wege, nach dem Einen Ziele schreiten, sich ergänzen und Handreichung thun. Dieß haben sie auch sonst gethan. Bei den Kirchenvätern und Scholastikern finden wir sie noch verbunden, und wenn sie auch später, was gut war, sich trennten, so haben sie doch nie aufgehört, von einander zu lernen. Oder würde die Schelling'sche Philosophie, wenn gleich sie sich's vielleicht nicht selbst gesteht, zu Ideen tiefen Gedanken über das Christenthum gekommen seyn, wenn nicht an der Hand der Theologie? Und sollte nicht hinwiederum diese durch jene sich fördern lassen? Daß die

Engel- und Teufelslehre der christlichen Kirche noch sehr der Durchbildung bedürfe, ist nicht zu leugnen. Liegt sie doch dem Mittelpunct des Heils etwas ferner, so daß sich die Kirche früher nicht besonders veranlaßt fühlte, dieselbe, wie es bei andern Lehren der Fall gewesen, unter längeren Kämpfen durchzuarbeiten. So sind von der Kirche vorerst nur Grenzen gesteckt worden gegen unchristliche Abwege; was aber Positives aufgestellt ist, macht nicht den Anspruch, fester, bleibender Ausdruck der christlichen Wahrheit zu seyn. Andererseits — wer müßte das nicht zugeben? — haben diese von unserem Verf. ausgesprochenen Grundanschauungen etwas Großartiges, und in Aussprüchen der h. Schrift schelnen sie einem nicht geringen Halt zu haben. Denn allerdings erscheint der Teufel in der h. Schrift als eine universelle Macht, als wirkliches Princip des Bösen, und Benennungen wie *ἄγων τοῦ κόσμου τούτου, ὁ θράς τοῦ αἰῶνος τούτου*, welche so Großes aussagen, verdienen eine gründlichere Erwägung, als die Kirche ihnen in ihrem System bis jetzt hat zu Theil werden lassen. Aber ist in jener Satanologie die Schranke des biblischen und kirchlichen Bewußtseyns auch wirklich streng genug eingehalten? Das müssen wir fragen. Es scheint uns, daß sie, wenn ihr auch offener Manichäismus nicht kann vorgeworfen werden, doch nach der manichäischen Seite hin abgeirrt sey.

Wir haben oben bereits geäußert, wie wir wünschten, daß der Verf. die innere, ungeschaffene Welt Gottes noch bestimmter von der äußeren, geschaffenen unterschieden hätte. Daß dieser Wunsch seinen guten Grund hatte, zeigt sich in dem, was der Verf. an jene Gedanken hier weiter geknüpft hat. Ein kühner, bedenklicher Ausdruck ist schon dieß, daß er jene innere Welt als das „nicht-göttliche Moment in der Gottheit“ bezeichnet. Als nicht-göttlich kann sie nur creatürlich seyn, da ein Mittleres zwischen beiden nicht zu finden; und ob darunter auch nicht das Creatürliche in seiner Realität zu verstehen ist, so doch in seiner Idealität. Wenn

der Verf. nun aber annimmt, daß sich der Sohn aus ihr als aus einem dunkeln Grunde entwickelt habe, ist da nicht die Realität des lebendigen dreieinigen Gottes in einer Weise von der Welt, resp. der Weltidee abhängig gemacht, die dem christlichen Bewußtseyn widerstrebt? Falls jedoch das „nicht-göttlich“ nur den Gegensatz zum persönlichen Seyn in Gott ausdrücken, also das Unpersönliche, die Natur in Gott bezeichnen sollte, so wäre der Ausdruck ungenau, ja unrichtig, da die göttliche Natur eben doch auch ein Göttliches in Gott ist.

Noch bedenklicher aber ist der andere Ausdruck: „Negativum des Sohnes.“ Denn in dem Negativum liegt mehr als der bloße Gegensatz, der in dem Alterum dei filii ausgesprochen ist, und den wir, da kein Lebendiges ohne Gegensatz besteht, keineswegs in Gott zu leugnen gesonnen sind. In dem Negativum liegt ein Widerspruch, ein Widerspruch also zwischen Gott und seiner innern Welt. Zwar soll dieser in Gott selbst anfänglich noch als latenter bestehen. Erst nach dem und in Folge dessen, daß jene die innergöttliche Welt erfüllenden „plastischen Vorbilder für eine Offenbarung ad extra, zu welcher sie gleichsam begehren entlassen zu werden,“ dazu wirklich entlassen worden sind, erst in der geschaffenen Welt tritt dieser latente Widerspruch in Wirklichkeit.

Das kosmische Princip wird zu einem bösen Princip erst durch die wirklichen Creaturen, die ihm zur Persönlichkeit verhelfen. Allein es besteht dieser Widerspruch doch nicht bloß in der geschaffenen Welt, sondern das kosmische Princip selbst ja, welches ewig in Gott ist als Negativum des Sohnes, wird böse und durch seine erschlichene Persönlichkeit, die nur dem trinitarischen Gott zuläme, zum Antideus. Solchen Widerspruch in Gott kann das christliche Bewußtseyn nicht einmal als latenten, geschweige als wirklichen ertragen. Denn es erscheint dadurch die heilige Harmonie und Seligkeit Gottes gestört. Sie kann ihn aber um so

weniger ertragen, als auch das Wesen der Erlösung dadurch alterirt wird. Denn die Erlösung hat alsdann, streng genommen, ihre wesentlichste Bedeutung nicht für den Menschen, sondern für Gott selbst, wie sich dieß in der schelling'schen Philosophie auch zu Tage legt. Gott erlöst sich (der entgegengesetzte Abweg zur schleiermacher'schen Theorie, die Alles ausschließlich in den Menschen verlegt!) von dem in seinem eigenen Innern ausgesprochenen Zwiespalt; er wird Mensch, um als Creatur den eignen, an und in der Creatur selbstlich gewordenen Naturgrund zu überwinden, und diese Selbsterlösung übt nur ihren befreienden Einfluß auch auf die in diesen Widerspruch mit verflochtenen Creaturen. Dieß ist die Consequenz, die sich aus jenen Sätzen vorliegender Satanologie ergibt, obwohl der Verf. sie selbst nicht zieht, und aus ihr erhellt, daß dieselben von dem christlichen, kirchlichen Bewußtseyn abweichen.

Der Verf. nähert sich nun zwar von dieser den Grundsätzen nach schelling'schen Satanologie aus der kirchlichen Lehre auf einem zweifachen Wege. Fürs Erste dadurch, daß er nicht eine Nothwendigkeit des bösen, sondern nur des kosmischen Princips, daß er nur die Nothwendigkeit einer Versuchung, nicht aber des Falles für die göttliche Offenbarung anerkennt und das Bösewerden des kosmischen Princips durch den bösen Willen der Creaturen bedingt seyn läßt. Erst nachdem der Teufel einmal zu seiner widerrechtlichen Existenz gekommen, bekommt er die teleologische Bedeutung, daß er das unfreiwillige Mittel wird zur Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit über die sündige Menschenwelt.

Das Zweite aber, wodurch sich Martensen's Satanologie von jener Schelling's unterscheidet, ist dieß, daß er den Teufel mit dem bösen Princip selbst nicht identificirt. Martensen läßt das böse Princip nicht erst in der Menschenwelt persönliches Daseyn gewinnen, sondern nimmt, zwar nicht auf Grund christlicher Speculation, welche hier allerdings nicht so weit führe, aber in Uebereinstimmung mit der

Theol. Stud. Jahrg. 1852. . 29

biblischen Tradition und kirchlichen Anschauung, einen Abfall von Gott an, welcher vor dem Abfall der Menschen in der Engelwelt vorgegangen sey. Specieell nimmt er diesen Abfall vorgegangen an in Einem vor andern (Teufel, Satanas, Antichrist (?), Fürst dieser Welt), in demjenigen unter den Engeln, welcher auf Grund seiner Stellung in dem Reiche der Geschöpfe sich zur Centraloffenbarung des kosmischen Principis (als des bösen Principis) zu machen vermochte, in welchem dieses Princip die vollständigste Persönlichkeit gewinnen könnte, so daß er dessen vollkommenster Repräsentant und Träger ist. Martensen unterscheidet also das böse (kosmische) Princip, welches ungeschaffen und an sich unpersönlich ist, und den Teufel, welcher ein Geschöpf und persönlich, in dieser Eigenschaft aber zum Träger jenes Principis und gemäß seiner Stellung in der creatürlichen Welt zum Mittelpunkt und Haupt im Reiche des Bösen geworden ist. Ungeachtet dieser Unterscheidung können wir aber dennoch jenen Vorwurf eines Abirens nach Seiten des manichäischen Abweges nicht für beseitigt erkennen. Denn das böse, resp. kosmische Princip, welches seinem Wesen nach ungeschaffen ist und in Gottes Wesen hineinge hört, bleibt eben immerhin als Widerspruch gegen Gott auch jetzt noch stehen, was mit der christlichen Idee von Gott und der Erlösung streitet. Zudem scheint uns durch die Verbindung jener beiden Ansichten vielmehr die Gesamtanschauung vom Bösen an Klarheit und Einfachheit zu verlieren. Denn es müssen nun nicht bloß die einzelnen Aussprüche der heiligen Schrift über das Urböse, sondern selbst die einzelnen Momente eines und desselben Ausspruchs auf verschiedene Subjecte bezogen werden, wie z. B. die *θεοτης* des Bösen auf das böse Princip, die Persönlichkeit desselben auf den Teufel als Träger desselben, während die heil. Schrift selbst zu dieser Unterscheidung keine Anleitung gibt. Auch sonst läßt diese Ansicht in mancher Hinsicht unbefriedigt. So haftet dem Gedanken einer allmählichen Verpersönlichung des bösen Principis in den Geschöpfen, welche sich zu seinen Organen machen,

dieselbe Unklarheit an, wie der der neuern Philosophie geläufigen pantheistischen Verpersönlichung Gottes in den endlichen Geistern, mit welcher der Verf. seine Ansicht veranschaulichen will. Ferner hebt der Verf. hier jene Grenze wieder auf, welche er oben bei der Engellehre zwischen Mensch und Engel bezüglich der Persönlichkeit aufgestellt hat. Denn oben hat er die Engel als Zwischenwesen zwischen Persönlichkeit und Personification auf verschiedenen Stufen dargestellt, hier aber nun sagt er, daß diese Erklärung nicht überall ausreiche, und daß es unter den Engeln auch persönliche Geister gebe, unter welche er namentlich den Teufel zählt. Dagegen beschreibt er jetzt die Persönlichkeit des bösen Princips, das er vom Teufel unterscheidet, als eine solche, die zwischen Persönlichkeit und Personification in der Mitte schwebt. Der Mensch ist also hiernach bezüglich des Wesentlichsten, was ihn zum Mikrotheos und Mikrokosmos macht, vom Engel nicht verschieden, und doch soll eben seine mikrokosmische Stellung ihm seinen relativen Vorzug vor den Engeln geben.

Auch der Punct in des Verf. Angelologie und Satanologie bedürfte noch einer völligeren Aufklärung, in welchem Verhältnis die innere Welt Gottes, wovon das kosmische Princip ausgeht (der Verf. spricht sich über das Verhältnis dieses zu jener innern Welt nicht bestimmt aus), zur Engelwelt stehe. Die innere Welt Gottes nennt er ein Reich der Wesenheiten, der Ideen, der Mächte und Kräfte; dergleichen bezeichnet er die Engel im Unterschied von den irdischen und persönlichen Creaturen als Kräfte und Geister, und sagt, sie seyen die Ideen, insofern dieselben angeschaut werden als lebendige Mächte. Demnach hätte man denken sollen, daß eben die Engel es seyen, welche die innere Welt Gottes bilden, wie der Verf. auch umgekehrt sagt, man könne bei der Engelwelt nicht umhin, an die Welt der Ideen zu denken. Und es hätte sich dann sehr einfach der innere Zusammenhang oder vielmehr die Identität des Abfalls der Engel und der Verwandlung des kosmischen Princips ins böse Princip

herausgestellt. Allein so ist es nicht und kann es bei dem Verf. nicht seyn; denn er nennt ja jene innere Welt Gottes eine ungeschaffene, die Engel dagegen bezeichnet er als geschaffene Geister. Worin besteht nun der wirkliche Unterschied? In Rücksicht auf diesen Gegensatz des Creatürlichen und Nichtcreatürlichen läge es am nächsten, zu glauben, daß, während in der innern Welt Gottes die ewigen Möglichkeiten erst nur als „plastische Vorbilder für eine Offenbarung ad extra, zu welcher sie gleichsam begehren entlassen zu werden,“ vor Gottes Angesicht spielten, dieselben in der Engeltwelt nun wirklich ad extra entlassen, d. h. in äußerer Geschöpflichkeit verwirklicht seyen. Doch kann auch dieß nicht der Fall seyn, da wir die Verwirklichung der ewigen Ideen Gottes nicht bloß in den Engeln, sondern in allen Creaturen, die von Gott ewiglich gedacht, geschaut, gewollt sind, anzuerkennen haben. Und so will sich von den Aussprüchen des Verf. aus keine bestimmte, klare Anschauung über jenes Verhältniß ergeben. Ueberhaupt fließen bei dem Verf. die Begriffe: Idee, Geist, Engel zu sehr in einander über, und es wäre eine scharfe Unterscheidung und Begrenzung derselben von wesentlichem Gewinn für die Klarheit des Ganzen.

Nach der Lehre vom Abfall des Menschen von Gott, unter welchem die Punkte: das Mysterium des Abfalls, die Erbsünde, die sündige Geschichte, die dämonischen Mächte und der Teufel, Schuld und Strafe und endlich der Tod, besprochen sind, geht der Verf. zur göttlichen Vorsehung über, unter welchem Abschnitt er vom freien Weltlauf und Gottes mannichfaltiger Weisheit, vom Heidenthum und dem auserwählten Volk redet. Mit Recht ist diese Lehre nicht unmittelbar nach der Schöpfung behandelt. Dorthin konnte sie nur gestellt werden, wenn man das System nach den allgemeinen Rubriken: Theologie, Anthropologie zc., eintheilte, wo die Vorsehung dann allerdings mit unter die Theologie gehörte, vor die Lehre vom Menschen. Aber es leuchtet ein, daß die Lehre von der Vorsehung jene vom Menschen zur

Voraussetzung habe; denn nur für freie Wesen hat sie ihre Bedeutung, indem Gott den Endzweck der Schöpfung nur unter und mit dem freien Thun der Menschen erreichen will. Verschiedener Meinung könnte man nur darüber seyn, ob sie erst nach der Sünde zu besprechen sey, wie in vorliegender Dogmatik geschieht, oder bereits nach der Lehre vom Menschen an sich, so daß mit der Sünde dann unmittelbar der Uebergang zur Erlösung zu machen wäre. Im Begriff der Vorsehung an sich („der Begriff der Vorsehung ist der entwickelte Begriff der Schöpfung“) liegt die Beziehung auf die Sünde nicht nothwendig. Doch hat die Vorsehung ihre höchste Bedeutung allerdings erst im Verhältniß zur Sünde, und nur unter Beziehung auf sie, die der Menschengeschichte ihren wirklichen Charakter ausprägt, kann sie in jener concreten Weise behandelt werden, wie es vom Verf. geschieht.

Es enthält auch diese Abtheilung des Bedeutenden sehr viel; namentlich sind die Abschnitte über „Heidenthum und auserwähltes Volk“ reich an geistvollen Gedanken. Sehr gut ist in dem vorausgehenden allgemeinen Theil der Vorsehung die Frage von der *Theodicee* beantwortet. Nur in Bezug auf das, was der Verf. über das Vorauswissen Gottes aufgestellt hat, müssen wir ein Bedenken aussprechen. Der Verf. behauptet, daß zwar der Endzweck der Weltentwicklung mit der ganzen Reihe an und für sich nothwendiger Entwicklungsmomente als im ewigen Rathschlusse feststehend müsse gedacht werden, aber die ganze Fülle der wirklichen Bestimmungen des Weltlaufes, sofern dieselben bedingt sind durch die Freiheit der Schöpfung, kann nur Gegenstand eines bedingten Vorauswissens seyn, d. h. kann nur als Möglichkeiten, nicht aber als Wirklichkeiten vorhergesehen werden, da auch andere Möglichkeiten wirklich werden können. Und ergänzt wird diese Behauptung durch die beigefügte Bemerkung, daß dessenungeachtet aber alles Wirkliche Gegenstand des Alles durchdringenden Wissens Gottes sey. Uns entsteht nun dabei das Bedenken, ob nicht Gott auch

hier, nur anders als oben, von der Creatur abhängig gemacht werde. Denn Gott vermag hiernach das Zeitliche nicht anders zu denken, als die Creaturen es vermögen, nämlich in den Schranken des Zeitlichen, in einem der irdischen Entwicklung parallelen und von ihr bedingten Nacheinander. Dürfen wir Gott aber in diese Schranken der Creatürlichkeit stellen? Es wird erwidert: „Gott selbst stellt sich in dieselben, er thut es in freier Selbsterniedrigung zu seiner Creatur.“ Aber kann er hierbei, müssen wir fragen, aufgeben, was seines Wesens ist? Er kann wohl in seiner Liebe die Natur des Menschen annehmen und so im menschlichen Bewußtseyn des Nacheinander der Zeitentwicklung erfahren. Aber in seinem göttlichen Bewußtseyn selbst kann er's nicht. Wohl weiß er die Zeit als solche, weil er selbst sie für uns setzt und erhält, und es ist ihm demnach bekannt, wie wir Alles in seinem Nacheinander erleben. Aber er selbst erlebt es in seinem Geiste nicht also, sondern sein Wissen, wie das Leben seines Geistes überhaupt steht in der lautern Gegenwart der Ewigkeit, er denkt und weiß die Zeit, aber in ewiger Weise. Hierbei könnte es nun freilich scheinen, als ob „ein unbedingtes Vorauswissen die Freiheit, resp. Wahlfreiheit der Schöpfung aufhebe“ und daß dann „der Alles vorherwissende Gott nur ein Zuschauer der von Ewigkeit her abgemachten und vorherbestimmten Begebenheiten der Geschichte werde“, wie vom Verfasser wirklich dagegen eingewandt wird. Allein dieß wäre nur dann der Fall, wenn dieses Vorauswissen in Gott als ein göttliches Vorher zu denken wäre. Es ist aber vielmehr als ein ewiges Wissen zu denken, welches demnach nicht in einem Verhältniß des Vor und Nach zu den irdischen Zeitmomenten steht, sondern Vergangenes und Künftiges in gleicher unendlicher Gegenwart schaut und durchdringt. Die Selbstbeschränkung der göttlichen Liebe besteht bloß darin, daß sie, indem sie mit schöpferischer Macht den Menschen in seiner Wahlfreiheit erhält, die einzelnen Entwicklungen des Reiches Gottes nicht nach der absoluten

Norm eignen Planes, sondern unter Eingehen auf das feste Thun des Menschen zu ihrem Ziele leitet, sie mithin nicht durch sein Wissen erst wirkt und so zu nothwendigen stemptelt, sondern sie als freie weiß, als welche sie auch geschehen.

In der Lehre von der Menschwerdung Gottes in Christo bekämpft der Verf. siegreich den Doketismus der neueren Christologie, welcher die Idee des Gottmenschen festhalten will, ohne seine historische Wirklichkeit in Jesu anzuerkennen. Sodann geht er zur Darlegung der Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in Christo über, worin er die volle Wirklichkeit des christlichen Bewußtseyns ausdrückt. Der erlösende Mittler, zeigt der Verfasser, muß einerseits die menschliche Natur in ihrer Reinheit darstellen, in ihrer Empfänglichkeit für Gott, d. h. er muß der wahre Adam seyn; andererseits aber, indem er die Tiefen der menschlichen Natur offenbart, muß er auch die Tiefe der göttlichen Liebe offenbaren, muß die Offenbarung der vollkommenen Selbstmittheilung des göttlichen Wesens an die menschliche Natur seyn, so daß das Seyn Gottes in ihm nicht bloß ein relatives Seyn im endlichen Maße ist, sondern die Selbstoffenbarung des Principis, welches von Anfang an das Leben und Licht der Welt war.

Der Verf. findet keinen Widerspruch darin, daß der ewige Logos Mensch geworden sey, sonst wäre ein unauflöslicher Widerspruch zwischen den Begriffen Schöpfung und Incarnation gesetzt. Vielmehr ist Incarnation die Vollendung der Schöpfung. Der Logos wollte, so lehrt der Verfasser, nicht bloß in der rein göttlichen Herrlichkeit, in metaphysischer Majestät leben, sondern er entäußerte seine Fülle in die arme Knechtsgestalt, um das Haupt im Reiche der Liebe, um der Versöhner und Erlöser werden zu können, der Mittler der zweiten Schöpfung. Diese seine Selbsterniedrigung ist aber seine Selbstvollendung, weil er erst durch seine Offenbarung im Fleische im vollen Sinne der Herr wird zur Ehre des Vaters. So gibt es zwar nur Einen Sohn

Gottes, aber Gottes Sohn führt ein doppeltes Daseyn in der Oekonomie des Vaters, lebt ein Doppelleben in dem weltchöpferischen und weltvollendenden Wirken, indem er als der rein göttliche Logos das Reich der Natur, als Christus das Reich der Gnade in allerfüllender Gegenwart durchdringt und hier ebenso auf seine Präexistenz zurückweist, wie er als der rein göttliche Logos die Voraussetzungen und Bedingungen für die Offenbarung seiner allvollendenden Liebe wirkt. Als Christus ist er wahrer Gott, aber nicht den nackten Gott schauen wir in ihm an, sondern die Fülle der Gottheit, eingefaßt in den Ring der Menschheit, nicht die Eigenschaften der göttlichen Natur in ihrer unbegrenzten Weltunendlichkeit, sondern die göttlichen Eigenschaften, hineingebildet in die Eigenschaften der menschlichen Natur, indem die äußere Unendlichkeit derselben umgekehrt wurde in die innere.

Hiermit in Uebereinstimmung stellt der Verf. nun auch für die gottmenschliche Entwicklung Christi den Kanon auf, daß die menschliche Natur in keinem Moment die göttliche verleugne, und umgekehrt, was durch die Bestimmung der Sündlosigkeit und der vorbildlichen Vollkommenheit Jesu in negativer und positiver Weise ausgedrückt sey. Daß dieses Band zwischen der menschlichen und göttlichen Natur nie zerrissen, sondern verborgenerweise selbst im Stande der tiefsten Erniedrigung vorhanden gewesen ist, ist daran offenbar, daß Jesus aus jeder Versuchung verklärt und verherrlicht hervorgegangen ist. Daß aber auch Christi göttliche Natur nie die menschliche verleugnete, ist an seinen Wundern zu erkennen, indem seine Macht über die Natur keine willkürliche, unbegrenzte Macht ist, sondern ihre innere Grenze an der Heiligkeit hat, indem ihre Ausübung bedingt ist durch seinen Gehorsam gegen den Willen des Vaters.

Sehr lebensvoll ist das vom Verf. hier entworfenene Bild von der Person Christi und trefflich die Entwicklung des Wesens und der Nothwendigkeit der Menschwerdung nach ihrer kritischen und thetischen Seite. Doch gilt der

oben im Allgemeinen ausgesprochene Wunsch, daß die Unterschiede noch bestimmter hervorgehoben, die Begriffe noch schärfer bestimmt seyn möchten, vorzugsweise auch von diesem Abschnitte. So ist z. B. die über die Entäußerung der göttlichen Natur im Stande der Erniedrigung gegebene Bestimmung, daß „die äußere Unendlichkeit der göttlichen Eigenschaften umgesetzt werden müsse in die innere, um so Platz zu finden in der Beschränktheit der menschlichen Natur“, obwohl sie unter den darüber ausgesprochenen Gedanken noch am meisten Bestimmtheit hat, doch keineswegs ein genügender Ausdruck für die Sache. Denn wozu eine Umsetzung in die innere Unendlichkeit, da die innere Unendlichkeit in der göttlichen Natur schon an sich keineswegs fehlt, vielmehr die äußere Unendlichkeit bei Gott nur in Einheit mit der innern besteht? Und wie soll auch die Umsetzung der Allwissenheit in die Weisheit oder der Allmacht in die Heiligkeit und Gerechtigkeit u. gedacht werden? Was der Verfasser ferner vom Doppelleben des Sohnes sagt, daß er, während er als Christus hienieden in Selbstentäußerung lebt, als der rein göttliche Logos das Reich der Natur in allerfüllender Gegenwart durchbringe, das ist zwar an sich sehr richtig; allein der Verf. unterläßt es, näher darzuthun, wie bei diesem Doppelleben, bei der allerfüllenden Gegenwart und der irdisch-räumlichen Begrenzung, bei der ewigen Zeitumspannung und der geschichtlichen Beschränkung in der Zeit die Einheit der Person gewahrt bleibe.

Bei der Darlegung von Christi Mittleramt und Werk hat es in systematischer Hinsicht etwas Störendes, daß der Verf. zwischenein, zwischen dem hohenpriesterlichen und königlichen Amt, den Stand der Erhöhung bespricht. In dem vorausgehenden Abschnitt unter dem Titel: „gottmenschliche Stände“, zeigt nämlich der Verf. bloß im Allgemeinen, daß sich in der irdischen Erscheinung Jesu menschliche Niedrigkeit und göttliche Herrlichkeit durchdringen (was im Grunde unter diesem Titel nicht erwartet wird). Den Zustand der eigentlichen Erhöhung selbst dagegen mit seinen sogenannten

Stufen legt er erst vor dem königlichen Amte dar. Dies wäre aber nur dann am Orte, wenn das prophetische und hohepriesterliche Amt nur seiner Erniedrigung angehörten, das königliche nur seiner Erhöhung. Allein dieser Unterschied besteht nur in relativer Weise. Denn gleichwie unsere Ver-
söhnung nicht bloß im Tode Jesu, sondern auch in seiner Auferstehung begründet ist nach des Apostels Wort: „er ist dahingegeben um unserer Uebertretungen und auferweckt um unserer Gerechtigkeit willen“, und wie das hohepriesterliche Amt sich in der Vertretung (welche freilich vom Verf., obwohl mit Unrecht, ins königliche Amt aufgenommen wurde) auch jenseits noch fortsetzt, so ist es umgekehrt (wie im Grunde vom Verfasser selbst zugegeben wird) mit dem königlichen Amte: es beginnt das „König und Herr seyn“ bereits mit der Menschwerdung an sich und setzt sich wachsend und sich entfaltend durch die Stufen der Erniedrigung fort (Luk. 2, 11.; Joh. 18, 37.), bis in der Erhöhung die eigentliche Ausübung der Herrschaft eintritt, nachdem sich Jesus durch seinen Tod ebenso den Sieg über die Mächte der Finsterniß errungen, als er durch denselben die Schuld unserer Sünden getilgt hat.

In der Lehre von der Versöhnung geht der Verf. von dem Grundgedanken aus, daß durch dieselbe, wiewohl sie nicht bloß eine menschliche, sondern eine göttliche Nothwendigkeit sey, doch eine Veränderung im göttlichen Wesen (rein metaphysisch betrachtet) nicht vorgehe, da ja von dem göttlichen Wesen die Versöhnung selbst ausgehe, daß es aber auch nicht bloß der Mensch sey, der versöhnt werden soll, sondern daß Gott selbst ein versöhnter werden müsse. Das göttliche Liebesleben in der Welt nämlich muß, wenn die Liebe eine wahre ist, durch die Sünde der Welt gehemmt werden können, und es ist durch dieselbe gehemmt worden, so daß, ungeachtet Gott ewig die Welt liebt, sein wirkliches Verhältniß doch nicht ein Liebesverhältniß ist, sondern nur ein Verhältniß der Heiligkeit und Gerechtigkeit, ein Verhältniß des Segensfahes, in welchem die Einheit gehemmt und

zurückgedrängt ist (Gottes Zorn). Der Widerspruch zwischen Gott und Welt und damit auch die durch die Sünde bedingte Hemmung im eigenen Offenbarungsleben Gottes würde gehoben werden können, wenn das Menschengeschlecht das vollkommene Opfer zu bringen vermöchte, d. h. wenn es vermöchte, das hemmende Princip selber zu opfern, der sündigen Freiheit abzusterven und in unbedingtem Gehorsam wieder zu Gott sich zu wenden. Aber das Geschlecht vermag dieses Opfer nicht zu bringen. Soll das vollkommene Opfer nun vollzogen werden, so ist eine zweifache Forderung zu erfüllen: der Mensch muß nämlich durch den tiefsten Act der Freiheit seine sündige Entwicklung selber zurücknehmen und eine neue Entwicklung in Liebe, Gehorsam und Gerechtigkeit beginnen, und diese That der menschlichen Freiheit muß zugleich die tiefste That der Gnade seyn, Gottes eigne That in der sündigen Geschichte. Diese Forderung ist nirgends gelöst, als im Evangelium: „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit sich selber.“ Die That Christi ist Gottes eigne Gnaden- und Liebesthat im Geschlechte, aber es ist ebensowohl im tiefsten Sinne die eigne That der Menschheit; denn es ist Gott in der menschlichen Natur, es ist der zweite Adam, der die heilige Forderung der Gerechtigkeit an dem Menschengeschlecht erfüllt. Der zweite Adam tritt also an die Stelle des Menschengeschlechts und seine aufopfernde That ist als die eigne That des Menschengeschlechts zu betrachten (*satisfactio vicaria*). Allein unser innerstes Bewußtseyn fordert, daß Gerechtigkeit und Gehorsam nicht bloß außer uns in einem Andern sey, sondern unsere eigne persönliche Gerechtigkeit werden muß. Dieser Forderung wird dadurch genügt, daß Christus nicht bloß unser Versöhner ist, sondern auch unser Erlöser, der die Sünde aufhebt, indem er dem Geschlecht sein neues Leben mittheilt. So weit hat der Verf. die Versöhnung nur als durch die *obedientia activa* vollzogen dargestellt. Nun aber geht er zur *obedientia passiva* weiter und thut dar, wie keine Thätigkeit Christi denkbar sey, in welcher

nicht wegen der Sünde der Welt auch ein Leiden wäre, gleichwie umgekehrt kein Leiden in Christo, welches nicht Thätigkeit, nicht eine heilige Freiheitsthat wäre. So ist Christus unsere Gerechtigkeit nicht bloß, indem er durch die That seines Lebens das Gesetz erfüllt, sondern auch, indem er durch Leiden und Tod sich für unsere Sünden dahingegeben hat. Denn der Tod des Herrn ist die vollkommene Offenbarung der Sünde der Welt. Aber Leiden und Tod, die er von dem Geschlecht erleidet, verwandelt er selber in Leiden und Tod für das Geschlecht, indem er in dem unendlichen Mitgefühl seiner Liebe die Schuld der Brüder als seine eigene zu fühlen, die Schuld des Geschlechts auf seinem hohenpriesterlichen Herzen zu tragen vermag. Das Versöhnende in des Herrn Tod liegt also nicht in dem leiblichen Leiden rein als solchem, sondern in dem unendlichen Liebesopfer; doch wäre auch das vollkommene Opfer nicht gebracht, wenn er nur geistig und nicht leiblich stirbe anstatt des Geschlechts.

Diese Versöhnungstheorie hat sehr wesentliche Vorzüge. Denn es gilt hier kein äußeres „Anstatt“ der Stellvertretung und Genugthuung und eben so wenig ein äußeres Leiden zur Tilgung der Schuld, deshalb auch keine Trennung des thuenden und leidenden Gehorsams. Alle versöhnende Kraft quillt aus der Liebe, welche leidend in die Stelle des Andern sich lebt und thugend ihr Leben dem Andern mittheilt. Auf diese Weise wird das Aeußerlich-Juridische der Versöhnung, woran das Glaubens- und Wissenschaftsbewußtseyn sich so vielfach und mit Recht gestoßen hat, entschieden überwunden. Dennoch ist aber auch hier noch Vieles, was nicht wahrhaft zufrieden stellt. Dahin gehört, daß der Verf. die Gerechtigkeit und Heiligkeit nur in ihrem Gegensatz zur Liebe aufsaßt, nicht auch in ihrer Einheit mit derselben, wenn er sagt, Gottes wirkliches Verhältniß zur Welt in Folge der Sünde sey nicht ein Liebesverhältniß, sondern nur ein Verhältniß der Heiligkeit und Gerechtigkeit. Nur vorübergehend ist bemerkt, daß diese Eigenschaften im Wesentlichen dennoch Eins

seyen. Doch da die Liebe, wie der Verf. selbst sagt, nicht eine einzelne Eigenschaft neben andern, sondern Gottes Grundeigenschaft, sein Wesen ist, so wäre die Gerechtigkeit aus ihr als ihre wesentliche Lebensform zu entwickeln. Der Verf. spricht sich nun zwar so aus, daß dieses Verhältniß des Gegensatzes in der Gerechtigkeit und Heiligkeit durch die Hemmung der Liebe hervorgerufen worden sey, welche die Sünde verursacht habe. Allein einmal ist dieß eine einseitige Bestimmung, da Heiligkeit und Gerechtigkeit in Gott, selbst nach des Verfassers Ansicht, nicht erst durch die Sünde bedingt sind, sondern zu seinen Eigenschaften überhaupt gehören. Gottes Liebe ist heilig und gerecht und offenbart sich als solche immerdar, nicht bloß in Folge einer eingetretenen Hemmung der Liebe. Sodann aber dürfen Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht in der Weise dem Offenbarungsleben Gottes zugeschrieben werden, daß sie nur außer Gott, für uns, nur in der Welt, der Sphäre seiner Offenbarung, nicht auch in Gottes eigenem Innern, dem Quell seiner Offenbarung, beständen, daß z. B. Zorn, die unmittelbarste Aeußerung der Heiligkeit gegenüber der Sünde, nicht in Gottes Gemüth selbst vorginge, sondern die Reaction der Liebe Gottes gegen die erfahrene Hemmung von uns nur als Zorn empfunden werde. In diesem Sinne wenigstens scheint der Verf. jene Beziehung auf das Offenbarungsleben Gottes zu nehmen, wiewohl er andererseits nachdrücklich betont, daß das göttliche Liebesleben in der Welt durch die Sünde der Welt müsse gehemmt werden können, und daß eine Liebe, deren heilige und gerechte Forderungen nicht verletzt werden können, nicht die wahre Liebe sey. Wir müssen aber jene Vorgänge in die Liebe Gottes selbst, nicht bloß in ihre Offenbarung in der Welt verlegen. Gottes Liebe ist in sich selbst heilig und gerecht, und der Zorn ist eine reelle Bewegung des göttlichen Gemüths, wenn gleich derselbe nicht einseitig als solcher bestehend, sondern durch die Barmherzigkeit zur höhern Einheit in der Liebe aufgenommen gedacht werden muß.

Ist auch überhaupt jene eine wahre Liebe, die nicht zürnen kann, und kann des Menschen Herz in lebendigem Glauben zu einem Gott sich wenden, in welchem die Lebensbewegungen des eignen Innern nicht auch eine Bewegung hervorrufen, eine Bewegung der Liebe in Zorn und Erbarmen, in Wohlgefallen und Gnade? Doch die Wissenschaft! Darf die Wissenschaft solches annehmen? Wir antworten: eine Theologie, welche einen Gott ohne diese realen Vorgänge der Liebe setzt, verfährt ebenso wie die Natur- und Heilkunde, wenn sie in der Natur das Leben nicht auch als einen Factor, nicht als den Hauptfactor anerkennen will. Freilich gab und gibt es noch philosophische und empirische Systeme, welche dies für unwissenschaftlich erklären, obschon sie dadurch mit aller Wirklichkeit in Widerspruch treten. So will auch die Theologie immer noch von jener vermeinten Weisheit nicht abgehen, obwohl ihr die gesammte Erfahrung der Gemeinde widerspricht. Um aber auf vorliegendes Werk, welches von einem lebendigeren Gottesbegriff ausgeht, wenn gleich ihn nicht durchführt, wenigstens hier nicht durchführt (so wir anders des Verf. Ansicht recht aufgefaßt haben), zurückzukehren, so hätte auf das Wesen der Gerechtigkeit, auf welcher das ganze Verhältniß beruht, näher eingegangen werden sollen. Es würde sich dann das Einzelne mehr nach dem Gesetz innerer Nothwendigkeit ergeben haben, während Vieles vom Verf. zu unvermittelt hingestellt ist, wie unter Anderm die zur Vollziehung des vollkommenen Opfers aufgestellte zwiefache Forderung. Darin, daß Wesen und Bedeutung der göttlichen Gerechtigkeit nicht genug gewürdigt worden, hat es auch seinen Grund, daß der leidende Gehorsam Christi, auf welchen die heil. Schrift das Hauptgewicht für unsere Veröhnung legt, vom Verfasser in die zweite Linie gestellt ist, nämlich als bloß begleitendes Moment des thuenenden Gehorsams. So sehr wir es als einen Vorzug erkennen, daß die Erlösung mit der Veröhnung in die engste Beziehung der Nothwendigkeit gesetzt ist, so ist das

letztere Moment, wenn auch in dem ersteren nicht aufgegangen, doch so wenig in seiner Selbständigkeit anerkannt, daß der Verf., um die Versöhnung zu einer wahren werden zu lassen, erst das Moment der Erlösung damit verbindet und selbst die subjectiven Zustände der Erlösung, Sündenerkenntnis, Buße etc., mit hineinzieht, während sich es hier doch bloß um die objective Seite des Heils handelt. Wenn man Gerechtigkeit und Versöhnung noch bestimmter, als es vom Verf. geschehen, aus dem Wesen und der Offenbarung der Liebe entwickelt, so bedarf es solchen Vor- und Uebergreifens nicht. Als nothwendige Offenbarung der Liebe gegen den Sünder trägt die Versöhnung ihre Wahrheit und Lebendigkeit schon in sich selbst, ihre Einheit mit der Erlösung aber ergibt sich aus der Einheit des Liebesquells, woraus sie beide fließen.

Im dritten Theile, welcher die Lehre vom Geiste zum Gegenstande hat, bespricht der Verfasser zuerst den Ausgang des Geistes von Vater und Sohn, wo in sehr schöner Weise unter dem Hinblick auf das Wirken anderer Geister gezeigt ist, wie der heilige Geist nicht von seinem Eignen reden könne, wie jeder Geist und so auch der heilige Geist in seiner Sphäre einen Lebensgrund habe, aus welchem er hervorstiegt, und ein Lebensmysterium, welches er verklären soll. Es ist ein sehr richtiger, speciell durch die neuere Entwicklung der Wissenschaft geforderter Weg, das Wirken des heiligen Geistes, ohne das specifisch Heilige und Persönliche seines Seyns zu beeinträchtigen, zugleich in seiner Einheit mit dem sonstigen Geisteswalten aufzufassen. Darauf eingegangen zu seyn, ist ein wesentliches Verdienst von Martensen's Dogmatik.

Nachdem der Verf. das Wesen und Wirken des heiligen Geistes überhaupt dargelegt hat, geht er unmittelbar zur Lehre von der Kirche über. Denn der heilige Geist will im Unterschied von den kosmischen Geistern ein Reich geheiligter, seliger Individuen schaffen; sein Zweck ist ein Reich, wo jede einzelne Seele Selbstzweck ist, ein Tempel, wo jeder.

Stein wieder ein Tempel für sich ist. Dieser Tempel, dieses geistige Gotteshaus, welches selbst aus unendlich vielen Gotteshäusern besteht, ist die Kirche Christi, die Gemeinde und Versammlung der Heiligen.

Die Lehre von der Kirche zerfällt in zwei Theile; den ersten bildet die Stiftung und Erhaltung derselben, den zweiten ihre Vollendung.

In dem ersten Theile, von der Stiftung und Erhaltung der Kirche, werden erstlich Inspiration und Apostelamt, sodann die wesentlichen Eigenschaften der Kirche, hierauf die Gnadenwirkungen und zuletzt die Gnadenmittel behandelt. Reich an schönen, geistvollen Gedanken sind auch diese Abschnitte. Zumal finden wir die Unterscheidung von Prädestination und Gnadenwahl als dem ewigen und zeitlichen Standpunkte für die Bekehrung, wie sie vom Verf. gegeben worden, sehr treffend und lichtgebend, und die über die Erwählung theils der Völker, theils der Individuen auf Grund von Röm. 9—11. ausgesprochenen Gedanken sehr gesund und tiefgehend.

Bei der Lehre von den Gnadenmitteln hätten wir noch schärfere Bestimmungen gewünscht. In dem einleitenden Abschnitt von den Gnadenmitteln im Allgemeinen sagt der Verf.: „Wäre die Kirche nur ein Reich unsichtbarer Gnadenwirkungen, so wäre sie nur ein mythisches Reich der Innerlichkeit. Aber gleichwie Christus in der Fülle der Zeit als die geschichtlich geoffenbarte Gnade und Wahrheit erschien, so gibt er sich stets kraft seines ewigen Königthums Gegenwart in seiner Kirche durch seine geschichtlichen Stiftungen. Mittelft dieser Stiftungen bleibt Christus das Princip für Lehre und Cultus der Kirche, indem er seine Kirche mittelft des göttlichen Wortes, welches er ihr überliefert hat, in der seligmachenden Lehre, und mittelft der von ihm eingesetzten heiligen Handlungen in der wahren Gottesverehrung erhält.“ Hiernach erwartet man die zwei Abschnitte: Wort Gottes und heilige Handlungen, als die zweifache Art von

geschichtlichen Stiftungen des Herrn. Statt dessen aber hat der erste Abschnitt den Titel: „Wort Gottes und heilige Schrift,“ und der zweite: „die Stiftungen des Herrn,“ welche darin als heilige Handlungen der Gottesverehrung dargestellt und näher unter den drei Rubriken: „die Predigt des göttlichen Wortes, das Gebet im Namen Jesu und die Sacramente,“ behandelt werden. Hier also versteht der Verf. unter den geschichtlichen Stiftungen des Herrn bloß die heiligen Handlungen der Gottesverehrung ohne das Wort Gottes, oben dagegen Wort Gottes und heilige Handlungen. Und wenn oben der Verf. das Wort Gottes zur Lehre, die heiligen Handlungen zur Gottesverehrung dienen läßt, so dient die Predigt des göttlichen Wortes doch mindestens mit eben so viel Recht dem ersten als dem zweiten Zwecke. Das Wesen jener heiligen, der Gottesverehrung dienenden Handlungen hat der Verf. sehr schön ausgesprochen, indem er sagt: „Es ist das Grundmysterium im christlichen Cultus, daß Christus als der ewige Herr und König seiner Gemeinde nicht abwesend ist von seiner Gemeinde, sondern, selber wirksam gegenwärtig, seine unsichtbare Wirksamkeit zur Bereitung der Heiligen, zur Erbauung des Leibes in die von ihm eingesetzten heiligen Handlungen einfaßt.“ Warum aber eben diese drei, dafür hat der Verf. keine innere Begründung gegeben, sondern sich dafür bloß auf Apostelgesch. 2, 42. berufen, indem die Schilderung der ersten Gemeinde in Jerusalem im Wesentlichen auf jede christliche Gemeinde ihre Anwendung finden müsse. Und wenn er den Gesang ins Gebet und die Symbolik des Cultus in's Sacrament einordnet, so ist damit nicht jene erforderliche dogmatische Begründung, sondern nur eine Erklärung über das Verhältniß beigebracht, in welchem die gegenwärtigen Momente des Cultus zu jenen Grundformen stehen, wobei übrigens immer noch nach der Einordnung des Segens gefragt werden könnte. Schleiermacher hat für die dogmatische Begründung den richtigen Fingerzeig gegeben, wenn er in diesen

bestimmte Festsetzung der Form der Eucharistie in
 dem Sacrament der Eucharistie erkannt. Es ergibt sich
 aus dem Bestehen der Eucharistie und dem Begriff der Gemeinde
 dass die Eucharistie das Sacrament ist, wenn man sich
 bewusst ist, dass es die Eucharistie von Schleier-
 macher hergeleitet werden sollte.

Die Eucharistie Sacrament bleibt überdies auch
 durch die Eucharistie der Eucharistie eine Unklarheit.
 Die Eucharistie der Eucharistie ist ein Werk nach Einheit und
 Eucharistie der Eucharistie. Aber während sonst
 die Eucharistie der Eucharistie einander gegenübergestellt
 ist, so ist die Eucharistie und religiöse Handlungen ein-
 ander gegenübergestellt. Die Eucharistie bildet bloß eine der
 Eucharistie der Eucharistie nicht zu diesem den Ge-
 heiligsten Sacrament der Eucharistie im Namen Jesu ist zwischen-
 dem Eucharistie der Eucharistie erblickt, ob es als Drittes
 die Eucharistie der Eucharistie der beiden andern es

Die Eucharistie der Eucharistie die Anordnung dieser Para-
 graphen der Eucharistie ist so mehr durch ihren
 Inhalt der Eucharistie der Eucharistie das Wesen des Sacra-
 mentes der Eucharistie der Eucharistie. Der Verf. be-
 merkt die Eucharistie der Eucharistie hierüber nicht, sondern
 die Eucharistie der Eucharistie auf; aber das eigentliche Be-
 weis der Eucharistie der Eucharistie eine wirkliche Wesens- und
 Eucharistie der Eucharistie der Eucharistie auch nach
 der Eucharistie der Eucharistie, da es der Endzweck des
 Sacramentes der Eucharistie nicht bloß die Geschichte, sondern
 die Eucharistie der Eucharistie und verklärt werden soll. Im Sacra-
 mentes der Eucharistie der Eucharistie der Eucharistie. Das Ge-
 heiligste Sacrament der Eucharistie, und zwar
 die Eucharistie der Eucharistie nicht minder als vom Abendmahl.
 Die Eucharistie der Eucharistie der Eucharistie Darstellung ein wahres
 Sacrament der Eucharistie der Eucharistie der Eucharistie, da wesentliche Geburt enthält,

und durch sie beginnt die neue Schöpfung, welche den ganzen Menschen umfaßt nach Geist, Seele und Leib, von jenem organischen Punkte, welcher der Einheitspunct von Natur und Geist ist und in keimender Fülle Alles enthält, was in der zeitlichen Entwicklung gesondert hervortritt. Ebenso ist das Abendmahl Vereinigung mit Christus als Princip der heiligen Vermählung des Geistes mit der Natur, die das Endziel der Schöpfung ist; doch theilt sich darin nicht, wie die pantheistische Mystik will, der natur-schöpferische und erhaltende Logos, sondern der auferstandene Erlöser mit, und nicht ein kapernaitisches Genießen ist es, sondern eine Theilnahme an Christo, dem Princip der ganzen neuen Schöpfung des Menschen, also auch des zukünftigen Auferstehungsmenschen, der an jenem Tage offenbar werden soll.

Den Unterschied der beiden Sacramente und ihre ergänzende Beziehung stellt der Verf. so dar, daß er die Taufe das Sacrament der Kinder nennt, das Abendmahl das Sacrament der Mündigen. Die Taufe ist die Stiftung, das Abendmahl die Erneuerung des neuen Bundes; durch die Taufe wird die neue Schöpfung des, gesammten innern Menschen, welche auch nach der leiblichen Seite statthat, begonnen, durch das Abendmahl empfängt der neue geist-leibliche Mensch fort und fort neue Nahrung durch Mittheilung von Christi Leib und Blut. Diese Bestimmungen finden wir sehr gut, doch Eines ist unaufgeheilt geblieben. Es ist hiermit nämlich der Unterschied der beiden Sacramente nur hinsichtlich des Zweckes und der Wirkung aufgezeigt. Aber wenn in der Taufe der Keim des neuen geist-leiblichen Menschen gelegt wird, welcher dann im Abendmahle seine fortgehende Nahrung empfängt, so ist die Frage noch zu beantworten: wodurch, durch welche spezifische Gnadenmittheilung entsteht dieß neue geist-leibliche Leben, d. h. welches himmlische Gnadengut entspricht in der Taufe dem Leib und Blut Christi im Abendmahle? Das bloße Wort, das Wort

in ~~der~~ ~~Handlung~~ und Consecration (wie es in Luther's Katechismus angegeben ist), kann es nicht seyn; denn dieß haben wir ~~zu~~ ~~erst~~ im Abendmahl noch neben Leib und Blut Christi. Der heil. Geist ebenfalls nicht, da wir im N. T. seine Mittheilung bald der Taufe vorausgehen, bald ihr folgen sehen. In diesem, wie in Anderem, was sonst genannt wird, kann es der Verf. nach seiner Auffassung des Wesens des Sacramentes auch nicht suchen. Er muß vielmehr auch hier eine ~~Handreichung~~ geistlicher Leiblichkeit annehmen. Aber welche? ~~Hand~~ ~~reichung~~ ~~hier~~ ebenfalls eine Gemeinschaft mit Leib und Blut Christi statt, oder sonst eine Theilnahme an Christi menschlichem Erbesleben? Hierüber hätten wir genauere Bestimmungen erwartet, die nicht gegeben sind.

In Uebriem halten wir es für einen der Hauptvorzüge des vorliegenden Werkes, daß der Begriff der geistlichen Natur in demselben bestimmter ins Auge gefaßt und mit ~~Prägnanz~~ ~~in~~ die Dogmatik eingeführt wird. Die lutherische Dogmatik, welcher dieser Begriff auf Grund ihrer Abendmahlslehre vorzugsweise eigen ist, pflegte demselben nur bei dieser Lehre, bei dem Stand der Erhöhung Christi und der Auferstehung des Fleisches ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Aber derselbe hat eine univereßellere Bedeutung, und wir glauben, daß er selbst noch weiter zu verfolgen sey, als es von unserm Verf. bereits geschehen ist, dessen bedeutende, tiefgehende Aussprüche hierüber einen trefflichen Beitrag zur völligeren Durchbildung dieser Seite der Dogmatik bilden. Können wir auch diesen Begriff nicht zum Centralbegriff der Dogmatik erheben, wie von dem genialen Detinger geschehen ist und von Andern ihm nachversucht werden will, kann er hier keine andere Stellung einnehmen und Bedeutung haben, als der Leib überhaupt für den Menschen hat. In ~~der~~ ~~Lehre~~ er doch auf allen wesentlichen Puncten der Dogmatik wieder und verleiht ihren Anschauungen erst ihre volle Wirklichkeit, Kraft, Lebendigkeit, Weite und Fülle. ~~Die~~ ~~unberührt~~ können wir es lassen, wie der Verf. in

geistvoller Weise nachweist, daß sich in der Auffassung des Sacramentes, speciell des h. Abendmahls, zugleich die ganze Anschauung des Christenthums von Seiten der einzelnen Confessionen spiegle. Wie sich in der kath. Abendmahlslehre ein falsches Einheitsverhältniß des Reichs der Gnade und der Natur ausdrücke, so suche der Katholicismus auf unmittelbare Weise die Welt in das Reich Gottes, alle weltlichen Substanzen, Staat, Kunst und Wissenschaft, in religiöse Substanzen zu verwandeln und so ein irdisches Christusreich hervorzubringen. Wie ferner das calvinische Abendmahl auf der Trennung zwischen dem Reich der Gnade und Natur beruhe, einer Trennung, die so stark ist, daß sogar das Abendmahl in zwei Handlungen zersplittert wird, eine im Himmel und eine auf Erden, so ziehe die strenge ascetische Denkweise des Calvinismus eine unübersteigliche Grenze zwischen dem Reich Gottes und dem Reich der Welt. Und so auch spiegle sich endlich die innere Vermählung der himmlischen und der irdischen Substanz, worauf das lutherische Abendmahl beruht, in dem ganzen Cultus des Lutherthums, in seiner Poesie, in seinem sittlichen Weltleben.

Speciell weist der Verf. diesen Unterschied des confessionellen Typus im Cultus und in der Eschatologie der einzelnen Confessionen nach, da das Abendmahl zu ihnen seine nächste Beziehung hat. Der Zusammenhang der Sacramentslehre mit dem Cultus ist auch sonst oftmals nachgewiesen worden, nicht so der mit der Eschatologie, weil er nur da deutlicher sich darstellt, wo das Sacrament als Naturmysterium verstanden wird, welches erst in der künftigen Verklärung der Naturwelt offenbar wird. Der Katholicismus anticipire in falscher Weise die Wiederkunft des Herrn, indem er bereits in dieser Welt die Herrlichkeit Christi auf sichtbare Weise hervortreten lasse. Der Calvinismus dagegen trage in dieser eschatologischen Beziehung ein jüdisches Gepräge, da er für die Auferstehung der Leiber und den neuen Himmel und die neue Erde, die er erwarte, in der

Gegenwart doch keinen Anknüpfungspunct habe, sondern auf allen Puncten der Gegenwart nur Dualismus setze. Den lutherischen Glauben endlich umringe das Mysterium der neuen Schöpfung, welche schon die gegenwärtige Welt mit den Kräften der zukünftigen durchdringt, zwar überall, aber dieses Mysterium sey ihm verschleiert, diese Gegenwart finde immer statt in, mit und unter dem Natürlichen und Sichtbaren. Im Reiche der Natur sehe der Glaube die sichtbaren Vorbilder und Gleichnisse der unsichtbaren Herrlichkeit, welche erst am Tage unseres Herrn Jesu Christi offenbar werden soll.

Wie hier der Verf. übrigens die innere Beziehung zwischen Sacrament und Naturvollendung ins Licht stellt, so ist seine Eschatologie überhaupt den voraus behandelten Lehren nicht bloß angefügt, sondern wächst als deren Vollen- dung aus ihnen als ihr naturgemäßer Abschluß heraus, wie das die gewählte Ueberschrift: „Vollendung der Kirche“, be- sagt. Die Eschatologie ist ein noch wenig bearbeitetes, ein noch weniger durchgearbeitetes Gebiet der Dogmatik. Die Kirche hat es niemals noch zum besondern Gegenstande ih- rer Forschungen gemacht. Im Anfange der Kirche waren wohl die Gemüther eben von diesen letzten Dingen beson- ders erfüllt und bewegt, allein zu dogmatischen Feststellun- gen kam es nicht, es blieb bloß Sache des unmittelbaren Lebens. Später traten diese Puncte für das kirchliche Be- wußtseyn mehr in den Hintergrund. Und dadurch, daß die Symbole der evangelischen Kirche zur Abwehr römisch-la- tholischer und wiedertäuferischer Irrthümer, welche das pro- testantische Princip zu trüben drohten, einzelne Sätze über das Jenseits aufstellten, ward die Fortbildung dieser Dogmen eher gehindert als gefördert, indem sich die Orthodorie durch diese Bestimmungen, obwohl sie zunächst nur antithetische Bedeutung hatten, somit auch aus dem damaligen geschicht- lichen Gegensatz zu verstehen waren, gebunden achtete. Dieß betrifft namentlich die Lehre vom Hades, vom tausendjäh-

rigen Reiche und der ewigen Verdammniß. Eben über diese Punkte nun finden wir im vorliegenden Werke sehr treffliche, biblisch begründete, wesentlich weiter führende Gedanken ausgesprochen.

Der Grundgedanke, wovon der Verf. bei dem Zwischenzustand im Reiche der Todten ausgeht, ist der, daß derselbe, da keine Seele aus diesem Erben in einen völlig abgeschlossenen und fertigen Zustand übergeht, als ein Reich fortgesetzter Entwicklung gedacht werden müsse, wo die Seele vorbereitet und reif werden soll für das jüngste Gericht. Und obgleich die katholische Lehre vom Fegfeuer verworfen ist, weil sie mit so crassen und falschen Zusätzen vermischt ist, enthält sie doch die Wahrheit, daß der Zwischenzustand in rein geistigem Sinne ein Purgatorium seyn muß, bestimmt zur Läuterung der Seele. Wir stimmen hierin dem Verf. vollkommen bei, und auch das finden wir in der heil. Schrift und im Wesen der Heilsoökonomie begründet, was er über die Beschaffenheit jenes Zustandes anstellt: „Der jenseitige Zustand ist als directer Gegensatz des gegenwärtigen zu denken. Im Vergleich mit diesem befinden sich die Abgeschiedenen in einem ruhenden Zustande, einem Zustande der Passivität, in der Nacht, in welcher Niemand wirken kann. Ihr Reich ist nicht ein Reich der Thaten und Handlungen, denn es fehlen die äußern Bedingungen für dieselben. Nichtsdestoweniger leben sie ein tiefes, geistiges Leben; denn das Todtenreich ist ein Reich der Innerlichkeit, der stillen Selbstbesinnung und Vertiefung, ein Reich der Erinnerung im vollen Sinne des Wortes, in dem Sinne, daß die Seele hier in ihr eigenes Inneres hinein und auf den Grund des Lebens zurückgeht, zu dem wahren Innern des Alls. Und gerade hierauf beruht die läuternde Bedeutung dieses Zustandes.“

Sehr freut sich Ref. auch darüber, daß vom Verf. die irrigen Ansichten über die Räumlichkeit des jenseitigen Zustandes und sein Verhältniß zu unserm irdischen Daseyn in

so klarer Weise widerlegt worden sind. „Was die Todten von uns trennt, ist nicht eine sinnliche Schranke; denn die Sphäre, in der sie sich befinden, ist toto genere verschieden von dieser ganzen materiellen, zeitlichen und räumlichen Sphäre.“ Mit dem „Unten“, dem „Hinabsteigen“ hat es seine volle Wahrheit, nur muß es nicht nach sinnlichen Raumkategorien betrachtet werden. Nicht ungeeignet weist hierfür der Verf. auf die Kategorie des Grundes hin, indem sich hier (im Hades) Alles im Grunde, in seiner Innerlichkeit regt: „hier ist das stille Schattenreich, wo das Leben seine Wurzeln entblößt, während es in der Oberwelt nur seine Krone und Blüten zeigt.“ Und sehr sinnig ist es, wenn der Verf. das Todtenreich wegen der darin stattfindenden Entkleidung der Seele eine klösterliche Welt nennt.

Die Idee des Chiliasmus, wie derselbe allein in der Dekonomie des Reiches Gottes seine Stelle haben kann, ist vom Verf. richtig erkannt worden, wenn er sagt: „Einmal muß diese Geschichte ihre *ακμή*, ihren Höhepunct erreichen; es muß ein Höchstes geben, was von dem Menschengeschlecht, was von der Kirche innerhalb dieser irdischen Bedingungen erreicht werden kann, eine Periode, welche die höchste Blüthe der Geschichte darstellt.“ Das tausendjährige Reich bildet den allein befriedigenden Abschluß der irdischen Geschichte, wo die Kirche ihren Vorfabbath feiert. Der Verf. vermeidet dabei die beiden Abwege der fleischlichen und der rein geistigen Auffassung dieser irdischen Zukunft und läßt mit seinem dogmatischen Gefühle das tausendjährige Reich sein Vorbild haben an jenen Zwischentagen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt, welche der Ausdruck sind für den Uebergang aus dem irdischen Leben in die himmlische Verklärung, räumt aber auch mit nüchternem Sinne ein, daß es schwierig sey, in der apostolischen Prophetie das Symbolische und Wirkliche, das, was der Zeit nach, und das, was nur dem Wesen nach verbunden seyn soll, zu unterscheiden, und daß hier Vieles der christlichen Ahnung an-

beimgestellt werden müsse. Würde übrigens dieser Punct, da die eigentliche Bedeutung des tausendjährigen Reiches darin besteht, den Abschluß der irdischen Geschichte der Kirche zu bilden, nicht richtiger, statt nach der Lehre vom Hades, schon vor derselben, am Schlusse der diesseitigen Gestaltung der Kirche behandelt? Freilich hindert den Verf. daran der für die novissima gewählte Titel: „Vollendung der Kirche“, da unter die Vollendung der Kirche offenbar auch das tausendjährige Reich gehört. Allein jener Titel würde auch besser heißen: „Vollendung des Reiches Gottes“, wie aus dem streng gefaßten Unterschied von Kirche und Reich Gottes sich ergibt.

In der Frage über ewige Verdammniß und Wiederbringung, welchen Punct wir mit Uebergehung anderer unter der „Vollendung der Kirche“ besprochenen schließlich noch hervorheben, erklärt der Verf., daß das christliche Denken, je mehr es sich in diese Fragen vertiefe, desto mehr in eine Antinomie geführt werde, die, wie es scheine, auf der gegenwärtigen Erkenntnißstufe nicht zu einer vollkommen abschließenden und befriedigenden Lösung gebracht werden solle. In den Aussprüchen der heil. Schrift selbst finde sich ein Gegensatz, welcher zeige, daß sie nicht eine letzte dogmatische Lösung gebe. Denn es seyen einerseits Stellen, welche, nach ihrem ganzen Gewicht genommen, aufs bestimmteste die ewige Verdammniß aussprechen, andererseits aber wieder solche, aus denen man, ohne ihre Kraft zu schwächen, die Vorstellung einer allgemeinen Apokatastasis nicht entfernen könne. Zwar räumt der Verf. gern ein, daß Gottes Wort nicht sich selber widersprechen könne, und daß die hervorgehobene Antinomie in der Tiefe des göttlichen Wortes im Wesentlichen gelöst seyn müsse. Nur behauptet er, daß diese Lösung nirgends ausdrücklich gegeben sey, und wir dürften eine göttliche Weisheit darin ahnen, daß uns, die wir uns noch im Strome der Zeitlichkeit und Endlichkeit befänden, eine letzte Lösung vorenthalten sey.

Dieselbe Antinomie, welche in der Schrift vorliegt, bestehe aber auch für das Denken. Gehe das Denken von dem Gesichtspunct aus, welcher für die christliche Betrachtung der höchste und allumfassende sey, von dem Gesichtspunct der Teleologie der göttlichen Liebe, so könne man der Annahme einer allgemeinen Apokatastasis nicht ausweichen; denn der Weltzweck lasse sich nur als Reich der Seligkeit denken, wo keine menschliche Seele fehlen dürfe. Dagegen führe (im Widerspruch mit dieser theologischen Betrachtung) die anthropologische, psychologische und ethische Betrachtung mit derselben Nothwendigkeit zur Lehre von der ewigen Verdammniß. Denn da der Mensch nicht mittelst eines Naturprocesses selig werden solle, so müsse es dem Willen möglich seyn, seine Verstockung festzuhalten ins Unendliche, die Gnade zurückzuweisen und so selber die Verdammniß zu erwählen. Aber da hiermit der Zustand der Unentschiedenheit aufgehört habe und die Zeit und mit ihr die Geschichte bereits verlaufen sey, so sey auch nicht einzusehen, wie in diesem Zustand noch eine Bekehrung möglich sey, weil die Bekehrung nicht ohne eine Bekehrungsgeschichte gedacht werden könne.

Die Versuche, diesen Widerspruch zu heben, sucht der Verf. als unzureichend nachzuweisen und läßt die Antinomie stehen als ein Kreuz für den Gedanken, welches auf dem Standpunct der streitenden Kirche nicht weggenommen werden soll noch darf. So geht dann seine schließliche Entscheidung dahin, mit dem Lutherthum eine Apokatastasis a parte ante, d. h. den allgemeinen Rathschluß Gottes, Alle selig zu machen, zugleich aber, indem dieser Rathschluß als durch den freien Willen und seine Entwicklung in der Zeitlichkeit bedingt zu fassen ist, eine Apokatastasis a parte post insofern zu lehren, als dadurch die Möglichkeit einer ewigen Verdammniß nicht ausgeschlossen ist.

Bei dem Hochmuth des Unwissens, an welchem die moderne Wissenschaft krankt, thut es wohl, von einem so

tichtigen, geistvollen Forscher, als der Verf. ist, es ausgesprochen und bethätigt zu finden, daß der Wissenschaft auf dem Gebiete des Glaubens Bescheidenheit noth thue. Es werden der Wissenschaft außer dem unergründlichen Leben Gottes mindestens immer zwei Sphären mit ungelösten Räthseln stehen bleiben: die Ausgänge und das Ende der creatürlichen Entwicklung, der Ausgang des natürlichen Lebens in der Schöpfung, des fleischlichen im Sündenfall und des geistlichen in der Person Christi, das Ende aber in der vorliegenden Frage. Recens. ist mit dem Verf. einverstanden, daß die bestehende Antinomie hienieden nie völlig von uns werde gehoben werden, und gewiß ist wohl mit weisem Bedacht diese Lehre in der heil. Schrift in ein gewisses Dunkel gehüllt. Es ist so, wie der Verf. sagt: wir können es hierin nicht wohl zu mehr als zu Ahnungen bringen. Aber ist nicht mit der Ahnung bereits eine Spur des Weges gesetzt, wohinzu die Wahrheit liegt, und darf die Wissenschaft diese Spur nicht verfolgen? muß sie in den unaufgehobenen Gegensatz hineingebannt stehen bleiben? Bei dem Verf. hängt es mit seiner Lehre von dem Verhältniß der göttlichen Allwissenheit zur menschlichen Freiheit zusammen, daß er über das Ende nichts bestimmt. Streng genommen, kann nach derselben Gott selbst nichts darüber wissen, weil er das Künftige eben so wenig vorausweist als wir, d. h. überhaupt als Wirkliches es nicht weiß, der Mensch aber unbedingte Freiheit besitzt, somit sich möglicherweise absolut verhärtet kann. Wir haben über beides die entgegengesetzte Ansicht, indem wir vielmehr Gottes Vorauswissen unbeschränkt, die menschliche Freiheit aber beschränkt auffassen. Deshalb fählen wir uns von dieser Seite auf dem wissenschaftlichen Wege nicht gehemmt. Ueber die Wirklichkeit göttlichen Vorauswissens, woran die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung über das Ende geknüpft ist, haben wir uns oben bereits ausgesprochen. Was aber die menschliche Freiheit betrifft, welche von den Bekennern einer endlosen Verdamm-

Dieselbe Antinomie, welche in der Schrift vorliegt, bestehe aber auch für das Denken. Gehe das Denken von dem Gesichtspunct aus, welcher für die christliche Betrachtung der höchste und allumfassende sey, von dem Gesichtspunct der Teleologie der göttlichen Liebe, so könne man der Annahme einer allgemeinen Apokatastasis nicht ausweichen; denn der Weltzweck lasse sich nur als Reich der Seligkeit denken, wo keine menschliche Seele fehlen dürfe. Dagegen führe (im Widerspruch mit dieser theologischen Betrachtung) die anthropologische, psychologische und ethische Betrachtung mit derselben Nothwendigkeit zur Lehre von der ewigen Verdammniß. Denn da der Mensch nicht mittelst eines Naturprocesses selig werden solle, so müsse es dem Willen möglich seyn, seine Verstockung festzuhalten ins Unendliche, die Gnade zurückzuweisen und so selber die Verdammniß zu erwählen. Aber da hiermit der Zustand der Unentschiedenheit aufgehört habe und die Zeit und mit ihr die Geschichte bereits verlaufen sey, so sey auch nicht einzusehen, wie in diesem Zustand noch eine Bekehrung möglich sey, weil die Bekehrung nicht ohne eine Bekehrungsgeschichte gedacht werden könne.

Die Versuche, diesen Widerspruch zu heben, sucht der Verf. als unzureichend nachzuweisen und läßt die Antinomie stehen als ein Kreuz für den Gedanken, welches auf dem Standpunct der streitenden Kirche nicht weggenommen werden soll noch darf. So geht dann seine schließliche Entscheidung dahin, mit dem Lutherthum eine Apokatastasis a parte ante, d. h. den allgemeinen Rathschluß Gottes, Alle selig zu machen, zugleich aber, indem dieser Rathschluß als durch den freien Willen und seine Entwicklung in der Zeitlichkeit bedingt zu fassen ist, eine Apokatastasis a parte post insofern zu lehren, als dadurch die Möglichkeit einer ewigen Verdammniß nicht ausgeschlossen ist.

Bei dem Hochmuth des Unwissens, an welchem die moderne Wissenschaft krankt, thut es wohl, von einem so

thätigen, geistvollen Forscher, als der Verf. ist, es ausgesprochen und bethätigt zu finden, daß der Wissenschaft auf dem Gebiete des Glaubens Bescheidenheit noth thue. Es werden der Wissenschaft außer dem unergründlichen Leben Gottes mindestens immer zwei Sphären mit ungelösten Räthseln stehen bleiben: die Ausgänge und das Ende der creatürlichen Entwicklung, der Ausgang des natürlichen Lebens in der Schöpfung, des fleischlichen im Sündenfall und des geistlichen in der Person Christi, das Ende aber in der vorliegenden Frage. Recens. ist mit dem Verf. einverstanden, daß die bestehende Antinomie hienieden nie völlig von uns werde gehoben werden, und gewiß ist wohl mit weisem Bedacht diese Lehre in der heil. Schrift in ein gewisses Dunkel gehüllt. Es ist so, wie der Verf. sagt: wir können es hierin nicht wohl zu mehr als zu Ahnungen bringen. Aber ist nicht mit der Ahnung bereits eine Spur des Begees gesetzt, wohinzu die Wahrheit liegt, und darf die Wissenschaft diese Spur nicht verfolgen? muß sie in den unaufgehobenen Gegensatz hineingebannt stehen bleiben? Bei dem Verf. hängt es mit seiner Lehre von dem Verhältniß der göttlichen Allwissenheit zur menschlichen Freiheit zusammen, daß er über das Ende nichts bestimmt. Streng genommen, kann nach derselben Gott selbst nichts darüber wissen, weil er das Ahnstige eben so wenig vorausweist als wir, d. h. überhaupt als Wirkliches es nicht weiß, der Mensch aber unbedingte Freiheit besitzt, somit sich möglicherweise absolut verhärtet kann. Wir haben über beides die entgegengesetzte Ansicht, indem wir vielmehr Gottes Vorauswissen unbeschränkt, die menschliche Freiheit aber beschränkt auffassen. Deshalb fühlen wir uns von dieser Seite auf dem wissenschaftlichen Wege nicht gehemmt. Ueber die Wirklichkeit göttlichen Vorauswissens, woran die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung über das Ende geknüpft ist, haben wir uns oben bereits ausgesprochen. Was aber die menschliche Freiheit betrifft, welche von den Bekennern einer endlosen Verdamm-

heiligen Handlungen eine „Fortsetzung der Aemter Christi in der Gemeinde und durch dieselbe“ erkannte. Es ergibt sich dieß Verhältniß nothwendig aus dem Begriff der Gemeinde als Leib, woran Christus das Haupt ist, wenn man sich vielleicht auch in der Art der Einreihung von Schleiermacher abzuweichen veranlaßt fühlen sollte.

Bei jener gegebenen Anordnung bleibt überdieß auch bezüglich der Stellung der Sacramente eine Unklarheit. Ihr Verhältniß zum Gebet ist vom Verf. nach Einheit und Verschiedenheit ins Licht gesetzt worden. Aber während sonst von ihm Wort und Sacrament einander gegenübergestellt werden, so stehen hier Wort und heilige Handlungen einander gegenüber und das Sacrament bildet bloß eine der letzteren. Auch bildet die Predigt nicht zu diesem den Gegensatz, sondern das Gebet im Namen Jesu ist zwischen-gefügt, wobei nicht deutlich erhellt, ob es als Drittes neben denselben gedacht oder welchem der beiden andern es beigeordnet sey.

Während wir aber durch die Anordnung dieser Paragraphen nicht befriedigt sind, so um so mehr durch ihren Inhalt. Insonderheit sind die über das Wesen des Sacraments gegebenen Bestimmungen vortrefflich. Der Verf. befreitet den Werth anderer Ansichten hierüber nicht, sondern nimmt ihre relative Wahrheit auf; aber das eigentliche Wesen setzt er darein, daß hier eine wirkliche Wesens- und Lebensmittheilung des auferstandenen Christus auch nach Seiten der Leiblichkeit stattfinde, da es der Endzweck des Reiches Gottes sey, daß nicht bloß die Geschichte, sondern auch die Natur erlöst und verklärt werden soll. Im Sacrament ist das Endziel der Entwicklung anticipirt. Das Sacrament ist ein eigentliches Naturmysterium, und zwar gilt dieß von der Taufe nicht minder als vom Abendmahl.

Die Taufe ist nach des Verf. Darstellung ein wahres Bad der Wiedergeburt, welches zwar nicht eine persönliche, aber doch die substantielle, die wesentliche Geburt enthält,

und durch sie beginnt die neue Schöpfung, welche den ganzen Menschen umfaßt nach Geist, Seele und Leib, von jenem organischen Punkte, welcher der Einheitspunct von Natur und Geist ist und in keimender Fülle Alles enthält, was in der zeitlichen Entwicklung gesondert hervortritt. Ebenso ist das Abendmahl Vereinigung mit Christus als Princip der heiligen Vermählung des Geistes mit der Natur, die das Endziel der Schöpfung ist; doch theilt sich darin nicht, wie die pantheistische Mystik will, der natur-schöpferische und erhaltende Logos, sondern der auferstandene Erlöser mit, und nicht ein kapernaitisches Genießen ist es, sondern eine Theilnahme an Christo, dem Princip der ganzen neuen Schöpfung des Menschen, also auch des zukünftigen Auferstehungsmenschen, der an jenem Tage offenbar werden soll.

Den Unterschied der beiden Sacramente und ihre ergänzende Beziehung stellt der Verf. so dar, daß er die Taufe das Sacrament der Kinder nennt, das Abendmahl das Sacrament der Mündigen. Die Taufe ist die Stiftung, das Abendmahl die Erneuerung des neuen Bundes; durch die Taufe wird die neue Schöpfung des gesammten innern Menschen, welche auch nach der leiblichen Seite statthat, begonnen, durch das Abendmahl empfängt der neue geist-leibliche Mensch fort und fort neue Nahrung durch Mittheilung von Christi Leib und Blut. Diese Bestimmungen finden wir sehr gut, doch Eines ist unaufgehellt geblieben. Es ist hiermit nämlich der Unterschied der beiden Sacramente nur hinsichtlich des Zweckes und der Wirkung aufgezeigt. Aber wenn in der Taufe der Keim des neuen geist-leiblichen Menschen gelegt wird, welcher dann im Abendmahle seine fortgehende Nahrung empfängt, so ist die Frage noch zu beantworten: wodurch, durch welche specifische Gnademittheilung entsteht dieß neue geist-leibliche Leben, d. h. welches himmlische Gnadengut entspricht in der Taufe dem Leib und Blut Christi im Abendmahle? Das bloße Wort, das Wort

der Einsetzung und Consecration (wie es in Luther's Catechismus angegeben ist), kann es nicht seyn; denn dieß haben wir ja auch im Abendmahl noch neben Leib und Blut Christi. Der heil. Geist ebenfalls nicht, da wir im N. T. seine Mittheilung bald der Taufe vorausgehen, bald ihr folgen sehen. In beidem, wie in Anderem, was sonst genannt wird, kann es der Verf. nach seiner Auffassung des Wesens des Sacramentes auch nicht suchen. Er muß vielmehr auch hier eine Mittheilung geistlicher Leiblichkeit annehmen. Aber welche? findet hier ebenfalls eine Gemeinschaft mit Leib und Blut Christi statt, oder sonst eine Theilnahme an Christi himmlischem Leibesleben? Hierüber hätten wir genauere Bestimmungen erwartet, die nicht gegeben sind.

Im Uebrigen halten wir es für einen der Hauptvorzüge des vorliegenden Werkes, daß der Begriff der geistlichen Natur in demselben bestimmter ins Auge gefaßt und mit Bewußtseyn in die Dogmatik eingeführt wird. Die lutherische Dogmatik, welcher dieser Begriff auf Grund ihrer Abendmahllehre vorzugsweise eigen ist, pflegte demselben nur bei dieser Lehre, bei dem Stand der Erhöhung Christi und der Auferstehung des Fleisches ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Aber derselbe hat eine universellere Bedeutung, und wir glauben, daß er selbst noch weiter zu verfolgen sey, als es von unserm Verf. bereits geschehen ist, dessen bedeutende, tiefgehende Aussprüche hierüber einen trefflichen Beitrag zur völligeren Durchbildung dieser Seite der Dogmatik bilden. Können wir auch diesen Begriff nicht zum Centralbegriff der Dogmatik erheben, wie von dem genialen Dethinger geschehen ist und von Andern ihm nachversucht werden will, kann er hier keine andere Stellung einnehmen und Bedeutung haben, als der Leib überhaupt für den Menschen hat, so lehrt er doch auf allen wesentlichen Puncten der Dogmatik wieder und verleiht ihren Anschauungen erst ihre volle Wirklichkeit, Kraft, Lebendigkeit, Weite und Fülle.

Nicht unberührt können wir es lassen, wie der Verf. in

geistvoller Weise nachweist, daß sich in der Auffassung des Sacramentes, speciell des h. Abendmahls, zugleich die ganze Anschauung des Christenthums von Seiten der einzelnen ConfeSSIONen spiegle. Wie sich in der kath. Abendmahlslehre ein falsches Einheitsverhältniß des Reichs der Gnade und der Natur ausdrücke, so suche der Katholicismus auf unmittelbare Weise die Welt in das Reich Gottes, alle weltlichen Substanzen, Staat, Kunst und Wissenschaft, in religiöse Substanzen zu verwandeln und so ein irdisches Christusreich hervorzubringen. Wie ferner das calvinische Abendmahl auf der Trennung zwischen dem Reich der Gnade und Natur beruhe, einer Trennung, die so stark ist, daß sogar das Abendmahl in zwei Handlungen zersplittert wird, eine im Himmel und eine auf Erden, so ziehe die strenge ascetische Denkweise des Calvinismus eine unübersteigliche Grenze zwischen dem Reich Gottes und dem Reich der Welt. Und so auch spiegle sich endlich die innere Vermählung der himmlischen und der irdischen Substanz, worauf das lutherische Abendmahl beruht, in dem ganzen Cultus des Lutherthums, in seiner Poesie, in seinem sittlichen Weltleben.

Speciell weist der Verf. diesen Unterschied des confessionellen Typus im Cultus und in der Eschatologie der einzelnen ConfeSSIONen nach, da das Abendmahl zu ihnen seine nächste Beziehung hat. Der Zusammenhang der Sacramentslehre mit dem Cultus ist auch sonst oftmals nachgewiesen worden, nicht so der mit der Eschatologie, weil er nur da deutlicher sich darstellt, wo das Sacrament als Naturmysterium verstanden wird, welches erst in der künftigen Verklärung der Naturwelt offenbar wird. Der Katholicismus anticipire in falscher Weise die Wiederkunft des Herrn, indem er bereits in dieser Welt die Herrlichkeit Christi auf sichtbare Weise hervortreten lasse. Der Calvinismus dagegen trage in dieser eschatologischen Beziehung ein jüdisches Gepräge, da er für die Auferstehung der Leiber und den neuen Himmel und die neue Erde, die er erwarte, in der

Gegenwart doch keinen Anknüpfungspunct habe, sondern auf allen Puncten der Gegenwart nur Dualismus sehe. Den lutherischen Glauben endlich umringe das Mysterium der neuen Schöpfung, welche schon die gegenwärtige Welt mit den Kräften der zukünftigen durchdringt, zwar überall, aber dieses Mysterium sey ihm verschleiert, diese Gegenwart finde immer statt in, mit und unter dem Natürlichen und Sichtbaren. Im Reiche der Natur sehe der Glaube die sichtbaren Vorbilder und Gleichnisse der unsichtbaren Herrlichkeit, welche erst am Tage unseres Herrn Jesu Christi offenbar werden soll.

Wie hier der Verf. übrigens die innere Beziehung zwischen Sacrament und Naturvollendung ins Licht stellt, so ist seine Eschatologie überhaupt den voraus behandelten Lehren nicht bloß angefügt, sondern wächst als deren Vollen- dung aus ihnen als ihr naturgemäßer Abschluß heraus, wie das die gewählte Ueberschrift: „Vollendung der Kirche“, be- sagt. Die Eschatologie ist ein noch wenig bearbeitetes, ein noch weniger durchgearbeitetes Gebiet der Dogmatik. Die Kirche hat es niemals noch zum besondern Gegenstande ih- rer Forschungen gemacht. Im Anfange der Kirche waren wohl die Gemüther eben von diesen letzten Dingen beson- ders erfüllt und bewegt, allein zu dogmatischen Feststellun- gen kam es nicht, es blieb bloß Sache des unmittelbaren Lebens. Später traten diese Puncte für das kirchliche Be- wußtseyn mehr in den Hintergrund. Und dadurch, daß die Symbole der evangelischen Kirche zur Abwehr römisch-la- tholischer und wiedertäuferischer Irrthümer, welche das pro- testantische Princip zu trüben drohten, einzelne Sätze über das Jenseits aufstellten, ward die Fortbildung dieser Dogmen eher gehindert als gefördert, indem sich die Orthodorie durch diese Bestimmungen, obwohl sie zunächst nur antithetische Bedeutung hatten, somit auch aus dem damaligen geschicht- lichen Gegensatz zu verstehen waren, gebunden achtete. Dies betrifft namentlich die Lehre vom Hades, vom tausendjäh-

rigen Reiche und der ewigen Verdammniß. Eben über diese Punkte nun finden wir im vorliegenden Werke sehr treffliche, biblisch begründete, wesentlich weiter führende Gedanken ausgesprochen.

Der Grundgedanke, wovon der Verf. bei dem Zwischenzustand im Reiche der Todten ausgeht, ist der, daß derselbe, da keine Seele aus diesem Leben in einen völlig abgeschlossenen und fertigen Zustand übergeht, als ein Reich fortgesetzter Entwicklung gedacht werden müsse, wo die Seele vorbereitet und reif werden soll für das jüngste Gericht. Und obgleich die katholische Lehre vom Fegfeuer verworfen ist, weil sie mit so crassen und falschen Zusätzen vermischt ist, enthält sie doch die Wahrheit, daß der Zwischenzustand in rein geistigem Sinne ein Purgatorium seyn muß, bestimmt zur Läuterung der Seele. Wir stimmen hierin dem Verf. vollkommen bei, und auch das finden wir in der heil. Schrift und im Wesen der Heilskonomie begründet, was er über die Beschaffenheit jenes Zustandes aufstellt: „Der jenseitige Zustand ist als directer Gegensatz des gegenwärtigen zu denken. Im Vergleich mit diesem befinden sich die Abgeschiedenen in einem ruhenden Zustande, einem Zustande der Passivität, in der Nacht, in welcher Niemand wirken kann. Ihr Reich ist nicht ein Reich der Thaten und Handlungen, denn es fehlen die äußern Bedingungen für dieselben. Nichtsdestoweniger leben sie ein tiefes, geistiges Leben; denn das Todtenreich ist ein Reich der Innerlichkeit, der stillen Selbstbesinnung und Vertiefung, ein Reich der Erinnerung im vollen Sinne des Wortes, in dem Sinne, daß die Seele hier in ihr eigenes Inneres hinein und auf den Grund des Lebens zurückgeht, zu dem wahren Innern des Alls. Und gerade hierauf beruht die läuternde Bedeutung dieses Zustandes.“

Sehr freut sich Ref. auch darüber, daß vom Verf. die irrigen Ansichten über die Räumlichkeit des jenseitigen Zustandes und sein Verhältniß zu unserm irdischen Daseyn in

Dieselbe Antinomie, welche in der Schrift vorliegt, besteht aber auch für das Denken. Gehe das Denken von dem Gesichtspunct aus, welcher für die christliche Betrachtung der höchste und allumfassende sey, von dem Gesichtspunct der Teleologie der göttlichen Liebe, so könne man der Annahme einer allgemeinen Apokatastasis nicht andeuten; denn der Weltzweck lasse sich nur als Reich der Seligkeit denken, wo keine menschliche Seele fehlen dürfe. Dagegen führe (im Widerspruch mit dieser theologischen Betrachtung) die anthropologische, psychologische und ethische Betrachtung mit derselben Nothwendigkeit zur Lehre von der ewigen Verdammniß. Denn da der Mensch nicht mittelst eines Naturprocesses selig werden solle, so müsse es dem Willen möglich seyn, seine Verstockung festzuhalten ins Unendliche, die Gnade zurückzuweisen und so selber die Verdammniß zu erwählen. Aber da hiermit der Zustand der Unentschiedenheit aufgehört habe und die Zeit und mit ihr die Geschichte bereits verlaufen sey, so sey auch nicht einzusehen, wie in diesem Zustand noch eine Bekehrung möglich sey, weil die Bekehrung nicht ohne eine Bekehrungsgeschichte gedacht werden könne.

Die Versuche, diesen Widerspruch zu heben, sucht der Verf. als unzureichend nachzuweisen und läßt die Antinomie stehen als ein Kreuz für den Gedanken, welches auf dem Standpunct der streitenden Kirche nicht weggenommen werden soll noch darf. So geht dann seine schließliche Entscheidung dahin, mit dem Lutherthum eine Apokatastasis a parte ante, d. h. den allgemeinen Rathschluß Gottes, Alle selig zu machen, zugleich aber, indem dieser Rathschluß als durch den freien Willen und seine Entwicklung in der Zeitlichkeit bedingt zu fassen ist, eine Apokatastasis a parte post insofern zu lehren, als dadurch die Möglichkeit einer ewigen Verdammniß nicht ausgeschlossen ist.

Bei dem Hochmuth des Unwissens, an welchem die moderne Wissenschaft krankt, thut es wohl, von einem so

thätigen, geistvollen Forscher, als der Verf. ist, es ausgesprochen und bethätigt zu finden, daß der Wissenschaft auf dem Gebiete des Glaubens Bescheidenheit noth thue. Es werden der Wissenschaft außer dem unergründlichen Leben Gottes mindestens immer zwei Sphären mit ungelösten Räthseln stehen bleiben: die Ausgänge und das Ende der creatürlichen Entwicklung, der Ausgang des natürlichen Lebens in der Schöpfung, des fleischlichen im Sündenfall und des geistlichen in der Person Christi, das Ende aber in der vorliegenden Frage. Recens. ist mit dem Verf. einverstanden, daß die bestehende Antinomie hienieden nie völlig von uns werde gehoben werden, und gewiß ist wohl mit weisem Bedacht diese Lehre in der heil. Schrift in ein gewisses Dunkel gehüllt. Es ist so, wie der Verf. sagt: wir können es hierin nicht wohl zu mehr als zu Ahnungen bringen. Aber ist nicht mit der Ahnung bereits eine Spur des Weges gesetzt, wohinzu die Wahrheit liegt, und darf die Wissenschaft diese Spur nicht verfolgen? muß sie in den unaufgehobenen Gegensatz hineingebannt stehen bleiben? Bei dem Verf. hängt es mit seiner Lehre von dem Verhältniß der göttlichen Allwissenheit zur menschlichen Freiheit zusammen, daß er über das Ende nichts bestimmt. Streng genommen, kann nach derselben Gott selbst nichts darüber wissen, weil er das Künftige eben so wenig vorausweist als wir, d. h. überhaupt als Wirkliches es nicht weiß, der Mensch aber unbedingte Freiheit besitzt, somit sich möglicherweise absolut verhärtet kann. Wir haben über beides die entgegengesetzte Ansicht, indem wir vielmehr Gottes Vorauswissen unbeschränkt, die menschliche Freiheit aber beschränkt auffassen. Deshalb fühlen wir uns von dieser Seite auf dem wissenschaftlichen Wege nicht gehemmt. Ueber die Wirklichkeit göttlichen Vorauswissens, woran die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung über das Ende geknüpft ist, haben wir uns oben bereits ausgesprochen. Was aber die menschliche Freiheit betrifft, welche von den Bekennern einer endlosen Verdamm-

so klarer Weise widerlegt worden sind. „Was die Todten von uns trennt, ist nicht eine sinnliche Schranke; denn die Sphäre, in der sie sich befinden, ist toto genere verschieden von dieser ganzen materiellen, zeitlichen und räumlichen Sphäre.“ Mit dem „Unten“, dem „Hinabsteigen“ hat es seine volle Wahrheit, nur muß es nicht nach sinnlichen Raumkategorien betrachtet werden. Nicht ungeeignet weist hierfür der Verf. auf die Kategorie des Grundes hin, indem sich hier (im Hades) Alles im Grunde, in seiner Innerlichkeit rege: „hier ist das stille Schattenreich, wo das Leben seine Wurzeln entblößt, während es in der Oberwelt nur seine Krone und Blüthen zeigt.“ Und sehr sinnig ist es, wenn der Verf. das Todtenreich wegen der darin stattfindenden Entkleidung der Seele eine klösterliche Welt nennt.

Die Idee des Chilias muß, wie derselbe allein in der Dekonomie des Reiches Gottes seine Stelle haben kann, ist vom Verf. richtig erkannt worden, wenn er sagt: „Einmal muß diese Geschichte ihre *ἀκμή*, ihren Höhepunct erreichen; es muß ein Höchstes geben, was von dem Menschengeschlecht, was von der Kirche innerhalb dieser irdischen Bedingungen erreicht werden kann, eine Periode, welche die höchste Blüthe der Geschichte darstellt.“ Das tausendjährige Reich bildet den allein befriedigenden Abschluß der irdischen Geschichte, wo die Kirche ihren Vorfabbath feiert. Der Verf. vermeidet dabei die beiden Abwege der fleischlichen und der rein geistigen Auffassung dieser irdischen Zukunft und läßt mit seinem dogmatischen Gefühle das tausendjährige Reich sein Vorbild haben an jenen Zwischentagen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt, welche der Ausdruck sind für den Uebergang aus dem irdischen Leben in die himmlische Verklärung, räumt aber auch mit nüchternem Sinne ein, daß es schwierig sey, in der apostolischen Prophetie das Symbolische und Wirkliche, das, was der Zeit nach, und das, was nur dem Wesen nach verbunden seyn soll, zu unterscheiden, und daß hier Vieles der christlichen Ahnung an-

beimgestellt werden müsse. Würde übrigens dieser Punct, da die eigentliche Bedeutung des tausendjährigen Reiches darin besteht, den Abschluß der irdischen Geschichte der Kirche zu bilden, nicht richtiger, statt nach der Lehre vom Hades, schon vor derselben, am Schlusse der diesseitigen Gestaltung der Kirche behandelt? Freilich hindert den Verf. daran der für die novissima gewählte Titel: „Vollendung der Kirche“, da unter die Vollendung der Kirche offenbar auch das tausendjährige Reich gehört. Allein jener Titel würde auch besser heißen: „Vollendung des Reiches Gottes“, wie aus dem streng gefaßten Unterschied von Kirche und Reich Gottes sich ergibt.

In der Frage über ewige Verdammniß und Wiederbringung, welchen Punct wir mit Uebergang anderer unter der „Vollendung der Kirche“ besprochenen schließlich noch hervorheben, erklärt der Verf., daß das christliche Denken, je mehr es sich in diese Fragen vertiefe, desto mehr in eine Antinomie geführt werde, die, wie es scheine, auf der gegenwärtigen Erkenntnißstufe nicht zu einer vollkommen abschließenden und befriedigenden Lösung gebracht werden solle. In den Aussprüchen der heil. Schrift selbst finde sich ein Gegensatz, welcher zeige, daß sie nicht eine letzte dogmatische Lösung gebe. Denn es seyen einerseits Stellen, welche, nach ihrem ganzen Gewicht genommen, aufs bestimmteste die ewige Verdammniß aussprechen, andererseits aber wieder solche, aus denen man, ohne ihre Kraft zu schwächen, die Vorstellung einer allgemeinen Apokatastasis nicht entfernen könne. Zwar räumt der Verf. gern ein, daß Gottes Wort nicht sich selber widersprechen könne, und daß die hervorgehobene Antinomie in der Tiefe des göttlichen Wortes im Wesentlichen gelöst seyn müsse. Nur behauptet er, daß diese Lösung nirgends ausdrücklich gegeben sey, und wir dürften eine göttliche Weisheit darin ahnen, daß uns, die wir uns noch im Strome der Zeitlichkeit und Endlichkeit befänden, eine letzte Lösung vorenthalten sey.

Dieselbe Antinomie, welche in der Schrift vorliegt, bestehe aber auch für das Denken. Gehe das Denken von dem Gesichtspunct aus, welcher für die christliche Betrachtung der höchste und allumfassende sey, von dem Gesichtspunct der Teleologie der göttlichen Liebe, so könne man der Annahme einer allgemeinen Apokatastasis nicht ausweichen; denn der Weltzweck lasse sich nur als Reich der Seligkeit denken, wo keine menschliche Seele fehlen dürfe. Dagegen führe (im Widerspruch mit dieser theologischen Betrachtung) die anthropologische, psychologische und ethische Betrachtung mit derselben Nothwendigkeit zur Lehre von der ewigen Verdammniß. Denn da der Mensch nicht mittelst eines Naturprocesses selig werden solle, so müsse es dem Willen möglich seyn, seine Verstockung festzuhalten ins Unendliche, die Gnade zurückzuweisen und so selber die Verdammniß zu erwählen. Aber da hiermit der Zustand der Unentschiedenheit aufgehört habe und die Zeit und mit ihr die Geschichte bereits verlaufen sey, so sey auch nicht einzusehen, wie in diesem Zustand noch eine Bekehrung möglich sey, weil die Bekehrung nicht ohne eine Bekehrungsgeschichte gedacht werden könne.

Die Versuche, diesen Widerspruch zu heben, sucht der Verf. als unzureichend nachzuweisen und läßt die Antinomie stehen als ein Kreuz für den Gedanken, welches auf dem Standpunct der streitenden Kirche nicht weggenommen werden soll noch darf. So geht dann seine schließliche Entscheidung dahin, mit dem Lutherthum eine Apokatastasis a parte ante, d. h. den allgemeinen Rathschluß Gottes, Alle selig zu machen, zugleich aber, indem dieser Rathschluß als durch den freien Willen und seine Entwicklung in der Zeitlichkeit bedingt zu fassen ist, eine Apokatastasis a parte post insofern zu lehren, als dadurch die Möglichkeit einer ewigen Verdammniß nicht ausgeschlossen ist.

Bei dem Hochmuth des Allwissens, an welchem die moderne Wissenschaft krankt, thut es wohl, von einem so

thätigen, geistvollen Forscher, als der Verf. ist, es ausgesprochen und bethätigt zu finden, daß der Wissenschaft auf dem Gebiete des Glaubens Bescheidenheit noth thue. Es werden der Wissenschaft außer dem unergründlichen Leben Gottes mindestens immer zwei Sphären mit ungelösten Räthseln stehen bleiben: die Ausgänge und das Ende der creatürlichen Entwicklung, der Ausgang des natürlichen Lebens in der Schöpfung, des fleischlichen im Sündenfall und des geistlichen in der Person Christi, das Ende aber in der vorliegenden Frage. Recens. ist mit dem Verf. einverstanden, daß die bestehende Antinomie hienieden nie völlig von uns werde gehoben werden, und gewiß ist wohl mit weisem Bedacht diese Lehre in der heil. Schrift in ein gewisses Dunkel gehüllt. Es ist so, wie der Verf. sagt: wir können es hierin nicht wohl zu mehr als zu Ahnungen bringen. Aber ist nicht mit der Ahnung bereits eine Spur des Weges gesetzt, wohinzu die Wahrheit liegt, und darf die Wissenschaft diese Spur nicht verfolgen? muß sie in den unaufgehobenen Gegensatz hineingebannt stehen bleiben? Bei dem Verf. hängt es mit seiner Lehre von dem Verhältniß der göttlichen Allwissenheit zur menschlichen Freiheit zusammen, daß er über das Ende nichts bestimmt. Streng genommen, kann nach derselben Gott selbst nichts darüber wissen, weil er das Künftige eben so wenig vorausweist als wir, d. h. überhaupt als Wirkliches es nicht weiß, der Mensch aber unbedingte Freiheit besitzt, somit sich möglicherweise absolut verhärtet kann. Wir haben über beides die entgegengesetzte Ansicht, indem wir vielmehr Gottes Vorauswissen unbeschränkt, die menschliche Freiheit aber beschränkt auffassen. Deshalb fühlen wir uns von dieser Seite auf dem wissenschaftlichen Wege nicht gehemmt. Ueber die Wirklichkeit göttlichen Vorauswissens, woran die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung über das Ende geknüpft ist, haben wir uns oben bereits ausgesprochen. Was aber die menschliche Freiheit betrifft, welche von den Bekennern einer endlosen Verdamm-

niß pflegt als eine unbedingte aufgefaßt zu werden, so hat sie ihre nothwendige Schranke in der Absolutheit des göttlichen Willens. Wäre dieser für sie keine Schranke, so ständen sich menschlicher und göttlicher Wille als zwei gleich starke Mächte einander gegenüber, wovon möglicherweise keine der andern wiche. Der Mensch ist zwar wirklich frei, nur dadurch ist er göttliches Ebenbild, bestimmt zur persönlichen Gemeinschaft mit Gott; aber seine Freiheit ruht auf dem Naturgrunde absoluter Abhängigkeit. Und Gottes Wille muß, indem er einen creatürlichen Willen schafft, zugleich die Macht (freilich, da er Wille ist, die ethische, nicht physische) sich vorbehalten, den creatürlichen Willen, auch wenn er seine Kraft zur Abkehr von Gott mißbrauchte, in die Einheit mit sich, wozu er bestimmt ist, zurückzuführen. Diese Macht übt er durch die innere Schranke, welche er in die menschliche Persönlichkeit gelegt hat, und durch welche er dieselbe, ohne Aufhebung ihrer Freiheit, absolut an sich kettet. Gott kettet aber die creatürliche Persönlichkeit an sich, indem er sie an ihr eigen Selbst kettet. Die Selbstheit ist der Grundfactor des persönlichen Lebens, sein Selbst zu suchen, das natürliche Grundgesetz desselben. Und wenn die Menschen hierbei entgegengesetzte Wege einschlagen, so daß sie vielmehr eben gegen dieses Naturgesetz zu handeln scheinen, so hat dieser Schein nur in dem Gegensatz des wahren und falschen Selbsts seinen Grund. Durch diese Selbstheit aber kettet Gott den Menschen insofern absolut an sich, als der Mensch sein wahres Selbst allein in Gott, zu dessen Ebenbild er geschaffen ist, zu finden vermag. Alle Abwege der Sünde sind nur Irrwege in dem Suchen des eignen Selbsts. Nicht so zwar, daß der Irrthum die Ursache der Sünde selbst wäre; denn hiermit würde im letzten Grunde die Schuld der Sünde auf Gott gewälzt, der den Menschen irrthumsfähig geschaffen. Die Sünde entsteht, wenngleich auf unbegreifliche Weise, in dem Grunde der creatürlichen Persönlichkeit selbst; nur kann sie weder entstehen, noch sich

erhalten ohne unter Vermittelung des Irrthums. In diesem Irrthum kann sich der menschliche Hochmuth wiegen und betrügen trotz aller Offenbarung göttlicher Wahrheit, und die Erfahrung lehrt uns, daß es die Wenigeren nur sind, welche sich bereits hienieden aus demselben durch die Gnade reißen lassen. Andere setzen sich darin nur um so fester, je mehr diese göttliche Offenbarung der Herrschaft ihres ihnen immer lieber gewordenen Irrthums Gefahr droht. Aber das ist eben die Macht der ewigen (hiermit aber noch nicht endlosen) Verdammniß, daß aller Selbstbetrug vor der in allen Tiefen des eignen Wesens erfahrenen Macht göttlichen Rechts und göttlicher Wahrheit schwindet. Der Mensch wird auf dem Wege der schrecklichsten Empirie überführt, daß er wider Gott nichts vermöge und daß er, indem er wider Gott zu wüthen meine, nur wider sein eignes Selbst wüthe, für welches er bisher durch seine Gottesfeindschaft immer eine irgendwelche Befriedigung zu finden geglaubt hatte. Eben also, weil der Wille des Menschen wahrhaft frei, d. h. ein erkennender ist (denn durch Erkenntniß ist die Freiheit bedingt), weiß ihn Gott durch den strafenden Ernst seiner Liebe in die Gemeinschaft mit sich zurückzuführen. Nun hat freilich der Verf. in seiner Entgegnung gegen die Begründungsversuche der Apokatastasis Recht, daß es noch nicht genug sey, „daß das Bewußtseyn zur Erkenntniß des Richtigen in der Sünde komme.“ Denn die Erfahrung lehrt uns, daß man die beste Einsicht in das Richtige, in das Zweck- und Erfolglose des sündigen Trachtens haben, dennoch aber davon nicht ablassen könne, weil die Uebermacht des Fleisches zu stark, die Kraft des guten Willens zu gering ist. Er fordert mit Recht desßhalb als Weiteres, daß auch „der Anfang zu einer neuen Lebensentwicklung gesetzt werde.“ Nur finden wir zu diesem Zweck nicht, wie der Verf., nöthig, einen objectiven Weltzustand zu postuliren, welcher einen allmählichen Uebergang vermittelte. Ein allmählicher Uebergang durch Weltentwickelungen hindurch stände aller-

dinge nicht in Einklang mit der christlichen Anschauungsweise, so daß dem der Verf. wohl das kirchliche Wort entgegenhalten kann: *ex inferno nulla redemptio*. Aber eine Erlösung auf dem Wege eigentlicher Bekehrung ist auch nicht anzunehmen, sondern ein Sich-Zuwenden der Persönlichkeit zu ihrem Gott, weil jede, immer tiefer wieder versuchte Abwendung von Gott durch die daran geknüpfte entsprechende Strafe überwunden wird, bis die Persönlichkeit in ihrem Widerstande sich erschöpft hat. Nicht bloß der Selbstbetrug wird durch die höllische Strafe getilgt, sondern auch die, zufolge der Endlichkeit doch nur beschränkte, Widerstandskraft des Fleisches, welches den Willen auch nach gewonnener richtigen Erkenntniß in Banden hält. Nach Befiegung aller Hindernisse der Zuwendung aber wird diese selbst ermöglicht durch die Vereinigung zweier Factoren: der eingebornen Bestimmung zur Gottesgemeinschaft, die, wie auch der Verf. lehrt, nie aus der Persönlichkeit weicht, und der ewigen Selbstdarbietung Christi als Mittler zwischen Mensch und Gott. Die Seele, wenn sie durch die Gewalt der ewigen Strafe von der Uebermacht ihres innern Feindes, der entzündeten Selbstheit, befreit worden, ist dessen selbst-froh und wendet sich gerne dem ihr noch offenkundigen Urquell des Lebens zu, in welchem sie ihr wahres Selbst findet.

Man kann nicht sagen, daß hierdurch die Apokatastasis zu einem Naturproceß herabgesetzt werde. Ein Naturproceß ist es nur in jenem höhern Sinne von Natur, wornach alles, auch das geistigste Leben sein Gesetz hat. Dieses Gesetz hat auch der Wille; ihn davon entbinden, ist Abstraction und setzt das Wesen des Willens in gefesselte Willkür. Vollzieht sich doch auch die Bekehrung selbst nicht anders als auf dem Naturgrunde der Selbstheit. Kein Sünder bekehrt sich ohne die innere, oft, ja meist durch äußeres Leiden vermittelte Ueberführung, daß die Sünde der Weg des Verderbens für die Seele sey. Nur besteht der Unterschied, daß

hier zur Umkehr die Liebe mitwirkt, bevor die Selbstheit sich in ihren eignen Wegen und Kräften erschöpft hat, dort aber die Liebe erst folgt, nachdem und weil die Selbstheit sich erschöpft hat.

Wir sind übrigens keineswegs der Meinung, alle Schwierigkeiten in der Sache hiermit gelöst zu haben; wir wissen gar wohl, wieviel immerhin noch dunkel bleibt. Aber das wollten wir darthun, daß der anthropologische Standpunct nicht in wirklichem Widerstreit mit dem theologischen stehe und sich diesem, welcher als der höchste der entscheidende, die andern in sich aufnehmende seyn muß, wohl einordnen lasse. Vom theologischen Standpunct aus aber ist, wie vom Verf. anerkannt wird, die Apokatastasis unausweichliches Postulat; ohne sie kommt die göttliche Heilökonomie mit ihrem in der göttlichen Liebe gründenden, auf extensiv und intensiv vollkommene Liebevereinigung zielenden und als solche bei der Schöpfung des Menschen bereits zuvorversehenem Wesen in keiner Beziehung zu einem befriedigenden Abschluß — weder für die Wissenschaft, noch für das christliche Gemüth mit seinem „tiefen Humanitätsgefühl.“ Nur darf freilich dadurch die Wirklichkeit der ewigen Verdammniß nicht aufgehoben werden, wenn nicht andererseits das christliche Bewußtseyn von der Erlösung seinen tiefen Ernst verlieren soll. Dies geschieht von unserer Seite aber nicht, indem auch wir eine zwar nicht endlose, aber ewige, in den künftigen Aeonen sich vollziehende, in sich vollendete Verdammniß der Gottlosen annehmen. Auf diese Weise glauben wir in Uebereinstimmung mit der heil. Schrift zu stehen, welche auf der einen Seite allerdings mit aller Schärfe die ewige Verdammniß ausspricht (obgleich nur so, daß diese Stellen nicht auf den schlechten Begriff von Ewigkeit, nicht auf den der Endlosigkeit zu ziehen sind) und andererseits eine schließliche Befassung Aller unter dem Einen Haupte Christi (1 Kor. 15, 22. B.; Eph. 1, 10.; Phil. 2, 10.) als Ziel hinstellt, womit

sich weder die Vernichtung Einzelner, noch ihr Verbleiben in der Verdammniß verträgt. Gewöhnlich nämlich — so findet dieser Gegensatz und scheinbare Widerspruch seine volligere Erklärung — hält sich die Anschauung der Apostel in jener engern Sphäre der Aeonenentwicklung, welche ihre Grenze in der ewigen Verdammniß hat; an einzelnen Stellen aber, wie namentlich bei jenem specielleren Vorausblick in die künftige Entfaltung der Aeonen, 1 Kor. 15., erweitert sich der Kreis ihrer Anschauung und Verkündigung über jenen ersten Abschluß hinaus bis auf ein letztes Ende. Und wir thun wohl, bei unserer Verkündigung der letzten Dinge diese apostolische Weisheit in der Theilung des Wortes auch zu beobachten. Aber an sich können wir in der Lehre von der Apokatastasis, wo sie in Verbindung mit jener von der ewigen Verdammniß steht, nichts Seelengefährliches finden. Denn der Stachel dieser unendlichen Verdammniß ist scharf genug, um Jeden, welcher zur Bekehrung hienieden noch Fähigkeit in sich trägt, zu treiben, daß er seine Seligkeit schaffe mit Furcht und Bittern. Und wer hierdurch sich nicht schrecken ließe zu seinem Heile, der ließe sich auch nicht schrecken durch den Gedanken einer Endlosigkeit der Verdammniß — abgesehen davon, daß der Schrecken selbst nicht bekehrt, sondern der verborgene Zug der Liebe, welcher im Glauben sich kund thut. Ja, der geheime Zweifel an dieser der absoluten Liebe Gottes widerstreitenden Lehre, welcher im Gemüth haften bleibt, wird den Stachel derselben vielmehr abstumpfen. Dagegen trägt eben jene, alle Bosheit der Creatur überwindende Liebe Gottes auf der Folie der Schrecken des Endgerichts und der Verdammniß eben vermöge ihres innern Zeugnisses der Wahrheit einen Stachel in sich, wider welchen ein noch nicht erstorbene Gemüth nicht locken wird.

Wir schließen unsere Anzeige des Werkes mit dem Ausdruck aufrichtiger Verehrung gegen den Herrn Verfasser und mit dem Wunsche, daß die darin niedergelegten Ideen in

den Bildungsproceß unserer Kirche eingehen mögen zu ihrem Wachsthum in der Erkenntniß des seligen Geheimnisses vom Reiche Gottes.

Schoeberlein,
Prof. d. Theol. in Heidelberg.

2.

Théologie pastorale ou théorie du ministère évangélique par A. Vinet. Paris, chez les éditeurs (?), rue Rumford 8. VII und 440 Seiten in 8. 1850. Preis 5 Franken.

Um den wissenschaftlichen Werth dieses Buches zu beurtheilen, müssen wir zuerst den Plan desselben ins Auge fassen.

Daß praktische Theologie und Pastoraltheologie zwei verschiedene Dinge seyen und nichts der gesunden Entwicklung beider so geschadet habe, als ihre Verwechslung ^{a)}, haben wir an einem andern Orte behauptet und gedenken es vielleicht einmal noch näher nachzuweisen. Hier nur so viel, daß eine Pastoraltheologie eben nichts Anderes seyn soll, als eine Anweisung, wie die verschiedenen Obliegenheiten des geistlichen Amtes zu versehen seyen. Von den Principien des Cultus und der Verfassung also wird darin nicht die Rede seyn, sondern nur von der Art und Weise, wie der Geistliche im Cultus als Homilet und Liturg zu functioniren,

a) Encyclopädie der Wissenschaften der protest. Theologie von Kienlen Darmstadt. 1845. Diese Verwechslung ist ungefähr, wie wenn man eine Theorie der Pflichten eines Fürsten „Staatslehre“ nennen wollte.

in der kirchlichen Gesellschaft als Katechet, Seelsorger, Mitglied des Kirchenregiments zu wirken habe.

Diese klare und scharfe Auffassung seines Gegenstandes geht auch unserm trefflichen Vinet ab. Schon in seinem ersten Sage verwechselt er praktische Theologie und Pastoraltheologie. „Die praktische Theologie ist die Kunstlehre, die auf die (theologische) Wissenschaft folgt, oder die (theologische) Wissenschaft, die in Kunstlehre übergeht; sie ist die Kunstlehre, die in den drei andern, rein wissenschaftlichen Gebieten der Theologie erworbenen Kenntnisse im geistlichen Amte nützlich anzuwenden.“ Nun soll aber doch ein Unterschied gesetzt werden. „Obgleich der Begriff des Pastors, Seelsorgers und des Pastoralis alle Theile der praktischen Theologie umfaßt und beherrscht“ — wieder die nämliche Verwechslung — „so kann man doch auch denselben davon abziehen und besonders betrachten, als ein sittliches Element, welches nicht allein in jedem Theile der praktischen Theologie sich findet, sondern auch außerhalb der Homiletik, Katechetik, Liturgik und des Kirchenrechts *) ein besonderes Gebiet, den Gegenstand eines speciellen Studiums abgibt.“

Wie unklar dieß sey, geht in auffallender Weise aus der Eintheilung der Pastoraltheologie hervor. Nach dem Gesagten erwartet man, daß die Pastoraltheologie eben nur eine Theorie der Seelsorge sey. Allein der Verfasser nimmt nun wiederum jene vier mit hinein, so daß die Sage S. 2. Zeile 5—9. und Seite 3. Zeile 9—14. mit der S. 119. gegebenen Eintheilung in unauslösllichem Widerspruch stehen. Sodann sind diese vier Theile nicht so aufgefaßt, wie sie in einer Pastoraltheologie erscheinen sollen; in dem Theile, der sich mit dem Cultus beschäftigt, wird durcheinander vom Cultus überhaupt, vom katholischen, vom evangelischen Cul-

*) Dieß scheinen nach Vinet die Theile der praktischen Theologie zu seyn.

tus, von den Charakteren, die dem Cultus eignen sollen, 2c. gesprochen; in dem Kapitel vom administrativen oder officiellen Leben des Pfarrers, was etwa dem Kirchenrecht correspondirt, werden die Grundsätze der Disciplin berührt oder doch der jetzige Stand beklagt, Alles disiecta membra einer praktischen Theologie, nicht aber Elemente einer Pastoraltheologie. Endlich findet eine starke Disproportion der Theile statt; während die Homiletik 56 Seiten einnimmt, muß sich die Liturgik mit 15, die Katechetik mit 10 und jener administrative Theil mit 17 begnügen.

Bürden sich diese Fehler nicht finden, so wäre die Einteilung übrigens schön und fruchtbar zu nennen. „Ich ziehe“, spricht S. 119. *Binet*, „mehrere concentrische Kreise um die Seele des Pfarrers, welche mein Mittel- und Ausgangspunct ist. Zuerst gebe ich die Regeln für sein individuelles, inneres Leben, durch welches alle andern Lebenssphären bedingt sind; dann gehe ich über zu seinem geselligen und zwar zuerst häuslichen Leben a); endlich komme ich zu seinem eigentlichen pastoralen Leben, in welchem ich ihn als Liturg, als Lehrer und als Seelsorger betrachte b).“

Sehen wir nun auf das innerhalb dieser Fächer vom Verfasser Geleistete, so ist schon aus dem bisher Gesagten klar, daß in Liturgik, Katechetik und Kirchenrecht kein bedeutender Gewinn aus diesem Buche zu ziehen ist, nicht einmal für das dem Verfasser zunächst stehende Publicum. Die 56 Seiten Homiletik sind freilich sehr wenig, allein hier bewegt sich *Binet* schon auf einem heimathlichen Boden, und

a) In der Ausführung ist leider das häusliche nach dem geselligen im weitern Sinne gestellt.

b) Das administrative Leben ist hier nicht aufgeführt; in der Ausführung erscheint es als letzter Kreis oder vierter Theil. — Allem voraus geht eine Einleitung, in welcher vom Wesen des geistlichen Amtes und vom Beruf dazu gesprochen wird.

wer seine discours évangéliques kennt, wird a priori schließen, daß ein Mann, der so Ausgezeichnetes selbst geleistet, die Theorie mit Frucht darstellen werde. So ist denn neben dem Mangel an Ausdehnung nur noch der Mangel an wissenschaftlicher Durcharbeitung zu bedauern; alles Gesagte aber ist trefflich, zum Theil originell, zum Theil Frucht eines gründlichen Studiums, und läßt uns die Herausgabe speciellen cours d'homilétique ou théorie de la prédication sehr wünschen. Der Verfasser kennt und citirt französische, englische und deutsche *) Werke über diese Wissenschaft; Beispiele aus Predigten bringt er fast gar nicht bei. Wir gehen in Erwartung des speciellen Werkes nicht weiter ein.

Das Uebrige des Buches: Einleitung, inneres Leben, geselliges Leben, Seelsorge — ungefähr 300 Seiten — ist nun aber wahrhaft köstlich, und wer diese Theile, aus welchen sich sehr wohl ein harmonisches Ganze bilden ließe, dem deutschen theologischen und überhaupt christlichen Publicum in einer gelungenen Uebersetzung darböte, der würde wahrlich ein gesegnetes Werk thun können. Uns wenigstens ist keine Arbeit bekannt, welche so geeignet wäre, den angehenden, wie den schon geübteren Geistlichen in diesen Dingen zu leiten und dem frommen Laien zu richtiger Anschauung des Amtes zu verhelfen. Wir können uns nicht enthalten, auf etliche Partien besonders aufmerksam zu machen. Schon in der Einleitung findet sich ein ausgezeichnetes Kapitel: vocation au ministère évangélique, voll des zartesten und feinsten Urtheils in geistlichen Dingen. Das innere Leben wird abgehandelt unter folgenden §§.: Erneuerung des inneren Berufs — Einsamkeit, Gebet, Studium überhaupt und Bibelstudium insbesondere, Zeiteintheilung, asketische Uebungen.

*) Von letztern wenige, nur: Farms, Thieremin, Herber's Briefe, Reinhard's Geständnisse, Burk's Pastoraltheologie in Beispielen und die praktischen Bemerkungen, die Führung des evangelischen Predigtamtes betreffend, aus Herrenhut.

Beim geselligen Leben treten als Eigenschaften des Geistlichen hervor: 1) Würde (*gravité*), 2) Einfachheit und Bescheidenheit, 3) Friedfertigkeit, 4) Sanftmuth, 5) Geradheit, Redlichkeit und Freimüthigkeit (*candeur*), 6) Uneigennützigkeit, wobei wir freilich nicht erfahren, warum gerade diese und keine andere, auch nicht, warum in dieser Ordnung, auch nicht, wie dann als 7. hinzukomme: der Geistliche gegenüber den allgemeinen Interessen der Gesellschaft. Alles dieß ist zu wenig systematisch gehalten. — Die specielle Seelsorge, welche nach der allgemeinen auftritt, wird entwickelt in Bezug auf innere und äußere Umstände; in Bezug auf die ersteren sind die Gemeindeglieder: entschiedene Fromme, Neubekehrte, Erweckte, Beunruhigte, sodann Orthodoxe, Skeptiker, Gleichgültige, Ungläubige, Rationalisten, Stoiker; für die Behandlung jeder dieser Classen werden treffliche Rathschläge gegeben, welche ebensowohl der Klugheit als der Liebe gemäß sind. Vinet citirt in diesen Abschnitten im Vorbeigehen (nicht methodisch nach Art deutscher Gelehrten) einen großen Reichthum neuerer theologischer und anderer Werke, die von nah oder fern einschlagen, in verschiedenen Sprachen, auch Kirchenväter und andre kirchliche Schriftsteller; er steht aber überall auf eigenen Füßen und hat alles dieses verarbeitet und mit seiner reichen praktischen Kenntniß der heil. Schrift durchdrungen. Ein herrliches Gemüth, eine große evangelische Freiheit, verbunden mit einem kindlichen Glauben, und die bekannte dialektische und kritische Schärfe des Verfassers lassen sich auf diesen Seiten beständig in harmonischem Einklang finden.

Ein Schüler Vinet's, Herr Edmond de Pressensé, hat von dem Werke, das uns beschäftigt, eine enthusiastische Anzeige in der *revue de théologie et de philosophie chrétienne* des Herrn Colani, erster Band, Strassburg 1850. S. 114., geliefert. Wir können nach dem bereits Gesagten in sein unbedingtes Lob nicht einstimmen, entnehmen aber

gern Etlliches aus dieser Anzeige; zuvor seine Schilderung der mündlichen Lehrart Vinet's: Libre de toute pédanterie, de tout formalisme scholastique, de toute roideur, son enseignement était vivant, spontané, autant que riche et travaillé pour le fond. C'était vraiment l'effusion de sa pensée et surtout de son âme dans la pensée et dans l'âme de ses disciples. Il était avant tout fécondant, créateur pour leur intelligence il inspirait autant qu'il apprenait. Aussi ne sortait-on jamais de ses leçons sans cette étincelle qu'allume dans le coeur une parole sympathique. Diese Eigenschaften finden sich im hohen Grade in seiner gedruckten Pastoraltheologie wieder. Unsere Beistimmung können wir auch dem Lobe nicht versagen, welches Herr Pressensé dem Vinet'schen Begriff des evangelischen Geistlichen zollt. Derselbe hat kein priesterliches Merkmal an sich, welches ihn von der Masse der Gläubigen, von dem christlichen Volke trenne; er ist nach Vinet bloß le chrétien d'office, d. h. der Christ von Amtswegen; seine Pflichten sind bloß die Pflichten des Christen auf einer höhern Potenz; das rein sittliche Element durchdringt und belebt die ganze Auffassung. Die evangelische Freiheit, die Hr. Pressensé etwas sonderbar esprit antijudaïque nennt (etwa antinomistische Tendenz ohne den in diesem Worte liegenden Tadel), haben wir schon berührt, sie spricht sich auch in der Behandlung der heil. Schrift aus, welche frei von starrem Literalismus ist. „Il faut y chercher“, sagt Vinet einmal, „non des passages et des textes, mais des forces, des vertus, des inspirations. Autrement ce n'est plus un livre, mais des versets. — Le christianisme au fond n'est pas un livre, quoiqu'il ait un livre pour base et pour soutien, c'est un fait, et un fait moral.“

Endlich müssen wir noch einen besondern Accent auf einen besondern Umstand legen, den Herr Pressensé nur im

Vorbeigehen berührt, daß nämlich hier die questions d'église, die kirchlichen (Constitutions-) Fragen bei Gelegenheit des geistlichen Amtes unberührt geblieben. Sie gehören in der That in die praktische Theologie und nicht in die Pastoralthologie, und hier hat Binet in dieser Hinsicht hell gesehen, was mit Rücksicht auf seine anderweitigen Ueberzeugungen sehr zu schätzen ist.

Wir gestehen es offen, als uns die Ankündigung unseres Buches zu Augen kam, erwarteten wir nichts Anderes, als dasselbe ganz und gar von einer Idee dominirt zu sehen, welche die theologische Liebhaberei Binet's war, nämlich die absolute Trennung der Kirche vom Staate, die Lösung jeglichen Bandes zwischen diesen beiden ethischen Gemeinschaften, die Herrschaft eines extremen religiösen Individualismus und kirchlichen Radicalismus. In dieser Hinsicht war Binet Parteihaupt gewesen, er hatte das zum Dogma gestempelt; man brauchte nur irgend eine Nummer des von seinen Freunden und Schülern redigirten, sonst in vieler Hinsicht trefflichen Blattes, le. semailleur (der 1850 eingegangen ist) zur Hand zu nehmen, um darin für irgend ein beliebiges Uebel in der menschlichen Gesellschaft die Trennung der Kirche vom Staate, besonders die Aufhebung der Besoldung der Geistlichen aus der Staatscasse als einziges und sicheres Heilmittel angegeben zu finden. Das war die große Panacee, welche mitunter an jene Stelle aus Molière erinnerte ^{a)}:

O grande puissance
De l'orviétan!

Wie erstaunt wir waren, von dieser Präoccupation auch nicht die leiseste Spur im Buche zu finden, und wie sehr

a) Vielleicht wird doch das leidenschaftliche Ergreifen dieser Idee von Seiten fast aller socialistischen Parteien in Frankreich Manche über die Sicherheit dieses Mittels weiter nachdenken lassen.

dadurch unsere Achtung, nicht vor dem über alle Angriffe erhabenen Charakter des Mannes, sondern vor der Tragweite seines Geistes zugenommen hat, vermögen wir nicht zu sagen. Er schildert den evangelischen Geistlichen an sich, wie er seyn soll, die kirchlichen Verhältnisse mögen seyn, wie sie wollen. Das ist in unsern Augen ein großes Verdienst. — Vielleicht — oder gewiß — hat dieser Umstand auch in stylistischer Hinsicht einen gesegneten Einfluß auf das Buch ausgeübt. Wer Vinet's *essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'église et de l'Etat* nicht bei der Hand hat, der lese Prof. Herzog's Recension desselben in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1844. S. 499 u. f., und er wird darin einen ganz andern Schriftsteller geschildert finden, als er ihn in der Pastoraltheologie und, wir setzen hinzu, in den erbaulichen Schriften, ja sogar in den litterarischen Kritiken Vinet's vor sich hat. Leidenschaftlichkeit, Uebertreibung, Inconsequenz sind jenem *essai* nicht fremd, während hier ein eben so ruhiger als erwärmender und wohlthuender Hauch durch eine klare und scharf gedachte Darstellung hindurchgeht.

Wir haben bis jetzt das Buch, wie es eben vorliegt, beurtheilt. Um solche Schätzung jedoch zu vervollständigen oder zu beschränken, müssen wir noch einen Umstand berühren. Es ist nämlich nicht vom Verfasser für den Druck bearbeitet worden, sondern die ungenannten Herausgeber der sämtlichen Werke Vinet's haben ein Collegium des Verfassers nach seinen handschriftlichen Notizen und nach Heften seiner Zuhörer abdrucken lassen. Dieß entschuldigt manche von uns gerügte Mängel nicht, andere aber entschuldigt es, um daraus einen Tadel auf die Editoren fallen zu lassen. Dieselben rühmen sich in der Vorrede der großen Treue und Gewissenhaftigkeit ihres Verfahrens und Herr Pressensé stellt ihnen darüber ein Zeugniß in seiner Anzeige aus; es fragt sich nur, ob nicht hier aus der Uebertreibung einer Zu-

gend ein Fehler geworden. Sene von uns namhaft gemachten Widersprüche zwischen der Einleitung und dem S. 119. gezeichneten Plane, dann wieder zwischen demselben und der Ausführung gehören wohl nicht zu den nothwendig beizubehaltenden Bierden, so wenig, als das allein auf Rechnung der Herausgeber kommende mangelhafte Inhaltsverzeichnis. Am Styl hätten wohl auch hier und da Einzelheiten ohne Schaden gebessert werden können. So finden wir am Ende des ersten Paragraphen der Einleitung ein zwei Seiten langes Gebet an Christum als Vorbild des Hirten, überschrieben: „hymne“. Beim lebendigen Vortrag mag dieß einen wohlthätigen Eindruck gemacht haben; es enthält schöne Gedanken und Gefühle, allein mitten in einem gedruckten Buche, das am Ende doch ein wissenschaftliches und kein erbauliches seyn soll, nimmt sich die Sache etwas wunderlich aus, und es wäre wohl besser gewesen, es in einer andern Form, z. B. der einer Art von Peroratio zu diesem Kapitel zu geben. Auch die Zugaben am Ende des Buches, welche die Uebersetzung längerer, von Binet vorgelesener Stücke aus verschiedenen Schriftstellern und außerdem eine unvollständige Uebersetzung von Bengel's Pastoralgrundsätzen enthalten, wären süglich zum Theil dem Context einzuverleiben, zum Theil wegzulassen gewesen. So, wie sie da sind, stören sie die Einheit des Buches.

Endlich hätten wir auch gewünscht zu erfahren, wann denn eigentlich dieses Collegium vorgetragen worden sey, um daraus ein unparteiisches Urtheil über sein Verhältniß zur vorhergegangenen Entwicklung der betreffenden Wissenschaften uns bilden zu können. Die neueren Arbeiten über Liturgik und Homiletik aus der deutschen Litteratur scheint der Verfasser nicht benutzt zu haben.

Es wäre uns lieb, bei einer zweiten Auflage — vielleicht bei einer deutschen Uebersetzung — welche beide wir von Herzen wünschen, unsere Bemerkungen berücksichtigt zu sehen.

Unterdeffen scheiden wir von dem Werke, indem wir unser Gesammturtheil also zusammenfassen: Es wird dasselbe trotz seiner Mängel in Frankreich eine kräftige und wohlthätige Anregung zur wissenschaftlichen Bearbeitung dieser Materien geben und außerdem einen heilsamen Einfluß auf viele Gemüther ausüben. Letzteren kann sich auch der deutsche Leser in vollem Maße erwarten. So wird es in alle Wege als ein Kleinod und Segen der evangelischen Kirche dastehen.

Colmar.

D. Kienlen.

R i r t h l i t h e s.

Der
vierte evangelische Kirchentag,
gehalten in Elberfeld den 16—19. Sept. 1851.

Von
Kling.

I. Abtheilung.

Zum viertenmal ist in Sachen des evangelischen Kirchensbundes und der innern Mission getagt worden. Evangelischer Kirchenbund und innere Mission — das sind auch zwei unzertrennlich zusammengehörige Probleme unseres gegenwärtigen Zeitlaufes. Daß die evangelischen Landeskirchen zunächst des deutschen Vaterlandes zu einer festen bewußten Gemeinschaft sich zusammenschließen, daß sie, als stehend in ihrem gemeinsamen reformatorischen Boden, unbeschadet ihrer confessionellen und sonstigen Eigenthümlichkeit, wie dieselbe aus der Landesart und der historischen Entwicklung sich ergeben hat, ihre gemeinschaftlichen Güter und Schätze als solche erkennen und pflegen, wider ihre gemeinsamen Gegner mit vereinigter Macht kämpfen oder zu solchem Kampfe einander stärken und Handreichung thun, das ist nach der langen Zeit trauriger Zerrissenheit und Isolirung, und einer mit daraus hervorgehenden kläglichen Schwäche, als dringendes Bedürfniß gefühlt und erkannt worden. Und dieses Gefühl steigerte sich, diese Erkenntniß wurde kla-

rer und bestimmter, als in Folge der Erschütterungen von 1848 gar bedenkliche Zeiten für die evangelische Kirche Deutschlands hereinbrachen, als die politischen Gewalten, welche bisher die evangelischen Landeskirchen getragen, bevormundet, theilweise auch gedrückt und geschwächt hatten, wankten und im Drange der Ereignisse sich dazu bringen ließen, die Christlichkeit des Staates principiell aufzugeben und demgemäß auch die Trennung der Kirche von demselben auszusprechen. Nun galt es, dem Einzelnen einen Halt punct zu schaffen in einem großen Ganzen, durch eine Concentration der lebendigen und lebensfähigen Elemente. Der erste Kirchentag wies auch einen Reichthum edler, vom Geiste des Herrn ergriffener und seinem Dienste sich zu weihen entschlossener Kräfte auf; aber zugleich ließ er einen Blick thun in den Abgrund des Verderbens, in den unser Volk hinabzustürzen drohe, und es drängte sich die Ueberzeugung auf, daß, wenn ein wahrhafter Bund evangelischer Kirchen zu Stande und zu Bestand kommen solle, mit ernstlicher Selbstverleugnung und hingebender Liebe an der Pflanzung und Pflege christlichen Sinnes und christlicher Sitte im Großen und Kleinen gearbeitet und mit vereinigter Kraft gegen das massenhaft eingedrungene Heidenthum gekämpft werden müsse. Der evangelische Kirchenbund muß die Sache der innern Mission, welche hier und da auf vielen zerstreuten Punkten in der Weise freier Vereinigung getrieben wird, zu der seinigen machen und darin seine nächste Aufgabe und die Vorbereitung und Begründung seiner Selbstverwirklichung finden — das war die Lösung des ersten wittenberger Kirchentages; und man ging auseinander mit der freudigen Hoffnung, daß durch solche Arbeit eine dem Wesen der evangelischen Kirche entsprechende Einigung erzielt werde, eine feste Einheit durch das Band der in die Fußstapfen des Erlösers tretenden erhabenen und aufopfernden Liebe, eine Einheit von anderer und höherer Art, als die gesetzlich hierarchische, deren die römische Kirche sich rühmt. Andererseits aber lag es am Tage, daß auch die innere Mis-

sion in dem innigen Anschluß an die Kirche und deren organische Wirksamkeit einen neuen Aufschwung gewinnen und damit in ein Stadium höherer Entwicklung eintreten müsse, wie es ihr noth thue gegenüber dem ungeheuren Bedürfnis, das sie hervorgerufen.

Ein Fortschritt war es, daß schon auf dem zweiten evangelischen Kirchentage beides nunmehr unterschieden und ein Congreß für innere Mission als etwas relativ Selbständiges behandelt wurde, und zwar so, daß diesem umfassenderen und unmittelbar praktisch gewordenen Gebiete auch der größere Theil der Zeit eingeräumt wurde. Hier in der alten Luthersstadt, der Wiege des schönen Werkes, hatte beides, die Sache des Kirchenbundes und die der innern Mission, einen harten Kampf mit dem strengen Lutherthum zu bestehen: jene in Ansehung der Union und Unirten, diese in Betreff ihrer Methode. Solche Angriffe und Bedenken sollen zur Klärung und Consolidirung dienen, und wenn auch je und je die Geister hart auf einander plagen, so kann dieß nicht schaden, wenn nur die Herzen aufgeschlossen bleiben in der Liebe Christi und ein Theil dem andern die Achtung nicht versagt, die einem ernstern und redlichen Streben gebührt.

Auch der dritte Kirchentag in Stuttgart ging nicht ohne ernste Kämpfe ab; doch waren diese von anderer Art und es sprach sich darin der religiös-politische Gegensatz aus zwischen einem christlichen Monarchismus, der jede Erhebung gegen den Landesherrn unbedingt verwirft und jede Theilnahme an einer solchen streng tadelt, und zwischen einer christlich-constitutionellen Richtung, welche auch den Landesherrn an historisches Recht gebunden achtet und gegen revolutionären Umsturz desselben von seiner Seite dem Volk ein Recht der Wahrung und Vertheidigung des Bestehenden zuschreibt, welches in Verhältnissen, wie sie zwischen Schleswig-Holstein und Dänemark bestehen, wo Nation gegen Nation steht und die eine das Recht der andern vernichtet oder dem gemeinsamen Fürsten zur Vernichtung desselben reizt und nö-

thigt, auch zu bewaffneter Nothwehr berechtigte, ja verpflichtete. Daß die Versammlung in eine weitere Discussion nicht einging und mit Bezeugung brüderlicher Theilnahme und Aufforderung zu brüderlicher Fürbitte für die bedrängten Brüder, welche ja wohl ihr Thun und Lassen ernstlich vor Gott geprüft haben werden, zu Anderem übergehen wollte, scheint auch uns das wesentlich Richtige gewesen zu seyn, obwohl wir jeden Vorwurf gegen den Referenten, daß er diese Sache hineingezogen, schon darum zurückweisen müssen, weil er, der es nun einmal nach seiner ganzen innern Stellung nicht lassen konnte, davon zu reden, sich vorher offen darüber gegen den Ausschuß ausgesprochen und um Entbindung von dem Referat, wenn ihm die Kundgebung seiner Ueberzeugung versagt würde, gebeten hatte. — Uebrigens war dieser Kirchentag gar reich an gehaltvollen und praktisch bedeutenden Erörterungen über Sonntagsfeier, Eid, evangelischen Kalender, und dann über Fragen der innern Mission, z. B. die innere Mission in der Familie, die Gewinnung der Arbeiter für die innere Mission, Reisepredigt, Betheiligung der Volksschule an der innern Mission, Armenpflege, Gefängnißwesen, Localpresse. Und der Schluß des Ganzen war ein in hohem Grade befriedigender. Die Nachwirkung aber war ohne Zweifel eine bedeutende. Ein reicher Segen der Erweckung und Anfeuerung ist namentlich über das Land ausgegangen, in dessen Hauptstadt getagt worden war; und wer kann es ermessen und berechnen, wie weit die Segnungen sich verbreitet haben und wie tief sie gedrungen sind?

Der vierte Kirchentag sollte in Elberfeld gehalten werden, in dem für das Reich Gottes so wichtigen und so wirksamen Buppertthale, wo auch, abgesehen von der Brüdergemeinde, die Idee der Conföderation wohl mehr als sonst irgendwo verwirklicht ist, wo, bei confessioneller Entschiedenheit, Lutheraner und Reformirte mit einander und mit den Unirten brüderlich zusammenwohnen und im Werke der äußern und innern Mission zusammenwirken.

Hier sammelten sich Schaaren evangelischer Christen von nahe und ferne, aus allen Theilen des deutschen Vaterlandes, aus Belgien und Holland, aus Frankreich und England, ja aus dem skandinavischen Norden, aus Rußland und aus Nordamerika. Alte Freunde und Brüder fanden sich wieder zusammen, neue Bekanntschaften und Verbindungen, zum Theil für die Ewigkeit, knüpften sich, ein reicher Austausch der Geister in öffentlicher Versammlung, wie in kleineren Kreisen und vertraulichen Zwiesgesprächen fand statt. Die Begrüßung am 15. Septbr. Abends war der Anfang davon. Und die gastfreundlichen christlichen Bewohner des Thals, welche so liebevoll die Schaaren der Herankommenden aufnahmen, sie haben gewiß auch einen köstlichen Segen davongetragen und hier und da erfahren, was Hebr. 11, 2. als Segen des Gastfreiseyns gepriesen wird: „durch dasselbige haben Etliche ohne ihr Wissen Engel beherbergt.“

Die Weihe gab dem Ganzen ein Gottesdienst in der ersten (älteren) lutherischen Kirche. P. Sander, derzeit Superintendent des Kreises, predigte gewaltig über Eph. 3, 14 — 19., ebenso den scharfen Gegensatz des Evangelischen gegen das römische Widerchristenthum betonend, wie das Weitaufgethanseyn des Geistes und Herzens in der Gemeinschaft des Forschens und Erkennens „mit allen Heiligen“ hervorhebend. Die Versammlung selbst, welche in der reformirten Kirche gehalten wurde, eröffnete der älteste Prediger dieser Gemeinde, P. Ball, mit einem an Jesaja 60. sich anschließenden kräftigen Gebet. Darauf folgte eine kurze Ansprache des ersten Präsidenten des Centralausschusses, von Bethmann-Hollweg, worin er zuvörderst den Versammlungsort charakterisirte, eine Gegend, von welcher ein reicher Segen der Reformation ausgegangen, ein Vorposten im Kampfe, geweiht durch das Blut der Märtyrer, ein Bereich, in dem die Idee der Conföderation ihre Verwirklichung gefunden, ausgezeichnet in Werken der thätigen Liebe, sodann den liebevollen Empfang rühmte und endlich dazu ermun-

terte, daß fortgehe das stille Flehen der Herzen, daß der Herr unter uns wohne. „Ohne seinen Geist verwehet das Wort wie die Spreu im Winde. Die Verheißung: wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen, gilt freilich nicht in höherem Maße bei Tausenden. Denn da tritt eher Zerstreuung ein. Aber wir flehen, daß Er bei uns bleibe und selbst den Vorsitz führe.“

Nun erfolgte die Wahl des Präsidiums. Als erster Vorsitzender wurde wieder erwählt von Bethmann-Hollweg, als zweiter, anstatt des wegen einer Badecur abwesenden G. R. Stahl, der von Anfang an mit treuer Hingebung der Sache zugethane G. R. von Mühlner aus Berlin, Mitglied des Oberkirchenraths, als dritter der Präses der rheinischen Provinzialsynode, P. Wiesmann aus Kenney. Nachdem sodann noch die Schriftführer bezeichnet worden, unter denen Prof. Krafft aus Bonn die Redaction der Verhandlungen übernahm, so trug v. Bethmann-Hollweg den Bericht des Centralausschusses vor. Dieser betraf zuvörderst die Aufträge, welche demselben vom stuttgarter Kirchentag geworden. Denselben gemäß hatte er Schritte gethan, welche die Heilighaltung des Tags des Herrn bezweckten. Vor Allem ein Schreiben, an die Staatsregierungen gerichtet, enthaltend die Bitte im Namen der Kirche um Schutz für die Religionsfreiheit, daß der Kirche und den Einzelnen die Möglichkeit gewährt werde, aus freiem inneren Entschlusse diesen Tag zu heiligen, die Bitte um Erneuerung der alten hierauf bezüglichen Bestimmungen und Erlassung neuer, dem Bedürfnisse angemessener Gesetze — ein Schreiben, worauf viele eingehende und freundliche Antworten eingelaufen. Sodann ein Aufruf an das evangelische deutsche Volk, in freier Glaubensüberzeugung die Erfüllung dieser Pflicht, den Gebrauch dieses Rechtes sich angelegen seyn zu lassen — ein Aufruf, wovon viele Tausend Exemplare verbreitet worden, ein Glied in der Kette der Bestrebungen für innere Mission.

Der zweite Auftrag bezog sich auf den bürgerlichen Eid, dessen alt-christliche Form durch die frankfurter Grundrechte beseitigt worden. Auf ein Schreiben an die Regierungen, gerichtet auf Abstellung des Drucks der christlichen Gewissen, wo ein solcher in dieser Hinsicht stattgefunden, erfolgten mehrere Antworten, welche den verschiedenen Stand der Sache in verschiedenen Ländern kund geben: die Grundrechte nie recipirt (Sachsen-Altenburg), wieder abgeschafft (Medlenburg-Schwerin); Einführung der allgemeinen Formel in viel früherer Zeit ohne Anstoß und Gewissensdruck (Württemberg z.); Beibehaltung der neuen Form, unabhängig von deren unchristlichen Motiven (Sachsen-Weiningen z.).

Der dritte Auftrag betraf den Druck der Verhandlungen und deren Vertheilung an die obersten kirchlichen Behörden, mit der Bitte um Bezeichnung christlich-praktischer Fragen, welche auf dem nächsten Kirchentage besprochen werden könnten. — Fast von allen liefen dankende oder tiefer eingehende Antworten ein; weniger wurde auf das Gesuch eingegangen. Nur von Württemberg aus wurde der Wunsch ausgesprochen, daß die Organisation der Kreisynode, welche für den dortigen Verfassungsbau besonderes Interesse habe, besprochen werde; aus Weiningen kam eine Reihe interessanter Fragen, Stoff für die Zukunft; von Didenburg wurde der Wunsch, den Kirchenbund der Verwirklichung näher zu führen, zu erkennen gegeben. — Schwarzburg-Rudolstadt sprach seine Freude aus, daß im Kirchentag ein Anknüpfungspunct für brüderliche Handreichung und eine Stärkung gegen den gemeinsamen Feind sich darbiete. Alle, die Christum als Herrn bekennen, müssen dem Unglauben in geschlossenen Reihen gegenüber treten. Im Königreich Sachsen wollte man, des lutherischen Standpunctes eingedenk, das Anwendbare aus den Verhandlungen einer confessionell gemischten Versammlung gern berücksichtigen. — In Baden fand man es erfreulich, daß die verschiedenen Confessionen und Richtungen sich auf

dem gemeinsamen Grunde vereinigten und durch die That bewiesen, daß das Gemeinsame mächtiger ist, als die Unterschiede, die so oft zum Schaden der Kirche geltend gemacht werden. Zum erstenmale ertönte eine evangelische Stimme aus dem bisher für uns verschlossenen Oesterreich, von den Consistorien der augsburgischen und der helvetischen Confession, welche die Zuversicht aussprachen, daß ein Werk, gebaut auf den Grund, den die Pforten der Hölle nicht überwältigen können, gelingen müsse.

„Die amtliche Kirche wendet dem Kirchentag eine steigende Aufmerksamkeit zu. — Nicht, als ob wir etwas, oder gar die Kirche wären. Wir sind ein geringes Theil. Seine Sache ist's, die Kirche zu bauen; wir erwarten das Heil nicht von den Hochstehenden, aber wir wissen, was das Amt der Kirche bedeutet, auch wenn es in schwachen Händen ist, und freuen uns, wenn der Geist des Glaubens mehr und mehr darin erwacht.“

Der vierte Auftrag ging auf die Förderung des Kirchenbundes oder die nähere Verbindung der amtlichen Kirche. Der Herr hat diejenigen beschämt, welche meinten, die Verwirklichung des schönen Gedankens sey mehr als je in die Ferne gerückt. Schon in Stuttgart wurde darüber berathen. Eine zweite Versammlung fand zu Pfingsten in Frankfurt statt. Hierbei wurde zweierlei projectirt: 1) ein amtliches regelmäßiges Zusammentreten von Gliedern der höchsten kirchlichen Behörden an einem Orte Deutschlands zum Austausch ihrer Erfahrung und zur (jedoch nicht bindenden) Vereinigung über Maßregeln, die sie heilsam fänden; 2) Gründung eines periodischen Organs, worin alle kirchlichen Verfügungen von allgemeinem Interesse veröffentlicht, und so eine Uebersicht des Fortschritts der amtlichen Kirche gewonnen würde. Unabhängig hiervon sollte der Kirchentag als freie, nicht amtliche Versammlung fortgehen, so lange der Herr seinen Segen schenke, so lange wir das Wehen seines

Geistes unter uns spüren, in brüderlicher Eintracht der vier Fractionen auf dem Grunde der reformatorischen Bekenntnisse.

So sollte man bleiben auf dem in Wittenberg gelegten Grunde. Eine Veränderung sey freilich insofern eingetreten, daß der Kirchentag ein großer Reiseprediger geworden, der durch viele Zungen, aus vielen Herzen durch Gottes Gnade Zeugniß ablege in verschiedenen Gegenden, Segen empfangend und Segen bringend. — Was aber sein Verhältniß zum Congreß für innere Mission betreffe, so sey die Verbindung thatsächlich inniger geworden, indem der Kirchentag Gegenstände aufgenommen, die auch als Gegenstände der innern Mission betrachtet werden können (z. B. Sonntagsheiligung). Aber der Kirchentag habe mehr die amtliche Kirche im Auge, der Congreß für innere Mission die freie Liebesthätigkeit auf dem Grunde des allgemeinen Priestertums der Gläubigen. Beides müsse je länger je mehr in die innigste Verbindung treten.

Dies führte von selbst auf die Verbindung des Kirchentages mit Pastoral-Conferenzen und freien christlichen Vereinen, in welchen auch, in Folge der Mittheilung des Programmes, mehrere Gegenstände der Berathung vorausbesprochen worden, und von denen viele Deputirte gesandt, welche namhaft gemacht wurden; desgleichen Abgeordnete von constituirten Kirchengemeinschaften und Behörden, sowie von außerdeutschen evangelischen Kirchen, mit welchen eine brüderliche Verbindung angeknüpft ist.

Nachdem hierauf noch erwähnt worden, daß Abgeordnete des Kirchentags zur Versammlung der evangelischen Allianz in England gesandt worden, welche dort eine herzliche brüderliche Aufnahme gefunden und den Segen der brüderlichen Gemeinschaft aller Gläubigen erfahren durften, und wie namentlich für das große Werk der innern Mission, das ein allgemeines ist, auch die Brüder in England die Hand bieten, so kamen zuletzt die Wünsche und Anträge zur

Sprache, welche aus den mitverbundenen Kreisen hervorgegangen.

Von der evangelischen Kirche der bayerischen Pfalz, deren der Kirchentag in Bezug auf eine das Bekenntniß zerstörende Verfassung, die ihr aufgedrungen werden sollte, sich angenommen, erging die Bitte theils um Fürbitte, dieweil geistliche Stärkung noth thue, da der Feind aufs Neue alle Mittel anbiete, theils um Schutz in Bezug auf Katechismus- und Gesangbuchsnoth. Beides sollte weiterhin zur Sprache kommen, daher hier kein Antrag gestellt wurde. — In Bezug auf den zweiten Punct kam aber unmittelbar hierauf ein Antrag, der allgemeine Zustimmung fand: eine Commission von Männern zu wählen, die sich mit der hymnologischen Aufgabe beschäftigen sollten, um die Kirchenregimente anzugehen, daß der Gesangbuchsnoth abgeholfen und die Einheit der deutsch-evangelischen Kirche unbeschadet der Mannichfaltigkeit dadurch wieder hergestellt werde, daß man eine Zahl von Kernliedern aufstelle, welche als Gemeingut der Kirche in keinem Landesgesangbuche fehlen dürften, und zwar so, daß der Text überall der gleiche wäre. — Die Anregung hierzu war von einer Pastoral-Conferenz in Unterfranken ausgegangen, welche an den Kirchentag die Bitte richtete, sich mit Abfassung eines allgemeinen deutschen Gesangbuchs zu beschäftigen, und dieselbe durch eine lebendige Schilderung des Jetzt und Ehemals in dieser Hinsicht motivirte.

Eine Pastoral-Conferenz zu Lörrach (in Baden) stellte die Bitte um Verwendung des Kirchentages für die bedrückten deutschen Gemeinden in Schleswig, denen ihre Hirten genommen und die ihrer Kirchensprache beraubt seyen. — Der Ausschuß drückt 1) das Vertrauen und die Hoffnung aus, daß den von dort vertriebenen Zeugen des Evangeliums neue Stätten und neue Arbeit in der evangel. Kirche Deutschlands zu Theil werden — was auch schon in mehreren Gegenden vorbereitet ist; 2) trägt er an auf eine positive Für-

sprache bei den evangelischen Regierungen Deutschlands, daß sie sich bei dem König von Dänemark dafür verwenden möchten, daß die Kirchen- und Schulsprache nach dem Stande der Dinge am 1. Januar 1848 wieder eingeräumt werde. Dieser Antrag fand allgemeine Zustimmung.

Ebenso die Bitte um Ermächtigung des Ausschusses, einen Aufruf an die evangelischen Gewissen zu erlassen, ihr Recht und ihre Pflicht in den gemischten Ehen besser wahrzunehmen als bisher.

So viel vom Bericht des Ausschusses und dessen Anträgen. Ein erfreulicher Eifer, gepaart mit ruhiger Besonnenheit, gibt sich in Allem kund, und wir haben wohl Ursache zu hoffen, daß wir durch Gottes Gnade vorwärts kommen und es mit der evangelischen Kirche besser werden wird.

Die Tagesordnung führte nun zuerst zur Verhandlung über die christliche Gymnasialbildung. Zum Referenten und Correferenten waren ursprünglich zwei nicht-preussische Philologen, Döberlein und Nägelsbach, bestimmt, beide hatten aber den ehrenvollen Antrag ablehnen müssen, weil sie bereits für die Philologenversammlung in Erlangen, der sie präsidiren sollten, versagt waren. Die Reihe kam nun an zwei vorzüglich dazu geeignete Schulmänner von Rheinland und Westphalen, den Regierungsrath Landsermann in Coblenz, dessen amtliche Stellung ihn zum Vertreter der öffentlichen Gymnasien machte, deren christliche Gestaltung ihm eine Herzensangelegenheit und der Gegenstand seiner fortgesetzten Bemühungen ist, und den Director D. Rumpel in Gütersloh, der, an die Spitze des kürzlich ins Leben getretenen Privatgymnasiums gestellt, diese Seite zu vertreten geeignet war. Beide Männer stimmten überein in der Liebe und Werthschätzung des classischen Alterthums, beide erkannten den geheimen Sehnsuchtszug desselben zum Christenthum an, und wiesen darauf hin, wie dasselbe durch eine gesunde christliche Behandlung zu einer Vorbereitung und Vorbildung der Jugend für das christliche

Leben mitwirken könne. Aber darin gingen sie ihrer Lebensstellung und Ueberzeugung gemäß auseinander, daß Landfermann von den christlichen Privatgymnasien, deren Vordenk, factischen Zustand und Signatur er auch nicht genugsam kenne, nichts wissen wollte und die ungetheilte Liebe und Pflege der Christen für die bestehenden öffentlichen Gymnasien in Anspruch nahm, welche nach ihrer ursprünglichen Konstitution, wie nach den Grundgedanken aller Gesetzgebung in diesem Gebiete bis auf die neueste Zeit christliche Anstalten seyen, so daß kein grundsätzlicher Widerspruch zwischen ihnen und dem Christenthum bestehe, ihre factischen Mängel und Gebrechen in dieser Beziehung aber seyen nur ein Reflex des sittlich-religiösen Gesamtzustandes unseres Volkes, daher es keine andere Hilfe in dieser Beziehung gebe, als daß dieser Gesamtzustand erneuert, gebessert, gehoben werde, und daß man darauf bedacht und dafür wirksam sey, daß mehr und mehr Männer von eben so christlicher Gesinnung wie gediegener wissenschaftlicher Bildung an die Gymnasien kommen. Dagegen suchte Kumpel, davon ausgehend, daß die Gymnasialbildung eine christliche seyn müsse, es aber in langer Zeit nicht gewesen sey, daß die Gymnasien ihrer ursprünglichen reformatorischen Bestimmung, Vorschulen der Kirche, „conservatrices et propagatrices verae doctrinae,” zu seyn, so daß die pietas ihre erste, die wissenschaftliche Bildung, die humanitas, erst ihre zweite Aufgabe sey, keineswegs entsprechen, daß sie aufgehört haben, das Evangelium zu lehren, daß Aufklärung, Rationalismus, Philosophie unter dem Namen der Humanität im Ganzen (Gottlob! nicht ohne Ausnahmen) die Herrschaft auf ihnen gewonnen und das Evangelium verdrängt haben, indem das Alterthum als Beweis ür die natürliche Güte des Menschen hingestellt werde — das Bedürfniß christlicher Privatgymnasien ins Licht zu setzen, welche es nicht dem Zufall überlassen, ob der im Religionsunterricht gepflanzte Glaube an das Wort Gottes, an Christum, durch einen ungläubigen Lehrer der Naturwissen-

schaft oder der Geschichte untergraben werde, welche auch keineswegs damit sich begnügen, daß ein gegen das kirchliche Bekenntniß kritisch und eklektisch sich verhaltendes subjectives Christenthum den Zöglingen dargeboten werde, welche nichts Neues, sondern eben nur das leisten wollen, was Gymnasien leisten sollen und was alle Gläubigen wollen, was aber der Staat nicht auf einmal könne: eine sichere Garantie christlicher Erziehung zu geben, wie christliche Väter es suchen. Ein Zweifaches sey es nun, was die christlichen Gymnasien darbieten möchten, und was namentlich das gütters-loher anstrebe: 1) ein Religionsunterricht in der Weise der Kirche, nicht die Lehre, wie sie die geschicktesten Theologen wieder anerkannt haben; 2) ein wahres, freies, offenes Bekenntniß der Lehren, welche die Strahlen christlicher Wissenschaft zu vereinigen suchen, um allen Disciplinen die Richtung auf die Ehre Gottes zu geben.

Die Verhandlung über diesen Gegenstand war lebendig und theilweise bedeutend.

v. Bethmann-Hollweg wies auf die Bildungsstätten der Gymnasiallehrer, die Universitäten, hin und beklagte, daß bei den großen Fortschritten der Wissenschaft im Einzelnen die Zusammenfassung zu wahrer christlicher Humanität vielfach verloren gehe.

Stern (aus Karlsruhe) bezeugte zuvörderst, daß er die auf den Gymnasien gebildete Jugend ungläubig finde, eine natürliche Folge davon, daß man ihr eben die großen Geister der Griechen und Römer zur Verehrung vorführe und sie nicht in Gottes Wort einführe und ihre Anschauung demselben gemäß bilde. Dann schlägt er zwei Mittel vor, die wir den Gymnasien schuldig seyen: 1) als Glieder des Reiches Christi sollen wir unsere Kinder so bilden, daß sie ungläubigen Lehrern freimüthig entgegentreten, Missionäre an ihnen werden; 2) finden wir, daß unsere Jugend durch Verdrehung und Verachtung des Wortes Gottes zum Unglauben geführt werde, so sollen wir in aller Furcht, De-

trauth und erbarmenten Liebe solchen Lehrern nahe treten und ihnen zeigen, welchen Schaden sie anrichten an den ihnen anvertrauten Seelen. Auch sollten die Kirchenbehörden aufgefordert werden, für christliche Bildung an diesen Anstalten zu sorgen. Und die Lehrer sollten auch Theologen seyn. In dieser außerordentlichen Zeit, wo wir schweren Kämpfen entgegengehen, müsse aber auch Außerordentliches geschehen. Eine Mission nach dem Vorgang der römischen Missionen, namentlich in großen Städten, da von den gebildeten Ständen das Verderben ausgegangen, thue noth.

S. Müller ging aus von der Klage über die tiefe Entfremdung vom wahren Christenthum und der Unwissenheit über die christliche Lehre, in welcher die Gymnasien ihre Zöglinge entlassen, welche aber vom Geist der Familien und mit diesem vom Einfluß der geistigen Richtungen der Zeit abhänge. Geister wie A. Grün, Heine, Freiligrath u. wirken mit ganzer Kraft auf die Jugend ein; was man ihnen entgegenstelle? In die lebendige Anschauung des classischen Alterthums werden nur Wenige so eingeführt, daß sie begeistert dafür werden, und daraus eine dem Christenthum nachtheilige Wirkung hervorgehe. Aber jene Bildungselemente gehen durch die ganze Atmosphäre der Zeit hindurch, und sie seyen mehr als heidnisch, denn es sey darin eine Verbitterung gegen das Christenthum. Man dürfe die Gymnasien nicht einseitig anklagen, aber von ihnen vorzugsweise müsse eine Regeneration des nationalen Lebens ausgehen. Da Menschen eine neue ästhetische Litteratur nicht schaffen können, so müsse man den Herrn bitten, daß er die Gaben dazu wecke. Aber es gebe Einrichtungen, die der christlichen Obrigkeit nahe zu legen seyen: 1) Anstellung auch von Theologen, welche die erforderliche Bildung haben, mit gleicher Berechtigung (wie Philologen), und Einführung des Hebräischen als Hauptfach; 2) Herstellung der religiösen Ordnungen des Gymnasiallebens, von denen es sonst getragen worden: Eröffnung jedes Schultags mit Gebet, Anwohnen der Gym-

nastasten beim öffentlichen Gottesdienste mit den Lehrern an bestimmten Plätzen. Auch sollte, da diese Jünglinge selten in einfältigem christlichen Glauben stehen, der Weg zum Evangelium für sie häufiger der eines sittlichen Kampfs seyn, dem gemäß der Religionsunterricht in den höheren Classen ertheilt, namentlich die heilige Gestalt des Lebens Jesu hierfür in viel höherem Grade ausgebeutet werden, so daß sie erkannten, daß ihnen hier entgegentrete, was höher sei als alle Ideale der alten Welt. Dieß sollte ihr Leitstern werden für das ganze Leben.

Nachdem hierauf ein Redner aus Baden das hervorgehoben, wie Alles darauf ankomme, daß man die rechten Personen zu christlichen Gymnasien bekomme, und wie hier ein Posten sey für christlich lebendige junge Leute, welche, anstatt sofort zur Theologie und lieblicheren Arbeit an ernstern Seelen überzugehen, diesen Opfergang thun und sich zum Dienste des Herrn an Lehranstalten stellen sollten, und sodann Dir. Bömel (aus Frankfurt) die Gymnasien in Schutz genommen als verhältnißmäßig christlicher denn die deutschen und Realschulen, wie denn in den deutschen Gymnasien noch sehr viele christliche Elemente seyen, daher man die Aufgabe so stellen sollte: die Gymnasien bedürfen einer Verbesserung, und diese müsse christlich seyn: so nahm P. Feldner (aus Elberfeld) das Wort und stellte folgende, zuvor kurz eingeleitete Resolutionen auf: der Kirchentag erkennt, daß die evangelische Kirche den Verfall der Gymnasien selbst mit verschuldet hat, und hält es für Pflicht aller treuen Mitglieder der Kirche, ihren Einfluß auf die bestehenden geltend zu machen und Handreichung zu thun für die Errichtung neuer, welche eine heilsame Aemulation hervorzurufen geeignet sind.

Diese Resolutionen wurden ihrem wesentlichen Inhalt nach von der Mehrzahl angenommen.

Der zweite Gegenstand der Besprechung war die Organisation der Diöcesan- (Kreis-) Synode und ihrer

Ausschusses Ref. D. R. K. D. Nitzsch. Er ging davon aus, daß man der Verfassungsfragen müde sey und sich schäme und scheue, gegenüber einer Kirche, deren Einheit so gerühmt werde, diese wunde Stelle anzurühren. Aber der Protestantismus dürfe sich nicht vor seinem eigenen Schatten fürchten, er habe unvergängliche Verfassungselemente, sey aber bildsam und müsse sich in Bereitschaft halten für neue Bildungen und ein fortschreitendes corporatives Leben. Nach einer Hinweisung auf die früheren Pastorsynoden und deren geringen Erfolg in disciplinarischer, wie in doctrineller Beziehung (Einheit und Reinheit der Lehre) hob er dreierlei hervor, was es jetzt gelte: 1) eine Verfassung, worin sich consistoriale und presbyteriale Elemente vereinigen; 2) eine Gemeinde, nicht bloß geleitet durch das pastorale Element, sondern auch durch das Ältesten-Amt; 3) in allen Kreisen das einzelkirchliche Amt in gegenseitiger Beziehung mit dem collegialischen. Nur durch Kreissynoden, weder durch den Superintendenten allein, noch durch Pastoralcollegien könne der wirkliche Segen der Gemeinschaft unter den Gemeinden hergestellt werden. Von einer Verbindung der Einzelgemeinden müsse man weiter fortschreiten zu einer Gliederung der Landeskirche. Ohne jenes Mittelglied aber würden die Einzelgemeinden entweder zu selbständig, was zu Independen-tismus führe, der im Princip unchristlich und unkirchlich sey, oder zu unselbständig, weil ohne Vermittelung mit der Spitze des Kirchenregiments. Also eine Kreissynode soll gebildet werden. Aber wie? Jede Einzelgemeinde muß darin vertreten seyn sowohl durch ihren Pastor, der vermöge seines Berufs und seiner Ordination ordentliches gebornes Mitglied ist, als durch einen Deputirten des Presbyteriums, welcher ein Amt in der Kirche hat, oder doch schon fungirt haben muß. Was die Patrone betrifft, so könnten sie mit ihren Rechten außerhalb des organischen Amtes stehen, in freundlicher Gegenseitigkeit der kirchlichen Rechte; dieselben könnten so ein sehr stärkendes Element werden.

Die Kreisynode muß aber ein Moderamen haben, nicht bloß wegen der Leitung der Verhandlungen, sondern auch, weil ihr Functionen zukommen, die eine weitere Vertretung nöthig haben, als durch den Superintendenten, welcher Organ des Consistoriums und Ausführer der rechtskräftigen Beschlüsse der Synoden ist. Die Synode muß auch außerhalb der Versammlungszeit wirksam seyn; dazu bedarf sie ein Collegialamt — das Moderamen, welches fortwährend der Synode verpflichtet ist (Superintendent, Assessor, Schriftführer). — Die Befugniß und Thätigkeit der Kreisynode erstreckt sich nur auf kirchliche Angelegenheiten, aber in jeder Art und in ihrem ganzen Umfang. Sie kann auch Beschlüsse fassen innerhalb ihres verfassungsmäßigen Bereichs, auch einen liturgischen Gottesdienst und heil. Abendmahl halten, jedoch ungetrennt von der Ortsgemeinde. Sie ist nöthig zum Bestand und zur Fortbildung der Kirchenordnung. Diese, welche beschlossen werden kann nur da, wo die kirchlichen Wahrnehmungen und Reflexionen vollständig sind (Landesynode, Landesconsistorium), wird am lebhaftesten erfahren und erprobt in den Einzelgemeinden; deren Wünsche und Anträge aber muß die Kreisynode prüfen, läutern, vereinbaren und daraus Anträge bilden an den höheren Standpunct. Ohne ihr Gutachten über Proponenda der höheren synodalischen oder consistorialen Behörde können organische Gesetze nicht zu Stande kommen. — Sodann ist eine Visitation nothwendig, Aufsicht auf die Gemeindeglieder, die Communicanten, auf die Confirmation, auf die Amtspersonen. — Ferner muß es für das in Disciplinarsachen erkennende Collegium eine solche Recursbehörde geben, daß das disciplinarische Verfahren in gehöriger Nähe und in gehöriger Ferne seinen Abschluß erreiche, — das ist die Kreisynode und, wenn sie nicht versammelt ist, das Moderamen. — Auch in Rücksicht der Pfarramtsbesetzung kommt ihr oder ihrem Moderamen eine Mitwirkung zu, etwa ein Gutachten zwischen der weiteren und engeren Wahl. Und insofern die

Ordination, eine Sache der ganzen kirchlichen amtlichen Tradition, durch Organe der Kreissynode geschieht, steht dieser auch ein Recht der Exception in dieser Hinsicht zu. — Endlich soll dieselbe auch Einsicht haben in die Verwaltung der Aerarien und Stiftungen.

Nachdem diese Grundzüge hingestellt waren, sprach Oberhofprediger D. v. Grüneisen im Namen seiner Landeskirche den Dank für dieses Referat aus, und erklärte, die Berathungen des Kirchentags von 1849 seyen von entscheidendem Einfluß gewesen auf die Einrichtung der Presbyterien in Württemberg. Diese seyen von großem Segen, und es zeige sich ein großes Interesse dafür. Aus Veranlassung der gegenwärtigen Armuth seyen sie schon zusammengetreten zu gemeinschaftlicher Berathung über das Armenwesen, dann über Sonntagsfeier &c. Auch das Institut der Kreissynode werde so bald als möglich amtlich zu organisiren seyn. Die Grundsätze des Referenten werden im Wesentlichen ganz Eingang finden. Einzelnes freilich sey bedenklich in einer lutherischen Kirche, welche nach 300 Jahren angefangen, presbyteriale Einrichtungen einzuführen. Nach lutherischem Standpunct sey der Superintendent von der Behörde einzusetzen. 1) In ihm müssen beide Elemente der Verfassung sich berühren. Organ der Behörde könne er nur seyn als Mann ihres Vertrauens. Dieß sey er, wenn er unter allen Umständen von ihr eingesetzt werde. Bei der Wahl der Synode sey dieß nur zufällig. 2) Die lutherische Kirche müsse von dem Princip ausgehen, die Vorzüge des presbyterialen Elementes sich anzueignen ohne Aufgeben der unauflösbaren Vorzüge des consistorialen Elementes. Auf den drei Stufen treten in wechselseitige Beziehung ein stabiles und ein bewegliches Element. In der Gemeinde seyen es Pfarrer und Aelteste; in der Landeskirche Consistorium (welches die kirchliche Tradition lebendig erhalten soll) und Landessynode. Auf der mittleren Stufe würde das stabile fehlen ohne einen lebenslänglich von der Behörde eingesetzten

Superintendenten, welcher die Bürgschaft des kirchlichen Fortschrittes darbote. Bei kirchlicher Lebendigkeit der Gemeinden, höherer Bildung der Gemeindegossen, Vorwiesgen presbyterialer Ordnungen könne der Superintendent aus der Wahl hervorgehen; da werde sie den Tüchtigen herausfinden. Wo aber die Geistlichkeit einer Diocese matt im Glauben, faul im Dienste, leicht im Wandel sey, da könne ein Superintendent gewählt werden, der den Meisten angenehm sey, nicht einer, der sie erheben könnte zu reinerem, edlerem christlichen Leben. Gegenüber ausgesprochenen Wünschen von Diocesen habe eine gläubige Behörde schon nöthig gefunden, einen entschiedeneren, im Glauben reineren zu wählen, einen Mann, der dem Willen des Herrn diene. — Hierauf erklärte D. Nisch, wenn zwei Systeme sich einander nähern und einander durchbringen wollen, so müsse der geschichtlichen Entwicklung Rechnung getragen werden. Da sey einerseits Wahl der Synode mit bloßer Befätigung des Kirchenregiments, andererseits Ernennung durch dieses das Angemessene, jedoch mit einem *votum negativum* der Synode. Grüneisen gestand dieß zu, insofern es ein motivirtes Veto sey, womit auch D. Nisch übereinstimmte. — Nachdem noch einige weitere Aeußerungen gefallen waren, namentlich Lic. Müller (aus Lübeck) darauf hingewiesen, daß die lutherischen Gemeinden dieser Landschaft seit 300 Jahren die Superintendenten gewählt haben, und hierdurch alles wahre Leben der Kreissynoden bedingt sey, daß durch Ernennung eines lebenslänglichen Superintendanten das presbyteriale Leben in diesem Gebiet zerstört werden würde, daß auch bei Besetzung von oben her die Kirche nicht geschützt sey gegen solche, die sie verwüsten (Beleg die alten Provinzen), so schien die Sache schlussreif zu seyn, und das Präsidium beantragte eine Erklärung der Versammlung, welche außer dem Dank gegen den Ref. den Wunsch ausdrückte, daß auf Organisation von Kreissynoden überall Bedacht genommen werde, damit die Gemeinden

in der kirchlichen Verfassung zu ihrem Rechte kommen. Auf die Einsprache Prof. Hengstenberg's aber, daß über einen die östlichen Provinzen betreffenden Gegenstand in einer Gegend, wo das presbyteriale Element vorherrsche, nicht abgestimmt werden sollte, wozu Sr. v. Schlippenbach noch bemerkte, daß in der lutherischen Kirche eine Herrschaft von oben herab allein statthast sey, ein Presbyterium nur als dienende Diaconie, wurde trotz der Einrede vom Superint. Walb, daß ja doch in Wittenberg über die Gemeindeordnung abgestimmt worden sey, und des Prof. Jacobson, daß ja die östlichen Provinzen in ähnlicher Lage seyen wie Württemberg, daß der Wunsch nach Fortbildung der Verfassung für die östlichen Provinzen von Gliedern der dortigen Kirche ausgesprochen worden, und daß schon die lutherische Kirchenordnung von Ostpreußen von 1525 zeige, wie die Vertretung der Kirche keineswegs unlutherisch sey, zuletzt um des Friedens willen von der Abstimmung abstanden.

Eine sehr wunde Stelle der evangelischen Kirche wurde berührt in der Verhandlung über die Stellung der Candidatur in der Kirche. Bei der großen Verschiedenheit der nord- und süddeutschen Zustände in dieser Beziehung war es gewiß zweckmäßig, daß zwei Referenten, ein nord- und ein süddeutscher, die Verhandlung einleiteten: Professor D. Schmieder aus Wittenberg, Mitvorstand des dortigen Predigerseminars, vertraut mit der Lage der Candidaten, besonders in der Provinz Sachsen, welche wohl am meisten Nothzustände dieser Art aufzuweisen hat, und Prof. Dr. Hoffmann, Ephorus des theologischen Seminars in Tübingen, aus derjenigen Landeskirche, in welcher die Beschäftigung der Candidaten längst organisirt ist.

Prof. Schmieder ging aus von der Noth und Klage der Candidatur und wies auf frühere Verhandlungen darüber auf Conferenzen und auf der berliner Generalsynode hin. Dann bestimmte er die Frage näher. Stellung sey,

wenn Einer seinen Platz in einem größeren Ganzen habe. Die rechte Stellung sey neben dem guten Gewissen das wichtigste. Wer in einer falschen, schiefen Stellung sey, der sey innerlich unglücklich; wer keinen rechten Wirkungskreis finden könne, aus dem werde ein Proletarier. Und das gelte leider von denen, welche das Kleinod und die Hoffnung der Kirche seyen. Der Candidat habe keine Stellung; er sey nicht mehr Student, noch nicht Mann im geistlichen Stande, mit sicherer Stellung in der Kirche, in der ganzen Gesellschaft. In der evangelischen Kirche sey dieß von Anfang nicht vorausgesehen worden. Im 16. Jahrhundert sey kein Ueberfluß an Predigern gewesen, im 17. großer Mangel; es sey kein Candidatenstand da gewesen, für den man eine Stellung hätte schaffen müssen. Auch in der ersten Hälfte des 18. Jahrh. sey die Lage eine günstige gewesen: sämtliche Aemter an Gymnasien und Volksschulen mit Candidaten besetzt. Jetzt nicht mehr; daher Vermehrung des Standes, aber nicht ebenso des Bedürfnisses. „Um zu leben, gehen sie nach Brod, viele sind heimatlos, manche wie der verlorene Sohn. In der Zeit des Rationalismus wurden viele der Kirche entfremdet, viele verkümmerten. Je und je dräng ein Jammergeschrei hervor.“ Nähme aber auch die Ueberfüllung ab, welche in den östlichen Provinzen Preußens, in Sachsen und Hannover so groß ist, so würde die Stellung keine bessere. Und doch sollten die künftigen Prediger aufs beste gehegt werden. Dankenswerthe Versuche der Abhülfe durch Beaufsichtigung, Heranziehung und Belebung, Beschäftigung in der Seelsorge, innere Mission u. s. w. sind gemacht worden, aber sie reichen nicht aus, und damit wird dem Stande nicht geholfen. Es zeigt sich wenig Unternehmungsgeist bei ihnen; aber darüber klage man nicht die Jünglinge an, sondern die Kirche. In ihnen ist viel heilige Gluth, aber sie verkümmert, wenn ihnen nicht geholfen wird. Auf dem stuttgarter Kirchentag erkannte man, daß die Can-

Theol. Stud. Jahrg. 1852. 33

bidatur der Organisirung bedarf. Sie muß eine Körperschaft werden. Der Rath, den man den Candidaten gab, sich selbst zu helfen, kann nur wenig Erfolg haben. Es würden eben die belebtesten, die der Hülfe weniger bedürfen, zusammentreten. Und, durchgeführt, wäre die Sache gefährlich. Eine Constitution gegenüber der Behörde steht der Candidatur nicht zu; sie muß in dienender Stellung seyn, wie auch die Prediger selbst, und muß ihr Centrum an der Kirche haben.

Die Abhülfe liegt in Predigerseminarien, womit aber nicht Unterrichtsanstalten gemeint sind, sondern ein geistiger Mittelpunkt, ein gesalbter Knecht Christi, und 20—30 Candidaten um ihn. Und mehrere solche geistliche Stifte müssen in inniger Verbindung mit einander stehen. Das Stift aber muß den Candidaten Alles geben: Katechisation, Predigt, wissenschaftliche Uebung. Die Hauptsache ist evangelisches Zusammenleben in Gemeinschaft des Gebets, der Arbeit, der brüderlichen Liebe. Daß Alle hineinkommen, ist nicht nöthig; nur eine organische Verbindung mit dem Stift, so daß jeder seine Privatstellung als eine kirchliche anzusehen hat, und das Stift gleichsam das pulsirende Herz sey. Dabei innige Verbindung mit dem Generalsuperintendenten, Synode, Oberkirchenrath, besonders aber unter einander (Briefwechsel). Ein Stift kann mehr pädagogischer Art seyn, eines mehr homiletisch, eines mehr der Stille und Betrachtung gewidmet. Am besten freilich wäre es, wenn in jedem die verschiedenen Charismata vereinigt wären, und eine gegenseitige Mittheilung der Gaben stattfände. — Fragt man aber: woher das Geld? so wird sich das finden, so wie klar erkannt ist, daß alle anderen Mittel, für die Candidaten zu sorgen, nicht zureichen. Das Wuppertal allein könnte 2—3 Candidatenhäuser schaffen.

Hoffmann erklärte sich zuvörderst einverstanden mit Schmieder's Idee. Sodann bemerkte er, daß sich die Continuität der erneuerten Kirche mit der vorigen nirgends

so erhalten habe, wie in Württemberg mit seinen Klöstern (Kirchenordn. 1559), den niederen, und dem Stift in Lützingen, von wo aus die benachbarten Orte pastorirt worden, von welchem Ausfendung und in welches Rückkehr stattgefunden bis zu fester Anstellung. Jetzt freilich sey das Stift bloßes Studienseminar, die Candidaten in den kirchlichen Organismus eingegliedert, mit ziemlich sicherer Aussicht aufs Vicariat und geordnete Thätigkeit nach bestandener Prüfung. Aehnlich sey es in Baiern und Baden. Demnach sey der württembergische Candidat vergleichungsweise glücklich, obwohl seine Lage oft fast kümmerlich sey. Er habe sein nothdürftiges Auskommen, eine stetige Wirksamkeit und ein stufenmäßiges Emporsteigen fast ohne Sorge. Die sichere Erwartung übe rückwärts einen guten Einfluß, und vorwärts werde man ins geistliche Amt eingeleitet. Auch sey es möglich, in ein fernes Feld der Wirksamkeit sich hinauszuwagen und wieder zurückzukehren. So werden tüchtige Kräfte ausgebildet, die der Kirche nachher zu gute kommen. Der größte Gewinn jedoch, der geistliche, hänge von der Art ab, wie die Universitätszeit zugebracht worden. Die Sicherheit der äußeren Stellung aber habe für Viele eine schlimme Wirkung: Sorglosigkeit, Schlassheit und Sicherheit. Die württembergische Geistlichkeit sey keineswegs geistlich lebendiger, als die der übrigen deutschen Lande. Das Vicariat sey fast zur Hälfte Privatsache geworden. Viele bleiben ganz in der alten Familientradition. Wo nun kein frischer, lebendiger, Glaube, da komme es zu einem ruhigen Einschlafen des Vicars, woraus er nicht leicht wieder erwache; er werde ein Routinier im Gebenlassen und lerne nur Aeußerliches oder noch Schlimmeres, und die Gemeinde bekomme nur Stroh. Christlichgesinnte Geistliche suchen sich Gleichgesinnte; der Kirchenbehörde bleiben die Schwächeren übrig, sie an Orte zu senden, wo es tüchtiger Kräfte bedürfte. Unter der Leitung geistlich abgelebter oder nie lebendig gewesener Geistlichen verlieren selbst

bessere junge Männer das edle Feuer und sinken zum Handwerk herab. So sey manche Kraft versiegt. Das Vicariat mit sicherer Aussicht auf Amt und Heirath sey ein Niethsdiens; der Candidat schleppe sich fort als Handlanger, durch Eifersucht des alten Mannes gehütet. Des besseren Einkommens wegen suche er eine Amtsverweserei und werde dann wie ein Pfarrer, ständig oder unständig. Da niste sich leicht ein Bagabundencharakter ein, oder es werde ein Solcher ein müder Wanderer. Ober es mache sich der Reiz geltend, in die besser belohnte Stelle eines Hauslehrers zu treten, wozu man die tüchtigsten aussuche.

Durch die süddeutsche Einrichtung sey demnach die rechte Stellung der Candidaten nicht ins Leben gerufen. So eigne er sich Schmieber's Antrag an, und zwar, da die persönlich noch nicht lebendigen der Pflege der Kirche doppelt und dreifach bedürfen, mit der Bestimmung, daß in die Stifte, welche zugleich Predigerseminare seyn und wovon jeder Generalsuperintendentz eines gegeben werden sollte, für 1 (ausnahmsweise $\frac{1}{2}$) Jahr alle Candidaten einträten, wofern sie auf Anstellung Anspruch machten. Alle Bitten um Vicare, Lehrer, Katechisten müßten an den Vorstand des Stifts und durch ihn an die Kirchenbehörde gehen, die nach seinem Vorschlag die geeigneten Arbeiter angäbe, welche ins Stift zurückgenommen werden könnten. Wer austreten müßte, wäre nicht anstellungsfähig, wenn nicht Besserung eingetreten. Die untüchtigsten müßten am längsten darin bleiben. Die Ordination sollte nicht vor halbjährigem Stiftsleben ertheilt werden; am besten eine doppelte nach englischem Vorgang. Auf Antrag des Ephorus (des Stifts) sollten die Ausgesandten von Zeit zu Zeit. versetzt werden. Die Candidaten müßten an ihn Bericht erstatten über ihre Wirksamkeit. Ohne Erlaubniß der Kirche durch ihn dürste kein Stiftsangehöriger sich in Privatdienste begeben. Ihre Beschäftigung wäre Predigt, Seelsorge, Jugendunterricht unter Aufsicht des Ephorus. Von hier sollten die verschiedenen Anstalten

für innere Mission einen Theil ihrer Arbeiten erhalten, welche später in den amtlichen Dienst zurückträten. Ebenso die Mission unter Juden und Heiden. Mancher könnte darin zu einem Mann in Christo aufwachsen und so frische Kräfte zurückbringen. Da aber kein Missionär über 10—12 Jahre mit Kraft arbeiten könne, so wäre dieß die höchste Zeit der Aussendung aus dem Stift. Wer ausbliebe, den hätte die Heimath nicht zu beklagen. — Die Stiftsgenossen könnten ferner die Geistlichen in großen Gemeinden und in der Stadt unterstützen, der freiwilligen Seelsorge in Districten und Bezirken sich widmen, aber wechselnd liturgische Gottesdienste und regelmäßige Morgen- und Abendgottesdienste halten. So würde der kirchliche Lebensproceß gestärkt.

Durch Verwendung vorhandener Anstalten und sonst zu Reisen verwendeter Gelder für diesen Zweck könnten die Geldmittel wohl gewonnen werden.

Präs. v. Mühlner bemerkte nun, wie in den Referaten reiches Material vorliege zur Besprechung in kleineren Kreisen und in der Litteratur. Jetzt gelte es Mittheilungen über die Nothstände der Candidaten und über die Mittel, welche jetzt schon vorläufig helfen könnten.

Prof. Köllner (Gießen) fand es dem lutherischen Standpunct nicht gemäß, zu sagen, die Candidaten haben keine Stellung. Die Candidatur sey die Vorbereitung für das kirchliche Hirtenamt, in Bezug auf dessen Bedeutung das lutherische Bewußtseyn seinen Ausdruck noch nicht gefunden habe.

Cand. Oldenberg (aus dem rauhen Hause) erklärte, für Einen, dem der Herr es aus Gnaden gegeben, daß seine Seele voll Betens und Glaubens sey, sey Raum genug zum Stehen. Leider sey es bei Vielen nicht so. Es gelte, das innerste Glaubensleben zu stärken, nicht die formale Stellung zu ändern, wenn die Candidaten vom Rande des Proletariats zurückgezogen werden sollten. „In Stuttgart hieß es: laßt euch vom Herrn helfen! Man ging davon

aus, wie groß die Noth und wie wenig die Arbeiter, und wies auf die 4000 evangelischen Candidaten hin. Die Candidaten traten zusammen und sagten: wir wollen uns das zu Herzen nehmen. Da wir von der Kirche keine Arbeit bekommen haben, so wollen wir sie uns vom Herrn erbitten, uns in kleineren und größeren Kreisen sammeln, den Pfarrern für Armenpflege u. uns anbieten. Nur aus diesem Grunde, damit wir arbeiten und dienen dürfen im Namen des Herrn, ist die Anregung gegeben und die Bitte ausgesprochen worden, daß alle Candidaten zusammenträten, nicht um uns eine Stellung zu geben oder irgendwie dem Amte uns gegenüberzustellen^{a)}. Wer weiß, wie es wird, bis der Vorschlag des Referenten zur Ausführung kommt? Wir bitten die Pfarrer, daß, wo in ihrem Amts- und Gesichtskreis Candidaten sich finden, die einsam verkommen, unter einer Arbeitslast seufzen, manche wohl träge, manche aber auch wacker und sehnlich zu dienen, sie für solche haben ein Wort der Mahnung, der Bitte, und ihnen die Hand bieten und Gelegenheit, in der Gemeinde zu wirken."

E. K. Schiedanz (Münster) sprach den Wunsch aus, daß bei dem Uebergang in die Candidatur ein ähnliches Verfahren eintrete, wie bei den Aeltesten: daß sie vom Superintendenten unter Segenswünschen der Gemeinde vorgestellt werden. — Dr. Kling unterstützte den Antrag der Referenten durch Hinweisung auf das Bedürfniß einer geistigen und gemüthlichen Sammlung nach den Univeritätsjahren, vor dem Eintritt in eine amtliche Thätigkeit.

Pf. Richter (Fraunheim) sprach den Wunsch aus, daß der Kirchenbund auch in dieser Beziehung Gemeinschaft stifte, da in den kleinen Staaten die Noth am größten (in Frankfurt z. B. 25 Candidaten), die Abhilfe am schwierigsten sey. — Prof. Piper bemerkte, daß die Durchführung

^{a)} Hierauf bemerkte hernach Schmieder, daß er diese Bestrebungen nicht gemeint habe.

dieser Angelegenheit Sache der organisirten Kirche sey, nicht der freien Liebesthätigkeit, welche ja sonst ein unermessliches Feld habe, und wies theils auf die, den Anträgen der Generalsynode von 1846 zufolge, hierfür bewilligten Fonds, theils auf den Anspruch der protestantischen Kirche auf paritätische Stellung mit der römischen in Bezug auf die Ausstattung hin, was reichliche Mittel auch hierfür ergeben würde. — Superintendent Ebert (Hannover) machte aufmerksam auf die Mission der Candidaten, den Glauben in die gebildeten Familien zu bringen, und bezeichnete als die natürlichen Candidatenhäuser die Pfarrhäuser. „Haben wir ein Herz für sie, öffnen wir ihnen Herz und Haus, wo Einer keine Stellung als Hauslehrer hat oder dessen müde geworden ist. Es bilde sich ein Mittelpunkt für Anmeldungen gläubiger Prediger, die dazu bereit sind.“

Pf. Trezel (Bayern) sprach gegen die Trostlosigkeit, welche die Kraft verzehre, der Kirche aber nichts helfe, und theilte mit, daß in Bayern die Candidaten in frischer Arbeit für das Reich Gottes seyen, und die dortige evangelische Kirche ihre Wiederbelebung größtentheils den Candidaten zu danken habe, die mit weniger Muthlosigkeit arbeiten, als oft die Pfarrer (Trägheit, äußere Verwickelungen und Rücksichten), und höheres Vertrauen genießen, daher sie zu großem Segen werden können, wenn sie ihre Stellung richtig gebrauchen. Wenn sie nur das rechte Feuer der Liebe für die Gemeinden haben, so werde die Stellung sich finden. Dieses Feuer sollten auch die Professoren recht anzünden.

Pf. Scheler (Brüssel) bezeichnete als Abzugscanal für überflüssige Candidaten Belgien, wo vier Millionen evangelisirt werden sollten, wo Sehnsucht nach dem Worte sey, wo die Uebertreibung jesuitischer Bestrebungen Viele dem Katholicismus entfremde.

P. Westermayer drang auf Buße und Demüthigung der Candidaten, woraus dann die rechte Stellung komme. Candidaten, die vom heil. Geist getrieben werden, fehle es

nicht an geistlicher Wirksamkeit an Gymnasien, Volksschulen, in Uebung der Seelsorge an den Eltern der Schüler und in vornehmen Häusern (Hauslehrer), und solche werden nach Nordamerika, Belgien, ins raube Haus zc. gespedert. Zu- vörderst aber sollten wir selbst Buße thun, daß wir die Candidaten nicht mehr auf dem Herzen tragen (Synoden, Consistorien, Superintendenten).

D. Wichern erklärte aus 15jähriger Erfahrung im Zusammenseyn mit Candidaten des ganzen Deutschlands, es stehe nicht gut bei der großen Menge derselben. Sie liegen an einer Kette, die viele Ringe habe und die zu zerbrechen, eine Hauptarbeit der Kirche sey. Das Verlorne zu suchen, das gehe nicht ohne Selbstverleugnung. Daran aber fehle es. Sie seyen nicht frei, sie verloben sich zu früh. Daher viel Unsegen. Verfrühte und verfehlte Ehen seyen eine Quelle des Proletariats. Sie sollen auch darin dem Volke vorangehen, daß sie die Frau nehmen, wenn sie das tägliche Brod haben. „Es muß mehr gebetet werden, öffentlich und privatim. Die köstlichsten Arbeiten muß man oft, weil die Candidaten dazu vergeblich gefordert werden, anderen, vielfach unfähigen und verschrobenen Leuten übertragen, und so entgeht der Kirche die Arbeit, die ihr erster und letzter Beruf ist.“

So wurde manches anregende Wort gesprochen, welches, wie zu hoffen, seine Frucht bringen wird. Zuletzt erhielten die Ref. noch einmal das Wort. Schmieder bemerkte noch, daß fünf gläubige Candidaten in einem Stift hinreichen würden, damit der gläubige Geist herrschend werde, und berief sich auf die Erfahrung in Wittenberg. — Hoffmann erklärte, daß er den vollen Segen erst dann erwarte, wenn die Mehrzahl gläubig von der Universität komme, und sprach sich dann noch über eine Berichtigung v. Grüneisen's aus, welcher bemerkte, jener Zustand habe sich geändert durch die segensreiche Wirksamkeit des sel. Kläiber, welcher die Seminarien auf priesterlichem Herzen getragen; dem durch die Behörde nicht Angestellten werde diese Zeit nicht gerechnet;

schwächere werden solchen Pfarrern zugeschickt, die sie leiten und heben können, tüchtige schwachen Pfarrern; manche bekommen nicht den erbetenen, sondern den nach der Ueberzeugung der Behörde für die Gemeinde passenderen Candidaten. Hierauf erwiederte Hoffmann, Manches habe sich allerdings in den letzten Jahrzehnten gebessert, daß aber sein Bericht nicht unrichtig sey, wisse er von Superintendenten, Pfarrern u., denen er ihn vorgelesen. Er schloß mit dem Wunsche, daß zunächst der Segen, der in Württemberg sey, Anderen zu gute komme.

Zuletzt wurde beschlossen, das Bedürfniß auszusprechen, daß die Candidaten in lebendige Verbindung treten, und den Plan der Referenten an die Kirchenbehörden zu weiterer Erwägung zu geben. — In Bezug auf einen Antrag D. Krummacher's aber, daß der Ausschuß den König von Preußen bitten möge, zu befehlen, daß die Candidaten der Theologie während ihrer Dienstzeit eine ihrem Stande angemessene Wirksamkeit in der Armee erlangen, wurde erklärt, der Ausschuß werde denselben in aufmerksame Erwägung nehmen und weitere positive Schritte dafür werde die Versammlung genehmigen.

Eine sehr wichtige Zeitfrage der evangelischen Kirche betraf der vierte Gegenstand der Verhandlung: das kirchliche Amt und die freie Vereinsthätigkeit. Zwischen entgegengesetzten Extremen der ausschließlichen Betonung des Amtes, als des Trägers aller heilsamen geistlichen Wirksamkeit, und des Gewichtlegens auf die freie Vereinsthätigkeit mit Geringsachtung des Amtes galt es hier, eine rechte, gesunde Mitte zu finden. Dazu eignete sich auch der Referent, E. R. Prof. D. Lehnerdt aus Berlin, dessen meisterhafte Darstellung nur für eine solche große und gemischte Versammlung zu schwer war und daher nicht die verdiente Anerkennung gefunden zu haben scheint. Sein Gang war aber folgender: 1) das kirchliche Amt gegenüber der freien Vereinsthätigkeit; 2) diese gegenüber jenem; 3) die Reciprocität beider; 4) ihr normales Verhältniß.

1. „Das Amt, ursprünglich nicht an eine besondere, standesmäßig privilegierte kirchliche Corporation gebunden, sondern an den Leib des Herrn, ist nicht eine willkürliche Function in und an demselben, sondern eine durch den Schöpfer der Kirche, den Geist des Herrn, ihr mitgegebene virtuelle Begabung, deren sie in organischen Functionen sich bedienen muß. In dieser steht das Amt mit allen seinen Functionen und nur sofern Einer Theil an ihr hat, kann er Diener der Kirche seyn nach dem Willen und im Sinne des Herrn. So ist ursprünglich, vor dem Beginn kirchenordnungsmäßiger Beamtung und deren Functionen, ein verborgener Nexus zwischen der Verleihung der Amtsgnade an die Kirche und einem Gebrauch geistlicher Kräfte in freier christlicher Thätigkeit. Principiell kann also kein Widerstreit zwischen beidem seyn. Das kirchliche Amt ist jedoch keineswegs unmittelbare Fortsetzung der apostolischen Amtsgnade. Denn durch diese sollte erst in der Macht des Geistes ein Leib des Herrn gebildet werden. Ihre Thätigkeit ist eine exclusive und universelle.“

„Die Kirche ist aber, wie Object jener Begabung, an dem die Kräfte gelübt, dem ihre eigenthümliche Wirkungskraft eingeprägt werden soll, so auch Subject derselben.“

„In ihrer weitem Entwicklung nun tritt die Nothwendigkeit eines ordnungsmäßigen Gebrauches der Kräfte, der Mittel der Nahrung des Leibes des Herrn, ein. Dieser als der Geist („der Herr ist der Geist“, 2 Korinth. 3.) ist, wie Schöpfer, so auch Versorger der Kirche und nährt sie mit seinem für sie hingebenen Leibe und seinem für sie vergossenen Blut. Durch die Gnadenmittel, die vom Auferstandenen gestiftete heilige Taufe und das heilige Abendmahl, denen das Wort zur Seite steht, wird als durch Canäle von obenher nährende, heiligende Kraft in den Leib geleitet. — Aus dem clerus naturalis wurde ein ethischer gesammelt; was ursprünglich Allen eignete, wurde den kirchenordnungsmäßig herausgewählten Einzelnen übertragen. Sie wurden Träger und Verwalter des kirchlichen Amtes, dessen Zweck ist, daß der Gebrauch der Gnadenmittel, worin sich die ganze

virtuelle Begabung concentrirt, als ein heilsamer in der Kirche geübt, daß dadurch das Gnadenheil Jesu Christi den Einzelnen und der Gesamtheit angeeignet werde, indem die Einzelnen, also versorgt, von demselbigen Geiste in eine Thätigkeit des neuen Menschen geleitet werden, zuerst als Einzelne und dann so, daß die vereinzelte Thätigkeit ihre Ergänzung sucht in der Mitthätigkeit der einander dienenden Glieder, aber immer afficirt vom geistlichen Amte.”

2. Die freie Vereinsthätigkeit, eine vervielfältigte und verstärkte Einzelthätigkeit, ist dem Amte gegenüber eine eigenthümliche, als nicht gebunden an besondere Uebertragung. Sie ergibt sich aus der eigensten Natur des christlichen Sinnes, gepflegt durch den Geist des Herrn in den lebendigen Gliedern. Alles Lebens Anfang, Mittel und Ende ist der Geist des Lebens, der Liebesgeist. Der pulst durch alle Glieder, sofern sie wahrhaft gläubig geworden sind an seinen Namen. Könnte nun diese Thätigkeit in principiellen Widerspruch treten mit derjenigen, die das kirchliche Amt übt kraft göttlicher Vollmacht, so wäre der Leib des Herrn mit sich selber im Streite. Dem ist aber nicht so. — Je nach der verschiedenen Anziehung des Homogenen und Gleichen bilden sich individuell verschieden gestaltete christliche Kreise und Formen, deren Zweck Verwirklichung des Reiches Gottes ist. An jeder natürlichen Thätigkeit aber nagt der Wurm des Verderbens. Dieselbe ist in jeder Function der Erlösung, Heilung, Heiligung bedürftig, aber auch fähig. So auch jene auf dem Princip freier Geselligkeit ruhende Thätigkeit. Daher muß sie immerfort, mittelbar oder unmittelbar geknüpft werden an die Bethätigung des nach dem Sinne des Herrn geübten kirchlichen Amtes, durch welche sich die Wirksamkeit des heiligen Geistes vermittelt. Verwerflich ist demnach jede Thätigkeit der Art, welche ihre Virtuosität darin sucht, nichts mit dem kirchlichen Amte zu thun zu haben. Andererseits, je mehr dieselbe ihre beziehungsweise Abhängigkeit anerkennt, desto mehr hat sie auch zu erwarten, daß man ihr das Recht der

Eristenz und einer eigenthümlichen freien Thätigkeit nicht abspreche. Der Abhängigkeit steht zur Seite eine relative Unabhängigkeit und bedingende Einwirkung auf die Uebung des geistlichen Amtes, des centralen Organs der Wirksamkeit des heiligen Geistes."

3. „Wechselerhältniß beider. Wo aus dem Standpunct des kirchlichen Amtes und im Verhältniß zu dessen specifischen Functionen das Recht freier Vereinsthätigkeit bestritten wird, da wird das Princip der freien Geselligkeit und des allgemeinen Priesterthums der Gläubigen in seiner wesentlichen Bedeutung beeinträchtigt. Jede kirchlich-amtliche Thätigkeit hat in dem Maße dauernde Berechtigung, als sie im Dienste des Leibes Christi sich unablässig selbst verzehrt, oder als amtliche im Verschwinden begriffen ist, damit die Seelen Christum finden. Andererseits ist jede freie Bethätigung des christlichen Liebesgeistes insofern berechtigt, als sie das Band der priesterlichen Vereinigung der Gläubigen mit dem Herrn immer fester zusammenzieht, damit sie mit jeder neuen Anstrengung immer reichere und reinere Formen des Handelns erziele. Beides geht fort, bis der ganze Leib in allen Gliedern durch diese Thätigkeit von beiden Seiten erwachsen ist zum vollendeten Priester-volke Christi. Beide wurzeln im Boden des allgemeinen Priesterthums. Jenes muß als das in und mit der apostolisch-charismatischen Stiftung der Kirche durch den Geist des Herrn an die Kirche Gebundene, diese als das durch die amtsmäßig sich vollziehende Wirksamkeit des Geistes in der Kirche Entbundene angesehen werden. Durch jenes geschieht die sacramentliche Ueberreichung der Heilskräfte; diese ist die sacrificielle Bethätigung des im Proceß der gläubigen Aneignung jener Kräfte gepflanzten Lebens- und Liebesgeistes. Gemeinderegierung und Diakonie ruhen nicht, wie der Dienst am Worte, auf göttlicher Einsetzung, sondern sind Erzeugnisse des kirchlichen Bedürfnisses, und, recht geübt, fördern sie den Zweck der Erziehung zum Reiche Gottes, gebunden

an das Amt des Wortes, um welches sie als concentrische Kreise sich bewegen." —

So weit der Ref. Die Discussion begann mit einem großen Mißverständnis Prof. Köllner's, als ob nach Lehnerdt's Darstellung das Amt Product der Kirche, nicht Christi, wäre, der Geist durch die Gemeinde in die Lehrer käme. Die freie Vereinsthätigkeit erschien ihm als Krankheit der Kirche. Weil der Hirte geschlafen, müsse ein anderer hingehen; erwache jener, so nehme er sein Recht wieder an sich. — Dir. Stern wies auf das Heidenthum unter uns, auf das außerordentliche Bedürfnis, welches mancherlei außerordentliche Thätigkeit erfordere, hin. Die angefochtenste sey Predigt unter den Verwilderten; sie solle ausgehen von Seiten der Kirche, mit Erlaubnis der Behörden und der Localhirten geschehen. — Prof. Pilet (aus Genf), Vertreter der evangelischen Gesellschaft, drang auf Freiheit, als nöthig zum Kampfe gegen die unchristliche Philosophie und den zum Marianismus übergehenden Katholicismus, und auf Anerkennung der allgemeinen Priesterwürde der Christen. Die Kirche bestehe hauptsächlich aus Laien. Jeder, der im Namen des Herrn komme, müsse willkommen seyn. Ohne freie Thätigkeit bringe man es zu nichts, diese aber müsse eine vereinigte seyn. Die alten Anstalten haben ihre vorige Macht nicht mehr; man müsse auf Gott warten und ihn bitten, daß er seinen heiligen Geist gebe. — In Pilet's Vortrage fand Ball (Elberfeld) das Verhältniß der reformirten Kirche zur Frage ausgesprochen, während das Referat aus lutherischer Anschauung hervorgegangen sey. Das Gebiet der Thätigkeit der christlichen Liebe stehe in lebendiger Beziehung zu einem der Aemter der reformirten Kirche. In der Schrift, unserer Richtschnur, heiße es: „Wollte Gott, daß alles Volk weissagte.“ Dadurch, daß jeder Gläubige Zeuge des Heils werde, werde das Amt nicht gefährdet. Differenzen seyen Folge der Sünde auf der einen oder andern Seite. Die Lebenserweisung der Gläu-

bigen aus der Gemeinde stehe in organischer Verbindung mit dem Dienst am Worte. Der Widerstand in Folge verkehrter Thätigkeit des letzteren werde nur dadurch bekämpft, daß man von Herzen Buße thue. — Auf die organische Vereinigung drang auch Pred. D r t h (Berlin), im Interesse des Kirchenregiments, welches ausgehungert würde, wenn man ihm die edelsten und reichsten Kräfte in der Kirche entziehen wollte, wie der Vereine, welchen der Segen des Amtes, das den Geist gibt, nicht abgehen soll. Ein kräftiges Wort für die freie Vereinsthätigkeit sprach P. Bräm. „Es fehlt in unserem Amte an allen Enden. Wir können nicht Alles. Die Ernte ist groß u. s. w. Kommen die Arbeiter, so fragen wir, ob wir sie anerkennen wollen. Die Sache kommt nicht zur Klarheit, wenn wir nicht erkennen, daß wir Hülfe haben müssen. Das allgemeine Priesterthum ist Grund und Boden der freien Vereine. Wer da an Jesum persönlich glaubt, tritt in die Reihe der Priester. Was sagt das Wort? Der Herr hat aufgestellt Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer, damit die Heiligen zubereitet werden zum Werke des Dienstes, daß sie etwas zur Uebung haben, eine Vorbereitung zu ihrem einstigen Amte als Könige und Priester. Die Prediger mögen sich der Dinge annehmen, welche die freien Vereine treiben; so werden sie das nöthige Ansehen haben. Das Cement ist das Vertrauen. Wo dieses herrscht, gepflegt, angebahnt wird, da ist organische Vereinigung möglich. Wo nicht, da ist Sande; also Buße nöthig. Vielleicht wird es nothwendig, daß sich's zeige, daß der Herr Jesus König ist, souverän, zu senden, wen er will.“ — In ähnlicher Richtung sprach P. Künz el (Elberfeld): „Wie sieht's aus mit der Arbeit derer, die der Herr in seinen Weinberg gesandt? Viele Worte, hohe Worte! Aber wie viel Kraft und eigentliche That? Wir gehen hin, seufzend um Zion, daß seine Risse so groß. Finden wir an Andern Gaben des Geistes Gottes, sollen wir uns ihnen vornehm gegenüberstellen mit den Forderungen

des Rechts u. ? Der Herr gebe, daß sie in organischen Zusammenhang mit den Presbyterien kommen! Aber wie steht es mit diesen? Laßt uns bitten um die rechten Arbeiter in den Presbyterien, die da seyen demüthig und gelind im Waschen der Füße der Andern. Dann wird das Mißtrauen der Laienbrüder schwinden. Betet um Hülfe auch durch andere Brüder." — Noch einmal sprach sich der lutherische Standpunct aus durch P. Kocholl. Segen eine von der Kirche hervorgerufene Thätigkeit von Nichtgeistlichen werde Niemand etwas einwenden, zumal in unserer Zeit, wo der Satan umhergehe, wie ein brüllender Löwe u. s. w. „Hätten wir Diener des Wortes nur lauter Presbyterien, die uns helfen, Seelen zu retten!" Bis 1848 habe er darum gebeten, jetzt bitte er: bewahre uns in dieser Zeit der Säkularung vor diesem Element, das die Kirche zerstören würde. Die freien Vereine aber, die sich ohne das Amt bilden und mit demselben oder auch im Gegensatz gegen dasselbe thätig seyen, werden oft nothwendig, wenn die Kirche ihr Amt nicht wahrnehme, und seyen nur berechtigt, wenn die Kirche krank, die Diener schlafen. Sie müssen aber ab-, die Kirche zunehmen.

Mehr vermittelnd sprachen Dörner, Sander, Lange, Kapff. Dörner ging zurück auf 1 Kor. 12, 7. und Kap. 14. „Jedes lebendige Glied hat seine Gabe, der man nicht wehren darf, thätig zu seyn; sie soll es aber seyn zum gemeinen Nutzen, nicht den Leib zu zertrennen, Güter, die in Schwachheit da sind, herabzusetzen und Spaltungen hervorzurufen. Das Amt des Wortes und der Verwaltung der Sacramente aber muß der Regel sich unterwerfen, daß ihm nicht gegeben ist zu herrschen, so daß nur ein leidenschaftliches Verhältniß ihm gegenüber stattfände. Der Prüfstein seiner Gesundheit und Lebenskräftigkeit ist, ob es ihm gelingt, abzunehmen, wie Johannes von sich sagt (Joh. 3, 30.). Zum gesunden Leben der Kirche gehört freie Vereinsthätigkeit, unter den irdischen Verhältnissen der einzige Weg ge-

ordnet Anwendung der Gaben des heiligen Geistes. Das Amt im engeren Sinne ist das Feste zum Beweglichen. Der Einzelne stelle sich mit seinem Trieb unter das Urtheil der Brüder; es unterwinde sich nicht Jedermann, Lehrer zu seyn (Jac. 3.); die Geister sollen geprüft werden. Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens." Hierauf schlug er zur Einigung folgende Sätze vor: „Der Christlichen freien Vereinsthätigkeit in ihrer normalen Entwicklung muß es ein inneres Bedürfniß seyn, sich stets vom kirchlichen Amte bedingt zu wissen. In dem Maße, als sie das thut, hat sie das Recht zu relativ freier und unabhängiger Thätigkeit, welche beziehungsweise bedingend zurückwirken muß auf die amtliche Thätigkeit." — Sander, welcher die Zusammengehörigkeit von beidem als unzweifelhaft hinstellte und gegen die lutherischen Amtsbrüder, welche die freie Thätigkeit vom Amte absorbiren lassen, bemerkte, daß wir so am wenigsten der Gefahr des Subjectivismus begegnen, richtete den Blick auf die reformatorischen Bekenntnisse, welche ebenso dem römischen Pochen auf das Amt, als hätte es den Geist, wie der Schwärmerei, da Jeder den heiligen Geist zu haben vorgebe, bestimmt entgegengetreten. Nachdem er dann noch den das Amt Verkennenden entgegeng gehalten, wie es Männer des Amtes gewesen, die das Leben in die Kirche zurückgebracht (Luther, Calvin, Spener, Franke, Wesley), so stellte er folgende Thesen auf: 1) das Amt, eine Einsegnung Christi, gibt der freien Thätigkeit nicht allein Raum, sondern freut sich auch derselben als Lebensäußerung. 2) Alle solche Thätigkeit muß sich dem Leibe Christi eingliedern, oder wenigstens das ernstliche Verlangen hiernach an den Tag legen. 3) Jede Thätigkeit, die das nicht will, sondern für sich amtlich werden will, ist ernstlich zurückzuweisen, und die Kirche hat die Pflicht, die Mißbilligung derselben auszusprechen. 4) Das Wie? ist der Christlichen Weisheit und Liebe zu überlassen. — Lange, ausgehend von den „mancherlei Gaben", als der

Unterlage des Amtes, bezeichnete die freien Vereine. als die praktischen Propheten in der Gemeinde bei der Entwicklung des Neuen aus dem Alten; die Schwankungen im Uebergewicht bald des Amtes, bald der Vereine, seyen Krankheit, aber auch Moment der Entwicklung; die freien Vereine berechtigt: 1) wenn sie ein dringendes praktisches Bedürfnis vertreten, welches die amtliche Kirche noch nicht vertreten kann oder nicht vertreten soll; 2) wenn sie es in Befreundung mit der Kirche (nicht gerade mit den einzelnen Pfarrern) zu befriedigen suchen und das Streben haben, ihre Aufgaben in die amtliche Bekleidung der Kirche einzuführen und dann Anderes anzugreifen; unberechtigt dagegen: 1) wenn sie sich nehmen, was die Kirche, und wohl besser, besorgt; 2) wenn sie eine indifferente Stellung gegen das Amt einnehmen; 3) wenn sie etwas für sich seyn wollen, nicht der Kirche in die Hände arbeiten.

Auch Kapff sprach für innige Verbindung des Amtes mit der freien Vereinsthätigkeit, deren die Kirche sich freuen und die sie möglichst weit ausbreiten solle. Er zeigte, wie in Württemberg die Mitte zwischen der Alles für das Amt in Anspruch nehmenden Hierarchie und der Schwärmerei und dem Separatismus glücklich durchgeführt sey. Ein Anstand erhebe sich bloß bei dem Lehren. Nach der augsb. Conf. stehe das „öffentlich Lehren“ bloß den „rite vocatis“ zu. Aber Jerem. 31, 34. weise noch auf ein weiteres Lehren hin bis auf die Zeit, wo der Geist Gottes Alle lehre. Jeder Christ dürfe auf Andere erbauend, belehrend u. einwirken. Das geschehe in den württembergischen Privatversammlungen, in Norddeutschland Conventikel genannt. Nach einer Erfahrung von Jahrhunderten habe dieß keinen Nachtheil. Sie stehen in gutem Vernehmen mit dem Amte und unter dessen Aufsicht, und seyen die besten Organe, auf die Gemeinde zu wirken und etwas fürs Reich Gottes durchzusetzen, ein Hauptgrund des Segens, der auf Württemberg ruhe. Die Vereinsthätigkeit müsse frei seyn, die Kirche müsse

sich in innere Beziehung damit begeben, indem die Geistlichen vom h. Geiste durchdrungene Leute werden. Dann verschwinden die Schranken. Die Presbyterien seyen Mitglieber, durch welche das Amt die Zweige der freien Vereinsthätigkeit bilden könne; in ihnen drücke sich ein Theil des Amtes aus, und zugleich seyen sie Organe der freien Vereinsthätigkeit, und es können sich auch weitere Organe beordnen. — So wie die Presbyterien in Württemberg seyen, hauptsächlich als Diaconie, nicht in selbständiger Einwirkung auf die kirchlichen Angelegenheiten, können sie nur nützen.

Zuletzt redete D. Bahrdt in seiner frischen und kräftigen Weise, indem er ausging von seiner eigenen vermittelnden Stellung zwischen amtlicher Kirche und freier Vereinsthätigkeit, wie zwischen äußerer und innerer Mission. Es sey jetzt ein abnormer Kirchen- und Weltzustand. „Diese Zeit der Stille, worauf ein Sturm folgen kann und wird, wollen wir benutzen; wir wissen nicht, wie kurz oder lang sie seyn wird. Laßt uns nicht streiten, sondern Freude haben an jedem Werke, das zur Ehre Gottes und Jesu Christi geschieht.“

Zuletzt erklärte sich Lehnerdt, nachdem er bemerkt, daß die gewichtigsten Entgegnungen zur Bestätigung gedient, daß das kirchliche Amt durch seine Thesen nicht zerstört werde, sondern anerkannt, als in der Mitte zwischen schwärmerischem Selbstamtiren und hierarchischer Erstarrung, für Sander's Auszug daraus. Die sander'schen Thesen wurden denn auch, trotz der — schwer begreiflichen Einwendung — gewichtiger Männer, daß durch die zweite die Berechtigung des Kirchenbund-Bereins selbst in Frage gestellt werde, mit einer kleinen Redactionsverbesserung (statt Eingliederung: in lebendige gliedliche Verbindung treten) und einem auch die Verkehrtheit in der amtlichen Wirksamkeit treffenden Zusatz von H. Ball — angenommen. Ebenso, und zwar einstimmig, ein Antrag des engeren Ausschusses, daß in Hinsicht auf die gegenseitigen Anklagen von beiden Seiten der Kirchentag einen Auf-

ruf an die gesammte evangelische Kirche Deutschlands ergehen lasse: 1) eine Mahnung an die Hirten, daß das in der Kirche neuermachte Leben und die hervortretenden Nothstände neue Mittel, verdoppelte Anstrengungen fordern, wodurch sie den Gemeinden werden, was sie sollen, 2) an die Gemeinden, daß allgemeine Priestertum so zu gebrauchen, daß die vom Herrn gewollte Ordnung nicht gehindert, sondern gefördert werde zur Erbauung seines Leibes, 3) an Alle, im Hinblick auf das Gebot des Herrn, die Lage der Zeit und das Lauern der Feinde auf die Selbstauflösung der evangelischen Kirche, die Einigkeit zu bewahren durch das Band des Friedens.

Der nächstfolgende Gegenstand der Tagesordnung: das kirchliche Collectenwesen, konnte nicht mehr zur Erörterung kommen und D. Harnisch setzte sein Referat gedruckt in Umlauf. Den Schluß bildete noch eine brennende Frage der Gegenwart: das Recht der Gemeinde auf den Katechismus als Bekenntnisschrift. Der Verhandlung darüber wurden vorangeschickt ein paar verwandte Fälle, welche dem Ausschuss vorgelegt waren. 1) Eine Bitte aus Oldenburg um Verwendung in Betreff einer neuen Kirchenverfassung, worin das Bekenntniß nicht ausdrücklich gewahrt, unumschränkte Lehrfreiheit gelassen sey. — Der Ausschuss wurde mit genauer Erforschung der Sachlage und Verwendung in geeigneter Weise, wenn eine solche zweckmäßig und nöthig scheint, beauftragt. — 2) Eine Aufforderung aus Bremen, einen lauten Schrei zu erheben gegen das Unrecht, daß auf christlicher Kanzel ein Mann wie P. Dulon stehen soll, der in Predigten und in einer viel verbreiteten Zeitschrift, die in Preußen verboten, die h. Schrift und die Grundlehren des Evangeliums aufs frechste verhöhne und die Volksherrschaft als das Gottesreich darzustellen. — Da das Aergerniß notorisch ist, so konnte der Präsident unbedenklich den Antrag stellen, daß der Kirchentag seinen Schmerz ausdrücke über das schwere Aergerniß, das durch

P. Dulon der evangel. Kirche gegeben werde, und die Hoffnung ausspreche, daß durch die competente Behörde diesem das Kirchenwesen zerrüttenden Uergerniß werde abgeholfen werden. Dieser Antrag wurde auch einmüthig angenommen. — Die Erörterung der Hauptfrage wurde durch ein zweifaches Referat von P. Sander und ER. Cappel (Münster) eingeleitet. Die Veranlassung dazu gaben hauptsächlich die Lippe'schen Verhältnisse, einigermaßen auch die badischen, wobei jedoch der große Unterschied obwaltet, daß der allerdings in kirchlicher Beziehung sehr mangelhafte, schwankende und zweideutige badische Katechismus auf eine verfassungsmäßige Weise eingeführt worden, und zu hoffen steht, es werde auf demselben Wege diesem Gebrechen bald abgeholfen werden, wogegen im Fürstenthum Lippe durch kirchenordnungswidrige Consistorialwillkür, welche auch durch die von bekennnistreuen Predigern eingeholten Gutachten einer Facultät und zweier Kirchenrechtslehrer von ihrem Verfahren sich nicht abbringen ließ, der heidelbergische Katechismus aus dem kirchlichen Unterricht und aus seiner kirchenordnungsmäßigen Geltung verdrängt und demselben ein Leitfaben substituirt wurde, der als ein charakterloses Product des leichtesten Rationalismus bezeichnet werden muß und geistlos, unbiblisch und in jeder Beziehung werthlos ist. Uebrigens ist neuerdings eine gewisse Milderung eingetreten, daß nämlich auf motivirtes Verlangen seiner Gemeinde der einzelne Prediger den heidenger Katechismus wieder einführen darf, d. h. Erlaubniß dazu vom Consistorium erlangen kann. Sander erklärte es als Fundamentalsatz alles evangelischen Kirchenrechts, daß die Rechtmäßigkeit und Rechtsverbindlichkeit aller Acte und Anordnungen durch die Uebereinstimmung derselben mit dem evangelischen Glauben bedingt sey, und stellte dann folgende Thesen auf: 1) Jede Gemeinde hat ein Recht an den ursprünglichen Katechismus ihrer Confession als symbolische Schrift, 2) und zwar ein unverjährbares und unveräußerliches. 3) Da evangelische Kirchenbehörden

nur gemäß der Constitutionsurkunde der Kirche eine Vollmacht haben, so haben sie kein Recht, Anordnungen zu machen, wodurch das Recht der Gemeinden beeinträchtigt wird. 4) Wo solches geschieht, da sind die Gemeinden verpflichtet, ihr Recht zu wahren. 5) In solchem Fall ist auch die ganze Kirche verpflichtet, gegen das Unrecht mit Zeugniß abzulegen, nach dem apostolischen Worte: So ein Glied leidet, so leiden alle mit. 6) Um ein solches Zeugniß wird der Kirchentag ersucht, daß er nämlich in Fällen, wo das Recht beeinträchtigt ist, das Kirchenregiment ehrerbietig und dringend ersuche, diesem Nothstand abzuhelpen. — Hiermit übereinstimmend sprach sich Hr. Cappel aus. Der Standpunct des Kirchentags könne nur der seyn, daß das Bekenntniß der bestehenden Verfassung übergeordnet, das ganze Kirchenrecht nichts Anderes sey, als daß das Bekenntniß zu seinem Rechte komme. Der Katechismus aber sey ein hauptsächlich Bekenntnißbuch, da die Katechisation die jungen Christen zu selbständiger Erkenntniß des kirchlichen Bekenntnisses erziehen soll, zurückweisend auf Taufe und Taufbekenntniß, vorwärts auf das sacramentliche Bekenntniß der Communion, und, als nach Form und Inhalt in das Bewußtseyn der Gemeinde eingepflanzt, sey er das Bekenntniß in der lebendigsten Potenz und Gestalt. Als Unterrichtsbuch könne ein neuer auf rechtsgültige Weise eingeführt werden, nur wenn er ein getreuer Ausdruck des Bekenntnisses sey. Die Einführung eines anders beschaffenen sey ein beklagenswerther und nicht zu rechtfertigender Uebelstand, und es sey die Erwartung auszusprechen, daß die den Gebrauch des heidelberger Katechismus untersagende Anordnung wieder aufgehoben werde.

Die Versammlung gab ihre Zustimmung zu dem Inhalte der Referate und Thesen zu erkennen. Aus der Verhandlung mag noch hervorgehoben werden, daß in Bezug auf die badische Angelegenheit der Unterschied anerkannt und von dortigen Freunden nur die christliche Fürbitte an-

gesprochen wurde, und das Aussprechen des Wunsches, daß der Behörde die Abhülfe mit Gottes Hülfe gelingen möge; sodann die Erklärung von Nitzsch, daß einer organisch vertretenen Gemeinde in Bezug auf ein solches Recht nachgegeben werden, daß aber die evangelische Kirche berechtigt seyn müsse, durch ihre legitimen Organe, wenn kein begründeter Widerspruch erfolge, ihren Bekenntnisausdruck im Katechismus zu verändern und — jedoch ohne Alteration des Bekenntnisinhalts des Katechismus — aus pädagogischen und methodischen Rücksichten andere Katechismen zu empfehlen. Der Einzelgemeinde aber, die den Urkatechismus zurückverlange, müsse nachgegeben werden, wenn ihr das Bekenntniß im neuen nicht gehörig ausgedrückt scheine; endlich der Vortrag von Ehrenfeuchter, der mit Hinweisung auf die milden Beschlüsse einer hannover'schen Conferenz in Bezug auf ihre Katechismusnoth die christliche Liebe und Weisheit anrief und bat, man möchte die vergangenen Zeiten nicht mit dem uns jetzt geschenkten Maße messen.

Die Verhandlung wurde erst spät Abends geschlossen durch ein Gebet des Präs. Wiesmann.

(Fortsetzung folgt im dritten Heft.)

Miscellen.

Program

der

haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen
Religion

auf das Jahr 1851.

Die Directoren der „Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christl. Religion“ haben in ihrer am 13. October d. J. u. folg. Tage gehaltenen Versammlung Ausdruck gethan über zwölf bei ihnen eingegangene Antworten auf verschiedene Preisaufgaben. Zuerst haben sie sechs empfangene Abhandlungen überwogen über die Frage: „Ist echt christliches Leben, ganz oder größtentheils, abhängig von dieser oder jener Richtung in der theologischen Wissenschaft?“ Es waren drei holländische mit den Wahlsprüchen: (Nr. 1.) *Waar is de wyze* u. s. f., (Nr. 2.) *Ὁ ἀκολουθῶν ἐμοί* u. s. f., (Nr. 3.) *Ἄβη δὲ ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωὴ* u. s. f., und drei deutsche mit den Wahlsprüchen: (Nr. 4.) Das Verhältniß des christlichen Lebens u. s. f., (Nr. 5.) *Πᾶς ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς* u. s. f., und (Nr. 6.) *Ἰησοῦς Χριστός γὰρ* u. s. f. Nr. 1. ergab sich als ein Tractätchen ohne den mindesten Werth; Nr. 5. zeigte sich ebenfalls als ein unbedeutender Aufsatz, wodurch nichts bewiesen wurde. Wenn nun auch Nr. 3. die beiden vorhergehenden übertraf, so haben doch die Directoren diese ebenfalls abweisen müssen, weil es ihr an der erforderlichen Tiefe des Gedankenganges mangelte, und weil die vom Verf. gewählte dialogische Form

sehr Vieles zu wünschen übrig ließ. Nr. 6. wurde gleichfalls abgewiesen, sowohl wegen der hin und wieder darin vorkommenden gewagten Vorschläge oder Sätze, als insonderheit, weil sie mehr eine Sammlung flüchtig hingeworfener Ideen, als eine mit der erforderlichen Sorgfalt und Fleiß bearbeitete Abhandlung war. Nr. 4. wurde für eine gut zusammenhängende Arbeit eines philosophischen Kopfes gehalten, aber der Verf. war auf dem speculativen Standpuncte, wovon er ausgegangen, stehen geblieben, und hatte Alles in das Gewand der Schulterminologie gekleidet, wodurch es völlig ungeeignet war, um als Lesebuch für das Publicum zu dienen. Als das Beste beurtheilten sie Nr. 2., worin sie die Arbeit eines tiefdenkenden und recht christlich gesinnten Mannes erkannt haben; dennoch wurden sie in der Beförderung dieser Abhandlung zurückgehalten durch die Entdeckung verschiedener Mängel, und zwar insonderheit dieser, daß der Verf. die Frage von einer verkehrten Seite aufgefaßt hatte, und daß seine Beweisführung oft bloß Hypothesen statt Beweise enthielt.

Ferner wurde Ausspruch gethan über zwei deutsche Abhandlungen über die Frage: „Welchen Ursprung hat man, auf Grund sowohl von früheren Untersuchungen, als von dem, was in der letzten Zeit ans Licht gebracht worden, den verschiedenen Sammlungen und Recensionen der Briefe des Ignatius zuzurechnen, und welchen Werth haben diese zur richtigen Beurtheilung des Inhaltes und der frühesten Schicksale der Lehre des Christenthums?“ Die eine mit der Devise: *Πάντα εἰς τὴν ἑσπέρην* hätte der mühsam zu lesenden Schrift wegen durch die Directoren bei Seite gelegt werden können; sie haben sie aber dennoch, wegen des Gewichtes des Gegenstandes, zur Hand genommen, und glaubten nun zwar in dem Verfasser den Mann gefunden zu haben, der Vieles von dem in sich vereinigte, was zur Beantwortung der Frage erfordert wird, aber sie urtheilten auch

zugleich, daß er von einer Hypothese ausgegangen war, die, mit wie vielem Talente auch empfohlen, der Beweise ermangelte, so daß weder die Unechtheit der kurzen Recension der Briefe des Ignatius, noch der Ursprung der syrischen gründlich dargethan war. Die andere Abhandlung mit dem Motto: *Difficilis est indagatio veritatis*, erwies sich als ein aphoristischer und unvollständiger Aussag. Nun kamen drei holländische Abhandlungen an die Reihe, über die Frage: „Wie haben sich die Verfasser des neuen Testaments die Auferstehung der Todten und das jüngste Gericht vorgestellt, und was haben wir, nach gehöriger Unterscheidung des Wesentlichen von der Umkleidung, zu glauben?“ Die eine mit dem Wahlspruch: *Allen valten het woord niet* u. s. f., ergab sich als so ganz unbedeutend, daß sie nicht im mindesten in Betracht genommen zu werden verdient. In der andern mit der Devise: *Ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει*, fanden die Directoren einen wiederholten Beantwortungsversuch, aber auch dieser war, ihrer Ansicht nach, hauptsächlich mit denselben Mängeln behaftet, als man in der ersteren Abhandlung entdeckt hatte; die Abhandlung hatte also durch die Umarbeitung der früheren Arbeit nicht gewonnen, und es schien auch der Verfasser die von den Directoren gemachte Bemerkung über die geschichtliche Entwicklung der eschatologischen Begriffe nicht recht verstanden zu haben. Sie waren also genöthigt, auch diese Abhandlung als ungenügend abzuweisen. Zu gleichem Verfahren waren sie veranlaßt in Bezug auf die dritte Abhandlung mit dem Wahlspruch Hebr. 6, 1. 2., weil diese, wiewohl einen äußerst belehrenden und ungemein geistreichen Verfasser bekundend, in mehrfacher Hinsicht sehr mangelhaft war und sich besonders durch eine große Einseitigkeit bemerklich machte in der geistlichen Auffassung aller Stellen des neuen Testaments, wo von einer Auferstehung der Todten und einem künftigen Gericht die Rede ist. — Endlich sprachen die Di-

rectoren ihr Urtheil aus über eine deutsche Abhandlung mit der Devise: Der Pantheismus vermag weder das Ethische u. s. f., über die Preisaufgabe: „Eine Abhandlung, enthaltend eine gedrängt gefasste und gründliche Uebersicht des Ganges, den der sogenannte Pantheismus in den verschiedenen Systemen der Philosophen genommen hat, und eine genaue Vergleichung des pantheistischen Gottesbegriffes mit dem christlichen.“ Dieser Abhandlung wurden zwar große und vielseitige Verdienste zuerkannt, aber man vermiste darin zu sehr Quellenanweisungen, auch da, wo sie zum Belege nothwendig erfordert wurden, sowie auch die Entwicklung des christlichen Gottesbegriffes und seine Begründung, insbesondere durch Anwendung der biblischen Schriften, weshalb auch diese Arbeit nicht hat bekrönt werden können.

Folgende Preisaufgaben wurden aufs Neue, zur Beantwortung vor dem 15. December 1852, ausgeschrieben:

I. „Eine historische Untersuchung über den Charakter und den Ursprung des Presbyterialsystems in der reformirten Kirche, über die Ausbreitung, Beschränkung oder Veränderung, die es in den verschiedenen Ländern erlitten hat, wie auch über den Einfluß, den es zu unserer Zeit in der protestantischen Kirche übt.“

II. „Gemälde aus der niederländischen Kirchengeschichte, in Biographien solcher Personen, deren Wirken seit dem 16. Jahrhunderte auf die christliche Kirche und christliches Leben entweder innerhalb oder außerhalb der Niederlande von dem größten Einfluß gewesen ist.“

Die Gesellschaft wünscht diese Gemälde in einer solchen Ordnung und Anzahl, daß die verschiedenen Richtungen des Christenthums in den Niederlanden auf eine genügende Weise bezeichnet erscheinen. Dabei sollen sich dieselben durch Gründlichkeit der Forschung und geschmackvolle Form, wie auch durch Bündigkeit empfehlen.

III. „Eine Abhandlung, enthaltend eine gedrängt gefaßte und gründliche Uebersicht des Ganges, den der sogenannte Pantheismus in den verschiedenen Systemen der Philosophen genommen hat, und eine genaue Vergleichung des pantheistischen Gottesbegriffes mit dem christlichen.“

Vor dem 1. September 1853 erwartet die Gesellschaft Antwort auf nachfolgende, ebenfalls aufs Neue ausgeschriebene Preisaufgaben:

- 1) „Eine Abhandlung über das Wesen, die Geschichte und den Werth der biblischen Kosmogonie, worin diese entwickelt, in ihrer verschiedenen Auffassung unter den Christen nachgeforscht und mit den Resultaten der neueren Philosophie verglichen wird.“
- 2) „Welchen Ursprung hat man auf Grund sowohl von früheren Untersuchungen, als von dem, was in der letzten Zeit ans Licht gebracht worden, den verschiedenen Sammlungen und Recensionen der Briefe des Ignatius zuzuweisen, und welchen Werth haben diese zur richtigen Beurtheilung des Inhaltes und der frühesten Schicksale der Lehre des Christenthums?“

Auch hat die Gesellschaft beschlossen, drei neue Preisaufgaben vorzustellen. Vor dem 15. December 1852 wird erwartet:

„Ein religiöses Lesebuch, worin eine vernünftige und gemüthliche Auffassung des Evangelium-Inhaltes, im Gegensatz zu einer dogmatisch-mystischen Richtung, nach den Zeitbedürfnissen klar ins Licht gestellt und mit Ernst empfohlen wird.“

Den Verfassern wird die Wahl einer anziehenden und unterhaltenden Form sehr anempfohlen.

Vor dem 1. September 1853 wünscht die Gesellschaft auch folgende zwei Fragen beantwortet zu haben:

- 1) „Da der evangelische Gedanke eines geistlichen Priesterthumes aller Christen oftmals in der christlichen

Kirche übersehen worden, heut zu Tage aber dergleichen übertrieben wird, daß solches zum Schaden, wenn nicht gar zur Auflösung der kirchlichen Gesellschaften führen könnte, so fragt die Gesellschaft: „Wie muß der Wirkungskreis der sogenannten inneren Mission beschaffen seyn, wenn er dem evangelischen Gedanken eines geistlichen Priesterthumes entsprechen soll? Und inwiefern ist ein solcher Verein zu freier Arbeit mit den Bedürfnissen und Belangen der bestehenden kirchlichen Gesellschaften in Uebereinstimmung zu bringen und zu verbinden?“

- 2) „Eine kritische, aber gebrängt gefasste Uebersicht der Geschichte des römischen Katholicismus in den Niederlanden seit der Gründung der reformirten Kirche dafselbst.“

Auf unbestimmte Zeit bleiben ausgeschrieben die Fragen über eine apologetische Bibliothek und über die Richtung der Apologetik des Christenthums. Die Gesellschaft verlangt nämlich:

- I. „Eine apologetische Bibliothek, d. h. ein vollständiges und wissenschaftlich geordnetes Verzeichniß und eine kurzgefasste Litteraturgeschichte der größeren und kleineren apologetischen Schriften, von den frühesten Zeiten des Christenthums bis auf unsere Lage.“
- II. „Eine Vergleichung der Richtung, welche die Apologetik des Christenthums in späteren Zeiten eingeschlagen hat, mit der früherer Jahrhunderte, wobei zugleich die Ursachen und Folgen derselben deutlich hervorgehoben werden.“

Für die genügende Beantwortung aller oben angeführten Preisaufgaben wird eine Ehren denkmünze von erhöhtem Preise, im Werthe von vierhundert Gulden, ausgestellt, wobei den Verfassern die Wahl bleibt, ob sie den Werth ganz oder theilweise in Geld entgegennehmen wollen.

Ueber den Communismus hat die Gesellschaft nur eine

deutsche Abhandlung erhalten, mit der Devise: *Μη τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος* u. s. f.

Vor dem 15. December dieses Jahres werden noch erwartet die Beantwortungen der Fragen: über das Verhältniß des ersten Christenthums zum Ebionitismus; über die besonderen Offenbarungen Gottes; über den paulinischen Lehrbegriff in Bezug auf die Rechtfertigung des Sünders vor Gott und über die Hinabfahung zur Hölle.

Die Schriftsteller, welche sich um den Preis bewerben wollen, werden ersucht, ihre Abhandlungen nicht mit ihrem Namen, sondern mit einer beliebigen Devise zu unterzeichnen. Ein versiegeltes, Namen und Wohnort enthaltendes Billet, die Abhandlung begleitend, habe sodann dieselbe Devise zur Aufschrift. Die Abhandlungen müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt seyn, und zwar die in deutscher Sprache mit lateinischen Buchstaben, widrigenfalls sie zur Seite gelegt werden. Uebers dieß wird den Schriftstellern aufs Neue in Erinnerung gebracht, daß auf gedrängte Behandlung großer Werth gelegt wird. Auch sey eine deutliche Handschrift dringend empfohlen, indem unleserlich Geschriebenes abgewiesen wird. Ferner sind die Abhandlungen mit einer bei der Gesellschaft unbekanntem Hand zu schreiben und franco an den Mitdirector und Secretär der Gesellschaft, W. A. van Hengel, theol. D. und Professor zu Leyden, einzusenden. Auch wird aufs Neue zur Warnung daran erinnert, daß es ohne Zustimmung des Vorstandes der Gesellschaft nicht erlaubt ist, seine gekrönte Abhandlung herauszugeben, weder einzeln, noch in einem andern Werke. — Die Gesellschaft behält sich das Recht vor, von den eingelaufenen Abhandlungen nach Belieben zum allgemeinen Nutzen Gebrauch zu machen und sie, sie mögen den Preis erhalten oder nicht, theilweise zu veröffentlichen, entweder mit bloßer Hinzufügung der von den Verfassern gewählten Wahlsprüche, oder auch mit Nennung des Namens,

im Falle die Verfasser der Bitte um Eröffnung derselben zu willfahren belieben. — Schließlich wird zur Kenntniß gebracht, daß die Verfasser ihre eingesandten Arbeiten nicht zurückbekommen, aber auf erhaltene Anfrage des Verfassers und unter Angabe der Adresse und Gewährleistung der Kosten eine Abschrift davon von Selten des Vorstandes besorgt wird.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit.

D. Giefeler, D. Lücke und D. Rihsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1852.

Fünfundzwanzigster Jahrgang.

Zweiter Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1852.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Riisch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. G. Umbreit,

Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1852 drittes Heft.

H a m b u r g,
bei Friedrich Perthes.
1 8 5 2.

1910

...

...

...

...

...

A b h a n d l u n g e n.

1.

Das Wesen des Christenthums und die Mystik.

Polemische Erörterungen,

veranlaßt durch Stimmen aus der protestantischen Kirche
Frankreichs.

Von

D. G. Ullmann.

„Schlage, aber höre!“

1. Rechtfertigung der Polemik.

Eine Zeit wie die unsere verlangt gebieterisch die innigste Vereinigung der wahrhaft erbauenden Geister. Wir meinen daher, denen es zu thun ist um einen Aufbau des persönlichen wie des gemeinsamen Lebens von innen heraus und auf dem Grunde, außer welchem kein anderer gelegt werden kann; daher, die bei diesem Bauen nicht politische oder sonst äußerliche Zwecke im Auge haben, sondern den Menschen selbst und sein unvergängliches Heil. Wäre die äußere Ordnung auch hergestellt, und wäre sie dieß selbst auf einem besseren Wege, als wir es zuletzt gesehen haben: das allein wird vor der Auflösung, die der Gesellschaft droht, nicht auf die Dauer schützen, wenn nicht die inneren Grundlagen, auf denen alles menschenwürdige Daseyn ruht, mit Gottes gnädiger Hilfe wieder festgestellt werden, wenn nicht die Lebensordnung wieder zur Geltung kommt, vermöge deren sich die Gewissen in sich selbst und von Gott aus gebunden fühlen. Diese Lebensordnung ist die christliche, die uns nicht allein das durchdringende Bewußtseyn gibt, daß nur Ge-

rechtigkeit die Böller erhöht, die Sünde aber der Leute Verderben ist, sondern auch gegen die Sünde selbst die allein zureichenden Heilmittel bietet und an die Stelle der Selbstsucht, die aller Sünde Wurzel ist, den Keim eines neuen gottgeweihten Lebens in die Gemüther pflanzt. Daß das Kreuz Christi als das Zeichen der Gnade und des Heils wieder hoch aufgerichtet, daß, wie in den Zeiten der ersten Gründung des Evangeliums und in den Zeiten der Reformation, Buße und Glaube wieder mit voller Geistesmacht verkündet, daß der Geist der Selbstverleugnung, der opfernden und dienenden Liebe wieder in die Seelen zurückgeführt werde: das ist es, was vor allem Andern unserer Zeit noth thut. Dazu sollten alle aufrichtigen Christen sich die Hand reichen, nicht allein innerhalb der Schranken des formulirten Bekenntnisses, nicht allein innerhalb der Grenzen, welche Sprache und Rationalität ziehen, sondern über jede menschliche Scheidewand hinaus, welchen Werth diese sonst auch haben mag. Dagegen sollte, so weit sich dies vorträgt mit der Aufrichtigkeit des Glaubens und mit dem naturgemäßen Streben nach Bestimmtheit der christlichen Erkenntniß, der Streit um Einzelnes zurücktreten; es sollten wenigstens da, wo in der That eine gemeinsame Grundüberzeugung vorhanden ist, untergeordnetes Unterscheidungsprincip nicht als Veranlassungen zu Trennung und Anfeindung, sondern als Gegenstände ernster Verständigung behandelt, zugleich aber auch der Entfaltung brüderlicher Liebe im Zusammenwirken auf den einen Hauptzweck ein möglichst freier Raum gegeben werden:

... Diesen Bedürfnis der Zeit gegenüber, welches ich tief, ja schmerzlich empfinde, hat es für mich, den ohnedies mehr selbstlich Bestimmten, etwas Peinliches, doch auch meinerseits in eine Polemik einzutreten, die sich, wenn man will, auf eine gewisse Punkte bezieht und über die Grenze der Rationalität hinaus gegen Männer richtet, denen ich alle Achtung zolle, mit denen ich mich auch, sie selbst mögen sagen, was sie

wollen, in den letzten Grundlagen des Glaubens selber tief verbunden weiß. Dennoch glaube ich mich nicht abhalten lassen zu dürfen. Es gilt nicht eine Person und deren besondere Gedanken, sondern die uns allen theure Wahrheit. Die Fragen, deren Erörterung vorliegt, sind tief eingreifende, das Ganze der christlichen Wahrheit berührende. Und ich für meinen Theil kann mich mit dem Bewußtseyn beruhigen, daß ich den Krieg nicht um des Kruges, sondern um des Friedens willen führe, daß es mir, wenn sie irgend möglich seyn sollte, um eine gründliche Verständigung zu thun ist.

Es kommt aber hier noch etwas Besonderes hinzu. Es handelt sich um die Art und Weise, wie die Schrift eines deutschen Theologen, die das Wesen, den Grundcharakter des Christenthums behandelt; in Frankreich aufgenommen und beurtheilt worden ist. Darin reflectirt sich, sey es auch nur von einem einzelnen Punkte aus, die Stellung des französischen Protestantismus, ich will nicht sagen, zur deutschen Theologie überhaupt, aber doch zu einem Theile derselben, und in diesem Zusammenhang hat die Sache ein nicht bloß particuläres, sondern ein allgemeineres Interesse.

Wenn ein deutsches theologisches Buch durch Uebersetzung den Weg nach Frankreich findet unter diejenigen, die nicht selbst deutsch lesen und nicht den ganzen Gang unserer Theologie verfolgen, so wird ihm fast unvermeidlich ein Zwiefaches begegnen: es wird sich auf der einen Seite eine bedauerliche Isolirung und auf der andern in einer nicht minder bedenkliche Solidarität gebracht sehen. Ich meine dieß so. Jede deutsche theologische Schrift, wie sie sich, sey es auch in verschiedenem Maße, naturgemäß nach Inhalt und Form an die ganze Gedankenentwicklung deutscher Wissenschaft anschließt, so wird sie auch im Vaterlande von selbst aus dem geschichtlich einheimischen Anschauungs- und Gedankenkreise heraus verstanden und gewürdigt, und wenn deren Verfasser noch andere Arbeiten geliebt hat, so sind Richter, die diesen Namen verdienen, verständig und

stiftig genug, diese zur Bewollständigung des Urtheils hinzuzunehmen. Dieß fällt in Frankreich größtentheils weg. Das übersezte Buch erscheint, wenigstens beim jetzigen Stande der Dinge, meist als etwas sehr Verringertes, wie ein Komet in fremder Sphäre. Man kennt den Verfasser nicht zugleich aus andern Arbeiten, und beurtheilt das abgewissen Vorliegende aus der Mitte eines Gedankentrefens, der sich von andern Grundlagen aus gebildet hat. Es tritt fast unabweisbar eine Isolirung ein, sowohl des Buches von der Ganzheit des Verfassers, als des Verfassers von seinem natürlichen geistigen Boden. Mit dieser Isolirung verknüpft sich aber in der Regel eine ebenso schlimme Solidarisirung. Der Verfasser hat als Deutscher gesprochen und sich der Begriffe und Worte bedient, die einmal unter einem großen Theile der deutschen Theologen eingebürgert sind. Er hat sich dabei nicht entfernt angemacht, ein Sprecher der deutschen Theologie seyn zu wollen, sondern sich nur betrachtet wie einen Mitsprecher unter Vielen. Die fremden Beurtheiler aber nehmen ihn wie einen Repräsentanten seiner Landsleute, generalisiren ihn, machen ihn für eine ganze theologische Richtung und diese für ihn verantwortlich und halten so, indem sie ihn richten, eigentlich Gericht über ein Stück deutscher Theologie im Ganzen. Ja sie gehen wohl noch weiter. Wenn sie bei dem deutschen Autor einzelne Berührungspunkte mit theologischen Denkarten finden, die bei ihnen selbst einheimisch sind und ihnen verwerflich scheinen, so identificiren sie ihn auch noch mit diesen und lassen an ihm den Eifer aus, der, genau genommen, dem weit näher Liegenden gilt.

Durch das Alles aber kann ja natürlich nur Mißverständnis und Verwirrung angerichtet werden, und da thut es noch, schon um der Person, noch weit mehr um des Ganzen willen, dem die Person angehört, um der Sache willen, der sie dient, den Anduel zu entwirren und ein volles, klares Verständniß herzustellen. Jeder wahrheitsliebende Mann

hat das Recht, als der erkannt zu werden, der er wirklich ist, und die Pflicht, sich als solchen darzustellen. Er hat, wenn er zugleich Glied eines größeren Ganzen ist und einer gemeinsamen Sache dient; die noch höhere Pflicht, dafür zu sorgen, daß auch dieses Ganze und dessen Sache richtig gehandhabt werde, daß nicht aus der Vermischung der Person mit einer wissenschaftlichen Gesamtheit und den Interessen, welche diese vortritt, den letzteren Mißbräutig und Schaden erwachse. In letzterer Beziehung handelt es sich nicht nur um eine Privatsache, sondern um ein allgemeines Verhältniß, und in dem Falle, welcher vorliegt, um einen Theil der Stellung, in welcher sich die deutsche Theologie gegenüber der protestantischen Nachbarliche Frankreichs befindet. Dieser Zusammenhang vornehmlich legt die Pflicht auf, das Wort zu ergreifen, selbst auf die Gefahr hin, daß nur ein geringer Erfolg erzielt werde. Denn überall, wo sich ungefacht ein Anlaß darbietet, sollte Alles benützt werden, was dazu führen kann; zwischen den Theologen und Männern der Kirche diesseits und jenseits des Rheins ein freundliches Vernehmen herzustellen, die Vorurtheile, die unserer Theologie auf jener Seite noch vielfach entgegenstehen, zu zerstreuen und so eine Annäherung und Wechselwirkung zu begründen, die doch nach beiden Seiten hin nur förderlich werden kann.

2. Der Stand der Sache.

Der Fall, den ich bezeichnet habe, ist völlig der meinige. Es verhält sich damit näher in folgender Weise. Meine Schrift: „Das Wesen des Christenthums mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen“ — ist nach der dritten Auflage ¹⁾ von einem der theologischen Entwickelung Deutschlands mit Liebe zugewandten Manne, Herrn Professor A. Sardinoux zu Montauban, ins Französische

1) Sammlung, bei Friedrich Verthes, 1849.

übersetzt und mit einer wesentlich zusammenfassenden Vorrede in den Kreis seiner Landleute eingeführt worden. Im Frühling 1851 in dieser Gestalt erschienen, ist die Schrift alsbald Gegenstand der Besprechung in den verschiedenen kirchlichen Blättern des protestantischen Frankreichs geworden und durch eine Scala von Urtheilen hindurchgegangen, von wohlwollender Anerkennung an bis zu sehr lebhafter Verwerfung und Bekämpfung. Für die Beachtung der Schrift an sich, obwohl ich sie dem Gegenstande zuschreibe, kann ich nur dankbar seyn; nicht minder bin ich es für manche treffende Bemerkungen, die auf wirkliche, auch von mir anerkannte Mängel hinweisen. Aber zugleich sind dabei so schwere Mißverständnisse und Entstellungen, so harte Anklagen nicht bloß gegen mich, sondern auch gegen die Theologie vorgekommen, von der ich selbst ein kleiner Theil bin, daß ich es aus den angedeuteten Gründen für unrecht halten würde, darauf nichts zu entgegnen. Da ich nun aber doch nicht bei allen Lesern die Sache, um die es sich handelt, als bekannt voraussetzen darf, so sehe ich mich veranlaßt, die Grundgedanken der angefochtenen Schrift in gedrängter Kürze auch hier darzulegen. Es sind diese:

Das Christenthum, obwohl seinem inneren Wesen nach stets sich selbst gleich und unveränderlich dasselbe, hat doch zu verschiedenen Zeiten verschiedene Auffassungen erfahren. Es ist entweder vorwiegend als religiöse Lehre, oder vorwiegend als sittliche Gesetzgebung, oder vorwiegend als Anstalt der Versöhnung und Erlösung betrachtet und ausgeprägt worden. Das Erste ist in der alten, namentlich griechischen Kirche geschehen, das Zweite in der mittelalterlichen, vornehmlich von Rom aus beherrschten, das Dritte in der Kirche der Reformation, die unter den germanischen Völkern ihre Hauptstätte fand. Einen ähnlichen Kreislauf in der Auffassung des Christenthums, wenn gleich anders modificirt, sehen wir auch in den neueren theologischen und philosophischen Systemen sich vollziehen. Dem

ist zwar anzuerkennen, daß sich das Christenthum seiner Natur nach auch lehrend und sittlich gesetzgebend verhält, daß es vor Allem auch eine ewige Veröhnung gestiftet hat. Allein wenn wir es in seinem innersten Kern und Wesen verstehen, wenn wir den ganzen Umfang seiner Wirkungen in der einzelnen Person, wie in der Menschheit erklären wollen, so dürfen wir nicht bei einer dieser Bestimmungen stehen bleiben, sondern müssen das Christenthum als ein neues Gesammtleben auffassen, welches, auf einem Inbegriff gottgewirkter Heilthatfachen beruhend, sich als ein Lebendiges auch auf dem Wege der Thatsächlichkeit im Individuum und in der Gesamtheit entfaltet. Diese Lebendigkeit, welche überall Göttliches und Menschliches, Himmlisches und Irdisches in eins zusammenfaßt, hat nothwendig einen innersten, schöpferischen Mittelpunkt. Dieser kann auch nur ein in sich selbst Lebendiges, und zwar, da es sich um ein Leben der höchsten Art handelt, nur eine lebendige Persönlichkeit seyn. Hier tritt uns der Stifter des Christenthums entgegen als diejenige Persönlichkeit, in welcher das, was alle Religion anstrebt, aber bis auf Christum nicht erreicht, die vollkommene Einheit Gottes und des Menschen, wirklich zu Stande gekommen ist. Indem Christus diese Einheit in sich verwirklicht, indem er der ewige Gottessohn und der sündlos-heilige Menschensohn in voller Einheit der Person ist — und daß er dieß sey, ist das göttlich bestiegelt Grundaxiom des Christlichen Glaubens — steht er zu der von ihm gestifteten Religion nicht in dem äußerlichen Verhältniß, welches da stattfindet, wo die Religion nur als Lehre vorgetragen, als Gesetz gegeben, als Anstalt gestiftet wird, sondern in einem so innigen und unauflösbaren, daß man sagen muß: Er selbst schließt schon die von ihm ausgegangene Religion in sich, und diese ist wesentlich Glauben an ihn, Leben in ihm und aus seiner Fülle. Und eben darum, weil diese Religion in ihrem Stifter das Letzte und Höchste verwirklicht, wozu die Menschheit in ihrem Ver-

hältniß zu Gott gelangen kann, ist sie nicht eine Religion unter anderen, sondern die Religion, die schlechthin wahre und vollkommene.

In der Persönlichkeit Christi, obwohl er auch lehrte und eine sittliche Lebensordnung feststellte, obwohl er vermöge der ihm innewohnenden Kraft auch der Versöhner und Erlöser wurde, liegt aber das letzte Schöpferische, der Grund von allem Uebrigen nicht sowohl in dem, was er gethan hat, als vielmehr in dem, was er war und ewig ist, in dem vollkommenen Seyn Gottes in ihm und seiner in Gott, in seiner ganzen Selbstkundgebung, welche Gott in menschlicher Gestalt offenbart und das Menschliche zu göttlicher Hoheit verklärt. Sind wir nun berechtigt, das specifisch Unterscheidende, Wesenhafte einer Religion nach ihrem schöpferischen Lebenscentrum zu bestimmen, so ist beim Christenthum vor allem Andern diese Stellung seines Stifters ins Auge zu fassen. Und in diesem Zusammenhang bezeichnen wir das Christenthum als die Religion, in welcher durch die Person des Stifters die bis dahin immer nur postulirte Einheit Gottes und des Menschen in der That verwirklicht ist, und zwar so verwirklicht, daß von diesem Höhepunkte absoluter Lebensvollendung aus durch Versöhnung und Erlösung, durch sittliche Wirkung und Lehre die Einzelnen und die Menschheit zur wahren Bestimmung, zur Gemeinschaft mit Gott, zu derjenigen Gottinnigkeit zurückgeführt werden, in welcher das Menschliche, ohne in seinem persönlichen Leben verletzt zu werden, sich aus Gott heiligt und verklärt. Zugleich versteht es sich dabei von selbst, daß wir dieß Alles, namentlich die Einheit Gottes und des Menschen, nicht in irgend einem pantheistischen, sondern in dem vom Christenthum selbst gegebenen theistischen Sinne verstehen und übereinstimmend mit der objectiven Seite des Christenthums auch die subjective auffassen: den Glauben als das ursprüngliche Organ der persönlichen Aneignung Christi und seiner Heilsgaben; die Liebe als das nothwend-

dige Erzeugniß des Glaubens und erst durch Christum zur erbarmenden, selbstverleugnenden, dienenden Liebe geworden; und die christliche Gemeinschaft, die Kirche, als den Leib Christi, als unentbehrliches Medium zur Verwirklichung des Christenthums, als Trägerin der Gnade, des Geistes, des Lebens Christi in der Menschheit.

Dies, in den Grundlinien, ist der Inhalt der Schrift, um die es sich handelt. Und wie haben die französischen Beurtheiler sich zu diesem Inhalt und seiner Fassung gestellt? Ich glaube, es ist nicht ohne Interesse, dieß zuerst übersichtlich anzudeuten und eine kurze Charakteristik der Urtheile zu geben. Ich kann dieß freilich nur von meinem Standpuncte aus thun, werde es aber so thun, wie ich es weiterhin auch zu verantworten gedenke.

In erster Linie, die strengste Schriftgläubigkeit vertretend, stehen die Archives du christianisme mit entschiedenster Verwerfung meines Büchleins. Es ist der Graf Agenor von Gasparin, ein unter den Protestanten Frankreichs durch thätigen Glaubenseifer, durch Geist, Charakter und litterarisches Verdienst hervorragender Mann, der hier in vier umfangreichen Artikeln a) die schärfste Polemik eröffnet hat. Er klagt mich der Verwerfung des Dogma, des Indifferentismus, der Schriftwidrigkeit, ja des Unglaubens an und fürchtet von dem Einfluß der Theologie, als deren Sprecher er mich nimmt, die verderblichsten Folgen für seine Landsleute. Er glaubt, den Anfängen davon mit aller Energie seines Geistes widerstehen zu müssen. Seine Polemik ist daher lebhaft und feurig, aber die innere Gründlichkeit steht nicht in gleichem Verhältniß mit dem zu Tage tretenden Eifer. Herr von Gasparin, indem er von vorn herein eine unverkennbare Ungeneigtheit zeigt, den Verfasser richtig verstehen zu wollen, läßt sich zu sehr star-

a) Jahrgang 1851. Nr. 18., 19., 20. und 21., den 29. September, 13., 27. und 8. October.

ten Ungerechtigkeiten verleiten: er gibt nirgends einen zusammenhängenden Begriff von meiner Ansicht, reißt die Stellen, die er anführt, aus ihrem natürlichen Zusammenhang, stützt sich auf eine falsche Supposition vom Zweck meiner Schrift und deutet von da aus im schlimmsten Sinne nicht nur das, was sie enthält, sondern auch das, was sie nicht enthält, aber nach seiner Meinung enthalten sollte.

Biel eingehender und gerechter verhält sich ein Beurtheiler im *Avonir* a), ein Mann, der auch entschieden auf positivem Schriftgrund steht, aber offeneren Sinnes ist, als Hr. v. Gasparin, und nicht dieselbe scharfe Exklusivität der Orthodoxie an den Tag legt. Er bezeichnet vor Allem den Zweck des Buches richtig, wenn er sagt, „es handle sich um einen theologischen Begriff von der christlichen Religion, also nicht darum, ein neues Christenthum aufzustellen, sondern das, was dasselbe zu aller Zeit war, richtiger zu verstehen.“ Er gibt auch einen trefflichen Ueberblick über den Inhalt und geht auf die positive Seite desselben mit liebevoller Theilnahme ein. Zugleich aber findet er in dem Buche allerdings auch einen verhängnißvollen Defect und bringt nach dieser Seite die Auffassung desselben in eine Beziehung zu bedenklichen Zeitrichtungen, welche zu bedeuftsam ist, als daß wir nicht bestimmter darauf zurückkommen sollten.

Ähnlich, wenn auch minder geistvoll und bestimmt, spricht sich in der *Esperance* b) Hr. Bastie aus. Ihm scheint das Buch, wenn auch beziehungsweise gut für das destructive Deutschland, doch nicht geeignet für die noch fester stehenden französischen Protestanten. Sein Haupttadel geht gleichfalls auf etwas mehr Negatives, den Mangel an Hervorhebung des Werkes Christi, an Betonung der Sünde und Buße, und auch er weist dabei besonders auf die Bedürfnisse der gegenwärtigen sittlichen Weltlage hin.

a) Drei Artikel vom 17. Sept., 1. Oct. und 26. Nov. 1851.

b) Rom 17. Juli 1851.

Zwei andere Zeitschriften endlich, der *Lien* a) (*Alfred Vincent*) und die *Revue de théologie* b) (*Colani*), geben theils vorzugsweise Auszüge, theils drücken sie, wenn gleich unter einzelnen Ausstellungen, in wesentlichen Punkten ihre Zustimmung aus. Aber gerade die Zustimmung von Zeitschriften, die einer freieren Richtung huldigen, scheint die Männer der strengeren Denkart um so mißtrauischer gegen das Buch gemacht zu haben. Wenigstens gibt dieß Herr von Gasparin in Beziehung auf die strassburger *Revue* deutlich zu erkennen.

3. Zurückweisung falscher Voraussetzungen.

Es kann entfernt nicht meine Absicht seyn, jeden Tadel, der von diesen Beurtheilern erhoben worden, zurückweisen zu wollen. Wenn sie sagen, es sey von mir nicht überall die strengste Präcision und Kürze eingehalten, oder das Buch eigne sich nicht in allen Beziehungen für französische Leser, so gebe ich das willig zu. Ich habe bei der Abfassung des Buches natürlich an eine französische Uebersetzung nicht gedacht und bin, da ich auch gebildete Nichttheologen im Auge hatte, bisweilen ausführlicher geworden, als es für theologische Leser nothwendig gewesen wäre. Vielleicht möchte es auch, was Hr. Colani andeutet, in manchen Fällen besser seyn, deutsche Bücher für ein französisches Publicum nicht zu übersetzen, sondern umzuschmelzen und daraus in freier Reproduction neue und vollständig französische Bücher zu machen c). Selbst darüber will ich nicht streiten, ob gewisse Elemente des Christenthums, die ich vollkommen anerkenne, aber nach der ganzen Dekonomie meiner Schrift

a) Rom 6. September 1851.

b) Juli 1851. S. 58—61. Die *Revue Suisse*, welche Jahrgang 1851. S. 843—845. in der Hauptsache nur eine Inhaltsangabe liefert, hebe ich nicht besonders hervor.

c) Doch ist nicht zu leugnen, daß dieß für den wirklichen Autor des Buches auch etwas Bedenkliches hat.

und im guten Vertrauen auf einsichtige Leser nur nicht besonders betonen zu müssen glaubte, nicht ausdrücklicher von mir hätten hervorgehoben werden können. Aber wenn ich auch in allem dem willig dem Tadel Raum gebe, so trete ich doch nicht minder heute noch für die von mir ausgesprochenen Grundgedanken freudig ein und erfülle nur eine Ueberezeugungspflicht, wenn ich dieselben unhaltbaren oder ungerichten Einwürfen gegenüber in ihr wahres Licht stelle. Indeß sey mir, bevor dieß im Einzelnen geschieht, gestattet, einige falsche Voraussetzungen allgemeiner Art kurz zu beleuchten.

Es liegt in der Natur der Sache, daß ein durch Wort oder Schrift wirkender Theologe nicht in jedem Producte seiner geistigen Thätigkeit den ganzen Inbegriff seines Glaubens und Denkens zum Ausdruck bringen, sondern immer nur das hervorheben wird, was der Zweck gerade dieser Production fordert. Nun gibt es aber Personen, die jedes theologische oder religiöse Erzeugniß — sey es Buch oder Abhandlung, Vorlesung oder Predigt — immer nur unter den Gesichtspunct des Glaubensbekenntnisses bringen und es dann wesentlich darauf ansehen, ob es alle die Artikel enthält, die ihnen unentbehrlich scheinen, und gerade so, wie es ihnen nothwendig dünkt. Von diesem Gesichtspunct aus wird angenommen, das, was nicht ausdrücklich gesagt ist, sey abichtlich übergangen, also wissentlich verleugnet, und dieß öffnet das weiteste Feld zu Anklagen aller Art. Solcher Betrachtungsweise, wie wenig sie gerechtfertigt seyn mag, sind auch einige meiner Beurtheiler, namentlich Hr. von Gasparin, nicht fremd. Wurde aber dieselbe einmal angewendet, so habe ich mich nicht zu verwandern darüber, daß man das vermiffen konnte, was man wirklich vermiff hat, sondern darüber, daß man nicht noch unendlich mehr vermiff hat.

Indeß kommt bei Hrn. von Gasparin noch etwas Besonderes hinzu. Nicht bloß wie ein Credo hat er mein

Buch angesehen, sondern wie eine Art von System, von christlicher Glaubenslehre. Er meint zwar, diese theologische Richtung, die alle bestimmten Begriffe fliehe, habe eigentlich gar keine wirkliche Dogmatik; doch aber, weil der religiöse Gedanke sich nicht im leeren Absoluten bewegen könne, sey sie genöthigt, sich wenigstens eine ganz kleine, seine Dogmatik für ihren Privatgebrauch zurecht zu machen. Als ein solches Diminutivum von Privatdogmatik betrachtet er denn augenscheinlich auch mein Buch. Das Unzulässige dieser Voraussetzung muß nun zwar jedem unbefangenen Leser einleuchten; mein Buch hat es mit dem Dogma als solchem gar nicht zu thun und will das, was es gibt, durchaus nicht an die Stelle des Dogma setzen. Allein das Auge meines Gegners scheint von vorne herein geblendet gewesen zu seyn, und zwar schon durch den Titel: „Wesen des Christenthums“. Der Ausdruck „Wesen“ ist ihm, wo es sich um göttliche Offenbarung handelt, an sich zuwider; er fühlt dabei sogleich den Boden unter sich wanken und alle Sicherheit schwinden. „Wesen!“ — ruft er aus — „theures Wort für die deutsche Theologie, wo wir ihm überall begegnen von Luther bis auf Feuerbach; verstaßes Wort, welches gestattet, alles das, was mißfällt, in den Hintergrund zu stellen, das dagegen, was man vorzieht, auf die Spitze zu treiben!“ Dann aber meint er, unter Anwendung dieses verrätherischen Wortes wolle auch meine Schrift einen neuen Begriff vom Christenthum geben, bei welchem nichts bleibe, als die Thatsache der Begegnung a) Gottes und des Menschen in Christo; daß aber um diese Thatsache herum diese oder jene Dogmen sich bilden, wahr oder falsch, daran liege wenig; glaube man doch das Wesen gerettet, während man ein Christenthum habe, aus dem das Christenthum nahezu verschwunden sey.

Hierauf habe ich meinem Gegner zunächst im Allgemeinen dieß zu bemerken. Die Unterscheidung des Wesentlichen

a) rencontre.

und minder Wesentlichen, des mehr oder weniger Fundamentalen auf dem Gebiete der Lehre ist allerdings in der deutschen Theologie, und zwar auch in der ganz orthodoxen, einheimisch *) und wird es bleiben, auch wenn Hr. v. Gasparin sich dabei unsicher fühlt. Wäre das System der Glaubenslehre eine glatte, überall gleiche Fläche, auf der es keine Theile gibt, die getragen werden, und keine, die tragen, oder wäre es eine Maschine, in der alle Räder zwar gleich nothwendig sind, aber auch alle in gleicher Weise des Lebens entbehren: so würde jene Unterscheidung mit vollem Recht verworfen werden. Aber das Glaubenssystem ist etwas Anderes. Es ist ein Gebäude, und in einem Gebäude von großartiger Anlage, wie es der christliche Lehrbau ist, gibt es Fundamente, Grundmauern und Säulen, die das Ganze halten, aber auch Verbindungstheile und Ausläufe, die nicht dieselbe Wichtigkeit haben. Es ist noch mehr ein Organismus, und in einem Organismus sind freilich auch alle Glieder zur Vollendung des Ganzen nothwendig, aber nicht alle Glieder sind in gleicher Weise Träger und Mittelpunkte des Lebens, sondern es gibt da ein Herz, ein Haupt und andere Organe, durch deren Verletzung oder Entfernung das Leben selbst aufgehoben wird, und es gibt auch solche Theile, die nicht in gleicher Weise eine vitale Bedeutung haben.

In Betreff des Persönlichen aber wäre Folgendes zu erinnern. Die Anschuldigungen des Hrn. v. Gasparin gegen mich sind nur zu erklären aus der Unterstellung, meine Schrift solle nicht sowohl das „Wesen“, d. h. den specifischen Charakter des Christenthums im Verhältniß zu andern Religionen nachweisen, als vielmehr innerhalb des christlichen Lehrkreises selbst das „Wesentliche“, d. h. die Hauptsamme, den Extract des Glaubensinhaltes zusammen-

a) Sehr belehrend ist in dieser Beziehung die Abhandlung von Tholuck in der deutschen Zeitschrift, März 1851: Die lutherische Lehre von den Fundamentalartikeln des christlichen Glaubens.

stellen, wie denn auch nur in diesem Sinne Hr. v. Casparin meine Formel nicht ohne Hohn eine „quintessenzliche“ nennen konnte. Allein dieser Unterstellung widerspricht nicht nur der ganze Inhalt des Buches, sondern auch völlig schlagend der Umstand, daß in der ursprünglichen Bearbeitung das so schwer incriminirte Wort „Wesen“ gar nicht vorkommt. In dem zuerst gedruckten Aufsatz a), aus dem später meine Schrift hervorgegangen ist, sind die Worte „unterscheidender Charakter des Christenthums“ gebraucht, und nur um der für einen Titel so erwünschten Kürze willen habe ich in der letzten Auflage den Ausdruck „Wesen“ und diesen allein b) angewendet, während ich zugleich ganz unmißverständlich sagte, es handle sich dabei nicht um eine Lehrsumme, sondern lediglich um einen prägnanten Gesamtbegriff zur Unterscheidung des Christlichen vom Auserchristlichen.

Endlich haben auch einige Beurtheiler, zumeist der des Avenir, mein Buch in besondere Verknüpfung mit den religiös-sittlichen Zeitverhältnissen gebracht und dasselbe in dieser Beziehung bedenklich gefunden, weil es den Verderbnissen nicht scharf genug entgegentrete, und gewisse falsche Richtungen, namentlich die Abschwächung des Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit, der persönlichen Verantwortlichkeit und des Schuldbewußtseyns zu begünstigen geeignet sey. Aber auch diese Anklage, die auf der Voraussetzung ruht, mein Buch habe eine Zeitbeziehung haben sollen, ermangelt des rechten Grundes. An sich zwar kann jedes theologische Erzeugniß auch unter diesem Gesichtspuncte betrachtet werden; doch muß es mit den gehörigen Unterscheidungen geschehen. Zunächst ist zu beachten, daß meine Schrift in den Grundlagen, die auch später nicht wesentlich

a) Studien und Kritiken, Jahrg. 1845. Heft 1. S. 1.

b) In der zweiten Auflage waren beide Ausdrücke verbunden: Ueber den unterscheidenden Charakter oder das Wesen des Christenthums.

zu verändern waren, bereits im Jahre 1844 geschrieben ist, im französischen Gewande aber erst 1851 auftritt. Zwischen beiden Zeitpunkten liegt ein Jahrhundert von Ereignissen und eine Welt von Erfahrungen. Ich denke, in dieser Zeit haben wir Alle etwas gelernt, wenigstens ich schäme mich nicht, zu bekennen, daß ich um manche Illusion ärmer, aber auch um manche, wenn gleich bittere, so doch heilsame Erkenntniß reicher geworden bin. Im Jahre 1844, vier Jahre vor unsern neueren Revolutionen, war noch weit mehr eine Zeit für ruhige Betrachtung und stille Versenkung in die Objecte des theologischen Denkens und weit weniger Aufforderung zu directer Berücksichtigung der Zeitbedürfnisse. Dann aber hat jede Zeit auch verschiedene Bedürfnisse. Es gibt in jeder Zeit verschiedene Strömungen in den höheren und tieferen Regionen des Lebens; es ist nicht immer Alles in gleicher Weise verdorben, sondern es sind jederzeit auch noch Gebiete da, nicht ganz entvölkerte, deren Bewohnern eine Betrachtung der höheren Dinge ohne stete Beziehung auf Zeitverirrungen geboten werden kann und soll. Und dieß um so mehr, da es doch gewiß auch eine Bestimmung vom Wesen des Christenthums geben muß, die nicht zeitlicher, sondern ewiger Art ist. Habe ich diese im Auge, so werde ich nicht sagen: ich darf dieser Zeit gegenüber nicht zu viel von heiliger Liebe sprechen, weil ihre Verwilderung diesen Gedanken entweder nicht versteht oder mißbraucht, sondern ich werde fragen: was ist das Christenthum in sich selbst und in seiner unvergänglichen Wesenheit? — und wenn ich dann finde: es ist wesentlich die reale Offenbarung der heiligen Liebe Gottes in der gottmenschlichen Person des Welt-erlösers, so werde ich dieß, weil es Wahrheit ist, auch im Angesichte einer verdorbenen Zeit auszusprechen nicht unterlassen dürfen. Wo nicht, so würde sich ja die Bestimmung vom Wesen des Christenthums nach den jeweiligen Verberbnissen der Zeit richten, dann aber eine äußerst prekäre seyn müssen. Und dabei kommt es noch weiter auch darauf an, ob ich ei-

nen theoretischen oder einen praktischen Zweck verfolgt. Nur der letztere fordert ein stärkeres Hervortreten der Zeitbeziehungen. Meine Schrift aber ist vorwiegend theoretisch. Wenn jedoch meine Beurtheiler andere Aufsätze von mir aus den letzten Jahren zu Gesicht bekommen hätten, so würden sie sich überzeugt haben, daß wir in praktischer Beziehung so verschieden nicht sind. Auch mir ist es eine Hauptaufgabe, der religiösen Auflösung und sittlichen Fäulniß der Zeit gegenüber vor Allem die Gewissen zu schärfen, das Bewußtseyn der Sünde und Schuld zu wecken, das Bedürfniß der Buße und Wiedergeburt hervorzurufen, und dieß kann natürlich nicht geschehen, ohne daß zugleich die Gemüther zurückgeführt werden zur vollen Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit und der eigenen sittlichen Verantwortlichkeit.

4. Die Hauptanklage.

Indem ich mich nun zu den bestimmteren Angriffen wende, beginne ich, wie billig, mit der Hauptanklage, welche, von dem entschiedensten Gegner erhoben, sich wieder in eine Reihe einzelner Vorwürfe auseinanderlegt. Diese Hauptanklage geht — überraschend vielleicht für manche Leser, wie es auch für mich zuerst frappant war — auf Mysticismus, im Mysticismus aber auf Subjectivismus und Unglaube. Sie wird von Hrn. v. Gasparin durchgeführt im Namen der strengen Schriftorthodoxie, als deren Anwalt er auftritt.

Das Wort „Mysticismus“ gehört, wie männiglich bekannt, zu jenen behnbaren, biegsamen, vieldeutigen Ausdrücken, mit denen es wunderbar zuzugehen pflegt. Jedes Zeitalter hat auf dem religiösen Gebiet einen oder mehrere Ausdrücke dieser Art, die, als gangbare Münze ausgeprägt, den bequemen Dienst leisten, eine Sache, über deren Verwerflichkeit man nun einmal übereingekommen ist, nicht sowohl in ihrem wirklichen Werth, als vielmehr in ihrem vorausgesetzten völligen Unwerth zu bezeichnen und ohne

viele Umstände abzuthun. Solcher Art ist heute in Deutschland das Wort „Pietismus“. Bei Tausenden, die vom Pietismus weder einen historischen noch einen aus der Natur der Sache geschöpften Begriff haben, stellt dieses Wort zur rechten Zeit sich ein^{a)}, um allverständlich etwas ganz besonders Schlimmes und Gefährliches, jedenfalls etwas höchst Unheimliches zu bezeichnen; am Ende aber läuft die ganze Sache darauf hinaus, daß Jeder von einem andern Standpunct aus etwas Anderes Pietismus nennt und Alle nur darin übereinkommen, als Pietismus das zu brandmarken, was ihnen an Andern als vermeintlicher Ueberschuß des Glaubens oder christlicher Lebensstrenge widerwärtig und unbequem ist. In sehr ähnlicher Weise ist vor Jahrzehnten unter uns auch der Ausdruck „Mystiker“ gebraucht worden. Es war vornehmlich das mißliebige Zuviel des Glaubens, was man insbesondere dann damit stigmatisirte, wenn es sich herausnahm, von einer tieferen Gemüths- und Gedankengrundlage aus dem herrschenden Rationalismus entgegenzutreten, und es hat damals, wie Nitsch treffend sagt^{b)}, nicht viel gefehlt, daß nicht nur Herber, Hamann, Claudius, sondern auch Lessing, ja Kant und Fichte zu argen Mystikern gestempelt worden wären.

Das ist nun in Deutschland gottlob anders geworden. Man gebraucht, im Ganzen wenigstens, den Namen „Mystiker“ nicht mehr so blindlings nur als Schandwort und pflegt auch die Theologen, die man sonst Mystiker nannte, richtiger zu benennen. Die Ursache hiervon liegt

a) „Denn eben, wo Begriffe fehlen,

Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein.“

b) System der christl. Lehre. 6. Aufl. S. 36. Eine vortreffliche Charakteristik der Art und Weise, wie vor etwa 25 Jahren der Name „Mystiker“ von Seiten sowohl der populären Vernunfttheologen als der buchstäblichen Schrifttheologen angewendet zu werden pflegte, gibt Nitsch in der Recension von Zwesten's Dogmatik, Stud. u. Krit. 1828. S. 1. S. 199.

darin, daß man nach beiden Seiten hin zu gründlicherer Einsicht gekommen ist und gelernt hat, Unterschiede zu machen. Man hat die Geschichte der Mystik gründlicher zu studieren angefangen und sich die wirklichen Mystiker aller Jahrhunderte nach Person und Lehre näher betrachtet. Man hat die verschiedenen Erscheinungen auf diesem Gebiete schärfer zu sondern, das Gesunde und Krankhafte, das Naturwüchsige und Gemachte klarer auseinander zu halten sich gewöhnt. Man hat die hohe Bedeutung der Mystik in gewissen Zeitaltern würdigen gelernt und namentlich ihr genaues Verhältniß zur deutschen Reformation erkannt. Man hat im Zusammenhang mit diesen geschichtlichen Studien auch den Begriff der Mystik sicherer festgestellt. Und nach allem dem hat man sich, wenn man nicht ganz für Besseres verschlossen war, sagen müssen: die neueren, zugleich offenbarungsgläubigen und wissenschaftlichen Theologen sind entweder keine Mystiker, oder, inwiefern sie Mystiker sind, sind sie nur das, was lebendig christliche Theologen aller Zeiten waren, weil Grund und Berechtigung dazu in gewissen Bestandtheilen des Christenthums liegt, die von Christo und den Aposteln selbst ausgegangen sind.

Anderß verhält es sich zur Zeit noch in Frankreich. Es ist in diesem Punkte schon im Allgemeinen ein sehr bemerkenswerther Unterschied zwischen dem germanischen Geist und dem romanischen. Während der letztere eine vorherrschende Richtung auf die Dinge des äußeren Lebens und eine eigenthümliche Begabung für deren Gestaltung, aber auch eine Neigung hat, sich in dieselben zu zerstreuen, wendet sich der erstere, mehr zur Sammlung in sich selbst geneigt, vorherrschend dem inneren Leben zu und pflegt dessen Ausbildung mit besonderer Liebe. Damit hängt zusammen, daß im romanischen, speciell im französischen Geiste die Kräfte des Verstandes und des Willens stärker hervortreten, während sich im germanischen und speciell im deutschen Geiste etwas findet, was diesem so eigenthümlich ist, daß es auch

nur mit einem deutschen Worte ganz bezeichnet werden kann: das *Gemüth*, d. h. die tiefere Einheit des inneren Lebens, in welcher allerdings das Gefühl eine bedeutende Stelle einnimmt, aber nicht als ein bloß Passives, sondern als ein zugleich Actives und Productives, nicht als ein bloß Wechselndes, sondern als ein in allem Wechsel sich gleich Bleibendes. Vermöge dieser Verschiedenheit ist die Mystik, welche das Princip der Innerlichkeit vertritt und ihre Geburtsstätte vornehmlich im Gemüthe hat, an sich dem deutschen Geiste mehr homogen, der französische dagegen für dieselbe weniger zugänglich und leichter in Gegensatz gegen sie zu bringen.

Und dieß drückt sich denn auch geschichtlich in den großen Bildungsperioden des christlichen Lebens und Denkens aus, bei denen sich die Nationalität als mitwirkender Factor zeigt. Schon im Mittelalter waren die beiden Hauptrichtungen der Theologie und der ganzen Auffassung des Christenthums so vertheilt, daß die nur lateinisch redende Scholastik, die in Paris ihren Hauptsitz hatte, mehr als ein Product des romanischen Geistes betrachtet werden kann, die Mystik dagegen, die alsbald zum Herzen des Volkes auch in der Sprache des Volkes redete und zumeist in dem großen Thale des deutschen Rheines ihre Wiege hatte, als ein Product des germanischen Geistes. Dasselbe Verhältniß, wenngleich anders gestaltet, tritt uns auch in der Reformation entgegen und ist von deren Häuptern auf die von ihnen gegründeten Kirchen übergegangen. Zwar fehlen, wie dieß durch ein Fülle von Beispielen nachgewiesen werden kann, auch bei Calvin die mystischen Elemente nicht, und andererseits ist Luther nicht im engeren Sinne Mystiker zu nennen; aber dabei steht doch gewiß dieß fest: Luther ist nach der innerlichen Seite seines christlichen Lebens ganz entschieden aus der Wurzel der Mystik — Tauler, Gerson, deutsche Theologie, Staupitz — herausgewachsen *) und hat auch

*) Nachweisungen bei Jürgens in s. Leben Luther's, bes. Bb. 1. S. 655. u. Bb. 2. S. 136.; in meinen Reformatoren vor

den mystischen Bestandtheil in seiner Theologie reichlich gepflegt^{a)}, während Calvin nicht unter dem Einflusse der Mystik sich gebildet und seiner ganzen Theologie mehr die Anschauung der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott, als die der Einigung des Menschen mit Gott zu Grunde gelegt hat. Dieß hat auch naturgemäß in der ganzen Lehrentwicklung der beiderseitigen Kirchen fortgewirkt. Die deutsch-evangelische Kirche hat das, was ihr als das Wahre in der Mystik erschien, förmlich legitimirt, indem sie die Lehre von der unio cum Deo mystica als stehenden Artikel in ihre Dogmatik aufnahm; die reformirte Kirche dagegen und als ein Haupttheil derselben namentlich die französische hat diese Lehre fern gehalten und an deren Stelle andere dogmatische Begriffe gesetzt: von Seiten Gottes die Unererschütterlichkeit des Heilsbeschlusses und die Gabe der Ausdauer (donum perseverantiae), von Seiten des erwählten Gläubigen die feste Gewißheit des Heils und die volle Sicherheit des Trostes (certitudo salutis et firma consolatio).

Nehmen wir nun zu dieser Verschiedenheit des Nationalgeistes und des ganzen geschichtlichen Verlaufs noch hinzu, daß ohne Zweifel unter den französischen Protestanten nicht in gleichem Maße, wie unter uns, diejenigen historischen Studien gemacht worden sind, die zu einer richtigen Würdigung der Mystik führen konnten: so ist es nur etwas ganz Natürliches, daß auf jener Seite ein Vorurtheil und eine Antipathie gegen alles Mystische herrscht; und so konnte sich Hr. v. Gasparin auf eine unter seinen Landsleuten

der Reformation an verschiedenen Stellen, namentlich Bd. 2. S. 232. 251. n. 265 ff., und bei Schmidt in der Monographie über Zauler, S. 159.

- a) Eine Schrift Luther's, die vornehmlich noch den Charakter der früheren deutschen Mystik an sich trägt, ist sein 1520 verfaßter Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen.

weit verbreitete, tief gewurzelte Stimmung stützen, wenn er die Bezeichnung „Mystiker“ als eine solche gebrauchte, die schon an sich etwas Verwerfliches bezeichnen und etwas Herabsetzendes in sich schließen sollte. Wenn er aber hierin etwas thut, was wir in Deutschland früher von der vulgär rationalistischen Seite her zu erfahren gewohnt waren, so thut doch er, der Vertreter der Orthodoxie, dieses Nämliche in einem ganz andern Sinne; ihm nämlich ist Mysticismus nicht ein antirationalistisches Zuviel des Glaubens, sondern ein selbst ganz in den Rationalismus verstricktes Zuwenig und er macht zwischen Mysticismus und völligem Unglauben einen Unterschied, der, was die Gefährlichkeit betrifft, eigentlich nur zum Nachtheil des ersteren ausschlägt.

5. Der Mysticismus nach Herrn von Gasparin.

Indeß, es handelt sich nicht bloß um einen Namen, sondern um eine Sache. Herr v. Gasparin — das erkenne ich gern an — hat sich nicht etwa nur eines einmal cursirenden Wortes bedient, um eine vage Beschuldigung auf mich zu wälzen, er hat vielmehr deutlich gesagt, was er unter Mysticismus versteht, und seine Anklage aus meinem Buche zu erhärten versucht. Es kommt nur darauf an, ob sein Begriff von Mysticismus ein richtiger und erschöpfender, und ob das, was er aus meinem Buche beibringt, für seinen Zweck wirklich beweisend ist. Ich muß sagen und gedenke es auch darzuthun: Hr. v. Gasparin hat zuerst aus der Mystik eine Karrikatur gemacht, um dann auch aus mir, dem Mystiker, eine solche zu machen.

Herr v. Gasparin, indem er von vorne herein dem mystischen Princip in seiner vollständigen Ausprägung den christlichen Charakter schlechthin abspricht, entwickelt den Begriff von Mysticismus in folgender Weise:

Außerhalb des absoluten Scepticismus kann es nur zwei Principien geben, nicht mehr und nicht minder: das eine, welches eine äußere Regel anerkennt, und das an-

dere, welches nur eine innere Regel anerkennt: den Glauben an eine objective Offenbarung und den Subjectivismus. Subjectivismus, Mysticismus, Rationalismus, Unglaube — das Alles ist, bei guter Logik und vom Princip aus betrachtet, eins und dasselbe. Es ist überall das souveräne Ich. Der Mystiker nennt dieses Ich Gefühl, Liebe, göttliche Eingebung, der Rationalist Vernunft; die Methode ist dieselbe und die Natur des Ich nicht geändert. Das Gemeinsame ist, nichts außer dem Ich zu haben, alle Autorität zu verwerfen, nichts anzunehmen, außer was man sich „aneignen“^{a)} kann. Dieß ist die Regel des Subjectivismus, in gleicher Weise angewendet von Mystikern, Rationalisten und Ungläubigen. Es fragt sich aber: sitzen wir auf dem Thron oder nicht? Gibt es außer uns eine Autorität oder gibt es keine? Darüber muß man sich entscheiden und darüber entscheidet sich der Mystiker ebenso wie der Rationalist und der Ungläubige. Der mystische Subjectivismus unterscheidet sich von den andern Subjectivismen nur dadurch, daß er an der Stelle des Vernunft-Ichs das Gefühls-Ich herrschen läßt, das Gefühl selbst aber einer angeblichen inneren Offenbarung zuschreibt. So bestimmt nur der Eindruck die Wahrheit, oder vielmehr es gibt hier gar keine Wahrheit mehr im reellen Sinne des Wortes. Die kleinen Fragen nach Irrthum und Wahrheit gehören der niedern Stufe der Intelligenz an. An die Stelle der Frage nach der Wahrheit hat sich die Frage nach dem Eindruck, dem Gefühl, der Möglichkeit gesetzt. Also mit Einem Wort: Gefühl oder Wahrheit; innere Offenbarung mit ihren Eindrücken und Raisonnements oder äußere Offenbarung der Bibel; Autorität des Menschen oder Gottes; Subjectivismus oder Christenthum: das ist die Wahl.

Man muß gestehen, Herr von Gasparin hat es sich nicht schwer gemacht. Er gibt uns einen Begriff, der uns

a) assimiler.

ohne Weiteres die Pistole auf die Brust setzt. Seine ganze Begriffsentwicklung läuft darauf hinaus, den Mysticismus so zu bestimmen, wie es ihm dienlich ist, um ihn dann aufs leichteste und erfolgreichste bestreiten zu können. Er hätte eben so gut ganz einfach sagen können: der Mysticismus ist absoluter Subjectivismus und Unglaube; dann war derselbe für Alle; die nicht weiter nachdenken, aber doch noch eine objective Wahrheit und einen Glauben wollen, in seiner vollen Werwerflichkeit dargestellt, und es blieb nur übrig, was Hr. v. Gasparin das Princip der äußeren Regel nennt. Aber es ist mit solchen willkürlich gesetzten Alternativen, welche, statt eine eingehende Erörterung zu geben, die Sache nur ins Gewissen schieben, überhaupt nichts gewonnen. Kein Mensch, der nicht schon vorher eine Vorstellung von Mysticismus hätte, würde durch Hrn. v. Gasparin auch nur entfernt erfahren, was denn nun wirklich Mysticismus sey, was diese ganze große Erscheinung zu bedeuten habe, die wir fast durch alle Religionen und das religiöse Leben fast aller Völker, und zwar gerade die Religionen von hoher Entwicklungsstufe und das Leben der geistig tüchtigsten Völker hindurchgehen sehen. Höchstens würde er erfahren, was der Mysticismus nicht sey: nämlich ein Nichthaben objectiver Wahrheit, ein Nichtanerkennen göttlicher Offenbarung, ein Nichtgeltenlassen höherer Autorität, mit Einem Wort ein Nichtglauben. Aber eben das, was er auf solche Weise erfahre, wäre wieder etwas Grundloses; und dieß ist es nun vornehmlich, was wir durch eine richtigere Entwicklung des Begriffs darzuthun haben.

6. Die wirkliche Mystik.

Das Gebiet, mit dem wir es hier zu thun haben, ist ein Gebiet vom weitesten Umfang. Es kommen auf denselben Erscheinungen von sehr verschiedener, ja zum Theil entgegengesetzter Art, von sehr verschiedenem Werthe nach innen und sehr verschiedener Stellung nach außen vor.

Das Erste also, was wir zu thun haben, wird seyn, daß wir verständige Unterschiede machen. Zwar auch Hr. v. Gasparin macht einen Unterschied, aber — er erlaube uns, es zu sagen — einen nicht recht verständigen. Er unterscheidet im Bereich des Christenthums zwischen einem vollständigen, consequenten und einem minder vollständigen, minder consequenten Mysticismus; der erste berufe sich auf Offenbarungen im engeren Sinne, der andere auf das Gefühl, welches ihm jedoch eigentlich auch wie eine innere Offenbarung gelte. Diese Unterscheidung, schon an sich nicht sehr annehmbar, weil sie nur auf ein ganz unbestimmtes Mehr oder Weniger hinausläuft, wird noch bedenklicher durch ihre Anwendung. In die erste Classe setzt Hr. v. Gasparin beispielsweise Jakob Böhme, Swedenborg und Jung-Stilling; aber gerade das waren nicht Mystiker im engeren Sinne, sondern Theosophen und Visionäre. In die andere Classe wirft er Alles zusammen, was nicht in die erste gehört, und wahrlich, da werden Leute zusammenkommen, die einander in hohem Grade fremd sind. Wir folgen einer andern Unterscheidung, die wir nicht erst zu machen brauchen, die vielmehr von Andern schon gemacht und darum mit Recht gemacht ist, weil sie sich aus der Natur der Sache ergibt. Es ist die zwischen Mystik und Mysticismus ^{a)}. Die Mystik ist das Gesunde, aus einem wirklichen Bedürfniß hervorgegangene, natürlich Gewachsene und Geordnete; der Mysticismus ist das Krankhafte, Er künstelte, mehr oder weniger mit Willkür Behaftete. Einen ganz ähnlichen Unterschied pflegt man auch zu machen zwischen Gnosis und Gnosticismus, Orthodorie und Orthodoxismus, Rationalität und Rationalismus.

Fassen wir nun zunächst die Mystik ins Auge, als

a) Vollständig und trefflich durchgeführt ist diese Unterscheidung von Sack in seiner christlichen Polemik, S. 288—303. Als Zustimmung führe ich hier nur Rigsch an im System der christlichen Lehre, S. 87.

das Positive und Echte, von dem sich der Mysticismus als Entartung ausscheldet, so haben wir, um sie in ihrem Ursprung und Wesen zu erkennen, vor Allem das Gebiet zu beachten, auf dem sie wächst. Hr. v. Gasparin behandelt das, was er Mysticismus nennt, wie etwas Selbständiges, wie ein für sich bestehendes, in der Luft schwebendes Princip. So ist es nicht. Die Mystik hat einen bestimmten Boden, in dem sie wurzelt, dem sie wenigstens vorzugsweise angehört. Das ist der Boden der Religion, und für uns, die wir hier vornehmlich nach der christlichen Mystik fragen, der Boden des Christenthums. Also vom Wesen der Religion muß man ausgehen, wenn man die Mystik überhaupt, vom Wesen des Christenthums, wenn man die christliche Mystik insbesondere verstehen will.

Religion ist das Lebensband zwischen Gott und dem Menschen, ein Verhältniß, welches seiner Natur nach ruht auf einer Mittheilung Gottes an den Menschen, aber seine Verwirklichung nur findet in einer der göttlichen Mittheilung entsprechenden Stellung des Menschen zu Gott. Dieses Verhältniß kann zunächst aufgefaßt werden als ein an und für sich bestehendes, als gegebene Lebensordnung, als Inbegriff von Thatfachen, Lehren oder sonstigen Bestimmungen, in denen die Gemeinschaft, die zwischen Gott und dem Menschen besteht, ihren maßgebenden Ausdruck hat, als Religion im objectiven Sinne. Aber das Objective der Religion hat seine Bedeutung und sein Ziel wieder darin, daß es subjectiv wird, daß das als äußere Ordnung Bestehende, in das Innere hereingenommen, sich als wirkliche Lebenswahrheit des Einzelnen und der Menschheit bethätigt. Und das Innerlichwerden der Religion, als des Bandes zwischen / Geschöpf und Schöpfer, wird ein wahres und vollständiges nur dann seyn, wenn das Geschöpf, wie es zunächst unbewußt mit seinem ganzen Leben im Schöpfer wurzelt, so auch mit freiem Bewußtseyn in der Totalität seines Lebens in dessen Gemeinschaft eingeht. Es werden also alle Elemen-

te, welche überhaupt constitutiv sind für das höhere Leben des Menschen, auch constitutiv seyn für das religiöse Leben, und der Mensch wird nur dann im rechten Verhältniß zu Gott stehen, wenn er darin steht als volle, ungetheilte Persönlichkeit, als der erkennende und wollende, nicht minder aber auch als der fühlende und mit lebendigem Bildungsvermögen ausgestattete Mensch, als der, welcher sich nicht bloß im Innersten seines Gemüthes Gott hinzugeben hat in unbegrenzter Ehrfurcht und Liebe, sondern auch sein ganzes äußeres Leben dem Dienste Gottes darbringen und seine Leiblichkeit zu einem Tempel Gottes weihen soll. In diesem Lebensganzen wird nothwendig auch die Erkenntniß der göttlichen Dinge ihre unveräußerliche Stelle haben, aber diese Erkenntniß, gerade als Erkenntniß göttlicher Dinge, wird sich, wenn sie rechter Art ist, auch bewußt bleiben, daß sie ihre Schranken hat, und daß es sich, wenn von Gott die Rede ist, um einen Gegenstand handelt, der nie vollkommen in dem menschlichen Begriff aufgeht, und wenn von dem Verhältniß zu ihm, um ein Geistesleben, welches bei aller Klarheit und Gewißheit doch zugleich seine geheimnißvollen Tiefen behält.

Das Christenthum, die vollkommene Religion auf dem Grunde vollendeter Gottesoffenbarung, schließt das, was wir als wesentlich für alle Religion betrachten müssen, ebenso in lebensvollster Ausprägung, wie in reinsten innerer Zusammenstimmung in sich. Es ist ein durch die schöpferische Macht einer gottgeeinigten Persönlichkeit hervorgerufener Inbegriff von Heilthatfachen, durch welche das wahre Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen für immer maßgebend geordnet ist. Aber indem es so als selbständige Lebensmacht in den Entwicklungsengang der Menschheit eingetreten ist, will es nicht bloß wie eine abgeschlossene Anstalt objectiv dastehen, sondern löst seine Aufgabe nur dadurch, daß es fortwährend innerlich wird, seine Heilsgüter in die Seelen pflanzt und von innen heraus ein neues Theol. Stud. Jahrg. 1852.

ben erzeugt. In diesem Leben, soll es wirklich den unverkennbar ausgedrückten Anforderungen des Christenthums entsprechen, wird keiner der Grundbestandtheile vermißt werden dürfen, die wir oben als constitutiv für die volle, gesunde, ethisch durchdrungene, nach allen Seiten lebendig sich bethätigende Frömmigkeit bezeichnet haben, und es wird insbesondere auch das Moment der Erkenntniß, auf das der Herr selbst ein so entscheidendes Gewicht legt, nicht fehlen dürfen. Aber die Erkenntniß im Bereiche des Christenthums wird nie eine andere seyn, als eine Erkenntniß des Glaubens, d. h. eine solche, die, wie innerlich gewiß sie auch ihres Gegenstandes sey, doch zugleich das Bewußtseyn in sich trägt, daß sie nur „durch einen Spiegel im dunkeln Worte“ sieht, das Erkennen aber, „wie wir erkannt sind“, erst von einem höheren Zustande zu erwarten hat ^{a)}).

Denken wir uns nun die Entwicklung der christlichen Gemeinschaft, der Kirche, als eine durchaus normale, so würde alles das, was im Christenthum objectiv gegeben war, jederzeit auch subjectiv verwirklicht worden seyn; es würde die christliche Erkenntniß im Dogma, das Gefühl im Cultus, der Inbegriff der ethischen Anforderungen im christlichen Gemeinschaftsleben seinen völlig entsprechenden Ausdruck gefunden, es würden diese verschiedenen Bethätigungen in schöner Harmonie sich entfaltet haben; es würde alles nach außen sich Darstellende zugleich ein reines Erzeugniß des im Innern waltenden Geistes gewesen und stets von der ungeschwächten Theilnahme des innern Lebens begleitet worden seyn. Aber eben diese normale Entwicklung hat vermöge menschlicher Beschränktheit und Sünde, vermöge mannichfaltiger fremdartiger Einwirkungen nicht stattgefunden. Es sind Störungen der Lebensharmonie, Einseitigkeiten, Verderbnisse eingetreten, und so konnte sich das Leben der christlichen Gemeinschaft nur durch Gegensätze und

a) 1 Kor. 13, 12.

Kämpfe hindurch entwickeln, in deren Verlauf es durchaus nothwendig war, daß, wenn einmal ein Element des christlichen Lebens in einseitig falscher Weise hervorgehoben wurde, dann auch das entgegenstehende gleichberechtigte um so entschiedener geltend gemacht werden mußte, damit sich für das Ganze wieder ein gesundes Gleichgewicht herstelle.

Ein frühe schon eintretendes, im Mittelalter mächtig heranwachsendes Verderben war die falsche Veräußerlichung des Christenthums, d. h. dasjenige Verhalten, vermöge dessen man sich begnügt, das Christenthum als sichere Heilanstalt, als richtig bestimmtes Dogma, als schönen Cultus und als wohlgegliederte, imposant gestellte Kirche zu haben, ohne Rücksicht auf die Ausfüllung dieser Dinge mit innerem Leben, ohne wahre, aufrichtige Herzensheilnahme. Wo dieser Zustand eingetreten ist, da kann nach außen Alles sehr glänzend seyn und wohl bestellt scheinen; aber das Ganze ist doch nur ein übertünchtes Grab. Das Dogma ist zur bloßen Sägung, der Gottesdienst zum opus operatum, das sittliche Leben zum kalten, todten Werkwesen geworden. In einem solchen Zustand treten Männer auf, die noch ein Herz für das Christenthum haben, denen das Dogma nur etwas ist, wenn sie es am eigenen Leben als Wahrheit erfahren, die den Cultus wieder von innen heraus beseelen wollen und deren Gebet zu Gott sich in die schönen Worte des Dichters fassen läßt: „Gib, daß deiner Liebe Blut unsterklichen Werke tödte!“ Das sind die Mystiker, die Vertreter der Innerlichkeit, des Selbsterfahrens, der Verlebendigung des Christenthums gegenüber der erdtödtenden Veräußerlichung. Diese Männer denken nicht daran, das Ich an Gottes statt auf den Thron setzen zu wollen; vielmehr ist Verneinung des Ich, Hingabe alles Eigenen an Gott, Selbstverleugnung recht eigentlich ihre Lösung a);

a) Die sprechendsten Beweise hierfür liefern der mehr speculative Verfasser der deutschen Theologie und der durch und

ſie gehen auch nicht darauf aus, das Dogma zu beseitigen oder die Ordnungen der Kirche umzustürzen; ſie wollen nur das Dogma zugleich als innerlich Gewiſſes, als Selbſtglaube; ſie wollen nur im Bereich der kirchlichen Ordnungen auch ein recht inniges, unmittelbares Verhältniß zu Gott und Chriſto und eine recht volle Bethätigung der Gottes- und Bruderliebe; ſie wollen nur, daß nicht das Kirchenthum mit ſeiner objectiven Wucht das innere Leben der Seelen erdrücke und daß auch die Ansprüche der gottebenbildlichen Perſönlichkeit im chriſtlichen Leben noch Raum finden. In dieſem Sinne hat vornehmlich im Mittelalter die Myſtik hohe Bedeutung. Sie iſt in ihren echten Geſtaltungen gegenüber dem äußerlichen Objectivismus des Kirchenthums die Schildträgerin der Subjectivität, nicht der falſchen, willkürlichen, ſondern der in Chriſto berechtigten. Und wenn wir die Reformation preiſen, daß ſie, ohne den objectiven Grund der Offenbarung zu verlaſſen, die unveräußerlichen Rechte der Perſönlichkeit, die Innerlichkeit des Chriſtenlebens, das unmittelbare Verhältniß zu Chriſto, den Selbſtglauben, die Gewiſſensfreiheit wieder hergeſtellt hat, ſo dürfen wir nie vergeſſen, daß darin die Myſtik ihre Vorläuferin geweſen iſt ^{a)}).

Aber nicht bloß in der Stellung zu ſeinem Objecte, ſondern auch in der inneren Entwicklung des chriſtlichen Lebens ſelbſt kommen Verderbniſſe vor. Die Grundbeſtandtheile deſſelben, die auf der Glaubensbaſis ſich

durch praktiſche Thomas von Kempen. Der erſtere findet den Grund aller Sünde in der von Gott ſich ablöſenden Selbſtheit der Creatur, in dem „Ich, Mein, Mir, Mich“, die Beſſerung aber allein darin, daß der Menſch herausgeht aus der Ichheit und eingeht in Gott. Der andere predigt bekanntlich auf allen Blättern ſeiner Imitatio Chriſti als das Allerweſentlichſte die Selbſtentſagung, das Abſterben des Ich, um in Gott das Leben zu gewinnen. S. meine Reform. vor d. Ref. Bd. 2. S. 235 ff. u. S. 154 ff.

a) S. Reformatoren vor d. Ref. Bd. 2. S. 278—284.

stets in rechter Einheit zusammenfassen und, von dieser Einheit getragen, in harmonischer Wechselbeziehung immer vollständiger ausgestalten sollten, reißen sich von dieser Einheit los, constituiren sich gleichsam als eigene Principien und werden so, indem sie, statt Glieder des Ganzen zu seyn, selbst das Ganze darstellen wollen, etwas Falsches. Es ist bekannt, wie schon im christlichen Alterthum, namentlich in der fast ausschließlich dogmatisirenden Periode vom 4. bis zum 6. Jahrhundert, dann wieder im späteren Mittelalter, nicht minder in zwei unter sich sehr verschiedenen Entwicklungsperioden unserer protestantischen Kirche, der streng orthodoxen und der rationalistischen, die Erkenntnißseite des Christenthums mit einem unverhältnißmäßig vorwiegenden, ja oft völlig exclusiven Interesse gepflegt wurde, wie man da Alles wissen und bis ins Kleinste bestimmen wollte, wie man zumeist von diesen Wissensbestimmungen das Heil der Seelen und die Einheit der Kirche abhängig machte und wie dieses Wissen, abgeloßt von der Lebensgrundlage, vielfach ein sehr äußerliches, kaltes und todtcs, zuletzt aber ein vorherrschend kritisches, negirendes und zerstörendes wurde. Dieß zusammen macht auf dem christlichen Gebiete den Intellectualismus aus, der sich wieder in verschiedenen Gestalten und Abstufungen darstellt, in den kirchlichen Formen des Scholasticismus und Orthodoxismus, und in den un- oder widerkirchlichen des Gnosticismus und Rationalismus, sowohl des älteren, der zugleich noch ein praktisches Interesse verfolgte, als des modernen, der ganz dem speculativen Interesse dient. Und wie in dieser Weise die theoretische Seite des Christenthums eine einseitige, am Ende bis zur Selbstzerstörung gehende Ausbildung erfahren hat, so ist es auch zu Zeiten in Betreff der ethischen Seite geschehen: auch diese hat man, losgerissen vom belebenden Glaubensgeiste und ohne rechte Würdigung der nur aus diesem quellenden Liebe, wie etwas für sich Bestehendes ausgeprägt; daraus ist der N o m i s m u s hervorgegangen, theils

der mehr äußerliche, wie wir ihn in der katholischen Kirche, zumal der mittelalterlichen, finden, theils der mehr innerliche, wie er in philosophischen und theologischen Systemen besonders seit der Kantischen Periode auftritt, theils auch der ganz vulgäre, wie er sich im Leben mit dem Spruche breit macht, daß Rechtschaffenheit die allein wahre Religion sey. Wo diese Verderbnisse eintreten, ein Wissensgeist ohne wahre Liebe, ein Gesetzesgeist ohne lebendigen Glauben, beides ohne rechte Fülle des christlichen Gemüthslebens, da reagirt das Herz, das Gefühl, das Gemüth, die Glaubensliebe, und diese Reaction des Herzens, nicht etwa nur des natürlichen, sondern des wiedergeborenen, ist die Mystik. Als Vertreterin des Glaubens und der Liebe aber gegen Begriffs- und Gesetzeschristenthum ist die Mystik weit entfernt, sich von der Offenbarung als objectiver Grundlage und von der Schrift als sicherer Norm des christlichen Lebens losreißen zu wollen; und wenn sie das Gefühl geltend macht, so geschieht es nicht, um durch dasselbe als vermeintliche Quelle der Religion die Schrift zu verdrängen, sondern weil sie glaubt, auch die Schriftwahrheit werde nur durch das Medium des Gefühls unser recht lebendiges Eigenthum, und es müsse, was gelesen wird, um Frucht zu bringen, nothwendig auch gefühlt werden. Es verhält sich vielmehr in dieser Beziehung so: gerade aus der Schrift, in welcher der Lebensborn des Glaubens und der Liebe so frisch, so voll und lauter fließt, erfrischt, erquickt und belebt die Mystik zunächst sich selbst, dann sucht sie auch Andere von den löcherigen Brunnen zu dieser Lebensquelle zu führen. Wo die Schrift zurückgedrängt ist, hebt sie dieselbe wieder hervor; wo sie nur wie ein dogmatischer oder moralischer Coder behandelt wird, bringt sie auf deren tiefere Lebensgründung und vollere Aneignung; wo man sich zu sehr ins Einzelne des Buchstabens verliert, lehrt sie wieder mehr das Ganze lebendig zusammenschauen. Dadurch wird die Mystik ein Correctiv gegen Ausartungen sowohl des kirchlichen als des biblischen Bestandtheils in der christlichen

Entwicklung: des kirchlichen, wenn er von der Schrift ab in traditionelles Sagenswesen übergeht; des biblischen, wenn er mit der Schrift in Buchstabenwesen versinkt und die Schrift nicht als Lebensbuch, sondern als Gesetzbuch behandelt. In diesem Sinne ist die Mystik zu allen Zeiten die Vertreterin des lebendigen Glaubens- und Liebesgeistes, die Stimme des mißkannten und unterdrückten Gefühls, die Führerin zur Schrift als frischer Lebensquelle, die Hinüberleiterin dessen, was in Schrift und Kirche objectiv gegeben ist, in die unmittelbare Gegenwart und Erfahrung des eigensten inneren Lebens geworden a). Und wer alle diese Dinge als berechtigt anerkennt, der darf auch der Mystik seine Anerkennung nicht versagen.

Vor Allem aber ist auch noch auszusprechen, daß im Christenthum selbst ein Element liegt, welches wir nicht anders bezeichnen können, denn als ein mystisches: im Christenthum nicht bloß der im engeren Sinne so genannten Mystiker, sondern im Christenthum Christi und seiner Apostel, im Christenthum der ganzen Kirche. Das Christenthum selber stellt sich dar als das Geheimniß der Gottseligkeit, als die „heimliche, verborgene Weisheit Gottes“; es kennt eine Liebe Christi, die über all unser Denken hinausgeht, und weiß von Dingen, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, die in keines Menschen Herz gekommen, die aber Gott bereitet hat denen, die ihn lieben b). Wo auf der einen Seite die Rede ist von göttlicher Offenbarung und Erleuchtung, von Menschwerdung des Sohnes Gottes und Reinigung durch sein Blut, vom Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes als wahrer Himmelsnahrung; wo auf der andern Seite die Rede ist vom Glauben als dem alleinigen

a) Historische Beispiele in den Reformatoren vor der Reformation, Bb. 2. S. 118 ff. S. 427 ff. u. a. St.

b) Hier wären viele Stellen der Schrift anzuführen; ich verweise nur auf eine Hauptstelle: das ganze 2. Kapitel des ersten Korintherbriefs, verbunden mit 1 Kor. 13, 12.

Organ für die Aneignung der Heilsgüter, von der Nothwendigkeit des Neugeborenwerdens, von dem hieraus entspringenden Leben, als einem solchen, das mit Christo verborgen ist in Gott: wahrlich, da haben wir einen reichen Inbegriff von Dingen, welche, wie trefflich sie auch von einem christlichen Denken in ihrem Grund und Zusammenhang erkannt werden mögen, doch zugleich immer Vieles in sich schließen, was nicht vollständig vom Denken durchdrungen, nicht vollständig auf Begriffe zurückgeführt und darum auch nicht vollständig durch die Sprache zum Ausdruck gebracht werden kann, wir haben Geheimnisvolles, Mystisches. Insbesondere aber ist dieß der Fall in Betreff eines Punctes, den wir als einen recht centralen im Christenthum betrachten müssen: wir sollen — so lehrt die Schrift — Christum anziehen, er soll in uns eine Gestalt gewinnen, wir sollen in ihm leben und er in uns; und wie wir mit Christo eins geworden, so sollen wir durch ihn und in ihm mit Gott eins werden, und Gott will Wohnung in uns machen. Da ist offenbar von einer Innigkeit der Lebensgemeinschaft mit Christo und Gott die Rede, welche in eine Tiefe des Seelenlebens hinabreicht, die der Verstand nicht vollkommen zu erschöpfen vermag. Gewiß müssen auch diese inneren Thatsachen und Erlebnisse mit allem dem, was sonst gewiß und klar ist, in eine geordnete, vernünftige Verknüpfung gebracht werden, und eben darin müssen sich die Zustände des christlichen Lebens als echte und gesunde ausweisen, daß sie, wie sie in sittlichen Früchten sich bewähren, so auch das Licht der Erkenntniß nicht fliehen, sondern suchen; aber immer wird doch auf jeder, auch auf der höchsten Erkenntnißstufe — bis der Glaube in Schauen übergeht — noch etwas übrig bleiben, was weder in abstracte, noch in speculative Begriffe irgend einer Art und Ordnung ganz aufgelöst werden kann *).

a) S a d's Polemik, S. 288. und 289.

Alles das, was wir angeführt haben, ist Schriftwahrheit, es gehört Christo selbst und seinen großen, tiefsinnigen Aposteln Johannes und Paulus an; zugleich trägt es auch einen unveräußerlichen Zug des Mystischen an sich. Weil es Schriftwahrheit, Wahrheit Christi und der Apostel ist, darum finden wir es ausgeprägt bei allen lebendig christlichen Theologen; weil es aber zugleich mystisch ist, darum hat alle lebendige christliche Theologie einen mystischen Bestandtheil. Wer ein Christenthum will ohne alles Mystische, der darf nicht in die Schule gehen bei Christo selbst und seinen tiefsinnigsten Aposteln und darf sich nicht wenden an einen Augustin oder Chrysostomus, Anselm oder Bernhard, Calvin oder Luther, überhaupt an irgend einen wirklich großen Theologen irgend eines Jahrhunderts, sondern er wird sich zu den Füßen eines Deisten ^{a)} und Rationalisten oder eines ganz nur in Begriffsformeln sich bewegenden Orthodoxisten setzen müssen und dann eben von sehr wesentlichen Bestandtheilen des Christenthums und von sehr bedeutungsvollen, lebensreichen Erscheinungen in der Kirche nichts verstehen lernen.

In Summa: Mystik ganz allgemein ist die Richtung im christlichen Leben und in der Theologie, welche dem falschen Objectivismus gegenüber die gesunde Subjectivität, dem Intellectualismus und Nomismus, dem Sagens- und Buchstabenwesen gegenüber die Bedürfnisse des Gemüthes, die Nothwendigkeit der Erfahrung und des Selbsterlebens vertritt, überhaupt aber diejenigen tieferen Bestandtheile des Christenthums anerkennend pflegt, die nicht vollkommen in den Begriff aufgehen und für alle Stufen der Erkenntniß einen Zug des Geheimnißvollen behalten. Als ein Besondere tritt die Mystik nur hervor, inwiefern sie durch entgegenstehende falsche Richtungen dazu getrieben wird.

a) J. B. Coland's, dessen Hauptschrift bekanntlich den Titel führt: *Christianity not mysterious*. Den Inhalt dieser Schrift entwickelt Bechler in seiner Geschichte des englischen Deismus, S. 132 ff.

Dann hat sie die Bedeutung, durch kräftigere Pflege der ihr eigenthümlichen Elemente das rechte Gleichgewicht wieder herzustellen und durch eine Art Krise die volle Gesundheit zurückzuführen. Wenn sie aber auch nicht als Besonderes zum Vorschein kommt, so darf man deshalb nicht glauben, daß sie überhaupt nicht vorhanden sey; vielmehr ist sie dann — ein vollständig christliches Leben und Denken vorausgesetzt — eben nur da als natürlicher, organischer Bestandtheil des Ganzen.

Immer jedoch sehen wir, wenn wir von gesunder und berechtigter Mystik sprechen, vier Dinge voraus: erstlich, daß das mystische Element selbst nicht ein Ganzes, für sich Bestehendes seyn wolle, sondern sich als Glied einem höheren Lebensganzen einordne; zweitens, daß es, obwohl den falschen Objectivismus bekämpfend, doch seinerseits auf den wahren objectiven Grundlagen des Christenthums und der Kirche ruhe; drittens, daß es, die Rechte des Gefühls wahrend, doch nicht selbst in eine denkfeue, nebelhafte Gefühlslehre ausarte; und viertens, daß es, die tieferen, ins Geheimnißvolle übergehenden Bestandtheile des Christenthums vertretend, dieß jederzeit in einer Weise thue, bei welcher das Band des vernünftigen Gedankenverkehrs in Wissenschaft und Kirche in wohl gesichertem Bestande bleibt. Verwirklichen sich diese Voraussetzungen nicht, so tritt die Ausartung ein, die wir Mysticismus nennen; und diesen haben wir nun gleichfalls zu betrachten. Indem wir dieß thun, müssen wir uns bewußt bleiben, daß solche Gebiete, obwohl sie im Großen sehr bestimmt gesondert werden können, doch nicht überall durch ganz scharfe Grenzlinien getrennt sind, sondern in verschiedenen Abstufungen sich berühren und in einander übergehen.

7. Der Unterschied der Mystik vom Mysticismus.

Die Mystik ist wesentlich Erinnerung und Verlebendigung des Christenthums. Darin liegt ihre Stärke, aber

auch ihre Gefahr. Gerade in diesem Puncte schlägt sie, wenn sie nicht auf dem rechten Grunde stehen bleibt und nicht das rechte Maß hält, in Mysticismus um.

Alle Religion ist in ihrem innersten Kern Verkehr und Gemeinschaft des Menschen mit dem Göttlichen. Im Christenthum ist die durch Christum hergestellte Gemeinschaft des Gläubigen mit seinem Gott eine so innige und vollständige, daß sie als **Ein** geworden seyn mit Gott, als **Ein**wohnung Gottes in dem Gläubigen bezeichnet wird. Eine Richtung nun, die auf die innerlichste Lebensmitte des Christenthums hinstrebt, die vor Allem die Tiefen der göttlichen, so wie der von derselben entzündeten menschlichen Liebe hervorhebt, wird sich natürlich ganz besonders diesem Puncte zuwenden. Dieser Trieb ist, an sich genommen, ein gesunder, aber es kommt Alles darauf an, wie er befriedigt wird. In der Theologie aller großen Kirchenlehrer hat der Gedanke von der Lebensmittheilung Gottes an den gläubigen Menschen und von der Vergöttlichung des gläubigen Menschen durch das Einwohnen Gottes eine Stelle. Auch unsere deutsche evangelische Kirche hat in ihrer Glaubenslehre auf dem Grunde von Schriftstellen, die deutlich genug sprechen ^{a)}, ausdrücklich die mystische Vereinigung des Gläubigen mit Gott als ein höchstes Moment im Gnadenstande anerkannt. Aber sie hat dieß wohlweislich unter sehr bestimmten Voraussetzungen und Bedingungen gethan. Sie setzt nämlich voraus, daß der Mensch, bevor er in diese Einigung eintritt, gerechtfertigt und wiedergeboren, also von der Schuld und Herrschaft der Sünde frei geworden sey, und sie denkt die Einigung selbst als eine zwar nicht bloß metaphorisch zu verstehende oder bloß moralische, auf Gnadenwirkung und Willensübereinstimmung beruhende, sondern als eine reale; verwahrt sich aber

a) Joh. 14, 23. 17, 21. und 22. 1 Kor. 6, 15. und 17. Ephes. 5, 30. Gal. 2, 19. und 20. 8, 27. 2 Petr. 1, 4. u. a.

zugleich sehr ausdrücklich gegen die Vorstellung von einer Vermischung der göttlichen und menschlichen Substanz, so wie einer Aufhebung göttlicher und menschlicher Persönlichkeit, und unterscheidet sehr bestimmt die persönliche Einigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo von dem Einwohnen Gottes im Gläubigen ^{a)}). Mit andern Worten: diese Einigung wird in der Kirchenlehre als eine zwar nicht bloß ethische, aber doch als eine durchaus ethisch vermittelte gedacht, und eben darum wird auch das entschieden festgehalten, was Grundbedingung alles christlich Ethischen ist, die Idee der göttlichen und menschlichen Persönlichkeit und die Anerkennung des zwischen beiden bestehenden Unterschiedes. Wo diese Grenzen eingehalten werden, ist die Mystik als etwas Gesundes; wo sie überschritten werden, entsteht der Mysticismus als etwas Krankhaftes. Der Mysticismus durchbricht die christliche Heilsordnung und die mit ihr gesetzten ethischen Lebensbedingungen, indem er sich in ungezügelter Hast unmittelbar in die Unendlichkeit des Göttlichen stürzt. Was ihm vorschwebt, ist nicht eine ethisch durchdrungene Lebensgemeinschaft mit Gott, sondern eine Naturgemeinschaft, nicht ein Vergöttlichtwerden, sondern ein Gottwerden. Eben damit fallen dann auch die Schranken der Persönlichkeit und so hängt der Mysticismus in der Regel mit pantheistischen Lehren zusammen. Da hierbei immer einerseits die Bedeutung der Sünde, andererseits die Nothwendigkeit der christlichen Thatfachen verkannt wird, welche die Aufhebung der Sünde bedingen, namentlich der Versöhnung und Rechtfertigung, so wird Christus nicht als Versöhner und Erlöser aufgefaßt, sondern lediglich als der Gottessohn, der zuerst in vollkommener Geistes- und Wesenseinheit mit Gott gestanden und nach dessen Vorbild wir

a) Nachweisungen bei Schmid in der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, S. 363—368., und bei Hase im Hattorus rediv. S. 287. der 7. Auflage.

in dieselbe Einheit eintreten, in ganz gleicher Weise Gottes-
 söhne werden sollen. Für das Eintreten in die substantielle
 Einheit mit Gott kennt dann der Mysticismus wieder ver-
 schiedene Wege, und hiernach theilt er sich in verschiedene
 Arten. Das Medium des Einswerdens ist entweder ein in-
 tellectuelles Schauen und Denken: daraus entsteht der con-
 templative und speculative Mysticismus; oder es ist ein ei-
 gentümliches Erregtseyn des Gefühls und der Phantasie:
 daraus entspringt der Gefühlsmysticismus, das Visionäre
 und Pseudoapokalyptische auf diesem Gebiet; oder es ist ein
 bestimmtes Verhalten des Willens und Handelns: daraus
 erwächst der praktische Mysticismus, der wieder auseinan-
 dergeht in die beiden Unterarten des ascetischen, in welchem
 die Gotteinigung durch positives Thun erstrebt, und des quie-
 tistischen, in welchem sie durch passive Hingabe erlitten wird.
 Diese Verzweigungen wollen wir jedoch hier nicht weiter
 verfolgen, sondern nur noch auf einige weitere Charakterzüge
 des Mysticismus aufmerksam machen.

Die mystische Richtung, wo sie als ein Besonderes auf-
 tritt, hat fast immer den Charakter einer Reaction ge-
 gen Verderbnisse, die im christlichen Leben eine Macht
 gewonnen haben. Allein diese Reaction, wenn auch an sich
 berechtigt, stellt sich nicht immer mit klarer Einsicht auf den
 rechten Grund und hält in der Leidenschaft nicht immer
 das rechte Maß. So wird sie selbst ein Verderbniß
 und stellt der Verirrung nach der einen Seite nicht die hö-
 here Gesamtwahrheit, sondern nur die Verirrung nach der
 andern Seite entgegen. Im Kampfe mit dem leblosen Ob-
 jectivismus vernachlässigt oder verläßt sie selbst die objecti-
 ven Grundlagen und wird zur krankhaften Innerlichkeit:
 dieß ist der Mysticismus als Spiritualismus, als fal-
 sche Geisterei, für welche alles Gegenständliche im Christen-
 thum nur Darstellung innerer Zustände, Christus selbst
 nur Symbol, das Leben und Werk Christi nur Allegorie

ist a). Im Kampfe mit dem übergreifenden, kalten Intellectualismus flüchtet sie sich aus der Sphäre des Denkens ganz in die des Gefühls oder der, auf innerer Einigung beruhenden, unmittelbaren Anschauung: dies ist der Mysticismus als Ueberschwänglichkeit, welcher, alle Gedankenunterscheidungen abweisend, das Göttliche nur als das schlechthin Unbestimmbare, als das prädicatlose Absolute hat b). Im Kampfe mit dem äußerlichen Nomismus verkennt sie die Bedeutung der objectiven sittlichen Ordnung und stellt Alles auf das innere Bestehen des Geistes, der, er mag thun, was er will, als der mit Gott einige, immer das Rechte thut: dies ist der Mysticismus als praktische Freigeisterei, als Antinomismus und Libertinismus c). Insofern es aber zugleich überhaupt im Wesen der mystischen Richtung liegt, die geheimnißvolleren, dem Erkennen nicht ganz zugänglichen Elemente des Christenthums zu pflegen, erfolgt auch nach dieser Seite hin ganz im Allgemeinen eine Verkehrung dadurch, daß das Geheimnißvolle und Unausprechliche, als ob es das allein recht Werthvolle wäre, von dem Erkennbaren und Ausprechbaren abgelöst und dadurch der geordnete, vernünftige Gedankenverkehr in Kirche und Wissenschaft aufgehoben wird d).

Mit Einem Wort: die Mystik wird zum Mysticismus da, wo an die Stelle der ethisch vermittelten Lebensgemeinschaft mit Gott die unmittelbare Naturgemeinschaft, an die Stelle der objectiv gegründeten Innerlichkeit der eingeeisterische Spiritualismus, an die Stelle der denkenden Durchbringung des Dogma die Flucht vor dem Dogma, an die Stelle der festen sittlichen Ordnung die Selbstbelie-

a) So vornehmlich die häretischen, meist pantheistischen Mystiker des Mittelalters.

b) Dionysius Areopagita.

c) Die Brüder und Schwestern des freien Geistes und ähnliche Parteien.

d) Hierüber besonders Sacl in der christlichen Polemik, S. 289 ff.

bigkeit des begehrlichen Subjectes, und an die Stelle vernünftigen Gedankenverkehrs die sich in sich selbst abschließende Gefühligkeit gesetzt wird.

Wenn wir aber solchergestalt im Mysticismus eine Entartung der Mystik erblicken, so soll damit nicht gesagt werden, es sey in der Regel die Mystik der Zeit nach das Erste und daraus gehe dann durch Verderbniß der Mysticismus hervor. Im Gegentheil, wir finden mehrfach, daß zuerst in der Heftigkeit der Opposition eine noch sehr trübe, schwärmerisch mystische Richtung durchbricht und diese dann unter Kampf und Druck sich zur reineren, besonneneren, mehr biblischen Mystik abklärt. So namentlich im Mittelalter, wo dieser Läuterungsproceß von dem pantheistischen Meister Eckart an bis zu den ganz praktisch christlichen Männern, die an der Schwelle der Reformation stehen, sehr bestimmt nachzuweisen ist ^{a)}. Daß aber die Mystik überhaupt einer Degeneration fähig sey, wird kein Verständiger ihr zum Vorwurf machen. Dieß ist bei allem nur menschlich Guten der Fall. Oder verwerfen wir etwa den Glauben, weil er zum Orthodoxismus, das Erkennen, weil es zum Intellectualismus, das Sittengesetz, weil es zum Romismus Anlaß geben kann? Nicht das mystische Element zu verwerfen, ist die Aufgabe, sondern es richtig auszubilden und dadurch vor Entartung zu bewahren.

8. Die fünf Merkmale, an denen nach Herrn von Gasparin der Mysticismus erkannt wird.

Schon von hier aus fällt ein Licht auf den Begriff, den Hr. v. Gasparin vom Mysticismus aufstellt, auf die Unterscheidung namentlich, die er zwischen äußerer und innerer Regel macht. Dieser Hauptpunct wird indeß später be-

a) Ich habe diesen Entwicklungsgang anschaulich zu machen gesucht im zweiten Bande der Reformatoren vor der Reformation, S. 9—284.

sonders zu beleuchten seyn. Zunächst wenden wir uns einer andern Betrachtung zu, die aber mit dem Hauptpunct genau zusammenhängt.

Herr v. Gasparin will nicht scheinen, sich nur im Allgemeinen gehalten zu haben. Er stellt darum bestimmtere Merkmale auf, an denen nach seiner Meinung der Mysticismus zu erkennen ist. Ein solches Merkmal findet er schon in der Sprache, im mystischen Styl, den man gleich beim ersten Blick erkenne als einen Styl von besonderem Hautgout, gegen welchen die Einfalt der Apostel alles Geschmackes zu entbehren scheine. Doch verfolgt Herr v. Gasparin diese Bemerkung nicht weiter, sondern richtet seinen Blick sofort auf die minder äußerlichen Kennzeichen des Mysticismus, deren er fünfse auführt, nämlich diese:

- 1) Der Mysticismus richtet einen Gegensatz auf zwischen Dogma und Liebe.
- 2) Er erkennt allen religiösen Lehren ohne Rücksicht auf ihre Schriftwahrheit eine Art Berechtigung zu.
- 3) Insbesondere wendet er dieses Princip des Indifferentismus und der Vernachlässigung der biblischen Regel auf die Fragen der Kirche an.
- 4) Er setzt, mehr oder weniger, an die Stelle der Betsühnung ^{a)} durch das Blut Christi die Einheit des Menschen und Gottes in der Person Christi.
- 5) Er ordnet in allen Dingen die Autorität der Schriften unter und will, daß man sich stütze mehr auf das, was man fühlt, als auf das, was man liest.

Man sollte erwarten, Hr. v. Gasparin werde, um die Richtigkeit dieser Merkmale darzuthun, Beweise aus den Mystikern beibringen. Dieser Mühe hat er sich jedoch überhoben. Er gibt statt dessen nur lebhaftc Umschreibungen

a) expiation.

feiner Thesen, verbunden mit Hindeutungen auf Erscheinungen der neueren Litteratur, namentlich der französischen, und insbesondere auf einige Aufsätze des Herrn Trottet^{a)}. Er blickt nirgends mit offenem Auge auf die wirkliche Mystik, sondern es flimmern vor seinem Blick immer andere Dinge. Als eigentlicher Kern seiner Ausführung tritt uns entgegen, daß man in neuerer Zeit einen Unterschied zwischen dem Paulinischen und dem Johanneischen gemacht, und in der Entwicklung der Kirche verschiedene Hauptstadien angenommen habe, deren jedes vermöge der Ausbildung einer besonderen Seite des Christenthums eine gewisse Berechtigung habe. Hierin findet Hr. v. Gasparin eine Auflösung alles sicheren Schriftgrundes in Folge einer Denkwelse, für die es überhaupt keine bestimmte Wahrheit mehr gebe, und alles das, was hieraus fließt, legt er dem Mysticismus zur Last.

Im Allgemeinen ist das, was über die fünf Merkmale zu sagen wäre, schon durch die Unterscheidung zwischen Mysticismus und Mystik erledigt. Was in der Kennzeichnung des Herrn v. Gasparin wahr ist, trifft nicht die gesunde Mystik, sondern den Mysticismus und inwiefern es diesen trifft, haben wir es nicht zu vertheidigen. Im Einzelnen aber scheinen doch noch einige wesentliche Berichtigungen erforderlich.

Was zuerst die Sprache betrifft, so ist diese bei den Mystikern, wie bei andern Menschen, verschieden. Es gilt auch bei ihnen: „der Styl ist der Mensch.“ Je nachdem ihre Persönlichkeit beschaffen ist, ist auch ihr Styl beschaffen. Es giebt unter ihnen treffliche Sprecher und Schreiber, aber auch geringe. Wollen wir jedoch nach dem vorherrschenden Gesamtcharakter urtheilen, so zeichnen sie sich gerade durch das am meisten aus, was Herr v. Gasparin ihnen am meisten abspricht. Dieß ist das Einfache, Innige, Seelen-

a) Von Hrn. Trottet in Genf, mit dessen Arbeiten ich mich zur Zeit noch nicht näher habe vertraut machen können, rühren mehrere Aufsätze in der Revue de théologie von Colani her.

volle, Kindliche und Naive, das der apostolischen Einfachheit sich Annähernde. Das berühmte Buch des praktischen Mystikers Thomas von Kempis würde nicht das nächst der Bibel am häufigsten gedruckte und gelesene fern, wenn es nicht seinen unschätzbaren Inhalt auch in einer Form darbrächte, welche überall den Stempel des schlichtesten Geistes ungefärbter Frömmigkeit an sich trägt. Und ein Grundbuch deutscher Mystik, die „deutsche Theologie,“ ist von Luther, den doch nicht nach einem vornehmen Hautgout in der Sprache gelüftete, gerade auch von dieser Seite her anerkannt worden, indem er warnt, es möge sich Niemand an dem „schlechten Deutsch, den ungefränzten, ungekränzten Worten“ ärgern^{a)}. Ueberhaupt aber ist es insbesondere die deutsche Mystik, welche jedem Unbefangenen sogleich durch die eigenthümliche Schönheit ihrer Rede lieb werden muß. Diese Schönheit ist nicht die der classischen Vollendung, wohl aber die, welche uns an den Meisterwerken der altniederländischen und deutschen Malerschule so innig rührt und ergreift: der volle Ausdruck der Wahrheit, Einfachheit, Treue, des durch und durch lautereren und gediegeneren Sinnes, der

a) Wenn Herr Bibliothekar Pfeiffer in der Vorrede zu seiner neuen, sehr dankenswerthen Ausgabe der deutschen Theologie (Theologia deutsch — Stuttgart 1851) einen trafen Seitenblick auf Luther wirft, weil derselbe von dem „schlechten Deutsch“ des Büchleins spreche: so ist dieß ungerecht. Luther will nach dem Zusammenhang nicht die Sprache des deutschen Theologen an sich tadeln, sondern er will nur, daß Niemand an der schmutzigen Einfachheit dieser Sprache sich stoße. Indem er hierbei den Ausdruck „schlecht“ gebraucht, geschieht dieß entweder in dem Sinne Solcher, die sich in das Einfache nicht gut finden können, oder, inwiefern es sein eigenes Urtheil ausdrücken soll, bezeichnet ihm das Wort, wie in der gangbaren Redensart „schlecht und recht,“ nicht das dem Guten Entgegengesetzte, sondern das „Schlichte,“ Unscheinbare, was er dann noch näher als „ungefränzt und ungekränzt“ beschreibt. Ueber Anderes in der bezeichneten Vorrede gedenke ich bei anderer Gelegenheit ein Wort zu sagen.

tieftinnerlichen, kindlichen, ungekünstelten Frömmigkeit. Es geht von den besten dieser Schriften und zwar gerade vermöge ihrer Sprache ein zarter, reiner, lebenerregender Duft aus, wie von einem Strauße frischer Waldblumen. Und wenn Luther's Sprache oft einem Gewittersturm und einer Schlacht gleich ist, so ist die Sprache unserer Mystiker aus den Jahrhunderten vor Luther einem milden, belebenden Frühlingshauche zu vergleichen. Auch haben sie gerade darin ein hohes Verdienst, daß sie dem armen Volke das Wort des Evangeliums zuerst wieder voll und reichlich in der Muttersprache erklingen ließen.

Ueber die andern fünf Kennzeichen wäre folgendes zu bemerken.

1. Mit dem Dogma hat es die Mystik als solche eigentlich gar nicht direct zu thun. Ihre Aufgabe ist nicht, das Dogma entweder festzustellen oder fortzubilden, sondern es zu vertinnerlichen und zu beleben. Sie setzt das Dogma als ein schon gegebenes voraus und entbindet die Lebenselemente, die darin liegen; aber sie stellt sich ihm nicht feindselig entgegen. Sie will nicht durch die Liebe und die ganze immerlich ethische Sekte, die sie allerdings stark betont, das Dogma verdrängen, sondern sie will es dadurch ergänzen und dem etwa drohenden oder bereits hereingebrochenen Dogmatismus und Säkularwesen begegnen. Herr v. Gasparin scheint entweder nicht gewußt oder doch nicht bedacht zu haben, daß es Gestaltungen der Mystik gibt, welche, weit entfernt, das Dogmatische irgendwie auszuschließen, sich demselben vielmehr aufs genaueste anschließen und eine Verschmelzung beider Elemente anstreben, ja Gestaltungen, in denen sogar, freilich dann oft im Widerspruch mit dem kirchlichen Dogma, das intellectuelle Interesse vorherrscht. Schon bei Augustin finden wir das mystische Element mit dem dogmatischen und speculativen innig verknüpft, und zwar so, daß diese Einheit eine noch unmittelbare, durch den Gegensatz noch nicht hindurchgegangene ist. Später tre-

ten sie in den beiden Hauptrichtungen des Mittelalters, Scholastik und Mystik, auseinander; und da waren es denn Männer, die Herr v. Gasparin sehr nahe lagen, welche auf großartige Weise eine Ineinanderarbeitung des kirchlich Dogmatischen und Mystischen versuchten: es waren die großen Lehrer der Schule von St. Victor zu Paris, es war der specielle Landesgenosse des Herrn v. Gasparin, der berühmte Kanzler von Paris, Gerson, der „allerchristlichste Lehrer“, welche diesen Weg einschlugen. Und auch an bestimmten ausgeprägten Beispielen einer ins Intellectualistische übergehenden Mystik fehlt es nicht; wir nennen auf der einen Seite den gleichfalls in Frankreich wirkenden Johannes Scotus Erigena, auf der andern Seite den deutschen Meister Eckart. Diese speculativen Mystiker lösen nun allerdings zum Theil das Dogma auf und gehen ins Unkirchliche und Widerkirchliche über, aber sie sind doch ein Beweis dafür, daß die Mystik nicht, wie Herr v. Gasparin annimmt, an und für sich in einem Gegensatz gegen die Denk- und Erkenntnißseite steht, sondern sich selbst mit einer einseitigen Pflege derselben verschwiftern kann^{a)}.

2 und 3. Wenn Herr v. Gasparin eine Unterscheidung des Paulinismus und Johanneismus und eine solche Behandlung der Erscheinungen in der Kirche, wobei den verschiedenen Entwicklungsstadien ein relatives Recht zuerkannt wird, mit besonders scharfem Tadel verfolgt: so ist auch das wieder etwas, was erstlich die Mystik gar nicht trifft, weil diese Dinge ihr durchaus nicht eigenthümlich sind, zweitens aber den Tadel, den Herr v. Gasparin spendet, schlechterdings nicht verdient. Herr v. Gasparin hat auch hier offenbar ganz Anderes im Sinn. Es schwebt ihm die neuere Theologie vor, insbesondere

a) Nach dieser Seite enthalten die Mystiker die Keime der neueren philosophischen Speculation, besonders der durch Schelling und Hegel ausgebildeten. S. Martensen Meister Eckart, Einleitung, S. 1—16.

die Art, wie wir Deutsche die biblische Theologie und die Kirchengeschichte behandeln. Hier nun wollen wir uns nicht besser machen, als wir sind; aber wir wollen auch das Gute, was wir haben, nicht der Verkennung preisgeben. Es ist wahr: wir haben eine biblische Kritik, welche, das Eine im Mannichfaltigen verkennend, die in der Schrift vorhandenen Verschiedenheiten zu Gegensätzen steigert, welche den Menschensohn der Synoptiker und den Gottessohn des Johannes sich gegenseitig ausschließen läßt, welche das Petrinische, Paulinische und Johanneische mit Vorliebe, ja fast mit Schadenfreude in möglichst starken Widerspruch setzt. Wir haben eine Dogmengeschichte, für welche die Entwicklung des Dogma schließlich nichts Anderes ist, als dessen Auflösung. Wir haben eine Kirchengeschichte, welche, der lebendigen Liebe zur Kirche selbst ermangelnd, zumeist an dem haftet, was die Kirche entstellt und verdorben hat oder als Zufälligkeit an ihr haftet. Aber wir haben auch — und das muß Herr v. Gasparin, wenn er uns einmal seine Theilnahme zuwendet, gleichfalls wissen — wir haben auch eine biblische Theologie, die es nicht unterläßt, in der zeitlichen Entwicklung der Offenbarungswahrheit den ewigen Gehalt und in der Verschiedenheit der Lehrtypen die innere Einheit nachzuweisen^{a)}. Wir haben auch eine Dogmengeschichte, die in der Bildung der Dogmen die naturgemäße, nach inneren Gesetzen sich vollziehende Entfaltung des biblischen Glaubensinhaltes anerkennt. Wir haben auch eine Kirchengeschichte, welche nichts Anderes seyn will, als „ein sprechender Erweis von der göttlichen Kraft des Christenthums“ durch alle Jahrhunderte hindurch, und die, indem sie die Erscheinungen des christlichen Lebens würdigt, zwar überall die Bedingungen der Zeit und den natürlichen Zu-

a) Die Beschaffenheit dieser biblischen Theologie kann Hr. von Gasparin näher kennen lernen aus dem schönen Aufsatze meines Collegen Schenkel im ersten Hefte der Studien von 1852: Die Aufgabe der biblischen Theologie u. s. w.

sammenhang der Dinge in Rechnung bringt, aber zugleich auch in der christlichen Offenbarung ein absolutes Wahrheitsmaß für ihr Urtheil besitzt ^{a)}). Die Resultate dieser Theologie, in zahlreichen Werken vorliegend, sind durch die Anstrengung ernster Männer, die im Schweiße ihres Angesichtes gearbeitet haben, dem Zweifelgeflechte und Unglauben der Zeit abgerungen worden, und Hr. v. Gasparin, ehe er sie verurtheilt, würde wohl thun, sie näher kennen zu lernen; denn diese Theologie, auch wenn sie noch nicht fertig und abgeschlossen ist, ist doch so angethan, daß Jeder ohne Unterschied für sein christliches Leben und Denken viel daraus lernen kann.

Herr von Gasparin, wenn er nicht ein gemachtes Christenthum will, sondern das wirkliche, wird sich an eine historische Betrachtungsweise gewöhnen müssen. Das Christenthum ist von Haus aus selbst wesentlich Geschichte; es ist zugleich das mächtigste weltgeschichtliche Princip geworden und steht als solches der Entwicklung der Menschheit nicht wie eine nur von außen herein wirkende Sache gegenüber, sondern geht als innerste treibende Kraft ^{b)} in dieselbe ein. Erkennen wir aber das Christenthum in dieser seiner Geschichtlichkeit an, so werden wir zugleich zweierlei festhalten müssen. Einmal: in seiner ersten, für alle Zeit normalen Ausprägung und Darstellung, wie entschieden wir dieselbe auch als göttlich und übernatürlich denken, wenn wir sie nur nicht magisch und wibernatürlich denken, werden wir auch eine Mitwirkung des individuellen und persönlichen Lebens voraussetzen haben, weil das Individuelle und Persönliche von Gott selbst gewollt ist und vom Christenthum nicht aufgehoben, sondern verklärt werden soll. Und zwei-

a) Eine solche Kirchengeschichte ist die, aus deren Vorrede ich oben einige allbekannte Worte angeführt habe: das leider! unvollendete Werk unseres theuern, unvergesslichen Reander.

b) Als der Sauerteig, der die ganze Masse durchsäuern soll, Matth. 13, 33.

tend: bei der ganzen weiteren Entwicklung, wie sehr wie dieselbe auch als von einer göttlichen Krisis durchwirkt betrachtet, wenn wir nur nicht das Endegericht schon in diese Welt verlegen, werden wir, weil die Sünde, obwohl im Princip gebrochen, doch nirgends schlechthin aufgehoben ist, anzunehmen haben, daß jederzeit nicht bloß absolut Gutes und absolut Böses, wie Schwarz und Weiß, sich entgegenstehe, sondern Gutes und Böses gemischt sey^{a)}, daß auch die Verdernisse noch im Zusammenhang stehen mit einem Wahren und Guten, und daß auch das Beste noch behaftet sey mit Mangel und Sünde. Daß dem wirklich so sey, zeigt unwiderleglich die Geschichte, und was wir unleugbar in der Wirklichkeit finden, das müssen wir, wollen wir nicht Macher, sondern Erkennen des Christenthums seyn, auch in unsere Theologie aufnehmen. Aber dieß schließt im entferntesten nicht aus, weder, daß das Christenthum in seinem Ursprung und Wesen ein Werk Gottes sey, noch auch, daß es selbst für die Beurtheilung aller Erscheinungen auf seinem Gebiet einen absoluten Maßstab der Wahrheit an die Hand gebe.

4. Die Einheit Gottes und des Menschen in Christo und die durch ihn sich verwirklichende Einigung des Gläubigen mit Gott wird allerdings von der Mystik ihrer Grundtendenz nach ganz besonders hervorgehoben. Aber in der Weise, daß dadurch die durch Christum gestiftete Versöhnung zurückgedrängt wird, geschieht dieß nur, wo das Mystische in Spiritualismus und Pantheismus übergeht. An und für sich will die Mystik ebensowohl den „Christus für uns“ als den „Christus in uns.“ Sie dringt nur darauf, daß die Lehre von dem Christus für uns nicht in einer zu äußerlichen Weise aufgefaßt, daß auch die Momente der Einpflanzung in Christum, des Seyns in Christo, der Aneignung des Geistes und Lebens Christi zu ihrem Rechte kommen. Beweise dafür liefern zunächst die Mysti-

a) Parabel vom Unkraut unter dem Weizen, Matth. 13, 24—30.

ter, die sich von vorne herein auf den kirchlich-dogmatischen Boden stellen; aber auch bei denen, welche weniger dogmatisch sind, fehlt, wenn sie nur nicht geradezu häretisch werden, die Beziehung auf Sündentilgung und Versöhnung nicht^{a)}. Wo aber jene Beziehung doch zurücktreten will, da hat eben die Mystik an dem objectiv Biblischen und Kirchlichen ihr Correctiv, sowie sie ihrerseits diesem besonders dann zum Correctiv dient, wenn die Wahrheiten, die wir in der Formel „Christus in uns“ zusammenfassen, vernachlässigt werden wollen.

5. Endlich ist es auch gar nicht ein Merkmal der Mystik als solcher, die Schrift überall unterzuordnen und deren Autorität zu verwerfen. Nur der spiritualistische, phantastische Mysticismus, insbesondere der, welcher auf eigene Hand Seherei und Apokalypitik treibt, wird auch ein Verächter des geschriebenen Wortes. Aber die bessere Mystik hat sich, wenn auch in verschiedenen Abfassungen, immer an die Schrift angeschlossen. Ja, sie hat mehr gethan. Sie hat zu verschiedenen Zeiten theils die Schrift wieder aus dem Staube hervorgezogen und in den volleren Gebrauch des Volkes und der Theologen gebracht, theils die Auslegung der Schrift geistig vertieft und deren Anwendung praktisch belebt. Das ganze Mittelalter hindurch und zumal gegen dessen Schluß, waren es ja vornehmlich die Mystiker oder doch die Männer und Parteien, welche ein mystisches Element in ihrer Anschauungsweise hatten — wie in verschiedener Art Johann Gerson, Gerhard Groot, Johann von Goch, Johann Wessel, Staupitz, und wiederum die Waldenser, die Brüder vom gemeinsamen Leben und viele Andere — sie waren es, welche der schriftverdrängenden Scholastik

a) Ich führe von beiderlei Art einige Beispiele an: Hugo von St. Victor (s. die Monographie über ihn von Liebner S. 417 ff.); Richard von St. Victor (s. die Monographie von Engelhardt S. 140 ff.); Joh. Staupitz (s. Ref. v. d. Ref. Bd. 2. S. 269—276.).

und Hierarchy gegenüber die Schrift zu Ehren brachten, in Fleisch und Blut verwandelten, unter dem Volke verbreiteten und die lebendigsten Verkündiger der Schriftwahrheit wurden. Mystische Theologie und biblische floffen in eins zusammen, um den Lebensstrom zu bilden, aus dem die Reformation hervorging. Und auch nach der Reformation, da sich in der evangelischen Kirche selbst Scholastik erzeugte, waren es Männer, die wir im besten Sinne als praktische Mystiker bezeichnen dürfen, wie Job. Arndt, Spener und seine Schüler, welche die Schrift wieder hervorhoben, auf deren Studium und Lebensgebrauch drangen. Ähnliches finden wir zu unserer Zeit, und so wird es zu jeder Zeit seyn, wo entweder der Philosophismus oder die falsche Orthodorie die Schrift in den Hintergrund stellen will.

So verhält es sich mit den fünf Merkmalen. Sie sind in Beziehung auf ihren Zweck nicht sichhaltig. Halten aber die Merkmale nicht Stand, so kann es auch der aus ihnen gebildete Gesamtbegriff nicht thun.

9. Die Anwendung auf meine Person und Schrift.

Soll ich nun auch noch von mir sprechen? Ich thue es wahrlich nicht gern und will es aufs kürzeste thun. Aber thun muß ich es. Hr. v. Gasparin hat ja jene Merkmale vornehmlich aufgestellt, um davon auf mich eine Anwendung zu machen. Es ist zu vermuthen, daß es mit dieser Anwendung bestellt seyn werde, wie mit der Sache selbst. Sehen wir zu!

Von dem, was Hr. v. Gasparin über den mystischen Styl sagt, macht er auf mich insofern eine Anwendung, als er im letzten Artikel bemerkt, meine Darstellung sey durchaus unbestimmt, vag, nebelhaft und so beschaffen, daß sie immer wieder aufhebe, was sie eben gesetzt habe. Gegen einen Angriff auf meinen Styl im Allgemeinen habe ich so wenig eine Vertheidigung, als gegen einen Tadel

Aber den Ton meiner Sprache oder den Schnitt meiner Physiognomie. Was aber den Vorwurf wegen der Widersprüche betrifft, so fragt sich, ob der Grund dazu wirklich in meiner Darstellung liegt und nicht vielmehr darin, daß Hr. v. Casparia gewisse Dinge, die mir gar wohl vereinbar scheinen, sernerseits nicht zusammenbringen kann, daß er da nur Widersprüche sieht, wo ich eine Einheit sehe. Die Richtigkeit dieser Annahme wird sich, wie ich glaube, aus dem folgenden ergeben. Zunächst wende ich mich zu einer kurzen Charakteristik der Art und Weise, wie Hr. v. Casparin die fünf Merkmale des Mysticismus auf meine Person und Schrift überträgt. Es ist im Wesentlichen folgende:

Wenn ich in einem Buche, wolin Verhandlungen über das Dogma gar nicht gehörten, auch nicht ausdrücklich vom Dogma handle, dagegen, weil dies Hauptsache, allerdings ausführlich zeige, wie das Christenthum in seinem Grundwesen reale Offenbarung der heiligen Liebe Gottes in der gottmenschlichen Person des Erdfleischs sey: so soll ich damit einen Gegensatz aufrichten zwischen Dogma und Liebe. Wenn ich, ohne irgendwo den Unterschied der apostolischen Lehrtypen mit besonderer Betonung hervorzuhoben, nur ganz gelegentlich auf Verschiedenheiten in der Lehrform bei wesentlicher Einheit in der Grundanschauung hindente: so soll ich nur petrinische, paulinische, johanneische Wahrheit haben, aber keine christliche, nur provisorische Wahrheiten, aber keine ewige und absolute. Wenn ich in der Kirche Entwicklungsstadien anerkenne mit vorherrschender Richtung entweder auf die Lehre, oder auf die sittliche Gesetzgebung, oder auf die von Christo gestiftete Betsöhnung, und an jedem dieser Stadien etwas relativ Gutes, aber auch etwas Mangelhaftes wahrnehme: so soll mir in der Kirche nichts mehr wahr und nichts mehr falsch seyn, sondern alles nur Werth haben je nach der Convenienz der Zeit und dem Erfolg. Wenn ich im Zusammenhang hiermit sage, es sey in der alten Kirche vorzugsweise das prophetische Amt Christi, in der mittelalt-

terlicher das königliche, in der reformatorischen das hohenvorstandliche zur Geltung gekommen, das Wahre aber liegt in der einheitlichen und gleichmäßigen Ausprägung aller drei Aemter: so soll ich Christum selbst zerschneiden und eine Art neuer nestorianischer Ketzerei einführen. Wenn ich die Kirche als Leib Christi und als selbständige Gemeinschaft darstelle, aber sie nicht ausdrücklich, weil sich das von selbst versteht, von der Welt unterscheidet und, trotz ihrer Selbständigkeit, mit dem Staat für die höchsten Zwecke der Menschheit zusammenwirken lasse: so soll ich die Kirche mit der Welt identificiren und in ihr nur eine Gesellschaft erblicken, die eben so gut todt als lebendig, ja selbst der Person und Sache des Erlösers feindselig seyn könne. Wenn ich im Erlösungswerke Alles auf die Eigenthümlichkeit der gottmenschlichen Person des Heilandes gründe und seine versöhnende Thätigkeit aus der spezifischen Beschaffenheit seiner Person, nicht die Beschaffenheit seiner Person aus jener Thätigkeit ableite: so soll ich die Versöhnung leugnen und an deren Stelle nur das Zusammentreffen Gottes und des Menschen in Christo setzen. Wenn ich in der sehr allgemein gehaltenen Charakteristik der kirchlichen Perioden nicht auch insbesondere die Stellung zur Schrift erwähne, nicht von der Inspiration handle und die Offenbarung im engeren Sinne nicht sowohl in der Schrift, als vielmehr in Christo finde: so soll das eine Lossagung vom Schriftprincip seyn und eine Zurücksetzung dessen, was man liest, gegen das, was man fühlt. Und wenn endlich von mir bei Vergleichung des Christenthums mit andern Religionen für die alttestamentliche der Ausdruck „Judenthum“ gebraucht wird: so soll darin noch ganz insbesondere eine Verachtung des alten Testaments zu erkennen seyn *).

*) Ich vermag nicht sicher zu entscheiden, ob im letztern Fall die Schuld allein Hrn. v. Gasparin trifft oder vielleicht auch den französischen Uebersetzer, indem er das deutsche Wort „Judenthum“ durch das französische Judaïsme wiedergibt, welches mög-

Alles dieses — das vertraue ich — bedarf keiner Widerlegung. Es genügt vollkommen, es constatirt zu haben: Confusionen und Widersprüche liegen hier allerdings vor, aber nicht solche, die ich selbst mache, sondern solche, die mir ohne meine Schuld octroirt werden. Es wäre unnöthig, sie einzeln zu beleuchten. Ich ziehe vor, mich zu etwas Fruchtbarerem zu wenden, zu einer positiven Entwicklung der Punkte, die dem Hrn. v. Gasparin gegenüber besonders in Betracht kommen. Daraus wird man dann von selbst meine wirkliche Ueberzeugung ersehen können. Alles das aber, was zwischen uns in Frage steht, reducirt sich wesentlich auf drei Dinge: das Verhältniß, erstlich zwischen der äußeren und inneren Regel, zweitens zwischen Dogma und Liebe, drittens zwischen der Person und dem Werke des Erlösers mit besonderer Beziehung auf die Lehre von dem „Christus für uns“ und dem „Christus in uns“. Ueber diese drei Stücke will ich daher eingehender sprechen.

10. Die äußere und die innere Regel. Stellung zur Schrift.

Hr. v. Gasparin stützt seinen Begriff von Mysticismus und zugleich seine ganze Polemik auf die Alternative von den zwei Principien, außer welchen ein drittes nicht denkbar sey: dem Princip der äußeren und der inneren Regel. Bei der entscheidenden Bedeutung, die er der Sache gibt, und da er selbst mit so unbedingter Zuversicht dem Princip der äußeren Regel beitrifft, sollte man glauben, er werde dieses Princip auch irgendwie entwickeln und begründen, das entgegengesetzte aber in seiner Blöße darstellen. Denn offenbar liegt ja das, was Hr. v. Gasparin Princip der äußeren Regel nennt, nicht so wie etwas Fertiges auf der

licherweise auch eine tabelnde Nebenbeziehung in sich schließen könnte. Mich trifft keine Schuld; denn unser deutsches Wort „Judenthum“ hat eine völlig objective Bedeutung und enthält an sich nicht die Spur von etwas Herabgehendem.

Hand, daß Jedermann sogleich wüßte, was er darunter zu denken habe. Für Hrn. v. Gasparin jedoch hat die Sache augenscheinlich den Charakter des Axioms. Er appellirt nur an die äußere Regel, aber er erklärt sie nicht; wollen wir eine Erklärung, so überläßt er uns, sie selbst zu suchen.

Äußere Regel können wir ganz allgemein das nennen, was sich von außen her unserm geistigen Leben mit dem Anspruche darstellt, dasselbe normiren zu wollen. Es ist dasselbe, was man, inwiefern es anerkannt wird, auch als Autorität zu bezeichnen pflegt. In dieser Weise tritt uns zunächst jede positive Religion entgegen, insbesondere aber und auf permanente Weise diejenige, welche die Form des Gesetzes hat. Auch im Bereich des Christenthums gibt es eine höchst prägnante, vollständige, großartige Ausprägung des Princip's der äußeren Regel. Es ist der Katholicismus. Hier haben wir Alles, was wir in dieser Beziehung nur wünschen können: das Princip selbst in seiner ganzen Bestimmtheit und dessen allseitigste Anwendung aufs Leben, das Gebot der Kirche in seinem vollen Gewicht und den demüthigen Gehorsam von Seiten ihrer gläubigen Mitglieder. Wird Hr. v. Gasparin sein Princip in dieser ohne Zweifel vollkommensten Ausprägung anerkennen? Ganz gewiß wird er, ein Vorkämpfer des Protestantismus, es nicht thun. Er wird sagen: die wahre äußere Regel ist nicht die Kirche, sondern die heil. Schrift. Aber was gibt ihm ein Recht, dieß zu sagen? Wenn sich mir verschiedene Gestaltungen des Princip's der äußeren Regel zur Wahl darbieten und ich entscheide mich für die eine Gestaltung, die in diesem Fall noch dazu die weniger prägnante ist, so darf ich doch nicht sagen: ich thue das, weil es mir so gefällt, sondern ich muß dafür innere Gründe haben. Sobald ich aber zwischen den verschiedenen Formen des Princip's der äußeren Regel nach inneren Gründen entscheide, so bleibe ich schon nicht mehr ganz einfach bei der äußeren Regel stehen, sondern offenbar kommt etwas von innerer Regel zum Vorschein. Ich kann

nicht überzeugter und denkender Protestant seyn, ohne mich dem Katholicismus gegenüber in irgend einer Weise auch auf eine innere Regel zu stützen.

Lassen wir indeß den Katholicismus und sehen allein auf die Schrift, in welcher Dr. v. Gasparin die allein wahre äußere Regel findet, so erhebt sich die Frage: will die Schrift in dem Sinne, in welchem es hier gemeint ist, in der That äußere Regel seyn und soll sie von uns in diesem Sinne behandelt werden? Aber wohl gemerkt! Es handelt sich hierbei nicht einfach um die Frage: ist die Schrift überhaupt äußere Regel? — sondern es handelt sich um die Frage: ist sie äußere Regel in schlechthin exclusivem Sinne, im Gegensatz gegen jede innere Regel und so, daß jede Beziehung auf eine solche ausgeschlossen wird?

Frägt man mich ganz einfach: ist die Schrift äußere, objective Regel? — so antworte ich als gläubiger Protestant eben so einfach mit einem entschiedenen Ja! Ich erkenne mit der ganzen evangelischen Kirche das normative Ansehen der Schrift an und finde darin ein Palladium des Protestantismus. Ich spreche mit Luther: „Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen und sonst Niemand, auch kein Engel.“ Ich will nicht die Schrift richten, sondern mich von ihr richten lassen. Ich gedanke mir nicht einen Christus zu machen, sondern den Christus zu haben, den die Schrift bezeugt, nur diesen, aber diesen auch ganz. Und von ihm wie von seinem Heilswerke ist mir die Schrift nicht nur ein vollständiges Zeugniß, sondern auch ein göttlich bewährtes. So, wenn man mich einfach nach meinem Bekenntniß zum formalen Princip des evangelischen Protestantismus fragt.

Frägt man mich aber: ist die Schrift solchergestalt äußere Regel, daß dadurch jede Beziehung auf eine innere Regel, überhaupt auf ein Weiteres, Höheres, Besseres, denn das geschriebene Wort als solches, ausgeschlossen wird? — dann antworte ich eben so entschieden Nein! und sage: in

diesem Sinne will die Schrift selbst nicht äußere Regel seyn, und darf auch von uns nicht so genommen werden. Vielmehr: insofern die Schrift Regel ist, ist das Äußere, was sie enthält, aus einem ursprünglich Inneren hervorgegangen, und insofern sie ein Äußeres ist, hat sie immer den Trieb und Zweck, wieder ein Inneres zu werden; in dieser Erinnerung ihres Inhaltes aber soll sie wirken, nicht bloß wie eine äußere Regel, sondern so, daß sich der Inhalt an unserm ganzen inneren Leben bewährt und unsere freie Zustimmung gewinnt. Es steht also Äußeres und Inneres in steter Wechselwirkung und keines darf von dem andern losgerissen werden.

Ist die Schrift Regel, so fragen wir billig: woher und wie ist sie uns als solche gekommen? Sie ist nicht vom Himmel gefallen und nicht unmittelbar von der Hand Gottes geschrieben. Auch war nicht zuerst die Schrift da und auf sie ist dann das Christenthum gegründet worden, sondern zuerst war das Christenthum da und dieses hat dann das Medium seiner Darstellung und Fortpflanzung in der Schrift gefunden. Die Schrift ist also nicht das Erste, Ursprüngliche; es bestand vielmehr schon vor ihr und zunächst unabhängig von ihr etwas Anderes, für welches sie Mittel wurde. Dieses andere Frühere ist der Inbegriff der göttlichen Heilthaten, dessen Centrum Christus ist, und das darauf gegründete christliche Leben. Die wesentliche Bedeutung der Schrift ist also, da, wo die lebendige Verkündigung nicht mehr ausreichte, die entsprechende Vermittlerin für das in der Person und dem Werke Christi gegebene Heil zu seyn. Ihr Werth ist, daß sie Christum und seine Heilsgüter in sich schließt, daß sie eine selbst von heiligem Geist und Leben durchwirkte Trägerin des Geistes und Lebens Christi ist. Eben darum ist aber auch die Schrift, wie nicht das Erste, so nicht ein Höchstes und Unbedingtes. Das Höhere, die Schrift selbst Bedingende, ist Christus. Es ist nicht die Schrift, welche

die Autorität Christi, sondern Christus, welcher die Autorität der Schrift begründet. Der eigentliche Gegenstand des Glaubens ist nicht die Schrift, sondern Christus, der in der Schrift Dargestellte. Denn nicht ein Geschriebenes, wie heilig und göttlich dasselbe auch sey, sondern nur ein Persönliches kann im vollen Sinne Gegenstand derjenigen unbedingten persönlichen Hingebung seyn, die wir Glauben nennen. Dieser Glaube, der von Person zu Person geht, ist ursprünglich auf die lebendigste Weise entstanden. Der Herr selbst verweist die, welche zu ihm kommen und an ihn glauben sollen, nicht etwa nur auf die Schrift, die von ihm zeuge, sondern vor Allem auf den (inneren) Zug des Vaters zum Sohne und darauf, daß, wer den Willen Gottes thun wolle, erfahren werde, ob seine Lehre von Gott sey, oder ob er von sich selbst rede. Die Apostel und Jünger aber empfingen von Christo, von Allem, was er that und sprach, den Eindruck, daß sie sagen mußten: „Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens“ — und Petrus im Namen aller bekennen konnte: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.“ Dies geschah nicht vermöge einer äußerlichen Regel, sondern es war eine unmittelbare, innerlichste, göttlich besiegelte Lebens- thatsache. Nicht Fleisch und Blut, der Vater im Himmel hatte es geoffenbart. Dieser innere Glaube erhielt in den Schriften der Apostel unter Leitung des heiligen Geistes seinen Ausdruck; aber es ist nun einleuchtend, daß dieses äußerlich Gewordene ganz und gar auf einem ursprünglich Inneren beruhte und daß es auch nicht für sich etwas seyn, sondern überall nur einem Höheren dienen, den eigentlichen Gegenstand des Glaubens, Christum mit seinem Heil, an die Gemüther bringen wollte. Die Darstellung des Glaubens hat aber zugleich den Zweck, wiederum Glauben zu wirken. Es liegt also in der Schrift, wie sie selbst aus einem Innerlichen hervorgegangen ist, zugleich das unver- äußerliche Streben, das, was sie äußerlich darstellt, zu einem

Innerlichen, einem wirklich Beglaubten und Erlebten, zu machen, und es fragt sich nur noch, ob sie dieß in der Weise einer äußeren Regel im Gegensatz gegen jede innere thun will, und ob wir sie in diesem Sinne nehmen sollen.

Eine äußere Regel, die lediglich als solche ohne Rücksicht auf innere Zustimmung gelten will, nennen wir Gesetz. Das Ansehen, welches sie anspricht, ist das der äußeren Autorität. Die Stellung, welche ihr gegenüber gefordert wird, ist die des Gehorsams, der Unterwerfung. Können und dürfen wir diese Bestimmungen auf die Schrift anwenden? Die Schrift kann ja doch nie wie etwas schlechthin für sich Bestehendes, sondern immer nur als Glied im Gesamtorganismus des Christenthums betrachtet werden; sie kann daher nicht einen andern Grundcharakter haben, als das Christenthum selbst. Das Christenthum kennt nun zwar auch Gesetz und Gehorsam, aber nur ein Gesetz der Freiheit und einen Gehorsam des Glaubens. Seinem innersten Wesen nach ist es nicht objectiv Gesetz, subjectiv Unterwerfung unter dieses Gesetz; vielmehr hat es das Princip der Gesetzhlichkeit aufgehoben und an dessen Stelle gesetzt die frohe Botschaft von der göttlichen Gnade, das Evangelium, welchem von Seiten des Menschen nur entsprechen kann die vertrauensvolle Annahme, der Glaube. Die Quelle, aus der die göttliche Gnade selbst uns zufließt, ist aber in letzter Instanz nicht die Schrift, sondern Christus. Christus ist die reale Offenbarung der heiligen und gnadenvollen Liebe Gottes; die Schrift ist die Führerin und Erzieherin zu Christo. Nun aber kann eine wahre Führerin und Erzieherin nicht eine andere Beschaffenheit haben, als das, wozu sie führen und erziehen soll. Hat also Christus das Princip der Gesetzhlichkeit aufgehoben, so kann die Schrift nicht zu Christo führen wollen auf dem Wege der Gesetzhlichkeit, d. h. der äußeren Regel bloß als solcher, denn eben damit würde sie Christum

vielmehr verdrängen, ein neues Gesetz aufrichten und sich selbst als Meisterin setzen; sondern sie kann das nur thun wollen auf dem Wege des Glaubens, d. h. der freien, lebendigen Wahrheitsbezeugung von ihrer Seite, welcher dann von Seiten des Menschen eine gleich freie, aus dem innersten Seelenbedürfnis stammende Glaubensannahme entgegenkommen muß; und wenn Christus nur geglaubt und erkannt werden kann aus dem Geiste heraus, dessen Vermittler für die Menschheit er war, so kann auch die Schrift, die zu ihm führen soll, nur aus diesem Geiste heraus verstanden werden. So ist also die Schrift nicht ein Nomokanon, nicht ein Gesetzes- und äußeres Regelbuch, sondern ein Glaubens- und Lebensbuch, und ihre Autorität ist nicht eine äußere, sondern eine innere. Ein Glaubens- und Lebensbuch aber kann nur dann auf die rechte Art wirken und dessen innere Autorität sich nur dann erfolgreich geltend machen, wenn das, was uns darin objectiv vorgehalten wird, sich zugleich an unserm ganzen inneren Leben als wahr, heilbringend und göttlich bewährt, durch den Beweis des Geistes und der Kraft, auf dem Wege, den Herr v. Gasparin als mystisch so gänzlich verwirft, dem Wege der lebendigen Aneignung, der inneren Assimilation; und insofern diese Aneignung auf eine geordnete, gesetzmäßige Weise erfolgen muß, wird sich darin eine innere Regel geltend machen.

Es findet also hier, wie in allem gesunden Leben, ein Kreislauf statt: die Schrift als Äußeres ist aus einem Inneren hervorgegangen und strebt immer wieder, ein Inneres zu werden; sie bezeugt uns Christum; aber sie selbst empfängt auch ihr Zeugnis von Christo und kann nur von ihm, ihrem Lebensmittelpuncte, aus wahrhaft verstanden werden; sie befriedigt ein Heilsbedürfnis, sie ist aber auch nur für ein solches zugänglich; sie vermittelt uns den Geist Christi, aber sie ist auch nur für den, in welchem dieser Geist wirkt, eine Führerin zur Gottesweisheit. Ueberall ha-

ben wir Aeußeres und Inneres, Objectives und Subjectives als untrennbar zusammengehörig, überall einen Lebensproceß, in welchem sich die Durchbringung beider Seiten immer vollständiger verwirklicht; und darum kommt es der Schrift gegenüber nicht an auf einen Act der Unterwerfung, der ein- für allemal vollzogen wird, sondern auf ein Hineinleben, bei welchem wir die eigene Herzenserfahrung und den Geist Gottes fortwährend auch zu inneren Lehrern haben *).

11. Das Dogma und die Liebe.

Mit der Vorstellung von der Schrift hängt bei Hr. v. Gasparin sehr genau die Vorstellung vom Dogma zusammen. Die Schrift ist ihm ein äußerlich regelndes Gesetzbuch, weil sie ihm ein Inbegriff fertiger Dogmen ist. Gegen mich erhebt er die Anklage, „an der Stelle des Dogma präsentire mein Buch — bizarre Illusion! — bald die christliche Thatsache, bald die Person des Erlösers.“ Er dagegen sagt: „Die christliche Thatsache schließt die ganze Dogmatik ein; Person, Thatsache, Dogma — das ist Alles eins.“ Also die Thatsachen des Christenthums sind ihm wesentlich Dogmen, Christus selbst ein Dogma, die ganze Bibel ein Dogmencodex, und unsere Aufgabe besteht lediglich darin, diese Dogmen, so wie sie sind und weil sie so sind, anzunehmen.

Hr. v. Gasparin sagt: „Das erste Dogma ist die Wichtigkeit des Dogma.“ Ich setze diesem Spruche einen minder imposanten, aber vielleicht praktischeren entgegen: „Die erste Pflicht des Theologen ist, das Wesen des Dogma

a) Eine vortreffliche Entwicklung dieses Gegenstandes, mit der ich vollkommen übereinstimme, gibt Jul. Müller in den Betrachtungen über das Princip der evangelischen Kirche nach seiner formalen Seite, deutsche Zeitschrift, Juli 1851. Die Gedanken unserer Reformatoren selbst darüber in dem lehrreichen Werke von Schenkel: Wesen des Protestantismus, Bd. 1. S. 119 ff.

richtig zu erkennen." Dazu will ich, so weit es der Raum gestattet, Hrn. v. Gasparin gegenüber einen kleinen Beitrag geben.

Wenn in der Schrift ein geschlossener Complex von Dogmen gegeben ist, was hat dann — muß man nothwendig fragen — die ganze Lehrentwicklung in der Kirche, die doch wesentlich Durchbildung und Feststellung des Dogma ist, für einen Sinn und für eine Bedeutung? Liegen die Dogmen in der Schrift vollendet vor, so ist die ganze gewaltige Arbeit der Jahrhunderte, die sich auf Dogmenbildung bezieht, entweder eine leere, nutzlose Mühe oder etwas geradezu Hemmendes und Verderbendes. Hat dagegen die dogmenbildende Thätigkeit, auf welche die Kirche so große Kräfte verwendet hat, einen wirklichen Werth, so muß man einräumen, daß die Dogmen nicht gleich von Anfang fix und fertig waren, sondern durch einen Proceß des Werdens hindurch gegangen sind und eine Geschichte haben. Und das Letztere ist auch das allein Richtige. Nicht durch Dogmen hat uns Christus mit Gott versöhnt und von der Sünde erlöst, sondern er hat es gethan und thut es fortwährend durch alles das, was wir unter seiner prophetischen, priesterlichen und königlichen Thätigkeit begreifen. Das sind Thatfachen, nicht Dogmen. Diese Thatfachen sind zunächst Gegenstand des Glaubens, und diesen Glauben, in dem sie selbst ihr Heil gefunden, haben die Apostel der Welt als heilbringend in Wort und Schrift verkündet. Auch diese Glaubensverkündigung ist noch nicht Dogma, weder die mündliche, noch die schriftliche. Sie enthielt den Stoff, vielleicht auch, wie bei Paulus und Johannes, den ersten Anfang zum Dogma; aber sie war, als unmittelbarer Lebensausdruck, noch nicht selbst Dogma. Das wirkliche Dogma beginnt erst da, wo die Heilsthatsachen des Christenthums und deren ursprüngliche Glaubensverkündigung zum Gegenstande bestimmter begrifflicher Durchbildung gemacht werden, um in der Kirche eine

entsprechende Einheit der Lehre und dann auch in der Theologie ein gegliedertes Ganze aller Lehrsätze, ein System, herzustellen. Es sind also Glaube und Dogma, obwohl sie organisch zusammenhängen, doch sehr bestimmt zu unterscheiden. Der Glaube — objectiv genommen — ist der erste, noch nicht durch die Vermittelungen des Denkens hindurchgegangene, Ausdruck der christlichen Heilsgewißheit und der Thatsachen, auf denen sie ruht; das Dogma dagegen ist die begriffliche Feststellung des Glaubensinhaltes, wodurch er eine gedankenmäßige Form empfängt. Hiernach ist die Schrift ganz naturgemäß vorzugsweise das classische Gebiet des Glaubens; das Dogma dagegen gehört vorzugsweise dem Bereich der Kirche an. Und hiernach bestimmt sich auch der Werth des Dogma. Es ist ein wesentlicher und hoher, aber nicht ein in sich selbständiger und absoluter. Das Dogma ist nothwendig als das feste, erhaltende Gefäß des Glaubens, als die aus dem Glauben selbst herausgewachsene Form desselben. Aber es darf nicht Fassung und Form mit dem Inhalt schlechthin identificirt werden. Geschieht dieß, wird das Dogma an die Stelle des Glaubens gesetzt, so erzeugt sich der Dogmatismus, der bei der äußern Form stehen bleibt ohne innere Durchdringung, und der Orthodoxyismus, der das Heil knüpft an die richtige Dogmenfassung als solche. In Wahrheit aber macht nicht das Dogma selig, sondern der Glaube; das Dogma dagegen hat immer gerade so viel Werth, als es wirklich lebendigen Glauben in sich schließt und für diesen die entsprechende Gedankenform darbietet. Insofern aber der für alle Zeiten normale Lebensausdruck des Glaubens in der Schrift niedergelegt ist, muß das Dogma auch immer wieder auf die Schrift zurückgeführt werden. Aus ihr muß es, wenn es als Begriff zu erkalten, wenn es als objectiv gewordene Lehre zu erstarren droht, immer wieder seine Erwärmung und Belebung, aus ihr auch durch verbesserte, erweiterte und vertiefte Auslegung seine Reinigung

und Fortbildung empfangen; und dabei hat zugleich das Element, welches wir als das gesund mystische bezeichnen, das Bewußtseyn des christlichen Glaubens ^{a)} als eines in der Gemeinschaft und dem Einzelnen unmittelbar gegenwärtigen, selbst erlebten, seine geordnete Stelle.

Hieraus ergibt sich auch, daß es mir nicht einfallen kann, einen Gegensatz aufzurichten zu wollen zwischen Dogma und Liebe. Das könnte ich nur dann thun, wenn für mich Dogma und Liebe in die gleiche Sphäre des geistigen Lebens fielen. Aber eben dieß ist nicht der Fall. Sie gehören zwar ganz allgemein genommen beide dem religiösen Gebiete an, innerhalb dieses großen Gebietes aber verschiedenen Sphären: die Liebe der Sphäre des unmittelbaren religiösen Lebens, das Dogma der Sphäre des begrifflich vermittelten. In der gleichen Sphäre mit der Liebe steht nicht das Dogma, sondern das, was des Dogma's Grund ist, der Glaube. Nun gibt es freilich auch Leute, in Deutschland z. B. die Lichtfreunde und Deutschkatholiken, welche den Glauben und damit dann freilich zugleich das Dogma verdrängen wollen durch die Liebe als das vorgeblich alleinige Princip des Christenthums. Aber mit diesen Leuten — darum muß ich dringend bitten — mögen doch die westlichen Nachbarn weder die deutschen Theologen überhaupt, noch auch namentlich meine Wenigkeit verwechseln; denn zwischen Glauben und Liebe richte ich so wenig einen Gegensatz auf, daß es vielmehr ein Hauptziel meines Buchleins ist, nicht nur dieselben in die genaueste Beziehung zu setzen, sondern die wahre Liebe ganz aus dem Glauben abzuleiten; und darin mindestens darf ich das von mir Gesagte als Ausdruck der herrschenden theologischen Ueberzeugung auch meiner Landsleute bezeichnen.

a) Ueber das, was man seit Schleiermacher das „christliche Bewußtseyn“ zu nennen pflegt, siehe Keander in dem Aufsatz: das verfloffene halbe Jahrhundert u. s. w. — deutsche Zeitschrift, Januar 1850. S. 18.

12. Person und Werk Christi. Christus für uns und Christus in uns.

In einem gleichen Gegensatz wie Schrift und Gefühl, Dogma und Liebe, so nämlich, daß immer das Erste vom Zweiten verdrängt werden soll, will Herr v. Gasparin bei mir auch das Werk und die Person Christi, den Christus für uns und den Christus in uns finden. Aber dieses mit gleichem Unrecht wie jenes. Dieß wird auch hier eine kurze positive Entwicklung anschaulich machen.

Wenn die neuere evangelische Theologie Deutschlands — und es ist gerade dieß besonders auf den Einfluß Schleiermacher's zurückzuführen — vor Allem die Person Christi als das Lebenscentrum des Christenthums hervorgehoben hat, so ist das nicht geschehen, um die Bedeutung des Veröhnungs- und Erlösungswerkes zu schwälern oder gar zu vernichten, sondern um demselben die rechte Lebensbasis zu sichern; es ist auch nicht geschehen im Widerspruch mit der theologischen Grundanschauung der Reformatoren, sondern zur entsprechenden Vollendung derselben. Wer nur irgend ein Verständniß von den religiösen und ethischen Grundlagen, so wie von dem inneren Zusammenhang des Erlösungswerkes hat, der wird doch vor Allem anerkennen, daß dasselbe nicht vollzogen werden konnte durch irgend einen Beliebigen, sondern nur durch eine Persönlichkeit von ganz bestimmter Beschaffenheit, durch eine selbst von der Sünde schlechthin freie, durch eine selbst mit Gott vollkommen geeinigte, also durch den, welchen uns die Schrift darstellt als den Sohn Gottes, der nach dem Rathschluß des Vaters Mensch geworden. Nicht darauf kam es an, daß überhaupt nur für die Sünde gebüßt, gelitten und gestorben wurde, sondern darauf, daß der heilige Sohn Gottes sich selbst als freies Opfer für die sündige Menschheit darbrachte und daß in der Person dessen, welcher dieses ein- für allemal gültige Opfer vollzog, zugleich die schöpferische Kraft eines neuen

gottgeheiligten Lebens lag. Es ruht Alles auf der eigenthümlichen Beschaffenheit der Person Christi, und diese mußte auf ursprüngliche Weise da seyn, auch abgesehen vom Erlösungswerke. Denn nicht, weil Christus die Versöhnung vollbracht hat, ist er zur Einheit mit Gott gelangt und Sohn Gottes geworden, sondern, weil er der mit dem Vater einige Sohn war, konnte er die Versöhnung vollbringen. Das Einsseyn mit dem Vater, die Gottessohnschaft und die Versöhnung verhalten sich wie Grund und Folge, wie Primitives und Abgeleitetes. Dieß wird jedoch kein Einsichtiger so verstehen, wie Hr. v. Gasparin es deutet, als ob die Einheit mit Gott an sich auch schon das Werk Christi gewesen wäre oder dieses dadurch als überflüssig bezeichnet werden sollte. Freilich nur der so Seyende konnte Versöhner und Erlöser werden, aber er war es nicht schon dadurch, daß er nur existirte, sondern er wurde es erst durch die Entfaltung seines ganzen Lebens im bitteren Kampfe mit der Sünde, durch sein freiwilliges Leiden und Sterben, seine glorreiche Auferstehung und seine Erhöhung zur Rechten des Vaters.

Und eben hierin liegt auch der innige Zusammenhang und die rechte Stellung des „Christus für uns“ und des „Christus in uns“. Der Christus für uns, d. h. der Versöhner und der vor dem Angesichte des heiligen Gottes uns Sünder Vertretende, konnte der Stifter unseres Glaubens nur dann werden, wenn er selbst der vollkommen Gerechte war, auf dem das Wohlgefallen des Vaters ganz und ungetheilt zu ruhen vermochte, und wenn das Opfer, das er leistete, nicht bloß, wie die Opfer des alten Bundes, eine äußerlich stellvertretende Darbringung war, sondern die freie, aus dem tiefsten ethischen Geiste entspringende Selbsthingabe eines Lebens, welches, indem es sich in den Tod gab, zugleich die unendliche Schöpferkraft eines neuen Lebens, das mächtigste Princip der Heiligung für die ganze Menschheit

in sich trug ^{a)}). Gerade darum kann aber auch der Stifter unseres Glaubens der Christus für uns in Wahrheit nur werden, wenn er zugleich der Christus in uns wird, d. h. unter der Bedingung, daß nicht bloß sein Verdienst durch einen Rechtspruch auf uns übertragen wird, sondern daß wir ihm durch den Glauben als lebendige Glieder eingepflanzt werden und so das Wohlgefallen des Vaters durch ihn auf uns übergeht, daß der Geist und die Kraft der Heiligung aus seiner Person in unser Inneres einströmt und in uns ein neues Lebensprincip wird; mit Einem Wort unter der Bedingung, daß wir im Innersten unserer Persönlichkeit mit ihm eins werden und er durch sein Innewohnen aus uns selbst neue Persönlichkeiten bildet. Und wie das Fürunsfeyn Christi zur vollen Wahrheit wird nur durch das lebendige Inunsfeyn, so auch umgekehrt können wir den Christus in uns nur haben, wenn wir zuerst des Christus für uns gewiß geworden sind. Denn zu einem neuen Leben der Gemeinschaft mit Gott gelangt der Sünder nur, wenn zuvor seine Schuld getilgt und die Macht der Sünde in seinem innersten Leben gebrochen ist, und dieß geschieht eben durch den Christus für uns, weil er uns die trostvolle Gewißheit gibt, daß unsere Sünde vergeben ist und daß wir in Gott einen versöhnten Vater haben, weil er es uns möglich macht, zu Gott die freudige Liebe zu haben, aus der das neue Leben, nicht als ein gefesslich erzwungenes, sondern als freies Erzeugniß des dankerfüllten Herzens hervorgeht. So haben wir das Leben Christi in uns nur vermöge des Glaubens an den Christus für uns, und dieser Glaube ist der rechte nur dann,

a) Daß Hr. v. Gasparin mich nicht auch hier mißverstehe! Ich sage nicht: Christus ist der Versöhner lediglich dadurch, daß er das Princip der Heiligung in sich trägt; sondern: er konnte der vollkommene, wahre Versöhner nur werden unter der Bedingung, daß er dieses Princip in aller Kraft und Lebensfülle in sich trug.

wenn der Christus für uns zugleich zum Christus in uns wird a).

Es hängen mithin auch hier beide Seiten untrennbar zusammen und es lag durchaus nicht in meinem Sinne, dieselben auseinanderreißen, die eine durch die andere verdrängen zu wollen. Dieß hätte Hr. v. Gasparin außer Anderem schon erkennen können aus einer einzigen Stelle meiner Schrift, welche ihm, gehörig beachtet, den größten Theil seiner Polemik erspart haben würde. Es ist die Stelle b), wo ich bestimmt ausspreche, daß ich, einen Gedanken der älteren Mystik aufnehmend, nichts verloren gehen lassen wolle von dem, was als wahre Errungenschaft der Reformation zu betrachten sey, und daß ich die Bestimmung des Christenthums als Religion der Gotteseinheit in seinem Stifter und der Einigung mit Gott in den Gläubigen nur dann für die richtige halte, wenn dabei „die Momente der Versöhnung und Erlösung, der Buße und des Glaubens, der Erleuchtung und der Heiligung ihre volle, ungeschmählerte Geltung behaupten.“

Noch sey mir gestattet, indem ich von Hrn. v. Gasparin scheid, einige Stellen aus einem bekannten Werke eines gewiß nicht gering zu schätzenden Theologen anzuführen. Dieser Theologe sagt so: „Zuerst muß man festhalten, daß, so lange Christus außer uns ist und wir von ihm getrennt sind, alles das, was er zum Heil des menschlichen Geschlechtes gelitten und gethan hat, unnütz für uns und ohne Bedeutung ist. Es ist also nothwendig, daß er das, was er vom Vater empfangen, uns mittheile, daß es unser werde und in uns wohne. Darum wird er auch unser Haupt genannt und der Erstgeborene unter vielen Brüdern, und

a) Siehe meine Schrift über die Sündlosigkeit Jesu. 5. Aufl. S. 192—203.

b) Seite 91. des deutschen Originals; Seite 101. der französischen Uebersetzung.

andererseits heißt es, wir sollen ihm eingepflanzt werden und ihn anziehen, weil Alles, was er besitzt, uns nichts angeht, bis wir mit ihm selbst in eins zusammenwachsen." Und wiederum, indem er den Begriff eines zwischen Zuversicht und Zweifel schwankenden Glaubens bekämpft: „Als ob wir Christum denken müßten nur wie ferne stehend und nicht vielmehr in uns wohnend! Nein, darum erwarten wir von ihm das Heil, nicht weil er uns von Weitem erscheint, sondern weil er uns, als seinem Leibe eingepflanzt, nicht bloß aller seiner Güter theilhaftig macht, sondern auch seiner selbst. . . . Darum ist nach des Apostels Lehre unsere Verdammung vom Heile Christi verschlungen, weil Christus nicht außer uns ist, sondern in uns wohnt, und nicht bloß durch ein unzerreißbares Band der Gemeinschaft mit uns verbunden ist, sondern durch eine wunderbare Art der Einigung in Einen Leib mit uns zusammenwächst, und zwar von Tag zu Tage mehr, bis er ganz eins mit uns wird." Und ferner: „Durch das Wort wird nichts geschafft ohne die Erleuchtung des heil. Geistes, woraus folgt, daß der Glaube weit über das menschliche Denken hinausgeht. Auch ist es nicht genug, daß unser Geist vom Geiste Gottes erleuchtet wird, wenn nicht auch unser Herz durch seine Kraft befestigt und gestärkt wird." Und endlich mit Beziehung auf die Bestimmung des Glaubens Hebr. 11, 1.: „Damit soll angedeutet werden, daß es bis zum letzten Tage, da die Bücher werden geöffnet werden, höhere Dinge gibt, als die von unsern Sinnen können begriffen, von unsern Augen gesehen, von unsern Händen betastet werden, und daß diese inzwischen nicht anders von uns können besessen werden, als so, daß wir über all unser Denken hinausgehen, auf ein Höheres als Alles, was in der Welt ist, unsern Blick richten, ja über uns selbst emporsteigen."

Hätte Hr. v. Gasparin solche Stellen, deren noch eine gute Zahl anzuführen wäre, in meiner Schrift gelesen, ich zweifle nicht, er würde darin einen Ausbund von Mystik

gefunden haben. Nun er sie aber bei — Calvin a) lesen kann, werden sie ihm wohl die gebührende Achtung einflößen und ihn vielleicht zum Nachdenken veranlassen. Er könnte daraus lernen, daß man mit solchen Namen, wie Mystiker, nicht allzu freigebig seyn soll, und daß er, wenn die gehörigen Unterschiede zwischen gesunder Mystik und krankhaftem Mysticismus gemacht werden, am Ende in der Lage seyn dürfte, entweder mich und ähnlich Gesinnte von der Anklage des Mysticismus freizusprechen oder auch Calvin unter dieselbe zu begreifen.

13. Gerechtigkeit und Liebe Gottes. Ethisches und Organisches im Christenthum.

Das Christenthum als Mittel.

Noch wollen wir zum Schluß einige andere nicht' unbedeutende Einwürfe berücksichtigen und uns im Zusammenhang damit über einen Gesichtspunct aussprechen, nach welchem das Christenthum wesentlich als Mittel aufgefaßt wird. Der wohlwollende Beurtheiler des Avenir hat einige Warnungen für mich, welche dazu Anlaß geben und auf die ich gleich wohlwollend eingehen will.

Wenn in meiner Schrift, um das Wesen des Christenthums zu erklären, vielfach auf die heilige Liebe Gottes zurückgegangen, dabei aber nicht auch ausdrücklich die göttliche Gerechtigkeit hervorgehoben wird, so fürchtet dieser Beurtheiler eine Abschwächung oder Verleugnung der

a) Die oben übersehten Stellen finden sich in Calvin's Institut. Christ. rel. III, 1, 1. III, 2, 24. III, 2, 33. III, 2, 41. Ich bedaure lebhaft, daß es der Raum nicht gestattet, noch eine ganze Reihe hierher gehöriger Stellen Calvin's anzuführen; möchte aber dringend auffordern, vor Allem das ganze zweite Kapitel des dritten Buches der Institutionen, in welchem vom Glauben gehandelt wird, durchzulesen und damit noch andere Stellen, namentlich aus der Entwicklung der Lehre vom Abendmahl (s. B. IV, 17, 2—7. 8—11.) zu verbinden.

letzteren und macht dagegen geltend, daß die Gerechtigkeit Gottes nicht nur ein Grundelement der wahren Religion, sondern daß es auch unserm gewissenlosen und antinomistischen Jahrhundert gegenüber ein bringendes Bedürfnis sey, dieselbe recht scharf zu betonen. Im Letzteren gebe ich ihm Recht. Dennoch aber muß ich zur richtigen Würdigung meiner Auffassung dieß sagen. Der Begriff der heiligen Liebe schließt den der Gerechtigkeit nicht aus, sondern wesentlich ein. Es ist, wenn von heiliger Liebe gesprochen wird, die Rede nicht bloß von der Liebe eines Heiligen, sondern von einer Liebe, die selbst ihrer Natur nach heiliger Art ist. Heiliger Art aber kann eine Liebe nur seyn, wenn sie, indem sie sich absolut productiv in Beziehung auf das Gute verhält, zugleich dem Bösen gegenüber als heiliger Zorn sich offenbart, d. h. alles Böse schlechthin ausschließt und abstößt, ihr ganzes Wirken auf dessen Aufhebung richtet. In diesem Wirken werden sich Gerechtigkeit und Gnade harmonisch durchdringen. Die heilige Liebe wird immer gnädig seyn unbeschadet der Gerechtigkeit, aber auch gerecht unbeschadet der Gnade, und eben diese volle Einigung der Gerechtigkeit und Gnade zu heiliger Liebe tritt uns in dem Erlösungswerke in vollster Ausprägung entgegen ^{a)}. Wird nun, um den Charakter des Christenthums zu bestimmen, in der Heiligkeit vorzugsweise das Moment der Liebe geltend gemacht, so geschieht dieß nicht, um das Moment der Gerechtigkeit auszuschließen, sondern weil gerade hierin ein Grundmerkmal des Christenthums liegt. Der alte Bund offenbarte die göttliche Heiligkeit — nicht ausschließlich, aber doch vorwiegend — als Gerechtigkeit; der neue Bund offenbart sie — auch nicht ausschließlich, aber vorwiegend — als erbar-

a) Eine geistvolle Entwicklung des Wesens der Liebe überhaupt und der göttlichen insbesondere gibt Schoeberlein in dem Aufsatze über die christliche Versöhnungslehre, Stud. u. Krit. 1845. 2. Hft. S. 283 ff. und in der Schrift: Die Grundlehren des Heils, entwickelt aus dem Princip der Liebe. Stuttgart 1848.

mende Gnade. Nirgends im neuen Testament wird Gott schlechthin die Gerechtigkeit oder auch die Heiligkeit, wohl aber wird er schlechthin die Liebe genannt. Dieß geschieht nur im Christenthum und konnte nur im Christenthum geschehen, aber im Christenthum mußte es auch geschehen, und darum haben wir ein Recht, darin ein Charakteristikum des Christenthums zu sehen a).

Hiermit hängt ein Anderes zusammen. Die Abschwächung des Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit hat nach der Seite des Menschen nothwendig zum Correlat eine Abschwächung des ethischen Princips, eine Erschlaffung der Begriffe von persönlicher Verantwortlichkeit, Schuld und Strafbarkeit. Und da ich nun mehrfach das Christenthum als etwas Organisches bezeichne, organisch in sich selbst, organisch auch in seiner Verwirklichung: so fürchtet der Kritiker des Avenir, ich möchte eben jenen ethischen Charakter des Christenthums, die Momente der Selbstentscheidung, der individuellen Thätigkeit und Verantwortlichkeit, zu wenig beachten und das christliche Leben zu sehr betrachten wie etwas, das sich nur durch sympathetische Einflüsse, durch Gezogenwerden und Sitzziehenlassen, ganz von selbst mache, mit Einem Wort als einen Naturproceß, bei dem der einzelne Christ und die christliche Menschheit ungefähr so werde und wachse wie eine Pflanze. Ich glaube ihn auch in dieser Beziehung zufrieden stellen zu können. Das Christenthum beruht mir durchaus auf der freien Gnade des persönlichen heiligen Gottes, d. h. auf einer schöpferisch herstellenden Mittheilung Gottes, die sich nicht wie eine Naturwir-

a) Wie sehr man auf der einen Seite die Gerechtigkeit Gottes und auf der andern die volle Bedeutung der göttlichen Liebe anerkennen kann, beweist Augustin, der wahrlich wusste, was göttliche Gerechtigkeit, was Sünde und Schuld des Menschen sey, und doch in seinem Werke de trinitate das innere Verhältniß der göttlichen Personen und das Verhältniß Gottes zur Welt vorzugsweise aus dem Wesen der Liebe, als dem Grundwesen Gottes, ableitet. Siehe besonders de trinit. III, 13. IX, 2.

lung mit zwingender Nothwendigkeit, sonderm auf ethischem Wege vollzieht, also auf Seiten des Menschen alles das voraussetzt, wodurch er sich als sittliche Persönlichkeit bethätigt und im vollsten Sinne sittlich verantwortlich ist. Aber eben weil dieß so ist, weil das Christenthum ganz auf freier Gnade beruht, die sich ethisch im Menschen verwirklicht, werden wir auch zweierlei anerkennen müssen. Einmal, daß wir nicht Alles, und gerade das Höchste und Beste nicht machen können, sondern als eine unverdiente Gabe empfangen müssen. Und dann, daß uns im Ursprung und Verlauf des christlichen Lebens eine göttliche und eine menschliche Seite entgegentreten, die sich harmonisch durchdringen müssen; und gerade darin, weil es sich hier um eine Wechselwirkung göttlicher und menschlicher Kräfte handelt, diese Wechselwirkung aber nicht eine zufällige seyn kann, sondern eine gesetzmäßige und von einem Centrum ausgehende seyn muß, finden wir im Gegensatz gegen Mechanisches und Magisches das Organische. Denn der Begriff des Organischen ist ja gewiß nicht bloß auf dem Naturgebiet, sondern auch auf dem ethischen gültig, und das Christenthum selbst gibt uns auch bestimmt genug die Anschauung des Organischen an die Hand, namentlich darin, daß es die Stellung des einzelnen Gläubigen zu Christo als Vereinigung der Rebe mit dem Weinstock, die Gemeinschaft aller Gläubigen aber als Leib Christi und ihr Verhältniß zu Christo als Einheit des Leibes mit dem Haupte darstellt.

Indem endlich der Beurtheiler des Avenir die Idee der Einheit Gottes und des Menschen in Christo zwar als Grundidee des Christenthums anerkennt, aber dabei bemerkt, es komme nicht sowohl auf die Idee an sich, als vielmehr auf deren Realisirung an, führt ihn dieß auf den Gedanken, das Charakteristische des Christenthums liege in der rechten Art der Verwirklichung der Einheit des Menschen mit Gott, oder noch näher darin, daß es dafür das wahre Mittel sey. So faßt er das Christenthum wesentlich als Weg oder als Mittel auf, und in Erwägung, daß Mittel und Weg ihre Bedeu-

tung verlieren, wenn Zweck und Ziel erreicht sind, sagt er ausdrücklich: „im Himmel wird die ganze Ordnung der Dinge, die wir Christenthum nennen, nicht mehr existiren.“

Hierin ist Wahres mit Falschem gemischt. Wahr ist, daß die Idee der Gotteseinheit im Christenthum ihre eigentliche Bedeutung nur hat als verwirklichte, als vollständige Lebensdurchführung, als Begründung des allein ausreichenden Heilsweges im Erlösungswerke. Falsch ist, daß deshalb das Christenthum selbst nur als Mittel betrachtet wird.

Das Christenthum ist zunächst ganz allgemeinbin Religion, und schon lediglich als Religion darf es nicht als bloßes Mittel bezeichnet werden. Das Wesen der Religion ist nicht nach einer vorübergehenden Erscheinung, sondern nur nach dem zu bestimmen, was sich als Vollendung auf ihrem Gebiete darstellt. In diesem Sinne ist sie die innigste, auf unbegrenzter Ehrfurcht und voller Liebe beruhende Gemeinschaft des Geschöpfes mit seinem Schöpfer. Dieses Verhältniß, wie es für den Menschen das höchste, alles Andere dominirende, ja das allein absolute ist, so ist es auch seiner Natur nach nicht ein vorübergehendes, sondern ein ewiges. Was aber absolut und ewig ist, kann nie bloßes Mittel, bloßer Durchgang seyn. Der Sünde gegenüber wird die Religion allerdings Mittel zum Zweck der Wiederherstellung, der Wiedervereinigung des Sünders mit Gott. Aber hört darum die Religion auf, wenn dieser Zweck erreicht ist? Fängt sie nicht vielmehr dann erst recht an, da sie nun die Gemeinschaft mit Gott in der That verwirklicht hat?

Aber das Christenthum ist nicht bloß Religion, sondern die Religion, die wahre. Die wahre Religion ist es vor Allem in seinem Stifter, als dem, welcher in dem schlechthin normalen Verhältniß zu Gott stand. Denn wir werden doch nicht sagen wollen, es sey nicht auch in Christo Religion gewesen — Religion als innerste, vollste Gemeinschaft mit Gott? Vielmehr war Christus die persönlich gewordene Religion und wird in diesem Sinne der Anfänger und Vollender des Glaubens genannt. Können wir nun sagen, ihm sey

die Religion, welche er in sich trug, nur Mittel gewesen und habe bei seiner Erhöhung aufgehört? Dieß zu behaupten, würde fast wie Blasphemie klingen. Indesß das, was er als Religion in sich trug und was er als solche stiftete, könnte ja Mittel gewesen seyn, nicht zwar für ihn, wohl aber für uns. Nach Einer Seite allerdings, insofern das Christenthum Versöhnung, Wiederherstellung, Heilsweg ist. Nach einer andern Seite aber eben so gewiß auch nicht, insofern das Christenthum ein Verhältniß in sich schließt und begründet von nicht bloß relativer, sondern absoluter, von nicht bloß vorübergehender, sondern ewiger Beschaffenheit.

Wollen wir das Christenthum lediglich zum Mittel machen, so müssen wir auch den dazu machen, der das Christenthum in Person ist. Nun hat sich zwar seine Liebe uns als Mittel dargeboten, weil dieß der opfernden und helfenden Liebe unveräußerliche Natur ist. Aber dürfen wir darum ihn selbst in der heiligen Schönheit und Majestät seiner Person als Mittel betrachten? Nein, diese Persönlichkeit trägt ihren absoluten Werth in sich selbst und würde, wie sie ihre innere Nothwendigkeit hat, so auch ihre unbedingte Geltung haben, selbst abgesehen von den Heilswirkungen, die von ihr ausgegangen sind. Sie veranschaulicht uns nicht ein Relatives, sondern ein Absolutes; das Höchste nicht nur, sondern das Vollkommene im Bereich der Menschheit. Aber auch die von dieser Persönlichkeit ausgegangenen Wirkungen begründen nicht ein vorübergehendes, sondern ein ewiges Verhältniß. Denken wir uns den Zweck Gottes bei der Sendung Christi möglichst vollständig erreicht, die Macht des Bösen in der Menschheit gebrochen, den Irrthum überwunden, die Empfanglichen erlöst, die Widerstrebenden gerichtet: wird dann nichts mehr von allem dem da seyn, was wir Christenthum nennen? Gewiß wird noch viel da seyn, ja es wird erst das Rechte da seyn. Auch die verklärten Geister werden in Christo das Centrum, das dann erst recht hell leuchtende Centrum der göttlichen Wahrheitsoffenbarung haben. Auch die befeligten Sünder werden immer Begnadigte seyn; der

Theol. Stud. Jahrg. 1852. 40

Unterschied zwischen dem Erlöser, der von keiner Sünde gewußt, und denen, die durch die Sünde hindurchgegangen, wird immer bleiben, und sie werden stets aus der Fülle dessen, der eine ewige Erlösung erfunden, Gnade um Gnade schöpfen. Auch die Bürger des himmlischen Reiches, die Glieder der triumphirenden Kirche, werden in dem, der schon in Knechtsgehalt sich als König bewährt, ihren jetzt erst in aller Machtvollkommenheit herrschenden König und ihr ewiges Haupt besitzen. Wenn aber das wirksam bleibt, was Christus schon in der irdischen Erscheinung als Prophet, Priester und König gewirkt hat, und wenn das darauf sich gründende Verhältnis ein unvergängliches ist, so wird ja wahrlich auch das Wesentliche des Christenthums bleiben, und es kann für eine höhere Ordnung der Dinge nicht die Rede seyn von einem Aufhören des Christenthums, sondern nur von einer vollkommenen Verwirklichung desselben in höchster Verkörperung.

14. S c h l u ß.

Man hat mit großem Ernst vor mir warnen zu müssen geglaubt; man hat freundlich auch mich selbst vor den Mängeln meiner Auffassungsweise gewarnt. Ich habe mich vertheidigt; aber ich habe mir daraus auch meine Lehren gezogen. Ich glaube nun auch meinerseits ein Recht zu einigen Warnungen zu haben, und will dieselben ertheilen, nicht als Ankläger oder Richter, sondern in brüderlicher Liebe.

Ihr, meine Freunde und Brüder, die ihr mich befreitet oder mir den richtigsten Weg zeigen wollt, was verlangt ihr? Ihr verlangt, daß man nicht das Objectiv des Christenthums auflöse in willkürlich gemachtes Subjectiv; daß die Schrift, als festes prophetisches Wort, die sichere Norm bleibe für alles christliche Glauben, Erkennen und Leben; daß man nicht in der Schrift nur eine Verschiedenheit von Lehrweisen, sondern auch eine wohlgegründete Einheit der Glaubenswahrheit anerkenne; daß man diesen un-

abänderlichen Maßstab der Wahrheit auch an alle geschichtlichen Erscheinungen des Christenthums anlege; daß man dem Dogma seine Ehre gebe; daß man das Werk Christi nicht zurücksetze gegen die Person, die göttliche Gerechtigkeit nicht gegen die göttliche Liebe, das persönlich Ethische im Christenthum nicht gegen das Organische; daß man sich überhaupt auf dem Grunde des Glaubens und der Theologie halte, auf dem unsere Reformatoren sich gehalten haben.

Ent; alle diese Dinge im richtigen christlichen Verstande wollen auch wir. Aber wenn ihr uns vor dem einen Abwege warnt, so dürfen wir wohl auch euch vor dem andern warnen. Hütet euch, daß euch nicht unter der Hand das Objective zu einem bloß Aeußerlichen erstarre; daß euch nicht die Schrift, statt lebendige Führerin zum Lebendigen Christus zu seyn, ein Christum zurückdrängendes Gesetz und Regelbuch werde; daß ihr nicht, um die Einheit der Schrift sicher zu stellen, die Mannichfaltigkeit ihres individuellen Lebens verkennt und, indem ihr in Unkritik verfallt, der Hyperkritik Thür und Thor öffnet; daß ihr nicht in der Anwendung eines festen Maßstabs auf die Erscheinungen der Kirche blinde Rücksichtslosigkeit mit klarer Einsicht verwechselt und durch Bethätigung eines unhistorischen Sinnes den widerhistorischen Sinn hervorrufet! Nehmt euch im Acht, daß ihr nicht, den Werth des Dogma ins Absolute steigend, einem leblosen Dogmatismus zur Beute werdet; daß ihr nicht, das Werk Christi hervorhebend, die Bedeutung seiner Person schmälert und dadurch dem Werke seine lebendige Grundlage und seinen ethischen Charakter entzieht; daß ihr nicht, die Gerechtigkeit Gottes und das persönlich Ethische im Christenthum betonend, den eigentlichen Schlüssel zum Christenthum verliert und in eine mechanische, moralisirende, atomistische Auffassungswelt desselben hineingerathet! Sehet euch endlich vor, daß ihr nicht, auf die Reformatoren zurückgehend, das hinten sehet, was ein Hauptverdienst ihres Werkes war, die Wiederherstellung der wahren Rechte der christlichen Subjectivität, des Selbstglaubens

und der Gewissensfreiheit gegenüber einem falschen Objectivismus der Kirche und des traditionellen Dogmenthums!

Diese Güter auf dem Grunde, den auch die Reformatoren als den allein wahren anerkannt haben, treu zu pflegen, den geschichtlichen objectiven Gehalt des Christenthums nicht nur allseitig zu erforschen, sondern auch, ohne ihn durch Schmälerung oder Fälschung zu entstellen, mit dem rechten Geiste zu durchdringen, in seiner inneren Wahrheit zu erkennen und in lebensvoller Gliederung auszuprägen: dieß — so scheint es mir — ist die besondere, vornehmlich durch die Reformation gegebene Mission der deutschen Theologie, und diese Mission der Theologie ist wieder nur ein wesentlicher Bestandtheil von der Gesamtaufgabe des deutschen Geistes. In der Erfüllung dieser Mission muß die deutsche Theologie, fest auf dem rechten Grunde fußend und unverrückt das rechte Ziel im Auge, selbständig und ohne Weirung fortfahren. Sie wird hierbei nicht das, was ihr Eigenthümliches ist, andern Nationen anmaßlich aufdrängen, sie wird sich jedoch auch nicht aus der Bahn, die ihr Gott gewiesen hat, durch Verkennung oder ungerechte Urtheile hinausdrängen lassen dürfen. Sie wird aber zugleich wohl thun, mit der Kirche und Wissenschaft anderer Nationen, die auch wieder ihren eigenthümlichen Beruf haben, in Wechselwirkung zu treten. Und diese Wechselwirkung wird zulezt auch zu gegenseitiger Förderung ausschlagen müssen, weil im christlichen Leben nicht nur die Individuen, sondern auch die Völker den Beruf haben, in brüderlichem Verkehr sich zu ergänzen, zu beleben und an einander aufzuerbauen, damit endlich Alle hinankommen zu einerlei Glauben und Erkenntniß des Sohnes Gottes und ein vollkommener Mann werden in Christo. Wenn hierzu gegenüber der uns theuern evangelischen Christenheit des westlichen Nachbarlandes diese Blätter auch nur ein Geringes beigetragen haben, so sind sie nicht vergeblich geschrieben. Gott wolle sie dazu segnen!

2.

Ein Wort über die Betrachtung der Natur aus dem christologischen Gesichtspuncte.

Von

Professor D. Lange in Zürich.

Man darf es im Allgemeinen wohl als einen Grundsatz aussprechen, daß sich dem Begriff des Lebens Christi nach, seiner Beziehung zur Natur gemäß, die Grundzüge der Christologie in abbildlicher Gestalt in der Natur wiederfinden müssen. Die creatürliche Welt ist ja die Lebensäußerung des Logos; mithin müssen auch die Grundgedanken des Logos oder des Gottmenschen, in welchem der Logos Fleisch geworden ist, in ihr sich wiederfinden in abbildlicher Gestalt. Von der Voraussetzung dieser Wahrheit ist die christliche Bildsprache von jeher ausgegangen. Sie hat in zahllosen Einzelblicken vorstellungsmäßig Zeugniß abgelegt von dem verborgenen Daseyn einer Wissenschaft, welche noch nicht erschienen ist: von der Christologie der Natur. Diese Christologie wird immer mehr zur Forderung der Zeit, und es ist ganz dem Wesen der Sache gemäß, daß mit der Erkenntniß der Natur in der Christologie, d. h. des Werdens in dem Leben des Gottmenschen, auch die Christologie der Natur, die abbildliche Beziehung derselben auf das Leben Christi, bestimmter aufdämmert. Bei der großen Forderung, welche nun einerseits die höhere Naturkunde und Naturphilosophie in unserer Zeit erfahren hat, und bei den Fortschritten, deren andererseits die Christologie sich erfreut, möchte es an der Zeit seyn, der bezeichneten Dämmerung entschieden entgegenzugehen, den Proceß der Entwicklung einer

Christologie der Natur mit wissenschaftlichem Bewußtseyn fördern zu helfen.

Eine solche Aufgabe hat schon dem Superintendenten D. J. A. G. Meyer in seiner Schrift: *Naturalanalogien* a), vorgeschwebt. Das auf vielen Studien beruhende Werk ist getragen von der Ahnung der christologischen Grundbeziehungen der Natur, und wenn auch diese Ahnung nicht zur klaren Erfassung der ihr vorschwebenden Idee durchgedrungen ist, so ist sie doch reich an anregenden Gedanken, besonders aber an förderlichen Mittheilungen aus der wissenschaftlichen Erfahrung des betreffenden Gebietes. Wir wollen die Methode des Verfassers in dem Mittelpuncte seines Werkes skizziren, da sie ganz geeignet ist, weitere Behandlung einzuleiten und unsere dahin einschlagenden Bemerkungen zu begründen.

Der Grundgedanke ist die Wahrnehmung der Grundtöne, in denen sich das menschliche Seelenleben namentlich als somnambules in den untergeordneten Gebieten der Natur abspiegelt.

Meyer handelt im ersten Abschnitt vom magnetischen Schlafe überhaupt, verglichen mit dem natürlichen und dem Traume b). Wir vermissen in dieser Darstellung zweierlei: zuerst die Fortführung der Erscheinungen des Schlafes durch die ganze Natur, und sodann die Wahrnehmung, daß der Traum, obwohl vom Schlaf umschlossen, sich dennoch in einem polaren Gegensatz zu demselben entfalten muß. So wie das Wachen des bedingt Lebendigen kein absolutes Wachen seyn kann, weil es sonst das ewige Leben selber seyn würde, so auch der Schlaf kein absolutes Schlafen, denn das wäre ohne Zweifel der Tod.

a) über die vornehmsten Erscheinungen des animalischen Magnetismus in ihrem Zusammenhange mit den Ergebnissen der gesammten Naturwissenschaften, mit besonderer Hinsicht auf die Standpunkte und Bedürfnisse heutiger Theologie. Hamburg und Gotha, Perthes 1839.

b) S. 23 ff.

Somit entfalten sich mit und in einander der Schlaf und der Traum. Der Schlaf, der nach unten hin in der Erstarrung der Erde zum Fels, des Wassers zum Eise verfließt, tritt schon deutlich auf in dem Leben der Pflanze und besonders ihrer Blume, er übt eine große Gewalt über das Leben der Thiere und bezeugt hier vielfach seine Verwandtschaft mit der Kälte in dem Winterschlaf; sodann vergeistigt er sich in dem Schlaf der Menschen, und in dem Schlummer Christi, namentlich zuletzt in seinem Todesschlummer muß er wohl seine Vollendung finden. Mit dem Schlafe wird aber der Traum in seiner Entwicklung parallel gehen. Von dem Traume eines Felsen dürfte nun freilich nur der Poet reden; ebenso von dem träumerischen Aussehen einer Winterlandschaft. Wenn aber die schlafende Pflanze, die ihre Blätter gesenkt hat, sich durch einen nahe gebrachten Lichtreiz irritiren läßt, wenn manche Thiere einen überaus lauschigen Halbschlaf bezeugen, oder gar mit offenen Augen schlafen, so erinnert das schon an den Traum. Allein nur der Mensch schläft im eigentlichen Sinne, daher ist bei ihm auch der Traum vollständig ausgebildet. Der gewöhnliche Traum aber dürfte wohl als ein bloßes Aftergebilde, als eine Zwitterbildung zwischen dem Tagesleben und dem eigentlichen vollen Traumleben des Menschen zu betrachten seyn. Dafür spricht die Thatsache, daß die schönen, großen und bedeutsamen Träume mit ihrem durchgebildeten plastischen Charakter heraufgebracht werden aus der Tiefe des reinen Schlafes. In dem Leben auserwählter Menschen stellt sich der prophetische Traum ein. Stellt sich damit nicht die Forderung ein, daß das tiefe, unbekanntes Traumleben des Schlummers Christi gedacht werde als ein prophetisches Schauen?

Die Verwandtschaft des natürlichen Schlafes mit dem magnetischen findet Meyer in manchen Zügen ausgesprochen: in dem passiven Verhalten des Körpers, der Geschlossenheit der Sinne, der partiellen Relation mit der Außen-

welt, der erhöhten geistigen Thätigkeit, namentlich der schaffenden Phantasie, endlich dem aufgehobenen Erinnerungsvermögen beim Erwachen. Die beiden letzten Punkte sind von großer Bedeutung. Sie beweisen nämlich, daß das nächtliche Bewußtseyn des Schlafenden (welches wir uns hier als Hypothese anzunehmen erlauben) ganz besonders in zwei Momenten sich vor dem Tagesbewußtseyn auszeichnen muß. Das eine besteht darin, daß der träumende Mensch alle Gedanken schaut in Bildgestalt a); das andere darin, daß er wohl sein Tagesbewußtseyn hereinnimmt in das Bewußtseyn der Nacht, nicht aber umgekehrt. Nur Bruchstücke, Einzelblicke und Einzelbilder, bringt der Mensch aus der Tiefe seines Traumlebens mit herauf an das Licht des Tagesbewußtseyns. Wie oft bezieht sich ein Traum auf den andern, wie selten aber kommt eine specielle Traum-bildung ganz unverwischt an den Tag b)!

Im zweiten Abschnitte handelt der Verfasser von den plötzlichen Erstarrungen der magnetischen Somnambulen. Er redet von ihren Krämpfen, Ohnmachten und Erstarrungen. Hierzu bringt er dann Parallelen aus dem Menschenleben und Analogien aus dem Thierreich, selbst aus dem Pflanzenreich.

Hier nun aber müssen wir unser Bedenken darüber äußern, ob Meyer wohlgethan hat, die Erstarrungen als ein besonderes Ereigniß innerhalb des somnambulen Lebens zu betrachten. Ist nicht das somnambule Leben selbst die Erstarrung in ihrer sublimsten Form? Die Entwicklung des Somnambulismus aus Nervenleiden, epileptischen Zufällen und Ohnmachten scheint uns durchaus dafür zu sprechen, und so dürfen wir es denn wohl wagen, dem Schlaf mit

a) Beim Einschlafen hört man zuerst fremdartige Stimmen; erst im Traume kommt das Bild zur Herrschaft. So schreitet ja auch die Vision der Propheten von dem Gehörwunder zu dem Gesichtswunder fort.

b) S. Meyer, S. 84.

seinem polaren Gegensatz, dem Traum, ein krankhaftes Seitenstück zuzugesellen, und dieß wäre der Krampf oder die Ohnmacht mit der entsprechenden polaren Ergänzung, dem somnambulen Hellssehen.

Das Wesen der somnambulen Erstarrung wird uns durch die partiellen Erstarrungen im Menschenleben, von denen Meyer interessante Beispiele beibringt, verdeutlicht. „So erzählt man, daß Erasmus von Rotterdam keinen Fisch in der Nähe haben konnte, ohne eine Anwandlung von Fieber zu bekommen. Lycho de Brahe sank in Ohnmacht, wenn ihm ein Hase oder Fuchs begegnete. Scaliger konnte keine Brunnenkresse ansehen oder berühren, ohne am ganzen Leibe zu zittern. Von Mozart erzählt man, daß ihm nicht nur Nistöne, sondern besonders rauhe und schmetternde, wie z. B. der Ton der Trompete, so zuwider waren, daß er dabei erblaßte, ja einst wie leblos in Verzückungen zur Erde sank. Allgemein bekannt ist, daß einzelne Personen gegen die Annäherung gewisser Thiere, z. B. der Katzen, so empfindlich sind, daß sie Anwandlungen von Ohnmachten bekommen, wenn solche auch ohne ihr Wissen im Zimmer sich befinden.“ Hier ist die krankhafte Affection der Nerven, wie sie durch antipathetische Einwirkungen hervorgerufen wird, nicht zu verkennen. Höchst merkwürdig sind besonders auch einzelne Erscheinungen des Krampfes in der Thierwelt. „Schon Plinius (N. H. VIII. c. 21.) bemerkt von der Basiliske, daß sie durch den Blick andere Thiere zu fesseln und zu tödten vermöge. Etwas Aehnliches hat man bei der schwarzen Schlange (coluber constrictor), ja auch bei andern Thieren bemerkt. Auch will Barton besonders an der todten Klapperschlange durchaus keinen auf giftige Ausdünstung deutenden betäubenden Geruch verspürt haben. Allein die widerlich einwirkende Atmosphäre kann vorhanden seyn, ohne daß sie sich schon durch den Geruch dem Menschen zu erkennen gibt. Denn andere glaubwürdige Schriftsteller erzählen, daß Pferde schon in

einer Entfernung von 40 bis 50 Ellen so von der Atmosphäre dieser Schlange afficirt würden, daß sie vom Wege abspringen und ihren Abscheu durch Schnauben zu erkennen geben. Auch ist es begreiflich, wie mit dem Leben des Thieres auch diese widrige Einwirkung verloren geht. Man versichert nicht unglaublich, daß Vögel, die schon in den Klauen der Schlange zu stürzen Gefahr liefen, sogleich, wie aus der Bezauberung befreit, zu entfliehen im Stande waren, als diese plötzlich todtgeschlagen wurde. — Die Thiere, an denen man eine ähnlich fesselnde Kraft noch sonst bemerkt haben will, sind außer der Kage noch Kröten, Habichte und andere Raubvögel. So erzählt Söge, daß das Rebhuhn schnell betäubt und am Fliegen verhindert werde, wenn es unerwartet einen Falken oder andern Raubvogel über sich schweben sieht. Etwas Aehnliches meldet eben derselbe von einigen Arten der Käfer, besonders von dem Bohrkäfer. Dieser erscheint nämlich bei der geringsten Berührung wie todt, läßt den Kopf hängen, ohne daß er das geringste Zeichen des Lebens von sich gibt. Erst wenn man ihn eine Zeitlang hat ruhig liegen lassen, kehrt allmählich die Besinnung oder Bewegung wieder zurück." Auch in der Pflanzenwelt gibt es Analogien des Krampfes. Die Blätter der Acacien können auch am Tage zum Schlafen gebracht werden, wenn man nasse Schwämme unter ihnen befestigt. Das Zusammenziehen der Fliegenfalle und der Sinnpflanze (*mimosa sensitiva*) gehört auch hierher. Die Ohnmacht, welche der Krampf zur Folge hat, äußert sich in einer gewissen Unempfindlichkeit, die sich bei den Somnambulen findet, außerdem aber auch bei Ekstatischen, Wahnsinnigen und Rasenden. Wenn wir jedoch das Hellssehen als die andere Seite der Krampfohnmacht betrachten, so stellen sich dafür die Indicien auch recht bald reichlich genug ein. Bei der sensitiven Mimose z. B. ist das Zusammenziehen der Blätter eine Folge der feinen Witterung, die sie von der annähernden oder sie berührenden Hand hat. Bei

den Thieren wird der Krampf besonders durch den Geruch und den Blick vermittelt. Die menschlichen Idiosynkrasien, welche eine krampfartige Gestalt annehmen, beruhen eben auch auf feinsten Wahrnehmung. Die Erstarrung der Somnambulen wird unter der Entbindung des Hellschens vollendet. Auch bei den Schamanen stellt sich mit der Bestäubung das magische Fernsehen ein. Eine höhere und reine Form dieses Gegenfases zeigt sich bei den rufenden Stimmen, wie sie namentlich in Schweden zum Vorschein kommen. Aber erst in der prophetischen Region vollendet sich diese Lebenserscheinung. Durch eine momentane Erstarrung des Sehers wird der Zustand des Schauens vermittelt, das active Hellschauen, welches sich von dem pathologischen bestimmt unterscheidet (Dan. 8, 17. Offenb. Joh. 1, 17.). In der Schwachheit oder Ohnmacht vollendet sich die Kraft (2 Kor. 12, 9. a)). Mit der Ohnmacht des Krampfes ist also jenes Hellschauen verknüpft, dessen erstes Vorspiel die feinste Bitterung des Tastsinnes bildet, dessen Erfüllung aber sich kund gibt in dem prophetischen Schauen.

In dem dritten Abschnitt kommt Meyer auf eine besondere Function des Hellschens, indem er handelt „von der eigenen Angabe wirksamer Heilmittel, so wie des Sitzes und Verlaufes der Krankheit.“ Hierher gehören also vor allen Dingen die Selbstverordnungen der Somnambulen. Eine besonders wichtige Rolle aber spielen die sogenannten Tempelschläfer. „Es ist eine originelle Ansicht des D. Passavant, daß gerade das Hellschauen der Tempelschläfer und der Drakelgeber u. s. w. als die ursprüngliche Quelle der Heilkunde anzusehen sey, indem man schon des Daseyns und der Wirkung der Heilmittel inne ward, ehe noch Erfahrung oder äußere Sinnesbeobachtung davon Kunde gab.“ So einseitig es nun seyn möchte, wenn man den ganzen Ur-

a) Wie lesen mit einer Reihe der besten Urkunden: *η γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται.*

Reyer im vierten Abschnitt behandelt: Anschauung des innern Organismus und des organischen, als Licht erscheinenden Aethers. Hier ist der Gegensatz schon im Titel ausgesprochen. Das anatomistische Selbstbewußtseyn der Somnambulen ergänzt sich durch die Anschauung der animalischen Lichtsphäre, worin der Mensch wandelt als in der Sphäre der steten Ausströmung seiner menschlichen Lichtnatur. Von den Thatfachen dieser Art haben im Mittelalter die Hesychnasten der griechischen Kirche, die quaciterischen Mönche auf dem Berge Athos zu erzählen gewußt. Interessant ist die Beziehung, worin die innere Lichtnatur des Körpers zu den Krankheitschäden von den Somnambulen gestellt wird. „Das Innere ihres Körpers scheint ihnen gleichsam erhallt, und nur solche Theile desselben, die in einem abnormen, also leidenden Zustande sind, erscheinen ihnen dunkel, als ob der ätherische, helle Lebensstrom in ihnen gehemmt sey.“

Für die Wahrnehmung der Somnambulen, daß der menschliche Körper Licht und Funken ausströme, führt Rey-er die „Lichterscheinungen bei organischen und zwar besonders bei thierischen Körpern“ an. Noch mehr aber, als diese objectiven Thatfachen, welche dafür sprechen, daß man vom Körperleben im Allgemeinen eine Art von solarischer Disposition zuschreiben könne, wären hier die subjectiven Steigerungen des Lichtsinnes zu nennen gewesen, besonders der Lichtsinn, welcher dem Auge der Nachtvögel eigen ist, das Lichtgefühl, das sich in der Oberfläche augenloser Thiere befindet, besonders aber auch der Lichtdurst der Pflanzen.

Im fünften Abschnitt kommt Rey-er auf das „Sehen, Wandeln u. s. w. der magnetischen Somnambulen bei vollständig verschlossenen Augen, Sinnversehung u. s. w.“ — Das Sehen gehört offenbar in die vorige Kategorie. Hier sollte nur vom Wandeln die Rede seyn, wie dasselbe die krankhafte Spontaneität innerhalb des *Dhymaachtlebens* bezeichnet. Freilich hatte unser Verfasser die Thatfachen des Sehens objectiver Gegenstände noch nachzuholen, welche schon unter die

allgemeine Rubrik des Hellschens gehörten. Denn daß die Augen der Hellschenden verschlossen sind, dieß ist ein besonderes Moment ihrer Ohnmacht; daß sie gleichwohl Wahrnehmungen machen, und zwar durch den Magen, durch den Wirbel des Kopfes, durch die Extremitäten des Körpers, die Fingerspitzen und Fußgehcn, dieß gehört mit zu der näheren Bestimmtheit ihres Hellschens.

Die Analogien für diese Erscheinungen, in denen der Tastsinn für das Auge vicarirt (oder etwa auch für das Ohr), finden sich schon bei Blinden, bei denen ein erhöhtes Gefühl der Fingerspitzen entwickelt ist, besonders aber auch bei Traumwachen oder Nachtwandlern. Eine seltsamere Modification der Ohnmacht als diejenige, welche im Nachtwand-lerleben zum Vorschein kommt, ist wohl kaum zu denken. Meyer weist besonders hin auf die somnambule Wirksamkeit des Gemeinfinnes und auf die Mobilität der Bewegungsfibern, wodurch das Nachtwandeln möglich gemacht werde. Die Hauptfrage aber wäre wohl die: wie wird es wirklich? Ohne Zweifel ist das Nachtwandeln eine männische Entfaltung des Traumlebens in dem körperlichen Verhalten der Schlafenden. Der Traum des Nachtwandlers hat die Erstarrung seiner Bewegungsorgane gelöst, und nun wandelt er seinen Traum, sein Wandeln ist sein Träumen. Daher die Neigung, auf Dächer zu steigen. Die Traumphantasie stellt sich hier plastisch dar. Halten wir fest, daß der negative Pol dieses Zustandes Ohnmacht ist, so kann es schwerlich eine ergreifendere Erscheinung der polaren Macht in der Ohnmacht geben, als das Bild einer schlafenden Jungfrau, welche geisterhaft über den Rand eines hohen Daches dahinwandelt. Um Analogien aber für das Nachtwand-lerleben kann man am wenigsten verlegen seyn. Die schwindelfreien Bewegungen der Thiere, das Fliegen der Vögel, das Klettern der Affen, das Laufen der Katzen über die Dächer ist eine Abbildung der krankhaften Sicherheit des Nachtwandlers.

Als besondere Momente des Nachtwandels kann man das geniale Nachtwandeln ansehen. Meyer erzählt hier ein Beispiel merkwürdiger geistiger Entwicklung einer technischen Anlage. Die Lösung schwieriger Aufgaben während des Traumlebens, wie sie öfter vorkommt, gehört auch hieher. In solchen Fällen erbarmt sich der Genius des überforderten Tagesmenschen und buchstäblich geht das Wort in Erfüllung: den Seinen gibt er's schlafend a). Unter die Rubrik des Schlafwandels der Somnambulen gehört auch die Sprachengabe der Somnambulen und die Periodicität dabei, wovon der sechste Abschnitt handelt b). Meyer führt Beispiele von Somnambulen an, die im schlafenden Zustande mit Fertigkeit und Begeisterung in auswärtigen Sprachen redeten, von denen sie nur die Elemente gelernt und im gewöhnlichen Bewußtseyn mehr oder weniger wieder vergessen hatten. Analogien für diese merkwürdige Thatsache finden sich im Leben der Wahnsinnigen und Fieberkranken. Höchst merkwürdig sind besonders auch die begeisterten Reden, welche die letzteren mitunter zu halten im Stande sind; auch die Spracherinnerungen, welche in solchen Zuständen wieder frei werden. Ein Geschäftsmann z. B. hatte in früher Jugend zwar einige der alten Autoren gelesen, doch nachher sich nicht weiter um sie bekümmert. „Derselbe konnte in den Paroxysmen eines Tertianfiebers mit der größten Fertigkeit Verse des Horaz und Virgil hersagen, an die er im gesunden Zustande sich nicht mehr erinnerte.“ Ein waldeckischer Korbmacher stand öfter im Schlafe auf und hielt Predig-

-
- a) Vielleicht ist auch die Sage von den Zwergen oder Hauskobolden, welche den Menschen Nachts unvollendete schwere Arbeiten besorgen, aus Thatsachen dieser Art hervorgegangen.
- b) Meyer findet das Außerordentliche der Sprachengabe (Xpftig. 2.) besonders darin, daß von einzelnen wenigen profanen Sprachen ein bisher an heiliger Stätte nicht üblicher gottesdienstlicher Gebrauch gemacht wurde. Wie aber könnte man die Reden der Zungenredenden irgendwie als officiële Tempelreden in Anspruch nehmen?

ten; sie waren gebildet aus Reminiscenzen von Predigten, die er theilweise viele Jahre vorher gehört hatte. Der Verfasser erklärt diese Erscheinungen aus der Annahme, daß aus der Seele kein Eindruck wieder verloren gehe, sondern daß Alles, was einmal gedacht und dem Organ eingedrückt sey, zu seiner Zeit wieder zur Reminiscenz gelangen könne. Diese Reminiscenzen werden dann durch die Exaltation der Seelenkräfte und die Belebung der Phantasie geweckt.

Als eine Episode tritt hier die Bemerkung hervor, daß das Erwachen der betreffenden Sprachengabe etwas Periodisches habe, ein Umstand, den man „als die Kopfuhr der Somnambulen“ bezeichnet hat. „Von einem gewissen Georg Alagir im Württembergischen wird erzählt, daß er über 50 Jahre lang nur von 12 bis 1 Uhr geredet und diese Zeit dabei so genau beobachtet habe, daß er, auch ohne die Uhr zu vernehmen, nie früher zu reden angefangen, oder später aufgehört habe“ ^{a)}. Hier also kommt der eingeborne Rhythmus der menschlichen Natur in pathologischer Form zu Tage. Diese Periodicität hat auch im Thierreich und besonders im Pflanzenreich ihre Analogien; auf die verschiedenen Zeitverhältnisse, nach denen die Blumen sich öffnen und schließen, hat Linné seine *Blumenuhr* gegründet.

^{a)} Meyer führt bei dieser Gelegenheit eine interessante Bemerkung von Passavant an: „Wir werden dahin geführt, anzunehmen, daß das bestimmte Zeitmaß der Seher u. s. w. (als ein objectives Innewerden) bedingt ist durch den Entwicklungsgang und durch den Rhythmus, in dem jedes Zeitwesen lebt. Die Zeitgesetze eines jeden Wesens sind so geordnet, wie seine Raumgesetze, oder mit andern Worten: das Eigenthümliche eines jeden Wesens wird eben so sehr durch seinen Zeitrhythmus als durch seine Form im Raum bedingt. Auf diese Weise hatten wohl auch die heiligen Zahlen, z. B. die der Juden und Christen, eine tiefere Bedeutung (besonders erscheinen die Zahlen 3 und 4 bis 7 als Grundzeit, d. h. als das Zeitmaß, in dem jedes Lebende sein Daseyn offenbart) — sie sind Symbole von Zeitwesen, die ihren Grund in dem Leben der Natur, des Menschen und vielleicht der Menschheit selbst haben.“

Meyer springt dann im siebenten Abschnitt wieder aus der Kategorie des Schlafhandelns in die Kategorie des Schlafvernehmens zurück, indem er über Fernsehen und Fernfühlen der Somnambulen redet, dergleichen über Umgang derselben mit entfernten Personen, Revenants u. s. w. Zu dem eigentlichen Fernsehen der Somnambulen, für welches er mehrere Beispiele anführt, gehört denn allerdings vor allen andern als die nächste Analogie das zweite Gesicht (the second sight), eine außerordentliche Wahrnehmungsform, welche besonders in Hochschottland und auf den Hebriden heimisch ist ^{a)}. Auch hier dringt Meyer bei den Erklärungsversuchen nicht durch zu einer bestimmten Ansicht. Man könne, heißt es, das magnetische Fernsehen als Wirkung und Gedankeneinkleidung belebter Phantasie ansehen. Dahin rechnet er besonders die Reisen gewisser Somnambulen nach der Sonne und durch die Sternenwelt. Sodann erwähnt er die Ansicht von einem Alles durchdringenden Aether, mit welchem der Nervenäther in Verbindung trete, wie ihn die Alten etwa schon bei dem Begriff der Weltseele im Auge gehabt. Noch mehr aber, meint er, würde die Ansicht sich empfehlen, nach welcher der menschliche Geist sich in gewissen ekstatischen Zeitpunkten, besonders in der Nähe des Todes, auf Momente von dem hier mit ihm verbundenen Körper sich zu trennen vermöge. „Man könnte eine solche kurz dauernde Trennung — im Gegensatz der im Tode erfolgenden gänzlichen Ablösung (λύσις) — mit Herder eine *diastasis* nennen.“ Es würde hier zu weit führen, wollte man darlegen, wie die verschiedenen Erscheinungen des Fernsehens nur dadurch in einen ordentlichen Zusammenhang gebracht werden können, daß man den polaren Gegensatz des Tagesbewußtseyns und des Nachtbewußtseyns entschieden würdigt.

a) Auch in Westphalen soll das zweite Gesicht häufiger vorkommen.

Als das erste Moment in dem Uebergang des Fernsehens zu dem Fernwirken könnte man das Ferngefühl ansehen. „Schon überhaupt genommen ist das gedachte Fernsehen der Somnambulen mehr ein Ferngefühl zu nennen, welches jenen Namen nur insofern verdient, weil die angeführten Gegenstände sonst nur durch das Gesicht wahrgenommen zu werden pflegen. Besonders aber würde zu dem Ferngefühl (*sensu strictiori*), z. B. die Ahnung der Ankunft abwesender Personen, dergleichen die Empfänglichkeit für magnetische Einwirkungen aus der Ferne u. s. w. gerechnet werden müssen.“ Meyer führt nach diesen Bemerkungen mit besonderer Beziehung auf *Passavant's* Mittheilungen namentlich die Metallfühler an. Auch hier wird der Gegensatz zwischen dem somnambulen oder schlafwachen Zustande und den traumartigen Wahrnehmungen des wachen Zustandes vermischt. Die geheimnißvollen Ahnungen und Empfindungen des wachen Menschen sind es zunächst, denen die hier zur Sprache kommenden Analogien aus dem Thierreich beigelegt werden müssen. „Selbst bei den edleren Thierclassen, z. B. den Hausthieren (besonders den Pferden) zeigt sich oft eine auffallende Ahnung der Rückkehr anderer Thiere ihrer Bekanntschaft, wobei man gewöhnlich die Feinheit des Geruchs oder des Gehörs in Anspruch zu nehmen pflegt.“ Die Beispiele, welche Meyer zu diesen Worten mittheilt, übergehen wir. Auch die Wanderungen mancher Thierarten rechnet er hierher ^{a)}. In der Pflanzenwelt findet sich eine Analogie dieses Ferngefühls in der Befruchtung der Blumen, ebenso in dem Zug der Pflanzen zum Lichte hin. „Barren

a) Die Erklärungsversuche derselben gehen recht weit auseinander, wenn z. B. Kirwan diese Thatsache aus einer von den Ben-
 dreisen nach den Polen hinströmenden heißen Luft, welche die
 Vögel auf ihrem jährlichen Zuge leite, erklärt, oder wenn Brandis
 lehrt, die Spontanität der Thiere leite sie in die
 Ferne. Sie kommen dahin, weil sie es wollen. Meyer
 nimmt die Einwirkung einer sensiblen Atmosphäre an.

sah in einem Keller einen Kartoffelausläufer sich 20 Schritte weit über den Fußboden nach einem kleinen Kellerloche hinziehen.“ „Bei Aufführung der Nahrung der Gewächse kommen ähnliche Fälle vor. Man bemerkt, wie z. B. Erdbeerranken ziemlich entlegene Felder suchen, um bessere Nahrungsstoffe anzutreffen. Noch merkwürdiger ist aber, was Sarrnett an einem zwischen Ruinen eines vormaligen Klosters in Sallaway auf der Spitze der Mauer stehenden, etwa 20 Fuß hohen Wachholderbaume beobachtete. Da es ihm auf der Mauer an Nahrung fehlte, so hatte er seit mehreren Jahren die Wurzeln längs der Mauer 10 Fuß tief hinuntergesenkt, wo sie die Erde erreichten und aus dieser einen solchen Ueberfluß von Nahrung einsogen, daß der Baum seitdem alljährlich mächtige Schüsse trieb. Von der Spitze der Mauer bis zur Oberfläche der Erde hatten die Wurzeln gar keine Fibern geschaffen, sondern sich zu einer einzigen dicken Wurzel vereinigt. — Der sogenannte Weimaram oder Nahrungsbaum gleicht einer Buche und hat horizontale Aeste, die der Erdoberfläche parallel sich ausdehnen. Sobald diese zu einer gewissen Stärke gelangt sind, bildet sich am Ende eines jeden ein Büschel Fäden oder Wurzelfasern, die senkrecht nach der Erde zu gerichtet sind und sich mit denselben zu vereinigen streben. Diese Vereinigung kommt auch wirklich zu Stande, und so werden diese Zweige wieder Mütter neuerer Geschlechter von solcher Fruchtbarkeit, daß ein einziger Baum in wenigen Jahren zehn Morgen Landes bedecken kann. Man hat alsdann den Anblick eines weiten Tempels, der auf einer unendlichen Menge Säulen ruht und mit vielen Halben geschmückt ist.“

Noch bestimmter schreitet Meyer zu den Thatsachen der Fernwirkung fort, indem er die „geistige Annäherung der Somnambulen an entfernte Personen“ und den „angeblichen Umgang derselben mit der Geisterwelt“ behandelt. In Beziehung auf den Umgang der Somnambulen mit Geistern heißt der Verfasser die Erklärung Kiefer's sehr an-

nehmlich und willkommen, nach welcher nämlich alle diese angeblichen Erscheinungen als unschuldige Täuschung anzunehmen seyn dürften, welche aus einer Art von Symbolisirung oder Personification der eigenen Gedanken entstanden seyn möge. Daß die Symbolisirung der eigenen Gedanken so wunderliche Dinge nicht thun könne, dieß wäre leicht einzusehen. Wenn man einmal, wie Meyer, die Fernwirkung der Geister auf einander so bestimmt anerkennt, so sollte es nicht schwer seyn, durch die Annahme einer plastischen Gestalt dieser Fernwirkungen in dem Spiegel des bildförmig schauenden Nachtbewußtseyns zu einer befriedigenden Theorie der Geistererscheinungen zu kommen, besonders wenn man die Thatsachen hinzu nimmt, in denen der Genius der Menschen, sein Nachtbewußtseyn selbst (der Dämon des Sokrates) zu einer objectiven Erscheinung wird, oder in denen eine gewisse krankhafte Zertheiltheit seines Gemüthslebens sich ihm objectiv in fremden Gestalten darstellt, wie Letzteres Kerning in geistvoller Weise auseinander gesetzt hat. Hat man einmal in dem plastisch bildenden intuitiven Hohlspiegel des Nachtbewußtseyns das eigentliche Medium für alle Erscheinungen erkannt, so ist es alsdann nicht schwierig, zu erkennen, daß die Einwirkungen, die sich in diesem Medium zu Erscheinungen verdichten, bald von dieseitigen, bald von jenseitigen Geistern und selbst auch von dem Gegenbilde des eigenen Geistes ausgehen können, insofern das vollkommen reine Nachtbewußtseyn in einer Uebergangsstimmung zwischen Tag- und Nachtbewußtseyn sich bildförmig abschattet. In den Visionen der Jungfrau von Orleans, der heil. Hildegard und anderer Seherinnen des Mittelalters haben wir ohne Zweifel auch eine solche Welt von Erscheinungen vor uns, in denen objective Einwirkungen unter der Mitwirkung des Tagesbewußtseyns in dem Spiegel des Nachtbewußtseyns zu ihrer besonderen Gestaltung gekommen sind. Einen Gegensatz zu diesen, aus der unsichtbaren Welt kommenden Reflexen, die sich im Spie-

gel des Nachtbewußtseyns bildlich vollenden, gehören die sehr interessanten äußeren Reflexe, von denen Meyer unter der Ueberschrift „das Doppelsehen der Somnambulen“ handelt. Er mischt freilich auch hier Verschiedenes zusammen, wenn er sagt: „Eine Personification nicht einzelner Gedanken und Gefühle, sondern eine Abspiegelung ihrer selbst findet statt, wenn Hellsehende in gewissen Fällen sich selbst außer sich oder ihr eigenes unkörperliches Wesen zu erblicken meinen.“ Der Gegensatz, in welchem die äußere Leiblichkeit dem Auge des Nachtbewußtseyns als ein fremder Gegenstand oder als ein Object erscheinen kann, will für sich betrachtet seyn. Alsdann reihen sich die Analogien ganz passend an, daß auch Schwindsüchtige und Wassersüchtige ihren kranken Leib außer sich sehen, als wäre er bereits von ihnen abgelöst, ja sich selber nach ihrem Krankheitszustande als dritte Personen bezeichnen. „Ein bekannter Arzt, sagt Brandis, redete mit mir in den letzten Tagen seiner Wassersucht, als ob ich der Kranke und er der Arzt sey.“ In einer Note macht Meyer noch folgende interessante Bemerkung: Unger, der Arzt, führt das Beispiel von einem Menschen an, der drei Wochen hindurch von sich redete, als ob er todt wäre, und Alles in der dritten Person forderte. Ebendasselbst wird von Wahnsinnigen, die im eigentlichen Verstande außer sich selbst waren, angeführt, wie sie sich für todte Hände, Ragen u. s. w. hielten.“ Offenbar ist im letzteren Falle wieder die symbolisch-plastische Bildkraft des Nachtbewußtseyns im Spiele.

Meyer tritt dann allerdings ein neues Gebiet, wenn er im achten Abschnitte übergeht zur Betrachtung der Divinationsgabe der Hellsehenden. Denn wenn sich das Schlafwachen zunächst räumlich entfaltet zum Fernsehen, Fernfühlen und Fernwollen, so erweitert sich dasselbe in der Divinationsgabe zeitlich, zur Erhabenheit über die gewöhnlichen Schrecken der Zeit. Wie wollen uns daher hier auch vorläufig schon daran erinnern, daß der Verfasser bei einem

früheren Anlaß die Beispiele von Vorgefühlen der Thiere zu früh gebracht hat. Auch die Thatsachen des zweiten Gesichts gehören in der Regel noch mehr der Erhebung des nächtlichen Wahrnehmungsvermögens über die Zeit, als über den Raum an. Der Zusammenhang übrigens zwischen den Ueberschreitungen der Zeitschranke und der Raumschranke in dem somnambulen Schauen läßt sich nicht verkennen und ist in manchen Fällen genügend, um eine Divination zu vermitteln. Meyer meint sogar, die meisten auf Divination bezogenen Thatsachen könne man hierher zählen. So sah z. B. eine Somnambule den Einmarsch der Russen in Hamburg voraus. Diese Zeitvoraussicht konnte freilich mehr oder minder durch ihre Fernsicht vermittelt seyn. Sie sah in dem Falle die Russen von ferne schon kommen. „Es ist hier“, sagt Meyer, „mehr von dem Geistessteleskop der Hellsehenden, als von einem eigentlichen Divinationsvermögen die Rede.“ — Hier erinnert Meyer an die von Mesmer und Andern gebrauchten Bilder von einem Manne, der von einer Anhöhe schaut, so wie von einem hochschwebenden Adler. Gleichwohl will diese Hypothese nicht ausreichen, namentlich für das Voraussagen von Dingen, die sich von innen heraus entfalten. Daher nimmt unser Verfasser die Annahme einer Durchschauung des Innern oder des organischen Typus mit zu Hülfe, nicht minder dann die Beobachtungsgabe oder das Combinationsvermögen, wie es in schnellem Ueberblick eine ganze Kettenfolge von Zwischenfällen überschaut, endlich ein instinctmäßiges Empfindungsurtheil oder den Rapport. Hier wie früher erkennt man aus dem Auseinanderfallen der Erklärungsmomente, daß es noch an dem Durchbruch zu der einheitlichen Grundlage derselben mangelt. In dem Allgefühl des nächtlichen Bewußtseyns ist der Fernblick mit dem Durchblick, das Durcheilen einer Kettenfolge und das instinctartige Empfindungsurtheil in Eins zusammengefaßt. Der Verfasser berührt hier die Analogien im Thierreich, wie sie sich na-

mentlich im Vorausfühlen der Bitterungsverhältnisse zeigen. Doch „auch aus der Art des Blühens einiger Pflanzen haben aufmerksame Naturforscher die Bitterung der künftigen Jahreszeit, z. B. die Strenge des folgenden Winters aus dem Blühen des Heidelkrautes, erkennen wollen.“ Nach der andern Seite hin finden aber die divinirenden Hellsehenden eine Aehnlichkeit in den Sehern und Propheten der Vorzeit. Indessen hebt Meyer den Unterschied, welcher zwischen der thierisch-magnetischen Divination und der prophetischen stattfindet, sehr bestimmt hervor. „Die Prophetie“, heißt es, „geht aus einem begeisterten Zustand hervor, der sich durch Frömmigkeit entwickelt hat, die Somnambulen dagegen sind durch einen nervösen Zustand exaltirt und von geistig-irdischen Verwandtschaftsverhältnissen abhängig. Jene verkündigen entfernte große Weltbegebenheiten umfassender Art; diese beschränken sich gemeinlich auf einzelne unbedeutende und Kleinliche, unmittelbar oder bald bevorstehende Ereignisse; jene bezwecken das Höchste und Heiligste der Menschheit; diese beschränken sich größtentheils auf körperliches Befinden. Jene sprechen mit Zuverlässigkeit und mit Freiheit, diese unfrei und vielfach schwankend. Dennoch gibt es viele Fälle der ekstatischen Contemplation (d. h. somnambule Zustände), welche in das prophetische Gebiet hinüber weisen.“

In dem neunten Abschnitt endlich handelt Meyer von dem Zusammenhang zwischen dem Somnambulen und dem Magnetiseur. Dieser Rapport ist nach Meyer der Hauptpunct, „der Schlüssel für alles Eigenthümliche der schwierigsten Phänomene.“ Er hebt die Vermittelung des magnetischen Rapports durch Berührung, durch den Gegensatz der Geschlechtsverschiedenheit, durch den Unterschied der Lebensalter und der Lebensenergie hervor. Doch, heißt es, lassen die Erscheinungen des sensoriiellen Rapports, besonders des höheren geistigen Rapports keine befriedigende Analogie (Erklärung) zu. Nur müsse das festgehalten werden, daß bei noch so

großer und vielfacher Abhängigkeit der Magnetisirten vom Magnetiseur doch die moralische Freiheit nicht unterzugeben brauche. Um so weniger, kann man hinzusetzen, da der Somnambule als solcher sich nicht auf dem Schauplatz der ethischen Spannung, des Tageslebens befindet. Uebrigens ist das Verhältniß des Magnetiseurs zu dem Magnetisirten der Freiheit des letzteren in seinen wachen Zuständen allerdings oft gefährlich. Was die Hauptbedingung für die Entstehung des Rappports betrifft, so liegt diese wohl zunächst in dem reinen Gegensatz des Nachtbewußtseyns, wie ihn der Somnambule, und des Tagesbewußtseyns, wie ihn der Magnetiseur darstellt; sodann in der Ausgleichung, welche die receptive, nervose Erregtheit des Somnambulen, der in seinem Gangliensystem oder Uegefühl überhaupt sich entbindende Allsinn, und die positive nervose Einwirkung der magnetisch-kraftigen Hand in ihrem Zusammenschluß bilden. Als menschliche Analogien des magnetischen Rappports nennt Meyer die instinctartige Anhänglichkeit, wozu (abgesehen von dem Geschlechtstrieb) der Geselligkeitstrieb bei Menschen und Thieren, so wie die Liebe der Eltern zu den Jungen und dieser zu jenen gehört. Aus dem Thierreich werden hier zuerst außergewöhnliche gegenseitige Gefellungen der Thiere angeführt, z. B. zwischen Schafen und Ziegen, Löwen und Hunden u. s. w. Vor allen Dingen hätte hier wohl die Anhänglichkeit des Hundes an den Menschen genannt werden sollen, da der Hund in seiner Beziehung zu dem Menschen von diesem so abhängig und so bestimmt erscheint, als wäre er im eigentlichen Sinne von ihm besessen. Der Hund ist, so zu sagen, die verkörperte Sympathie, die Sympathie als Thiergebilde, daher er auch in der Hundswuth, in das Gegentheil seiner Natur umschlagend, zur verkörperten Antipathie wird. Da auch der Verfasser an diesem Orte auf die sogenannten Antipathien kommt, z. B. zwischen Spinne und Kröte, so wäre wohl zu bemerken, daß er diese ebenfalls an eine Erscheinung im

somnambulen Leben hätte anknüpfen können, nämlich an die Aversion derselben gegen gewisse Personen, Berührungen, Dinge und Metalle. „Ähnliche Sympathien und Antipathien will man auch bei mehreren Vegetabilien bemerkt haben. So wachsen gewisse Gewächse nicht beisammen, dagegen andere nützliche Pflanzenarten gern ein bestimmtes Unkraut bei sich haben, welches anderswo nicht so gedeihet.“

Ein Seitenstück dieser Antipathie ist der reine Indifferentismus, die Verslossenheit und Unempfindlichkeit, womit die Somnambulen gegen diejenigen sich verhalten, die nicht zu ihnen in magnetischem Rapport stehen. Dieser Indifferentismus, wie jene Antipathien gehören wesentlich mit zur Constatirung einer in Besonderungen gegliederten moralischen Welt. Der Rapport der Somnambulen mit dem Magnetiseur steigert sich allmählich zur Gemeinschaft der Sinnorgane, so daß die Somnambulen ohne Gebrauch der eigenen Sinne durch die des Magnetiseurs appercipiren, also nur darum etwas schmecken, sehen, hören und empfinden, weil der Magnetiseur selbst diese sinnlichen Eindrücke empfängt. Die Kranke des D. Lehmann „nahm Theil an dem Geschmack des Apfelsuchens, welchen ihr Magnetiseur speisete, und wußte genau zu unterscheiden, ob es von dem war, den die Kranke selbst gebacken, oder der vom Conditor herbeige Holt war. Eben dieselbe empfand am linken Arme die Stiche, welche der Magnetiseur am rechten sich machte, welcher Umstand auf eine polarische Wechselwirkung hinzudeuten scheint.“ „Ein Gleiches erzählt D. Rolte von einer Somnambule, die ein Klopfen im linken Ohr verspürte, wenn er selbst durch Vorhalten der Taschenuhr solches im rechten Ohr empfand.“ „Der Kranke des D. Tritschler, Matthäus Schurr, hörchte einst mit Entzücken auf eine schöne Musik, die er zu hören vorgab, und bat seine Mutter, ebenfalls danach zu hören, ohne daß aber diese noch sonst ein Anwesender dieselbe vernehmen konnte. Als Aufklärung ergab sich nachher, daß der Magnetiseur in einem

entfernten, am andern Ende des Hauses befindlichen Zimmer einen seiner Freunde auf einer Taschenflöte spielen gehört hatte." Auch die Stimmungen des Magnetiseurs theilen sich den Somnambulen mit. Demzufolge hat man denn auch viele Mittheilungen oder Aeußerungen der Somnambulen sich daraus erklären wollen, daß sie in der Seele des Magnetiseurs gelesen. Meyer nimmt hier wieder verschiedene Erklärungen zu Hülfе, die einander nicht nothwendig ausschließen: Sympathie, Gemeinsamkeit der Nervenfunctionen, allgemeine physische Geseze der polarischen Affinität, der Absorption und Ausströmung. Die höchste Vermittelung leistet ihm auch hier wieder der Nervenäther. — Der Aufklärung und Deutung des psychischen und geistigen Rapports hat Meyer dann eine ganz besondere Abtheilung seines Werkes gewidmet, auf deren Besprechung wir uns nicht weiter einlassen. Wir wollten die wesentlichsten Naturanalogien, wie er sie geordnet und zusammengestellt hat, mit Beziehung auf die christologische Betrachtung ins Auge fassen. Das Werk ist reichhaltig in der Ahnung und Anlage und regt leicht zu weiteren Studien an.

Für diese stellen wir nun aber den Grundsatz auf, daß die Betrachtung, wenn sie die Natur in der rechten Richtung zerlegen will (richtig anatomisch verfabrend), entweder von unten emporsteigen muß nach oben, um in Christus das Ende der Natur nachzuweisen, oder, daß sie ihren Ausgangspunct in Christus nehmen muß, von oben nach unten niedersteigend. Der erstere Gang eignet sich namentlich für die Naturphilosophie; der letztere empfiehlt sich besonders der Christologie. Schon an einem anderen Orte haben wir diesen Weg betreten a); hier wäre nun jenes absteigende christologische Verfahren in einigen Grundlinien zu zeichnen.

a) Positive Dogmatik, S. 254.

Schon in der heiligen Schrift finden wir die Anleitung zu einer solchen christologischen Betrachtung der Natur, die von oben nach unten geht, von der Person Christi niedersteigt bis zu den letzten abbildlichen Charakterzügen seines Wesens in der elementarischen Welt. Im alten Testamente sind in diesem Betracht vor allen Dingen die Cherubimsgestalten merkwürdig, jene symbolischen Thierbilder, welche wohl sicher, wie schon anderwärts gezeigt wurde, die Grundformen des göttlichen Waltens, dessen persönliche Einheit das Leben Christi ist, in der Welt darstellen. Inmitten dieser symbolischen Thierbilder steht Christus als das Lamm und als der Löwe im höchsten Sinne da. Einen höchst interessanten Gegensatz zu diesen himmlischen Thierformen oder Lebensformen bieten dann die Monarchien-Thierbilder bei Daniel dar, welche die Grundformen des Menschenwaltens in seiner Gott entfremdeten politischen Gestaltung bezeichnen. Die christologische Symbolik steigt aber schon im alten Testamente unter das Thierreich hinab. In der danielischen Vision des Monarchienbildes (Dan. 2, 34.) ist Christus der von der Höhe herabrollende Stein, welcher am Ende eine Nacht gewonnen hat, die das Monarchienbild zertrümmert. Ein anderes Mal ist er der Eckstein (Jes. 28, 16.), dann wieder der Stein im Wege der Menschheit, an dem die Einen hinstürzen, die Anderen sich aufrichten (Jes. 8, 14). In allen Fällen ist er der Edelstein schlechthin, dessen unendlicher Werth zerfällt in die zwölf Edelsteine, welche die zwölf Stämme Israels abbilden, die Grundformen der Fülle Christi. In der Pflanzenwelt ist es vor allen Dingen der Weinstock, in welchem sich zunächst das Wesen Israels abbildet, mithin auch im besondersten Sinne das Wesen des Messias (Joh. 15, 1.). Nicht minder aber ist der Delbaum ein Symbol seines Wesens und Lebens (Sach. 4.).

Die christologischen Bezüge der Natur werden aber am vollständigsten durch die Gleichnisse und Gleichnißreden des Herrn selbst aufgedeckt. Bald hebt er die Beziehung seines

Lebens zu dem Mineralreich hervor in dem Gleichniß von dem Felsenbau des klugen Mannes (Matth. 7, 24.) oder von der Kirche (Matth. 16, 18.), oder auch von der kostbaren Perle; bald die Beziehung desselben zu dem Pflanzenreich, indem er sich selbst als den wesentlichen Weinstock darstellt oder auch seinen Schmutz in den Lilien des Feldes abgebildet sieht; bald endlich die Beziehung desselben zu dem Thierreich, wenn er die Vögel unter dem Himmel zeugen läßt von seiner fröhlichen Sorgenfreiheit, die Taube von seiner Arglosigkeit, das Lamm von seiner Milde, Sanftmuth und Friedensliebe. Aber auch das Leben der Natur in seinen allgemeinen Gestalten spiegelt nach seinem Worte sein Wesen ab: er ist das Brod des Lebens, das Licht der Welt, die lebendige Quelle.

Je mehr man die tiefe Beziehung des Menschen zur Natur und des Lebens Christi zu der Natur der Menschheit in dem Lichte der Christologie würdigen lernt, desto mehr wird man die Ansicht, welche in allen diesen Gleichnißworten nur zufällige und willkürliche Vergleichen, Allegorien sehen kann, als eine durchaus unzulängliche und falsche beseitigen und mit der Würdigung des symbolischen und typischen Elementes in diesen evangelischen Bildern immer bestimmter erkennen, daß sie uns gegeben sind, um uns als Grundzüge und Einzelbeispiele aus der symbolischen und typischen Beziehung der ganzen Natur zu Christo diese Beziehung immer deutlicher und nach ihrem ganzen Zusammenhange zu enthüllen.

Unter der Allegorie verstehen wir ein Scheinbild oder Erscheinungsbild, unter dem Symbol ein Lebens- oder Verwandtschaftsbild, unter dem Typus ein Wesens- oder Verdebild.

Wenn man nun von Christo ausgeht, um in seinem Lichte die Natur zu erkennen als einen vollendeten Complex von Abbildern und Verdebildern seines Wesens, so hätte man

wahl zunächst sein Gesamtleben ins Auge zu fassen und nach seinen Grundformen zu bestimmen, sodann aber die einzelnen Grundbestandtheile oder Elemente seines Lebens.

Der Grundzug des gottmenschlichen Wesens Christi ist das ewige Leben, das Leben, wie es zugleich ein absolutes Leben aus Gott ist und ein absolutes Leben aus sich selber, die vollendete Selbstbestimmung. In die Einheit dieses Lebens, wie es eine Macht Christi ist, sein Leben ewig aus seinem Grunde zu erhalten, finden wir den Gegensatz beschlossen, daß er Macht hat, sein Leben zu lassen, und Macht hat, es wieder zu nehmen.

Die Selbstbestimmung Christi oder das ewige Leben entfaltet sich also als Selbsterhaltung (Macht des Seyns), als Selbsthingebung (Macht des Todes) und als Selbsterweckung (Macht der Auferstehung).

So wie nun die absolute Selbstbestimmung oder das ewige Leben Christi der Grundzug seines Wesens ist, so ist auch das Selbstleben der abbildliche Grundzug der Natur. Man gelangt nur zu einer ganz einseitigen Ansicht von der Natur, wenn man sie lediglich nach ihrem Gegensatz zu dem Leben des Geistes betrachtet, als das Gebiet der Nothwendigkeit, gegenübergestellt dem Gebiete der Freiheit. In dieser Gestalt erscheint uns die Natur nur dann, wenn wir sie vorzugsweise betrachten als ruhende Masse, als von Gott gesetzte Totalität. Im Grunde betrachtet man sie dann aber vorzugsweise als Schöpfung. Je mehr man dagegen den eigentlichen Charakterzug der Natur ins Auge faßt, desto mehr sieht man in ihr die Bewegung des Lebens in der Richtung vom abstract Allgemeinen hin zum concret Individuellen. In ihren ersten Bildungen schon bezeugt sie den Charakterzug der Selbstheit, und je höher sie auf ihren Stufen emporsteigt, desto mächtiger entfaltet sich ihre relative Selbstständigkeit. Zuletzt geht sie dann in dem selbstbewußten Menschen, der von der Erde ist, über sich selber hinaus und weist pro-

phetisch hin auf den Menschen des Geistes, der sich von Grund aus in Gott selbst bestimmt, den Menschen vom Himmel.

Die Selbstbestimmung oder das ewige Leben Christi findet sich als Anlage in dem Selbstbewußtseyn des natürlichen Menschen wieder; sie spiegelt sich dann in ihren abbildlichen Formen ab durch die ganze Natur; in der Selbstempfindung und Selbstbewegung des Thieres, in der Selbsterzeugung der Pflanze, in der Selbstgestaltung des Krystalls, in der Selbstbeziehung des chemischen Minerals, um sich endlich in der Selbstentgegensetzung der magnetischen Polarität und in der un durchdringlichen Selbstheit des physischen Elements in seiner geheimnißvollen ewigen Währung und Kraft abzuschatten.

Doch ist das Leben des Elements keine abstracte Selbstheit, sondern eine von Gott gesetzte, und so sind auch die sämmtlichen Formen der Selbstständigkeit der Natur bedingt durch den allgemeinen Schöpfungsgrund, der sie trägt. Den Wesensgedanken dieser Bedingtheit der Natur und des selbstbewußten freien Menschen finden wir in der ewigen Bestimmtheit Christi wieder, darin, daß er gesetzt ist vom Vater als der Sohn.

Das Leben ist seinem Begriffe nach ein leibwerdendes Daseyn (ein Leibendes), ein Hervorgehen des Daseyns aus verborgenem Grunde zur offenbaren Erscheinung. Je reicher das Leben ist, desto tiefer liegt sein Grund im Allgemeinen, desto mächtiger und glanzreicher ist seine Erscheinung, desto allmählicher, sicherer, stärker und insbesondere auch umfassender seine Entfaltung. In allen diesen Beziehungen ist das Leben Christi absolut; von dem Grund aller Gründe geht es aus, um in der Erscheinung aller Erscheinungen offenbar zu werden, und alle Einzelentfaltungen sind von seiner individuellen Entfaltung dynamisch umschlossen. Dieser Grundzug des Lebens Christi, die Selbsterhaltung und Selbstentfaltung aus dem Innern, spiegelt sich in voller Klarheit

ab in einem entsprechenden Grundzuge des Menschenlebens und der Natur. Alles Lebendige stellt den Weg des Lebens Christi von der Tiefe der Selbstanschauung Gottes bis zu der Höhe der absoluten Epiphantie abbildlich dar. Der Mensch besinnt sich in der Philosophie und im Glauben auf sein vorweltlich ideelles Daseyn im Rathschlusse Gottes und nennt dasselbe bald die Präexistenz der Seele, bald die ewige Erwählung (in diesem Punkte liegt die Verwandtschaft der alten Reformirten mit den Platonikern). Und eben so unverwüßlich wie die Ahnung seiner vorweltlichen Erhabenheit über das pure Creatureseyn ist seine Hoffnung auf die vollendete Erscheinung. Auch in der Thierwelt aber bestimmt sich das Maß der Lebendigkeit des Thieres nach der Kraft, womit es im allgemeinen Leben wurzelt und womit es seine individualisirte Gestalt zur Erscheinung bringt. Das Daseyn eines einzigen Löwen wurzelt in dem Gesamtleben eines großen Wüstenstrichs; es setzt ein weites, reiches Jagdgebiet voraus. Und in welchem Donner der Kraft macht er sich weithin bemerkbar! Fassen wir aber jenen Zug des Lebens ins Auge, welcher zwischen dem Lebensgrunde und der Lebenserscheinung in der Mitte liegt, die Entfaltung, so bietet uns auch das geringste Pflänzchen noch in den Metamorphosen seiner Entfaltung, wie sie mitten inne liegen zwischen seinem Saatkorn und seiner Blüthe, ein treues Abbild der alttestamentlichen Entfaltung des Lebens Christi oder der Geschichte der Offenbarung nach ihren verschiedenen Perioden.

Wenn unser Herr es als eine Eigenthümlichkeit seines Lebens erklärt, daß er Macht habe, sein Leben zu lassen, so hat er damit das Sterbekönnen oder das Vermögen, sein Leben aufzugeben, selbst als eine Macht bezeichnet. Es ist die Macht der Hingebung des individuellen Lebens an das allgemeine Leben, an das Warten Gottes zur Erneuerung und zur Auferstehung. Aus dieser Erklärung Jesu, so wie aus seinem wirklichen Todesleiden ergibt sich nun auch, wie

unzulässig es wäre, wenn man den Tod schlechthin als eine Frucht der Sünde betrachten wollte. Der historisch gestaltete menschliche Tod ist allerdings eine Folge der Sünde, aber dieser Form des Todes muß nothwendig eine primitive vorhistorische Form desselben oder der Lebensverwandlung zum Grunde liegen, als deren Metastase derselbe zu betrachten ist. Denn wenn man auch so weit gehen wollte, alles Sterben der Thiere aus dem Sündenfalle zu erklären, so könnte man doch diese Annahme nicht auf das Sterben der Pflanzenwelt ausdehnen. Damit aber würde immer ein Vorso des Todes in der Natur zurückbleiben, dessen Bruchseite ihre Ergänzung finden würde in einem entsprechenden Sterben der animalischen Welt. Und hat nicht der Tod Christi wirklich auch seine ideale Seite dadurch vollkommen offenbart, daß er die Aufhebung des Todes geworden ist? Daß der Tod ist aufgehoben worden durch den Tod, ja daß gerade die Vollendung des Todes, welche uns in dem Sterben des Lebensfürsten erscheint, als die vollkommene Lösung der Bande des Todes sich erwiesen hat, dieß ist uns ein sicheres Zeichen dafür, daß wir in dem Tode eine ursprüngliche Grundform des Lebens zu erkennen haben. Und worin könnte diese anders bestehen, als in der Rückkehr des individuellen Lebens in seinen allgemeinen Grund, zu dem Zwecke, sich aus diesem Grunde in der Auferstehung zu erneuern?

Der physische Tod ist in dem mineralischen Gebiete noch nicht vorhanden, in der Pflanzenwelt findet er seine Vorspiele, in der Thierwelt stellt er sich in grellen, schreckhaften Abbildern symbolisch dar, ohne sich noch nach seinem eigentlichen Begriff verwirklicht zu haben, in der Menschenwelt wird er verwirklicht, in dem Leben Jesu vollendet sich seine Wirklichkeit; aber diese Vollendung ist eben auch seine Aufhebung. Daraus folgt, daß die Bestimmung der paradiesischen Todesmetamorphose die Lebensverjüngung ist. Christus deutet uns seinen Tod als das Aufgeben seines Lebens

in die Hände Gottes, als das Hingehen zum Vater. Dieser Zug des Todes, die Rückkehr des Lebens in seinen Grund, wird nun auch in dem Menschenleben wie in dem Gebiete der Natur offenbar. Der Mensch stellt das Gefühl dieser Rückkehr symbolisch dar, indem er den Leichnam dem Schooße der Erde zurückgibt, das Thier, indem es sich sterbend gern in die Einsamkeit zurückzieht, die Pflanze, indem sie mit ihrem Samen zurückkehrt in den Grund der Erde.

Dieser Rückkehr des Lebens in seinen Grund tritt nun das verjüngte Hervorgehen des Lebens aus seinem Grunde in erhebenden Zügen gegenüber. Wie klar aber und wie mannichfaltig sich die Auferstehung Christi, als die absolut mächtige Lebensverjüngung, als das reine Centrum aller Wiederkehr des Daseyns aus der Nacht der Verwandlung zum sonnigen Lichte, durch die ganze Natur offenbart, dieß bedarf am allerwenigsten einer ausführlichen Schilderung.

Was nun also von dem Tode selber gilt, das gilt ebenfalls von den Vorspielen desselben, wie sie das Leben durchziehen, von dem Hunger und Durst, von dem Schlaf, der Krankheit und dem Krampf oder der Erstarrung. Allerdings stehen diese Erscheinungen mehr oder minder unter dem Einflusse der Sünde und werden von ihr modificirt; gleichwohl finden sie sich nach ihrem reinen Grundtypus auch in dem Leben des Herrn. Sein Hunger in der Wüste und sein Dürsten am Kreuz sind die beiden Höhepunkte in der Geschichte dieser Bedürftigkeit des Menschen, sich aus dem allgemeinen Lebensgrunde zu erquicken, und von diesen Höhepunkten aus zieht sich ein Grundzug der Bedürftigkeit durch das ganze Gebiet des Lebens, der noch in dem Licht- und Wasserduft der Pflanze deutlich zu erkennen ist. Auch der Schlaf Christi wird uns einmal in der Gestalt eines tiefen Schlummers, den der heulende Sturm nicht zu erwecken vermag, geschildert. Wie merkwürdig aber sind die verschiedenen Formen des Schlafes in der thierischen Welt und

In der Pflanzenwelt, besonders auch der Winterschlaf! Die menschlichen Krankheiten hat Christus jedenfalls durch Mitleidenschaft an sich erfahren. Im Grunde aber ist Mitleidenschaft eben das Wesen der Krankheit, und insofern hat denn auch er gerade unsere Krankheit getragen (Jes. 53.). Daher zieht sich denn auch der Lauf der Krankheiten vorzugsweise durch das Leben der unschuldigen Kinder, der zartesten Organisationen, der edelsten Organe und der reformatorischen Zeiten hindurch. Was endlich den Krampf betrifft oder die Erstarrung, so tragen wir kein Bedenken, als das wesentliche Urbild desselben das Zittern und Zagen Christi in Gethsemane anzusehen. Es ist das ganze tiefe Erbeben des absolut zarten, sensiblen Lebens unter dem antipathetischen Andrang aller feindlichen Kräfte der Welt und der Hölle. Denn der Krampf ist eben das unwillkürliche schreckhafte Zusammenfahren des Lebens unter einer plötzlichen oder überwältigenden feindlichen Berührung, eine momentane fluchtartige Rückkehr des Lebens aus der Erscheinung in seinen Grund, momentaner Tod. Das Zittern oder die Zuckungen des Krampfes stellen die Oscillationen des erschrockten Lebens zwischen seinem verborgenen Grunde und seiner Erscheinung dar. Daher ist der Krampf ein augenblicklicher Scheintod und der Scheintod ein verlängerter Krampf. Eben darum aber verbindet sich denn auch in dem Krampfe, wie er sich namentlich im Somnambulismus entwickelt, eine Erscheinung des jenseitigen Bewußtseyns des Erstarrten, das ihm aufgeht in seinem verborgenen Lebensgrunde. Das Leben des Menschen kann nur ein gewisses Maß von feindlicher Berührung ertragen; wird dieses Maß überschritten, so flüchtet sich dasselbe durch die Erstarrung und Fühllosigkeit des äußern Organismus in das nächtliche Daseyn des Geniuslebens hinein. So rettet der Genius die leidende Psyche momentan oder für längere Zeit aus der rauhen Welt des Diesseits in sein schmerz- und schreckenfreies Gebiet. Diese Rettung wi-

berfährt besonders zart organisirten, kränklichen Frauen. Sie ist aber auch den Märtyrern vielfach unter ihren Peinigungen zu Theil geworden, und dann konnte ihnen im eigentlichen Sinne das Lager auf dem glühenden Roß nach ihrem psychischen Gefühl zu einem Bette der Rosen werden. Dieses Gesetz des Lebens, nach welchem die höchste Qual des Daseyns gern hinüberspringt in den somnambulen Schlaf und durch diesen in die Banne eines jenseitigen leidensfreien Geniuslebens, ist dem Menschenherzen ein großer Trost bei seinem Rückblick auf die entsetzliche Geschichte der Folterkammern, insbesondere der Inquisitions- und Hexenprocesse. Wie manche arme Hexe ist auf ihrer furchtbar peinvollen Folterbank durch diese Metastase wirklich zu einer dem Diesseitsentrückten Seherin geworden; wie manche hat jedenfalls empfindungslos dagelegen in süßem Schlummer, während ihre fanatischen Peiniger innerlich selber die Folterpein des dämonischen Hasses empfinden mußten, mit dem sie ihre Glieder zwickten! Der Krampf hat überall diese seltsame Doppelseitigkeit, daß er zwischen der heftigsten diesseitigen Erregtheit und jenseitigen Ruhe oder Seelenklarheit hin- und herschillert. Aber auch aus der bewußtlosen Erstarrung springt der Krampfleidende wieder in die heftigste Beweglichkeit zurück. Aus der Erstarrung in ihrer diesseitigen Umgestaltung geht der Weistanz hervor, worin der menschliche Körper zu einem gespensterleichten Kreisel werden kann. Kehren wir jedoch zu den reinen Grundformen des Krampfes zurück, so zieht sich eine lange Linie der Schrecknisse des reizbaren Lebens von dem Zittern und Blutschwigen Jesu in Gethsemane niederwärts durch die Natur, und die zartesten Abbilder dieser Empörung der Zartheit des Lebens finden wir in dem Erstarrungstaukel der Taube unter dem Fluge des Falken und in dem schußartigen Zusammenfahren des feinen Sinnkrauts.

Fassen wir nun die Gestalt des Lebens ins Auge, so erscheint dasselbe in ihr als Subjectivität, Individualität und

Persönlichkeit. Wir wollen einmal diese drei Ausdrücke, in denen uns die verschiedenen Seiten der Charakterbestimmtheit entgegentreten, als gleichbedeutend ansehen und schlechtweg unser Augenmerk auf die Charakterbestimmtheit in dem Leben Christi richten. Ohne Widerrede nun ist Christus der Charakter schlechthin (Hebr. 1, 3.); in ihm ist die absolute Einzigkeit des Lebens (als die Individualität in ihrer Vollendung) mit der absoluten Allgemeinheit (der Persönlichkeit im höchsten Sinne) Eins. Nun gehe man diesem Zuge der Gestaltung des Lebens Christi nach, so findet man das Abbild des subjectiven Lebens in allen Gestalten des Thierreichs und Pflanzenreichs tausendfältig wieder. So weit das Leben reicht, so weit reflectirt sich auch das Allgemeine, vielfach in den wunderksamsten Besonderheiten, und in dem Individuellen spiegelt sich überall ein Allgemeines ab, nicht trotz seiner Individualität, wie man meist noch meint, sondern eben gerade durch seine Individualität vermittelt. Wie mannichfach spiegeln noch tief im Grunde des Pflanzenreichs die kleinen einzig geformten Blümchen das allgemeine Licht des Himmels ab! Die schwangere Pflanze, könnte man sagen, hat sich fast immer am Bilde der Sonne, des blauen Himmels, der Sterne oder der Morgenröthe „versehen“ und in dem Bilde von Sonnen, Sternchen, Nacht- und Tageslichtern kommen viele ihrer Kinder zur Welt. Ganz besonders aber sind es die Edeltiere, die Edelpflanzen und die Edelsteine, in denen das Wesen der höchsten Persönlichkeit sich abschattet. Wenn wir nun die einzelnen Grundformen des Seelenlebens ins Auge fassen: das Gefühl, den Verstand, die Vernunft u. s. w., so wollen wir hier mit den Psychologen nicht streiten über die Bedeutung der sogenannten Vermögen des Seelenlebens. Wir wollen uns daran genügen lassen, diese Qualitäten als stehende Grundformen betrachten zu dürfen. Fragen wir dann aber, wie sich das Gefühl Christi, sein Gewissen, seine Vernunft, seine Phantasie, sein Wille nicht nur in der Mensch-

heit darstelle, sondern auch in der Natur reflectire, so geben uns die verschiedenen Werke, welche der Thierseelenkunde gewidmet sind, darüber die reichsten Mittheilungen. Wir wollen uns hier nur vorzugsweise auf die Schrift von *Schmarba* a) beziehen, weil sie die Fähigkeiten der Thiere unter bestimmte psychologische Gesichtspuncte untergebracht hat. Von einem heiligen Grauen kann man überfallen werden, wenn man die frappantesten Züge liest, in denen sich die Empfindung, der Affect, die Reflexion, der Wille des Menschen in der Thierwelt bis zu den geringsten Thieren hin abspiegelt. Wie tausendfach anmuthig reflectirt sich z. B. allein schon die Feier des Menschen, d. h. sein seliges Gemeingefühl, in den Spielen der Thiere! Aber weit über die Thierwelt hinaus, auch in dem Gebiete der Pflanze finden wir noch die letzten Abschattungen der Erkenntniß, der Liebe, der Vernunft und des Willens. Ist doch der erste eigentliche Typus der bräutlichen Liebe, also auch des Verhältnisses zwischen Christo und seiner Gemeinde, schon in der Wahlverwandtschaft des chemischen Minerals, wie dieß Goethe zuerst erkannt hat, niedergelegt.

Die menschliche Willensfreiheit hat ihren vollendeten Ausdruck in der Versuchbarkeit Christi erlangt. Einen stärkeren Ausdruck kann es für die Wahrheit der Freiheit nicht geben, als daß Christus ist versucht worden in der That. Diese Versuchbarkeit spiegelt sich ab in der ethischen Erregbarkeit des Menschen, in der psychischen Reizbarkeit des Thieres, in der physischen Irritabilität der Pflanze. Freilich aber findet sich für die Sünde des Menschen nichts Urbildliches in dem Leben Christi. Die Sünde ist die Ungestalt, das Zerrbild seiner Versuchbarkeit. Nach unten hin aber schattet sich die Sünde der gefallen Menschen, als Zerrbild der Versuchbarkeit Christi, wieder ab in den Giften der Natur. Das Wesen des Giftes entspringt aus dem schwankenden, zweifel-

a) Andeutungen aus dem Seelenleben der Thiere. Wien 1846.

haften und fehlgeschlagenen Uebergang eines Geschöpfes von einer niederen Naturstufe zu einer höheren. Das aber ist ja eben der Charakterzug der Sünde. Der Mensch will durch einen falschen Uebergang seine Gottähnlichkeit verwirklichen, er will seyn wie Gott, dadurch wird er zum Sünder. Daher ist die Sünde das wesentliche Gift, das Gift aber das eigentliche Symbol der Sünde. Der Unglaube aber, als der krankhafte und verkehrte Uebergang in das Gebiet der vollendeten Freiheit, ist eben als vollendete Sünde zugleich das Gift in seiner Vollendung. So wie es aber zwischen allen Lebensstufen krankhafte Uebergänge gibt, so sind auch diese Zwitterbildungen vielfach von giftiger Art. Die schlimmsten Gifte jedoch sind die menschlichen, namentlich die menschheitlichen, die Seuchen, die sich in den Uebergangszeiten der Entwicklung der Menschheit bilden.

Aber wie sich in den Giften die menschliche Sünde abspiegelt, so in den Heilkräften der Natur die Heilskraft Christi. Der Balsam im Heiland ist ein bekanntes Bild der Erlösung.

Wir haben zwar kein Bild von der leiblichen Erscheinung Christi, sind aber gleichwohl berechtigt, ihn auch in seiner äußeren Gestalt als den König der Menschheit anzusehen. Sein Lebensbild ist die Urform der Menschengestalt. Die Gestalt des Menschen aber schattet sich ab in allen Formen der Natur. Selbst die Bäume stehen noch wie dunkle Skizzen der menschlichen Erscheinung da. Aber auch die einzelnen Glieder und Sinne kann man in den mannichfachsten Nachbildungen wiederfinden in den niederen Gebieten des Lebens. Zwischen dem lieb- und geisterhellten Auge Christi und dem lichtbedürftigen Auge der Blume liegt eine ganze Welt der Erscheinungen; allein immer wieder anders gestaltet blickt uns das Auge an, bis es in der niedrigsten Region der Thierwelt sich in der augenartigen reizbaren Haut des Thieres, in den Keimen (Augen) und Kelchen der Pflanzen

zu verlieren scheint, um noch einmal in der Spiegelkraft der Metalle, der Edelsteine und des Wassertropfens selber aufzuleuchten.

So schattet sich das Leben des Herrn nach allen seinen Wesens- und Erscheinungszügen ab in dem Wesen und in der Erscheinung der Welt, und insofern ist die ganze Menschheit und Natur eine Illustration der Christologie. Mögen die hier mitgetheilten wenigen Schattenrisse etwas mit dazu beitragen, die Erscheinung einer Christologie der Natur anzubahnen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Von dem Ursprung des Bösen und von der Vermeidlichkeit des Sündenfalls.

Von

W. F. Rind,
Pfarrer in Grenzach.

Die Schwierigkeit, den Ursprung des Bösen aus der reinen Schöpfung, wie sie von Gott kommt, zu erklären, verleitet zu mancherlei unhaltbaren Behauptungen. Thomas von Aquino, Beza, Leibniz, Schleiermacher, Hegel und Rothe setzen das Böse ursprünglich und seine Entwicklung als nothwendig voraus, umgehen so vielmehr die schwierige Erklärung seiner Entstehung und beschuldigen mehr oder weniger den Schöpfer des Menschengeschlechts. Es ist, wie wenn man, um der Erklärung der Abkunft des Endlichen vom Unendlichen auszuweichen, zu der Hypothese einer ewigen Schöpfung seine Zuflucht nimmt, wodurch die Sache vielmehr verhüllt als deutlich gemacht wird.

Leibniz nimmt eine metaphysische Unvollkommenheit des Geschöpfes an, woraus das Böse entspringe. Schleiermacher lehrt eine absolute Ursächlichkeit Gottes, der es so geordnet habe, daß die relative Unwirksamkeit des Gottesbewußtseyns uns zur Sünde werde, welche übrigens eine bloße Verneinung sey, daß aber die volle Kraft des Gottesbewußtseyns als Erlösung in unser Bewußtseyn trete. Nach

Hegel ist die Sünde eine speculativ-logische (intelligible) Nothwendigkeit, weil sonst das Gute sich nicht verwirklichen könnte; dieses bedürfe des Bösen als Sporns zu seiner fortschreitenden Bewegung. Er rechnet die Sünde zum Begriffe des Menschen selbst. D. Rothe (Ethik, Bd. II. S. 180.) setzt das Wesen der Sünde nicht nur in die Selbstsucht, sondern zugleich und vorzugsweise in die nothwendige Materie. Die Nothwendigkeit des Durchgangs durch die Sünde ist nach seiner Meinung (S. 218.) eine metaphysische. Die ersten Menschen denkt er bei ihrer Schöpfung (S. 212.) nicht als erwachsen, sondern zu geistiger Entwicklung bestimmt; folglich mußte ohne Erziehung das Materielle die Oberhand bei ihnen gewinnen, und unversehens und unverschuldet befanden sie sich vermöge ihrer Entwicklung in der Sünde. Das Böse sey daher in dem göttlichen Weltplan nicht nur als eine Zulassung, sondern es liege unvermeidlich in der Creatur vermöge ihrer Entstehung (S. 206.), in ihrem Werden im Unterschiede von Gott. Wie aber in dem Weltplan das creatürliche Böse und Uebel verordnet sey, so zugleich die Aufhebung desselben, wie es zum Vorschein komme. Rothe gesteht offen, S. 204: „das Böse von jedem Zusammenhang mit der göttlichen Verursachung erimiren zu wollen, wird immer ein vergebliches Unternehmen bleiben“, obgleich ebendieselbe S. 219., vor dieser Consequenz einigermaßen zurückschreckend, die Causalität der menschlichen Sünde von Gott schlechthin fern zu halten glaubt. Nur ist, sagt er, die göttliche Verursachung des Bösen zugleich absolute Aufhebung desselben. Innerhalb des Reichs der Erlösung sey die Nothwendigkeit zu sündigen nicht schlechterdings weggefallen, wohl aber stetig im Verschwinden begriffen (S. 218.).

Nach D. Julius Müller (Lehre von der Sünde II.) dagegen liegt die Sünde nicht in der göttlichen Weltordnung, sondern sie entsteht durch den Menschen selbst, durch seine Selbstbestimmung, und sie ist nicht nothwendig, sondern vermeidlich. Allein weil er sich außer Stand sieht, den Anfangspunct der Neigung zum Bösen in der Zeit festzustellen,

zu begründen und zu begreifen, so nimmt er (S. 503.) eine Selbstentscheidung der transcendentalen Freiheit jenseits unseres individuellen Daseyns, ein geistiges Urböses an; die Sünde entstand, da die Embryonen der persönlichen Wesen noch gleichsam im Mutterchooße lagen. Weil kein Mensch von diesem Urzustande etwas weiß, so kann man sich freilich gar Manches darein denken, dessen Entstehung man sich im Reiche der Wirklichkeit nicht zu erklären weiß. Es ist aber immerhin mißlich, einen solchen Zustand unseres Geschlechtes zu erdenken, bloß um ein Räthsel zu lösen, zumal einen solchen idealen Zustand, in welchem noch weniger Anreizung zum Bösen gewesen seyn müßte, als in dem materiellen Daseyn.

Die mosaische Urkunde scheint mir die Streitfrage von dem Ursprung des Bösen in alterthümlicher Einfachheit weit besser und in Uebereinstimmung mit unserm Gottesbewußtseyn und unserer Selbsterkenntniß zu erklären, als unsere Philosophen und Theosophen mit ihrer dialektischen Weisheit. Die Frage, ob die biblische Erzählung vom Sündenfall buchstäblich oder sinnbildlich zu verstehen sey, ist eine sehr untergeordnete; denn will sie auch buchstäblich genommen werden, so liegt an der Darstellung, an der Schale weniger als an dem Kerne, und dieser Kern ist jedenfalls ein verborgener Sinn, um die Entstehung des Bösen zu erklären, worauf es eigentlich doch nur ankommt. Gott ließ mitten im Garten aufwachsen den Baum des Lebens und den Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses, und gebot dem Menschen: von dem Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses sollst du nicht essen; denn welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben (1 Mos. 2, 9. 17.). Dieser Baum des Erkenntnisses ist als von Gott gepflanzt noch nicht böse, aber er enthält die Wahl zwischen gut und böse, die anerschaffene Möglichkeit zu sündigen, welche Möglichkeit in und mit dem Begriffe freier Wesen gesetzt ist, deren Freiheit nicht die göttliche Nothwendigkeit ist, sondern außerhalb derselben liegt. Es ist ein Baum göttlicher Ge-

bote und Verbote, objectiv gefaßt, Gegenstand des Erkennens, oder subjectiv die Möglichkeit, die Gebote zu übertreten, Gegenstand der Wahlfreiheit. Daneben steht der Baum des Lebens, und beide vertragen sich zusammen zum Beweise, daß die bloße Möglichkeit des Bösen, die mit der Schöpfung des Menschen schon gegeben ist, noch nichts Böses, nichts Todbringendes sey. Erst mit der Verwirklichung der Möglichkeit tritt der Gegensatz zu dem Baume des Lebens hervor (1 Mos. 2, 17. 3, 22.), d. h. das wahre Leben wird eingebüßt, und Tod, Fluch und Verderben erscheinen an seiner Stelle. Der Lebensbaum, den der lebendige Gott für die Menschen gepflanzt hatte, und sein ausgesprochener Wille, von dem Baume des Erkenntnisses nicht zu essen, setzen die Möglichkeit des Nichtübertretens voraus, weil Gott nicht etwas Unmögliches gebieten, noch den Menschen in unauflösbliche Stricke verwickeln konnte, die ihn von der Theilnahme an dem Lebensbaume verhängnißvoll ausschloßen. — Aus dem absoluten Guten bleibt die Entstehung des Bösen allerdings unbegreiflich, aber nicht aus dem relativ Guten. Halten wir diesen Unterschied fest, so ist der Einwurf Kothé's (S. 22.) nicht stichhaltig: die religiös-sittliche Vollkommenheit der ersten Menschen schließe jede psychologische Möglichkeit eines Sündenfalls aus. Diese Möglichkeit erklärt sich aus der Schöpfung des Menschen, der einigermaßen außer Gott, nicht heilig und vollkommen, wie Gott, und doch nicht bloße Creatur ist, wie das Thier, nicht unter und nicht in dem Gesetze der Nothwendigkeit steht, sondern Gottähnlichkeit und Freiheit besitzt. Eine creatürliche Vollkommenheit ist ja keine göttliche, keine absolute. Der Mangel wirft keinen Schatten auf den Schöpfer, man müßte denn überhaupt ihn beschuldigen, daß er ein Schöpfer geworden. Nach der Emanationslehre und dem Pantheismus, welche Systeme Gott und Welt vermischen, läßt sich der Sündenfall freilich nicht erklären, wohl aber nach der biblischen Lehre von Gott und von der Schöpfung. So wie Gott bei der Schöpfung sich entäußert und freie Wesen außer sich

setzt, so ist ein möglicher Abfall von Gott gegeben, und die Frage: warum verhinderte Gott nicht das Böse, das er vorausah? ist ganz unzulässig. Gott verhindert das Böse nicht, weil er sonst seinem Willen zuwider das Gebiet der Freiheit (der göttlichen Ebenbildlichkeit) beeinträchtigen und aufheben würde. Also hinderte Christus nicht die Mordanschläge seiner Feinde, ohne jedoch sie zu wollen oder zu beschönigen. Gleicherweise war Gott Herr über die ersten Menschen und die Schlange; wenn er aber mit eigenem Willen seine höchste Macht beschränkt und den frei geschaffenen Wesen freien Spielraum läßt und dennoch das Regiment behält, so ist er darum nicht ohnmächtig, sondern nur consequent und anbetungswürdig. — Darf das Geschöpf so vermessen seyn und seinen Schöpfer fragen: warum hast du den Baum des Erkenntnisses in die Mitte des Paradieses, dem Lebensbaum an die Seite gesetzt, warum hast du mir die Freiheit gegeben, deren Mißbrauch du vorherwußtest? Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: warum machst du mich also? Der Mensch sollte vielmehr nur sich anklagen, Gott aber danken, daß er ihn mit solchen Vorzügen begabt hat, und ihn mit Leib und Seele preisen, welche sind Gottes. Es war überall keine Nothwendigkeit zu sündigen; jene Anklage wäre nur dann begründet, wenn sich das Böse mit Unvermeidlichkeit entwickelt hätte, wie Koth e lehrt. Zudem hat Gott dem Menschengeschlechte, dessen Fall er vorausah, von Anbeginn der Welt die vollkommensten Heilmittel und Gaben vorherbestimmt, um jenen Schaden überschwänglich gut zu machen und die Gefallenen zu sich und seinem Reiche zurückzuführen; ja, wie alles Böse, so mußte auch die Sünde der ersten Eltern zum Preise des barmherzigen Gottes ausschlagen, weil dadurch die Sendung des zweiten Adam als Welterslösers bedingt war ^{a)}. Nun ist der Kleinste im Himmelsreiche

a) Auf die scholastische, neuerlich von D. Jul. Müller (in der deutschen Zeitschr. für christl. Wissensch. u. christl. Leben. Octoberh. 1850) bestrittene Frage, daß der Sohn Gottes auch ohne den Sündenfall Mensch geworden wäre, lassen wir uns hier nicht ein.

größer als der Größte der von einem Weibe Geborenen. Denn „nicht verhält sich's mit der Gabe, wie mit der Sünde. So an Eines Sünde Viele gestorben sind, so ist vielmehr Gottes Gnade und Gabe Vielen reichlich widerfahren durch die Gnade des einigen Menschen Jesu Christi“, Röm. 5, 15. Darum sey es ferne, den Schöpfer wegen der von ihm nicht gewollten und nicht verursachten Sünde freventlich anzuklagen, die nur zur Verherrlichung seiner unergründlichen Gnade und seiner wunderbaren Heilsanstalten beitragen mußte.

Die Möglichkeit aber des Sündenfalls ohne alles Verschulden des Schöpfers zugegeben, fragt es sich weiter: durch welchen unseligen Antrieb ist sie zur Wirklichkeit geworden? Auch auf diese Frage ertheilt die h. Schrift genügende Antwort: es geschah durch äußere Veranlassung, durch böse geistige Einflüsse, die in der Schöpfung bereits vorhanden waren. Auf der Stufe des creatürlichen und doch geistigen Daseyns war die Möglichkeit gegeben, von den gottesfeindlichen Einflüssen angeweht und vergiftet zu werden. Der Unerfahrenheit der ersten Eltern, die in der neuen Welt nicht isolirt waren, stand die List des Satans in Schlangengestalt (1 Mos. 3, 1.; Joh. 8, 44.; Off. 12, 9. 20, 2.) gegenüber. Das Reich des Satans als einer geistigen Macht und die Verführbarkeit der ersten Menschen, deren reine Selbstbestimmung durch jene Macht berührt und getrübt wurde, gibt eine befriedigende Erklärung des Sündenfalls. Er war zwar eine freie Selbstentscheidung, weil er sonst unverschuldet wäre, aber dennoch keine reine, sondern eine Mitentscheidung und Mitschuld des Teufels als des Mörder von Anfang; es war ein Zusammenwirken der menschlichen Freiheit mit der Verführung des bösen Princip's selbst. Die Macht aber der geistigen Berührung und Einwirkung ist groß und weit stärker, als die der Sonne auf die Planeten im Reiche der Natur. Das völlige Ausstoßen des bösen Princip's ist nach der h. Schrift auf die letzte Stufe der vollendeten Weltentwicklung, auf das Weltgericht und die

Wiederbringung aller Dinge, aufgespart, da auch die Körperwelt der Macht dessen, der des Todes Gewalt hat, entrissen wird; jetzt ist ihm noch Macht gegeben, und der zeitliche Weltlauf und die Geschichte zeigen uns die Kämpfe des Lichts und der Finsterniß. — Stufenweise aber erfolgte die Verführung der ersten Menschen nach der biblischen Urkunde, um die Beweggründe des Sündenfalls psychologisch zu veranschaulichen. Zuerst erregte die Schlange den Zweifel an dem göttlichen Verbot und den verderblichen Folgen der Sünde: „Ja, sollte Gott gesagt haben: ihr sollt nicht essen von allerlei Bäumen im Garten? — Ihr werdet mit nichten des Todes sterben“ (B. 1. 4.). Sodann weckte sie den Hochmuth, sich über den dem Menschen angewiesenen Stand hinaufzuschwingen, Gott gleich zu werden und die Freiheit nach Wohlgefallen als Willkür zu gebrauchen: „Gott weiß, daß, welches Tages ihr davon esset, so werden eure Augen aufgethan und werdet seyn wie Gott und wissen, was gut und böse ist“ (B. 5.). Nach dieser Vorbereitung kam das Anschauen, „daß von dem Baume gut zu essen wäre und lieblich anzusehen, und daß es ein lustiger Baum wäre, weil er klug machte“ (B. 6.); die Sinnlichkeit wurde rege, darauf folgte der Genuß, und die Verführte wurde sofort eine Verführerin. Vor der Thatsünde wurden die Seelenvermögen verunreinigt: das Erkenntnißvermögen durch Zweifel und Unglauben gegen Gott, das Begehrungsvermögen durch ungemessenes Streben und hochmüthiges Ausschweifen, wie die griechische Fabel solches in ihrem Prometheus vorstellig machte, und endlich das Gefühlsvermögen durch lüsterne Sinnlichkeit, welchen Zug die griechische Religion in Epimetheus und Pandora zur Darstellung brachte. Also wurde die Möglichkeit des Sündenfalls, die in der creatürlichen Freiheit begründet ist, von bösen äußern Einflüssen influirt, zur Wirklichkeit.

Schon das Gespräch, worein sich Eva mit der Schlange einließ, brücht ihre Zugänglichkeit aus, und das Weib, als

der schwächeren Theil, wird zuerst und durch das Weib erst der Mann als zugänglich und verführt dargestellt, wie auch der Apostel 1 Tim. 2, 14. betont, daß das Weib die Uebertretung eingeführt habe. D. Rotho meint freilich (S. 21.), die Annahme eines satanischen Versuchung helfe nicht über die Schwierigkeit hinweg, denn sie setze immer eine reale Versuchlichkeit voraus, eine sündige Prädisposition, ein Minimum von Sünde.; Allein die Möglichkeit, zur Sünde versucht zu werden, ist noch keine Sünde; bei Rotho ist jene Prädisposition noch viel mehr vorhanden. Die Geschöpfe Gottes gut und rein zu denken, ist gewiß Gottes würdiger; erst sie bestimmen sich zum Bösen und den Feind ist dabei thätig. Wenn sogar Gottes Sohn versucht werden konnte, ohne daß seine Sündlosigkeit dabei litt, wie vielmehr der erste Adam, dessen Persönlichkeit und göttliches Ebenbild specifisch geringer war! Die drei Versuchungen wurden von außen in Jesum hineingesprochen nach den drei Hauptgattungen der Sünde. (1 Joh. 2, 16.). Er ist in der Gestalt des sündlichen Fleisches erschienen; dies gab dem Versucher die Handhabe, verursachte aber auch seine Niederlage.

Vergleichen wir schließlich die also verstandene biblische Theorie mit den neuern Philosophemen über den Sündenfall, so wird sich ergeben, daß jene ungleich mehr Wahrheit und Weisheit enthalte, als diese, obgleich Rotho (S. 21.) der Meinung ist, die biblische Erzählung von dem Sündenfall lasse sich nicht mehr festhalten und den Sündenfall bleibe auf diesem Standpunkte unerklärlich. Verläßt man aber die älteste Urkunde des Menschengeschlechts, anstatt von ihr auszugehen, so scheitert gerade der Versuch, die Streitfrage zu lösen, und man setzt sich mehr oder minder in Widerstreit mit der Idee von Gott, mit den Begriffen von dem Menschen und von der Sünde. Nur die Bibel, (und etwa mit ihr übereinstimmende alte Mythen der Vorzeit) kennt einen Menschen, nach Gottes Bild geschaffen, im paradiesischen Stand der Unschuld und weist den Punkt nach, wo er aus-

terbrochen und in einen Stand der Schuld verkehrt worden ist. D. Jul. Müller dagegen, wenn noch ein Paradies in seinem System Platz hat, setzt den Adam bereits als Sünder hinein. Ebenso setzt Rothe voraus, was er erklären sollte, indem er das Böse als ursprünglich und in der Weltentwicklung als nothwendig annimmt. Man sieht weder bei Müller noch bei Rothe, woher es eigentlich in die natürliche Welt komme. Rothe kann bei seiner Voraussetzung nicht umhin, Eines oder das Andere anzunehmen: entweder muß er dualistisch in die Materie ein böses Princip setzen und die reine Schöpfung von Gott leugnen, oder er schreibt die erste Ursächlichkeit der Sünde nicht dem verkehrten Willen, sondern Gott selbst zu. In beiden Fällen hat er eine manichäische Lebensansicht von der Sinnlichkeit. Die Sünde ist ihm nicht eine freie That des Menschen, sie kommt ihm nicht aus dem Herzen und Willen, sondern sie entsteht aus der Uebermacht der materiellen Natur über die Persönlichkeit mit unvermeidlicher Nothwendigkeit (S. 26.). „Aus dem reinen Guten bleibt die Entstehung des Bösen schlechtthin undegreiflich“ (S. 22.); also setzt er eine unreine, materielle Schöpfung. Ist aber damit etwas erklärt? Woher kommt denn dieses Unteure vor allen Willensacten in die materielle Schöpfung? Erklärt sich die Sache nicht leichter aus dem Mißbrauch der Freiheit, als auf metaphysischem Wege, leichter durch Teufel und Menschen, als aus dem Schöpfer? Der Sündenfall nach der Kirchenlehre, sagt Rothe, S. 20., hat das Werk der irdischen Schöpfung sogleich im Anfang verpfuscht; um dem auszuweichen, müßte ein böses Princip bei der Schöpfung mit thätig gewesen seyn, oder Gott selbst müßte sein eigenes Schöpfungswerk schon im Anfang verderben haben. Heißt das der anfänglichen Puscherei entgegen oder sie vermehren und sie in die Region des Vollkommenen und Heiligen versehen? Die zweite Meinung ist, streng genommen, die von Rothe; weil er die Materie als schlechtthin durch Gott gesetzt annimmt und von ihr zuletzt

die Sünde. ableitet. Die Sätze aber: die Materie ist durch Gott gesetzt, und: die Materie ist der Gegensatz Gottes und der Ursprung der Sünde (S. 194. u. 21.), widersprechen sich. Und jeder Schein, jeder offene oder verdeckte Versuch, die letzte Ursache der Sünde auf Rechnung Gottes, des allmächtigen Schöpfers, zu setzen, ist geradezu verwerflich. Viel besser ließe man das große Problem, das außer unserer Erfahrung liegt, unaufgelöst, als daß man dem Dogma von der Welt schöpfung und der Ehre Gottes zu nahe trete und sich in Widerspruch mit dem religiösen Bewußtseyn der evangelischen Christenheit setze, welche ihr richtiges Verständniß von der heil. Schrift in dem 19. Artikel der augsb. Confession niedergelegt hat: „Wiewohl Gott, der Allmächtige, die ganze Natur geschaffen hat und erhält, so wirkt doch der verkehrte Wille die Sünde in allen Bösen und Verächtern Gottes, wie denn des Teufels Wille ist und aller Gottlosen, welcher alsbald, so Gott die Hand abgethan, sich von Gott zum Argen gewendet hat.“ Als eine ganz unzulässige Art der Folgerung aber erscheint es, wenn man sogar diesen Artikel, welcher die Sünde ausdrücklich von der göttlichen Ursächlichkeit ausschließt, dahin deuten will, als wäre Gott wegen seines Handabthuns zu beschuldigen und als sey die Unvermeidlichkeit der Sünde damit ausgesprochen.

Das Handabthun Gottes will offenbar nur sagen, daß Gott keine un widerstehliche Macht in den Wesensgebieten der Freiheit und Persönlichkeit ausübe. Hier eben haben die unrichtigen Schlüsse ihren verborgenen Sitz. Weil Alles von dem Willen Gottes abhängt, so soll auch das, was gegen den Willen Gottes ist, von demselben geordnet seyn; weil bei Gott kein Ding unmöglich ist, so bürdet man ihm auch das Böse auf, um einen recht allmächtigen Gott zu haben. Es gibt überhaupt keine ausschließliche und absolute Ursächlichkeit Gottes, sobald er selbst thatsächlich durch die Schöpfung freier Wesen darauf verzichtet hat und wir ihr Vorhandenseyn anerkennen. Es gibt keine un widersteh-

liche Gnade, geschweige eine von dem Willen Gottes geordnete unwiderstehliche Sünde. Denn der Wille des Teufels ist nicht unwiderstehlich, sondern Gott gegenüber ohnmächtig.

Die Lehre von der Unvermeidlichkeit des Sündenfalles streitet gegen die Heiligkeit, den Grundbegriff des geoffenbarten Gottes der beiden Testamente. So gewiß es ist (5 Mos. 32, 4.): „Alles, was Gott thut, das ist recht; treu ist Gott und kein Böses an ihm; gerecht und fromm ist er“; so gewiß wir beten: „geheiligt werde dein Name“: so müssen wir jeden Schatten, daß das Böse von Gott komme, geordnet sey und gewollt werde, entfernen und jene Lehre verwerfen a). Dieselbe streitet gegen die Gerechtigkeit Gottes; denn er, der das Böse straft, kann es nicht selbst verursachen. Es bleibt dabei: was der Mensch sät, das wird er ernten. Es ist eine dem religiösen Bedürfnis nicht entsprechende Lehre; denn die Erlösung und die göttliche Gnade wird in Frage gestellt, wenn die Sünde als eine unverschuldete und unvermeidliche Krankheit des menschlichen Geschlechts betrachtet wird. Was einmal in der menschlichen Natur nothwendig ist, das muß es aus demselben Grunde immerfort seyn; was einmal in der Weltordnung begründet ist, kann nicht wohl aufgehoben werden; es müßten sich selbst Zweifel an der Gültigkeit des Erlösungswerkes erheben. Wo keine Schuld ist, da ist auch keine zu tilgen, da ist keine Reue möglich über die Irrwege der Vergangenheit. Eine Lehre, die den Ursprung des Bösen in das Reich der Nothwendigkeit setzt, verkennt endlich das Wesen der Sünde als einer freien sittlichen That, die aus dem Willen hervorgeht und

a) Sogar die Herme des Plato, die 1846 zu Tivoli gefunden wurde, hat die Inschrift: Schuld nach eigener Wahl, Gott ohne Schuld, jede Seele unsterblich: *αἰτία ἐλομένη· θεός ἀναίτιος· ψυχὴ δὲ πάντα ἀθάνατος*. Vergl. Plat. de Republ. X. p. 617. C. Phaedr. p. 245. C. Vergl. Jakob. 1, 13: „Niemand sage, wenn er versucht wird, daß er von Gott versucht werde; denn Gott ist nicht ein Versucher zum Bösen, er versuchet Niemand.“

das Herz des Menschen von Gott abwendet; sie verkennt das Geistige und Ethische der Sünde; sie tastet, wie die Schuld, so den Adel des Menschen, seine Persönlichkeit, an. Weder die Menschen Gottes, getrieben vom heiligen Geiste, noch die Menschen, vom Satan berührt und versucht, waren und sind Automaten, sondern als geistige, mit dem Bilde Gottes begabte Wesen sind sie im Guten und Bösen mitthätig. Sind sie auch im ersten Fall verdienstlos, so sind sie im zweiten nach dem Zeugniß ihres Gewissens nicht schuldlos, und kann auch die Willensthätigkeit im Entzückt- und Besessenseyn bis zum Verschwinden zurückgedrängt werden, so sind doch keinesfalls die Anfänge davon, der ursprüngliche Stand der Anschuld und der Sündenfall, metaphysisch ohne ethische Selbstthätigkeit zu denken.

Aus diesen weltgreifenden Gesichtspuncten betrachtet, hat die Untersuchung dieser Frage eine wichtige Stelle in der Dogmatik, und wenigstens mir nach meinem theologischen Standpuncte dient sie zu einem Beispiel, daß die Lehre der heil. Schrift auch das Bekenntniß der evangelischen Kirche sey und die einzig richtige Theologie und Philosophie über göttliche Dinge enthalte, und daß jede Abweichung sich in unauflöbliche Widersprüche verwickle.

Die Schagung.

Von

Joh. v. Gumpach.

Nach den Ansichten der jüdischen Schrifterklärer um die Epoche unserer Zeitrechnung sollte der erwartete Messias in dem Städtchen Bethlehem geboren werden (Matth. 2, 5.). Eben dort erblickte Jesus das Licht der Welt (Matth. 2, 1.; Luk. 2, 4. 7.). Da seine Eltern jedoch in Nazareth ansässig waren, so gibt Lukas, theils um den aus diesem Grunde einigermaßen auffallenden Umstand der Geburt des Herrn an dem erstern Orte zu erklären, theils wohl auch, um der im Volke herrschenden Meinung, daß er wirklich ein Nazarener sey (Luk. 23, 6—7.; Joh. 1, 46.), zu begegnen (nicht aber, wie Erhard will, um zu zeigen, „wie die Geburt des Messias und Israels geistige Errettung mit seiner politischen Knechtung in Einen Zeitmoment zusammenfiel“), die näheren Verhältnisse an, welche Joseph nöthigten, mit seiner hochschwangeren Frau die beschwerliche Reise von Nazareth nach Bethlehem zu unternehmen. Allein diese erklärende Angabe des Evangelisten ist, besonders in neuern Zeiten, vielfach verdächtigt und angegriffen worden, ohne daß es den orthodoxen Theologen gelungen wäre, die dagegen erhobenen Schwierigkeiten zu bewältigen^{a)}.

a) Die vorzüglichsten Monographien über diesen vielbesprochenen Gegenstand sind: I. Perizonii diss. de Augustea orbis terrarum descript. Francof. 1682. II. 1690. 12. — G. Wernsdorf, de consu quem Caes. Oct. Augustus fecit. Viteb. 1693.

Am triftigsten sind dieselben von Strauß geltend gemacht worden. Er wendet gegen die im Sinne der lutherischen Uebersetzung aufgefaßte Darstellung des Luk 2, 1-5. ein: 1) es solle an sich höchst unwahrscheinlich seyn; daß Augustus je einen solchen Generalcensus verordnet habe, weil kein gleichzeitiger Profanschriftsteller etwas darüber anwende und nur von einzelnen, zu verschiedenen Zeiten vorgekommenen Provinzialschätzungen die Rede sey; 2) da die Geburt Jesu in die Regierungszeit Herodes des Großen falle und Palästina damals noch nicht in *formatum provinciarum redigirt* war, so hätte das Besteuerungsrecht nicht den Römern, sondern dem jüdischen Könige, gleich allen *regibus sociis*, zugestanden; 3) es streite mit dem Gebrauch der Römer, welche den Census in den Wohnorten und Bezirksstädten vorzunehmen pflegten, daß Joseph in seinem Stammort habe reisen müssen; 4) auch sey für die Mitreise der Maria, wel-

II. 1720. 4. — Heumann, de censu antequir. Gotting. 1732. 4. — I. Rainoldii diss. de censu hab. nascente Christo. Oxon. 1738. 4. — Wesseling, diss. de censu Quirini. Ultr. 1745. 4. — C. Nahmacher, de Augusto ter censum agente. Helmat. 1758. 4. — Volborth, de censu Quirini. Gotting. 1785. 4. — Birch, de censu Quirini. Havn. 1790. 4. — Ph. C. Huschke, über den zur Zeit der Geburt Jesu Christi gehaltenen Census. Bresl. 1840. 8. — A new explanation of the taxing in Luke 2, 1-5. in the Journal of Sacred Literature. New Series No. 1. Lond. 1851. 8.

Unter den allgemeineren neueren Schriften, in denen die Frage mehr oder minder ausführlich behandelt wird, zeichnen sich in Beziehung auf sie aus: D. F. Strauß, das Leben Jesu. Tübingen 1835. IV. 1840. 2 Bde. 8. I. S. 226 ff. — K. Tholuck, die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte (auf Grundlage des bekannten englischen Werkes von R. Sarnier bearbeitet). Hamb. 1837. 8. S. 158 ff. — K. Wieseler, chronologische Synopse der vier Evangelien. Hamburg 1843. 8. S. 73 ff. — J. P. K. Ehrard, wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte. Erlangen 1841—1842. II. 1850. 8. S. 168 ff.

che in ihrer Unvollkommenheit: ganz zu Hause geblieben seyn dürfte, kein Grund angegeben; 5) Quirinius; welcher die Statthalterchaft Syriens: zu den Zeiten des Herodes noch nicht angetreten hatte, habe zwar wirklich einen Census in Judäa gehalten; jedoch erst nach der Verbannung: des Archelaus, und also beiläufig zehn Jahre nach der Zeit, in welcher, nach Lukas und Matthäus, Jesus geboren seyn mußte:

Ein flüchtiger Blick: lehrt uns, daß alle diese Bedenken ihm einzigen Halt dem zuletzt angeführten Einwurf: entlehnen; denn, abgesehen von ihm, würde die nackte Möglichkeit, daß Lukas, der „neunmal das Rechte getroffen (!), doch das zehnte Mal: hätte irren können“ (Strauß), gegen die höchste Unwahrscheinlichkeit, daß er, der allenthalben eine so genaue Bekanntschaft mit: seiner Zeitgeschichte an den Tag legt, sich hier geirrt habe, ohne positive Beweise völlig verschwinden. Und selbst in Betreff des Punctes, der einem solchen Beweise zu unterliegen scheint, muß dennoch ein gegründeter Zweifel, daß der Evangelist, welcher einen hohen Werth auf Zeitangaben: legt, sich Apostelgesch. 5, 37. schlechtthin auf die (allbekannte) Steuererhebung bezieht und Nebenumstände in Verbindung mit ihr anführt, deren Genauigkeit durch Josephus (Alterth. 18, 1, 1. 20, 5, 2.; Kr. 2, 9, 1.) verbürgt wird, in Rücksicht auf sie sich wirklich eines so argen Verstosses gegen die Chronologie schuldig gemacht habe, in jedem unbefangenen Gemüthe um so mehr sein Recht behaupten, als Lukas seine Schrift zunächst für einen Mann und dann für ein Publicum überhaupt verfaßte, das mit den angegebenen Verhältnissen zum Theil noch aus persönlicher Kenntniß vertraut seyn mußte, und er durch den ihm zur Last gelegten Irrthum seine eigene Glaubwürdigkeit und den ganzen wahrheitlichen Charakter seines Evangeliums von vorne herein zerstört haben würde.

Schon eine allgemeine vorurtheilsfreie Betrachtung ist deshalb geeignet, um die Uebersetzung einzuführen, daß es sich hier um kein Befehl von Seiten des Evangelisten, sondern um ein Mißverständnis von Seiten seiner Erzähler handelt. Sehen wir uns denn, bevor wir zu einer geschichtlichen Untersuchung der Frage scheiten, den Text noch einmal genau an, indem wir uns dabei in die Seiten und auf den Standpunkt des Evangelisten versetzen. Wir dürfen dazu, ohne irgend eine Veränderung in der Besart oder der gewohnten Accentuation der Ueberschrift vorzunehmen, wie folgt, lesen:

Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέ-
ραις ἐκείναις, ἐξῆλθε βόγμα
παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου
ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰ-
κουμένην — αὕτη, ἡ ἀπογρα-
φή: πρώτη, ἐγένετο ἡγεμο-
νείαντος τῆς Συρίας Κυρη-
ναίου, — καὶ ἐπορεύοντο πάν-
τες ἀπογράφεσθαι, ἕκαστος
εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν. Ἀντίβη
δὲ καὶ Ἰωσήφ ἀπὸ τῆς Γα-
λιλαίας ἐκ πόλεως Ναζαρετ
εἰς τὴν Ἰουδαίαν εἰς πόλιν
Δαυὶδ, ἣτις καλεῖται Βηθ-
λέη, — διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ
βλεπόντων καὶ πατριῶς Δαυὶδ —
ἀπογράφεσθαι σὺν Μαριάμ
τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ γυ-
ναικί, ὡς γὰρ ἐγγύς.

In jener Zeit nun begab es sich, daß ein Gebot von dem Kaiser Augustus erging, daß das ganze Reich [zum Behufe der Besteuerung] abgezählt werde, — diese [in Palästina] die erste [römische] Steuerabschätzung kam zur Ausführung während der syrischen Statthalterschaft des Quirinus —, und Alle reiseten, um sich schätzen zu lassen, ein Jeder in seinen Stammort. So begab sich denn auch Joseph aus der galiläischen Stadt Nazareth nach Judäa, in die Stadt David's, welche Bethlehem heißt — eben weil er dem Hause und der Familie David's angehörte — um sich schätzen zu lassen, mit seiner Ehefrau Maria, da dieselbe [hoch-]schwanger war.

Wenige Worte reichen hin, diese Uebersetzung, insoweit sie sich auf unsere Frage bezieht, zu begründen. Daß, nach der richtigen Bemerkung Winer's (Gramm. S. 610):

„In den historischen Büchern des neuen Testaments wird parenthetisch gern eine Erklärung oder Bemerkung des Erzählers eingeschaltet . . . Am häufigsten aber sind es historische Erörterungen, welche als nachgebrachte Vervollständigungen unterbrechend in die Erzählung eintreten“, den von mir so bezeichneten Worten der echte Charakter der Parenthese eigen ist, beweist unlangbar die Construction des Textes: Dies ist auch von Huschke und Andern erkannt worden^{a)}. Jener wird eingeräumt, daß „*ἀπογράφου* = *censeri* sowohl *katastriren* (eine Liste der einzelnen Bewohner und ihres Vermögens entwerfen) als *besteuern* (auf Grund jener Liste eine Steuer einführen) heißt“ (Ebrard; vergl. *Tholuck*, *Wimer* u. A.); allein wo könne das Verbum in der letzteren Bedeutung, sey es im Griechischen, sey es im Lateinischen, vor? Vielmehr kann es an sich nur von einer einfachen *Einregistrierung* verstanden werden, vorzugsweise allerdings zum Behufe der Besteuerung. Und so an unserer Stelle; denn darüber läßt das folgende *ἀπογραφὴ ἐγέρθη* = *census actus est*, welches als Steuererhebung die Ausführung des *ἀπογράφου* bezeichnet, keinen Zweifel aufkommen (vergl. Joseph, *Alterth.* 18,

a) Wieseler's Einwurf dagegen, S. 115., ist (vergl. S. 116.) von keiner Bedeutung, selbst von der falschen Grundlage abgesehen, auf die er ihn stützt.

Nahme Lukas, als Geschichtschreiber, nicht so entschieden den palästinensischen Standpunct ein, und wären wir berechtigt, diese, für das Verständniß seiner Schriften so wichtige Berücksichtigung, die auch Wieseler, S. 116., anerkennen scheint, je aus den Augen zu setzen, wie dieser Gelehrte es S. 115. thut, so müßten wir den Ausdruck *ὡς αὖ ἐπὶ ὁλοκαυτώσει* nothwendigerweise vom jüdischen Lande deuten. Ganz anders aber ist es, von jenem Standpunct aus betrachtet. Zwar bezeichnet Lukas den allgemeinen Charakter des kaiserlichen Edictes, doch steht er es in seinen Folgen an, als ob es nur Palästina betroffen hätte.

1, 1.). Zwar meint Bleek (Beiträge zur Evangelienkritik, S. 18), „wenn von einem solchen Gegensatz die Rede wäre, so würde man B. 2. durchaus einen andern, an sich auch bestimmtern Ausdruck, wie etwa ἀπολύσις, erwarten“; doch scheint mir dieser wichtige Gelehrte hier von einem doppelten Irrthum befangen zu seyn. Einmal nämlich kann ἀπολύσις wohl bloß von der Steuererhebung selbst gebraucht werden, und Lukas wollte ja eben hervorheben, daß die Maßregel, von der er redet und die erst später ἐπέστρο zur Ausführung gelangte, keine ἀπολύσις, sondern eine ἀπογραφή, eine bloße Einregistrierung, war, und dann auch ist der Gegensatz zwischen ἀπογραφῶν und ἀπογραφῇ ἐπέστρο nicht minder bestimmt, als der zwischen censere und censum agere, „Steuernlisten anfertigen lassen“ und „die Steuererhebung (auf Grundlage dieser Listen) betreiben“ (vgl. Note S. 676.). Wie gesagt, kann das Verbum bloß die vorbereitende Maßregel zur Besteuerung ausdrücken, und wenn die Formel: ἡ ἀπογραφῇ ἐπέστρο, auch die Uebersetzung de Worte's: „die Aufzeichnung geschah“, dem tothen Buchstaben nach zulassen mag, so ist doch jedenfalls der Geist des Textes darin aus den folgenden Gründen verfehlt: 1) Nach jener Auffassung könnte der Parenthese nur ein rein chronologischer Charakter zuerkannt werden, und da es hier für eine solche Angabe weder einen Zweck, noch einen Anlaß gibt, so hätte der Evangelist gleichsam aus bloßer Laune den fraglichen, nach Strauß einen groben Irrthum enthaltenden Satz in seine Erzählung eingeflochten. 2) Es ist aber der wirkliche Zweck des letzteren kein chronologischer (s. oben), und wenn Lukas also eine Zeitangabe darin einschaltete, so kann dieß nur geschehen seyn, um einem Mißverständniß seiner Darstellung vorzubeugen, und zwar, damit man, unbekannt vielleicht mit der Thatsache, daß für den Census des Quirinius schon zehn Jahre früher die Catastrirungen vorgenom-

man worden seyen (s. weiter unten), nicht etwa glauben möge, er, der hier bloß von der Einköftrirung spreche, habe diese mit der Steuererhebung verwechselt. 3) Im Gegensatz zu dem ἀπογραφῶν tritt das mit dem Substantivum ἀπογραφῆ verbundenene ἐπιτοκία so bestimmt in seiner verwirklichenden Geltung: „zur Ausführung kommen“ hervor, daß, zumal es sich um eine römische Maßregel handelt und die darauf angewandten Ausdrücke offenbar im römisch-technischen Sinne gebraucht sind, auch kein Zweifel über ihre eigentliche Bedeutung obwalten kann (vergl. Josephus, Anterth. 18, 1, 1. Note S. 676.).

So ist die ganze Parenthese ihrem Anlaß, ihrem Zweck und ihrem Sinne nach vollkommen klar, und die vielen in Rücksicht auf sie vorgeschlagenen Conjecturen und Emendationen erweisen sich nicht bloß als unnöthig, sondern auch als irrtümlich. Es versteht sich, daß ἀπογραφῆ sich sowohl auf ἡ . . . πόσων als auf αὐτῶν bezieht und also vor dem Pronomen zu ergänzen ist, wie in unserer eigenen Sprache: „diese, die erste Steuererschätzung“ — die erste, natürlich nicht im Allgemeinen gesprochen, sondern mit Bezug auf Παλάστina, nicht als Besteuerung überhaupt, sondern als römische Kopf- und Vermögenssteuer. Dies mußte damals jeder Leser des Evangelisten als Selbstverständliches fühlen, und um den einfach-natürlichen Zusammenhang der ganzen Stelle zu erfassen, haben wir in der That uns bloß in die betreffenden Verhältnisse hineinzudenken.

Wir dürfen jezt zu den Strauss'schen Einwürfen, welche durch die obige Erläuterung bereits ihr größtes Gewicht verloren haben, zurückkehren. Sie lassen sich in die folgenden Fragen zusammenfassen:

1) läßt sich, unabhängig von Lukas, aus der Geschichte ermitteln, ob Augustus um die Zeit der Geburt Christi ein Edict zum Behufe allgemeiner Catastrirungen des römischen

Reiches, als Grundlage eines früher oder später einzuführenden einheitlichen Besteuerungssystems, erlassen habe?

2) Läßt sich eine solche Catastrirung um die genannte Epoche in Palästina nachweisen?

3) Lassen sich in diesem Falle Gründe angeben, weshalb Joseph in seinen Stammort reisen und Maria ihn begleiten mußte?

4) Läßt sich die wirkliche Ausführung jener (vorausgesetzten) Maßregel im jüdischen Lande während der syrischen Statthaltertschaft des Quirinus darthun?

In Betreff der ersten dieser Fragen haben zuvörderst einige Erklärer den Ausdruck *καταστρωσαν τον οκουπετον* nicht von dem orbis Romanus, sondern bloß von Palästina verstanden wissen wollen (Dübhausen, Paulus, Kaindl u. A. zu u. St.; Hug, Entschl. in dt. freib. Zeitschr. für Theol. 1889. I. II. S. 44 ff.). Allerdings wird der Ausdruck in diesem beschränkteren Sinne nicht bloß von den LXX., sondern hin und wieder auch von Josephus, ja von griechischen Profanschreibern (vergl. Hug a. a. O. S. 52), in den hieroglyphischen Inschriften Aegyptens aber in der Regel gebraucht (vergl. Rosellini, I monumenti dell' Egitto, monum. stor. tom. II.); und wenn Strauß, Lange (das Leben Jesu. Heft 10. 1844. S. II. I. S. 92 f.) und Andere dagegen einwenden, daß hier, wo von einem Befehle des römischen Imperators die Rede ist, es nothwendig von dem Gebiete desselben, dem orbis Romanus, zu verstehen sey: so ist dies keineswegs ein entscheidendes Argument. Führt ja doch Lukas nicht die Worte des Edictes an; warum aber sollte er, als jüdischer Geschichtschreiber, nicht von einer Verfügung des Kaisers haben sprechen und dabei *καταστρωσαν τον οκουπετον* im jüdischen Sinne für Palästina setzen können? Freilich ist es wahrscheinlicher — aber nur wahrscheinlicher — daß, weil Lukas zunächst für Rö-

vor und dann für die ganze heidnische Welt schied, unser Ausdruck wirklich, wie Strauß behauptet, in dem entsprechenden römisch-heidnischen Sinne von ihm angewandt worden ist (vgl. Note S. 667). Ward übrigens eine solche Verordnungsart für Palästina erlassen, — und diese werde ich gleich aufs bestimmteste nachweisen —, so ist es kaum denkbar, daß sie sich auf dieses Ländchen beschränkt und nicht vielmehr, als eine allgemeine Maßregel, auch auf die übrigen von Rom abhängigen Königreiche und die Provinzen ausgedehnt habe. Nebenfalls besäßen wir in der jüdischen Catastrirung eine speciells Beweiskraft der Angabe des Evangelisten, welche hinreichen würde, die letztere gegen jede fernere Verdächtigung zu sichern.

Doch haben wir noch andere Beweise. Aus dem Institut des Kaisertums entsprang als eine notwendige Folge das Princip der einheitlichen Staatsverwaltung; und richtig bemerkt de Savigny. (Zeitschr. für geschichtl. Rechtswissenschaft. VI. S. 360): „Gleich am Anfange der Kaiserregierung scheint das Bestreben auf Einführung einer gleichen Steuerverfassung in den Provinzen gegangen zu seyn; indem man die Grundsteuer allgemein machen und dagegen die veränderlichen Steuern aufheben wollte. Darauf deuten die Nachrichten von großen Catastrirungen unter August, welche nur für die Grundsteuer Bedürfnis seyn konnten.“ Die Hauptabsicht des Kaisers dürfte dabei gewesen seyn, dem Staat zu consolidiren und einerseits, den Gelderpressungen der Statthalter Schranken setzend und eine Controlle über ihre finanzielle Verwaltung ausübend, die von ihnen erhobenen Steuern wirklich in den (erschöpften) Staatsschatz zu leiten, andererseits aber die Provinzen gegen jene Expressionen und die Willkür des Proconsuln in dieser Hinsicht zu schützen und so fester an das Reich zu fetten (vgl. Dio 53, 15.). Aus dem letztern Grunde ließ Augustus denn auch die Untertanen abhängiger Königreiche den Eid der Treue zugleich

sich selbst und ihren unmittelbaren Fürsten leisten (Tac. Gesch. 2, 81.; Josephus, Alterth. 17, 2, 4.). Nun aber waren, um von Rom aus eine solche einheitliche Administration des colossalen Staatskörpers gehörig leiten zu können, die genauesten statistischen Angaben über die sämtlichen Reichstheile eine Sache der ersten Nothwendigkeit: daher die allgemeine, schon von Cäsar angeordnete und von Augustus vollendete Reichsvermessung (man vergl. Wieseler, S. 81 f.); daher ebenfalls jene noch unerlässlicheren Catastrirungen, welche von dem letztern vorgenommen wurden und vorgenommen worden seyn müssen, um ihm die Materialien für sein berühmtes, mit eigener Hand geschriebenes *breviarium* oder *rationarium totius imperii* zu liefern, welches er bei seinem Tode als ein Vermächtniß und ein Denkmal seiner Herrscherkraft dem Staate hinterließ und das eine vollständige politisch-finanziell-statistische Ueberschau über das ganze Reich gewährte (Suet. Aug. 28, 102.). Am ausführlichsten gibt Tacitus (Annal. 1, 11.) den Inhalt des libelli an, in dem, erzählt er, „opes publicae continebantur: quantum civium sociorumque in armis, quot classes, regna, provinciae, tributa aut vectigalia et necessitates ac largitiones, quae cuncta sua manu perscripserat Augustus.“ Uebrigens sagt Florus (1, 6.) schon von Servius Tullius: „Ab hoc populus Romanus relatus in censum, digestus in classes, curiis atque collegiis distributus, summaeque regis solertia ita est ordinata respublica, ut omnia patrimonii, dignitatis, aetatis, artium officiorumque discrimina in tabulas referrentur, ac si maxima civitas minimae domus diligentia contineretur“, und wir dürfen, was das *breviarium* des Augustus betrifft, voraussetzen, daß demselben ähnliche, alle Einzelheiten umfassende Tabellen zu Grunde lagen.

Wir haben also drei Thatsachen vor Augen, deren Sam-

bination und berechtigt, die vorliegende Frage aufs entschiedenste zu bejahen, nämlich: daß Augustus die Politik eines einheitlichen Systems der Staatsadministration verfolgte, daß er sich von jeher eifrig mit dem Catasterwesen beschäftigte und statistische Materialien besaß, welche er nur aus allgemeinen Reichscatastrirungen gewonnen haben konnte, und daß um die Zeit der Geburt Christi in Palästina wirklich eine solche Catastrirung stattfand (s. weiter unten). In keinem für die Wahrheit empfänglichen Gemüthe dürften diese vereinten Zeugnisse zu Gunsten der Lukas'schen Angabe noch länger einem Zweifel Raum lassen, und wenn wir berücksichtigen, daß diese Angabe überhaupt nichts Unwahrscheinliches an sich hat und das Unterfangen eines nahe an zwei Jahrtausende später lebenden Theologen, seinem nackten Verdacht gegen die bestimmte, aus gleichzeitigen Quellen, wenn nicht aus eigener Kenntniß geschöpfte Darstellung des Evangelisten irgend eine Geltung zu verschaffen, im Grunde nichts als eine grenzenlose Annäherung ist: so können wir uns kaum verhehlen, daß nur der eigne Vertheidigungsbefehl unserer orthodoxen Gelehrten dem Strauss'schen Einwurf einen Schein von Werth geliehen hat, dessen er an sich durchaus entblößt ist. So war Huschke bemüht, eine allgemeine Reichs-, Wieseler eine allgemeine Provinzialsteuererhebung um die in Rede stehende Epoche, der Eine im Widerspruch mit dem Andern, nachzuweisen, und beide natürlich ohne Erfolg, weil ihren Hypothesen die geschichtliche Grundlage mangelte. Dabei wurden denn mehr oder minder zweifelhafte Zeugnisse späterer Schriftsteller herbeigezogen ^{a)},

a) Dahin gehören: Cassiodor., Var. 3, 52: Augusti siquidem temporibus orbis Romanus agris divisus censuque descriptus est, ut possessio sua nulli haberetur incerta, quam pro tributorum susceperat quantitate solvenda. — Suidas (sub voce Theol. Stud. Jahrg. 1852.

historische Ueberlieferungen verzerrt a), das antypanische Monument beliebig ergänzt b) und willkürliche Schlüsse geltend

ἀπογραφῆ): ὁ δὲ Καῖσαρ Ἀγούστοσ, ὁ μοναρχήσας, εἴπων ἄνδρας τοὺς ἀρίστους τῶν βίων καὶ τῶν τρόπων ἐκλεξάμενος ἐπὶ πάσαν τὴν γῆν τῶν ὑπηκόων ἐξέκεμψε, δι' ἧν ἀπογραφῆς ἐποιήσατο τῶν τε ἀνθρώπων καὶ οὐσιῶν, ἀντάρκτη τινὰ προστάξας τῷ δημοσίῳ μοῖραν ἐκ τούτων εἰσφέρεισθαι. Ἀὕτη ἡ ἀπογραφῆ πρώτη ἐγένετο, τῶν καὶ αὐτοῦ τοῖς κεντημήτοις οὐ μὴ ἀπαραιομένων· ὡς εἶναι τοῖς ἐπὶ ἐξοῖς δημοτέων ἐγκλημα τὸν πλοῦτον. Beide Zeugnisse macht noch Bieselet geltend, obgleich Suidas durch sein αὕτη ἡ ἀπογραφῆ πρώτη ἐγένετο (welches nur der gleichzeitige Palästinaer Lukas sagen konnte, nicht aber der zehn Jahrhunderte spätere Grieche Suidas) beweist, daß er nicht bloß unter Abhängigkeit von dem Evangelisten schrieb, sondern ihn auch nicht verstanden hatte. Andererseits wird die zweite, von Fusche aus Suidas (sub voce Ἀγούστος) angeführte Stelle: οὗτος Ἀγούστος Καῖσαρ δόξαν αὐτῷ πάντα τοὺς εἰρητέρας Ῥωμαίων κατὰ πρόσωπον ἀριθμεῖ, βουλόμενος γινῶσθαι, πόσον ἐστὶ πλῆθος; und ebenso was Isidor von Sevilla (Orig. 5, 36. §. 4.) sagt: Era singularum annorum est constituta a Caesare Augusto, quando primum censum exegit ac Romanum orbem descripsit. Dicta autem era eo, quod omnis orbis aes reddere professus est reipublicae, von Bieselet mit Recht verworfen.

- a) So gibt Fusche, nachdem er die Worte Dio's (54, 35.): Ἐν ᾧ δ' οὖν ἐκλεῖναι ἐγένετο, Ἀγούστος ἀπογραφῆς τε ἐποιήσατο, πάντα τὰ ὑπάρχοντά οἱ, καθάπερ τις ἰδιώτης, ἀπογραψάμενος, καὶ τὴν βουλὴν κατελέξατο, angeführt hat, die folgende Erklärung derselben: „Augustus veranstaltete einen Census, dessen Gegenstand das ganze ihm unterworfenen Reich war, als verhielte er sich dazu wie eine Art von Privatmann, d. h. als wäre er darüber so Herr, wie ein Privatmann über sein Privatvermögen.“!

- b) In der Stelle tab. II. a dextra 3. 9. u. 10. nach Chis bull:

OMNIUM . PROVINCIARUM

QUIBUS . FINITIMAE . PUEUNT.

CENTES . QUAE . N P O

füllt z. B. Fusche die Lücken also aus: [Omnium provin-

gemacht a), so daß es kaum zu verwundern ist, wenn Strauß und Bauer (Artikel der Evangelien) endlich selbst zu dem Glauben verleitet worden seyn mögen, es müsse doch wohl etwas an ihrem Argumente seyn. Ebrard ist der Einzige, der den richtigen Weg einschlug; doch konnte auch er sich zu keiner klaren Ansicht und entscheidenden Beweisführung erheben, weil er einerseits noch den Text falsch auffaßte und nicht erkannte, daß der Gegensatz zu dem in *απορροισσόμενοι* liegenden Beabsichtigten der Besteuerung in dem durch *ὅτι* ausgedrückten Geschehenen zu suchen sey, und vor Allem, weil ihm andernteils das geschichtliche Zeugnis unbekannt war, welches mir jetzt gestattet seyn möge anzuführen.

Es ist nämlich in Betreff unserer zweiten Frage bisher allgemein dafür gehalten worden, daß eine zur Zeit der Geburt Christi in Palästina vorgenommene Catastrirung sich, unabhängig von Lukas, nicht erweisen lasse, und man hat sogar die triftigsten Gründe erfunden, um das (vermeintliche) befremdende Schweigen des Josephus über einen solchen Punkt in seiner Bedeutungslosigkeit darzustellen (Hug, Ebrard). Und doch heißt es

ciarum] censum egi et earum [quibus finitimae fuerant gentes quae] nondum parebant [p]opulo Roman[o fines auxi]. Für die entscheidenden Worte *censum egi et earum* fehlt schon von vorne herein der Plag; dennoch benützt Wieseler die Conjectur Huschke's als eine Stütze für seinen „allgemeinen Provinzialcensus“.

- a) „Eine solche Reichsvermessung“, meint z. B. Wieseler, indem er von der durch Augustus vollendeten *descriptio orbis* spricht, „war die beste Vorbereitung (!) auf den Reichscensus“ — Wieseler gebraucht das Wort in dem Sinne eines Provinzialcensus — „und ist schwerlich ohne alle Beziehung darauf zu denken“, so daß jener Gelehrte den „Reichscensus“, als „die Ausführung der Reichsvermessung“, aus dieser erschlossen wissen möchte.

bei jenem Geschichtschreiber (*Alterth.* 18, 1, 1.), wie folgt: *Παρθὴν δὲ καὶ Κυρήνηος εἰς τὴν Ἰουδαίαν προσήγαγον τῆς Σουλίας γενομένην, ἀκριμνησόμενος: τὸ αὐτῶν τὰς ὀφείλας καὶ ἐκποδωσόμενος τὰ Ἰουδαίων ἡρώματα. Οἱ δὲ, καὶ αὐτὸ τὸ κατ' ἀρχαῖς ἐν δυνάμει φέροντες τὴν ἐπὶ ταῖς ἀπογραφαῖς ἀπόβασιν, ἐκκατέβησαν τοῦ εἰς πᾶσον ἐναντιοῦσθαι, κτείναντες αὐτοὺς τοῦ ἀρχιεπισκόπου Ἰωακείμου. Βοηθῶν δὲ οὗτος υἱὸς ἦν =). Also gleich anfangs hatten die Juden sich, wie in der That zu erwarten stand, gegen die Catastrirung aufgelegt, und ohne Zweifel bot sie den eigentlichen Anlaß zu dem auführerischen, von Josephus (*Alterth.* 17, 16, 1—4.) näher beschriebenen Versuche eines gewissen, von dem damaligen Hohenpriester Matthias unterstützten Matthias dar, obwohl, da die Maßregel unmittelbar von Herodes ausging,*

- a) Wieseler bemerkt in Beziehung auf diese Stelle: „Blei- leicht hatte er (Joazar) schon beim ersten Census die Juden zur Ruhe und Nachgiebigkeit ermahnt. . .; daß er ein Fürsprecher des Census unter Quirinius gewesen sey, wird *Antiq.* 18, 1, 1. ausdrücklich berichtet.“ Er übersieht erstlich das κατ' ἀρχαῖς und die damit gleichzeitigen ἀπογραφαί, im Gegensatz zu der späteren ἀκρίμνησις hervorgehoben, und zweitens den Umstand, daß Joazar wirklich nicht unter Quirinius, sondern unter Herodes dem Großen, eben zur Zeit der Geburt Jesu, Hohenpriester war. — Das letztere Datum läßt sich nun mit großer Genauigkeit ermitteln, und zwar fällt es um die Zeit des 18. März des Jahres 4 vor unserer Aera, keine drei Tage früher und sicherlich keine drei Tage später. Wie vollkommen dasselbe mit der unmittelbar folgenden Kindheitsgeschichte bis zur Darstellung Jesu im Tempel auf der Rückreise seiner Eltern von Aegypten nach Nazareth, sowie mit dem Alter des Herrn zur Zeit seiner Taufe, *Euk.* 3, 23., und den Angaben *Euk.* 3, 1. und *Joh.* 2, 20. übereinstimmt, habe ich bereits in einer Beurtheilung der Synopsis evangelica von Tischendorf in den *heidelb. Jahrbüchern* Nr. 58. 1851. S. 924 f. angedeutet.

von sie nicht als ungeschick zum Vorwurf gemacht werden konnte, der Umstand, daß er einen römischen Adler über der Hauptpforte des Tempels hatte errichten lassen, und einige andere erfundene Dinge (und *κατασκευασθέντα κατά τὸν νόμον*) zum Vorwand genommen wurden. Der Aufrebe schlug fehl und fand natürlich seine Strafe. Matthias ward mit einigen seiner Genossen lebendig verbrannt. In derselben Nacht ereignete sich eine Mondfinsterniß. Diese trat am 13. März des Jahres 4 v. Chr. ein. Da nun Herodes bei demselben Anlaß den Hohenpriester Matthias seines Amtes entsetzte und seine Würde an Soazar, den Sohn des Boethus, übertrug (Josephus a. a. D.), so kann dieß jedenfalls nur höchstens ein paar Tage vor der genannten Epoche geschehen seyn. Derselbe Soazar aber war es, der, wie wir oben gesehen haben, die Juden überredete, sich der Verfügung der Catastrirung zu unterwerfen. Er ward gleich nach dem Tode des Herodes von dessen Sohne Archelans, gegen den er Partei genommen zu haben scheint und dem er seiner römischen Gesinnung wegen anstößig seyn mochte, also schon um die Mitte des folgenden Monats April, wiederum abgesetzt und erhielt seinen Bruder Eleazar zum Nachfolger (Josephus, *Alterth.* 17, 13, 1.). Zwar erzählt Josephus darauf (*Alterth.* 18, 2, 1.), daß Quirinus nach vollzogener Steuererhebung dem Soazar sein Amt genommen und auf Ananus, den Sohn Seth's, übertragen habe; allein der Name Soazar ist ein augenscheinlicher Schreibfehler (wie es deren so viele ähnliche in den Schriften des Josephus gibt) für Eleazar; denn erstlich erwähnt Josephus, welcher in seinen Angaben des An- und Austrittes der Hohenpriester stets sehr genau ist, mit keinem Worte, daß Eleazar bis dahin seiner Würde entlassen und sein Bruder Soazar aufs Neue — welches überhaupt außer Frage seyn dürfte — damit bekleidet worden sey, und

weitens gibt er ebenfalls Grund seiner Entlassung durch Quirinus an, daß er eine Gegenpartei unter dem Volk gebildet habe (*καταστάσας τὸν λαόν τιμωρον, unrichtig Dindorf: cui cura pleben contentio fuerat*), während Joazar das Volk überradete, sich dem Censuz zu unterwerfen. Er war also römisch gesinnt und würde gewiß nicht von Quirinus seines Amtes entsetzt worden seyn, moegen die einfache Thatsache, daß Archelaus den Herodas an seine Stelle besetzte, beweist, daß dieser zur antirömischen Partei gehörte und von dem kaiserlichen Statthalter nur aus einer wohlbedachten Politik auf seinem Posten gebildet worden seyn dürfte, bis die Steuererhebung zu Ende geführt war. Ich halte es für überflüssig, dieß auf historischem, etwas weitläufige Erörterungen erhaltenden Wege noch näher zu erweisen; die Namensverwechslung in der fraglichen Stelle des Josephus ist zu offenbar, als daß sie verkannt werden könnte.

So bestätigt denn der jüdische Geschichtschreiber, dessen vermeintliches Schweigen die einzige Stütze der Strauß'schen Bedenken bildete, die Angabe des Evangelisten, daß zur Zeit der Geburt Jesu eine römische Catastrung in Palästina gehalten worden sey, in den unzweideutigsten Worten, und meinen Wiener (R. W. Art. Quirinus): „daß der einmal ausgeschriebene Censuz auf mehrere Jahre verschoben worden sey, ist weder erweislich, noch selbst wahrscheinlich“, und Strauß: „wenn von einem Fürsten in dem einen Sage eine Anordnung berichtet wird und im folgenden Sage die Ausführung, so ist doch an sich nicht wahrscheinlich, daß zwischen beide ein Zeitraum von zehn Jahren falle. Hauptlich aber hätte bei dieser Annahme der Evangelist B. 1. von der Anordnung, B. 2. von der zehn Jahre spätern Durchführung des Censuz, B. 3. aber, ohne dieß bemerklich zu machen (!), wieder von einer Reise zur Zeit der Anordnung

bestimmten gesprochen, was gegen alle Möglichkeit einer verständigen Erklärung ist“; so dürften die obigen Erläuterungen kaum verfehlen, diese Gelehrten von dem vollkommenen Irrthum ihrer Aussprüche zu überzeugen:

• • • • • Gehen wir jetzt zu unserer dritten Frage über. Sie hat in dem Obigen schon ihre allgemeine Beantwortung gefunden, doch fehlt es uns auch nicht an besonderen Gründen für ihre Befahrung. Wunderlich war es, wenn Strauß einerseits die Möglichkeit einer römischen Steuermaßregel in Palästina zu den Lebzeiten des Herodes in Abrede stellte ^{a)} und andererseits aus der jüdischen Form derselben ihre Unwahrscheinlichkeit nachweisen wollte. Das ganze Verhältniß unseres Genus liegt klar vor in dem Verhältnis des Herodes zum Augustus. Herodes war zwar der Herrscher Palästina's, aber der Unterthan Roms. Der Befehl zur Gesetzgebung ging von dem Kaiser aus, die Ausführung geschah durch den König ^{b)}. Die Maßregel selbst und

a) Die abhängigen Könige mußten sich natürlich ihre Anerkennung vom Kaiser verschaffen (Josephus, Anterth. 16, 9, 4.). Sie betrachteten und ehrten ihn in den demüthigsten Formen als ihren Oberherrn (Suet., Aug. 60.; Eutrop. 7, 10.), mußten sich, insofern nicht ein solches eine Ausnahme begründete, alle Anordnungen von ihm gefallen lassen (African, Bürgerkr. 1, 102.; Plin. Br. 10, 93.), kurz, dem römischen Befehle schlechthin gehorchen, imperare . . . parere (Liv. 42, 6. 26. 45, 13.). Augustus schlichtete selbst die Familienangelegenheiten des Herodes und übte überhaupt die unbeschränkste Jurisdiction über ihn aus (Josephus, Anterth. 16. 17.).

b) So ließt z. B. auch der Cod. Vat. B. des Protevangeliums Jakob, Kap. 17. (Aphilo, S. 234.): *Κέλυσίς δὲ ἑγγυῆς παρὰ Καίσαρος Ἀυγούστου καὶ βασιλέως Ἡρώδου*. — Die Sachlage ist äußerst einfach; Lange aber, indem er den betreffenden Bericht der Maria zuschreibt, läßt diese sich „in einem großartigen weiblichen Styl, . . . nach der Politik eines hohen weiblichen Gemüths, das über

ihre inneren Formen waren römisch, die Art und Weise, in der sie äußerlich ins Leben trat, jüdisch. Dies ist Selbstverstand, und wenn nach geschichtlichen Zeugnissen nur dann der römische Censns in ein Land eingeführt wurde, nachdem es in *formam provinciae* redigirt worden war, so legt jene Regel, weit entfernt, der Angabe des Lukas zu widersprechen, wie man hat behaupten wollen, vielmehr ein schlagendes Zeugniß für sie ab, insofern der Evangelist ja ausdrücklich hervorhebt, daß es sich um die Zeit der Geburt Christi nur um eine Steuerregistratur handelte, auf deren Grundlage hin die Ausföhrung derselben, die Steuererhebung, wirklich erst, nachdem Judäa in eine römische Provinz verwandelt worden war, vor sich gegangen sey.

Nun aber mußte eben nach jüdischer Sitte, wie Strauß selbst geltend macht, ein Jeder sich in seinem Stammort — und dieß hier wohl um so mehr, als die Maßregel bloß Judäa, nicht aber auch Galiläa betraf — einschreiben lassen, „weil bei den Juden die Familien- und Stammverfassung die Grundlage des Staates bildete.“ Dies gehörte zu den äußeren Formen des Censns, zu den inneren aber, daß, dem jüdischen Gebrauche zuwider, welcher die Aufzeichnung nur auf Männer zu beziehen pflegte, der römische auch die Registratur von Weibern und Kindern erheischte (*Ulpian. lib. 50 tit. 15.; Dionys. Hal. Antiq. Rom. 4, 14. 15.;* vergl. oben S. 671.). Allerdings brauchten diese sich jedoch nicht, wie Eholud glauben machen möchte, persönlich zu stellen; zu Rom fragte der Censor nur: *habesne uxorem ex animi tui sententia?* und wenn, auf das Zeugniß des *Lactantius* (de

die Mittelinstanzen einer öffentlichen Maßregel hinwegsieht und dieselbe von der im Hintergrunde stehenden Hauptmacht ableitet“, ausdrücken.

words persecut. c. 23.), Hug meinte, daß in den Provinzen jene achtungsvolle Rücksicht dem weiblichen Geschlechte nicht bewiesen worden sey, so dürfte eine Abweichung davon doch wohl als bloße Ausnahme zu betrachten seyn. Deshalb gesteht denn auch jener Gelehrte, daß er über die Frage, warum Joseph seine Gemahlin zur Volkszählung nach Bethlehem gebracht habe, keinen Aufschluß zu geben vermöge. Und doch gibt Lukas selbst den Grund ausdrücklich an: *ὅτι ἦν ἐγκύβητος* = *וְהָיָה כִּי יִשְׁאַלְכֶם*, weil sie (hoch) schwanger war. Schon Erhard hat die Worte richtig im erklärenden Sinne gefaßt, irrtümlich aber dahin ausgelegt, „daß in so bewegten Zeiten, in Zeiten einer Catastrophung, wo Aufstand und Unruhen befürchtet werden konnten, Joseph sein der Entbindung nahes Weib nicht weiter fremden Händen gelassen, sondern am liebsten bei sich gehabt haben; und daß er in Bethlehäm keine Herberge mehr finden würde, konnte er ja doch nicht vorher wissen.“ Vielmehr deutet Lukas bestimmt auf die Schwangerschaft als die Ursache der Mitreise Maria's hin, und da auch die Kinder (insbesondere wohl die erstgeborenen Söhne) und ihr Alter zur Zeit der Erklärung angegeben werden mußten, Joseph aber allerdings das Geschick der Niederkunft Maria's nicht voraussehen konnte: was blieb ihm da, weil des gemuthmaßten Widerstandes der Juden wegen der herodianische Schwangerschaftsbefehl aufs strengste und natürlich auf einen bestimmten Zeitpunkt gelautet haben wird, anders übrig, als sich von seiner, gegen eben diesen Zeitpunkt ihrer Entbindung gewärtigen Frau nach Bethlehäm begleiten zu lassen? Statt diese einfache Lösung aus den eigenen Worten des Evangelisten und den obwaltenden Verhältnissen zu ziehen, wollte man Maria bald noch als Jungfrau das Haus ihres Vaters vertreten lassen (Lange), bald der Kopfsteuer unterwerfen (Huschke), bald sie zu einer in

Bethlehem begüterten Erbtöchter machen (Dietrich, Krindl), bald sie in Folge einer priesterlichen Aufzeichnung dahin senden, welche Lukas dann mit der ihm vorzugsweise bekannten römischen unter Quirinius verwechselt habe (Schleiermacher, über den Lukas, S. 26 f.). Schmidt und Strauß dagegen wußten: „die wahre Wahrheit sey, daß bloß die Befragung Mtth 5, 1. den Evangelisten veranlaßte, nach einem Hebel zu suchen, um die zu Nazareth wohnenden Eltern Jesu nach Bethlehem in Bewegung zu setzen; da habe sich ihm denn weit und breit nichts als die berühmte Schwärzung dargeboten, und die liebe Welt habe sich nach seinem Willen fügen müssen.“!

Unsere vierte und letzte Frage wird bekannterweise von Josephus (Antiq. 18, 1 ff.) beantwortet; „daß Quirinius einen Censur in Judäa vornahm“, gesteht Strauß, „ist aus jenem Historiker gewiß.“ Weil man jedoch die ganze bezügliche Stelle des Lukas irrig auffaßte und der Meinung war, daß er B. 1. und 2. entweder von zwei verschiedenen Besteuerungen rede (Winer, de Bette, Ehrard, Ewald, die drei ersten Evangelien, S. 190, u. A.), oder doch nur von der letzten unter Quirinius reden könne, hat man die mannichfachen Mittel und Auswege versucht, um den eingebildeten Widerspruch zu lösen. Man wollte $\kappa\alpha\tau\alpha\tau\eta$ für $\kappa\alpha\tau\alpha\tau\alpha$ oder $\kappa\alpha\tau\alpha\tau\omega$ und dieses in dem Sinne von demum nehmen und so einen Censur vor dem quirinischen herausdeuten (Storr, opusc. acad. III, 126 seq.; Süskind, vermischte Auff. S. 63; Huschke, Tholuck, Wieseler u. A.), zu gleichem Zweck $\kappa\alpha\tau\alpha$ vor $\kappa\alpha\tau\alpha\tau\eta$ einschieben (Michaelis u. A.), den Artikel η streichen (Wieseler), $\kappa\alpha\tau\alpha\tau\eta$ parenthetisch fassen: — als erste — (Ehrard), $\alpha\tau\eta$ statt $\alpha\tau\eta$ accentuiren (Paulus, Ehrard, Tischendorf, Synops. evang.), $\eta\tau\epsilon\rho\upsilon\sigma\sigma\epsilon\upsilon\sigma\tau\alpha$ im ungenaueren oder antichiprenden Sinne deuten und Quirinius schon um die Zeit der Geburt Christi

als außerordentlichen Ereignis in Syrien handela: lassen (Meyer, das Leben Jesu, Hug, Biner, Ewald); aber überlegen: „diese Aufzeichnung war die erste eines (mehrmaligen) Präses von Syrien, des Quirinius“ (Cardner, Meyer u. A.), *Κουρινος* (Heumann) oder *Κουρινιλλος* (Cappellus) statt *Κουρινος* lesen, oder den letzteren Namen geradezu in *Σαρουβιλλου* umgeändert ^{a)} (Balefius), ja, die ganze Parenthese als ein Glossem aus dem Text herausgeworfen wissen (Beza, Kuindl, Dishausen u. A.).

Wir haben gesehen, daß alle diese Conjecturen und Willkürlichkeiten eben so unnöthig als unstatthaft sind, und daß die vielangefochtene zeithistorische Kenntniß des Lukas sich, wie aller Orten, so auch in Beziehung auf „die Scha-

a) Tertullian (adv. Marcion. 4, 19.) sagt: Sed et census constat actos sub Augusto nunc in Iudaea per Sententiam Saturninum, apud quos genus eius [Christi] inquirere potuissent. Ferner c. 7: Censum Augusti testem fidelissimum dominicae Romanae archivis custodiant; und c. 26.: tam distinctissima fait a primordio Iudaica gens per tribus et populos et familias et domus, ut nemo facile ignorari de genere potuisset, vel de recentibus Augustianis censibus adhuc tunc fortasse pendentibus. — Sanchi Clemente (de vulg. aerae emend.), Rünter (der Stern der Weisen), Fuschke u. A. haben diesem, allerdings sehr anspruchsvollen Zeugniß noch einen Werth beilegen wollen, da „ein solcher Census, seiner Natur nach (!), recht wohl länger als ein Jahr hätte währen, also unter Saturnin anfangen und späterhin unter Varus beendet werden können.“ — Damit wäre denn auch Wieseler's Einwurf, daß Tertullian mit sich selber nicht einig sey, weil er adv. Iud. 8. das Jahr 751 n. C. R. als Geburtsjahr Jesu angebe, beseitigt; allein, abgesehen von allen anderen Gründen, haben wir aus Josephus gesehen, daß die fragliche Catastrirung wirklich erst vorgenommen wurde, nachdem Varus den Saturninus (vgl. Akerth. 17, 5, 2.) bereits längere Zeit in der Statthalterschaft Syriens ersetzt hatte.

gung" erst unzweifelhafteste bewährt, sobald wir uns nur, statt zu hoffen, seine Zeit werde sich zu uns heraufbewähren, die Nähe nehmen, uns in seine Zeit zurückzuversetzen, und uns entschließen können, die Geschichte zum Prüfstein unserer Eindrücke zu machen, statt unsere Eindrücke zum Prüfstein der Geschichte machen zu wollen.

Receptionen.

D. Martin Luther, der deutsche Reformator.—
 In bildlichen Darstellungen von Gustav König; in
 geschichtlichen Umrissen von Heinrich Selzer. Ham-
 burg, Rudolf Besser; Gotha, Justus Perthes. 1851.
 gr. 4.

Es sind nun fast hundert Jahre verflossen, als (1759)
 der tiefsinnige Hamann, in des deutschesten Mannes Le-
 ben und Schriften versenkt, in den Ausruf ausbrach: „Was
 für eine Schande für unsere Zeit, daß der Geist dieses Man-
 nes, der unsere Kirche gegründet, so unter der Asche liegt! —
 Was für eine Gewalt der Beredsamkeit, was für ein Geist
 der Auslegung, was für ein Prophet!“ Wir danken Gott,
 heute sagen zu können: der Geist Luther's, des Abraham's
 des deutschen Volkes, in dessen Namen sich dereinst alle Na-
 tionen der Erde segnen werden, oder das Evangelium wäre
 nicht die Kraft Gottes zur Seligkeit Jedem, der glaubt, oder
 der Glaube wäre nur „ein Menschengedanke, den ich mir
 selbst machen könnte“, und nicht „ein göttlich Licht und Le-
 ben im Herzen“, — dieser Geist liegt jetzt nicht mehr unter
 der Asche, sondern er leuchtet gerade in unseren Tagen wie-
 der in hellen Flammen und brennet in Fleisch und Seele
 hinein. Ja, der immer neu aufstehende Gotteskämpfer, den,
 so lange der uralte Himmel sich über uns wölbt, weder Ge-
 walt noch List je entwaffnen wird, donnert wieder mit sei-
 ner alle Schein- und Trugweisheit niederschmetternden Be-

rechtsamkeit über den erschrocken Hauptern; sein aus den Grundtiefen des unzerstörbaren Buches der Bücher geschöpfter Geist der Auslegung regt sich mit frischen Schwingen und zeugt für die ewige Wahrheit des Wortleins „allein“, das er innerlichst mit vollem Rechte zu Römer 3, 28. hinzugesetzt; der alte Prophet ist wieder auferstanden, zu dem der Herr, wie zu Jeremia, gesprochen: Sieh! ich setze dich heute zu einer festen Stadt, zu einer Säule von Eisen und einer Mauer von Erz gegen das ganze Land, wider die Könige, seine Fürsten, seine Priester und alles Volk“ (Kap. 1, 18. u. 19). Und so sagen wir, was er in seinem unvertüglbaren, alle Bannflüche vernichtenden Liede von seinem treuen Gotte singt, auch von ihm selbst:

Er ist bei uns wohl auf dem Plan
Mit seinem Geiste und Gaben.

Dem „sind wir nicht wieder auf eben dem Fleck, von dem er ausgegangen?“ So fragte später (1789) gleichfalls Hamann, und wir haben 1852 alle Ursache, diese Frage zu wiederholen. Oder wird jetzt nicht ungeschweht das sophistischi-geistreiche Gerede von der Sichselbstauflösung des Protestantismus als ein lautes Geheimniß ungeschweht von den Dächern gepredigt? Haben wir es doch nun Schwarz auf Weiß: „Heil in Deutschland und auf Erden überhaupt ist nur, wenn alle, die an Christus glauben, in einer Kirche sich sammeln, und zwar in der Kirche, die als wahrer Leib Christi nicht durch Grenzpfähle und Duanen zerschnitten ist, sondern ihre Adern und Nerven über die ganze Erde spannt, in der katholischen Kirche“ a). Aber

Eine feste Burg ist unser Luther.

Die evangelisch-protestantische und zugleich wahrhaft evangelisch-katholische Kirche spannt nicht bloß ihre Adern und

a) So D. Alban Stolz in der Schrift: „Die Klinge ohne Heft“ Freiburg 1851. S. 60. Diese Klinge ohne Heft ist eine Antwort an D. Schenkel in Heidelberg auf dessen Schrift: „Fels

D. Martin Luther, der deutsche Reformator.

Nerven, sondern ihr lebendiges Fleisch und Blut, und vor Allem ihre Seele und ihren Geist auch über die ganze Erde.

In solcher Zeit des wieder erwachten, hitzigen Kampfes um unser hochheiliges Gut der Glaubens- und Gewissensfreiheit begrüßen wir das vor uns liegende, innerlich und äußerlich prächtige Werk mit der dankbarsten Freude. Es ist ein Buch der erfrischendsten Labung und Stärkung. Jeder, der sich dasselbe nur irgend anzuschaffen vermag, sollte es neben seine Hausbibel legen; es ist ein rechter Familienschatz, eine luther'sche Lebensbibel in Bildern. Die Bilder sind wohlgerathen und schön, rein und reinlich, sinnreich und bedeutsam; es sind deren achtundvierzig, beginnend mit der Geburt und endend mit dem Begräbniß. Die historischen Erklärungen sind kurz und gut, treu aus den Quellen geschöpft, lebendig, gemüthvoll; so weit es angeht, spricht Luther mit seinen eigenen Worten, öfters Johann Mathesius. Am Ende des Werkes finden die gedrängten Erläuterungen der einzelnen Bilder eine zusammenfassende Ausföhrung in einem lebensvollen Gesamtbilde des großen und größten Reformators. Der Verf. hat dafür aber den Titel „geschichtliche Umrisse“ gewählt, „um so jeden Leser von vorn herein daran zu erinnern, daß es seine Absicht nicht gewesen, den zahlreichen Lebensbeschreibungen des großen Mannes noch eine neue beizufügen, um, was schon so oft, so gründlich, so ausführlich berichtet worden, noch einmal

oder Sand“, oder der evangelische Glaube steht noch fest. Allen Christen zur Betrachtung vorgelegt. Schaffhausen 1851. Hervorgerufen ward diese Schrift meines theuern Collegen Schenkel durch die frühere von Stolz, auch allen Christen vorgelegt, mit dem Titel: „Diamant oder Glas“. Freiburg 1851, in welcher gegen den Protestantismus der schwere Vorwurf erhoben wird, er habe aus dem Ringe der heiligen Abendmahlslehre den Diamant herausgenommen und dafür eine Glasperle hineingesetzt. Gegen „die Klinge ohne Hest“ ist nun wieder gerichtet D. Schenkel's „Gesetzeskirche und Glaubenskirche“ oder „Sand bleibt Sand und Fels bleibt Fels“. Heibel. 1852.

der Reihe nach zu erzählen. Vielmehr ging sein hauptsächlich-liches Streben dahin, „die reiche Fülle der geschichtlichen Thatsachen in der Weise geistig zu verarbeiten und in große, leicht überschauliche Gruppen zu ordnen, daß die wahre, wesentliche Bedeutung des Reformators und seines Werkes, für seine wie für unsere Zeit, uns lebendvoll daraus entgegen-trete.“ Diesen Zweck hat der treffliche Verfasser beständig im Auge behalten und vollständig erreicht. Nach einer vor-ausgeschickten Einleitung, in welcher er „den tiefsten unter-scheidenden Charakter der alten und der neuen Zeit in der Auffassung von Gott und Welt“ scharf herausgestellt, hebt er in dem ersten Umriss unter der Aufschrift „Vorbereitung und Ausrüstung“ die Grundzüge 1) „der Reformation von Luther“ hervor. Für den Erweis der Nothwendigkeit der-selben steht der unwiderlegbare historische Erfahrungssatz an der Spitze: „das Papstthum zerstörte sich durch sein prakti-sches System und durch seine Persönlichkeiten. Sein Sy-tem trug die selbstbewusste unbedingteste Selbstsucht an der Stirne, die sich wieder vorzugsweise als schamloser Ram-monsdienst ausdrückte. Judas Ischarioth hatte sich scheinbar an Petrus Stelle gesetzt; derselbe Geist, der den Heiland der Welt verrathen hatte, verrieth von Neuem die christliche Kirche. Im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte war die Verkäuflichkeit, der Rammonsdienst der Päpste und ih-res Hofes zum alltäglichen Sprüchwort geworden.“ Wenn auch nicht neu, doch wahr und schön, in unverkennbarem Eindruck und Ausdruck innerlichster Selbsterlebung zeigt er die beiden mächtigsten Triebkräfte der geistigen Umbildung vor Luther's Zeit in der religiösen Vertiefung und in dem freieren Verständnis der christlichen Urgeschichte. Kurz, aber treu charakterisirt er die nicht genug zu pfeisenden „Refor-matoren vor der Reformation“, die ja unter diesem Titel in unserer Zeit die gründlichste und schönste Schreibung ihrer Geschichte gefunden haben. Mit tiefster Verehrung in die ganze innerlich bestimmte und äußerlich gesetzte und geleitete

Persönlichkeit des werdenden Reformators führt er uns so-
 dann 2) „zur Reformation in Luther“. „Am mächtigsten
 und entschiedensten trat in Luther das ethische Princip her-
 vor, als heftigster, unstillbarer Drang des Gewissens; hiein
 lag die Quelle seines reformatorischen Berufes. Seine ener-
 gische Seele duldet keine Verhüllung, Verfälschung oder trü-
 gerische Vermittelung des ungeheuren Gegensatzes, den ein
 erwachtes Gewissen wahrnimmt zwischen menschlicher Man-
 gelhaftigkeit und Sünde und dem reinen Lichte göttlicher Voll-
 kommenheit und Heiligkeit. Er ruhet nicht, bis er nach un-
 säglichen Seelenleiden und Zweifelsnöthen sich zur höchsten
 Vermittelung und Veröhnung jenes ihn peinigenden Gegen-
 sates durchgekämpft hatte. Rechtfertigung durch den
 Glauben, freie Gnade in Christo — das wurde der
 leuchtende Grundgedanke seines Lebens und seiner Reforma-
 tion.“ Diese unsäglichen Seelenleiden läßt uns der Verf.
 aus den ergreifendsten, geschickt ausgewählten Selbstbekennt-
 nissen Luther's auf das lebendigste mitfühlen, und es ist ihm
 dabei besonders gelungen, nachzuweisen, wie die gerechte Wür-
 digung des Reformators und seines Wertes von dem leben-
 digen Verständnisse „der bedeutsamsten und folgenreichsten
 Erscheinung in Luther's innerer Geschichte, der langsamen und
 schmerzvollen Geburt jener rettenden Erkenntnis, daß ei-
 gene Frömmigkeit vor Gott nicht bestehe“, zum
 großen Theil abhängt. — Im zweiten Umriss werden wir
 zum entschiedenen Kampf und Bruch mit Rom geführt.
 Gegen drei Mauern, welche die Romanisten um sich gezo-
 gen, sehen wir den Gottgerüsteten ankämpfen: 1) „weltli-
 che Gewalt habe kein Recht über sie, sondern geistliche Ge-
 walt sey über die weltliche“; 2) „es gebühre Niemandem, die
 Schrift auszulegen, als dem Papste“; 3) „es möge Niemand,
 als der Papst, ein Concil berufen.“ Sehr wahr sagt der
 Verf.: „gegen jene drei Grundgedanken Roms rief er die
 gewaltigsten geistigen Mächte auf, den Grundsätzen stellte er
 Grundsätze, den alternden, untergrabenen Ideen stellte er

jugendfrische, von der Sympathie der Nation begünstigte Ideen entgegen. Berief sich Rom auf die Oberherrlichkeit der Kirche über den Staat, so wandte sich Luther an das nationale Selbstgefühl der Völker, an das herangereifte Bewußtsein der politischen Würde und Selbstständigkeit, an die geistige und religiöse Bedeutung des christlichen Staates. Rechte das römische System Anspruch auf ausschließliche Schriftauslegung durch den Papst, so verwarf Luther jede Unterwerfung des ursprünglichen Christenthums unter menschliche Willkür und half der religiösen Würde der Persönlichkeit, der individuellen Freiheit zu ihrem Rechte. Und wenn der Papst in dem dritten jener Sätze nur seinem eigenen Armeechef die Berufung eines Concils vorhielt, so sah Luther hierin nur eine tyrannische Verkümmernng der ursprünglichen und unverlierbaren Rechte der Kirche." In der weiteren geschichtlichen Darstellung des „Bruches mit Rom" bemerkt der Verfasser treffend: „Luther's weltgeschichtlicher Kampf gegen Rom läßt sich unter die drei Worte gruppiren: Wittenberg, Worms, Wartburg. — Von Wittenberg ging die laute und immer schneidendere Protestation aus gegen die Schändung und Fesselung der christlichen Wahrheit, gegen die Versunkenheit der sichtbaren Kirche. In Worms wurde das Recht und die Freiheit des religiösen Gewissens durch einen großartigen Act des Ueberzeugungsmuthes geheiligt und — so zu sagen — feierlich in die Welt eingebürgert. Auf der Wartburg endlich wurde die Arbeit unternommen, die der Nation zu gleicher Zeit die mächtigste Waffe gegen geistliche Knechtschaft und den fruchtbarsten Keim religiöser Bildung und Entwicklung schenkte. — In diesem Sinne bezeichnen die Worte: Wittenberg, Worms, Wartburg — die bleibende, universelle Bedeutung Luther's und den innersten Charakter des ursprünglichen deutschen Protestantismus."

Wir setzen hinzu: es ist ein bedeutsames und tröstliches Symbol in unserer Zeit, daß ein hochherziger deutscher Fürst Anstalten getroffen, die alte Wartburg wieder aufzubauen.

Der dritte Umriss enthält Reformation und Revolution, ein gar beliebtes Thema der Wartburgskämpfer unserer Tage. Vollkommen richtig sagt der Verfasser, daß Karlstadt der erste Repräsentant eines dogmatischen Bruches innerhalb des Protestantismus gewesen, Thomas Münzer aber auf das entschiedenste den politischen Bruch vertreten, der sich innerhalb der Reformation bald laut genug ankündigte. „In diesem Kampfe erst und in Folge desselben wurde er der Begründer des Lutherthums, wie er in dem vorangegangenen Kampfe der Führer und Gründer des deutschen Protestantismus gewesen war.“ Die Bekämpfung der religiösen Revolution der sogen. „Schwärmgeister und Sacramentirer“, durch welche der Zusammenhang mit der geschichtlichen Offenbarung, mit dem historischen Christus und der kirchlichen Ueberlieferung und Ordnung völlig abgebrochen wurde, führte Luther auf dem Felsengrunde, „daß die wahre Kirche am Wort und Sacrament erkennbar sey; daß die göttliche Offenbarung vor Allem durch die heil. Schrift spreche.“ Auch in der Bekämpfung der politischen und socialen Revolution steht der freie und kühne Held mit dem Schilde des Glaubens fest auf dem Spruche seines Lebens: „das Wort muß es thun“. Der Verf. hat hier auf das glücklichste Stellen aus Luther's Briefen und Schriften ausgewählt, die uns in den tiefsten Grund der Trauer seines Gemüthes in der Zeit der schwersten Anfechtung unter den Flammen und Gräueln des Aufruhrs hell hineinblicken lassen. Bis auf den Tod betrübt, aber unerschütterlich, ohne Furcht, „wenn gleich die Welt unterginge, und die Berge mitten ins Meer sünken“ (Ps. 46, 3.) *), steht er da; eine

*) In dieser Uebersetzung haben wir ein recht auffallendes Beispiel, wie Luther, von dem Schriftwort in seinem tiefsten Gemüthe getroffen, die buchstäbliche Wörtlichkeit, unbeschadet der geistig bestimmten, fahren zu lassen getrieben wird, und im vollsten, erregendsten Einklange mit dem gefundenen Sinne denselben frisch und frei in ursprünglicher Lebendigkeit selbstschöpfer

großartigere Gestalt, als alle Helben, ja Götter Homer's zusammengenommen, Brandpfeile des heiligen Wortes schlenbernd nach unten und oben, gegen Knechte und Herren, Bauern und Fürsten.

Wir lesen hier merkwürdige Worte aus dem Munde des deutschen Reformators, „die uns beweisen, weich' richtiges und lebendiges Gefühl von der Unzulänglichkeit des bloß formalen Rechts ihm inwohnte, und wie bestimmt er das Bedürfnis der menschlichen Natur erkannte, dem unmittelbaren Rechtsgefühl die gebührende Geltung neben der gelehrten Ausbildung und Fassung des Rechts zu verschaffen, ein Bedürfnis, das dem Verlangen aller freien Völker nach Deffentlichkeit und Mündlichkeit in Handhabung des Rechts zu Grunde liegt.“ — „Darum muß“, sagt unser Mann Gottes, „ein Fürst sich weder auf todtte Bücher, noch auf lebendige Köpfe verlassen, sondern sich bloß an Gott halten, ihm in den Ohren liegen und bitten um rechten Verstand, seine Unterthanen weislich zu regieren. Ich weiß kein Recht einem Fürsten vorzuschreiben, sondern will nur sein Herz unterrichten, wie das gesinnt und geschickt seyn soll in allen Rechten, Rathen und Urtheilen. Er denke nicht: Land und Leute sind mein, ich will es machen, wie es mir gefällt, sondern also: ich bin des Landes und der Leute, ich soll es machen, wie es ihnen nützlich und gut ist; ich soll nicht suchen, wie ich hochfahre und herrsche, sondern wie sie mit gutem Frieden beschützt und vertheidigt werden. Dessen bin ich gewiß, daß Gottes Wort sich nicht lenken noch bengen wird nach den Fürsten, sondern die Fürsten müssen sich nach ihm lenken. Mir ist genug, wenn ich anzeige, daß es nicht unmöglich sey einem Fürsten, ein Christ zu seyn, wiewohl es seltsam ist

risch wieder gibt. Er wußte gewiß so gut, wie unser einer, daß עָרָץ nicht „Welt“, יָרֵד nicht „untergehen“ und בָּרָא nicht „hineinsinken“ bedeuten. Der Vers lautet eigentlich: „Darum fürchten wir uns nicht, wenn auch die Erde wechselt, und wandlen die Berge im Herzen der Meere.“

und schwermüthig zugehet." So konnte und durfte der rüden, der, von allen Seiten bedrängt, von sich das tief rührende Wort ausspricht: „mein blöder und armer Geist hat mühsam frei stehen wie eine Feldblume." Schmüht nur immerfort diese auf dem Boden des Gottesworts frei stehende Feldblume, daß sie das Gift der Revolution in die Welt geschauert, es bleibt dabei, was er schon selbst im Bauernkriege angerufen: „so nun Gott euch zu strafen gedenkt und lässet den Teufel durch seine falschen Propheten den tollen Vöbel wider euch erregen: was kann ich oder mein Evangelium dazu?" *)

In dem vierten Umriss: „der Reformator und sein Werk", betrachtet er Luther 1) als den Gründer einer neuen Kirche und 2) in seinem Familienleben und in der Freundschaft. Der Verf. hat hier seine Aufgabe, uns die Grundzüge einer Organisation des Protestantismus, wie sie von Luther ausgingen, und das Bild seiner allgewaltigen Persönlichkeit im Amte und im Hause zu vergegenwärtigen, parteilos und schön gelöst. — Aus dem Rückblick und Schlußwort am Ende des Werkes heben wir folgende Stelle aus: „Luther ist, wie Wenige, der Mann des deutschen Volkes geworden; in seinen Vorzügen, wie in seinen Fehlern, in seinen großen Eigenschaften, wie in den unerfreulichen spiegeln sich tiefwurzelnde Charakterzüge des deutschen Wesens, und vielleicht ist er in fast gleichem Maße als Träger wie als Schöpfer der geistigen und sittlichen Eigenthümlichkeit unserer Nation in den vier letzten Jahrhunderten zu betrachten. In seiner Glaubenskraft, seiner Innigkeit und Gemüthstiefe, in der Kraft volksmäthiger Rede, in seinem Familiensinne, seiner seelenvol-

*) Schlagend und kräftigst hat Schenkel (Gesetzeskirche und Glaubenskirche, S. 89 ff.) die jetzt wieder still herum schleichende und laut gepredigte Verleumdung, daß der Protestantismus der Zunder des revolutionären Geistes der Zeit sey, mit geschichtlichen Gründen und Nachweisungen in ihrer völligen Richtigkeit hingestellt.

len Liebe zur Poesie, Musik und Natur — in alle dem erkennt der deutsche Sinn sein innerstes Wesen in idealem Ausdrucke wieder. Luther ist daher ein Eigenthum seiner Nation; so wie er hat kein anderer Reformator sich mit dem Volksgemüthe verschmelzen können." Und so beherzigen wir auch vollkommen das letzte Wort: „in der Gegenwart fehlt es nicht an Aufforderungen, uns wieder einmal recht lebendig in die Mitte jenes großen Zeitalters zu versetzen, um dort an der Seite einer der tiefsten und gewaltigsten Persönlichkeiten aller Zeiten eine freie Höhe der Betrachtung zu gewinnen, von wo aus die öden Steppen und die grünen Auen der Gegenwart sich leichter und ruhiger überschauen lassen. Denn in dem Einen Punkte wenigstens berührt sich unsere Zeit mit derjenigen Luther's auf das innigste, daß damals, wie jetzt, die höchsten Fragen im Gebiete der Religion und der Gesellschaft zur Entscheidung vorlagen, daß damals, wie jetzt, um die heiligsten Anliegen der Einzelnen wie der Nation gekämpft und daß im sechzehnten wie im neunzehnten Jahrhundert das Loos über die Zukunft geworfen wurde."

Ja, die „wittenbergische Nachtigall", wie Hans Sachs den Helden von Worms begrüßte, schlägt wieder durch das Getöse der Raben recht munter hindurch. Auch in diesem Werke tönt ihr himmlischer Gesang frisch und voll. Ich habe mich dankbar gedrungen gefühlt, zum Genuße desselben die Leser der theologischen Studien und Kritiken durch diese Anzeige einzuladen.

F. B. C. Umbreit.

2.

Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter. Mit Rücksicht auf Unterschied und Einheit zwischen Paulus und den übrigen Aposteln, zwischen Heidenchristen und Judenchristen, dargestellt von Gotthard Victor Lechler, Doctor der Philosophie, Diakonus zu Waiblingen, ord. Mitgl. der hist.-theol. Ges. zu Leipzig. Bekrönte Preisschrift von der teyler'schen theolog. Gesellschaft für das Jahr 1848. Haarlem, bei den Erben F. Bohn. 1851. XII und 348 SS. 4.

Die vorliegende Schrift ist schon durch die Art, wie sie entstand, eine in doppelter Hinsicht erfreuliche Erscheinung. Fürs Erste erweckt es unsere lebhafteste Theilnahme, wenn wir sehen, wie man auch in Holland und unter den Renonniken sich für die Fragen der deutsch-evangelischen Theologie mit solcher Sachkenntnis interessirt, wie es die Stellung der vorliegenden Preisfrage bekundet. Sodann dürfen wir, nachdem vor einigen Jahren Weizel's gelehrte Untersuchung über „die christliche Passahfeier in den drei ersten Jahrhunderten“ erschienen ist, in der vorliegenden Schrift eine zweite, aus dem Kreis der evangelischen Geistlichkeit Württemberg's hervorgegangene, theologische Leistung begrüßen, welche in gründlicher und besonnener Weise die von der Hochschule dieses Landes aus angeregten kritischen Probleme bespricht und schätzbare Beiträge zur Herstellung des historischen Standpunctes in der Auffassung des Urchristenthums liefert. Herr D. Lechler, dessen Name schon vor Jahren durch seine Geschichte des englischen Deismus einen guten Klang in der theologischen Welt gewonnen hat, und der seitdem auch in kirchlichen Dingen als württembergischer Abgeordneter zu der berliner Generalversammlung

des Susian-Adolf-Vereins, als Mitglied der im Nov. 1848 in Stuttgart zusammenberufenen Kirchenordnungs-Commission, endlich als Secretär des stuttgarter Kirchentags thätig gewesen ist, hat es übernommen, die Preisaufgabe, welche von der auf dem Titel genannten Mennonitengesellschaft hinsichtlich der kritischen Ansichten der tübinger Schule gestellt war, zu lösen, und hat den Preis davongetragen. Die Gesellschaft übergibt nun hier seine Abhandlung dem deutschen Publicum, nachdem sie von ihm noch einmal überarbeitet worden ist.

Der Verfasser weist zunächst in einer kurzen Einleitung (S. 1—4.) das religiöse und wissenschaftliche Interesse seines Gegenstandes nach und theilt dann die Untersuchung selbst in zwei Bücher, deren erstes „das Evangelium des Paulus in seinem Verhältniß zum Evangelium der übrigen Apostel“ darstellt (S. 5—150.), während das zweite „die Kirchengemeinschaften der Judenchristen und Heidenchristen in ihrem Verhältniß zu einander“ einer ausführlichen Betrachtung unterwirft (S. 150—336.). Das erste Buch ist also dogmatisch, das zweite historisch oder, wenn wir wollen, das erste dogmen-, das zweite vorherrschend kirchengeschichtlich; jenes gibt einen Abriss der neutestamentlichen Theologie, dieses eine Geschichte der apostolischen und nach-apostolischen Kirche. Die Gliederung des ersten Buches ergibt sich dem Verfasser auf eine sehr einfache und ansprechende Weise, indem er das apostolische Zeitalter in drei Zeiträume theilt: 1) die Zeit vor der Bekehrung des Paulus (von 30 bis 36—40.), 2) die Zeit der Wirksamkeit des Paulus neben den übrigen Aposteln (von 36 oder 40 bis 60—64), 3) die Zeit vom Tode des Paulus bis zur Zerstörung Jerusalems (von 60—64 bis 70). Was diesen letzten Zeitraum betrifft, so möchten wir seinen Anfangspunct schon deswegen früher setzen, weil ja Petrus doch wohl ziemlich gleichzeitig mit Paulus gestorben ist; in Bezug auf

den Schlüsselstein aber geben wir dem Verf. darin Recht, daß er gegenüber von Baur und Schwegler den großen Einfluß wieder nachdrücklich hervorhebt, welchen die Zerstörung Jerusalems namentlich auf die Entwicklung des Judenthums der Natur der Sache nach muß gehabt haben (S. 280 f.); dagegen sehen wir keinen Grund ein, warum er dieses Ereigniß und nicht vielmehr den um etwa drei Jahrzehnte später erfolgten Tod des Johannes als Schlüsselpunct des apostolischen Zeitalters annimmt. Näher zerfällt nun das erste Buch in fünf Abschnitte, von welchen der erste das Evangelium der Urapostel vor der Bekehrung des Paulus nach der Apostelgeschichte, der zweite den paulinischen Lehrbegriff theils nach den Briefen, theils nach der Apostelgeschichte, der vierte die Lehre des Jakobus, Petrus und Johannes nach ihren Schriften darstellt, während der dritte die paulinische Lehre mit dem ursprünglichen Evangelium der Apostel und der fünfte dieselbe mit der im vierten Abschnitt dargestellten, unter paulinischem Einfluß weiter entwickelten Lehre des Jakobus, Petrus und Johannes vergleicht. Als Quelle sind, abgesehen von der Apostelgeschichte, für die Lehre des Paulus sämtliche dreizehn Briefe, für die des Johannes einerseits die Apokalypse und andererseits das Evangelium sammt den Briefen, für die des Petrus dagegen nur der erste Brief dieses Apostels benutzt, ohne daß jedoch damit der Verfasser „über den zweiten ein Urtheil aussprechen will“ (S. 116 f.). — Das zweite Buch zerfällt in zwei Abschnitte; der erste schildert „die Kirchengemeinschaften der Judenthums und Heidenthums während der apostolischen Zeit bis zum Jahre 70“ (S. 152—280.), der zweite entwirft ihre Geschichte in der nachapostolischen Zeit. Wenn sich das erste Buch durch seine Anordnung und durch manche gute Detailausführung, namentlich in den vergleichenden Partien, empfiehlt, dagegen für die Auffassung der apostolischen Lehrtypen, zumal des paulinischen und jo-

hänneischen, weniger Eigenthümliches darbietet^{a)}, so ist der erste Abschnitt des zweiten Buches eine wirklich verdienstvolle Leistung und der eigentliche Schwerpunkt des ganzen Werkes. Wir verweilen daher um so mehr etwas länger bei demselben, als sich an diese Betrachtung auch einige Bemerkungen über die wesentlichste Lücke, die wir in dem Buche finden, so wie im Zusammenhang damit über die ganze Architektur desselben anschließen.

Der genannte Abschnitt schildert in seinem ersten Kapitel die judenchristlichen, in seinem zweiten die heidenchristlichen Gemeinden nach ihrer Entstehungsgeschichte, ihrem Gottesdienst, ihrer Verfassung und ihren gesellschaftlichen Verhältnissen mit fleißiger, feiner und umsichtiger Bemühung auch der kleinsten Züge und Andeutungen der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe auf eine so schöne und eingehende Weise, wie es wohl sonst noch nirgends geschehen ist. Was das Jüdenchristenthum betrifft, so hebt der Verf. gleich von vorn herein (S. 158 f.) mit Schliemann den Unterschied zwischen judenchristlich und judaisch hervor: der erstere Ausdruck bezeichnet zunächst die nationale Ad-

a) Eine vollständige Darstellung der apostolischen Lehrbegriffe lag allerdings nicht in der Aufgabe des Verfassers (vgl. S. 22.); aber doch hätte er gerade seinen Zwecken sehr gut gedient, wenn er die allen Aposteln gemeinsame und bisher in den Bearbeitungen neutestamentlicher Theologie noch zu wenig hervorgehobene realistische Grundanschauung der göttlichen Dinge ins Licht gesetzt haben würde. Bezeichnend schien uns in dieser Beziehung ein kleines Wörtchen, das dem Verfasser in der Darstellung des johanneischen Lehrbegriffs (S. 185.) entfällt. Es heißt dort, der verklärte Christus bleibe mit den Gläubigen „in geistiger, aber wirklicher Gemeinschaft.“ In diesem „Aber“ drückt sich der ganze Gegensatz des modernen Spiritualismus gegen die pneumatistische Anschauungsweise der Apostel aus. Nach der letzteren findet zwischen Geistigkeit und Wirklichkeit so wenig ein adversatives Verhältnis statt, daß vielmehr nur dem geistigen Leben Realität, wahre Wirklichkeit zukommt (Joh. 6. 68.; Röm. 8, 10. 11.; 1 Petr. 3, 18. 4, 6.; vgl. auch Gal. 4, 5.).

Stammung und dann den Einfluß derselben auf die religiöse Gesamtanschauung, so weit er ein gesunder und wahrer ist; judaisirend oder judaisisch dagegen nennen wir eine Ansicht, in welcher sich jener Einfluß auf eine krankhafte und falsche Weise geltend macht. Will man die letztere Richtung Ebionitismus nennen, so ist hiergegen nichts zu erinnern. „Nur das müssen wir für einen ungeeigneten und verwirrenden Mißbrauch der Namen Ebioniten und ebionitisch erklären, wenn man alles Judenthümliche, so gut wie das eigentümlich Judaistische, ohne Unterschied in Hauch und Bogen unter Ebionitismus begreift; denn dabei kommt eine trübe Mischung von Wahrern und Falschem heraus; ein gegebener Begriff wird auf ungeschichtliche Weise willkürlich erweitert und Alles grau in grau gemalt.“ Es ist hierbei vor Allem zu beachten, daß der Unterschied des Rationalen das Hauptunterscheidungszeichen zwischen Judenthüm und Heidenthüm bildet, während in dem gegnerischen Begriff des Ebionitismus Alles durch einander geworfen ist, und auch die Heidenthümlichen Ebioniten gewesen seyn müssen. Nachdem diese Begriffsbestimmung festgestellt ist, welche einem am ungeschichtlichsten bei Schwegler hervortretenden Grundirrtum der thäbinger Schule den Lebensnerv abschneidet, ist nun der Verfasser so weit entfernt, den Unterschied des Judenthümlichen und Heidenthümlichen verwischen zu wollen, daß er ihn vielmehr in manchen Punkten erst recht ins Licht stellt. — Aber er kennt auch fürs Erste das große historische Entwicklungsgesetz, nach welchem der neue Bund zunächst noch in wesentlichem Zusammenhang mit dem alten hervortreten mußte, da ja der letztere ebensowohl göttliche Offenbarung war, als der erstere — ein Gesichtspunct, der allein schon geeignet ist, uns das Judenthüm in einem ganz anderen Lichte erscheinen zu lassen, denn als dürftigen Ebionitismus. Das Göttliche ist nie und nirgends in der Welt revolutionär aufgetreten; nie wurde zuerst das Alte niedergedrückt und dann ein Neues an die Stelle ge-

sagt, sondern überall in der Geschichte der Offenbarung, ja in allen Werken Gottes überhaupt, läßt sich der umgekehrte Gang nachweisen. Das ist die allgemeine Wahrheit, welche der Herr selbst Matth. 5, 17. für unsern Fall specialisirt. „Von unserm späteren christlichen Standpunct aus betrachtet“, sagt Lechler S. 166 f., „ist die Thatsache auf den ersten Anblick auffallend, daß das in der christlichen Frömmigkeit und Andachtsübung, was an derselben noch alttestamentlich und vergänglich war, so stark hervortrat und öffentlich zu Tage kam, während dasjenige, worin wir gerade das Neutestamentliche, eigenthümlich Christliche, Wesentliche und Bleibende erkennen müssen, sich in die vertraulichen häuslichen Kreise zurückzog und, nur den Einverständenen offenbar, sich gleichsam nebenher bewegte.“ (Lechler weiß nämlich S. 160 ff. nach, wie „in dem Verhältniß zwischen Hausandachten und Tempelbesuch der ersten Christen der Keim eines Unterschieds zwischen der specifisch christlichen und der alttestamentlichen Frömmigkeit lag.“) „Uebrigens müssen wir bei einigem Nachdenken und sogleich überzeugen, daß dieses Verhältniß der göttlichen Weisheit und dem Gesetz senfornartigen Wachsend, das die Geschichte des Reiches Gottes beherrscht, vollkommen entspricht. Im Bereich des organischen Werdens und Lebens überhaupt, in der Geschichte alles menschlichen, auch des gottmenschlichen Lebens kommt das Neue stets von innen heraus. Inwendig im Samenkorn liegt der Keim verborgen, aus dem die neue Pflanze erwächst, während die schützenden Samenblätter auseinanderfallen; im Mutterchooße wächst das Kind, geschützt in seiner Verborgenheit, bis zu der Stunde, wo der Mensch zur Welt geboren wird. Und so finden wir denn vermöge dieses göttlichen Gesetzes der Geschichte auch den neuen Geist christlicher Frömmigkeit, anfänglich eingeschlossen in den Schooß der alten Theokratie, im stillen Kreis häuslicher Geselligkeit und brüderlicher Gemeinschaft verborgen wachsend und reifend der Zeit entgegen, wo er, gelöst von

dem Willen, rein und frei hervortreten sollte." — Fürs Andere weist der Verfasser im dritten Kapitel sehr schlagend nach, wie zwischen den Judenchristen und Heidenchristen, zwischen den Uraposteln und Paulus bei aller Verschiedenheit doch nichts weniger als ein feindseliger Gegensatz, vielmehr brüderliche Gemeinschaft bestand. Vier Thatsachen sind es, welche in dieser Beziehung hauptsächlich zur Sprache gebracht werden (S. 240 ff.): die Sendung des Barnabas von Jerusalem nach Antiochia (Apostelg. 11, 22 ff.), die Ankunft von Propheten aus jener Gemeinde in dieser (Apostelg. 11, 27 ff.), das Apostelconcil nach Apostelg. 15. und Gal. 2., endlich der Auftritt zu Antiochia (Gal. 2, 11 ff.). Die ersten beiden Ereignisse „zeugen von einer anerkennenden, liebevollen Gesinnung der palästinsischen Judenchristen, insbesondere der Urgemeinde gegen die großentheils heidenchristliche antiochenische Gemeinde." Ausführlich und befriedigend, so man darf sagen, entscheidend sind die Erörterungen über das Verhältniß von Apostelg. 15. und Gal. 2., welche Stellen der Verfasser mit Baur gegen Wieseler u. A. auf eine und dieselbe Reise des Paulus nach Jerusalem bezieht. Es werden hier von der tübinger Schule die wirklich vorhandenen Schwierigkeiten durch eine Identification des Standpunctes der Urapostel mit dem der *καρσίωναροι ψευδοβαλποσ* und durch eine damit zusammenhängende Verwirrung des klaren Sinnes von Gal. 2, 1—10., über welche man bei unbefangener Betrachtung der Stelle nicht genug schauen kann, so übertrieben, daß dann freilich das ungünstigste Licht auf den Bericht der Apostelgeschichte fallen muß. Dieser Willkür gegenüber ist die ruhige, nüchterns Klarheit Schlos's siegreich, indem er nachweist, daß die einander gegenüberstehenden Parteien nach beiden Berichten dieselben waren, einerseits Paulus mit Barnabas, andererseits die Pseudobrüder, welche Apostelg. 15, 1. *καὶ οὗτοι τῆς Τουδαίας* und B. 5. gläubig gewordene Pharisäer heißen, während zwischen Paulus und den andern Aposteln „ein Gegen-

sah keineswegs hervortritt." In Bezug auf die Hauptsache, die streitenden Parteien, findet also eine völlige Uebereinstimmung zwischen Paulus und Lukas statt; die Differenzen der beiden Berichte aber hinsichtlich der Art, wie des Ergebnisses der Verhandlungen leitet Lechler treffend und überzeugend aus der „Verschiedenheit des Gesichtspunctes ab, indem Paulus das Ganze mehr von seiner Person, die Apostelgeschichte aber vom Standpuncte der Gemeinde aus betrachtet." Daß Paulus und das Haupt der Urapostel, Petrus, in den Streitfragen, um die es sich handelte, einig waren, das beweist endlich, wie Lechler noch nachdrücklicher hätte hervorheben können, aufs schlagendste der Austritt zwischen beiden in Antiochia, den man unbegreiflicherweise für das Gegentheil hat geltend machen wollen. Die Rüge des Paulus gegen den Petrus und die ganze Art, wie er nun die Sache erzählt, hätte ja gar keinen Sinn, wenn er nicht gewußt hätte, daß sich Petrus sonst zu freieren Ansichten bekannte. Daß aber nicht bloß zwischen den Aposteln, sondern auch zwischen den judenchristlichen und heidenchristlichen Gemeinden die Einigkeit im Geiste herrschte, das erweist Lechler namentlich aus den Liebesgaben, welche die letzteren den ersteren wiederholt, besonders auf Veranlassung des Paulus (vgl. Gal. 2, 10.), zukommen ließen.

So sind die Grundlinien für die Geschichte des Urchristenthums gezogen. Das urapostolische Judenchristenthum und das paulinische Heidenchristenthum sind in ihrem Verhältnis zu einander gründlich und wahrheitsgetreu dargestellt, und es ist auch angedeutet, wie sich von dem Judenchristenthum eine gegen Paulus feindselige judaisische Partei abgezweigt hat; erkennt ja doch auch Baur selbst das Apostelconcil als die Thatfache, in der ein Unterschied zwischen einer schrofferen und milderer Richtung unter den Judenchristen zuerst hervorgetreten sey (vgl. S. 286.). In hohem Grade auffallen muß es nun aber, daß es der Verfasser versäumt hat, die weitere Entwicklung des Judaismus

im apostolischen Zeitalter zu verfolgen, wozu ja die paulinischen Briefe Stoff genug darbieten. Allerdings war er durch die speciellen, in der Preisaufgabe gestellten Fragen nicht unmittelbar auf diesen Punct hingewiesen; aber wer gegen D. Baur zu schreiben unternimmt, darf die von Paulus bekämpften Parteien und Irrlehrer, von denen ja die Baur'schen Untersuchungen zuerst ausgingen, doch gewiß nicht vom Kreise seiner Untersuchung ausschließen. Den Grund zu einer solchen Geschichte des Judentums finden wir, wie gesagt, wenigstens andeutungsweise von Lechler gelegt; aber die verschiedenen Phasen derselben von dem gesetzstreiberischen Wesen der galatischen Irrlehrer an, welches S. 270. nur im Vorbeigehen erwähnt ist, bis zu dem gnostizistischen Judentum der Pastoralbriefe (mit seinen *Ἰουδαϊσμοὶ μὲν*, Tit. 1, 14.) und der Apokalypse (2, 9. 3, 9.) sind ganz übersehen, so daß wir die Mittelglieder zwischen dem Apostelconcil und jener Zeit, wo der Judentum in der nachapostolischen Periode zur ebionitischen Secte wurde (S. 285 ff.; S. 300 f.), vermissen. — Je feindseliger nun der Judentum der immer mehr Boden gewinnenden paulinischen Richtung gegenübertrat, je mehr außerchristliche Elemente er zur Bekämpfung derselben an sich zog, desto inniger mußte die Annäherung und Geistesgemeinschaft zwischen Paulus und den Uraposteln werden, die wir ebenfalls schon auf dem Apostelconcil wahrnehmen, und im Zusammenhange damit mußte überhaupt der Gegensatz von Juden- und Heidenchristen immer mehr sich abstumpfen. Auch in Bezug auf dieses Verhältniß hätten sich wenigstens einzelne Züge dargeboten, um seine Weiterentwicklung anschaulich zu machen. Wir erinnern beispielsweise an die immer stärkeren Feindseligkeiten der Juden gegen die Judentum und insbesondere gegen die Apostel (vgl. S. 203.), so wie an die Nachricht des Eusebius, daß die letzteren beim Ausbruch des jüdischen Krieges unter die Heiden gegangen seyen, um ihnen das Evangelium zu verkündigen (vgl. S. 281 f.).

Ann.). Solche bei Lechler selbst zerstreut vorkommenden Einzelheiten hätten zu einem Totalbild gesammelt werden können, in welches sich dann die Schriften der Urapostel, namentlich die petrinischen und johanneischen, theils durch einzelne Züge (vgl. z. B. Offenb. 2, 9. mit 1 Tim. 1, 7 ff.), theils durch ihre Gesamtanschauung vom Christenthum einreihen würden. Auf die letztere fielen von einer solchen Betrachtung aus erst das rechte Licht. Denn daß das Verhältnis der Lehre, welche in den die Namen der Urapostel tragenden Schriften sich findet, zu der paulinischen das von Lechler im ersten Buche dargestellte sey, darüber ist ja im Wesentlichen kein Streit, sondern nur darum handelt es sich, aus den sonstigen Nachrichten über Petrus, Jakobus und Johannes wahrscheinlich zu machen, daß sie es wirklich waren, die eine solche Anschauung vom Christenthum aussprechen konnten, da ja von der gegnerischen Seite aus hauptsächlich der Versuch gemacht wird, die Praxis dieser Apostel ihrer Lehre entgegenzustellen.

Und hier sind wir nun bei dem Punkte angekommen, von welchem aus eine Aenderung der ganzen Anordnung unserer Schrift wünschenswerth erscheint. Der Verfasser hält sich bei derselben, wie uns scheint, zu genau an die Ordnung der drei Hauptfragen der Preisaufgabe, deren erste er im ersten Buch, die beiden andern in den beiden Abschnitten des zweiten Buches beantwortet. Hieraus entsteht nun aber eine doppelte Ungleichheit, eine äußere und eine innere. Das erste Buch behandelt nämlich nur das apostolische, das zweite das apostolische und nachapostolische Zeitalter. Sodann soll das zweite Buch, wie wir oben sahen, kirchengeschichtlich seyn, und ist es auch im ersten, die apostolische Zeit umfassenden Abschnitt; der zweite Abschnitt aber greift unwillkürlich auch in die Dogmengeschichte ein, stillschweigend in seinem ersten, von den nachapostolischen Zeugnissen handelnden, ausdrücklich im zweiten, den Heidenchristen gewidmeten Kapitel. Wir haben also das sonderbare

Verhältniß, daß das apostolische Zeitalter dogmengeschichtlich im ersten Buche, kirchengeschichtlich im ersten Abschnitt des zweiten Buches behandelt ist, während sich die kirchen- und dogmengeschichtliche Betrachtung der nachapostolischen Zeit im zweiten Abschnitt des zweiten Buches vereinigt findet. Wäre es nun nicht, schon äußerlich angesehen, logischer und zweckmäßiger gewesen, so, wie auch der Titel thut, den Unterschied des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters zum Haupteinteilungsgrund zu machen und in jenem so gut wie in diesem die dogmengeschichtliche Betrachtung mit der kirchengeschichtlichen je bei Judenchristen und bei Heidenchristen zu verbinden? Dieß würde dann auch innerlich dem Werke vorthellhaft gewesen seyn, indem die schöne Eintheilung der apostolischen Zeit in drei Perioden, welche Lechler der dogmengeschichtlichen Betrachtung derselben im ersten Buche zu Grunde legt, auch der kirchengeschichtlichen Entwicklung zu gute gekommen wäre, während wir so im ersten Abschnitt des zweiten Buches nur die beiden ersten Perioden kirchengeschichtlich ausgeführt finden, dagegen die dritte vermiffen mußten, in welcher das Judenchristenthum einerseits durch Petrus und Johannes eine immer paulinischere Wendung nahm, andererseits durch die Gegner des Paulus in einen feindseligen und unreinen Judoismus umgekehrt wurde. Es ist wahr; für die kirchengeschichtliche Auffassung jener Wendung stehen uns nur sehr wenige Notizen zu Gebote, aber doch so viele, um aus ihnen im Zusammenhang mit den petrinischen und johanneischen Schriften die Grundzüge derselben herauslesen und zeigen zu können, daß die ganze Entwicklung, welche die tübingener Schule auf zwei Jahrhunderte vertheilt, noch in die apostolische Zeit hereinkommt.

Dieß ist es, was wir über die Architekturik des Buches im Ganzen bemerken wollten. Indem wir nun noch der gelehrten und umsichtigen Behandlung der nachapostolischen

Zeit im Allgemeinen unsern Beifall zollen, fügen wir schließlich ein paar Bemerkungen über einzelne Punkte bei.

In Bezug auf die Stelle Phil. 2, 6. hat es uns gefreut, die Stein'sche Erklärung, welche schon 1837 in diesen Blättern aufgestellt wurde, und die sich auch uns, ohne daß wir von derselben Kunde hatten, als die allein richtige darstellt hat, von Lechler (S. 36 f.) anerkannt zu sehen. Alle andern Auslegungen müssen entweder *μορφή θεού* oder *ἀπαρμύδων ἡγήσατο* gezwungen erklären. Die *μορφή θεού* bezeichnet den Zustand Christi in seiner Präexistenz, das *ἴσως ἴσα θεῶ* den der Postexistenz; den letzteren lehrt uns hier der Apostel als einen jedenfalls der Würde und Ehre nach höheren betrachten, denn den ersteren. Eine merkwürdige Parallelstelle sind die Worte Christi selbst Joh. 5, 26f. 22 f.: Der Sohn hat — schon in der Präexistenz —, gleich dem Vater, das Leben in ihm selbst; dieses selbständige Leben ist also eben die spezifisch göttliche Daseynsweise, die *μορφή θεού*. Weil er aber des Menschen Sohn ist, hat ihm der Vater das Gericht übergeben; weil er sich erniedrigt hat, hat ihm der Vater sein höchstes Majestätsrecht verliehen (vgl. Phil. 2, 7—9.). Und weil so der Vater dem Sohn alles Gericht übergeben hat, so werden Alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren (vgl. Phil. 2, 10. 11.). — Nicht einverstanden dagegen sind wir mit der Erklärung von 2 Kor. 5, 1—4, welche S. 79. vorgetragen wird. Es ist uns nicht recht begreiflich, wie man hier an eine Ueberspringung des Mittelzustandes denken kann, da ja ganz deutlich zwei Fälle unterschieden sind, der Tod, an den sich dann von selbst der Mittelzustand anschließen müßte (vgl. B. 8. *ἐκδημησάαι ἐκ τοῦ σώματος*), und die Verwandlung, die auch 1 Kor. 15, 51. dem Tod entgegengesetzt ist. Sehen wir, wie der Zusammenhang es fordert, auf das 4. Kapitel, zunächst nur auf B. 16—18. zurück, so begegnet uns eine Reihe von parallelen, immer reicher und voller werdenden Gegensätzen. Der Gegensatz des Inneren und Äußereren

(4; 16.) wird durch den des Sichtbaren und Unsichtbaren zu dem des Ewigen und Zeitlichen (B. 18. 17.) und weiterhin zu dem des Himmlischen und Irdischen (5, 1.), des Sterblichen und des Lebens (5, 4.) fortgeführt. Alle diese Gegenstände beziehen sich auf das, was schon vorhanden ist im Christen, so daß der künftige Zustand, zu dessen Betrachtung der Apostel 5, 1. übergeht, durchaus seine reale Basis in dem gegenwärtigen hat (vgl. ἔχομεν, das nur heißen kann: wir haben im Momente des Todes bereits —). Insofern hat Baur Recht, wenn er zu unserer Stelle bemerkt: „Was der Mensch auch schon im jetzigen Leben ist, aber nur an sich, in dem innern, verborgenen, übersinnlichen Grunde seiner Existenz, das tritt alsdann auch in die Wirklichkeit heraus.“ Nur dachte sich der Apostel das im höchsten Sinne real, was mit diesen speculativen Kategorien bloß auf logisch-idealistische Weise gesagt und gemeint wird. Was jetzt noch der innere Mensch ist (4, 16.), die inwendige, aus Gott und dem Himmel stammende (5, 1. 2.) und darum wesenhaft ewige Herrlichkeit des Christen (4, 17.), welche sonst auch ζωὴ αἰώνιος heißt (vgl. 5, 4.), und welche geistlicher Natur ist, weil sie einerseits in dem πνεῦμα wurzelt (B. 5.), andererseits, wie der Leib, eine οἰκονομῆ, οἶκλα, οἰκνησιον heißt und angezogen werden kann (B. 3.): — dieser innere Mensch wird sichtbar hervortreten, sey es nun, daß er durch sein Leben den sterblichen Leib verschlingt, d. h. verwandelt, so daß man den letzteren nicht ablegt im Tode, sondern den himmlischen Leib darüber anzieht (B. 4. 2.), was dem Apostel das Liebste wäre, oder sey es, daß der sterbliche Leib wirklich stirbt, in welchem Fall der aus seinem Bette heraustretende innere Mensch als solcher bereits sein pneumatisches Leibesorgan hat an der himmlischen Behausung, welche sich schon jetzt in Jedem bildet, der Christum oder den neuen Menschen anzieht (Gal. 3, 27. Eph. 4, 24.). Dieses Organ ist der Leib des Mittelzustandes für den abgeschiedenen Geist, welchem dann, was aber hier vom.

Apostel nicht entwickelt wird, seiner Zeit in der Auferstehung die Geistesbelebung des verstorbenen Leibes sich anschließt. Im Fall der Verwandlung, wie der einstigen Auferweckung ist es der Geist (B. 5.), welcher vermöge seiner metaphysischen Grundeigenschaft des ζωοποιεῖν (1 Kor. 15, 45. 2 Kor. 3, 6.) die Belebung des sterblichen Leibes vermittelt (Röm. 8, 11.). Nur von dieser Anschauung aus ergibt sich auch eine einfache, natürliche Auffassung des so vielfach umstrittenen B. 3. Lechler hält sich an die Erklärung, welche von Andern mit Recht als eine tautologische verworfen wird: „jene himmlische Behausung wird ja auch ein Körper seyn.“ Vielmehr ist zu dem ἐνδύσασθε nach dem ganzen Zusammenhang aus B. 2. zu ergänzen τὸ οὐρανίου ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ, und dem Sinne nach ist hier ἐνδύσασθε ebenso gebraucht, wie in den beiden andern oben angeführten Stellen des Paulus, wo es mit Χριστόν und καὶ τὸν ἀνθρώπου verbunden erscheint, während γυμνός dieselbe Bedeutung hat wie Offenb. 3, 17. und sonst. Der ganze Vers, welchen auch Hofmann in seiner „Weissagung und Erfüllung“ ähnlich erklärt, enthält dann die nothwendige Restriction, daß das Gesagte nicht von den Menschen überhaupt, sondern nur von den Christen, den Wiedergeborenen gilt. — In Bezug auf „die wichtige Idee der künftigen βασιλεία Χριστοῦ“ hat es uns gefreut, von Lechler S. 82. anerkannt zu sehen, daß wir uns nach der Lehre des Paulus, namentlich nach 1 Kor. 15, 23 f., „zwischen der παρουσία Christi und dem τέλος eine Zwischenzeit zu denken haben“, in welche ein irdisches Reich Christi „zwar nicht ohne Kampf, aber dabei in Herrlichkeit und Macht“ fällt; und wir stimmen ihm vollkommen bei, wenn er hinzufügt: „Auf dieses Reich der Herrlichkeit deuten, wenn man ein offenes Auge dafür hat, eine Menge Aeußerungen in den Briefen des Apostels, und dieß ist zugleich derjenige eschatologische Punkt, in welchem alle Briefe am meisten harmoniren.“ In der weiteren Ausführung scheint nun aber

doch der Verf. manche Stelle auf dieses Reich der Herrlichkeit bezogen zu haben, welche erst auf die spätere Zeit des *κλως* geht, z. B. Röm. 8, 18 ff. Je richtiger die Bemerkung S. 150. ist, daß hinsichtlich der letzten Dinge eine sehr genaue Uebereinstimmung zwischen Paulus und der Apokalypse stattfindet, desto interessanter wäre die Untersuchung der Frage gewesen, wie weit auch im Bewußtseyn des ersteren sich die Zeit der *χλιων* von der späteren des neuen Himmels und der neuen Erde und im Zusammenhang damit die Parusie zur Gründung des tausendjährigen Reichs vom Weltgericht deutlich geschieden habe, und welche der paulinischen Stellen auf die eine, welche auf die andere Epoche zu beziehen seyen.

So viel über Paulinisches. Was die übrigen neutestamentlichen Schriften betrifft, so hat sich Lechler in der vorliegenden Schrift hauptsächlich um die Erforschung und richtige Würdigung von zweien derselben Verdienste erworben. Wir meinen den ersten Brief Petri und die Apostelgeschichte. In Bezug auf jene Schrift bringt er S. 116 ff. nicht nur im Einzelnen manche schätzenswerthe Bemerkungen bei, sondern er weist auch unseres Wissens zum ersten Mal als den Hauptgedanken des Briefes die göttlich geordnete, unaufs löbliche Verbindung und Aufeinanderfolge von Leiden und Herrlichkeit, wie im Leben Jesu, so in dem des gläubigen Christen" nach. — Die Apostelgeschichte ist eins von denjenigen neutestamentlichen Büchern, hinsichtlich welcher die neueste Kritik am weitesten zu gehen sich erlaubt hat. Ein evangelischer Theologe sollte sich doch wohl besinnen, bis er gegen einen biblischen Schriftsteller Beschuldigungen erhebt, welche man gegen keinen ehrlichen Menschen ungestraft vorbringen darf, wie z. B. „absichtliche Abweichung von der geschichtlichen Wahrheit". Die ganze Schrift von Lechler nun, so weit sie sich auf die apostolische Zeit bezieht, ist eine große Apologie der Apostelgeschichte, sofern sie zeigt, wie die Er-

zählungen derselben, unter sich und mit den anderweitigen, besonders paulinischen Nachrichten zusammenstimmend, ein Gesamtbild der ältesten Kirchengeschichte geben, welches alle Zeichen historischer Treue und Wahrheit an sich trägt. Näher verweisen wir auf S. 6—12., wo die Frage von der Glaubwürdigkeit des Buches umsichtig und auf eine weiter eingehende Weise behandelt wird, als dieß z. B. von Reander in der neuesten Ausgabe seiner „Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel“ (S. 1. bis 5.) geschehen ist. Treffend finden wir auch die S. 92. bis 94. gegebene Vergleichung zwischen dem Evangelium der Urapostel, wie es im ersten, und dem des Paulus, wie es im zweiten Theile der Apostelgeschichte enthalten ist, wodurch sich „die Behauptung von selbst richtet, daß in der Apostelgeschichte Paulus petrinischer lehre, als Petrus selbst, und Petrus paulinischer, als Paulus selbst.“ Der Zweck dieser merkwürdigen Schrift liegt nicht in den Personen der beiden Apostel, noch weniger in Parteiinteressen, sondern lediglich in der Sache. Die Apostelgeschichte stellt die Ausbreitung des Christenthums unter Juden und Heiden und weiterhin die Verpflanzung desselben von den ersteren zu den letzteren dar. Für das Eine sprechen die Worte 1, 8., welche Lechler (S. 153.) mit Recht als das Thema des ganzen Buches betrachtet wissen will (vergl. auch S. 203 ff.); für das Andere spricht der Schlußabschnitt 28, 16—29. ganz deutlich. Es wird ein bleibendes Verdienst der baur'schen Schule seyn, auf den Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristenthum nachdrücklicher aufmerksam gemacht zu haben; man wird aber wohl immer mehr erkennen, daß es die eigentliche Aufgabe der apostolischen Zeit war, das Offenbarungsleben von den engen Grenzen des alttestamentlichen Bundesvolkes hinauszutragen unter die Völker. Dieß geht aus dem Befehl Christi vor seiner Himmelfahrt, aus dem Sprachenwunder am Pfingstfest und aus vielem Andern hervor. Wir

Können von unserm jetzigen Standpunct aus die Größe dieses Schrittes kaum mehr ermessen; doch zu ahnen vermögen wir sie, wenn wir uns in das Bewußtseyn der ersten Gläubigen aus den Juden hineinzuversetzen suchen. Dieses große Werk mußte daher noch durch die Apostel selbst vollbracht werden. Paulus war das auserwählte Rüstzeug hierzu; aber wie ihm Petrus durch die Bekehrung des Cornelius vorgegangen war, so folgte ihm Johannes in seinem heidenchristlichen Wirkungskreise nach, so daß wir ihn von den beiden Hauptern der Urapostel nur gleichsam in die Mitte genommen sehen. Das Ereigniß, welches, so zu sagen, die negative Ergänzung zu dem positiven der Berufung des Paulus bildet, ist die Zerstörung Jerusalems, das Gericht über das ungläubige Volk des alten Bundes. Als nun aber das Christenthum der Heidenwelt lebendig und kräftig eingepflanzt war, da konnten auch die letzten Apostel vom Schauplatz abtreten und die Offenbarung verstummen. Das Christenthum legte nicht seinen übernatürlichen Charakter, wohl aber seine wunderbare Erscheinungsform ab; es begannen die Zeiten der Heiden, die Zeiten der kirchengeschichtlichen Entwicklung im engern Sinne, welche bis zur Parusie dauern. Dann kommt die Reihe wieder an Israel (Röm. 11, 25 f.; vergl. Apostelgesch. 6. 7.). Es ist von Wichtigkeit, daß die Theologie über diese Punkte ins Klare komme, weil tiefgreifende alttestamentliche und eschatologische Fragen damit zusammenhängen.

Professor Huberlen in Basel.

3.

Joseph Foubert's Gedanken, Versuche und Maximen. Uebersetzt von Franz Graf Vocci. München. Buchhandlung von Christian Kaiser. 1851. SS. VIII u. 484. fl. 8.

Wenn die Wissenschaft gewisse großartige Erscheinungen in der Natur, wie z. B. die des Gewitters, auf allgemeine Begriffe, wie den der Electricität, zurückgeführt hat, so werden solche Begriffe bisweilen dazu angewendet, den erhabenen, tief den Menschen beugenden Eindruck, welcher hierdurch hervorgebracht werden kann und unstreitig auch soll, zu vermindern und abzuschwächen. Der Klügler pflegt in diesem Falle etwa zu sagen: „Das ist eben eine elektrische Erscheinung!“ Es gibt aber noch andere, bis dahin wohl noch zu geringerer Schärfe ausgeprägte Begriffe, wodurch man ebenfalls einer tieferen Einwirkung auf Geist und Gemüth, die man für den Fall eines genaueren Eingehens ahnen mag, als einer bedrohlichen Last sich zu entschlagen sucht. Solcher Art und Beschaffenheit sind die Begriffe oder Ausdrücke: Mystik, Mysticismus, Theosophie u. dergl., deren man sich noch immer nur zu gern bedient, um gewisse höchst edle Erzeugnisse des christlichen Geistes und Gemüthes entweder geradezu als verwerfliche zu stempeln und vor ihnen zu warnen, oder sie wenigstens als Absonderlichkeiten zu bezeichnen, welche nur allenfalls zu dulden seyen, sofern sie immerhin noch einiges Gute und Brauchbare, der Beachtung und Benutzung Würdige in sich schließen.

Wir können und wollen es nicht verhehlen, daß das hier uns vorliegende Werk allerdings unter die Kategorie der mystischen und theosophischen Schriften gehöre. Zugleich

aber sprechen wir auch die Ueberzeugung aus, daß selbst sehr geeignet sey, die noch immer obwaltenden Vorurtheile gegen diese Richtung, wo nicht zu beseitigen, so doch zu vermindern. Der aufmerksame Leser der Gedanken Foubert's wird nicht umhin können, zu erkennen, daß der theoretische oder theosophische, so wie der praktische oder mystische Theil derselben mit dem Inhalte der Bibel durchaus zusammen-
 treffe, daß also ein Grund, vor den Schriften dieser Art schlechthin zu warnen, in Wahrheit nicht bestehe. Der echte Mystiker und Theosoph geht von der Bibel aus, gerade so gut wie der eigentliche Dogmatiker und Moralist, und kommt auch wieder zu keinen andern, als — der Bibellehre entsprechenden Resultaten. Nur ist seine Methode eine weniger formale, d. h. weniger bloß philologisch und logisch, mehr auf die den biblischen Geschichten und Lehren zu Grunde liegenden lebendigen Ideen gerichtet. Auf diesem Wege werden denn so manche wichtige, sonst zu wenig beachtete Mittel- und Grundbegriffe der christlichen Wahrheit ans Licht gefördert, durch welche man in den Stand gesetzt wird, die Angriffe der Segner weit eher siegreich zu bestehen, als dies sonst der Fall zu seyn pflegt. Wenn aber in den mystischen oder theosophischen Schriften die Ausdrucksweise von der in der dogmatischen Gelehrsamkeit üblichen, zum Theil sogar von der biblischen selbst abweicht, so liegt auch hierin kein Grund, den Vorwurf der Absonderlichkeit gegen die Mystik oder Theosophie zu erheben. Einerseits könnte man die letztere Anklage auch gegen die dogmatische Gelehrsamkeit selbst richten, andererseits ist jene eigenthümliche Ausdrucksweise nur eine Folge von einem wirklichen lebendigen Eindringen in die eigentliche Substanz der christlichen Wahrheit, welche mit einer einfachen Wiederholung des äußerlich vorliegenden Wortes sich nicht schlechthin begnügen kann. Besteht Einheit und Uebereinstimmung in der Sache selbst, so kann man sich der Vielheit und Mannichfaltigkeit im Ausdruck und in der Dar-

stellung nur freuen; es werden damit die einzelnen Seiten nur immer heller beleuchtet und eine Erfarrung in der bloßen Form ist so auf keinen Fall zu befürchten, der Geist bleibt hier immer frisch und lebendig. Außerdem widerlegt sich jener Vorwurf der Absonderlichkeit auch damit, daß ja die Mystik und Theosophie alle Erfahrung zumal, die Thatsachen also nicht nur des geistigen Lebens an sich, sondern auch die der Geschichte, wie der Natur zu umfassen bemüht ist, alle diese Thatsachen aber unter dem Gesichtspuncte des Christenthums zu würdigen, in dessen Lichte sie zu erschauen und so das ganze menschliche Leben mit allen seinen mannichfaltigen Erscheinungen zu erhöhen und zu verklären sich zur Aufgabe macht.

Wie von jeher alle echten Mystiker und Theosophen mit größerem oder geringerem Glücke diesem hohen Ziele entgegenstrebten, so gilt dieß auch von Foubert, dessen Gedanken und Maximen, unter dreißig Titeln zusammengeordnet, nicht bloß die höchsten Wahrheiten der Religion und Sittlichkeit zur Sprache bringen, sondern auch über gar verschiedenartige Punkte menschlichen Lebens und Strebens, überall aber nur in Bezug auf das letzte und höchste Ziel unseres Daseyns, sich verbreiten. Während er in der Einleitung zunächst über sich selbst sich ausspricht, handelt er unter dem I. Titel von Gott, von der Schöpfung, von der Unsterblichkeit der Seele, von ewiger Strafe und Belohnung. Tit. II. von der Frömmigkeit (Gottesfurcht), von der Religion, vom Glauben, Cultus und vom Gebete. Tit. III. von den heiligen Büchern, den Priestern, den Jesuiten, den Jansenisten. Tit. IV. von den Capiteln. Tit. V. vom Menschen, den Organen und der Seele. Tit. VI. von den intellectuellen Fähigkeiten. Tit. VII. von der Natur der Geister. Tit. VIII. von den Leidenschaften und Affecten der Seele. Tit. IX. von der Schamhaftigkeit. Tit. X. von den verschiedenen Lebensaltern. Tit. XI. von den Frauen. Tit. XII. von der Gesellschaft,

von der Conversation, von der Höflichkeit und den Manieren. Tit. XIII. vom Leben, von der Krankheit und vom Tode. Tit. XIV. von der Familie und dem Hause. Tit. XV. von der Weisheit, der Tugend, der Moral, von der Regel und Pflicht. Tit. XVI. von der Ordnung und dem Zufall, vom Guten und Schlechten. Tit. XVII. von der Wahrheit, von der Täuschung und von dem Irrthume. Tit. XVIII. von der Philosophie, von Metaphysik, von den Abstractionen, von der Logik und den Systemen. Tit. XIX. vom Raume, von der Zeit, vom Lichte, von der Luft, der Atmosphäre, von den Feldern, den Thieren, Blumen u. s. w. Tit. XX. von den Regierungen und von den Verfassungen. Tit. XXI. von der Freiheit, von der Gerechtigkeit und von den Gesetzen. Tit. XXII. von politischen Personen. Tit. XXIII. von den öffentlichen und Privatsitten, so wie von dem Charakter der Nationen. Tit. XXIV. vom Alterthum. Tit. XXV. von dem Zeitalter. Tit. XXVI. von der Erziehung. Tit. XXVII. von den schönen Künsten. Tit. XXVIII. von der Poesie. Tit. XXIX. vom Style. Tit. XXX. von den Eigenschaften des Schriftstellers und von litterarischen Arbeiten.

Dürfte schon dieses Inhaltsverzeichnis geeignet seyn, die Besorgniß, als ob uns von diesem mystischen und theosophischen Schriftsteller Absonderlichkeiten geboten würden, zu zerstreuen, so ist auch von der Darstellung zu rühmen, daß sie sich durch eine große Klarheit und Faßlichkeit auszeichnet, so weit die abzuhandelnden Gegenstände nur immer vertragen, wozu allerdings auch die durchweg beobachtete aphoristische Form das Ihrige beiträgt. Fürwahr! es begegnet uns hier weit weniger auf den ersten Blick Befremdendes, als dies bei andern Mystikern und Theosophen der Fall seyn mag. Vielmehr hat man Ursache, den Leser eigens aufmerksam darauf zu machen, daß manche Gedankentiefe Joubert's bei seiner höchst einfachen Darstellung wohl leicht übersehen werden könnte, mit andern Worten, daß er noch

weit mehr Mystiker, d. i. Lehrer und Entdecker von Verborgenheiten und Geheimnissen ist, als es bei bloß oberflächlicher Bekanntheit mit ihm scheinen mag. Um so mehr müssen wir uns freuen, die vorliegende deutsche Uebersetzung im Ganzen als eine sehr gelungene bezeichnen zu können, was bei der ungemainen Partheit dieses Autors eine äußerst schwierige Aufgabe war.

Das Vorwort des Uebersetzers, der, was wir im Vorbeigehen bemerken wollen, kein Anderer ist, als der nämliche Graf Pocci, welcher dem Publicum durch seine anmuthigen Lieder und Bilder für die Jugend, wie auch durch seine lyrischen Gedichte bereits rühmlich bekannt ist, — enthält einige biographische Notizen über Joubert. Aus ihnen geht hervor, daß derselbe im Jahre 1754 zu Montignac (im Perigord) als der Sohn eines Professors der Medicin geboren war, eine Zeitlang dem Studium des Rechtes in Louvaise sich widmete, dann aber mit besonderer Macht zu dem Studium des classischen Alterthums sich hingezogen fühlte, zu welchem Behufe er in das dortige geistliche Collegium eintrat, wo er, später selbst als Lehrer beschäftigt, bis zu seinem siebenundzwanzigsten Lebensjahre verblieb. Nachdem er seiner zarten Körperconstitution halber auf zwei Jahre in seine Vaterstadt sich zurückgezogen hatte, wo er schon mit Aufzeichnung der uns vorliegenden Gedanken den Anfang machte, begab er sich im Jahre 1778 nach Paris, wo er mit Lamontel, La Harpe, d'Alembert, Diderot und Anderen für einige Zeit in wissenschaftlichen Verkehr trat, während er mit Fontanes, Chateaubriand und Molé in dauernder Verbindung blieb. Im Jahre 1790 wurde er von seiner Vaterstadt zum Richter erwählt, welches Amt er mit treuer Gewissenhaftigkeit ausübte, bis er in Folge der immer mehr sich entwickelnden Schreckensperiode sich veranlaßt sah, diesen Wirkungskreis wieder zu verlassen. Nachdem er sich hierauf noch im Jahre 1793 zu Paris vermählt hatte, zog er sich, um den

dort ausgebrochenen Gräueln zu entgehen, nach Billeneuve zurück, wo er, bei innigem geistigen Verkehr mit Fr. v. Beaumont, in der Stille des häuslichen Lebens der ihm eigenthümlichen hohen und edeln Geistes- und Gemüthsrichtung, wie sich dieselbe in seinen Aufzeichnungen *) darlegt, lebte, bis er endlich im Jahre 1824 durch einen sanften Tod dem zeitlichen Daseyn entrückt wurde.

So schätzbar diese Notizen über Foubert's Lebensgang sind, so können wir doch den Wunsch nicht unterdrücken, daß uns von dem Grafen Poggi über die Entwicklung jenes edlen Geistes, über seine Studien und über die Einflüsse überhaupt, unter welchen seine Weltanschauung sich gestaltete, nähere Mittheilungen dargeboten worden wären, welchem Mangel bei einer neuen Auflage hoffentlich wird abgeholfen werden.

Um übrigens die Leser mit Foubert's Denk- und Darstellungsweise etwas näher bekannt zu machen, können wir es uns nicht versagen, zum Schlusse noch ein paar kleine Proben hier folgen zu lassen. Ueber Zeit, Raum und Ewigkeit sagt Foubert unter Anderm: „Die Begriffe von Ewigkeit und Raum haben etwas Göttliches, was die von der einfachen Dauer und Räumlichkeit nicht haben. — Der Raum ist für den Ort, was die Ewigkeit für die Zeit ist. Die Zeit, dieß bewegliche Bild der unbeweglichen Ewigkeit, hier nieden gemessen durch die Reihenfolge der Wesen, welche ohne Unterlaß wechseln und sich erneuen, wird gesehen, empfunden, gezählt — existirt. Ueber uns gibt es keinen Wechsel, keine Nachfolge, weder ein Neues noch Altes, weder ein Gestern noch ein Morgen. Alles ist dort sichtbar und immer sich gleichbleibend. — Selbst in der Ewigkeit ist Zeit, nicht aber eine irdische, weltliche Zeit, welche nach Bewegung

*) Dieselben erschienen im Original unter dem Titel: „Pensées, essais et maximes“ zu Paris 1842, gesammelt und herausgegeben von Paul Raynal.

und Folge gezählt wird; es ist eine geistige, unverwüßliche Zeit, welche durch die Regungen der Geister und durch die Reihenfolge der Gedanken gemessen wird, die deren Bewegungen sind. Sie zerstört nichts, sie vollendet. Ihre Veränderungen sind Verbesserungen, Entwicklungen. Sie verzehrt das Uebel um des Guten willen und verlöscht das Gute durch Besseres. Sie bietet Gott ihre Anschauungen dar, und dieß ohne Unterlaß."

Ueber den Tod und über das Leben nach dem Tode äußert er: „Man soll den Menschen von der Zerstörung sprechen, nur um sie an die Dauer zu mahnen; vom Tode, nur um sie auf das Leben hinzuweisen; denn der Tod strömt zum Leben und die Zerstörung (Verwesung) stürzt sich in die Dauer. — Unser Fleisch ist wie die Substanz einer Frucht; unsere Knochen, unsere Membranen, unsere Nerven sind nur das Zimmerwerk für den Kern, der uns umschließt wie ein Gehäuse. Durch eine Entblätterung entfällt die körperliche Hülle, allein der Kern, den sie enthält, das unsichtbare Seyn, das sie umschließt, bleibt unzerstörbar. Das Grab verschlingt uns; doch es absorbirt uns nicht; wir sind verzehrt, doch nicht vernichtet. — Der Lehrsatz, daß wir für die Ewigkeit bleiben werden, wie wir im Sterben sind, zwingt den Menschen, jeden Augenblick so zu seyn, wie er für immer bleiben will."

Ueber die Nothwendigkeit der Schamhaftigkeit läßt er sich also vernehmen: „was das Eiweiß den kleinen Bogeln, dieß sie einhüllende Gewebe, — was dem Kerne die Kapsel, was der Kelch der Blume, — was der Himmel dieser Welt ist — das ist die Schamhaftigkeit unsern Augen. Ohne diese schützende Hülle könnte sie sich nicht entfalten; ihr Asyl wäre verletzt, der Keim wäre bloßgestellt und die Brut verloren. — Die Schamhaftigkeit besteht so lange, als in uns noch ein unbewußtes Theilchen ist, das noch nicht zur Substanz und Festigkeit geworden, so lange,

bis unsere Organe empfänglich gemacht wurden, unvergängliche Eindrücke aufzunehmen und zu behalten. — Wenn aber der zarte Same unserer festen Eigenschaften ganz entwickelt ist; wenn unsere primitiven guten Stimmungen, gleichsam wie die sich verdickende Milch, in uns das Element der Güte hervorgebracht haben oder unsere natürliche Güte unerschütterlich geworden; wenn, genährt durch keusche Erfahrungen, unser Geist sich entwickelt hat und sein Gleichgewicht, Vernunft genannt, behaupten kann, d. h. wenn unsere Vernunft sich gebildet hat; wenn unsere moralische Richtschnur unmerklich jene Unzerstörbarkeit, Charakter genannt, erlangt oder der Charakter alle Zuwüchse seines Keimes erhalten hat; wenn endlich das geheime Princip jeder Verderbtheit nur mit unserm Willen in uns gelangen und uns nur mit unserm Wissen verletzen kann, wenn unsere Vertheidigung in uns selbst liegt, — dann ist der Mensch vollendet, der Schleier fällt und das Gewebe löst sich.”

Ueber die hohe Bedeutung der schönen Künste spricht er sich also aus: „Weit entfernt, die Künste in die Classe der nützlichen Ueberflüssigkeiten zu verbannen, soll man sie in die Zahl der für das Menschengeschlecht kostbarsten und wichtigsten Güter setzen. Ohne die Künste wäre es erhabenen Geistern nicht möglich, uns den größten Theil ihrer Gedanken zu offenbaren. Ohne sie könnte der vollkommenste und rechtlichste Mensch nur einen Theil jener Freuden empfinden, für die ihn seine Vortrefflichkeit empfänglich macht, und auch nur einen Theil des Glückes, welches ihm die Natur bestimmt hatte. Es gibt so zarte Regungen und so hinreißende Gegenstände, daß sie nur durch Farben oder Töne wiedergegeben werden können. Man muß die Künste als eine Art eigenthümlicher Sprache ansehen, als die alleinige Mittheilungsweise zwischen uns und den Bewohnern einer höheren Sphäre.”

Diese wenigen Proben mögen hinreichen, um erkennen
 Theol. Stud. Jahrg. 1852. 47

oder vielmehr ahnen zu lassen, welches tiefe und reiche Geistes- und Gemüthsleben in den Gedanken Joubert's sich vor uns entfalte. Litterarische Producte dieser Art sind un-
streitig als sehr wichtige Beiträge zu Erweiterung der Religionswissenschaft zu betrachten und dürfen darum der Beachtung des theologischen Publicums gewiß aufs angelegentlichste empfohlen werden.

D. Julius Hamburger.



R i r t h l i t h e s.

Der
vierte evangelische Kirchentag,
gehalten in Elberfeld den 16. bis 19. Sept. 1851.

Von
Kling.

(Fortsetzung zu Heft 2. S. 520.)

II. Abtheilung.

Einen neuen Aufschwung gewann die Versammlung am dritten Tage, wo der Congreß für innere Mission eröffnet wurde.

Der Bericht des Centralausschusses, erstattet vom G. R. v. Mühler, ging davon aus, daß der Centralausschuß, an Kayff's Ansprache anknüpfend, an alle Freunde der innern Mission die Bitte gerichtet, sich — namentlich am dritten Sonntag jeden Monats — im Gebet zu vereinigen für die Arbeiten der innern Mission. — Sodann gab er Auskunft über die Verbreitung zeitgemäßer wichtiger Schriften und die Fürsorge des Ausschusses dafür (nicht unmittelbarer Betrieb); ferner über den Candidaten-Convict im rauhen Hause, gegründet 1849 zur näheren Einführung in die Thätigkeit der innern Mission, sey es zu unmittelbarem Dienst darin, oder zum Wirken dafür im Pfarramte. Die drei Aufgenommenen sind nun in wichtige Stellungen übergegangen, worin sie Mittelpuncte werden für die Bildung neuer Arbeiter — ein praktischer Beitrag

zur Lösung eines wichtigen Problems. — Unter den Arbeitern an der **D** **s** **t** **e** **i** **s** **e** **n** **b** **a** **h** **n** wirkt ein Candidat, der auf Anordnung des Oberkirchenraths ordinirt worden und dessen Arbeit, wie rührende Zeugnisse beweisen, nicht ungesegnet geblieben ist. Seit Juni hat er einen Gehülfen aus dem rauhen Hause zur Verbreitung von Schriften. Die kirchliche Fürsorge für jene Arbeiter wirkt fördernd auch auf die Umgegend, und das Beispiel wird anderwärts nachgeahmt. Ein freier Verein in Berlin hat sich des geistlichen Bedürfnisses der Dammarbeiter in den Oberbrüchen angenommen, im Anschluß an die kirchliche Behörde und unter warmer Theilnahme auch der bürgerlichen. Dergleichen ist **P.** **L** **e** **h** **n** **h** **a** **r** **d** unter die Hollandbinger (die von Westphalen aus nach Holland um Arbeit gehen) getreten. — Die deutsch-evangelische Gemeinde in Konstantinopel hat durch Vermittelung des Centralausschusses einen Schullehrer erhalten, der in erfreulicher Wirksamkeit steht. — Die engere Verbrüderung der Candidaten hat der Centralausschuß unterstützt, und es haben sich bereits in vielen Gegenden Vereine gebildet (östliche Provinzen, Rheinprovinz, Hannover, Hessen, Bayern, Baden zc.). In einer größern Stadt sammeln die Candidaten die Bettelkinder und bringen ihnen das Wort. Anderwärts haben sie einen armen verwahrlosten Knaben als Kind angenommen und in ein Rettungshaus gebracht. Wir hegen die freudige Hoffnung, daß ein reicher Segen für die Kirche daraus hervorgehe. — Die Waisenanstalt in Oberschlesien hat der Centralausschuß als Eigenthum erworben; 64 evangelische Kinder werden da von Brüdern des rauhen Hauses gepflegt. Bedeutende Summen sind für Erwerb und Anschaffungen erforderlich, und eine innige Theilnahme dafür bethätigte sich wiederholt von Bremen aus. Man hofft auch auf Beihülfe der Regierung aus den für diesen Zweck ausgesetzten Summen. Die Erhaltung der Anstalt ist eine Lebensfrage für die evangelische Kirche in jener Gegend. Die Kirchenbehörde ist auf erfra-

liche Weise entgegengekommen und hat ein Pfarramt in der Nähe errichtet. So vereinigt sich hier kirchliche Wirksamkeit und freie Vereinsthätigkeit. — Für die Schriftverbreitung durch Sendboten ist steuerfreie Erlaubniß ausgemacht, von der bereits in ausgedehntem Maße Gebrauch gemacht ist, und es zeigt sich ein großes Bedürfniß und Verlangen nach christlichen Schriften, geweckt und genährt durch die Colporteur's. Diese sind überall angewiesen, sich an die Pfarrer zu wenden, ihnen Nachricht über Grund und Zweck ihres Wirkens zu geben und sie um Unterstützung und Weisung zu bitten, und werden auch von denselben meist freundlich aufgenommen. Wo sich keine Geneigtheit fand, haben sie den Stab weiter gesetzt. So sind alle wirklichen Conflict'e vermieden worden. In Schlessien ist durch die Verbreitung der kleinen Schriften das Bibelbedürfniß geweckt worden. — Was das christliche Volk'schriftenwesen betrifft, so ist man daran, eine Uebersicht desselben mit genauer Angabe des Inhalts anzulegen, eine Arbeit, die in Sachsen vollendet, in Württemberg und anderwärts der Vollendung nahe ist. Der Centralauschuß wird sein Augenmerk richten auf Anlegung größerer Depots guter Schriften an größeren Orten, wodurch auch gegenseitigen Wünschen aus dem Norden und Süden entsprochen werden soll. — Hinsichtlich der gefangenen und der entlassenen Sträflinge thut es noth, daß die Kirche in größerem Maße zu Hülfe gerufen werde. Die Unzulänglichkeit der Besserungsmittel bei der wachsenden Zahl der Verbrecher ist von mehreren Regierungen erkannt. Wicher'n's Erfahrung ist mehrfach in Anspruch genommen worden. Abhülfe ist nur in persönlichem Wirken christlicher Männer. Das ganze Personal in den Anstalten muß seinen Dienst als Dienst im Reiche des Herrn erkennen. Der Centralauschuß, überzeugt von der Unzulänglichkeit der Arbeitskräfte, hat beschlossen, 50 Männer dafür erziehen zu lassen, was in fünf Jahren 3000 Thaler erfordert. Die Aufstellung einer solchen Streiterzahl erfahrener Männer an

verschiedenen Punkten muß von großer Bedeutung seyn. Die Schwierigkeit ist groß, aber nur, wenn sie nicht im Glauben angesehen wird. Brächte nur Jeder der Anwesenden mit seinen nächsten Freunden 2—3 Thlr. zusammen, so wäre geholfen.

Der Centralauschuß steht auch in Beziehung zu auswärtigen Kirchen und Kirchenbehörden. Die compagnie venerable in Genf hat eine Schrift ausgegeben, worin die Hauptmomente der Entwicklung der innern Mission dargelegt sind. Auch in einer englischen evangelischen Zeitschrift ist ein ausführlicher Bericht über den Stand derselben gegeben worden. v. Bethmann-Hollweg und Wichern haben in London, wo sie auf den Conferenzen diese Sache vertraten, eine zuvorkommende Aufnahme gefunden und Deputirte von dort haben sich hier eingefunden. Es ist Hoffnung vorhanden auf dauernde Verbindung zu gegenseitiger Hülfe mit Rath und That. — Auch im verfloffenen Jahre ist der Centralauschuß vielfach um Rath und Unterstützung angegangen worden zur Förderung von Anstalten der innern Mission.

Nachdem hierauf die Kassenverhältnisse des Centralauschusses angegeben worden, so schloß der Bericht also: „Wir haben Ursache, dem Herrn zu danken, daß er bis hierher geholfen, und der Liebe der christlichen Freunde zu gedenken, welche durch Gebet und thätige Theilnahme unsere Schwachheit gestützt und getragen haben.“ —

Aus dem wahrhaft bescheiden gehaltenen Bericht war doch hinlänglich zu erkennen, daß der Centralauschuß mit wenigen Mitteln im Segen wirksam und einer kräftigeren Unterstützung im hohen Grade werth sey.

Wir kommen nun zu einem der Höhepunkte der Versammlung, zu Wichern's Vortrag über die innere Mission in ihrer nationalen Bedeutung für Deutschland, im Hinblick auf die Reformation.

Er ging davon aus, daß die innere Mission eine in-

ternationale Arbeit sey und daß dieß auch zum Bewußtseyn kommen müsse. Durch große Gunst englischer Freunde habe er jetzt in England in drei Wochen mehr gesehen und gehört, als Andere in drei Monaten es können, einen reichen Stoff zum Studium. Unsere Tage gleichen denen der Reformation, wo die Macht der Wahrheit überall hin, wie die Sonne, ihre lebendigen Strahlen sandte. — Dann sprach er von den 120—130 Raygeds schools, von den 250 Missionären, die in London arbeiten wie ein Schlacht- heer und Gottes Wort in die Hütten des Elends und der Noth Leibes und der Seele bringen, von den Sonntags- schulen, worin Tausende von Männern und Frauen wirksam seyen, von den Asylen, den großen Wohnhäusern unter Lord Ashly's Patronat, den Wasch- und Badehäusern — das Ganze eine Arbeit auf einem lebendigen Boden, gedüngt von der Gnade des lebendigen Gottes. Englands Volk habe einen großen Beruf in der Geschichte der Welt, es sey eine große einzige Nation, das Volk auch der christlichen That. Den Schlüssel dazu erkenne nur, wer tiefer grabe. Es sey nicht philanthropische Dilettantenarbeit. Die Arbeit werde gethan in dem Gefühl, daß es eine Aufgabe der Nation sey. Es sey da ein ganz einziger Zusammenhang der höchsten Stände mit den untersten und alles dessen, was zwischen beiden Endpunkten, zum Wirken für das Reich Gottes. Bei uns könne Solches nicht geschehen, bis ein neuer Luthersbrief an den Adel deutscher Nation einen Adel unter uns geschaf- fen, wie er in England sey. — Den Zustand der Massen des Volkes in London, das für sich ein Reich sey, erkenne man am besten auf nächtlichen Wanderungen. Da finde man Hunderte, von denen man nicht geahndet, daß Solche in der christlichen Welt existiren: Nacste in unterirdischen Höhlen, Haufen von Dieben, kleine Städte der Schande, wo durch die Mitternacht hindurch Laster und Schande sich wälze und in allen Sprachen Europa's zu hören sey. Von da müßte Unheil ergehen über Alles, wenn Gott nicht eine

Gemeinde erschaffen hätte, die Boten der Liebe dorthin sende, um ein neues Geschlecht zu erziehen.

„Als ich das Alles gesehen und gehört, haben mich“, fuhr er fort, „dieselben Fragen erfaßt, die vor zwei Jahrzehnten meine Seele ergriffen: wie ist das Alles möglich in einer christlichen Welt? Dabei habe ich mich an Alles erinnert, was wir im eigenen Vaterlande sehen — oder die Meisten nicht sehen, so daß Mancher sagt, das sey nicht möglich. Im Jahre 1851 hat man vergessen, was 1848 geschehen, und bestreitet nun, was damals kein Mensch bestritten. Es stehe nicht so schlimm, sagt man. Das ist Satanstift, mit der wir gefangen werden. Die Noth und Gefahr ist größer geworden; das erfahren die, die mitten im Volke leben und das Ganze überschauen. Woher das? Der Unglaube und die Sünde sind allerdings daran Schuld, aber die Sache ist nur zu verstehen durch Vertiefung in die christliche Welt- und Kirchengeschichte, nur durch Aufschließen derselben an einer Stelle, wo sie vielleicht noch nie erschlossen worden. Das Ereigniß, wo die Geburtsstätte und Wiege der innern Mission hätte stehen sollen, fällt in die Zeit Constantin's. Daß das Evangelium damals seine Flügel so weit ausgebreitet, das ist eine That Gottes, die wir loben und lieben sollen. Daß aber von da an die Kirche vergessen hat, daß das Werk der äußeren Mission sich vollendet, indem die Liebe, das Feuer derselben, hineinglüht in die Kirche selbst, um das Heidnische in ihr mit ihren Lebenskräften zu durchdringen, das ist die erste Ursache und Veranlassung solcher Zustände. — Wenn unter dem großen Kaiser Karl ganze Völker in die Kirche herübergenommen wurden und Pfarramt und Kloster nicht ausreichte, so ist begreiflich, daß vieles Heidnische in die Kirche hereinkam und darin fortlebte. Die Christenheit gerieth so in Verfall, daß es den Erleuchteten schien, es gehe mit der Welt zu Ende, oder daß sie erkannten, die Sonne müsse wieder aufgehen. Jahrhunderte lang erwartete man einen weltgeschichtlichen Act, da der Herr der

Christenheit die Mission neu beginnen sollte. Aber welches Jahrhundert sollte es seyn, welches Volk die Stätte des Hervorgehens des Lichts? — Unser deutsches. Die Reformation, die deutsche zunächst, ist der große weltgeschichtliche Act der innern Mission. Die incarnirte Reformation war Luther, der deutsche Mann, in dem Christus eine Gestalt gewonnen, wie seit der Apostel Zeit in Keinem. Es war eine Wiedergeburt des Lebens in persönlichem Erfahren. Liebe zum elenden, jämmerlichen Volk war es, was Luthern bewegte. Das preßte seine Seele, daß er sein liebes Volk sah in den Ketten des Papstthums, ja der Sünde und des Satans selbst. Es war ein Jeremiaßchmerz in der Seele des Mönchs. Gerufen von Gott, zündete er dann dem Volk die Fackel an, deren flammendes Licht noch über dich aufgeht, du Volk, das unsere Seele liebt. — Sehen wir von unserer Zeit in die Zeit der Reformation zurück. Durch die innere Mission sind die Frauen berufen zu einer neuen, bisher unbewussten Arbeit. Wo hat das Weib geschichtlich seine nationale Ehre gefunden? In der Reformation ist der hohe Orden des Weibes und weiblichen Lebens gestiftet in der heil. Ehe, in der Wiederherstellung der Familie. Nun wurde das Hauspriesterthum ausgerichtet und damit Familie und Volk wiedergeboren. Das Wort Gottes wurde in die Häuser gebracht. Aus dem Familiengottesdienst ist Luther's Hauspostille entstanden. Sein Katechismus wurde vornehmlich dazu geschrieben, damit der Hausvater mit seinem Gefinde die Gebote Gottes z. lerne und so das Haus erbaut werde auf die Fundamente alles christlichen Glaubens und Lebens. — Verbreitung der heil. Schrift war die Hauptarbeit, mit ihr Colportage, damals weit mehr als jetzt. Die vielen Mönche wurden dazu gebraucht. Dazu kam die Reispredigt (B u g e n h a g e n u. A.) und Bibelstunden (die Lectoren in den Kirchenordn.). Was die Armen- und Krankenpflege betrifft, so war man auf geistliche und leibliche Hülfe für das arme

Volk bedacht; man sah Christum in den Armen, man betrachtete sie als die Schätze und Hausgenossen Gottes in der Gemeinde. In gleicher Liebe und Ehre sollten getragen und gepflegt werden die Pfarrer und die Armen. Das apostolische Element wurde wieder ins Leben gerufen ^{a)}. — Auch die Kunst trat in den Dienst des Reiches Gottes. Der deutsche Volksgefang wurde, wie das ganze Volksleben, wieder geboren. Singende Handwerksbursche sind Reformatoren für Städte und Länder geworden (Magdeburg, Braunschweig, die Mark). — Nachher folgten Tage des schwachvollen Krieges und der Dürre, Jahrzehnte, wo das Licht unter den Scheffel gestellt war. Nur N. Gerhardt's Schwänenlieder blühten einzeln herüber. Dann neue Anläufe, wo Dinge geschahen, von denen Luther geklagt, daß sie ihm unmöglich gewesen. „„Aus den rechten Christen, den eigentlichen Gliedern der Gemeinde, die das Evangelium bezeugen mit Wort und That, sollten die Versammlungen gebildet werden. Solcher können aber nicht Viele auf einen Haufen zusammengebracht werden. Wenn die Leute nur wie rechtschaffene Heiden lebten, nach dem Gesetz!““ Dieses Wort Luther's war ein Ruf nach der innern Mission: daß das lebendige Wort Gottes ausgehe in die Gemeinde und suche und bilde Kräfte des Lebens zum Dienst der Gemeinde. Von den alten Kirchenversammlungen an arbeitete man hin auf eine Vollziehung der Reformation von der kirchlichen Aristokratie und den Institutionen der Kirche selbst aus. Gottes Hand machte es ganz anders. Die Anfänge von dem, was Luther wollte, geschahen in Spéner und seinen Genossen. Dann folgten neue Tage der Dürre, darauf die Taufe der Trübsal und des Blutes in den Freiheitskriegen, bis in der nationalen Be-

a) Vergl. die leisniger Armenkastenordnung mit Luther's Borrebte und Ehrenseuchter's Aufsatz: Was in den Kirchenordnungen der Reformationszeit über das Armenwesen als Grundsat aufgestellt worden?

wegung die Keime eines neuen Lebens immer lebendiger wurden und eine Auferstehung im Volke geschah. Die Arbeit der Reformation soll nun ein nationales Wirken werden. Vieles, was Luther nur gehofft, tritt mehr und mehr in die Wirklichkeit. Fast überall sind viele lebendige Glieder, gläubige Hirten, die ihre Gemeinden auf der Seele tragen, und in den Gemeinden Seelen, die, weil sie Christum lieb haben, auch ihren Prediger auf dem Herzen tragen. Da und dort, von einem Ende Deutschlands zum andern, sind viele verbundene Kreise, viele betende Herzen. Wenn Luther heute lebte und sähe im Volke ein solches Grünen und Sprießen, er würde nicht mehr sagen, was damals, und vor uns hinstreten, betend, daß eine große Schaar ausgehe. Es haben sich in seinem Geiste neu erhoben lebendige Schwerter gegen den Dämon der Revolution. Wir haben geschaut, was jene nicht sahen: Gottlosigkeit und persönliche Feindschaft gegen den lebendigen Gott. Aber nicht muthlos! Was Gott gegeben, ist ein Siegel dessen, was er geben wird, so wir nur glauben, d. h. die Geschichte des Reiches Gottes zu unserer persönlichen Geschichte machen, und Zeugen werden Christi für die in der Finsterniß. Bleibt uns auch nationale Macht und politische Einheit vorenthalten, so soll doch die Schaar der geistlichen Kämpfer für die innere Mission durchbrechen. In fernen europäischen Landen gehen 1000 und 100000 der Brüder und Kirchengenossen verloren einher; in Londons Höfen und Gassen liegen unsere elenden Brüder mit den Irländern zusammen, geistlich und leiblich entseßlich verkommen, sie verrichten die entseßlichsten Arbeiten, sie schweifen umher auf den Straßen und in den Tanzsälen, wo die Schande aufgedeckt ist, und die Engländer fragen: steht uns denn Keiner bei, diesen Armen Hülfe zu bringen? Sehen wir nach Paris! Was ist da für die evangel. Deutschen geschehen? Die römische Kirche hat Kirchengebäude und Societäten eingerichtet zu leiblicher und geistlicher Hülfe. Wo erkennt man die innere Mission als nationales Werk?

Wo ist Bewußtseyn des hohen Berufs, Kinder der Reformation zu seyn? Eine neue Epoche der Weltgeschichte beginnt. Da soll Deutschland seine Stelle einnehmen, das evangelische Deutschland, in welchem das Geheimniß für alle andern Völker liegt. — Der Herr segne die lebendigen Gedanken, die darauf zielen, daß wir mit den Andern brüderlich Hand in Hand gehen, daß jedes Volk in seiner Art das Evangelium verkündige und Alle ein Volk des Herrn werden! — In unserer Nation ist die Klust der Confessionen. Die innere Mission hat es nur mit der eigenen Buße und Wiedergeburt zu thun. Stehen wir als evangelische Kirche lebendig da und lassen unser Licht leuchten, so kann es nicht fehlen, daß bei den Andern Gott ein Zeichen und Wunder thut. Hat der Anfang der Reformation so Großes gethan, was wird nicht der Fortgang thun! — Künftige Tage werden zeigen, was die innere Mission als nationales Werk ist. Er gebe Freudigkeit. Amen!" —

An die durch diese feurige Rede bewegte Versammlung richtete Dr. Wiesmann die Worte: „An Luther's Grabe ist Luther's Wort erschollen. Seht bezeuge ein Jeglicher vor dem Herrn, so viel der Herr Kraft gibt, in Luther's Geist und Kraft fortzuwirken an dem armen Volke, darauf zu fassen und es zur That werden zu lassen!" — Da erhoben sich Alle und aus jeglichem Munde erscholl: Amen, das will ich thun!

Manches löbliche, erfrischende Wort bot auch die an diesen Vorschlag sich anschließende Verhandlung dar. Der Präsident der evangel. Gesellschaft in Paris, Pressensé, wies auf die höhere Einheit bei allen Differenzen hin, wie die Christen eins seyen, wenn Jesus Christus angegriffen werde, und auf eine Zeit, wo es nicht so bequem seyn werde, zu zungen. Jetzt habe die Kirche nicht einen Sabbath zu feiern, sondern das Werk des Herrn zu vollbringen, nicht nur durch Predigt. Sie soll innere Mission seyn. Zuordervst bei den Gottlosen. (So in Deutschland. In Frankreich aber gelte

es Evangelisation der Katholiken. Große Erfolge, großer Kampf, der noch schwerer werden könne, daher Bitte um Fürbitte. „Mein armes Vaterland hat Ihnen viel Uebles gebracht. Die Stunde der Rache ist gekommen. Thut dafür Gutes durch Gebet“ u.) Sodann für sich selbst. Soll das Heil von ihr ausgehen, so müsse es zu einer Reform in ihr kommen durch den allein wahren Glauben, den persönlichen Glauben an Jesus Christus. Endlich durch Bekämpfung des Heidenthums, zunächst im eigenen Herzen. „Was fehlt, ist der heil. Geist. Unsere Bekenntnisse sollen Fleisch werden in uns. Neander sagte mir: „Diese Zeit ist ein Abgrund oder das Morgenroth eines neuen Tages“. Die Flamme seines Blickes zeigte, daß er das Morgenroth glaubte. Wo die Finsterniß mächtig ist, da ist Christus nahe. Dazu kommt das Sehnen nach neuem, frischem Leben, nach einem neuen Pfingstfest. Ja, es ist eine große Stunde in der Weltgeschichte. Möchten wir nur treuer werden! Ich bitte meinen Gott, daß man von uns Allen sagen könne, was Cyprian von den ersten Christen: „Die volle Stimme des heiligen Geistes ist von ihnen ausgegangen“. Die Kirche wird noch einmal die Welt erleuchten.“

Dem französischen Redner schloß sich ein niederländischer an, Pastor van Rhyn. Er sprach warme, innige Worte, wie es ein herrliches Zeichen des Pfingstfestes gewesen, daß Leute aus allerlei Volk sich eins fühlten, wie der Glaube an eine heilige allgemeine christliche Kirche wieder lebendig werden müsse, wie er, aus dem Lande kommend, wohin die deutschen Ströme ihr Wasser ergießen, etwas mitnehmen möchte von dem Lebendigen Wasser, welches der Herr reichlich ausströmen lassen möge. Das Herz schlug ihm an mächtig zu schlagen über die herrlichen und kräftigen Zeugnisse. Er habe ein warmes Herz für die deutsche Kirche. Das holländische Sprüchwort: wenn Einer die Linie passirt, erblicke alle frühere Sympathie in ihm, sey bei ihm nicht wahr geworden. Sechsmal habe er sie passirt und das Herz schlage

ihm noch warm für Deutschland, und noch wärmer als zuvor, seitdem sein Mitgefühl für seine Brüder in Schleswig rege geworden a). — Tausende von Deutschen strömen Holland zu, dessen Flotte wohl zu drei Vierteln mit deutschen Matrosen bevölkert sey. Acht Monate mit ihnen auf dem Meer, habe er selbst ihre Noth gesehen und seine Stimme in Holland erhoben. Und mit Erfolg. Schon sey ein christliches Gasthaus für die deutschen Matrosen gegründet, damit sie nicht in die Hände der Sünde fallen und an Leib und Seele verderben. — Viele Tausende von deutschen Arbeitern, die nach Holland kommen, seyen bis jetzt mehrentheils geistlich vernachlässigt. Im Namen mehrerer Freunde biete er die Beschaffung der Mittel an, wenn man einige Candidaten als Seelsorger hinschicke. „Wir haben gesehen“, sprach er zuletzt, „was in freien Vereinen geschieht, und wollen Aehnliches bei uns versuchen. In dem Spruch: „ubi ecclesia, ibi spiritus sanctus; ubi spiritus sanctus, ibi ecclesia“, gehört beides zusammen. Gott gieße seinen Geist in solcher Fülle über die deutsche, schweizerische, französische, holländische Kirche aus, daß nirgends mehr gefragt werden kann: wo ist die Kirche? daß man ihre Werke erblicke allerwärts.“ —

Der dritte der auswärtigen Redner war der nordamerikanische Mäßigkeitsapostel Beard. Er richtete zuerst den Blick auf die dortigen Verhältnisse und den Segen, den Gott auf ihre Arbeit gelegt. Dann sprach er von ihrem tiefen Interesse an dem Werke Gottes in Deutschland, von wo ja so Viele zu ihnen hinüberkommen. An diesen nachzuholen, was in Europa versäumt worden, sey schwer, und gar nöthig sey, daß Prediger hinüberkommen. Da die Kirche sich jetzt so erhebe, so hoffen sie, daß diese Noth aufhöre. Möge das Gebet dieser Versammlung mit dem der Brüder

a) Er war sieben Jahre in Friedriehstadt.

in den vereinigten Staaten sich vereinigen, daß Gott den Frieden erhalte, bis Alles vereinigt sey im Frieden mit Gott!

Hierauf hatte P. Feldner das Wort. Zuerst ließ er einen Hülfseruf aus Paris vernehmen, wo Lamparter, allein stehend, wenig Zeit habe, die dem Worte Gottes und der Kirche fern Bleibenden aufzusuchen. Ein Evangelist sollte vor- und mitarbeiten unter den von Predigern der Gottlosigkeit und des Aberglaubens umgebenen 20000 Arbeitern. Gottesdienst und Abendmahl werde immer fleißiger besucht; stelle sich aber Krankheit ein, so bleibe Vieles liegen und gehe rückwärts. Dagegen mache die römische Kirche große Anstrengungen. Beard habe gezeigt, wie viel gewirkt werden könne in freier Liebe. —

Im Namen Christi, der da spricht: ich bin gefangen gewesen, erhob P. Krafft aus Düsseldorf seine Stimme für die Tausende von Gefangenen, die auf den Hochschulen des Lasters sich befinden. Der Congress möchte sich beim Staate verwenden, daß es mit den Gefängnissen anders werde, die jüngeren Brüder aber möchten auch in den Dienst des Herrn in den Gefängnissen treten. Der Herr gebe Solche und ein rechtes Aufsichtspersonal!

Hierauf erwiederte v. Bethmann-Hollweg, die preussische Regierung habe eine Commission, darunter auch Wichern, zur Untersuchung der Gefängnisse zusammengesetzt und mehrere Regierungen Deutschlands haben ähnliche Gefinnungen und Bestrebungen. Der Centralausschuß habe bei der Ausbildung der 50 Männer auch dieses Bedürfnis im Auge.

Zum Schluß sprach Lic. Müller ermunternde Worte und die Hoffnung aus, daß auch die Synoden vom Rheinland und von Westphalen nach glücklicher Erledigung der Verfassungsfrage, die ein königliches Wort hoffen lasse, auch die innere Seite des Gemeindelebens mehr in die Hand nehmen können.

Eine sehr wichtige Frage: die innere Mission unter den Gebildeten, wurde durch das vortreffliche Referat des Prof. D. Ehrenfeuchter (Göttingen) eingeleitet.

Er ging aus von dem sittlichen Bedürfnisse, indem leicht ein pharisäischer Dünkel in den Gliedern der höheren Stände entstehe, wenn die innere Mission immer nur auf die niedern Schichten bezogen werde. Sodann wies er auf den Schriftgrund des Ständeunterschieds, die Mannichfaltigkeit der Glieder und den Unterschied des Berufs im Bauen und Bewahren der Erde, woraus ein Niederes und ein Höheres sich ergebe, je nach dem Schweren und Umfassenden. Dazu komme die geschichtliche Entwicklung; daher Adel, Bürger, Bauern. In unsern Tagen machen andere Steigerungen sich geltend: Unterschied der Gebildeten und Ungebildeten. Möchten doch Alle Gebildete seyn, insofern sie sich erkennen und erzeugen als geschaffen, erlöst, geheiligt zum Bilde Gottes, „Alle von Gott gelehrt.“ Die „Bildung“ im Sinne unserer Aufgabe bezieht sich auf den weltlichen Beruf, „Volk“ nennen wir die in der Unmittelbarkeit der Anschauung und Kraft Lebenden; bei den „Gebildeten“ herrscht die Macht der Vermittelung des Gedankens vor: Erkenntniß der geschichtlichen Ueberlieferung und der Gesetze der Natur. Ist auch unter diesen ein Proletariat oder Massenverderben, daß sie Gegenstand der inneren Mission werden könnten? Ja, Riehl, ein feiner Physiolog unserer Zustände, hat es nachgewiesen. Proletariat ist, wo man den Menschen zum bloßen Exemplar oder äußerlichen Bild eines Menschen macht. Aber er soll Individuum, wahre Person seyn. Das ist die Mission des Evangeliums. Die innere Mission spricht zu den höheren Ständen: Elend und Noth war immer unter den niedern. Quantitativ betrachtet, hat sie sich eher vermindert. Aber jetzt herrscht eine andere Stimmung. Die Reflexion macht das Elend so viel verderblicher, gefährlicher, Grausen erregender. Früher nahm

man Alles aus Gottes Hand. Wer nur den Zufall kennt, der muß verzweifeln. Die innere Mission an den niederen Ständen muß daher an die höheren sich wenden, sonst schöpft sie in ein Danaidenfaß. Die Bildung soll missionirt, geheilt werden; denn sie ist eine verderbte in allen ihren Kreisen: in der Wissenschaft: Drang, über Alles abzusprechen, oder Scepticismus über Alles, und Sophistik; in der Kunst: Effecthascherei, Verlassen der keuschen, edeln Form; im öffentlichen Leben: Unfähigkeit, Freiheit wie Knechtschaft zu ertragen; im geselligen Leben: Lüge, Affectation, Heuchelei. Der Grundzug des Verderbens: Vereitelung, Selbstsucht, Stehenbleiben beim Gedanken und beim Spiegel, statt zur Wahrheit und zum Wesen durchzudringen. Daher Ueberreizung, Haschen nach Contrasten, nach Pikantem, Anpreisung des Lasters, Colletiren mit der Nachwelt, d. h. dem eigenen vergrößerten Ich. „Sie sind eitel geworden in ihren Gedanken.“ — Das ist die falsche Bildung, ein Stehenbleiben bei scheinbarer Humanität, die Bestialität wird. Daher hat sie Gott dahingegeben 2c., Röm. 1, 26. — der dämonische Zusammenhang zwischen dem Verderben der Bildung und dem Laster. Der Grund ist das sündhafte Herz. Die Sünde sucht überall Nahrung, auch in dem, was zum Heil gegeben ist. Der Tag der Reformation führte eine neue Zeit heran. In den einfachen Bekenntnissen lag eine neue Welt. Gegenüber dem mönchischen Werke bekam jedes gottgeordnete Werk seine göttliche Bestätigung, Alles im Zusammenhang mit dem rechtfertigenden Glauben. Die Welt sollte durch die Reformation mit neuen Kräften durchbrungen werden. Die mittelalterliche Vermischung sollte aufhören, und eine rechte Einigung der reformirten Kirche mit der Bildung zu Stande kommen. Die Sünde hat eine Entzweiung herbeigeführt. Die Bildung vergaß allmählich ihren Ursprung, daß das Christenthum ihr Boden ist. Die Kirche ihrerseits

beschäftigte sich, vom Volksleben abgewandt, zu sehr mit sich selbst, mit ihrer Schulwissenschaft. Daher ein Erkranken der Bildung. Die Hilfe kann nicht kommen durch kleine Maßregeln; nur durch das Wehen eines neuen Geistes. Wir müssen zurück zum Einfachen, aber nicht zurück, sondern vorwärts. Neues finden und gestalten können wir aber nicht außer Christo, der „Alles neu macht.“ Die Aufgabe ist: die Christianisierung der Bildung. Die Fülle der Kräfte des Christenthums muß hineinströmen in die Wissenschaft und Kunst, in das öffentliche und gesellige Leben. Der Geist wie das Herz muß reformirt werden. Es gibt ein Christenthum der Bildung. Das ist unsere Aufgabe, die aber nur zu lösen ist durch Neubelebung der Kirche. Vor den Schätzen des Heils in ihr werfe die Bildung sich nieder. Hat die Kirche bisher so viel von der Welt entlehnt, so lerne nun auch diese von ihr: für die Kunst höheren Aufschwung, für die Verfassung vom theokratischen Geiste, und lasse sich leiten von der wahren Humanität des Christenthums — Alles vom Herrn, der Alles neu macht. Die Aussicht auf die neue Zeit muß aber kräftigend, ermunternd wirken, wie der Glaube an die baldige Zukunft des Herrn die Jünger stark und lebendig gemacht hat. Was ist aber zu thun? Die Kirche ergreife alle geordneten Mittel, die Entfremdeten wieder herbeizuziehen. Auf wissenschaftlichem Wege: durch die Apologetik, diese Wissenschaft der inneren Mission, und durch die Ethik; durch Lehrer in den Gymnasien; durch Fortbildungsschulen für Confirmirte; durch Stadt-, Universitäts-, Hosprediger; durch Candidaten; durch Seelsorger; durch vermittelndes Wirken des Geistlichen zwischen höhern und niedern Ständen. Zur amtlichen Thätigkeit aber komme die außeramtliche: Herantreten an die Gebildeten, Verkündigung des unbekanntes Gottes; Mahnung an die Glieder der höheren Stände. „Habt Christenthum und wahre Bildung! und der Sophist wird beschämt, der

da sagt, Christenthum und Bildung können nicht zusammengehen. Die Vereinigung wird nur durch viel Kampf erfolgen. Das Evangelium kann sich nicht stützen auf Fleisch. Es ist schwer, daß die Reichen, auch die Geistreichen, ins Reich Gottes kommen. Aber die Reichen haben ihre Schätze vor Christo niedergelegt. Auch die Reiche der Bildung werden Gottes und seines Christus werden. Der Herr ist getreu. Ihm sey's befohlen!"

Die Verhandlung bot manches gewichtige und ergreifende Wort dar. P. Sme n d wies darauf hin, wie unter den Vornehmen, Klugen, Weisen dieser Welt das Bedürfniß am größten sey. P. Denner: von den Pfarrhäusern sollte mehr Licht in die Welt strahlen; häufiger Mangel an Ernst der Erziehung und Weltförmigkeit im Wandel. P. Fliedner: Jungfrauen und Wittwen aus den höheren Ständen sollten noch mehr missioniren, an sich selbst und an Andern, auch ohne Diakonissenverpflichtung; die Arbeit, im Herrn gethan, sey süß; und Pfarrer sollten in Bibelstunden zc. dieß dem weiblichen Theil mehr ans Herz legen. P. Mann (Baden) hob das Wirken durch Schriften hervor. Die Tractatgesellschaften müssen auch auf gebildete Kreise Rücksicht nehmen. Dadurch sey in England ein bedeutender Umschwung erfolgt. Es herrsche so viel Unwissenheit in Bezug auf das Wort Gottes; man müsse offen nach den Zweifeln darüber fragen und gute Vertheidigungen verbreiten (Schrift von David Nelson: Ursache und Heilung des Unglaubens zc.).

Graf v. Schlippenbach rebete aus tief bewegtem Herzen von dem hohen Beruf des Adels, die heiligen Schätze der Volksbildung, Sitte, Recht, Freiheit, Wahrheit, durch die Generationen fortzutragen und gegen alle Anfeindung von oben und unten zu vertheidigen, und Vermittler zu seyn zwischen Fürst und Volk, so daß jener in seinem Kreise die Bedürfnisse und edleren Sitten des Volkes kennen lerne

und er demselben muthig und mit Daranwagung seines Lebens sage, was dem Volke noth thue. Aber nach Seiten des Volkes hin habe er sich auf kalte Höhen gestellt, höchstens Almosen hingeworfen und Beistand für das nächstehende Volk; keine Betheiligung mit dem Herzen, kein Bemühen, das Vertrauen des Volkes zu erwerben. Die Freiheit habe er verstanden als Freiheit von göttlicher Zucht und Sitte, und anstatt die Tugenden des Volkes darzustellen, in Eitelkeit sich verloren. Den Fürsten gegenüber habe er keinen Muth gehabt, die Wahrheit zu sagen, nach hohen Stellen und Ehren getrachtet und nach Sternen auf der Brust, statt den ewigen Stern im Herzen zu haben. So habe er das Vertrauen des Volkes verloren. Noch sey aber dieser Stand nicht abgestorben, noch habe er Recht und Pflicht im Volke, und in Erwägung der Gnade, die ihm Gott gegeben durch Unabhängigkeit von irdischer Noth, und in der Erinnerung der glorreichen Thaten seiner Vorfahren für das Volk und das Reich Gottes müsse er Buße thun wegen des Borigen, auf daß er wieder reine Hände habe und also seines Berufes warten möge, auf daß wir wieder einen christlichen Ritterstand haben, der da kämpfe nach oben und unten und nöthigenfalls sein Haupt auf den Block lege als Märtyrer für das Volk. Das sey sein Anliegen, und sein Symbol sey: es sollen alle Berge erniedriget, alle Thäler ausgefüllt werden.

In demüthigen Worten sprach hierauf Fürst v. Lieven aus Kurland es aus, wie sein Stand ein armer sey nach dem Spruche Christi Matth. 19, 24. Dieser Spruch habe ihm oft bange gemacht. Mit flehender Geberde rief er dann das Mitleid der Kirche für dieses Proletariat an. Da könnten christliche Hauslehrer, voll Demuth und Liebe, rechte Missionare werden. Und wenn auch nur Einer gewonnen würde, so sey das ja der Mühe wohl werth. — Zahn (Director) erhob Klage und Anklage darüber, daß wir in

die höheren Stände, d. h. in die von den falschen Bildungselementen mehr oder weniger durchzogenen, das Wort Gottes noch nicht auf die ihrem Bedürfnis entsprechende Weise zu bringen wissen, in Confirmandenunterricht, Schriftauslegung u. s. w. — Stern rief das Erbarmen für die höheren Stände an, von denen das Verderben ausgegangen und bei denen die Belehrung viel schwerer sey. Man habe sich bisher nur der niederen angenommen, theils aus Liebe, theils auch aus Eigennutz, um sich zu sichern. Den höheren, denen auf den Bildungsanstalten, wo ihnen Verehrung vor dem Heidenthum beigebracht werde, und durch die Literatur der Glaube genommen werde, müsse man auf besondere Weise beikommen. Und da der Mensch die Wahrheit am ehesten und besten höre, wo sie allgemein sey, so seyen außerordentliche Missionstage nöthig. — Wender (Hosprediger in Darmstadt) wies zuvörderst auf die Verachtung der Kirche bei den höhern Ständen und den Indifferentismus besonders des Beamtenstandes hin und meinte, solchen stolzen, fatten Geistern gegenüber gelte es, mit dem Muthe des Paulus rücksichtslos Gesetz und Buße zu predigen. Sodann forderte er im Hinblick auf Solche, welche bloß aus politischem Conservatismus die Kirche wieder werthschätzen, als Zuchtmittel für das Volk, zur Vereinigung im Gebete auf, daß Gott uns den Geist gebe, aus dem Luther zu seinem Kurfürsten gesprochen: daß, wer am meisten glaube, den Gott am meisten schütze. — P. Westermeyer ermunterte zum Schreiben für die Gebildeten und bezeugte, wie wir noch viel tausendmal nöthiger haben, uns vor dem Herrn zu demüthigen, als die Männer vom hohen Adel. Der Herr gebe uns heiligen und getrosten Muth, vor den Großen unerschrocken zu zeugen, und zwar in einfältiger Rede, so daß wir nicht Christi Weisheit mit prächtigen Worten zu Schanden machen. Weit mehr Schwierigkeit, als der Adel, mache die Geldaristokratie. Da

wisse er keinen Rath, als brünstiges Gebet, tiefste Demuth und Selbstverleugnung und heiligen Wandel. — P. Storch (aus Ostpreußen) ermahnete, auf Reisen die Gelegenheit wahrzunehmen, für die Wahrheit Zeugniß abzulegen, ungläubigen Aeußerungen mit aller Liebe entgegenzutreten, Statt mit verletztem Gefühl zu schweigen, an table d'hôte mit gefalteten Händen zu beten, wo man freundliche Aufnahme finde und noch kein Hausgottesdienst sey, eine Hausandacht zu halten, und so auch unsererseits etwas zu geben. — Prof. Erhard (Erlangen) erklärte, das Universalmittel sey auf diesem Gebiet die Christianisirung der Bildung, die Handte aber, wodurch diese geleitet werde: Verbreitung der Erkenntniß der Pflicht höherer Sonntagsheiligung und des Besuchs des Gottesdienstes; die Sitte des Hausgottesdienstes; Hereinziehen in die Thätigkeit christlicher Vereine, namentlich der Armenpflege; frühe Erziehung fürs christliche Leben (Christianisirung des Universitätslebens); Vereine aller Gläubigen zur Bekenntnistreue in den Kreisen der höheren Stände, zu entschiedenem Bekenntniß im Umgang. Uebrigens sey ein Unterschied zwischen kleineren Städten, wo die Christen sich mehr herausziehen müssen, und zwischen größeren, wo man sich in das Treiben der mehr abgeschlossenen Kreise hineinwagen müsse. Wo aber die christliche Privatwirksamkeit nicht Zugang habe, dahin könne oft das Amt bringen mit Hausbesuchen, mit Auffuchen von Werkzeugen aus allen Classen der Gemeinde. — Zuletzt bemerkte v. Bethmann-Hollweg, daß der Centralausschuß etwas Aehnliches beabsichtige, wie in England, wo eine Gesellschaft bestehe, welche für die höheren Stände bestimmte kleinere Schriften an einzelne Personen sende.

Nachdem hierauf Th. Thompso n Esq. (England) noch liebevolle, theilnehmende Worte in Bezug auf die innere Mission gesprochen, ging man zum dritten Gegenstande der Besprechung über: die Predigt des Evangeliums

unter den Armen. Den Vortrag darüber hatte Pred. Beyer, früher in Paris, neuerdings nach Berlin berufen, ein Mann von reicher Erfahrung auf diesem Gebiete. Er zählte zuerst die verschiedenen Classen der Armen in Stadt und Land auf, die durch ihre Verhältnisse von der Kirche fern gehalten werden. Da dürfe man sich nicht auf die Kanzel beschränken und sie von da aus beschimpfen als Gottesverächter, sondern man müsse sich (wie Moses für die Kinder Israel) kräftig für sie verwenden, daß sie erleuchtet werden. Und gelinge das nicht, „so müsse man ihr Vertrauen wieder zu gewinnen suchen, mit der That ihnen predigen, sich barmherzig erzeigen, ungerufen ihre Kranken besuchen, ihnen in Unglücks- und Todesfällen zur Seite stehen, ihnen Recht geben, wo sie Recht haben, um ihre Kinder, ihre häuslichen Verhältnisse sich bekümmern, ihnen helfen und rathen mit Wort und Werk, im Liebeseifer sich nicht ermüden lassen durch Undank und Verleumdung, Jedem helfen, er sey gut oder schlecht, dankbar oder undankbar. So werde man Viele ins Haus Gottes hereinziehen; den Andern aber müsse man es nachtragen, Nebengottesdienste halten, woran sie theilnehmen können, z. B. an Abenden, Stunden halten, wo es auch sey. Bei den Gottesdiensten lasse man bekannte Lieder singen, die ihnen aus der Jugend nachklingen, predige über bekannte Texte; Vortrag, Form, Declamation sey wie bei den Reichen, Alles deutlich, klar, logisch geordnet, daß sie es behalten können, in Bildern und Gleichnissen, mit Thatsachen aus der Geschichte. Die Anwendung überlasse man nicht ihnen selbst. In kleinen Versammlungen von Leuten, die des Tages Last getragen, rede man kurz, werfe Fragen hinein. Die Professoren aber vergessen nicht, daß hinter ihren Schülern die Armen stehen, denen sie predigen sollen. Die Universitäten sollten das thun, wozu man den Convict in Hamburg gegründet hat. Jeder denke an sich und klage sich selbst an, so werden wir nicht von Gott gerichtet.“

Am Freitag erhielten zuerst mehrere auswärtige Freunde das Wort. Aus England ^{a)}, Holland, Belgien, Syrien, Constantinopel u. s. w. ließen sich Stimmen vernehmen, die das Werk Gottes in ihren Kreisen verkündigten und Theilnahme aus- und ansprachen; auch eine baptistische Stimme, die auf Erweiterung des Kirchenbundes hinwies, worauf aber v. Bethmann-Hollweg unter Zustimmung der Versammlung antwortete, daß wir Jeden, der aus dem Geiste Gottes gezeugt sey, als Kind Gottes anerkennen, aber auf dem Grundsatz der Conföderation bestehen und darnach zu wirken entschlossen seyen.

Schon jetzt folgte um der Wichtigkeit der Sache willen der Vortrag Kapff's über die innere Mission unter den Geistlichen, wohl das Ergreifendste und am Kräftigsten in die Gewissen Einschlagende, was in dieser Versammlung gesprochen worden ist — strafend, mit Anerkennung des Guten, ernst und dringend, in der bekannten milden und doch so nachdrücklichen Weise des theuern Mannes. 1) Was verlangt die innere Mission von den Geistlichen? Eben das, was das Amt selbst von ihnen verlangt. 2) Wie und von wem soll sie unter ihnen geübt werden? a) Von Jedem an sich selbst; b) von dem Einen an dem Andern; c) von den Vorgesetzten an den Untergebenen und umgekehrt; d) von den Gemeinben. — Da zufolge des Beschlusses der mächtig bewegten Versammlung, welche auch, um den Eindruck dieses Wortes nicht zu schwächen, alle Discussion über den Gegenstand ablehnte, dieser Vortrag besonders gedruckt werden sollte, zu weitester Verbreitung, wozu bereits der Anfang gemacht ist, so enthält sich Referent aller wei-

a) Die Ansprache des Präsidenten des englischen evangelischen Vereins erwiederte Professor Ehrard mit einer erläuternden Darstellung der evangelischen Allianz, ihrer Tendenz und ihres Verhältnisses zum Kirchenbunde.

teren Mittheilung, hoffend, daß alle Leser dieser Blätter bereits im Besitze der kleinen Schrift seyen, die ein Schatz von Lehre und Ermahnung ist, aus eigener treuer Uebung des Verfassers mit hervorgegangen. Nur das Wort des Präsidenten Wiesmann, worin das Gefühl der Versammlung seinen Ausdruck fand, möge hier noch stehen. „Möge das Wort in uns nachhallen und zu lebendiger That werden! Das ist der beste Dank für dieses Wort, welches eine That ist schon in diesem Augenblick. Laßt uns in dieser ersten Zeit treuer unser Amt wahrnehmen. Ja, ich will täglich mit größerem Eifer bitten um den h. Geist, daß er mich tüchtig mache zum Amt des neuen Testaments, daß ich täglich den Herrn schaue nach seiner Gnade in seinem Worte und von ihm mich weisen lasse, täglich meinen Blick gehen lasse über meine ganze Gemeinde und mir dabei die Frage vorlege: was hast du an jeder Seele gethan? täglich mich noch mehr beuge ob meinen Unterlassungs- und Begleichungsünden. Lieben Brüder in der Gemeinde, bittet für uns, daß wir tüchtig erfunden werden, daß wir das verantwortlichste Amt ausfüllen möchten! Wie schwer wird ein Pastor ins Reich Gottes kommen!“ — Hierauf sprach noch Baron Senfft v. Pilsach: „Dank im Namen der Gemeinde. Lassen wir den Spiegel auf uns zurückprallen. Unsere Schuld ist, daß wir nicht treuer, liebender beten für die Pfarrer. Eine wunderbare Veränderung ist vorgegangen. Viele auserwählte Zeugen der Wahrheit sind jetzt unter unsern Predigern. Wir sind viel zu gering der Treue und Barmherzigkeit des Herrn. Laßt uns ihnen gehorchen, auf daß sie ihr Werk mit Freuden thun und nicht mit Seufzen. So wollen wir unserm Lamme nachwandern und einander wecken, ihm treu zu bleiben.“

Von großer Bedeutung für das christliche Volksleben ist die Frage, die nun zunächst zur Besprechung kam: die Fürsorge für die confirmirte Jugend, eingeleitet

durch P. Müller aus Bremen und C.-R. Büchel aus Berlin. Der erstere drang vornehmlich auf die Erhaltung der bestehenden Ordnungen, Katechisationen, Sonntagschulen, auf Versammlungen, worin gebetet, ein Schriftabschnitt vorgelesen und gesungen würde, und auf Jünglingsvereine mit Thätigkeit in und für die Gemeinde; der andere hielt sich mehr bei allgemeineren Gesichtspuncten auf *). Die Sache der Jünglingsvereine vertrat in begeisteter Rede der eifrige Beförderer dieser Angelegenheit in Rheinland und Westphalen, P. Düßlen aus Ronsdorf. Das Streben derselben gehe auf einen christlichen Kern unter den wandernden Gesellen. Die Jünglinge bringen ihre Ruhestunden in einer das innere und äußere Leben fördernden Gemeinschaft zu und werden so bewahrt vor dem tollen Treiben in den Wirthshäusern. Hier werde, während sonst den jungen Leuten nach der Confirmation alles im Unterricht Empfangene wieder weggenommen werde, und sie, die Pfade des Lasters wandelnd, dem Gekreuzigten den Rücken zulehren, das christliche Leben gepflegt in gemeinschaftlichem Lesen, Sprechen und Singen. Die Vereine seyen aber auch Bildungsanstalten für Gegenstände des gewöhnlichen Wissens. Solcher Vereine bestehen in Rheinland-Westphalen 55. Fast in allen seyen auch junge Leute aus den gebildeten Ständen. Im Ganzen nahe an 3000 Jünglinge, die einander stärken und ermahnen in lieblicher brüderlicher Weise auf dem einen Grunde, worauf sie stehen. Hier und da gebe es auch schon christliche Herbergen. Aber alle sollten in Einen Bund treten, und das Netz derselben sollte sich ausbreiten über ganz Deutschland, so daß ein Wandernder von einem Ende bis zum andern in größten Orten Asyle fände und in der Gemeinschaft der Brüder

*) Referent bedauert, daß er zufällig verhindert war, diesen Vortrag bezuzumohnen, und nur sehr unbestimmte Kunde darüber erhalten konnte.

frisch, frei, frohlich und fromm seine Zeit zubringe und den Herrn preise, der so Großes an ihm thut. Mit diesem Zweige werden alle anderen Zweige der innern Mission gefördert. Aus den Vereinen gehen hervor gute Hausväter, Colporteurs, Reisende, die in den Gasthöfen und an den tables d'hôte Zeugniß für den Herrn ablegen.

Dr. Wiesmann richtete das Augenmerk auf die Frauen, die Vermittlerinnen des Lebens, der Frömmigkeit und der rechten Bildung, denen so Viele, nächst dem Herrn, verdanken, was sie haben. Mütter zu erziehen, sey die große Aufgabe. Da sollten, besonders in großen Städten, wo auch die Versuchung so groß sey (Fabrikstädten), Frauen und Jungfrauen sich fragen: was kann ich thun für das Reich Gottes, für das Werk der Fortbildung dieser Jugend? Als ein leuchtendes Vorbild stehen hier Englands Frauen da. Möchte der Herr Manche erwecken, in solcher Weise geistliche Mütter zu werden, zur Rettung und zum Segen für Viele! — Mit großer Innigkeit ging auch P. Mallet auf diese „delicate“ Frage ein. „Die innere Mission, diese Arbeit der heiligen Liebe, muß auch eingeführt werden in ein Gebiet, in dem wir Alle täglich leben, in das gesellschaftliche Leben. Manche, die innere Mission enthusiastisch treiben, denken nicht daran, daß da die beste Gelegenheit gegeben ist, wo ein Menschenherz dem andern sich nähert, wo Einer Viele mitnehmen kann. Christen sind stundenlang beisammen, deren Gesellschaft das Segenthail ist von der in Kanaan. Das göttliche Licht im Geiste ist in keinem Worte zu merken. Man ergeht sich in weltlichen Wigen, Scherzen, Anekdoten, und geht arm und leer auseinander. Die Jungen tändeln, die Alten bewegen sich in den gewöhnlichen Formen des gesellschaftlichen Lebens, die Männer setzen sich zusammen und vergessen, daß Frauen und Jungfrauen, die von Gottes wegen ihnen zunächst ans Herz gelegt, da sind. Man mache sie zum Mittelpunkt und lenke es dahin, daß

das göttliche Wort hereinleuchte. So wird es erst eine Gesellschaft, darin Ein Geist ist. Alles wird zarter, reiner, tiefer, heiliger. Das Weib ist zuerst gefallen, hat aber auch zuerst gegen die Sünde protestirt (die Schlange betrog mich). Unser Herr hat auch das gesellschaftliche Leben geheiligt. Er sitzt in Bethanien; Tempel, Jünger, Volk sind nahe; er ist nur für Maria da. Paulus, der den Namen Jesu vor Könige und Völker tragen sollte, sitzt in Philippi mit ein paar Frauen und Jungfrauen zusammen; dieß der Anfang der Mission in Europa. Sein Wort trägt heute noch seine Frucht. Unser gesellschaftliches Leben muß anders werden; der Herr Jesus und seine Jünger müssen hineingeführt werden.

Prof. Jacobson (Königsberg) wies auf die Verbindung der freien Vereinsthätigkeit mit der organisirten, zu ihrem Rechte gekommenen Gemeinde auch in dieser Beziehung: Sendgerichte, Gebetsverbände und Aehnliches, wo Alte und Junge geprüft und eine heilsame Zucht geübt worden, was hier und da noch stattfindet (Norwegen, Schweden). — Blumhardt beklagte das Kastenwesen unter den verschiedenen Altersklassen, welches besonders auf die Neuconfirmirten nachtheilig wirke, die man so behandle, daß es kein Wunder sey, wenn sie ausarten. „Eltern, Verwandte, Taufpathen können durch freundliche Behandlung und Berathung da viel Gutes wirken. Ueberhaupt sollte man sich mehr um einander bekümmern, als durch Jesu Blut verbunden. Im Verborgenen kann die innere Mission viel thun. Der Herr gebe uns den Trieb der Liebe, Jedermann zu dienen!“

Noch mancher gute Rath ließ sich vernehmen, z. B. daß man achte auf die Tonangeber unter den Confirmanden, daß man die Christenlehre mit den Confirmirten mehr geschichtlich belebe und anziehend mache, daß man die Pathenspflicht mehr zum Bewußtseyn bringe, daß man geringere Dienstboten durch bewährte, zu denen man sie nehme, bessere. —

Wir eilen aber zum letzten Gegenstand: „Förderung

der Sonntagsfeier durch positive Mittel. Als solche bezeichnete P. Feldner: 1) gottesdienstliche Einrichtungen, namentlich Abendgottesdienste; liturgische, d. h. Anbetungsgottesdienste, seyen nur für Gläubige; das Mittel, die Todten zu wecken, sey nach Gottes Wort die lockende, einladende Stimme des Evangeliums; 2) persönliches Zeugniß für die Nothwendigkeit der Sonntagsfeier und gegen die Entheiligung überall, wo wir irgend dabei betheiltigt, wo Verhältnisse, Stand, Amt Veranlassung geben: Meister gegenüber Gesellen, Herrschaften, Prediger, auch Hosprediger gegenüber ihren Fürsten. Ohne solches Zeugniß helfen alle Versammlungen nichts; 3) Zeugniß durch unsern Wandel. Am Sonntage soll der Herr sein Werk in uns haben, auch dadurch, daß wir persönlich ihm Handreichung thun an den Seelen, die durch sein Blut theuer erkauft sind. Ermunterndes Vorbild der Sonntagschulen in England (Kirchen der verwahrlosten Kinder, um die sich Niemand bekümmert), einer Frucht der Sonntagsfeier. Ferner Besuch von Armen. Wenn Jeder eine Familie eine halbe Stunde besuchte, wie viele Familien würden gewonnen werden durch Erfahrung herzlicher Liebe! — P. Scheller machte Mittheilungen von der Treue der armen Evangelischen in Belgien in der Feier des Sonntags, dessen Vernachlässigung den Unsegen des Proletariats nach sich ziehe. — P. Rotholl erinnerte, daß man weit mehr auf die Sonntagsfreuden als Arbeiten sehen müsse, und hinarbeiten auf die wahre Sonntagsfreude, die Freude im Herrn. — P. Westermaier bezeichnete die Sonntagsfeier als die Wurzel des Baumes der innern Mission und ermahnte dann, jede Gelegenheit zur Sammlung der Gutgesinnten wahrzunehmen und anzuhalten im Gebet und nun noch Buße zu thun für das, was wir auch hier gesündigt, dem Herrn die Ehre zu geben und in Ihm uns die Hände zu reichen und vereinigt zu bleiben in Ewigkeit.

Nach den verschiedenen Dankfagungen, zu denen das Herz drängte, sprach zuletzt P. Sander das Schlußwort und Gebet. Dank, Bitte, Segen war der Inhalt von beidem, worauf noch gesungen wurde: Nun danket Alle Gott! Tief bewegt ging die Versammlung auseinander. Der Herr aber, der in derselben sich kräftig nahe erwiesen, segne auch diese Mittheilungen, ein schwaches Abbild einer reichen Wirklichkeit, zu fruchtbarer Anregung an Vielen! So sey es.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Giefeler, D. Lücke und D. Riisch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1852 viertes Heft.

H a m b u r g,
bei Friedrich Perthes.
1 8 5 2.

A b h a n d l u n g e n.

1.

Die Methode der Dogmengeschichte,

mit

besonderer Beziehung auf die neueren Bearbeitungen dieser
Wissenschaft entwickelt

von

F. D ö r t e n b a c h,

Diakonus zu Besigheim in Württemberg.

Wenn auf dem Gebiete der Dogmengeschichte die neueren Bestrebungen hauptsächlich darauf gerichtet sind, zu immer vollständigerer Herbeischaffung des Materials einzelne Erscheinungen näher zu untersuchen, namentlich den Entwicklungsgang der Hauptdogmen genauer zu erforschen und bedeutendere dogmatische Systeme gründlicher zu beleuchten, wie davon die verschiedenen Monographien der neueren Zeit Zeugniß geben, so muß auf der anderen Seite von dem neu zu Tage geförderten Stoffe und von der reichen Masse des Einzelnen aus der Blick immer auch wieder auf das verknüpfende Band, auf den inneren Zusammenhang, in dem die Lehren und Systeme sammt deren Trägern, den Richtungen und Perioden, mit einander stehen, gelenkt werden. Soll die Dogmengeschichte nicht bloß eine Zusammenstellung von einzelnen Erscheinungen und äußerlich verbundenen Gruppen seyn, sondern, wie dieß mit Recht verlangt wird, als eine innerlich zusammenhängende Totalität sich darstellen, so muß der Eine Gesichtspunct geltend gemacht werden, von dem

aus die mannichfaltigen Gestalten zu beurtheilen sind, das Eine Gesetz, das sich durch die ganze bunte Reihe als die beherrschende Macht hindurchzieht. Da nun dieser Forderung durch Feststellung der Methode, nach der die Dogmengeschichte zu behandeln ist, genügt wird, so ist schon aus diesem Grunde eine Erörterung über die Methode der Dogmengeschichte in der gegenwärtigen Zeit, deren Richtung vornehmlich auf die Erforschung des Einzelnen geht, gerechtfertigt. Beachten wir aber überdies die Schwierigkeit der Aufgabe, das Gesetz des geschichtlichen Ganges aufzufinden und die einzelnen, auch die scheinbar unbedeutendsten Erscheinungen als Momente der Einen durch das Gesetz beherrschten Entwicklung nachzuweisen; beachten wir ferner, daß eben in Beziehung auf die Methode der Dogmengeschichte die Ansichten noch so weit auseinandergehen, daß selbst unter denen, die, gleich weit entfernt von den veralteten Auffassungen einer früheren Zeit, wie von den destructiven Tendenzen Neuerer, die richtige Mitte zu halten sich bestreben, den Einen Ungeschicklichkeit ist, was Andere als die allein wahre Behandlung der Geschichte rühmen: so dürfte es um so weniger als ein überflüssiges Werk erscheinen, wenn der Verfasser die in dieser Zeitschrift schon früher *) besprochene Frage, nach welcher Methode die Dogmengeschichte zu behandeln sey, wieder aufnimmt, um den Standpunct, den der Geschichtschreiber einzunehmen hat, zu bezeichnen, die Grundzüge darzulegen, nach denen das aufgestellte Princip durchzuführen ist, und seine Ansicht gegenüber von anderen neuerdings sich geltend machenden Auffassungen zu vertheidigen.

Das erste Erforderniß jeder Geschichtschreibung ist die

*) In den Abhandlungen von Prof. D. Kling, Studien u. Kritiken, Jahrg. 1840. Hft. 4.: „Begriff, Geschichte u. Litteratur der Dogmengeschichte“, erster Artikel; Jahrg. 1841. Hft. 2.: „Dogmenhistorische Litteratur“, zweites Artikel, enthaltend methodologische Arbeiten; Jahrg. 1843. Hft. 1.: „Ergänzendes zum zweiten Artikel über die dogmengeschichtliche Litteratur“.

Objectivität der Darstellung. Diese wird dadurch erreicht, daß mit Fernhaltung aller fremdartigen und von außen hineingelegten Momente, die sich etwa einmischen könnten, dem Geschichtsobject durch die verschiedenen Gestaltungen hindurch, die es im Laufe der Zeit angenommen hat, nachgegangen wird. Da nun der Gang der Entwicklung durch die Natur des Gegenstandes, der sich geschichtlich darstellt, bedingt ist, so hat der Historiker für seine Darstellung zuerst den innern Gehalt des Object's, das er behandelt, zu ermitteln und sodann der Entwicklung, die es vermöge des durch den Inhalt begründeten Gesetzes erhält, nachzugehen. Demgemäß ist die objective Behandlung der christlichen Dogmengeschichte diejenige, welche, von dem Wesen des christlichen Dogma's ausgehend, den Gang zu erforschen sucht, welchen die Geschichte desselben in Kraft des die Bewegung bestimmenden Gesetzes durch die verschiedenen Phasen und Momente der Entwicklung hindurch genommen hat. Es liegt uns daher, um von diesen formellen Bestimmungen aus unserm Gegenstande näher zu kommen, ob, auf das Wesen und den Inhalt des christlichen Dogma's selbst einzugehen und den Begriff desselben, namentlich das die Bewegung bestimmende Agens, hervorzuheben, damit dadurch der Ausgangspunct für die geistige Reproduction des Verlaufs der Dogmenentwicklung gewonnen werde.

Das Wesen und der eigenthümliche Charakter der christlichen Religion besteht darin, daß sich in ihr die Einheit des Unendlichen und Endlichen, Gottes und des Menschen, darstellt a). Diese Einheit ist zunächst und ursprünglich eine

a) Es ist beachtenswerth, daß in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten aus ähnliche Bestimmungen über das Wesen des Christenthums zum Ausgangspunct für die Erörterung des Ganges, den das christliche Dogma in seiner Entwicklung genommen hat, gemacht wurden. Vergl. Ullmann, das Wesen des Christenthums mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen desselben von Freunden und Gegnern. 3. neu bearbeitete Auflage, 1849,

objective, und zwar als Thatsache die in der Person Jesu Christi realisirte Einheit des Göttlichen und Menschlichen, als Lehre die christliche Offenbarung von der in Christo verwirklichten und durch ihn in der Menschheit zu verwirklichenden Einigung; sie wird aber zur subjectiven, indem sie sich an den einzelnen Individuen vollzieht. Wie nämlich der spezifische Charakter der Religion als subjectiver überhaupt darin besteht, daß das unmittelbare Selbstbewußtseyn des Menschen durch das Verhältniß, in dem er zu Gott steht, seine Gestalt erhält, das persönliche Leben nach seinem ganzen Umfang und nach seiner ganzen Thätigkeit durch die in der objectiven Religion gebotene Gottesidee bestimmt wird ^{a)}, so besteht das Wesen der christlichen Religion, subjectiv gefaßt, darin, daß der christlich erregte Mensch durch Christum im Verhältniß der Einheit zu Gott steht, sein persönliches Leben und sein Selbstbewußtseyn durch das in Christo begründete und durch Christum vermittelte Bewußtseyn der Einheit mit Gott unmittelbar bestimmt ist.

in welcher Schrift der Verfasser einerseits das Christenthum als eine das Göttliche und Menschliche zusammenfassende Lebenshaltung bezeichnet, als diejenige Religion, welche in der Person ihres Stifters die Einheit des Menschen mit Gott zu Stande bringt und von diesem Mittelpunkt aus die Menschheit zur Einigung mit Gott führt, andererseits im Gegensatz gegen Auffassungen, die, ebenfalls von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen ausgehend, zu einer falschen Ansicht von dem Wesen des Christenthums gelangen, diesem als wesentliches Merkmal den Gott, dem Erlöser und dem Menschen zukommenden Begriff der Personalität vindicirt. Vergl. ferner Einleitung in die Dogmengeschichte von Theodor Kliefoth, 1839, unter Anderem S. 44., und den Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des christlichen Geistes, nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff, dargestellt von Otto F o c h, Eic. d. Theol., Privatdocent an der Universität Kiel, 1847, in der Einleitung.

- a) Vergl. theologische Jahrbücher, herausgegeben von E. Zeller, 1845, S.: Ueber das Wesen der Religion, S. 393 ff., besonders S. 403.

Umfaßt aber so die Religion als eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns die Totalität des Seelenlebens, so daß bei einem christlich erregten Menschen das innere Leben nach allen seinen Thätigkeiten, nach der Gefühls-, Erkenntniß- und Willensseite, durch das persönliche Verhältniß der Einheit zu Gott bestimmt wird, so haben wir uns nun im weiteren Verlauf unserer Erörterung, um zu dem Begriff des christlichen Dogma's zu gelangen, vorzugsweise mit der Erkenntnißthätigkeit zu beschäftigen. Die christliche Erkenntniß als Moment des religiösen Lebens ist unmittelbares Wissen von der in Christo erschienenen und durch Christum zu bewirkenden Einheit des Menschen mit Gott. Dieses Wissen geht dem christlichen Gefühl und christlichen Thun zur Seite und ist allen denen gemein, die innerhalb der Sphäre der christlichen Religion stehen. Der menschliche Geist vermag aber den religiösen Stoff nicht bloß in der Form des unmittelbaren Erkennens oder der Vorstellung in sich aufzunehmen, sondern auch durch Denken weiter zu verarbeiten und so das, was in dem unmittelbaren Selbstbewußtseyn religiöse Vorstellung ist, zum Gedanken fortzubilden. Und eben indem der Geist diesen Inhalt des unmittelbaren Bewußtseyns denkend erforscht, sich über denselben Rechenschaft gibt, seine Wahrheit und Nothwendigkeit wissenschaftlich untersucht und beweist, stellt er das Dogma auf *). Im christ-

a) Die Dogmen sind nicht, wie sie Hr. Ritter in den Zusätzen zu seinen allgemeinen Betrachtungen über den Begriff und den Verlauf der christlichen Philosophie, in den theologischen Studien und Kritiken, Jahrg. 1847, Hft. 3., im Gegensatz gegen die wissenschaftlichen Lehrlänge der Philosophie nennt, bloße „Meinungen“. Eben so wenig aber ist die häufig ausgesprochene Ansicht, daß nur das Resultat des wissenschaftlichen Erkennens, das sich im Symbol fixirt, Dogma sey, eine richtige. Ueberhaupt gehört die Anerkennung durch eine Gemeinschaft oder das sociale Moment nicht wesentlich zum Charakter des Dogma's, und wir können daher auch der Ansicht nicht beistimmen, die ein neuerer Dogmatiker, D. Johann Peter Lange, in seiner christ-

lichen Dogma wird daher die in der christlichen Offenbarung als Thatfache und als Lehre sich darstellende Einheit des Göttlichen und Menschlichen durch den denkenden Geist erfaßt und begriffen. Dieser Fortschritt von der Vorstellung zum Begriff, von der unmittelbaren religiösen Erkenntniß zum Dogma, hat seinen Grund in beiden Factoren, die hierbei zusammenwirken, sowohl in dem Wesen der christlichen Religion selbst, als auch in dem Wesen des sie in sich aufnehmenden menschlichen Geistes. Denn so gewiß der Stifter der christlichen Religion nicht der Begründer eines dogmatischen Systems war, sondern seine Lehre in allgemein verständlicher Rede, die unmittelbar aufs Leben wirken sollte, vortrug; so gewiß die Religion ihre eigenthümliche Sphäre in dem unmittelbaren Bewußtseyn, in der frischen Lebendigkeit des unmittelbar angeregten persönlichen Verhältnisses des Menschen zu Gott, hat und hierdurch der Religion, als einer von jeder anderen geistigen Thätigkeit verschiedenen Lebensäußerung, ihr eigenthümlicher Bestand und Werth gesichert ist: so gewiß treibt die unmittelbare religiöse Erkenntniß zu der durch den Gedanken vermittelten fort, so gewiß hat die begriffliche Auffassung der christlichen Offenbarung nicht minder als die unmittelbar religiöse Aufnahme derselben ihre Berechtigung. Wir können daher der neuerdings ausgesprochenen Ansicht ^{a)}, daß die Dogmenbildung eine Erübung des rein frommen Gefühls, eine Störung für die freie Entwicklung des religiösen Lebens, eine Verendlichung des Unendlichen sey, nicht beistimmen, auch nicht unter der von dem Vertheidiger dieser Ansicht selbst gemachten Be-

lichen Dogmatik, erster Theil, 1849. S. 2. ausspricht, wenn er das Dogma bezeichnet als eine „ideale Bestimmung, welche für einen bestimmten socialen menschlichen Lebenskreis unbedingt Geltung hat und das Leben dieses Kreises bestimmt und leitet.“

a) Gedanken über Religion, Dogma und Cultus von Feuerlein, Helfer in Herrenberg, in den theologischen Jahrbüchern von Baur u. Zeller, 1848. S. 410 f.

Schränkung, daß diese Erlübung eine nothwendig eintretende sey; wir können ihm nicht beistimmen, wenn er das Dogma überhaupt als eine die Freiheit des Subjects beschränkende Lehrnorm faßt und als wesentliches Merkmal des Dogma's das Zwingende, Bindende ansieht a). Denn das Dogma ist nicht eine inadäquate Form des unendlichen Inhalts der Religion, sondern als die in freier Weiterbildung gewonnene wissenschaftliche Darstellung vollkommen adäquat und mit der unmittelbaren Auffassung gleich berechtigt, wie andererseits das religiöse Leben durch das Dogma keineswegs beeinträchtigt wird, sondern in seinem vollen Rechte neben dem Dogma stehen bleibt b). Ebenso müssen wir der Behauptung, daß die Wurzel des Dogma's immer nur in dem Bedürfnisse des frommen Gemüths liege und das Interesse, aus dem sich die Fortbildung zum Dogma erklären lasse, nie ein speculatives oder überhaupt theoretisches, sondern immer nur ein unmittelbar religiöses sey c), widersprechen, da von den beiden zur Entstehung des Dogma's mitwirkenden Factoren ebensowohl der eine, der dem religiösen Inhalt sich zuwendende Gedanke und somit das theoretische Interesse, als der

-
- a) Wenn Feuerlein sich gegen das Mißverständniß verwahrt, als erklärte er sich gegen den freien Glauben an eine dogmatisch normirte Lehre, und behauptet, er spreche nur gegen einen un freien, unlebendigen und erzwungenen, zu dem eine Kirche oder eine Gemeinschaft nöthigen könnte, so gibt er durch diese Bewahrung selbst zu, daß das Zwingende nicht zum Wesen des Dogma's gehört.
- b) Mit der gegen Feuerlein ausgesprochenen Ansicht stimmt überein, was Lange in seiner christlichen Dogmatik, 1. Theil, S. 11. sagt: „Es ist durchaus irrig, wenn man in Abrede stellt, daß das Christenthum den dogmatischen Trieb hat von Haus aus und daß es in der reinen dogmatischen Thätigkeit völlig bei sich selber bleibt.“
- c) In dem oben angeführten Artikel von Zeller über das Wesen der Religion in denselben theolog. Jahrbüchern 1845, Hft. 3. S. 414—416.

andere, der im unmittelbaren Selbstbewußtseyn gegebene religiöse Inhalt, vorherrschend den Anstoß zur Dogmenbildung geben kann, während wir andererseits gemäß unserer bisherigen Exposition mit dem Urheber der eben angeführten Behauptung übereinstimmen, wenn er die Dogmenbildungen ihren Ursprung aus dem unmittelbaren religiösen Bewußtseyn nehmen läßt und die Bestimmtheit des persönlichen Lebens für den Ausgangspunct des Dogma's erklärt.

Wenn demnach das christliche Dogma ein Product des denkenden Geistes ist, der den durch die göttliche Offenbarung mitgetheilten Inhalt des christlichen Selbstbewußtseyns verarbeitet, so erhält dasselbe seine Geschichte und im Verlauf derselben seine einzelnen Gestaltungen dadurch, daß der menschliche Geist sein Object nach seinen logischen Gesetzen auffaßt, umgestaltet und so in allmählicher Entwicklung ausbildet, wobei aber nicht übersehen werden darf, daß die Einwirkung eine wechselseitige ist, indem, wie auf der einen Seite der Geist den Inhalt der Offenbarung nach seiner Weise behandelt, so auf der anderen dieser reiche, volle, lebenskräftige Inhalt den menschlichen Geist zum Fortschreiten anregt. Die christliche Offenbarung selbst wird daher nach unserer Auffassung durch die Entwicklung nicht berührt, sondern bleibt in ihrer reinen Objectivität stehen, und die Dogmengeschichte ist die Geschichte der Lehrbestimmungen, durch welche der denkende Menscheng Geist nach seinen Gesetzen die ihm vom göttlichen Geiste mitgetheilte Offenbarung in organischer Entwicklung in sich aufnimmt. Nun besteht das dem Geist inwohnende Gesetz, nach welchem er die Objecte seines Denkens entwickelt, darin, daß er zuerst die einzelnen Momente des Begriffes, auf dessen Bestimmung seine Thätigkeit gerichtet ist, heraussetzt und zum Bewußtseyn bringt, sodann in Gegensatz gegen einander treten und zuletzt auf der Versöhnung der Gegensätze die wahre Einheit der den Begriff constituirenden Momente hervorgehen läßt. Ist dies der Weg, auf welchem der Geist zum Verständniß über die

einzelnen Momente des Begriffs und zur richtigen Fassung desselben gelangt, so sind es für die Entwicklung des Begriffs, der seinen Inhalt durch die christliche Offenbarung erhält, die denselben constituirenden Momente des Göttlichen und Menschlichen, an deren Stellung und gegenseitigem Verhältnis sich die Bewegung vollzieht. Im ersten Stadium, in welches das christliche Dogma in seinem geschichtlichen Verlauf eingeht, treten sie so heraus, daß sie dem Geist als Momente des Begriffs zum Bewußtseyn kommen und sich in ihrer Unmittelbarkeit neben einander stellen. Dieß geschieht, theils indem sie in den dogmatischen Bestimmungen eines und desselben Systems oder Lehrsazes ruhig neben einander liegen, in welchem Falle sich der Charakter der Unmittelbarkeit darin ausprägt, daß weder die Vereinigung eine vermittelte, noch die Unterscheidung eine gegensätzliche ist, theils indem sich die beiden Momente unter verschiedene, neben einander auftretende Lehrbestimmungen vertheilen, von denen jede eines der beiden Hauptmomente vorzugsweise hervorhebt, ohne daß ein Gegensatz zum Bewußtseyn käme. Im zweiten Stadium tritt der zuerst noch schlummernde Gegensatz hervor, die Unterscheidung der Momente wird zu ihrer Scheidung, indem in den verschiedenen Systemen dieses Stadiums je eines der beiden Hauptmomente, das Göttliche oder Menschliche, in bewußtem Gegensatz gegen das andere hervorgehoben wird, und zwar unter den mannichfaltigsten Modificationen. Das Stadium der Gegensätze kann aber nur eine Durchgangsstufe seyn; denn da der Begriff des christlichen Dogma's durch die Einheit der beiden Momente des Göttlichen und Menschlichen constituiert wird, so muß auch die Entwicklung sich zur Vermittelung der Gegensätze fortbewegen. Und nun erst, wenn in Folge des vorhergehenden Gegensatzes jedes Moment nach seinem vollen Inhalt und Werth erkannt ist und daher die Einheit nur durch Vermittelung der beiden gleich berechtigten Seiten des Gegensatzes gewonnen werden kann, wird das Dogma nach seinem

wahren Gehalt als die Einheit des Göttlichen und Menschlichen aufgefaßt. Diesem Entwicklungsgange, den das christliche Dogma durch Theßis, Antithesis und Synthesis nimmt, hat der Dogmenhistoriker nachzugehen, wenn er die Dogmengeschichte objectiv behandeln will. Und wie dieser Gang der Entwicklung sowohl in der Natur des menschlichen Geistes, als auch in der Natur des seiner Thätigkeit unterliegenden Gegenstandes begründet ist, so stellt sich eben in dieser Bewegung, in welcher sich das christliche Dogma explicirt, das Wesen desselben und damit das Wesen des Christenthums am deutlichsten dar. Darin nämlich, daß in dem Laufe der Entwicklung das Göttliche und das Menschliche oder genauer Gott und der Mensch nach ihrem Wesen, wie nach ihrer Wirksamkeit zwar auseinandertreten, aber nach der Trennung wieder vereinigt werden in der höheren Einheit und wahren Versöhnung, stellt sich der Charakter der christlichen Religion dar als der eines Theismus, der eben so fern ist von einem dualistischen Deismus, wie von einem Göttliches und Menschliches vermengenden Pantheismus. Nach der richtigen Auffassung der christlichen Religion ist die Einheit Gottes und des Menschen eine solche, bei der Gott als der absolute persönliche Geist für den Menschen ist und in freier Selbstbestimmung dem Menschen sich mittheilt, hinwiederum der Mensch durch die Mittheilung Gottes zu Gott erhoben wird und so in Gott und für Gott ist. Es widerspricht daher einer richtigen Ansicht von dem Wesen des Christenthums, wie der historischen Wahrheit jede solche Darstellung, welche in dem Prozesse der geschichtlichen Entwicklung eine immer schroffer werdende Scheidung der Gegensätze findet und das Ziel der Bewegung da sieht, wo die beiden Seiten am entschiedensten von einander getrennt sind und als das allein richtige Fact der ganzen Entwicklung die alleinige Hervorhebung der menschlichen Seite sich herausgestellt haben soll.

Das christliche Dogma entwickelt sich aber im Verlaufe seiner Geschichte nicht als ein Ganzes, sondern seine einzel-

nen Bestimmungen treten als besondere Dogmen aus der Totalität heraus und bilden für sich bestehende Entwicklungsreihen, so daß der volle Inhalt des Dogma's dem Geiste nur durch die wissenschaftliche Erörterung der einzelnen sich gegenseitig ergänzenden Dogmen zum Bewußtseyn kommt. Und zwar sind es, da den Inhalt des christlichen Dogma's das Verhältniß Gottes zum Menschen bildet, zuerst die drei Lehrbestimmungen über Gott, den Menschen und das Verhältniß beider zu einander, objectiv in Christo, subjectiv im Menschen, in welche das Eine Dogma sich gesondert hat, in zweiter Linie aber die weiteren Dogmen, welche bei dem reichen und tiefen Inhalt der christlichen Lehre aus jenen herausgetreten sind. Alle diese Bestimmungen müssen aber, sofern sie am christlichen Dogma participiren, werden sie anders richtig gefaßt, dieselbe Einheit des Göttlichen und Menschlichen in sich schließen, wie jenes, und darin ihren christlichen Charakter bewahren. Darum gilt für alle einzelnen Dogmen die unserer Deduction zu Grunde liegende Bestimmung, daß sich die Entwicklung an dem Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen fortbewegt und sowohl durch die unmittelbare Nebeneinanderstellung beider Momente, als auch durch den Gegensatz hindurch zur wahren Einheit gelangt. Zwar stellt sich diese Bewegung am offensten dar bei denjenigen Dogmen, welche die Einheit des Göttlichen und Menschlichen unmittelbar zu ihrem Gegenstand haben, bei den christologischen und soteriologischen; allein nicht minder müssen auch diejenigen, die zunächst nur die eine Seite zum Inhalt haben, die Lehren von Gott und dem Menschen, von demselben Gesichtspunct aus betrachtet werden, da durch die ganze Entwicklung der Lehre von Gott gemäß ihrem christlichen Charakter diejenige Fassung angebahnt seyn muß, nach der die Vereinigung Gottes mit dem Menschen in seinem Wesen begründet ist, und aus der Geschichte des anthropologischen Dogma's diejenige Begriffsbestimmung resultiren, nach wel-

der die Vereinigung des Menschen mit Gott ein wesentliches Moment seiner Natur ist.

Ihre Bestätigung erhält die bisher im Allgemeinen ausgesprochene Ansicht über den Gang, den die innere Bewegung des christlichen Dogma's genommen hat, durch die auf die Geschichte selbst sich stützende Nachweisung, daß die Entwicklung aller einzelnen Dogmen eben durch das bezeichnete Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen bedingt ist und in Folge davon die drei genannten Stadien durchläuft. Diese Nachweisung ist mit demjenigen Dogma zu beginnen, in dem sich das Wesen der christlichen Religion als der Einheit des Göttlichen und Menschlichen am vollkommensten darstellt und eben darum auch der Charakter der einzelnen Entwicklungsstufen am sichtbarsten anspricht, mit dem Dogma von der Person Christi ^{a)}. Sind die göttliche und die menschliche Seite der Person Christi die beiden den Begriff constituirenden Momente, so ist die Thätigkeit des das Dogma behandelnden Geistes auf der ersten Stufe darauf gerichtet, beide Seiten, die göttliche und die menschliche, als wesentliche Elemente der Person hervorzuheben. Diese Erörterung war für die erste christliche Zeit um so wichtiger, da sie vorzugsweise zu genauerer Bestimmung des christlichen Princips überhaupt, welche die Aufgabe jener Periode war, diente. Und zwar werden diese beiden Momente der Person Christi im Verlaufe des ersten Stadiums theils so geltend gemacht, daß in einer und derselben Lehrbestimmung beide Seiten als gleichberechtigt neben einander gestellt werden, theils so, daß von verschiedenen Systemen in dem einen vorzugsweise auf die göttliche, in dem anderen vorzugsweise auf die menschliche Seite der Person Christi der Nachdruck gelegt wird.

a) Wird das christliche Dogma von dem oben aufgestellten Gesichtspunct aus betrachtet, so wird durch diese Auffassung die Wahrheit der namentlich in neuerer Zeit geltend gemachten Ansicht, daß alle übrigen Dogmen auf der Basis der Christologie ruhen, bestätigt.

Der Charakter dieser ersten Periode brückt sich aber in dem einen Falle darin aus, daß die Vereinigung noch keine vermittelte, sondern eine bloße Nebeneinanderstellung ist, in dem anderen darin, daß die Hervorhebung des einen Momentes keine gegensätzliche ist, sondern das andere als eine nothwendige Ergänzung anerkannt wird. Dieses Stadium geht von den apostolischen Vätern an durch die ersten Kirchenlehrer, die Streitigkeiten über die zwei Naturen und die zwei Willen Christi, durch die Scholastik hindurch, bis nach der Reformation der Unterschied zum Gegensatz sich herausbildet und Systeme aufstreten, von denen die einen das Göttliche so stark hervorheben, daß das Menschliche zurücktritt oder ganz verdrängt wird, die anderen die Persönlichkeit Christi als eine rein menschliche auffassen, und zwar beide mit dem vollen Bewußtseyn ihrer Gegensätzlichkeit. Da aber diese Einseitigkeiten dem gottmenschlichen Charakter des Christenthums in dem wichtigsten Dogma von der Person Christi widerstreben, so führt die weitere Entwicklung um so entschiedener auf die Versöhnung der Gegensätze hin. Nun erst, nachdem er durch den Gegensatz hindurchgegangen ist, gelangt der Geist zur wahren Einheit, welche, die Unterschiede des Göttlichen und Menschlichen bewahrend, beide Momente sich in innerer organischer Verbindung gegenseitig durchbringen läßt. Gott offenbart sich nach dieser wahrhaft vermittelnden Ansicht in einer menschlichen, historischen Persönlichkeit, menschlich handelnd und menschlich leidend; das Menschliche ist durch das in ihm sich offenbarende Göttliche verklärt. Idee und Geschichte sind vereinigt in der Person Christi; Christus ist, wie die Menschwerdung der Gottheit, so die Vollendung der Menschheit und dadurch der Erlöser ^{a)}. Mit dem Dogma

a) Dörner in seiner Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi (1. Aufl. 1839. 2. Aufl. 1. Thl., die Lehre von der Person Christi in den ersten vier Jahrhunderten enthaltend, 1845) geht im Wesentlichen von demselben Entstehungsgrund Theol. Stud. Jahrg. 1852. 50

von der Person Christi hängt das von seinem Werke, das Dogma von der Versöhnung, aufs engste zusammen, und darum gestalten sich je nach der verschiedenen Auffassung der Person Christi auch die dogmatischen Bestimmungen über sein Versöhnungswerk verschieden. Die Versöhnung ist die durch Christum geschehene Aufhebung der Störung, welche durch die Sünde in dem Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen eingetreten ist. Da es sich demgemäß in dem Dogma von der Versöhnung um die beiden Fragen handelt, welchen Einfluß die Versöhnungsthat Christi auf das Verhalten Gottes gegen die Menschen habe und welche Veränderung durch dieselbe auf Seiten des Menschen herbeigeführt werde, so sind die beiden Momente des Begriffs der Versöhnung die durch die erlösende That Christi hervorgerufene Thätigkeit Gottes und die eben dadurch bedingte Bestimmtheit des Menschen, und an ihrem gegenseitigen Verhältnis bewegt sich das Dogma fort. Dasselbe hat zwar so mehr die Folgen der Versöhnungsthat Christi zum Gegenstand, als diese selbst; allein eben in der Wirkung stellt sich am deutlichsten ihre Bedeutung dar, und je nachdem die That Christi als eine vorzugsweise der göttlichen oder vorzugsweise der menschlichen Seite seiner Person angehörende gefaßt wird, fällt auch für die Folge derselben, das Erlösungswerk, das Hauptgewicht auf die Seite Gottes oder des Menschen. Entsprechend dem Dogma von der Person Christi treten nun zuerst die beiden Momente in ihrer Unmittelbarkeit neben einander auf, so daß, wie die Nothwendigkeit eines Processes in Gott, so auch die einer im Menschen vorgehenden Veränderung anerkannt wird. Während aber schon in der Periode der Unmittelbarkeit, nachdem der Unterschied beider Momente bestimmter hervorgetreten war, vorherrschend der Ein-

aus; nur läßt Dörner das Studium des einseitigen Hervortretens der göttlichen oder der menschlichen Seite bedeutend früher eintreten, als dies von uns geschieht.

faß der Versöhnungsthat Christi auf die göttliche Thätigkeit hervorgehoben worden war, ohne daß jedoch diese Seite in offenkundigen Gegensatz gegen die andere getreten wäre, machte sich, als auch im Reformationszeitalter, namentlich selbst in einzelnen Fassungen des protestantisch-kirchlichen Dogma's, dieses Moment mit besonderem Nachdruck hervorgehoben wurde, ein entschiedener Gegensatz gegen diese Auffassung geltend, vornehmlich vom Socinianismus angeregt, so daß sich nun die Gegensätze, wonach die Versöhnung von der einen Seite bloß als Werk Gottes, von der andern ausschließlich als Werk des Menschen, veranlaßt durch Jesum, etwa durch das Lagererempel desselben, als des vorzüglichsten der Menschen, gefaßt wird, durch die Entwicklung des Protestantismus hindurchziehen, bis das dritte Stadium eintrat, in welchem die Vermittelung beider Seiten dadurch erstrebt wird, daß die Versöhnung als ein göttliches und menschliches Thun in sich schließender Proceß, als eine von Gott durch Christi stellvertretendes Thun und Leiden gegründete Lebensgemeinschaft der Menschen mit Gott gefaßt wird, welche eben als Lebensgemeinschaft ein verändertes Verhältnis Gottes zum Menschen in sich schließt, — ein Moment, das nie übersehen werden darf, wenn nicht das Dogma auf die Stufe zurückfallen soll, auf welcher die subjectiv-menschliche Seite einseitig vorherrscht a).

a) Unsere Auffassung ist zwar von der in der Schrift: „Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste. Von D. F. G. Baus. 1888“, gegebenen Darstellung, welche die Geschichte des Dogma's in die drei Perioden theilt: Standpunkt der unmittelbaren Objectivität, Uebergang von dem Standpunkt der unmittelbaren Objectivität zu dem Standpunkt der Subjectivität, Standpunkt der durch die Subjectivität vermittelten Objectivität, verschieden, da das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen, wie wir es fassen, wesentlich abweicht von dem Verhältnis der Objectivität zur Subjectivität, andererseits berühren sich aber doch beide Auffassungen in der Bestimmung der Entwicklungsstadien an manchen Punkten.

Stellen die beiden bisher berührten Dogmen von der Person Christi und von der durch Christum realisirten Versöhnung der Menschheit mit Gott die Einheit Gottes und des Menschen in ihrer objectiven Vollendung dar, so haben die soteriologischen Dogmen die Mittheilung des von Christo vollbrachten Werkes an die Menschheit und die subjective Aneignung von ihrer Seite zum Gegenstand. Weil dies eben dadurch geschieht, daß das in Christo erschienene Göttliche in die Menschheit eindringt, so bewegen sich auch diese Dogmen an dem Verhältniß, in welchem das Göttliche und Menschliche zu einander stehen. Und zwar sind die soteriologischen Dogmen erstens solche, welche sich auf die Aneignung des Heils durch den Einzelnen beziehen, zweitens haben sie zu ihrem Gegenstand die Kirche und die Gnadenmittel der Kirche, drittens können zu denselben die Lehren über die Vollendung des Heils im anderen Leben, die eschatologischen Dogmen, gerechnet werden. Die Dogmen, welche die Aneignung des Heils durch den Einzelnen zum Gegenstand haben, behandeln das im Menschen zu wirkende neue Leben sowohl in formeller als auch in materialer Beziehung. Das erstere Dogma, das den Grund der Entstehung und Fortdauer des neuen Lebens erörtert, hat es eben darum mit der Frage nach dem Verhältniß zu thun, in das die Wirksamkeit des heiligen Geistes und die menschliche Thätigkeit, die Gnade und Freiheit, zu einander treten. Die Lehre von der Beschaffenheit und dem Gehalt des neuen Lebens, welche in dem Dogma von der Heilsordnung mit Einschluß der Rechtfertigung ihre Stelle findet, schließt ebenfalls zwei Momente in sich, das Urtheil Gottes über das neue Leben und den Zustand des Menschen selbst. Was nun die historische Entwicklung dieser zwei Dogmen betrifft, so stehen in der ersten Periode beide Momente neben einander, das neue christliche Leben wird sowohl der göttlichen Wirksamkeit, als auch der freien menschlichen Thätigkeit zugeschrieben; denn wenn auch in der ersten Zeit hauptsächlich die Freiheit des

Menschen hervorgehoben wird, so wird doch die Mitwirkung Gottes bei Gründung und Förderung des göttlichen Lebens im Menschen nicht ausgeschlossen, und der veränderte Zustand des Menschen wird, ohne daß ein Gegensatz zum Bewußtseyn käme, darin gefunden, daß der Mensch durch Glauben an Christum und durch gute Werke, die wesentlichen Bestandtheile des neu gewonnenen Lebens, sich das Wohlgefallen Gottes erwirbt. Erst das protestantische System hob durch seine Behauptung, daß das neue Leben allein von der Wirksamkeit Gottes ausgehe, die eine Seite so entschieden hervor, daß nun auch die menschliche Seite sich einseitig geltend machte und beide Momente mit Bewußtseyn einander entgegengesetzt wurden; und hinwiederum wurde in dem declaratorischen Acte der protestantischen Dogmatik auf die objective göttliche Thätigkeit so entschieden ein Nachdruck gelegt, daß im Gegensatz gegen diese Auffassung andererseits das Hauptgewicht auf die sittlich-religiöse Bewollkommnung des Menschen fiel. Da aber dem Charakter des Christenthums gemäß durch das Erlösungswerk Christi, wie die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in demselben objectiv begründet ist, so auch subjectiv in den einzelnen Individuen dieselbe Einheit realisirt werden soll, so mußte der Gegensatz überwunden werden und im dritten Stadium die richtige Ansicht durchdringen, daß das neue geistige Leben nach Anfang und Fortgang sowohl in der göttlichen Thätigkeit, in der Mittheilung des göttlichen Geistes und Lebens an die menschliche Persönlichkeit, als auch in der durch das Werk Gottes angeregten freien Empfanglichkeit des Menschen und in der freien Hingabe des menschlichen Geistes an den göttlichen seinen Grund habe, während das christliche Leben in materieller Beziehung als eine Totalität von Lebenszuständen sich darstelle, die einseits die Rechtfertigung, diese aber nicht als einen bloß declaratorischen Act Gottes, sondern zugleich als ein Hineinsprechen des göttlichen Urtheils in den Menschen gefaßt, andererseits

die mit dem Glauben beginnende und auf dem Glauben ruhende religiös-sittliche Beschaffenheit des Menschen in sich schließt. Mit Recht wird dabei hervorgehoben, daß die einzelnen Momente dieses neuen Lebens, wenn sie auch begrifflich getrennt werden können, in der Wirklichkeit sich gegenseitig bedingen und ergänzen, zugleich aber darauf hingewiesen, daß, soll nicht die protestantische Auffassung verlassen werden, der rechtfertigende Act Gottes als begrifflich erstes Moment, wie bei Erörterung des Verhältnisses der göttlichen und menschlichen Thätigkeit die göttliche als die grundlegende bestimmt werden muß.

Weil aber der heilige Geist nicht nur am Einzelnen wirkt, sondern auch die Einzelnen unter einander verbindet, und daher das christliche Leben nicht ein bloß individuelles, sondern wesentlich ein Gemeinschaftsleben ist, so hat, entsprechend der Ausbildung und Entwicklung der christlichen Gemeinschaft selbst, auch die Lehre von der Kirche, der sich die dogmenbildende Thätigkeit hauptsächlich aus praktischen Gründen zukehrte, ihre Geschichte. Und zwar ist, da die christliche Kirche die vom heiligen Geiste gestiftete und erhaltene Gemeinschaft der Menschen ist, das gegenseitige Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen zu einander der Mittelpunkt, um den sich auch dieses Dogma bewegt; denn die dogmatischen Bestimmungen, an denen der Begriff der Kirche sich entwickelt, die Bestimmungen über die Heiligkeit, Unschlbarkeit der Kirche, über die innere und äußere, die unsichtbare und sichtbare Kirche, die Idee der Kirche und ihre Erscheinung, haben, auf ihren wahren Grund zurückgeführt, zu ihrem Ausgangspunct eben die Frage über das Verhältniß des göttlichen Waltens zur menschlichen Thätigkeit. Darum wird es in der ersten Periode zum Bewußtsein gebracht, daß der Begriff der Kirche beide Momente in sich schließt, göttliche und menschliche Wirksamkeit, und eben durch die Vermischung und Verwechslung beider Seiten entstand in der ersten christlichen Zeit viel Unklarheit und

Vermirung. Weil aber im Verlauf der Entwicklung in der Lehre der katholischen Kirche, welche die wahre Kirche mit dem äußeren Bestand der römisch-katholischen Kirche identificirt, die menschliche Seite oder die Erscheinung der Kirche einseitig hervortritt, so wird dagegen in dem protestantischen Gegensatz gegen diese Auffassung das göttlich gewirkte innerliche Geistesleben so ausschließlich als das wesentliche Merkmal der Kirche bezeichnet, daß, ungeachtet die protestantischen Dogmatiker neben der unsichtbaren eine sichtbare Kirche in ihrem vollen Rechte bestehen lassen wollen, doch die unsichtbare Kirche allein als die wahre und die sichtbare nur als eine Krümmung derselben erscheint. Indessen blieb die protestantische Dogmatik dieser Auffassung nicht treu, sondern ließ in ihrer eigenen Mitte noch entschiedener, als der Katholicismus, in solchen Bestimmungen über die Kirche, nach welchen dieselbe als eine rein menschliche Gesellschaft erscheint, die menschliche Seite zur alleinigen Geltung gelangen. Hauptsächlich durch diese gänzliche Abschwächung des Begriffs veranlaßt, treten im dritten Stadium die Versuche auf, beiden Momenten des Begriffs ihr Recht widerfahren zu lassen, indem die Kirche als die vom göttlichen Geiste unter den Menschen gestiftete Lebensgemeinschaft, in welcher sich das Erlösungswerk realisirt, aufgefaßt wird. Sie ist neueren Bestimmungen gemäß göttliches Werk, aber eben darum, weil sie eine Gemeinschaft der Menschen ist, in ihrer äußeren Erscheinung den Gesetzen der menschlichen Natur unterworfen. Und weil die Kirche demnach eine Lebensgemeinschaft ist, die ihre unsichtbare und ihre sichtbare Seite hat, ihr inneres Geistesleben und ihre im Äußeren hervortretende Thätigkeit, so haben die Bezeichnungen „unsichtbare“ und „sichtbare“ Kirche ihr volles Recht a), sie müssen aber als Momente eines und

a) Vergl. Julius Müller, „die unsichtbare Kirche“, in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, herausgegeben von Schneider, 1850, Januar bis April, wovon namentlich hervorgehoben ist, welche Bedeutung der Begriff „un-

desselben Begriffs, als zwei sich durchbringende Seiten Einer Totalität gefaßt werden; denn wenn die Begriffe der unsichtbaren und sichtbaren Kirche durch Bezeichnung der Merkmale, die an den einzelnen Gliedern der Gesamtheit sich vorfinden, definiert werden, wie dieß in den älteren protestantischen Erörterungen über dieselben geschieht, so werden beide genau zusammengehörende Seiten getrennt, da, was am Ganzen innerlich verbunden ist, sich nicht ebenso in allen einzelnen Individuen der Kirche vereinigt findet. Wie der Begriff der Kirche selbst die beiden Momente des Göttlichen und Menschlichen in sich schließt, so verhält es sich auf gleiche Weise in Beziehung auf die Sacramente, durch welche Christus seine Thätigkeit an den Gliedern der Kirche ausübt. In der Lehre von der Taufe handelt es sich bei allen den Fragen, die im Verlauf der Geschichte auftraten, über den Charakter, die Nothwendigkeit, Wirkung, Zeit der Taufe, um die Eine Hauptfrage, wie weit die Bedeutung der Taufe ihren Grund in der durch sie wirkenden göttlichen Kraft, wie weit in der von dem Menschen abhängigen Thätigkeit habe. Wenn sodann das Dogma vom heiligen Abendmahl sich an den Bestimmungen über das Verhältniß der im Abendmahl wirksamen göttlichen Kraft des Leibes und Blutes Christi, der *materia coelestis*, zu den Elementen von Brod und Wein, der *materia terrestris*, einerseits, andererseits über das Verhältniß der menschlichen Subjectivität zur objectiven göttlichen Wirksamkeit fortbewegt, so ist es ebenso das Verhältniß des Göttlichen zu dem Menschlichen, durch dessen verschiedene Auffassungen der Entwicklungsgang des Dogma's bedingt ist. Denn wenn auch das Verhältniß, in welches die *materia coelestis* zur *materia*

sichtbare Kirche" habe, und wie die unsichtbare und sichtbare Kirche die beiden Seiten einer und derselben Totalität sey, jede mit ihren besonderen Lebensäußerungen. Leqteres S. 113. 114. u. a. a. D.

terrestris gesetzt wird, nicht dasselbe ist, wie das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Thätigkeit, so liegt es doch in der Natur der Sache, daß die engere oder losere Verbindung, in welche die irdischen Elemente mit dem Leib und Blute Christi gesetzt werden, in genauestem Zusammenhang steht mit der Bedeutung, welche die menschliche Subjectivität erhält. Der angegebenen Grundlage gemäß, auf welcher die Entwicklung des Dogma's von der Taufe ruht, treten in den Aeußerungen der Kirchenlehrer des ersten Stadiums beide Momente hervor; denn wenn auch frühe schon der Taufe um der darin liegenden göttlichen Kraft willen ein hoher Werth zugeschrieben wird, so schloß diese Auffassung doch eine menschliche Wirksamkeit nicht aus. Indessen trat auch hernach, als die göttliche Seite so entschieden und allgemein hervorgehoben wurde, daß das Menschliche immer mehr zurücktrat, lange kein Gegensatz gegen diese Fassung des Dogma's auf. Um so entschiedener machte sich aber vom Reformationszeitalter an eine Opposition gegen die aus der früheren Periode mit herübergenommene Ansicht geltend, wenn im Gegensatz gegen die aus Magische streifenden Wirkungen der Taufe ihr nur eine symbolische oder rituelle Bedeutung zugeschrieben wurde und so die menschliche Thätigkeit allein hervortrat. Dagegen sucht die neuere Dogmatik den christlichen Charakter der Taufe dadurch zu wahren, daß sie die göttliche Seite wieder zu ihrem Rechte erhebt und einerseits die Taufe auffaßt als Leiter, wie als Unterpfand der göttlichen Erlösungsthat, andererseits nicht übersieht, daß diese göttliche Thätigkeit gemäß der Einsetzung an das sinnliche Element geknüpft ist und in freier Hingabe an die göttliche Wirksamkeit vom Menschen angenommen wird. Ebenso werden in der Entwicklung der Lehre vom Abendmahl zuerst beide Momente des Begriffs, die göttliche Wirksamkeit des Leibes und Blutes Christi durch Brod und Wein einerseits, andererseits die menschliche Thätigkeit, welche dem Göttlichen sich zuwendet und dadurch der Handlung ihren Werth gibt,

neben einander gestellt, indem von der Gegenwart Christi im Abendmahl und einem Genuß seines Leibes und Blutes geredet wird, ohne daß dadurch die figurliche Ansicht ausgeschlossen seyn soll. Nach und nach trat aber die letztere Auffassung zurück, bis sich aus der Lehre von der Consubstantialität des Leibes und Blutes Christi mit den sinnlichen Elementen die Transsubstantiationslehre entwickelte und so die göttliche Seite ausschließlich hervorgehoben wurde. Diese auf die Spitze getriebene Ansicht blieb lange die herrschende, ohne daß ein Gegensatz hervortrat; dagegen wurde im Reformationszeitalter das im Begriff selbst liegende Recht der zuvor verdrängten sinnlichen Elemente, wie der ausgeschlossenen menschlichen Thätigkeit wieder geltend gemacht, und im Verlauf der Entwicklung gelangte nun dieses Moment selbst zu einer solchen Herrschaft, daß die göttliche Seite gänzlich zurücktrat. Nachdem sich die spätere protestantische Dogmatik längere Zeit entschieden auf diese Seite des Gegensatzes gestellt hatte, traten im dritten Stadium diejenigen dogmatischen Auffassungen hervor, welche beiden zum Begriff gehörenden Momenten ihr Recht widerfahren lassen, indem sie sowohl die göttlichen Wirkungen des Leibes und Blutes Christi in einen inneren nothwendigen Zusammenhang mit den Elementen von Brod und Wein, als den Trägern und Unterpfändern der durch den Genuß von Leib und Blut gewirkten Verbindung mit Christo, setzen, als auch der menschlichen Spontaneität die ihr gebührende Stelle bei Ausnahme der göttlichen Gaben anweisen *).

a) **Ebrard** in seiner Schrift: „Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte. Bb. I. 1845. Bb. II. 1846“, entwickelt im 1. Bde., namentlich auch mit Benutzung der alten Liturgien, die allmähliche Entstehung der Transsubstantiationslehre aus der noch unentwickelten Lehre des christlichen Ackerthums. Der 2. Band hat hauptsächlich die Entstehung und Ausbildung der confessionellen Unterschiede innerhalb der protestantischen Kirche zum Gegenstand, behandelt die spätere Zeit kurz

Unter denselben Gesichtspunct, wie die Entwicklung der übrigen soteriologischen Dogmen, fällt die der eschatologischen, wenn er auch bei ihnen nicht so offen hervortritt. Denn da jeder der eschatologischen Hauptbegriffe sowohl eine bestimmte Beschaffenheit der menschlichen Natur, als auch eine göttliche Wirksamkeit, und zwar — als christlicher Begriff — eine Wirksamkeit durch Christum im heiligen Geiste, in sich schließt, so gibt auch hier das Verhältniß, in welches die den Begriff constituirenden Momente zu einander treten, der Entwicklung ihre Richtung. Nachdem daher zuerst die unmittelbare Thätigkeit Gottes durch seinen Geist neben der natürlichen Anlage des Menschen als die wirkende Ursache des künftigen Lebens nach seinen einzelnen Stufen bezeichnet worden war, trat in der zweiten Periode der Entwicklung ein Gegensatz ein, indem einerseits in dem späteren katholischen Dogma, wie in der Kirchenlehre der Protestanten die göttliche Thätigkeit einseitig sich geltend macht, wie sich unter Anderem daraus ergibt, daß einfach durch die Berufung auf die göttliche Allmacht alle Einwendungen und Schwierigkeiten, die die Gegner erhoben, überwunden wurden, andererseits die Fortdauer nach dem Tode allein von der Beschaffenheit der menschlichen Natur abgeleitet oder gänzlich geleugnet wird, wie Ersteres in den Systemen der Deisten und Rationalisten, namentlich in einzelnen Beweisen, deren sich die Dogmatiker zur Begründung der Unsterblichkeit der Seele bedienten, Letteres in den neueren Dieffseitigkeitssystemen sich darstellt, die mit ihrer aus der Verwerfung des persönlichen

und schließt mit der vom Verfasser ausgesprochenen Ueberzeugung, daß die wahre Union, die das Ziel der Entwicklung der Lehre vom Abendmahl sey, in der Vereinigung der lutherischen und reformirten Lehre bestehe. Wenn so Erhard auch von andern Gesichtspuncten ausgeht, als im Obigen geschieht, so stimmen doch unsere Bemerkungen über die Geschichte des Dogma's vom Abendmahl mit dem Resultat der gelehrten und gründlichen Untersuchungen Erhard's im Wesentlichen überein.

Gottes fließenden Zeugnung der Unsterblichkeit aufs entschiedenste sich der Richtung anschließen, die allen Werth auf die menschliche Seite legt. Da in diesen beiden Auffassungen ein wesentliches Moment des Begriffs ausfiel, so konnte ein Fortschritt in der Entwicklung nur darin bestehen, daß beide Momente wieder aufgenommen, aber auch innertlich vermittelt wurden, indem bei Bestimmung des Begriffs der Unsterblichkeit, wie der übrigen dem Hauptbegriff untergeordneten eschatologischen Lehren zwar wohl die Stetigkeit in der Entwicklung der menschlichen Natur geltend gemacht, andererseits aber auch anerkannt wird, daß die menschliche Natur ihre Lebenskraft durch den in ihr fortwirkenden göttlichen Geist erhält ^{a)}.

Da nach der bisherigen Erörterung der christologischen und soteriologischen Dogmen dem Wesen des Christenthums gemäß die richtige Bestimmung des Verhältnisses Gottes zum Menschen und des göttlichen Wirkens zum menschlichen das Ziel der dogmengeschichtlichen Entwicklung überhaupt ist, so muß, wenn dieses Ziel erreicht werden soll, der Grund dazu schon durch die Fassung derjenigen Dogmen gelegt seyn, welche die dogmatische Voraussetzung der christologischen und soteriologischen Dogmen bilden, und somit dasselbe Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen auch für die Bestimmung derjenigen Dogmen maßgebend seyn, die nicht unmittelbar die Einheit Gottes und des Menschen oder göttlichen und menschlichen Wirkens zum Gegenstand haben,

a) Ein Glied in der Reihe dieser Vermittelungsversuche ist z. B. die Hervorhebung der leiblich-natürlichen Seite der Unsterblichkeit im Zusammenhang mit einer ethisch-physischen und kosmisch-universellen Auffassung des Christenthums überhaupt, wie sie von Dettinger ausgehend, in neuerer Zeit wieder geltend gemacht wird, wiewohl diese realistische Auffassung selbst in Gefahr ist, einseitig zu werden. Vergl. die Recension von „des württembergischen Prälaten Friedrich Christoph Dettinger biblisches Wörterbuch“ von D. E. X. Kuberlen, in den theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1850. Sft. 1.

nämlich der theologischen und anthropologischen. Denn wenn in der Person Christi die Einheit Gottes und des Menschen sich realisiert, wenn das neue Leben, das durch Christum in die Welt eintrat und durch ihn sich erhält, darin besteht, daß das Menschliche vom göttlichen Geiste durchdrungen und geheiligt wird, so muß auch das göttliche Wesen selbst schon im christlichen Dogma so gefaßt seyn, daß es einerseits sich unterscheidet von allem Menschlichen, andererseits aber seinem Begriff nach die Möglichkeit nicht nur, sondern auch die Nothwendigkeit in sich schließt, sich in der Menschheit und überhaupt in der Welt zu offenbaren und dieselbe zu durchdringen. Die Momente der Transcendenz und Immanenz gehören in ihrer Einheit wesentlich zum christlichen Gottesbegriff. Und zwar muß sich dieser Charakter bei dem engen Zusammenhang, in dem die theologischen Dogmen mit einander stehen, wie in dem Dogma von Gott, so auch in dem übrigen theologischen Dogmen, von der Trinität und von der Schöpfung und Vorsehung, ausdragen. Ehe aber diese beiden Seiten des Gottesbegriffs, die Absolutheit und die Offenbarung an die Welt, in das richtige Verhältniß der inneren Einheit zu einander treten können, mußte auch dieses Dogma zuvor die Stadien der Unmittelbarkeit und des Gegensatzes durchlaufen. Zuerst werden daher die beiden Seiten des Begriffs, die Absolutheit Gottes und sein Eingehen in die Welt, das sogar in einzelnen Systemen zu einer Vermenschlichung Gottes wird, in ihrem unmittelbaren Unterschied neben einander gestellt a), bis im Gegensatz ge-

a) Wenn auch schon in der ersten Periode der Dogmengeschichte einander entgegenstehende Ansichten aufgestellt werden, wenn z. B. einerseits die Substantialität, die Gott zugeschrieben wird, geradezu mit der Körperlichkeit zusammenfällt (Tertullian) und Gott vermenschlicht wird, andererseits das Bestreben, Gott aller Vermischung mit dem Irdischen und aller Vermenschlichung zu entziehen, ihn in eine abstracte Transcendenz erhebt (Platoniker), so tritt doch hier das Bewußtseyn des Gegensatzes noch nicht hervor. Vergl. Reander, Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 1. Aufl. 1. Bd. S. Xhl. S. 968.

gen eine Transscendenz, die in der Lehre von Gott, der Trinität und der Schöpfung einen Uebergang von Gott zur Welt wissenschaftlich erschwert oder ganz ausschließt — welche einseitige Transscendenz schon bei den Scholastikern sich findet und in die spätere katholische, wie in die protestantische Kirche überging, am entschiedensten aber im deistischen und rationalistischen Dualismus auftrat —, die Innmanenz einseitig geltend gemacht wird a). Gegen diese Gegensätze, die je nach den verschiedenen theologischen Dogmen verschiedenem Fassungen erhalten, erhebt sich aber zur Feststellung eines wahrhaft christlichen Gottesbegriffs die veröhnende Ansicht des Theismus, wonach Gott, weder als ein von der Welt getrenntes, schlechtlin jenseitiges, noch als ein in ihr aufgehendes, sondern als ein von der Welt sich unterscheidendes, absolutes, aber in ihr gegenwärtiges, die Natur und den Menscheng Geist wirksam durchdringendes persönliches Wesen, als der sich manifestirende, aber in allen Manifestationen und Unterschieden mit sich selbst identische selbstbewusste Geist gefaßt wird b). Da ferner ebenso, wie die theologischen, die

a) Am entschiedensten tritt diese Seite des Gegensatzes in den pantheistischen Systemen auf, nach welchen Gott nicht für sich selbst, sondern nur im Menschen selbstbewusste Persönlichkeit ist. In der Lehre von der Dreieinigkeit werden in solchen Systemen Sohn und Geist ebenfalls als endlich gefaßt.

b) Baur unterscheidet in seiner Schrift: „Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes“, Theil I. S. 103 — 107., die Perioden der vorherrschenden Objectivität und der überwiegenden Subjectivität, letztere mit der Reformation beginnend, wozu sodann als drittes Stadium die neuere speculative Theologie kommt, welche im Gegensatz gegen die rein subjective Richtung der objectiven Seite wieder ihr Recht einräumt. Gegen diese Bestimmung der Kategorien, durch die der Charakter der einzelnen Perioden bezeichnet wird, bemerkt Franz in einer Recension des Baur'schen Werkes in der jeuaer allgemeinen Literaturzeitung, Jahrg. 1847. Februar: es frage sich, ob nicht für das Dogma von der Dreieinigkeit statt

anthropologischen Dogmen den soteriologischen zur Grundlage und Voraussetzung dienen, so muß sich dieses Verhältniß auch in der Fassung, die den anthropologischen Dogmen, namentlich dem Dogma vom ursprünglichen Zustand und von der Sünde, gegeben wird, ausdrücken. Entsteht nämlich das neue Leben des einzelnen Menschen nur durch eine außerhalb desselben liegende Kraft, welche zu seiner eigenen That hinzutritt, durch die Einwirkung der göttlichen Gnade auf die menschliche Thätigkeit, so muß auch das alte Leben einen außer dem einzelnen Menschen selbst liegenden Grund haben. Daher liegt im Begriff der Sünde, sofern sie im einzelnen Menschen zur Erscheinung kommt, sowohl das Moment der Nothwendigkeit, als auch das der freien Thätigkeit; sie ist für ihn einerseits in dem Entwicklungsgang der Menschheit überhaupt oder der göttlichen Weltordnung begründet, andererseits ein Werk seiner Freiheit. Diese beiden Momente des Begriffs bilden daher auch die Grundlage für die geschichtliche Entwicklung des Dogma's, und die verschiedenen dogmatischen Bestimmungen über die Sünde lassen sich auf diese Momente und das Verhältniß, in dem sie zu einander stehen, zurückführen, indem sie zuerst als den Begriff der Sünde constituirend neben einander auftreten, ohne daß der Gegensatz beider zum Bewußtseyn kommt, hernach die Sünde einerseits als eine ihrem Wesen und Grunde nach außer dem einzelnen Menschen, sey es in einer That

der Kategorien der Objectivität und Subjectivität der höhern und allgemeineren Gegensatz der Transcendenz und Immanenz adäquater wäre, der sich durch die beiden ersten Perioden hindurchziehe und in neuerer Zeit aufgehoben werde durch die innere Vermittelung beider, — eine Auffassung, die sich der unsrigen nähert. Eine andere Monographie über dieses Dogma, „die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwicklung, von Georg August Meier“, 2 Bde. 1844, geht nach ihrer ganzen Tendenz nicht darauf ein, über die innere Entwicklung des Dogma's Nachweisungen zu geben.

des Stammvaters oder in dem nothwendigen Entwicklungsgange des Menschengeschlechts, liegende Macht aufgefaßt, andererseits allein von seiner freien Thätigkeit abhängig gemacht und so eine Seite im Gegensatz gegen die andere hervorgehoben wird, die neuere Dogmatik aber bemüht ist, die Gegensätze zu versöhnen und den Begriff der Sünde, als eines in der Selbstsucht des Menschen begründeten Abfalles von Gott, so zu bestimmen, daß ihr sowohl das Moment der Nothwendigkeit, als auch das der freien Selbstbestimmung des Menschen vindicirt und daher der einzelne Mensch ebenso als mitleidend wie als mitverschuldend betrachtet wird. An die Lehre von der Sünde schließt sich, ihrem Entwicklungsengang conform, die von dem ursprünglichen Zustand des Menschen insofern an, als in denjenigen Systemen, welche die Sünde als Nothwendigkeit betrachten, die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen vorzugsweise als ein Werk der unmittelbaren göttlichen Thätigkeit erscheint, dagegen da, wo die Sünde von dem freien Willen des Menschen abgeleitet wird, auch der ursprüngliche Zustand des Menschen als eine bloße Anlage zum Guten aufgefaßt wird, von welcher aus der Mensch durch seine freie Thätigkeit sowohl zum wirklich Guten sich bestimmen, als auch nach der entgegengesetzten Seite hin in den Zustand der Sünde gerathen kann. So treten denn auch hier in den drei Entwicklungsstadien zuerst beide Auffassungen neben einander, sodann in Gegensatz, indem von der einen Seite der ursprüngliche Zustand als eine übernatürliche, von Gott unmittelbar bewirkte Vollkommenheit, andererseits als eine bloße Anlage betrachtet wird, deren Ausbildung allein in den freien Willen des Menschen gelegt ist, eine Ansicht, die als die herrschende sich bis in die neue Zeit herinzieht, während die Vermittelung darin besteht, daß die ursprüngliche Vollkommenheit als eine unter Gottes Leitung durch die freie Selbstbestimmung des Menschen bewirkte normale Entwicklung der ursprünglich angelegten Kräfte betrachtet wird.

Wie die Dogmen, die in ihrem inneren Zusammenhang das System der Dogmatik bilden, ihrem christlichen Charakter gemäß den bisher ange deuteten Entwicklungsgang nehmen, so ist derselbe auch bei denjenigen Dogmen zu beobachten, die der Einleitung in die Dogmatik oder der Apologetik zugezählt werden, und zwar bei diesen um so deutlicher und sicherer, je offener sich eben in ihnen der Charakter des Christenthums darstellt. Wir beschränken uns übrigens auf diejenigen zwei Dogmen dieser Classe, welche von dem Ursprung des Christenthums überhaupt und dem der Erkenntnisquelle der christlichen Religion insbesondere handeln, auf die Dogmen von der Offenbarung und von ihrer Anwendung auf die heilige Schrift, der Inspiration. Da der Begriff der christlichen Offenbarung als einer durch Christum vermittelten Mittheilung Gottes an den Menschen zwei Momente in sich schließt, die Mittheilung von Seiten Gottes und die Aufnahme von Seiten des Menschen, so kommen beide zuerst zum Bewußtseyn, indem unter mancherlei Schwankungen einestheils die Offenbarung als eine übernatürliche, von jeder anderen Offenbarung Gottes verschiedene Mittheilung gefaßt, andernteils die natürliche Seite der Offenbarung, ihre Conformität mit anderen Kundgebungen Gottes im Menschengestalt überhaupt und in der Natur, geltend gemacht, einestheils ihre Erhabenheit über die menschliche Vernunft, andernteils ihre Uebereinstimmung mit derselben hervorgehoben wird. Ebenso treten in der Lehre von der Inspiration die beiden Momente, die der Begriff in sich schließt, die vom heiligen Geiste ausgehende göttliche Wirksamkeit und die auf die Abfassung der heiligen Schriften gerichtete menschliche Thätigkeit, zuerst neben einander hervor, indem diese Abfassung sowohl der göttlichen, als auch der menschlichen Thätigkeit zugeschrieben wird ^{a)}, ohne daß das Bewußtseyn

a) Uebereinstimmend hiermit ist die neueste Erörterung dieses Gegenstandes in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft Theol. Stud. Jahrg. 1852.

von einem Gegensatz, in dem diese beiden Thätigkeiten stehen, vorhanden wäre, wie denn überhaupt eine näher eingehende Entwicklung dieser Lehre bei den früheren Kirchenlehrern sich nicht findet. Nachdem aber beide Seiten in ihrer unmittelbaren Einheit, wie in ihrem unmittelbaren Unterschied neben einander sich geltend gemacht hatten, stellte sich vom Reformationszeitalter an in dem Gegensatz zwischen absolutem Recht der Vernunft und absoluter Gültigkeit der Offenbarung der Gegensatz zwischen den verschiedenen Auffassungen des Christenthums überhaupt am entschiedensten dar. Darum waren auch auf dieses Dogma vorzugsweise die Vermittelungsversuche, welche die christliche Offenbarung in ihrem Zusammenhang mit dem gesammten Erlösungswerk ebensowohl als eine übernatürliche wie als eine natürliche und dem stetigen Entwicklungs gange der Menschheit angehörende Erscheinung betrachten, gerichtet, um von da aus auch die übrigen Dogmen in wahrhaft christlichem Geiste zu bestimmen. Und in Uebereinstimmung damit bildet sich in der Lehre von der Inspiration aus der Stufe der Unmittelbarkeit der Gegensatz heraus, indem einerseits die göttliche Thätigkeit als die allein wirksame gefaßt und die menschliche Subjectivität gänzlich zurückgedrängt, andererseits die schriftstellerische Thätigkeit der Verfasser der biblischen Bücher nach ihrer formellen und materiellen Seite als eine rein menschliche, jeder anderen schriftstellerischen Thätigkeit wesentlich gleiche bezeichnet wurde, während dagegen die neuere Zeit, die göttliche Einwirkung mit der menschlichen Thätigkeit zu vereinigen bemüht, die Inspiration als eine vom heiligen Geiste bewirkte Erhöhung der natürlichen Geisteskräfte und eben darum als eine solche Einwirkung des göttlichen Geistes auf den menschlichen faßt, durch welche die Schriftsteller in den Stand

und christliches Leben, herausgeg. von K. F. Th. Schneider, 1850. April u. Mai: Die Inspirationslehre, von D. H. Tholud, erster Artikel.

gesetzt werden, die Wahrheiten der christlichen Religion rein und vollständig mitzutheilen.

Ergeben sich aus den bisherigen Andeutungen über den Entwicklungsgang des christlichen Dogma's die Stadien, die es durchläuft, so müssen dieselben auch die Grundlage bilden für die Eintheilung der Dogmengeschichte in einzelne Perioden; denn nur dann wird der Dogmengeschichte das volle Recht einer eigenen Disciplin gewährt, wenn so der Eintheilungsgrund innerhalb des Gebietes der Dogmengeschichte selbst liegt. Es entsteht aber nun die Frage, wie weit jedes der drei genannten Stadien der Entwicklung sich erstreckt. Dasjenige Stadium, innerhalb dessen die beiden Momente des Dogma's, das Moment des Göttlichen und Menschlichen, nach und nach hervortreten und neben einander sich geltend machen, dehnt sich, wie sich dieß schon bei der Darstellung der einzelnen Dogmen ergeben hat, bis zur Zeit der Reformation aus. Denn wenn auch schon vor der Reformation, namentlich in der Scholastik, die eine Seite, die göttliche Thätigkeit, immer mehr das Uebergewicht bekam, so tritt doch das Stadium des Gegensatzes nicht vor der Reformationsperiode ein, weil einerseits eben wegen der vorherrschenden Richtung die entgegengesetzte menschliche Seite noch nicht mit Entschiedenheit geltend gemacht, andererseits die göttliche Wirksamkeit noch nicht mit der bewußten Absicht hervorgehoben wurde, die menschliche Seite zurückzudrängen oder auszuschließen. Erst als durch die Reformation die Macht der Auctorität und die Herrschaft der kirchlich sanctionirten Lehre gebrochen, als dem Geiste der Weg zu freier Forschung geöffnet war, als im Gegensatz gegen die in der katholischen Kirche herrschend gewordene Veräußerlichung des christlichen Lebens die Ueberzeugung sich Bahn brach, daß das christliche Heilsleben nur dann wahrhaft im Menschen begründet und gefördert werden könne, wenn die innere freie Zustimmung des Subjects zu Allem, was sein religiöses Leben betrifft, als sein unveräußerliches Recht an-

erkannt sey, konnte bei Bestimmung des Dogma's die menschliche Seite zu ihrem Rechte gelangen, nun erst konnte auch auf die menschliche Thätigkeit selbst im Gegensatz gegen die göttliche ein Nachdruck gelegt werden. Es trat daher vom Reformationszeitalter an eine Reihe von Systemen auf, welche in bewußter Opposition auf diese Seite sich stellten, während von der anderen Seite die göttliche Thätigkeit einseitig festgehalten wurde, so daß hierdurch der bald mehr, bald minder scharf hervortretende Gegensatz zwischen den zwei Momenten des christlichen Dogma's entstand, durch welchen das zweite Stadium der Geschichte des christlichen Dogma's sein charakteristisches Gepräge erhält. Wenn also auch durch die im Protestantismus liegende Grundanschauung von dem Rechte der Subjectivität, wenn durch die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben und von der Aneignung des Heils durch die freie Hinnahme des Menschen die Grundlage für die Vermittelung beider Seiten des christlichen Dogma's gegeben ist, so ist sie doch für die Wissenschaft erst angebahnt und vorbereitet ^{a)}, indem die neue Errungenschaft zunächst nur dem praktisch-religiösen Leben zu gute kam, und ehe die Vermittelung im Dogma wissenschaftlich vollzogen wurde, führte eben das durch den Protestantismus gewonnene Princip noch zuvor das Stadium des bewußten Gegensatzes herbei. Und zwar wurde nicht nur dadurch der Gegensatz hervorgerufen, daß im Katholicismus das reformatorische Princip nicht anerkannt wurde, sondern auch dadurch, daß man innerhalb des Protestantismus selbst theilweise auf der Seite stehen blieb, auf welcher die menschliche Thätigkeit zurückgedrängt wird, so daß die Differenz zwischen Katholicismus

a) Vergl. die oben angeführte Schrift: Der Socinianismus nach seiner Stellung u. s. w., wo in der Einleitung bei Erörterung des Fortschrittes, den die Entwicklung des Dogma's durch das im Protestantismus ans Licht tretende Princip machte, darauf hingewiesen wird, wie dieses Princip erst nach und nach in der allmählichen Weise des Processes durchdrang.

und Protestantismus in manchen Dogmen sich als Moment der einen Seite des Gegensatzes unterordnet, wogegen von Solchen, die das Princip der Reformation consequenter durchzuführen und die auch im Protestantismus noch mannichfach gebundene Subjectivität vollkommen zu befreien bemüht waren, die menschliche Seite einseitig hervorgehoben wurde. Während daher auf der einen Seite des Gegensatzes der Katholicismus, die lutherische ^{a)} und reformirte Lehre in ihrer frühesten Gestalt, wie das System der altlutherischen Dogmatiker, ferner der spätere Supernaturalismus stehen, tritt auf die andere Seite der Socinianismus, der Naturalismus, der Rationalismus, Pantheismus, doch so, daß sich die einzelnen Systeme hierin nicht durchaus gleich bleiben, sondern je nach den verschiedenen Dogmen eine verschiedene Stellung innerhalb des Complexes der Gegensätze einnehmen. Auf diese Periode des Gegensatzes folgt nun erst das Stadium der Vermittelung. Die Trennung beider Seiten des Einen Begriffes wurde in ihrer Unwahrheit erkannt und die dogmatische Theologie richtete ihre Thätigkeit darauf, die jedem der beiden Gegensätze zu Grunde liegende Wahrheit hervorzuheben, die hierdurch gewonnenen Momente in der Einheit des Begriffes zusammenzufassen und so die Gegensätze zu vermitteln. Nun erst, nachdem durch die Entgegensetzung

a) Wie die lutherische Lehre durch verschiedene dogmatische Bestimmungen auf die eine Seite des Gegensatzes sich stellt und das Göttliche so hervorhebt, daß dadurch das Menschliche verdrängt wird, erhellt unter Anderem daraus, daß bei mehreren Dogmen das Menschliche auch in einem Minimum nur durch eine Inconsequenz des Systems seine Stelle erhält. So in der Lehre von der Person Christi, der Gnadenwahl, den Gnadenwirkungen des heiligen Geistes. — Ueber den Charakter der altkirchlichen Dogmatik und ihr Verhältniß zu den nachfolgenden theologischen Systemen ist zu vergleichen: Schenkel, die Idee der Persönlichkeit in ihrer Zeitbedeutung für die theologische Wissenschaft und das religiös-sittliche Leben, Antrittsrede, gehalten zu Basel am 6. Mai 1850.

beide Seiten in ihrer vollen Bedeutung erkannt waren, konnten die Momente im Unterschied von der bloß äußerlichen Verbindung des ersten Stadiums in der Totalität des Begriffs so vereinigt werden, daß jedes derselben zu seinem Rechte gelangte, ohne das andere in der ihm zukommenden Stellung zu beeinträchtigen. Dieser Umschwung trat im zweiten Jahrzehent unseres Jahrhunderts ein, als man wieder auf den Grund der heiligen Schrift zurückging, das Wahre, Bedeutungsvolle unseres kirchlichen Lehrbegriffes aufs Neue erkannte und so das christliche Dogma mehr als bisher in seiner Tiefe und nach seinem reichen positiven Gehalt erfaßte, während man andererseits auch die durch die Philosophie zum Bewußtseyn gebrachten Anforderungen des denkenden Geistes zu befriedigen sich bestrebte *).

Wenn gegen diese Eintheilung der Dogmengeschichte in die Stadien der Unmittelbarkeit, des Gegensatzes und der Vermittelung die Einwendung erhoben wird, daß dann doch innerhalb der einzelnen Stadien sich Richtungen und Systeme finden, die den Charakter nicht an sich tragen, der als der eigenthümliche der Periode, in die sie fallen, bezeichnet sey, sondern einer anderen, sey es früheren oder späteren, Entwicklungsreihe angehören, und darum unsere Bestimmungen über den Anfang und die Dauer der einzelnen Perioden mit der historischen Wahrheit nicht übereinstimmen: so soll allerdings nicht geleugnet werden, daß, wie dieß bei jeder historischen Entwicklung der Fall ist, auf dem Gebiete der Dog-

*) In Beziehung auf den äußeren Umfang der einzelnen Perioden sagt Baumgarten-Crusius in seinem Compendium der Dogmengeschichte: „Die einzelnen Perioden sind von sehr verschiedenem Umfange. Aber darauf kommt es in den Angelegenheiten des inneren Lebens überhaupt nicht an; oft arbeitet gerade der Geist in dem kürzesten Zeitraum, innerlich und vorberreitend, am meisten.“ S. 14. Daß namentlich das Mittelalter keine für sich bestehende Periode bildet, wenn auf die innere Entwicklung des Dogma's gesehen wird, wird auch von anderer Seite anerkannt.

mengeschichte einzelne Erscheinungen dem Charakter ihrer Zeit und dem allgemeinen Bewußtseyn derselben voraneilen, daß in früheren Zeiten Keime einer Ansicht sich zeigen, die erst später Gemeingut wurde, namentlich gegen den Schluß einer Periode bereits die Anfänge der einem neuen Stadium angehörigen Richtungen sich bilden. Allein um solcher vereinzeltten Erscheinungen oder unvollkommenen Versuche willen, welche als Vorläufer des Zukünftigen erscheinen, kann die dem vorwiegenden Charakter der Periode entnommene Bestimmung nicht als unwahr bezeichnet werden. Ebenso kann es nicht fehlen, daß in einer späteren Zeit Ansichten aufgestellt werden, die ihrem Gehalte nach einem früheren Stadium angehören, da sich innerhalb jeder Entwicklungsphase der Charakter derselben nur allmählich ausbildet. Allein eben als Rückfälle, die keine wesentlichen Glieder des stetigen Ganges der Entwicklung sind, können sie auch keinen Anspruch auf Berücksichtigung bei Bestimmung der eigenthümlichen Beschaffenheit der Periode, in die sie sich hineindrängen, machen a). Andererseits ist aber die Abweichung von dem Charakter der Periode häufig nur eine scheinbare. So treten in der ersten Periode schon verschiedene Ansichten einander gegenüber, ohne daß jedoch dieß mit dem vollen Bewußtseyn des Gegensatzes und daher im Sinne des zweiten Stadiums geschieht b), und die Verbindung beider Momente, die in der

a) So werden innerhalb der gegenwärtigen Periode, ehe die wahre Vermittelung allgemein Eingang gefunden hat, noch verschiedene Ansichten auftauchen, die der einen Seite des Gegensatzes sich anschließen. Hierher gehören z. B. die falschen Vermittelungen der pantheistischen Systeme, die dadurch die Gegensätze versöhnen wollen, daß sie das Thun Gottes und des Menschen identificiren, ebenso der feuerbach'sche Anthropotheismus.

b) Daß z. B. durch den augustinisch-pelagianischen Streit über die anthropologischen und soteriologischen Dogmen noch nicht der entschiedene, consequente Gegensatz der späteren zweiten Periode hervortritt, geht sowohl aus den dogmatischen Bestimmungen selbst, als auch aus dem historischen Verlauf der Verhandlungen

ersten Periode vorkommt, ist nur eine Nebeneinanderstellung derselben, eben darum weit entfernt von einer gegenseitigen Durchdringung; die Ansichten aber, die im zweiten Stadium, schon durch den Namen, den sie sich geben, sich als Vermittelungen geltend machen, treten in Wahrheit doch wieder auf die eine Seite und tragen so den Charakter ihrer Zeit an sich *). Und daß hinwiederum dogmatische Bestimmungen, die einer früheren Periode angehören, sich in die spätere Zeit hineinzuziehen scheinen, dieß hat häufig in einer ungenauen Bezeichnung der dogmatischen Begriffe seinen Grund.

Da wir mit unserer bisherigen Entwicklung den Grund für die Behandlung der Dogmengeschichte gelegt und die allgemeinen Gesichtspuncte angegeben haben, unter denen die Hauptperioden zu betrachten sind, so haben wir hiermit den Zweck erreicht, den wir uns für den ersten, positiven Theil unserer Erörterung gesetzt haben. Die einzelnen mannichfaltigen Erscheinungen und die Entwicklungssreihen, die jede Periode als eine Totalität von geistigen Producten in sich schließt, zu charakterisiren und die Stufen zu beschreiben, durch die jedes einzelne Dogma innerhalb einer Periode sich hindurchbewegt, liegt außerhalb unseres Planes, und es genüge daher, darauf hinzuweisen, welche Aufgabe der Dogmenhistoriker zu lösen hat, um nach den von uns entwickelten Grundsätzen die Geschichte des christlichen Dogma's in ihrer concreten Gestalt darzustellen. Es ist eine doppelte: 1) gemäß den im Wesen des christlichen Dogma's liegenden Entwicklungsgesetzen die drei Hauptperioden der Dogmengeschichte festzusetzen und zu charakterisiren, sodann 2) innerhalb

und namentlich aus dem Umstand hervor, daß nachher der Eusebielagianismus herrschend wurde, was nicht hätte geschehen können, wenn die Gegensätze durch den Streit in ihrer ganzen Schärfe festgehalten worden wären.

- a) So z. B. der rationale Suprarationalismus und der supranaturale Rationalismus.

jeder Periode die einzelnen aus dem Grundcharakter derselben fließenden Richtungen und Systeme, wie sie der Zeit nach theils neben einander liegen, theils auf einander folgen, zu schildern. In der Beschreibung des eigenthümlichen Charakters dieser Entwicklungsstufen sind einmal die Dogmen, auf welche die dogmenbildende Thätigkeit einer Zeit vorzugsweise gerichtet ist und in denen sich eben daher das allgemeine Bewußtseyn derselben am deutlichsten ausdrückt, sodann die historischen Verhältnisse, unter welchen die Entwicklung des Dogma's vor sich ging, und brittens alle die Momente hervorzuheben, welche auf die Gestaltung des Dogma's mittelbar Einfluß hatten, indem sie dazu mitwirkten, dem das Dogma aus sich producirenden Geiste seine Richtung zu geben, wie die herrschenden philosophischen Systeme, die Bildungsstufe eines Volkes, die kirchlichen Zustände einer Zeit, politische, selbst geographische Verhältnisse, ferner die Eigenthümlichkeiten und Leistungen einzelner einflußreicher Individuen. Bei dieser Darstellung der allgemeinen Verhältnisse einer Periode hat der Dogmenhistoriker das in der Natur des Dogma's liegende Gesetz der Bewegung stets im Auge zu behalten, damit er die durch den stetigen Entwicklungsgang begründeten dogmatischen Richtungen von den abnormen Erscheinungen zu unterscheiden und jeder einzelnen derselben ihre Stellung anzuweisen vermag. Und zwar sind die als häretisch bezeichneten Ansichten ebenso zu beachten, wie die von der Kirche anerkannten. Denn vom Höhepunkt der das ganze Gebiet umfassenden Geschichtsbetrachtung aus verschwindet der Unterschied zwischen Orthodorie und Häresie, der nur ein relativer, für bestimmte Zeiten von einem bestimmten Standpunkt aus aufgestellt ist, und nicht selten liegt in der Häresie das Ferment der Bewegung und des Fortschrittes, wie denn häretische Ansichten häufig den Charakter eines Entwicklungsstadiums am deutlichsten ausdrücken und daher auch zu verschiedenen Malen als die Vorläufer von Lehren erscheinen, die, weil sie in dem nothwendigen

Gänge der Entwicklung begründet sind, innerhalb der Kirche ihre Stelle fanden, während allerdings andererseits nicht geleugnet werden kann, daß unter den Richtungen, die von der Kirche für häretisch erklärt wurden, gar manche sich befinden, welche den normalen Gang der Entwicklung störten. Die zweite Aufgabe ist die, im besonderen Theile der Dogmengeschichte jedes einzelne Dogma für sich zu behandeln, indem zuerst die Stelle, die es im Systeme der Dogmatik einnimmt, und die Fassung, welche in Folge dieser Stellung die beiden Momente des Göttlichen und Menschlichen erhalten, bestimmt, sodann der Gang, den die historische Entwicklung des Dogma's durch die Hauptstadien, wie durch die einzelnen Zwischenstufen hindurch nimmt, unter steter Beziehung der einzelnen Erscheinungen auf den an die Spitze gestellten Grundgedanken beschrieben wird. — Was die Frage über die Stellung betrifft, welche jeder der beiden Theile einzunehmen hat, so verdient diejenige Ordnung, nach welcher der speciellen Dogmengeschichte jeder Periode ein allgemeiner Theil als Einleitung vorangeschickt wird, entschieden den Vorzug vor der Methode derer, welche die allgemeine Charakteristik der Perioden ein zusammenhängendes Ganzes für sich bilden lassen und hierauf in der speciellen Dogmengeschichte jedes einzelne Dogma ohne Unterbrechung nach dem ganzen Umfang seiner Entwicklung darstellen, da nur durch die erstere Behandlungsweise der Zweck, den der Dogmenhistoriker bei Unterscheidung eines allgemeinen und besonderen Theiles stets im Auge zu behalten hat, erreicht, nämlich die allgemeine Charakteristik eines Zeitabschnittes durch die nachfolgende Entwicklung der besonderen Dogmen bestätigt, wie hinwiederum das Einzelne in seinem Zusammenhang mit dem dogmatischen Geiste einer Periode überhaupt nachgewiesen wird. Innerhalb der speciellen Dogmengeschichte aber ist es am geeignetsten, sich durch alle Perioden hindurch in gleicher Weise an die in der neueren Dogmatik gewöhnliche Reihenfolge der Dogmen anzuschließen, da nicht nur

die Anschauungsweise früherer Perioden im Wesentlichen mit derselben übereinstimmt, sondern auch die Uebersicht über den Entwicklungsgang der einzelnen Dogmen erleichtert ist, wenn jedes Dogma in jeder Periode an demselben Orte eingereiht wird.

Haben wir uns durch diese Darstellung für eine Methode der Dogmengeschichte erklärt, welche die Geschichte construirt, und diejenige Construction als die richtige erkannt, welche sich auf das Wesen und den Inhalt des christlichen Dogma's stützt, so wird es zur Rechtfertigung dieser Auffassung dienen, wenn wir sie mit anderen neuerdings ausgesprochenen Ansichten über die Methode der Dogmengeschichte vergleichen, namentlich mit denjenigen Schriften, welche die Dogmengeschichte nach ihrem ganzen Umfang behandelt haben ^{a)}, da sich der Werth einer Methode am sichersten aus ihrer Anwendung erkennen läßt. Es ist eine unleugbare Thatsache, daß in neuerer Zeit ein entschiedenes Streben hervortritt, dem Gange, den das Dogma im Verlauf seiner Entwicklung genommen hat, selbst zu folgen, die allgemeinen Gesetze der Bewegung aufzusuchen und darnach die Methode der Dogmengeschichte zu bestimmen. Es ist unleugbar, daß in Folge dieser Tendenz die Wissenschaft der Dogmengeschichte einen wesentlichen Fortschritt gemacht hat und die neueren Werke vor früheren Bearbeitungen durch eine klarere und durchsichtigere Anordnung des Stoffes, durch entschiedenere

a) Diese Vergleichung gibt Veranlassung, diejenigen Bearbeitungen der Dogmengeschichte, die seit der von Kling in den theolog. Studien und Kritiken, Jahrg. 1840. Hft. 4. gegebenen Uebersicht erschienen sind und in dieser Zeitschrift noch nicht zur Sprache kamen, besonders zu berücksichtigen. Es sind: die Lehrbücher der christlichen Dogmengeschichte von Baur und von Hagenbach, das Compendium der christlichen Dogmengeschichte von Baumgarten-Crusius und die christliche Dogmengeschichte in gedrängter Uebersicht von Beck. Eine Kritik derselben vier Werke von Hilgenfeld findet sich in der neuen jennaischen allgemeinen Literaturzeitung, Jahrg. 1848. August.

Ausschließung aller der Momente, die keinen wesentlichen Einfluß auf die Dogmenbildung hatten, wie alles subjectiven Raisonnements, durch genaueres Eingehen auf den inneren Gehalt der Dogmen und die Bedeutung, welche die einzelnen Erscheinungen im Complex des Ganzen haben, wie endlich durch sachgemäßere Bestimmung der Hauptperioden sich auszeichnen. Dessenungeachtet herrscht noch eine große Verschiedenheit in der Auffassung der Geschichte des christlichen Dogma's.

Wie überhaupt bei vielen Historikern noch immer eine starke Abneigung gegen jede Construction der Geschichte sich zeigt, so findet auch die construirende Methode der Dogmengeschichte ihre Segner. Die Einwendungen, die gegen eine solche Behandlung derselben erhoben werden, vereinigen sich in dem Haupteinwurf, daß der Geschichte Gewalt angethan und die Wahrheit der historischen Darstellung beeinträchtigt werde, wenn die Dogmengeschichte in bestimmte, zum voraus fertige logische Formeln willkürlich gebannt werde; es ist die Furcht vor dem Prokrustesbette der Construction, die dieser Methode abgeneigt macht a). So wenig nun in Abrede gezogen werden kann, daß die construirende Methode der Gefahr, in Willkürlichkeiten zu verfallen und der Geschichte Zwang anzuthun, nicht immer entgangen ist, so trifft doch dieser Vorwurf unsere Behandlung des Gegenstandes nicht; denn nach

a) So spricht Reanber, der sich bei verschiedenen Veranlassungen stark gegen eine solche Behandlung der Dogmengeschichte erklärt hat, in seiner allgemeinen Geschichte der christlichen Religion u. Kirche, Bd. I. Abth. 3. S. XII. von einer Geschichte, die nach einer bestimmten Schuluniform einhergeht, von einer Geschichte nach gewissen Schulformeln, von einer vornehmen Geschichte, welche ohne Studium und Leben aus einigen wenigen armseligen Formeln sich ableiten läßt, und Bd. II. Abth. 8. S. IX. u. X. tritt er denjenigen entgegen, welche die Entwicklung des göttlichen Lebens in der Menschheit, die Tiefen des menschlichen Geistes und Gemüthes nach einigen armseligen Begriffsformeln, in die Alles hineinpaffen muß, ermessen zu können meinen.

unserer Auffassung wird nicht der historische Stoff in fremdartige Formen willkürlich hineingelegt, sondern die Momente oder, wenn man will, Formen, in denen wir das Dogma sich bewegen lassen, sind seine Formen, weil es als ein Product des menschlichen Geistes nach denselben Momenten sich entfaltet, in denen der Geist jedes seiner Producte aus sich heraussetzt. Ihren bestimmten Inhalt aber erhalten diese Formen, in denen sich der Geist bewegt, durch die Beschaffenheit des Objectes, das er behandelt, durch den Gehalt des christlichen Dogma's. Und zwar werden diese Kategorien keineswegs rein apriorisch bestimmt, sondern dadurch gewonnen, daß der Historiker den Gang selbst verfolgt, den der die christliche Offenbarung in sich aufnehmende und nach seinen Gesetzen verarbeitende Geist genommen hat, und durch Zusammenstellung der historischen Thatsachen mit den ihm wohl apriorisch bekannten, aber aposteriorisch bestätigten Entwicklungsgesetzen des menschlichen Geistes sich seine Geschichtsauffassung bildet. Und je unmittelbarer ein Gegenstand Product der denkenden Thätigkeit des menschlichen Geistes ist, desto leichter werden sich in seiner geschichtlichen Entwicklung die Gesetze wiederfinden lassen, nach denen der Geist seine Gedanken producirt. Darum sind es keine der Dogmengeschichte fremden, stereotypen, leeren Formeln, in die das widerstrebende Material willkürlich hineingepreßt würde, wenn nach unserer Construction die Dogmengeschichte behandelt wird, sondern es sind die im Wesen des menschlichen Geistes begründeten Entwicklungsmomente, die mit dem Gehalte des christlichen Dogma's erfüllt sind; eben so wenig wird die Geschichte ihres tieferen Inhaltes beraubt und in einen abstracten Schematismus oder ein Gerippe logischer Kategorien verkehrt, da innerhalb der einzelnen Entwicklungsstadien hinreichender Raum für die Darstellung des dogmatischen Inhaltes gewährt ist, namentlich der eigenthümlichen Auffassungen, welche die Dogmen durch einzelne einflußreiche Indivi-

duen als Organe des die Bewegung beherrschenden Geistes erhalten haben.

Wenn aber einerseits unsere Methode einer Ansicht ent-
schieden entgegentritt, die von jeder Construction der Ge-
schichte Gefahr für die reine und objective Darstellung der
historischen Wahrheit fürchtet, so gibt es ebenso andererseits,
die Differenz unserer Construction von derjenigen Methode
hervorzuheben, die zwar vorzugsweise als die construirende
angesehen wird, aber auf einer von der unsrigen durchaus
verschiedenen Grundlage ruht. Es ist dieß diejenige Anschau-
ungsweise, nach welcher die Geschichte des Dogma's als ein
Proceß des absoluten Geistes betrachtet wird, durch den er sich
verwirklicht und im endlichen Geiste zum Bewußtseyn seiner
selbst gelangt. Diese pantheistische Ansicht, die theils mehr
in logischer, theils mehr in theologischer Form ausgesprochen
wird, indem die Selbstentwicklung entweder dem sich reali-
sirenden Begriff, oder dem mit dem Menschenggeist identischen
göttlichen Geiste zugeschrieben wird, liegt den dogmengeschicht-
lichen Werken von Baur zu Grunde a), und wir erhalten
daher an dieser Stelle Veranlassung, das Lehrbuch der Dog-
mengeschichte von Baur b) näher zu betrachten. Wie Baur
schon seit längerer Zeit wiederholt die Aufmerksamkeit auf
die Methode der Dogmengeschichte gelenkt und es mit aller
Entschiedenheit für die Aufgabe dieser Wissenschaft erklärt
hat, „den Stoff so aufzufassen, daß in der geschichtlichen Auf-
fassung die innere Bewegung des Begriffes selbst sich dar-
stellt“, wie er in seinen früheren dogmenhistorischen Werken,
um die Dogmengeschichte auf eine höhere Stufe wissenschaft-
licher Ausbildung zu erheben und an die Stelle der frühe-

a) Vergl. auch Strauß, die christliche Glaubenslehre, Bd. I. S. 359. u. a. a. D.

b) Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, von D. F. Ch. Baur, ordentlichem Professor der evangelischen Theologie an der Universität Tübingen. 1847.

ren empirischen Betrachtungsweise die speculative zu setzen, hauptsächlich darauf bedacht ist, in der Anordnung und Darstellung des vorliegenden Materials den inneren Gang der historischen Entwicklung nachzuweisen: so hat er sich nun auch in seinem Lehrbuch über die Methode, nach der er die Geschichte des christlichen Dogma's behandle, in demselben Sinne ausgesprochen. Diese Aeußerungen lassen in Verbindung mit einigen Bemerkungen an anderen Orten die theologische Anschauung, auf welcher die Geschichtsbetrachtung ruht, deutlich erkennen. Zwar bezeichnet Baur Methode und Aufgabe der Dogmengeschichte vollkommen richtig, wenn er erklärt: „Die Methode der Dogmengeschichte kann nur die objective der Sache selbst seyn; man kann sich nur in den Entwicklungsgang, welchen das Dogma in seiner immanenten Bewegung genommen hat, hineinstellen und demselben nachgehen, um, weil hier nichts zufällig und willkürlich ist, das eine Moment immer wieder als die nothwendige Voraussetzung des anderen und alle zusammen als die Einheit ihres Begriffes zu begreifen“ (Einleitung, S. 8.), wenn er dem Subject die Aufgabe zuweist, „in seiner Stellung zum Object nur das in sich aufzunehmen, was das Object in sich enthält, dem Gange, welchen das Dogma in seiner geschichtlichen Bewegung genommen hat, mit seinem Bewußtseyn zu folgen, sich somit an das Gegebene, an die Sache selbst, zu halten“ (S. 17. u. 18.). Auch können wir ihm noch beipflichten, wenn er es ausspricht, daß „das Dogma selbst es ist, das in seinen verschiedenen Bestimmungen seinen Inhalt explicirt“, wenn er von der Selbstbewegung des Begriffes redet, der in den Unterschied seiner Momente auseinandergeht und sich aus demselben wieder in seine Einheit zurücknimmt (S. 7.), da immerhin das Dogma selbst eine bewegende Kraft in sich hat. Wenn wir nun aber weiter zurückgehen auf den letzten Grund und Ursprung dieser Bewegung, wenn wir näher darnach fragen, woher der Begriff seine

treibende Kraft und das Leben, das ihn fortbewegt, habe, und in dieser Beziehung von Baur hören, „daß das Dogma und das ihm gegenüberstehende subjective Bewußtseyn, das sich seine Stellung zum Dogma gibt, sich nur wie die objective und subjective Seite desselben, mit sich identischen Geistes zu einander verhalten“, wenn darum nach Baur ebensowohl gesagt werden kann: „es ist das Dogma selbst, das in diesem Proceß mit sich selbst begriffen ist, in ihm sich nur zu sich selbst verhält, um, indem es seinen Inhalt aus sich herausstellt und in ihm sich selbst gegenständlich wird, zum Bewußtseyn über sich selbst zu kommen“, als auch, „der ganze Verlauf der Dogmengeschichte sey der fortgehende Proceß des denkenden Bewußtseyns mit dem Dogma“; wenn wir ferner lesen: „innerhalb dieser beiden Seiten nimmt die ganze Bewegung des Dogma's ihren Verlauf als die unendliche Arbeit des mit sich selbst ringenden, in dem absoluten Inhalt des Dogma's die Freiheit seines Selbstbewußtseyns erstrebenden Geistes“; wenn wir endlich damit die Erklärungen vergleichen, die Baur in seiner Schrift: „die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung“, Bd. I. S. 78—80. zur Bezeichnung des wahrhaft christlichen Standpunctes über die Verwirklichung der Idee und die Einheit Gottes und des Menschen im Selbstbewußtseyn des Geistes gibt: so besteht nach Baur die immanente Bewegung des Begriffs und die Selbstentfaltung des Dogma's eben darin, daß der Eine Geist, der in seiner Objectivität und Subjectivität mit sich identisch ist, der göttlich-menschliche Geist, der das belebende Princip aller Geschichte ist, in dem Entwicklungsproceße des Dogma's sich mit sich selbst vermittelt und zum Bewußtseyn seiner selbst gelangt. Daß nach Baur die Entwicklung des Dogma's nichts Anderes ist, als der Entwicklungsproceß des Einen göttlich-menschlichen Geistes, wird bestätigt, wenn der Verfasser des Lehrbuches der Dog-

mengeschichte an einem anderen Orte ^{a)} im Gegensatz gegen die Ansicht, welche das Christenthum nicht aus der menschlichen Natur hervorgehen, sondern in seinem Ursprung, wie in seinem Wesen über Alles, was die menschliche Natur aus eigenen Mitteln zu schaffen vermag, erhaben seyn, aber doch auf der anderen Seite dasselbe mit dem Wesen und Entwicklungsgang der menschlichen Natur und Vernunft in einem nothwendigen Zusammenhang stehen läßt, behauptet, ein innerer Entwicklungsproceß könne nur da seyn, wo ein und dasselbe, sich durch sich selbst bestimmende Princip herrsche, das immer mit sich selbst identisch sey, und es sey daher, wenn die menschliche Vernunft eine wesentlich andere seyn solle, als die göttliche, unmöglich, den Dualismus zu vermeiden. Dieser pantheistischen Auffassung des geschichtlichen Proceßes tritt unsere Construction aufs bestimmteste entgegen, da nach der ihr zu Grunde liegenden theistischen Anschauung die Geschichte ein Werk des menschlichen Geistes ist, der die ihm von dem absoluten göttlichen Geiste mitgetheilten Wahrheiten nach seinen Gesetzen aufnimmt und verarbeitet, und eine That Gottes nur mittelbar insofern, als der göttliche Geist, der mit dem menschlichen zwar nicht identisch, aber auch von demselben nicht dualistisch getrennt ist, sich im menschlichen Geiste offenbart. Und zwar ist es um so nothwendiger, diese Opposition geltend zu machen, da die construierende Methode überhaupt vielfältig dadurch in Mißcredit kam, daß man die pantheistische Ansicht für den nothwendigen Ausgangspunct derselben hielt. Wie aber die dem Baur'schen Lehrbuch zu Grunde liegende Geschichtsbetrachtung derjenigen Ansicht von dem Wesen Gottes und seinem Verhältniß zum Menschen, die wir allein als die richtige anzuerkennen vermögen, widerspricht, so erheben sich gegen sie auch vom ge-

a) Kritische Beiträge zur Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte mit besonderer Rücksicht auf die Werke von Neander u. Sieseler, von D. Baur, in den theologischen Jahrbüchern von Keller, Jahrg. 1845. Hft. 2. S. 234.

schichtlichen Standpunct aus Bedenken. Es ist unhistorisch, wenn der Eintritt des Christenthums in die Welt mit der späteren Gestaltung des christlichen Dogma's in einen stetigen Entwicklungsproceß zusammengefaßt, die christliche Offenbarung nur als eine der verschiedenen Formen, die auf die Einheit des Begriffs bezogen und ihr untergeordnet werden müssen, angesehen und so das specifische Wesen des Christenthums verkannt wird. Es ist unerklärlich, woher der Inhalt des Dogma's in den verschiedenen Stadien seiner Entwicklung stammt, wenn es immer nur das Verhalten des Geistes zu sich selbst ist, wodurch die Entwicklung herbeigeführt wird; es ist unerklärlich, wie das Bewußtseyn die verschiedenen Stellungen zum Dogma einnehmen kann, durch die die einzelnen Perioden und Entwicklungsphasen bedingt sind, wenn das Dogma das Product des sich zu sich selbst verhaltenden Geistes ist, der doch eben darum, weil er sich nur zu sich selbst verhält, allezeit dieselbe Macht über sein Product haben muß. Und wenn nun dieser Geist, der sich entfaltet, der absolute Geist ist, dessen Entwicklung, wenn sie auch eine allmähliche ist, doch nur als eine stetige, ungestörte gedacht werden kann, so lassen sich bei einer solchen Auffassung die im Verlauf der Geschichte eintretenden Unvollkommenheiten, Störungen und Rückfälle auf keine Weise erklären ^{a)}. Und wird nicht, wenn der absolute Geist in der

a) Gegen die baur'sche Ansicht von dem in der Welt zum Bewußtseyn seiner selbst gelangenden Absoluten spricht sich in beachtenswerther Weise aus L. Wolff in einer Abhandlung der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche, von Kubelbach und Guericke, 1842. 1. Quartalheft: „Ueber den Begriff geschichtlicher Entwicklung des Dogma's in Bezug auf F. G. Baur's Ansichten und über desselben Darstellung der Gestaltungen des Trinitätsdogma's bis zur nicänischen Synode.“ Wolff macht der baur'schen Ansicht einen dem obigen verwandten Vorwurf und erklärt sogar bei der baur'schen Voraussetzung jede Entwicklung für unmöglich. „Auf der einen Seite des baur'schen Systems“, sagt er, „wird uns ge-

dogmengeschichtlichen Entwicklung zum Bewußtseyn seiner selbst kommt, somit seine ganze Fülle in die Entwicklung des Dogma's hineinlegt, jede Offenbarung desselben in anderen Sphären des geistigen Lebens ausgeschlossen, da nach der von uns bestrittenen Auffassung selbst alles geistige Leben nur eine Aeußerung des Einen sich mit sich selbst vermittelnden Geistes seyn kann?

Was nun die auf diese Grundanschauung gebaute Behandlung des dogmengeschichtlichen Materials betrifft — so weit nämlich unsere Erörterung über die Methode noch auf die Ausführung des Lehrbuches einzugehen hat —, so müssen zwar, da nach Baur die Bewegung des Dogma's ihren Grund und ihre Triebkraft in den verschiedenen Stellun-

geben ein objectives Verhältniß des concreten und nicht mehr bloß abstracten Absoluten, nämlich die Idee = Gott, die Wirklichkeit = Welt und die innert der Wirklichkeit bei sich selbst seyende, in ihr sich ihrer selbst bewußte Idee, der selbstbewußte Geist; andererseits sollen wir uns denken, daß dieses objective Verhältniß verschiedentlich unvollkommen aufgefaßt wird von den Menschen." Allein das Letztere ist bei der gegebenen Voraussetzung nicht möglich. Denn „Idee und Wirklichkeit sind eins im selbstbewußten Subject, das ist: im Menschen, und somit kann jenes objective Verhältniß gar nicht objectiv gegeben seyn, ohne zugleich subjectiv da zu seyn, denn sein objectives Daseyn ist eben sein subjectives. Ist das objective Verhältniß in seiner Wahrheit und Realität die Immanenz der absoluten Idee in dem menschlichen Selbstbewußtseyn, so ist auch gerade erst mit dem Daseyn des subjectiven Selbstbewußtseyns das objective Verhältniß zugleich und zwar subjectiv zugleich da, oder es ist noch nicht objectiv da, und zwar nicht allein der Zeit, sondern auch dem Begriff nach. Dem selbstbewußten Geiste ist daher auch nicht ein Standpunct zu gewinnen, auf dem er des objectiven Verhältnisses sich nicht bewußt seyn könnte oder desselben nur in einem Theile seiner Momente; denn sein Selbstbewußtseyn ist eben die objective Realität derselben." „Die Realität der absoluten Idee ist der selbstbewußte Geist, der der Wirklichkeit angehört, das ist der Menscheng Geist. Die Menschheit also mußte mit ihrem Daseyn zugleich des ganzen objectiven Verhältnisses sich bewußt seyn; an Entwicklung ist hier nicht zu denken."

gen hat, die der Geist gegenüber von dem Dogma, das er aus sich producirt, nimmt, während wir uns auf den Boden der christlichen Offenbarung stellen und die Bewegung durch das Verhältniß bestimmt seyn lassen, in das durch die Thätigkeit des menschlichen Geistes die im Begriff des christlichen Dogma's liegenden Momente zu einander treten, die Bestimmungen Baur's über die einzelnen Perioden, in die die Entwicklung des Dogma's zerfällt, wesentlich von den unsrigen differiren, und namentlich ist bei der baur'schen Ansicht über das Endresultat, zu dem die Gesamtentwicklung des christlichen Dogma's hinzuführen hat, für eine unserem dritten Stadium entsprechende Periode kein Raum. Dennoch trifft unsere Auffassung mit der baur'schen Periodeneintheilung in manchen nicht unwesentlichen Punkten zusammen, wenn Baur, von dem Gedanken ausgehend, daß bei der großen Bedeutung der Reformation eigentlich nur zwei Perioden zu machen wären, von welchen die eine das mit dem Dogma sich vermittelnde Bewußtseyn in seiner Einheit mit demselben, die andere aber in seinem Bruche und seiner Versöhnung mit ihm darzustellen hätte, und nur wegen des formell vom Charakter der Patristik sich unterscheidenden Charakters der Scholastik die Eintheilung in drei Perioden vorzuziehen sey, folgende Perioden aufstellt: die Periode der alten Kirche, als die Periode der Substantialität des Dogma's, innerhalb welcher das Dogma seinen substantiellen Inhalt erst aus sich heraussetzt, das christlich-religiöse Bewußtseyn im Dogma sich selbst objectivirt und sich unmittelbar mit ihm eins weiß; die Periode des Mittelalters und der Scholastik, in welcher das Dogma im Stadium des in sich reflectirten Bewußtseyns steht, indem die Hauptaufgabe die ist, das Dogma, wie es als Object schon vorlag, für das subjective Bewußtseyn geistig weiter zu verarbeiten, es sich klarer und begreiflicher zu machen, und die Periode des mit dem Dogma zerfallenden und über dasselbe sich stellenden absoluten Selbstbewußtseyns. Ueberhaupt enthält die

Darstellung des Ganges, den das Dogma im Allgemeinen nimmt, die Bezeichnung der Epoche machenden Erscheinungen, die die Knotenpunkte der Entwicklung bilden, die Schilderung der einzelnen dogmatischen Richtungen und Systeme, in denen sich der Geist einer Periode vorzugsweise ausspricht, für sich und in ihrem gegenseitigen Verhältniß, die Zurückführung derselben auf das den ganzen Entwicklungsgang beherrschende Princip, wie diese Erörterungen theils in der allgemeinen Einleitung zum Lehrbuche, theils in den Einleitungen zu den einzelnen Perioden enthalten sind, in materiel-ler Beziehung so viel Treffendes, daß durch diese Bearbeitung die Wissenschaft der Dogmengeschichte wesentlich gefördert worden ist, wie andererseits in formeller Beziehung ein entschiedener Vorzug der baur'schen Darstellung vor früheren Bearbeitungen der Dogmengeschichte darin liegt, daß nicht nur die einzelnen historischen Erscheinungen mit Präcision und Schärfe bestimmt sind, sondern auch der Verlauf der Dogmenentwicklung nach seinem ganzen Umfang durch dieselbe klar und durchsichtig geworden ist. Während aber Baur die Aufgabe, die er sich für seinen allgemeinen Theil setzt, im Wesentlichen löst, und diese Seite seiner Darstellung auch von einem Beurtheiler, der auf einem von dem baur'schen verschiedenen dogmatischen Standpunkte steht, in ihrem Werthe anerkannt werden muß, so vermag dagegen der besondere Theil weniger zu befriedigen, indem nicht so, wie erwartet wird, der Entwicklungsgang der einzelnen Dogmen in seinem Zusammenhang mit der Entwicklung des christlichen Dogma's überhaupt und in seiner Abhängigkeit von dem Grundprincip nachgewiesen wird, nicht mit der Klarheit und Anschaulichkeit, mit der im allgemeinen Theile die Gesamtbilder gezeichnet sind, in dem speciellen die einzelnen Züge dieser Bilder ausgeführt werden. Zwar kann allerdings ein Lehrbuch nur Resultate geben (s. die Vorrede) und Baur war um so mehr dazu berechtigt, sich darauf zu beschränken, da sich seine Resultate auf die genaueren Erör-

terungen, die er in seinen umfassenderen dogmenhistorischen Werken gibt, stützen; allein der Zweck, den sich der Verfasser für sein Lehrbuch gesetzt hat, wäre nun eben durch festere Einfügung dieser Resultate in den Gesamtbau und durch die Nachweisung, wie in den Bestimmungen über die besondern Dogmen der Charakter der einzelnen Entwicklungsstadien sich darstellt, vollkommen erreicht worden, während bei dem Skizzenhaften und mehr nur Andeutenden der baur'schen Darstellung die einzelnen in der speciellen Dogmengeschichte vorkommenden Lehren gewöhnlich isolirt dastehen und nur seltener als nothwendige Momente des geschichtlichen Processes erscheinen. Nur durch die ins Einzelne eingehende Nachweisung des inneren Zusammenhanges der Fassungen, die die besondern Dogmen erhalten, mit dem Entwicklungsgang des Dogma's überhaupt bewährt sich eine konstruirende Methode, und der Grund, warum der Verfasser des Lehrbuches das Ziel nicht erreicht, das er sich vorgesetzt, liegt offenbar darin, daß er in seiner Darstellung nicht von derjenigen Grundlage, auf der alle einzelnen Momente der Entwicklung ruhen, von dem Begriff und Inhalt des christlichen Dogma's, ausgegangen ist.

Auf eine von der Grundanschauung des baur'schen Werkes wesentlich verschiedene Weise fassen Hagenbach, Baumgarten-Crusius und Beck die Entwicklungsgeschichte des Dogma's auf. Die beiden ersten Historiker a),

a) a. Lehrbuch der Dogmengeschichte von D. K. H. Hagenbach, Professor der Theologie in Basel. 1. Thl. 1840. 2. u. 3. Thl. 1841. 2. verbesserte Auflage. 1. u. 2. Thl. 1847. Der 1. Thl. der 1. Aufl. ist schon von Kling in den theolog. Studien u. Kritiken, Jahrg. 1841. Hft. 3. S. 307. berücksichtigt. In Beziehung auf die Methode und deren Durchführung ist in der 2. Auflage nichts geändert, wenn auch das Werk durch Zusätze und einzelne Veränderungen vervollkommenet worden ist. b. Compendium der christlichen Dogmengeschichte von D. Ludwig Friedr. Otto Baumgarten-Crusius. 1. Thl. Leipzig 1840; zweiter Theil, herausgeg. (nach dem Tode des D. Baumgarten-

die sich über den Geist, in welchem sie die Dogmengeschichte behandeln, näher aussprechen, stehen in der Mitte zwischen den beiden bisher besprochenen Ansichten, indem sie einerseits davon ausgehen, daß ein bestimmtes Princip an die Spitze der Dogmengeschichte gestellt werden muß, andererseits im Unterschied von der baur'schen Auffassung die christliche Offenbarung, diese außerhalb aller Entwicklung stehende göttliche That, nicht als ein Glied, sondern als die Grundlage des Entwicklungsprocesses, von der er seinen Ausgang nimmt, die Geschichte des Dogma's selbst aber als ein Werk des endlichen, dem Irrthum und der Sünde unterworfenen Geistes, der unter den mannichfaltigsten Einflüssen durch verschiedenartige, oft mangelhafte und verfehlte Versuche, durch Einseitigkeiten und Gegensätze hindurch das christliche Dogma der höheren Vollendung entgegenführt, betrachten. Von diesem Standpunct aus erklärt Hagenbach: „Nur die Behandlung der Dogmengeschichte ist die richtige und heilsame, welche uns sowohl das Wandelbare in den Lehrbestimmungen, als das in dem Wechsel Beharrende oder durch denselben mit erneuter Lebenskraft sich Hindurchbewegende, d. h. das Wesentliche und Unvergängliche der christlichen Heilswahrheit, zum Bewußtseyn bringt, und welche daher in ihrem historischen Pragmatismus die äußeren Ursachen der Veränderung mit dem von innen wirkenden dynamischen Princip in Verbindung zu setzen weiß“ a). Dieses Princip ist nach der zweiten Auflage des hagenbach'schen Lehrbuches, welche sich über die Methode, die befolgt ist, noch genauer ausspricht, als die erste, die in der Bibel enthaltene Lehrsubstanz als ein lebendiger, der mannichfachen Entwicklung fähiger Keim, der auch bei allen nicht zu leugnenden

(Crustus) von D. Karl Hase. Leipzig 1846. Der 1. Thl. des Compendiums ist in den theologischen Studien u. Kritiken, Jahrg. 1841. Hft. 5. S. 851. kurz berührt.

a). 2. Aufl. S. 10. der Einleitung, ähnlich schon S. 10. der 1. Aufl.

ungünstigen Einflüssen dennoch die Triebkraft behält zu neuer zeitgemäßer Lebensgestaltung. Diese Betrachtungsweise, die vom Verfasser die theologische genannt wird, „sucht aus der bald verbereren, bald feineren Musculatur der äußeren Umstände, unter denen das Dogma sich entwickelt hat, wie der wissenschaftlichen Form, in die dasselbe gekleidet wurde, überall den Herzschlag des religiösen Lebens herauszufühlen und nach ihm den ganzen Organismus zu begreifen. Dies ist der des echten Protestantismus würdige wissenschaftliche Standpunct; denn wissenschaftlich ist nur, was die Natur des Objectes kennt, das die Wissenschaft darstellen soll. Wer aber das Wesen der Religion verkennt, ist bei allem historischen Wissen und speculativen Geschick unberufen zur Darstellung der Dogmengeschichte.“ Baumgarten-Crusius geht, um die Methode zu bezeichnen, nach der die Dogmengeschichte zu behandeln ist, davon aus, daß die Dogmengeschichte es mit der Entwicklung, den Veränderungen und Kämpfen der Glaubenslehre zu thun habe, nämlich „mit der Entwicklung der einzelnen Dogmen, wie sie nach und nach vielseitiger und tiefer aufgefaßt und ausgeprägt worden sind, mit der Entwicklung der Glaubenslehre im Ganzen, zu welcher die kirchliche Denkart in kleineren und größeren Kreisen immer hingestremt hat, und mit der Entwicklung des Geistes, wie sie in der Glaubenslehre und durch dieselbe stattgefunden hat“ a), mit den Veränderungen, die sowohl das Ursprüngliche, die geistige Grundlage der Glaubenslehre, angehen und Veränderungen des christlichen Geistes zum Dogma sind, als auch mit denen, die Veränderungen in den Dogmen oder der Dogmen zum Ursprünglichen zurück sind, mit den Kämp-

a) Baumgarten-Crusius sagt: „Die neuere speculative Ansicht der Geschichte des Geistes und auch der Dogmengeschichte hat diese Entwicklung oder Fortbewegung des Geistes und Gedankens vielleicht einseitig oder unrichtig aufgefaßt, aber sie hat das Verdienst, die Idee derselben hervorgehoben zu haben.“ Eine gewichtige Anerkennung.

pfen, die sowohl auf der Seite der Glaubenslehre stattfanden, bei ihrer Entwicklung, ihrer Vertheidigung und bei dem Untergange des Einzelnen, als auch Kämpfe des Geistes mit dem Dogma sind. Nach dieser Erörterung bestimmt Baumgarten-Crusius Folgendes als die Aufgabe der Dogmengeschichte: „Die Dogmengeschichte hat es allerdings zunächst und unmittelbar mit dem massenhaften Stoffe der Meinungen und Lehren in der Kirche zu thun. Aber eben schon in jenen Begriffen: Entwicklung, Veränderung, Kämpfe, und in der Idee der Dogmengeschichte, als Wissenschaft und christlicher Geschichtswissenschaft, ist ihr als gleich wesentliche Richtung die auf das Ganze gegeben, von welchem das Einzelne umschlossen ist, auf die höhere Einheit, welche durch die unendliche Mannichsachheit hindurchgeht, und auf das Bleibende, welches sich in dem unaufhörlichen Wechsel der Meinung erhalten hat und immer bewahrt: also auf Sache, Geist und Gedanken des Christenthums. Die Dogmengeschichte hat demnach, neben der Zusammenstellung des Materials, das geflissentlich auszuführen, wie jene höheren Principien sich durch alle kirchlichen Zeiten hin erhalten haben, wie sie oft klarer und entschiedener und in mannichfacher Gestalt hervorgetreten sind, wie man sie endlich im Ganzen als das Gesetz der Entwicklung und Vollendung wahrzunehmen hat.“ Mit Recht spricht es Hagenbach in obigen Bestimmungen über die Methode der Dogmengeschichte aus, daß diese Wissenschaft vor Allem das von innen heraus wirkende dynamische Princip aufzusuchen hat und daß dieses Princip, welches die Triebkraft behält zu stets neuen Lebensgestaltungen, die in der christlichen Offenbarung mitgetheilte Lehre sey; mit Recht dringt er darauf, daß der Dogmenhistoriker das Wesentliche und Unvergängliche der christlichen Heilswahrheit im Unterschied von dem Wandelbaren zum Bewußtseyn zu bringen, aus der Musculatur den Herzschlag herauszufühlen und nach ihm den ganzen Organismus zu begreifen habe. Wenn aber Hagenbach diesen Herzschlag

bestimmter als den des religiösen Lebens bezeichnet, wenn er überhaupt als das Wesentliche im Dogma allein das Religiöse und Praktische gelten läßt, so kommt die eine Seite des christlichen Dogma's nicht zu ihrem vollen Rechte, da dieses zwar wohl von dem religiösen Leben seinen Ausgang nimmt und das Religiöse als wesentliches Moment in sich schließt, aber zum Dogma nur dadurch wird, daß der ursprünglich religiöse Gehalt wissenschaftlich aufgefaßt wird und so zu dem religiösen das speculative Moment hinzutritt. Ebenso wie Hagenbach geht Baumgarten-Crusius, im Wesentlichen mit ihm übereinstimmend, von einem vollkommen richtigen Gesichtspunkte aus, wenn er es für die Aufgabe der Dogmengeschichte erklärt, den reichen Stoff, der durch die Entwicklung des Dogma's überhaupt, wie der einzelnen Dogmen, durch die Veränderungen, die mit denselben vorgingen, und durch die innerhalb der Glaubenslehre ausgefochtenen Kämpfe geboten wird, so darzustellen, daß Sache, Geist und Gedanke des Christenthums als die höhere Einheit, welche durch die unendliche Mannichsachheit hindurchgeht, als das Wesentliche und Bleibende, das sich in dem Wechsel der Meinungen bewahrt, erscheinen und diese höheren Principien, die in den mannichsachsten Gestalten hervorgetreten sind, als das Gesetz der Entwicklung und Vollendung des Dogma's nachgewiesen werden.

Eine weitere wichtige Frage ist nun aber die, wie sich in beiden Bearbeitungen die Darstellung der Dogmengeschichte selbst zu der über die Methode aufgestellten Ansicht verhalte, und in dieser Beziehung vermiffen wir sowohl bei Hagenbach, als auch bei Baumgarten-Crusius die strenge Durchführung des an die Spitze gestellten Grundsatzes. Das Princip nämlich, durch dessen Triebkraft die Bewegung entsteht, ist im Verlauf der Darstellung nicht durchgehend als der Einheitspunct festgehalten, auf den die einzelnen historischen Erscheinungen in ihrer Mannichsachtheit und Verschiedenheit bezogen werden, so daß weder der Fortschritt, den

das Dogma im Ganzen, wie in seinen einzelnen Theilen macht, noch der innere Zusammenhang, in dem die Momente der Entwicklung mit einander stehen, deutlich hervortritt. Die Ursache, warum in der Ausführung nicht auf den durch Bestimmung der Methode gelegten Grund fortgebaut und ein Mittelpunkt, auf den sich die Gesamtdarstellung bezieht, nicht aufgestellt wird, liegt bei beiden Historikern darin, daß sie das Princip nicht nach seinem Inhalt bestimmen und so keinen realen Begriff gewinnen, an dem jede Fassung und Entwicklungsform des christlichen Dogma's zu messen ist. Denn wird bloß formell die in der Bibel enthaltene Lehrsubstanz als der Keim betrachtet, der die Triebkraft zur Bewegung des Dogma's enthält, oder der Geist und Gedanke des Christenthums als das Gesetz der Entwicklung bezeichnet, so hängt es in jedem einzelnen Falle von der Subjectivität des Historikers ab, ob er eine Auffassung des christlichen Dogma's mit der Lehrsubstanz der heiligen Schrift oder mit dem Geist und dem Gedanken des Christenthums übereinstimmend findet oder nicht, und welche Stelle er ihr demgemäß in der Geschichte anweist; eben damit aber hat das Princip die Bedeutung, die es als solches haben sollte, verloren.

Daß beiden Bearbeitungen der objective Maßstab, den der Historiker anzulegen hat, so wie in Folge davon die Nachweisung des inneren Ganges, den die Entwicklung genommen hat, abgeht, zeigt sich sowohl in der Bestimmung und Charakterisirung der Perioden, als auch in der Behandlung der einzelnen Dogmen. Denn wenn Hagenbach nach den hervorragenden Epochen in der Geschichte des theologischen Geistes folgende fünf Perioden aufstellt: 1) die Zeit der Apologetik (um 80—254), 2) die Zeit der Polemik (254—730), 3) die Zeit der Systematik (730—1517), 4) die Zeit der confessionellen Gegensätze (1517—1720), 5) die Zeit der Kritik, der Speculation und der Gegensätze zwischen Glauben und Wissen, Philosophie und Christenthum, Ver-

nunft und Offenbarung und der angestrebten Vermittelung dieser Gegensätze (1720 bis auf unsere Zeit), so fehlt einerseits bei dieser Periodisirung das die Eintheilung beherrschende Princip, das die einzelnen Perioden als Momente eines und desselben Entwicklungsganges erkennen läßt, andererseits geht die Eintheilung nicht auf den inneren Grund des Dogma's zurück, sondern hält sich theilweise an secundäre Gesichtspuncte, durch deren Hervorhebung noch nicht die ganze Periode charakterisirt wird, sie betrifft nicht durchaus den inneren Gehalt des Dogma's, sondern theilweise die Form, wiewohl nicht bestritten werden soll, daß die von Hagenbach gegebenen Bestimmungen als Momente, die die Totalität des Begriffes mit constituiren, bei der Charakterisirung der Perioden Beachtung verdienen ^{a)}. Und eben darum, weil bei Feststellung der Periode selbst nicht von einem den einzelnen historischen Erscheinungen gemeinsamen Gesichtspuncte ausgegangen wird, fehlt auch der Darstellung der Hauptrichtungen, welche ihr eigenthümlich sind — wie diese Darstellung den allgemeinen Theil jeder Periode ausmacht —, und der Entwicklung der einzelnen Dogmen im speciellen Theile die Einheit und der innere Zusammenhang. Weil Hagenbach nicht näher auf die Bestimmung des Begriffes, dessen Entfaltung die Geschichte ist, eingeht, vermag er auch nicht so, wie dieß nach seinen Aeußerungen über die Re-

- a) Die Hagenbach'sche Periodisirung läßt sich daher mit der oben aufgestellten wenigstens vereinigen. Die drei ersten Perioden Hagenbach's gehören nämlich unserem ersten Stadium an, indem die beiden Seiten des Dogma's hervortreten in der Vertheidigung des christlichen Dogma's gegen Juden und Heiden, in dem Unterschied, in den die einzelnen christlichen Lehrsysteme unter einander treten, nur daß wir keinen bewußten Gegensatz zugeben können —, und in der systematischen Darstellung; die vierte Periode Hagenbach's und ein Theil der fünften entspricht unserem zweiten Stadium, während wir mit dem Moment, das Hagenbach als das letzte der fünften Periode bezeichnet, eine neue Entwicklungsstufe eintreten lassen.

thode der Dogmengeschichte erwartet werden könnte, in den einzelnen Erscheinungen das von innen heraus wirkende dynamische Princip und das die Geschichte beherrschende Entwicklungsgesetz aufzufinden, um durch die Beziehung der historischen Data auf dieses Princip und Gesetz ein objectives Kriterium für die Unterscheidung des Beharrenden und Wesentlichen der christl. Heilswahrheit von dem Vergänglichem und Unwesentlichen, für die Bestimmung des Werthes oder Unwerthes einer historischen Erscheinung, wie für die Feststellung des Zusammenhanges, in dem die einzelnen Richtungen und dogmatischen Auffassungen stehen, zu erlangen. Noch deutlicher zeigt sich in der Ausführung von Baumg. Crusius der nachtheilige Einfluß, den das Fehlen eines objectiven Principes auf die Behandlung der Geschichte ausübt. Charakteristisch ist dem Compendium, wie dem Lehrbuche a), die Trennung in eine allgemeine und specielle Dogmengeschichte, in deren ersterer der Verfasser „durch die einzelnen Perioden hin von den Einflüssen auf Geist und Gedanken der Kirche, vom Geiste und Gedanken selbst, von der dogmatischen Richtung und von den dogmatischen Kämpfen in der Kirche“ handelt, während er den zweiten Theil „mit steter Beziehung auf den ersten für die Geschichte der einzelnen Dogmen verwendet“, so zwar, daß jedes Dogma ohne Unterbrechung durch alle Perioden hindurchgeführt wird. So wenig nun geleugnet werden soll, daß diese Behandlung auch ihre Vortheile hat, namentlich durch dieselbe der Ueberblick über den Entwicklungsgang der einzelnen Dogmen erleichtert wird, so hängen doch bei der Art, wie Baumgarten-Crusius beide Theile von einander unterscheidet, die Mängel seines Werkes gerade mit dieser Trennung der Dogmengeschichte in einen allgemeinen und speciellen Theil aufs genaueste zusammen. Schon die

a) Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, von D. E. Fr. D. Baumgarten-Crusius. 2 Abth. 1832. Die Kritik des Lehrbuches s. in den theol. Studien u. Kritiken, Jahrg. 1840. S. 1108 ff.

Periodisirung trifft, wenn Baumgarten-Grusius für seinen allgemeinen Theil folgende sechs Perioden aufstellt: 1) Bildung des Lehrbegriffes durch Denken und durch Meinungen (bis zum nicenischen Concil), 2) Bildung des Lehrbegriffes durch die Kirche (bis zum Chalcedonensischen Concil) — alte Zeit —, 3) Befestigung des Lehrbegriffes durch die Hierarchie (bis auf Gregor VII.), 4) Befestigung desselben durch die kirchliche Philosophie (bis zum Ende des 15. Jahrhunderts) — mittlere Zeit —, 5) Läuterung desselben durch Parteien (bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts), 6) Läuterung durch die Wissenschaft (bis auf unsere Zeiten) — neue Zeit —, abgesehen von der Frage, wie weit die Bestimmungen überhaupt richtig sind, derselbe Vorwurf, wie die Hagenaß'sche, daß nämlich der Eintheilungsgrund nicht in dem Wesen des Dogma's selbst liegt, sondern die Bestimmung der Perioden auf mehr zufällige, äußerliche Merkmale sich stützt, die wohl zur Entwicklung des Dogma's beitragen, aber nicht den Kern derselben bilden. Ist darum in der Aufeinanderfolge der Hauptepochen der Dogmengeschichte keine Entwicklung sichtbar, so ist auch in der Darstellung der einzelnen Richtungen und Systeme, die im allgemeinen Theil beschrieben sind, kein objectiver, innerer Zusammenhang und Fortschritt nachgewiesen, sondern die einzelnen Haupterscheinungen werden je nach dem subjectiven Ermessen des Geschichtschreibers aufgenommen, neben einander gestellt und als dem Geiste des Christenthums entsprechend oder widersprechend bezeichnet, so daß die Entwicklung nicht eine durch die Geschichte selbst vollzogene, sondern eine subjective That des Historikers ist, das scheinbar Zufällige nicht auf das Gesetz, durch das es bedingt ist, das Mannichfaltige und Verschiedene nicht auf das Eine, dessen Moment es ist, zurückgeführt wird, und das dem Verfasser des Compendiums gespendete Lob, daß er der Historiograph des religiösen Geistes sey ^{a)}, an dieser Stelle wenigstens, da es sich um die Re-

a) Siehe Hase, Hutterus redivivus, vergl. Hase, Vorrede zum 2. Theil des Compendiums, S. X.

thode der Dogmengeschichte handelt, eben darum, weil er das Wesen des christlichen Geistes nicht näher bestimmt hat, sondern sich für jeden einzelnen Fall sein Urtheil vorbehält, ihm zum Vorwurf wird. Der Mangel an Gesetzmäßigkeit und Objectivität, der schon im allgemeinen Theile sich zeigt, tritt aber am sichtbarsten hervor in dem Verhältniß, in dem die beiden Theile der Dogmengeschichte zu einander stehen. Einestheils sind nämlich dieselben nicht gehörig von einander getrennt, indem häufig die Darstellung der allgemeinen Gesichtspuncte, unter die eine Periode zu fassen ist, und die Charakteristik der einzelnen Richtungen, Systeme und Männer so sehr sich ausbreitet, daß sie das Speciellste aus der Geschichte der einzelnen Dogmen mit aufnimmt und so dem zweiten Theile vorgreift; anderntheils sind die allgemeine und specielle Dogmengeschichte nicht so mit einander verbunden, wie es bei ihnen als Theilen Eines Ganzen der Fall seyn sollte, indem im speciellen Theil auf den ersten allgemeinen gar nicht mehr Rücksicht genommen ist, ja nicht einmal eine Beziehung auf die im ersten Theile aufgestellten sechs Perioden stattfindet, und daher die Darstellung zu einer Dogmatik wird, mit der ohne Rücksicht auf ein gemeinsames Princip und auf den inneren Entwicklungsgang der Dogmen historische Erörterungen verbunden sind ^{a)}).

Wenn aber auch an beiden dogmenhistorischen Werken in Beziehung auf die Methode die erwähnten Ausstellungen gemacht werden müssen, so soll damit keineswegs der große Werth geschmälert werden, der ihnen um anderer Vorzüge willen zuzuerkennen ist. Denn während wir am hagen-

a) Gegen eine solche Trennung der allgemeinen und speciellen Dogmengeschichte, wie sie sich bei Baumgarten-Crußius findet, spricht sich auch der Recensent in der jenaer allgemeinen Literaturzeitung, Jahrg. 1848. S. 782—784., und Baur in der Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Bd. I. S. 122—124., ebenso im Lehrbuch der Dogmengeschichte, S. 46—49., aus.

bach'schen Lehrbuch die Durchführung eines objectiven Princips vermischen, so erhält es dagegen seine Bedeutung dadurch, daß dem Verfasser die subjectiven Eigenschaften, die er selbst mit Recht bei dem Historiker sucht, „eine in fremde Denkweisen eingehende Biegsamkeit des Geistes, verbunden mit einer von fremden Auctoritäten unabhängigen Freiheit und Unbefangenheit des Urtheils, beide aber getragen von dem höheren christlich-religiösen Interesse“, in hohem Grade zukommen, und die vornehmlich in diesen Eigenschaften des Verfassers begründeten materiellen und formellen Vorzüge des Lehrbuches, die Treue in der Mittheilung des historisch Gegebenen, die treffende Auswahl des Stoffes und der Belegstellen, die übersichtliche Anordnung, die zweckmäßige Bertheilung des Inhaltes unter die allgemeine und specielle Dogmengeschichte ^{a)}, die Bündigkeit und Klarheit der Darstellung, das bestimmte Hervortreten der Haupterscheinungen, die durch das ganze Werk hindurchgehende Hinweisung auf den sittlich-religiösen Gehalt der Dogmen, sichern der zweiten Auflage den Ruhm, den schon die erste erlangt hat, und zwar einen noch höheren, als den, welchen sich der Verfasser

a) Hagenbach unterscheidet, um die chronologische und die sachliche Behandlung zu verbinden, übereinstimmend mit Baur, in jeder Periode eine allgemeine Dogmengeschichte und eine specielle, zu der jene die Einleitung bildet, welche Einrichtung er mit Recht in methodologischer Hinsicht für geeigneter hält, als die Methode Meier's (in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1840; vergl. theolog. Studien u. Kritiken, Jahrg. 1840. Heft 4. S. 1151 ff.), der die Geschichte elastisch faßt und, statt die Dogmengeschichte in einen allgemeinen und speciellen Theil zu trennen, die Geschichte der einzelnen Dogmen da einfügt, wo ihre Bedeutung für die Entwicklung des Dogma's überhaupt hervortritt. Die Reihenfolge der einzelnen Dogmen ist nicht in allen Perioden dieselbe, sondern richtet sich nach dem dogmatischen Charakter der Periode und nach der Stellung, welche demselben gemäß die einzelnen Dogmen gegen einander einnehmen. Vergl. auch Hagenbach's Encyclopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften, 2. Aufl. 1845. S. 71.

selbst wünscht, wenn er (Vorrede zu Bd. I. der ersten Auflage) erklärt, er sey zufrieden, wenn von seiner Dogmengeschichte nur mit einigem Recht gesagt werden könne, es sey ein echtes Studentenbuch, da es nicht nur an Anfängern, sondern auch an geförderteren Freunden der Dogmengeschichte seine Brauchbarkeit bewährt. Wenn ferner auch das Compendium von Baumgarten-Crusius den Anforderungen nicht durchaus entspricht, die hinsichtlich der Methode und Eintheilung an eine wissenschaftliche Bearbeitung der Dogmengeschichte gestellt werden, so erhält dagegen dieses Werk, in dem der Verfasser „aus der Fülle seiner unermesslichen Gelehrsamkeit“ a) die Resultate seiner umfassenden, gründlichen Quellenstudien, seine treffenden Schilderungen dogmatischer Richtungen und Systeme, seine tiefen und scharfsinnigen Urtheile niederlegt, seinen Werth durch den reichen gebiegenen Stoff, den es darbietet. Und wie der Werth des Compendiums schon an und für sich nicht zu verkennen ist, so ergibt er sich auch aus der Vergleichung desselben mit dem Lehrbuche. Denn wenn auch Grundanschauung und Eintheilung im Allgemeinen in beiden dieselben sind, so treten doch die materiellen Vorzüge der baumgarten-crusius'schen Geschichtschreibung im Compendium noch deutlicher hervor, sodann ist durch die Hervorhebung des Princips, nach dem die Dogmengeschichte zu behandeln ist, wenn wir auch mit der Art der Ausführung uns nicht einverstanden erklären können, ein entschiedener Fortschritt geschehen; andererseits hat die Darstellung in dem Compendium auch in formeller Beziehung, nämlich durch die größere Klarheit und Durchsichtigkeit, welche dasselbe vor dem Lehrbuche auszeichnet, gewonnen, wiewohl bei der Individualität des Verfassers, dem originelle Auffassung des historischen Stoffes mehr, als die Fähigkeit, ihn für Andere übersichtlich und durchsichtig zu machen, Tiefe des Gedankens mehr, als die

a) S. a. s. in der Vorrede zum 2. Theil.
Theol. Stud. Jahrg. 1852.

Gabe klarer, leichter Entwicklung eigen ist, eine gänzliche Beseitigung der dem Lehrbuche mit Recht vorgeworfenen Mängel nicht zu erwarten war.

Weniger Bedeutung für die Frage nach der Methode unserer Wissenschaft hat die christliche Dogmengeschichte von *Beck*^{a)}. Von welchem Gesichtspuncte er bei seiner Bearbeitung der Dogmengeschichte ausging, darüber spricht sich der Verfasser selbst aus, wenn er in der kurzen Vorbemerkung erklärt, es sey sein Bestreben gewesen, „die Mitte zu halten zwischen den zwei entgegengesetzten Behandlungsarten unserer dogmenhistorischen Lehrbücher, von denen die eine den *Baur* zu zeichnen sich zur Aufgabe setzt, die andere die *Bau*steine in möglichst reicher Masse herbeizuschaffen bemüht ist.“ Diese Aufgabe sucht der Verfasser zu lösen, indem er, in der Trennung beider Theile der Dogmengeschichte übereinstimmend mit *Baumgarten-Grusius*, in dem allgemeinen Theile eine kurze Uebersicht über die Haupterscheinungen der sechs Perioden der Dogmengeschichte (nach *Baur* bis zur Synode von *Nicaä*, bis auf *Gregor VI.*, bis *Anselm*, bis zur Reformation, bis 1700, bis auf unsere Zeit) gibt, sodann die einzelnen Dogmen, und zwar zuerst die apologetischen Begriffe, hernach die eigentlichen Dogmen, jedes für sich nach dem ganzen Umfang seiner Geschichte, behandelt. Allein bei dieser Ausführung ist *Beck* dem vollkommen richtigen Grundsatz, nach dem er die Dogmengeschichte zu bearbeiten sich vorgelegt hat, nicht treu geblieben. Denn wenn er die Mitte halten will zwischen den Bearbeitungen, denen es hauptsächlich um die Zeichnung des *Baur*isses, also um Nachweisung der Gesetze, nach denen das Dogma sich entwickelt hat, zu thun ist, und denjenigen, welche hauptsächlich die *Bau*steine in möglichst reicher Masse herbeizuschaffen bemüht sind, so

a) Christliche Dogmengeschichte in gedrängter Uebersicht als Handbuch zum Selbstunterricht, von *Carl Beck* (Oberpfeffer in Neutlingen), Weimar 1848.

muß er doch von der ersten Behandlungsweise das Richtige aufnehmen, so viel zum wenigsten, daß in dem Gebäude der *Riß*, nach dem es aufgeführt ist, sich darstellt. Aber eben zu einer solchen methodischen Behandlung, bei der der Entwicklungsgang des Dogma's und der innere Zusammenhang der einzelnen Momente hervorgehoben würde, kommt es in dieser Bearbeitung der Dogmengeschichte nicht, indem der Verfasser weder in dem allgemeinen Theile die Geschichte des Dogma's auf ein Gesetz zurückführt, durch das der Gang derselben bedingt ist, noch im speciellen Theile den einzelnen Dogmen in ihrer geschichtlichen Entwicklung so nachgeht, daß er den der Bewegung des Dogma's zu Grunde liegenden Gehalt desselben und den durch die Beziehung auf den gemeinsamen Begriff bedingten inneren Zusammenhang der einzelnen Entwicklungsmomente hervorhebt, wozu er um so mehr Aufforderung gehabt hätte, da bei der Trennung in allgemeine und specielle Dogmengeschichte jedes einzelne Dogma desto leichter übersichtlich nach seinem ganzen Entwicklungslauf sich darstellen läßt; vielmehr reiht der Verfasser im allgemeinen und speciellen Theile die einzelnen Erscheinungen nur äußerlich an einander oder begnügt sich wenigstens mit Hervorhebung allgemeiner Gesichtspuncte, die nur für kleinere Kreise gelten. Und wie es sich an jedem der beiden Theile für sich zeigt, daß für den Verfasser die Rücksicht auf die Methode eine untergeordnete war, so tritt dieß auch darin hervor, daß in der speciellen Dogmengeschichte nicht mehr die genauere Periodeneintheilung der allgemeinen, sondern nur die Unterscheidung von alter, mittlerer, neuer Zeit festgehalten wird, durch welche Differenz die gegenseitige Beziehung beider Theile auf einander, welche ein wesentliches Erforderniß jeder methodischen Behandlung der Dogmengeschichte ist, in einem höchst wichtigen Puncte aufgehoben wird. Wenn übrigens auch der Werth des Handbuches in methodischer Beziehung weniger hoch anzuschlagen ist, so hat dagegen der Verfasser die andere Seite der Aufgabe, die er sich gesetzt,

nämlich die Bausteine zur Aufführung des dogmengeschichtlichen Gebäudes mit Auswahl herbeizuschaffen, insofern gut gelöst, als er in der speciellen Dogmengeschichte bei jedem Dogma die wichtigsten und einflussreichsten Auffassungen und Bearbeitungen mit strenger Ausschließung dessen, was nicht unmittelbar die Geschichte des Dogma's selbst berührt, historisch wahr und übersichtlich darstellt, wobei er den neueren dogmatischen Bestimmungen besondere Aufmerksamkeit schenkt und häufig am Schlusse der historischen Entwicklung auf den gegenwärtigen Stand der Frage in treffenden Bemerkungen hinweist, so daß das Werk zur Einführung in die Dogmengeschichte nützliche Dienste zu leisten vermag a).

So führt uns die Kritik der verschiedenen Standpuncte, von denen aus in neuerer Zeit die Dogmengeschichte behandelt wurde, auf den unserer positiven Ausführung zu Grunde

- a) Die Betrachtung der neueren dogmengeschichtlichen Werke zeigt, daß die Einleitung in die Dogmengeschichte von Theodor Kliefoth, Pöschel und Ludwigslust 1839, das bedeutendste methodologische Werk der neueren Zeit, noch keine genauere Beachtung gefunden hat und der Fortbildung der Disciplin noch nicht so förderlich gewesen ist, wie es Kling (in den theolog. Studien und Kritiken, Jahrg. 1845. Hft. 1.) erwartete. Der Grund hiervon liegt, abgesehen von der Schwierigkeit, die die Benützung eines solchen ins Einzelne eingehenden Schematismus für jeden Dogmenhistoriker haben muß, in der Kliefoth'schen Auffassung selbst. Denn so große Anerkennung sein Bestreben, die Geschichte zu begreifen, verdient, so tief und gründlich seine Erörterungen über die Genesis und den Begriff des Dogma's sind, so fein und treffend er den Charakter der einzelnen Perioden und die in jeder derselben wiederkehrenden Stadien und Richtungen schildert, so scharfsinnig er überhaupt die Gesetze, nach denen die Geschichte des Dogma's sich entwickelt, deducirt, so läßt sich doch nicht bestreiten, daß er zu viel construirte, da und dort um der präsumirten allgemeinen Gesetze und Analogien willen der Geschichte Zwang anthut und so namentlich innerhalb der einzelnen Perioden Stadien und innerhalb der Stadien Richtungen wiederkehren läßt, die in der Wirklichkeit sich gar nicht oder wenigstens nicht in der vom Verfasser vorausgesetzten Ausprägung finden.

liegenden Hauptgedanken zurück, daß das geschichtliche Material nur dann nach einer dem Inhalt entsprechenden wissenschaftlichen Methode bearbeitet wird, wenn der Begriff, von dem die Entwicklung ausgeht, an die Spitze gestellt und der Bearbeitung des Stoffes so zu Grunde gelegt wird, daß, wie die Hauptepochen der Geschichte, so die innerhalb derselben liegenden einzelnen historischen Erscheinungen in ihrem Zusammenhang mit jenem Hauptbegriff und als Momente desselben aufgefaßt werden. Dieses Princip, das sich durch die Entwicklung hindurchzieht, kann aber nur dann richtig bestimmt werden, wenn auf das Wesen des christlichen Dogma's zurückgegangen wird; denn es darf einerseits als Princip nicht eine bloß formale Bestimmung, sondern nur eine solche, die den durch die christliche Offenbarung gebotenen Inhalt des Dogma's in sich schließt, aufgestellt, andererseits nicht übersehen werden, daß das Dogma nur Werk des menschlichen Geistes ist, der zwar vom göttlichen Geiste erleuchtet ist, aber doch als der menschliche seinen eigenen Gesetzen und Entwicklungsformen folgt.

Durch diese Erörterungen glaubt der Verfasser einestheils die häufig noch sehr vagen und unsicheren Bestimmungen über „Entwicklung“, „Selbstbewegung“ und „Construction“ des Dogma's auf einen klaren Ausdruck gebracht und namentlich die zwischen den einzelnen Methoden stattfindenden Differenzen beleuchtet, anderentheils die Durchführbarkeit der Methode, die ihm allein als die richtige erscheint, nachgewiesen zu haben, und wenn auch in der versuchten Construction der Geschichte des Dogma's einzelne Behauptungen ausgesprochen sind, die vorerst nur als Hypothesen gelten mögen, so dürfte doch durch dieselbe auf einen Gesichtspunct hingewiesen seyn, der alle Beachtung verdient. Und ist es nach unserer Auffassung die Lehre von der in That und Wort geoffenbarten Einheit Gottes und des Menschen, die in der christlichen Dogmengeschichte ihre Entwicklung erhält, so gewinnt dadurch, daß ein rein dogmatischer Begriff der Bear-

beitung des geschichtlichen Stoffes zu Grunde gelegt wird, die Dogmengeschichte nicht nur selbst die ihr als eigener theologischer Disciplin zukommende Stellung, sondern auch die rechte Bedeutung für die Dogmatik, in welcher sich das Resultat der geschichtlichen Bewegung darzustellen hat; denn wenn in Folge der durch die Geschichte vollzogenen Läuterung des Dogma's dem Geiste zum Bewußtseyn gebracht wird, welches die wesentlichen Momente des Dogma's überhaupt, wie jedes einzelnen dogmatischen Begriffes sind, die eben daher jede dogmatische Exposition zu berücksichtigen hat, so wird durch die Geschichte das Material dargereicht für die Schöpfungen der Gegenwart.

2.

Die Schöpfungsthat und das Ebenbild,

o b e r

1 Mos. Kap. 1. u. 2.

V o n

Joh. Gottfried Staib,

Pfarrer im Württembergischen.

Es sind doch immer merkwürdige Kapitel, — diese zwei, drei ersten des 1. B. Mosi's, — des Buches des ~~Werdens~~, des Buches geschichtlicher Anfänge, da noch alle Keime des Reiches Gottes bei einander verschlossen liegen und Gott anfängt, eine Welt zu bauen, Menschen zu schaffen, und die Menschen anfangen, selbständige Wesen zu seyn, Geschichte zu machen.

In wenigen Kapiteln ist hier eine Weltgeschichte enthalten, oder vielmehr der Prototyp der Weltgeschichte, deren

Vorpiel. — Und wenn nun die Schrift in ihrer Art dieses Große so einfach und natürlich darstellt, als verstände es sich gleichsam von selber, so sollen wir, wenn wir uns denkend, andächtig denkend in die Schrift vertiefen, dieser Einsicht und heiligen Natur der Schrift nachgehen und, ohne sie meistern zu wollen nach vorgefaßten Meinungen, vielmehr ihre göttliche Größe uns gefallen lassen, indem wir ihre Zeichen zu deuten und ihre Räthsel — wenn nicht zu lösen, so doch einer Lösung näher zu bringen suchen. —

Aber ich höre schon das vom Geiste der Gegenwart angelegte Bewußtseyn fragen: Woher kommen diese Kapitel?

Ich weiß es nicht. Da stehen sie, stehen da und stehen immer wieder da, wie oft sie auch wegzuerklären versucht worden sind, und werden wohl stehen bleiben bis an der Welt Ende, — bis sich der Abschluß des Reiches Gottes auf Erden mit seinem Anfange zusammenschließen und im Lichte des Endes das Licht des Anfanges und im Lichte des Anfanges das Licht des Endes wieder zu erkennen seyn wird, auf daß auch da sey Gott Alles in Allem. —

Mythen sind es nicht im Sinne gewöhnlicher Dichtungen, sondern es sind Urmythen, Urgeschichten. Die Schriftgeschichte fängt hier an. — Sie bildet ein großartiges Ganze, Einen heiligen Tempel in dem Herrn, an dem du nicht einen und den andern Grundstein willkürlich verrücken oder wegnehmen kannst unbeschadet des Ganzen und der übrigen Theile, sondern — nimm die Schöpfungsgeschichte weg und deine Schrift hat keinen Anfang mehr, — das Reich Gottes schwebt dann in der Luft; — nimm die ersten Nachrichten vom Menschen weg und du behältst Fabeln übrig, die dich weder bessern noch erbauen; deine Dogmatik kann die Sünde nicht erklären, d. h. verstehen, ohne vorausgeschickte Lehre vom Ebenbilde, und deine Moral kann dir nicht sagen, wie man die Welt überwindet, wenn du 1 Mos. 1. 2. und 3. nicht hast. Mit anderen Worten: alle Lehre, alle Geschichte vom Reiche Gottes hebt hier an; hier fließen die Quellen

unserer tiefsten moralischen Begriffe; hier wurzeln die Grunddogmen; hier ist die erste Offenbarung.

Meinst du wohl, die Offenbarung sey so unbekümmert gewesen, für den Anfang ihrer Geschichte nicht zu sorgen? — Oder ist sie etwa Geschichte und schreibt nicht Geschichte? — Oder schreibt sie die Geschichte ihres Fortganges und ihres Endes, aber die Geschichte ihres Anfanges nicht — und wäre Ein Ganzes?

Und wenn die ganze Schrift eingegeben ist, so sind es auch diese Kapitel, und gibt es erleuchtete Blicke in die Zukunft und in die Gegenwart, so gibt es deren auch in die Vergangenheit. — Und hat es Gott gefallen, über die Zukunft seines Reiches heilige Aufschlüsse zu geben, wenn auch in Bildern — warum sollte Er nicht auch Reflexe der Vergangenheit in die Seelen heiliger Menschen Gottes haben werfen wollen — Lichtbilder des Anfanges, über deren Deutung wir sinnen? —

Wohlan, lassen wir die kindischen Zweifel und gehen zur Sache. Fänden wir, daß der Gegenstand wirklich unvernünftig ist, so wollen wir ihn fahren lassen; wo nicht, so soll er Recht behalten und wir Unrecht.

I.

Ich schlage meine Bibel auf und lese: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“. — Merkwürdiger Anfang! — Was heißt das?

Wir erinnern uns, daß ein hochbegabter Geist, den die deutsche Nationalpoesie uns vorführt, einst auch in dem Falle war, über den Anfang zu philosophiren. Er hielt sich, übersetzend, an das große Wort des neuen Bundes: „Im Anfang war das Wort“, und kam vom Worte zum Sinne, vom Sinne zur Kraft und von der Kraft zur That. Da ruhte er aus. — Und so können auch wir, wenn wir uns müde

gedacht haben über die Räthsel des Lebens, über die Räthsel der Geschichte, am Ende, der gejagten Taube gleich, hineinsinken in den Vers: „Am Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde“.

Dieser Vers hat etwas Beruhigendes, etwas Abschließendes; er sagt eine That aus. — Und welche That? — Die große That der Schöpfung Himmels und der Erde, — diese Urthat, diese Grundthat des thätigen Gottes, den die Schrift hier zum ersten Mal in seinem Thun uns vor Augen stellt, als den ewig thätigen Gott, — der aber hier, in diesem seinem Thun, „dem Schaffen“, eben aus der Ewigkeit heraustritt und in die Zeit sich offenbart. —

Denn merke, es heißt: im Anfang. Dieser schaffende Gott steht im Anfang; das ist sein Standort; von da aus operirt Er.

Er ist selber der Anfang, der im Anfange schafft, schuf, die große That der Schöpfung vollzog; Er ist selber des Lebens Anfang, der das Leben schafft, Leben ins Daseyn setzt, — dem Nichtseyenden ruft, daß es sey, — mit eben der Selbstgewißheit und mit eben dem sicheren Erfolge ruft, als wäre es schon Röm. 4, 17., — Himmel und Erde schafft oder ihnen gebietet, daß sie seyen, — sie zu Stand und Wesen bringt (γεν), Ps. 33, 9. Dieser das Nicht-Seyn ins Seyn Setzende, Seyn-Vollende, ist der lebendig Seyende, der Anfängliche, der Erste und Letzte, wie Ihn die Schrift nennt — der Anfang schlechthin, ἀρχή. Dffb. Joh. 1, 8.; — hier Elohim, aber auch Jehovah, Seyn = Seyn; Ich, das ist; das ewige Ich bin, 2 Mos. 3, 14. Dffb. Joh. 1, 4. — Er ist Anfang und schafft im Anfang, und dieses sein Schaffen im Anfange ist die Vermittelung der Zeit mit der Ewigkeit und der Ewigkeit mit der Zeit, denn er schafft *Äonen*^{a)} (Hebr. 11, 3., vgl. 1, 2.).

a) Zeitlich- (räumliches) Daseyn, das in Beziehung steht zur Ewigkeit, — Weltzeiten, oder, wenn man lieber will: Zeit-Welten.

Was Er schafft, sind Himmel und Erde, das Sichtbare und das Unsichtbare, Kol. 1, 16., — das XII.

So daß wir diesen Vers ansehen können als Ueberschrift des Weltalls, das dieses Gepräge trägt: Geschaffen von dem Gott, der Alles schafft, von Jehovah Elohim. —

Und doch ist Er hier zunächst nur Elohim, Ehrensüchtige Macht, Majestät, Gottheit, Schöpfer schlechthin. — Er legt den Grund des Alls, den Grund der Geschichte, — der ewig Geschichtliche, Jehovah schlechthin; — aber als Geschichtsgott im engeren Sinne kann Er sich noch nicht offenbaren, — Er, der Geschichte letzter Grund, Zweck und Thäter.

Er legt den Boden der Geschichte, den Universalboden, indem Er geschichtliche Bestimmungen aus sich entläßt, setzt, auf Willen und Wissen setzt, — schafft.

Die Zeitgeschichte umfassend, setzt Er sie, entläßt sie aus seinem Busen frei und mit Liebe, denn Er ist der Ewige. — Daß Er schafft, wissen wir; warum Er schafft, hat Er uns später selbst enthüllt, oder vielmehr, es geht schon aus dem alsbald zu betrachtenden Wie seines Schaffens frei und mit Liebe hervor. — Ja, der erste Vers schon trägt es als verschwiegenes Geheimniß in sich: Gott ist Liebe.

Und wie und was schafft Er denn? — Sehen wir dem heiligen Vater des Alls auf die schöpferischen Hände, die, indem sie schaffen, — erhalten und regieren, leitend einwirken, das Geschaffene stehen lassen und es weiter bilden, — schaffend bilden, — ja das einmal Geschaffene und Erhaltene und Formirte in die mit schaffende, mit formirende Thätigkeit hereinziehen, — wie schafft dieser liebende Lebensanfang, der anfang zu schaffen, — sich dazu bestimmte, schaffend, Leben gebend sich zu offenbaren? — Und was ist das Leben, das Er offenbart, außer Ihm seyn läßt als Ihm äußerliches, als creatürliches, als Welt? — Himmel und Erde, hören wir; doch nun schon näher zur Erde!

Die Bibel will nicht für Engel schreiben, sondern für Menschen; sie will die Anfänge des Reiches Gottes auf Erden darthun, um uns einzuladen, mitzubauen, — um Gott zu verherrlichen unter den Menschenkindern; und da geht sie nun vom Himmel aus und hört im Himmel auf; was aber dazwischen liegt, das ist die Erde, der Mensch, — ihr Schwerpunkt nächst Gott und dem Gottmenschen. Daher ihre menschliche, ihre irdische Sprache; daher nun ihr rascher Uebergang zur Entstehung der Erde. —

Ober vielmehr, diese ist schon da; denn Himmel und Erde, die großen polaren Gegensätze, vom Standpuncte des Menschen aus betrachtet, sind bereits geschaffen, aber sie sind bereit, weiter geschaffen zu werden, — es ist Ein actus continuus des göttlichen Thuns.

Act folgt auf Act, Schlag auf Schlag, That auf That, und doch ist es Alles Eine That und die Acte folgen sich ordentlich, gesetzmäßig und frei; es ist Ein Gesetz, das durch das Ganze hindurchzieht und die Acte entwickelt, Ein Setzender, der thut, mit Ordnung thut. — Eine That hat Ergethan, die Grundthat; aber die Erde ist nicht fertig. — Es ist ein erhabenes Schauspiel, den Gott, der seine horas et moras hat, in seinem successiven Thun zu belauschen. —

Eine That ist gethan, die Grundthat, aber wie Vieles bleibt noch zu thun übrig! „Und die Erde war wüste und leer und es war finster auf der Tiefe, und der Geist Gottes schwebete auf dem Wasser.“

Mit diesem zweiten Satze fängt die Erdbildungsgeschichte an, diese bestimmtere Geschichte, dieses Ausschaffen des einmal gesetzten Chaos, das die Erde annoch ist, — das eigentliche künstlerische Thun Gottes.

Die Erde ist wüste und leer, ~~was wir~~, eine relativ gestaltlose Masse, ein Durcheinander der Gegensätze, daher Finsterniß auf der Oberfläche der Tiefe liegt und das Princip der Indifferenz, das Wasser, herrscht.

Dieses umfluthet das Erdall — *חִמְחִי* —, das im finstern Schweigen begraben liegt; — die erste That Gottes war im Vergleich zu seinem folgenden Thun eine stumme.

Noch hat Gott im Sinne unserer Urkunde nicht gesprochen. Er ist der sprechende Gott (vergl. Vers 3.). Aber dieses sein erstes Schaffen unterscheidet sich von allem folgenden dadurch, daß es verhältnißmäßig ein Nicht-Sprechen ist (*אָמַר*), sondern einfaches *אָבַר*, Schaffen in erster Potenz, — es ist die erste Potentialität oder Mächtigkeit des schaffenden Thuns Gottes.

Daher der Geist brütend über den Wassern schwebt als der im Acte befindliche Gott, als der erscheinende Schöpfungsbegriff, an sich seyender Inbegriff des göttlichen Schaffens — Princip. Es ist Gott selbst als der im Schaffen begriffene Gott, als der erscheinende, sich außer sich setzende, sich offenbarende Schöpfungswille.

Dieser Geist will schaffen; er ist in diesem Thun begriffen, enthalten. — Und doch erhält er sich über diesem seinem Thun, dem Weltsegen; er ist ein überweltliches und inweltliches Princip.

Dem Adler gleich, der über den Jungen schwebt, ist dieser Gedanke — der *creatio prima* nahe. Er ist Geist, Hauch, Lebensodem Gottes, — der Majestät, der erhabenen Macht, die die im Werden begriffene Erde hegt, ihr fluthendes Daseyn fördert, den finstern Werdeproceß zum Lichte führt.

Die lichte That tritt hervor. Gott spricht: Es werde Licht! — Da ward es Licht.

Hier enthüllt sich, was werden sollte. Licht sollte es werden. Die bisherigen Acte, indifferent, wie sie sind, sollen sich differenzieren; das Princip der Differenz tritt ein a).

Es lag begraben im Mutterchooße der Finsterniß als

a) Der erste differenzirte geschaffene Act, der nun selber wieder weitere Differenzen mitsetzen soll.

gebundener Act, als Keim. — Es wird entbunden. — Der fortgehende Schöpfungsproceß ist ein Proceß der Entbindung, der Befreiung, der Erlösung, zunächst der Evolution.

Im dichten Dunkel gehüllt, war Alles schon da durch die Eine That, die eine absolut freie, eine grundlegende ist. Aber sie ist noch finster. Finsterniß ist ihr erstes Werk, Nicht-Licht; — Gott, der an sich Licht ist, fing mit dem finstern Werke an, in dem das Leben geschlossen lag, — es ist der geheimnißvolle Anfang des ersten Werdens.

Dieses Finstere ist nicht das Böse; davon ist allenthalben nicht die Rede; es ist auch nicht ein Grund in Gott, sondern außer Gott; er ist Werk Gottes, gewirkte Kraft, — das Convolut und Involut der Weltkräfte, der Erdkräfte, — die Tiefe und das Wasser.

Finsterniß ist die erste Hülle und Hülse des Lebens, das Grab der Natur. Aber das Grab des Anfanges hier und nicht des Endes, — Gott schafft aus Finsterniß Licht (vgl. 2 Kor. 4, 6.). — Er läßt sprechend (*ελεων*) das Licht aus der Finsterniß hervorgehen, hervorleuchten, entlockt es der Finsterniß, befreit es aus dieser, — und spricht es doch erst schaffend, Befehl gebend in sie hinein, gebeut, daß es sey, — es ist ein Altes und Neues, das er schafft, schaffend hervorbringt, hervorschafft, — der brütende Geist wird zum lichten Worte, zum Worte des Lichtes.

Er hat sich als ein aus Gott entlassener Act gleichsam gesammelt zu dieser That des Lichtes. — Zeugend schafft er diese Lichtthat in die dunkle Welt hinein und aus ihr heraus; der erste Geistesblich, das erste Differenzwort ist das Licht.

Als Kind der Finsterniß springt es aus dieser hervor und ist da; es ist ein actus elicited des Geistes, ein reales Wort. — Mit scharfer Negativität tritt es auf und wendet sich zuerst gegen die Mutter, aus der es geworden — als Materie; denn es ist das verhältnißmäßig Immaterielle, das

Leichte, — die leicht beschwingte Tochter der Natur als Trägerin des Geistes.

„Und Gott sahe, daß das Licht gut war. Da schied Gott das Licht von der Finsterniß und nannte das Licht Tag und die Finsterniß nannte Er Nacht. Und es ward Abend und es ward Morgen — Ein Tag.

Raum ist das Licht da, so tritt der bestimmte Unterschied ein, denn es ist Act der Sichtung, des Cernirens und Discernirens — das Auge der Natur. — Gott selber scheidet das Licht, daß es gut ist, und befestigt seinen Unterschied gegen die Finsterniß, auch Namen gebend; aber mehr als das: es ist ihm das Gute im Verhältnisse zur beschränkten (negativen) Finsterniß, — die gute, seinem Willen entsprechende Grenze gegen die erste Finsterniß, die er nicht verdammt, nicht böse nennt, aber scheidet vom Lichte, in bestimmte Grenzen zurückdämmt, dem Lichte seinen Kampf mit der Finsterniß überlassend ^{a)}.

Ein Kampf, der jedoch zunächst ein friedevoll geordneter ist und sich als Wechsel kund gibt, als Nacheinander der Präpotenz.

Tag und Nacht sind die ersten Grundformen des Zeitenwechsels; sie geben diesem Wechsel den Namen, der nun die Grenzscheiden der Zeit im Allgemeinen darstellt. —

Denn, wie sich von selbst versteht, war ja bisher schon Zeit. Da Gott am Anfange schuf, setzte Er Zeit, d. i. die von ihm geschaffene lebendige Welt ist ein Nacheinander, wie sie ein Nebeneinander ist, weil ein Außereinander, und noch mehr: weil ein Außer-Gott-Seyn. — Was außer Gott ist, muß in Zeit und Raum seyn; denn es ist ja eben die entäußerte Ewigkeit und Unendlichkeit Gottes selbst als sein Werk; es ist zeitlich-räumliches Daseyn als Welt, d. h. eben zunächst negativ: nicht — Gott; das Außereinander des Raumes und der Zeit sind die Dinge selbst, außer Gott

^{a)} Das gute Ja im Verhältnisse zum noch indifferenten Nein.

gesetzt; — was wir Zeit und Raum nennen, sind die Grenzen der Dinge, die Grenzen der Welt, also Thatformen Gottes selbst, sofern er Welt schafft, womit ja eben das begrenzte Daseyn gegeben ist.

Indem also Gott Himmel und Erde schuf, setzte er zeitlich-räumliches Daseyn, und was er fortan — hier im Zusammenhange — schuf und schafft, ist das mechanisch-dynamische Nebeneinander des mit Wasser erfüllten Erdraumes, und die mechanisch-dynamische Bewegung, die in der Zeit vor sich geht. Ja, Er schafft in Raum und Zeit, und zwar in die irdischen zunächst, fortwährend herein, das zeitlich-räumliche Daseyn der Erde weiter bildend, bestimmtere Zeit- und Raumbilder setzend.

Und so ist denn das Licht ein liches, leichtes Zeit- und Raumbild, eine elastische Figur, die diese ihre Elasticität oder Dehnbarkeit zunächst gegen die materielle Finsterniß geltend zu machen hat, — wodurch eben das bestimmte Zeitbild, die Zeitgrenze, Zeitbestimmung: Tag und Nacht, entsteht.

Sie sind Geburten des elastischen, aber realen, von Gott vollzogenen Unterschiedes von Licht und Finsterniß, der als lebendiger Unterschied agirt und reagirt, — also gleichfalls göttliche Acte, Namen, Kräfte; es ist die Kraft des Zeitenwechsels, der Veränderung, die sich hier anschaulich vollzieht.

Nach göttlichem Willen und Wohlgefallen; das erste ordnungsmäßige Daseyn ist da; der erste Act, die erste That bestimmterer Scheidung, Formirung, schaffender Weiterbildung ist vollzogen.

Wissend setzt Gott diese realen Unterschiede aus sich heraus und hält sie fest (n^hz). Er erhält sie, hält sie aufrecht als lebende Kräfte. Er läßt des Lebens Unterschiede stehen und gelten, erkennt sie auch als außer ihm gültig, als „gut“ liebend an. Ja, sie müssen nun mit thun zum weiteren Thun Gottes; das Leben muß sich selber vollziehen helfen. Dieß erfordert die Dekonomie Gottes, seine weise

Sparsamkeit in all' seinem Thun, und weil er jedem seiner Geschöpfe gönnt, in seiner Art frei zu seyn.

Die bestimmte Zeitthat wird zur bestimmten Raumthat; der Scheidungsproceß, der mit dem Lichte begonnen hat, setzt sich fort. Und doch entsteht ein Neues, — zweites La-gewerk.

Sein Inhalt ist die bestimmte Raumthat, — die Scheidung der Wasser nach oben und unten, die Polarisirung des Raumes.

Noch war dieser, so zu sagen, eine indifferente Masse; der Erdenraum erfüllt mit Wasser und Finsterniß; — das Licht durchbricht die Finsterniß, eben damit das in Finsterniß gehüllte Wasser; die Wasser müssen auf das Befehlwort Gottes auseinandergehen, damit es Luft wird; mittelst Einwirkung des Lichtes wird der Luftraum geschaffen, und zwar dieser bestimmte Luftraum, der von nun an die Erde umgeben soll, — die Atmosphäre, der Dunstkreis, wo auch der Ort der Wolkenbildung ist, der אֶרֶץ, der ausgespannte Aether der Erde, daß ich so sage, diese Elasticität, die der des Lichtes parallel ist, die „Beste“, der Unterschied zwischen den Wassern oben und unten, was man gewöhnlich „Himmel“ nennt, kurz der bestimmte und begrenzte, den Erdkörper umgebende Raum.

Er ist zunächst begrenzt durch die Wasser oben und unten, er ist der Durchbruch dieser Wasser selber, er ist der vom Wasser entledigte Erdraum, die Erbatmosphäre. Nach dem Sinne der Urkunde zog sich also ein Theil der Wasser, nach sinnlicher Anschauung gesprochen, nach oben, schied sich gegen die den Erdkörper noch umhüllende und überfluthende Wassermasse ab, und bildet „über“ dem Luftraum, an dessen Grenzen, etwas für sich, so zu sagen, ein äußeres oder oberes Meer, — eine Sammlung von Feuchtigkeiten, die auch nach sonstigen Andeutungen der Schrift auf das Erdleben einwirken.

Wie dem sey, das Element der Luft, als einer geordne-

ten Beste um die Erde her, wird hier geschaffen. Es ist ein durchsichtiger Körper elastischer Natur, $\gamma\gamma\gamma$, und befördert die Bewegung der Erde, ist selbst deren Element.

Es ist Schamaim, die Lichthöhe, der durchsichtige erhabene Raum, der begrenzt ist, — die luftige Erdgrenze. — Der Befreiungsproceß der Erde hat einen wesentlichen Schritt weiter gethan; Licht und Luft haben die dichte Wassermasse durchbrochen.

Schon hat sich das Princip der Indifferenz zu differenziren angefangen; der Proceß muß weiter geführt werden. Es geschieht ohne Zweifel unter Mitwirkung des Lichtes und des $\gamma\gamma\gamma$, daß auch die Wasser, in deren Schooße die Erde noch begraben liegt, sich gegen den festen Erdkörper absondern; man kann sich dieß nur als einen Proceß der Anziehung und Abstoßung denken ^a).

Im dritten Tagewerk oder real unterschiedenem Acte des bestimmenden und bestimmten göttlichen Thuns wird die Sammlung der (unteren, irdischen) Wasser an Einen Ort und die Sichtbarmachung des festen Landes vollzogen, wodurch das unbekimmt Fluthende weiter zurückgewiesen und in feste Grenzen gedämmt, gezügelt, bezwungen, aber das eigentliche Erdelement, das Princip des trockenen Landes, zum Siege geführt wird, der auch alsbald in der Selbstbekleidung der Erde mit Vegetation aller Art sich feiert. — Hier ist der Sieg des Landes über das Meer entschieden, des an sich Begrenzten gegen das an sich Unbegrenzte, des Festen gegen das Flüssige. — Erst jetzt können ganz bestimmte Raumgestalten hervortreten, welche die bisherigen elementarischen Kräfte in sich vereinigen und an sich — vereinigt darstellen, — die Pflanzenorganismen als Geburten des festen Landes. Sie haben alles Bisherige zur Voraussetzung und stellen es an sich dar. Ihr Leben gründet in Wasser, Licht und Luft und gehört doch zunächst dem

a) Als etwas Chemisches.

Elemente an, dessen Kleid sie sind, das sie aus sich hervorbringt (ἵματιον) als Kraft seiner selbst, da sie nichts Anderes sind, denn gestaltete Erdkräfte, die Erdkraft selber organisch. — Und zwar diese in sichtbarer Erscheinung, dem dunkeln Schooße der Finsterniß entnommen. Daher vom Reiche der Mineralien schweigend, das den bisherigen Processen anzugehören scheint, das Erdleben in einer Spitze gefest wird, worin seine relative Selbstthätigkeit sich klar manifestirt, — im Vegetationsproceß, der als artender, sich individuell gestaltender und als Selbstreproduction gewußt wird (B. 11, 12). In einfachen Zügen sammelt unsere Urkunde diesen Hauptertrag des bisherigen Thuns Gottes. Drei Tagewerke sind vollendet; sie sind gut; die Unterlage des Weiteren ist gegeben; die elementarischen Grundkräfte sind gesetzt. Gott hat gesprochen, sprechend weiter gebildet, potenzirt, Neues auf Altes gepflanzt, oder vielmehr Altes vom Neuen geschieden, mit dem Neuen das Alte fortgesetzt, überwunden. — Der organische Erdkörper steht da, in Brautschmucke seiner ersten Jugend, die Erde mit jugendlichen Kräften erfüllt, umgeben von Licht, Luft, Wasser. — Da fängt der Proceß gleichsam von vorne an, aber diesmal durchweg als Organisationsproceß. Es treten die Lichtorganismen auf, die Wasserorganismen, die Luftorganismen, bis der verkörperte und beseelte Landorganismus selber erscheint, oder vielmehr die Landthierwelt und der Mensch. — Den Reigen führt diesmal das Licht an, als herrschendes Princip; denn das Wasser ist überwunden, gedämmt. Es war auch nur Stoff, wenn auch elementarischer, also dynamischer, — Grundkraft. — Aber das Licht fluthet auch noch unbekimmt umher, ist zwar durch seinen Gegensatz gegen die Finsterniß vorläufig gebunden und brauchbar gemacht — denn das schlechthin Ungebundene ist das Unbrauchbare, — aber organisch ist das Licht noch nicht, sein Gegensatz gegen die Finsterniß ist selbst noch ein weiter, — auch dieser muß organisch werden.

Er wird es durch Schöpfung oder jedenfalls Setzung in bestimmte Verhältnisse der Sonne, des Mondes und der Sterne, der *fixarum*, gegen die Erde, die nun ihres bestimmenden Einflusses bedürftig ist, da sie ihr Geschichtsleben beginnen will.

Im vierten Tagewerk hebt Gott seine bestimmte Schöpfung wie von vorne an, aber in höherer Stufe ^{a)}. Er läßt Lichtkörper, Meteor, werden, deren Raum in ihrer Einwirkung auf die Erde, deren atmosphärischer Ort der Luftraum des Himmels ist. Hier berühren sie sich. — Und zwar ist ihre Bedeutung angegeben vom Standpuncte der Erde aus, für die sie zunächst da sind. Sie haben die Bestimmung, zu leuchten über der Erde, Tag und Nacht, den Wechsel der Zeiten überhaupt, den irdischen geordneten Zeitenwechsel bestimmt zu fixiren und anzuzeigen; sie sind Zeichen und feste Grenzpunkte für Tage und Jahre. — Kurz, es sind die Himmelszeichen des Zeitenwechsels, die gleichsam überirdischen Zeitmesser. An ihnen merkt sich die Erde ihre Zeit ab; sie bilden die Incisa der Jahreszeiten u. s. f. —; es ist auch hier wiederum das Licht, und zwar nun das organisirte Licht, das zu festen Körpern gediehene, — das distinguirende, daß ich so sage, himmlische Princip, die Einbildung einer höheren Ordnung der Dinge in die niedere.

Und nun erhellt auch, wozu der Luftraum da ist. Ist er überhaupt das Element des Erdathmungsprocesses, so ist er nun auch, wie gleich anfänglich, der Ort für den Durchbruch des Lichtes, ja dieser Durchbruch selber, — es ist das durchbrechende Licht, was den Luftraum bildet. Hier nun vermittelt er den Rapport des Erdorganismus mit den ihn umgebenden Lichtorganismen, die bestimmend auf jenen einwirken, als Herrscher bei Tag und bei Nacht, — königliche Körper, die aber dießfalls der Erde dienen.

a) Der Parallelismus des göttlichen Thuns bedeutet seine innere Harmonie.

Indem sie zu ihnen hinauf blickt und sie zu ihr herab, bilden sie Eine Wohnung des Gottes, der Licht ist, — Ein erscheinendes Lichtreich, das aber noch materiell die Entstehung höherer Ordnungen möglich macht — der besetzten Thiere, die höher sind als Sonne, Mond und Sterne, an sich betrachtet.

Mit dem fünften Tagewerk tritt die eigentlich besetzte Welt auf; die Wasser erregen sich mit Wasserorganismen, die Luft mit Luftorganismen. Ist der Organisationsproceß einmal eingetreten, so kann er nicht stille stehen; sein Ziel ist der Mensch; die Menschenidee zieht hier schon gewaltig; die Vorläuferin des Geistes, die Seele, erregt sich und wird lebendig.

Zunächst als Wasserseele oder Wasserthier. Es ist das organisirte Wasser selber, daß ich so sage, was hier zur Erscheinung kommt, — diese Grundkraft organisirt, besetzt, zum Leibe gebaut, — diese elementarische *dynameis* in die Potenz des Organismus erhoben, dieses Allgemeine individualisirt und geartet, zum stofflichen Leibe gebaut, der die Erde vor- aussetzt, aber in der Potenz des Wassers gehalten, — Wasserleben, Wasserart, Wasserindividuen. Besetzte Körper, lebendige Seelen, *נפש מים*, — Creaturleben, das die Fülle des Wassers bildet, dessen lebendigen Inhalt, eigentlich besetzten, belebten, — Lebensgehalt, dessen materiellen Leib und Leben, — Wassergestalten (B. 20. 21.).

Wie in den Lichtkörpern die elementarische Gestalt des Lichtes gleichsam ein selbständiges Daseyn erlangt hat, so ist nun auch das Element des Wassers verselbständigt, zum gearteten Selbst geworden, — die Wasserthiere sind selbständige, organisirte Wasserkräfte.

Ihnen entsprechen die Luftthiere als wesentlich gleicher Ordnung (B. 20. 21.). Fisch und Vogel gebören zusammen; Luftthier ist organisirte Luftseele. Der Vogel ist dieser Hauch, dieses Lebenselement der Luft. Alles an ihm ist Luftraum, Luftkanal, Luftorgan. Er ist der gefiederte So

wohner der Luft (אֵשׁ הַיָּם), die in ihm sich selbstständig anschaut. Er ist Lustact, Lustorganismus. Seine Bewegung ist eine freiere als die des in der Tiefe webenden Wasserthiers; „er fliegt über der Erde, an dem Angesichte, der Oberfläche des Lustraumes, des Himmels“; er ist eine räumlich höhere Gestalt, dem Lichte zugewandter, denn das Wasserthier. Er erfüllt die Luft oder die Luft erfüllt sich mit ihm; die Luft wird in ihm zur klangvollen, tonreichen Seele.

Diese beseelten Körper nun tragen das Princip selbständiger Vermehrung in sich selber; sie sind nicht an die Scholle gebunden, wie die Pflanze, es sind höhere Selbstle, und ihre seelische Art entstand wohl nicht ohne die concentrirte Kraft des Lichtes, wie sie durch die Lichtorganisation bedingt war.

Denn in diesen Körperseelen ist schon etwas von Licht in höherem Sinne, sie haben andere Lichtsinne, denn die Pflanzen, die Sinneswerkzeuge sind dem Dämmerlichte des Bewußtseyns zugearbeitet. Daher, als ob sie's vernehmen könnten — das Wort, werden sie gesegnet (B. 22.); Segen im eigentlichen Sinne setzt aber selbständige Vermehrungskraft voraus.

Je länger je mehr tritt das selbständige Leben der Erde hervor; je länger je mehr zieht sich Gott von seinem Tagewerke zurück als der Alles allein Machende; je länger je mehr entläßt seine Macht, die Allmacht, die Potenzen als Grund-Einzelkräfte und als organisirte Selbstle aus ihrem unbedingten Bereiche; immer reichere Bedingungen für das Selbstleben der Erde sind gegeben.

Daher der erneuerte Befehl: „die Erde bringe hervor!“ (B. 24., vgl. 11. und 12. B.), aber diesmal nicht Pflanzenseelen, diese unselfständigen, nein — Thierseelen der höchsten Ordnung, wie sie dem natürlichen Auge sich darbieten, Landseelen, deren Element das Trockene ist, — die unmittelbare Umgebung des Menschen.

Es ist das verkörperte Land, das Feste, was hier dem Beschauer vor die Seele tritt, aber in die seelische Potenz erhoben, Naturleben des Landes in der Gestalt des Landthieres, das, höher als Fisch und Vogel, das Erleben als selbständiges, als Geschichtsleben reicher mit bedingt; diese Thierarten reflectiren unmittelbar den Menschen und wirken unmittelbar auf sein Wohl und Wehe als Naturkind ein.

Sie sind der unmittelbare Vorhof der Menschengeschichte, die Nachbarschaft der Menschenwelt, sofern sie ein Landleben führt, an den Menschen gewöhnt oder doch mit ihm sich in den Besitz des Trocknen, des wohnlichen Ortes theilt.

Daher man keinen Anstoß daran nehmen muß, daß sie mit dem Menschen den Inhalt des sechsten und letzten Tagewerkes ausmachen. Die Schrift überhaupt und das alte Testament zunächst stellt das Schöpfungslieben, die creatürliche Natürlichkeit der Thiere weder zu hoch noch zu niedrig ein; einerseits, so wie auf der andern Seite den Menschen nicht in die Luft des Geistes ohne materielle, ohne reale Unterlage. Die Landthierordnung ist der nächste Schemel der Füße der Menschen.

Für seine Erhabenheit ist hinlänglich gesorgt durch das Incisum innerhalb dieses letzten Tagewerkes selber. Mitten in seinem letzten Thun macht Gott, so zu sagen, eine Pause, als ob nun erst das Rechte kommen sollte.

Und es kommt auch; das Recht der Erde kommt, denn Wahrheit und Wirklichkeit in Einem, — dem Menschen. „Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sey“ — und wie die Worte weiter heißen. Gott greift in seinen Rufen zurück, dem Sechstageswerke das letzte Loos zu geben.

Es fällt dem Menschen zu, seinem Ebenbilde, — dieser realen Gestalt, die Licht-, Luft-, Wasser- und Landwesen in Eins ist, — der persönlichen Einheit der Erde.

Ist Gott die persönliche Einheit der Welt, sofern er Gott Schöpfer ist und König des Weltalls, — dessen Haupt wohl, so ist der Mensch die persönliche Einheit der Erde.

deren Summa, Kern und Stern, deren Krone, — deren Licht, Leben — organische Persönlichkeit.

Freilich ist Er zunächst aus der Erde herausgewachsen, er ist Geschöpf. Er kann seine Voraussetzungen nicht verleugnen; er hat sie an sich. Bald genug wird er an seinen irdischen Ursprung erinnert; seine materielle Quelle ist die Erde. — Aber dennoch ist Er eines Hauptes höher, denn alle Geschöpfe; er ist ur sprü n g l i c h auch von oben her.

Denn er ist und bleibt Gottes Ebenbild. Im Reflere Gottes gebildet, der reflectirteste Act Gottes, der beziehungsreichste, der wesenhafteste, der wirklichste, der leibhaftigste (der persönlichste) — ist Er das höchste Werk Gottes und die Sammlung der übrigen Kräfte; dahin laufen sie zurück, als ob die Menschenidee vor ihnen gewesen wäre.

Und sie war es. Gott spricht jetzt nur erst sein Geheimniß aus; denn Er wußte wohl, was Er thun wollte. — Dieser wissende Wille, Mensch, dieser Herr der Erde mußte wohl vor seiner Herrschaft seyn, da diese ihm ja dienen sollte, — das Haupt ist vor den Gliedern.

Beide sind für einander gemacht; Gott ist die Ureinheit. — Nach sich, nach seinen Gedanken schuf Gott Welt und Erde zuerst, hernach nach dem Bilde des Menschen, das ja sein Erdenbild seyn sollte.

Ja sein Erdenbild. Denn obwohl feierlich und nachdrücklich wiederholt wird: zum Bilde Gottes, oder, wie man es übersetzen will — in vollkommener Aehnlichkeit mit Gott, — der himmelweite Unterschied des Schöpfers und Geschöpfes bleibt stehen nach ewigen Gottesgesetzen.

Des Menschen Recht, Herrschaftsbereich ist zunächst die Erde, — Fisch und Vogel und dergleichen; da hat Er seine Herrlichkeit zu üben, und Pflanzen sind sein Genuß. Doch ist es die ganze Erde, die er sich unterthan machen soll; er soll sie füllen und sich mehren; von Einem Paare aus soll die Erde Wohnsitz des Menschen werden.

Es ist in jedem Betrachte hier das eminenteste Selbst,

die freiste Bewegung, die höchste Selbständigkeit und — Bewußtseyn. Denn was nun Gott spricht, ist nicht mehr Trophäe, sondern vernehmbares Wort; mit dem Ebenbilde hat Er sich sein Echo geschaffen ^{a)}).

Das Tagewerk ist fertig; denn hier ist die Grenze des göttlichen Thuns für diesmal. In der plastischen Figur des Menschen ist die Erde durchgebildet; sie ist sich Bewußtseyn geworden und Freiheit, — das Erdenbewußtseyn, die Erdenpersönlichkeit ist da.

Die Erde kann anfangen, Geschichte zu bilden. Die Bedingungen des Reiches Gottes sind gegeben. Es ist ein System stufenweise höher organisirter Kräfte, das sich regen kann, die Idee des Guten zu verwirklichen, das Gott gefällt, — Gott zu verherrlichen.

„Und er sahe an Alles, was Er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut.“ In dieser Selbstanschauung ruht Gott aus; die Ruhe Gottes ist sein seliger Selbstgenuß. — Die Idee des Guten, das urbildliche Thun Gottes selber ad extra ist verwirklicht, ist Werk geworden, hat den Abschluß principieller Vollendung erlangt; Gott kehrt in sich zurück als der über seinem Werk Erhabene ^{b)}).

Aber Gottes Thun hat ein Ende, eine Grenze; Gott wird fertig. Er wirket bisher (Joh. 5, 17.) als der ewig lebendige Gott, der nicht rasten noch ruhen will, Gutes zu schaffen in seiner Welt, in der Er gegenwärtig ist. Und doch hat Gott sein Thun in seiner Gewalt; es reflectirt sich; es schließt sich ab zur Vollendung Himmels und der Erde (2, 1, 2).

Die Sabbathruhe bricht ein. Die Acte sind ausgespielt, ausgegeben. — Heilige Positionen Gottes, die die Positivität der Welt bilden, zunächst der Erdenwelt, deren höchste Position der Mensch ist.

Schon hat ihm Gott den Impuls gegeben, sich in dem

^{a)} Sein erscheinendes Wort auf Erden.

^{b)} Als der Heilige im weiteren Sinne; vgl. auch 2, 3. (הַקָּדוֹשׁ).

wirklichen Besitz der Erde zu setzen — beides, handelnd wie genießend, ruhend und aufnehmend, wie aus- und einbildend. Der Sinn ist geöffnet; die Sinneswerkzeuge sind frisch und ganz und unverdorben; der Mensch ist noch rein; es kommt nun darauf an, wie er sich selbst gerirt.

Die Elemente dieser Selbstposition, so weit sie dem Falle vorherging, glauben wir im zweiten Kapitel zu entdecken, das, mehr anthropologischer Natur, die Theologie des ersten fortführt und zunächst das Ebenbild und seine ersten Regungen zu expliciren scheint. Da auch Näheres über die Elemente des Ebenbildes.

II.

Blicken wir zurück auf das erste Kapitel, so finden wir daselbst eine reiche Theologie, Kosmologie und die Ansätze zu einer Anthropologie, die sich nun zunächst im zweiten und dritten Kapitel fortsetzt, so jedoch, daß mit Fortsetzung der Lehre vom Menschen oder vielmehr der Geschichte des Menschen die Geschichte Gottes und der Welt, die Geschichte des Reiches Gottes und seiner Offenbarung sich mit fortsetzt. — Erreicht ja doch die Offenbarung im dritten Kapitel bereits nicht allein die dunkle Höhe satanischer Verfinsterung und Trübung, sondern, was mehr besagen will und heilkräftiger wirkt, die lichte Höhe der Verheißung, der Weissagung — des Gottmenschen.

Aber von diesen Höhen zurücksehend — was sind denn in der Kürze die Grundzüge des Gottesbildes, des Welt- und Erdbildes oder der Schöpfung, — und des Menschenbildes, die uns aus 1 Mos. 1. entgegenleuchten? — die Grundzüge ins Kurze gezogen, da ihre Länge, Tiefe, Breite und Höhe die Weltgeschichte umfaßt.

Es ist Ein Gott, der Alles geschaffen hat, Ein lebendiger Schöpfer Himmels und der Erde, — Ein Ur- und Grundthäter derselben (אֱלֹהִים, יְהוָה, אֱלֹהֵינוּ). Eine ewige Grundursache, die

vor der Welt war und auf deren Geheiß und Befehl geworden ist, was wurde.

Ein Seyn ist dem Werden der Dinge vorausgesetzt — das da lebendig und kräftig ist, — Macht, Weisheit und Güte. — Ein Wille ist es, der ein allmächtiges Können ist; eine Macht, die schlechterdings weiß, was sie will, und will, was sie weiß; eine gute, wissende Macht, die Zwecke setzt, Zwecke verwirklicht, — organisch wirkt, selbstbewußt und weise, freie Gesetze schafft und nach diesen ordnet, — eine freie Intelligenz, eine intelligente Freiheit, die Verstand und Vernunft, Weisheit und Gerechtigkeit *) in Einem ist, indem sie Alles wohl macht.

Es ist nicht allein das Allmächtige, was hervortritt in diesen ersten Blättern heiliger Schriften, — nicht allein das mühelose Walten einer Gottheit, die da spricht, und es geschieht, sie gebietet, und es stehet da; — dieß ist groß, dieß unbedingte Macht der Geschichte, diese Thatkraft, die unvergleichlich ist. — Aber höher als mächtiger Wille steht intelligenter Wille, steht Weisheit, die eben so theoretisch als praktisch selbstbewußte Zwecke verwirklicht, — absolut teleologisches Vermögen ist, wie ätiologisches, und sich bestimmt nach der Idee des Guten als absolute Güte oder Gutseyn, als absolute Gutthat, wie sie Kraftthat und Wissensthat ist, — Ein thuerender Wille des Könnens, Wissens und Wollens.

Mit andern Worten: schon hier ist Gott *πνεῦμα*, Aktivität und *νοῦς* in Einem, — der allwaltende Geist, der mühelos schafft, Worte verwirklicht, die Ideen sind, Gedankenbilder der Dinge, alles Seyn außer Ihm mit lichter Selbstbewußtseyn ins Werk setzt, es als Gegenstand seines Wissens und Wollens behandelt, ihm selbstzweckliches Daseyn gönnt, indem Er es gegen sich und Eines gegen das Andere begrenzt, Jeglichem in seiner Art gute Bestimmungen leiht und so eine Welt möglich macht, die ein würdiges Bild

*) Gerechtigkeit im weitesten Sinne; siehe unten.

des Willens ist, der in der Weisheit gut, in der Güte Weisheit ist. —

Ein geistiger Zug geht durchs Ganze, — selbstbewusste Persönlichkeit; daher der Geist, der von Gott selber unterschieden wird; daher das Wort, das Alles bedingt, und zwar zunächst Befehlswort und rein instrumental (dingliches Wort, *ἔφηρα*), — doch den *Logos* im Hintergrunde hat, weil den Geist und die selbstbewusste Intelligenz.

Es ist eine geistige Kraft, die von Gott ausgeht und sich in der Welt verkörpert. Und diese ist das körperliche Bild Gottes, der denn doch nur im Menschen sein eigentliches Ebenbild setzt und findet, — sich ebenbildlich verwirklicht.

Denn was ist die ganze Welt anders, als ein Werkbild der Hände Gottes, — Ein heiliges Tagewerk des Gottes, der Licht ist und Licht schafft, und so fortan Lichtbilder seines eigenen Seyns außer sich setzt, — Reflexe der Gottheit, die realen Dinge?

Der Zeit- und Raumlose, wie dieser schaffende Bildner des Alls sich hier offenbart, geht in Urbildungsformen oder vielmehr Schöpfungsformen der Welt ein, — nicht an sich, sondern in seinem Wirken nach außen, in seinem Werke, — in der entäußerten That, — der Welt; und dieses Alles, was nicht Gott ist, hängt ursprünglich, das ich so sage, in diesen idealen Weltacten — Raum und Zeit, und ist deren formlose Fülle, — geformt nur, weil durch jene allgemeinen Bestimmungen, die die idealen Formen der Materie sind, in etwas begrenzt, aber immer noch ein *ἄριστον* und des Weiterschaffens bedürftig.

Prombvirt wird dieses Alles durch das bewegende Wort, die willenskräftige, lichte Intelligenz, den *activen voûs*, — den Thäter, — der seine allgemeinen Thatformen außer Ihm, — Weltthatformen, nicht bloß mit Einem Schlage, als Eine Grundthat erfüllt hat, sondern, über dieser relativen Indifferenz von Form und Materie stehend, sich als Gott

über ihr haltend und ihrer mächtig, sie als Weisheit bildet und zu immer lichterem Acten erhebt, bis der höchste Act der Mensch, und mit ihm der Cirkel des Erdengutes erreicht ist, allgemeiner, bis die Idee des Guten, das reine Bild Gottes selber seinen entsprechenden Ausdruck gefunden hat.

Insofern kann man sagen: Gott verwirklicht sich in der Welt selber, nämlich operativ; er erfüllt Raum und Zeit mit seinen Kräften, setzt überhaupt Kraftdeseyn außer sich, — Wirklichkeit, deren ewige Möglichkeit Er selbst ist, und mehr als das.

Denn er ist in dieser ganzen Anschauung der Schöpfung der ewig Wirkliche selber. Er tritt nur so herein in die Welt, heraus in die Welt, operativ; immer kehrt Er von seinem Tagewerk in sich zurück, neue freie Bestimmungen seiner Güte und Weisheit holend, gleichsam unerschöpflich an Weltacten, die er frei setzt und doch nach schöner Ordnung zusammenbindet; — aber sage an: ist dieses Thun nicht ein sittlich freies?

Unbedingt frei nach Stoff und Form; frei zum Guten als dem Einen selbstervählten Gesetze, als der Einen Nothwendigkeit, die Eins ist mit der Freiheit Gottes selber, ja mit Gott selbst. — Gott befreit sich zu sich selber, indem Er die Eine gute Welt schafft; diese Gutthat ist in geschaffnem Bilde ein würdiger Spiegel jener Gutthat, die ewig erhaben über dieser steht, weil diese nur das Werk von jener ist, — die wir als Abstractum nicht erreichen, sondern nur in concreter Lebendigkeit als Person fassen können.

So wie sie sich selbst faßt. — Denn von allen diesen Acten des Außer- und Nebeneinander, des Außer- und Nacheinander: Seyns und Thuns, ja von der Einen Weltthat selber, dem Einen Menschen, zieht sich der Eine Gott als der Geschaffene habende in seine ewige Gegenwart, die lebendige Ewigkeit, zurück, indem Er nun dem Menschen gestattet, Person für sich zu seyn und Gott zu erkennen und zu lieben. —

Er war in eine Welt hineingesetzt, die wir dennod

als ein Actensystem, als einen Werkorganismus göttlichen Thuns, schaffenden Bildens, Erhaltens, Regierens anzusehen haben, in eine Welt voll organischer Kräfte, deren selbst Er Eine ist, — sie alle mit Bewußtseyn und freiem Selbst überragend, — das Haupt im Himmel, den Fuß auf Erden.

Er war Mann, Person, Haupt. Die Erdenwelt lag zu seinen Füßen; die Welt über ihm jedenfalls ungefährlich, unschädlich, weil rein. — Keine Kräfte umwalteten ihn; die Organismen waren reine Vorbilder, rein natürliche Weisungen und Prototypen seiner Persönlichkeit.

Die in natürlicher Berührung mit Gott stand und diese rein disponirte Welt nach göttlichen Zwecken zu verwalten hatte. — Doch das ist es eben, worauf wir kommen wollten, — die Grundlineamente des Ebenbildes sollen nach 1 Mos. Kap. 1. und 2. gleichfalls in Kurzem verzeichnet werden.

Ohne daß ich wiederhole, was an einem andern Orte zunächst in Beziehung auf die Erkenntniß des ersten Menschen von uns gesagt wurde ^{a)}, gehen wir hier dem Gedanken der Persönlichkeit nach, so wie er in alttestamentlicher Hülle und Hülse, geistig genug, hier entgegenkommt.

Der alttestamentliche Gedanke der Persönlichkeit des Menschen ist mit dem Ebenbilde gegeben, in dem Gott den Menschen schuf, den Er bestimmte, seine Wesens zu seyn, auf daß er sich in ihm desto vollkommener offenbarte.

Als die höchste irdische Offenbarungsthat des Schöpfers stellt der Mensch nun Gott an sich dar, ist ein Angesicht Gottes auf Erden, ein Repräsentant desselben, ja der Repräsentant, sofern nichts auf Erden die lebendige Gottesgegenwart in demselben Maße, in derselben Art und Höhe beweist, wie der Mensch, und leibhaftig bethätigt. —

Und doch ist Er Staubgebilde nach 1 Mos. 2, 7., rein bedingt durch den Lebensothem des Allmächtigen, der ihm Daseyn geben mußte, wie allen andern Geschöpfen, damit er

a) In einem größeren Ganzen, das bis jetzt nicht gedruckt ist.

würde; — das Werden des Menschen ist eine That des Allmächtigen.

In dieser That ruht er; von ihr wird er gehalten; Gott ist der Halt seines Lebens, und zwar als lebendige, persönlicher Gott; der Mensch ruht in der Gemeinschaft mit Gott aus.

Das ist: das Ebenbild lehnt sich durchaus und schlechterdings an das Urbild und ist nur durch dessen Kraft gesetzt, so daß wir beides zumal erkennen und nicht wissen was Gott ist ohne den Menschen, noch was der Mensch ist ohne Gott.

Nämlich in der Oekonomie alttestamentlicher Offenbarung, die erfüllt wurde in dem Menschensohne schlechthin. Wer Ihn sah, sah den Vater; aber der erste Adam ist Prototyp des zweiten und letzten.

Daher die hohe Bedeutung des Ebenbildes auch für die alttestamentliche Gotteslehre, ja die Weltlehre überhaupt. Der Schlüssel des Ebenbildes schließt Alles auf oder nicht.

Und doch verstehen wir auch das Ebenbild nicht ohne das Urbild, ja dieses ist vor jenem. Und indem wir nun von dem Urbilde des Sohnes Jesu abstrahiren, reflectiren wir uns rein in das Schöpfungsbild des Vaters und lesen dann das Angesicht der Menschheit.

Ist nun der Schöpfer das, als was wir ihn bisher kennen gelernt haben, was anders kann der Mensch sein, denn Ebenbild eines freischaffenden Gottes, eines bewußten Willens, eines Selbstes, das über der Materie steht und nicht frei aus sich setzt? — Der Mensch ist eine Freithat, wie der Schöpfer es ist. — Er ist Herr. Er ist die von Gott gesetzte freie Macht über Raum und Zeit, über die Grenze der Endlichkeit; er ist an sich unendlich, raum- und zeitlos, — aber in Raum und Zeit gesetzt, als worin er sich offenbaren soll.

Dies ist seine Endlichkeit, seine Erscheinung. — Raum und Zeit soll er erfüllen mit seinen Kräften, sie zu Thatformen

seiner selbst erheben; in diesen idealen Elementen soll sein Selbst sich bewegen; er ist ein organisirtes Raum- und Zeitwesen.

Dies hat er mit den Thieren gemein, — seine Leiblichkeit, ja mit dem Staube der Erde selbst. Er ist insofern durchaus hylischer Mensch, materieller Leib, — Körper, das befeelende Princip erwartend, das von oben hineinkommen muß. —

Indem das zweite Kapitel im Unterschiede von dem ersten den Menschen, daß ich so sage, von unten auf construirt oder nachbildet, nachdenkt, nachdarstellt, geht es analytisch zu Werke und setzt zuerst das Princip des Leibes, den Menschen mit dem culturfähigen und culturbedürftigen Boden in Berührung setzend und die Analyse vorbereitend, die bald genug eintreten soll.

Dagegen ist das erste in einer Art Synthesis begriffen, die natürlich auch im zweiten nicht fehlt, so wenig als die Analysis im ersten. Der synthetisch gesetzte Mensch des ersten ist durch Analyse, die immerdar Synthesis ist und wird (in der Schöpfung), vorbereitet, und sogleich wird das Ebenbild, nachdem es gesetzt ist, eperesirt, indem angebeutet wird, worin es sich zunächst bethätigen muß ^{a)}.

Es ist die Herrschaft über die Erde, ihre Fällung, ihre Urbarmachung, ihr Genuß. Da präge sich das Ebenbild der Erde ein, daß sie ein leuchtendes Antlitz Gottes, des Menschen werde, — Bild und gebildet, ein Eden, — nach dem vorbildlichen Garten gebildet, eine Wohnung Gottes auf Erden.

Dies ist Bestimmung dieser Zeit, — dieses Raumes, der Erde. Kunstgebilde soll sie werden im natürlichen Sinne, von der Idee des Guten, der Weisheit, der Liebe, — Gottes durchhaucht, — ein Tempel des Rechtes, der Religion und der Sitte.

a) Ein Vorbild für unser Thun, namentlich für unser Erkennen. — Alle menschliche Erkenntniß ist analytisch-synthetisch oder umgekehrt — wie Gott die Welt schuf.

Um die Erde zu dem zu machen, was sie seyn kann, wozu die Kräfte in sie gelegt sind, die nur der Entwicklung, der Befreiung bedürfen, — reiner und ursprünglicher Erlösung, wenn mir der Ausdruck hier im Blick auf die zweite Schöpfung gestattet werden will, — hat Gottes Barmherzigkeit und Güte und Macht, — seine Liebe den Menschen als Mitarbeiter erkoren; — ohne den Menschen will Gott auf Erden nicht weiter schaffen.

Da also wird Er hereingenommen, — in einem andern Sinne, als die Lichtkörper da oben und die übrigen Wesen bei der Schöpfung auch mitthun durften; diese Mitthat *) ist eine andere, — sie heißt Mensch, Ebenbild. —

Von der Leiblichkeit in Gott wissen wir wenig. Aber das wissen wir, daß der Mensch aus Leib und Seele zusammengesetzt ist, — eine Composition Gottes, die ihm Ehre macht.

Diese Synthesis, Mensch, wird im Sinne der zweiten Urkunde lebendige Seele durch unmittelbare göttliche Einhauchung oder Inspiration, — ein übernatürlicher Act, da Natur setzt, nämlich den Naturgeist im Menschen.

Dies erklärt die Urkunde selber im Folgenden, wenn sie doch von Gott her dem Menschen den Auftrag werden läßt, den Garten zu bauen und zu bewahren, ja unmittelbar darauf das höchste Selbstbewußtseyn und Sattungsbewußtseyn voraussetzt (Vers 16. 23.).

Der Lebensodem des das Staubgebilde beseelenden Gottes ist für den Menschen Princip seiner Freiheit und seines Selbstbewußtseyns, — die natürliche Unterlage für das Rechtgefühl des Menschen, für seine sittliche Unmittelbarkeit und Vermittelung, für seinen Umgang mit Gott, also Vermittlung in psychischer Hülle.

Dieses Naturprincip, Seele, ist unmittelbare Gotteskraft, — ein Schöpfungsact Gottes, der der Erhaltung und Bildung fähig ist, — die von Gott selber gesetzte natürliche Fö-

*) Wir nennen That in diesem Sinne Thunendes und Gethanes, — Nichtthunendes in einem. Darüber an einem andern Orte.

bigkeit des Menschen, Mensch zu seyn, kurz, das Ebenbild wiederum in psychischer Potenz.

Als Seele, dehnbar, bildbar, plastisch. Die plastische Potenz des Körpers, von dem sie unmittelbar Besitz nimmt, der ihr zugebildet wurde, wie sie ihm eingebildet ist. —

Sie ist das ideale Bild des Körpers und dieser als Leib ihr reales Gegenbild. Kurz, es sind die Elemente des ganzen Bildes Gottes, — es ist die Analysis in der Synthesis und umgekehrt.

Lächerlich ist es, das, was die Schrift unterscheidet, zu scheiden, — als ob die Schrift nicht auch wüßte, daß Gott mit Einem Schläge schafft; — und schafft Er mit Einem Schläge, so verlangt man den Proceß der Entwicklung!

Er ist da, eingeleitet, Alles im besten Zuge. Gott ging mit gutem Beispiele voran, der Mensch soll nachfolgen; es ist immer Bestimmtheit und Bestimmung zugleich vorhanden.

Um die Selbstbestimmung zu sollicitiren, das Thun des Menschen zu leiten, einzuleiten. Dieß gehört zur Erhaltung des Menschen und zu seiner Regierung, besser: zu seiner sittlich religiösen Erziehung oder dazu, die Erdengeschichte mit Ihm anzufangen, Reich Gottes zu bauen.

Schon hat Er das Wort vernommen: Du sollst Herr seyn und unterthan machen; du sollst und darfst genießen; — ein beschränkter Bezirk ist ihm angewiesen, seine Kräfte zu üben, verhältnißmäßig leicht auf die agirende Erde zu reagiren und eben dadurch seine natürliche, leiblich-seelische, leiblich-geistige, naturgeistige Persönlichkeit zu bethätigen, — sich in den Besitz der körperlichen Kräfte zu setzen, Leib und Seele je länger je mehr zur Selbstthat, von Gott gegeben, zu erheben oder sich in die Fülle des Ebenbildes zu verklären ^{a)}. —

Die Naturmöglichkeiten, die Schöpfungspotenzen sind gegeben, so gesetzt, wie sie dem beginnenden Menschen ge-

a) Er ist an sich Geist und soll Geist werden.

recht seyn müssen; — Maß ist gehalten, Ziel gesetzt; — innerhalb der Grenzen Intensität des Lebens, Reichthum. Von Einem Punkte aus wird die Erde erobert, — vom Princip aus.

Es ist das Rechtsprincip, was offenbar zuerst im Menschen geweckt wird, das Princip äußerer Freiheit, — Räumlichkeit, — Herr über seine Zeit zu seyn, — kurz, das Bewußtseyn und der Wille, sich Raum zu schaffen für weitere Bethätigung, — den Garten zu pflanzen und zu bewahren. —

Dieser Garten ist zunächst Heiligthum Gottes, heiliger Bezirk göttlicher Offenbarung; daher der Lebensbaum mitten im Garten und der Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses.

Beides Probedäume, Bäume der Wahl, Bäume der fixirten Gottesgegenwart. Rings umher sind indifferent Bäume, dem Menschen zunächst zum Genusse angewiesen.

Offenbar weiß der Mensch zunächst nur von dem Einem Baum, an dem es sich entscheiden sollte. Nach allem unmittelbar Folgenden ist dem Menschen gegenüber zunächst nur von Einer Schranke seiner Freiheit die Rede; mit Ausnahme eines Baumes ist alles Andere dem kindlichen Menschen im Garten preisgegeben. Der Sinn ist: Alles, nur Eines nicht! Eine Exception seiner Freiheit im Genuß, ein Zaun mitten im Garten! Merkwürdige Erziehung des Menschengeschlechts. Der Mensch wird dadurch in sein intensivstes Selbst zurückgetrieben, ganz auf sich concentrirt. Wenn etwas, so erweckt die Schranke die Persönlichkeit, bringt den Menschen zur Besinnung, zum Charakter a).

Und das soll er werden, Selbstmacht. — Wie kann er die Erde beherrschen, wenn er nicht sein eigener Herr ist! wie Rechte geben, wenn er nicht seine eigene äußere Freiheit im Raume hat? —

Denn um diese handelt es sich zunächst, um ein ganz Reales, Dingliches. — Du verachtest das und weißt nicht

a) Der Gegenstoff.

daß Hand, Fuß, Auge, Ohr auch Ausläufer des Geistes sind, die *μέλη*, von denen Paulus manchmal redet, die Organa, mit denen du den Geist bethätigst und die Erde berührst. —

Aber es handelt sich allerdings um etwas Höheres; denn die rechtliche Freiheit ist nur die Hülle und Hülfe einer höheren, — immer noch Naturpotenz gegen diese. Aber der Geist ist schon darin als Seele, als unmittelbares Lebensbewußtseyn.

Soll dieses sich nicht regen dürfen? Gewiß. „Von allen Bäumen im Garten magst du essen, nur von Einem nicht“; dein Recht hört da auf, wo das göttliche Gebot anfängt.

Mit anderen Worten: die rechtliche Freiheit findet ihr „nur“ an der reinen Idee des Guten, die erweckt werden muß — der Mensch soll auch sittliche Persönlichkeit im engeren Sinne seyn.

Es soll ihm klar werden der Unterschied des Guten und Bösen, der ihm zunächst äußerlich vorgebildet ist durch die Unterscheidung dieses Baumes von den übrigen. In ihm ist für seine Vorstellung Recht und Unrecht äußerlich vollzogen. Es ist ihm klar gemacht, thatsächlich darge stellt, daß seine äußere Freiheit eine bedingte sey. Er wird auf die Bedingungen seiner Freiheit aufmerksam gemacht. Damit fängt die reine Idee des Guten an, in ihm lebendig zu werden, sofern das Gute die bedingte Freiheit ist oder das Gesetz. — Im göttlichen Gebot, das wesentlich Verbot ist, setzt sich dem Menschen eine Bedingung seiner Freiheit entgegen, die gut ist; — das Gute wird ihm in Form des Gebietens und Verbietens nahe gebracht.

Es ist der Entwicklung des Menschen gemäß, daß auch sein Bewußtseyn einer höheren Freiheit, die wir im Unterschiede von der rechtlichen die *innere* nennen können, — seine Moral, geweckt wird durch ein äußerliches Rechtsstatut oder dadurch, daß Gott seinen Willen in einen äußerlichen Act legt.

Denn an sich ist es gleichgültig, was zur Probe genommen wird, wenn es nur immer sich dazu hergibt, reiner Ausdruck der Freiheit zu seyn. Der göttliche Wille legt sich hier in einen an sich gewiß indifferenten Genußact, diesen zum Spiegel der Differenz erhebend.

Der an sich indifferente Baum wird mit Recht Baum der Differenz genannt, Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses, Baum der höheren Weisheit und des Versuchs, frei zu werden, — Baum der sittlichen Unterschiede ^{a)}).

Es ist der Baum des Gewissens, der uns hier objectivirt ist, — das theoretisch-praktische Selbstbewußtseyn des Menschen als Ort für die höchste Wahl, für die Freiheit selber. — Das ist der rechte Freiheitsbaum, an dem es sich entscheiden wird, ob der Mensch seiner Freiheit werth ist, ob er sie zu würdigen versteht. Gehorsam gegen Gott wäre da rechte Genius seiner Freiheit gewesen.

Mit Bedeutung fügt Gott bei, daß vom Essen und Nichtessen Leben und Tod abhängt, denn das ist der verschwiegene Gegensatz (vgl. Kap. 3, 22.). — Die vorgehaltene Strafandrohung ist die höchste Negativität, die Gott ausübt; Gott eröffnet die Perspective seines Bornes; es soll um Alles dem Menschen Gott und Nichtgott ins Bewußtseyn gerufen werden.

Und zwar nun Gott als Gesetzgeber oder in seinen anthropologischen Eigenschaften, zunächst als sittlicher Ordner des Als, des Menschenlebens. Als Güte hatten sie ihn bisher erkannt; Macht und Weisheit sahen sie vor sich. Aber Gerechtigkeit und Heiligkeit ist höher als dieses. Das Gesetz, das Gott dem Menschen gibt, offenbart ihn als Herrn des Rechtes oder als den Gerechten und als Heiligen insfern, weil er es ausspricht, er lasse sich sein Gesetz nicht ungestraft übertreten.

Er ist Herr des Lebens und des Todes und hat für Leben und Tod sittliche Bedingungen festgesetzt. Die Eine Br-

^{a)} τὰ διαφέροντα, Röm. 2, 18.

dingung ist sein Wille, der einfach zu glauben und in Gehorsam zu ehren ist.

Ist das nicht Willkür? Nein. Sah der Mensch um sich her, so sah er nichts von Willkür. Alles war mit Weisheit geordnet, Alles gut. Nun soll nur noch das Gesetz des Weltalls ihm in die Brust gepflanzt werden.

Er soll zum Bewußtseyn kommen, daß Gott Gesetzgeber und Regent des Weltalls ist. Es ist schon Jehovah, den wir hier finden. — Mit Ihm steht ja der Mensch bereits in sittlich = religiöser Gemeinschaft, da er sein Wort vernimmt und Gott sich herabläßt, mit dem Menschen zu reden.

Wie dieses immer zu verstehen ist: ins Herz des Menschen hinein redet Gott. Da ist Gottes Stimme von Anfang an, — was das reine Licht außerordentlicher Rede Gottes nicht ausschließt.

Doch der Mensch war ja noch rein. Wie rein mußte die Stimme Gottes in ihm wiederklingen! Wie hell der Klar erkannte Wille Gottes seyn! — Auch seine religiöse Freiheit wird hier auf die Probe gestellt.

Sie ist im Unterschiede von der sittlichen im engeren Sinne der Gipfel seiner Persönlichkeit. Diese ist ganz an Gott gebunden, ganz von Ihm abhängig, aber auch ganz fähig, sich für oder wider Gott zu bestimmen. Der freie Gott will vom freien Menschen frei geglaubt, geehrt und geliebt seyn. Dieß ist Religion und die unmittelbar religiöse Seite des Ebenbildes. — In ihm ehrt sich Gott selbst, indem er ihm verstatet, Glauben und Gehorsam zu haben, oder nicht, indem Er sich selbst, unbegreifliche Liebe! der Wahl des Menschen anheimstellt.

So hoch sind wir von Gott geehrt, daß uns schwindeln müßte auf dieser Höhe der Freiheit, — wäre sie nicht gehalten durch das Band der Religion oder dadurch, daß wir uns Gottes, zu unserem Glücke, nicht ganz entledigen können.

Gott droht auch nicht mit absolutem Verlust seiner selbst. Auch sein Drohen hat Grenzen. Tod droht er, und das ist

genug; das Leben verloren zu haben, ist Entfremdung von Gott. —

Indem wir nun die genannten Seiten des Ebenbildes zusammenfassen, können wir es dahin bestimmen, daß es ist: 1) That Gottes, Schöpfungsthat, von Gott gesetztes gott-ähnliches Selbst; 2) daß es sich ausdrückt oder zur Fik hat, mit Einem Worte: die Persönlichkeit des Menschen, recht real gedacht, recht hineingestellt in die Schöpfungsthat selber, ja in den irdischen Geschichtsproceß. Da ist der Mensch, und das Ebenbild könnte dießfalls definiert werden als das Vermögen des Menschen, Princip einer Geschichte, der Erdengeschichte, der Weltgeschichte, zu seyn, oder als die Geschichtlichkeit des Menschen; näher als dieß, daß der Mensch von Gott gewürdigt ist, mit Ihm in allseitiger geschichtlicher, also sittlich-vernünftiger (logisch-ethischer) Gemeinschaft zu stehen — was in die ideale Seite des Ebenbildes hineinführt.

Sie ist im Unterschiede von der realen die reine Geistigkeit des Menschen, oder dieß, daß in diesem natürlichen Geschichtswesen noch Alles rein, gut, vernünftig ist, daß alle Beziehungen des Menschen die Schöpferhand verrathen, die allmächtige, weise und gute, die bis daher über den Menschen wacht und ihn nun bestimmt, actuelles und actives Selbst zu seyn. Es ist also die Reinheit aller Schöpfungsbeziehungen im Ebenbilde ausgesprochen, die Integrität der menschlichen Kräfte, die Principalität des Seyns. Vollkräftig zum Guten steht er da, der Unsterblichkeit würdig und fähig, in sie einzugehen. Er ist der des Lebens würdige Mensch. — Insofern ist das Ebenbild Leben, reines Personleben, guter Habitus, Kraft. Es ist reine Normalität des Seyns, die mit dem Willen Gottes noch congruierende sittlich-religiöse Daseynsweise, gerechte Natürlichkeit des Menschen und reines Rechtsgefühl, unverdorbene Erkenntniß des Guten und Bösen (wenigstens der Anlage nach), reine Religion oder Gottgemeinschaft. Also Fähigkeit der Unsterblichkeit und Bestimmung dazu, ewiges Leben! — Kurz: reine und ganze Per-

sönlichkeit nach Anlage, Disposition und Habitus und die dem entsprechende bewegte und ruhende Zuständlichkeit a). —

Was aber das Ebenbild ist, ist es allermeist Gott gegenüber oder im Reflexe des Urbildes, zu dessen Betherrlichung es da ist, — so zwar, daß Gott dem Menschen gönnt, selbst herrlich zu seyn, ihm seine anerschaffene Urbildlichkeit gern beläßt. —

In zwei Acten ist es hauptsächlich, daß sich dieses urbildliche Thun des Menschen noch in irdischer Art darlegte, im Namengeben für die Thiere und in der Begrüßung des Weibes.

Ersterer Act hat offenbar den Sinn, theils den Menschen in den ideellen Besitz der Thierwelt wirklich zu bringen, indem er von den lebenden Wesen der Erde Beschlag nimmt, ihnen den Rechtstitel ihrer Angehörigkeit zu Ihm factisch ertheilend, theils eben dadurch — und dies wird stark hervorgehoben — dem Menschen Veranlassung zu seyn, seiner Einzigkeit in der ihn umgebenden Welt natürlicherweise und scharf bewußt zu werden, indem seine Scharfsinnigkeit wohl Namen für die Thiere findet, aber keinen Namen, der sein Ebenbild fortsetzte. — Es ist also wesentlich personbildender, personerweckender Act, der hier vorgeht, und ein Vorgang, der den Menschen eben so fähig als bedürftig macht, dem Schöpfer Recht zu geben, wenn er sagt, daß Einheit der Zahl als Geschlechtslosigkeit Einsamkeit sey. —

Besser: das Sattungsbewußtseyn wird erweckt und eben damit das Bedürfniß und die Fähigkeit des Menschen zur Gemeinschaft der Ehe. In ihr setzt sich das Ebenbild fort b); — das Weib ist Gehälfis des Mannes, ihm gegenüber und ihm entsprechend. —

Der zum Bedürfniß gekommene Mensch, der, indem er dieses Bedürfniß einsieht, das Weib fordert oder ideell mit-schafft, soll sie, die unzertrennliche Genoffin, auch reell mit-schaffen, so weit es dem möglich ist, der selbst Geschöpf ist; also muß er, nach Erweckung des Bewußtseyns, unbewußt

a) Bonum et bene esse. — b) Vgl. auch 1 Mos. 5, 3.

sich den Stoff von seiner Seite nehmen lassen zum Gebilde des Weibes; — das erste Ebenbild ist die natürliche Voraussetzung des zweiten.

Auch dieses wird von Gott selber geschaffen, ist Selbst wie das erste. Aber es ist zweites creatürliches Selbst; das Weib ist das natürliche geschaffene Gegenbild des Mannes.

Und wird vom Manne mit vollem Bewußtseyn und mit der Freiheit der Liebe also anerkannt. Wie eine Tageshelle steht sie vor ihm da, wie Licht von seinem Lichte, Leben von seinem Leben, — eine andere natürlich geistige Persönlichkeit. —

Damit ist die Schöpfung des Menschen vollendet; auch der Mensch soll, wie die übrigen Naturwesen, in der Zweigkeit der Gattung, hier des Geschlechts existiren. Er soll sich also natürlich individualisiren. —

Aber damit ist nun auch Welt-, Gottes-, Selbstbewußtseyn nach allen Seiten hin geschärft; das Bewußtseyn und die Selbständigkeit des Menschen hat ihren anfänglichen Gipfel erreicht.

Immer ist es merkwürdig, daß auch die zweite Urkunde also schließt. Schon die erste hebt den Geschlechtsunterschied als wesentlich hervor, er ist es auch für die Bildung des Menschen.

Der natürliche Mensch ist für diese sittliche Gemeinschaft geschaffen, die, ursprünglich rein und als in ihrer Art einzig anerkannt, die nächste Darstellung des vollen creatürlichen Ebenbildes in der Entwicklung ist und als durch Freiheit vermittelt die bloß natürlichen Verbindungen übertrifft. — Aber die Grenze der Unschuld ist zwar noch nicht der Anfang der Schuld, aber deren Möglichkeit; und damit schließt die Erzählung.

Gedanken und Bemerkungen.



1.

Das Reformatorische und Speculative

in

der Denkweise des Verfassers der deutschen Theologie,
nachgewiesen

von

D. G. U l l m a n n.

Nicht nur unter den Theologen, sondern auch unter christlich gesinnten Laien höherer Bildung hat das Büchlein, welches unter dem Namen „deutsche Theologie“ bekannt ist, zahlreiche Verehrer. Die neue, von Herrn Bibliothekar Pfeiffer in Stuttgart besorgte Ausgabe dieses Tractates ^{a)} wird daher von nicht Wenigen mit Dank und Freude begrüßt worden seyn. Und zwar um so mehr, da ihr ein eigenthümlicher Werth zukommt. Bisher nämlich waren sämtliche Ausgaben der kleinen Schrift, deren Zahl sich gegen sechzig beläuft ^{b)}, nach dem Abdrucke derselben gemacht worden, den zuerst Luther veranstaltet hatte. Luther aber, weil es ihm mehr um den Inhalt und dessen Wirkung, als um die Form und deren strenge Urkundlichkeit zu thun war,

a) Theologia deutsch u. s. w. Stuttgart bei Kessling, 1851.

b) Siehe darüber die Vorrede von Pfeiffer, S. II—VI.

hat sich in Betreff der Sprache Aenderungen gestattet, Annäherungen an die Sprach- und Schreibweise seiner Zeit. Es war darum sehr erwünscht, daß eine Handschrift der deutschen Theologie zum Vorschein kam, welche über Luther hinausreicht. Sie fand sich in der Bibliothek der ehemaligen Cistercienser-Abtei Bronnbach bei Berthheim am Main ^{a)}. Diese Handschrift gibt den Text vielleicht auch noch nicht in vollkommen ursprünglicher Gestalt — denn sie gehört der letzten Zeit des 15. Jahrhunderts, dem Jahre 1497, an — aber doch unverkennbar in einer der ursprünglichen sich mehr annähernden. Die Bekanntmachung derselben ist daher als ein sehr schätzenswerther Fortschritt in der genaueren Kenntniß des Buchleins von Seiten der Form zu betrachten. Indem nun auch ich hiersür dem Herrn Bibliothekar Pfeiffer meinen aufrichtigsten Dank ausdrücke, die Beurtheilung der Ausgabe in sprachlicher und litterarischer Beziehung aber Anderen überlasse, erlaube ich mir gegenwärtig nur eine Erörterung über zwei Punkte, welche die Stellung des deutschen Theologen in der Entwicklung des christlichen Geistes überhaupt und der mystischen Theologie insbesondere betreffen: eine Erörterung, zu der mir Hr. Pfeiffer selbst eine bestimmte Veranlassung gibt.

In meiner Schrift über die Reformatoren vor der Reformation ^{b)} habe ich den Verfasser der deutschen Theologie einerseits unter die Vorgänger der Reformation gestellt, andererseits ihn als einen Vertreter speculativer Mystik bezeichnet. Beides bestreitet Hr. Pfeiffer. Aber beides kann trotz des erhobenen Widerspruches vollkommen gerechtfertigt werden und dieser Rechtfertigung sollen die nachfolgenden Blätter gewidmet seyn.

a) Nähere Angaben über die Handschrift in Pfeiffer's Vorrede S. I. u. VII.

b) Bb. 2. S. 233—256.

I.

Ueber den ersten Punct äußert sich Hr. Pfeiffer a) in folgender Weise: „Man hat den Verfasser der Theologia unter die Vorläufer der Reformation gezählt. Ich glaube mit Unrecht. Denn da die Schrift, wie zugestanden wird, nichts Reformatorisches oder mit der katholischen Lehre im Widerspruch Stehendes enthält, so kann ihr der bloße und zufällige Umstand, daß Luther sie zuerst herausgegeben und daß sie einen mächtigen Eindruck auf ihn gemacht hat, unmöglich diesen Charakter verleihen; sonst müßte ja der heil. Augustin, dessen Werke Luther's eigenen Aeußerungen zufolge auf seine Geistesbildung den größten Einfluß ausgeübt haben, ebenfalls dahin gerechnet werden.“

Diese Zeilen stellen, so viel ich sehe, wesentlich drei Gründe gegen den vorreformatorischen Charakter der deutschen Theologie auf; erstens: die Schrift selbst enthält nichts Reformatorisches; zweitens: der Umstand, daß Luther sie zuerst herausgegeben, ist zufällig und kann über den reformatorischen Charakter nicht entscheiden; drittens: wollte man aber den Eindruck, den das Büchlein auf Luther gemacht, in Anschlag bringen, so müßte man eben so gut Augustin zu den Vorläufern der Reformation zählen.

Der erste Grund, daß der Tractat überhaupt nichts Reformatorisches enthalte, würde, wenn er triftig wäre, schon für sich allein die ganze Sache entscheiden. Allein er ist eben nicht triftig. Hr. Pfeiffer kann seine Behauptung nur aufstellen, indem er von einem unzulänglichen und unrichtigen Begriffe des Reformatorischen ausgeht. Das Reformatorische ist ihm lediglich das „mit der katholischen Kirche im Widerspruch Stehende“, und dabei denkt er offenbar an einen bestimmt ausgedrückten, directen Widerspruch. In diesem Sinne

a) Vorrede, S. X.

ist freilich die deutsche Theologie eben so wenig reformatorisch, als es die meisten mittelalterlichen Mystiker sind: denn sie enthält keine offene Polemik gegen das herrschende Kirchenthum. Allein auf diesen Kreis der bloßen Negation kann das Reformatorische nur der beschränkten, der es entweder gar nicht kennt oder mit Bewußtseyn verkennt. Die Reformation ist zuerst und wesentlich Positiv, Feststellung eines neuen, tiefer gefaßten christlichen Lebensprinzips, und erst von dieser positiven Grundlage aus auch Opposition, Bekämpfung alles dessen, was sich der Entfaltung des neuen Prinzips hemmend oder verderbend in den Weg stellt. Denselben Charakter tragen die auf die Reformation vorbereitenden christlichen Lebensgestaltungen und Persönlichkeiten. Indes nicht alle in gleicher Weise. Die vorzüglichsten und wirksamsten vereinigen auch schon in erfreulichem Ebenmaß das Positiv-Evangelische und das gesund Oppositionelle. Zugleich aber gibt es auch einerseits solche, bei denen die Opposition unverhältnißmäßig vorwiegt und zum Theil selbst des rechten positiven Grundes ermangelt; und andererseits solche, bei denen sich die bedeutsamsten Bestandtheile der reformatorischen Positivität finden, ohne daß daraus zugleich die Consequenzen gezogen würden, vermöge deren ein Gegenstoß gegen die gegebenen Satzungen der Kirche hervorgetreten wäre. In die letztere Classe gehört die deutsche Theologie. Ihr Verfasser hält sich innerhalb der bestehenden kirchlichen Ordnungen; aber, indem er dieß thut, begründet er eine Geistesrichtung, welche, von praktischeren, schärferen und kampfesfreudigeren Geistern aufgenommen, diese Ordnungen früher oder später durchbrechen mußte.

Sollen wir, abgesehen von einzelnen Lehren, den allgemeinen Grundcharakter der Reformation und der aus ihr geborenen evangelischen Kirche bezeichnen, so liegt derselbe: in der Zurückführung des christlichen Lebens aus der Mannichfaltigkeit äußerer Gesezeswerke zur evangelisch freien In-

nerlichkeit und in dieser Innerlichkeit zu dem Einem, was noth thut, der rechten Herzensstellung gegen Gott; in der Anerkennung der für sich allein vollkommen genügenden Vermittelung dieses Verhältnisses durch Christum, den Versöhner und Erlöser der Menschheit; und in der Verwerfung jedweden menschlichen Verdienstes vor Gott, um Ihm, als der einzigen Quelle alles Guten und aller Seligkeit, allein die Ehre zu geben. In diesen wesentlichen Punkten aber steht der Verfasser der deutschen Theologie unverkennbar auf der reformatorischen Seite a). Er verschmäht zwar äußerliche Ordnungen und Gesetze — und ohne Zweifel denkt er dabei auch an die kirchlichen — in keiner Weise, sondern tadelt sehr bestimmt diejenigen, welche sich in falscher Freiheit darüber erheben; aber die äußeren Ordnungen als solche sind ihm doch mehr nur Unterweisungen für Solche, die es nicht besser verstehen, sie sind ihm um der Blindheit und Bosheit willen nothwendig; eigentlich sollte das Gesetz nicht seyn und die Vollkommenen sind ihm auch nicht unterworfen b). Für die, welche vom Geiste Gottes geleitet sind, gibt es kein Gesetz, keine Weise, Ordnung und Gebote c). Wahren Frieden und Ruhe bringen die äußerlichen Dinge nicht. Nur aus der vollkommenen Hingabe an Gott entspringt der Friede des Herzens, den Niemand nehmen mag d). Vor allen Dingen thut dem Menschen Einkehr in sich selbst noth: es ist kein Ausgang so gut, das Innebleiben wäre viel besser. Freilich ist auch nütze, daß der Mensch wisse, was gute und hei-

a) Eine vollständigere Darlegung des Inhaltes der deutschen Theologie habe ich in den Reformatoren vor der Reformation, Bd. 2. S. 234—251. gegeben. Hier beschränke ich mich auf das, was am meisten dem unmittelbar vorliegenden Zweck dienen kann.

b) Kap. 25. u. 26. (nach Luther's Eintheilung 23. u. 24.).

c) Kap. 30. (Luther 28.). — d) Kap. 12.

lige Menschen gethan und gelitten haben; aber tausendmal besser ist, daß der Mensch sich selbst erkenne, denn das ist die höchste Kunst a). Soll der Mensch selig werden, so muß das Eine in der Seele seyn, was unbekannt schon in derselben liegt: das Gut, welches nicht dieß oder jenes ist, sondern Alles und über Alles b). Dieses gewinnt er nur durch gänzliche Verzichtung auf alles Ich, Mein, Mir, Mich, durch völlige Hingabe an Gott und lauterem Gehorsam gegen ihn, durch Vereinigung mit ihm, dem vollkommenen Gut. Wer in der Selbstheit steht, ist Adam's Kind; wer in Demuth und Gehorsam, der ist Christi Bruder und Gottes Kind c). So lange der Mensch im Ungehorsam lebt, werden seine Sünden nicht gebüßt; er thue, was er mag, das hilft alles nicht. Kommt er aber in den Gehorsam, so ist Alles gebüßt und vergeben, und anders nicht d). Zum Leben Christi führt kein anderer Weg, als dasselbe leben und sich darnach üben e). Alles das aber gibt der Mensch weder sich selbst, noch gibt es ihm ein anderer Mensch, sondern es ist allein die Wirkung des Geistes Gottes in ihm. Seligkeit liegt an keiner Creatur oder Creaturen Werk, sondern allein an Gott und seinen Werken. Darum soll man alle Creatur und ihre Werke lassen, zuerst sich selber, und allein Gottes und seines Werkes warten f). Zur Wiederbringung und Besserung der Menschen kann dieser selbst nichts thun; Gott muß Alles thun und wirken g). Alles Lob, alle Ehre und Würdigkeit gebührt allein Gott; Alles, was man gut nennen mag, gehört nur ihm h). Reinen, daß man selbst es thue und vermöge, ist Gebrechen und Thorheit i). Wer glaubt, daß er ein Verdienst vor Gott haben könne, der thut Gott eine Schmach an, welche dieser nur dem albernen Menschen ver-

a) Kap. 9. — b) Kap. 9. — c) Kap. 16. (Luther 14.). —
 d) Gleichfalls Kap. 16. (Luth. 14.). — e) Kap. 23. (Luth. 21.). —
 f) Kap. 9. — g) Kap. 8. — h) Kap. 4. — i) Kap. 5.

zeigen mag a). Und wer Christi Leben bloß darum hat, daß er damit etwas überkomme und verdiene, der hat es nur als Löhner, nicht aus Liebe, und hat es darum eigentlich gar nicht b).

Diese Ausführungen werden, denke ich, hier vollkommen genügen. Es geht daraus deutlich genug Folgendes hervor.

Die deutsche Theologie vertritt ganz und gar das Princip der Verinnerlichung und der inneren, über die Gesetzhlichkeit hinausgehenden Freiheit des christlichen Lebens, welches die Reformation gegenüber dem veräußerlichenden Objectivismus und dem gebietenden Gesetzthum des mittelalterlichen Katholicismus auszeichnet. Sie vertritt dieses Princip in einer fast extremen Weise, indem sie in manchen Stellen einer spiritualistischen Innerlichkeit und einer antinomistischen Richtung sich annähert und dagegen die objectiven Grundlagen des Christenthums; die Bedeutung des Gesetzes auch für den Wiedergeborenen nicht stark genug hervorhebt. Darin mag man einen Mangel erkennen. Aber wenn es sich darum handelt, auf welcher Seite sie stehe: auf der Seite der mittelalterlich-katholischen Grundanschauung, welche wesentlich die objectiven kirchlichen Ordnungen geltend macht und dieselben als einen Inbegriff von Sagen, als Gesetz ausprägt, oder der reformatorischen Grundanschauung, welche wesentlich das innere Glaubens- und Geistesleben betont und der von außen her fordernden Gesetzhlichkeit das innerlich befreiende Evangelium entgegenstellt: so wird man unbedenklich sagen müssen: sie steht auf der letzteren Seite, und zwar so sehr, daß sie die Reformatoren, die zugleich auch ein entschiedenes Gewicht auf das Objective legten und alles Antinomistische sehr stark bekämpften, eher überbietet, als daß sie hinter ihnen zurückbliebe.

Die deutsche Theologie denkt ferner das rechte Verhält-

a) Kap. 48. (Luther 41.). — b) Kap. 88. (L. 86.), auch Kap. 89. (L. 87.).

lige Menschen gethan und gelitten haben; aber tausendmal besser ist, daß der Mensch sich selbst erkenne, denn das ist die höchste Kunst a). Soll der Mensch selig werden, so muß das Eine in der Seele seyn, was unbekannt schon in derselben liegt: das Gut, welches nicht dies oder jenes ist, sondern Alles und über Alles b). Dieses gewinnt er nur durch gänzliche Verzichtung auf alles Ich, Mein, Mir, Mich, durch völlige Hingabe an Gott und lauterem Gehorsam gegen ihn, durch Vereinigung mit ihm, dem vollkommenen Gut. Wer in der Selbstheit steht, ist Adam's Kind; wer in Demuth und Gehorsam, der ist Christi Bruder und Gottes Kind c). So lange der Mensch im Ungehorsam lebt, werden seine Sünden nicht gebüßt; er thue, was er mag, das hilft alles nicht. Kommt er aber in den Gehorsam, so ist Alles gebüßt und vergeben, und anders nicht d). Zum Leben Christi führt kein anderer Weg, als dasselbe leben und sich darin üben e). Alles das aber gibt der Mensch weder sich selbst, noch gibt es ihm ein anderer Mensch, sondern es ist allein die Wirkung des Geistes Gottes in ihm. Seligkeit liegt an keiner Creatur oder Creaturen Werk, sondern allein an Gott und seinen Werken. Darum soll man alle Creatur und ihre Werke lassen, zuerst sich selber, und allein Gottes und seines Werkes warten f). Zur Wiederbringung und Besserung des Menschen kann dieser selbst nichts thun; Gott muß Alles thun und wirken g). Alles Lob, alle Ehre und Würdigkeit gebührt allein Gott; Alles, was man gut nennen mag, gehört nur ihm h). Meinen, daß man selbst es thue und vermöge, ist Gebrechen und Thorheit i). Wer glaubt, daß er ein Verdienst vor Gott haben könne, der thut Gott eine Schmach an, welche dieser nur dem albernen Menschen ver-

a) Kap. 9. — b) Kap. 9. — c) Kap. 16. (Luther 14.). —
 d) Gleichfalls Kap. 16. (Luth. 14.). — e) Kap. 23. (Luth. 21.). —
 f) Kap. 9. — g) Kap. 8. — h) Kap. 4. — i) Kap. 5.

zeigen mag a). Und wer Christi Leben bloß darum hat, daß er damit etwas überkomme und verdiene, der hat es nur als Lohner, nicht aus Liebe, und hat es darum eigentlich gar nicht b).

Diese Anführungen werden, denke ich, hier vollkommen genügen. Es geht daraus deutlich genug Folgendes hervor.

Die deutsche Theologie vertritt ganz und gar das Princip der Verinnerlichung und der inneren, über die Gesetzhlichkeit hinausgehenden Freiheit des christlichen Lebens, welches die Reformation gegenüber dem veräußerlichenden Objectivismus und dem gebietenden Gesezesthum des mittelalterlichen Katholicismus auszeichnet. Sie vertritt dieses Princip in einer fast extremen Weise, indem sie in manchen Stellen einer spiritualistischen Innerlichkeit und einer antinomistischen Richtung sich annähert und dagegen die objectiven Grundlagen des Christenthums; die Bedeutung des Gesezes auch für den Wiedergeborenen nicht stark genug hervorhebt. Darin mag man einen Mangel erkennen. Aber wenn es sich darum handelt, auf welcher Seite sie stehe: auf der Seite der mittelalterlich-katholischen Grundanschauung, welche wesentlich die objectiven kirchlichen Ordnungen geltend macht und dieselben als einen Inbegriff von Sagen, als Gesez ausprägt, oder der reformatorischen Grundanschauung, welche wesentlich das innere Glaubens- und Geistesleben betont und der von außen her fordernden Gesetzhlichkeit das innerlich befreiende Evangelium entgegenstellt: so wird man unbedenklich sagen müssen: sie steht auf der letzteren Seite, und zwar so sehr, daß sie die Reformatoren, die zugleich auch ein entschiedenes Gewicht auf das Objective legten und alles Antinomistische sehr stark bekämpften, eher überbietet, als daß sie hinter ihnen zurückbliebe.

Die deutsche Theologie denkt ferner das rechte Verhält-

a) Kap. 43. (Luther 41.). — b) Kap. 88. (L. 86.), auch Kap. 89. (L. 87.).

nitz zwischen Gott und dem sündigen Menschen hergestellt allein durch die Vermittelung Christi und fast dieses Verhältnis, nachdem es einmal durch Christum begründet ist, durchaus als ein unmittelbares. Das Entscheidende ist ihr, daß der Mensch, das Kind Adam's oder der Selbstheit, heraustrete aus diesem Stande der Selbstheit und eintrete in den Stand der Selbstlosigkeit, der Hingabe und des Gehorsams. Dieß geschieht aber lediglich auf dem Wege, daß durch Gottes Gnade Christus in ihm geboren wird, daß er in der Aneignung des Lebens Christi die Kraft der Liebe, der Selbstverleugnung und der vollkommenen Ergebung gewinnt. Hat er das, so ist Alles vergeben, gebüßt und gebessert und er ist als Kind Gottes mit dem Vater gereinigt, steht also zu ihm im innigsten, unmittelbarsten Verhältnis; hat er das nicht, so hilft alles Uebulge nichts und er kann weder gebessert, noch können seine Sünden vergeben und gebüßt werden. Im Bereiche dieses Standpunctes, auf dem die deutsche Theologie unzweifelhaft steht, ist durchaus nicht einzusehen, welche Stelle die kirchliche und priesterliche Vermittelung und das ganze System kirchlich verordneter Werke und priesterlich auferlegter Büssungen sammt den Lehren vom Fegfeuer und Ablass, worauf der Katholicismus so großes Gewicht legt, einnehmen sollen. Jene priesterliche Vermittelung und dieses System kirchlicher Werke werden von deutschen Theologen freilich nicht ausdrücklich bekämpft, aber sie werden von ihm stillschweigend ausgeschlossen und beseitigt *); und wenn wir einen Grundunterschied des Katho-

*) Die deutsche Theologie stellt ihren Heilsweg auf, sie gibt im Einzelnen gehende Anweisungen, wie man zu einem lauterem und selbstlosen Sinne gelangen soll, namentlich Kap. 22. (S. 21.) ohne dabei irgend eine Beziehung auf Kirche und Priestertum zu nehmen. Sie verlangt, daß man nicht bloß seinem eignen Kopfe folge, sondern Kath und Lehre annehme von andächtigen und vollkommenen „Dienern Gottes“, d. h. ohne Zweifel von weisen und erfahrenen Christen, gebüßt oder auch hierbei der Priester nicht, Kap. 18. Sie sagt in solcher Weise (S. 1

cismus und des evangelischen Protestantismus darin erkennen, daß der erstere das Verhältniß des sündigen Menschen zu Gott nicht allein durch Christum, sondern auch durch die Kirche und das Priesterthum, durch Büssungen und Werke vermittelt seyn läßt, der letztere aber nur durch die Mittelhätigkeit Christi, welcher von Seiten des Menschen die innerlichen Lebensacte der Buße und des Glaubens entsprechen; daß jener auch für den ganzen Lebensverlauf des Gläubigen sein Verhältniß zu Gott und Christo fortwährend abhängig macht vom Verhältniß zur priesterlich geleiteten Kirche, dieser aber das Verhältniß zum Leibe Christi jederzeit bedingt seyn läßt vom inneren und mittelbaren Verhältniß zum Haupte: so steht auch in diesem entscheidenden Punkte die deutsche Theologie offenbar auf der reformatorischen Seite. Denn wenn sie freilich das alles nicht so formulirt, wie wir es hier nach Maßgabe der neueren theologischen Auffassungswelse gethan haben, so gehen doch diese Bestimmungen klar genug aus ihrer Grundanschauung hervor, aus der Grundanschauung, nach welcher Alles ganz und gar nur darauf gestellt wird, daß Adam in dem Menschen sterbe, Christus in ihm lebendig werde, nach welcher nur da, wo das Letztere geschieht, das Heil, ebenda aber auch unmittelbar und ohne Weiteres das volle Heil und die ganze Gotteskindschaft gegeben ist.

Endlich betrachtet die deutsche Theologie die Umwandlung des Adamskinds in ein Gotteskind vollständig als ein Werk Gottes im Menschen, unter sehr bestimmtem Ausschluß alles Creatürlichen, und spricht dem Menschen in diesem Verhältniß alles und jegliches Verdienst ab. Sie thut das wis-

(spiritualistisch) die Begriffe von Himmel und Hölle, daß dabei für die Vorstellung vom Hefesfeuer kein Raum mehr vorhanden ist, Kap. 11. und 84. (S. 32.). Sie betrachtet auch die kirchlichen Heilmittel vorwiegend nach der subjectiv innerlichen Seite und legt z. B. beim Sacrament des Abers das Hauptgewicht auf die Neignung des Lebens Christi, Kap. 45. (S. 43.).

berholt und in den stärksten Ausdrücken, so daß man sieht, es gehört zu den Grundüberzeugungen, die sie geltend machen will. Nun ist aber bekannt, wie schon der mittelalterliche Katholicismus vermöge der in sein Lehr- und Kirchensystem eingebrungenen pelagianisirenden Elemente überall im Proceß der Heiligung und Befeligung die creatürliche Mitwirkung in Anspruch nahm und wie er darauf eine Theorie von Verdiensten — vom Verdienst der Schwelichkeit und der Bärdigkeit, vom Uebersverdienst und vom Schage der Verdienste — gründete, welche den christlichen Glauben und das christliche Leben bis in die innersten Tiefen hinein verummigte und verdarb, wie dagegen die Reformatoren vor allen Dingen gegen diese Verderbnisse aufstanden, die ganze Verdienstlehre mit ihren pelagianischen Grundlagen und ihren kirchlichen Ausläufen, namentlich im Ablasswesen, auf gewaltigste bekämpften, dagegen die Grundlehre von der freien Gnade Gottes wieder herstellten und, indem sie alles Erretterlichen gegenüber Gott allein die Ehre gaben. Haben wir aber hierin nicht nur einen Grundzug der Reformation, sondern recht eigentlich die treibende Grundkraft derselben anzuerkennen, so steht auch in dieser Beziehung der deutsche Theologe vollständig auf der reformatorischen Seite; und hier beschränkt er sich auch nicht darauf, nur das Positive, das Gotteswerk in der Heiligung und Befeligung, geltend zu machen, sondern er geht auch zu der lebhaftesten Bekämpfung des Entgegenstehenden über, zur entschiedenen Verwerfung alles creatürlichen Thuns und Könnens und aller eingebildeten menschlichen Verdienens.

Mit dem ersten Argument des Hrn. Pfeiffer fällt unmittelbar auch das zweite. Wenn die deutsche Theologie gar nichts Reformatorisches enthielte, so würde ihr freilich der Umstand, daß Luther sie zuerst herausgegeben, unumgänglich einen reformatorischen Charakter „verleihen“ können. Daß kann Hr. Pfeiffer wirklich meinen, es sey die That-

daß Luther das Büchlein zuerst herausgegeben, ein „bloßer a) und zufälliger Umstand“? Kann er meinen, Luther habe dieß etwa, wie ein moderner Gelehrter, in rein litterarischem Interesse gethan? Nein, diese Vorstellung wird Hr. Pfeiffer selbst nicht hegen; er fügt ja noch — freilich in nicht sehr strengem Gedankenzusammenhang, denn eben damit wird die bloße Zufälligkeit wieder aufgehoben — hinzu, das Buch habe auf Luther „einen mächtigen Eindruck gemacht.“ Aber es ist auch die Grundvoraussetzung, von der Hr. Pfeiffer ausgeht, daß die deutsche Theologie nichts Reformatorisches enthalte, wie wir gezeigt haben, völlig unrichtig, und die Sache stellt sich in Wahrheit vielmehr so. Wenn auf der einen Seite in einer Schrift augenscheinlich reformatorische Elemente enthalten sind, und auf der andern Seite der Hauptführer der bald darauf folgenden reformatorischen Bewegung, indem er diese Schrift herausgibt, versichert, er habe „nächst der Bibel und St. Augustin aus keinem Buche mehr erlernt, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge seyen“ b): so muß man hier entweder einen inneren Zusammenhang und eine wesentliche Gleichartigkeit des Geistes anerkennen, oder man muß überhaupt allen vernünftigen Zusammenhang in der Geschichte leugnen. Und in dieser Verknüpfung ist auch der Umstand, daß Luther die Schrift zuerst herausgegeben, gewiß weit entfernt, ein bloß zufälliger zu seyn. Vielmehr ist, indem sich die Schrift schon an und für sich als reformatorisch erweist, das lebhafteste Interesse und das kräftigste Zeugniß Luther's für dieselbe auch noch ein weiterer Beweis für ihren reformatorischen Charakter; denn wir werden doch Luther zutrauen, daß er wußte, was reformatorisch sey.

a) Was hier das Wort „bloßer“ in Verbindung mit „zufälliger“ bedeuten soll, dürfte schwer zu sagen seyn.

b) Worte aus der bekannten Vorrede Luther's zur deutschen Theologie.

berholt und in den stärksten Ausdrücken, so daß man sieht, es gehört zu den Grundüberzeugungen, die sie geltend machen will. Nun ist aber bekannt, wie schon der mittelalterliche Katholicismus vermöge der in sein Lehr- und Kirchensystem eingebrungenen pelagianisirenden Elemente überall im Proceß der Heiligung und Befeligung die creatürliche Mitwirkung in Anspruch nahm und wie er darauf eine Theorie von Verdiensten — vom Verdienst der Schicklichkeit und der Würdigkeit, vom Ueberverdienst und vom Schätze der Verdienste — gründete, welche den christlichen Glauben und das christliche Leben bis in die innersten Tiefen hinein verunreinigte und verdarb, wie dagegen die Reformatoren vor allen Dingen gegen diese Verderbnisse aufstanden, die ganze Verdienstlehre mit ihren pelagianischen Grundlagen und ihren kirchlichen Ausläufen, namentlich im Ablasswesen, aufs gewaltigste bekämpften, dagegen die Grundlehre von der freien Gnade Gottes wieder herstellten und, indem sie alles Gute und Befeligende aus göttlicher Quelle ableiteten, dem Creatürlichen gegenüber Gott allein die Ehre gaben. Haben wir aber hierin nicht nur einen Grundzug der Reformation, sondern recht eigentlich die treibende Grundkraft derselben anzuerkennen, so steht auch in dieser Beziehung der deutsche Theologe vollständig auf der reformatorischen Seite; und hier beschränkt er sich auch nicht darauf, nur das Positive, das Gotteswerk in der Heiligung und Befeligung, geltend zu machen, sondern er geht auch zu der lebhaftesten Bekämpfung des Entgegenstehenden über, zur entschiedenen Verwerfung alles creatürlichen Thuns und Könnens und alles eingebildeten menschlichen Verdienens.

Mit dem ersten Argument des Hrn. Pfeiffer fällt unmittelbar auch das zweite. Wenn die deutsche Theologie gar nichts Reformatorisches enthielte, so würde ihr freilich der Umstand, daß Luther sie zuerst herausgegeben, unmöglich einen reformatorischen Charakter „verleihen“ können. Wer kann Hr. Pfeiffer wirklich meinen, es sey die Thatfache,

daß Luther das Büchlein zuerst herausgegeben, ein „bloßer a) und zufälliger Umstand“? Kann er meinen, Luther habe dies etwa, wie ein moderner Gelehrter, in rein litterärischem Interesse gethan? Nein, diese Vorstellung wird Hr. Pfeiffer selbst nicht hegen; er fügt ja noch — freilich in nicht sehr strengem Gedankenzusammenhang, denn eben damit wird die bloße Zufälligkeit wieder aufgehoben — hinzu, das Buch habe auf Luther „einen mächtigen Eindruck gemacht.“ Aber es ist auch die Grundvoraussetzung, von der Hr. Pfeiffer ausgeht, daß die deutsche Theologie nichts Reformatorisches enthalte, wie wir gezeigt haben, völlig unrichtig, und die Sache stellt sich in Wahrheit vielmehr so. Wenn auf der einen Seite in einer Schrift augenscheinlich reformatorische Elemente enthalten sind, und auf der andern Seite der Hauptführer der bald darauf folgenden reformatorischen Bewegung, indem er diese Schrift herausgibt, versichert, er habe „nächst der Bibel und St. Augustin aus keinem Buche mehr erlernt, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge seyen“ b): so muß man hier entweder einen inneren Zusammenhang und eine wesentliche Gleichartigkeit des Geistes anerkennen, oder man muß überhaupt allen vernünftigen Zusammenhang in der Geschichte leugnen. Und in dieser Verknüpfung ist auch der Umstand, daß Luther die Schrift zuerst herausgegeben, gewiß weit entfernt, ein bloß zufälliger zu seyn. Vielmehr ist, indem sich die Schrift schon an und für sich als reformatorisch erweist, das lebhafteste Interesse und das kräftigste Zeugniß Luther's für dieselbe auch noch ein weiterer Beweis für ihren reformatorischen Charakter; denn wir werden doch Luther zutrauen, daß er wußte, was reformatorisch sey.

a) Was hier das Beiwort „bloßer“ in Verbindung mit „zufälliger“ bedeuten soll, dürfte schwer zu sagen seyn.

b) Worte aus der bekannten Rede Luther's zur deutschen Theologie.

Ebenso wenig verfaßt das dritte Argument: daß man unter dieser Voraussetzung auch den h. Augustin, dessen Werke auf Luther so großen Einfluß gehabt, unter die Vorläufer der Reformation zählen müsse. Allerdings fand zwischen dem Geiste, den Werken Augustin's und der christlich-reformatorischen Entwicklung Luther's, wie dieser in der oben angeführten Stelle seiner Vorrede zur deutschen Theologie gleichfalls selbst bezeugt, ein tiefer innerer Zusammenhang statt. Aber indem Hr. Pfeiffer dieß gegen mich wendet, fällt es offenbar vielmehr auf ihn selbst zurück. Denn es folgt daraus in keiner Weise, daß man den deutschen Theologen nicht dürfe einen Vorläufer der Reformation nennen, sondern es folgt nur, daß man den Augustin auch so nennen müsse. Und das muß man auch, natürlich im richtigen Verstande. Auf der einen Seite ist Augustin allerdings ein Mitbegründer des kirchlichen Systems, welches wir Katholicismus nennen; aber auf der andern Seite ist er ebensowohl, ja in noch vollerm Maße, ein Hauptbegründer und Vertreter des Geistes, aus dem die Reformation hervorging; und der müßte die Kirchengeschichte wenig kennen, der nicht wüßte, daß die ganze innerliche Neubelebung des Christenthums aus dem Glaubensprincip und der ganze Kampf der Vorreformatoren und der Reformatoren selbst gegen die in Lehre und Leben der Kirche eingedrungenen pelagianischen Verderbnisse nächst der h. Schrift wesentlich aus den Wurzeln des augustinischen Geistes herausgewachsen ist. Wer also von den Vorläufern der Reformation im umfassendsten Sinne handeln wollte, der müßte allerdings dem Augustin eine der ersten Stellen unter denselben geben.

II.

Der zweite Hauptpunct betrifft den speculativen Charakter der deutschen Theologie. Hierüber spricht sich Hr. Pfeiffer *) in folgender Weise aus: „Auch darf

*) Vorrede, S. 10.

der Verfasser durchaus nicht als der Hauptvertreter der speculativen Mystik, deren Meister und Begründer nur Eckhart seyn kann, betrachtet werden. Von eigentlicher Speculation ist in der Theologie wenig zu finden, kaum so viel als in den Predigten Tauler's, des „Vertreters der gemüthlichen Mystik“. In ihrer Darstellung und Empfehlung rein christlicher und darum allgemein gültiger und verständlicher Lehren und Grundsätze verfolgt sie vielmehr eine entschieden praktische Richtung und bildet mit den beiden Nachfolgungen Christi von Kempis und Tauler ein schönes Kleeblatt durch Inhalt und Zweck verwandter Bücher, an denen ein Jeder, der für solche Dinge überhaupt Sinn und Empfänglichkeit hat, ungestört sich erbauen und erfreuen kann.“

Wenn Hr. Pfeiffer diese Bemerkungen ganz speciell meiner Darstellung in den Reformatoren vor der Reformation entgegensetzt, so muß ich ihm sagen, daß er etwas bestreitet, was näher zu betrachten, er sich nicht die gehörige Mühe und Zeit genommen hat. Hätte er das gethan, so würde er sich die Polemik erspart oder dieselbe jedenfalls anders eingerichtet haben. Wer nämlich mein Buch auch nur flüchtig ansehen will, der wird darin Folgendes finden. Erstlich: ich habe selbst den Meister Eckhart mit näherem Eingehen auf sein System als den Hauptvertreter der speculativen deutschen Mystik, aber der noch pantheistisch gestalteten, der früheren Periode angehörigen, geschildert a). Zweitens: ich habe den deutschen Theologen als Repräsentanten speculativer Denkart nur bezeichnet für die spätere Entwicklungsperiode seit der Mitte des 14. Jahrhunderts, da die Mystik überhaupt schon mehr von dem pantheistischen Standpunct auf den theistischen übergegangen und im Ganzen praktischer und evangelischer geworden war, auch nur im Unterschied von Tauler, Suso und Staupitz, also nur in einem relativen Sinne b). Drittens: ich habe ausdrücklich bemerkt, „man dürfe hierbei nicht

a) Ref. vor der Ref. B. 2. S. 26 ff. — b) X. a. D. S. 208.

übersehen, daß zugleich eine Form der Mystik in die andere überspiele und daß nur von Vorherrschendem die Rede seyn könne ^{a)}). Viertens: ich habe den mehr populären und zugleich praktischen Geist der deutschen Theologie im entferntesten nicht verkannt ^{b)}), sondern sage vielmehr ausdrücklich ^{c)}): „die ganze Richtung der deutschen Theologie ist vorwaltend sittlich. Die Menschwerdung und Erlösung, das Sichaufgeben und Sichvergotteten sind für den deutschen Theologen nicht, wie für Eckart, vorherrschend speculative, sondern durch und durch sittliche Ideen; er faßt das Christenthum, ohne seinen idealen und dogmatischen Gehalt abzuschwächen zu wollen, ganz nach seinem ethisch=teleologischen Charakter, als sittlich=schöpferischen Glauben, als Heiligungsbauwerk.“

Hieraus kann Hr. Pfeiffer aufs Klarste ersehen, daß er mich auf den Unterschied zwischen Meister Eckart und dem deutschen Theologen nicht hinzuweisen brauchte und daß es mir nie eingefallen ist, den letzteren in demselben engeren und strengeren Sinn als Vertreter der mystischen Speculation zu betrachten, wie den ersteren. Daß aber die deutsche Theologie trotz ihres mehr volksthümlichen und praktischen Geistes einen speculativen Grundzug habe, behaupte ich auch heute noch und die Richtigkeit dieser Behauptung kann für den Unbefangenen keinem Zweifel unterliegen. So haben es schon Aeltere angesehen, indem sie die deutsche Theologie mehrfach mit dem Namen Theosophia Teutonica bezeichneten ^{d)}); so Hr. Pfeiffer selbst, indem er in einer früheren Stelle seiner Vorrede, die ihm später entfallen zu seyn scheint, sagt ^{e)}): die deutsche Theologie behandle in vortrefflicher Sprache „die schwierigsten speculativen Fragen.“ In der That braucht man, um der früheren Äußerung des Hrn.

a) Ref. v. b. Ref. Bd. 2. S. 203. — b) X. a. D. S. 234. oben und S. 255. unten. — c) In der letztern Stelle. — d) S. Pfeiffer's Vorrede, S. IV. und V. — e) Ebendasselbst S. VI.

Pfeiffer gegen die spätere Recht zu geben und das **Speculative** in der deutschen Theologie anzuerkennen, nur Folgendes gehörig zu beachten. Sie nimmt schon zum Ausgangspunct a) einen Gedanken, der vorwiegend speculativer Art ist: den Gegensatz des Vollkommenen und des Getheilten, und legt diesen Gedanken ihrer ganzen Ausführung zu Grunde. Sie weist nach, wie außerhalb des Vollkommenen und ohne dasselbe kein wahres Wesen, sondern nur Zufall und Schein sey b). Sie begründet eine Unterscheidung zwischen Gott als Gottheit und Gott als Gott und sucht zu zeigen, wie erst in der Offenbarung Gottes in der Creatur der persönliche Unterschied in Gott entstehe c). Sie macht anschaulich, wie in Gott als Gott nicht Betrübniß, Leid oder Mißfallen sey, sondern erst in dem vergotteten Menschen d); wie Gott, insofern er gut ist, nicht dieß noch das Gut, sondern gut als gut ist, alle und über alle, alles Gut, das einfältige und vollkommene Gut e); wie in Gott Icheit und Selbstheit nur so viel ist, als nothwendig zur Persönlichkeit f). Sie macht von dem Letztern zugleich eine Anwendung auf den Menschen und lehrt, daß auch dieser alle Selbstheit lassen müsse, außer insoweit sie zur Persönlichkeit gehöre g). Sie erörtert die Fragen: von welchen Persönlichkeiten man sagen könne, daß sie Conscienz oder Gewissen hätten, von welchen nicht h); warum Gott den eigenen Willen geschaffen habe, da ihm derselbe doch zuwider sey i); in welcher Weise der ewige Wille, der in Gott ohne Werk und Wirklichkeit sey, in der Creatur wirklich oder wollend werde k); in welchem Sinne der böse Geist einerseits gut genannt werden könne und andererseits böse: das erstere, insofern er überhaupt ist, das zweite, insofern er wider Gott ist l). Sie

a) Kap. 1. — b) Gleichfalls Kap. 1. — c) Kap. 31. (S. 29.). —
 d) Kap. 37. (S. 35.). — e) Kap. 32. (S. 30.). — f) Kap. 32.
 (S. 30.). — g) Kap. 43. (S. 41.). — h) Kap. 40. (S. 38.). —
 i) Kap. 51. (S. 48.). — k) Ebendasselbst. — l) Kap. 47. (S. 45.).

behandelt das Verhältniß verschiedener, scheinbar widersprechender Schriftstellen a), das Verhältniß von Wissen und Liebe b); von Glauben und Wissen c) und Aehnliches. In allen diesen Stücken — und es könnten deren noch gar manche andere angeführt werden d) — muß die deutsche Theologie ohne Zweifel speculativ genannt werden. Denn wenn man als speculativ diejenige Denktätigkeit bezeichnet, welche nicht bei dem überlieferungsmäßig Gegebenen stehen bleibt, sondern zu dessen tieferer Begründung auf die innerste Beschaffenheit des Wesens Gottes und der creatürlichen Dinge eingeht, so liegen hier Denkversuche vor, über deren Werth und Ergebnis man sehr verschieden urtheilen kann, die man aber immer wird als speculative ansehen müssen. Ich wenigstens wüßte nicht, wie eng der Kreis des Speculativen gezogen werden müßte, wenn man das Erwähnte davon abschließen wollte.

• So ist und bleibt also unser Büchlein reformato-
risch und, im richtigen Verstande, d. h. unter gehöriger Anerkennung des evangelisch-praktischen und volksthümlichen Elementes, auch speculativ. Und es muß immer als ein sehr bemerkenswerther und gewiß auch nicht zufälliger Umstand betrachtet werden, daß eine Schrift gerade von dieser Beschaffenheit vorzugsweise den Namen „deutsche Theologie“ empfangen hat.

a) Kap. 52. und 53. (S. 53. und 54.). — b) Kap. 42. (S. 40.). —
c) Kap. 48. (S. 46.). — d) Ich will nur noch auf eine einzige Stelle hinweisen. Kap. 53. heißt es: „Wenn das Vollkommene fließet in eine gebärende Person, darin es gebiert den eingebornen Sohn, so nennt man es Vater.“ Gehören solche Sätze dem praktischen oder dem speculativen Gebiet an?

2.

Wie verhält sich in der heil. Schrift die Offenbarung Gottes zu der freien Geistesethätigkeit der heil. Schriftsteller?

V o n

D. Adolph Köster,
 Prediger zu Kunkel im Nassauischen *).

Der Begriff der Offenbarung ist ohne Zweifel in der Religionlehre mehr als jeder andere constitutiv und maßgebend für ihre ganze Gestaltung. In ihm laufen die Fäden der verschiedenen in der theologischen Wissenschaft sich bekämpfenden Systeme zusammen und von ihm aus bestimmen sich die Gegensätze des Naturalismus und Supranaturalismus, des Radicalismus und Positivismus, welche auf dem religiösen Gebiete die Geister, oft ihnen selbst unbewußt, in zwei feindliche Lager scheiden.

*) Die nachfolgende Erörterung bezieht sich auf die Lehre von der Inspiration unserer h. Schriftsteller, einen Gegenstand, zu dessen Bearbeitung in neuester Zeit, sowohl in französischer als in deutscher Sprache, sehr bedeutende Impulse und schätzenswerthe Beiträge — namentlich von Tholuck in der deutschen Zeitschrift — gegeben worden sind, und von dem wir lebhaft wünschen, daß er auch in den Studien eine neue, gründliche und umfassende Durcharbeitung finden möge. Die von uns mitzutheilende Arbeit des befreundeten jungen Theologen scheint noch nicht alle hies zu beachtenden Momente ganz entsprechend zusammenzufassen, aber sie hebt einen Hauptgesichtspunct mit Klarheit und Folgerichtigkeit hervor, und zwar einen solchen, der jedenfalls eine große und entscheidende Bedeutung hat.

Anmerkung der Redaction.

Denn das Positive in der Religion, das Gegebene und Feststehende, an das sich der Glaube anlehnt, was ist es anders, als ein Geoffenbartes? Wäre es nicht geoffenbart, wäre es erst durch den Denkproceß aufgefunden, dann müßte, da es hier keine mathematische Evidenz gibt, sondern nur moralische Ueberzeugung und Intuition, es müßte da die Möglichkeit zugegeben werden, daß ein tieferer Blick auf ein anderes Ergebnis des Denkens führen könnte, und dann wäre da keine positive Wahrheit mehr, sondern nur relative Wahrscheinlichkeit.

Und ebenso scheiden sich auch der Supranaturalismus und der Naturalismus principiell und ursprünglich in der Auffassung des Begriffes der Offenbarung, indem der letztere unter Offenbarung nur einen Act der menschlichen Vernunft versteht, in welchem dieselbe aus sich selbst die göttlichen Ideen schöpft, der erstere dagegen einen Act Gottes, durch welchen er dem Menschengesist eine Erkenntniß mittheilt, die er aus sich selbst und der Natur überhaupt so nicht gewinnen konnte.

Indem wir nun eine Untersuchung anstellen über die göttlichen Offenbarungen in der heil. Schrift und über das Verhältniß, in welchem dieselben zu der eigenen Geistesentwicklung derer stehen, die sie empfangen, so geben wir schon in unserem Thema zu erkennen, daß wir den supranaturalistischen Standpunct einnehmen und unter Offenbarung eine Erkenntniß verstehen, die durch eine aus dem Naturleben hervortretende Thätigkeit Gottes an uns gelangt und bei der sich die menschliche Geistes-thätigkeit empfangend verhält. Daß eine solche Thätigkeit Gottes überhaupt stattfindet, nachzuweisen, ist hier nicht der Ort und würde mehr eine philosophische als theologische Arbeit erfordern, insofern die Möglichkeit und Nothwendigkeit derselben nur auf dem Grunde der Metaphysik bewiesen werden könnte und im Zusammenhang mit den Begriffen von der Persönlichkeit Gottes und seiner Immanenz in der Welt. Wir schreiben ledig-

lich für Solche, welche über diese Vorfragen hinweg sind und mit uns die Offenbarung an und für sich für einen außer-natürlichen Act Gottes ansehen, für eine spontane und directe Mittheilung des Geistes Gottes an den Geist des Menschen. Unsere Aufgabe ist nur die, das Wie dieser Mittheilung zu ermitteln; wir haben es nur mit der Genesis der Offenbarung zu thun und mit der Bestimmung des Antheils, den die menschliche Thätigkeit bei ihrer Auffassung hat.

Denn hier gehen bekanntlich innerhalb der supranaturalistischen Anschauung des Christenthums die Ansichten über die Offenbarung weit auseinander. Hier ist von vielen Offenbarungsgläubigen durch eine widernatürliche Auffassung des Begriffes von Offenbarung der Glaube an dieselbe oft erschwert und ohne Noth zu einem denkende Geister abschreckenden Kreuz der Vernunft gemacht worden, und hier käme es darauf an, ein naturgemäßes, mit der Psychologie und dem Wesen des menschlichen Geistes verträgliches genetisches Princip aufzustellen, durch welches die Offenbarung als das, was sie seyn will, als eine freithätige, sich über den Naturproceß erhebende Enthüllung und Annäherung des Gottesgeistes an den Menscheng Geist, denen einleuchtend gemacht würde, die nur an dem Unnatürlichen, das mit diesem Begriff oft verbunden wird, Anstoß nehmen. Ein solches Princip aber glauben wir gefunden zu haben, wenn wir annehmen,

daß die Offenbarung ursprünglich nicht in Worten, sondern in erscheinenden Thaten Gottes besteht.

Stüdt es uns, die Richtigkeit dieses Satzes ersichtlich zu machen, so haben wir damit der Hauptsache nach die auf-gegebene Frage schon beantwortet, weil ja eine objectiv dem Menscheng Geist gegenüberstehende That Gottes seine subjective Thätigkeit in der Erkenntniß derselben keineswegs beeinträchtigt.

Daß das geschriebene Wort Gottes nicht lauter unmit-

telbar geoffenbarte Worte Gottes enthält, ist in der neueren Theologie allgemein zugestanden, und schwerlich dürfte irgend ein wissenschaftlicher Dogmatiker heut zu Tage noch die altorthodoxe Auffassung von der Inspiration der heiligen Schriften theilen, nach welcher dieselben ein buchstäbliches Dictat des heiligen Geistes wären und ihre Verfasser schreibende Automaten und tönende Instrumente. Diese bequeme Schutzmauer, hinter welcher im Mittelalter und in den angrenzenden Jahrhunderten der Offenbarungsglaube vor allem Contact mit der bestreitenden Vernunft gesichert war, ist von der Kritik niedergeworfen, und die Vertheidiger der Offenbarung haben es sich gefallen lassen müssen, innerhalb der Bibel selbst wieder neue Positionen zu nehmen, um von ihnen aus mit dem eingedrungenen Feinde zu kämpfen um den Besiz der göttlichen Wahrheit.

Eine solche Position glaubten sie anfangs gefunden zu haben, indem sie eine Demarcationslinie zogen zwischen dem Inhalt des Wortes Gottes und seiner formalen Einkleidung. Die letztere wollten sie als etwas rein Menschliches und darum möglicherweise Irriges der zerschenden Kritik preisgeben, nachdem diese ohnehin schon in der Angabe der historischen Umstände, so wie in der logischen Anordnung und Verknüpfung manches Irrige und Menschliche an den biblischen Büchern nachgewiesen hatte; die Glaubenssätze selbst dagegen glaubte man nach wie vor als inspirirte geltend machen zu können, bei deren Niederschreibung der Geist Gottes, wenn auch nicht dictirend, wenigstens darüber gewacht habe, daß nichts Unwahres in dieselben sich einschleichen konnte. Bald jedoch sah man sich genöthigt, sich noch weiter ins Innere zurückzuziehen und auch unter den Glaubenslehren der Bibel selbst in Bezug auf die göttliche Inspiration einen Unterschied zu machen zwischen den fundamentalen, zum Heile unentbehrlichen und den weniger eng und unmittelbar mit der Heilwahrheit zusammenhängenden. Nur für die ersteren be-

hauptete man noch die Eingebung des Geistes Gottes, die letzteren dagegen überwies man dem Streite der Wissenschaft und der schwankenden menschlichen Meinungen. Allein für diese Unterscheidung fehlte es gänzlich an einem objectiven Bestimmungsgrund; man konnte nur auf das testimonium spiritus internum sich beziehen und mußte es Jedem überlassen, aus seiner eigenen Erfahrung von der beseligenden Kraft der Glaubenswahrheit den Schluß auf ihren göttlichen Ursprung und ihre absolute Gültigkeit zu machen, wodurch natürlich die abweichendsten Bestimmungen in dem Begriff und Umfang der geoffenbarten Wahrheit zu Tage kamen. Bei dem Einen umfaßte diese alle einzelnen Glaubenspunkte der besondern Confession, der er angehörte, und bei einem Andern wieder entleerte sie sich der Gestalt alles speciell Christlichen, so daß ihm nur noch das für echt göttliche Wahrheit galt, was die christliche Lehre mit der jüdischen und muhamedanischen gemein hat, und was sich überhaupt aus der natürlichen Religionserkenntnis des Menschen ableiten läßt. Und in diesem Labyrinth der Meinungen über das, was im Worte Gottes wirklich göttliche Wahrheit und Offenbarung ist, befindet sich in der That unsere Theologie noch immer.

Der sicher leitende, für Jedermann faßliche Ariadne-Faden, der da herausführte, ist noch nicht gefunden und wird auch nicht leicht gefunden werden, so lange man der gewöhnlichen Ansicht nach die göttliche Offenbarung als eine Eingebung von göttlichen Gedanken, Worten und Lehren betrachtet, weil es unmöglich ist, einem solchen ganz innerlichen Vorgang und sein Product an einem äußerlichen, auch für andere Subjecte erkennbaren gültigen Maßstabe zu messen. Nur da, wo man den oben bezeichneten Weg betritt und die besonderen Offenbarungen lediglich in besonderen, äußerlich zur Erscheinung gekommenen Thaten Gottes sucht, nur da kann man zu einem Resultat gelangen, dessen Ermittlung in dem Bereiche der historischen

Kritik liegt und das an unbestreitbaren Thatfachen seinen Halt und seinen für Jedem gültigen Beweis hat.

Daß nun aber wirklich der Inhalt der biblischen Offenbarung auf solche objectiv zur Erscheinung gekommene Thaten Gottes zurückgeführt werden könne, das wollen wir hier anschaulich zu machen suchen, indem wir die biblische Offenbarung selbst in den Hauptstadien ihrer Entwicklung genetisch analysiren.

Die erste geschichtliche Offenbarung, welche uns unsere Religionsurkunden aufführen, ist die dem Abraham zu Theil gewordene. Mit ihm beginnt die göttliche Heilsökonomie des alten Bundes, welche ein einzelnes Volk zu Erbgern der wahren Gotteserkenntniß heranbilden sollte, bis das ganze Menschengeschlecht reif seyn würde, von diesem das Heil zu empfangen und in den neuen, den wahren und ewigen Bund mit Gott zu treten; mit ihm beginnt darum auch die Reihe der besonderen außernatürlichen Offenbarungen Gottes, welche Grund und Gegenstand unseres christlichen Glaubens sind.

Denn in dem Land und Volke der Chaldäer, unter welchem Abraham seine natürliche Bildung empfing, beschränkte sich die Gotteserkenntniß lediglich auf die „Ahnung eines in den Gestirnen waltenden und von da aus die Erde und die Menschen beherrschenden Gesetzes“ (Stuhr, Religionsformen der heidnischen Völker. I. S. 428.). Ausdrücklich wird an dem angeführten Orte die Meinung widerlegt, als ob „die chaldäische Priesterkaste sich in dem Besitz einer tiefsinnigen Geheimlehre von 'der Einheit Gottes befunden habe“, und ebenso wird aus den Zeugnissen des Alterthums nachgewiesen, daß die Chaldäer ihre Stern-gottheiten durchaus „nicht als sittliche Mächte“ verehrten, daß vielmehr das Volk sowohl, wie seine Priester in einen „Abgrund unsittlichen Wesens versunken gewesen wären, in der Ueberzeugung, daß außer dem Sichtbaren in der Welt nichts walte und daß alles Gute und Böse im Ge-

ben einzig bestimmt werde durch den Lauf der Sonne, des Mondes und der Sterne."

Unter einem solchen Volke und umgeben von solchen Gesinnungen, steht Abraham's Glaube an den persönlichen, lebendig und heilig waltenden Gott wie ein Wunder da. Er ist eine Erscheinung, die in gar keiner Weise aus der natürlichen Verkettung der Umstände hergeleitet werden kann, und die sich nur erklärt durch die Voraussetzung einer übernatürlichen Offenbarung, durch die Annahme, daß die Gottheit, welche den Volks- und Zeitgenossen Abraham's nur als das allgemeine Naturgesetz erschien, diesem Manne in ihrer über Alles waltenden und von der Welt unabhängigen Persönlichkeit entgegentrat. Und wie geschah das? Nicht etwa durch Ueberlieferung von Lehrsätzen, durch Mittheilung dogmatischer oder ethischer Sprüche, sondern lediglich durch factische Beweise der göttlichen Freithätigkeit. Zuerst bestärkte der Geist Gottes in dem natürlichen Gewissen Abraham's den Widerspruch seines sittlichen Gefühls gegen die Sittenlosigkeit seiner Umgebung und erhöhte dieses Gefühl bis zu dem Grade, daß es ihm zu einer Gewissenssache, zu einem Pflichtgebot ward, sein Vaterland und seine Freundschaft zu verlassen und sich anderswo eine Heimath zu suchen, in der ihm ein besserer und wahrerer Segen erblühte (1 Mos. 12, 1. 2.). Und als nun Abraham, diesem göttlichen Antrieb in seinem Gewissen folgend, wirklich die Grenzen Chaldäa's überschritten hatte, und bereits in die Mitte des Landes Kanaan zum Haine Ramre gelangt war, da, heißt es 1 Mos. 12, 7., „erschien der Herr ihm und sprach: deinem Samen will ich dieß Land geben“, und „Abraham bauete dafselbst einen Altar dem Herrn, der ihm erschienen war, und pries laut den Namen des Herrn“ (V. 8.). Wie nun auch diese Theophanie beschaffen gewesen seyn mag, jedenfalls muß in ihr ein dem Abraham erkennbares Heraustreten Gottes aus dem Naturleben stattgefunden haben;

Theol. Stud. Jahrg. 1852. 57

das ihm eine äußerliche Bestätigung der mächtigen Bewußtseinsregung in seinem Inneren war, und darin bestand wesentlich die Offenbarung, die ihm zu Theil wurde. Das bewies ihm thatsächlich, daß die Macht, welche in den Sternen waltet, auch außer und unabhängig von den Gesetzen der Natur lebt, daß sie ein Herz für ihre Geschöpfe hat und einen heiligen Willen, der denen, die ihren Geboten treu sind, Segen verleiht, und daß sie ihn und seine Nachkommen unter ihre besondere Obhut und Erziehung nehmen wolle. Die Worte, welche nach der biblischen Erzählung diese Selbstoffenbarung Gottes begleiteten, sprechen nur aus, was die Theophanie an sich schon sagt, und haben durchaus keinen dogmatischen Lehrgehalt. Eben so wenig finden wir einen solchen in all den übrigen Gottesworten, welchen wir in der weiteren Geschichte Abraham's begegnen. Sie sprechen überall nur Bestätigungen und Explicationen des väterlichen Bundes aus, in welchen Gott thatsächlich den Abraham aufgenommen hatte, und verlieren gar nichts an ihrem Werth, wenn wir sie als bloße Reflexe des Gottesbewußtseyns betrachten, welches die fortgehenden Lebens- und Liebeszeichen Gottes in der Seele Abraham's immer neu weckten und bekräftigten. Denn sey es, daß diese Worte die Verheißung des göttlichen Segens nur wiederholen (wie die beim Anblicke des gestirnten Himmels über die zahllose Nachkommenschaft gegebene, 1 Mos. 15, 3 ff.), oder sey es, daß sie die Verpflichtung der Heiligung und Hingebung an Gott enthalten (wie jenesmal, wo die Ceremonie der Beschneidung in Abraham's Familie festgesetzt wurde, zum Zeichen der Absonderung von unreinen Geschlechtern, Kap. 17., oder wie das, welches von Abraham das Opfer seines Isaak verlangte, Kap. 22.): sie sprechen immer nur andere Aeußerungen des Glaubens aus, der, auf die Thatsache der Theophanie gegründet, fortan für Abraham die Realität, die Seele seines Lebens geworden war, des Glaubens, daß der Allmächtige sein Schütz-

und sein großer Lohn sey (15, 1.) und daß er vor ihm wandeln und fromm seyn solle (17, 1.).

Schreiten wir nun von dieser ersten gleich so hell leuchtenden Spur des monotheistischen Glaubens in der Welt und Menschheit zu der weiteren Entwicklungsstufe fort, welche die Religion der Offenbarung unter den Nachkommen Abraham's erreichte, so führt uns das unmittelbar zu Moses und seiner Gesetzgebung, durch welche der Bund Gottes, mit Abraham geschlossen, aus einem heiligen Familienbrauch zu einer theokratischen Volksverfassung ausgebildet wurde; und auch hier werden wir das, was wirklich als besondere göttliche Offenbarung zu erkennen ist, nicht in Worten der Lehre, sondern in thatsächlichen Beweisen der Kraft und des Lebens Gottes erschauen.

Denn wenn im Pentateuch die verschiedenen Vorschriften der mosaischen Gesetzgebung fast alle aus dem Munde Gottes abgeleitet werden, so werden wir sie darum doch noch nicht für directe und besondere Offenbarungen halten können, aus dem einfachen Grunde, weil bei vielen von ihnen die natürlichen Erkenntnisquellen nachzuweisen sind, aus denen sie Moses schöpfte, so daß er hinsichtlich ihrer gar keiner außernatürlichen Mittheilung und Belehrung bedurfte. Dahin gehört z. B. das wichtige Gesetz von der Beschneidung, welches nach dem Zeugniß Herodot's (2, 104.) in Aegypten vor uralten Zeiten heimisch war. Zwar wurde dieser Gebrauch, wie Winer in seinem Realexikon wahrscheinlich macht, nur den edelsten Kasten, besonders der Priesterkaste, zur Pflicht gemacht; allein eben darum mochte er sich schon dem Abraham auf seiner Wanderung in Aegypten empfohlen haben als ein Zeichen der höheren Reinheit und Beredlung, zu der ihn Gott berufen hatte, und der Geist Gottes bestätigte ihm innerlich die Wahl dieses Zeichens, so daß es fortan für ihn und seine Nachkommen zum Siegel des Bundes mit Gott ward.

das ihm eine äußerliche Bestätigung der mächtigen Bewußtseinsregung in seinem Inneren war, und darin bestand wesentlich die Offenbarung, die ihm zu Theil wurde. Das bewies ihm thatsächlich, daß die Macht, welche in den Sternen waltet, auch außer und unabhängig von den Gesetzen der Natur lebt, daß sie ein Herz für ihre Geschöpfe hat und einen heiligen Willen, der denen, die ihren Geboten treu sind, Segen verleiht, und daß sie ihn und seine Nachkommen unter ihre besondere Obhut und Erziehung nehmen wolle. Die Worte, welche nach der biblischen Erzählung diese Selbstoffenbarung Gottes begleiteten, sprechen nur aus, was die Theophanie an sich schon sagt, und haben durchaus keinen dogmatischen Lehrgehalt. Eben so wenig finden wir einen solchen in all den übrigen Gottesworten, welchen wir in der weiteren Geschichte Abraham's begegnen. Sie sprechen überall nur Bestätigungen und Explicationen des väterlichen Bundes aus, in welchen Gott thatsächlich den Abraham aufgenommen hatte, und verlieren gar nichts an ihrem Werth, wenn wir sie als bloße Reflexe des Gottesbewußtseyns betrachten, welches die fortgehenden Lebens- und Liebeszeichen Gottes in der Seele Abraham's immer neu weckten und bekräftigten. Denn sey es, daß diese Worte die Verheißung des göttlichen Segens nur wiederholen (wie die beim Anblicke des gestirnten Himmels über die zahllose Nachkommenschaft gegebenen, 1 Mos. 15, 3 ff.), oder sey es, daß sie die Verpflichtung der Heiligung und Hingebung an Gott enthalten (wie jenesmal, wo die Ceremonie der Beschneidung in Abraham's Familie festgesetzt wurde, zum Zeichen der Absonderung von unreinen Geschlechtern, Kap. 17., oder wie das, welches von Abraham das Opfer seines Isaak verlangte, Kap. 22.): sie sprechen immer nur andere Aeußerungen des Glaubens aus, der, auf die Thatsache der Theophanie gegründet, fortan für Abraham die Realität, die Seele seines Lebens geworden war, des Glaubens, daß der Allmächtige sein Schid

und sein großer Lohn sey (15, 1.) und daß er vor ihm wandeln und fromm seyn solle (17, 1.).

Schreiten wir nun von dieser ersten gleich so hell leuchtenden Spur des monothetischen Glaubens in der Welt und Menschheit zu der weiteren Entwicklungsstufe fort, welche die Religion der Offenbarung unter den Nachkommen Abraham's erreichte, so führt uns das unmittelbar zu Moses und seiner Gesetzgebung, durch welche der Bund Gottes, mit Abraham geschlossen, aus einem heiligen Familienbrauch zu einer theokratischen Volksverfassung ausgebildet wurde; und auch hier werden wir das, was wirklich als besondere göttliche Offenbarung zu erkennen ist, nicht in Worten der Lehre, sondern in thatsächlichen Beweisen der Kraft und des Lebens Gottes erschauen.

Denn wenn im Pentateuch die verschiedenen Vorschriften der mosaischen Gesetzgebung fast alle aus dem Munde Gottes abgeleitet werden, so werden wir sie darum doch noch nicht für directe und besondere Offenbarungen halten können, aus dem einfachen Grunde, weil bei vielen von ihnen die natürlichen Erkenntnisquellen nachzuweisen sind, aus denen sie Moses schöpfte, so daß er hinsichtlich ihrer gar keiner außernatürlichen Mittheilung und Belehrung bedurfte. Dahin gehört z. B. das wichtige Gesetz von der Beschneidung, welches nach dem Zeugniß Herodot's (2, 104.) in Aegypten vor uralten Zeiten heimisch war. Zwar wurde dieser Gebrauch, wie Winer in seinem Realexikon wahrscheinlich macht, nur den edelsten Kasten, besonders der Priesterkaste, zur Pflicht gemacht; allein eben darum mochte er sich schon dem Abraham auf seiner Wanderung in Aegypten empfohlen haben als ein Zeichen der höheren Reinheit und Beredlung, zu der ihn Gott berufen hatte, und der Geist Gottes bestätigte ihm innerlich die Wahl dieses Zeichens, so daß es fortan für ihn und seine Nachkommen zum Siegel des Bundes mit Gott ward.

Auch beobachteten die Israeliten selbst in Aegypten, ungeachtet ihres gedrückten Zustandes, fortwährend dieses Hausgesetz ihres theokratischen Adels, wie wir aus Jos. 5, 5. vernehmen, wo ausdrücklich gemeldet wird, daß alles Volk, welches aus Aegypten auszog, schon dort die Beschneidung empfangen hätte.

Ebenso verhält es sich mit einer anderen, eben so durchgreifenden Institution der mosaischen Verfassung, mit der Absonderung des Stammes Levi zur ausschließlichen Verrichtung aller gottesdienstlichen Handlungen. Dazu hatte Moses das Vorbild in, der Priesterkaste der Aegyptier, deren Wesen und Amt nothwendig auf Gesetzen beruhte, die den im Leviticus über denselben Gegenstand ertheilten gewiß vielfach zum Muster dienen konnten.

Selbst aus dem Opferritual der Aegyptier hat uns Herodot in seinem 2. Buche Einzelheiten überliefert, die eine auffallende Uebereinstimmung mit der allerheiligsten und größten Opferhandlung des mosaischen Ritus zeigen. Er sagt nämlich, der Schuldige, welcher bei der Gottheit Verzeihung gesucht, habe seine Hände auf das Haupt des zu schlachtenden Opferrhieres gelegt und auf dasselbe seine Sünde bekannt; und genau so sollte es nach 3 Mos. 16, 21. der Hohepriester am großen Verzeihungstage mit dem Bocke machen, der sinnbildlich die Sünden Israels hinwegnahm.

Sa sogar die noch jetzt in Thebais vorhandenen Tempelruinen haben nach neueren Forschungen, auf die unter Anderen Leo in seiner Universalgeschichte hinweist, in ihrem Grundriß wesentlich dieselbe Trichotomie, welche der mosaischen Stifteshütte zum Grunde lag; sie zeigen alle drei hinter einander liegende Räume, welche dem Vorhof, dem Heiligen und Allerheiligsten des jüdischen Tempels entsprechen. Dergleichen ist es von anderen Gesetzen Moses nachweisbar, daß sie schon vor Moses als altes Herkommen unter den Kindern Israels in Geltung standen,

wie z. B. das Gesetz der Leviratshehe, wovon 1 Mos. 38. in der Geschichte der Patriarchen sich ein Vorgang findet, und andere, auf welche Michaelis (mosaisches Recht I, 10.) aufmerksam macht, als die Heiligung des siebenten Tages, die sich schon vor der Gesetzgebung findet, 2 Mos. 16, 23.

Hatte nun Mose alle diese heiligen Gebräuche und Einrichtungen, die er seiner Gesetzgebung einverleibte, theils in Aegypten, theils bei seinem eigenen Volksstamme schon vorgefunden und kennen gelernt, so konnten sie ihm ja nicht mehr geoffenbart werden, wenn anders offenbaren so viel heißt, als offenkundig machen, was verborgen und unbekannt war. Aus demselben Grunde müssen wir aber auch bei denjenigen mosaischen Gesetzen eine unmittelbare göttliche Eingebung beanstanden, bei denen wir nicht im Stande sind, auf historischem Wege die Erkenntnisquelle nachzuweisen, aus der sie Moses schöpfte. Denn es ist unter ihnen kein einziges, welches an und für sich den natürlichen Gesichtskreis Mosi überstiege, und das unter der Voraussetzung eines auf lebendige Thatfachen gegründeten Glaubens an den einigen Gott, der Israel zu seinem Dienst berufen hatte, dem heiligen Gesetzgeber nicht von seinem eigenen Geiste geboten und eingegeben seyn konnte. Darum wird dennoch jene Formel, mit der wir fast alle Gesetze Mosi eingeführt lesen: „Gott sprach zu Mose, sage den Kindern Israel“ u. s. w., noch keineswegs zu einer leeren oder gar lügenhaften. Vielmehr drückt sie auf populäre Weise sehr gut den genauen Zusammenhang aus, in dem diese Gesetzgebung mit der Offenbarung des Einen, allmächtigen und allheiligen Gottes steht, der unter seinem Volke lebte und waltete, und sich mit großen Thaten als dessen unumschränkten Gebieter und väterlichen Beschützer erwies, und der auch mit seinem Geiste in der Seele Mosi bestätigte, was dieser für seine Verehrung und Israels Heil Treffliches erfann.

Bernahm Moses nun wirklich in seinem Innern das göttliche Ja und Amen zu dem, was er seinem Volke verordnen wollte, so konnte er in voller Wahrheit zu ihm sagen: Gott spricht durch meinen Mund zu euch. Und einzig beim Dekalog, den Gott selbst mit der Stimme einer Posaune dem Volke verkündigt haben sollte, ohne sich der Vermittelung Moses zu bedienen (2 Mos. 20, 18. 19.), einzig und allein hier würden wir eine in menschlicher Rede und Lehrmittheilung bestehende Offenbarung Gottes vor uns haben, wenn wir nicht gerechte Ursache hätten anzunehmen, daß in dieser Darstellung ein späterer Berichterstatter, der nicht selbst Augenzeuge war von den Vorgängen am Sinai, Aeußeres und Inneres, Form und Wesen mit einander verwechselte.

Denn daß der Pentateuch, so wie wir ihn besitzen, nicht in letzter Hand von Moses herrührt, ist durch die neuere Kritik wohl mit zwingenden Gründen erwiesen, und wird nur noch einleuchtender durch die sonst sehr achtungswerthen Arbeiten eines Hengstenberg und Ranke, welche dieser Kritik gegenüber die Authentik der mosaischen Bücher zu retten suchen, und die zu den unnatürlichsten, gekünsteltsten Voraussetzungen ihre Zuflucht nehmen müssen, um zu erklären, wie z. B. Moses, wenn er selbst Verfasser des Pentateuchs war, darin Bücher und Lieder citiren konnte zum Nachweis von dem, was unter ihm selbst geschehen war (2 Mos. 21, 14. u. 17.), oder wie er Namen nennen konnte, die erst in der Zeit der Richter aufkamen (1 Mos. 14, 14., vergl. Richt. 18, 29.), und wie er umgekehrt von Verhältnissen, die zu seiner Zeit eingetreten waren, als von längst vergangenen sprechen konnte, die noch „bis auf diesen Tag“ bestanden und Erinnerungszeichen zurückgelassen hätten (5 Mos. 3, 14. 10, 8. 3, 11.).

Ist man aber einmal zu der Annahme genöthigt, daß weder Moses, noch irgend ein Augenzeuge und Zeitgenosse

der im Pentateuch erzählten Ereignisse dessen Verfasser seyn kann, so wird eine unbefangene, von keiner dogmatischen Voraussetzung beschränkte Beurtheilung auch die Möglichkeit zugeben, daß dem wirklich geschichtlichen Stoffe in diesen Büchern sich auch manches Sagenhafte beimischte, zumal da, wo Gottes wunderbares Thun und Walten zu berichten war und wo leicht, was der innere Mensch empfunden hatte, als etwas von den äußeren Sinnen Wahrgenommenes erscheinen konnte.

In diesem Lichte betrachten wir denn auch die Angabe in 2 Mos., daß die zehn Gebote von Gott selbst und unmittelbar aus den Wolken des Sinai herab dem erschrockenen Volke vorgesprochen worden seyen. Wir halten das für einen sagenhaften Ausdruck der richtigen Einsicht, daß das Wesen des Allheiligen und seiner Berührung aus diesen Geboten unmittelbarer und wahrer zum Menschen spricht, als aus der ganzen übrigen Gesetzgebung Moses, und daß sie eben deshalb so hoch und abschreckend seyn mußten für dieses sinnliche Volk.

Und so sehen wir auch in dem Dekalog noch keine unmittelbare oder besondere Offenbarung Gottes, so wenig als in irgend einem anderen Worte oder Lehrsatze der mosaïschen Institution. Wir erblicken diese lediglich in den von Moses und durch Moses zur Erscheinung gekommenen außernatürlichen Thaten Gottes, auf deren Grundlage sich dann die dem Mosaismus eigenthümlichen Lehren und Gebote von selbst erbauten.

Unter diesen thatsächlichen Offenbarungen Gottes war, wie bei denen, welche Abraham empfing, die erste wieder eine Theophanie (2 Mos. 2, 4.), aus welcher Moses sehen konnte, daß der Herr Himmels und der Erde sich ihm und seinem Volke hülfreich nahte, und daß er ihn selbst zum Werkzeug seiner erlösenden Thaten erkoren hatte. Wohl kannte Moses schon vorher den allein wahren Gott, der die Väter geleitet und gesegnet hatte, aus den Ueberlieferungen seines

Kritik liegt und das an unbestreitbaren Thatsachen seinen Halt und seinen für Jeden gültigen Beweis hat.

Daß nun aber wirklich der Inhalt der biblischen Offenbarung auf solche objectiv zur Erscheinung gekommene Thaten Gottes zurückgeführt werden könne, das wollen wir hier anschaulich zu machen suchen, indem wir die biblische Offenbarung selbst in den Hauptstadien ihrer Entwicklung genetisch analysiren.

Die erste geschichtliche Offenbarung, welche uns unsere Religionsurkunden aufführen, ist die dem Abraham zu Theil gewordene. Mit ihm beginnt die göttliche Heilsoekonomie des alten Bundes, welche ein einzelnes Volk zu Trägern der wahren Gotteserkenntniß heranbilden sollte, bis das ganze Menschengeschlecht reif seyn würde, von diesem das Heil zu empfangen und in den neuen, den wahren und ewigen Bund mit Gott zu treten; mit ihm beginnt darum auch die Reihe der besonderen außernatürlichen Offenbarungen Gottes, welche Grund und Gegenstand unseres christlichen Glaubens sind.

Denn in dem Land und Volke der Chaldäer, unter welchem Abraham seine natürliche Bildung empfing, beschränkte sich die Gotteserkenntniß lediglich auf die „Ahnung eines in den Gestirnen waltenden und von da aus die Erde und die Menschen beherrschenden Gesetzes“ (Stuhr, Religionsformen der heidnischen Völker. I. S. 428.). Ausdrücklich wird an dem angeführten Orte die Meinung widerlegt, als ob „die chaldäische Priesterkaste sich in dem Besitz einer tiefsinnigen Geheimlehre von 'der Einheit Gottes befunden habe“, und ebenso wird aus den Zeugnissen des Alterthums nachgewiesen, daß die Chaldäer ihre Stern-gottheiten durchaus „nicht als sittliche Mächte“ verehrten, daß vielmehr das Volk sowohl, wie seine Priester in einen „Abgrund unsittlichen Wesens versunken gewesen wären, in der Ueberzeugung, daß außer dem Sichtbaren in der Welt nichts walte und daß alles Gute und Böse im Er-

ben einzig bestimmt werde durch den Lauf der Sonne, des Mondes und der Sterne."

Unter einem solchen Volke und umgeben von solchen Gesinnungen, steht Abraham's Glaube an den persönlichen, lebendig und heilig waltenden Gott wie ein Wunder da. Er ist eine Erscheinung, die in gar keiner Weise aus der natürlichen Verkettung der Umstände, hergeleitet werden kann, und die sich nur erklärt durch die Voraussetzung einer übernatürlichen Offenbarung, durch die Annahme, daß die Gottheit, welche den Volks- und Zeitgenossen Abraham's nur als das allgemeine Naturgesetz erschien, diesem Manne in ihrer über Alles waltenden und von der Welt unabhängigen Persönlichkeit entgegentrat. Und wie geschah das? Nicht etwa durch Ueberlieferung von Lehrsätzen, durch Mittheilung dogmatischer oder ethischer Sprüche, sondern lediglich durch factische Beweise der göttlichen Freithätigkeit. Zuerst bestärkte der Geist Gottes in dem natürlichen Gewissen Abraham's den Widerspruch seines sittlichen Gefühls gegen die Sittenlosigkeit seiner Umgebung und erhöhte dieses Gefühl bis zu dem Grade, daß es ihm zu einer Gewissenssache, zu einem Pflichtgebot ward, sein Vaterland und seine Freundschaft zu verlassen und sich anderswo eine Heimath zu suchen, in der ihm ein besserer und wahrerer Segen erblühte (1 Mos. 12, 1. 2.). Und als nun Abraham, diesem göttlichen Antrieb in seinem Gewissen folgend, wirklich die Grenzen Chaldaä's überschritten hatte, und bereits in die Mitte des Landes Kanaan zum Haine Mamre gelangt war, da, heißt es 1 Mos. 12, 7., „erschien der Herr ihm und sprach: deinem Samen will ich dieß Land geben", und „Abraham bauete daselbst einen Altar dem Herrn, der ihm erschienen war, und pries laut den Namen des Herrn" (V. 8.). Wie nun auch diese Theophanie beschaffen gewesen seyn mag, jedenfalls muß in ihr ein dem Abraham erkennbares Heraustrreten Gottes aus dem Naturleben stattgefunden haben,

Theol. Stud. Jahrg. 1852. 57

daß ihm eine äußerliche Bestätigung der mächtigen Bewußtseinsregung in seinem Inneren war, und darin bestand wesentlich die Offenbarung, die ihm zu Theil wurde. Das bewies ihm thatsächlich, daß die Macht, welche in den Sternen waltet, auch außer und unabhängig von den Gesetzen der Natur lebt, daß sie ein Herz für ihre Geschöpfe hat und einen heiligen Willen, der denen, die ihren Geboten treu sind, Segen verleiht, und daß sie ihn und seine Nachkommen unter ihre besondere Obhut und Erziehung nehmen wolle. Die Worte, welche nach der biblischen Erzählung diese Selbstoffenbarung Gottes begleiteten, sprechen nur aus, was die Theophanie an sich schon sagt, und haben durchaus keinen dogmatischen Lehrgehalt. Eben so wenig finden wir einen solchen in all den übrigen Gottesworten, welchen wir in der weiteren Geschichte Abraham's begegnen. Sie sprechen überall nur Bestätigungen und Explicationen des väterlichen Bundes aus, in welchen Gott thatsächlich den Abraham aufgenommen hatte, und verlieren gar nichts an ihrem Werth, wenn wir sie als bloße Reflexe des Gottesbewußtseyns betrachten, welches die fortgehenden Lebens- und Liebeszeichen Gottes in der Seele Abraham's immer neu weckten und bekräftigten. Denn sey es, daß diese Worte die Verheißung des göttlichen Segens nur wiederholen (wie die beim Anblicke des gestirnten Himmels über die zahllose Nachkommenschaft gegebenen, 1 Mos. 15, 3 ff.), oder sey es, daß sie die Verpflichtung der Heiligung und Hingebung an Gott enthalten (wie jenesmal, wo die Ceremonie der Beschneidung in Abraham's Familie festgesetzt wurde, zum Zeichen der Absonderung von unreinen Geschlechtern, Kap. 17., oder wie das, welches von Abraham das Opfer seines Isaak verlangte, Kap. 22.): sie sprechen immer nur andere Aeußerungen des Glaubens aus, der, auf die Thatsache der Theophanie gegründet, fortan für Abraham die Realität, die Seele seines Lebens geworden war, des Glaubens, daß der Allmächtige sein Schild

und sein großer Lohn sey (15, 1.) und daß er vor ihm wandeln und fromm seyn solle (17, 1.).

Schreiten wir nun von dieser ersten gleich so hell leuchtenden Spur des monotheistischen Glaubens in der Welt und Menschheit zu der weiteren Entwicklungsstufe fort, welche die Religion der Offenbarung unter den Nachkommen Abraham's erreichte, so führt uns das unmittelbar zu Moses und seiner Gesetzgebung, durch welche der Bund Gottes, mit Abraham geschlossen, aus einem heiligen Familienbrauch zu einer theokratischen Volksverfassung ausgebildet wurde; und auch hier werden wir das, was wirklich als besondere göttliche Offenbarung zu erkennen ist, nicht in Worten der Lehre, sondern in thatsächlichen Beweisen der Kraft und des Lebens Gottes erschauen.

Denn wenn im Pentateuch die verschiedenen Vorschriften der mosaischen Gesetzgebung fast alle aus dem Munde Gottes abgeleitet werden, so werden wir sie darum doch noch nicht für directe und besondere Offenbarungen halten können, aus dem einfachen Grunde, weil bei vielen von ihnen die natürlichen Erkenntnisquellen nachzuweisen sind, aus denen sie Moses schöpfte, so daß er hinsichtlich ihrer gar keiner außernatürlichen Mittheilung und Belehrung bedurfte. Dahin gehört z. B. das wichtige Gesetz von der Beschneidung, welches nach dem Zeugnis Herodot's (2, 104.) in Aegypten vor uralten Zeiten heimisch war. Zwar wurde dieser Gebrauch, wie Winer in seinem Realexikon wahrscheinlich macht, nur den edelsten Kasten, besonders der Priesterkaste, zur Pflicht gemacht; allein eben darum mochte er sich schon dem Abraham auf seiner Wanderung in Aegypten empfohlen haben als ein Zeichen der höheren Reinheit und Beredlung, zu der ihn Gott berufen hatte, und der Geist Gottes bestätigte ihm innerlich die Wahl dieses Zeichens, so daß es fortan für ihn und seine Nachkommen zum Siegel des Bundes mit Gott ward.

Auch beobachteten die Israeliten selbst in Aegypten, ungeachtet ihres gedrückten Zustandes, fortwährend dieses Hausgesetz ihres theokratischen Adels, wie wir aus Jos. 5, 5. vernehmen, wo ausdrücklich gemeldet wird, daß alles Volk, welches aus Aegypten auszog, schon dort die Beschneidung empfangen hätte.

Ebenso verhält es sich mit einer anderen, eben so durchgreifenden Institution der mosaischen Verfassung, mit der Absonderung des Stammes Levi zur ausschließlichen Verrichtung aller gottesdienstlichen Handlungen. Dazu hatte Moses das Vorbild in, der Priesterkaste der Aegyptier, deren Wesen und Amt nothwendig auf Gesetzen beruhte, die den im Leviticus über denselben Gegenstand ertheilten gewiß vielfach zum Muster dienen konnten.

Selbst aus dem Opferritual der Aegyptier hat uns Herodot in seinem 2. Buche Einzelheiten überliefert, die eine auffallende Uebereinstimmung mit der allerheiligsten und größten Opferhandlung des mosaischen Ritus zeigen. Er sagt nämlich, der Schuldige, welcher bei der Gottheit Verzeihung gesucht, habe seine Hände auf das Haupt des zu schlachtenden Opferrhieres gelegt und auf dasselbe seine Sünde bekannt; und genau so sollte es nach 3 Mos. 16, 21. der Hohepriester am großen Verzeihungstage mit dem Bocke machen, der sinnbildlich die Sünden Israels hinwegnahm.

Ja sogar die noch jetzt in Thebais vorhandenen Tempelruinen haben nach neueren Forschungen, auf die unter Anderen Leo in seiner Universalgeschichte hinweist, in ihrem Grundriß wesentlich dieselbe Trichotomie, welche der mosaischen Stiftshütte zum Grunde lag; sie zeigen alle drei hinter einander liegende Räume, welche dem Vorhof, dem Heiligen und Allerheiligsten des jüdischen Tempels entsprechen. Dergleichen ist es von anderen Gesetzen Moses nachweisbar, daß sie schon vor Moses als altes Herkommen unter den Kindern Israels in Geltung standen,

wie z. B. das Gesetz der Leviratshehe, wovon 1 Mos. 38. in der Geschichte der Patriarchen sich ein Vorgang findet, und andere, auf welche Michaelis (mosaisches Recht I, 10.) aufmerksam macht, als die Heiligung des siebenten Tages, die sich schon vor der Gesetzgebung findet, 2 Mos. 16, 23.

Hatte nun Moses alle diese heiligen Gebräuche und Einrichtungen, die er seiner Gesetzgebung einverleibte, theils in Aegypten, theils bei seinem eigenen Volksstamme schon vorgefunden und kennen gelernt, so konnten sie ihm ja nicht mehr geoffenbart werden, wenn anders offenbaren so viel heißt, als offenkundig machen, was verborgen und unbekannt war. Aus demselben Grunde müssen wir aber auch bei denjenigen mosaischen Gesetzen eine unmittelbare göttliche Eingebung beanstanden, bei denen wir nicht im Stande sind, auf historischem Wege die Erkenntnisquelle nachzuweisen, aus der sie Moses schöpfte. Denn es ist unter ihnen kein einziges, welches an und für sich den natürlichen Gesichtskreis Mosi's überstiege, und das unter der Voraussetzung eines auf lebendige Thatfachen gegründeten Glaubens an den einigen Gott, der Israel zu seinem Dienst berufen hatte, dem heiligen Gesetzgeber nicht von seinem eigenen Geiste geboten und eingegeben seyn konnte. Darum wird dennoch jene Formel, mit der wir fast alle Gesetze Mosi's eingeführt lesen: „Gott sprach zu Mose, sage den Kindern Israel“ u. s. w., noch keineswegs zu einer leeren oder gar lügenhaften. Vielmehr drückt sie auf populäre Weise sehr gut den genauen Zusammenhang aus, in dem diese Gesetzgebung mit der Offenbarung des Einen, allmächtigen und allheiligen Gottes steht, der unter seinem Volke lebte und waltete, und sich mit großen Thaten als dessen unumschränkten Gebieter und väterlichen Beschützer erwies, und der auch mit seinem Geiste in der Seele Mosi's bestätigte, was dieser für seine Verehrung und Israels Heil Treffliches erfann.

Bernahm Moses nun wirklich in seinem Innern das göttliche Ja und Amen zu dem, was er seinem Volke verordnen wollte, so konnte er in voller Wahrheit zu ihm sagen: Gott spricht durch meinen Mund zu euch. Und einzig beim Dekalog, den Gott selbst mit der Stimme einer Posaune dem Volke verkündigt haben sollte, ohne sich der Vermittelung Moses zu bedienen (2 Mos. 20, 18. 19.), einzig und allein hier würden wir eine in menschlicher Rede und Lehrmittheilung bestehende Offenbarung Gottes vor uns haben, wenn wir nicht gerechte Ursache hätten anzunehmen, daß in dieser Darstellung ein späterer Berichterstatter, der nicht selbst Augenzeuge war von den Vorgängen am Sinai, Aeußeres und Inneres, Form und Wesen mit einander verwechselte.

Denn daß der Pentateuch, so wie wir ihn besitzen, nicht in letzter Hand von Moses herrührt, ist durch die neuere Kritik wohl mit zwingenden Gründen erwiesen, und wird nur noch einleuchtender durch die sonst sehr achtungswerthen Arbeiten eines Hengstenberg und Ranke, welche dieser Kritik gegenüber die Authentie der mosaischen Bücher zu retten suchen, und die zu den unnatürlichsten, gekünsteltsten Voraussetzungen ihre Zuflucht nehmen müssen, um zu erklären, wie z. B. Moses, wenn er selbst Verfasser des Pentateuchs war, darin Bücher und Lieder citiren konnte zum Nachweis von dem, was weiter ihm selbst geschehen war (2 Mos. 21, 14. u. 17.), oder wie er Namen nennen konnte, die erst in der Zeit der Richter aufkamen (1 Mos. 14, 14., vergl. Richt. 18, 29.), und wie er umgekehrt von Verhältnissen, die zu seiner Zeit eingetreten waren, als von längst vergangenen sprechen konnte, die noch „bis auf diesen Tag“ bestanden und Erinnerungszeichen zurückgelassen hätten (5 Mos. 3, 14. 10, 8. 3, 11.).

Ist man aber einmal zu der Annahme genöthigt, daß weder Moses, noch irgend ein Augenzeuge und Zeitgenosse

der im Pentateuch erzählten Ereignisse dessen Verfasser seyn kann, so wird eine unbefangene, von keiner dogmatischen Voraussetzung beschränkte Beurtheilung auch die Möglichkeit zugeben, daß dem wirklich geschichtlichen Stoffe in diesen Büchern sich auch manches Sagenhafte beimischte, zumal da, wo Gottes wunderbares Thun und Walten zu berichten war und wo leicht, was der innere Mensch empfunden hatte, als etwas von den äußeren Sinnen Wahrgenommenes erscheinen konnte.

In diesem Lichte betrachten wir denn auch die Angabe in 2 Mos., daß die zehn Gebote von Gott selbst und unmittelbar aus den Wolken des Sinai herab dem erschrockenen Volke vorgesprochen worden seyen. Wir halten das für einen sagenhaften Ausdruck der richtigen Einsicht, daß das Wesen des Allheiligen und seiner Verehrung aus diesen Geboten unmittelbarer und wahrer zum Menschen spricht, als aus der ganzen übrigen Gesetzgebung Moses, und daß sie eben deshalb so hoch und abschreckend seyn mußten für dieses sinnliche Volk.

Und so sehen wir auch in dem Dekalog noch keine unmittelbare oder besondere Offenbarung Gottes, so wenig als in irgend einem anderen Worte oder Lehrsatz der mosaischen Institution. Wir erblicken diese lediglich in den von Moses und durch Moses zur Erscheinung gekommenen außernatürlichen Thaten Gottes, auf deren Grundlage sich dann die dem Mosaismus eigenthümlichen Lehren und Gebote von selbst erbauten.

Unter diesen thatsächlichen Offenbarungen Gottes war, wie bei denen, welche Abraham empfing, die erste wieder eine Theophanie (2 Mos. 2, 4.), aus welcher Moses sehen konnte, daß der Herr Himmels und der Erde sich ihm und seinem Volke hülfreich nahte, und daß er ihn selbst zum Werkzeug seiner erlösenden Thaten erkoren hatte. Wohl kannte Moses schon vorher den allein wahren Gott, der die Väter geleitet und gesegnet hatte, aus den Ueberlieferungen seines

Volkes; wohl war er außerdem unterrichtet in aller Weisheit der Aegyptier und von Natur begabt mit seltenen Geisteskräften. Allein dieß alles würde ihn für sich allein noch nicht befähigt haben, den religiösen und bürgerlichen Zustand seiner Brüder wesentlich zu ändern und zu verbessern. Dazu bedurfte es vorerst ganz anderer Hebel als der der guten Lehren und Gesetze; dazu bedurfte es Thaten, Thaten, die das Volk Israel erlösten aus seiner harten Gefangenschaft, die es befreiten von dem auf Leib und Seele gleich sehr lastenden Druck; dazu bedurfte es eines Armes, der stärker war, als der Moßis oder irgend sonst eines Menschen; da konnten nur die Wunder Gottes helfen. Oder wie wäre nach dem natürlichen Laufe der Dinge ein solches Ereigniß wie der Auszug des israelitischen Volkes aus Aegypten nur irgend denkbar? **Wölkerwanderungen** sind zwar sonst auch ohne alle Wunderhülfe zu Stande gekommen, und in Israels eigener Geschichte begegnen wir später noch einer Auswanderung des Volkes, bei der Alles ganz natürlich zuging, da nämlich, als der Stamm Juda aus der babylonischen Gefangenschaft wieder heimzog. Allein wie gänzlich verschieden sind da die Umstände! Bei der Rückkehr aus Babylon belief sich die Zahl der Ausziehenden nur auf 42,000 Männer (Esra 2, 64.); beim Auszug aus Aegypten wurden ihrer 600,000 gezählt, ohne Weiber und Kinder, welche die Zahl zum wenigsten auf das Dreifache erhöhten. Dort war der König des Landes den Gefangenen freundlich gesinnt, ließ sie von freien Stücken los und unterstützte sie auf alle Weise in ihrer Reise; hier waren die Israeliten Slaven eines Tyrannen, der den Vortheil nicht verlieren wollte, den er von ihnen zog, und all seine überlegene Macht aufbot, sie in seinem Dienst zurückzuhalten. Dort ging der Zug der Wanderer durch lauter bebauete, höchst fruchtbare Gegenden, in denen sie, zumal bei den vorsorglichen Anstalten des mächtigen Vorkönigs, die nöthigen Lebensmittel leicht und reichlich finden

konnten; hier traten sie, sobald sie die Grenze Aegyptens überschritten hatten, in eine völlig unfruchtbare Wüste ein, in der sie, selbst wenn sie dieselbe auf dem kürzesten Wege durchschritten hätten, doch immer mehrere Monate verweilen mußten, ehe sie den Boden Kanaans erreichen konnten. Endlich dort zog das Volk in die Heimath, in das Land seiner Väter und seiner Jugend, das ihnen eigen war und ganz offen stand; hier dagegen erwartete die Israeliten nach allen Mühseligkeiten der Reise am Ziele selbst noch ein blutiger und hartnäckiger Kampf mit den Einwohnern des Landes, die sie erst verdrängen mußten, um sich darin eine neue Heimath zu gründen.

Und eben so wenig halten die verschiedenen Völkerverwanderungen, welche den Verfall des römischen Reichs beschleunigten, hinsichtlich der Schwierigkeiten, die sie zu überwinden hatten, eine Vergleichung aus mit der Wanderung der Israeliten von Aegypten nach Kanaan. Denn jene nordischen Völker, die damals in den Süden einbrachen, mit der Gewalt eines alle Dämme überfluthenden Stromes, sie waren von Haus aus frei, kriegsgeübt und mehr oder weniger an ein unstetes, herumschweifendes Leben gewohnt; Kampf und Wanderung hatte für sie nichts Abschreckendes, sondern im Gegentheil etwas sehr Anziehendes, und überdies zogen sie nur nach blühenden, lachenden Gegenden, die immer reicher und lockender wurden, je weiter sie sich von ihrer armen Heimath entfernten. Das war alles bei den Israeliten ganz anders. Ihr Auszug aus Aegypten und ihre Wanderung durch die Wüste haben nirgends in der Weltgeschichte ihre Parallele. Nirgends sonst hat ein Sclavenaufstand — und das war ja Israels Erhebung in Aegypten — einen solchen Erfolg gehabt (es sey denn, daß, wie in Haiti, die ganze Bevölkerung aus Sclaven bestand, denen nur einige Wenige als Herren gegenüberstanden); nirgends sonst sind ein bis zwei Millionen Menschen Monate, Jahre lang in einer unbebauten, öden Wüste umhergezogen.

Und daß wirklich das Volk Israel aus Aegypten ausgezogen ist, nachdem es da lange Zeit in schwerer Dienfbarkeit gehalten war, das bezeugen außer den jüdischen Geschichtsbüchern auch alte ägyptische Nachrichten (s. Winer, Reall. Art. Moses); nur sagen sie, Pharaon hätte selbst die Israeliten ausgetrieben wegen ihres bösen Aussages, mit dem sie ganz Aegyptenland anzustecken drohten. Indessen warum sollte gerade unter den Israeliten diese Krankheit epidemischer gewesen seyn, als unter den Aegyptiern, in deren Mitte diese schon seit Generationen gelebt hatten? Gesezt aber, es wäre das wirklich der Fall gewesen, so müßte es seinen Grund gehabt haben in der von der ägyptischen abweichenden Lebensweise der Israeliten, welche hauptsächlich durch die übermäßige ihnen auferlegte Arbeit bedingt war, und dann hätte der König, dem ihre Arbeit sehr schätzbar seyn mußte, gewiß eher eine Veränderung in derselben eintreten lassen und dadurch die Ursache der Krankheit entfernt, als daß er durch eine plumpe Austreibung des Volkes sich aller dieser ihm so nützlichen Arme auf einmal und für immer beraubte.

Ebenso läßt sich erweisen, daß auch die Zahl der ausgewanderten Israeliten nicht viel geringer gewesen seyn kann, als sie in den Büchern Moses angegeben ist, weil nämlich dann die Einnahme des Landes Kanaan und die Vertreibung der volkreichen Stämme, die es bewohnten, unerklärlich seyn würde, die doch ihrerseits auch wieder durch außerjüdische geschichtliche Zeugnisse bestätigt ist (Winer, Reall. Art. Sanaan).

Steht das nun also wirklich als eine geschichtliche Thatsache fest, daß das Volk Israel in der ägyptischen Gefangenschaft das Joch seiner übermächtigen Zwingherren abgeschüttelt hat, daß es viele hunderttausend Köpfe stark die arabische Wüste durchwandert und die ihm an Zahl gewiß weit überlegenen kanaanitischen Völker aus ihren heimischen Sigen verdrängt hat, dann wird jeder Geschichtskundige gestehen müssen: dieses Factum ist einzig in

feiner Art und läßt sich aus den natürlichen Zuständen und Verhältnissen allein nicht erklären, es steht in der Weltgeschichte als ein Wunder da, ebenso wie in der Geschichte des Menschengesistes der Monotheismus Abraham's als ein Wunder erscheint. Der einzig ausreichende Grund zur Erklärung dieser beiden größten Wunder der alten Welt ist nur der, daß hier himmlische Kräfte in den Lauf der irdischen Verhältnisse eingegriffen haben, daß Gott hier unter den Menschen übermenschliche und übernatürliche Thaten gethan hat. Mögen immerhin die vielen und verschiedenen großen Gottesthaten, welche wir in der Geschichte des Auszugs aus Aegypten, der Wanderung durch die Wüste und der Einnahme Kanaans aufgezeichnet finden, vielleicht sagenhaft gehäuft und ausgeschmückt seyn (bemüht sich ja neuerlich sogar ein Hengstenberg in seiner Abhandlung über Aegypten, die wunderbaren Zeichen und Plagen, welche der Stab Moses hervorbrachte, auf lauter natürliche Zustände zurückzuführen, von denen sie nur eine übernatürliche Steigerung seyn sollen): irgend etwas Übernatürliches, wirklich Wunderbares, muß hier vorgegangen seyn, durch irgend welche außerordentliche Thatfachen muß hier Gottes Finger sichtbar und sein Arm fühlbar geworden seyn, sonst hätten jene geschichtlichen Ereignisse nicht zu Stande kommen können.

Und darin eben, in diesen tatsächlichen Erweisungen der Allmacht, Gnade und Heiligkeit Gottes, darin bestanden die besonderen Offenbarungen, die Moses und das ganze Volk Israel mit ihm und durch ihn empfangen. Hier sahen sie unverkennbar: der Gott, der mit Abraham, Isaak und Jakob einen Bund geschlossen und ihnen seinen Segen für sich und ihre Nachkommen zugesagt hatte, der waltete noch, der hatte die Noth der Kinder Israel angesehen und rechte seine allmächtige Hand aus, sie zu erlösen aus dem bösen Diensthause und sie abzusondern zu seinem heiligen Dienst in einem Lande, da er sie hinführen wollte.

Und mehr als das brauchte ihnen Gott nicht zu offenbaren, um in ihren Seelen den Glauben an den Einigen, Allmächtigen und Allheiligen zu beleben, den kein anderes Volk der Erde mit ihnen theilte, und um sie zu der sittlichen Gottesverehrung und der heiligen Staatsverfassung zu bringen, die dieses Volk von allen anderen Völkern des Alterthums so auffallend unterscheidet.

War durch die zur Erscheinung gekommenen Thaten Gottes einmal der Grund gelegt zu diesem Glauben und zu dieser Verfassung, so reichte der natürliche Scharffinn eines Moses vollkommen hin, auf diesem Grunde das ganze theokratische Religionsgebäude aufzuführen, das uns seine Gesetzgebung darstellt, und in welchem der alte Bund Gottes, mit Abraham geschlossen, seine volle Ausbildung erlangte.

Jedoch aus diesem theokratischen Baue des alten Bundes Gottes mit Israel erhob sich im weiteren Verlauf der Zeiten die Brücke, welche nach dem zu gründenden neuen und ewigen Bunde Gottes mit der Menschheit hinüberführte. Diese Brücke bildete das Prophetenthum mit seinen immer deutlicher und deutlicher werdenden Hinweisungen auf den Messias und Erlöser, den Gott nicht nur Israel, sondern allen Völkern der Erde zum Heile senden wollte. Hier scheint es nun zwar zunächst, als könne bei solchen Orakelsprüchen, wofern in ihnen überhaupt eine göttliche Offenbarung anerkannt wird, dieselbe nur in Worten bestanden haben, und wenn auch etwa das ursprüngliche göttliche Offenbarungswort selbst von dem menschlichen in dem prophetischen Buche niedergeschriebenen Ausdruck unterschieden und mehr als ein innerliches Gedankenwort aufgefaßt werden dürfe, so sey das doch immerhin keine Offenbarung, welche in äußerlich erschienenen und wahrgenommenen Thatfachen bestände.

Allein dieser Schein schwindet, sobald wir auf den Inhalt der prophetischen Offenbarungen sehen. Denn diese enthalten nirgends neue Glaubens- oder Sitten-

Lehren, sondern nur Berufungen auf das schon von Gott Bekannte und Seglaubte, zum Behuf von Ermahnungen oder Tröstungen, und, damit verbunden, Vorherverkündigungen von weiteren Thaten Gottes, strafender oder erlösender Art, wie sie die Lage Israels erheischte. Das eigentlich Neue in den prophetischen Offenbarungen, das sind allein diese Thaten Gottes, die der Prophet seinem Volke in Aussicht stellt, und durch die sich Gott in seiner Zukunft eben so gut als den lebendig und heilig über ihm waltenden offenbart, wie durch die Wunder beim Zug aus Aegypten nach Kanaan in seiner Vergangenheit. Das Wort des Propheten, der den Israeliten sagt, was Gott später noch an ihnen thun will, gehört zu dieser Offenbarung eben so wenig, als es zu der Offenbarung Gottes in Aegyptenland gehört, wenn Moses seinem Volke sagt, was der Herr jetzt eben an ihm thun will.

Was nun aber die Form der Prophezeiung betrifft, und die wunderbare Art, wie etwas noch nicht Vorhandenes schon zum voraus in das Bewußtseyn der heiligen Seher treten konnte, so belehrt uns schon der Name Seher (חֹזֵן), der nach 1 Sam. 9, 9. die ursprüngliche Bezeichnung dieser Diener der göttlichen Offenbarung ist, daß wir auch hier nicht eigentlich an Worte zu denken haben, die Gott zu ihnen sprach, sondern an Erscheinungen, an Bilder und Gesichte, die Gott ihnen vorführte und die für sie nicht minder ein objectives Erlebnis waren, wie für Abraham und Moses die Theophanien, durch die er ihnen seine Nähe offenbarte. Denn die göttlichen Worte, die sie dabei gewöhnlich noch hörten zur Erklärung des Geschaute n, können wir doch nur als den Ausdruck des ihnen selbst unter dem Schauen innerlich aufgehenden Verständnis von den Rathschlüssen Gottes fassen, weil ja sonst, wenn wirklich die Pläne der Vorsehung in deutlichen Worten ihnen mitgetheilt worden wären, die weniger deutliche Darstellung im Bilde daneben überflüssig

gewesen wäre. Und ebenso werden wir in denjenigen Beisagungen, welche gar keine geschaute Gesichte erwähnen, sondern nur Sprüche (אמרות) des Herrn anführen, annehmen dürfen, daß diese nichts Anderes sind, als der Gedankenausdruck, welcher sich in der Seele des Propheten bildete von den mehr oder weniger plastischen Bildern, in denen ihm Gott die Zukunft enthüllte, womit auch der Name מַדְבֵּר übereinstimmt, den die Propheten Israels gewöhnlich trugen, und der so viel ist als Dolmetscher (s. 2 Mos. 7, 1., wo Aaron dem unberedten Moses vor Pharao zum Rabi gegeben wird) und der nur dann passend ist, wenn man die alttestamentlichen Orakel als menschliche Uebersetzungen und Auslegungen des ursprünglich von Gott Mitgetheilten betrachtet.

Indem wir nunmehr zu den Offenbarungen des neuen Testaments übergehen, um nachzuweisen, wie auch sie nicht in Worten, sondern in erschienenen Thatsachen begründet sind, müssen wir uns vor Allem über die Geltung und Bedeutung der Worte Christi bei der Stiftung des neuen Bundes verständigen.

So verschieden auch in den namhaftesten Systemen der Theologie die Ansichten über die Person Christi sind und über ihr Verhältniß zum Wesen Gottes, darin stimmen alle überein, daß in ihm das Gottesbewußtseyn ein ursprüngliches und vollkommenes war, daß der Geist Gottes nicht, wie bei den Propheten, nur von Zeit zu Zeit über ihn kam und ihn dann außer sich selbst versetzte in ekstatischer Weise, sondern daß er ihn ununterbrochen erfüllte und erleuchtete, daß er in ihm immanent war.

Sonach brauchten wir eigentlich in den Worten Christi nicht, wie in denen der übrigen Werkzeuge der Offenbarung, zu unterscheiden, was da dem Geiste Gottes und was dem Geiste des Menschen angehört, und könnten immerhin die Worte Christi als vollgültige Worte und Offenbarungen Gottes betrachten. Allein in dem N. T. selbst wird die Offenbarung Christi, wird das, was Jesus der Menschheit Neues von Gott gebracht hat, und was den

wahren Inhalt seines Evangeliums ausmacht, nicht in die Worte gesetzt, die er gesprochen hat, sondern in die Thaten, die er verrichtete, und in das ganze thatsächliche Auftreten seiner Person als das eines Mittlers zwischen Gott und den Menschen. Seine Worte enthalten, wo sie neue Lehren aussprechen, nur die Erklärung seines verfühnenden Werkes und die Darlegung der Folgerungen, die daraus für die Menschheit hervorgehen. Wo sie dagegen in keinem unmittelbaren Zusammenhang zu seinen eigenen Thaten stehen, da wollen sie das Volk Israel nur an das mahnen und erinnern, was es von der Erkenntniß Gottes und seines Willens schon längst inne hatte oder doch wissen konnte und sollte, und machen keinen Anspruch auf den Charakter von neuen Offenbarungen.

So bei allen Sittensprüchen, die uns aus dem Munde Jesu aufbewahrt sind, und von denen nur eine dogmatische Befangenheit, die in Christo vorzüglich einen Lehrer der Moral sehen möchte, behaupten kann, sie ständen einzig in ihrer Art da und als etwas Neues, das vorher der Menschheit völlig unbekannt gewesen. Denn hinsichtlich derjenigen Aussprüche Jesu in der Bergpredigt, auf die sich jene Behauptung am meisten stützt, wie z. B. die über die Rache giebigkeit gegen Widersacher (Matth. 5, 39.) und über die Feindseliebe (Matth. 5, 44.), ist es längst erwiesen (s. *Tholuck*, Commentar zur Bergpredigt zu den Stellen), daß dieselben sittlichen Grundsätze sowohl im A. T., als auch sonst bei heidnischen Schriftstellern hin und wieder zu lesen sind. Und ebenso verhält es sich mit allen Aussprüchen Jesu über das Wesen und Wollen Gottes in der Welt, über die Art, wie Er von seinen Menschenkindern verehrt seyn will, und über das, was Er ihnen nach dem Tode in einem andern Leben aufbewahrt hat. Ueber alle diese Punkte der Glaubenslehre hat Jesus nichts verkündigt, was nicht auch schon in den Büchern Moses, in den Psalmen und in den Propheten stände, es sey denn, daß sein eigenes Thun und Werk sie modificirte. Er hat keinen andern Gott der Menschheit bekannt gemacht, als

den schon Abraham, Moses und David kannten und anbeteten; allein er hat sie nächst Gott, dem allein wahren und schon offenbaren, zugleich auf sich selbst hingewiesen, als auf den Sohn Gottes, der gekommen war, die bußfertigen Sünder mit dem Unheiligen zu versöhnen durch sein stellvertretendes Leben und Sterben und seinen Brüdern der Vermittler bisher nicht gekannter Gnadenerweisungen zu werden in der Mittheilung des heiligen Geistes, der den versöhnten Gläubigen das Zeugniß ihrer Kindschaft geben und sie mit dem Frieden Gottes und der Liebe Gottes erfüllen solle. Und darum gab er auch vor seiner Himmelfahrt seinen Aposteln und Jüngern den Befehl (Luk. 24, 47.), „hinzugehen unter alle Völker und zu predigen in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden“. Und demgemäß lesen wir wirklich in der Apostelgeschichte, daß die Sendboten Jesu Christi von denen, welche Lust bezeugten nach den Segnungen des Reiches Christi, immer nur das Eine verlangten: „Thut Buße und laßet euch taufen auf den Namen des Herrn Christi zur Vergebung eurer Sünden, so werdet ihr die Gabe des heil. Geistes empfangen!“ (Apgesch. 2, 38. 10, 43. 16, 30—31.). So sehr war das Neue in der Religion Jesu von Anfang an beschlossen in der Thatsache seines Lebens und Sterbens, seiner Erniedrigung und Erhöhung, und in den weiteren thatsächlichen Gnadenerweisungen Gottes, die aus diesen Thatsachen hervorgingen.

Ist man aber einmal darüber einverstanden, daß die eigentliche Offenbarung des Evangeliums nicht in den Worten und Lehren Jesu, sondern in seinem Thun und in seiner ganzen thatsächlichen Stellung zwischen Gott und den Menschen liegt, und erkennt man an, daß auch die von Christus ausgesandten ersten Verkündiger des Evangeliums in der Welt ihre Hörer nicht sowohl auf seine Lehren hinwiesen, als auf neue Gnaden, so wird man auch in den Sendschreiben der Apostel, welche das neue Testament uns aufbewahrt hat, keine geoffenbarten Lehren erwarten können. Denn diese Schreiben sind ja nichts Anderes, als

die schriftliche Verkündigung des Evangeliums, verbunden mit allen den Ermahnungen und Tröstungen, die aus demselben fließen, und können durchaus keine andere Offenbarung enthalten, als die uns überhaupt im Evangelium gegeben ist. Auch sagen es die heiligen Briefsteller selbst (1 Joh. 1, 1.), daß sie ihren Lesern nichts Anderes verkündigen wollen, als „was sie von dem lebendigen Logos gehört, mit Augen gesehen und mit Händen betastet haben“. Wollte aber Jemand zur Vertheidigung der Meinung, daß die Apostel auch nach dem Hingang Christi noch weitere Offenbarungen empfangen hätten, sich auf die Verheißung berufen, die Jesus selbst ihnen vor seinem Scheiden gab (Joh. 16, 12. f.): „Ich habe euch noch Vieles zu sagen, aber ihr könnet es jetzt nicht tragen; wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten“: so lese der nur, was Jesus unmittelbar darauf von dieser Unterweisung des heil. Geistes sagt: „Er wird nicht von sich selber reden, sondern was er hören wird, das wird er reden, und wird mich verkünden“. Hier ist es deutlich gesagt, daß der heilige Geist den Aposteln keine neuen Offenbarungen zu bringen hatte, sondern daß er nur die in Christo schon vorhandene Offenbarung für sie in ein helleres Licht setzte und ihnen verständlicher machte. Seine Verkündigung sollte nur ein Nachsprechen, ein deutlicher in das Herz Hineinsprechen der nicht von ihm, sondern von Christo schon gegebenen Wahrheit seyn, und sie modificirte also nicht das Object der Offenbarung, sondern nur die subjective Form ihrer Aneignung. Hinsichtlich des letzten Buches aber im neuen Testamente, welches ausdrücklich den Titel „Offenbarung“ führt und eine Reihe prophetischer Gesichte über die letzten Zeiten des Reiches Christi und der Welt mittheilt, gilt dasselbe, was oben über den prophetischen Theil des alten Testaments gesagt ist, daß nämlich prophetische Gesichte ebenfalls thatsächliche, äußerlich zur Erscheinung gekommene Offenbarungen Got-

Theol. Stud. Jahrg. 1852. 58

tes sind, welche in Bildern darstellen, was Gott zukünftig noch an seinem Volke thun will.

Dieser Versuch einer genetischen Analyse der Hauptmomente der göttlichen Offenbarung wird, so unvollständig er auch der Kürze halber ausfallen mußte, doch hinreichen, um anschaulich zu machen, daß die göttlichen Offenbarungen, deren Geschichte und Inhalt in den heiligen Schriften enthalten sind, auf lauter objective, zur Erscheinung gekommene Thaten Gottes zurückgeführt werden können und müssen, und daß sie ursprünglich keine in Worten und Lehrsätzen gefasste Mittheilungen höherer Wahrheiten sind.

Hiermit haben wir die Hauptschwierigkeit beseitigt, welche in der Bestimmung des Verhältnisses der Offenbarung zu der freien Geistesthätigkeit ihrer Empfänger liegt. Denn diese Schwierigkeit ist nur da vorhanden, wo man sich die göttliche Offenbarung als eine Reihe von Lehrsätzen denkt, welche Gott den Männern, durch die er die Menschheit belehren wollte, ganz fertig überliefert hätte, und welche diese gerade so, wie sie sie selbst empfangen, ohne das Geringste weiter aus ihrem Eigenen dazu oder hinwegthun zu dürfen, wiedergeben und niederschreiben mußten. Nach dieser Ansicht würde sich der Menscheng Geist bei der Mittheilung der göttlichen Offenbarung völlig passiv verhalten haben, wie das Wachs, wenn ihm von außen das Gepräge eines Siegels aufgedrückt wird, oder wie der Baum, dem ein fremdes Reis eingespupft wird. Eine derartige Passivität ist aber nur bei materiellen Dingen denkbar und verträgt sich nicht mit der Freiheit und selbständigen Thätigkeit eines geistigen Wesens. Diese ist gänzlich aufgehoben, wo der Mensch vorgespochene Gedanken ohne weitere eigene Prüfung und innerliche Verarbeitung nur wörtlich nachspricht oder nachschreibt. Und doch mußte das bei den Werkzeugen der Offenbarung der Fall seyn, weil sonst, wenn diese die empfangenen Lehren erst selbstthätig durchzudenken und aus ihrer eigenen Auffassung wiederzugeben hätten, gerade das

wieder verloren giuge, was man durch diesen unnatürlichen Inspirationsbegriff sich sichern zu müssen meint, nämlich die völlige Zuverlässigkeit der mitgetheilten Wahrheit, als einer aller Beimischung menschlichen Irrthums enthobenen. Ueberdies wird Jeder zugestehen, daß, wenn die Instrumentalität des Menschen bei dem Acte der göttlichen Offenbarung nur eine so mechanische, aller freien Mitwirkung seiner Geistes-thätigkeit entzogene seyn durfte, daß dann auch die menschliche Vermittelung in der Offenbarung völlig überflüssig war, und daß Gott dann besser sein Wort vom Himmel herunter selbst zu den Menschen gesprochen oder mit eigenem Finger ihnen aufgeschrieben hätte.

Nehmen wir dagegen an, daß die Lehren der Offenbarung den Menschen nicht von Gott selbst schon fertig und gemacht überliefert wurden, sondern daß Gott den Menschen zu denselben nur den Stoff gab in den thatsächlichen Beweisen seines lebendigen Waltens, und daß er es ihnen überließ, sich diesen Stoff denkend anzueignen und selbstthätig in Lehrsätze und Worte zu fassen und auszudrücken, dann bleibt die eigene Geistesentwicklung und die sittliche Freiheit des Menschen bei der Auffassung und Mittheilung der göttlichen Offenbarung in ihrem ungeschmälerten Recht und in ihrer unzerstörbaren Realität.

Das betrachtende menschliche Subject befindet sich diesem historischen Objecte gegenüber in keinem andern Verhältnis, als in dem es sich auch gegenüber den natürlichen Gegenständen seines Erkennens befindet, das Eine ausgenommen, daß es dabei eine Einwirkung des heiligen Geistes erfuhr, die ihm innerlich verständlich machte, was die That Gottes ihm äußerlich vor Augen stellte. Allein diese innerliche Einwirkung können wir in dem Acte der göttlichen Offenbarung nur als das begleitende, secundäre Moment auffassen, welches die äußerliche That Gottes als den eigentlichen Gegenstand und Stoff der zu offenbarenden Wahrheit zur nothwendigen primären Voraussetzung hatte.

Denn dächten wir uns die ganze göttliche Offenbarung auf diese innere Einwirkung des Gottesgeistes auf den Geist des Menschen beschränkt, lediglich bestehend in einer Anregung göttlicher Ideen oder in einer Läuterung und Erhöhung des natürlichen Intuitionsvermögens, dann würde die Schwierigkeit, zwischen eigenen Ideen und inspirirten zu unterscheiden, nothwendig Selbsttäuschung und Einbildungen herbeiführen und die Wirklichkeit aller factischen Offenbarung ungewiß machen. Deshalb sollte ja auch der den Aposteln verheißene Geist, wie oben bemerkt, sie nur „einleiten“ in die Wahrheit, die ihnen in Christi Person und Werk thatsächlich erschienen war, er sollte ihnen aber keine neuen Wahrheiten und Lehren offenbaren („er wird nicht von sich selber reden“), und deshalb wird überhaupt dem heil. Geiste, insofern er auf die Erkenntnis des Menschengeistes einwirkt, in der Schrift immer nur eine erleuchtende, anregende, treibende Wirksamkeit zugeschrieben, nie aber eine darstellende, stoffgebende, lehrende. So in den für die Lehre von der Inspiration classischen Stellen: 2 Petr. 1, 21., wo von den Werkzeugen der göttlichen Offenbarung gesagt wird, daß sie geredet hätten getrieben (*περὸ μὲν*) von dem heil. Geiste, und in der anderen, 1 Kor. 2, 10—12., wo es heißt, daß die Christen den Geist Gottes empfangen hätten, damit sie wüßten, was ihnen von Gott gegeben ist, und wo also ausdrücklich nur das Wissen und Verstehen der Wahrheit von der Einwirkung des heil. Geistes abhängig gemacht wird, während die Wahrheit selbst, das Object dieses Wissens, eine davon verschiedene Gabe Gottes genannt wird. Diese Gabe Gottes aber, der eigentliche Gehalt der Offenbarung, besteht, wie wir nachzuweisen versucht haben, nicht in etwas im Menschengeiste Vorgehendem, sondern in den ihm äußerlich zur Erscheinung kommenden Gottesthaten, und es kommt sonach das Thun Gottes in der Offenbarung durchaus in gar keine Collision mit der freien Geistesbätigkeit der heiligen Schriftsteller, die sie uns überliefert haben.

Recensionen.

1.

Das Hohelied, untersucht und ausgelegt von Franz Delitzsch, D. und ord. Prof. der Theologie zu Erlangen, Mitgliede der k. Akademie der Wissenschaften zu München, der asiatischen Gesellschaft zu Paris und der deutschen morgenländischen. Leipzig, Verlag von Dörffling und Franke. 1851. VI und 237 S. 8.

Als ich in dem so eben abgelaufenen Wintersemester in meiner historisch-kritischen Einleitung in das alte Testament auf das Hohelied zu reden kam, nahm ich die neueste Bearbeitung desselben von Delitzsch, dem ich seit seinem ersten Auftreten auf dem gemeinsamen Gebiete der Wissenschaft mit besonderer Aufmerksamkeit und Liebe folge, mit ungewöhnlicher Spannung zur Hand und las sie in Einem Zuge mit seltenem Genusse durch. Der ganze, volle Wohlgeruch des Liedes der Lieder ist in diese Auslegung hineingezo- gen; „der Duft ihres Gewandes ist wie der Duft des Libanon“, und ihr Geist, „der Duft ihrer Salben, ist lieblicher, als alle Gewürze.“ Wenn der Verfasser meine Auslegung eine „mit glühender Begeisterung“ geschriebene nennt, so gebe ich ihm diese Bezeichnung für die seinige in einem höheren Lobe zurück, da die meinige, wie Böttcher (die ältesten Bühnendichtungen, S. XV.) nachgerechnet, schon in meinem 25. Jahre — streng genommen, im 24. —, die seinige aber in einem späteren Lebensalter entstanden. Ich

habe dem Drange nicht widerstehen können, die Schrift des geistvollen Verfassers, die meine orientalischen und alttestamentlich-exegetischen Jugenderinnerungen von Neuem hervorgerufen und wieder belebt, noch im frischesten Gefühle des eigenthümlich wohlthuenenden Eindruckes, welchen sie auf mich gemacht, sogleich zur Anzeige zu bringen, weitere kritische Verhandlungen darüber für einen anderen Ort versparend. Es genüge hier, die Hauptpunkte der beiderseitigen Uebereinstimmung und gegenseitigen Bestreitung vorläufig hervorzuheben.

Im voraus hatte ich erwartet, daß der feinsinnige Verfasser die Einheit und Ganzheit des Hohenliedes behaupten und in eigenster Weise durchführen würde. Wie ich mich in diesem Punkte einst schon, nachdem ich 1820 in einem raschen und kühnen Wurf den Versuch einer einheitlichen poetischen Auffassung der „Lieder der Liebe“ trotz Herder, Eichhorn und de Wette gemacht, der Belehrung Goethe's und später (1826) der wesentlichen Beistimmung eines der selbständigsten Forscher, Ewald's, zu erfreuen gehabt, so wird mir jetzt diese unschuldige Freude durch Deligisch in einem verstärkten Grade insofern erhöht, als unterdessen die Vertheidigung der Einheit des Hohenliedes noch durch das brennendste Feuer der Kritik hat hindurchgehen müssen, indem Magnus, ein fleißiger, gelehrter und selbstforschender Mann, „nach seiner mikroskopisch genauen Untersuchung (1842) unser Buch mit einem anerkennungswertben Reichtum von Kenntnissen als eine Blumenlese erotischer, unter sich zusammenhangsloser Gedichte ausgelegt hat.“ Aber, sagt der neueste Vertheidiger der entgegengesetzten Ansicht, „wer überhaupt Sinn für Einheit eines Kunstwerkes menschlicher Rede hat, der wird von dem Hohenliede den Eindruck einer äußeren Einheit erfahren, welche jede Berechtigung zur Ausscheidung verschiedenartiger und verschiedenzeitiger Bestandtheile ausschließt und welche auf eine innere Einheit schließen läßt, die, wenn sie auch für die Schriftauslegung

der Gegenwart noch ein Räthsel bleiben müßte, dennoch vorhanden seyn muß." Bestimmter, aber auch billiger und bescheidener kann man nicht urtheilen. Ich muß aber hier sogleich bemerken, daß der Verfasser sogar die letzten Verse des Liedes (8, 8—14.), die ich gerade, als für die Erkennung der Einheit störend, von dem großen Ganzen losgetrennt, als nothwendig zu demselben gehörend und Inhalt und Thema desselben aufklärend betrachtet. Indessen hoffe ich, daß darüber eine Verständigung unter uns möglich seyn wird.

Ebenso habe ich mich der Uebereinstimmung mit dem Verfasser in der Bestreitung der „synagogal-kirchlichen, allegorischen Auffassung“ des ältesten und schönsten Liedes der Liebe aus dem Morgenlande zu rühmen. Der Prüfung derselben gehen folgende bedeutende, einleitende Worte voraus: „Eine ernste, schwergewichtige Gewissensfrage erhebt sich hier: ist es auch recht, von der allegorischen Auffassung geflissentlich abzugehen und andere Wege einzuschlagen, an welche vor unserem Zeitalter kaum Einer oder der Andere gedacht hat? Das Neuerungsstreben muß hier um so verdächtiger erscheinen, als der erste Anstoß dazu, offen gestanden, von dem Rationalismus ausgegangen ist, der bei seiner durchaus psychischen oder satirischen Natur für eine andere als moralische oder erotische Auffassung des Hohenliedes keinen Sinn haben konnte. Jahrhunderte, ja Jahrtausende lang hat innerhalb der Synagoge und Kirche die allegorische Auffassung des Hohenliedes gegolten und Gelehrte und Ungelehrte haben von dieser Grundvoraussetzung aus daran Erbauung und Erquickung gefunden. Ist es vielleicht unser Weisheitsdünkel, daß wir, die wir von gestern sind, die Weisheit zweier Jahrtausende überflügelt zu haben meinen; unsere Nachgiebigkeit gegen die Einflüsse des herrschenden Unglaubens und unser Mangel an der geistlichen Erkenntniß- und Erfahrungstiefe der Alten, daß wir wie mit ungewaschenen frevlen Händen das Gewand der Allegorie zer-

reißer, in welches sich das Geheimniß der göttlichen Liebe gekleidet; unsere Mißachtung des der Kirche verheißenen und in ihr waltenden Geistes, daß wir die allegorische Auslegung verschmähen, durch deren Vermittelung ohne alle Widerrede der Kirche tausend und abertausend Verborgenenheiten des inwendigen Geisteslebens erschlossen worden sind und der rechte geistliche Ausdruck dafür verliehen worden ist? Wir meinen diese Fragen so ernst als möglich und werden uns also Gewissens halber bestreben müssen, die allegorische Auslegung so gewissenhaft als möglich zu prüfen." Dieses Bekenntniß kann ich nach zweiunddreißigjährigen inneren und äußeren Erfahrungen seit meiner ersten Bearbeitung des Hohenliedes gegenwärtig vollständig unterschreiben, obgleich ich schon damals mich nicht leichtsinnig zur allegorischen Auslegung gestellt, sondern in meiner Einleitung zur Erklärung des Hohenliedes über eine gewisse Berechtigung derselben dergestalt mich ausgesprochen, daß mein Lehrer Eichhorn mein „Lied der Liebe, das älteste und schönste aus dem Morgenlande“, in der vierten Auflage seiner Einleitung in das alte Testament (B. 5. S. 229.) als „den neuesten allegorisch-mystischen Versuch“ aufführt, freilich nach einem seltsamen Mißverständnis, da ich doch die ästhetische Erklärung deutlich genug durchgeführt. Indem nun unser Verfasser, nach einer vorausgeschickten kurzen, aber inhaltsreichen Geschichte der allegorischen Auslegung in ihrer einfach-mystischen Tiefsinnigkeit und verknüpfungswichtigen Berflachung, bei der Prüfung derselben mit der gewissenhaftesten Selbstverleugnung, einem Otto von Gerlach und Keil, den beiden ihm dogmatisch befreundeten Hauptvertheidigern der Allegorie in neuester Zeit, gegenüber, zu Werke geht, verwirft er sie besonders aus dem Grunde, daß es bei der tiefen, im A. T. noch unausgefüllten Kluft zwischen Gott und Mensch schwer denkbar sey, daß Salomo sich ohne Weiteres zum Bilde Jehova's gemacht haben sollte, noch dazu so, daß durch das Bild nirgends die göttliche Herr-

Heiligkeit des Abgebildeten hindurchstrahle; „es scheint ihm weder mit dem alttestamentlichen Gottesbewußtseyn, noch mit dem geistlichen Decorum eines heiligen Dichters verträglich, daß Salomo Jehova unter dem allegorischen Namen „König Salomo“ einführe.“ Und — fragt er weiter — wenn sich auch die sechzig Königinnen, achtzig Weifrauen und zahllosen Jungfrauen (6, 8.) allegorisch deuten ließen, obgleich eine Deutung der bei Voraussetzung beabsichtigter Allegorie gewiß bedeutsamen Zahlenverhältnisse noch Niemandem, so viel er wisse, gelungen sey —, wen soll denn Salomo's Mutter vorstellen, wenn Salomo Jehova vorstellt?“ — Solchen und anderen Verwickelungen entgehe man nur durch die Annahme, daß Salomo nicht Jehova, sondern der Messias sey. „Aber weder die Persönlichkeit Salomo's, noch der Charakter der salomonischen Zeit, noch der Charakter des Schriftthums dieser Zeit paßt zu dieser prophetisch-allegorischen Auffassung. Die ganze Entwicklungsgeschichte der messianischen Idee ist dagegen. Salomo hätte dann die Propheten der späteren Königszeit weit überflügelt, Jesaja, der doch unter den Propheten ist, was Salomo unter den Königen. Die tiefe, fast neutestamentliche Mystik, welche sich im Hoheliede mit der prophetischen Fernsicht paarte, wäre einzig im N. T. Das allernationalste und allerinnerlichste Buch wäre gerade Erzeugniß einer Zeit, deren Geistebildung die im Bereiche des Allgemeinenmenschlichen und des Praktischen lebende und webende **חכמה** ist.“ Daher hatte Delitzsch eine Zeitlang die Lösung des Räthsels darin gefunden, daß er, gestützt auf Spr. 1—9., wo die **חכמה** in allegorischen Bildern als weibliches Wesen dargestellt wird, die **שלימה** als die geschöpfliche Weisheit, **אם שלימה** als die göttliche ewige Weisheit, **שֶׁמֶר** als Liebhaber der Weisheit, **קַלְסֹסֹפֹס**, **אם שלימה** als die Gemeinde Israel, **בְּמִן צִיּוֹן** als die Glieder der Gemeinde Israel, **בְּמִן יְרוּשָׁלַיִם** als die Weltlichgesinnten, **אֲדָרִי שְׁלִימָה** als Prophetenthum und Priesterthum, **נְיֹרֵי כְרִמִּים** als die Jünger salomonischer Weisheit,

כרם als die Schule der Weisheit, שרעים als die Feinde der Weisheit, ורר ורר und גבתי וכלבונה als Höhe der Andacht oder der Contemplation faßte. Aber auch diese gar poetisch-allegorische Auslegung, die uns in Dante's göttliches Gedicht und zu seiner Beatrice hingeleitet, hat sich ihm später als unzulässig erwiesen. „Schon die eine Stelle, 8, 2, wo Sulamith sagt: „,ich würde dich führen, bringen in meiner Mutter Haus, daß du mich lehrtest““, macht sie unmöglich. Ueberhaupt mußte, wenn Sulamith die Weisheit wäre, Salomo's Liebe zu Sulamith im Vordergrunde des Liedes stehen und nicht Sulamith's Liebe zu Salomo.“

Endlich hat es mir auch wohlgethan, mit dem hochgeschätzten Verfasser in der Bezeichnung der Kunstform des Hohenliedes zusammenzustehen; es ist ihm ein dramatisches Gedicht, nur „so gewiß kein dramatisch gehaltenes Idyll, als dieses den Scenenwechsel, der darin unverkennbar ist, ausschließt. Wenn aber das Werden in Handlung und in Charakteren, das Sichverwandeln und Sichbilden des Ehdramatische ist, so wüßte ich nicht, was dem Hohenliede Wesentliches fehlte, um ein Drama heißen zu können. Wir tragen kein Bedenken, zu behaupten, das Job und Hoheslied die heilige Tragödie und Komödie repräsentiren, die sich innerhalb Israels in der einzigartigen salomonischen Zeit gestalteten. Daß die dramatische Poesie der Wahrheit und Heiligkeit der Offenbarungsreligion widerstreite, ist eine gar nicht zu rechtfertigende Behauptung.“ Von eigentlichem Bühnenspiel will natürlich der Verf. nichts wissen, „aber dramatische Kunst, die den Namen wahren israelitischen Volksthum nicht verleugnet, steht unleugbar vor uns.“ Während Ewald und Böttcher das Ganze in fünf Acte abtheilen, setzt Deligſch sechs fest, die sich ihm durch lehrversartige Anfänge und Schlüsse zu erkennen geben. Die einzelnen Acte tragen folgende Ueberschriften: 1) der Liebenden gegenseitiges Entbrennen; 2) der Liebenden gegenseitiges Suchen und Finden; 3) die Einholung der Braut und die

Hochzeit; 4) die verschmähte, aber wieder gewonnene Liebe; 5) Sulamith, die entzückend schöne, aber demüthige Fürstin; 6) die Befestigung des Liebesbundes in Sulamith's Heimath. Auf die wohllautende Uebersetzung der einzelnen Acte folgen jedesmal zum Verständniß nothwendige Erläuterungen.

Hiermit sind wir nun aber bereits auf den Boden gegenseitiger Bestreitung hinübergetreten. Denn schon die Uebersetzung zeigt uns nur den König Salomo als Bräutigam und Gemahl der Sulamith, während ich auch jetzt noch daran festhalten muß, daß zwei männliche Personen in dem Hohenliede sich uns darbieten, nämlich außer Salomo noch der Hirte der heimathlichen Flur, der wahre, treu geliebte Bräutigam, der unter Lilien weidet, dessen stilles Hochbild durch das ganze Gedicht hindurchscheint und, mit dem Kranze des Sieges geschmückt, unter dem bedeutsamen Apfelbaume, wo die Liebenden sich zuerst erkannt und erweckt und ihren durchsprühten Treubund in glücklicher Wiedervereinigung besiegeln, glänzender, als Salomo in aller seiner Herrlichkeit, hervortritt. Daher kann ich auch nicht den König, wie der Verf. annimmt und scharfsinnig zu vertheidigen sucht, als Dichter des Hohenliedes betrachten und, was die Hauptsache ist, nicht sagen: „die Idee der Ehe ist die Idee des Hohenliedes“, sondern ich muß mich so ausdrücken: „die unüberwindliche Treue der wahren und reinen Liebe ist die Idee des Hohenliedes; es ist und bleibt ein Brautlied, aber der heilige Brautstand ist prophetisch der heilige Ehestand in seiner Erfüllung. Darum ist mir auch, was der Verf. über den ethischen und idealen Charakter des wahrhaft kanonischen Buches ausgesprochen, im Wesentlichen wie aus der Seele geschrieben, ja ich kann mir in diesem Sinne das letzte Kapitel, „das Mysterium des Hohenliedes“, den Glanzpunct der ganzen Schrift, wo der Verf. eben das Mysterium der Ehe als das tiefe Geheimniß des Liebes der Lieder mit Bezug auf Ephes. 5, 2 ff. bewunderungswürdig schön herausstellt, einem Theile nach mit Freuden aneignen. Der

Verf. beantwortet die Frage: welche Beziehung bietet das Hohelied zu dem in der Schrift auseinander gefallenen Mysterium der Ehe? also: „wenn in der Ehe des Mannes und Weibes sich das Verhältniß Jehova's oder Christi zur Gemeinde widerspiegelt, so wird das Hohelied dieses Verhältniß schon deshalb, weil es die Idee der Ehe zum Vorwurf hat, widerspiegeln müssen. Je treffender, keuscher, ungetrübter das Hohelied die Idee der Ehe zur Darstellung bringt, desto heller wird uns das Mysterium der Ehe aus ihm entgegenstrahlen. Die Beziehungen auf dieses müssen nothwendig an Fülle und Tiefe dadurch gewinnen, daß Salomo, der Bräutigam und Gatte im Liebe, ein König ist, ein König, der auf Jehova's Thron innerhalb Israels sitzt, ein König, der Christum in seiner Herrlichkeit, wie David vorzugsweise Christum in seiner Niedrigkeit, voraus darstellt. Auch eignet sich Sulamith, die aus tiefer Niedrigkeit, von Liebe gezogen und in Liebe folgend, zur Königsbraut und Königin erhoben wird, zum Bilde der Gemeinde.“

Aber mir kann nun einmal Salomo weder der keusche Bräutigam — denn ich kann schon die sechzig Königinnen, achtzig Beisfrauen und zahllosen Jungfrauen aus unserem Liebe nicht streichen — noch der Gatte seyn, sondern der, „welchen ihre Seele liebt“, nach dem sich die Braut sehnet, ist jene demüthig-hohe, reine und liebliche Gestalt, die unter Lilien weidet, das Vorbild des künftigen Seelenbräutigams, der gesagt: „ich bin ein guter Hirte“, und schon in meiner Jugend, wenn ich in meinem thüringischen Vaterlande am letzten Tage des Jahres vor den Thüren die Worte des alten Liedes singen hörte: „wo ist Jesus hingegangen, wo wird er zu finden seyn? wo ist Jesus, mein Verlangen, mein Gesehnter und mein Freund?“ mußte ich immer an das Hohelied denken. Da mir nun auch der reinigende und heiligende Brautstand, der vorbildliche Ehestand, ein Mysterium ist, so kann ich mir die mystische Auslegung des Hoheliedes gar wohl aneignen und auch mit meiner Kritik

zung desselben vereinigen, nur nicht nach einer solchen Auffassung, daß der Dichter des Liedes „den bewußten Vorsatz gehabt“, ein mystisch-erotisches Gedicht zu schreiben, was auch Deligsch „sehr unwahrscheinlich und im Inhalte desselben zu viel damit Unvereinbares“ findet. Diese mystische Auslegung, „die sich nicht durch den Begriff der Allegorie, sondern den des Typus vermittelt“, ist und bleibt nur eine subjectiv erbauliche Deutung. „Ihre Aufgabe fällt nicht der historischen, sondern der praktischen Exegese zu, welche beim Hoheliede nicht minder als bei den Psalmen berechtigt und berufen ist, es ins Neutestamentliche zu übersetzen.“

Wäge Herr D. Deligsch diese vorläufige Besprechung seiner Untersuchung und Auslegung des Liedes der Liebe als eine freundliche Ferienbegrüßung betrachten!

Heidelberg, den 18. März 1852.

F. W. C. Umbreit.

2.

Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Eine Kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie von D. Albrecht Ritschl. Bonn, bei Ad. Marcus. 1850. VI und 622 S. gr. 8.

Seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts erfolgte in der christlichen Kirche, welche bis dahin aus mehr oder minder scharf von einander gesonderten Gemeindefreien bestanden hatte, innerhalb deren, in mancherlei Art und Mischung, hier die judenchristliche, dort die paulinische Auffassung vorwog, allmählich eine Ausgleichung und Vereinigung, indem die Parteien in ihrer Vereinzelnung dem Kampfe mit der Welt nicht länger sich gewachsen fanden; es bildete sich die

katholische Großkirche (*ἡ μεγάλη ἐκκλησία*, Cels. ap. Origen. c. Cels. p. 623. ed. de la Rue. Constit. ap. II, 25., — *ἡ καθολικὴ*). Die Entstehung unseres neutestamentlichen Kanons beweist es, man war übereingekommen, den Paulus für einen Apostel und jede Lehrauffassung, welche ein apostolisches Ansehen für sich hatte, als berechtigt, jede Lehrschrift, wenn sie von einem Apostel herrührte, für normgebend anzuerkennen. Man hat diese Einigung der Parteien schon in die Zeit der Apostel zurückverlegen wollen. Es ist Rothe's Ansicht, daß kurz vor dem Märtyrertode des Paulus der vormals mit ihm entzweite Petrus sich nach Rom begeben habe, um dort in Gemeinschaft mit ihm diese Vereinigung herbeizuführen, und dies Friedenswerk sey gelungen. Diese Annahme ist jedoch nur ein Kühner Griff, welchem keine sicheren geschichtlichen Thatsachen rechtfertigend zur Seite stehen; im Gegentheile, deutliche Thatsachen beweisen es, keineswegs so bald gelang die Schlichtung des Zwiespaltes. Nicht ein Werk der Apostel, erst die Frucht der Bemühungen ihrer Schüler und der wieder auf diese folgenden Geschlechter, unter dem versöhnenden Einflusse der Zeit und mancher die Segensätze abstumpfenden großen Ereignisse, war das Hervortreten der altkatholischen Kirche: so viel mag feststehen.

Der genauere Verlauf dieses großen Vorganges, die Einwirkung der zweimaligen Zerstörung Jerusalems, namentlich der für die Gestaltung der kirchlichen Zustände so wichtigen unter Hadrian, der gegen die Judenchristen nicht minder, als gegen die gläubig gewordenen Heiden gewendete, beide einander nähernde Druck der Verfolgungen und, was wirksamer war, als dies alles, die zwischen den beiderseitigen Auffassungen vermittelnd eintretenden Gedankenrichtungen und die Anknüpfungspuncte für dieselben auf beiden Seiten, in der Verfassung wie in der Lehre, diese zum Verständniß der Kirchengeschichte der beiden ersten Jahrhunderte unentbehrlichen Dinge sind noch sehr wenig aufgeheilt. Die

Quellen fließen uns hier sehr dürftig, und die Zeit ihrer Abfassung ist meist ungewiß, ihr Sinn oft dunkel an sich, oft vermißt man die gewünschte Zusammenstimmung dieser vereinzelteten Reste, und die Schwierigkeit der richtigen Deutung wird aufs Neue erhöht durch mannichfache einseitige und verworrene Auffassungen älterer und neuerer Bearbeiter dieser Stücke.

Der Verfasser der „Entstehung der altkatholischen Kirche“ hat die große Aufgabe der Aufhellung jener dunkelen Periode der nachapostolischen Zeit mit so viel frischem Muth als ausgebreiteter Gelehrsamkeit und eindringendem Scharfblick angegriffen, und in seinem Werke nicht nur ein in sich zusammenhängendes Gesamtbild von den Zuständen des zweiten Jahrhunderts und ihrer Entwicklung entworfen, sondern auch in dasselbe die Ergebnisse neuester Forschungen, vornehmlich der Arbeiten v. Baur's und derer, die er angeregt hat, verflochten, sie zusammengefaßt und beurtheilt, selber angeregt durch diese für den Entwicklungsgang der neueren Theologie wichtigen geistigen Fermente, aber nirgend ein Nachtreter, sondern rücksichtslos bemüht um Wahrheit und volle Gewißheit. So steht in der Dürre unserer neuesten, vielfach phantastischen, theologischen Litteratur diese Arbeit da wie ein kräftiger Zweig, ohne den Anspruch, für ein vollendetes Werk zu gelten, die Schwierigkeiten des Stoffes, welcher ein solches für jetzt gar nicht gestattet, offen darlegend, behutsam und kühn, eine alles Dankes würdige Leistung.

Eine Schrift, wie diese, wenn man bei der Anzeige ihres reichen und in den meisten Puncten noch so wenig einhellig aufgefaßten Inhalts überall die Abweichung der eigenen Ansicht bemerklich machen wollte, würde so nur in einer sehr umfangreichen Arbeit besprochen werden können, und auch so doch nur Weniges auf großen Umwegen sich zur Entscheidung bringen lassen. Die innere Zusammenstimmung des Ganzen ist bei diesem Stoffe, wo alles Ein-

zelne wechselseitig einander bedingt, so wichtig für jede Einzeluntersuchung, daß man nur dann etwas ausrichten wird auf diesem Gebiete, wenn man, wie der Verfasser, das Einzelne im Zusammenhange vorlegt. Kann nun dieß nicht die Absicht seyn bei einer kurzen übersichtlichen Anzeige, so wird eine solche sich begnügen müssen, den Inhalt des Werkes bekannter zu machen, den Weg des Verfassers durch jenen dunklen Zeitraum darzulegen, die wichtigsten seiner neuen Gedanken hervorzuheben und nur an den entscheidenden Wendepuncten, oder wo es in der Kürze geschehen kann, abweichende Urtheile einzufügen.

In der Einleitung führt uns der Verfasser die bisherigen Auffassungen seines Gegenstandes vor; er zeigt zunächst, daß es nicht genüge, mit den Centuriatoren lediglich in dem Emporkommen des Episkopats, also in einer Verfassungsveränderung, den Grund für die Annäherung und endliche Verschmelzung der Judenchristen und Pauliner zu suchen. Nicht anders erkläre neuerlich wieder Rothe den Vorgang, und auch Neander bleibe in dieser Richtung, sofern er aus dem Wiederauftreten der Priesteridee, also wesentlich ebenfalls aus einer Veränderung der Verfassung, den Umschlag herleite, daneben aber habe er den von Thiersch so abenteuerlich begründeten Gedanken eines Falles vorbereitet durch die Behauptung einer Wahlverwandtschaft zwischen der so eben erst vom Heidenthume entwöhnten Mehrzahl der Christen und dem einem unreiferen Zustande entsprechenden alttestamentlich gesetzlichen Standpuncte. Und hier nun weist der Verfasser jenen kirchlichen Sündenfall ab, hier tritt er der Behauptung bei, im Verlaufe der Geschichte entwickelte sich aus dem Niederen das Höhere, und nie könne in ihr das einmal gewonnene Höhere wieder verloren gehen (S. 13.). Er leugnet nicht das Nachlassen der ursprünglichen christlichen Energie bei den Christen des zweiten Jahrhunderts (S. 23.), will auch zugeben, daß eine höhere Form des Bewußtseyns der Ausgangspunct seyn

könne für eine herabgehende Entwicklung (S. 22.), er will nur, unter Anerkennung eines höheren Charakters des Urchristenthums, gerade die Bedingungen natürlicher geschichtlicher Entwicklung bei der Entstehung der katholischen Kirche hervorkehren. Und so wäre es denn wohl kaum nöthig, hier Nachdruck darauf zu legen, daß die ganze Geschichte der geistigen Cultur ein fortwährendes Wechseln von Aufschwung und oft unmittelbar darauf erfolgter Erschlaffung ist, daß von diesem allgemeinen Gesetze menschlicher Entwicklungen die Geschichte aller Religionsstiftungen, die Weissagung Luther's von der nach seinen Tagen bevorstehenden Dürre, welche auf die damals schon ein Menschengebenten erfüllenden und nie ein solches überdauernden Zeiten des in Strömen regnenden Geistes folgen sollte, die traurige Erfüllung dieser Weissagung und auch wieder unsere kirchliche und politische Gegenwart Kunde geben. Allein es scheint doch, als ob der Verfasser von dieser Wahrheit an der entscheidendsten Stelle, wo er uns von Jesu und den Aposteln hinüberleitet in den Kreis der Apostelschüler, und auch später noch hin und wieder, keinen recht vollen Gebrauch sich gestatten mochte, — und warum wäre denn nicht auch jene von N e a n d e r behauptete Wahlverwandtschaft ein wirklicher geschichtlicher Factor bei der Umbildung der rein paulinischen Lehre? Doch wir streiten mit dem Verfasser, und er mit N e a n d e r, vielleicht zum Theil nur um Worte; findet er doch selber im weiteren Fortgange der Untersuchung bei den Heidenchristen eine Unfähigkeit, die so geistige, hohe und, wie er — mit 2 Petr. 3, 16. — es sagt, unpopuläre Lehre des Paulus festzuhalten, und nur das ist ihm die Hauptsache (S. 281.), daß die paulinische Lehre auch in ihrer nachmaligen Umdeutung doch nicht verloren ging, daß geschichtliche ununterbrochene Fäden die Zeiten des Katholicismus und die der Apostel verknüpfen.

Nachdem Baur den Umfang und das Gewicht der jüdenchristlichen Richtung in der entstehenden Kirche zuerst

richtiger kennen gelehrt, hat Schwegler im Katholicismus nichts als eine Entwicklung des Ebionitismus mit gänzlicher Hintansetzung der Pauliner sehen mögen. Dagegen hat wieder Georgii die Gestalt, welche das nachapostolische Christenthum gewann, im Wesentlichen auf das paulinische Princip zurückgeführt und darüber den Einfluß des Judenthums ganz zurückgestellt. Dem Verfasser ergibt sich die Lösung des Problems durch die Annahme einer einseitigen Entwicklung paulinischer Ideen innerhalb der Kirche dieser Zeit, und in zwei Haupttheilen, oder Büchern, legt er uns erstlich die Entwicklung der christlichen Grundanschauung und sodann die der Verfassung der Gemeinde und Kirche vor. Dieses Zwiefache wirkte freilich in- und miteinander, aber unzweifelhaft mit Recht sucht der Verfasser den eigentlichen Grund dieser Gesamtentwicklung in der schrittweise fortgehenden dogmatischen Ausgleichung der Parteien. Und so entsteht ihm vor Allem die Aufgabe, zu zeigen, wie es kam, daß die Aussage der jüdischchristlichen Partei, das Christenthum sey das alte Gesetz, und die paulinische: das Christenthum ist der Glaube an Christus ohne Gesetz, ihre Vereinigung in der Auffassung desselben als eines neuen Gesetzes erlangten. Mit dieser einfachen Formel trifft der Verfasser in der That die wahre Mitte des damaligen Streits, und von eben diesem Gedanken eines neuen Gesetzes im Christenthum, welchen auch die Concordienformel weiter anregen mußte, wird, wenn man ihn nach seinem vollen Gehalte aufs wahrste erfaßt, wenn man die völlige Uebereinstimmung des alten und neuen Bundes in dem wesenhaften Inhalte ihrer Forderungen und Verbesserungen und die diametrale Verschiedenheit beider in formaler Hinsicht, beides auf dem Grunde des Wortes Christi bei Matth. 5, 17., ergreift und feststellt, eine neue Entwicklung der Kirche erfolgen; die wahrhaft katholische und einf

auch ökumenische Kirche hat ihr Daseyn und ihre Zukunft in diesem Gedanken.

Demgemäß behandelt denn nun auch der Verfasser zunächst Christi Stellung zu dem mosaischen Gesetze, nach Matth. 5, 17., und erblickt die hier von Jesu angekündigte Bervollkommnung des Gesetzes in einer Erweiterung desselben, vermöge deren Jesus zu der äußeren Unterlassung oder That auch noch die entsprechende, selbst die leisesten Anfänge des Verbotenen ausschließende Gesinnung verlangte und diese die vollendete Gerechtigkeit, die Bedingung des Eintritts in das Himmelreich nannte, nicht aber ein neues innerliches Verhalten gegen das Gesetz, nicht die Aufnahme des Geistes des Gesetzes in das Innere forderte. Die in der Bergpredigt enthaltenen Gesetzesauslegungen Jesu seyen nur gegen die beschränkte pharisäische Deutung der Gesetze gerichtet, hielten sich selber aber noch durchaus auf dem Boden des Gesetzes (S. 34.). Man wird hier versucht seyn, einzuwenden, daß schon das Gesetz selber auf die Gesinnung bringe (5 Mos. 6, 5.; 2 Mos. 20, 17.), und wird doch dem Verfasser im Grunde beistimmen müssen. Die ganze Bergpredigt will zunächst nur das Unzulängliche der gesetzlichen Religionsweise zeigen und eben dadurch zunächst nur das Verlangen nach einem Innerlicheren und Besseren (Matth. 5, 3. 4. 6. 8. 20.), nach einer innerlichen Befähigung zur wirklichen Vollbringung des göttlichen Willens, die allein selig machen kann (Matth. 7, 15—21.), aufregen. Man hat diesen Lehrvortrag neuerlich, in rationalistischem und antirationalistischem Interesse, oft überschätzt. Es war derselbe die erste Anknüpfung des Neuen, welches Jesus brachte, an das vorhandene Alte, und als ein guter Haushalter (Matth. 13, 52.) knüpft er das Neue an das Alte. — Jene vollendete Gerechtigkeit, erklärt nun weiter der Verfasser, ist durch Jesum selber wirklich dargestellt worden (S. 45.), nur sey, da auf historischem Wege das Geheimniß des inneren Lebens Jesu sich nicht enthüllen lasse, eine dogmatische und philo-

sophische Ergründung desselben hier auszuschließen. Eine Uebertragung des johanneischen Logosbegriffes in das Bewußtseyn des matthäischen Jesus sey geschichtlich unmöglich, — eine Behauptung, welche durch Matth. 11, 27. nicht minder eine Beschränkung möchte erleiden müssen, als es andererseits gewiß ist, daß die Zeichnung Jesu bei Matthäus in der That nicht von der johanneischen Logologie getragen wird, und noch lange das judaisirende Christenthum ausschließlich in der Richtung des palästinenfischen Evangelisten sich fortbewegt. Sollte aber wohl hieraus mit Recht vom Verf. gefolgert werden, daß nun auch die ganze Lehre und das Selbstbewußtseyn Jesu nur eben jenem Gedankenkreise entsprochen habe? Sagt doch der Verf. selbst, wo er behauptet, der wirkliche Jesus sey nur der, welcher mit seiner Lehre von dem vollendeten Gesetz sich innerhalb der Grenzen der Anschauung seines Volkes bewegt: „aber mit seiner Persönlichkeit hat er doch factisch einen neuen Mittelpunkt geschaffen; in seiner Wirksamkeit greift die Thatsache weiter, als die Lehre, seine thatsächliche Bedeutung geht nicht auf in dem, was er über sich selber aus sagte“ (S. 48.). Steht nun aber seine Persönlichkeit auf solcher Höhe, sollte er dann nicht auch davon ein Bewußtseyn gehabt und in diesem Falle wieder davon so viel, als jedesmal dem Hörerkreise verständlich und angemessen war, ausgesprochen und so den ganzen Keim der Wahrheit in die Seele der Jünger gepflanzt haben? Dieser Erwartung entspricht auch schon der synoptische Christus, wenn er in den glaubhaftest authentischen Reden eben dieß lehrt, daß er selber, seine Messiasperson, und die Liebe zu ihm, oder seine Aufnahme in die tiefsten Herzenstiefen (Matth. 10, 37—40. 13, 16. u. f. w.), die Grundbedingung alles Theilhabens am Himmelreiche ist, daß er das lebendige Sittengesetz und Urbild menschlicher Vollkommenheit, die Menschheit richtend (Matth. 24, 35 ff.), der allein wahre Mensch oder Sohn des Menschen ist, und lehrt, daß er im Besitze aller messianischen Machtvollkommenheit,

Würde und Herrlichkeit ist (Matth. 11, 27. u. s. w.). Sein Gleichniß vom Feigenbaum (Luk. 13, 6 ff.), sein Sündenvergeben, sein Dringen auf den Glauben an ihn, seine ganze Anleitung zur Erneuerung der Herzen durch diesen Glauben bei den Synoptikern — wenn einmal die johanneische Darstellung gänzlich fern gehalten werden soll, — dieß insgesammt ist allerdings eine fast nur vorbereitende Lehre, weil noch sein Leben und sein Lebenswerk unabsgeschlossen war; aber es ist klar, er hatte das vollste Bewußtseyn von dem, was er war, was er sollte, und wie er es sollte, führte, gerade indem er nicht „den Leuten das Recept eingab, statt der Arznei“, in das Innerlichste des Heiligungsvorganges ein, und ertheilte wirksam und wissenschaftlich die Macht über alle Gewalten des Feindes (Luk. 10, 19.). Inzwischen ist es vom größten Werthe, durch einen scharfen kritischen Forscher einmal die rein geschichtlichen Ergebnisse in dieser Frage hervorgehoben und dabei am Schlusse (S. 52.) dieß als das Gewisse hervortreten zu sehen, daß Jesus thatsächlich für seine Anhänger die Kraft der Versöhnung war.

In der Darstellung des paulinischen Lehrbegriffes kehrt der Verfasser seinem Zwecke gemäß die bisher, selbst bei Baur, hintangesetzte Seite desselben, von welcher er dem Judenthume entspricht, „die neutrale Basis der paulinischen Lehre“, hervor, die Urtheile des Apostels über das Heidenthum als solches (abgesehen von dem Anrecht der gläubigen Heiden auf das messianische Reich), ferner den Gottesbegriff des Paulus, seine Lehre von der Offenbarung Gottes im alten Testamente, — wo Paulus die Unterschiede der ceremoniellen Bestandtheile des Gesetzes und des sittlichen Gehaltes desselben (*νόμος πνευματικός*), auch der Verheißungen und des Gesetzes, meist unerörtert läßt, die Lehre von den Engeln und Dämonen, endlich die von der Parusie des Herrn und den letzten Dingen, — lauter Lehren, in welchen freilich doch feinere Abweichungen zwischen Paulus

und den Palästiniensern, wie unter diesen selber, sich auffinden lassen. Aber in der That erst bei der Frage, auf welche Weise der Einzelne das Heil und den Eintritt in das ewige Leben gewinne, trennt sich jener Apostel bemerklich von den unmittelbaren Schülern des Herrn. Auch er, fährt der Verfasser fort, geht (Röm. 2, 13.) davon aus, daß, wer das Gesetz vollbringe, gerecht sey, — denn er steht in gar keinem materiellen Gegensatz gegen das Gesetz, welches er vielmehr nur von Seiten seiner Form für ein unzulängliches Mittel des Heils erklärt, und zwar dieß allein wegen der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen, die er, durchaus im Sinne Jesu, mit der Lehre von dem Werthe des Gesetzes an sich sogleich in Verbindung stellt. Die Sünde aber sey nach Paulus der Gegensatz des Menschen gegen das gewünschte Gesetz, und wenn der Apostel nun doch Röm. 5, 12—21. die sündige Entwicklung des Individuums nicht erst von dessen frühesten Thatsünde, sondern von einem der Menschheit gemeinsamen sündigen Zustande herleitet, so geschehe dieß vermittelst eines Mangels an Folgerichtigkeit in der Lehre des Apostels und durch ein Zusammenrücken der Begriffe „Sünde“ und „Tod“: — ein Zustand geistiger Erstorbenheit erbte von Adam fort, und durch freie That haben Alle diesem Zustande nicht etwa sich entzogen, sondern alle sind sie freithätig auf ihn eingegangen. So ist es bei Paulus, und statt einer Unfolgerichtigkeit wird man hier besser einen einigermaßen schwankenden Sprachgebrauch sehen. Gewiß, wenn Paulus die Sünde in ihrer vollen Entfaltung allerdings als einen gewünschten Gegensatz gegen das Gesetz bezeichnet, so unterläßt er doch auch nicht, sie bis in ihre ersten Anfänge hinein zu verfolgen, und erhält dann für sie Prädicate, welche weder auf die Thatsünde passen, noch auch die bloße Sinnlichkeit an sich, wie dieß der Verfasser S. 72. anerkennt, bezeichnen können. So, wenn Paulus sagt, daß man schon vor der Uebertretung des Gesetzes die Sünde als Lust und diese schon als ein erstes Lebendigwerden, eine Frucht der *ἐπιθυμία*

bei sich kennen lerne. Die Sünde ist zwar noch nicht bewußte Selbstthätigkeit, noch todt, ein Zustand geistiger Erstorbenheit, so lange das Gesetz uns nicht zum Bewußtseyn kommt, aber auch vorher schon ist sie ein Gebrechen unserer Natur, eine Neigung, Hang, Uebermaß im Vorwalten des niederen, sinnlichen Triebes, Fleischlichkeit, eine sündige *δύναμις*, welche ebenso durch das Ganze der Menschheit von Adam aus hingeht, wie von Christus her die Vielen gerecht und im Guten lebendig werden, — beides vermöge thätiger, schon mit den leisesten Gefühlsregungen beginnender Aneignung des in Adam und Christus gegebenen zwiefachen Anfangs. Und hiernach wäre denn überhaupt die neuerlich viel besprochene Frage, ob Paulus eine Erbsünde lehre, zu erledigen. Ein Fortleben der actuellen Sünde und ihrer Schuld findet sich in seinem Gedankenkreise nicht, wohl aber eine in der Menschheit allgemein vorhandene Schwächung des Geistigen (*πνεῦμα*, ἕω ἀνθρώπου) und Uebermacht des Niederen, Sinnlichen (*σάρξ*), ein Hang zum Sündigen, und es bleibt nur noch zu fragen, ob nicht diesen etwa auch schon Adam in sich vorgefunden habe. Da aber der Apostel dieses Mißverhältniß bei Christus, dem zweiten Adam, in Abrede stellt, welchem er in Beziehung auf die freie That eine ganz gleiche Bestimmtheit, wie dem ersten Menschen, zuschreibt, so folgt, daß auch letzterer mit einem vollen *posse non peccare* begann. Wie es hingegen jetzt ist mit den Menschen, dieß hebt der Verf. nun weiter als entscheidendes Moment der paulinischen Lehre hervor, können sie nicht, als Sünder, den Willen Gottes im Gesetze befolgen, und das Gesetz ist nur gegeben, um die Sünde hervorzutreiben und zu vermehren; es ist jedes Gesetz unfähig, die Gerechtigkeit zu bewirken. So entsteht denn das Bedürfniß der Versöhnung. Diese, oder der Zusammenhang der Gnade und Gerechtigkeit Gottes mit dem Tode Christi (S. 86.), ist Inhalt und Gegenstand des Glaubens, — wieder eine vorzügliche, eindringende Erörterung des Verfassers, in welcher

nur die δικαιοσύνη, Röm. 3, 25., nicht hätte für die vergeltende Gerechtigkeit genommen werden mögen; sie ist die ganze göttliche Rechtsbeschaffenheit, Alles, wodurch Gott ist, was er ist, seine ganze Heiligkeit, Wahrhaftigkeit und Liebe des Rechts und des Guten. Das Wesen des christlichen Glaubens, so beschließt der Verf. seine scharfsinnige und reiche Darlegung der Lehre des Paulus, besteht in der durch die göttliche Gnade dem Menschen mitgetheilten Kraft des neuen, gottgemäßen, unsündlichen Lebens. Und wenn nun zu folgen scheine, daß der Glaubende überhaupt keine Sünde mehr begehen könne, so sey zwar die Rechtmachung nach ihrer negativen Seite, als Vergebung der Sünden, ein momentaner Act, nach ihrer positiven Seite aber ein successiv sich entwickelnder Zustand, — wie auch Christi Sterben zur Vergebung der Sünde ein eigentlicher Tod, das Sterben des Gläubigen mit Christo ein Sterben, — man möchte nicht mit dem Verfasser sagen, im uneigentlichen Sinne, sondern ein geistiges Absterben in Beziehung auf die auch im Leibe eingensetzte Sünde, und darum ein allmählicher Vorgang, welchen erst der leibliche Tod zu vollem Abschlusse bringt. Inzwischen entfalte aber das christliche Leben sich fortwährend, unter immer verminderten Schwankungen, als Kindesinn gegen den Vater, Liebe, vernünftiger Gottesdienst (Röm. 12, 1.), immer völligeres Gelingen der Bemühung um das Vollbringen des göttlichen Gesetzes und Willens.

Ein dritter Abschnitt führt uns das Judenthum vor, dessen Grundgedanke, nach Br. Barnab. Kap. 4., in der (einseitigen) Gleichstellung beider Testamente zu suchen sey, in der Behauptung, das Wesen des Christenthums und des mosaischen Gesetzes sey ein und dasselbe, und zwar so, daß die Continuität und Uebereinstimmung beider nicht in den Verheißungen des Gesetzes, wie bei Paulus, sondern eben in dem eigentlichen Gesetze selber ruhe. Diese Richtung hätten die Urapostel festgehalten, die Beobachtung des Gesetzes und des ganzen jüdischen Cultus für Pflicht gebal-

ten, nach den Erklärungen des Meisters, und nur dadurch sey ihr Christenthum mehr, als eine nur „innerjüdische“ Erscheinung, daß auch sie von Christus den innerlichen Antrieb zur Erstrebung der vollkommenen Gerechtigkeit empfangen hatten. Aber nur auf die Israeliten beschränkten sie ihre Verkündigung und nahmen gegen die Heidenmission eine immer nicht ganz positive Stellung ein. Der römische Hauptmann Cornelius — so fährt der Verf. fort, und hier wie im Nachstolgenden gelingen ihm treffliche und in Vielem unwiderlegliche Beweisführungen — war Proselyt des Thors und seine Bekehrung und Taufe, welche Baur (Paulus, S. 78 ff.) in Abrede stellt, weil er hier eine Heidenbekehrung vermuthet, eine Thatsache; nur die dem Verfasser der Apostelgeschichte eigene, in Vers 28. enthaltene Auffassung des Verhältnisses der Juden zu ihren Proselyten des Thors habe man preiszugeben. Das apostolische Decret (Apostelgesch. 15.) fordere nun auch den Proselytismus des Thors von den gläubigen Heiden, sey aber — vermittelt dieses überraschenden glücklichen Griffes bringt Ritschl den Galaterbrief in Einklang mit jenem Decret — nicht schon bei Paulus Anwesenheit in Jerusalem aufgestellt, wo vielmehr der Apostel, den leges Noachicae durch seine Mißbilligung der Theilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten, wie der Ehe in den levitisch verbotenen Graden (κορυσία) sich anschließend, eben ohne Weiteres die Anerkennung seiner Wirksamkeit unter den Heiden erlangte, wie denn auch Petrus in Antiochien anfangs ganz unbedenklich und ohne Anstoß für Andere mit den gläubigen Heiden gegessen habe. Erst nach der Abreise beider Apostel von Jerusalem habe Jakobus jenes Decret in der dortigen Gemeinde durchgesetzt, und nun sey, als dasselbe nach Antiochien überbracht worden, Petrus, ohne gerade zu heucheln, irre geworden, von Paulus aber das Decret zunächst zurückgewiesen. Die judenchristliche Opposition gegen ihn sey nun bald eine mildere, dem Decret entsprechend, bald die schroffe gewesen, welche Uebernahme des ganzen

Gesetzes von den Bekehrten forderte. In der Apokalypse finde sich jene mildere, die Nikolaiten derselben seyen paulinische Heidenchristen, welche sich dem von ihr anerkannten Decret nicht unterworfen, und selbst nicht, wie doch Paulus, jene *xogvela* und das Opferfleisch mieden. Wenn nun gleich so nicht Paulus dort verworfen werde, so könne doch Kap. 2, 2. allenfalls mit gegen ihn gerichtet seyn. Auch die Christologie und Eschatologie der Apokalypse, eine Frucht eben jener Richtung, bespricht der Verf. und geht dann zum Briefe des Jakobus über, welchem der Gedanke einer Wiebergeburt durch Einpflanzung des Gesetzes in das Herz eigenthümlich sey.

Wir werden hiernach in der clementinischen, durch neuere Hyperkritik in gar große Verwirrung gebrachten Literatur von dem Verf. zu großer Befriedigung zurecht gewiesen. Auch hier gilt von seinen Ergebnissen das *simplex veri sigillum*, und seine Beweisführung, vielfältig erschwert durch jene neueren verwickelten Hypothesen, überall im Kampfe, bald mit Schliemann, bald mit Schwegler, am öftesten mit Hilgenfeld, geht, alle Hindernisse durchbrechend, durch Gestrüpp und Dickicht ihren festen, sicheren Gang. Für den ursprünglichen Grundstamm dieser Schriften erklärt er die in der palästinenfischen Kirche nicht vor dem J. 120 entstandenen, die Lehre des Basilides befehrenden Kerygmen des Petrus. Diese seyen uns in einer Uebersetzung, welche sie um das J. 140 erhielten, oder in den ersten sechs Büchern der schon die valentinianische Gnosis bekämpfenden clementinischen Recognitionen enthalten. Nur Buch 5. Kap. 16—29. sey ein späteres Einschlebsel, das Uebrige jener sechs Bücher gehöre in die angegebene Zeit, und von ihrem Verfasser, welcher erst die den Kerygmen fremde Person des Clemens absichtsvoll hinzuthat, rührten auch die vier letzten Bücher (7—10.) her, welche er selbständig anfügte. Den Urheber

dieser Schrift sucht der Verf. in einem Kreise palästinenischer, durch den Aufstand des Bar Kochba aus ihrem Vaterlande nach Rom hin versprengter Judenchristen, welche die dortige Kirche in ihrem Kampfe gegen die Gnosis und für das Episkopat unterstützten, zugleich aber auch durch die Verflechtung des römischen Clemens in jene Schrift, und indem sie ihn als einen Schüler des Petrus erscheinen ließen, in Rom eine neue Centralstelle für das Judenchristenthum zu gewinnen suchten. Darnach, als dieß Vorhaben mißlungen, habe die Partei in den achtziger Jahren des zweiten Jahrhunderts vermittelst eines neuen (auch gegen Marcion gerichteten) Umgusses der Recognitionen, der clementinischen Homilien, schon zweifelnd an der ferneren Aufrechthaltung des Verbandes mit dem Heidenchristenthum, den zweideutigen Versuch gemacht, sich durch ein ebionitisch-gnostisches System entweder jenen Verband oder den Rückzug zu dem nicht gläubigen Judenthum zu sichern. Allerdings als eine Wiederannäherung an dieses letztere erscheinen jene Homilien, wenn man erwägt, daß doch schon die Recognitionen sich einverstanden zeigen mit dem apostolischen Decret; sie stehen mit ihrer Lehre offen auf dem milderen judenchristlichen Standpuncte desselben, fordern den Proselytismus des Thors von den bekehrten Heiden, weiter gehen sie nicht. Und diese mildere Ansicht der Judenchristen genoss noch zu den Zeiten Justin's, so stellt sich das Urtheil des Verfassers nach dem Dial. c. Tryph. c. 47., die kirchliche Anerkennung, während die schroffere Partei jener Christen, welche auf die Beschneidung und Uebernahme des ganzen Gesetzes drang, schon damals, weil sie den Heidenchristen den Verkehr auffagte, eine aus der Kirche ausgeschiedene Secte war. Daher, sagt Ritschl, konnte noch der Verfasser der Recognitionen wohl auch auf ein weiteres Emporkommen seiner Richtung hoffen. Denn noch bis tief in das zweite Jahrhundert hinein bildeten in Rom die Judenchristen, ob schon die Mehrzahl der Gemeinde, heidnischen Ursprungs, der

paulinisch-katholischen Richtung zugewendet war, ein bedeutendes und geistig reges Ferment. Aber schon innerhalb der achtziger Jahre dieses Jahrhunderts wurden nicht nur jene Schroffen, sondern, nach dem Zeugnisse des Trensäus, auch selbst die milderen Judenchristen von der Kirche ausgeschlossen, vielleicht in Folge der Passastreitigkeiten, und sicher nicht ohne die Einflüsse des Aufruhrs des Bar Kochba und der Proscription der Beschneidung unter Hadrian. Schon Hergeffapp auf seinen Rundreisen zwischen 150—160 fand in allen Gemeinden das Vorherrschen, nicht, wie man es gebietet hat, des Judenchristenthums, sondern der Auctoritäten der Katholischen Christenheit: „des Gesetzes, der Propheten und des Herrn.“

Auch auf einem anderen als dem von Paulus vorgezeichneten Wege suchte sich die Selbständigkeit des Christenthums bei seinem Heraustrreten aus dem Judenthum geltend zu machen. Der Brief an die Hebräer stellt dasselbe als den neuen Bund dar, welcher weit den alten übertrifft, und durch welchen der alte abgeschafft ist. Und hier nun möchte der Verf. in Kap. 7, 16. 9, 10. (13. ?), durch Vergleichung mit dem Briefe des Barnabas, Kap. 4., den Gedanken finden, daß das Gesetz nur eine äußerliche, fleischliche Reinigkeit bewirken konnte, wogegen das Christenthum eine innerliche Entschuldigung schaffe. In letzterer Stelle (9, 13.) liegt dieß auch wirklich, indeß selbst der Brief des Barnabas am a. D. sagt doch nicht, was daselbst der Verf. liest, es sey ursprünglich für die Israeliten der Dekalog oder das Sittengesetz bestimmt gewesen, aber, verschärzt von ihnen durch ihren Götzendienst, als Moses die Tafeln zerbrach, sey ihnen statt jenes Gesetzes nur das Ceremonialgesetz zugewiesen worden. Man findet da nur die Worte: „sie haben den Bund, welchen Moses erhalten hatte, auf immer verloren durch jene Sünde, — — und ihr Bund ward zerbrochen, damit die Liebe zu Jesus besiegelt würde in euren Herzen, und ihr eure Hoffnung sehet auf den Glauben an ihn.“

Ritschl liebt und versteht es, zwischen den Zeilen zu lesen, — ohne diese Gabe konnte ein Werk, wie das seine, nicht geschaffen werden. Und im Wesentlichen bleibt es bei seiner schließlichen Behauptung: schon im Briefe an die Hebräer erscheint das das Sittengesetz (*τὸ δέλημα τοῦ θεοῦ*) für die Richtschnur der Werke erklärende und dasselbe verwirklichende Christenthum der Sache nach als die nova lex Iesu Christi; diesen Ausdruck bringt darnach alsbald der Brief des Barnabas hinzu.

In dieser Schrift von alexandrinischem Ursprunge steht nun der Verf. eine weitere Durchführung eben jener im Briefe an die Hebräer eingeschlagenen Richtung, eine Form des paulinischen, vom Judenthum sich selbständig sondernden Christenthums, eine kirchliche Snosis mit dem absichtlichsten Antijudaismus.

Die johanneischen Schriften im gewöhnlichen Sinne des Worts, das Evangelium und die Briefe, übergeht der Verfasser; nur bei Gelegenheit des Passastreits widmet er ihnen einen Seitenblick, führt uns dagegen die fernere Entwicklung jener paulinistrenden Anschauungsweise in einer Reihe von Schriften vor, welche von den specifisch paulinischen Gedanken ausgehen, doch aber stärker, als Paulus, den Einfluß der Tradition der Lehre Jesu erfuhren und nun an der Stelle der mannichfach schwierigen paulinischen Dialektik dem paulinischen Princip eine Gestalt zu geben suchten, in welcher es eine allgemein gültige und unmittelbare Lebensnorm werden könnte.

Der Brief des römischen Clemens an die Korinther stütze sich vor Allem auf die paulinischen Sätze von der Erlösung der Gläubigen durch das Blut Christi und der Unfähigkeit des Menschen, durch irgend etwas Eigenes und anderts, als durch den Glauben, gerecht zu werden, sey aber schon so wenig eingedrungen in diese Gedanken, daß der Brief neben den Glauben, in welchem doch Paulus die hinlängliche treibende Kraft zu dessen Werken erkannte, noch

den Willen Gottes als ein besonderes Motiv für die guten Werke stelle, ja hinter diesen göttlichen Willen die Bedeutung des Glaubens im Grunde ganz zurücktreten lasse. Wenn nun freilich auch schon Paulus selber jenen Willen (Röm. 12, 2. und in der für den Verf. nicht voll beweiskräftigen Stelle 1 Theff. 4, 3.) geltend macht, was seiner Lehre vom Glauben auch gar nicht widerspricht, so mußte doch vermieden werden, daß nicht wieder der Wille Gottes als eine lediglich von außen treibende Macht, als ein Gesezesbuchstabe erscheine. Eben hierhin aber neige sich der römische Clemens in jenem Briefe, und die Befolgung des Willens Gottes sey hier vorzugsweise das Mittel der Rechtfertigung und Erlösung, der Tod Christi wirke dabei nur, insofern er bei uns die Buße erweckt.

Ebenfalls enthalte der Brief des Polykarp an die Philippier einen unvermittelten Uebergang von Paulus zu einer gefühllichen Anschauung; das von Christus am Kreuze Gesehete sey hier nicht viel mehr, als ein großes, zur Nachahmung reizendes Beispiel der Geduld. „So wurden die sittlichen Lehren Jesu Christi zu einem νόμος Κοινοῦ, — ein Begriff, welchen auch Paulus Gal. 6, 2. kennt, unter welchem aber er die von innen her erfolgende Verwirklichung des Liebesgebotes Christi, die von dem Erlöser ausgehende, zur Bethätigung der Liebe treibende Macht versteht; jetzt wurde dieser νόμος wieder zu einer außer dem Menschen befindlichen Regel und Richtschnur, zu einem Geseze im vor-maligen alttestamentlichen Sinne des Wortes. Der sogenannte zweite Brief des Clemens von Rom, älter als die großen Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts, ist eine Einschärfung des Gehorsams gegen die Gebote Christi mit paulinischen Anklängen.“ Selbst den Hermas glaubt der Verf., gegen Schwegler, welcher überall den Judaismus erblickte, unter die Schriften der paulinischen Richtung einreihen zu müssen, ungeachtet der starken Abweichungen desselben vom paulinischen Ausdruck und Lehrbegriff, welche

er nicht überfieht, und welche im Grunde den Streit über das Vorwiegen der palästinenfischen oder paulinischen Elemente beinahe in einen Wortstreit verwandeln. Das Evangelium des Lukas nennt der Verf. das Document der paulinifirten evangelischen Tradition.

Es fafte, fährt der Verf. fort, Iust in der Märtyrer alle jene Elemente der späteren, veränderten paulinischen Anschauung in den schon früher gebrauchten und von nun an auf immer in der katholischen Kirche normalen Ausdruck: das Christenthum ist das neue Gesetz, das ewige, endgültige für die ganze Menschheit, ein Complex von Geboten, wie das mosaische, die Beschneidung durch die Taufe, die Opfer durch die Gebote, und so überhaupt die vormaligen Ceremonien ersehend, den tieferen Sinn derselben offenbarend. „Demgemäß faft Iust in denn auch den Stauben nicht in der mystisch-psychologischen Weise wie Paulus auf, sondern zerlegt ihn in die Reue und die guten Werke, die Bethätigung der eigenen menschlichen Kraft. Während er festhält an den paulinischen Ausdrücken, schiebt sich ihm doch fortwährend der Gedanke einer selbstverdienten Gerechtigkeit und Seligkeit unter, und Christus ist ihm wieder vorzugsweise Lehrer, Gesetzgeber. In einer Gnosis, welche vornehmlich das Dogma von der Gottheit Christi fortentwickelte, erwies er dieselbe auch an den Theophanien des alten Testaments und erhob auch dadurch die Stiftung Christi über jenen früheren Bund.“

Auch noch die Testamente der zwölf Patriarchen sucht der Verf. dem Umkreise der judenchristlichen Literatur zu entziehen, um sie nach Test. Beniam. cap. 11., einem begeisterten Lobe des Paulus aus dem Stamme Benjamin, der Lehrrichtung dieses Apostels zuzuweisen. Die judaisischen Bestandtheile der Schrift seien zwischen der judenchristlichen und paulinischen Lehrrichtart neutral.

Wenn nun die katholische Kirche die Vermittelung zwischen der ursprünglich judenchristlichen und der paulinischen

Richtung, wie zwischen den jener Zweifelt zu Grunde liegenden apostolischen Lehrtypen, und zwar von der paulinifirenden Seite her, durch die Auffassung des Christenthums als eines Gesetzes, bewirkt hatte, so sey es deutlich ohne weiteren Beweis, daß auch Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien und Origenes, weil sie in jene Auffassung einstimmen, mit ihrer Lehre in dem paulinischen Christenthum wurzeln, eine Behauptung, welche in Beziehung auf Origenes auch der Unterzeichnete in seiner Schrift über diesen Th. 2, 90. ausgesprochen hat. In einem neuen, fünften Abschnitt zeigt unser Verf. die Uebereinstimmung jener Lehrer mit Justin in dem Begriffe des neuen Gesetzes, spricht sodann über die apostolischen Constitutionen und schließt mit einer Erörterung der Glaubensregel, als des ersten Ergebnisses theoretischer oder, wenn man so sagen wolle, dogmatischer, die falsche Gnosis abwehrender Verhandlungen der nunmehr auf ihrer neuen Lehrunterlage sich erhebenden altkatholischen Kirche.

Das zweite Buch handelt von der jener Veränderung in der Lehre zur Seite gehenden Entwicklung der kirchlichen Verfassung, und zwar vor, in und nach dem Montanismus, nach Maßgabe des großen Einflusses desselben auf das Hervortreten fester kirchlicher Ordnungen und des Episcopats. Der Gegensatz zu dem schwärmerischen spiritualistischen Treiben der Montanisten, und zu ihrem Ansprüche auf eine gesetzgeberische Autorität des aus ihrem Propheten redenden Geistes, brachte die Synoden und überhaupt die Bemühung um kirchliche Einheit brachte die monarchische Verfassung der Gemeinden empor. In und neben einer monographisch genauen Darstellung des Montanismus, — sie bildete laut der Vorrede den Grundstamm seines Wertes, — umfaßt hier der Verf. den ganzen, durch neuere Willkür auch so vielfach verdunkelten geschichtlichen Entwicklungsgang der altkatholischen Verfassung und stellt ihn in ein oft überraschendes Licht. Wer die älteren und neueren Fehden über

den Zeitpunkt der Entstehung des Episkopats, die unter uns Protestanten erneuerte Behauptung seines apostolischen Ursprungs und die mancherlei Gegenreden beachtet hat, folgt dem eben hier so festen Gange des Verfassers mit belohnender Antheilnahme. Die den evangelischen Verfassungsgrundsätzen entsprechende Urgestalt der apostolischen Kirche sieht man hier gerettet, gesichert durch voll überzeugende Beweise. Dem Worte Klerus legt der Verf. S. 396 ff. (die Bedeutung Rang, Reihe, nach Sibyll. VII, 138., Test. Levi 8., Iren. 1., 27., Euseb. H. E. 4, 5. und anderen Stellen bei, und will sie auch 1 Petr. 5, 3. geltend machen: der Verfasser des Briefes meine hier die verschiedenen Classen und Stände der Gemeinde. Indessen da der Brief sich hier an die Presbyteren, unstreitig eine Classe, einen Stand, sogar den hervorragenden in der Gemeinde, wendet, möchte er doch bei den κληροις einen Gegensatz gegen diesen Stand, also die Gemeinde als das Eigenthumsvolk Gottes (ἐκκλησία, κλήρος, LXX.), die von Gott erwählten und ihm geweihten Gemeindefchaaren, im Sinne haben.

Ungern verzichten wir darauf, von dem Inhalte auch dieser „zweiten“ Hälfte des Werkes eine Uebersicht vorzulegen. Dieser Theil ist nicht minder reich an Forschung und Geist, als der frühere. Einzelne Ergebnisse beider mag der Verfasser immerhin noch mannichfach umgestalten, vielleicht auch die Grundlage des Ganzen, seine Kritik des neuen Testaments, in Manchem wieder der Ueberlieferung näher bringen, — von einem so scharfen und regen Denken, wie das seinige, ist es kaum anders zu erwarten, und bei kritischen Werken, gleich diesem, gilt überhaupt die Methode mehr, als eine ganze Reihe einzelner, oft nie unumstößlich erweisbarer Ergebnisse. So schwankte auch der Meister und Urheber der gesammten neueren kritischen Geschichtsforschung in seinem Werke über die römische Geschichte; viele seiner Auffassungen nahm er wieder und wieder zurück, seine Methode blieb sich gleich, als

das Unvergängliche in dem Wechsel immer sich erweiternder Einzelerkenntnisse.

Das Christenthum das neue Gesetz: dieser Gedanke war die treibende Macht der Entwicklung für die entstehende altkatholische Kirche. Er wird auch, neu gefaßt, das Ziel der unter uns jetzt allmählich in schwachen Anfängen hervortretenden wahrhaft katholischen Kirche seyn. So lange das lebendige Sittengesetz, Jesus Christus, nicht aufs vollste innerlich in uns lebt, treibt und jedes Gute wirkt, bleibt immer auch mehr oder minder dieses Gesetz uns ein Gebot von außen, und so bedürfen auch noch die Wiedergeborenen des Gesetzes, wie die Concordienformel richtig urtheilte. Uebersehen hat sie das, worin Agricola, ihr Gegner, Recht hatte: das alttestamentliche Gesetz als solches ist durch das neue Testament beseitigt, aber eben dieses ist der volle Ausdruck des ganzen göttlichen Willens, die stärkste Bedeckung unserer Buse, der Inbegriff aller unwiderrüflichen Forderungen Gottes an die Menschen. Die alte Kirche vermischte mit Hülfe ihrer allegorischen Auslegung die beiden Testamente, die lutherische schied sie mechanisch; sie sind, formal verschieden, nach dem geistigen Inhalte eins, und Christus ist der Weg und das Ziel, ist Gesetz, Richter, Erlöser.

In diesem Gedanken eins mit dem Verfasser, freue ich mich seines Werkes als der frischen Frucht eines nicht minder scharf, als besonnen scheidenden und schaffenden Geistes. Auch die kritische Forschung, und eben diese, hat ein unveräußerliches und unverlierbares Recht in unserer protestantischen Kirche, und die Leistung des Verfassers ist eine bleibende Zierde unserer theologischen Wissenschaft.

D. Redepenning.

3.

Naturleben und Geistesleben. Der Sinnenorganismus in seinen Beziehungen zur Weltstellung des Menschen. La divina comedia. Von Maximilian Jacobi. Leipzig. Weidmann'sche Buchhandlung. 1851.

Dem Titel nach zwar kein theologisches Werk, für theologische Studien jedoch nicht nur geeignet, sondern durchaus erforderlich. Denn soll endlich die Kluft zwischen den beiden einseitig ausgebildeten Systemen des Materialismus und Spiritualismus ausgefüllt werden, so müssen beide, Materie und Geist, Naturleben und Geistesleben, in strenger Sondernung durchforscht und in ihren Gebieten sorgfältig auseinander gehalten werden. Erst wenn die Grenzen genau regulirt und die Marksteine gewissenhaft gesetzt, Jeder also weiß, was ihm oder dem Andern angehört, läßt sich's zwischen den streitenden Parteien Frieden stiften. Nur scharf ausgeprägtes Bewußtseyn der Unterschiede erzeugt allmähliche Anerkennung und Werthschätzung dessen, was jedem Einzelnen eigen ist. So lange jedoch Physiologie und Theologie noch um das Object ihrer Erforschung hadern und jede der andern ihr Feld streitig zu machen sucht, so lange werden wir mit Entsetzen vernehmen, wie die Einen uns scharfsinnig beweisen, daß allenthalben nur Naturleben und leiblich organisirte Thätigkeit, also nur Bewegung in der Materie sey, während die Andern mit nicht geringerem Aufwand von Intellectualität darthun, daß nur der Geist das Leben und die Materie ohne alle weitere Berechtigung sey. Sene ziehen alles Leben in das Gebiet zufälliger Formenbildung der Materie herab, diese verflüchtigen dagegen die ganze Natur zu einem Spiele der Metamorphose des Geistes. Na-

türlich drohte nun von jenem Standpuncte aus die Naturphilosophie sammt der Physiologie, jeden Glaubensartikel der Theologie als eine Chimäre darzulegen, die Lehre von der Sünde und Erlösung, diese beiden Angelpuncte des christlichen Glaubens, als altvettelische Fabeln über den Haufen zu werfen, indem sie bis zur Evidenz nachzuweisen versprach, wie dergleichen nur physiologische oder anthropologische Vorgänge wären. Und die Schaar der Ungläubigen jauchzte Beifall, hocherfreut, daß endlich durch Ausbildung der Naturwissenschaften der alte Popanz, womit sie die Kirche und Offenbarung bisher erschreckt hätte, nämlich das Gewissen, Gott und Unsterblichkeit, aus der Welt entfernt und die Menschheit erwünschtermaßen dem Thierreiche oder dem niedern Naturleben ohne allen specifischen, höchstens mit noch graduellem Unterschiede gleichgekommen sey. Dagegen erhoben auf Seite des Glaubens ausgezeichnete Kämpfer ihre Stimme, traten für die Theologie in die Schranken und haben mit vielem Geschick gerade die Resultate der Naturwissenschaft wiederum zur Bekämpfung jener materialistischen und pantheistischen Anschauungen anzuwenden gewußt. Allein viele derselben verfallen häufig in einen ähnlichen Fehler, als in welchem jene sich befinden; sie erkennen das Recht und die Macht der Organisation der Materie fast eben so wenig an, als jene das Gebiet des Geistes zu respectiren pflegen. Ihnen gibt der Begriff einer Psyche, Seele, als eines Mittelbanges zwischen Materie und Geist, oder eines Substrats, aus welchem der Geist erwachse, eine willkommene Handhabe, womit sie die Materie oder den aus ihr gebildeten Organismus vergeistigen. Die hieraus hervorgegangene Wissenschaft der Psychologie war nun das dunkle Gebiet, welches in seiner zwischen Naturleben und Geistesleben schillernden Gestalt dem einen, wie dem andern Raum genug darbot, sein System und seine eigenthümlichen Gedanken auf diesem streitigen Boden aufzuführen.

In Jacobi, dem vieljährigen Director der Provinzial-Irrenheilanstalt des preussischen Rheinlandes, einem Manne, dessen Name nicht nur in Deutschland, sondern in Europa, ja auch jenseits des Oceans als der eines bewährten Psychiaters einen guten Klang hat, tritt nun hier mit diesem Buche, welches die Summe seiner reichen Lebenserfahrungen auf dem Gebiete des Natur- und Geisteslebens der Welt darbietet, zum ersten Male, so weit Referentem bekannt, eine Anschauung auf, welche mit aller Schärfe der Materie oder besser dem leiblichen Organismus sein Recht und seine Geltung vindicirt und einerseits den Resultaten der Physiologie und Anthropologie volle Gerechtigkeit widerfahren läßt, während sie mit derselben Sorgfalt und Genauigkeit das königliche Principat des Geistes, wie im Titel das *la divina comedia* schon andeutet, rechtfertigt und andererseits die Grundbasen des Christenthums nicht nur respectirt, sondern als unveräußerliches Erbgut dem Geiste zuerkennt. Es ist ein Werk, welches den Physiologen wie den Theologen, den praktischen Arzt wie den Geistlichen gleich sehr angeht und jedwedem reichen Gewinn nicht nur für seine theoretische Erkenntniß, sondern auch für seine praktische Thätigkeit zu geben vermag. Obwohl es über die Kluft zwischen Materialismus und Spiritualismus den streitenden Parteien die Friedenshand zu reichen geschickt wäre, indem es jede derselben in ihre natürlichen Grenzen zurückweist, so wird es bei gegenwärtiger Hitze des Streites wohl schwerlich Versöhnung stiften, aber sicherlich die Präliminarien zum einstigen Frieden anbahnen helfen.

Das Ganze theilt sich in acht Kapitel, von denen die ersten fünf die eigentliche Lösung der Aufgabe in fortlaufender Darstellung enthalten, während das sechste eine Kritik der Systeme von *W a i t z*, *C a r u s* und *M a s s e* darbietet. Das siebente dagegen legt die hierauf gegründeten Grundsätze des Verfassers in Beurtheilung und Behandlung der sogenannten Seelenstörungen oder Erkrankungen des innern Sin-

nenorganismus dar, nebst Angabe seiner Abweichungen von einigen andern Aerzten in diesem Gebiete. Im letzten Kapitel, welchem noch ein treffliches Schlußwort folgt, werden die Beziehungen dieser ganzen Anschauung zu der höhern Wissenschaft und Poesie kurz besprochen. Diesem Inhaltsverzeichnis folge nun eine kurze Darstellung des Inhaltes selber. Denn ohne zu sehen, wie der Verfasser seine Aufgabe löset, würden ihre Resultate unverständlich bleiben.

Er beginnt zunächst damit, wie die objectiv Welt uns durch unsern äußern Sinnenorganismus nicht nur vermittelt, sondern wie auch unsere Vorstellungsweise von ihr durch denselben hauptsächlich bedingt werde. Vermöge unserer äußern Sinne schaffen wir uns meist eine eigene subjective Welt. Das Auge producirt uns das Licht und die Farbe, das Ohr den Ton, der Gefühls- und Tastsinn eine Menge anderer Empfindungen, während die objectiv Außenwelt von alle dem nichts hat und enthält, sondern wir werden uns dieser Empfindungen nur bewußt, indem die Dinge der Natur zu unserm Organismus in Wechselbeziehung treten. Es gibt objectiv keine Kälte oder Wärme, kein Sauer oder Süß, keinen Ton und kein Licht u. s. w., sondern das sind nur Zustände und Eindrücke, welche das Elementare der Natur, je nachdem es mit unsern äußern Sinnen in Berührung kommt, in uns erzeugt und welche wir ungenauweise als Eigenschaften der Gegenstände auf diese objectiv übertragen. Dadurch wird der Mensch recht eigentlich der Schöpfer einer andern, nur ihm eigenen Welt. Die hierfür fleißig und sorgfältig beigebrachten Beweise und Beispiele überzeugen gewiß jeden Leser von der Richtigkeit dieser anfänglich überraschenden Behauptung, welche unsere ganze bisherige Anschauungsweise in eine subjective Täuschung zu verwandeln droht. Hieraus folgt, daß die Naturkunde eine zwiefache seyn muß, entweder eine solche, welche uns die Gegenstände, abgesehen von den subjectiven Anschauungen, in ihrem selbständigen Daseyn, in ihrem Ansehseyn, oder

eine solche, welche sie uns so, wie sie sich uns unter Vermittlung der Sinnesthätigkeit gestalten, darstellt und erforscht. Der äußere Sinn vermittelt uns nur die Erkenntniß der Außenwelt, während der Verstand doch die Wirklichkeit dieser sinnlich erkannten Außenwelt einerseits wieder verneinen muß, andererseits aber auch das Wahrheitsgemäße dieses sinnlich Erkannten nicht wegleugnen, noch entbehren kann. Welche Menge von Operationen erforderlich sind, ehe unser Verstand in die Physik des sinnlich Erfassten einbringt, sehen wir deutlich an dem, wie wir zur Kunde von den durch unser Sehorgan uns vermittelten Himmelskörpern gelangt sind. Erst wenn die Naturkunde durch solche Schlüsse und Induction, wie die Astronomie, uns das Objective unseres Planeten, abgesehen von den Ergebnissen unserer Sinneindrücke, erschließt, verdient sie den Namen einer Wissenschaft. So lange sie sich nur mit Darstellung und Ordnung dessen, was unsere sinnliche Anschauung bietet, beschäftigt, gibt sie uns weiter nichts, als ein subjectives Spiegelbild der epitelurischen Organismen; es bleibt das Ganze lediglich ein Ergebnis einzelner Anschauungsmomente, welche der Verstand, dem Gedächtniß entnommen, compilatorisch zusammenträgt und nach einzelnen Merkmalen ordnet. Ob eine solche abstracte Naturwissenschaft möglich, wagt der Verfasser selbst nicht zu entscheiden. Nicht minder sind die Künste, wie die Naturkunde, vornehmlich nur auf diese mittelst der Sinne uns gewordenen Eindrücke gegründet. Der Tonkünstler schafft die herrliche Symphonie gemäß der Erfahrung seines Hörorganes, während sein Kunstwerk im Grunde doch nur eine gewisse Folge jener Luftschwingungen ist, wie er sie durch die dazu verwendeten musikalischen Instrumente künstlerisch bewirkt. Weder er, noch die, welche es hören, denken dabei an das in der Natur real Vorhandene, an die an sich tonlosen Luftschwingungen, welche erst, mit dem menschlichen Ohr in Berührung gebracht, Töne erzeugen. Ebenso in der Malerei.

Mit der Lebendthätigkeit des äußeren Sinnenorganismus steht in innigster Verbindung die des innern Sinnenorganismus. Zu diesem werden alle die Erscheinungen gerechnet, welche man insgemein die psychischen zu nennen gewohnt ist, insoweit sie nämlich durch den gegebenen Organismus bedingt sind. So weit sie nun organisch bedingt sind, gehören dahin alle die Erscheinungen, welche der Intellectualität, dem Gemüthsleben, dem Begehrungsvermögen, dem Thatbestreben zugeschrieben werden. Weniger dürfen hierfür einzelne bestimmte Organe, wie Gehirn oder Herz, als nur gewissen Erscheinungen dienend, angesehen werden, sondern die Gesammtheit der Gebilde des menschlichen Körpers muß vielmehr als nothwendig mitwirkend gedacht werden. Diese Organe des innern Sinnes sind wiederum nicht selbstthätig, sondern äußern ihre Thätigkeit nur in Folge der ihnen gewordenen Anregungen. Und in der Lebendthätigkeit dieses innern Sinnenorganismus findet sich zwischen den Menschen und den höheren Thierclassen eine große Uebereinstimmung. Ihre Verschiedenheit möchte hauptsächlich darin zu suchen seyn, daß die Erscheinungen des innern Sinnes bei den Thieren unwandelbar an gewisse Sattungen und Arten gebunden sind, gleichsam unter die verschiedenen Classen gruppenweise vertheilt, wie z. B. die Töde und Grausamkeit im Raubgeschlecht besonders hervortritt, während sich beim Menschen die volle Gesammtheit dieser Lebensphänomene zeigt. Obwohl dadurch dem Menschen ein viel reicheres Spiel dieser Kräfte verliehen ist, stehen doch alle Bewegungen des Denkens, des Gemüthslebens und der Phantasie unter einem festen, unumstößlichen Gesetze, ähnlich wie das äußere Sehorgan unter dem Gesetze der Optik. Die Elemente der Logik beruhen auf einem Unwandelbaren in unserm Organismus. Jeder dieser angeblich psychischen Acte vermittelt sich uns ganz analog dem, wie in uns, sobald das Hörorgan von Erschütterungen der äußern Luft getroffen wird, die Vorstellung dessen entsteht, was

wir Ton nennen. Im Grunde steht sie zu determiniren nicht in unserer Macht, sondern jede Beherrschung dieser Acte ist nur eine andere neue Einwirkung auf den Organismus, die, je nachdem sie stärker ist, als die zuerst gegebene Erregung, auch diesen wieder in neue Bewegung versetzt. Als Hauptergebnis dieses Abschnittes bleibt demnach das, daß mit dem Organismus des innern Sinnenlebens so wenig als mit dem des äußern Sinnenlebens irgend etwas Psychisches, Seelisches oder Geistiges an sich gegeben ist, sondern daß beide lediglich als ein Naturlebendiges zu betrachten sind, wiewohl vorzugsweise geeignet, dem Geiste zur Vermittelung oder Kundgebung seiner zeitlichen Thätigkeitsbestrebungen zu dienen.

Nachdem also der innere Sinnenorganismus als Correlat des Organismus der peripherischen Sinnenorgane dargestellt, wird klar und überzeugend dargethan, wie der Begriff einer Seele diesen Lebenserscheinungen des innern Sinnenorganismus nicht zukommen könne. Denn jedes Lebendige entsteht und bildet sich mittelst Fortpflanzung, durch einen von einem Individuum aufs andere übertragenen Keim, nach einem gegebenen Typus. Das sich Bildende eignet, seiner Idee entsprechend, sich den Stoff aus seiner Außenwelt an, nach Maßgabe des sein Bilden beherrschenden Gesetzes und der ihm in seinen äußern Verhältnissen sich bietenden Mittel. Jeder Keim gelangt so zur Darstellung eines seiner Idee entsprechenden Organismus und weiß den elementaren Stoff so zu beherrschen, wie die einzelnen Entwicklungsphasen des darzustellenden Organismus es erfordern. Bei Pflanze und Thier nennen wir das Princip, kraft dessen sie in die Erscheinung treten und das ihr Entstehen, wie ihr zeitliches Bestehen zugleich bedingt, Leben. Der Unterschied zwischen pflanzlichem und thierischem Leben wird lediglich dadurch bedingt, daß der Pflanze die Organe mangeln, vermöge welcher die Erweiterung des Lebens der Thiere möglich gemacht wird. Je nachdem der Dr-

ganismus des innern Sinnes bei den Thieren ausgebildet ist, welcher mit der höhern Ausbildung des ganzen übrigen Organismus immer gleichen Schritt hält, je nachdem steigt sich auch bei den einzelnen Stufen der thierischen Organisation die Thätigkeit des innern Sinnenlebens. Daher ist es willkürlich, daß man den höhern Thierclassen ein gewisses, dem Menschen entsprechendes Seelenleben zuerkennt. Denn das kleinste Infusorium zeigt in seiner beschränkten Sphäre bei der Jagd auf seine Nahrung eine eben so verschiedene Thätigkeit des innern Sinnenlebens, als der Fuchs, wenn er dem Huhne nachstellt. Eben so wenig existirt im Menschen, wo der Culminationspunct alles innern Sinnenlebens sich uns darstellt, noch ein besonderes Seelenleben, als vom Geistesleben getrennt oder verschieden. Immer wird man hier die Frage, wann ein solches Seelenleben bei Thier oder Mensch eintrete, unbeantwortet lassen müssen. Und den Sitz der Seele im Organismus suchen, ist nicht Anderes, als das Leben im Leben suchen. Das alte Wort: des Menschen Seele ist in seinem Blute! behält recht, indem aus dem lebendigen Blute auch alles organische Leben hervorgeht. Wo die organischen Bedingungen des sogenannten Seelenlebens aufgehoben sind, kann dasselbe nicht mehr andauern; für ein zeitliches Bestehen in einem dafür sich bildenden Organismus gegeben, muß es zugleich mit demselben sein Ende erreichen. Alle dagegen angeführten Beispiele, vom Scheintod oder auch vom Somnambulismus und Magnetismus entlehnt, ermangeln der Ueberzeugungsfähigkeit und laufen auf ein mystisch-theoretisches Gespinnst subjectiver Vorstellungsweisen mit offener Vermengung der Attribute des organischen und geistigen Lebens hinaus. So naturgemäß das Hervorgehen jedes Lebendigen ist, so naturgemäß ist auch sein Vergehen. Jene Vorstellung, als hätte beim Beharren des Menschen in seiner ursprünglichen Bestimmung kein Erstirben seines Naturlebens stattfinden sollen, wird als unberechtigt zurückgewiesen, während ein

höheres Alter, also ein langsameres Durchlaufen seiner Entwicklungsphasen, in der Urzeit nicht in Abrede gestellt wird. Der Tod kann nur der Sünde Sold genannt werden, insofern dieses zeitliche Naturleben die Folge eines vorzeitlichen Abfalls von Gott gewesen. Uebrigens würde der Verf. auch insoweit den Tod als der Sünden Sold anerkennen müssen, als das normale Verschwinden des Naturlebens und das, was wir jetzt leiblichen Tod nennen, zwei ganz verschiedene Dinge seyn können, deren Ergebnis oder Schlussresultat dasselbe, deren Verlauf und Eindruck aber ein sehr verschiedener seyn kann. Mit Recht wird daher auch der Tod, dessen Verachtung stets als ein Herrlichstes in der Geschichte gerühmt werde, als der gottgesandte Kettenlöser, als der Durchgang durch die erhabensten Thermopylen in die Genossenschaft jenes höhern geistigen Daseyns, welches unsere ursprüngliche Bestimmung war, gepriesen.

Um das Wesen des innern Sinnenlebens, wie es ohne ein sogenanntes Seelenleben, das zwar dem organischen Leben angehängt seyn, aber weder in diesem, noch im Geistesleben aufgehen soll, besteht, näher zu bestimmen, zeigt der Verfasser, wie jedes animalische Leben lediglich als Empfindungs-, Apperceptions- und Getastleben zur Anschauung kommt. Nur der Mensch nimmt das Empfundene in sein Selbstbewußtseyn auf, wofür aber kein ursprünglich Vorstellend bildendes Organ, dessen Annahme ein Widerspruch wäre, existirt, sondern dieses Selbstbewußtseyn setzt ein Etwas voraus, dem selbstbewußte Empfindung und Vorstellung werden kann. Das ist das persönlich Geistige im Menschen, welches nur als ein wesentliches Selbstseyn, als ein Ich gedacht werden kann. Vergeblich ist es, beim Thiere von einem untergeordneten Selbst- oder Weltbewußtseyn zu reden, indem alles „von sich Wissen“ nur von einem ursprünglichen „in sich Seyn“ ausgehen kann. Dieses ist aber weder Aggregaten von Atomen der physischen Welt, noch den organischen Naturwesen, welche ihr Daseyn nur durch

ein wechselseitiges Bedingtfeyn ihrer Theilganzen, eines durch das andere, haben, zuzugestehen. Alle Acte des gesammten Sinnenlebens beim Thiere finden dem Gesetze gemäß statt, durch welches sie mit allen daran sich knüpfenden Trieben und Strebungen unter dem fortwährenden Ineinanderwirken von Reiz, Perception und Reaction zu ihrem nothwendigen Hervortreten bestimmt werden. Jedes bewußte Vorstellen, Empfinden, Wollen, Denken, Erwägen und Berechnen, zur Befriedigung von Gelüsten und Leidenschaften zu gelangen, bleibt aber ausgeschlossen. Alle diese Aeüßerungen entstehen dem Thiere in seinem Empfindungsleben; es hat sie, aber weiß von ihnen nichts.

Wie dem Thiere die ganze Schöpfung unbewußt nur in die Unterschiede zerfällt, ob etwas seiner Natur gemäß, oder nicht gemäß, oder indifferent sey, so daß es mit erstem sich nothwendig zu identificiren, das andere nothwendig hinwegzuräumen sucht, das Indifferente aber unbeachtet läßt — darüber ergeht sich der Verfasser weitläufiger und weiß durch Anführung gerade solcher Beispiele, welche besonders scheinbar für die Annahme eines bestimmten Seelenlebens sprechen, zu überzeugen, wie diese Annahme gar nicht gerechtfertigt werden könne. Und treffend fragt er, wie man dann noch einen Unterschied zwischen dem sogenannten Instincte und diesem Seelenleben bei den Thieren festhalten wolle. Doch darum sind die Thiere noch lange nicht für Maschinen und Automaten zu halten. Sie sind, wie die Pflanzen, ein Naturlebendiges eigener Art, das zu allen verschwieberten Kräften der Natur in Beziehung steht und sie unbewußt und unabsichtlich sich aneignet und verwendet, wie es sein Daseyn und Bestehen erfordert, gemäß den Schranken, die ihm der Typus seiner Gattung und Art dafür gesetzt hat.

Für den Menschen ist aber in seinem gesteigerten innern Sinnenleben, auch auf der Stufe höchster Lebensenergie, noch keineswegs eine bewußte Verstandesthätigkeit ge-

geben; hierzu kommt es nur durch das Vorhandenseyn des Geistes. Zwar wird mittelst des Herzens Liebe empfunden und geäußert, aber das Herz selber birgt keine Liebe, so wie das Gehirn selber auch keine Urtheile und Begriffe gebiert, obgleich die Verstandesoperationen nur mittelst des Gehirns stattfinden können. Dem Geiste allein vernehm- und faßbar regt sich in normalem Zustande des Organismus, von ihm durchaus beherrscht, das zu solchem Zwecke geordnete Spiel der organischen Lebensthätigkeit. Und diese Formen des Denkens, des Wollens u. s. w. gehören dem Geiste nicht als ursprüngliche, oder als aus ihm hervorgegangene, sondern sie haben ihr Bestehen für ihn nur in Folge seines Gebundenseyns an den leiblichen Organismus. Je mehr sich dieser ausbildet, ein desto geeigneteres Organ wird er für des Geistes Thätigkeit, dessen Herrschaft hierüber aber alsdann wiederum abhängig ist von dem Maße der ihm einwohnenden sittlichen Kraft. Als geistesbegabt vermag auch nur der Mensch, was dem Thiere selbst beim Besitze der Sprachwerkzeuge doch unmöglich bliebe, seine Empfindungen in articulirter Sprache auszudrücken, und ist als leiblich-geistiges Wesen auch durchaus eines solchen, die Elemente des Geistigen und Leiblichen in sich vereinigenden Aeußerungsmittels in seinen Beziehungen zu andern, Persönlichkeiten bedürftig. Demgemäß findet sich im Menschen kein Raum für ein besonderes Seelenleben; will man das innere Sinnenleben damit benennen, so mag man es sich nur klar bleiben, daß solches im Grunde nur dem Naturleben angehört, aber nicht zwischen diesem und dem Begriffe des Geisteslebens mitten inne steht. Die Annahme eines solchen Seelenlebens wird immer Gefahr laufen, den specifischen Unterschied zwischen Mensch und Thier in einen graduellen zu verwischen. Doch Referent muß es sich versagen, aus diesem höchst lehrreichen vierten Kapitel über den Unterschied des Menschen als geistesbegabten Wesens von jedem andern

animalen Leben noch Mehreres anzuführen, und wendet sich daher zum fünften Kapitel, dem letzten Abschnitt der eigentlichen Abhandlung.

Gleich einem wohlconstruirten Instrumente, welches im Dienste hoher Kunstfertigkeit an Vortrefflichkeit immer gewinnt, bei Nichtgebrauch und Mißbrauch aber einem Verkommen anheimfällt, ergeht es auch dem Menschen mit seinem Organensysteme, je nachdem der Geist dasselbe beherrscht oder verderben läßt. Von diesem Gesichtspuncte aus ergeben sich die wichtigsten Folgerungen. Das Bewußtseyn der freien Beherrschung seines Organismus kommt dem Menschen mit dem Bewußtseyn seines Ichseyns. In diesem Bewußtseyn spricht er auch: mein Leib, mein Wille &c. Aber alle freie Verwendung dieser seiner anthropologischen Vermögen, so Erstaunenswerthes er auch damit in der Politik, Staatsökonomie, Naturkunde, überhaupt in den Zweigen der Gelehrsamkeit leistet, sind im Grunde nur entsprechende Aeußerungen dessen, was als Prototypen uns in den Kunstwerken der Biene, Spinne und anderer Thiere entgegentritt, so lange jene freie Verwendung dieser anthropologischen Formen nicht von einem höheren Interesse getragen und durchdrungen wird. Ohne dieses Interesse bleiben es Verstandeshäuten, analog den Bauten des Biberns. Der Mensch nähme demnach nur eine besondere Stufe auf der Leiter der animalischen Wesen ein, bei welcher Ansicht auch der stets beharren wird, der selber nur unvollkommen aus dem Naturleben erwacht ist. Ein solches Erwachen tritt aber bei Jedem mit der Reifung und Blüthezeit seines Naturlebens zugleich ein. Da bemächtigt sich seiner ein geheimnißvolles Ahnen und unerklärliches Verlangen nach einem höheren geistigen Leben. In diese Zeit fallen daher auch die ersten Anfänge der Freundschaft und Liebe, es macht sich ein neuer Aufschwung aus dem Endlichen in das Ewige geltend, damit der mehr und mehr entfesselte Geist, welchem hier das Dämmerungslicht einer göttlichen Liebe aufgeht, in diesem

ihrem irdischen Abglanze der ewigen Liebe, welcher er sich entstammt fühlt, entgegengehe. Es erschließt sich hier im Menschen ein Vornehmen des Höchsten und Vollkommenen, die Vernunft. Durch dieses Sehervermögen erschließen sich ihm, unter beständigem Drange der vollen Selbstbewußtheit, die Ideen des an sich Guten und Wahren, welches von ihm als die Quelle seines Selbstseyns und des Gesetzes, das in seinem Gewissen richtet, der Freiheit, die er anstrebt, der Ahnung des Ewigen, die ihn erfüllt, gefühlt und erkannt wird. Dieses Ewige tritt ihm selbst näher, der lebendige Gott offenbart sich ihm als die allwaltende, heilige und schöpferische Liebe. Diesen Hergang normaler Entwicklung bekundet die Geschichte der Menschheit in ihren schönsten Abschnitten.

Das Selbstbewußtseyn als Product des Zusammenwirkens organischer Kräfte aufzufassen, ist dieselbe Täuschung, wie wenn man die Entwicklung des Pflanzen- und Thierlebens als das Resultat des Zusammenwirkens physischer Stoffe erklären will. Wie hier der gegebene Lebenskeim, welcher die Kraft des typischen Bildens in sich trägt, als das zuerst Vorhandene anerkannt werden muß, so zeigt sich auch dort das Geistige als das Primäre, zu welchem das Naturleben in zeitlichen Wechselverkehr tritt. Es ist eine Unmöglichkeit, daß jene Anschauungen des unwandelbaren Ewigen, worin sich dem Geiste das sittlich Gute, Wahre und Schöne, die Gerechtigkeit und Liebe Gottes offenbart, aus dem Naturleben, das diesem Allem durchaus heterogen ist, hervorgehen könnten. Bei allen seinen organischen Vermögen würde der Mensch noch viel unfähiger seyn, eine Erkenntniß von einer übersinnlichen Welt zu gewinnen, als er mittelst des äußern Sinnes zu einer unmittelbaren Erkenntniß der physischen Welt unfähig ist. Ohne das Hinzutreten des Geistes blieben uns alle jene Orakel und Hieroglyphen zu den Gottesprüchen, die in unserer Brust verbüllt ruhen und welchen der Verstand mittelst der Sprache Ausdruck gibt,

trog des ausgebildetesten Gemüthsorganismus eben so fremd, wie dem Ohre die Lönvorstellung, welche es vermittelt. Ohne das Hinzutreten des Geistes würden auch unsere Thatbestrebungen nur ein zweckmäßiges, typisches Handeln bleiben und von keiner Willkür die Rede seyn können. Aber auch der Besitz dieser Willkür macht uns noch keineswegs frei, sondern nur erst freiberechtiget. Zur Freiheit gelangt der Mensch nur dadurch, daß er die Willkür sittlich beherrscht.

Das geistige Leben entsteht also keineswegs erst mit dem Heranreifen und mit der Ausbildung des menschlichen Organismus, gleich als ob dasselbe aus einer Retorte der natura naturans hervorgehe, sondern dieses geistige Leben, das Ich, das eigentliche Menschenwesen, ist das Erstvorhandene, zu welchem das Naturleben hinzutritt. Einer andern Daseynsphäre entstammt, birgt es alle die Kräfte in sich, welche die Kräfte der Welt, in die es eintritt, zu beherrschen vermögen. Daher gibt es auch für den Menschen keine wirkliche räumliche und zeitliche Entwicklung, so sehr Vieles auch scheinbar für eine solche spricht. Nicht der Geist entwickelt sich, sondern, je nachdem der seiner Thätigkeit zuertheilte Organismus sich ausbildet, wird dem Geiste die Möglichkeit, von Stufe zu Stufe sein Seyn und seine Thätigkeit zu offenbaren. Das Maß und die Zustände des organischen Lebens bedingen den weitem oder engern Spielraum des Geistes. Daher entsteht auch wieder beim Abnehmen und Zerfallen des leiblichen Organismus der Schein, als ob der Geist selber abstumpfe und vergehe, während doch nur der Vermittler seiner Thätigkeit, der Leib, indem er seinen Cyklus durchläuft, in seiner Schwäche und Abnahme unfähiger wird, der Thätigkeit des Geistes zu dienen und sein Wesen zu offenbaren. Und mit dem Erlöschen des Naturlebens wird denjenigen, welcher dieses wahre Verhältnis des Geistes zum leiblichen Organismus erkennt, kein Zweifel über die Fortdauer seines Geisteslebens anfechten.

Wenn sich aber dem Menschen auf der Stufe der Reife

seines organischen Lebens die Endbestimmung seines Daseyns in der Erreichung und Erfassung des Göttlichen offenbart, so enthüllt sich ihm zugleich auch in seinem Innern ein ihn tief beunruhigendes Geheimniß. Es ist der Zwiespalt seines innern Wesens, wo er einerseits jene Aufgabe, das Göttliche zu erfassen und sich anzueignen, als seine eigenste erkennt, andererseits aber auch ein bis zur Feindseligkeit erwachsendes Widerstreben dagegen in sich wahrnimmt, das ihn von der Lösung jener Aufgabe abzuhalten fortwährend bereit ist. Scheinbar ist es, als ob die Natur, aus deren Schooße er hervortraucht, ihm sein Geisteswesen verkümmern wolle, im Grunde aber ist es etwas in seiner eigenen Persönlichkeit, welches die Neigung hat, ihn seine höhere Abstammung vergessen zu machen und ihn vom geistigen Leben, von Gott loszureißen und zum sinnlichen Leben, in Selbstsucht an die Natur zu verkaufen. Eine genauere Beobachtung ergibt, daß die Natur an sich hierbei ganz indifferent bleibt und keine Schuld hiervon an sich trägt. Dieser Verkauf seiner sittlichen Freiheit an die Lust der Natur drängt sich ihm als grauenvoller Abfall von Gott, der sich ihm geoffenbart hat, auf. Durch diesen Zwiespalt wird aber der Mensch fort und fort zum genauern Erkennen der Beziehung, in welcher die Natur zu ihm steht, angetrieben. Wäre der Mensch ohne eigenes Verschulden in diese Fesseln der Natur gekommen, so würde die Aufgabe, sich dieser Herrschaft der Natur zu entwinden, für ihn unmöglich seyn; vielmehr erklärt die Ur-geschichte eines früheren Abfalles von Gott — nach des Verfassers Meinung ein vorzeitlicher — genügend das gegenwärtige Verhältniß des Menschengeistes zur Natur. Mit vielem Geschick zeigt nun der Verf., wie das Naturleben in Bezug auf die Sünde völlig indifferent sey. Die Natur, als einfichts- und willenlos, folgt unabänderlichen Gesetzen und kann darum nichts Sündiges in sich bergen. Diese Sündlosigkeit nimmt er aber nicht allein für die rein physische, sondern auch für die animalische, wie für die vegetabilische

in Anspruch. Allein so scharffinnig er auch darzuthun bemüht ist, daß die Natur selber nicht durch den Abfall des Menschen depravirt worden sey, so wird der Verf. wenigstens doch das nicht in Abrede stellen wollen, daß der Einfluß des sündig und abtrünnig gewordenen Menschen die ursprüngliche Reinheit der Natur durch Mißbrauch mehr oder weniger alterirt und in Mitleidenschaft der menschlichen Sünde mit hineingezogen haben müsse. So wahr und richtig es auch ist, daß nur im Gebiete des geistigen Lebens, wo Freiheit waltet, von sittlicher Verderbniß und Sünde die Rede seyn könne, und daß nur durch den unsittlichen Einfluß des Geistes eine Verkümmernng der Lebensenergie der menschlichen Natur entstehe: so wenig kann doch geleugnet werden, daß die Menschheit als ein eng zusammenhängendes Ganze, als eine vielgegliederte Einheit, auch durchweg in ihren einzelnen Gliedern die gemeinsame Schuld an Leib und Geist zugleich mit empfinden und schmerzlich darunter leiden müsse. Die Natur hat keine Schuld, aber sie leidet unter dem Einfluß der menschlichen Schuld; insofern kann von Spuren der Sünde in ihr die Rede seyn. Wohl gibt der Verfasser zu, daß sich der zu sündlichem Mißbrauch disponirte Organismus ebenso wie der gekräftigte vererben könne, und meint, daß die göttliche Vorsehung hierin immer eine gewisse Ausgleichung stattfinden lasse, damit die Menschheit nicht gänzlich depravire. Allein indem die einzelnen Personen zu sehr als vereinzelte Individuen gefaßt werden, wozu die angenommene Präexistenz der Geister viel beitragen mag, wird auch übersehen, wie die göttliche Liebe durch ihre von Anfang an bis heute in Christo fortgesetzte Erlösungsthätigkeit, auf Grund des einheitlichen Zusammenhanges unseres Geschlechtes, dieser gänzlichen Depravation stets hindernd entgegentritt. Trefflich dagegen ist das, was der Verfasser vom Einfluß der sittlichen Zucht des Geistes über den ganzen Organismus sagt, so wie was er von jener Erziehungsmethode bemerkt, welche den Menschen nur als Naturwesen

betrachtet, nach allen Seiten seine Naturanlagen gleichmäßig auszubilden strebt und zuletzt das Geistige, Göttliche, das vor Allem zur Herrschaft gelangen soll, überfieht. Ueberhaupt muß man von diesem Abschnitte sagen, daß hier der Arzt und Anthropolog die christliche Wahrheit: der Leib ein Tempel des heiligen Geistes! nach allen Seiten hin klar herausgestellt habe. Ihm steht daher auch die treue Pflege des dem Gemüthe anvertrauten Schazes von Lebensregungen höher, als der Besiß ausgezeichneter intellectuellen Vermögen. Jene vermag Leben, der gerade nicht an Mißbildung der betreffenden Organe leidet, zur Realisirung der höchsten sittlichen Aufgabe des Geisteslebens zu führen, während dieser zuweilen wohl gar davon abzuführen im Stande ist. Die Gott vernehmende Vernunft ist allen Menschen gleichmäßig verliehen.

Dieser sittliche Ernst und diese Anerkennung der göttlichen Herrscherwürde des menschlichen Geistes, welche allenthalben in diesem Werke wohlthuend hervortritt, zeigt sich aber in seinem vollen Umfange im letzten, 8. Kapitel auf wahrhaft überraschende Weise. Denn hier weist der Verf. nach, wie in Folge dieser dichotomischen Auffassung von Natur- und Geistesleben im Menschen die höheren Wissenschaften sammt der Poesie in ihren Productionen nur erst dann auf wahre Wissenschaftlichkeit Anspruch zu machen ein Recht hätten, wenn die Ergebnisse ihres Wissens und Erforschens sich auch an die ewigen Ideen des Wahren, Guten und Schönen knüpften und von diesen durchdrungen wären. So wenig als jene Naturkunde, welche das Naturleben nur nach den äußeren Sinnen auffaßt und darstellt, trotz der Aufbietung aller Kräfte der Intellectualität, wahre Wissenschaftlichkeit genannt werden darf, so wenig auch die Theologie, die Philosophie und Geschichte, so lange diese Wissenschaften mit ihrer Dialektik und Intellectualität, statt im Dienste der sittlichen Macht des Geistes zu stehen und diesen zu begreifen, sich doch nur in den Formen für die Sei-

festthätigkeit bewegen, welche mit dem Stocken unseres Blutes erlöschen. Dasselbe gilt auch von der Poesie; wenn sie sich nur der Darstellung des Naturlebens befleißigt, steht sie selbst geknechtet im Dienste desselben.

Das sind die Grundzüge der eigentlichen Abhandlung, aber damit haben wir noch nicht des Buches Ende. Denn, wie vorher bemerkt, umfaßt das 6. Kapitel eine Kritik dreier psychologischer Werke neuester Zeit, deren jedes eine besondere Schule repräsentirt. Das Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft von *W a i t z* (Braunschw. 1849) und *C a r u s*' Psyche (Pforzheim 1846), jenes auf rein physiologischem und materialistischem Boden, dieses auf pantheistischem Grunde erwachsen, werden genau und sorgfältig in ihren Uebereinstimmungen, wie Abweichungen von des Verfassers Standpunkte und Resultaten verglichen, erwogen und widerlegt. Trotz des verschiedenen Standpunctes harmoniren nämlich beide in vieler Beziehung mit *Jacobi*'s Anschauungen, während sie in vielen anderen Puncten als Antipoden zu ihm stehen. Ihm aber ganz verwandt und befreundet ist *N a s s e*; beide unterscheiden sich nur durch einzelne abweichende Folgerungen aus dem gemeinsamen Grundprincip.

Im 7. Kapitel bietet sich die auch für jeden Laien verständliche Darstellung des Systems dar, welches der Verf. auf Grund seiner Anschauungen von Naturleben und Geistesleben in Behandlung der sogenannten Irren oder Geisteskranken, — welche Bezeichnungen nach dem vorher Gesagten unpassend sind, — zum Segen so vieler Kranken langjährig befolgt und als bewährt gefunden hat. Gewiß ist es für Jeden erfreulich, aus diesem viel zu wenig gekannten Gebiete, welches als die dunkelste Nachtseite menschlichen Lebens zu den allerabenteuerlichsten Phantasien und zu die Menschheit entwürdigenden Hypothesen Anlaß gegeben, die Stimme eines damit vertrauten und darin erfahrenen Mannes zu vernehmen. Schmerzlich bleibt es, zu hören, wie immer Theologen, wie auch Aerzte, über derartige Krankheiten die son-

dehbarsten Ansichten hegen. Wie werden doch oft die armen Kranken, die etwa der Melancholie oder Tobsucht oder Nartheit oder dem Wahnsinn zu verfallen das Unglück haben, in ihrem Krankseyn von den Vorurtheilen eines nur an dämonische Kräfte und Besessenseyn denkenden Geistlichen psychisch gequält, oft von den verschiedenartigsten Curversuchen eines mit diesen Zuständen selten vertrauten Arztes somatisch mit Schmerzen überhäuft, oft von den abergläubischen Vorstellungen eines Verwaltungsbeamten roh und grausam behandelt! Wer muß es im Hinblick auf diese Verflüchtigungen Jacobi nicht Dank wissen, daß er in diesem Werke für jeden Gebildeten auf verständliche Weise die leitenden Grundsätze im Umgange mit Irren niedergelegt und überzeugend dargethan hat, wie alle diese sogenannten Geistes- oder Gemüthskrankheiten weder dem Einflusse der Dämonen, noch der unmittelbaren Einwirkung der Sünde, noch dem Erkranken des Geistes selber, sondern einzig und allein den Störungen des organischen Lebens beizumessen sind? Daher sind diese Kranken immer noch berechtigt, auf volle Liebe und Wahrheit von unserer Seite Anspruch zu machen, und jenes Verfahren, nach welchem man selbst von Moralisten und Theologen die Lüge gegen sie für erlaubt und berechtigt erklärt, muß als eine Versündigung gegen ihre Menschenwürde angesehen werden.

Es ist unmöglich, das Buch ohne innige innere Befriedigung aus der Hand zu legen, weil es eben den Geist, diesen göttlichen Konkünfler, welcher auf dem klangreichsten und kunstvollsten aller Instrumente, auf diesem Leibe von Erde, die himmlischen Töne einer höheren Sphärenmusik erklingen läßt und dieses sein vergängliches Instrument selber zu einer wunderbaren Virtuosität zu vervollkommen vermag, hoch und erhaben, als Herrn und Gebieter der Natur, hinstellt, welcher wohl durch Störung und Abstumpfung seines ihm zeitlich vermählten Organismus in seinem göttlichen Spiele gehindert und gehemmt, aber nie selber in seinem

Wesen von der Verderbtheit oder vom Krankseyn des Organismus ergriffen werden kann.

Wohl drängen sich dem Leser noch mancherlei Fragen auf, welche er von dem Verf., welcher Naturleben und Geistesleben so klar zu unterscheiden vermag, beantwortet wissen möchte. Zunächst kommt die Frage: Ist Geist und Organismus nicht gar zu scharf geschieden, so daß Gefahr vorhanden, diese ihre zeitliche Vereinigung könne zu der Vorstellung einer fast mechanischen Verbindung veranlassen? Offenbar begünstigt die der Vermählung beider zu Grunde liegende Ansicht von der Präexistenz des Geistes eine derartige Auffassung und sein Wohnen in diesem Leibe erscheint gar leicht als ein von ihm verschuldetes Hineingebanntwerden in diesen zeitlichen Organismus. Dann aber möchte man hören, ob der Geist, welcher hier zeitlich im Organismus zur Erscheinung kommt, auch ohne ein solches Organ zu besitzen, noch persönlich existiren könne. Ueberhaupt wäre die Frage, wie der Geist sowohl vor seiner Verbindung mit dem Leibe, als auch nach Aufhebung derselben zu denken sey und lebendig sich zu bewegen vermöge, kurz, ob Leiblichkeit und Geist zwei durchaus zusammengehörige Dinge sind oder nicht, noch ein zweiter Theil der hier gelösten Aufgabe. Es wäre zu wünschen, daß derselbe Verfasser die Untersuchung dahin fortführte, ob und wie der Geist auch außer seinem zeitlichen Daseyn eines gewissen, seinem überirdischen Zustande entsprechenden Organes für seine Thätigkeit bedürfe; denn davon würden sich wichtige Resultate für das Dogma von der Auferstehung ergeben. Doch zu allernächst gebührt dem Verfasser für das, was er hier gegeben, der volle Dank von Seiten der Theologie; ihr ist der Weg, welcher zwischen Materialismus und Spiritualismus hindurchführt, deutlich gezeigt.

Wächtler,
Pfarrer zu Offen.

K i r c h l i c h e s.

B e l e u c h t u n g
der
neuerdings erhobenen Reclamation der Privatbeichte
vor dem Abendmahl.

Von
Diakonus M. Süstind in Ludwigsburg.

Sündenbekenntniß setzt voraus das Bewußtseyn, gesündigt zu haben, und will, im Gefühl unserer Verantwortlichkeit, das in unserem Innern wohnt, und im Drange, unser Gewissen zu erleichtern, gegen den, wider den man gesündigt hat, das Unrecht aussprechen in der Absicht und mit dem Wunsche, Verzeihung zu erhalten. Jedes Sündenbekenntniß, das wir vor uns selbst oder vor Andern ablegen, ist nur dann von der rechten Art, wenn wir dabei dem Zuge des Gewissens, der uns vor Gott, den unsichtbaren Richter der Gedanken und Thaten, hinstellt, folgen (2 Sam. 12, 13. מִיָּמִי לְפָנָיו. Luk. 15, 21. *ἡμαρτον εἰς τὸν οὐρανόν*) und in jeder Verfehlung eine Verfehlung gegen Gott erkennen. Daher treffen wir auch nur auf dem Boden der reineren Gottes- und Selbsterkenntniß, in dem Gebiete der Entwicklung und Gestaltung des Reichs Gottes, auf solche —

theils feierliche, gemeinsame, theils besondere, persönliche Sündenbekenntnisse vor Gott (3 Mos. 16, 21. Efr. 9, 10, 1. 11. 12. Neh. 9, 2. Klagl. Jerem. Matth. 3, 6. 2 Sam. 12, 13. Ps. 32, 5. 51, 6.). Die Aneignung des in Christo erschienenen Heils ist bedingt durch das unwundene Bekenntniß vor Gott, daß wir uns in Abweichung von ihm befinden (1 Joh. 1, 8–10.). Daher wurde diese Forderung namentlich auch an die Täuflinge, von den ersten Zeiten an, gestellt: sie mußten ein allgemeines Sündenbekenntniß ablegen und Besserung geloben, um der größten Wohlthat von der Taufe, der Vergebung der Sünden, theilhaftig zu werden.

Bei der Wiederaufnahme der Gefallenen (3 Mos. 3.) wurde diesen auferlegt, die einzelnen Sünden zu bekennen, um darnach die Art der Büßungen (*satisfactiones*) bestimmen zu können — womit aber schon von dem ursprünglich reinen Zwecke des Bekenntnisses (der *confessio*) abgekommen ist ^{a)}).

Die *confessio* als Gewissenssache wurde immer mehr in das äußerlich Disciplinarische ^{b)} hinübergespielt, als (gegen Ende des vierten Jahrh.) die Grundzüge einer neuen Form des Beichtwesens in der Kirche erschienen durch die Unterscheidung zwischen *peccatis occultis* und *pecc. publicis*, wobei der *Pönitentiaris* die Privatbeichte von *pecc. occultis* annahm, die gesetzmäßigen Pönitenzen dafür auferlegte, die Zeit ihrer Dauer bestimmte und die Absolution *privatim* erteilte ^{c)}).

Nachdem die katholische Kirche des Abendlandes das Beichtstatut durch Einführung der *Satisfactiones*, *Indul-*

a) Vgl. *Apologia conf.* p. 183. Rech. — b) Vergl. Rijsch Beantwortung der möhler'schen Symbolik in Ullmann's Studien 1834. S. 3. S. 484. — c) Planck, Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung. 1. B. S. 510 f. (S. 519–324.).

d. Reclamation d. Privatbeichte vor d. M. 957

genzen, Permutationen, Ablass um Geld, Beichtzwang u. dgl. entstellt und zu allerlei Nebenzwecken gemißbraucht und ausgebeutet hatte, kam die lutherische Kirche auf die Idee der Confession zurück und führte die Privatbeichte ein, als das zuträglichste Mittel, dem rechten Gebrauch der Absolution und des Sacraments des Nachtmahls aufzuhelfen: Conf. August. art. de abus. IV. (p. 27. Rech.); Confessio in ecclesiis apud nos non est abolita. Apolog. conf. VI. p. 181: et nos confessionem retinemus praecipue, propter absolutionem, quae est verbum Dei, quod de singulis autoritate divina pronunciat potestas clavium. Quare impium esset ex ecclesia privatam absolutionem tollere. Was damit gemeint sey, lernen wir aus dem Catech. min. (p. 378.): coram Deo omnium peccatorum reos nos sistere debemus, etiam eorum, quae nobis sunt abscondita; coram ministro autem debemus tantum ea peccata confiteri, quae nobis cognita sunt et quae in corde sentimus. Luther (Warnungsschrift an die Frankfurter): Wir behalten die Weise, daß ein Beichtkind erzähle etliche Sünden, die ihn am meisten drücken. Solch Beichten geschieht auch nicht allein darum, daß sie Sünde erzählen, sondern daß man sie verhöre, ob sie das Vaterunser, Glauben zc. kennen. Denn wir wohl erfahren haben, wie der Pöbel und die Jugend aus der Predigt wenig lernt, wo sie nicht insonderheit gefragt und verhört wird. Wo will man aber das besser thun und wo ist's nöthiger, denn so sie sollen zum Sacrament gehen? Nachdem Melancthon in der 1. Ausg. f. Loc. (1521) *) die Privatbeichte (im vorreformatorischen Sinn) für eben so nothwendig erklärt hatte, als die Taufe, so stand er in den Vergleichsverhandlungen zu Augsburg

*) Vgl. Planck, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs. 2. B. S. 90. 3. B. 1. Th. S. 125.

1530 von der streng kanonischen enumeratio ab, gab aber die Möglichkeit einer milderer confessio zu. Daher heißt es Conf. Aug. l. c. fin.: verum confessio cum propter maximum absolutionis beneficium, tum propter alias conscientiarum utilitates apud nos retinetur, und Apolog. VI. p. 183. quanquam confessionem probamus et quamdam examinationem prodesse iudicamus, ut institui homines melius possint, tamen ita moderanda res est, ne conscientias iniiciantur laquei — und in der späteren Ausgabe der Loc. (de confess. p. 440. ed. 1577): caeterum propter absolutionem privatam, quae in ecclesiis retinenda est, mos etiam petendae absolutionis retinendus est, et sunt aliae utilitates multae retinendi illius colloqui privati, etiamsi non accedat enumeratio.

Mit dieser mildern Form der Beichte ist in Uebereinstimmung die „Confession des Herzogs Christoph dem Concilio zu Trient überantwort“ 1552, S. 89: „wiewol wir halten, daß die Sünd vor den Priester zu erzeien, seye zur Seligkeit nicht nöthig, seye auch kein Verdienst der Verzeihung der Sünden. Jedoch keren wir Fleiß an, daß die gemein Beicht so vil möglich und gepürlich in unsern Kirchen erhalten werden, fürnehmlich aus zween Ursachen: die eine ist, daß die Einfeltige in diesen sondern Gespräch erinnert und bericht werden, was ihnen zu ihrer Seligkeit notwendig ist; die ander, daß hiemit die Leut verursacht werden, das Evangelion Christi von der Verzeihung der Sünden insonderheit zu hören.“ Ebenso die „Kirchenordnung im Fürstenthumb Wirtemberg 1553.“ S. 39 f.: „nachdem die Predig des Evangelions von Christo nicht allein in der Gemein, sondern auch einem Jettlichen insonderheit, der es gebürlich begert, verkündiget werden soll: so soll die sonderlich Predig, die man sonst privatam absolutionem nennet, nicht aufgehoben, sondern in ihrem gebürlichen Brauch bleiben. Darumb sollen die Pfarrer ihren Pfarrverwandten

nicht allein die gemein öffentlich Predig thun, sonder inen auch iren Dienst insonderheit anbieten und fürnemlich, wann sie das Nachtmahl Christi halten wollen, sollen sie die Kirch vermanen, daß ein jettlicher, der des Nachtmals Christi zu empfangen gedenk, sich zuvor am Abend anzeige und sein Rew und Leid über die Sünde bekenne, auch sein Beger der Absolution bezeuge. — Darnach soll er ein jettlichen insonderheit verhören und denselben nach Gelegenheit der Person freuntlich und christlich underrichten ꝛ."

Die Lutherischen A. verwerfen demnach die enumeratio, die kanonische Beichte, Ohrenbeichte (confessio secreta, auricularis, sacramentalis): Conf. Aug. l. c. p. 27. de confessione docent, quod enumeratio delictorum non sit necessaria, nec sint onerandae conscientiae cura enumerandi omnia delicta. Apolog. p. 160. illam carnificinam summistarum confirmare non volumus: — de fide consolante nulla et syllaba in tanta mole constitutionum, glossarum, summarum, confessionalium. Nusquam ibi Christus legitur; tantum leguntur supputationes peccatorum. Aug. conf. variata p. 69. Rech.: excruciant conscientias acerba enumeratione delictorum. Wirtemb. Kirchenordnung a. a. D.: „nachdem die canones poenitentiales von dem Herrn Christo der Kirchen nicht aufgelegt und in ein merklichen Mißbrauch geraten, auch zum mehrtheil von inen selbst gefallen seynd, so wollen wir hiemit niemands beschwerdt haben, sondern bei der weiß, so bis anher in den Kirchen, darin das heilig Evangelion rein geprediget, breuchig gewesen, bleiben lassen." Alle diese Stellen, und namentlich die Apologie (IV. S. 160. Rech.), erklären sich wider die Sagung des vierten Lateran-Concils v. J. 1215: omnis utriusque," worin Pappst Innocenz III. es zum allgemeinen Kirchengesetz gemacht hat, daß jeder Laie wenigstens einmat des Jahres alle seine Sünden beichten müsse, und zwar sei-

nem eigenen Priester a) — nach Kanon 21. omnis utriusque sexus fidelis postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua peccata saltem semel in anno proprio sacerdoti confiteatur. Es ist richtig, daß man schon in früheren Zeiten einen Beichtzwang einzuführen bemüht war und daß in den Klöstern immer streng darüber gehalten wurde, aber bei den Laien war die Sache in Abgang gekommen. Auf sie bezog sich daher der 21. Kanon. Von ihm datirt man daher auch mit Recht die allgemeine Einführung der Ohrenbeichte, wie denn auch die Reformatoren den Ursprung des Beichtgreuels von dem Inhalte dieses Kanons herleiten. (Man begeht also kein Unrecht gegen Innocenz III., wie Hurter, Gesch. Innoc. B. 3. S. 81., behauptet, wenn man ihm dieß bindende Kirchengesetz zuschreibt.) Uebrigens gereicht Innocenz III. zum Verdienst die weite Bestimmung, daß der Beichtprieester die Bekenntnisse zu angemessener Belehrung der Confitenten benutzen solle (sacerdos sit discretus et cautus, diligenter inquirens et peccatoris circumstantias et peccati, quibus prudenter intelligat, quale debeat ei praeberere consilium et omni modi remedium adhibere diversis experimentis utendo ad salvandum aegrotum). Daß Mißbrauch b) und Bedrückung daraus entstand, hebt die gute Absicht nicht auf — wie hier Pland zu Gunsten Innocenz III. urtheilt, Gesellsch.-Verf. IV, 2. S. 420.

Die Gründe, aus welchen die kanonische Ohrenbeichte verworfen wird, sind folgende:

1) sie ist im Wort Gottes nicht befohlen.

Apolog. V. p. 163. quo magis concientur bonae

a) Vgl. Apolog. p. 160. quales tragoedias excitavit questio de proprio sacerdote inter pastores et fratres, qui tunc minime erant fratres, cum de regno confessionum belligerabantur!

b) Ueber Mißbräuche s. Gies, Culturgesch. Würtemb. 2, 2. S. 166. 167.

b. Reclamation d. Privatbeichte vor d. M. 961

mentes, fingunt hanc enumerationem peccatorum esse iuris divini. P. 164. haec dogmata aliena sunt a scripturis sanctis, VI. p. 181. 182. 183. Aug. confess. var. p. 70. nullo extat in scripturis apostolicis praeceptum de hac enumeratione. Wirtemb. Confession Fol. 56: „gleichwie sollich Beicht (so man vor den Priester die Sünde erzelet), wie sie bisanher ein Brauch gewesen, von Gott nicht geboten ist, also ist es offenbar, daß die alt Kirch sie nicht mit solchem Ernst erfordert habe, als solt sie zu erlangen die ewig Seligkeit nötig seyn.“ Melanchthon. Loc. theolog. p. 440. quod in arcana confessione enumeratio omnium vel paucorum delictorum non sit praecepta iure divino, manifestum est, quia Christus aut apostoli nusquam eam praecipiant.

Die Papisten haben sich vergeblich auf Stellen berufen, wie Matth. 3, 6. 8; 4. 16, 19. 1 Joh. 1, 8. Jak. 5, 16. Melanchthon kann es sich nicht versagen, ihre Exegese lächerlich zu machen an der Stelle Prov. 27, 23. diligenter cognosce vultum pecoris tui (Bulg.): es sey ja hier, sagt Melanchthon, überall nicht die Rede von einem Erforschen der Sünden durch Bekennen, Beichten, sondern eine ökonomische Vorschrift. Sed adversarii nostri, fährt er fort, mirifica metamorphosi transformant dicta scripturae in quaslibet sententias. Hic cognoscere significat eis: audire confessiones; vultus non externam conversationem — arcana conscientiae; pecudes significant homines: sane bella est interpretatio et digna istis contemtoribus studiorum eloquentiae — Apolog. VI. p. 181. 182.

Nun hat das tridentinische Concil selbst obige Stellen verworfen und beschränkt sich auf den Beweis aus Joh. 20, 23. Hier habe Christus, hieß es, die Priester für Gerichthalter erklärt, der Richter aber müsse die Schuld genau kennen, um darnach die Strafe oder die Freisprechung bestimmen zu können. Daher spricht das Concil: propter

iniungendas poenas pro peccatis necessarium esse illam enumerationem omnium peccatorum et singularum circumstantiarum. Allein die Idee einer Gerichtshaltung (durch die Apostel oder die Priester) liegt gar nicht in dem Sinne Christi: auf Seiten Gottes ist das iudicium, auf Seiten der Apostel, der Boten und Diener Christi, das ministerium evangelii, die letzteren können also nur den Auftrag haben, annunciandi et impertiendi alienum beneficium, Christi scilicet, ad remissionem peccatorum *). Es fällt daher die Nothwendigkeit einer Herzerzählung der Sünden coram ministro weg.

2) Sie ist — weil von Gott nicht befohlen — ebendarum auch in der alten Kirche nicht gewesen.

Die augsburg. Confession (abus. IV. p. 27.) beruft sich darauf, daß die Kirchenbeschlüsse es nach Chrysostomus gehalten wissen wollen, der sage: non tibi dico, ut te prodas in publicum. neque apud alios te accuses, sed obedire te volo prophetae dicenti: revela ante Deum vitam tuam; confitere tua peccata apud Deum, vorum iudicem, cum oratione. Die Apologie (S. 165.) nennt die kanonische Lehre von der confessio und satisfactio — „figmenta“, die man auf Schriftbeweise habe bastiren wollen, wovon man aber zu des Petrus Lombardus Zeit (in Mitte des 12. Jahrhunderts) nichts gewußt habe.

Die Apologie (S. 160.) urtheilt, die kanonische confessio stütze sich nicht auf göttliches Recht, und zieht daraus den Schluß, sie sey kein rechtmäßiger und kein allgemeiner Gebrauch der Kirche gewesen, und beruft sich hierfür auf das gleichlautende Urtheil des Niklas X u b e s *de*, Erzbischof von Palermo, des größten Kanonisten zur Zeit des besag-

a) Ghemnis. Exam. conc. Trid. P. 2. p. 196. Besseners Kirch.-Verf. b. 15. u. 16. Jahrb. B. 4. S. 157. 158. Van Melanchthon. Loc. p. 448.

Concils (1448) ^{a)}. Daraus, daß der 21. Canon des vierten Lateran-Concils sein Statut mit einer Bedrohung der Lebenden und Gestorbenen bekräftigen muß (*alioquin et vivus ab ingressu ecclesiae arceatur et moriens Christiani careat sepultura*), geht hervor, wie wenig die Laien im 13. Jahrhundert noch an den Beichtzwang gewöhnt waren. Seit Entstehung der abendländischen Staaten hatte die Kirche Alles versucht, das Pönitenzwesen auch hier in rechten Gang zu bringen. Aber noch bis zu Ablauf des sechsten Jahrhunderts entschloß sich, wie *Planck* sagt (*Gesellsch.-Verf.* 2, 290.), zum freiwilligen Beichten seiner Sünden von Hunderten kaum Einer; die Abneigung dagegen machte die Leute vernünftig genug, daß sie einsahen, es wäre genug, wenn man Gott allein seine Sünden bekannte. Gleichwie nach dem ursprünglichen unverfälschten Kirchenbrauch das Pönitenzthum ein rein freiwilliges Mittel der Reue war, um in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen zu werden (*Boehmer. l. eccl. T. V. p. 653.*), so war auch zu geheimer Beichte geheimer Sünden Niemand gezwungen; nach *Origenes* war das geheime Beichten Sache eines inneren Drangs und Sache des Vertrauens, eine Sache *meri consilii, non necessitatis*, eine Sache, wozu man erst „*multa deliberatione*“ schreiten möge. So war im Ganzen der Stand der Sache in den ersten sechs Jahrhunderten bei den Laien, wenig gleich in den Klöstern (*in quibus omnia ad corruptionem declinarunt, Boehmer.*) schon in diesem Zeitraum die strengste Ehrenbeichte Eingang gefunden, wie z. B. von der *Abtissin Burgundiforta (abbatissa Eboracensis)* sammt ihren Nonnen erzählt wird: *erat enim consuetudinis monasterii, ut ter in die per confessionem unaquaeque earum mentem purgaret et, qualemcunque rugam mens*

a) Apolog. p. 160. idque placet Panormitano et plerisque aliis eruditis iuriscōsultis. Ebenso *Chemnitz. Exam. conc. Trid. P. 2* p. 196.

fragilitate attraxisset, pia proditio ablueret *). Alphonsus Spina, ein spanischer Franziskaner, als Inquisitionsrichter (1459) der Ehrenbeichte ganz ergeben, gibt in seinem gelehrten Werk: *Fontalium fidei contra Iudaeos, Saracenos aliosque Christianae fidei inimicos* (Norimb. 1487. 1494.), zu, daß zur Zeit des Ambrosius (S. IV.) die priesterliche Geheimbeichte noch nicht in der Kirche eingeführt gewesen b).

3) Sie kann die Gewissen nicht trösten.

Conf. Aug. abus. IV: p. 27. antea immodice extollebantur satisfactiones, fidei vero et meriti Christi ac iustitiae fidei nulla fiebat mentio. — Quodsi nulla peccata, nisi recitata, remitterentur, nunquam acquiescere conscientiae possunt.

Apol. VI. p. 183. ita moderanda res est, ne conscientijs iniiciantur laquei, quae nunquam erunt tranquillae, si existimabunt se non posse consequi remissionem peccatorum nisi facta illa scrupulosa enumeratione. Cf. de poenitentia V. Melanchth. Loc. p. 448.

Niemand hat die kanonische Beichtpraxis ergreifender geschildert als Luther; hatte er im Kloster über angestrengtem Studiren seine kanonischen Horen versäumt, so holte er diese wieder mit reuigem Eifer nach ganze Nächte lang. Aber die inneren Bedrängnisse lehrten mit doppelter Stärke zurück. Wenn er die Schrift studirte, so stieß er auf Sprüche, die ihm ein Grauen erregten; die Lehre von der Gnade gegenüber von der Sünde brachte bei ihm einen abstoßenden Eindruck hervor, das Herz blutete ihm, er verzweifelte an Gott: „o meine Sünde, Sünde, Sünde“ — schrieb er an Staupig, der sich dann nicht wenig wunderte, wenn er kam, dem Mönche Beichte saß und dieser keine Thatfachen zu

a) G. Boehmer. I. eccles. T. V. p. 772. 774. 775. 817. —

b) Cave, script. eocl. histor. litter. V. II. Append. p. 178. Bgl. Wirtemb. Confess. Fol. 59. Melanchthon. Loc. p. 450.

bekennen mußte ^{a)}. Er schreibt: Da ich ein Mönch war, wandte ich allen möglichen Fleiß an, daß ich nach inelnet Regel recht lebte, pflegte oft meine Sünden mit Ernst zu bereuen und, so viel mir möglich, alle zu beichten, hielt auch meine aufgelegte Buße so strenge und hart, als ich immer konnte. Noch gleichwohl konnte mein Gewissen nimmermehr friedsam und sicher werden. Zur unerträglichen Bürde und Last (sagt er) sey die Beichte geworden dadurch, daß man die unmögliche Arbeit, die Sünden zu erzählen und zu bereuen, gefordert, diesem eigenen Werke Gnade und Seligkeit verheißt und so Jedermann von Christo auf sich selbst gewiesen habe.

Wie das ein Trost seyn könne, daß man den Beichtenden auf sein Sünden-Erzählen und Schämen gestellt? Damit, daß man lehret, die Sünde sey nicht vergeben, wo nicht die Reue, Beichte und Genugthun da sey, weist man uns vom Glauben auf unser Werk, daß wir nimmermehr können gewiß werden, ob die Sünden vergeben sind, wir seyen denn zuvor gewiß, daß wir durch unser Thun der Vergabung würdig sind, welches ist ein vergeblich, unmöglich Ding. D das ist eine schreckliche Plage in der Christenheit, daß man die Leute ungewiß macht und bleiben läßt auf ihren eigen ungewissen Werken! Die Reue, die man so hieß, war nichts denn eine „Galgenreue“, nämlich, wenn ich also Buße thue, daß ich mich nicht schäme, daß ich Gott erzürnt habe, sondern daß ich mir selbst habe Schaden gethan. Die Reue an und für sich verursacht Anderes nicht, denn daß sie uns abreißt vom Glauben und wir vor Gott fliehen und uns vor ihm fürchten, so daß die Sünde erst recht groß wird, daß man nirgend Ruhe und Rast haben kann. Des Herrn Christi Meinung ist aber nicht, also die Buße zu predigen, daß man die Gewissen soll im Schre-

^{a)} Kanke, deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation. I, 292.

Reu bleiben lassen, sondern daß man die, so ihre Sünde nun erkennen und reuige Herzen sind, wiederum tröste und auf-richte. Nicht einmal das lehrte man recht, was Sünden wären. Allein die Schuppen, die gemein grobe Sünde lehrten sie bedenken, aber die starken, rechten Grauel und Zerkersköpfe und giftigen geistlichen Drachenschwänze, nämlich Unglauben, Murren wider Gott, Gottes Haß, Zweifeln, Lästern, Gottesverachtung u. dgl., kenneten sie nicht, schweige daß sie Reu darüber sollten lehren. An solcher Greuel Statt lehrten sie die Saukelsünde, so wider ihr Lügengesetz geschehen war. Was sollt da Gutes an solcher Buße seyn? Wir machten die Beichtväter müde, sie dagegen machten uns bange mit ihren bedingten Absolutionen. Dieß Alles erfüllte sein Gemüth mit einer tödtlichen Furcht, die ihm noch spät anhing. Nicht selten scheute er sich, zu Beichte und Abendmahl zu gehen, weil er sich „nicht geschickt genug“ fühlte. Es war seine häufige Anfechtung a), sonderlich aus dem alten Wesen her unter dem Papst, da man sich so zumartert hat, daß man ganz rein wäre und Gott kein Lädlin an uns fände, davon wir so schüchtern dafür worden sind, daß flugs sich jedermann entsetzt und gesagt hat: O weh, du bist nicht würdig! „So gemartert, geköckert und gepöckert“, ruft er aus, „sind die Gewissen im Papstthum gewesen!“ Hätten die Päpste sonst nichts gesündigt, als in den Tagen der Marterwoche und Fasten mit der Beicht, so wären sie werth, mit glühenden Zangen zerrissen zu werden b).

4) Die kanonische Beichte als enumeratio ist eine unmögliche Sache.

Conf. Aug. XI. p. 12. non necessaria omnium delictorum enumeratio: est enim impossibilis iuxta Ps.: delicta quis intelligit? Abus. IV. p. 27. Apol. p. 158.

a) Catechism. mai. p. 562. R.

b) Bergl. Jürgens, Lutter's Leben. 1. Kth. S. 630 — 641.

183. Art. Smalcald. III. p. 323. Confessio sic instituebatur, ut homines iuberentur omnia sua peccata enumerare, quod facta impossibile est. Haec ingens carnicina fuit. Aug. conf. var. p. 70.

Es heißt: a) das Gewissen kann sich bei dieser Forderung nie zufrieden geben; denn wie viele Sünden kommen ihm nicht eigentlich zum Bewußtseyn! (Ps. 19, 13. Jer. 17, 9.), wie viele werden wieder vergessen! (Conf. Aug. p. 27.) b) Will das Gewissen aufrichtig seyn, woran hat es einen Maßstab für die Vollständigkeit des Bekenntnisses? (quando statuet conscientia integram esse confessionem? Apol. p. 183.) c) Keine Absolution konnte das Gewissen wahrhaft beschwichtigen, weil immer im Hintergrunde vergessene Sünden liegen konnten, die erst bekannt werden mußten, und man so zu dem Ziel einer genügenden, reinen und richtigen Beichte niemals kommen konnte (Art. Smalc. p. 323.) d) Es war daher die Auskunft, je reiner man beichte und vor dem Priester sich schäme und schände, desto eher und besser thue man genug für die Sünde und solche Demuth erwürbe gewiß Gnade bei Gott — eine unmögliche Forderung; denn nicht auf den Trost aus dem Wort Gottes wurde man hingewiesen, sondern auf sein eigen Werk, das immer ungenügend blieb (haec consolatio proponebatur, quo confessio esset purior, magis ingenua et aperta, pudore et ignominia coram sacerdote suffusa, eo satisfactionem pro peccato esse plenioram et humilitate illa certo ac merito gratiam Dei impetrari, Art. Smalc. p. 323.) a).

B. Die Lutherischen machen in Beziehung auf die Privatbeichte einen Unterschied zwischen Verständigen und Unverständigen.

Apolog. p. 159. de enumeratione peccatorum in confessione sic docentur homines, ne laquei iniiciantur

a) Vergl. Jürgens, Luther's Leben. 1. Abth. S. 632.

conscientiis, etiamsi prodest rudes assuefacere, ut quaedam enumerent, ut doceri facilius possint. Art. Smalc. p. 331. nequaquam confessio et absolutio abolenda est, praesertim propter teneras et pavidas conscientias et propter iuventutem indomitam et petulantem, ut audiatur, examinetur et instituat in doctrina Christiana. Catech. min. p. 380. haec, quam commemoravimus, tantum est puerilis et communis forma confessionis pro simplicioribus et rudioribus.

Luther (Warnungsschrift an d. Frankf.): Wir behalten die Weise, daß ein Beichtkind erzähle etliche Sünden, die ihn am meisten drücken. Und das thun wir nicht um der Verständigen willen; denn unser Pfarrer, Kaplan, M. Philipps, und solche Leute, die wohl wissen, was Sünde ist, von denen fordern wir der keins. Aber weil die liebe Jugend täglich daherdächst und der gemeine Mann wenig versteht, um derselben willen halten wir solche Weise, auf daß sie zu christlicher Zucht und Verstand erzogen werden.

Die alte sächsische Kirchenordnung will die Privatbeichte beibehalten von wegen der christlichen Zucht und besonders um der Unverständigen willen, biweil der gemeine Pöbel allein um alter Gewohnheit willen zum heil. Sacrament läuft, es nicht weiß, was Sacrament ist, daher die Einfältigen, wie vonnöthen, unterrichtet werden sollen, wozu Böhmer bemerkt, in diesem Betracht könnte man die Beichtforderung auf das gemeine Volk beschränken, nicht aber auf die weiter gekommenen Christen ausdehnen^{a)}. Melanchthon. Loc. p. 443. utile est autem rudiores ad aliquam gene-

a) Boehmer. ius parochiale p. 198. 199. ius parochiale circa confessiones faciendas itidem restringere possemus ad plebem rudem, non vero eodem constringere etiam eos, qui iam exercitatos in fide et pietate habent sensus.

ralem enumerationem iuxta ordinem decalogi institutam assuefacere. Magna pars populi peccata tantum intelligit illa atrociam delicta esse, quae publicis suppliciis puniuntur, de falsa invocatione, de vitiis cordis nihil norunt. Cf. p. 447. 441.

Bei dieser für den gemeinen Mann erfordernten Privatbeichte scheint es mehr auf Belehrung über das Wesen der Beichte und des Nachtmahls und auf Anleitung zur Erforschung des Herzens und Lebens abgesehen gewesen zu seyn. Hatte man ja doch zu Luther's Zeit und noch lange nachher über mangelhaften Schulunterricht und Unwissenheit des Volks zu klagen! Was aber die Unterscheidung selbst betrifft, wornach ein Theil der Gemeinde als befähigt angenommen wird, sich selbst in die zum Empfang der Absolution und des Nachtmahls geschickte Stimmung zu bringen, so mag erinnert werden an den Unterschied, der Hebr. 5, 11 — 14. zwischen langsam und schwer Begreifenden und Geübten und Einsichtsvollen gemacht wird: für die ersteren, die eigentlich wieder zu den Anfangsgründen zurückgeführt werden sollten, wolle er jedoch auch die Erlösungslehre (*λόγος δικαιοσύνης*, B. 13.) nach ihrer von den Juden ganz übersehenen Grundlage im N. T., aber auch nach ihrer wesentlichen Verschiedenheit von der mosaischen Verfassung, mit Uebergehung der ihnen schon genugsam bekannten, auch aus dem N. T. begreiflichen Grundlehren des Christenthums (6, 1. 2.), ausführlich (*πολλὸς λόγος*, 5, 11.) und so faßlich als möglich (weil es ihnen, sofern sie *νοῦθοι ταῖς ἀκοαῖς* seyen, eine schwer verständliche Sache sey — daher er selbst bei seinem Vortrag die Schwierigkeiten ihres schweren Verständnisses zu überwinden habe, *ἡμῖν ὁ λόγος δυσεργήσυντος λέγειν*, B. 11.), vortragen; die aber, die den höhern Unterricht gefaßt haben, seyen auch fertig und geübt genug (*οἱ διὰ τὴν ἔξιν τὰ ἀλοθητήρια γεγυμνασμένα ἔχοντες*, B. 14.), daß sie nicht mehr in die verderbliche jüdische Wertheiligkeit zurückfallen (6, 2. *νεκρὰ ἔργα*), sondern das Geschäft der

Buße (B. 2. *μετάνοια*) so betreiben, daß sie die göttliche Gnade ergreifen (*πίστις ἐπὶ θεόν*), sich dem Heiligen weihen (*βαπτισμοί*) und des höhern Schutzes zum Guten versichert seyn dürfen (*πνεῦμα ἅγιον δι' ἐπιθέσεως χαρῶν*, B. 2.). Diese haben also nicht mehr nöthig, in die eben genannten Stücke erst wieder eingeführt zu werden, sie sind über die *στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ*, 5, 12, hinweg, sie sind *πρωτισθέντες*, 6, 4, *τέλειοι*, 5, 14.

C. Die Lutherischen geben das Aufzählen einzelner Sünden bei der Beichte frei.

Die Apologie rath an, so viel möglich auf eine Namhaftmachung einzelner Sünden bei der confessio Bedacht zu nehmen. Apolog. IV. p. 158. de confessione addunt correctionem, videlicet observandam esse constitutionem (conc. Later.), ut et quotannis fiat confessio, et quamvis omnia peccata enumerari non queant, tamen diligentiam adhibendam esse, ut colligantur, ut illa, quae redigi in memoriam possent, recensentur. Doch wird hinzugesetzt S. 160. nec volumus imponere necessitatem conscientis nostrorum per constitutionem illam, de qua perinde iudicamus, ut de aliis traditionibus humanis, de quibus sentimus, quod non sint cultus ad iustificationem necessarii.

Art. Smale. p. 331. enumeratio peccatorum debet esse unicuique libera, quid enumerare aut non enumerare velit. Luther: damit nicht wieder ein neuer Papst Zwang oder nöthige Gewohnheit aus solcher Beichte werde, die wir sollen und müssen frei haben. Melancth. Loc. p. 441. Cogere pastor non debet, ut quisquam dicat arcana facta — in petitione absolutionis, etiam cum recitatio singulorum omittitur. — Böhm er urtheilt, daß namentlich Kranke bei starkem Verlangen nach dem Nachtmahl nicht streng zu namentlicher Beichte anzuhalten seyen (Ius paroch. p. 199.). Wirtemb. Confess. Fol. 57.

1) Mit dem Bekenntniß der Sünde vor Andern ist

ein Gefühl der Scham verbunden. Wo dieses Gefühl zum Vorklein kommt, da ist es ein Beweis, daß auch schon ein besseres Gefühl erwacht ist. Wenn nun für dieß letztere Schwörmung zu empfehlen ist, so kann und darf auch auf die Erweckung des ersteren nicht unter allen Umständen hingearbeitet werden, es darf die Beschaffenheit des Fehlers und die Beschaffenheit der Individualität nicht außer Acht gelassen werden. Es ist daher auch das Urtheil Luther's: „daß wir willig und gern beichten, dazu soll uns reizen das heilige Kreuz, d. i. die Schand und Scham, daß der Mensch sich willig entblößt vor einem andern Menschen und sich selbst verklaget und verhöhnet. Es ist kein Fasten, Beten, kein Ablass, kein Wallfahrten, kein Leiden nimmer so gut, als diese willige Scham und Schande, darin der Mensch recht im Grunde zunichte, demüthig, d. i. der Gnade begreifig wird“ — und das Urtheil des Chrysostomus: „wenn du dich schämest, einem Andern zu sagen, daß du gesündigt, so beicht' dein Sünd täglich in deinem Herzen. Ich erfordere nicht, daß du deinem Mitknecht, der sie dir aufrufen möcht, beichtest, sondern beichte sie Gott, der sie auch heilet“ — jedes in seine relative Geltung zu stellen, und es ist demnach ganz richtig, daß das namentliche Bekenntniß frei gegeben ist.

In dieser Freigebung spricht sich ein weit richtigerer Tact aus, als in dem Statut eines Innocenz III. *) (*pudor confessionis pars est non minima satisfactionis*) und seiner Zeit (Concil. Paris. 1212. *qui vult confiteri peccata sua, quaerat sacerdotem, coram quo magis erubescat; nam ipsa erubescencia pars est poenitentiae*) und der papiistischen Praxis, die sich darin gefällt, den natürlichsten Gefühlen den unnatürlichsten Zwang anzuthun.

In Jesu Art war es auch gar nicht, von Andern sich die Sünden erzählen zu lassen: wie zart behandelt er die Sünderin in dem Hause Simon's (Luk. 7, 37—50.) und den Petrus (Joh. 21, 15 f.).

*) Hurter, Gesch. Innocenz III. B. 3. S. 82.

2) In Erwägung, daß durch ein namentliches Bekenntniß als solches der Sünde nicht gesteuert wird a), in Betracht dessen, daß sich so leicht mit dieser Art von Beichte die Idee von etwas Verdienstlichem verknüpft, so daß, wenn nur die Beichte geschehen, das Herz doch ungebeffert bleibt b), und in Betracht dessen, daß mit dem Dringen auf namentliches Bekenntniß all die Marter des kanonischen Beichtzwanges leicht wiederkehren könnte — war es ganz evangelisch gedacht, daß das namentliche Bekenntniß frei seyn solle und daß nur der desselben sich bedienen könne, der es zu seiner Belehrung oder seinem Trost für nöthig oder dienlich erachte.

D. Die Lutherischen erklären jedoch die Privatbeichte für einen zuträglichen und nützlichen Brauch.

Confess. Aug. p. 28. confessio cum propter maximum absolutionis beneficium, tum propter alias conscientiarum utilitates, apud nos retinetur. Apolog. p. 183. confessionem probamus et quandam examinationem prodesse iudicamus, ut institui homines melius possint. Aug. conf. var. p. 70. cum confessio praebet locum impertiendae absolutioni privatim et ritus ipse intellectum potestatis clavium et remissionis peccatorum conservet in populo, praeterea cum illud colloquium magnopere pro sit ad monendos et erudiendos homines, diligenter retinemus in ecclesiis confessionem. Melanchth. Loc. p. 440. 442. 443.

a) Luther: Da ich ein Mönch war, meinte ich, ich müßte verloren seyn, wenn ich eine fleischliche Begierde fühlte. Da versuchte ich mancherlei, beichtete alle Tage, und half mir doch nichts; denn dieselben fleischlichen Begierden kamen immerdar wieder (Jürgen's 1. Bth. S. 588.). Art. Smalc. p. 331. enumeratio libera — — quamdiu enim in carne sumus, non mentiemur confitentes: agnosco me miserum esse peccatorem et scatero peccatis.

b) Jürgen's, Leben Luther's. 1. Bth. S. 630.

Luther a): Die heimliche Beichte, die jetzt geübt wird, ob sie schon aus der Schrift nicht kann bewährt werden, gefällt sie mir doch wunderbarlich wohl, und ist auch nützlich und nothwendig, und ich wollte nicht, daß sie nicht wäre, sondern ich freue mich, daß sie ist in der Kirche Christi, denn sie den bekümmerten Gewissen eine einzige Hülfe ist. Allein das verwerfe ich, daß solche Beichte in eine Tyrannei und Selbstschinderei der Päpste gerathen ist.

Als nützlich erkannten die Reformatoren die Privatbeichte: 1) als eine Gelegenheit für den Geistlichen, etwas von dem religiösen und sittlichen Zustand seiner Zuhörer zu erfahren und darauf die erforderlichen Belehrungen zu geben b). 2) Die Beichte wird abgelegt zum Zweck der Absolution; die Absolution wird aber ertheilt, um die Herzen zu trösten, die Gewissen zu stärken; denn sie weist auf den göttlichen Glaubensrost im Evangelium hin: *homines fide consequi remissionem peccatorum: remissionem peccatorum contingere non ex opere operato contritionis, confessionis et satisfactionum, sed fide illa speciali, qua unusquisque credit sibi remitti peccata. Haec fides ita sequitur terrores, ut vincat eos et reddat pacatam conscientiam. Huic fidei tribuimus, quod iustificet et regeneret, dum ex terroribus liberat et pacem, gaudium et novam vitam in corde parit. — Fides concipitur et confirmatur per absolutionem, per auditum evangelii, per usum sacramentorum, ne succumbat, dum luctatur cum terroribus peccati et mortis. Apolog. V. p. 171. 172. 167.*

3) Sie wird ein Anlaß, Trost und Belehrung aus dem

a) Von der babylon. Gefängniß der Kirche, herausg. v. Passg. S. 54.

b) Melancth. Loc. p. 441. *etsi cogere pastor non debet, ut quisquam dicat arcana facta, tamen pro actate et vitae genere quaedam de moribus interrogare et utiliter monere potest, ut, si quis audiat mercatores, interrogare potest, quales contractus exerceant.*

Munde des Predigers, der der Freund unserer Seele geworden, zu vernehmen. Bei Luther gestaltete sich dieß aus dem Gefühle seiner Verlassenheit in der Kampfperiode seiner Klosterzeit zu einem brennenden Verlangen. Er sagt: wenn es zur höchsten Noth kommt, muß einem der heil. Geist Gottes gnädige Verheißung ins Herz geben, oder man muß einen christlichen Menschen bei sich haben, der einen mit Gottes Wort tröste und die Verzweiflung durch Gottes Verheißung abweise.

Ein betrübtes Gewissen, so mit Sünde und Tod ringend, könne nichts Lieblicheres und Tröstlicheres hören, als Trost Worte der Schrift durch den Mund eines Bruders. Ein guter, getreuer Freund ist der köstlichste Schatz, das höchste Gut im ganzen Erdenleben um der geistlichen Ansehung willen. Denn obwohl dein Herz vom heil. Geist aufgerichtet und getröstet wird, ist dir doch das auch ein großer Dienst und Trost, wenn du einen getreuen Freund hast, mit welchem du von religiösen Dingen reden und dessen Trost du hören kannst ^{a)}.

Etwas hiervon fand er an seinem väterlichen Freund Staupitz, dem er im Kloster beichtete, und dem er sein ganzes Innere und all' seine Herzens- und Gewissensnöthen aufschloß, dem er so manche Einderung verdankte, wiewohl auch er ihn nicht ganz verstand.

Von der Privatbeichte mag denn Anlaß genommen werden, daß ein Beichtkind, das sich durch persönliches Vertrauen zu seinem Prediger hingezogen fühlt, den Weg finde zu dem, was dem Johannes anlag, 1 Joh. 1, 8—10.; sie kann die Vermittlerin werden, daß Mancher in dem Prediger einen Freund finde, dem er sein Herz offen darlegen kann, ja noch mehr, den weiseren Freund, der ihn mit Milde

a) S. Jürgens, Luther's Leben. 1. Abth. S. 669. Luther, von der babyl. Gefängniß der Kirche, S. 64.

b. Reclamation d. Privatbeichte vor d. RR. 975

und Berechtigtheit auf solche Fehler aufmerksam macht, deren er sich selbst nicht bewußt ist ^{a)}).

Bewiß aber gibt nur ein solches zutrauliches, echt freundschaftliches Verhältniß dem Seelsorger, wie dem rathsuchenden Beichtkinde die rechte Stimmung, und diese findet dann auch den zusagenden feierlichen und stillen Ort, verlangt aber keineswegs, wie L ö h e, drei Bücher von der Kirche. 1845. S. 126., will, eine unnahbare (der Zutraulichkeit hinderliche), heilige Stellung des Pfarrers zum Beichtkind.

Als etwas Zuträgliches, nicht aber Nothwendiges, steht demnach die Privatbeichte — mit einiger namentlichen Erwähnung von Sünden — in der lutherischen Kirche. Sie kann daher auch nicht als ein wesentliches Glied in der organischen Stückerung dieser Kirche betrachtet werden.

Hieraus folgt aber auch, daß da, wo die allgemeine Beichte eingeführt ist, doch für die Privatbeichte — als Privatsache für Einzelne, die sie begehren — Raum seyn könne, wie dieß in der preussischen Verordnung v. J. 1698, die als angemessene Entscheidung auf den von Schade seit 1695 erregten Beichtstreit ergangen war (s. H o s s b a c h, Spener und seine Zeit. 2. Th. S. 86 f.), ausgesprochen ist: „als decidiren Sie hie mit, daß die Privatbeichte, wie sie bisher üblich gewesen, vor diejenigen, so sich derselben gebrauchen wollen, nach wie vor bleiben und gehalten, auch darunter nicht geändert werden solle; nur sollen gleichwohl die Communicanten (überhaupt) recht und beweglich zur Erkenntniß der Sünde, Buße und Besserung angemahnet werden.“ Hinwiederum folgt aber auch aus der Zuträglichkeit und Zulässigkeit der Privatbeichte, wie einleuchtet, keineswegs, daß die Verweigerung derselben den Prediger berechtigen könne, die sich Weigernden vom heil. Abendmahl auszuschließen; s. die cit. Verordnung: „Weil

^{a)} H. Müller, vom Glauben der Christen. 2. Th. S. 260. 261.

es aber wider Gottes Wort, wider die christliche Lieb und wider die Gewissensfreiheit laufen würde, wenn man diejenigen, so sich einen Gewissensscrupel über die Privatbeichte machen, von dem heil. Abendmahl deshalb ferner abhalten wollte, und dann bekannt ist, daß in vielen evang.-luther. Kirchen kein Beichtstuhl oder Privatbeichte zu finden, der gottf. Lutherus auch selber die Freiheit, zur Privatbeichte zu gehen oder nicht, in seinen Schriften öffentlich statuirt hat: so soll Keiner hinfüro aus der Ursache vom heil. Nachtmahl abgewiesen werden, weil er nicht zum Beichtstuhl gegangen" a).

Die Privatbeichte ist demnach berechtigt, aber nicht gefordert in der Kirche; der Prediger ist befugt, sie anzubieten, aber es steht ihm keine Coactivberechtigung dafür zu:

Die Gemeinde kann Gebrauch davon machen, oder nicht, ihre obligatio ist imperfecta (Boehmer. *lus paroch.* p. 3. §. 5.). Weil aber die Kirchengesellschaft den Charakter einer *societas aequalis* hat (Boehmer. p. 16. §. 19. p. 8. §. 15.), so wird der Prediger, wenn die Privatbeichte begehrt wird, sie — als etwas, das nicht wider Gottes Wort und das Gewissen ist — nicht verweigern, eingedenk des Grundsatzes: *πάντα ὑμῶν ἐν ἀγάπῃ γινέσθω* (1 Kor. 16, 14.).

Also frei ist die Privatbeichte — und so, daß Prediger und Gemeindeglieder sich gegenseitig darüber mit einander vertragen b) — und frei muß sie bleiben in Angemessenheit

a) Boehmer. *lus paroch.* p. 197.

b) Aehnlich urtheilt Beesenmeyer, Versuch einer Geschichte der Beichte in der Ulmischen Kirche. 1792. Aus Eifer gegen die Reformirten ist in Ulm 1588 die Privatbeichte wieder eingeführt worden. B. aber ist für eine Art zu beichten, welche zwischen der Privatbeichte, die noch einige Aehnlichkeit mit der Ohrenbeichte hat, und der allgemeinen Beichte in der Mitte steht, bei der das beichtväterliche Verhältniß immer stattfinden und der Angefochtene sicher auf beruhigende Eröstung rechnen könne.

b. Reclamation d. Privatbeichte vor d. AM. 977

dessen, wie die Schrift über den Zutritt zum Nachtmahl sich äußert, und in Angemessenheit dessen, was sich aus einigen andern Seelenzuständen in analoger Weise für die confes-sio ergibt.

I. Die einzige Stelle im N. T., in der wir etwas über den Zutritt zum Nachtmahl finden, ist 1 Kor. 11, 28., vgl. 31. Denn bei der Einsetzung des Nachtmahls werden keine besonderen Anstalten (Prüfung, Bekenntniß, Pönitenz) erwähnt — wenn man nicht etwa in gewissem Betracht statt derselben, bei der Fußwaschung, das Urtheil Jesu gelten lassen will, Joh. 13, 10. *καὶ ὑμεῖς καθάποι λέγε, ἀλλ' οὐχὶ πάντες* (womit Jesus auf eine symbolische Wendung, die ihm im Sinne lag, übergeht [Reyer zu b. St.] und worauf man auch die Worte 13, 7. *γνώσθι δὲ μετὰ ταῦτα*, beziehen könnte). Einen Wink darauf, daß kein entschieden Unwürdiger das Nachtmahl entweihen soll, könnte man auch in dem nicht unwahrscheinlichen Umstand finden, daß Judas nicht mehr beim Nachtmahl war; die Kenntlichmachung des Verräthers geschah nach Matth. 26, 21., vgl. 26. und die Parallelstelle bei Markus, vor der Einsetzung des Nachtmahls. Da nun unmittelbar nach dieser Kundgebung Judas hinwegging (Joh. 13, 20.), so erträgt die Folge der Begebenheiten wohl die Annahme, Judas sey vor dem Nachtmahl weggegangen ^{a)}. Nach seinem Weggang mag das *συνήρειν* der Jünger (das Fragen und Bewundern, daß einer von ihnen so etwas könne), Luk. 22, 23., noch eine Zeitlang fortgedauert und auch das Streiten über den Vorrang unter einander (Luk. 22, 24. *τις αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων* — wo das *μείζων* namentlich auch eine Beziehung auf ihre Treue gegen Jesum hat, B. 28—30.) veranlaßt haben. Die Wendung, die Jesus dieser Zwischenrede gab, B. 28—30.,

a) Was auch Wieseler, chronologische Synopse der vier Evang. S. 400. annimmt.

bahnte ihm den Weg, für seine wehmüthigen Gefühle Worte zu finden, Joh. 13, 31 f., und in der nun angebahnten rechten Stimmung zu dem heiligen Mahl zu schreiten (dieses wäre nach Joh. 13, 38. einzufügen).

1 Kor. 11, 28. wird nun der Zutritt zum Nachtmahl von der Selbstprüfung abhängig gemacht und dieselbe zum Schutze wider unwürdigen Genuß empfohlen (vgl. B. 27. 29. 31.). Diese Stelle bietet zweierlei Bemerkungen dar. 1) Ursprünglich war jeder Einzelne angewiesen, sich selbst zu prüfen (*δοκιμαζέτω ἑαυτὸν*, B. 28.), und nach dem Erfund dieser Selbstprüfung zu bestimmen, ob er würdig sey, das Mahl des Herrn zu genießen (*— καὶ ὅτι οὐκ ἰσχύειτε — κενέτω*); es sollte Jeder mit sich selbst darüber abkommen, ob er dem vom Apostel empfangenen Unterricht gemäß (11, 23. *ὃ καὶ παραδεδεσμένον ὑμῖν*) über das Mahl des Herrn denke, B. 23—25, und die durch den Erlösungstod des Herrn geforderten Gesinnungen und Vorsätze habe (B. 26. *τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταψηλάτω*). Dieses mit sich selbst zu Rathe gehen war in Corinth in Abgang gekommen; des Herrn Mahl war als Anlaß zu Schmausereien gemißbraucht und ihm von Vielen alle christliche Weihe entzogen worden, B. 20—22.

Dies, bemerkt der Apostel, gehe nicht ungeahndet so fort: bereits haben sie Erfahrungen gemacht (B. 30.), in welchen sie Beweise des göttlichen Mißfallens (*κρίμα*) erkennen mußten. Es stehe nun aber ganz bei ihnen, solchen Strafgerichten vorzubeugen — B. 31.; hätten sie auf sich selbst geachtet, sich selbst hinsichtlich ihrer Würdigkeit zum Mahl des Herrn, B. 29., strenger beurtheilt (*ἑαυτοὺς διαψέσωσαν*), so würden sie nicht gestraft worden seyn (*κρίνεσθαι*); nun sie aber gestraft worden seyen vom Herrn (Erfahrungen gemacht haben, die sie ihrer Schuld überweisen, wodurch der Herr zeige, daß er sich seines heiligen Leibes, B. 29., annehme — *κρινόμενοι δὲ ὑπὸ κυρίου*), so sey es an ihnen, sich zurecht bringen, bef-

fern zu lassen (*καυθεσθαι* hat zunächst nicht die Bedeutung „strafen“, sondern, wie Hebr. 12, 7., einem Uebungen auferlegen [die allerdings unangenehm sind, weil sie wider den Sinn des zu Erziehenden sind, zur Probe des Gehorsams, Storr z. d. St.]), — damit sie nicht mit der Welt (als hartnäckig Widerstrebende) verurtheilt werden (*κατακλιθεσθαι* vom göttlichen Endurtheil wider die Sünder, wie *κατακλιμα*, Röm. 5.); Man sieht aus dem ganzen Zusammenhang dieser Stelle, B. 28—32., daß für den Zutritt zum Nachtmahl nichts weiter erforderlich war, als eine genaue Selbstoprüfung; Jeder sollte mit seinem Gewissen darüber ins Reine kommen, ob er würdig sey, durch des Herrn Mahl in die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi zu kommen (1 Kor. 10, 16.); die Erforschung seiner selbst, verbunden mit sachgemäßer Kenntniß und Schätzung von dem Wesen des Leibes des Herrn (1 Kor. 10, 21, 22.), sollte den Ausschlag geben (1 Kor. 10, 15. *ὡς προνοήσωμεν λέγω· κληραὶ ὑμῶν* — vobis relinquo iudicandum, Bengel.). Auch die authentische Erklärung dieser Stelle, 1 Kor. 11, 31., von Melancthon in der Apologie VI. S. 196. setzt dieses Arbeiten an dem eigenen Herzen dem papistischen *opus operatum* entgegen ^a). 2) Weder diese Stelle B. 23—29., noch der liturgische Gebrauch in der ältesten Kirche beim Abendmahl enthält die geringste Spur von einer Privatbeichte vor dem Presbyter oder Episcopus, wie denn die wenigen Worte des Bischofs vor der Austheilung des Abendmahls: „das Heilige den Heiligen“, anzeigten, daß man nur mit heiligem Sinn das Heilige

a) Apol. p. 196. cum obiicitur illud Pauli: si nos iudicemus ipsi, non iudicemur a Domino: verbum „iudicare“ intelligi debet de tota poenitentia et fructibus debitis, non de operibus non debitis. Adversarii nostri dant poenas contemptae grammatices, cum intelligunt iudicare idem esse, quod cataphracticum peregre ire ad S. Iacobum, aut similia opera. Iudicare significat totam poenitentiam, significat damnare peccata.

empfangen könne, und Jedem zur Selbstprüfung auf-
forderten (s. Neander, Denkwürdigkeiten aus der Ge-
schichte des Christlichen Lebens. 1. Bd. S. 341.). Wenn daher die
Kirche eine Mitwirkung der Geistlichen zum Behuf einer Anlei-
tung zur confessio und absolutio später eingeführt hat, so ist
dieß allerdings eine feine, nützliche Ordnung, die man gern gut
heißt, die aber weder die Auctorität eines apostolischen Insti-
tuts für sich hat, noch in ihrer ersten Anlage damit die Privat-
beichte intendirte. Denn die augsb. Confession z. B. setzt der
Privatmesse der Papisten eine öffentliche und gemein-
same Messfeier *) entgegen: abus. III. p. 24. assuevit
populus, ut una utantur sacramento, si qui sunt ido-
nei; id quoque auget reverentiam ac religionem pu-
blicarum ceremoniarum. Der Zweck aller Kirchenfei-
erlichkeiten sey aber Belehrung (Erbauung): ibid.: ad
hoc unum opus est ceremoniis, ut doceant imperi-
tos (ad docendum populum). Admonentur etiam
homines de dignitate et usu sacramenti, quantam con-
solationem afferat pavidis conscientiiis, ut discant Deo
credere et omnia bona a Deo expectare et petere.
Wenn es demnach heißt: ibid.: nulli admittuntur nisi an-
tea explorati — und IV. p. 27. non solet porrigi cor-
pus domini nisi antea exploratis et absolutis —, so ge-
schah dieseß explorare vermittelst eben solcher öffentli-
chen und gemeinsamen Belehrung und Ansprache,
worauf ein allgemeines und gemeinsames Be-
kenntniß (Melanchth. Loc. p. 41.) folgte, so wie das ab-
solvere vermittelst des allgemeinen und öffentlichen
Zuspruchs der Absolution, wovon dann jeder Einzelne die
Anwendung auf sich selbst zu machen hatte, und es kann
aus den angeführten Stellen der augsb. Conf., gemäß ih-
rem ursprünglichen Sinne, gar nicht der Schluß gezogen wer-

*) Apol. abus III. p. 26. cum missa sit communicatio sacramenti,
servatur apud nos una communis missa singulis feriis.

b. Reclamation d. Privatbeichte vor d. AM. 981

den (wie dieß geschieht in einem Aufsatze „Zur Frage von der Kirchenzucht“ in der evang. Kirchenzeitung. 1846. Febr. Nr. 13.), daß nisi antea explorati et absoluti setze die Verweigerung der Absolution an Einzelne unbedingt voraus, die sich als Unbußfertige (nämlich in der Privatbeichte — wogegen doch hier von der Privatbeichte gar nicht die Rede ist) haben finden lassen.

II. 1) Die bei der confessio vorauszusetzende Gemüthsverfassung hat etwas Analoges mit der zum Gebet sich eignenden Gemüthsstimmung. Beim Gebet, wie bei der Selbstprüfung, zieht die Seele sich in sich selbst zurück, um sich mit ihren heiligsten Gefühlen zu dem Herzenskündiger erheben und vor ihm demüthigen zu können.

Diese Augenblicke innerlicher, zu Gott gerichteter Meditation fordern eine gänzliche Abgeschlossenheit gegen Einwirkungen von außen; was die Seele innerlich in sich bewegt, vor Andern laut werden zu lassen, ist ihr in der Regel unmöglich; sie fühlt vor Zeugen den Fluß dessen, was in ihr vorgeht, gehemmt; sie feiert in ihrem Innersten ein Stilleseyn vor Gott, das durch jede Mittheilung seine Weihe verlieren würde. Daher in der Bergpredigt die dem Gefühl so zusagende Ermahnung, Matth. 6, 6: wenn du betest, so gehe in dein Kämmerlein und schließ deine Thüre zu, und bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist — (τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ = τῷ ἀοράτῳ: du hast es nur mit dem Unsichtbaren, aber geistig Nahen zu thun, keine sinnlich sichtbare Persönlichkeit stört dich) ^{a)} — wie denn auch die confessio sich zunächst auf das Bekenntniß vor Gott beschränkt: Ps. 32, 5. אִרְדָּה גְּלִי אֶפְשֵׁי לִיהוָה — sich gegen Gott aussprechen über (לְ) seine eigene Schuld — wozu Melancthon Apol. VI. S. 182. bemerkt: talis confessio peccati, quae Deo fit (Ps. 32, 5.), est ipsa contritio. Nam

a) Auch Jesus begab sich in die Einsamkeit, wenn er beten wollte, Mark. 1, 35. εἰς ἐρημον τόπον, Luk. 4, 42. Luk. 5, 16. ἐν ταῖς ἐρήμοις, Luk. 6, 12. εἰς τὸ ὄρος — διακονοῦντων ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ θεοῦ, Mark. 6, 64. Joh. 6, 15. αὐτὸς μόνος.

cum Deo fit confessio, corde fieri necesse est, non solum voce, sicut fit in scenis ab histrionibus. — Sprüchw. 28, 13. Ps. 51, 6. וְהִשְׁתַּחֲוֶה לַיהוָה בְּהַרְגֵּל הַלֵּב (das Gott wohlgefällige Opfer [für die Sünde] sey, B. 19., ein gedüngelter Geist und zer Schlagener Herz). Die Stelle Jak. 5, 16., die noch immer, auch von Hartleß, christl. Ethik, 84., für das Beichtbekenntniß auch vor den Brüdern angeführt wird, kann nicht auf die Beichte vor dem Nachtmahl bezogen werden; denn sie handelt überhaupt von der Pflicht der gegenseitigen Ausöhnung zwischen Beleidigern, wie Melancthon bemerkt hat: hic non loquitur de confessione sacerdotibus facienda, sed in genere de reconciliatione fratrum inter se; iubet enim mutuam esse confessionem, Apolog. p. 182. — Ps. 19, 13. bittet David um Vergebung auch der verborgenen Fehler und B. 18. will er namentlich auch das Gespräch seines Herzens Gott wohlgefällig seyn lassen (zu Gott, der allein von Sünden helfen könne, כִּי־יָדַע, [vgl. Rosenmüll. Schol.] könne man auch nur von seinen Sünden reden).

2) Es gibt eine Gemüthsstimmung, in welcher das Herz einen Drang fühlt, zu beten, aber es nicht vermag, eine besondere, namentliche Bitte auszuheben, den Gegenstand in klare, distincte Vorstellungen zu fassen und den entsprechenden Ausdruck dafür zu finden: Röm. 8, 26. τὸ τί προσεξόμεθα καὶ ὁ θεὸς, οὐκ οἴδαμεν. Für eine solche Stimmung legt der Apostel uns den Trost vor: Gott kenne das geheimste Sehnen unseres Herzens, und er habe dafür gesorgt, daß in solchen Zuständen eine Ahnung durch unser Herz ziehe, „wir werden verstanden“; eine von unserer Persönlichkeit unterschiedene Persönlichkeit nehme das, was in uns vorgehe, auf (τὸ πνεῦμα, ὁ παράκλητος ὑπερεντυγγάνει) und vertrete unsere Sache, und daran, daß Ruhe und Friede in uns einkehre, haben wir eine Versicherung davon, daß dem στεναγεῖν ἐν ἑαυτοῖς ἐν ἀσθενείαις (8, 23. 26.), den Gefühlen, die wir nicht aussprechen können (στεναγμοὶ ἀλλή-

201), eine Antwort geworden sey. Eine dieser Stimmung analoge Stimmung kann uns befallen bei der Einklehr in uns selbst, wenn wir keine einzelne Sünde uns zum Bewußtseyn bringen können und gleichwohl uns von einer Macht des Bösen gebannt fühlen (Röm. 7, 23), wenn uns das Haschen nach einzelnen Verfehlungen als eine dürftige Ausflucht erscheint, wenn wir ringen nach einem Durchblick in reinere Regionen, wenn wir zu zaghaft sind, über uns selbst ein Urtheil zu fällen, wenn wir allein den Allwissenden in unserem vor ihm aufgeschlagenen Herzen lesen lassen wollen (Ps. 139. a)). So erwünscht für solche Stimmungen der Hintritt zum Nachtmahl ist, so lästig und hemmend wäre die Forderung, eine Beichte vor Andern — und wäre es auch der Prediger — ablegen und unsern Zustand vor Andern besprechen zu sollen, während in solchen Augenblicken allein die stille Hingabe an Gott uns beruhigen kann.

Die Privatbeichte frei zu lassen, dazu rath auch noch ein weiterer Umstand, der es eher bedenklich als rathlich macht, eine mündliche Beichte vor dem Prediger zu fordern. Das Aufzählen und Nennen einzelner Sünden ist nämlich immer mangelhaft und gefährlich. Denn wie leicht geschieht es, daß, indem man bemüht ist, einzelne Sünden auszuheben, alsdann eine aufrichtige und gewissenhafte Prüfung des Seelenzustandes überhaupt unterlassen wird! Wie

a) Vgl. D. 1. 4. 5. 23. 24. nach E o w t h's meisterhafter Paraphrase:

Tu mihi semper ados, tu me omni ex parte patentem intueris, Deus, et manifesto in lumine cernis.

In dubiis vixdum eluctantia dicta labellis

antevenis primosque animi praeverteris orsus:

quippe manu prenumque tenes, nudamque reclusum ante retro exploras mihi me praesentior ipso.

In pectoris ima

cerne, Deus, penitusque altos scrutare recessus.

Excute, si qua mihi coecis concreta medellis

haeret adhuc labes, et noxia eorda refinge.

De sacra poesi Hebraeorum, ed. Rosenm. p. 383.

leicht kann die Gewohnheit, einzelne Sünden hervorzuheben, zu dem grundverderblichen Wahne führen, dieses Kennen und Bekennen einzelner Sünden sey ein verdienstliches Bußwerk! Wie nahe steht die Gefahr, dadurch einen Hang zur Hypokrisie zu pflanzen, die ein Sündenregister vorschreibt, um desto sicherer den Lieblingssünden getreu bleiben zu können! Die wahre Buße ist, daß wir unser ganzes Wesen und Werk der Zucht des göttlichen Wortes unterstellen, die uns unablässig treibt, mit Allem, was an uns ist, von Grund aus besser zu werden, wobei wir nichts einzelnes Schadhafte übersehen, wobei wir aber auch an einzelnen Mängeln nicht hängen bleiben dürfen, so daß uns darüber das Ganze aus den Augen gerückt würde ^{a)}).

Wenn nun selbst von der Seite, woher die Wiedereinführung der Privatbeichte vor dem Prediger ernstlich gewünscht wird, zugegeben wird, daß die Gemeinden sie nicht haben wollen ^{b)}, so wird 1) kein Zwang dazu beantragt werden wollen. Das „*ἀναγκάζειν εἰσελθεῖν*“ Luk. 14, 23 wird hier auf keinerlei Weise in Anwendung kommen können. Jesus spricht hier davon, daß für das Christenthum

a) Art. Smalc. III. p. 326. 327. vera poenitentia docet nos agnoscere peccatum, videlicet de nobis omnibus plane actam esse et intus et in cute nihil boni in nobis esse, et simpliciter fieri nos alios et novos homines oportere. Haec poenitentia non est partialis et mutilata nec incerta. Non enim disputat, utrum sit peccatum, vel non peccatum, sed totum prosternit et affirmat universum et merum esse peccatum quoad nos. Quid enim diu quaerere, partiri et distinguere volumus? Nihil remanet, quod aliquid boni cogitare possimus ad expiandum peccatum. Similiter confessio non potest esse falsa, incerta, manca aut mutila. Qui enim confitetur totum in se esse merum peccatum, is comprehendit omnia peccata, nullum excludit, nullius obliviscitur, Rom. 3, 12. Act. 17, 30. Ioh. 7, 19. Rom. 7, 28. 1 Ioh. 1, 8.

b) C. Pistorius, die allgemeine Beichte und das Gewissen lutherischer Geistlichen — in der Zeitschrift für die lutherische Theologie und Kirche. 1845. S. 3. S. 81 f.

Solche gewonnen werden würden, deren Beitritt die, die den ersten Ruf verschmähten (B. 18.), für unmöglich hielten; wenn sie gleich nicht förmlich geladen worden seyen, so ergehe nichtsdestoweniger die dringendste Aufforderung an sie. Stillschweigend wird aber hier, vermöge des Gegensatzes, vorausgesetzt, daß die ἐν ταῖς ὁδοῖς καὶ φαραυοῖς (ethnici; vgl. Matth. 10, 5. Storr. Opuscc. I, 121.) geneigt seyen, dem Rufe zu folgen. Wenn nun selbst der Ausdruck ἀναγκάζειν alles Necessitirende ausschließt, wie ließe sich bei einer Anstalt, die das Gewissen in seiner freiesten Lebensregung gewähren lassen soll, ein Zwang in irgend einer Art statuiren? 2) Die Privatbeichte ist eine Sache, auf die nicht unter allen und jeden Umständen gehalten werden kann; sie ist eine Gewissensaction, mit der sich der Eine befreunden, der Andere nicht befreunden kann, — eine Form von Gerichthaltung über das Gewissen, die für Manche so verlezend ist, daß er sich ihr nicht ohne großen Schaden unterziehen könnte; sie kann nicht gehandhabt werden ἐν κάλπῳ, ἀκάλπῳ (2 Timoth. 4, 2.), wie die Predigt (ebend. κήρυξον τὸν λόγον); das κήρυγμα hat ein unveräußerliches Recht, sich hören zu lassen, will sich aber nur geltend machen mit der Restriction: wer Ohren hat, zu hören, der höre. Dagegen hat Niemand ein Recht, von einem Andern Aufschlüsse über sein Inneres zu fordern; ob und wie Einer solche geben wolle, dazu muß es bei ihm selbst allein ἐν καρδίᾳ seyn. 3) Es wird gesagt a): soll ich als lutherischer Geistlicher Jemandem persönlich den Leib und das Blut meines Herrn Jesu Christi reichen, so ist es doch gewiß eine billige Forderung, wenn ich von ihm verlange, daß er sich auch persönlich ausweise, zum wenigsten darüber, ob er auch weiß, was er im heil. Abendmahl zu essen und zu trinken bekommt, und ob er den Leib und das Blut des Herrn in dem Glauben genießen will, daß Christus sein

a) S. den obgenannten Aufsatz, S. 34 f.

Blut für ihn vergossen hat, und daß er durch diesen Genuß sich von Gott stärken lassen will im rechten Glauben zu brüderlicher Liebe im Leben und Sterben; denn sonst, wenn er es unwürdig genießt, wird geschlossen, so mache sich der Geistliche fremder Sünden theilhaftig. Allein a) das *κοινωνεῖν ἀμαρτίας ἄλλοτριᾶς*, 1 Timoth. 5, 22., konnte stattfinden bei unbedachtsamer Aufstellung von ungeeigneten Vorstehern, da die Requisite ihrer Würdigkeit zu Tage lagen, 1 Timoth. 3, 2—5. Es leidet hingegen keine Anwendung da, wo das Innere eines Menschen durchschaut werden müßte (was kein Mensch kann), da die eigene Aussage eines Andern über sich selbst nie ein untrüglicher Maßstab seiner Würdigkeit seyn kann. Der Geistliche hat aber b) sein Gewissen bewahrt, wenn er in gemeinsamer Beichte über die genannten Punkte belehrt, aus dem Wort Gottes die Gewissen schärft und die Herzen tröstet, wobei aber der Natur der Sache nach die Application dem Einzelnen überlassen werden muß, wie denn auch die symbol. Bücher über diesen Modus nicht hinausgehen. c) Würde der Geistliche ohne specielle Beichte bei Reichung des Abendmahls sein Gewissen beschweren, so müßte dieß auch bei der Taufe der Fall seyn. Denn dasselbe *κλήμα* wie beim Nachtmahl (1 Kor. 11, 29.) ist auch auf die Entweihung des Tauf-Sacramentes (Mark. 16, 16.) gesetzt. In Beziehung auf die Taufe kann aber der Geistliche nur anweisen, die Vorschriften zu halten (Matth. 28, 20.), er kann aber nicht einsehen dafür, daß die Taufe Jedem, der sie empfängt, werde *συνεδίωσις ἀγαθῆς ἐπισώτημα εἰς θεόν*, 1 Petr. 3, 21., er kann die *κλίμα* als Bedingung der *σωτηρία* (Mark. 16, 16.) nicht verbürgen. Wird nun der Taufbund gebrochen, so ist die Folge ein *λυπεῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ* (Eph. 4, 30.) — was dem Getauften zur Last fällt nach 1 Petr. 3, 21. — wie von dem unwürdigen Empfang des Nachtmahls die Folge ist *ἐνοχον εἶναι τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου* (1 Kor. 11, 27.), was der Communicant vermeiden kann durch ein *διακρίνειν τὸ σῶμα τοῦ κυρίου*, B. 29. —

welches Letztere Sache des Einzelnen, mit sich selbst zu Rath^{en} Sehenden (B. 28.) ist und bleibt. Wenn aber 4) gesagt wird, die Privatbeichte sey nur eine halbe Maßregel, wenn nicht zugleich der Bindeschlüssel dem überlassen bleibe, der den Löseschlüssel führt; Verweigerung der Absolution und des heil. Abendmahls müsse in der Hand des einzelnen Pfarrers liegen; die Absolution werde erst theuer, wenn es auch eine Excommunication gebe (Eöhe, drei Bücher von der Kirche, S. 127. 128.): so bedenke man wohl, was man damit fordert, welsch ein schwere, klippenvolle Aufgabe es ist, den Bruder richten zu sollen; man gehe zurück in die Geschichte und frage sie, welsch schrecklichen Mißbräuchen diese Praxis ausgesetzt sey.

Bei der Meinung, daß die Privatbeichte frei von allem Zwange bleiben müsse, ist endlich noch gar nicht unwesentlich etwas, woran neuestens erinnert worden ist, daß nämlich die öffentliche Beichte einen beachtenswerthen Vortheil biete im Folgenden: „fühlen sich die Confitenten nur einigermaßen organisch mit einander verbunden, so komme es ihnen durch die öffentliche Beichte zum Bewußtseyn, daß Sünde, Bekenntniß, Absolution für sie gemeinsam seyen, was zur Bedeung und Erhaltung christlichen Gemeinfinns von unschätzbbarer Wichtigkeit sey. Wo es aber an christlichem Gemeinfinn fehle, da würde mit der Einführung der Privatbeichte die Gefahr verbunden seyn, die Gemeinde noch mehr in lauter einzelne Personen zu zerbröckeln“ a).

Dies ist sehr wahr. Denn daß das Bewußtseyn der Erlösung als einer gemeinsamen Erlösung gefordert werde, dieß geht deutlich hervor aus Aussprüchen wie 1 Joh. 2, 2. *αὐτοῦς ἰλασμοῦς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου* — Matth. 20, 28. *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἦλθε — δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντι πολλῶν*, so wie aus den Einse-

a) Ein Wort über die Beichte — in der göttinger Vierteljahrsschrift für Theologie und Kirche. 1845. S. 4. S. 413.

Nungsworten: *πίστε ἐξ αὐτοῦ πάντες — τὸ αἶμά μου τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν — Matth. 26, 28, vgl. Mark. 14, 23. Ἐπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.* Erklärt das Evangelium die Erlösung für ein Bedürfniß aller Menschen ohne Ausnahme (Joh. 1, 9. *φῶς, ὃ φωτίξει πάντα ἄνθρωπον; Joh. 3, 15. 16. πᾶς ὁ πιστεύων — B. 17. ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ. 1 Timothy, 2, 4. ὃς πάντα ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι — B. 6. ὁ θοὸς ἑαυτὸν ἀντιλυτρον ὑπὲρ πάντων*), so will es es auch in Allen das Gefühl ihrer Erlösungsbedürftigkeit pflanzen (Röm. 3, 23. 7, 24.), es muß also auch ein Jeder in seinem Bruder einen Erlösungsbedürftigen erkennen. Das Gemeingefühl der Erlösungsbedürftigkeit wird sofort ein gemeinsames Verlangen nach dem Heile rege machen, daher auch ein gemeinsames Bestreben, die Heilmittel bei sich selbst und Andern anzuwenden, um des Heils theilhaftig zu werden. Gemeinschaft des Heils ist aber nichts Anderes als Gemeinschaft des Genusses von Liebe; die aber, die gemeinschaftlich Liebe genießen, fühlen sich auch zur Liebe unter einander angezogen. Nun ist das Haupt der Gemeinde, Christus, ihr Heiland (Böththäter) durch Liebe (Eph. 5, 23. *ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος — B. 25. ὁ Χριστὸς ἠγάπησε τὴν ἐκκλησίαν*), er wird daher auch nur dann unter seinen Gliedern wohnen wollen (sie als seine Angehörigen anerkennen), wenn diese durch Liebe unter einander verbunden sind (Eph. 4, 16. *ἀδελφίς τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ*). Ist nun eine Feier, wie die des Nachtmahls, so ganz geeignet, das Bewußtseyn der Heilsgemeinschaft und den Gemeinfinn der Liebe in den Heilsgenossen zu wecken und zu nähren (1 Kor. 10, 17. 1 Kor. 12, 12. 13 f.), wie störend wäre es, die präparatorische Reichthandlung so zu behandeln, daß durch Isolirung jenes Gemeinschaftsbewußtseyn geschwächt und dem Liebesfinn seine Nahrung entzogen würde!

Anzeigebblatt.

Bei Friedrich und Andreas Perthes in Hamburg und Gotha ist erschienen:

Zeitschrift für historische Theologie. Herausgegeben von Dr. Chr. W. Niedner. 1852. 38 Hest. Gebestet. Der Jahrgang von 4 Hesten kostet 4 Thlr.

Inhalt desselben:

H Nicolaius Hausmann, der Reformator von Zwidau und Anhalt. Zwei Gutachten von ihm über die Reformation von Zwidau, sammt anderen Beiträgen zur Geschichte der Reformation daselbst. Von Dr. ph. Ludwig Preller in W.

10) Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, von Hermann Samuel Reimarus. In einzelnen Fragmenten vollständig herausgegeben durch Dr. ph. Wilhelm Klose in Pbg. (Fortsetzung zu der Zeitschrift 1851. 4. Hest. Drittes Fragment.)

Das 4. Hest des Jahrganges 1852 dieser Zeitschrift erscheint gleichzeitig mit dem vorliegenden der Theologischen Studien und Kritiken und wird allen Lesern derselben bestens empfohlen.

Ferner ist in demselben Verlag so eben erschienen:

Schumann, Ad., Christus oder die Lehre des Alten und Neuen Testaments von der Person des Erlösers, biblisch-dogmatisch entwickelt. 1. Bd. gebestet 2 Thlr.

Das Werk enthält eine genaue und gründliche Darstellung der Schriftlehre von der Person des Erlösers, und zwar ohne Beimischung dogmatischer Speculation, in streng historischer Entwicklung, die durch die einzelnen biblischen Bücher nach der Zeitfolge ihrer Entstehung hindurchgeht. Diese rein biblisch-dogmatische Darstellung hat zum Zweck, die einfache und unentstellte Lehre der heiligen Schrift von der Person des Erlösers mit voller Entschiedenheit vor Augen zu legen, um auf der einen Seite dem Unglauben, auf der andern dem dogmatischen Vorurtheil mit allem Ernste durch die biblische Wahrheit selbst entgegenzutreten. Der erste Band umfaßt zunächst die Lehre des N. T. von der Person des Messias, wobei die Vorbereitung, Entstehung, Entwicklung und Entfaltung der messianischen Hoffnung überhaupt und der Messiasidee insbesondere auf eine Weise durch die alttestamentlichen Bücher hindurch verfolgt ist, daß die göttliche Weisheit, wie sie gerade auch durch die äußeren Schicksale des jüdischen Volkes von Stufe zu Stufe die Messiasidee zu immer herrlicherer Entfaltung führte, zu klarer Anschauung kommt. Daran schließt sich dann, als Uebergang, eine nähere Darstellung dessen, was man zu Christi Zeit vom Messias und der messianischen Zeit erwartete, worauf endlich die Lehre des Erlösers selbst von seiner eigenen Person folgt, und zwar so, wie sie aus den unmittelbaren Zeugnissen seines Mundes über seine Natur und sein Wesen, über sein Werk und den Glauben, den er für sich fordert, so wie endlich aus der Anwendung und Benützung der messianischen Hoffnung seiner Zeit klar und unwiderleglich hervorgeht. Ergeistliche Gründlichkeit und dogmatische Unbefangenheit der Untersuchung

ist hier, wie überall, vom Verfasser als unumgänglich nöthiges Requiritt anerkannt und festgehalten. Dasselbe gilt von dem Inhalte des zweiten Bandes, in welchem die Lehre der einzelnen Apostel und übrigen Verfasser des N. T. von der Person Christi nach einander zur Darstellung kommt. Die Uebereinstimmung aller in ihrer Grundanschauung von der Person des Erlders wird ebenso, wie ihre Verschiedenheit in der Auffassung und Darstellung derselben göttlichen Wahrheit gründlich und ausführlich vor Augen gelegt, und die Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs durch die einzelnen Phasen seiner apostolischen Wirksamkeit hindurch zum Gegenstande einer besondern, in dieser Weise noch nicht versuchten Untersuchung gemacht, wobei des Apostels Fortschreiten von einer Klarheit zur andern in seiner christlichen, durch den Geist Gottes geleiteten Glaubensüberzeugung in unzweifelhaftes Licht tritt. Auch die Apokalypse in ihrer Lehre von der Person Christi ist zuletzt Gegenstand der Untersuchung, und obwohl der Verfasser in ihr nicht das Werk eines Apostels sieht, so weist er doch in ihr die dogmatische Uebereinstimmung in der Lehre von der Person Christi mit der apostolischen Anschauung überzeugend nach. Das Ganze bildet demnach ein auf gründlichen exegetischen Studien beruhendes biblisch-dogmatisches Werk, über dessen Werth die Wissenschaft entscheiden wird.

In G. C. Neesching's Verlagsbuchhandlung in Stuttgart ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu erhalten:

Kurze Darstellung

der vornehmsten Eigenthümlichkeiten

der schwedischen Kirchenverfassung

mit Hinblicken auf ihre geschichtliche Entwicklung.

Von

A. C. Knös,

der Theolog. Doctor und Professor an der Universität zu Upsala.

Mit einem Vorwort von

Dr. G. C. A. Harleß.

Royal-Octav. 12 Bogen. Geh. fl. 1. 30 kr. Rh. — 27 Sgr.

Eine Orientirung auf dem bisher in Deutschland so wenig gekannten Gebiete der schwedischen Landeskirche, welche ihr eigenthümliches Gepräge bis auf die neueste Zeit bewahrt, wird gegenwärtig um so willkommener seyn, als die Verfassungsfrage der evangelisch-lutherischen Kirche fast überall gleich lebendig angeregt ist. Die Darstellung ist von eben so kundiger als treuer Hand, während ihr die Stimme des verehrten Vorredners ein nicht minder bedeutendes Gewicht verleiht.

Heidelberg bei J. C. B. Mohr ist erschienen und verkauft:

Alttestamentliche Studien.

Von Johannes von Gumpach.

gr. 8. geh. Thlr. 1. — oder fl. 1. 48 kr.

Inhalt: Erster Theil. Das Triumphlied Debora's. Einleitung. Text und Uebersetzung. Kommentar. — Zweiter Theil. Vermischte Abhandlungen. Das Wunder Josua's. Der Sonnengeiger des Ahas. Elias und die Raben. Ueber die Bedeutung von מָן . Ueber die Bedeutung von בֵּן הַצִּיּוֹן . Ueber die Bedeutung von אֲשֶׁר .

1. Bei der Ausarbeitung dieser Studien ist es mein Bestreben gewesen, mich den Bedingungen hinzugeben, unter denen wir allein hoffen dürfen, uns ein wahres Verständniß der Bibel jemals wieder zu erringen; in wie weit jedoch das Ergebniß diesem hohen Zwecke entspricht, muß ich dem Urtheil des Lesers zu entscheiden überlassen se. (Vorrede des Verf.)

Bei J. Wießke in Brandenburg a. S. ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Die Geschichte der lateinischen Sprache während ihrer Lebensdauer. Von Dr. M. W. Heffter, Königl. Prof. und Prorektor am Gymnasium zu Brandenburg a. S. Zugleich eine nothwendige Zugabe zu jeder lateinischen Grammatik, zu jedem lateinischen Wörterbuche und zu jeder Geschichte der römischen Literatur. Brandenburg. 1852. 8. (15 Sgr.)

Den zahlreichen Kennern und Freunden, lehrenden und lernenden, der lateinischen Sprache muß diese Kunde von höchstem Interesse seyn; denn, obwohl die Latinität länger denn ein Jahrtausend schon in unserm Vaterlande bekannt und vorzugsweise getrieben worden ist, existirte doch bis jetzt nicht einmal eine wirkliche Geschichte dieser Sprache während ihres Bestehens. Und doch ist zur rechten Kenntniß einer Sache das historische Element die Hauptsache. Durch das obige Werk wird diese wesentliche Lücke in der Gelehrten-Literatur ausgefüllt, noch dazu, da es ganz von dem heutigen Standpunkte der Sprachwissenschaft aus bearbeitet ist. Damit wird es aber auch für Sprachforscher überhaupt von Wichtigkeit seyn. In seinem letzten Abschnitte liefert es den Forschern der modernen romanischen Sprachen die rechte Basis für ihre Forschungen. Endlich dürfte die Geschichte Roms durch dasselbe nicht wenig an Aufklärung gewonnen haben, so wie die des lateinischen Volksstammes.

In der Verlagshandlung von Fr. Bassermann in Mannheim ist so eben erschienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Der

Bekennnißstreit

in der protestantischen Kirche,

mit besonderer Berücksichtigung

der Schrift des Dr. Hundeshagen: „die Bekenntnißgrundlage der vereinigten evangelischen Kirche in Baden“, ein Wort zur Abwehr und Verständigung

von

A. Bittel,

Stadtpfarrer in Heidelberg.

gr. 8. broch. 12 Sgr. oder 40 Kr. Rh.

Bei F. E. W. Vogel in Leipzig ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Grundzüge der Erkenntniß der Wahrheit,

aus Heinrich Schönherr's nachgelassenen philosophischen

Wätern (mit einigen Ergänzungen aus Schriften

Anderer). Ngr. gr. 8. Preis 24 Ngr.

In unserem Verlage ist soeben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Dr. G. H. von Schubert's
kleine Erzählungen für die Jugend.

Erster Band.

gr. 8. geheftet 24 Ngr., gebunden 27 Ngr.

Es ist diese Sammlung auf vorläufig 3 Bändchen berechnet, deren zweites demnächst ausgegeben werden wird. Jedes Bändchen wird auch einzeln abgegeben und es dürfte namentlich das vorliegende erste Bändchen wegen seines vorherrschend erbaulichen Inhalts für die confirmirte Jugend sehr geeignet erscheinen.

Erlangen, im Mai 1852.

Palm & Enke.

In der Schnupfase'schen Buchhandlung in Altenburg sind so eben erschienen:

D. Braun (Generalsuperint.), Abschiedspredigt, den 28. März 1852 zu Merseburg gehalten. gr. 8. geh. 2½ ngr.

— — Antrittspredigt, den 9. April 1852 zu Altenburg gehalten. gr. 8. geh. 2½ ngr.

D. Sachsse (Conf.-Rath und Hofpred.), Reden bei der Vermählungsfeier Sr. K. Hoheit des Erbgroßherzogs Peter v. Oldenburg und J. Hoh. der Prinzessin Elisabeth v. Sachsen-Altenburg. gr. 8. geh. 8 ngr.

Früher erschienen daselbst:

Klöbner (Superintendent und Oberpf.), Reden vor Gebitbeten, bei Taufen, Trauungen, Kommunionen und am Grabe. 3 Bde. 1844 bis 1847. gr. 8. (30½ Bogen). Preis 1½ Thlr.

D. Sachsse (Conf.-Rath und Hofpred.), Predigten, gehalten in der Schlosskirche zu Altenburg. 1842. gr. 8. 1 Thlr.

Sie enthalten 74 Reden und 2 Gelegenheitspredigten. Die beiden ersten Bändchen erschienen in zweiter Auflage.

Bei Carl Heymann in Berlin ist erschienen und in allen guten Buchhandlungen zu haben:

Der geistliche Sühneverfuch in Ehescheidungsachen nach der Verordnung vom 28. Juni 1844. Eine Abhandlung vor dem Appellationsgerichts-Vice-Präsidenten K o r d, besonders abgedruckt, mit einer Zusammenstellung der hierauf bezüglichen, so wie über die Ehescheidungsgründe betreffenden gesetzlichen Bestimmungen. gr. 8. geh. 5 Sgr.

Gotha, Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei

