

Theologische Quartalschrift.

Herausgegeben

— von der —

Allgemeinen Ev. Luth. Synode von Wisconsin, Minnesota,
Michigan u. a. St.

Redigiert von der Fakultät des Ev. Luth. Seminars
zu Wauwatosa, Wis.

Motto: „So ihr bleiben werdet an meiner Rede,
so seid ihr meine rechten Jünger, und
werdet die Wahrheit erkennen, und die
Wahrheit wird euch frei machen.“
Joh. 8. 31. 32.

Jahrgang 5.

1908.

BX

8007

.W5

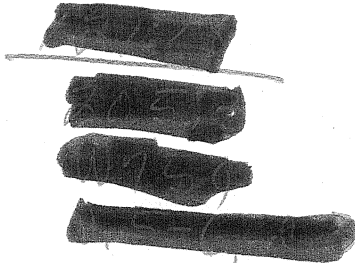
W5 4-1946

7908-9

v. 5-6

c. 42

12178



Inhaltsverzeichnis zu Jahrgang 5.

	Seite.
Abhandlungen.	
Dr. A. Höncke † — Joh. Ph. Köhler	1
Die Bedeutung des Sühnetodes Christi für das christliche Ge- wissen.—Dr. A. Höncke	7
Taufe und Versuchung Christi.—Joh. Ph. Köhler	18
Zur Orientierung über die moderne alttestamentliche Kritik.— Aug. Pieper	37
Heidenpredigt in der Schrift.—F. F. G. Harders	58
Zum rechten Verständnis des Evangeliums von der Fußwa- schung (Joh. 13, 1—20).—W. Ulrich	67
Wisset aber, daß er hernach, da er den Segen ererben wollte etc.—Theo. Hartwig	77
Gedanken über die Predigt.—Joh. Ph. Köhler	90
Das Buch Job in seiner Bedeutung für Predigt und Seelsorge. —Aug. Pieper 102. 157.	234
Die lutherische Lehre von der Entäußerung Christi.—M. Schütze	141
Röm. 12, 6—8.—G. Kröning	174
Was lehrt die Konfordinformel von dem Verhalten des Men- schen bei der Befehung.—H. Vogel	197
Ueber eilliche Textfärruptionen im Alten Testament.—H. C. Westphal	217
 Homiletisches.	
Dispositionen über freie evangelische Texte für die Sonn- und Fest- tage des Kirchenjahres aus Dr. A. Hönckes Nachlaß von D. F. N. S.	
1. Advent, Luf. 1, 68—79	128
2. Advent, Matth. 3, 1—12	129
3. Advent, Luf. 1, 46—56	131
4. Advent, Luf. 3, 2—6	132
1. Weihnachtstag, Joh. 1, 14	133
2. Weihnachtstag, Joh. 1, 11. 12	134
Sonntag nach Weihnachten, Matth. 21, 42—44	136
Sylvesterabend, Joh. 1, 16	137
Neujahrstag, Mark. 13, 33—36	138
Sonntag nach Neujahr, Luf. 12, 16—21	185
Epiphaniafest, Joh. 8, 12—14	186
1. S. nach Epiphania, Joh. 1, 35—42	187
2. S. nach Epiphania, Luf. 4, 16—22	188
3. S. nach Epiphania, Mark. 9, 17—29	190
4. S. nach Epiphania, Matth. 10, 16—22	191

THE SEMINARY LIBRARY

Wisconsin Lutheran Seminary

Mequon, Wisconsin

	Seite.
5. S. nach Epiphania's, Matth. 15, 10—14	192
6. S. nach Epiphania's, Joh. 12, 27—30	194
Septuagesimä, Luf. 17, 7—10	254
Sexagesimä, Joh. 6, 66—69	255
Quinquagesimä, Matth. 17, 22. 23	257
Inbofavit, Matth. 16, 21—23	258
Reminiscere, Luf. 17, 5. 6	259
Oculi, Matth. 24, 42—44	260
Lätare, Joh. 6, 25—29	262
Judica, Luc. 14, 28—30	263
Palmfonntag, Matth. 7, 13. 14	264

Kirchliche Nachrichten.

Der Gefekentwurf der ruffifchen Regierung betreffs Glaubensfreiheit	75
---	----

Verfchiedenes.

Mehr Bibelfenntnis	127
Anfprache des Max Frommel	182
Im Kirchenftuhl unter der Kanzel	184
Die norwegifchen Vereinigungsthafen. Ueberfetzt von F. Hpfegger	226
Zur Berichtigung.—F. F. G. Garders.	76

Büchertifch.

Die biblifche Urgefchichte in ihrem Verhältnis zu den Urzeitfagen anderer Völker u. f. w.—Von Dr. Loß in Erlangen.—D. F. R. G.	195
Aus Joh. Gerhards Glaubenslehre (<i>Loci theologici</i>). Ueberfetzt durch F. R.—D. F. R. G.	195
Der Heiland. Von R. Manthey-Zorn.—Aug. Pieper	266
Hieronymus. Von Dr. Grüßmacher	269
Einladung zur Subfcription auf Dr. A. Hönecke's Dogmatif	271

Theologische Quartalschrift.

Herausgegeben von der Allgemeinen Ev. Luth. Synode von
Wisconsin, Minnesota, Michigan u. a. St.

Jahrgang 5.

Januar 1908.

No. 1

Dr. A. Hönecke †.

Ein schwerer Schlag hat die Quartalschrift getroffen. Dr. A. Hönecke ist von uns geschieden. Am 16. Dezember des letzten Jahres hatte er sich wahrscheinlich erkältet und vielleicht auch um die Zeit etwa, wie der Arzt meinte, etwas ihm nicht zuträgliches gegessen. Und weil sein Allgemeinbefinden durch besondere Anstrengung im Studierzimmer in der letzten Zeit etwas herabgemindert war, so brach bei dem geringen Widerstand am Abend des 18. Dezember eine Krankheit aus, die nach der Erklärung des Arztes in einer Entzündung der Eingeweide bestand, zu der sich dann noch Lähmung und Verschleimung der Lunge hinzufand und die am 3. Januar, morgens um ein Viertel vor drei Uhr, den Tod herbeiführte.

Damit haben die Wisconsinynode und die mit ihr in der Allgemeinen Synode von Wisconsin, Minnesota, Michigan und Nebraska verbundenen Schwesterynoden ihren theologischen Lehrer und ihren geistigen Führer verloren. Das war das übereinstimmende Urteil aller, die an seinem Sarge redeten. Das weiß auch ein jeder, der die Geschichte der lutherischen Kirche der letzten 50 Jahre einigermaßen kennt.

Ein schwerer Schlag hat unsere Synode getroffen. Das erkennt man um so besser, wenn man auf einzelne Hauptpunkte achtet, um derer willen Dr. Hönecke der Lehrer und geistige Führer genannt wurde. Bei seinem Begräbnis wurden sie alle kurz berührt. Sie sind zweierlei: seine persönliche Stellung zu Gottes Wort und einzelne Hauptgedanken seiner Theologie: Gott der Unsichtbare, sola gratia, sola scriptura. In dieser Reihenfolge treten sie auch in seinem öffentlichen Leben auf.

Dr. Hönecke war nach dem Besuch des Gymnasiums seiner Vaterstadt Brandenburg ein Schüler Tholucks in Halle geworden. Aus

rein rationalistischen Kreisen kam er so in die der gläubigen Erweckung, die in Halle aber, von Tholuck beherrscht, zugleich der Vermittlungstheologie und der Union angehörten. Guericke, der damals in der letzten Hälfte der 50er Jahre klar lutherischen Standpunkt vertrat, übte auf ihn keinen Einfluß aus. Dagegen gehörte er zu den Studenten, die Tholuck gelegentlich auf seinen Spaziergängen begleiteten und von ihm beeinflusst wurden.

Als nun der Candidat Hönecke nach vollendetem theologischem Studium und nach einem längeren Aufenthalt in der Schweiz nach Wisconsin kam, um hier als Pastor zu wirken, da hätte man erwarten sollen, daß er in die Bahnen der Union geraten und in denselben geblieben wäre. Das war um so mehr der Fall, als er zu der zweiten Gruppe von Pastoren gehörte, die in den 60er Jahren in den Kreis unserer Synode traten. Die ersten waren die Langenberger Sendlinge der 50er Jahre, meistens Schüler des Barnener Missionshauses. Die zweite Gruppe kam, von der Berliner Missionsgesellschaft gesandt; und darunter waren die ersten und die meisten Universitätszöglinge. Und eben von diesen kamen einige unter dem Verständnis, daß sie ihre Dienstjahre in Amerika angerechnet bekämen, wenn sie zurückkehrten, um in Preußen eine Pfarrstelle zu erlangen. Einer von ihnen war Hönecke. Dazu hatte in jener Zeit mit dem Regierungsantritt König Wilhelms die sogenannte liberale Aera eingesetzt, die dem straffen Auftreten der Lutheraner in Preußen nicht hold war.

Damals stand unsere Synode in äußerer Verbindung mit der preußischen Kirche durch den Oberkirchenrat, unter dessen Zustimmung mancherlei Förderung der Errichtung unseres Seminars in der gesammten preußischen Landeskirche geschah.

Unsere Synode hatte schon vorher in den hiesigen Kämpfen um reine Lehre und Praxis entschiedene Stellung genommen. Aber für den, der die damaligen Verhältnisse kennt, war es zu erwarten, daß Hönecke, der sogleich durch Ausbildung und Begabung vorne an stand, zu seiner preußischen Heimat gehalten hätte. Seine Ausbildung, seine persönlichen Sympathien und Antipathien, die finanzielle Lage der Synode und des jungen Pastors ängstliche vorsichtige Stellung in solchen Fragen hätten ihn dahin gezogen. Hier aber war er durch die praktisch vorliegenden Verhältnisse der Synode und seines Pasto-

renberufes in das Studium der Schrift und der Bekenntnisse geworfen. Mancherlei wird ihn ja auch von außen her beeinflusst haben. Wie wir ihn aber kennen, und wie aus seinen Briefen aus jener Zeit schon hervorgeht, hat er solche Dinge in sehr selbständiger Weise bei sich verarbeitet. Und die Entscheidung fiel für Gottes Wort und das Bekenntnis im Angesicht des empfindlichen finanziellen Verlustes, der die Synode dann auch wirklich traf. Das war in den pfarramtlichen Lehrjahren des Heimgegangenen.

Gegen Ende der 70er Jahre kam eine zweite Entscheidung für unsere Synode. Ueber die Einrichtung von Staatenynoden kam es zu unangenehmen Auseinandersetzungen innerhalb der Synodalconferenz, besonders zwischen uns und der Synode von Missouri. Die Wogen der Animosität gingen hoch auf beiden Seiten. Auch Dr. Hönecke, der damals Pastor in Milwaukee war, wurde davon berührt. In diese Bewegung hinein fiel der Gnadenwahlstreit. Die vorliegende Mißstimmung und dazu einige unvorsichtige Ausdrücke in Bezug auf die strittige Lehre auf unserer Seite hätten nach menschlichem Urtheile leicht dazu führen können, daß die Synodalconferenz vollständig auseinander ging. Auch an Hönecke, auf den man bei uns in seinen reiferen Jahren noch mehr hörte als früher, trat dieser Gedanke heran, um so mehr, als er sich unter den Umständen am Ende den Ruf des rechten maßvollen definitore fidei hätte leicht erwerben können. Aber das gute Metall dieses Degens bestand die Probe.

„Wir müssen mit unseren Brüdern Schulter an Schulter kämpfen, denn sie vertreten die rechte Lehre; das kann man trotz einiger mißverständlicher Ausdrücke, die in der Hitze des Gefechtes fallen, wohl erkennen.“ So fiel bei Hönecke die Entscheidung, und 'square from the shoulder' trafen nun die Schläge gegen den Irrtum. Da stand diesem Kämpfen das erkannte Gotteswort sogleich im Vordergrund, und nun galten alle persönlichen Dinge nicht.

Dr. Hönecke war eigentlich nicht ein Freund des theologischen Streits. Wer ihn von dieser Seite beurteilte, hatte meistens das Bild vor sich, das er bei öffentlichen Verhandlungen gewann, daß nämlich der Entschlafene mit Festigkeit, ja mit Zähigkeit an seiner Meinung festhielt und dem Gegner rücksichtslos zu Leibe ging. Das lag aber unter anderem daran, daß er meistens dem Gegner an

Schlagfertigkeit überlegen und daß seine Ueberzeugungen mit seinen tiefsten theologischen Grundanschauungen, die auf sehr gründlichen Studien und tiefer Einsicht in die Schrift beruhten, zusammenhingen. Daß es irgendwie der Sauberkeit unserer Theologie schaden könne, das war eine Furcht, die er leicht hegte, und die ihn oft zum Streite rief, wo ihm persönlich gar nicht darnach zu Mut war.

Besonders in seinen späteren Jahren hatte er keine Freude an der streitenden theologischen Auseinandersetzung. Er hielt dies für etwas negatives und mochte deshalb auch nicht die Lehrarbeit so betreiben, daß er die Lehre, die gerade durch äußere Vorkommnisse in den Vordergrund gerückt wurde, besonders behandelte. Deshalb war ihm auch die theologische Journalistik, wie er sie nannte, nicht gelegen, sondern er gab mehr darauf durch zusammenhängende tiefgründige Bearbeitung des ganzen Lehrgebiets positiv zu bauen, und es passierte ihm wohl weniger als manchem andern, in seinem Unterricht ein sogenanntes Lieblingsthema zu haben.

Als die intersynodalen Conferenzen in Gang kamen, da war es dies, was unserm Toten zunächst dabei im Wege war, daß er befürchtete, daß die ganze theologische Welt wieder einseitig von diesen Gedanken in Anspruch genommen würde, die dann zur Diskussion kämen. Es war derselbe Gedanke, den er gelegentlich gegen die Gründung einer theologischen Zeitschrift aussprach. Man kann ja darüber verschiedener Meinung sein. Höncke aber konnte dem theologischen Streite keinen Geschmack abgewinnen bis zu dem Grade, daß er nur schwer zur Teilnahme daran zu bewegen war, selbst dann, wenn es doch die Not erforderte.

Als dann aber die Entwicklung der genannten Conferenzen ihn herbeirief, da ließ er sich nicht lange rufen und hat sich manche Entbehrung auferlegt; er sorgte selbst für die Herausgabe der Quartalschrift, er besuchte die ferneren Versammlungen in Detroit und St. Wayne, deren Besuch ihm bei seinem Alter und seinem besonderen körperlichen Zustande Beschwerlichkeiten auflegte; er nahm selber an der ihm unympathischen Journalistik teil, um die Wahrheit Gottes gegen den Irrtum zu verteidigen, wo immer er ihn traf. Die Sorge dafür, daß wir die Lehre rein und sauber bewahren, ist ein Grundzug seiner Art gewesen und machte ein wesentliches Stück seiner persönlichen Stellung zur Theologie aus.

Die Gedanken, die er in Folge des hauptsächlich vertrat, ergeben sich für den theologischen Leser, der die Geschichte unserer Kirche hiezulande kennt, von selber. Allein aus Gnaden, das wollte er nicht nur erkannt und richtig dargestellt haben, sondern auch alle Tätigkeit des Theologen, das Predigen, die Weise, wie man predigt, und die sonstige pastorale Tätigkeit, ja alle kirchenregimentliche und synodale Arbeit sollte diesen Gedanken atmen. Allein die Schrift, daß sie allein die Regel von Glaube und Leben ist, daß sie so, wie sie lautet, gelten soll und daß man sich unmittelbar an sie hält und nicht nur die Gemeindeglieder, sondern auch die Prediger unmittelbar aus ihr und zwar so ausgiebig wie möglich die Erkenntnis der Wahrheit schöpfen, das sagte Hönecke nicht nur, sondern er war dafür ein Muster in seiner ganzen theologischen Arbeit.

Bei seinem Begräbniß wurde ein Ausspruch von ihm angeführt, der mir bis daher unbekannt war, der aber ein Licht wirft auf andere Aeußerungen des Mannes und auf einen durchschlagenden Charakter seines theologischen Denkens. Gott ist unsichtbar.

Hönecke war mit dialektischem Scharfsinn in hervorragendem Maße begabt. Naturgemäß hatte er seine Freude daran, diesen Sinn zu üben auch da, wo er nicht unmittelbar praktisch verwertet wurde. So machte er noch in den Jahren, da er nicht mehr sonntäglich, ja da er später verhältnismäßig selten predigte, seine Predigtentwürfe aus rein künstlerischer Freude an dem sauberen logischen kunstvollen Aufbau. Auch wenn Jemand im Gespräch gelegentlich einen Text nannte, war er sogleich mit einer Disposition bei der Hand, ohne daß das praktisch ausgenützt wurde. Ebenso mochte er gerne Lehrverhandlungen oder auch praktische Dinge im privaten Gespräch auf einen einfachen klaren Begriff reduzieren, ohne daß irgend welche praktische Verwertung dieser Tätigkeit ihn dazu veranlaßt hätte. Es war ihm dieses Distinguiren ein geistiges Bedürfnis.

Dabei hatte er aber eine heilige Scheu vor allem tifteligen Eingehen auf Dinge, die Gott uns nicht mit eben soviel Worten geoffenbart hat, und z. B. Quenstedt hat von ihm in der Richtung manchen Tadel erfahren. Es erschien Hönecke oft geradezu unfein, daß wir mit der Klarheit unseres Verstandes z. B. in der Lehre von der Drei-

einigkeit, der Person Christi, des Abendmahls und nun auch der Gnadenwahl eindringen wollten in Dinge, die uns von Gott verborgen sind. Und selbst der Gedanke, daß man doch die Gnade retten wolle, ließ ihn nicht den Tadel verbeißen, daß solche Theologie aufdringlich sei. Und wenn dann solche Listereien wieder ungereimte Dinge hervorbrachten, konnte er sich ärgern über den Mangel an Scharfsinn, der dabei zu Tage trat. Man kann aber auch daraus erkennen, wie einfach es für ihn war dafür einzustehen, daß man die Schrift nehme simply, wie sie lautet; wie einfach für ihn die eigentümliche Stellung in der Lehre von der Gnadenwahl und der Bekehrung.

Es kann nicht die Aufgabe dieser Zeilen sein, eine erschöpfende historische Untersuchung anzustellen, auch nicht einmal über die paar Züge, die wir in der flüchtigen Zeichnung angegeben haben. Das wird Aufgabe sein von Leuten, die nach uns leben. Hier handelte es sich nur darum, zu zeigen, warum der Tod Höneckes für unser Seminar und für unsere Synode ein Schlag gewesen ist. War unser Toter ein auserwähltes Rüstzeug Gottes, dann ist's auch recht, daß wir erkennen, warum. Denn dann erkennen wir auch, warum sein Tod ein Schlag für uns war. Und das müssen wir erkennen, wenn sein Tod uns nicht zum Gericht werden soll. Denn weil Gott seine Kirche durch Menschen und in diesem Falle durch uns bauen will, so müssen wir in den Bahnen unseres toten Lehrers bleiben, um deretwillen er uns eine Gottesgabe gewesen ist.

Darum wollen wir Gott bitten, daß er uns erhalte dies tiefe und reine Erkennen seiner Gnade und seines Wortes, daß wir Gottes Wort lesen und studieren und lehren in der schlichten Art, die wir von Luther gelernt haben und die jeder, der da weiß, worum es sich bei der Theologie eigentlich handelt, als einen Vorzug unserer amerikanischen-lutherischen Kirche erkennen wird; und endlich, daß wir dafür einstehen ohne Hintergedanken und Nebenabsichten. Und wenn wir darum gebeten haben, dann wollen wir es auch tun.

S o h. P h. R o e h l e r.

„Die Bedeutung des Sühnetodes Christi für das christliche Gewissen.“

Von D. Ph. Bachmann, Professor der Theologie in Erlangen. Leipzig, 1907.
Deichertsche Verlagsbuchhandlung Mt. 1 20. Oktav. 63 S.; S. 64.
65. 8 Leitfäge

Das Schriftchen ist zum Teil weitere Ausführung eines Vortrages, welchen Prof. Bachmann am 29. Mai 1907 auf der Sannöverschen Pfingstkonferenz gehalten hat. Nach dem Berichte über die Konferenz, der in der Leipziger „Allg. Ev. Luth. Kirchenzeitung,“ Nummer vom 11. Juni 1907, S. 561—63, enthalten ist, waren die Zuhörer „der Freude voll“ über die Vorführung dessen, „was wir für unser Gewissen, für unsere persönliche Frömmigkeit an dem Sühnetode Christi haben,“ und bekamen zugleich „neue Anregung, in fruchtbarer Weise von dem Sühnetode Christi zu zeugen.“ Nun, für den, der wirklich sich in die alte orthodoxe Theologie, auch in bezug auf den Sühnetod Christi und seine Wirkung, sowohl in der Rechtfertigung als auch in der Heiligung, mit Wohlwollen, sie verstehen zu wollen, vertieft hat, gibt es nur dies Bekenntnis: daß ihre Darstellungen zwar weniger anspruchsvoll, wissenschaftlich-glänzend als z. B. die des Verfassers obiger Schrift, aber gewiß schriftgemäßer und darum wirklich fruchtbarer für Glauben und Gewissen sind. Doch ist bekannt, wie schon seit mehr als fünfzig Jahren gesagt wird, daß der Sühnetod Christi, namentlich soweit die Rechtfertigung auf demselben beruhe, nicht zu seiner Auswirkung für das innere Leben des Christen komme. In den Tagen, da Schreiber dieser Zeilen die Vorlesungen von D. Tholuck z. B. über den Brief an die Römer hörte, war das des genannten, viel gefeierten Theologen häufige Klage, daß die Rechtfertigungslehre der orthodoxen lutherischen Theologie zu objektiv gefaßt sei, und daß sie durch eine subjektive Seite ergänzt werden müsse; sie bleibe in der orthodoxen Form zu sehr über dem Christen und seinem Herzen zu fern, sie müsse mehr verinnerlicht werden, damit sie für das christliche Leben fruchtbarer gemacht werde. Dies hat man auch seit Jahrzehnten versucht und, wie wir mit einem durch die Schrift allein diktierten Urteil sagen müssen, mit demselben Mißerfolge, mit welchem man seiner Zeit, auch etwa in der 2.

Sälfte des vorigen Jahrhunderts, die Christologie in bezug auf die Person Christi verbessern, namentlich, wie man es bezeichnete, das Auseinanderklaffen der Gottheit und Menschheit in Christo, die Vernichtung der wahren Menschheit, wie sie in der orthodoxen Lehre von der Gottmenschheit Christi liege, verbessern wollte. Bekanntlich kamen die sogenannten Kenotiker dahin, einen halben Gott, einen depotenzierten, einen bewußtlosen Gott mit der Menschheit Jesu beim Beginn der Gottmenschheit vereinigt zu setzen. Etwas ähnliches ist es mit den früheren und heutigen Bemühungen sehr vieler Theologen, die Rechtfertigung und den Sühnetod Christi aus der objektiven Ferne in subjektive Nähe zu bringen und ihre Wirkungen für das Christenleben, für christlichen Heilsglauben, christliches Gewissen darzulegen und verständlich zu machen. Wir können ohne Voreingenommenheit und Bitterkeit nur dies sagen, daß diese Versuche doch immer mehr oder minder in den Wegen sich halten, mit denen zuerst Schleiermacher und nach ihm, je in ihrer Weise, Chr. v. Hofmann und A. v. Ritziß Israel, wenigstens seine gelehrten Theologen, sündigen gemacht haben, indem mehr oder minder die Rechtfertigung in die Heiligung umgesetzt wird. Auffällig ist, daß hierzulande mancherlei Schriften moderner Theologen in hiesigen Zeitschriften rezensiert werden, daß dabei manches Schöne, Erbauliche u. s. w. gefunden und gerühmt wird, so daß man zu der Vermutung kommen muß, daß der prinzipiell schriftwidrige Charakter der Theologie dieser Theologen gar nicht erkannt wird. In einer Rezension, die dieser Lage dem Schreiber dieses vor Augen kam, wird von dem Rezensenten, einem positiven Theologen, geklagt, daß die radikalen Theologen so vielfach ihre negative Theologie mit biblischen Phrasen schmücken. Ähnlich machen es doch auch sogenannte positive Theologen: sie gebrauchen biblische Redewendungen, die sich durchaus mit ihren Satzungen nicht decken.

Die Versuche der neueren Theologen, besser als die orthodoxen lutherischen des Saec. 16 und 17 eine lebensvolle Verbindung zwischen Tod Christi und Rechtfertigung (Vergebung) einerseits und christlichem Leben und christlicher Frömmigkeit andererseits zu setzen, haben meist den gemeinschaftlichen Zug, daß sie davon nichts wissen wollen, daß der Tod Christi als Opfer, als Lösegeld

gefaßt werde. Das paßt nicht in alle die Konstruktionen, in denen Christus durch sein Bewußtsein (Schleiermacher) oder durch sein gerechtes Leben als neuer Lebensanfang für die Sünder (v. Hofmann, Ritjhl) zur Erlösung und Rechtfertigung wird. Es ist ja bekannt genug, wie v. Hofmann sich mit Hand und Fuß gegen die Fassung des Todes Christi als stellvertretende Genugtuung für uns wehrt. Die Bibel lehrt gerade das klar und deutlich. Sie lehrt freilich, daß der Tod von Christo im Gehorsam gegen Gott gelitten, aber nicht, daß er nur die Spitze, der Höhepunkt des ganzen Lebens = Gehorsams Christi sei, sondern daß er auch für sich noch etwas Besonderes representiere. Die Irrtümer der oben genannten Theologen wirken noch immer nach, auch bei sonst biblisch stehenden Theologen.

Man hat mancherlei Formen, mit denen man die selbstständige Bedeutung des Todes Christi ablehnt. So erklärt sich z. B. Prof. Zhmels in einem Artikel: „Jesus und Paulus“ (Neue kirchl. Zeitschrift 1906. 7. Heft) verschiedentlich sehr entschieden gegen eine dingliche Auffassung des Werkes Christi überhaupt und des Todes insbesondere. Er sagt S. 499: Die ethische, allen Dinglichen (wie es nach seiner Ansicht eben ein Opfer wäre) entgegengesetzte Beurteilungsweise des Werkes Christi kommt zum Ausdruck, wenn Paulus das Werk Christi unter den Gesichtspunkt des Gehorsams stellt, Röm. 5, 19; Phil. 2, 6. In Phil. 2, 6 stellt Paulus den Tod unter den Gesichtspunkt des Gehorsams im Leben. — S. 503: Tod und Auferstehung sind nicht im exklusiven Sinne gemeint — der Tod auch ist unter den Gesichtspunkt des Gehorsams gestellt (die Auferstehung etwa auch?) Ibid: Nur dann, wenn Paulus den Tod als dingliche Leistung ansähe, dann konnte Jesus vor seinem Tode nur unter Vorbehalt Vergebung zusprechen. — So ist Jesus auch schon in seinem Erdenleben Träger des Heils und teilt Vergebung aus etc. Der Tod ist also nur finaler Beweis des Gehorsams. — Zuletzt sagt Prof. Zhmels, daß keine Predigt von Tod und Auferstehung Christi Recht hat in der Kirche, welche den Tod Christi dinglich — und welche den Glauben anders als ein Vertrauen auf eine Person faßt, die mit Gott zusammengehörig von Gott Vollmacht hat (Ritjhl: Christus ist nur Botschafter der vergeben-

den Gottesliebe) Sünden zu vergeben etc. — Wir erinnern nochmals daran, daß der Tod Christi nach der ganzen Schrift Tat im Gehorsam war, aber nicht nur Zeugnis und Beweis oder notwendige Betätigung des ganzen Lebens-Gehorsams. Damit wird der Tod Christi aufs schlimmste entwertet.

Das bisherige ist schon in der Hauptsache eine Beleuchtung der Schrift von Prof. Bachmann. Er folgt dem Zuge der Zeit, nach welchem man, wie zu Anfang dieser Besprechung gesagt wurde und er es auch selbst ausspricht (S. 2), das Verhältnis zwischen Objektivem und Subjektivem, zwischen Heilstatsache und persönlichem Glaubensleben, oder auch zwischen Dogma und Frömmigkeit klarlegen will. Sein Thema: „Die Bedeutung des Sühnetodes Christi für das christliche Gewissen“ fasse das ganze Problem recht im Kern. Das Thema wird nach langen Auseinandersetzungen über die Berechtigung der Fassung, und zwar im höchsten, abstrakt wissenschaftlichen Stil (wovon der erwähnte Bericht sagt: „Er schwerte vielleicht der Stil des Vortrags das Verständnis“), dann näher so bestimmt: Welche spezifischen Werte sind in dem Sühnetode Christi für das Gewissensleben des Christen enthalten? Nun würde man wohl nach althergebrachter Methode erwarten, daß die Begriffe Sühnetod und Gewissen sofort scharf bestimmt würden, allein es geschieht nicht so. Das hätte etwa wohl nur die Bedeutung eines methodischen Mangels, allein es kommt auch später zu einer scharfen und klaren Bestimmung beider Begriffe nicht. Die Zuhörer haben an dem Vortrage vor der Konferenz jedenfalls eine klare Darstellung der Sühnethorie des Verfassers vernimmt und sie nachträglich von ihm gewünscht und auch erhalten; ob diese nun in die vorliegende Schrift aufgenommen ist, bleibt dunkel. In der Schrift selbst sagt Prof. B.: Der Sühnetod Christi führe uns unter das Kreuz Christi, — daß der am Kreuze sterbende Christus die Sünde der Welt getragen, sie gebüßt, sie gesühnt und so — in irgend einem Sinne¹⁾ — das Gnadenverhältnis Gottes zur Menschheit hergestellt habe. Das „in irgend einem Sinne“ wirkt ja selbstverständlich auf die Fassung des Tragens und Sühnens der Sünde zurück und läßt also den Sinn desselben im

1) Von uns unterstrichen.

Unklaren. Doch bevor wir auf die weiteren Erklärungen des Prof. B. über den Sühnetod Christi eingehen, möchten wir fragen, ob denn in der Schrift wohl der Sühnetod Christi überhaupt und besonders so umfassend und so ausschließlich, als es in der vorliegenden Schrift geschieht, in Beziehung zu dem Gewissen gesetzt wird, daß er sowohl die Buße als die Heiligung erzeugt. näher, daß der Sühnetod Christi „es ist, der wohl im Gewissen Frieden, aber zugleich Vertiefung und wahre Sündenerkenntnis (S. 49. 50) und zugleich wahrhaften Eifer für gerechtes Leben hervorbringt.“ In diesen Sätzen könnten wir schon etwas Nichtiges finden, aber eben so, wie wir sie dann verstehen, sind sie, wie später klar werden wird, bei Prof. B. nicht verstanden. Die Schrift befaßt sich, wie Prof. B. erklärt (S. 9), nicht näher mit der Gewissensfunktion als seelischem Vorgange, aber sie weist doch z. B. in der paulinischen Rechtfertigungslehre den das Gewissensgebiet berührenden Heilsvorgängen entscheidende Mittelstellung zu. Aber unter den mancherlei Stellen der Schrift, in denen allerdings das Wort Gewissen vorkommt und die S. 9 angeführt werden (Ap. 23, 1; 4, 16; Röm. 9, 1; 13, 5; 14, 22; 1. Kor. 8, 7. 12; 10, 25; 2. Kor. 1, 12; 4, 2; Kol. 2, 16; 1. Tim. 1, 5. 19; 3, 9; 4, 2; 1. Pet. 2, 19; 3, 16; 3, 21; Hebr. 9, 14; 10, 22; 13, 18) sind es doch nur die beiden Stellen Hebr. 9, 14 und 10, 22, welche den Tod Christi ausgesprochen in Beziehung zum Gewissen bringen, und dann auch klar und deutlich nicht in der Anwendung, wie sie Prof. B. für Heiligung und gar für Buße macht, sondern in der Weise, daß der Tod Christi als Opfer die Rechtfertigung begründet und also dem Gläubigen die Reinigung des Gewissens von den Anklagen der toten Werke (Sünden) bringt. Wenn nun auch aus der Schrift wohl gezeigt werden kann, wie der Tod Christi für die Heiligung von wichtiger Bedeutung ist, die es ja freilich mit Urteilen und Antrieben und Forderungen des Gewissens zu tun hat, so darf man doch den Tod Christi auch nicht so ausschließlich für die Heiligung und das Gewissen ins Auge fassen und geltend machen, als ob Gewissen und Heiligung nur damit zu tun hätten. Der Begriff des Gewissens ist wesentlich ethisch und hat es mit dem Gesetz zu tun, und auch, daß Glaubenssachen auch Gewissenssachen sind, hat

es nicht zunächst damit zu tun, daß allein die Glaubenswahrheiten uns zum Frieden kommen lassen, sondern daß Gott, der da spricht: Ich bin der Herr, dein Gott! damit gebietet und verpflichtet, all seine Offenbarung als höchste Autorität uns gelten zu lassen. Nun aber läßt Prof. B. in seiner Abhandlung das Gesetz gänzlich bei Seite, wie er denn auch von dem, was das Gesetz predigt (2. Kor. 3, 9), nämlich Verdammnis, Fluch und Zorn²⁾ Gottes nichts sagt; er redet wohl von einem Ernst Gottes gegen die Sünde (S. 23), aber nicht von Gottes Zorn. Aber setzt denn nicht Prof. B. auch etwas wie Buße, und ist diese nicht in ihrem ersten Teile durchs Gesetz gewirkt? Gott selbst erklärt doch durch seinen Apostel Paulus, Röm. 3, 21, daß durch das Gesetz Erkenntnis der Sünde kommt. Und der Apostel sagt es Röm. 7, 7, als seine Erfahrung oder, wie Prof. B. gern sagt, als sein „Erlebnis“ aus: „Die Sünde erkannte ich nicht ohne durch das Gesetz. Aber Prof. B. erklärt uns, daß dies durchaus nicht richtig ist, daß vielmehr die Mannigfaltigkeit der Gewissenserfahrungen, zu denen doch wohl auch die Bußschrecken über die Sünde gehören, erst durch die Verkündigung des Sühnetodes Christi zu stande kommt. „Die Mannigfaltigkeit und Tiefe gerade der christlichen Gewissenserfahrung kommt nicht zustande als ein Erleben, das der Verkündigung von Christo und seinem Tode vorausläuft (S. 11), also eben nicht als Erleben durch das Gesetz.“ Kann etwa das Gesetz nicht in die Tiefen der Sünde hineinschneiden, da doch Paulus sagt: „das Gesetz ist geistlich?“ (Röm. 7, 14.) Ist nicht Paulus sehr in die Tiefen der Sünde gerade durch das Gesetz geführt (Röm. 7) und ist es nicht in so gewaltiger Weise, als Erlebnis im höchsten Sinne, so bei Luther gewesen? Auf ihn kommt bezüglich der Gewissensschrecken Prof. B. einmal zu sprechen, aber wenn er auch nicht, wie Herrmann und Sipfius, die Bußlehre Luthers ganz auf den Kopf stellt, so geht er doch über den in Rede stehenden Punkt mit einigen nichts erklärenden Worten schnell hinweg.

²⁾ Vom Zorn Gottes über Sünde wollen überhaupt neue und neueste Theologen nichts wissen, z. B. nicht Rothe, v. Hofmann, Ritjchl, welcher letztere ihn z. B. nicht mit dem Begriff der Ewigkeit (Unveränderlichkeit) vereinbar findet.

Gleich im Anschluß an obige Stelle (S. 11) sagt dann Prof. B. geradezu: „Unter der Wucht der Botschaft von Christo und dem Geil in seinem Tode kommt das Gewissen erst recht zu sich selber. Die Tatsache“ (Prof. B. spricht lieber von der Tatsache des Sühnetodes als von einem Dogma über denselben) „des Sühnetodes Jesu Christi bildet also den festen Ausgangspunkt der gesamten uns h i e r (nämlich in Beziehung auf das Gewissen und Gewissenserfahrungen) obliegenden Erkenntnis.“³⁾ Und dann gibt volle Klarheit der Leitatz 4 (S. 64): „Christi Sühnetod bedeutet die Aufdeckung der vollen Realität, Radikalität und Gottwidrigkeit der Sünde und treibt dadurch das Gewissen an, seine Anklage auf den ganzen Umfang des menschlichen Daseins auszudehnen; insbesondere wird aber dadurch die erbündliche Bestimmtheit der individuellen Sünde enthüllt und dem Menschen zur Last gemacht.“ So übernimmt denn Christus das Werk Moses, das Evangelium die Aufgabe des Gesetzes. Das dies vollkommen wider die Schrift ist, mag man an den noch Unbefehrten oder den Befehrten denken, ist aus dem einen Wort des Heiligen Geistes, Joh. 1, 17: Das Gesetz ist durch Moses gegeben, die G n a d e und W a h r h e i t ist durch Jesum Christum geworden, klar. Und Paulus, der über alle Welt das Urteil fällt: „Sie sind allzumal S ü n d e r.“ Röm. 3, 25 sagt nichts davon, daß Gott Christum sende, daß er erst die Menschen zu rechter Erkenntnis der Sünde bringe, sondern sagt, daß Gott allen Sündern, die des Ruhms vor Gott mangeln, „Christum vorstelle zu einem G n a d e n s t u h l“ (Röm. 3, 25). Und wie mag doch gewaltiger das Gesetz, das den Tod als der Sünden Sold ankündigt, vom Evangelium, das den Tod Christi allein zu

³⁾ Sonderbar: Die Tatsache ist der Ausgangspunkt der Erkenntnis. Wohin das zielt, geben gleich die folgenden Worte zu erkennen, daß man auf dogmatische Theorien sich nicht einlassen wolle, da von ihnen der Wert des Sühnetodes für das Gewissen doch nicht abhängt. Das heißt einfach: Eindrücke der Tatsachen, hier der überwältigenden Gestalt Christi als des sühnenden, sollen das Gewissen bewegen, nicht Lehren. Natürlich will man nicht Lehren überhaupt ablehnen, aber die Lehre vom Tode Christi als Opfer will man ablehnen. Ganz ähnlich sagt Jhmels in der früher erwähnten Abhandlung: „An rein theoretischen Aussagen über Christus haben wir gar kein Interesse“ (S. 500). Nebenbei: Es scheinen sich Tatsachen (reales) und Erkenntnis (geistiges) nach B wie Billardbälle zu verhalten, daß eine der andern einen Stoß geben kann. Zwischen Tatsache und Erkenntnis steht doch wohl die Vorstellung, die Deutung, eben die Lehre.

unserer Erlösung predigt, geschieden und wider einander gesetzt werden, daß das Gesetz keine Gnade sondern Gericht, das Evangelium, dessen Kern doch der Sühnetod ist, kein Gericht zur Schreckung unseres Gewissens, sondern Gnade, eitel Gnade, Gerechtigkeit und Leben predigt, als es Paulus tut in 2. Kor. 3, 4—9?

Wenn, wie früher bemerkt, Prof. B. seine Aufgabe dahin formuliert: Welche spezifischen Werte in dem Sühnetode Christi für das Gewissensleben des Christen enthalten seien (S. 10), so müssen wir also, wie im Vorangehenden gezeigt, von vornherein als einen schriftwidrigen Irrtum verwerfen, daß der Sühnetod Christi für das Gewissen den spezifischen, das heißt doch wohl auch, den von Gott intendierten und in der Schrift gelehrtten Wert haben soll, die Buße, als Erkenntnis der Sünde und Schrecken über dieselbe, zu wirken. Wohl mögen ja, wie auch von den besten lutherischen *Somiteten* von Luther an geschehen, die bußfertigen Gedanken der Christen auch durch den Hinweis auf das Kreuz Christi lebendig gemacht werden, aber das Kreuz Christi ist nicht gesetzt dazu, die Herzen zu erschrecken, sondern die erschreckten Herzen zu trösten, wie schon der Prophet tröstet: Die Strafe lag auf ihm — nicht, daß wir Schrecken und Angst, sondern daß wir Frieden haben; nicht, daß unsere Gewissenswunden erst recht aufgerissen, gründlich vertieft und brennend gemacht werden, sondern daß sie geheilt werden. Zornesgericht und Zornesstrafe liegt auf ihm, dem Herrn, am Kreuz, denn er ist Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt, nämlich in ihrer Schuld und Strafe, nicht die Sünde überwindet, als in ihr selbst, sie vernichtet, wie Prof. B. es lehrt. Aber die Absicht Gottes, der alle Sünde und Schuld und Strafe auf ihn wirft, ist: Friede, Heil, Gnade zu geben. Gnade ist es, die das Kreuz erhöht, Gnade ist es, die das erhöhte Kreuz predigt.

Abgesehen hiervon, daß wir also mit Schrift und orthodoxer Theologie es verwerfen müssen, daß der Tod Christi für das Gewissen den spezifischen Wert wahrer Sündenerkenntnis mit tiefen Ängsten und Erschrecken haben soll, so haben wir kein großes Interesse an den spintifizierenden Nachweisen des Prof. B., daß der Sühnetod Christi spezifische Werte für die Heiligung haben soll. Man kann ja da, wie Prof. B. tut, mancherlei beibringen, doch

ist es aus der Schrift klar, daß die Anreizungen zum gottgefälligen Leben, wie sehr sie ja zuletzt, wie das ganze Heil, auf den Tod Christi zurückgehen, doch durch viel anderes vermittelt werden, z. B. durch die Kindschaft bei Gott, 1. Joh. 3, 1—4; durch unjern Stand als Wiedergeborne, 1. Pet. 1, 22. 23; als Pilgrime Gottes, durch den Besitz des Geistes der Kindschaft, Röm. 8, 12—15, und durch den in der Liebe tätigen Glauben. Vom Heiligen Geist und Glauben schweigt Prof. B. beim Verdegang der christlichen, sittlichen Frömmigkeit völlig und daher kann es nicht Wunder nehmen, daß die christliche Frömmigkeit nach der Darlegung von Prof. B. eigentlich nur als christliche Moral erscheint, ganz im Einklang mit seiner eignen Bezeichnung der christlichen Frömmigkeit als der, welcher „die im besten und weitesten Sinne sittliche Natur“ eigen (S. 64).

Uns interessiert, wie gesagt, nicht der ganze künstliche Apparat, der durchaus kein achtjames Nachgehen auf den Wegen der Schriftwahrheiten ist, mit welchen Prof. B. die Werte des Sühnetodes Christi für das Gewissensleben des Christen, namentlich in bezug auf sittliches Leben und Freudeigkeit dazu, als wirksam zeigen will, sondern vor allen Dingen interessiert uns an einer Schrift, die ja nur die Verbindung zwischen dem Objektiven und Subjektiven, oder die Werte des Sühnetodes Christi, als des Objektiven, für das christliche Gewissensleben, als des Subjektiven, zeigen wollte, vor allen Dingen die Hauptsache, nämlich die Darstellung des Sühnetodes Christi selbst. Man muß doch bei der Art, wie Prof. B. seine Aufgabe sich bestimmt und schlechtweg von Sühnetod redet, annehmen, daß er von einem Sühnetod Christi im Sinne der Schrift und des lutherischen Bekenntnisses redet und dessen Werte für das sittliche Leben bestimmen wolle. Wir erinnern hierbei daran, daß die Hörer des Vortrages, der uns in der bisher besprochenen Schrift (erweitert) vorliegt, den Herrn Prof. B. ersuchten, ihnen eine Darstellung seiner Sühnetheorie, also auch seiner „Theorie von dem Wesen des Todes Christi als eines Sühnetodes“ geben solle. Jedenfalls waren die hörenden Pastoren nicht im Klaren darüber, ob hier Bibelwahrheit geboten wurde oder nicht. Wir meinen, daß der nun gedruckt vorliegende,

vielleicht selbst in der Sühnetheorie erweiterte Vortrag sie überzeugen könnte, daß der letztere Fall hier vorliegt.

Ehe wir den Nachweis dafür aus dem Vortrage liefern, erneuern wir die Klage, daß es schwer ist, die Ansicht von Prof. B. über so manche Punkte festzustellen. Die Gedankengänge des Vortrages bewegen sich nämlich viel in hin- und herschaukelnden Aussagen, was erklärlich ist, da die ganze Schrift eben eine Vermittelung zwischen verschiedenen theologischen Richtungen versucht. Einige Proben davon. Auf S. 11 ist die Tatsache des Sühnetodes der feste Ausgangspunkt der Erkenntnis (betreffs der vorliegenden Aufgabe); der Begriff Sühne sei zu erweitern (was aber nicht geschieht), aber dogmatische Aufgaben bleiben hier bei Seite; doch aber soll der wesentliche Grundgedanke des Sühnebegriffs festgestellt werden. Auf S. 15 wird gelobt, daß die Gegenwart sich von der Einseitigkeit losgemacht habe nach der man (natürlich in der orthodoxen lutherischen Dogmatik) das Werk Christi namentlich in solchen Bestimmungen darstellte, die von dem Tode Christi hergenommen waren; die Gegenwart hält die Gesamterscheinung Christi fest (als ob dies die alte Dogmatik nicht in korrekter Weise in der obedientia activa und zumal im Lehrstück von der conversatio Christi, leutseligem Umgang mit den Sündern etc. getan hätte); sie hat warmes Interesse für das Leben und Charakterbild Christi; diese Einsichten möchte der Prof. ganz gewiß nicht rückgängig gemacht wissen (S. 16); freilich ist der Sühnetod wichtig, aber es wäre verkehrt, wollte man von ihm allein Wirkungen besänftigender Art auf das Gewissen ableiten; sondern es vermögen mancherlei Akte Jesu in seinem Heilandsleben das Gewissen besänftigen und Frieden geben, ohne dabei die sich erzeigende Güte mit dem Sühnetode Christi verknüpft zu denken; die Heilandschaft Jesu erschöpft sich nicht in seinem Tode (S. 17). Der Fromme wertet auch manches besondere im Leben Christi als etwas das das Licht des Trostes (doch gegen die Sünde) in sein Gewissen wirft; aber alles Individuelle braucht doch nicht ein Gemeinames; so sind alle Einzeldinge im Leben Christi Entfaltung einer zentralen Tat (S. 18) und diese zentrale Tat ist der Sühnetod Christi. Man denke: die einzelnen Dinge im Leben

Christi sind befänstigend und wirken Frieden ohne Beziehung auf den Tod Christi und doch sind sie Entfaltungen der zentralen Tat des Sühnetodes. Wohin stellt uns denn solche Schaukelei, welche zwischen einer theologischen Richtung, welche das Gerechtigkeitsleben Christi allein als Weg der Rechtfertigung und Seligkeit und den Tod Christi nur als „Widerfahrnis“ auf dem Heilandswege ansieht, und zwischen einer Richtung, die nun doch in dem Tode Christi mehr als Widerfahrnis, nämlich Sühnetat, sehen will.

Nach Prof. B. begründet der Sühnetod Christi die Vergebung der Sünden. Das klingt ja biblisch. Sehen wir, was die Erklärung wirklich enthält, mit andern Worten, sehen wir, wie Prof. B. die Sünden, die Vergebung und den Sühnetod bestimmt. —

Obiges ist die letzte Arbeit Dr. Hönecke's für die Quartalschrift. Sie ist leider unvollendet geblieben, weil er während der Verabfassung derselben erkrankte und dann von Gott uns entrisen wurde. Wir glaubten aber, den Artikel unsern Lesern nicht vorenthalten zu dürfen, einmal aus Pietät gegen unsern verstorbenen großen Lehrer, dessen letzte Arbeit nicht umsonst getan sein sollte, und auch aus Rücksicht auf unsre Leser, die ein Recht haben, sein letztes Zeugnis für die rechte Lehre von dem Sühntode unsers Herrn gegenüber der falschen Lehre der modernen „positiven“ Theologie zu hören. Der Artikel ist, wie alles, was Hönecke schrieb, ein Zeugnis dafür, wie tief er in das Herz der Lehre eingedrungen war, wie scharf er die einzelnen Punkte gefaßt hatte und wie klar er auch den feinsten Irrtum sofort durchschaute.—P.

Taufe und Versuchung Christi.

Die Geschichte ist bei Matthäus Kap. 3 — 4, 11 erzählt. Markus hat sie in Kap. 1, 1 — 13. Bei Lukas steht sie Kap. 3 — 4, 13. Nicht eine fortlaufende Exegete der Erzählung in den drei Evangelien soll folgen, sondern drei Punkte, die nur losen Zusammenhang haben, sollen abgehandelt werden: Der Zusammenhang der Versuchungsgeschichte mit den beiden vorhergehenden Erzählungen, die Auffassung von dem äußeren Vorgang der Versuchung, die rechte Auffassung des Begriffs Versuchung und seine Bedeutung für Jesus.

Der Zusammenhang von Matth. 3 — 4, 11.

Markus hat denselben Zusammenhang wie Matthäus. Da hat Johannes auf Christum gewiesen als den, dessen Vorläufer er nur ist, als den, der mit dem Hl. Geist und mit Feuer taufen werde, d. h.: während Johannes mit Wasser tauft, eine Taufe, die sichtbar und ein äußeres Mittel ist, das freilich im Auftrage Gottes, mit der Kraft des Heiligen Geistes ausgerüstet geschieht, ist Christus derjenige, der selbst den Heiligen Geist sendet und der auch einmal Gericht halten wird, also der, für den Johannes Verkündigung geschieht, der Messias. — Dann kommt Christus selbst und läßt sich taufen und bekommt das Zeugnis des Vaters vom Himmel, welches Johannes Ankündigung bestätigt. Darauf wird er vom Geiste in die Wüste geführt.

Bei Markus sind alle drei Erzählungen nur skizzenhaft dargestellt, während Matthäus ausführlich erzählt; aber er verbindet die drei Stücke in derselben Weise wie der erste Evangelist, wenngleich etwas loser. Die Taufe knüpft er 1, 9 mit ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις an die Verkündigung Johannes und läßt ihr die Versuchung mit εὐθὺς in v. 12 angeschlossen, folgen. Matthäus dagegen hat beide Male τότε 3, 13 und 4, 1, das die Verbindung energischer macht. Lukas hat ganz anderen Zusammenhang und andere Darstellung. Die erste und die dritte Erzählung sind ausführlich gegeben, die zweite, von der Taufe, nur mit ein paar Strichen. Ehe er diese erzählt, fügt er die Gefangennahme Johannes ein, 3, 18 — 20, die zeitlich erst später fällt. Auch der Taufe läßt er das Geschlechtsregister folgen, und dann erst kommt die Versuchung.

So geht bei Lukas der innere Zusammenhang der drei Vorkommissionen etwas verloren. Markus legt keinen besonderen Nachdruck drauf, weil alle drei von ihm nur einleitungsweise erzählt werden. Matthäus dagegen behandelt sie als einen abgeschlossenen Abschnitt, 3, 1—4, 11. Kap. 2, 23 hat mit Christi Rückkunft nach Nazareth aufgehört. Man überspringt der Erzähler etwa dreißig Jahre (Luk. 3, 20) und kommt auf Johannes d. T. Auftreten. In 4, 12 knüpft er nach der Versuchung an ein Ereignis, das nicht mit dem Vorhergehenden in Verbindung steht, und das er bei seinen Lesern als bekannt voraussetzt an, die Gefangennahme Johannes. Damit sind die drei Stücke in 3, 1—4, 11 als ein in sich abgeschlossener Abschnitt herausgehoben. Was ist es nun, das Matthäus in diesem Abschnitt hervorheben will?

Matthäus schreibt nicht nach einer künstlichen Disposition. Das tut man überhaupt nicht in jener Zeit und besonders nicht in der Bibel. Die Darstellungsweise, die zu dem äußerlichen menschlichen make-up des Werkzeuges gehört, das der Heilige Geist in seinen Dienst nimmt, richtet sich nach den Umständen, aus denen sie hervorgeht, in Sprache, Lebensgewohnheit, Bildung, Gegenstand, Leserkreis u. dergl. Bei den drei ersten Evangelisten wird wohl dazu gehören, daß sich schon vor Abfassung ihrer Schriften in der ersten Kirche Erzählungstypen in der mündlichen Überlieferung gebildet hatten, nach denen sie sich absichtlich oder unwillkürlich richteten.

Aber damit ist die Abgeschlossenheit dieses Abschnittes noch nicht erklärt. Die drei Stücke folgen zeitlich aufeinander, doch zwischen I und II werden von andern Evangelisten noch andere Sachen eingestreut, die der Zeit nach dazwischen gehören. Ja, was in I erzählt ist, darf man wohl nicht einmal als ein einzelnes Ereignis fassen, sondern es ist des Matthäus Zusammenfassung der ganzen Tätigkeit des Johannes. Vgl. Luk. 3, 1—20, bes. 10—14. Joh. 1, 19—28. Diese zeitliche Aufeinanderfolge und Zusammengehörigkeit ist jedenfalls der Grund, daß schließlich alle Synoptiker drauf achten.

Aber in dem Erzählungsmaterial selbst liegt Disposition. Daher hat jeder Schreiber eine solche in seiner Schrift. Darauf beruhen auch 3. T. die Ähnlichkeiten bei den Synoptikern. Matthäus

hat nun wohl am meisten davon, daß er nicht nach dem zeitlichen Verlauf der Vorkommnisse erzählt, sondern die Stoffe nach innerer Verwandtschaft zusammenstellt.

So finden wir hier, daß gerade er die Stelle aus dem Jesaias, 40, 3, sich zu eigen macht, um die Bedeutung des Johannes zu erklären, während das vierte Evangelium sie dem Johannes selbst in den Mund legt, Joh. 1, 23. Matthäus hat die Absicht, den Johannes als den Vorläufer zu kennzeichnen. Er führt die Auseinandersetzung zwischen Christo und Johannes bei der Taufe (3, 14—19), an, um auf die Bedeutung der Taufe hinzuweisen, daß sie ein Stück der *δικαιοσύνη* ist, welche Christus zu leisten übernommen hat. Sein *τότε . . . ἀνίχθη . . . ὑπὸ τοῦ πνεύματος . . .* 4, 1 ist stärker als des Markus *εὐθὺς* 1, 12, während Lukas überhaupt keine Verbindung der drei Ereignisse andeutet. Matthäus will zeigen, daß Christi Versuchung in einem engeren Zusammenhang mit seiner Taufe steht. So gewinnt auch der letzte Satz in der Erzählung Bedeutung, daß die Engel ihm dienen, nachdem der Teufel ihn verlassen mußte, 4, 11. *τότε ἀφίγησιν* u. s. w., während Lukas das Letztere mehr bei weglang erwähnt und von dem ersteren gar nichts sagt.

Mit seinem ganzen Evangelium will Matthäus erweisen, daß Jesus der in dem Alten Testamente verheißene Messias sei. Das schreibt er für die Judenthümer, um ihnen den einen oder anderen Anstoß in der Niedrigkeit des Herrn zu benehmen oder auch für Juden, die der Belehrung zugänglich sind. Markus und Lukas sind die Erzähler, die die Geschichte vortragen um der Geschichte willen.

Theophilus, sein Freund, soll sichere Kunde davon haben, darum schreibt Lukas. 1, 4. Markus, der Begleiter Petri, erzählt (nach Papias), wie der Apostel die Sachen gelegentlich vorgetragen. Deshalb findet sich bei diesen beiden Evangelisten die Freude an dem Einzelvorkommnis. Beide erzählen oft ausführlicher als Matthäus: Markus, der praktischen Art Petri gemäß, mit wenigen aber anschaulichen Zügen, Lukas, nach Art des Geschichtschreibers, der die Sachen sorgfältig erkundet hat, mit umständlicher Verknüpfung der äußeren Verhältnisse, Zeit, Ort, Veranlassung u. s. w. Matthäus dagegen stellt oft skizzenhaft dar, aber immer mit einer

erkennbaren Pointe; und wenn er Einzelheiten anführt, die die andern nicht so oder gar nicht haben, dann steht das gewöhnlich im Zusammenhang mit seinem besonderen Zweck, dem Erweise Christi als des Messias.

So in unserem Abschnitte: Kap. 1 zeigt durch eigentümliche Anordnung des Geschlechtsregisters und durch das Eingreifen des Engels in die äußeren Umstände der Geburtsgeschichte Jesu diesen als den Messias. Aus seiner Jugendzeit werden in Kap. 2 die Dinge angeführt, die ihn schon in tiefer Niedrigkeit, in der Verfolgung und auf der Flucht, sehen lassen. Aber dazu ist es erzählt, weil gerade dadurch die Schrift erfüllt wurde. Die Huldigung der Magier, durch die ihm Messiaschre zuteil wurde, ist eigentlich nur Einleitung und Veranlassung zu der Verfolgung.

Ehe nun Matthäus weitergeht, um die Wirksamkeit Christi in Galiläa und dadurch ihn als den Messias darzustellen — und das ist doch der Hauptinhalt seines Buches — führt er den Herrn durch den vorliegenden Abschnitt gewissermaßen in seine Wirksamkeit ein.

Taufe und Versuchung erscheinen da auch wieder als die Hauptsache. Das erste Stück, von Johannes dem Täufer, ist die Einleitung dazu. Es führt den Mann ein, der Christum taufte; und bei der Gelegenheit erfahren wir die sonstigen Umstände, unter denen die Taufe geschieht. Wir lernen die Taufe selber kennen als etwas, was für Sünder da ist zur Vergebung. Das motiviert den Widerstand Johannes gegen Jesu Taufe und zeigt diese in besonderem Lichte. Dazu freilich wird auch erzählt, daß Jesus von Johannes als der Messias eingeführt wurde, aber zunächst wohl, um Johannes Widerstand zu erklären.

Dann kommt die Taufe. Wir erfahren, wie Jesus als erwachsener Mann durch eine besondere Handlung in die Zahl der Sünder eintritt und sich damit unter das Gesetz begibt, nicht, als ob das nicht vorher seine Stellung gewesen wäre. Aber hier erscheint diese öffentliche Handlung als Einleitung in seine öffentliche Wirksamkeit.

Nach der Taufe kommt der Heilige Geist auf ihn herab und Gott bekennt sich vom Himmel zu seinem Sohne. Der vierte Evangelist legt diese Erzählung in des Täufers Mund, wobei er das Vorkommnis als ein Zeichen für Johannes erklärt. Lukas erzählt

einfach die Tatsache, aber Markus und Matthäus reden nur davon, daß J E s u s den Heiligen Geist gesehen. Ob andere Leute das Wunder auch gesehen, steht nicht in der Schrift. Es hat also keinen Sinn, sich darüber Gedanken zu machen. Aber was soll das Wunder für J E s u s ?

Das Zeugnis des Vaters ist leicht zu verstehen. Er bekennet sich zu dem Sohne. Er nennt ihn *ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ἠὲδοκῆσα*. Von vornherein klingt die Ausdrucksweise an Jes. 41, 8; 42, 1; 44, 1 an, wenigstens der Sache nach. „Mein geliebter Sohn, den ich auserwählt habe.“ Das bezeichnet nicht im Allgemeinen die Freude Gottes an diesem Gottmenschen, sondern Gott weist auf J E s u s als den M e s s i a s. „Der geliebte Sohn, mit dem Artikel bestimmt und mit dem Attribut „geliebt“ ausgezeichnet, ist mehr als eine Aussage darüber, daß Gott einen Sohn lieb hat. Es kommt der ganze Ausdruck nach alttestamentlichem Vorgange auf ein nomen proprium heraus, das eine besondere Bezeichnung des Messias ist, ähnlich wie „der eingeborne Sohn“ des Johannesevangeliums. Das wird noch klarer durch den Relativsatz „welchen ich erwählt habe.“

Gott sagt dies für den Johannes, damit er den erkennt, dem er den Weg bereiten soll, Joh. 1, 33. Er sagt es auch für Christum, um dem menschengewordenen Sohne für seine Existenz in der Niedrigkeit durch ein sinnlich vernehmbares Zeichen eine Gewähr für die Gewißheit seines Berufes zu geben. Darin liegt für diesen Kraft und Trost, die er in dem Amte und in seiner Niedrigkeit nötig hatte.

Weniger leicht ist die Handlung des Heiligen Geistes zu verstehen. Es als ein Bekenntnis zu des Messias Werk zu verstehen, ist nicht nach der Darstellungsweise der Schrift. Eine bloß symbolische Handlung darin zu sehen, tut den Vorgängen nicht genug. ebenso wie es nicht genügt, in Christi Übernahme der Taufe nur eine symbolische Form zu verstehen. Das Kommen des Heiligen Geistes auf einen Menschen ist sonst in der Schrift die Ausdrucksweise, um die Begabung des Menschen mit dem Heiligen Geiste zu bezeichnen. Sie entspricht der anschaulichen Art der Alten. Die stehen in ihrem Empfinden den Dingen näher als wir mit unserer abstrakten Denk- und Sprechweise. Die Sache, um die es sich

handelt, ist wirklich das, was Christus und Johannes mit ihren leiblichen Augen sahen: der Heilige Geist kommt vom Himmel herab auf den Menschen. Nur daß hier die Gestalt der Taube um der Leiblichkeit des Sehens willen dazu kommt.

Für *καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερᾶν* des Matthäus steht bei Markus *ὡς περιστερᾶν*. Lukas hat aber umständlich *σωματικῶς εἶδει ὡς περιστερᾶν*. Das bedeutet selbstverständlich nicht einen bloßen Vergleich des Herabkommens mit dem Herablassen der Taube im Fluge. Wer Taubenflug beobachtet hat, sollte eigentlich nicht auf die Meinung kommen. Sondern durch des Matthäus Text ist es so klar wie möglich gesagt, was gemeint ist. Jesus sah, *εἶδεν*, den Geist. Den kann man aber unter gewöhnlichen Verhältnissen nicht sehen. Deshalb erscheint er hier in der sichtbaren Gestalt der Taube, und das letztere ist denn durch Lukas noch besonders ausgedrückt. So faßten es die unbefangenen Leser des Matthäus in der alten Kirche ohne besondere Exegese sofort auf. Und was Christus hier mit leiblichen Augen sieht, ist wieder nicht nur eine äußere Form, sondern es entspricht derselben ein geistiger Vorgang. Nach der sonstigen Sprachweise der Schrift versteht es sich, daß wir den Vorgang als eine Begabung Christi mit dem Heiligen Geiste auffassen.

Aber wozu das? War er nicht schon vorher der für uns eintretende Messias von seiner Geburt an? Gehört nicht schon seine Armut, seine Verfolgung, mit zu dem Leiden, mit dem er uns erlöste? Wurde er nicht schon durch die Beschneidung unter das Gesetz getan, und erwies er sich nicht schon als zwölfjähriger Knabe als seines himmlischen Vaters eingeborner Sohn? — Wohl, aber gerade in seinen Jugenderzählungen wiederholt sich die Bemerkung, er nahm zu an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menschen, der Gottmensch, den wir uns nicht ohne die göttliche Natur und daher nicht ohne den Vollbesitz aller göttlichen Majestät und aller Gaben des Geistes denken können. Aber er ist von Anfang an der Gottmensch in der Entäußerung, in der Niedrigkeit. Wie sich seine menschliche Entwicklung gestaltet haben würde ohne die Niedrigkeit, ist eine müßige Frage. Wir wissen von der Menschwerdung Christi nur als einer Maßregel zu unserer Erlösung. Dazu gehört eo ipso und vom ersten Augenblick an

die Erniedrigung und alles, was von ihm erzählt wird, erscheint unter dem Gesichtspunkt.

Wie daher seine ganze Jugendentwicklung als ein Wachstum unter fortwährender Beschränkung erscheint, so wird es auch hier, da er als reifer Mann auftritt und als solcher seine Erlöserstellung ausfüllen will, nötig gewesen sein, daß er mit dem Heiligen Geist begabt wird. Und diese Begabung tritt naturgemäß ein, nachdem er als erwachsener Mann freiwillig die Erlöserstellung durch die Taufe auf sich genommen hat. Auf gleicher Linie liegt es, daß Christus später des Gebetes, des Zeugnisses seines Vaters, der Stärkung der Engel u. s. w. bedarf.

Sofort (*τότε, εὐθὺς*) wird Jesus vom Geist in die Wüste geführt, damit er vom Teufel versucht werde. *Ἀνίστην ἐκβάλλει, ἦγενο* drücken nicht aus, daß die Ortsveränderung wider oder ohne Jesu Willen geschah. Sie wollen aber sagen, daß die Versuchung nicht eigene Wahl ist. Es versteht sich das von selbst. Versuchung sucht man nicht auf, auch Christus nicht. Aber er geht ihr nicht aus dem Wege, sondern überwindet sie. Das letztere will uns das Evangelium erzählen.

Wozu das nun nötig für Christum? Man kann schon verstehen, daß der Teufel sich sogleich an den Gegner machte und ihn schnell aus dem Wege zu räumen suchte durch ein paar energisch geführte Schläge, in denen sich seine ganze Kunst konzentrierte. Aber warum liegt dem Heiligen Geist daran? Hat Christus nicht sein ganzes Leben lang unter der Versuchung gestanden, ja, ist nicht die letzte große Versuchung, das Leiden im Garten und am Kreuz ebenso stark gewesen wie die Versuchung hier?

Darüber steht nichts im Text. Aber die Verbindung der beiden Erzählungen leitet doch auf die Frage. Daß die Versuchung eine symbolische Handlung gewesen wäre, daß sie der ersten Versuchung im Paradiese oder der Versuchung Israels in der Wüste entspräche, sind jedenfalls richtige Gedanken, auf welche die Schrift und Jesus selbst aufmerksam machen durch die Parallelen, die in den zitierten Sprüchen liegen. Aber das ist der Sache doch nicht genug getan. Im Interesse der Symbolik allein nimmt der Herr nicht solch furchtbares Leiden auf sich.

Wenn man aber an Jesus als den Gottmenschen in seiner

Niedrigkeit denkt, läßt sich der Grund der Versuchung leicht erraten. Sie dient zur Bewährung. Eben ist er in die Arbeit eingetreten. Es sind ihm die Gaben dazu verliehen, und der Vater hat seine Freude darüber ausgesprochen. Aber dem Herrn, der doch ein schwacher Mensch ist, ist die Bewährung nötig für das erfolgreiche Ausführen seines Vorhabens. Nicht, als ob der Ausgang zweifelhaft gewesen wäre. Christus ist der wahrhaftige Gott, der Heilige Geist ist bei ihm und der Vater hat ihn speziell zu dem Kampfe ausersehen. Darum steht der Ausgang fest. Dagegen kann der Teufel schließlich nichts ausrichten. Aber Christus ist nun einmal einer der Unsern geworden, ein schwacher Mensch; und auf der Linie will er den Kampf ausfechten. So war es wohl nötig um der Gerechtigkeit Gottes willen; das erforderte auch die Tatsache, daß die Sünde eine geistige Macht ist, die nicht nur äußerlich mit legalen Entscheidungen, sondern auch innerlich überwunden werden muß, wenn ihre Macht gebrochen werden soll. Dazu ist Christus ein Mensch geworden.

Nun gehört die Bewährung bei unserer menschlichen Art mit dazu, um den Sieg zu sichern. Darin, daß man die Probe besteht, liegt für den Kämpfer Kraft für weitere Kämpfe. Daran stärkt sich der Geist, und für den Zuschauer dient das zur Kräftigung seines Vertrauens und seiner Hoffnung. Dazu wird der Heilige Geist den Herrn wohl in die Wüste geführt haben. Nicht das ist die Frage, wie hätte es anders sein können, sondern wozu ist das, was und wie es nun einmal geschehen ist? Das ist wohl auch die Bedeutung von Matth. 12, 29, daß Jesus auf seine Versuchung aufmerksam macht, durch die er den Teufel überwunden und gebunden hat und in deren Kraft er nun sein Haus berauben, d. h. ihn aus den Besessenen austreiben kann.

Das ist also die Bedeutung des Abschnittes Matth. 3—4, 11 daß Matthäus als Einleitung der Erzählung von Christi Tätigkeit in Galiläa und seinem Leiden in Jerusalem die großen Stücke erzählt, die ihn, den Erwachsenen, als Messias legitimieren: Die Verkündigung des Johannes, die Übernahme seines Amtes durch die Taufe mit der Begabung durch den Geist und dem Bekenntnis des Vaters zu seinem Sohn und endlich die Bewährung des Herrn

in der Stellung, ehe er den schweren Weg antritt, durch die Versuchung.

Der äußere Vorgang der Versuchung.

Es heißt, Christus ist vom Geiste, *ἐπὶ τοῦ πνεύματος*, in die Wüste geführt worden. Markus sagt dasselbe in einem activischen Satze. Aber Lukas hat *ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι*. Damit ist von einer wirklichen Ortsveränderung geredet und nicht etwa von etwas, was nur in der Seele Christi, in seinem Geiste, in der Einbildung oder in der Ekstase, die vom Teufel oder hier zunächst vom Heiligen Geiste herbeigeführt worden wäre. Darauf führt zunächst die Übereinstimmung der drei Evangelien. Bei Matthäus und Markus ist der Text einfach und klar. Markus fügt noch besonders hinzu, „er war bei den Tieren.“ Aber auch Lukas sagt das so klar wie möglich. Er bezeichnet Jesus zunächst als voll des Heiligen Geistes. Als solcher wendet er sich weg vom Jordan. Das ist eine wirkliche Ortsveränderung, und wenn es nun weiter heißt *ἤγετο ἐν πνεύματι*, wo man nach Matthäus am Ende *ἐπὶ ἰ. πν.* erwartet hätte, so muß man dem Lukas doch die Wahl des Ausdrucks überlassen. Er ist hier veranlaßt durch das vorausgegangene *πλήρης πν.* In diesem Geiste, der ihn erfüllt, d. h. unter dem Einflusse dieses Geistes vollzieht sich das *ἤγετο*. Das ist die Redeweise des Lukas. 2, 27 kommt der alte Simeon *ἐν τῷ πνεύματι* aus Antriebe des Geistes, in das Heiligtum.

So bleibt also die Auffassung, die man bei Matthäus und den altchristlichen Lesern als die selbstverständliche voraussetzen darf, daß es sich um einen äußerlich realen Vorgang handelt. Diese möchte ich aber für den ganzen Handel der Versuchung festhalten.

Bei der zweiten Versuchung heißt es Matth. 4, 5 *παραλαμβάνει.....καὶ ἔστησεν...*, Luk 4, 9 *ἤγαγεν.....καὶ ἔστησεν*. Vers 8 wiederholt Matthäus das *παραλαμβάνει*, wofür Lukas B. 5 *ἀναγαγὼν* hat. Das wird von manchen gläubigen Auslegern, die die Wirklichkeit der Vorgänge festhalten, so ausgelegt, daß es sich hier um etwas handele, was nicht eine äußere Ortsveränderung andeute, sondern um einen Vorgang im Geiste Christi. Zunächst liege in den Ausdrücken nicht bloß, wie in den gleichlautenden vom Heiligen Geiste, daß Jesus auf Antriebe des Teufels den Ort verändert habe.

sondern das παραλαμβάναι und ἔστησε drücke aus, daß Satan Gewalt über die Leiblichkeit des Herrn gehabt habe. Aber weiß weder Matthäus noch Lukas andeuten, daß Jemand dem Herrn auf dem Wege begegnet sei, und Lukas bei der dritten Versuchung zu dem ἐδειξεν das ἐν στιγμή χρόνου hinzufüge, so gehe daraus hervor, daß Satan den Herrn bei seiner Macht über seine Leiblichkeit in einen solchen Zustand versetzt habe, daß ihm das, was der Teufel ihm zeigte, als Wirklichkeit erschien, so daß dabei die Versuchung ein realer Vorgang war, ohne daß man sich dabei eine äußere Ortsveränderung zu denken brauche. Hier sei also das ἐν πνεύματι einmal „wörtlich“ zu nehmen.

Es ist diese Auffassung etwas anderes, als wenn man die ganze Versuchung überhaupt als etwas unwirkliches hinstellt, etwa als Parabel oder Traum oder Vision. Dennoch geht sie mir gerade einen Schritt zu weit. Wir wissen doch zu wenig über die betreffenden Möglichkeiten, um die äußere Realität dessen, was zunächst in den betreffenden Ausdrücken liegt, abzuweisen. Daß von Begegnung mit Menschen geredet sein sollte, erscheint mir wegen des ἐν στιγμή χρόνου unnötig. Denn wenn das auch nicht von der zweiten Versuchung gesagt ist, so kann man sich dieselbe doch so vorstellen. Und wenn es bei der dritten Versuchung auf eine Vorzauberung der gesamten Reiche der Welt und ihrer Herrlichkeit hindeutet, so zwingt es doch nicht, das Stellen auf einen hohen Berg als etwas äußerlich unwirkliches zu fassen. Und wenn dann am Schlusse davon die Rede ist, daß die Engel dem Herrn dienten, und man das so faßt, daß sie den Herrn in der Wüste speisten, wie διακονεῖν z. B. von Petri Schwiegermutter Matth. 8, 15 gebraucht wird, so stimmt gerade das ἐν στιγμή χρόνου, auf die ganzen Vorgänge bezogen, damit, daß man in den beiden letzten Versuchungen eine leiblich wirkliche, entsprechende Ortsveränderung verstehen kann.

Ich möchte die betreffende Auffassung nicht als etwas an sich falsches hinstellen, sondern meine Meinung ist die, daß es für den Ausleger das Richtige ist, hier gar nichts festzustellen.

Darum würde ich bei der Erklärung der zweiten Versuchung auch nicht die Gegenwart von Menschen mit in die Erklärung hineinziehen in dem Sinne, daß der Teufel Christus verleiten wollte,

sich mit dem Sprung in die Tiefe ein Ansehen bei den Menschen, die auf solche äußerliche Kunststücke warteten, zu verschaffen. Sondern da genügt es, an den Schwindel und das damit verbundene Grauen des Herrn zu denken, das ihn als Menschen erfasst, da er so plötzlich an den Abgrund gestellt ist.

Begriff der Versuchung und seine Bedeutung für GJum.

Eine weitere Frage ist nun, wie soll man sich die Versuchung überhaupt vorstellen?

Zunächst darf der Begriff Versuchung, *πειράζειν* nicht abgeschwächt werden. Wenn wir uns den Fall denken, daß Satan an Gott heranträte, um ihn zu versuchen, da steht nicht nur von vornherein fest, daß es vergeblich ist, sondern es kommt das auch gar nicht zu stande, was man Versuchung nennt. Darunter versteht die Schrift doch, daß ein Reiz an jemand herantritt, der ihn zum Bösen verleiten will, und der, welcher versucht wird, verspürt den Reiz als solchen, und es ist eine sittliche Leistung, der Versuchung erfolgreich zu widerstehen. Ja, nach unserm Empfinden entsprechen sich die beiden Begriffe, das Verspüren des Reizes und die sittliche Leistung.

Es liegt diese Auffassung zunächst nicht in dem Worte *πειράζειν*. Das Wort drückt nur die Absicht des Versuchers aus und sagt nichts über die Wirkung bei dem andern. Und wenn auch von dem Versucher die Möglichkeit vorausgesetzt wird, daß er bei dem andern sein Ziel erreicht, so ist damit noch nichts über des andern Stellung dazu entschieden. Es wäre also möglich, daß einer den andern versuchte, ohne daß dieser überhaupt ein sensorium für den Versuchsreiz hätte. Das Wort *πειράζειν* wäre in dem Falle wohl am Platze. Nun wird es aber in der Schrift in dem vorliegenden Sinne, da es sich um den Teufel handelt und da es bedeutet, daß der Jemandem etwas ungebührliches zumutet, nur von Menschen und von Christo gebraucht. Die Bedeutung des letzten Falles steht in Frage, und bei dem ersten Falle involviert das Verspüren des sündlichen Reizes Sünde. Der einzige Fall, der anders hätte ausfallen können, hat eben zur Sünde und zum Falle des ganzen Menschengeschlechts geführt. Seither können wir uns Versuchung nicht anders denken — weil unser Denken von un-

ferm Empfinden abhängig ist —, als daß bei derselben in den Versuchten wenigstens eine verwandte Saite an klingt, und eben das ist Sünde. Ja, als bei Eva das sensorium für das Böse erwachte, da hatte sie doch schon nachgegeben. Dennoch braucht die Schrift da von des Teufels Tun schon den Ausdruck, ehe es so weit kam; aber wir können mit unserm Denken und Empfinden nicht in die Möglichkeit, daß es anders gewesen wäre, eindringen.

Mit dieser Auffassungsweise treten wir nun an die Erzählung von Christi Versuchung. Da steht von vornherein fest, daß Christus nicht unterliegen konnte, denn er war Gottes Sohn und die ganze Dreieinigkeit ist an dem Kampfe beteiligt. Es war eine Dummheit vom Teufel, daß er den Versuch machte. Darum ist uns von vornherein schon unverständlich, daß es des Heiligen Geistes Zweck war, daß Jesus versucht werde. Was Gott dabei für seinen Sohn, den Gottmenschen, will und empfindet, daß er nämlich von vornherein weiß und voraussetzt, daß er siegen wird, daß er ihn aber diesen Sieg erfechten läßt, um ihn zu weiterem Kampfe zu stärken, das können wir verstehen, das hat seine Parallelen im menschlichen Leben. Aber daß das eine wirkliche Versuchung werden wird, so daß von einer Bewährung die Rede sein kann, das ist wegen der göttlichen Natur Jesu unverständlich.

Denn wenn wir auch auf der andern Seite wissen, daß Jesus ein wahrhafter Mensch war, so müssen wir uns doch hüten, die Versuchung so zu verstehen, wie sie eben bei Menschen immer vom ersten Anfang stattgefunden hat, daß nämlich Sünde mit unterläuft, und wenn auch nur so, daß sie doch schließlich überwunden wird. Das ist nicht nur gegen die Hebräerstelle 4, 15, sondern auch offenbar gegen die Erzählung der Evangelisten. Man fühlt es dem Schreiber an, wie er darstellen will, daß die Sünde den Herrn gar nicht berührt.

Und doch war es eine Versuchung so gut, wie es Versuchung war, als die Schlange an Eva herantrat, ehe diese noch der Sünde anheimfiel.

Versuchen wir das zu verstehen. Eine Parallele dazu ist das Leiden des Herrn in Gethsemane. Eine weitere Parallele oder vielmehr eine Sache, in welche Versuchung und Leiden in Gethsemane als Teile oder Begleitumstände eingeschlossen sind, ist Christi

Stellung unter dem Gesetze. Wir betrachten das letztere zuerst. Gal. 4, 4 heißt es von Christo, er sei unter das Gesetz getan. Das ist mehr als die Beschneidung, mehr als eine zeremonielle Handlung, denn es heißt weiter: „auf daß er die, so unter dem Gesetze waren, erlösete.“ Dieser Absichtszug gehört zu den drei vorausgehenden Ausfagen: Sendung Gottes, Menschwerdung, Stellung unter dem Gesetze. Da kommt die letztere den beiden ersten an Bedeutung gleich. Eins folgt aus dem andern so, daß dann mit dem letzten der ganze Absichtszug gedeckt ist. Durch Christi Stellung unter dem Gesetze sind wir erlöst. Das ist also mehr als Zeremonie.

Es ist aber durch die Ausdrucksweise angedeutet, daß schon durch die Beschneidung die Stellung unter dem Gesetze bezeichnet ist. Diese bedeutet also nicht blos das, daß Christus durch seinen Tod für uns dem Gesetze gegenüber eintritt, sondern sein ganzes Leben hat er unter dem Gesetze verbracht. Das heißt wiederum nicht nur, daß er die Mühseligkeit des Lebens mit all den Beschränkungen, die eine Folge der Sünde sind, auf sich genommen hat, sondern daß er das Gesetz, das für Sünder gegeben ist, dessen Urheber er selbst als Gott war, nun als Autorität über sich empfindet, als ob er ein Sünder wäre. Das will die Hebräerstelle 4, 15; 2, 18 besagen, daß er allenthalben wie wir *κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα* versucht ist. Das bezieht sich wieder nicht auf die vereinzelte Versuchungsgeschichte, sondern auf sein ganzes Leben, von dem er zu den Juden sagen konnte: „Wer kann mich einer Sünde zeihen,“ Joh. 8, 46, wovon der Hebräerbrief Anlaß nimmt, hinzuzufügen: „doch ohne Sünde.“ Christus empfand das Gesetz als lastende Autorität über sich. Das konnte er nicht als Gott. Der ist wesentlich heilig. So etwas wie Gehorsam gibt's für ihn nicht. Seine Heiligkeit richtet sich nicht nach einem Willen oder nach einem Muster außer ihm, sondern ist der unmittelbare Ausdruck seines Wesens. Darum mußte Christus Mensch werden, um unter dem Gesetze stehen zu können. Das ist uns schon unbegreiflich, daß er ein Mensch wurde.

Aber er ist ein heiliger Mensch. Er könnte als solcher insofern unter dem Gesetze stehen, wie etwa die heiligen Engel den Willen des Vaters tun. Aber das ist offenbar nicht die Meinung, weder der Galater- noch der Hebräerstelle. Er steht uns gleich, an

unserer Stelle, unter dem Gesetze. Er empfindet es als eine drückende Autorität, als einen fremden Willen über sich, und gerade dies ist das schwierigste für unser Verständnis. Den Vergleich mit den Engeln könnten wir allenfalls fassen, denn da hätten wir an dem Glaubensgehorsam des Christen eine, wenn auch nur schwache, Parallele. Aber daß Christus, der heilige Mensch, der Gottmensch, als Sünder unter dem Gesetz gestanden, da können wir uns nicht hineindenken.

Wir empfinden das Gesetz als lastende Autorität über uns. Das kommt von unserer Sünde. Das Gesetz fordert von uns, was wir nicht wollen, es klagt uns an, daß wir uns fürchten, es droht uns Strafe; und in all diesem Gegensatz liegt ein Reiz zur Sünde. Für uns ist das Gesetz etwas, das um der Sünde willen da ist, und das zur Sünde reizt. Und selbst wenn wir als wiedergeborene Christen ein Verständnis für den freien Gehorsam der Kinder Gottes haben, so bleibt uns das erstere Verhältnis nicht nur im Gedächtnis verständlich, sondern wir behalten durch die uns anlehende Sünde den Sinn für das Sündenverhältnis zum Gesetz. Aber wir können es auch gar nicht verstehen, ohne daß Sünde, eigene Sünde da mit unterläuft. Schon das, daß das Gesetz als ein fremder Wille empfunden wird, geht bei uns, auch bei uns Christen, nicht ohne Sünde ab.

So dürfen wir es uns nun aber bei Christo nicht vorstellen. Sein ganzes Leben, sein eigenes Zeugnis und die ausdrückliche Erklärung des Ebräerbriefes sprechen dagegen. Wie dann? Positiv können wir das garnicht denken oder ausdrücken. Wir können nur falsche Vorstellungen abweisen, wie die alte Kirche in den bekannten vier Ausdrücken von Chalcedon über das Verhältnis der zwei Naturen in Christo auch nur negative Aussagen macht, um Irrtümer abzuweisen. So auch hier: Die Stellung unter dem Gesetze ist nicht nur etwas äußerliches, wobei der Herr gar nichts empfunden hätte, denn er ist allenthalben versucht wie wir. Es ist ihm aber dabei auch keine Sünde mit untergelaufen, auch nicht in der Gestalt, daß sie ihn reizte, er sie aber nachher überwand.

Man wird einwenden, daß dabei aber alles Denken aufhört. Ja, das ist wohl der Fall, soweit es den Verzicht auf eine positive begriffliche Erfassung der Sache gilt. Aber diese Erkenntnis ist

doch auch etwas wert und jedenfalls besser als allerlei alte und moderne scholastische Redensarten, die die Sache doch nicht treffen, und bei denen sich noch nie Jemand etwas gedacht hat. Aber auf der anderen Seite gehört doch einiges Nachdenken dazu, sich ganz genau auf die Aussage der Schrift zu beschränken, den Gedanken, der in der biblischen Aussage liegt, nachzudenken, nicht mehr, nicht weniger.

Tiefer noch führt in die Sache der Bericht über Jesu Leiden in Gethesmane. In Betracht kommen nur die Worte seines Gebetes, denn die führen uns in das Innere seiner Seele. Wir hören da, wie der Herr einen andern Willen hat als der Vater, wie er da des Vaters Willen als einen fremden empfindet, wie es ihm schwer wird, daß dieser Wille vorgeht vor seinem eigenen, so daß er drum bittet, daß sein eigener geschehe, wenn es möglich ist, daß er sich aber bereitwillig in des Vaters Willen ergibt.

Wenn wir an die göttliche Natur ohne seine menschliche Natur denken, dann können wir uns bei dem Sohne nicht einen andern Willen vorstellen als den des Vaters. Aber da wir es hier mit dem Gottmenschen zu tun haben, können wir uns wenigstens die Möglichkeit denken, daß es hier so sei, besonders, nachdem es uns als Tatsache erzählt ist. Aber in das innere Getriebe der Seelenkräfte können wir auch hier nicht schauen. Einmal nicht, weil wir uns nicht in das Wesen des Gottmenschen hineindenken können, der nach seiner Gottheit mit dem Vater wesentlich eins ist und nach seiner Menschheit einen andern Willen hat, aber so, daß nicht etwa ein Zwiespalt in seiner Persönlichkeit wäre, sondern daß Gott und Mensch da unzertrennlich zusammen sind. Sodann nicht, weil es in einer solchen Lage bei uns nicht ohne Sünde abgeht. Hier trat auch die Versuchung an Christum heran. Die furchtbare Angst, erzeugt durch die Schuldenlast der Menschen und durch die Aussicht auf das Gericht, legt den Wunsch nahe, daß das Leiden vorübergehe. So lange der Wunsch nicht dem Willen des Vaters eigenwillig entgegentritt, drückt er nur aus, wie schwer der Herr die Qual empfindet. Mehr erfahren wir nicht und können darum hier auch nicht mehr sagen. Aber daß die Versuchung an Christum herantrat, das wissen wir aus dem Hebräerbrief. Daß der Herr sie bestanden hat, hören wir aus dem Schluß seines Ge-

hets. Wir können darum auch wieder nichts anderes tun als eben verzichten auf ein positives Eindringen in die Sache, nur feststellen, was in dem Bericht der Schrift ausgesagt ist, und irrthümliche Meinung abweisen.

In Gethesmane handelte es sich um Dulden und Aussharren im Leiden. Das ist in gewisser Hinsicht etwas negatives. Auch die Versuchung tritt in negativer Weise auf, indem sie nicht gerade zu einem positiv bösen Werk, das aus Lust am Bösen getan wird, auffordert, sondern sich nur begnügt, in der größten Angst dem Heilande die Fassung rauben zu wollen. Gerade das macht die Versuchung da so schwer: einmal, daß die Ungebühr, nämlich Ungeduld und Unwille, verhältnismäßig gering erscheinen konnte, und sodann, daß Christus sich in einer Lage befand, da er sozusagen seiner Sinne fast nicht mächtig war. Aber nach unserm menschlichen Empfinden würde der Begriff der Versuchung intensiver, wenn wir ihn als Reiz zum Bösen und Lust zum Bösen denken.

So tritt er in der Versuchungsgeschichte auf. Im ersten und zweiten Fall nicht so sehr wie im dritten, aber doch mehr als in der Leidensgeschichte.

Die erste Versuchung knüpft an den Hunger an, der infolge des 40tägigen Fastens über Jesum gekommen ist. Sie ist ähnlich der im Paradiese und doch auch wieder verschieden davon. „Na, sollte Gott gesagt haben?“ so heißt es auch hier. Eben hat Gott Jesum für seinen geliebten Sohn ausgegeben. Der Teufel stellt es durch seine Frage in Zweifel, und das ist eigentlich wie auch im Paradiese die Grundlage der Versuchung. Sonst ist diese Versuchung schwerer als dort. Sie knüpft an einen Nothzustand an und fordert etwas, was Gott nicht verboten hatte.

Aber was sie eigentlich will, ist hier wie dort dasselbe: Zweifel an Gottes Wohlmeinung und Wort und daraus folgende Selbsthilfe. Daß dieses die Sache ist, geht auch aus Jesu Antwort hervor. Er zitiert in allen drei Fällen aus demselben Zusammenhang Deut. 6 und 8. Moses lehrt Israel da, was es aus den Ereignissen der 40jährigen Wüstenwanderung lernen soll. Christus, der rechte Israel, hat das gelernt. Das zeigt er jetzt in gleicher Lage, da er 40 Tage in der Wüste gefastet hat. Deut. 8, 3 weist

auf das Manna in der Wüste und lehrt, daß man nicht nur durch das gewöhnliche Brot am Leben erhalten wird, sondern durch Gottes Wort, durch das er z. B. Manna schaffen kann. Damit hält Christus fest an Gottes Verheißungswort, das er bei der Taufe gehört hatte. Und da er eben zum Zweck der Versuchung in die Wüste gekommen ist und auch den Versucher wohl erkennt — denn daß er ihn erst bei der dritten Versuchung mit Satan anredet, das kommt nicht daher, daß ihm jetzt erst das Verständnis für seine Lage aufgeht, sondern daß der Herr jetzt unwillig wird. Darum muß der Teufel dann auch weichen — so läßt sich Christus nicht auf die scheinbar geringfügige Sache ein.

Ähnlich knüpft der Teufel im zweiten Falle an das natürliche Grauen vor dem Abgrund und an das Gottvertrauen, das Jesus im ersten Falle bewiesen, und an sein Festhalten an der Regel des Wortes Gottes an. Was er will, sagt Jesu Antwort, Deut. 6, 16: Gott versuchen, wie die Israeliten es bei Massa taten, daß sie durch Ungeduld Gottes Wundermacht herausforderten. Im dritten Falle nun wird der Teufel plump. Er will an Christi sinnliches Empfinden anknüpfen und zeigt ihm dazu alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit. Das, zusammen mit der positiven Forderung, daß Christus vor ihm niederfalle und ihn anbete, zeigt, daß es Augenlust, Fleischelust und hoffärtiges Leben ist, wozu Satan den Herrn reizen will.

Bei Menschen ist das angebracht. Bei wem Satan schief angerät, wenn er ihn unter dem Deckmantel der Frömmigkeit zu ungesundem Wesen auf geistlichem Gebiete verleiten will, weil der Christ in seiner Bibel zu Hause ist, den kann er gelegentlich durch sinnliche Reizungen leicht zu Falle bringen. Aber Christo reißt hier die Geduld und er jagt den Teufel davon. Man hört dem Herrn den Ekel an über die Frechheit des Satans, da er mit unverhüllter Gemeinheit an ihn herantritt..

Aber das zeigt uns, was an Jesus herantrat in seiner Stellung unter dem Gesetze und veranlaßt wieder die Frage, wie stellen wir uns diese Versuchung vor?

Wir hören nur, was der Teufel will, und daß und mit welchem Mittel der Herr die Anfechtung bestanden. Wenn wir uns in die Lage hineindenken, dann würde es bei uns nicht ohne Sünde

abgehen, wenn der Reiz an unsere Seele rührt. Das ist selbstverständlich bei Christo ausgeschlossen. Aber es bleibt trotzdem Verjuchung. Eine Verjuchung, die dem Herrn Not bereitete. Es wäre deshalb unrichtig, wenn wir Christum uns so denken, daß der heilige Gottmensch, ohne alles sensorium für das, was Satan will, ihm kalt gegenüber steht und sich majestätisch von ihm wendet. Daß die Verjuchung etwa nur darin besteht, daß der Herr von dem miserablen Feinde sich solche Zumutungen machen lassen und sie anhören muß? Das wäre Christus im Gebrauche seiner göttlichen *doğa*. So könnte sich seine letzte Antwort im ersten Augenblick anhören. Aber so schildert ihn Matthäus nicht. Der Herr steht unter dem Gesetze. Er kann dem Sünder nachempfinden, Hebr. 2, 18. Er braucht auch nicht seine göttliche Majestät, um den Verjucher abzuweisen, sondern sucht Hilfe in Gottes Wort. Unter dessen Regel stellt er sich, nicht nur, um dem Christen ein Beispiel für ähnliche Lage zu geben, sondern das entspricht dem innersten Bedürfnis seiner Lage. Der Herr ist ein Menschenkind und handelt da, wie ein armes, schwaches Menschenkind handeln muß, wenn es den Sieg erlangen soll. Festhalten am unbedingten Vertrauen auf Gott und Stehen auf seinem Wort und Weiben an seiner Rede. Auch in dem letzten Kampf, da der Herr „trugiglich“ auftritt und den Satan etwas von oben herab als Baggage behandelt, stellt er sich auf Gottes Wort und unter der Gehorsam seines Vaters. Da ist er auch ganz Mensch. So kann und soll auch ein Christ dem Satan begegnen, ihm trotzen, aber nicht aus eigener Macht.

Wir nehmen aus dieser Schilderung des Evangelisten, daß dem Herrn der Kampf nicht leicht geworden ist. Es war eine richtige Verjuchung. Aber was unser Verstand gern wissen möchte, erfährt er doch nicht: wie sich der Reiz der Sünde an den Herrn herannachen kann und wie sich die Seele des Herrn im einzelnen dazu verhielt.

Vermutlich würden wir es doch nicht verstehen. Mit Worten allein läßt sich so etwas auch nicht abmachen. Es muß die Anschauung, in diesem Falle die Empfindung, dazu kommen. Und weil es bei uns dazu nicht ausreicht, ist das eben nicht weiter ausgeführt. Auch hier gilt es wieder, sich bescheiden und nur feststellen,

was der Heilige Geist mit eben so viel Worten gesagt hat. Das ist gerade genug, daß wir es im Glauben auffassen und dadurch selig werden; und dazu ist es eben gesagt.

Es geschieht wohl nicht selten, daß die Erzählung von der Taufe und der Versuchung Jesu den Leser etwas kalt läßt, weil er nicht an die Erniedrigung des Herrn denkt. Es erscheint Übernahme der Taufe und der Versuchung für den Herrn nicht schwer. Dadurch geht aber die eigentümliche Bedeutung beider Erzählungen und ihrer Wirkung für den Glauben verloren.

Wir schauen da in die Werkstätte unserer Erlösung. Da wird heiße Arbeit getan. Es ist eine Leistung des Herrn, daß er die Taufe und damit die Stellvertretung für uns auf sich nimmt und sich unter die Sünder rechnet. Dafür bekommt er aber auch die Gabe des Heiligen Geistes und damit Kraft und Beistand der heiligen Dreieinigkeit; und dazu die Anerkennung seines himmlischen Vaters. Es ist gewissermaßen der Ritterschlag des Sohnes Gottes, und man fühlt den liebenden, teilnehmenden Stolz und die Zuversicht des Vaters heraus, der den Sohn zum heiligen Kampfe abordnet. Das ist die Bedeutung für Christum. Für uns, die wir zusehen oder das hören, liegt noch mehr drin. Wir sehen, wie die Dreieinigkeit sich sorgt um das Erlösungswerk. Aus dem Herabkommen des Heiligen Geistes in Taubengestalt fühlt man die Fürsorge heraus, für Jesum nicht nur, sondern auch für sein Werk. Des Heiligen Geistes Wirken wird in der anschaulichen Weise der Schrift gern mit dem Ausbreiten der Flügel eines Vogels oder mit der brütenden Tätigkeit desselben verglichen, 1. Mos. 1, und die Flügel sind in der Bibel überhaupt das Bild des Schutzes und der Fürsorge. Aus den Worten des Vaters hört man nicht nur das Bekenntnis zu dem Sohn als dem eingebornen, sondern gerade das Bekenntnis zu dem Werke, das er vollbringt, heraus. Das innige Aussprechen der Zusammengehörigkeit, der Ausdruck der Liebe, der darin liegt, wird gerade durch die hochherzige Bereitwilligkeit des Sohnes hervorgelockt und läßt uns in das Herz des Vaters, in seine Gesinnung gegen uns hineinschauen. Wo so die ganze Dreieinigkeit eintritt für unsere Erlösung, da ist sie sichergestellt.

So auch wieder bei der Versuchung. Als der Herr die Ver-

fuchung des Teufels überwunden und in seinem Festhalten an seinem Gott und Vater nicht einen Augenblick wankend geworden war, da sendet ihm sein Vater zur Belohnung die Engel, die jetzt für seine leiblichen Bedürfnisse sorgen müssen. Der Hunger war da, und in seiner Niedrigkeit hat Jesus Hilfe nötig, und die sendet Gott seinem Sohne, weil er die Versuchung bestanden hat, und gibt ihm damit Kraft für den weiteren Kampf, der noch größer und schwerer ihm bevorsteht. Das deutet schon im Voraus auf das, was am Ende seines Leidens geschieht, weil er gehorjam war bis zum Tode am Kreuz, darum hat ihn Gott erhöht etc., Phil. 2, 9.

So wird gerade diese Zusammenstellung von Abordnung Jesu und seiner Bewährung etwas, woran sich der Glaube entzündet. Das gibt dem Leser die gläubige Hoffnung, daß der Herr auch die weitere Fehde bestehen wird, die der Evangelist im Folgenden erzählt; und es entsteht ihm so Stück für Stück die Bereitwilligkeit und der Mut, auch wie sein Heiland ritterlich zu kämpfen, zu überwinden und zu siegen.

Joh. Ph. Köhler.

::

Zur Orientierung über die moderne alttestamentliche Kritik.

Es ist Zeit, daß auch die rechtgläubige amerikanisch-lutherische Kirche sich mit der modernen Bibelkritik auseinandersetzt. Seit etwa hundert Jahren grassiert in Deutschland eine „Bibelwissenschaft“, die nicht nur die altlutherische Inspirationslehre zum alten Eisen geworfen hat, sondern auch durch systematisch betriebene Kritik der Entstehungsgeschichte der einzelnen biblischen Bücher und deren Sammlung zum Kanon den Glauben an die Göttlichkeit der Heiligen Schrift radikal zerstört. Deutschland ist seit langer Zeit das Land, aus dem alle Welt nicht nur die Wissenschaft, sondern auch die Theologie bezieht. Von England und Frankreich die ungläubigen Gedanken in der Zeit der Aufklärung importierend, gab Deutschland dieselben systematisch ausgearbeitet zunächst an England wieder zu-

rück und überschwemmte dann im Verein mit englischen Theologen auch Amerika und die übrige Welt mit seiner ungläubigen Bibelkritik. Die englisch-amerikanische Theologie ist von dem modernen theologischen Kritizismus schon seit Jahren völlig durchjäuert, ja die radikal-kritische Schule Wellhausens, die den blanken Unglauben predigt, hat nicht nur in Deutschland selbst und in England in den letzten Jahren immer mehr Terrain gewonnen sondern auch die bedeutendsten theologischen Schulen Amerikas erobert. Man kann heutzutage kaum noch eine theologische Zeitschrift Deutschlands, Englands, Amerikas zur Hand nehmen, kaum noch ein modernes eye-getisches oder historisches theologisches Buch studieren, ohne schier überall der alles zeretzenden ungläubigen Bibelkritik zu begegnen. Besonders trifft das zu in bezug auf das Alte Testament. Der Pentateuch ist nicht, wie unser Herr Christus und die Apostel bezeugen, von Mose geschrieben, sondern ein viel späteres, aus so und so viel verschiedenen „Quellen“ von unbekanntem und unverantwortlichen Redaktoren stümperhaft zusammengesetztes Machwerk, das nur hie und da wirklich Historisches bietet. Der Anfang und der Schluß und die Elixureden im Hiob sind spätere Fälschungen. Die Ueberschriften der Psalmen sind nicht ursprünglich, sondern Erfindungen eines späten Sammlers. Der Psalter hat noch in der makkabäischen Zeit Zusätze erfahren. Der Prediger ist ein nachexilisches Produkt, das Hohelied ein natürliches Liebeslied, nicht von Salomo, sondern gegen Salomos Vielweiberei in nachsalomonischer Zeit verfaßt. Die Chronik ist ein tendenziöses, mit Selbstwidersprüchen überladenes, die Geschichte fälschendes Machwerk. Jesaias ist nur zum dritten Teil echt, viele Stücke im ersten Teil sind von einem Pseudojesaias, Kapp. 40—66 gehören einem unbekanntem Deutero- und Tritojesaias. Jeremias ist ein unentwirrbares Anäuel von jeremianischen und nichtjeremianischen Reden. Nur Hesekiel scheint bis auf Einzelheiten echt zu sein; Daniel ist ein Pseudodaniel aus der nachdiodorischen Zeit; Sona ist ein reines Gedicht, Sacharja II ist unecht, Maleachi hat unechte Zusätze, — kaum ein einziges Buch ist uns wesentlich in seiner Urgehalt überliefert, der alttestamentliche Kanon hat seinen Abschluß in der letzten makkabäischen Zeit oder noch später gefunden. — Kurz, die Kritik hat mit der Göttlichkeit des Alten Testaments so gründlich aufgeräumt, daß wir in seinen einzelnen

Büchern viel weniger glaubwürdige Schriften haben als in Herodots Geschichte und in Tacitus' Annalen.

Bei uns gab es bisher wenig Interesse an den kritischen Fragen, die drüben die professionelle Theologie beschäftigt und das kirchliche Leben der deutschen Kirche so stark beeinflusst und zerrüttet haben. Die lutherische Kirche im Westen wurde gleich anfangs durch ein doppeltes Interesse in das Studium der Dogmatik getrieben. Es galt möglichst schnell rechtgläubige und lehrfähige Pastoren auszubilden, die die einwandernden lutherischen Massen mit der echten lutherischen Lehre, mit dem reinen Evangelium versorgen und das Seelsorgeramt fruchtbringend ausüben konnten. Es galt zugleich sie festsitzend zu machen gegenüber dem bunt schillernden amerikanischen Sektenwesen und dem falschen und halbheiligen Luthertum der alten und neuen östlichen Synoden. Darum nahm das Studium der reinen Lehre, der rechtgläubigen Dogmatik, der Bekenntnisschriften, der Schriften Luthers unsere Zeit voll in Anspruch. Die historischen und exegetischen Disziplinen traten in unsern Seminarien in den Hintergrund und die Kämpfe, die die Kirche drüben auf dem Gebiet der Bibelgeschichte und -kritik durchmachte, blieben uns größtenteils unbekannt. Das Uebermaß der Arbeit des praktischen Predigtamts ließ den Pastoren wenig Zeit, sich um die Entwicklung der deutschländischen Theologie zu kümmern, vor der als mehr und mehr dem Unglauben verfallend wir gewarnt waren. Dazu hatte die penible Ausarbeitung der Schrift- und Kirchenlehre uns den Streit über die Gnadenwahl gebracht, der unsre intensivste Aufmerksamkeit lange Zeit hindurch in Anspruch nahm. Der Streit erschöpfte aber auch das ausschließlich dogmatische Interesse und lenkte, besonders in seiner letzten Phase, die Aufmerksamkeit auf die Notwendigkeit des Schriftstudiums. Die Themata der Konferenzarbeiten sind heute nicht mehr vorwiegend dogmatisch, sondern hauptsächlich praktischer und dann exegetischer, am wenigsten noch historischer Art. Nur der Teil der Dogmatik, der sich mit Christi Person und mit dem von der Kritik bedrohten Gebiet, d. h. mit den Prinzipien der Theologie, mit den Grundlagen der Dogmatik, mit der Lehre von der Schrift, beschäftigt, — das was in den Prolegomenen behandelt wird, — festsetzt nach wie vor, ja in erhöhtem Maße, unsere Aufmerksamkeit. Die Extreme der deutschländischen theologischen Entwicklung auf dem

dogmatischen Gebiet: die Verwerfung des Schriftprinzips, die philosophische Basierung des dogmatischen Gebäudes, die Leugnung der Trinität, der Gottheit Christi, die Elimination der *satisfactio vicaria*, besonders insofern sie durch den Tod Christi geschehen ist, die Rechtfertigung auf Grund der Einpflanzung in Christum als den erhöhten Normalmenschen —, sind Dinge, die als horrenda an unser Ohr schlugen, aber wir fühlten uns nicht besonders veranlaßt, uns mit ihnen auseinanderzusetzen, weil wir der Richtigkeit unsers eignen Standpunktes, des unmittelbaren Stehens auf der Schrift als dem inspirierten unfehlbaren Wort Gottes gewiß sind, und weil unsre kirchliche Entwicklung von derjenigen Deutschlands zum großen Teil unabhängig ist.—Da kam aber die überhandnehmende Verseuchung der amerikanischen theologischen Literatur durch die deutschländische Theologie; der Rumor, den die naturalistische Konstruktion der israelitischen Geschichte durch die Wellhausen'sche Schule, den Harnack's „*Wesen des Christentums*“ und Fritz Delitzsch's „*Babel und Bibel*“ drüben machten, tönte auch zu uns herüber und spannte die Aufmerksamkeit weiter Kreise auch in unsrer Kirche, sodaß manches Buch von drüben importiert wurde, das, vom Standpunkte der modernen Bibelkritik aus geschrieben, die kritischen Fragen der Gegenwart auch bei uns in Umlauf setzte. So können wir uns einer gründlichen Auseinandersetzung mit der negativen Bibelkritik, diesem Fluch der modernen Theologie, die den Grund umreißt, nicht mehr entziehen. In unserm Seminar geschieht das, soviel die Sache erfordert, in der Exegese, in den Prolegomenen der Dogmatik und besonders in der Haggogik, längst, wobei das Augenmerk besonders auf die Grundfehler der negativen Kritik gerichtet wird. In der Quartalschrift soll das in Zukunft von Zeit zu Zeit nur nebenbei geschehen, da wir vorläufig noch wahrlich wichtigere Dinge zu treiben haben; aber soviel das Vordringen der Seuche des Kritizismus uns abnötigt, werden wir ihr unsere Aufmerksamkeit auch hier zu widmen suchen.

Der gegenwärtige Artikel ist zunächst zur Orientierung über den gegenwärtigen Stand der modernen alttestamentlichen Kritik geschrieben. Wir wollen zuerst einen Ueberblick über ihre geschichtliche Entwicklung zu geben versuchen.

Zunächst einige Bemerkungen über die *B e r e c h t i g u n g* der Bibelkritik überhaupt. Die Sähe vor der Kritik kommt lediglih

aus dem Mißbrauch, der mit ihr getrieben worden ist. An sich ist die Kritik nichts Böses, ja die Kirche kann ihrer nicht entraten. Weil sie an alle von Gott eingegebene Schrift und an diese allein für ihre Erbauung und Führung zum ewigen Leben absolut von Gott selbst gebunden ist, weil sie nichts dazu und nichts davon tun darf (Dt. 4, 2; 12, 32; Apok. 22, 18. 19), so muß sie gewiß sein, daß sie in ihrer Bibel nur die inspirierten Schriften der Apostel und Propheten und diese in wesentlich unverfälschter Gestalt besitzt, sonst ist sie beständig in Gefahr in Irrtum verführt zu werden, oder sie weiß nicht, was sie oder ob sie dies oder jenes für unerschließbare göttliche Wahrheit halten soll.—Die Textkritik hat uns große Dienste geleistet, sie hat uns einen korrekteren Text geliefert als z. B. Luther ihn in der Verjonschen Ausgabe vor sich hatte. Hätte die Kirche nicht von Anfang an scharfe Kritik an den sich ihr als apostolisch aufdrängenden Schriften geübt, so hätten wir wahrscheinlich den Brief des Clemens Romanus an die Korinther, den Hirte des Hermas, den sogen. Barnabasbrief, die Didache und andere unapostolische Schriften, sowie alle alttestamentlichen Apokryphen im Kanon. Die Unterscheidung zwischen Homologumena und Antilegomena verdanken wir der Kritik des zweiten und dritten Jahrhunderts. Aus der unkritischen Kanonisierung der in der Septuaginta enthaltenen alttestamentlichen Apokryphen durch die Konzilien von Hippo Regius 393 und Karthago 397 ist der Kirche bis zur Reformation unberechenbarer Schaden erwachsen. Durch Luthers kritischen Mut sind wir sie losgeworden, und auch den Unterschied zwischen den Homologumenen und Antilegomenen des Neuen Testaments hat die Kirche der Reformation, besonders Chemnitz (Examen, De Scriptura canonica), mit Recht wieder betont. Seit Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts hat freilich die gesunde Kritik vornehmlich eine andre Aufgabe als die der Ausscheidung der unechten und der Unterscheidung der proto-kanonischen und deuterokanonischen Schriften: sie hat der falschen, aus dem Unglauben fließenden destruktiven Hyperkritik entgegen zu treten, die unter dem Deckmantel der Wissenschaftlichkeit nach und nach die meisten alt- und neutestamentlichen Schriften für unecht erklärt und den biblischen Begriff der Inspiration, resp. der Kanonizität zerstört hat.—Aber dieser Aufgabe kann sich die Kirche auch nicht entziehen, wenn sie sich nicht den Boden unter den Füßen wegziehen

lassen will. Gerade mittelst der ungläubigen Kritik hat die deutsche Universitäts-theologie große Massen der Pastoren und der „gebildeten“ Laien um den Glauben gebracht.

Es ist das aber immer nur da möglich, wo man die Voraussetzungen, die Motive, die Methode, die Grundsätze und die wissenschaftlichen Fehler dieser Hyperkritik nicht erkennt. Es handelt sich hier wesentlich um die Geschichte der Entstehung des Kanon. Um die zu beurteilen, bedarf es einer etwas gründlichen Kenntnis der hauptsächlich aus der Schrift selbst zu gewinnenden biblischen Geschichte und der biblischen Sprachentwicklung. Wer dann von dem in der Schrift selbst wohnenden göttlichen Geist befeelt ist und ein historisches Urteil hat, wird die Fehler der in Einzeldingen ungeheuer gelehrten, dabei aber das richtige Urteil über das Ganze verlierenden modernen Kritiker überall un schwer zu entdecken vermögen.

Es ist für den Charakter der modernen Bibelkritik bezeichnend, daß sie ihren Ursprung teils ungläubigen, teils recht zweifelhaften Persönlichkeiten verdankt. Nicht hat die Kritik den Unglauben erzeugt sondern der Unglaube die Kritik.

Die Heiden Celsus und Porphyrius im 3. Jahrhundert, Carlstadt im 16., der ungläubige Jude Spinoza im 17., der liederliche Leibarzt des liederlichen Louis XIV., Jean Astruc und der Rationalist Semler im 18., die beiden Skeptiker Eichhorn und DeWette, die Baur'sche Schule in der ersten Hälfte und der Naturalist Wellhausen in der letzten Hälfte des 19. Jahrhunderts bezeichnen die einzelnen Stappen in der Entwicklung der Bibelkritik. Was Wunder, daß sie auf dem Boden des nackten Unglaubens angekommen ist und den alt- wie neutestamentlichen Kanon im großen und ganzen, wenn auch nicht mit ebenjovielen Worten, so doch tatsächlich für einen großen Schwindel erklärt.

Indem wir vorläufig von der ntl. Kritik hier absehen, wollen wir zunächst versuchen, einen kurzen Ueberblick über die geschichtliche Entwicklung der atl. Kritik zu geben, lassen aber auch bei dieser die Textkritik beiseite und verfolgen nur den Lauf der fälschlich sogenannten „höheren“ Kritik, die sich mit der Frage nach der Entstehung der einzelnen Schriften, ihrer Sammlung zu einem Kanon und dabei mit der Echtheit, Glaubwürdigkeit und Kanonizität, d. h.

mit deren normativen Autorität für Glauben und Leben beschäftigt.

Abgesehen von den Lästerungen des Celsus (Ausgang des 2. Jahrhunderts), der die mosaische Autorschaft des Pentateuchs leugnete und den Behauptungen des Porphyrius (†304), daß das Buch Daniel erst unter Antiochus Epiphanes (†164 vor Chr.) geschrieben sei, die Origenes widerlegte, finden wir bis zur Reformation nur noch die Zweifel der spanischen Juden Jsaak ben Jafos im 11. und besonders Aben Esras im 12. Jahrhundert an der Mosaizität etlicher ihnen als spätere Einschaltungen erscheinender Stellen des Pentateuchs. In der vorreformatorischen Kirche selbst kamen nach Feststellung des Kanons zu Ende des 4. Jahrhunderts kritische Fragen nicht auf, weil die kirchliche Entwicklung sich in der Richtung auf die äußere Gestalt der Kirche, (Mission, Papsttum, Kultus) und später auf die philosophische Verarbeitung der Kirchenlehre — die Scholastik — hin bewegte. Mit der Betonung des Schriftprinzips durch die Reformation kamen ganz von selbst kritische Gedanken auf die Bahn. Luther warf nicht nur die Apokryphen aus dem Kanon, sondern äußerte sich auch kritisch über dies und jenes Buch im alt- und neutestamentlichen Kanon, ja er nahm nachmosaische aber inspirierte Zusätze zum Pentateuch an (vgl. St. L. II. 2, p. 1010, §58). **C a r l s t a d t** war der erste, der die mosaische Verabfassung des Pentateuchs in Frage zog. Er meinte, die Gesetze seien wohl von Mose, der Faden der Erzählung aber sei von einem Späteren, da der Stil derselbe sei wie in den späteren Büchern. Der niederländische katholische Privatgelehrte **A n d r e a s M a s i u s** (†1573), ein tüchtiger Kenner des Hebräischen und Syrischen, Mitarbeiter an der Antwerpener Polyglotte, nahm um der angeblichen Anachronismen willen eine spätere durchgängige Ueberarbeitung des Pentateuchs an. Ähnlich der Jesuit **J a k o b B o n f r é r e** (†1643) und der englische Deist **T h o m a s H o b b e s** (†1679). Einen bedeutenden Schritt weiter ging der wegen seiner Präadamitenhypothese merkwürdige, später römisch gewordene Hugonott **J s a a k L a P e y r e r e** (†1676), indem er behauptete, der Pentateuch sei aus Aufzeichnungen Moses und einer Reihe späterer Schriften zusammengesetzt. **S p i n o z a** (†1677) setzte dann im Einklang mit seinem philosophischen Pantheismus den ungläubigen Zweifeln des 17. Jahrhunderts die Krone auf in seinem *Tractatus theologico-politicus*. Er sprach den

biblischen Büchern jeden Offenbarungscharakter und objektiven Wahrheitsgehalt ab, sah in ihnen nur Erzeugnisse der zu ihrer Zeit herrschenden religiösen Anschauungen und erklärte, alle alttestamentlichen Bücher von Genesis bis auf 2. Könige seien nachexilisch, vielleicht von Esra verfaßt, die Propheten, Psalmen etc. seien später gesammelte Fragmente der israelitischen Literatur, die Chronika habe Zudas Makkabäus verfaßt und die Sammlung des Kanon sei in der spät makkabäischen Zeit erfolgt.

Bemerkenswert ist, daß die Entwicklung der alttestamentlichen Kritik vom 18. Jahrhundert an bis auf unsre Zeit wesentlich denselben Verlauf genommen hat wie die kritischen Behauptungen von Carlstadt an bis auf Spinoza, nur daß die später zunächst vereinzelt nacheinander austauchenden Hypothesen schließlich zu einem zusammengefügten Ganzen verarbeitet wurden.

Spinoza wurde der Ausgangspunkt für die im 18. Jahrhundert mit dem Rationalismus in die deutsche Theologie einziehende destruktive Kritik. Zunächst folgt auf ihn, obwohl er ihm in vielen extremen Behauptungen entgegentritt, der Vater des Dratoriums in Paris, R i c h a r d S i m o n (1712), der in seiner *Histoire critique du Vieux Testament*, 1678 ganz im Sinne Spinozas die heiligen Schriften als Profanschriften behandelt, im ersten Teil den Pentateuch Mosei abspricht und die geschichtlichen Schriften des Alten Testaments von offiziellen Geschichtsschreibern nach und nach verfaßt und von späteren immer wieder korrigiert sein läßt, bis schließlich aus allen Korrekturen nach dem Text unser heutiger Kanon sich herausgeschält. Beide, Spinoza und Simon, fanden ihre Widerlegung durch den Utrechter, später Leydener Prof. Herm. Witgus (†1708) und etwas später in dem überaus gründlichen und allseitigen Werk des früheren Leipziger Professors und späteren Lübecker Superintendenten J o h. G o t t l o b C a r p z o v (†1757): *Introductio ad libros canonicos bibliorum V. T. omnes*, Lips. 1714—21. Sein Werk wird heute noch auch von den extremsten Kritikern anerkannt, wenn ihm auch sein orthodoxer Standpunkt in bezug auf die Inspiration zusammen mit seiner Befangenheit in der Buxtorffschen Ansicht von der Inspiration der hebr. Vokale als unwissenschaftliche dogmatische Voreingenommenheit angerechnet wird. Indessen war die Zeit der hereingebrochenen „Aufklärung“ dem festen Inspirationsglauben

eines Carpyzov wenig günstig. Der Nationalismus war längst in die Theologie eingedrungen und jauchzte dem Unglauben zu, den Joh. Sal. Semler in Halle besonders in seinem vierbändigen Werk „Abhandlung von freier Unterfuchung des Kanon“, 1771—1775 inbezug auf die Inspiration der Heiligen Schriften in die protestantische Theologie mit rücksichtsloser Offenheit einführte. Vom Pietismus abgestoßen, vor dem nackten Naturalismus und Deismus zurückschreckend, fast in jeder Beziehung zwischen entgegengesetzten Anschauungen hin und hergeworfen, mit sich selbst im Widerspruch, war er unfähig, seine oft in rechter Richtung laufenden Gedanken klar auszuarbeiten und im Zaume zu halten. So hat er nirgends etwas Ganzes zuwege gebracht, aber überall Zweifel und Unglauben gesät. Der Kanon ist ihm nichts als eine durch Zufall entstandene Sammlung von öffentlichen Vorlesebüchern, die lediglich für eine bestimmte Zeit in einem bestimmten Volk verfaßt wurden, abgesehen von der Moral keine objektive Wahrheit enthalten und keine allgemeine gültige Normativität besitzen. Die Verbindlichkeit des Alten Testaments sei darum auch von Christo und den Aposteln ganz aufgehoben, die sich übrigens in ihrer Zitation alttestamentlicher Schriften den zeitgenössischen Vorstellungen akkommodiert hätten. Von Inspiration und Offenbarung hatte Semler ungefähr denselben Begriff wie Kaiser Wilhelm II. So radikal ungläubig und wissenschaftlich ungemessen diese Aufstellungen auch waren, der aufklärungsdurstige Zeitgeist verschlang sie mit Begier und wendete sich von Semler nur ab, weil er später mit seinen früheren Ideen selbst zerfiel und seine innere Haltlosigkeit offenbar wurde.

Mit Semler war die Auflösung der bisherigen Begriffe Offenbarung, Inspiration, Kanon in der Kirche heimisch geworden und die Halbheiten des gelehrten und vielseitigen Göttinger Orientalisten Joh. D. Mich a e l i s, der in seiner unvollendeten Einleitung in das Alte Testament 1787 Semler in manchen Stücken entgegentrat, vermochten sie nicht wieder herzustellen. Von jetzt ab gilt: die wahre Religion und die jeweilige zeitliche Form derselben sind zwei verschiedene Dinge. Die einzelnen Bücher der Schrift enthalten nicht nur zeitgenössisch befangene Auffassungen und Vorstellungen, sondern auch viele Legenden, ja kaum eine Schrift ist in ihrem Text unverfehrt auf uns gekommen, sie enthalten alle spätere Korrekturen, Inter-

polationen; Text und Geschichtsdarstellung der alttestamentlichen Schriften sind erst nach den Gesetzen der Sprachentwicklung, der Naturerkenntnis, der Psychologie, der Geschichte — auf Grund eines gefunden; d. i. rationalistischen Religionsbegriffs zu rekonstruieren, um zu einem sachgemäßen Verständnis der Entwicklung im israelitischen Volk zu kommen. So liegen die Dinge schon bei dem Schüler, Kollegen und Nachfolger des Michaelis in Göttingen, Joh. Gottfr. Eichhorn (†1827), dem genialen Vielschreiber, dessen Bücher ihm unter den Händen wuchsen, wie die schlechtverdauten Konjekturen in seinem Kopf. Aber er darf den Ruhm beanspruchen, seinen Nachfolgern in vielen Stücken die Wege gewiesen zu haben. So war es auch Eichhorn, der speziell in der Pentateuchkritik durch Ausbreitung eines freilich nicht von ihm selbst gelegten Eis in Deutschland die Bahn brach.

Der schon oben erwähnte Jean Astruc (†1766), Prof. der Medizin in Paris, der sich nebenbei auch mit theologischen Studien beschäftigte, schrieb 1753 ein anonymes Buch unter dem Titel „Konjekturen über die Originaldokumente, die augenscheinlich Moses bei der Komposition der Genesis benutzt hat, etc.“ In dieser Schrift führt er aus, daß Moses zur Herstellung der Genesis zwei durch das ganze Buch laufende Urkunden verwendet habe, deren eine an dem Gebrauch des Gottesnamens Elohim (Elohimurkunde), die andre durch den Namen Jehovah kenntlich sei (Jehovahurkunde); außerdem seien neun oder zehn Urkunden geringeren Umfangs, in denen die Geschichte der fremden Völker dem Bericht eingeflochten sei, benutzt. Auch öftere Wiederholungen seien auf die letzteren zurückzuführen, kolumnenweise habe wohl Moses diese Berichte neben einander gestellt, und spätere Abschreiber hätten sie in einander gearbeitet und dabei diesen und jenen Doppelbericht und manchen chronologischen Fehler geschaffen.

Diese Hypothese nun griff Eichhorn mit Enthusiasmus auf, machte sich daran, die beiden Urkunden zu analysieren und entdeckte dabei, was er gesucht: daß nämlich die beiden Quellenschriften sich auch durch ihre Sprache von einander unterschieden und daß auch Exodus und Levitikus aus verschiedenen fragmentarischen Stücken zusammengesetzt seien, daß das Ganze in der Richterzeit einheitlich zusammengearbeitet worden sei und später wohl noch Interpolatio-

nen erfahren habe. — Damit war die Quellencheidung im Pentateuch inaugurirt, die in der folgenden Zeit nun allerlei wunderliche Blüten trieb.

Bald nämlich entdeckte Karl David Fügen, Rektor zu Schulpforta (†1834), daß die elohistische Urkunde, schon in der Genesis, nicht einheitlich sei. Mit Genesis 20 nämlich beginne eine zweite Elohimurkunde, die vielfach aber auch jehovistische Sprache rede. Ein Redaktor habe die drei Urkunden, besonders aber den Jehovisten und den zweiten Elohisten so stark in einander gearbeitet, daß sie nicht mehr klar von einander zu scheiden seien.

Während Fügens Fündlein bald allgemeine Anerkennung fand und das neue Geschäft der Quellencheidung überall aufs eifrigste betrieben wurde, ging am theologischen Himmel der neue große Stern auf, der auf dem Gebiet der Kritik bald die führende Rolle einnahm: W. M. L. De Wette. Wir halten uns bei ihm etwas länger auf, weil er wie kein anderer repräsentativ für die Kritik der Folgezeit bis auf Wellhausen ist.

Theologisch unter Griesbach und dem Vulgärrationalisten Paulus in Jena gebildet, philosophisch durch den unklaren Fries am meisten angezogen, war er mit einer Dissertation über das Deuteronomium Privatdozent geworden und machte schnell Karriere. 1807 wurde er neben Fries nach Heidelberg und 1810 zusammen mit Männern wie Fichte und Schleiermacher an die neugegründete Universität Berlin berufen, wo er nach siebenjähriger Arbeit auf dem Gebiet der Kritik seine Einleitung in das Alte Testament herausgab. Sein theologischer Standpunkt tritt ganz klar gleich in den ersten Paragraphen seines Buches zutage. Die Inspiration ist ihm „göttliche Erregung“ der heiligen Schreiber. Die Schriften Moses, Davids, der Propheten galten dem Volk wegen der Persönlichkeiten ihrer angenommenen Verfasser, die übrigen wegen ihres Inhalts oder des auf ihnen liegenden Nimbus für „begeistert“. — Moses hat nicht den Pentateuch geschrieben sondern blos etwa einige Gesetze aufgezeichnet. Die Schriftstellerei beginnt erst mit Samuels Prophetenschulen, ebenso die erste zusammenhängende Darstellung mosaischer Gesetze und Geschichten: die Urchrift Elohim stammt wohl aus Salomos Zeit, der Ergänzter, der Jehovist, aber wohl erst aus der Zeit Zorams. Was den Inhalt des Pentateuchs betrifft, so enthält er viel

Mythologie und Sage. „Wenn es für den denkenden Verstand wenigstens zweifelhaft ist, daß solche Wunder wirklich geschehen seien, so fragt sich, ob sie vielleicht den Augenzeugen und Teilnehmern der Geschichte so erschienen, oder von den Berichterstattern zwar natürlich gemeint, aber in dichterisch wunderbarem Lichte dargestellt seien? Aber dieses muß man verneinen, sobald man die Erzählungen etwas genauer ansieht.“ . . . „Wenn somit das gerechte Vorurteil erwächst, daß die Berichte von diesen Wundern nicht gleichzeitig . . . wenn die Verwandtschaft von manchen derselben mit den Mythen anderer Völker auffallend ist, . . . , mithin entsteht der Verdacht, daß die früheren Bücher (der Hebräer) eine wunderbar verherrlichte Sage enthalten, wie denn der beglaubigten Geschichte überall eine solche Sage vorhergeht.“ „Der Pentateuch ist das theokratische Epos der Israeliten.“ Er hat viel Unwahres, Sichwiderprechendes. Und—„die 2. Kön. 22 erzählte Findung des Gesetzbuches im Tempel unter Josias (circa 624) ist die erste sichere Spur des Vorhandenseins unsers heutigen Pentateuchs.“ Also zwischen Salomos und Sarams Zeit entstanden unsre heutigen ersten 4 Bücher Mose, vielleicht auch schon das Buch Josua, das vom Elohisten geschrieben und vom Deuteronomiker redigiert worden ist, weiterhin Richter und Samuelis. Mit dem 8. Jahrhundert vor Christo schriftliche Orakel der Propheten. Vor und zu Siskias Zeit die Sammlung salomonischer Sprüche. Um Josias Zeit die Vollendung des Pentateuchs durch das Deuteronomium. Im Etil die Bücher der Könige. Die durch und durch fehlerhafte und fälschende Chronik stammt aus der späteren persischen Zeit, das Buch Ruth ist geraume Zeit nach David, Esra vom Chronisten, Nehemia von einem „ziemlich spätern“ Sammler, Ester in der Zeit der Ptolemäer und Seleuziden geschrieben. Die israelitischen Propheten unterscheiden sich von den heidnischen durch den Geist des Monotheismus, durch den sie gereinigt und geheiligt waren. Ihre Weissagungen beruhen auf fehlbaren Vorahnungen, gehen aber nicht über den jeweiligen geschichtlichen Gesichtskreis hinaus. Jesaias 40—66 ist unecht wie große Abschnitte im ersten Teil, Jeremia ist eine Sammlung von jeremianischen und nichtjeremianischen Stücken, Hesekiel ist echt. Obadja liegt nach Jeremia, Zana ist eine dichterische Verarbeitung eines legendarischen

Stoffs durch einen zeitlich schwer zu bestimmenden Autor. Sacharja 9—14 gehören einem früheren Propheten. Daniel ist Pseudodaniel wegen seines märchenhaften Inhalts, greller Wunder u. s. w., ist eine dichterische Frucht der Zeit des Antiochus Epiphanes. Die Psalmenüberschriften rühren von den Sammlern her und sind meistens falsch. Die Sammlung ist vor den Chronisten zu setzen. Das Hohelied ist zwar nicht salomonisch, aber wohl in der salomonischen Zeit entstanden und ein natürliches Liebeslied, die Sprüche sind teils salomonisch, teils Volksprüchwörter, der Prediger gehört in die letzte persische oder erste mazedonische Zeit, Hiob in die Zeit des sinkenden Reichs Juda.—DeWettes besondere Errungenschaft in der Pentateuchkritik ist, daß er das Deuteronomium von den übrigen Büchern Moses abtrennte und einem eignen Verfasser zuwies. Im übrigen wendete er sich in bezug auf die Quellscheidung in seiner späteren (Baseler) Zeit, in der seine kritischen Anschauungen bedeutende Wandlungen durchmachten, zunächst von den tollen, dem englischen römischen Priester Alex. Geddes, †1802, (der auch schon das Buch Josua zum Pentateuch schlug) entlehnten Behauptungen J. S. Waters, daß die Genesis aus vielen (38) kleinen Fragmenten bestehe und auch die übrigen Bücher eine bunte Zusammensetzung seien (die sogenannte Fragmentenhypothese, die, noch 1831 von A. Th. Hartmann verfochten, besonders von Heinr. Ewald 1823 abgetan und durch Fr. Heinr. Ranke 1834 [Bruder von Leop.] begraben wurde) ab und fiel der neuen durch J. J. Stähelin erfundenen, durch P. von Bohlen publizierten und 1838 durch Joh. Friedr. Tuch in Halle besonders vertretenen sogenannten Ergänzungshypothese bei. Die behauptete, die Elohimurkunde sei als Grundchrift der Genesis anzusehen, die habe der spätere Jehovist überarbeitet und erweitert. Auch Heinr. Ewald in Göttingen (†1875) fiel der Hypothese zu, wies dann aber nach, daß die beiden Urkunden sich durch den ganzen Pentateuch ziehen. Franz Delitzsch und DeWettes Schüler Friedr. Bleek (Bonn, †1859), ebenso Aug. Nobel (Gießen, †1863) schlossen sich dieser Ansicht an und Bleek verschaffte der schon von Geddes geäußerten Behauptung, daß das Buch Josua ein integrierender Bestandteil des Pentateuch sei (Hexateuch) und die beiden Urkunden sich auch in ihm fänden, dauernde Geltung.

Indessen scheidet die Ergänzungshypothese an der Tatsache, daß nicht nur der Jehovist auf den Elohisten, sondern auch dieser auf jenen häufig Bezug nimmt, darum kehrte man wieder zu der ursprünglichen Dokumentenhypothese zurück, sie zugleich umgestaltend. Herm. Suppfeld (Halle, †1866) ging 1853 in seinen "Quellen der Genesis" auf Jilgen zurück und behauptete 3 selbständige Urkunden: Den ersten Elohisten (E¹), den zweiten Elohisten (E²), den Jehovisten (J) und dazu einen späteren Redaktor. Der erste Elohist wurde, weil er offenbar vom priesterlichen Standpunkte aus und im Interesse des priesterlichen Kultus schreibe, Priester, Priesterkoder genannt und mit dem Buchstaben P bezeichnet. Karl Graf entdeckte später im P noch eine besondere selbständige Quelle mit eigener Sprache: Levit. 17—36, für die Aug. Klostermann in Kiel die Bezeichnung „Heiligtumsgesetz“ (vom Inhalt) oder „Hg“ prägte.

Diese großen Gedanken setzten sich nun im Lauf der Jahre mit mehr oder weniger Modifikation in den Köpfen der einzelnen Theologen fest und galten als wissenschaftlich festgestellte Tatsachen.

Freilich blieb diese aus dem Unglauben der Zeit erwachsene und in des überall herrschenden Unglaubens willen so schnell um sich greifende negative Kritik nicht ohne Widerspruch. Es gab auch jetzt die sieben tausend in Israel, die ihre Kniee vor dem Baal der Aufklärung und des Rationalismus nicht gebeugt hatten und die,— wissenschaftlich den Helden der Kritik mindestens ebenbürtig — die wissenschaftliche Bodenlosigkeit der neuen Kunst wohl erkannten und ihr mit den Waffen der Wissenschaft entgegentraten. Sehen wir ab von Männern, die gerade nicht speziell auf dem alttestamentlichen Gebiet arbeiteten, aber dem herrschenden Rationalismus überhaupt sich entgegenwarfen, wie Tholuck, Neander (beide gegen Strauß' Leben Jesu), Leopold von Ranke, der durch manches gelegentliche Wort die literargeschichtliche Methode der alt- und neutestamentlichen Kritiker geißelte, so war es vor allen der geistesgewaltige Sengstenberg, der seit 1827 dem herrschenden Rationalismus in der Evangelischen Kirchenzeitung, dann in seiner „Christologie des Alten Testaments“ (1829—1835) die Stirn bot und der alttestamentlichen Kritik imbesondern durch seine „Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament,“ 1831 über „Die Echtheit der messianischen Weissag-

ungen des Sacharja und Daniel," und über die „Authentie des Pentateuchs“, 1836—39, später durch „Die Bücher Moses und Egypten“, 1841, mit großer Energie zu Leibe rückte. Ernst Moritz Drechsler in Erlangen trat ihm zur Seite in seiner „Unwissenschaftlichkeit im Gebiet der alttestamentlichen Kritik“, 1837, und in „Einheit und Echtheit der Genesis“, 1838. Hengstenbergs Schüler, der junge aber geistreiche und gelehrte Heinrich Andreas Sävornick in Königsberg, bekämpfte in seinem leider unvollendet gebliebenen „Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament“, 1836, systematisch die Quellscheidung. Ebenso Leopold Ranke's Bruder Heinrich F. Ranke in seinen „Untersuchungen über den Pentateuch“, 2 Bde., 1840 und 1846. Dann kam C. F. Keil nach einer Reihe von Einzelschriften, besonders in Rudelbach und Guerides Zeitschrift, mit seinem „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Schriften des Alten Testaments“, 1853, und schlug die negative Kritik gründlich aus dem Felde, während das Eintreten von Kurz und Delitzsch für die Einheit und Mosaizität der Genesis und des Pentateuchs der guten Sache mehr schadete als nützte, da sie beide, insonderheit Delitzsch, der Quellscheidung später immer mehr Zugeständnisse machten.

So hatten auf der negativen Seite gestanden Semler, Eichhorn, auch Joh. Dav. Michaelis, Georg Lor. Bauer, G. Chr. W. Augusti, Algen, DeWette, Gesenius, Guppfeld, Joh. S. Vater, F. F. Stähelin, P. von Bohlen, Friedr. Tuch, Heinr. Ewald, von Lengerke, Aug. Knobel, Anton Hartmann, Leonhard Bertholdt, Joh. Bleek, dann als platte Naturalisten Wilhelm Vatke in Berlin und Ed. Reuß in Straßburg und viele andere, während Hengstenberg, Sävornick, Keil, Drechsler und Fr. Heinrich Ranke die Hauptkämpfer der bibelgläubigen Phalanx waren.

Wenn nun die negative Kritik von der Niederlage, die sie vonseiten der letztgenannten Männer erlitten hatte, sich bald erholte und in den angefangenen Bahnen fortfuhr, so war das nicht zum geringsten Teil die Schuld derjenigen sich „positiv“ nennenden Theologen, die, wie Franz Delitzsch, Heinrich Kurz, Wm. Volk, Aug. Klostermann und eine ganze Reihe von jüngeren Theologen, der als Alttestamentliche Wissenschaft par excellence sich gerierenden Kritik aller-

Ist Zugeständnisse zu machen sich gemüßigt sahen, weil sie die alte Inspirationsstheorie, die schon bei Keil und Genossen nicht mehr recht feststand, nicht mehr zu halten sich getrauten. Wissenschaft war das alles bezaubernde Stichwort der Zeit geworden. Die Theologie mit der übrigen Wissenschaft in Einklang zu bringen, den Schöpfungsbericht, Sintflutbericht, die Völkertafeln, die Geschichte des Alten Testaments mit den „sicheren“ Ergebnissen der Geologie, der neueren Geschichtsforschung, der Völkerkunde, der Egyptologie, der modernen Assyriologie zu versöhnen, die christliche Dogmatik philosophisch zu fundieren und so der Theologie ihren Platz im Kreis der allgemeinen Wissenschaft zu vindizieren,—galt für die Hauptaufgabe der professionellen Theologie. Die Kritik hatte Schule gemacht. Gerade das Alte Testament bot für die Einzelforschung ungeheuer viel und interessanten Stoff, hier war noch manche historische Frage zu lösen und noch mancher Kranz zu erwerben, und so ging die Kritik auf der durch Eichhorn und DeWette gewiesenen Bahn vorwärts und gewann unter den Univerſitätstheologen dermaßen die Überhand, daß Strack in den neunziger Jahren schreiben konnte: „Die traditionell-apologetische Richtung, welche das Recht kritischen Forschens auch in den Schriften des Alten und Neuen Testaments ausdrücklich oder doch tatsächlich leugnet, hat gegenwärtig in Deutschland keinen nennenswerten Vertreter mehr“ (Einl. § 2, 10).

Mit dem Jahre 1878 setzt nun eine ganz neue Phase der alttestamentlichen Kritik ein, die wir später etwas näher erörtern wollen. Es ist die sogenannte Graf-Wellhausen'sche Hypothese. Abgesehen von dieser läßt sich der heutige Stand der Pentateuchkritik etwa so zusammenfassen:

Es gibt im Pentateuch (Hexateuch) ein ganz Teil mosaisches und vormosaisches Gut und vier (resp. fünf) selbständige Quellenſchriften:

A. Vormosaisches und Mosaisches: Gen. 49, der Segen Jakobs; Exod. 15, das Loblied Moses; Ex. 20—23, der Dekalog und das sogen. Bundesbuch nebst Kap. 34, 10—26, dem neuen Zweitafelgesetz; Num. 6, 24—26, der aaronitische Segen; 10, 35. 36, die Worte Moses beim Aufbruch; 21, 14f und 27—30,

die Bileams-Weissagungen; 33, das Verzeichnis der Reifestationen; Deuter. 32, das Lied, und Kap. 33, der Segen Moses.

B. Die vier (oder fünf) Quellen sind:

1. P., oder der ältere Elohist, oder die Priester-schrift, der Priesterkodex (PC), ist die in der Familie Aarons und der Priesterschaft vererbte Tradition. Er schreibt Elohim für Gott bis Exod. 6, 2. 3, dann Jehovah anstatt anohji für „ich“ und hat sonst seinen eignen Sprachschatz und Stil. Er ist in seiner geschichtlichen Darstellung schematisch, gibt Namen und Zahlen (Geschlechtsregister, Toledoth) mit pedantischer Genauigkeit und wiederholt sich. Weil es ihm besonders auf die Geschichte des Kultus ankommt, beschreibt er minutiös Stifftshütte und Zubehör, Priesterliches, Zeremonielles, Abgaben und dgl. Er beginnt die Genesis (1—2, 4a), fährt in Kap. 5 fort und hat dann viele einzelne Stücke in Genesis und Exodus geschrieben, Levitikus gehört ihm ganz mit Ausnahme von Rapp. 17—26, in Numeri wieder einzelne größere und kleinere Stücke, in Dt. nur einzelne kleine Segen, in Josua wieder ein großer Teil.—Er schrieb entweder in der ersten Zeit Davids oder vor Josias oder nach Josias oder im Exil oder—nach dem Exil (das letztere Wellhausen, weil ihm PC auf Hesekiel 40—48 ruht).

2. H oder Hg (Heiligkeitsgesetz, nach Graf wahrscheinlich Hesekiel) schrieb Levitikus 17—26, außerdem noch Stücke in Rapp. 10, 11, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25 und 26 ganz, wahrscheinlich auch Exod. 6, 6—8; 12, 12f; 31, 13. 14a; Num. 15, 37—41; 33, 52f, 55f.—Er hat seine eigne Sprache, schreibt 48 mal an Jehovah als Schlußformel, ich ich für „jedermann,“ 9 mal, amith für Gemeinschaft etc., etc.—Er schrieb im Exil und wurde von P aufgenommen, resp. in ihn hineingearbeitet.

3. E, der Elohist oder spätere Elohist; er schreibt Elohim für Gott, hat aber sonst wenig eignes Sprachgut und ist von J nicht mehr klar zu unterscheiden, weil ein Redaktor die beiden so stark in einander gearbeitet hat; aber er unterscheidet sich von P oder dem älteren Elohisten durch seine lebhaft, geistvolle prophetische Geschichtsdarstellung und ihm gehören: Gen. 20, 1—17 (Sarahs Gefähr in Gerar); 21, 9—31 (Hamaels Austreibung und Abrahams Bund mit Abimelech); 41, 1—50 (Josephs Traumdeutung); 42, 8—26. 29—37; 50, 15—26. Er schrieb in der letzten Richterzeit

(König) oder bald nach der Reichspaltung (Schrader), oder nach 600, jedenfalls später als P und H.

4. J, der Jahwist (neuerdings immer so benannt im Unterschied von dem Jehovisten, unter dem manche die Zusammenarbeitung von J und E (JE) verstehen. Er schreibt Jahwe für Gott, lieber anōhi als ani, jašad für „zeugen“ im Unterschied von dem hōlihd des P, jagt karat berith anstatt natan oder hešim berith, etc., etc. Seine Darstellungsweise ist prophetisch und er ist mit E vom Redaktor so innig verschmolzen worden, daß die beiden nicht mehr recht zu scheiden sind. Dem J gehören „sicher“: Gen. 2, 4b—9, 16—25; 3, 1—19 (ohne 4b und 5), Stücke in Kap. 18; 19 fast ganz; 23; 32, 4—14a, etc., etc.—Er liegt entweder in Davids Zeit (König) oder unter Jerobeam II. (Schrader), oder später.

5. D, der Deuteronomiker (DeWettes Erfindung), hat vielfach ein ganz eignes Vokabularium, jagt anōhi statt ani, meistens Šoreb statt Sinai, ehšah für „wie“, etc., etc., aber die Hauptsache ist, daß er einen ganz neuen Ton anschlägt (paränetisch) und das Geſetz zur Liebe gegen Gott und den Menschen verinnerlicht und auch die Pflichten des täglichen Lebens auf einen religiös-ethischen Grund baut. Mit einigen Ausnahmen, die teils P, teils JE, teils Moſe ſelbſt gehören, hat er das ganze Deuteronomium geſchrieben und zwar um 722 oder früher, aber nicht vor 1100, oder ſpäter, oder nach der Zerstörung Jeruſalems (Schrader) oder unmittelbar vor Joſias (Vgl. 2. Kön. 22, 8f) (DeWette und die Wellhauſenianer).

Von dieſen Quellenſchriften ſind P und Hg einerſeits, J und E andererſeits in Sprache, Stil, Auffaſſung mit einander verwandt, während D für ſich allein daſteht. Sie ſind durch mehrere nachmoſaiſche aufeinanderfolgende Redaktoren zu einem einheitlichen Werk zugearbeitet, wobei beſonders P viel Erweiterung erfahren hat. Die Verſchmelzung von JE durch einen beſonderen Redaktor nennen König und Wellhauſen den Jehoviſten (JE) im Unterſchied vom Jahwiſten. Das absolute Alter, die zeitliche Aufeinanderfolge der Quellen und die Zahl der Redaktoren und viele andre Punkte ſind ſtrittig.

Das Fazit zieht König ſo: „In formeller Hinſicht iſt der Pentateuch mit einer hergeſtellten Evangelienharmonie vergleichbar, wie ſie ſeit Tatians Diateſſaron ſchon oft erſtrebt worden iſt“ (Einl.

§ 49, p. 245). **S a c h l i c h** ist er im großen und ganzen zuberläßig, d. h. er gibt eine wesentlich richtige Darlegung der gesetzlichen und geschichtlichen Verhältnisse Israels, im einzelnen freilich enthält er manche irrtümliche Anschauung, Darstellung, auch Erfindungen und Widersprüche. — So etwa die modernen Theologen, die sich **p o s i t i v** nennen und noch an einer „Inspiration“, am Wunder, an besonderen Offenbarungen Gottes in Israel, überhaupt daran festhalten, daß Gott Israel zum Volk der Wahl gemacht und behufs der Verwirklichung der Messiasverheißung wunderbare Wege mit ihm gegangen sei. Ihnen ist die wunderbare Gesetzgebung durch Moses, wenn auch nicht die Thora in ihrer vorliegenden Gestalt, die lebenskräftige göttliche Basis der nationalen und kulturellen Entwicklung Israels, aus der auch die lyrische und didaktische Dichtung, die Propheten und die spätere Geschichtsschreibung hervorgegangen sind.

Die „wissenschaftlichen“ Gründe, auf die die Quellscheidung sich stützt, sind im obigen zum teil schon angegeben. Wir stellen sie hier noch einmal übersichtlich zusammen:

1. Der auffällige **a b w e c h s e l n d e** Gebrauch der Gottesnamen Elohim und Jahwe, resp. deren Zusammenstellung zu Jahwe Elohim in einer Reihe von Stücken von Genesis 1 bis Exod. 6, 3, aus welaß letzterer Stelle hervorgehe, daß der Name Jahwe vor Moses Berufung überhaupt nicht bekannt gewesen sei (die letztere Behauptung beruht auf falscher Exegese und der Wechsel der Gottesnamen hat seinen Grund in den behandelten Stoffen).

2. Die Stücke, in denen Elohim gebraucht ist, haben ein **e i g e n t ü m l i c h e s** Vokabularium, Diktion, Stil, Ideen, ebenso die Jahwestücke; eine Erscheinung, deren Erkennbarkeit freilich durch die späteren Redaktoren recht schwierig gemacht ist. (Das verschiedene Sprachgut, die Diktion u. s. w. erklären sich sehr natürlich aus der Verschiedenheit der behandelten Materien.)

3. Die ausgesonderten Quellenstücke stellen, wenn man sie zusammensetzt, ein **z u s a m m e n h ä n g e n d e s** Ganze dar (das ist unwahr; selbst P, aus dem sich noch am meisten zusammenstoppeln läßt, hat z. B. kein Wort vom Sündenfall (der dem J zugeschrieben wird), wodurch seine Erklärung in Gen. 6, 11. 12, daß

die Erde sehr verderbt war vor Gott, ganz unverständlich wird, nachdem er in Kap. 1 gesagt, daß alles „sehr gut“ war. J, E, auch ihre Zusammenarbeit zu JE, sind voller Lücken. Das wird dann den späteren Redaktoren in die Schuhe geschoben).

4. Es gibt eine Anzahl von Parallel- oder Doppelberichten über dieselben Begebenheiten, die zum teil nicht auf einander bezugnehmen, zum teil einander geradezu widersprechen. 3. B. Gen. 1 und Gen. 2, 4ff zwei verschiedene Schöpfungsberichte (Gen. 2, 4ff ist garnicht ein neuer Schöpfungsbericht); Gen. 12, 11ff. wo Sarah in Egypten in Gefahr kommt, Gen. 20, wo sich dasselbe in Gerar wiederholt, und Gen. 26, 7ff, wo Rebekka dasselbe Erlebnis hat. (Aber das ist ja die reine Konjektur, aus der Ähnlichkeit der drei Ereignisse gemacht); Exod. 3, 1ff und 6, 2ff sind zwei Berichte über Moses Berufung, die garnicht auf einander Bezug nehmen (Aber das sind nicht zwei Berufungen, sondern 6, 2ff hebt nur andre Momente hervor als sachliche Einleitung zum Folgenden. Solche Stellen gibt's noch eine große Anzahl, aber sie lassen sich bei etwas gutem Willen alle sehr gut miteinander reimen.)

5. Es gibt im Pentateuch eine Anzahl von Postmosaica, die wenigstens für nachmosaische Redaktion zeugen (Antw.: Wir geben die Tatsache zu, daß Dt. 34 über Moses Tod nach Mose geschrieben ist, wie Luther auch, aber es ist von einem inspirierten Manne wie Josua oder Eleasar auf Gottes Weisung hinzugefügt. Ähnliches mag auch inbezug auf die Könige Edoms, Gen. 36, 31ff, der Fall sein, wie schon Luther zugibt; aber auch das kann Moses sehr gut geschrieben haben; und alle andern sogenannten Postmosaica, die die Kritik als solche paradiert [Gen. 12, 6; 12, 7; Gen. 13, 18 vgl. mit 23, 2; Num. 13, 22 und Jos. 14, 15 und 15, 13; Gen. 14, 14; 15, 18^o vgl. mit Exod. 23, 31 und Dt. 11, 24; Gen. 22, 14; 28, 19 und 35, 15 vgl. mit Jos. 18, 13; Gen. 40, 15; Exod. 16, 33—36; 27, 12 und noch eine Anzahl anderer Stellen], sind keine wirklichen Postmosaika, sondern lassen sich alle mit leichter Mühe als mosaisch nachweisen).

Zu den „positiveren“ Vertretern der Quellscheidungstheorie gehören in der neuen Zeit: Ch. Schrader, Ad. Kamphausen, C. König, Ed. Riehm, Herm. Strack, Aug. Klostermann, Aug. Köhler, W. Baudissin, C. v. Drelli, Sam. Dettli, Aug. Dillmann, W. Köhler,

Rud. Kittel, Paul Kleinert, Wm. Loß, J. Meinhold, C. Sellin, Ad. Rinzler, Wm. Volk, G. Westmann, A. Jeremias, Fritz Gommel, Henry Sayce, Sam. Driver, Sam. Davidjon, James Robertson, Wm. Robertson Smith, Chas. Wright und viele andre.

Ihnen standen, resp. stehen in der neuesten Zeit als Verfechter der mosaischen Urheberschaft des Pentateuchs—die Quellscheidung bekämpfend—gegenüber: Louis Gaussen in Genf, Adolf Zahn in Stuttgart, Wm. Henry Green und Chas. Warfield in Princeton, Edw. Cone Bissel in Hartford, Conn., der Engländer Rich. Walpy French, der Holländer Ph. J. Hoedemaker, Ed. Böhl in Wien, Ed. Kupprecht in Sausenhofen, Baiern, Friedr. Roos, Aug. Bender, Wm. L. Baxter, die katholischen Professoren Franz Kaulen, Nemilian Schöpfer, Dr. Schäfer in Sigmaringen und eine große Reihe von nicht akademisch beamteten Theologen, z. B. die Glieder des „Bibelbundes“ R. Dieckmann, Dr. Carl Schöpfer, Prof. Th. Weyer in Neustettin, K. Endemann, Superint. Aug. Vogel in Wollin, Dir. J. Grebe in Breslau, Gädke, Sauberzweig und viele Hunderte von Pastoren und Gymnasiallehrern.

Zum Schluß sei noch gesagt, daß in der neuesten Zeit die Quellscheidung bei den oben erwähnten positiveren oder Vermittlungskritikern sich mehr und mehr den Aufstellungen der radikalkritischen Wellhausen'schen Schule genähert hat, sodaß in der litterargeschichtlichen Frage zwischen dieser und jenen ein wesentlicher Unterschied nicht mehr besteht. Ueber die Wellhausen'sche Schule, so Gott will, ein andres Mal.

Aug. Pieper.

Heidenpredigt in der Schrift.

Conferenzarbeit für die Konferenz unserer Apachenmissionare von
Past. S. F. G. Garders.

Wir sind dazu berufen, das Evangelium zu verkündigen, gehören zu denen, die laut Christi Befehl: Gehet hin in alle Welt und prediget das Evangelium aller Kreatur! hierher gesandt sind, den armen heidnischen Apachen frohe Botschaft zu bringen. Evangelium verkündigen ist eine feine Kunst. Gibt's doch keine größere noch wichtigere. Da gilt es vor allem einem jeglichen unter uns, nimmer zu denken, daß wir tüchtig sind als von uns selber, sondern daß wir tüchtig werden, und wenn wir tüchtig werden, das ist von Gott. So auch, wenn wir heute davon reden wollen, wie wir den Heiden das Evangelium zu verkündigen haben, so müssen wir das lernen von Gott. Wir suchen in der Schrift zu finden, wie Gott den Heiden das Evangelium verkündigt.

Unter dem Gnadenbeistande des Heiligen Geistes wollen wir

1. Eine Heidenpredigt suchen;
2. Ihren Inhalt betrachten;
3. Einige begleitende Umstände ins Auge fassen und auf unsere speziellen Verhältnisse anwenden.

I. Wir wollen eine Heidenpredigt suchen. Fangen gleich vorne in der Bibel an und brauchen garnicht weit zu gehen. Schon auf den ersten Blättern, 1. Mose 3, 9—19, haben wir eine Heidenpredigt, und zwar eine Heidenpredigt, die Gott, der Allmächtige, persönlich hält. Besseres Vorbild und Lehrmeister können wir nicht finden.

Aber haben wir hier es auch wirklich mit einer Heidenpredigt zu tun? Kann man sagen, daß Adam und Eva nach dem Sündenfall Heiden geworden waren? Laßt uns sehen:

1. Die Schrift beschreibt uns die Heiden Röm. 2, 14 und 15, als Leute, „die das Gesetz nicht haben und doch von Natur tun des Gesetzes Werk. Dieselbigen, dieweil sie das Gesetz nicht haben, sind sie ihnen selbst ein Gesetz, damit, daß sie beweisen, des Gesetzes Werk sei beschrieben in ihren Herzen, sintemal ihr Gewissen sie bezeuget, dazu auch die Gedanken, die sich unter einander verklagen oder entschuldigen.“

Mit dem Gesetz, das die Heiden nicht haben, ist gemeint das geschriebene Gesetz. Das Gesetz, das Gott auf steinerne Tafeln geschrieben, in bestimmten Wortlaut gefaßt den Juden auf Sinai gab und das mit der Schrift zu allen denen kam, die Christen wurden. Dies geschriebene Gesetz haben die Heiden nicht, aber das Gesetz haben sie doch, es ist geschrieben in ihren Herzen und tut da seine Wirkung. Es lehrt, mahnt, schilt, droht, straft, ängstet, quält u. s. w. Und die Heiden zeigen, daß sie das Wirken dieses Gesetzes verspüren. Sie wissen, was gut und böse ist und was der Herr von ihnen fordert. Sie versuchen das Böse, das sie tun, zu entschuldigen, anzeigend, daß sie ein Verständnis für das Böse und seine Folgen haben. Sie versuchen, dem Zorn Gottes zu entgehen durch Opfer und dergleichen, weil sie verspüren die anklagende Stimme des Gesetzes in ihren Herzen.

Solche Leute sind Adam und Eva geworden.

Das geschriebene Gesetz haben sie nicht, aber sie beweisen, daß des Gesetzes Werk geschrieben sei in ihren Herzen.

Sie verstecken sich. Ein Versuch, dem Zorn Gottes zu entgehen, dadurch hervorgerufen, daß sie die anklagende Stimme des Gesetzes in ihren Herzen vernehmen.

Sie versuchen sich zu entschuldigen. Adam schiebt die Schuld auf Eva. Eva wiederum auf die Schlange.

2. Weiter beschreibt uns die Schrift die Heiden als Leute, die von Christo und der Erlösung durch sein Blut nichts wissen. Die n u r wissen, daß ein Gott ist, wenn es Röm. 1, 19 und 20 heißt: „denn daß man weiß, daß Gott sei, ist ihnen offenbar; denn Gott hat es ihnen offenbart damit, daß Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit wird ersehen, so man des wahrnimmt an den Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt, also daß sie keine Entschuldigung haben.“ „Und“ (Röm. 3, 17) „den Weg des Friedens wissen sie nicht.“

Heiden wissen also aus dem, was da ist, daß ein Gott, ein Herr und Schöpfer aller dieser Dinge, ein Versorger der Menschen mit allem Nötigen, da ist, und sie demnach in dem rechten Verhältnis zu diesem, ihrem Herrn und Schöpfer, stehen müssen. Die Liebe Gottes, wie sie in Christo offenbar geworden, ist ihnen aber verborgen.

Solche Leute sind wiederum Adam und Eva. Sie wissen, daß Gott ihr Herr und Schöpfer aller Dinge. Er hat sich ihnen offenbart und sie ausgerüstet mit allem, was sie bedurften. Erkenntnis von Gottes Dasein, dazu Gelegenheit sie immer wieder zu gewinnen, bleibt ihnen auch nach dem Fallen in die Sünde. Die Werke der Hände Gottes bleiben vor ihren Augen und eine beständige Predigt seines Daseins. Aber, wo sie aus dem Stande der Unschuld in die Sünde fallen, wissen sie zunächst nichts davon, daß es eine Erlösung gibt, nichts davon, daß und wie der Mensch aus seinen Sünden errettet und wie er wieder heilig und gerecht vor seinem Gott und Herrn werden kann.

3. Schließlich beschreibt uns die Schrift alle Anchristen, Heiden, als solche Leute, die mit eigenen Mitteln, aus eigener Kraft, nach eigenen Gedanken, das was zwischen ihnen und Gott liegt, wieder in Ordnung bringen wollen. Heiden sind Leute, die sich selbst eine Gerechtigkeit schaffen wollen, in der sie nach ihrer Meinung vor Gott bestehen können und wollen, in Wahrheit aber elendiglich müssen zu Schanden werden. Sie zeigen mit diesem ihren Tun, daß sie die rechte Erkenntnis des wahren Gottes, das rechte Verständnis seines wahren Wesens durch die Sünde verloren haben und dazu kommen, in allerlei Kreatur oder selbstgemachtem Bilderwerk Gott zu sehen und dienen zu wollen. Auf sie ist gesagt, was Paulus Röm. 1, 21—25, schreibt.

Wir sehen solche Finsternis sofort bei Adam und Eva. Sie kennen den Herrn nicht mehr recht. Meinen sich vor ihm verstecken zu können, wollen ihre Blöße mit Schürzen aus Feigenblättern decken. Das ist Selbsthilfe mit selbsterdachten und selbstvollbrachten Werken. Was sie hier mit ihren leiblichen Blößen tun, wie sie diese zu tilgen, sich fähig vor Gott hintreten zu können, zu machen suchen, das zeigt den Sinn, der sich ihrer nach dem Sündenfall bemächtigt hat. Es ist heidnischer Sinn, der sich aus seinem Sündenelend selbst retten will.

In diesem Zustande, in dem Adam und Eva sind, hält Gott ihnen eine Predigt. Gott hält ihnen als Leuten, die das geschriebene Gesetz nicht haben, kein Evangelium nie hörten, des wahrhaftigen Gottes Wesen nicht mehr verstehen und sich aus ihrem Elend selbst zu retten suchen, eine Predigt. Ohne Zweifel ha-

ben wir in dem, was 1. Mose 3, 9—19, geschrieben, eine Heidenpredigt aus dem Munde des lebendigen Gottes in der Schrift.

II. Wir betrachten nun den Inhalt dieser Predigt. Wir lesen den Wortlaut 1. Mose 3, 9—19.

Diese Predigt, auf ihren Inhalt angeschaut, hat drei Teile.

1. „Adam, wo bist du?“ ruft der Herr. Weiß Gott nicht, wo Adam ist? Gott weiß es. Aber Adam weiß es nicht. Es handelt sich nicht um den Platz, an dem Adam sich aufhält, sondern um den Zustand, in dem Adam sich befindet, wie er dazu gekommen ist, sich zu verstecken u. s. w. Adam weiß, daß etwas nicht in Ordnung ist, daß er etwas getan, was er nicht sollte, aber in der ganzen Schwere, in dem vollen Umfange des Gefolges ist ihm nicht klar, was er getan, wie es um ihn steht. „Adam wo bist du?“ Das ist Gesetzesdonner, Gerichtsposaune, ist die weckende Stimme Gottes, den Adam zur Selbsterkenntnis zu bringen.

Adam hat gegessen von dem Baum, davon nicht zu essen der Herr ihm geboten. Ein Gebot Gottes, der ein Recht hat, von seinen Geschöpfen zu fordern, was er will, und dem diese einfach zu gehorchen haben. Adam hat dies Gebot übertreten, sich wider Gott aufgelehnt und ihm den Gehorjam gekündigt. Er hat die Gottesfurcht verloren, die Liebe vergessen, das Vertrauen aufgegeben in diesem seinem Tun. Hat die Schmähungen des göttlichen Namens geduldet, an Gottes Wort gezweifelt. Er hat begehrt, was er nicht begehren sollte, versucht zu lügen und zu betriegen, der Pflichten gegen sein Weib vergessen u. s. w., u. s. w. Adam hat alles, alles verkehrt gemacht.

Adam, wo bist du? Du bist ein Mensch, der Gottes ganzes Gesetz übertreten hat, der ihm alles schuldig ist. Du bist ein Sünder. An dir ist alles verloren. Was hat dein Herz gedacht? Wohin sind deine Füße gegangen? Wonach haben deine Hände sich ausgestreckt? Wonach hat deiner Augen Blick gelüftet? Worauf haben deine Ohren gelauscht? Was hat dein Mund gegessen? Was haben deine Lippen geflüstert?

Adam, wo bist du? Mit wem hast du dich abgegeben? In wessen Gemeinschaft bist du gegangen? Mit wem hast du Freundschaft, wider wen hast du Feindschaft geschlossen? Du hast dich dem Teufel

ergeben mit Leib und Seele, für Zeit und Ewigkeit. Aus einem Gotteskinde bist du ein Satanskind geworden. Da bist du!

Adam, wo bist du? Hast du nicht gegessen von dem Baum, davon ich dir gebot, du sollst nicht davon essen! Was nun? Muß nicht mein ganzer Zorn über dich entflammen? Muß ich nun nicht wahr machen, was ich dir gesagt:

Welches Tages du von diesem Baum issest, sollst du des Todes sterben? Adam soll sich darüber klar werden, daß er nun Gottes Zorn und Strafe, zeitlichen Tod und ewige Verdammnis verdient hat. So steht es um ihn.

Für Adam ist alles verloren: Gottes Guld, Paradies, Friede, Unschuld, Leben, Seligkeit. Die Gemeinschaft mit Gott ist gelöst, zeitliche und ewige Verbindung mit dem Satan abgeschlossen.

Dies ist der erste Teil der göttlichen Predigt, durch den der Mensch zur vollen Erkenntnis seines elenden Zustandes kommen soll.

2. Der zweite Teil richtet sich an die Schlange, ist aber zum Anhören für die Menschen bestimmt, denn er wird um ihretwillen vor ihren Ohren gehalten. „Ich will Feindschaft setzen!“ heißt es da. „Ich“ „w i l l“. Gott offenbart, was er nun zu tun gedenkt, wie er sich in dieser Sache verhalten will. Gott offenbart, daß der Teufel die Macht, die er gewonnen hat, nicht behalten soll. Die soll vernichtet werden. Des Weibes Same soll den Sieg behalten. Gott kündigt den Heiland an!!! Jesus Christus wird kommen, die Werke des Satans zu zerstören. Gott offenbart seine unaussprechliche Gnade und Barmherzigkeit. Adam und Eva können es herausfühlen: Alles wird wieder gut! G o t t macht es wieder gut. „I c h“ „w i l l“ spricht der Herr.

Und Gott gibt ihnen einen Beweis seiner Gnade. Läßt sie jetzt nicht sterben, wirft sie nicht in die offenen Pforten der verdienten Hölle, in die Arme des neuerkorenen Satanfreundes. Gott läßt sie weiterleben unter den Lichtern, die er erschaffen, auf der Erde, die er ihnen gegeben.

Gott gibt ihnen auch ein Zeichen durch äußerliches Tun, wie Er wieder in Ordnung bringen muß und bringt, wo sie selbst nichts tun können und all ihr Selbstversuchen wertlos ist. Die selbstgemachten Schürzen nimmt Gott den Menschen ab und macht ihnen, Er, Gott selbst, Kleider aus Fellen, zu deren Gewinnung Gott Tiere

schlachtet und die Menschen das erste Blut fließen sehen läßt. Blut fließt, ihnen die Mittel zu schaffen ihre Blöße zu decken. Fast wie ein Vorbild auf Christi Blut und Gerechtigkeit, das ist das Schmuck- und Ehrenkleid, damit man kann vor Gott bestehn.

Das ist der zweite Teil der Predigt Gottes, bekräftigt durch mitfolgende Zeichen. Gott predigt in Wort und Tat seine Gnade trotz aller Sünde, seine Erlösung von allen Sünden durch den Heiland der Welt, der für die Sünden stirbt und sein Blut vergießt. Gott tut und will alles tun. „Ich“ „will“.

3. Und nun der Predigt dritter Teil. „D i e w e i l d u,“ heißt es da. Gott sagt den Menschen, wie es fortan um sie stehen wird. Ihr Erdenleben wird nicht mehr im Paradiese, sondern im Jammerthal sein. Sie werden arbeiten, aber die Arbeit wird nicht immer ihren Lohn bringen, nicht lauter Lust, sondern auch Last für den Menschen sein. Diese werden Sorgen, Kummer, Herzeleid, Weh und Schmerzen kennen lernen und das zeitliche Sterben kosten müssen. D i e w e i l sie. Dies sind Folgen der Sünde, die nicht ausbleiben, trotz der verheißenen Gnade. Die freilich im Lichte der Gnade für den Gläubigen ein eigen Gesicht bekommen, aber zunächst dastehen und stehen bleiben als der Sünden Folge. Dies muß den Menschen klar werden, daß Leiden, Not und Tod der Sünde Folgen sind. Darum das göttliche: d i e w e i l d u. Dem stolzen frechen Sünder mit seinem: Womit habe ich das verdient? soll das Maul gestopft werden. Wer von Christo gehört, soll zu dem Bekenntnis kommen: Es ist Gottes Gnade, daß ich nicht gar aus bin! Darf zu der apostolischen Freudigkeit durchdringen: Ich halte dafür, daß die Leiden dieser Zeit nicht wert sind der Herrlichkeit, die an uns soll geoffenbart werden. Der Mensch, dem Gott wie hier Adam und Eva Gesetz und Evangelium verkündigt, soll auch über sein irdisches Dasein aufgeklärt werden, daß er von seinen Leiden weiß: Das habe ich verdient und viel tausendmal mehr und müßte solches alles mehr leiden, hätten wir nicht einen Gott, der nicht mit uns handelt nach unsern Sünden und uns nicht vergift nach unserer Missetat.

Ann. Es sind also drei Punkte, die Gott in dieser Predigt behandelt. Zeigt ihnen ihre Sünde, verkündigt die Erlösung, erklärt ihnen ihren elenden Zustand.

Es möchte uns vielleicht auffallen, daß Gott dem Adam kein

Wort darüber sagt, er solle so was nicht wieder tun, wie er da getan, fortan gehorchen, nicht stehlen, lügen, sich gelüsten lassen u. s. w. Kein Wort davon. Warum nicht? Das gehört hier nicht her. Gott hält eine *S e i d e n* predigt. Adam und Eva sollen durch diese Predigt bekehrt, gläubig *w e r d e n*. Leuten, die erst gläubig *w e r d e n* sollen, predigt man noch keine Heiligung. Solche Predigt ist für den Gläubigen. Dem zeigt man an der Hand des Gesetzes, wie man gottgefällig lebt und bringt ihn zu solchem Leben nach des Gesetzes Werken *n i c h t* *d u r c h s* *G e s e z* (das zeigt nur die Bahnen), sondern durchs Evangelium, das ihn in der Liebe zu Christo treibt. Eines Heiden Wandel heiligen wollen, ehe er zum Glauben an Christum gebracht ist, heißt einen neuen Heiden aus dem alten machen. Damit mag der menschlichen Gesellschaft etwas gedient sein, dem Reiche Christi aber nicht und das Reich des Satans wird gefördert; denn es ist leichter einen Mörder und Hurer ins Himmelreich bringen als *d e n* Menschen, der anfängt Gott zu danken, daß er nicht mehr ist wie andere Leute!

Rechte Heidenpredigt läßt sich nach Gottes Vorbild auf Heiligenspredigt nicht ein.

Rechte Heidenpredigt predigt den Heiden ihre Sünden mit Hilfe des Gesetzes und die offenen Vaterarme Gottes, den offenen Himmel, die freie Gnade, die vollbrachte Erlösung durch das teure Evangelium und gibt dazu das rechte Verständnis für des Menschen irdisch Dasein auf Grund des Gepredigten.

So muß auch all unser Heidenpredigen beschaffen sein, soll es rechter Art und wirksam sein.

III. Wir fassen jetzt noch die diese Heidenpredigt Gottes begleitenden Umstände ins Auge und wenden sie auf unsere Verhältnisse an.

1. Gott ruft die vorhandenen Menschen alle zusammen. Was er zu sagen hat, geht sie alle an.

Ein Zeichen für uns, wenn wir reden wollen, uns zu bemühen alle die vorhanden sind, alte wie junge, zusammen zu haben.

2. Gott redet auch wieder zu jedem besonders.

So müssen wir den einzelnen Seelen nachgehen, sie besonders nehmen, wie es auch so von Christo heißt. Von Hütte zu Hütte ge-

hen, wie Jesus am Jakobsbrunnen, uns niederlassen und um die einzelne Seele werben.

3. Gott wiederholt seine Reden. Spricht zu Adam, zu Eva, wieder zu Adam, wieder zu Eva.

Wir dürfen nie denken: Mit dem habe ich schon mein Teil versucht. Nein, wieder und wieder!

4. Gott hält dem Menschen *s e i n e*, seine besondere Sünde vor, die klar vor Augen liegt.

Es gilt, ein Auge haben für die Volksünden und an diesen Schuld und verdiente Strafe zeigen; damit man nicht in den Wind redet.

Dazu aber auch ein Verständniß für die Gebrechen des Einzelnen gewinnen in stetem Verkehr, um erfolgreich an seiner Seele arbeiten zu können.

5. Gott nennt die Menschen bei Namen.

Im Namennennen liegt etwas. Ein Bekanntsein, ein Nahestehenwollen spricht daraus. Das wollen wir doch. Wollen unsere Seiden zu Brüdern und Schwestern in Christo machen. Da müssen wir sie bei Namen kennen und rufen. Wie hats einen Zachäus beglückt, als der Herr ihn bei Namen rief. Wie jauchzt das weinende Weib am Grabe ihr Rabbuni! als der Meister Maria! rief.

6. Gott macht den Menschen Kleider. Er übt Liebeswerk an ihnen.

Wenn der himmlische Vater das tut, oder wenn der Heiland seinen Jüngern Fische röstet, haben wir gewiß da Beispiel und Vorbild auch solches zu tun und die, die uns senden, sollen uns helfen, daß wir solches an unsern armen bedürftigen Seiden reichlich tun können.

7. Gott hört Adams Reden und Gegenreden an.

Solche bekommen wir auch zu hören. Sollen uns weder erbittern, noch sollen wir sie überhören. Sondern darauf eingehend oder daran anknüpfend mit den Redenden verhandeln, belehrend, strafend, tröstend.

8. Gott nimmt auch den Teufel vor und zwar in der Gestalt, wie er ihn hier vorfindet. Gott redet zur Schlange, sagt ihr was sie getan und zeigt ihr, die sie meint die Macht zu haben, den Mächtigeren, der ihr die Macht nimmt.

Müssen wir auch. In Gestalt der Medicinmänner geht der Teufel schier sichtbarlich unter unserm Volk einher. Ihnen müssen wir sagen, was für Dienste sie dem Volk leisten und wohin sie dieses und sich selbst bringen. Sie sind die Leute, die die Macht unter dem Volk haben. Diese muß gebrochen werden durch den, der den Sieg behalten wird, welcher ist Christus.

9. Gott redet vor Adams und Evas Ohren zu dem Teufel.

Wir dürfen nicht denken, es sei der Weg zum Ziele, hinter dem Rücken der Medicinmänner von ihnen zu reden, sondern wir müssen öffentlich, dieweil ihr Tun ein öffentliches ist, vor allem Volk zu ihnen reden und im Namen Gottes ihr teuflisches Tun aufdecken und richten.

10. Gott redet für Adam und Eva zum Teufel, daß sie erkennen müssen, daß nach göttlichem Urtheil für ihr Heil alles davon abhängt, daß der Teufel gerichtet, vernichtet, ihm seine Macht genommen wird und sie ihm entsagen müssen.

Das muß auch unseren Apachen klar werden durch unsere Predigt, daß wir wider die Medicinmänner sind und unsere Predigt deren Macht zerstört und vernichtet, daß wie wir wider diese sind, auch wider sie sein muß, wer mit uns sein möchte.

Schluß. Predigen wir recht und beherzigen wir diese Dinge, die uns hier bei Gelegenheit dieser Heidenpredigt unseres Gottes auffallen, indem wir sie auf unsere Verhältnisse anwenden, so kann unsere Arbeit nicht vergeblich sein in dem Herrn.

Wie es von Adam heißt nachher, daß er anfing und predigte den Namen des Herrn, so wird Gott Gnade geben, daß auch unsere lieben Apachen dahin kommen, daß sie ihre Kinder die Hände falten und beten lehren:

Christi Blut und Gerechtigkeit,
Das ist mein Schmuck- und Ehrenkleid,
Damit will ich vor Gott bestehn,
Wenn ich zum Himmel werd eingehn.

Amen!

J. F. G. Garders.

Zum rechten Verständniß des Evangeliums von der Fußwaschung (Joh. 13, 1—20).

Die Juden zu Christi Zeiten hofften von dem Messias, daß er sie wie einst Moses aus leiblicher Knechtschaft befreien und sogar zu Herren der Welt machen würde. Sie waren so aus der Schrift belehrt worden. Man hatte nämlich alle Weissagungen vom Reich des Messias so falsch gedeutet. Daher kam es denn auch, daß man diese doch so grundfalsche Hoffnung so fest hielt wie der Baum seine Rinde und am allerwenigsten in Jesu den erwarteten Heiland erkannte. Diesem Irrtum waren auch noch die Jünger sogar bis zur Ausgießung des Heiligen Geistes ergeben, obwohl sie sonst die rechte Erkenntnis wesentlich hatten. Er saß so fest, daß selbst Jesus trotz der fleißigsten und eingehendsten Belehrungen ihnen denselben nicht nehmen konnte. Darum verstanden sie auch garnicht selbst die klaren und sonst ganz unmißverständlichen Leidensankündigungen Jesu (Luk. 18, 34; 9, 45). Den Tod Jesu haben sie offenbar nicht für nötig gehalten und gemeint, daß sein bisheriges Leiden schon hinreiche zur Sühne der ganzen Welt Sünde. Jetzt erwarteten sie nur noch eine irdische Verherrlichung ihres Herrn. So kam es, daß sich jetzt unter ihnen ein Streit erhob, wer der größte Oberherr und Gewaltige neben Jesu sein sollte, daß sich etliche schon Schwerter besorgten, und die beiden Söhne Zebedäi die beiden höchsten Minister zu werden beehrten. Dieser Irrtum war auch für die Jünger Jesu noch sehr gefährlich und hatte sogar zur Folge, daß, als er litt, sie alle an seiner Gottheit und göttlichen Sendung zum Messias irre wurden.

Jesus hatte bisher im jüdischen Lande und besonders an seinen geliebten Jüngern, seinen treuen Schülern, sein Prophetenamt unermüdet verrichtet und ihnen die ganze zur Errettung nötige und nützliche Wahrheit offenbart. Jetzt stand er am Ende dieses seines Berufes im jüdischen Lande und war schon im Begriff aus der Welt zu seiner Herrlichkeit einzugehen. Zwar hatte er seine Jünger mit der rechten Erkenntnis beschenkt und so von dem greulichen und verdammlichen Schmutz der Lügen des Teufels gereinigt, aber sie blieben noch in der Welt (v. 1), waren wohl von der

Lügermacht des Teufels frei und eine Werkstätte des Heiligen Geistes, aber auch noch immer wie alle Christen in der Schwachheit des Fleisches, ja waren, infolge ihrer so großen falschen Messias-hoffnungen in gar großer Gefahr, vom bösen Feinde, dem Lügner von Anfang, um ihre Seligkeit belogen und betrogen zu werden. Und der Satanas hatte ihrer schon begehret. Diese Not und diesen Jammer ahnten sie garnicht einmal, der Herr aber sah und mußte alles und (v. 1), wie er hatte geliebet die Seinen, so liebte er sie bis ans Ende seiner prophetischen Tätigkeit im jüdischen Lande und seines besonderen Lehramtes an ihnen. Diese so glühend heiße Liebe hatte ihn, den guten und treuen Hirten, nie ermüden lassen in seiner Lehrtätigkeit. In dieser Hirtentreue suchte er aufs eifrigste diese jetzt vom Teufel gar arg Bestürmten auch in den letzten Stunden seiner Gegenwart bei ihnen mit seiner allmächtigen Wahrheit zum Schutz gegen die listigen und sonst übermächtigen Anläufe jenes Bösewichts aufs beste zu umschänzen. Diese Liebe des guten Hirten hörte nimmer auf und wird nimmer aufhören, sondern bleibt sich immer gleich in ihrer göttlichen Größe, ist so groß wie ein Meer, das keinen Grund und kein Ufer hätte. So konnte er denn auch nicht einen Augenblick ruhen, wo er seine geliebten Schäflein in so großer und schrecklicher Gefahr sah, er mußte helfen, schützen und erretten, sie mit seiner Wahrheit wappnen zum Schutz und Trutz gegen alle ihre Seelenfeinde. In dieser seiner Liebe hat er, der Sohn Gottes und Herr der Herrlichkeit, was sonst nur Sklaven taten, seinen Jüngern die Füße gewaschen, um sie auch sogar noch mit der Tat über sich und das Wesen seines Reichs zu belehren. Das will Johannes im zweiten Verse offenbar damit andeuten, daß er ihn durch 'und' unmittelbar an seine Worte über die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Hirtenliebe Jesu anknüpft. Es will der Herr daher durch die Verrichtung dieses niedrigsten Dienstes gerade noch in diesen Stunden seinen jetzt die größte irdische Herrlichkeit erwartenden Jüngern anzeigen, daß es seines Herzens ganze und einige Lust und Freude ist und bleibt, so zu tun, und daß er zu dem Zweck zu seiner Herrlichkeit eingehe, damit er solche Liebe und Barmherzigkeit in vollkommenem Maße stetig und ungehindert an allen Menschen tun könne, daß also das wahre Wesen seines Reichs

in solcher dienenden Liebe zum Heil der Menschen bestehe. Das werden wir auch von Jesu selbst noch hören.

B. 2—5. Obwohl Jesus wußte, daß der Eingang zu seiner Herrlichkeit nahe bevorstand, daß er von nun an stetigen und völligen Gebrauch von der ihm gegebenen Gewalt im Himmel und auf Erden machen würde und selbst alle heiligen Engel ihn anbeten und ihm dienen würden—obwohl er schon im Begriff stand, seine ganze göttliche Majestät stetig und völlig zu gebrauchen,—so verrichtete er sogar noch in den letzten Stunden bei seinen Jüngern den allerniedrigsten Sklavendienst. Er stund vom Abendessen auf, legte seine Kleider ab, nahm einen Schurz, umgürtete sich damit, goß Wasser in ein Becken—das alles tat er selber und ließ sich dabei von niemandem dienen — hub dann an, seinen Jüngern die Füße zu waschen, und trocknete sie mit dem Schurz, damit er umgürtet war. Im Morgenlande wusch man, wenn man heimkam, sich fast immer die dann stets mit Staub beschmutzten Füße, ließ man sie seinen Gästen von Sklaven waschen oder gab ihnen wenigstens Wasser dazu. Die Schuhe (Sandalen) zog jeder der Sitte gemäß vor der Thür aus und ließ sie dort stehen. Seinen Jüngern wusch Jesus, der Herr, jetzt selbst die Füße, und diesen Sklavendienst verrichtete er ganz so, als wenn er aller Knecht wäre, jetzt, wo er fast schon zu regieren anfing. — Das will Johannes offenbar in diesen Worten hervorheben.

Aus Liebe hat der Herr sich so erniedrigt—zur Belehrung für die Seinen. Das merken und hören wir jetzt aus seinem eignen Munde.

B. 6. Petrus erwartete, bald dem Herrn in seiner Königherrlichkeit dienen zu dürfen, und nun will dieser an ihm sogar den niedrigsten Dienst tun. „Du — mir! Nimmermehr!“

B. 7. „Du verstehst nicht, Petrus, was ich jetzt tue, wirst es aber nachher gleich von mir hören.“ Jesus will Petrus und alle Jünger, die jetzt nichts von Leiden und Dienen hören mochten, recht aufmerksam machen.

B. 8—10. Petrus muß sich dienen lassen, sonst kann er kein Teil haben mit Jesu, nicht mehr in seinem Reich bleiben. Der Herr redet hier offenbar bildlich. Wie er B. 7 andeutet, hat das Waschen eine für Petrus noch geheimnißvolle Bedeutung, und in

diesem Sinne gebraucht er das Wort hier. Er meint damit seinen bisherigen Liebesdienst an seinen Jüngern zu deren Heil und will ihnen die Notwendigkeit einschärfen, daß sie sich stets, und besonders jetzt, von ihm müßten so dienen lassen, wo sie sein eigen bleiben wollten. Gewaschen, gereinigt hatte er sie von den verdammlichen Irrthümern und Lügen des Teufels, diesem Schmutz, welcher den zwar erlösten Menschen doch zu einem Kinde des Teufels und der ewigen Verdammnis, zu einem Kinde des Zornes macht. Jetzt erkannten sie und liebten die Wahrheit von ganzem Herzen, wollten nun nicht mehr den Lügen des Teufels und den Grundsätzen ihrer Vernunft, sondern trotz aller sonstigen Schwachheit allein der erkannten Wahrheit willig und treulich im Glauben und Leben folgen. Aber wie die Menschen, obwohl sie sich täglich waschen, doch der Reinigung stets wieder bedürfen, so ist's auch mit einem jeden Christen. Er ist ja in diesem Jammerthal, noch lange nicht zu der vollkommenen Weisheit erleuchtet, sondern hat noch viele und sehr gefährliche Irrtümer. Wer da nicht stets Gottes Wort hört und lernt, begibt sich in die größte Gefahr, von seiner Vernunft verführt und vom Teufel überlistet zu werden — sogar zum ewigen Verderben. Daher sagt Jesus: „Werde ich dich nicht waschen, so hast du kein Teil mit mir.“ Er will damit sagen: Wie ich dir bisher gedient habe als Lehrer zum ewigen Leben, so will ich auch fernerhin tun. Darin wird das Hauptwerk in meiner Herrlichkeit bestehen, daß ich den meinen so diene. Es könnte sonst niemand in den Himmel, mein Ehrenreich kommen. Und wenn du, Petrus, dir diesen meinen Dienst jetzt und ferner nicht tun lassen willst, sondern mit mir zu herrschen hoffest (B. 17 ist wesentlich Wiederholung dieser Warnung), so kannst du nicht mit mir teilhaben an meiner Herrlichkeit. Petrus will jedoch nimmermehr von Jesus geschieden werden. Lieber hätte er sterben wollen. Daher will er gleich ganz gewaschen werden, damit er um so gewisser Anteil mit Jesus habe. Petrus ist rein, rein im Sinne Jesus. Er versteht jetzt zwar nichts von Jesus Tun und Worten. Doch folgt er durchaus nicht seiner Vernunft. Die Macht der Finsternis ist in ihm gebrochen. Obwohl er noch ein sündiger Mensch ist und bleibt wie alle Christen, Jesus Wort ist ihm alleinige Regel und Richtschnur für Glauben und Leben. Er hat daher nicht mehr

nötig, noch erst mal ganz „gewaschen“ zu werden. Darum erwidert ihm Jesus: „Wer gewaschen ist, bedarf nicht denn die Füße waschen, sondern er ist ganz rein. Und ihr seid rein.“ Ein Erleuchteter wie Petrus ist zwar „rein,“ aber er hat noch immer nötig, sich von Jesu „die Füße waschen zu lassen,“ sich durch sein Wort stetig belehren zu lassen, damit er nicht wieder verirre, und die in ihm wohnende Finsternis die Oberhand gewinne. Die Vernunft nämlich will immer gern allein gehen, will auch mitreden, wo Jesus allein nur recht belehren kann, und wer da nicht stetig achtet auf das Wort als auf ein Licht, der verirret. Ihn verblenden die ihm angeborenen falschen Meinungen, und dem Teufel sind dann für seine berückenden Lügen Thor und Tür zum Herzen geöffnet. Bleibt aber Jesu Wort allein Regel und Richtschnur für Glauben und Leben, so bleibt der Christ rein, frei, nämlich von dem doch so schändlichen und schmutzigen Regiment der Lüge. Er wird dann stetig von dem ihm in diesem Jammerthal immer anhaftenden Irrtümern gereinigt, kann wohl in große und gefährliche Anfechtungen geraten, aber das Wort vertreibt die hereinbrechende Finsternis und gibt immer wieder die rettende Erkenntnis der durch Irrtum verdunkelten Wahrheit. So will denn der Herr hier Petro und allen seinen Jüngern einschärfen, daß sie sich doch ja auch jetzt nur möchten von ihm durch sein Wort dienen lassen zur Bewahrung vor der Verirrung in die Lügenmacht des bösen Feindes.

B. 11. Judas war noch nicht rein, war also noch in Finsternis, daher noch ganz von den falschen Messias Hoffnungen beseelt und ohne jegliches Verständnis und jegliche Erkenntnis der seligmachenden Wahrheit. Er würde sonst auch gewißlich nicht seinen Herrn verraten haben. Ohne Zweifel wollte er ihn durchaus nicht verderben, noch ihm irgendwie schaden, sonst würde er sich wahrlich nicht sofort erhängt haben, als er sah, daß Jesus zum Tode verdammt war. Er wollte nur Geld gewinnen und erwartete, daß Jesus sich schon helfen und dann um so eher als der Erretter vom Römerjoch offenbaren würde. Er war ein Jesuit in seinem Urteil über Gut und Böse und dazu ein echter Geldjude, wie seine Volksgenossen heute meist alle sind. Erkenntnis hat er nie gehabt, ist eben nie ein aufmerksamer und lernbegieriger Schüler Jesu gewe-

jen. Schon lange vor dem Verrat nennt ihn Jesus einen *διάβολος* (Joh. 6, 70. 71). Des Teufels Bestreben ist stets, die Worte Gottes zu fälschen, den Menschen so die göttliche Lehre zu verwirren, dieselben durcheinander zu werfen und auf solche Weise Gott bei den Menschen zu verleumden. Darum heißt er wohl *ὁ διάβολος*. Selbstkluge, verblendete Menschen machen es gerade so mit den Worten und Lehren der Schrift. Sie lassen stets ihre Vernunft mitreden, wo man stille sein und allein Gott reden lassen sollte. So hat es Judas auch gemacht, und darum nennt Jesus auch ihn wohl einen *διάβολος*, zumal er es gerade da tut, wo seine treuen Schüler seine Worte als Geist und Leben pfeifen. Ein ander Mal (Joh. 17, 12) nennt er ihn *ὁ υἱὸς τῆς ἀπολείας*, gerade so wie Paulus den großen Antichrist (2. Thess. 2. 3). Kind des Verderbens kam aber gewiß nur der heißen, welcher stets im Verderben ist. Nun sagt Jesus so von Judas nach Vollendung seiner prophetischen Tätigkeit. Judas war es also damals noch, daher ist er nie erleuchtet und immer ein selbstkluger Schüler Jesu gewesen. *Ὁ υἱὸς τῆς ἀπολείας* und *διάβολος* passen gut zu einander. Denn nur der Hörer, welcher die Worte Gottes nicht so nimmt, wie sie lauten, sondern sie ineinander wirfelt und verwirrt, sich dieselben stets nach seiner Vernunft zurechtlegt, ist und bleibt solange im Verderben.

B. 12—15. Jetzt könnt ihr mein Fußwaschen verstehen (*γινώσκειν*. Vergl. B. 7) lernen. Ich bin der Lehrer und der Herr. So nennt ihr mich mit Recht. Denn ich bin der durch Mosen verheißene Prophet, dem Gott seine Worte in seinen Mund geben wollte, und ich bin auch der Herr, von dem Gott David sagen läßt: „Der Herr hat gesagt zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten.“ Was aber habe ich als euer Lehrer und Herr bisher immer getan? Habe ich euch nicht stets gedient? Ist's nicht so, wie ich euch schon sagte (Matth 20, 28): Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er ihm dienen lasse, sondern daß er diene? Diesen Dienst habt ihr stets nötig, und werde ich auch stets tun in meiner Herrlichkeit. So den Menschen dienen ist und bleibt mein Amt und meine Lust. Dahin wird auch all mein Regieren stets zielen. Ihr seid nur meine Untertanen und Diener, dazu habe ich euch erwählt, und das wollt ihr auch gar gerne

sein und bleiben. Darum solltet ihr auch nur dienen und nicht herrschen wollen in der Welt. Ihr wollt jetzt Gewaltige und Oberherren werden. Solch ein Reich erwartet ihr jetzt. Was aber habt ihr soeben von eurem Könige gesehen! Nun wißt, solche Krone habe ich bisher getragen und mit solcher werde ich auch in meinem Reiche und in meiner Herrlichkeit erst recht glänzen. Ich, euer König, diene in heiliger, unvergänglicher, unveränderlicher und brennendster Liebe, um die Welt zum Hören meines Wortes zu bereben und den Liebhabern desselben zur ewigen Seligkeit zu verhelfen. Alle meine Gewalt werde ich nur zu dem Zweck haben und anwenden, um mein Gnadenreich zu erhalten und verherrlichen. Nun aber (V. 16) steht es doch gewißlich so, daß kein Knecht größer ist denn sein Herr, noch ein Gesandter größer denn der ihn gesandt hat. Ihr seid nun meine Knechte und meine Gesandten, wie solltet ihr da wohl hoffen können, große Oberherren zu werden! Ich, der König, bin sogar der größte Diener darin, es könnte sonst mein Reich garnicht bestehen. So könnt ihr denn auch nur Diener sein und seid um so größere Minister in meinem Reich, je mehr ihr in Liebe und Barmherzigkeit dienet.

V. 17. Wenn ihr herrschen wollt und große Ehrenstellen in der Welt bei mir erwartet, kann ich euch wahrlich nicht glücklich preisen. Denn dann wird es euch gar übel ergehen und werdet ihr in große Not kommen. Das selbige Glück meines Reiches werdet ihr eben nur genießen können, wenn ihr nicht größer als euer Herr und Sender sein wollt, sondern mich als den größten und auch euren Diener zur Seligkeit und euch als meine Gehilfen und Mitarbeiter für eure Mitmenschen und Brüder in diesem Liebesdienst stets erkennet.

V. 18. Allerdings, einen unter euch, den ich auch kenne, kann ich überhaupt nicht glücklich preisen. Der arme Mensch weiß und versteht garnichts von meinem Reich. Er ist nur mein Jünger geworden und geblieben, um zu herrschen. Das mußte ich wohl, als ich ihn annahm. Dennoch hab ich ihn erwählet. Gott wollte es so. Dies Herzeleid sollte ich nämlich auch noch haben, daß einer meiner nächsten Freunde so schändlich an mir handelt. Dies sage ich euch jetzt zuvor, ehe jener sich offenbart, damit ihr

nicht an meiner Unwissenheit zweifelt, sondern derselben erst recht gewiß werdet, da ihr nun bald daran irrt werdet, in mir den Sohn des wahrhaftigen Gottes und den Propheten wie Moise um so mehr wieder erkennen könnt.

V. 20. So wahr Gott im Himmel ist, ich bin der Prophet wie Moise, meine Worte sind die göttliche Offenbarung und das Licht der Welt zu ihrer Errettung, und ihr, die ich sende, sie zu predigen, bringet die Worte des Lebens. Wer euch aufnimmt, sich eben von euch, den rechten Predigern meines Wortes, belehren läßt, der höret mich und Gott selber reden. Den werde ich durch eure Mitarbeit und euren Dienst gewißlich reinigen von dem Ansat der ihn regierenden geistlichen Irrtümer und Lügen. Und wer euer Schüler bleibt, dem werde ich durch euch „die Füße waschen,“ wie ich stets an euch tat und durch mein Wort stetig tue, nämlich in der rechten Erkenntnis erhalten und einst mit den Freuden meines Reichs beschenken. So herrlich werde ich stetig durch meine getreuen Diener in meiner göttlichen Liebe und Barmherzigkeit zum Heile der Menschheit regieren. W. U r i c h.

— :: —

Kirchliche Nachrichten.

Der Gesetzentwurf der russischen Regierung betreffs Glaubensfreiheit.

In No. 15 wurde auf Grund der vom Ministerpräsidenten Stolypin in der Reichsduma gemachten Äußerungen die Vermutung ausgesprochen, daß eine Gewährung wirklicher Gewissensfreiheit kaum zu erhoffen sei. Diese Vermutung stellt sich jetzt als zutreffend heraus, nachdem der Minister des Innern den diesbezüglich angekündigten Gesetzentwurf der Duma übergeben hat. Der „Reg. Anz.“ berichtet, daß dieser Gesetzentwurf von dem Grundsätze ausgehe, daß die Verkündung der Gewissensfreiheit durch das allerhöchste Manifest vom 17./30. Oktober 1905 keineswegs die volle Trennung der Kirche vom Staate bedeute. Der Staat müsse vielmehr die religiös-sittlichen Grundlagen im Volksleben als Hauptbedingungen der Existenz und Entwicklung der Gesellschaft respektieren und könne daher nicht davon Abstand nehmen, sowohl Gotteslästerung, wie Schmähung des religiösen Glaubens und der Kirche, Störung des Gottesdienstes und ähnliche Vergehen nach wie vor unter Strafe zu stellen. Ferner bedinge die Gewissensfreiheit keineswegs ein vollkommen gleiches Verhalten des Staates zu allen Glaubensbekenntnissen, daher müsse der Schutz des Staates in erster Linie den christlichen gelten, ohne indessen den nichtchristlichen verweigert zu sein.

Sinsichtlich der Vorzugsrechte der griechisch-orthodoxen Konfession sei im Gesetzentwurf ausgeführt, daß sie dank der Jahrhunderte alten Bande, die sie mit dem russischen Staate verknüpfte, eine prädominierende und dominierende Stellung einnehmen müsse, um so mehr, als eine solche in den Grundgesetzen vorgesehen sei. Daraus folge indessen noch nicht, daß ihr durchaus und vollständig alle ihr durch die geltenden Gesetze gewährten Vorrechte erhalten bleiben müßten, zumal insoweit, als diese weniger zur Wahrung ihrer herrschenden Stellung, als vielmehr zur Einschränkung der Rechte anderer Bekenntnisse gereichen. Die Wahrung solcher Vorrechte wird im Entwurf als unbedingt unvereinbar mit dem Begriffe der Gewissensfreiheit anerkannt, und ihre Beseitigung als notwendig erachtet.

Nach diesem Gesichtspunkt sind die Vorrechte der griechisch-orthodoxen Kirche in zwei Gruppen geteilt. Zu der ersten dieser Gruppen (der aufrecht zu erhaltenden) gehören u. a. die Zugehörigkeit des Zaren und der Zarin, des Thronfolgers und dessen Gemahlin zur Staatskirche, die Anerkennung der Feiertage der griechisch-katholischen Kirche als bürgerlicher Feiertage, der Vorrang der Staatskirche bei öffentlichen, mit Gottesdiensten verbundenen Feiern, der weltliche Schutz ihrer Missionstätigkeit. Das Recht der Propaganda aber, bisher ein Reservat der Staatskirche, wird allen in Rußland anerkannten Religionsgemeinschaften, selbst den von der Orthodogie abgefallenen Sekten gewährt, sofern es nicht als Waffe

zum Kampf mit der orthodoxen Kirche benutzt wird, d. h. das Gesetz könne keine Handlungen zulassen, die auf Abwendigmachen von der Orthodoxie gerichtet sind. Deshalb bleibt Art. 90 des neuen Strafgesetzbuches in Kraft, der die mündliche oder christliche Aufforderung zum Abfall von der Orthodoxie zu einer anderen Konfession oder einer Sekte unter Strafe stellt.

Der Zar hatte, wie bekannt, ausdrücklich „Gewissensfreiheit“ versprochen und sich ferner dafür verbürgt, daß alle von ihm versprochenen Reformationen ausgeführt werden würden. Unter „Gewissensfreiheit“ versteht man nun fraglos etwas anderes, als das im neuen Gesetzentwurf Besagte. Wer die Zustände Rußlands und das russische Justizwesen kennt, kann in bezug auf das neue Gesetz nur sagen, daß nach wie vor auf den anderen Konfessionen ein durchaus nicht zu rechtfertigender Druck lasten wird.

Zu diesen neueren Religionserlassen der russischen Regierung müssen auch die evangelischen Russen Stellung zu nehmen suchen. Leider ist ein dahin gehender Versuch anscheinend durch die Stellungnahme der Papisten vereitelt worden. (M. E. L. R.)

— :: —

Zur Berichtigung. In dem kleinen Aufsatz „Die Sache, nicht die Person“ in No. 3, Jahrgang 4 der Quartalschrift steht auf Seite 142 ein Satz, der mißverständlich klingt, wenn man ihn für sich allein anhebt. Es ist der folgende: „Was aber ihre Nichterwählung anbelangt, so hat das mit ihrem Selbstwillen nichts zu tun.“ — Von Herrn Dr. Hönecke darauf aufmerksam gemacht, daß „Nichterwählung“ kein biblischer Begriff sei, der aber leicht als gleichbedeutend mit „Verwerfung“ aufgefaßt werde, in welchem Falle der Satz die Verwerfung der Ungläubigen auf Grund ihres Selbstwillens leugne, — möchte ich den Satz einfach gestrichen und im folgenden nach den Worten „Gott hat“ ein „freilich“ eingefügt haben.

Globe, Arizona, 10: Dez., 1907.

J. F. G. Harders.

Theologische Quartalschrift.

Herausgegeben von der Allgemeinen Ev. Luth. Synode von
Wisconsin, Minnesota, Michigan u. a. St.

Jahrgang 5.

April 1908.

No. 2

Hebr. 12, 17.

Ἰστε γάρ καὶ ὅτι μετέπειτα θέλων κληρονομήσει τὴν εὐλογίαν ἀπεδοκιμάσθη.
μετανοίας γάρ τόπον οὐχ εὔρεν, καίπερ μετὰ δακρύων ἐκζητήσας αὐτήν.

Wisset aber, daß er hernach, da er den Segen ererben wollte, verworfen ist; denn er fand keinen Raum zur Buße, wiewohl er sie mit Tränen suchte.

Diese Stelle des Hebräerbriefes hat schon viele und vielerlei Auslegungen sich gefallen lassen müssen. Nur darin sind die meisten Eregeten, zumal unter den neueren, sich einig, daß die Stelle nicht das besagen könne, was offenbar der Sinn der oben wiedergegebenen Lutherischen Übersetzung ist: Esau habe mit allem Ernste gesucht sich zu bekehren, aber Gott habe ihm darin widerstanden. Und in der Tat widerstreitet es unsern natürlichen Vorstellungen von Gottes Barmherzigkeit, daß er einem Menschen, der aufrichtig, ja sogar mit Tränen seine Gnade und die Befehlung sucht, nicht sollte in jedem Falle behilflich sein, vom Sündenjoch frei und ein wahres Gotteskind zu werden. Schreiber dieses gesteht, ihm kam bis vor kurzem der Gedanke so ungeheuerlich vor, daß er obiger Stelle einen andern Sinn durchaus vindizieren zu müssen glaubte, als sie nach Luthers Übersetzung hätte. Eine etwas gründlichere Beschäftigung mit dem Text als bisher überzeugte ihn jedoch, daß auch hier wieder unser Vater Luther mit seiner Übersetzung die rechte Meinung getroffen habe, trotzdem ihm die modernen wissenschaftlichen Hilfsmittel nicht zu Gebote standen.

Prüfen wir nun zunächst wenigstens die hauptsächlichsten Versuche älterer und neuerer Zeit, aus unserer Stelle einen andern Sinn herauszuergeferieren, als ihn die Lutherische Übersetzung hat. Diese Auslegungen lassen sich in zwei Gruppen teilen, davon die eine *αὐτήν* auf *εὐλογία*, die andere zwar mit Luther *αὐτήν* auf *μετανοίας* bezieht, aber unter *μετάνοια* etwas anderes versteht als er.

Jene erstere Gruppe, unter der sich so namhafte Exegeten befinden wie Calvin, Bengel, Stier, Delitzsch, Keil, Köbel (in Strack und Zöllers Rom.), suchen die Schwierigkeiten dadurch zu heben, daß sie *αὐτήν* (sie) nicht auf *μετάνοια* („Buße“), sondern auf das weiter zurückstehende *εὐλογίαν* („Segen“) beziehen. „*Μετανοίας* bis *εἶρε*," behauptet z. B. Köbel, „ist Parantese und *αὐτήν* geht auf *εὐλογίαν*, wie nach Gen. 27, 30 zweifellos.“ Demgemäß übersetzen diese Ausleger: „Esau fand nicht Raum zur Buße, wiewohl er ihn (den Segen) mit Tränen suchte.“ Dieses Vorgehen scheint uns aber dem Text einen ungehörigen Zwang anzutun. Die grammatische Härte, welche durch Rückbeziehung auf das so weit und durch ein anderes Substantiv von ihm getrennte *εὐλογίαν* entsteht, ist doch zu stark, als daß wir ohne die allerzwingendsten Gründe uns darüber hinwegsetzen dürften. Man lese nur den Vers im Griechischen ohne Voreingenommenheit, so wird man finden, wie das so nachdrucksvoll an den Anfang des zweiten Versgliedes gestellte *μετανοίας* das tonlos nachfolgende *αὐτήν* zu mächtig an sich zieht, als daß man letzteres darüber hinweg auf noch weiter Zurückstehendes beziehen dürfte. Das *εὐλογίαν* ist vielmehr durch das darauffolgende und so stark betonte *μετάνοια* (*μετανοίας γάρ τόπον*) schon dermaßen in den Hintergrund geschoben, daß es unsers Erachtens kaum durch das einfache *αὐτήν* vertreten werden kann. Hätte also der Verfasser unsers Briefes den ihm von obigen Exegeten beigegebenen Gedanken ausdrücken wollen, so würde er anstatt *αὐτήν* nochmals das Substantiv *εὐλογίαν*, oder mindestens das stärker zurückweisende Pronomen *ἐκείνην* („jenen“) gesetzt haben. So aber scheint es uns eine grammatische Notwendigkeit, *αὐτήν* auf *μετάνοια* zu beziehen und mit Luther zu übersetzen: „er fand nicht Raum zur Buße, wiewohl er sie (die Buße) mit Tränen suchte.“

Diese grammatische Notwendigkeit erkennt die andere Gruppe von Auslegern an. So schon Chrysostomus, ferner Tholuck, Dünnemann (in Meyers Rom.), Ehrard u. a. Die Mehrzahl dieser wollen jedoch dadurch einen unserm natürlichen Gefühl mehr entsprechenden Sinn in unserer Stelle finden, daß *μετάνοια* nicht mit Luther hier die sonst in der Schrift übliche Bedeutung von Buße sondern eines bloßen Meinungswechsels haben soll. Und zwar wollen sie die Aussage des zweiten Versgliedes nicht auf Esau, sondern auf Isaaq bezogen haben. Nicht von Esau soll ausgesagt sein, daß bei ihm keine „Sinnesänderung“ stattfand, sondern von

Isaak, der durch alle Bitten und Tränen Esau sich nicht habe bewegen lassen, von seinem einmal gefaßten Sinn abzugehen und das Geschehene rückgängig zu machen. Dementsprechend übersetzen diese Ausleger: Esau fand keinen Raum, d. i. Möglichkeit einer Sinnesänderung, nämlich bei seinem Vater zu erlangen, wiewohl er mit Tränen eine solche eifrig suchte (ἐκ ζήτησας αὐτήν). Man muß gestehen, daß eine derartige Übersetzung etwas überaus Bestechendes an sich hat und eine glückliche Lösung der Schwierigkeit zu bieten scheint. Nicht nur scheint sie dem geschichtlichen Vorgang, auf den unsere Stelle hindeutet (1. Mos. 27, 33. 34), vollkommen zu entsprechen, sondern es wird durch diese Auslegung auch der anstößige Gedanke, Esau habe vergeblich mit Tränen der Buße nachgejagt, beseitigt und durch einen unserm Gefühl zusagenderen Gedanken ersetzt.

Allein bei näherer Prüfung stellen sich dieser Auslegung doch mehrere so gewichtige Bedenken entgegen, daß dieselbe durchaus unzulässig erscheint. Das erste dieser Bedenken liegt in dem konstanten Schriftgebrauch des Wortes „Sinnesänderung.“ An allen andern Stellen der Schrift wird das Wort, sowohl in der Verbalform μετανοεῖν wie auch in der Substantivform μετάνοια nur in der sittlich-religiösen Bedeutung gebraucht, die wir im Deutschen wiedergeben mit wahrer Herzensbefehrung; nirgends sonst in der Schrift ist darunter ein bloßer Meinungswechsel zu verstehen. Das gibt auch Grimm in seinem Clavis zu, will jedoch allein für unsere Stelle diesen letzteren Sinn festhalten, ohne freilich irgend einen sprachlichen Grund beibringen zu können. Was hier unserer Meinung nach unter „Gesinnungsänderung“ zu verstehen ist, das ist die Folge jener Gottesstat, die Gott im Hesekiel (36, 26 f.) verheißt: „Ich will euch ein neu Herz und einen neuen Geist in euch geben; und will das steinerne Herz aus eurem Fleische nehmen und euch ein fleischern Herz geben; ich will meinen Geist in euch geben, und will solche Leute aus euch machen, die in meinen Geboten wandeln und meine Rechte halten und darnach tun.“ Das ist die Bedeutung, die nach übereinstimmendem Gebrauch das Wort in der heiligen Schrift in allen Formen hat, wie eine Prüfung der einschlägigen Stellen ohne Zweifel ergibt. Für die Verbalform sind die betreffenden Stellen die folgenden: Luk. 17, 3 Luther: „bessern“; 2. Kor. 12, 21; Matth. 11, 21; Luk. 10, 13; Matth. 3, 2; 4, 17; 11, 20. 21 (L.: „gebessert“); Mark. 1, 15, vgl.

Matth. 3, 6. 8; 6, 12; Luf. 13, 3. 5; 15, 7. 10; 16, 30; Ap. Gefch. 2, 38; 3, 19; 17, 30; Offenb. 2, 5. 16; 3, 3. 19; Matth. 12, 41; Luf. 11, 32; Ap. Gefch. 8, 22; Offenb. 2, 21. 22; 9, 20. 21; 16, 9. 11; Ap. Gefch. 26, 20. Wenn wir vollends die in unserm Text gebrauchte Substantivform weiter verfolgen, so ergibt sich, daß nicht nur die andern Schreiber des Neuen Testaments, sondern selbst der Verfasser unseres Briefes *μετάνοια* sonst nur in dem Sinn von Buße oder Befehung gebraucht. Es handelt sich hier um die folgenden 23 Stellen: Matth. 3, 8. 11; Luf. 3, 8; 15, 7; 24, 47; Ap. Gefch. 26, 20; Mark. 1, 4; Luf. 3, 3; Ap. Gefch. 13, 24; 19, 4; 5, 31; 11, 18; 2. Tim. 2, 25; Luf. 5, 32; Matth. 9, 13; Mark. 2, 17; Röm. 2, 4; 2. Pet. 3, 9; 2. Kor. 7, 9 (Neue); Hebr. 6, 1. 6. Es müßten angesichts dieses einhelligen Schriftgebrauchs doch andere als nur aus unserm natürlichen Gefühl abgeleitete Gründe beigebracht werden, wenn wir nur für unsere Stelle *μετάνοια* in dem abgeschwächten Sinne eines Meinungswechsels verstehen wollten. Auf Isaaß bezogen aber hätte es diesen abgeschwächten Sinn. Wollte der Verfasser des Briefes wirklich hier so verstanden sein, so hätte er durch irgend einen Zusatz selbst solche Absicht kundgeben müssen — sonst berechtigt uns nichts, von dem Sprachgebrauch des Wortes in der Schrift abzugehen. Wir haben also das Wort, und zwar in der Bedeutung von Buße, auf Esau zu beziehen.

Zu den sprachlichen Bedenken gesellen sich ferner grammatische, die es uns verbieten, *μετάνοια* auf Isaaß zu beziehen. Denn dieser ist in unserm Zusammenhange gar nicht genannt, und es geht doch nach den Regeln der Grammatik nicht, *μετάνοια* auf ein vorher gar nicht bestimmtes Subjekt zurückzubeziehen. Man dürfte einwenden, durch den unmittelbar vorangehenden Satz (*ὅτι γάρ* etc.), der auf den bestimmten geschichtlichen Sachverhalt hinweist und den Vorgang zwischen Isaaß und Esau dem Leser ins Gedächtnis ruft, sei doch die Person des Isaaß uns in etwas vergegenwärtigt. Wohl wahr — aber sie ist doch nicht ausdrücklich genannt, was doch bei dieser Auffassung unbedingt hätte geschehen müssen. Weiter ist durch das passivische *ἀπεδοκιμάσθη* (ist verworfen) die Verwerfung Esaus nicht als eine Tat Isaaßs, sondern als eine Sache, als ein dem Esau widerfahrendes Schicksal dargestellt ohne Berücksichtigung der Person, von welcher es ausging. Wäre darum mit *μετάνοια* die Sinnes- oder Meinungsänderung des Isaaß

gemeint, so müßte dies durch einen die Person des αποδοκιμάζων klar heraushebenden Zusatz, etwa durch den beigefügten Genitiv: τοῦ Ἰσαάκ oder τοῦ πατρὸς ausgedrückt sein. Oder der Verfasser müßte, um diesen Gedanken auszudrücken, ein anderes Wort als μετάνοια gewählt haben, ein Wort, das der vorangehenden sächlich-passiven Ausdrucksweise ἀπεδοκίμασθη, die von der Person des Jsaak ganz abstrahiert, entspricht. Er hätte sagen müssen: Esau fand keinen Raum, sein Schicksal, die ἀπεδοκίμασις (Verwerfung) oder den Sachverhalt zu ändern; griechisch also etwa: τόπον οὐχ εἶρε τροπῆς (Wendung, Veränderung) oder παραλλαγῆς (Wechsel). Μετάνοια jedoch setzt eine Person voraus und kann nur an einer solchen geschehen, weil sie allein eine νοῦς (Gesinnung) hat. Da nun in unserem Zusammenhang nur von der Person Esaus die Rede gewesen ist, so darf die „Sinnesänderung“ auch nur von ihm verstanden werden.

Ein weiteres Bedenken gegen die Beziehung der μετάνοια auf Jsaak könnte man logischer Art nennen. Die Redewendung „Raum gewinnen zu oder für etwas“ fordert, daß dies Etwas in oder an dem Subjekt, welches Raum gewinnt, stattfindet oder von ihm ausgeht werde. Wird also zu τόπον εὑρίσκειν ein Verbal-substantiv hinzugefügt, so muß das Subjekt beidemale dasselbe sein. Z. B. „ich finde nicht Raum, daß ich mich freue;“ ebenso „Esau fand nicht Raum zur Sinnesänderung“ kann nur heißen: er fand keinen Raum dazu, daß er selbst anders gesinnt wurde. Hätte der Verfasser in Verbindung mit τόπον οὐχ εἶρειν den Gedanken ausdrücken wollen, daß bei J s a a k keine Sinnesänderung stattgefunden habe, so hätte er doch schreiben müssen: Esau fand keinen Raum zur U m s t i m m u n g, nämlich seines Vaters; oder er hätte einen ähnlichen transitivischen Ausdruck anwenden müssen, der ein von Esau an seinem Vater geübtes Tun bezeichnet hätte. Mindestens hätte dem μετάνοιαν irgend ein aktivisches Verbum, etwa κατεργάζεσθαι (bewirken), hinzugefügt werden müssen, also: Sinnesänderung zu bewirken. Denn μετάνοια ist nun einmal, wie oben nachgewiesen, ein transitiver Begriff, der eine Ergänzung eines O b j e k t s genitivs erlaubt. Es heißt eben nicht, wie diese Gruppe von Auslegern gerne möchte, Umstimmung, sondern intransitiv Sinneswechsel. Μετάνοια ist nichts anderes als der substantivierte Verbalbegriff μετανοεῖν („anders gesonnen sein“). Dies aber ist doch sicherlich kein transitives Verbum, das einen Objektsakkusativ duldet. Oder

kann man sagen: μετανοῶ τινα? Denken wir uns also, es stünde an unserer Stelle τὸπον οὐχ εἶρε τοῦ μετανοεῖν, so würde kein Mensch dies anders übersetzen als: es war Esau unmöglich, seinen Sinn zu ändern oder innerlich ein anderer Mensch zu werden.

Siergegen berufen nun die Anhänger obiger Erklärungsweise sich als auf ihren stärksten Beweis auf den geschichtlichen Tatbestand nach 1. Mos. 27, 30 ff., bes. 34. Da stünde ja ausdrücklich, Esau habe vergeblich seinen Vater umstimmen wollen. Allein eine genauere Prüfung jener Stelle — auch nach LXX, welcher der Verfasser des Hebräerbriefes folgt — beweist eher das Gegenteil und fügt den schon angeführten Bedenken als viertes ein historisches hinzu. Esau hat allerdings seinen Vater Isaak mit Tränen und Bitten bestürmt (1. Mos. 27, 34), aber auf das dort erzählte paßt der Satz: Esau fand keinen Raum zur Umstimmung seines Vaters, wiewohl er sie mit Tränen suchte“ in keiner Weise. Denn entweder wäre unter der μετάνοια des Isaak, die Esau zu erwirken gesucht hätte, die Zurücknahme des dem Jakob erteilten Erstgeburtsegens und dessen Übertragung auf Esau zu verstehen. Darauf aber paßt das ἐκζητήσας (eifrig suchte) nicht. Denn das hat Esau, auch nach dem Text der LXX durchaus nicht begehrt. Er wußte so gut wie Isaak, daß der dem Jakob erteilte Erstgeburtsegens unumwiderruflich war und ihm selbst nicht erteilt werden könne. Darum, nachdem er mit einem Tränenausbruch den Verlust dieses Segens beklagt, lautet gleich seine erste Bitte, B. 34: „Segne auch mich.“ Er verlangt also gar nicht — geschweige denn, daß er mit Tränen ihn eifrig aber vergeblich suchte — den schon an Jakob weggegebenen Segen (τὴν εὐλογίαν, d. i. den Segen κατ' ἐξοχήν, den Erstgeburtsegens), sondern einen anderen, besonderen für sich, der eben darum freilich ein geringerer sein mußte. Oder unter der μετάνοια Isaaks, die Esau suchte, wäre zu verstehen: das Willigwerden des zuerst dazu abgeneigten Isaak, dem Esau überhaupteinen, wenn auch geringeren Segen zu erteilen. Darauf paßt aber wieder das τὸπον οὐχ εἶρε nicht, denn das hat Esau ja erreicht (B. 38—40). Aus dem allen ergibt sich: wie immer wir die μετάνοια auf Isaak bezogen deuten wollen, daß der Satz, „er fand nicht Raum etc.“ in keiner Weise zu dem in 1. Mos. 27 Erzählten paßt.

Noch weniger als die Erklärung genannter Exegeten trifft Hofmanns Übersetzung unserer Stelle deren Sinn: „er fand für

keine wirklich vorhandene Buße keinen Raum, keine Gestung mehr, so daß sie ihm hätte Segen verschaffen können.“ Denn unser Text lautet nicht: *μετάνοια οὐχ εἶρε τόπον* (die Sinnesänderung fand keinen Raum), sondern *μετανοίας τόπον κ. τ. λ.*, der oder zur Sinnesänderung fand er keinen Raum.

Es bleibt also nichts übrig, als zu schließen, daß der Verfasser, indem er an jenes alttestamentliche Ereignis erinnert, nicht ein Bestreben Esaus, den Vater umzustimmen, sondern etwas anderes im Auge hat. Wir werden darum *μετάνοια* auf Esau zu beziehen und mit Luther zu übersetzen haben: „Esau fand nicht Raum zu seiner eigenen Sinnesänderung oder Buße, wiewohl er sie (die Buße) mit Tränen suchte. Daß einer solchen Übersetzung weder grammatische noch sprachliche oder logische Bedenken entgegenstehen, leuchtet aus obiger Ausführung wohl ein. Um so größer scheinen jedoch die aus solcher Erklärung sich ergebenden Schwierigkeiten des Sinnes. Doch sind diese nicht nur überwindlicher Art, sondern lösen sich recht wohl bei vorurteilsloser Betrachtung. Im Folgenden soll nun ein Versuch gemacht sein, nachzuweisen, wie der grammatisch-sprachlich richtige Sinn nicht nur logisch zulässig, sondern auch schriftgemäß, ja allein vollkommen in den Zusammenhang passend ist.

Die Zulässigkeit oder Möglichkeit unserer, oder besser Luthers, De Wettes, M. Fuchs' und anderer Auffassung der Stelle wird bewiesen sein, wenn wir die Gründe, welche gegen sie geltend gemacht werden, widerlegt haben. Diese Einwände sind teils geschichtlicher, teils dogmatischer Natur; denn sprachlich-grammatische Einwände werden, wenigstens meines Wissens, nicht gegen Luthers Übersetzung von irgendwelcher Seite erhoben. Auch werden in der kritischen Textausgabe Tischendorfs keine, — merkwürdig! — aber auch gar keine abweichenden Lesarten für unsern Vers angeführt.

Zunächst wendet man gegen unsere Auffassung ein, daß sie dem geschichtlichen Bericht in 1. Moj. 27 widerspreche. Dort werde uns nur von einem Suchen väterlichen Segens seitens Esaus, nicht aber, weder ausdrücklich noch andeutungsweise, von einem Suchen nach Buße durch Esau erzählt. Dagegen ist zu sagen: Zwar hat der Verfasser beim Niederschreiben unsrer Stelle jenen geschichtlichen Vorgang im Sinn, aber er bleibt bei ihm nicht stehen, sondern greift darüber hinaus und beleuchtet ihn durch eine Charakterisierung Esaus. Er begnügt sich nicht damit, nur

auf die Tatsache von dessen Verwerfung hinzuweisen, vielmehr ergänzt er den Bericht durch Eingehen auf die stattfindende innere Gemütsverfassung Esaus und motiviert γὰρ durch dessen verborgenen Seelenzustand, welchen er uns enthüllt, seine Verwerfung. Das ist kein willkürliches Hineintragen, kein menschliches Zurechtmachen von Geschichte, sondern ein durch Gottes Eingeben geleitetes Entwickeln. Wer dieses leugnen wollte, würde damit die Inspiration des Briefes überhaupt leugnen. Übrigens ist ja unsere Stelle nicht die einzige, in der ein Entwickeln und Ausdeuten alttestamentlicher Ereignisse stattfindet. Wie oft tun doch die heiligen Schreiber des Neuen Testaments ebendasselbe, daß sie über den buchstäblichen Bericht des Alten Testaments hinausgreifend durch Erleuchtung des Heiligen Geistes verborgene Momente auffinden, die vorbildliche Bedeutung der alttestamentlichen Tatsachen oder Ereignisse herausheben, in die Seelenzustände der betreffenden Gestalten uns einführen und das so gewonnene Resultat in Lehre und Trost, in Mahnung und Warnung für ihre Leser umsetzen. Man denke nur z. B. an die Charakteristik des gläubigen Abraham in Röm 4; an die Deutung der Israel auf seiner Wüstenwanderung zustößenden göttlichen Gerichte, 1. Kor. 10, 1—11; an Sagens und Ismaels Verhalten in neutestamentlicher Beleuchtung, Gal. 4, 21—31. Gerade auch der Hebräerbrief ist ja voll solcher Ausführungen, Deutungen und Anwendungen alttestamentlicher Personen und Ereignisse; vgl. z. B. Kap. 3, 5—12 (Moses), 7, 1—8, 4 (Melchisedek); 9, 1 ff. (Stiftshütte). Dann die Charakteristik Abels, Enochs, Abrahams und anderer als Glaubensvorbilder und ähnlich noch viele andere Stellen. So ist auch die Bemerkung des Verfassers über Esaus Herzensverfassung: „Er rang nach Buße und fand sie nicht“ eine aus lebendiger und durch Gottes Geist geleiteter Vertiefung in den alttestamentlichen Bericht hervorgegangene. Und es kann uns das nicht weiter befremden, wenn wir im Mosesbericht die von unserm Verfasser mitgeteilte Nachricht, Esau habe vergeblich nach Buße gerungen, nicht finden.

Aber, wendet man ferner ein, ist's denn nicht ein ungeheurerlicher, unvollziehbarer Gedanke, der sich bei Beziehung von μετάνοια auf Esau ergibt: „Er fand nicht Raum zur Buße, wiewohl er sie mit Tränen suchte?“ Ist es denn überhaupt möglich, nicht zur Buße zu gelangen, wenn man ernstlich danach ringt? Steht das nicht im grellsten Widerspruch mit der ganzen sonstigen Schrift?

Heißt es nicht: „Suchet, so werdet ihr finden?“ und: „Selig sind, die da hungert und dürstet nach Gerechtigkeit, denn sie sollen satt werden? Und wieder: „Selig sind, die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden?“ Ja, mehr noch, ist ein Suchen mit Tränen nicht selbst schon wahre Buße? So wäre es ja ein Wierspruch in sich selbst, zu behaupten, jemand suche mit Tränen die Buße und könne sie nicht finden. So scheint's in der Tat.

Und doch ist es weder ein schriftwidriger Gedanke noch ein Selbstwiderspruch, die Buße und Bekehrung in gewissen Fällen suchen, ohne sie zu finden. Das letztere wird uns klar, wenn wir die betreffenden biblischen Begriffe in ihrem biblischen Sinn bestimmt fassen und scharf unterscheiden von dem, was Menschenverstand oder sonstiger Sprachgebrauch daraus gemacht hat. An der rechten Unterscheidung würde es dann mangeln, wenn wir das Suchen der Buße mit dieser selbst als identisch erklärten, da es doch in dem Schriftgebrauch nicht identisch ist. Das „Suchen mit Tränen“ ist nach ihr nicht die *μετάνοια* selbst. Es ist wohl *μεταμέλησις* eine Reue oder Traurigkeit, der Wunsch, ein anderer Mensch zu werden, aber es ist noch nicht das wirkliche U m g e ä n d e r t s e i n der Gesinnung, noch nicht schon das Anziehen des neuen Menschen, die Bekehrung. Wir sind geneigt, unter der „Buße“ nach gewöhnlichem Sprachgebrauch nur die Trauer über den bisherigen sündlichen Zustand zu verstehen, während doch nach Schriftgebrauch „die wahre, rechte Buße ist eigentlich Reue und Leid oder Schrecken haben über die Sünde u n d d o c h d a r n e b e n glauben an das Evangelium und Absolution, daß die Sünde vergeben und d u r c h C h r i s t u m Gnade erworben sei; welcher Glaube wiederum das Herz tröstet und zufrieden macht.“ *Μετάνοια* oder „Buße“ ist also nicht nur der Schmerz über die Sünde und ihre Folgen und der damit verbundene, zunächst noch ganz unkräftige Wunsch, es möchte anders sein. Aber führt nicht wenigstens dieser Herzenszustand notwendig zur *μετάνοια* (Bekehrung)? Durchaus nicht. Denn einmal bezeugt die Schrift ausdrücklich, daß es auch eine weltliche Betrübniß gibt, die keine *μετάνοια* zur Folge hat, sondern unfruchtbar bleibt, ja sogar „den Tod wirkt“ (2. Kor. 7, 10). Sie lehrt andererseits — und das kommt hier besonders in Betracht — daß die Zeit der Gnade, innerhalb welcher ein jeder berufen wird und zur *μετάνοια* gelangen kann, beschränkt ist; daß also einmal ein Zeitpunkt eintritt oder doch eintreten kann, eine Grenze, jenseits wel-

cher für diejenigen, die bis dahin Gottes Gnadenruf hartnäckig verachteten, kein τόπος, kein Raum, keine Möglichkeit zum μετανοεῖν mehr vorhanden ist, auch wenn sie dann mit allem Eifer, ja selbst mit Tränen und Klagen es begehren. Man vergleiche z. B. hierzu Spr. 1, 24—31: „Weil ich denn rufe und ihr weigert euch; ich recke meine Hand aus und niemand achtet darauf und laßt fahren allen meinen Rat und wollt meiner Strafe nicht: so will ich auch lachen in eurem Unfall, und eurer spotten, wenn da kommt, das ihr fürchtet, wenn über euch kommt wie ein Sturm, das ihr fürchtet, und euer Unfall als ein Wetter, wenn über euch Angst und Not kommt. Dann werden sie mir rufen, aber ich werde nicht antworten, sie werden mich (die Weisheit) frühe suchen und nicht finden. Darum, daß sie hasseten die Lehre und wollten des Herrn Furcht nicht haben, wollten meines Rats nicht und lästerten alle meine Strafe; so sollen sie essen von den Früchten ihres Wesens und ihres Rats satt werden.“ Vergleiche ferner Mark. 4, 11. 12: „Euch ist's gegeben, das Geheimnis des Reiches Gottes zu wissen; denen aber draußen widerfähret es alles durch Gleichnisse, auf daß sie es mit sehenden Augen sehen und doch nicht erkennen, und mit hörenden Ohren hören und doch nicht verstehen; auf daß sie sich nicht dermaleinst bekehren und ihre Sünden vergeben werden.“ Ähnlich auch Joh. 12, 40; Ap. Gesch. 28, 27; Luk. 13, 24. u. a. m. Der in allen diesen Stellen gedachte Zeitpunkt ist der des eintretenden Gerichtes, wo von seiten Gottes das gerechte Gericht, das ἀποδοκιμάζειν (Verwerfung), die hartnäckig Gottlosen trifft. Dann hat das Bußetun keine Statt (τόπος) mehr, weil die von Gott dazu gegebene Zeit vorüber ist. Allerdings wird gerade dann der Mensch, durch die hereinbrechenden Schrecken des Gerichtes, durch die ihn überfallende göttliche Verwerfung in Angst versetzt. Dann möchte er noch in aller Eile mit Weinen und Klagen die zur Erlangung der εὐλογία (Segen) von Gott gestellte Bedingung der μετάνοια (Umkehr) erfüllen, aber umsonst: obwohl er mit Tränen danach sucht, nun findet er keinen Raum mehr dafür, es ist nun zu spät. Das ist freilich ein erschütternder, aber, wie gesehen, durchaus schriftgemäßer Gedanke. Man verkenne doch ja nicht den Ernst Gottes, den die Schrift uns so gewaltig bezeugt. Man vergesse doch ja nicht, daß seine Geduld und Langmut keine ewigwährende ist. „Will man sich nicht bekehren, so hat er sein Schwert gewekzt und seinen Bogen gespannt und zieleet und hat darauf

gelegt tödtlich Geißloß; seine Pfeile hat er zugerichtet zu verderben. Pf. 7, 13. 14.

Will man aber endlich einwerfen: Wie darf man einen solchen Zustand auf Esau übertragen für jene Zeit, da doch sein Leben nicht zu Ende war, sondern noch eine ganze Reihe von Jahren und damit auch die Möglichkeit der Umkehr vor ihm lag? Wie kann man sagen, daß in seiner Seele eine solche Verzweiflung an Gottes Gnade vorhanden gewesen sei, daß er sich jede Frist zur Besserung abgeschnitten sieht? Darauf wäre zu antworten, daß nach der Schrift nicht für jeden Menschen die Gnadenfrist erst mit dem Lebensziel zu Ende ist, obwohl wir — weil wir nicht allwissend sind — von keinem während seines Lebens behaupten dürften, seine Gnadenfrist sei an irgend einem Zeitpunkt zu Ende. Wenn der von dem allwissenden Gott erleuchtete Verfasser in unserm Text bezeugt, Esau sei schon damals, als Jakob den Erstgeburtseggen erhielt, dem Gericht der Verstockung anheimgefallen gewesen, da es für ihn keine Umkehr mehr gab, wer dürfte ihm die Berechtigung zu dieser Aussage bestreiten? Übrigens stellt der Schreiber unsers Briefes doch nicht bloß die nackte Tatsache der Verwerfung Esaus mit der daraus vergeblich werdenden Begierde nach Umkehr hervor. Er gibt doch auch den Grund an, der Gott zu diesem Gericht über Esau veranlaßte, indem er V. 16 diesen nennt: *βέβηλος, ὃς ἀντὶ βρώ εως μιᾶς ἀπέδοτο τὰ πρωτοτόκια αὐτοῦ*, ein Unheiliger, Gottloser, der für eine Speise seine Erstgeburt hergab. Die Erstgeburt ist dem Verfasser bildlich für allen Segen im Geistlichen. Letzteren verachtete Esau in der ihm von Gott gesetzten Gnadenfrist und zog nur das Irdische vor — vergl. seinen Ausruf: „Siehe, ich muß doch sterben, was soll mir dann die Erstgeburt“ — darum, als nun Esau nach Ablauf seiner Gnadenfrist den Segen beerben und die dem Ziel nötige *μετάνοια* erlangen wollte, war es zu spät — er fand keinen Raum mehr dazu.

Nur kurz sei noch ein Einwand Lünemanns gegen diese Fassung beantwortet. Er macht darauf aufmerksam, daß es in unserm Vers nicht heiße *ἐκζητήσας αὐτόν*, er fand ihn, den Raum, nicht, wie es doch nach unserer Erklärung lauten müsse; sondern daß es heiße *αὐτήν* (sie). Allein der Einwand ist ohne Belang, denn was Esau suchte, war und blieb doch die *μετάνοια*.

Mit dieser Abweisung aller gegen unsere Fassung vorgebrachten Einwände, wenigstens soweit mir solche bekannt, dürfte denn

selbige als sprachlich-grammatische und schriftgemäße dastehen. Es dürfte sich nun fragen, ob der daraus sich ergebende Sinn für unsere Stelle nicht bloß zulässig, sondern auch dem Zusammenhange entsprechend sei. Aber gerade das letztere scheint mir in besonderem Maße der Fall zu sein.

Der Verfasser will doch Esau als warnendes Vorbild seinen Lesern vorhalten. Die *eulogia*, die Isaak aussteilt, ist Vorbild des Segens in Christo. Der Tag, da Jakob den Segen empfing und Esau verworfen wurde, ist Vorbild des „Tages des Heils,“ an dem Christus den einen zwar zu einem guten Geruch des Lebens, den andern aber ein Geruch des Todes zum Tode wird. Für diese letzteren wird damit „der Tag des Heils“ zu einem Tag des Gerichts, denn „wer nicht glaubet, der ist schon gerichtet.“ Der *βέβηλος νοῦς* (unheilige Sinn) des Esau, in welchem er seine Erstgeburt, sein Erbe für eine Speise hingab, ist Abbild des Weltsinnes, der „das unbefleckte und unverwelkliche Erbe, das behalten wird im Himmel,“ nicht achtet und für die Freuden dieser Erde hingibt. *Μή τις βέβηλος!* ruft nun der Autor den Hebräern zu, daß nicht jemand sei ein Gottloser wie Esau; es wird euch sonst am Tag des Herrn ergehen wie ihm am Tage seiner Verwerfung. Ihr würdet sonst, wenn es gilt, das Erbe davonzutragen, auch verworfen werden. Denn *γάρ*) — so würden nun die Worte des Verfassers in applikativer Fassung lauten — *μετανοίας τόπον οὐχ εὐρήσετε, καίπερ μετὰ δακρῶν ἐκζητήσοντες* (ihr werdet keinen Raum zur Buße finden, auch wenn ihr sie mit Tränen suchtet).

Fragen wir uns nun, welcher Sinn dieser Worte paßt nun wohl in den ganzen Zusammenhang mehr hinein, der: „ihr werdet Gottes Urteil, das euch das Erbe absprach, dann nicht zu ändern vermögen, auch wenn ihr mit Tränen es versucht?“ — oder dieser: „ihr werdet euch dann nicht mehr befehren können, auch wenn ihr mit Tränen danach ringt?“ Offenbar ist der letztere Gedanke am meisten dem Zusammenhange gemäß. Denn den Lesern zu sagen, daß sie Gottes Richterspruch nicht würden abändern können, war überflüssig, weil sie das selber wußten. Der Gedanke, der die Seele bei den Schrecken des hereinbrechenden Gerichts bewegt, ist nicht sowohl der: ach, daß ich des Herrn Urteil ändern könnte, sondern vielmehr der: ach, daß ich doch ein anderer Mensch wäre, als ich bin, oder daß ich es doch noch werden könnte! „Diesen brennenden Wunsch“ (*ἐκζητεῖν*), sagt der Verfasser, „würdet ihr nach

unbenutzt verfloßener Gnadenfrist empfinden, würdet ihr mit Tränen in euch bewegen; aber umsonst, denn es ist nun zu spät! Dann ist für Umkehr kein Raum mehr vorhanden.“ Welcher Wahn ist denn dem törichtsten Menschenherzen der näherliegende und darum besonders zu bekämpfende, der: „Ich werde schon noch mit Bitten und Tränen Gott umstimmen, daß er sein Richterurteil über mich ändert?“ oder der: „Ich werde zur Befehrung und Umkehr nötigenfalls immer noch Zeit haben.“ Ersteres denkt kaum jemand, letzteres ist das Ruhelößten Unzähliger.

Prüfen wir schließlich, wie unsere Auslegung zu dem weiteren Zusammenhang unserer Stelle mit den ihr vorhergehenden Versen sich stellt, und wie sie sich in den Gedankengang und Kreis des Briefes überhaupt einfügt, so findet sich in dieser Exegese nicht nur kein Widerspruch, vielmehr die schönste Harmonie und Fortschritt, welcher letzter seine Vollendung und Ausführung in den unserm Text folgenden Versen (bis zum Ende des Kap.) findet. Der Sinn der fünf Verse vor unserm Texte ist, kurz gefaßt, nämlich kein anderer als: Tuet Buße. „Sehet zu, daß ihr durch ein Leben in Sünden Gottes Gnade nicht verzerzt, daß nicht eine bittere Wurzel aufwache, daß ihr Sünder oder Weltfänder werdet.“ Und weil eben hierzu große Gefahr vorhanden, so kann der Apostel nicht ernst genug vor solcher Gefahr warnen. Wie denn auch der Apostel in dem Schluß unsers Kapitels weiter den Gedanken unsers Verses ausführt bis zur Klimax in Vers 29: „Denn unser Gott ist ein verzehrendes Feuer.“

Dieser Gedanke: Gottes Gnade doch ja nicht auf Mutwillen zu ziehen, vielmehr bei Zeiten Buße zu tun und beständig in derselben zu bleiben, zieht sich aber auch wie ein roter Faden durch den ganzen Brief hindurch. So ruft der Verfasser, Kap. 3, 7, aus: „**H e u t e**, so ihr seine Stimme höret, verstocket eure Herzen nicht!“ Und wieder, V. 13 f.: „Sehet zu, daß nicht jemand unter euch ein arges, ungläubiges Herz habe, das da abtrete von dem lebendigen Gott; sondern vermahnet euch selbst alle Tage, solange es heute heißt, daß nicht jemand unter euch verstockt werde durch Betrug der Sünde.“ Nehmen wir vollends Kap. 6, 4 ff. und Kap. 10, 26 ff. hinzu, so begegnen wir schier dem identischen Gedanken unsers Textes. Es kann unter Umständen dem bisher hartnäckigen Sünder zur Unmöglichkeit werden, sich zu bekehren. Darum, wenn unser leichter Sinn uns bewegen will, den Ernst der Buße

aufzuschieben in der Hoffnung, zu solcher sei immer noch später Zeit, dann gilt uns als Mahnung unsers Textes: „Gedenke an Esau!“

—Unter Mitbenutzung einer Exegete von W. Fuchs über unsere Stelle, Theo. Sartwig.

Gedanken über die Predigt.

In der Predigt soll der eine von dem hl. Geist in dem Texte intendierte Sinn nachgewiesen und auseinandergesetzt werden. Das ist ein Satz, den jeder von vornherein zugibt. Aber bei der Anwendung zeigt sich, daß fast ein jeder ihn wieder anders versteht.

Was ist mit ihm gesagt, worauf führt das und warum ist das recht?

Man kann auch ohne Text eine Predigt halten. Die Texte sind überhaupt nicht absolut nötig, und unter uns wird von dieser Freiheit auch Gebrauch gemacht, wie es die Gelegenheit bietet. Darüber kann man ein Buch schreiben. Hier nur soviel: Das Bewußtsein der Freiheit muß klar bleiben. Dazu ist es ganz gut, daß man sie gelegentlich übt.

Aber die Geschichte der Homiletik hat auch gelehrt, daß es in jeder Richtung am besten ist, wenn man einen biblischen Text hat. Die Aufgabe der Predigt wird so am besten gelöst, und es dient auch dazu und hat dazu gedient, die homiletische Kunst auf die Höhe zu bringen und sie da zu halten.

Wenn man nun einen Text hat, dann ist der nächstliegende Gedanke der, daß er zum Auslegen da ist. Nicht soll er als figure-head dastehen. Darüber läßt sich wieder viel hin und her sagen.

Was heißt aber den Text auslegen? Doch zunächst das, was oben gesagt ist. In jedem Bibelwort will der hl. Geist uns doch einen ganz bestimmten Gedanken vermitteln. Wenn man nun diesen Gedanken herausgestellt und den Zuhörern klargemacht hat, dann ist doch wohl die eigentliche Hauptsache getan. Es gehört dann selbstverständlich noch dazu, daß die in dem Text angegebene Wahrheit auf die Verhältnisse der Zuhörer angewendet wird als

Lehre, Strafe, Besserung, Züchtigung, Trost. Man kann freilich die Sache auch umgekehrt machen, daß man die Anwendung das die Predigt beherrschende sein läßt. Darnach wählt man Thema und Teile, selbstverständlich im Einklang mit dem Stoffe, den der Text bietet.

Ich wollte aber das erstere hervorkehren. Das ist doch das nächstliegende: Ich mache den Gedanken, der im Text liegt, so, wie er drin liegt, den Zuhörern klar. Das paßt auch jeder Zuhörerschaft und zu jeder Zeit. Das war die erste Art der Predigten in der alten Kirche, und die besten Predigten unserer Zeit sind noch von derselben Art.

Ich sage meinen Schülern, sie sollen zunächst ihre Predigten so machen. Das hält sie an der Schrift. Das fördert die exegetische Tätigkeit, daß man scharf auf die Schriftinhört und dann einfach wieder sagt, was man vernommen hat. Das fördert auch die formale Fertigkeit des Disponierens, denn es ist selbstverständlich nicht gemeint, daß die jungen Prediger die lose Gestalt der alten Homilie annehmen sollen. Zugleich bewahrt es vor einer gewissen Künstlichkeit des Dispositionsaufbaus. Ein Prediger wird dann auch nicht denselben Text zu allen möglichen Gelegenheiten pressen können, daß er gerade das sagen soll, was die besondere Gelegenheit erfordert, so daß die Leute vor Verwunderung über die Kunstfertigkeit der Anwendung das Evangelium aus den Augen verlieren.

So lernen auch die Zuhörer mit der Schrift umgehen. Unsere Leute sind darin unbeholfener, als sie nach 60jähriger rechter Predigt sein sollten. Daß sie selber mit der Schrift umgehen, das haben wir unser Volk nicht gelehrt, wie es recht wäre. Darum hört man oft von ihnen, daß sie sich auf den Prediger verlassen in bezug auf die Auslegung einer besonderen Schriftstelle. Es gibt doch nichts einfacheres, als die Schrift verstehen. Jeder Bauer kann das. Aber ich würde darum auch nicht durch gezwungene erbauliche Anwendungen den Eindruck hervorrufen, daß mehrere Jahre Studium nötig sind, um einen Bibelspruch recht verstehen zu können, sondern immer nur den eigentlichen Sinn eines Textes, den ich durch strenge Exegese gefunden, vortragen; nicht mehr, nicht weniger.

Dadurch wird man nicht in Verlegenheit kommen, daß man

bei den festgelegten Perikopen z. B. jedes Jahr dasselbe sagte. Wer ordentlich arbeitet, wird nach zwei Jahren, wenn er wieder an denselben Text kommt, viel mehr Gehalt herausziehen als vorher, wenn er die exegetische Arbeit neu macht.

Es sind dies nur lose hingeworfene Gedanken und vor allen Dingen kein Gesetz der Meder und Perser. Mir liegt dran, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, daß es bei uns ein großes Ding wäre, wenn wir alle, Pastoren und Zuhörer, und zwar in allen Dingen, die ausgesprochene *G e i s t e s d i s p o s i t i o n* hätten, die Hand hinter's Ohr zu legen, wenn die Schrift redet, und n u r scharf zuhören und dann n u r das wiederzagen oder je nach dem n u r d a s tun.

Die angedeutete exegetische Predigtweise, recht geübt, scheint mir ein Mittel zu sein, das mit zu dem Ziele führen könnte.

Ich habe den Eindruck, daß auch auf lutherischen Kanzeln öfter moralisiert wird. Ich meine damit eine Predigt, welche die Wirkung hat, daß das Christentum vorwiegend darin bestehe, daß man dem Gesetze konform w a n d e l e, statt den Gedanken hervorzurufen und wachzuhalten, daß es in einem steten E m p f a n g e n besteht, das naturgemäß seine Frucht bringt.

Die falsche Auffassung oder Stimmung wird leicht bei dem Zuhörer erzeugt, ohne daß der Prediger das wollte oder auch nur so dachte. Aber oft sind wir Prediger so g e s t i m m t, auch ohne so zu denken oder zu wollen.

Was ich damit meine? Da muß ich ein wenig weiter aus-
holen.

Die richtige Stimmung für einen Prediger des Evangeliums ist doch die, daß er v e r w u n d e r t ist, daß der große Gott durch ihn, das arme Menschenkind, das große, wunderbare Geheimnis verkündigen läßt, daß wir durch unsern H E R R n J E S U m selig werden. Wo immer man diese Botschaft ansaßt, da ist sie wunderbar. Welches Stück es auch immer ist, das wir davon besonders vortragen, es ist und bleibt wunderbar. Und die rechte Weise, die Mär zu verkünden, ist die der Hirten, da sie von der Rippe in Bethlehern kamen. Diese Stimmung wahrt uns vor dem langweiligen Klang der Routinearbeit, der Routinepredigt, die gepredigt wird, weil es schon wieder Sonntag ist.

Dadurch (durch die Routinearbeit) wird das wunderbare Evangelium herabgestimmt zu einer Schullektion mit dem ad nauseam wiederholten Refrain: „Das müßt ihr glauben, wenn ihr selig werden wollt.“ Das ist schon ein Moralisieren. Während der richtig eingestimmte Prediger so viel mit der wunderbaren Botschaft selbst zu tun hat, daß er ihr nicht genug tun kann; er erzählt und erzählt immer wieder, und der Reiz nimmt doch nicht ab, hat's der Moralist mit der Moral zu tun, die er aus der Botschaft zieht, mit dem Werk und Tun des Menschen. Dort ist die Rede von einem Geschenk Gottes, das uns angeboten wird, und zwar mit den frischen, lockenden, verwundernden Worten eines Menschen, der da weiß, was das wert ist; und hier ist die Rede davon, was wir tun müssen.

Das ist nicht Evangelium, aber das ist auch nicht Gesetz, sondern das ist Moral, wie man sie bei Gellerts Fabeln hat.

Gesetz ist, daß man den unbußfertigen Sünder zerschlägt, indem man ihm Bedammnis verkündigt. Der sogenannte dritte Gebrauch des Gesetzes ist der, daß man dem gläubigen Christen das Gesetz Gottes als Lehre vorhält, weil er gerne Gottes Willen wissen möchte, um sich darnach zu richten. Die rechte Weise, das zu tun, ist, daß man gar nicht den Gedanken aufkommen läßt, als möchte der Christ nicht. Die Konfordinenformel nimmt in den dritten Gebrauch des Gesetzes auch das hinein, daß der alte Adam mit Drohen, ja, mit Strafen und Plagen niedergeschlagen werde, daß er sich gefangen gebe und dem Geiste folge. Das ist so geredet wegen der Einheit der Person, denn der alte Adam ist ja nicht eine Persönlichkeit für sich, sondern die Sünde, die dem gläubigen Christen noch anflebt. Will man dagegen kämpfen, muß man selbstverständlich den Christen anreden, und man meint ihn dann, soweit er die sündigende Person ist. Die Weise, wie da das Gesetz gebraucht wird, hat mit dem ersten Gebrauch des Gesetzes das gemein, daß man den alten Adam mit der Drohung des Gesetzes zerschlagen will, und diese Weise muß man darum eben auch gebrauchen, wenn man zu Christen redet. Das soll nicht vergessen werden. Aber mir liegt dran, den Ton hier auf die andere Seite zu legen, da man den Christen anredet als den, der geistlich ist. Das darf neben der obigen Art erstens nie vergessen werden, und zweitens ist es um der Natur der Sache willen und aus pädagogischen Gründen die Hauptsache. Dem Geiste darf man nicht mit

Drohung, mit Kritik kommen. Und wenn man mit dem Christen redet, auch mit dem schwachen Christen, ist es nur recht, ihn so anzusehen und zu behandeln, daß der Geist bei ihm die Hauptsache, die eigentliche Persönlichkeit ist. Das ist nie weggeworfen, selbst in dem Falle, daß man sich einmal über eine Person irrt. Man muß ihn anreden aus dem Gedanken heraus, als ob er eine herzliche Lust an Gottes Gesetz habe. Es liegt in diesem guten Zutrauen, das man zu seinen Zuhörern hat, eine zeugende Kraft, während alles wie vom Reif im Frühling vernichtet wird, wenn der Prediger, wie ich schon oft gehört habe, dann es sich nicht verbeißen kann, gleich hinzuzufügen: „bei uns aber hapert es, leider Gottes, in diesem Stück sehr.“ Da soll man ihm, im Gegenteil, Aufschluß über den herrlichen, reinen, heiligen Gotteswillen geben, daß es ihm eine Freude wird, das anzuhören. Die Lust und Kraft, das zu tun, kommt aus dem Evangelium. Die rechte Weise zu predigen ist nicht, daß man dem Zuhörer das schulmeisterlich sagt, sondern daß man aus der evangelischen Gesinnung, die der Pastor selber hat, heraus ihm schon den Willen Gottes lehrt ganz anders, als die Schulmeisterei das besorgen würde.

Ein Beispiel der Schulmeisterei ist die stereotype Form der Beichtrede: „Wie muß ein rechter Beichtender oder Abendmahls-gast beschaffen sein?“ Darauf die Antwort. Statt durch die entsprechenden Stücke der Schrift einfach Buße und Glauben erwecken, indem man den Zuhörer auf Gottes Gericht und seine Gnade weist, richtet diese Form die Aufmerksamkeit des Hörers auf sich mit dem beherrschenden Gedanken, wie mußt du dies tun, wie mußt du das tun? Das ist unrichtig beim Gesetz, das ist unrichtig beim Evangelium; das wird dann doppelt oder dreifach unrichtig, wenn es zum dritten Brauch des Gesetzes kommt. Beim Gesetz soll es heißen: Du hast es eben nicht getan. Beim Evangelium ist überhaupt nicht von unserm Tun die Rede, sondern Gott hat etwas getan. Und erst wenn die zwei Gedanken richtig vermittelt sind, dann darf man dem Christen von seinem Tun reden, und zwar auch wieder, als ob es kein Tun wäre, sondern sich ganz von selbst verstünde.

Man wird mich nicht falsch verstehen, als ob ich sagen wollte, daß jede Predigt, welche nach dem oben getadelten Muster gemacht ist, notwendig falsch sein müßte. Es kommt ganz darauf an, wie die Sache ausgeführt wird. Das will ich aber freilich sagen: wenn

jede Beichtrede eines Predigers nach dem Rezept verfaßt wird, daß ich dann besorge, daß ein falscher, moralisirender Zug in die Beichtrede und dann auch in die anderen Predigten kommt.

Die leidige Schulmeisterei, das fortwährende Herumkritifizieren an unsern Christen, das ewige Ermahnen, die Befehlerei wirkt ganz falsch. Eben nicht Gesetz, auch nicht Evangelium, sondern die phylisterhafte, langweilige, lederne Moral der Rationalisten wird daraus.

Wir liegt dran, herauszuheben, daß ein fröhlich Herz dazu gehört, die rechte Gestalt der Predigt zu bewahren.

Ein Beispiel, wie die Apostel den dritten Brauch des Gesetzes üben, ist das Wort *κύριος*, §Err.

Trotz der Auseinandersetzung Cremers in seinem Wörterbuche glaube ich, daß es das alte *יהוה* ist, das die Juden für *יהוה* aussprachen, weil sie aus falscher Auffassung des zweiten Gebotes, Lev. 24, 16, den letzten Namen nicht aussprachen und schließlich die eigentliche Aussprache verloren. Daß *יהוה אלוהים* *κύριος* o *θεος*, Gott der §Err, dann im N. L. von Christo gebraucht werden müßte, ist mir nicht erfindlich. Das ist eine alttestamentliche Bezeichnung Gottes, welche im N. L. nur von Gott gebraucht wird, wenn nicht speziell von einer Person die Rede ist, wie wir es im Deutschen auch haben. Ein solcher Gebrauch läßt sich auch im N. L., wenn auch nicht mehr mit solcher Sicherheit herausmerken. *יהוה* dagegen ist ein Name im N. L., der sich auf den Bund der Verheißung bezieht und auf Christum weist, wo er gebraucht wird. Die Entgegnungen auf die Pentateuchkritik machen von diesem Gedanken Gebrauch. Daß ferner *יהוה* im N. L. ein Eigennamen sei und nie mit Suffixen stehn, *κύριος* dagegen im N. L. oft als nomen appellativum mit Attributen *τῶνος, μου, ἡμῶν* versehen sei, spricht auch nicht gegen unsere Auffassung. Das auffällige *κύριος* §Err, im N. L. von Christo gebraucht mit und ohne seinen Eigennamen, ist ganz auffällig, wenn man bedenkt, daß die Apostel bei *יהוה* immer *κύριος* gesagt haben; und ich sehe nicht, wie man sich dem verschließen will, daß es die Anwendung des alttestamentlichen Namens ist, wo die Apostel doch wissen, daß Christus der Sohn des Lebendigen Gottes ist.

Gewiß ist *κύριος* von Christo gebraucht, oft nomen appellati-

vum, aber es ist auch, und zwar meistens, nomen proprium. Nun kommt es darauf an, wie es jedesmal gebraucht wird. Wenn z. B. die Juden Christum *κύριε* nennen und doch nicht tun, was er ihnen sagt, Luk. 6, 46, so kommt das wohl daher, daß es in ihrem Munde nur Höflichkeitsausdruck ist. Christus aber drückt in seinem Vorwurf auf die eigentliche Bedeutung des Wortes wie in Joh. 13, 13. 14: „Ihr nennet mich Lehrer und Herr und tut recht daran.“ Da ist das Wort also bei den Juden nur Appellativum. Aber schon vor der Auferstehung hieß der Heiland bei seinen Jüngern *κύριος* mit Beziehung auf seine messianische Stellung. Wenn man am Ende die Anekdote z. B. Matth. 8, 25; 14, 28 auch im Sinne der höflichen Rede, wie bei den Juden, verstehen könnte, so zeigt doch das „der Herr bedarf ihrer,“ Matth. 21, 3, und „wo der Herr gelegen hat,“ Matth. 28, 6, daß das Wort ein Name im göttlichen Sinne bei den Jüngern Christi geworden ist. Daß selbst dann dieser Name mit Attributen versehen gebraucht wird, liegt in seiner ursprünglichen appellativen Bedeutung, die er auch als Eigenname nicht verliert. So kann denn Thomas sagen, Joh. 20, 28: „Mein Herr und mein Gott.“

Warum haben die Apostel nicht den eigentlichen Gottesnamen יהוה statt des aus Mißverständnis entstandenen Ersatzes Christo beigelegt? Das wissen wir nicht. Ich meine aber, es ist nicht nötig, lange nach einer Erklärung zu suchen. Sie gebrauchten eben überhaupt nicht יהוה, sondern sagten *κύριος* auch wenn sie das N. T. lasen. Es ist das Gewohnheitsfache. Und weil es im N. T. nicht auf solch äußere Dinge ankommt, so kamen sie eben nicht drauf, den alten Namen יהוה wieder einzuführen.

Das genügt schon als Erklärung. Sonst kann man sich noch weiter denken, daß יהוה so mit der N. T. Ökonomie als äußere Bezeichnung verbunden war ähnlich wie der Sabbat, daß es schon darum sich verbot, den alttestamentlichen Namen für Christum zu gebrauchen.

Doch all diese Erklärungen sind nicht nötig. Das ist aus dem Gebrauch des Namens *κύριος* in dem N. T. klar, daß er als nomen proprium, und zwar im göttlichen Sinne, steht, schon vor der Auferstehung Christi. Nachher ist es in der Apostelkirche die Lieblingsbezeichnung für den Heiland geworden. Besonders Lukas und Johannes, wenn sie selber den Herrn nennen, brauchen gern dies Wort. Dann die Apostel alle in ihren Briefen. Der Sonn-

tag wurde nach ihm bezeichnet, ebenso schließlich das Kirchengebäude etc.

Die gegenseitige Auffassung vertritt Cremer in seinem Wörterbuch unter *κυριος*

Wichtiger ist mir hier die innere Auffassung des Namens, die man in dem N. T. aus dem Gebrauch desselben herausfühlt. Freilich läßt sich das auch im einzelnen aus der ganzen Lehre der Apostel nachweisen; und was ich hier sagen will, läßt sich nur verstehen, wenn man die Lehre kennt. Dann gehört aber auch wieder das ganze Empfinden, das auf dem Glauben ruht, dazu, den Aposteln nachzuempfinden, was sich bei ihnen alles in den Namen *κυριος* zusammendrängt, wenn sie Christum damit bezeichnen. Ja, ich möchte sagen, man muß die Rede laut und ausdrucksvoll nachsprechen, um es auch sinnlich wahrzunehmen, wie die Apostel dabei empfinden.

Wenn der Aussägige, Matth. 8, 2, sagt: „Herr, so du willst, kannst du mich wohl reinigen,“ da liegt das ganze herzlich-kindliche Vertrauen in den Worten, ganz das „getrost und mit aller Zuversicht, wie bei den lieben Kindern ihrem lieben Vater gegenüber“ darin. Das muß man aus der ganzen Situation erschließen und nachempfinden. Dann läßt es sich auch nicht aus dem Gebrauch des Namens Herr ausschließen. Ebenso bei dem Hauptmann, v. 8. Der ganze Glaube des Mannes, der sich jetzt gleich in so urwüchziger und unmittelbarer Weise ohne alle Affektation ausspricht, füllt da das Wort Herr. Wenn Matth. 15, 25 das kananäische Weib spricht: „Herr, hilf mir,“ da ist's das Vertrauen, das sich ganz und gar und unbedingt in Christi Arme wirft, das wir hören. Wenn Matth. 21, 3 die Jünger, die Jesus sandte, um die Eselin mit dem Füllen zu holen, sagen: „Der Herr bedarf ihrer,“ da hört man auch heraus, daß sie ihm durch Vertrauen innerlich angehören, nicht nur, die da fordern, sondern auch der Besitzer des Tieres. Aus dieser Angehörigkeit geht die Forderung hervor und auf Grund derselben ebenso die Bereitwilligkeit, ihr nachzukommen. Was liegt nicht alles in Thomas' Worten, Joh. 20, 28: „Mein Herr und mein Gott!“ Schmerz über seinen Unglauben, Bekenntnis vor dem Heilande. Aber auch Vertrauen, daß ihm der Herr die Sünde nicht zurechnet, das er aus dessen freundlicher Rede gewonnen, die Freude, daß er wieder da ist, den er in allen seinem kleinmütigen Wesen dennoch schmerzlich vermißt hat, die

Liebe, die hinter all diesem steht, und aus der nun auch das Versprechen hervorgeht, in Zukunft fester am Glauben halten zu wollen. Joh. 21, 4—23 erscheint Christus den Jüngern, als sie auf dem Meere sind, am Ufer. Die Jünger erkennen ihn nicht sogleich. Da sagt Johannes zu Petrus: „Es ist der Herr.“ Die beiden verstehen sich, der Jünger, den Jesus lieb hatte, und der, der ihn verleugnet hatte. Was Petrus darunter versteht, sieht man daraus, daß er sich ins Meer stürzt, um schneller zu Jesu zu kommen. Neue, Glaube, Vertrauen, Freude, Liebe und das Bestreben, mit seinem ganzen impulsiven Wesen seines Herzens Bestimmung in der vollständigen Hingabe auszudrücken. Gerade so wieder, wenn er auf Christi dreimalige Frage nachher antwortet: „Herr, du weißt, daß ich dich lieb habe, Herr, du weißt alle Dinge, du weißt, daß ich dich lieb habe.“ Den Sinn der Worte, was alles drin liegt, schwächt man nur ab, wenn man das einzelne darstellen will. Das muß man nachempfinden. Aber gerade so ist's mit dem Namen Herr, in dem schon in Petri Munde alle das von vornherein liegt.

Kurz: Herr ist der Etymologie nach ein Wort des Gesetzes, aber nicht so zunächst im Munde der Apostel. Es hat zunächst den Wert des אלהים = Ich bin, der ich sein werde, Ex. 3, 14, =der Ewige, der Wahre, der Einzige, der alles in allem ist. Aber nicht so abstrakt. Für die Apostel ist Herr eine Bezeichnung Christi in welche sie alles Vertrauen legen, der, auf den sie ihre ganze Hoffnung setzen. Dann kommt das Gefühl der Liebe mit hinein, oder besser, es ist mit dem Empfinden des Glaubens unmittelbar gegeben. Unser Herr. Wir sind sein Eigentum, das ist Glaube. Er ist unser Herr, das ist Liebe. Begrifflich kommt der Glaube zuerst, unmittelbar ist aber damit sachlich die Liebe gegeben. Unser Herr, das ist ein Wort des heiligen, warmen, herzlichen Liebesempfindens. Und nun folgt unser Herr.

Das ist auch eo ipso gegeben, wenngleich es begrifflich erst aus dem oberen folgt; aber es geht auch immer nur aus dem oberen hervor. Es versteht sich dann ganz von selbst, daß wir dem lieben Herrn gehorchen und, soweit wir gläubige Christen sind, ist es nur nötig, daß wir erfahren, was dieses lieben Herrn Wille ist. In der Weise etwa muß auch die Predigt des sogenannten dritten Gebrauchs des Gesetzes erfolgen.

Es gehört mit zur rechten Art des Predigens, daß man seinen Zuhörern immer Neues zu bieten sich bestrebt.

Wie ist das gemeint? Der Leser traut mir nicht zu, daß ich sagen will, unsere Prediger sollen sich nicht begnügen mit der alten Wahrheit, dem alten Evangelium. Oder: unsere Prediger sollten vornehmlich die Neuigkeitssucht unserer Leute befriedigen. Oder: unsere Prediger sollten die alten ausgefahrenen Geleise unserer Väter verlassen. Daß das nicht gemeint ist, versteht sich von selbst. Was denn?

Der Student hat auf dem Seminar in drei Jahren eine gewisses Quantum von theologischen Kenntnissen eingeheimst. Die sind meistens unvollkommen. Die Dogmatik wird wohl kaum je vollständig, am allerwenigsten aber gleichmäßig gründlich, durchgearbeitet. In der Exegese kann nur der geringste Teil der bedeutendsten Schriften des A. und N. Testaments durchgenommen werden. Schon deshalb sollte sich das Weiterstudieren im Amte von selber verstehen. Ja, auch dann, wenn ein Pastor mit Arbeit überhäuft ist. Es gibt irgendwie unter allen Umständen eine Möglichkeit, wenn der Wille da ist, einen Weg dazu zu finden.

Nun gibt's aber eine Weise, das geringe Kapital der theologischen Kenntnisse im Pfarramte zu verzehren, statt damit zu wuchern. Man lernt nichts dazu. Man trägt die Brocken immer wieder so auf, wie man sie vom Seminar mitgebracht hat. Das wird dem Prediger selbst langweilig. Dann ist's kein Wunder, wenn es den Zuhörern auch langweilig wird. Der Prediger wächst selber nicht in der Erkenntnis, die Zuhörer auch nicht, und das ganze Christentum, das ganze Gemeindeleben wird ein langweiliges Wesen der ewig geistlosen Tretmühle des gedankenlosen Formenchristentums. Da ist's kein Wunder, daß man dann Leben in die Sache bringen will mit neuen Formen, mit den modernen gesellschaftlichen und geschäftlichen Methoden das Christenleben zu — würzen. Das zieht auch nicht, oder lieber, es zieht immer in falscher Richtung.

Ein richtiger junger Prediger hat seine Freude an den göttlichen Wahrheiten, die er auf dem Seminar gelernt hat. Die sind nicht etwa nur das Handwerkszeug, mit dem er notdürftig sein Handwerk ausrichtet; sondern er ist ein Botschafter. Und die Botschaft ist der höchste Schatz, den er kennt. Und weil der seine Seele erfüllt, darum bringt er die Botschaft auch den andern.

Aber darum ist es selbstverständlich, daß er selber nie genug kriegen kann von dieser Bottschaft.

Nun gibt Gott einem Menschen niemals die ganze Weisheit auf einmal. Wir lernen successive. Nicht nur können wir im Amte noch neue Dinge hinzulernen, sondern wir lernen auch in die gelernten Wahrheiten immer tiefer eindringen.

Wenn man z. B. in aller Treue Exegese treibt, dann wird's wohl so sein, daß man beim zweiten oder dritten Mal, daß man einen Spruch im Zusammenhang zu verstehen sucht, etwas findet, was man das erste Mal garnicht sah. Vielleicht sieht man einen neuen, tieferen Zusammenhang, vielleicht wird einem die Bedeutung eines Wortes reicher oder klarer. Vielleicht legt man auch eine unrichtige Auffassung ab, ohne daß man die Lehre anders ansieht als bisher. Es wird auch das vorkommen, daß man erkennt, daß die Lehrauffassung bei richtiger Ausdrucksweise doch bisher nicht richtig war. Ein solcher Fortschritt ist ganz selbstverständlich, denn wenn ich ein Jahr lang getreulich geforscht habe, warum sollte ich mit der größeren Erkenntnis nicht tiefer in denselben Spruch hineinschauen als letztes Jahr. Ja, Gott gibt es auch einem schlichten Menschen, daß er etwas findet, was ihm nicht andere erst gesagt haben, oder was er erst wo anders gelesen haben muß. Es mag dann sein, daß andere das auch schon gefunden haben. Aber für den, der es findet, ist es eine Freude, daß er es gefunden hat; eine berechtigte Freude, nicht die des eiteln Gelehrten, der das dann publizieren muß, damit die Welt ihn als den selbständigen Forscher anerkennen soll, sondern die herzliche Freude an der Sache. Eine neue Klarheit im Evangelium ist ein hoher Schatz, der dem, der ihn zu würdigen weiß, gerade soviel, aber auch eine ungleich edlere, Freude bereitet, als wenn er einen Klumpen Gold gefunden hätte. Und das Suchen und Forschen in der Schrift — nun, das tut man doch auch nicht um des Lohnes willen. Die Arbeit an sich macht einem richtigen Prediger Freude. Und wenn er dann selber etwas findet, dann macht dieses Finden an sich, dieses Gelingen, ihm auch Freude. Und das ist ganz recht, denn das Gelingen ist auch eine Gabe Gottes.

Wie wird nun ein solcher Prediger ganz anders vor sein Volk treten! Wie wird da in der Predigt alles lebendig werden! Die Freude, die den Mann beherrscht, wird die Rede durchdringen, und das wird sich an den Zuhörern nicht unbezeugt lassen.

Nun geht's aber den Zuhörern gerade wie den Pastoren. Da gibt's auch solche, die ein Interesse an dem Wort Gottes haben. Das kann mit falschen Beweggründen gemischt sein, das kann ganz falsch sein. Es ist aber auch öfter, als wir denken, da, und zwar das richtige Interesse am Evangelium, durch das die Leute hoffen, selig zu werden. Wie kann man sich nur die Freude entgehen lassen, diesen Leuten ein immer gründlicherer Wegweiser zum ewigen Leben zu sein! Und damit steckt man die anderen an. Die merken auf. Haben sie bei den langweiligen Routinepredigten, denen man es abfühlen kann, daß sie eben gehalten werden, weil es einmal so die Ordnung ist, haben sie dagesehen mit schweren Augenlidern, die Daumen über dem Bauche um einanderdrehend, wie es solche Predigt naturgemäß erzeugt, so werden sie jetzt angefaßt. Sie fangen an zu lernen, und mit dem Lernen kommt ihr Appetit. Sie kommen zur Kirche, um mehr zu lernen. Und wenn ihnen diese und jene Erkenntnis wie ein Licht aufgeht — und es passiert unsern Gemeindegliedern gerade so wie den Pastoren, daß ihnen etwas klar wird, ohne daß es der Prediger gesagt hat; aber die eine oder andere Bemerkung in der Predigt ist ihnen ein Anlaß geworden, daß sie dies und jenes selber fanden, und das freut sie gerade so wie uns. Was muß das für eine Freude für den Prediger sein, wenn er das erfährt.

Wie werden die Leute mit der Zeit lernen, nach der Bibel greifen, um selber zu forschen! Wie werden die Leute Interesse gewinnen am Gemeindeleben, nicht vorwiegend an den Picnics oder den Fairs oder den sonstigen geringfügigen Dingen, sondern an dem eigentlichen Gemeindeleben, da es sich handelt um Leben und Seligkeit. Wie werden die Leute den Wert unserer christlichen Gemeindegemeinschaft erkennen, und wie wird ein Pastor innerlich wachsen, wenn er einer solchen Gemeinde immer weiter predigt und ihr seelsorgerlich vorsteht. Darum, ihr teuren Brüder im Amte, Bibelstudium, Exegetretreiben, das ist des Schweißes der Edlen wert. Dann wird auch die Predigt darnach.

Ich meine nicht, daß der Prediger ganze Nächte aufsitzen und mit Kaffee und Tabak die Geister lebendig erhalten und sich krank und schwach studieren soll, weil er die Woche über in der Schule stehen muß. Sondern das meine ich, Freude am Evangelium haben. Dann ergibt sich auch Zeit, etwas zu lernen, und wenn's täglich nur eine Viertelstunde ist, und wenn es sich nur um die

notdürftige Vorbereitung zur Predigt handelt. Wer keine Freude an so etwas findet, der wird mich nicht verstehen. Denn es ist nicht ein Gesetz oder eine Forderung, die ich ausspreche, sondern ein Privilegium, von dem ich rede.

J o h. P h. R ö h l e r.

::

Das Buch Hiob in seiner Bedeutung für Predigt und Seelsorge.

Das Buch Hiob steht einzigartig in der Schrift da. Es ist der Kirche Gottes gegeben zur besonderen Belehrung über das eine große Schwere im Leben: das Leiden dieser Zeit. Es soll uns das Rätsel des Leidens lösen mit der göttlichen Lösung, die freilich die Vernunft nicht begreift, die aber dem Glauben alles löst und die allein eine selige Lösung ist. Es soll uns das rechte und das falsche Verhalten im Leiden durch konkrete, anschauliche Bilder vor Augen führen. Es soll aber auch die Nichtleidenden lehren, wie sie dem leidenden Bruder nicht, und wie sie ihn ansehen und behandeln sollen. Besonders für die im Predigtamt Stehenden ist dies Buch voller Wahrheit und Lehre. Da treten dem Dulder Hiob nach einander gegenüber die drei Freunde, dann Elihu, jeder nach seiner Weise tröstend, schließlich der Herr selbst mit der Lösung des Geheimnisses. Das Buch Hiob ist nicht nur seiner Form nach Poesie, es hat auch seinem Inhalte nach im Einzelnen ein ganz Teil Dichtung. Aber diese Dichtung ist sachlich, innerlich wahr. Wie über Hiob, so, gerade so, wenn auch nicht immer in demselben Maße, verhängt Gott Leiden über seine frommen Kinder. Hiob ist in seiner Trübsal, in seinem Empfinden, in seinen Anfechtungen, in seinem Verhalten, in seinem Denken und Reden ein Bild aller schwer leidenden Christen. Wie Eliphaz, Bildad, Zophar, so beurteilt und behandelt die natürliche Vernunft das Leiden der Christen. Elihu ist das Bild der Tröster, die zwar mit dem Verstande alles recht gefaßt und alles schön zu sagen wissen, denen aber das Eine fehlt, was allein die praktische Lösung herbeizuführen vermag: die Liebe, die mitträgt, abnimmt, erleichtert; darum ist er nur eine Null, die im Buche Hiob nicht vorher, nicht nachher erwähnt, als garnicht vorhanden behandelt wird, die im praktischen Leben gerade so gut fehlen

könnte. Der Herr selbst bringt mit der Offenbarung seiner Liebe und Majestät die Lösung des Rätsels, wie bei Hiob, so bei allen seinen Kindern.

Die Quartalschrift hat sich die Förderung des Schriftstudiums zur besonderen Aufgabe gemacht. Die Väter in Ehren, Luther am meisten, aber die Schrift ist mehr! An ihr muß unsre Theologie sich verjüngen, unsre Praxis gesunden, unsre Kraft sich erneuern. Sie allein ist die Quelle, an der das Wasser des Lebens absolut frisch, rein, klar sprudelt. Wo wir die nicht treiben, nicht immer wieder und gründlich studieren, werden wir doch wieder blind werden und das geistliche Urteil verlieren, werden wir lau, kalt, träge werden und des Herrn Werk lässig treiben, werden wir schal und fade werden in unserm Predigen und Seelsorgern und unser Wort wird kein Feuer anzünden.—Aber freilich, kein abstraktes, bloß gelehrtes Schriftstudium wollen wir, nicht Schriftwissen anhäufen um des Wissens willen; nein, das Heil, das ewige Leben wollen wir aus der Schrift, göttliche Weisheit für unsre Erkenntnis, göttlichen Trost für unsern Glauben, göttliche Kraft für unsern Beruf und Kampf, der uns verordnet, für das Amt, das uns befohlen ist. Dem soll auch die folgende Studie über das Buch Hiob dienen.

Wie im Leben der Christen die Trübsal, so spielt im Amtselben des Pastors die Seelsorge für die Kranken und Leidenden eine so große Rolle. Hier läßt sich durch Unweisheit viel verderben, durch Weisheit viel Segen stiften. Der junge, unerfahrene Pastor ist in Gefahr, in die Fehler der Freunde Hiob's zu fallen, und der erfahrene begnügt sich leicht mit der Rolle Elihus. Es gilt hier, dem Herrn selbst auf die Hände zu sehen und seine Kunst zu üben, die so leicht und doch so schwer ist.—Suchen wir uns die großen Tatsachen und Lehren des Buchs Hiob ganz einfältig klar zu machen.

Hiob wird uns von allem Anfang geschildert als ein Muster von gottgewollter, auf Erden möglicher Frömmigkeit. „Schlecht und recht“ übersetzt Luther, wörtlich: „vollkommen und redlich. Ersteres, tam, ist das τέλειος des Neuen Testaments, z. B. in Matth. 5, 48; 19, 21; 1. Kor. 2, 6; 14, 20; Eph. 4, 12; Phil. 3, 12 etc., oder auch das ἀπριος in 2. Tim. 3, 17; es bezeichnet die menschlich erreichbare praktische Vollendung auf einem Gebiet, die Meisterschaft in einem Fach, hier

natürlich in der Sittlichkeit. Das andere — jaschar —, redlich, ist die innere Aufrichtigkeit, Wahrheit, Echtheit im Gegensatz zu Unwahrhaftigkeit und Heuchelei, die das rechtschaffene Wesen bloß zur Schau trägt. Hiob ist ein Muster von Frömmigkeit, und das von ganzem Herzen. Dazu ist er „gottesfürchtig und meidet das Böse.“ Er ist mehr als sittlich vollkommen und innerlich aufrichtig, er steht dabei in kindlicher Zuversicht, in herzlicher Liebe und ehrerbietiger Scheu gegen Gott, daraus resultiert seine Sittlichkeit und innere Wahrhaftigkeit, darum meidet er das Böse, eigentlich: weicht er dem Bösen aus, und zwar gewohnheitsmäßig, zuständlich, — wie das Partizipium es ausdrückt. — Zweimal bestätigt der Herr selbst dies Zeugnis, 1, 8 und 2, 3, und zwar mit der Hinzufügung: „es ist seinesgleichen nicht auf Erden (Luther: im Lande).“ — Also Hiob ist wirklich ein Muster der Frömmigkeit. Damit ist nicht gesagt, weder daß er die Sünde vollständig überwunden, noch daß er im Glauben, in der Liebe, in allen Tugenden die absolute Vollkommenheit erreicht habe. Das ist in diesem Leben überhaupt unmöglich. Es wird auch der Beste immer noch mit Johannes bekennen müssen: „So wir sagen, wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns.“ Und Hiobs Ungeduld im Leiden, sein leidenschaftliches Hadern mit Gott, seine Beschuldigung gegen Gott, daß er ungerecht handle, sind Beweis genug, daß noch viel Blindheit des Herzens und Berge des Hochmuts in ihm lagen. So hat schließlich auch Gott, als er sich dem Hiob gegenüberstellt, gerade seinen Mangel an Erkenntnis und seine Selbstüberhebung mit großem Nachdruck an ihm zu strafen, Kap. 38, 2; 39, 32; 40, 3; 41, 1. 2, und Hiob selbst bekennet am Ende seine Torheit, Kap. 39, 34. 35; 42, 2—6. — Aber damit ist gesagt: *e r s t e n s*, daß seine Frömmigkeit echt ist. Satan bestreitet zunächst gerade diesen Punkt. „Meinst du, daß Hiob umsonst Gott fürchtet?“ Er macht ihn zu einem Lohnfrommen, dessen verborgene Gottlosigkeit an den Tag kommen werde, sobald Gott ihm seinen äußeren Segen entziehe. Aber Satan lügt und verleumdete, wie seine Art ist. Hiob erträgt den plötzlichen gleichzeitigen Verlust aller seiner Habe und aller seiner Kinder, zwar mit unsäglichem Schmerz, aber mit voller Gottergebenheit. „In diesem allen sündigte Hiob nicht und tat nichts Törlisches wider Gott,“ 1, 22. — Und damit ist *z u m a n d e r n* gesagt, daß Hiobs Frömmigkeit stark genug ist, alle Versuchungen, die der g n ä-

dige und treue Gott (der uns nicht versuchen läßt über unser Vermögen, 1. Kor. 10, 13) über ihn verhängen mag, alle listigen Anläufe des Teufels (Eph. 6, 11) zu bestehen, alle leiblichen Plagen und geistlichen Anfechtungen siegreich zu überwinden, alle feurigen Pfeile des Böswichts auszulöschen. Das Sprichwort das der Teufel in den Mund nimmt: „Haut für Haut, und alles, was ein Mann hat, läßt er für sein Leben,“ gilt wohl von dem natürlichen Menschen, aber nicht von dem Gerechtfertigten und Wiedergeborenen, in dem Gottes Kraft mächtig ist, am allerwenigsten von diesem Frömmsten seiner Zeit. Es war freche Verleumdung, wenn er von Hiob sagte: „Über rede deine Hand aus und taste sein Gebein und Fleisch an, was gilt's, er wird dich ins Angesicht segnen.“ Hiob hatte seinen Gott lieber als gesundes Gebein und Fleisch; er war nicht bereit, Gott um sein Leben fahren zu lassen.

Über diesen exemplarischen Frommen, den der Herr mit Nachdruck „meinen Knecht“ nennt, 1, 8; 2, 3; 42, 7, eine Bezeichnung, die mit der neutestamentlichen Gotteskindschaft (Gal. 3, 26; 4, 7 et al.) gleichwertig ist, verhängt er das schwerste Leiden. Nicht erst auf Satans Veranlassung, wie es dem oberflächlichen Leser erscheinen möchte. Es ist der Herr, der zuerst Satan auf Hiob aufmerksam macht und seine Frömmigkeit rühmt. Und der Dialog, der sich jetzt entspinnt, ist keine Unterhaltung zum Zeitvertreib, viel weniger ein frevelhaftes Spiel, sondern daß Gott auf Hiob die Rede bringt und sich mit dem Satan über ihn in eine Verhandlung (selbstverständlich ist hier alles anthropomorphe Darstellung) einläßt, beweist, daß er besondere Pläne über Hiob hat, bei deren Ausführung er sich des Satans als seines Werkzeugs bedienen will. Er will seinen frommen Knecht in Satans Hand geben. Er treibt den Teufel nicht zum Bösen an, er lenkt nur seine Aufmerksamkeit auf Hiob, aber Satan kann kraft der ihm innemwohnenden vollendeten Bosheit nicht anders denn als Satan handeln: lügen und morden, — und wird so zum Werkzeug Gottes, Hiob zunächst all seiner Güter und Kinder auf einen Tag zu berauben und dazu später mit einer entsetzlichen Krankheit (wohl die Elephantiasis) zu schlagen.

Es ist zunächst dies Leibliche Leiden, die physischen Schmerzen, das Ekelhafte, Scheußliche der Krankheit, das Übermaß des körperlichen Elendes und seine eigene Ohnmacht das alles zu überwinden oder auch nur zu ertragen, worunter Hiob jammer

und was ihm schlimmer dünkt als der Tod, Kap. 3, 13 ff. Sein Leiden ist schwerer als der Sand am Meer, 6, 2. 3, sein Schmerz schonungslos, 6, 10 (Urtext), er wälzt sich des Nachts auf seinem Lager, vom Morgen Viderung erwartend, und sehnt am Tage die Nacht herbei, daß sie ihm Erquickung bringe. „Mein Fleisch ist um und um wurmigt und kotigt, meine Haut ist verschrumpft und zunichte geworden“, 7, 4. 5. „Wenn ich gedacht, mein Bette soll mich trösten, mein Lager soll mirs leichtern, so schreckst du mich mit Träumen und machst mir Grauen“, 4, 13. 14. Er ist sich selbst zur Last, B. 20. Sein Leben efelt ihn an, 10, 1; ob er schweigt oder redet, so schont sein der Schmerz nicht, 16, 6. „Des Nachts wird mein Gebein durchbohrt und die mich jagen, legen sich nicht schlafen.“ 30, 17.

Mit der übermächtigen unaufhörlichen Schmerzempfindung geht Hand in Hand das Gefühl seiner eignen Ohnmacht und Hilflosigkeit und die Vorstellung, daß er rettungslos dem Tode verfallen sei. „Was ist meine Kraft, daß ich möge beharren, und welches ist mein Ende, daß meine Seele sollte geduldig sein?“ 6, 11. D. h. ich könnte noch geduldig ausharren, wenn ich noch einen guten Ausgang meiner Leiden zu hoffen hätte, aber „meine Augen werden nicht wiederkehren zu sehen das Gute und kein lebendig Auge wird mich mehr sehen.“ Weil er auf Nimmerwiederkehr in die Grube hinunterfahren muß, darum „will ich reden von der Angst meines Herzens und von der Betrübnis meiner Seele,“ 7, 7—11. „Denn nun werde ich mich in die Erde legen, und wenn man mich morgen sucht, werde ich nicht da sein,“ 4, 21. „Ich gehe hin und komme nicht wieder, nämlich in das Land der Finsternis und des Dunkels“ etc., 10, 21 f. „Siehe, er wird mich doch erwürgen, ich hoffe nicht mehr (Grundtext), 13, 15. „Ich gehe hin des Weges, den ich nicht wiederkommen werde,“ 16, 22. „Mein Odem ist schwach und meine Tage sind abgekürzt, das Grab ist da,“ 17, 1. „Wenn ich gleich lange harre, so ist doch die Hölle (Grube) mein Haus und in Finsternis ist mein Bette gemacht; die Verwesung heiße ich meinen Vater und die Würmer meine Mutter und meine Schwester. Was soll ich harren, und wer achtet mein Hoffen? Hinunter in die Hölle wird es fahren und wird mit mir im Staube liegen,“ B. 13 bis 16. „Ich weiß, du wirst mich dem Tode überantworten, das ist das bestimmte Haus aller Lebendigen,“ 30, 23.

Dazu sieht er sich von allen Menschen verlassen, von seinen nächsten und treuesten Freunden angefeindet und von jedermann verachtet, verlacht und als ein Greuel gemieden. Sein eigenes Weib, das sein Leid so gut mit ihm hätte teilen sollen wie sein Glück, hat sich von ihm gewendet, 19, 17, nachdem sie seine Frömmigkeit mit schneidendem Hohn verspottet hatte, 2, 9. Seine drei besondern Freunde sitzen zwar zunächst mitleidig sieben Tage lang mit ihm in der Asche; aber als er nun seinen Schmerzen und der Angst seines Herzens in bitteren Klagen freien Lauf läßt, da zeigen sie kein Verständnis für sein Elend, sie kommen mit Vorwürfen, Vermahnungen, Verdächtigungen, mit lieblosem Richten und gehässigen falschen Beschuldigungen verborgener Missetaten und heimlicher Bosheit und stempeln ihn zum Heuchler und Gottlosen, vgl. Kap. 4, 5, 8, 11, 15, 18, 20, 22, obwohl sie seine Unschuldsbetuerungen mit keinem Wort zu widerlegen wissen. Zwar die erste Rede des Eliphas ist im ganzen sehr maßvoll. Er straft die Anmaßung Hiobs, daß er es wagt, Gott darüber anzuklagen, daß er ihn habe geboren werden oder nicht gleich nach seiner Geburt habe sterben lassen, daß Gott überhaupt den Mühseligen das Licht und den Triübseligen das Leben gebe (3, 3. 11. 20). Er ruft ihm zu: „Wie mag ein Mensch gerecht sein vor Gott oder ein Mann rein vor dem, der ihn gemacht hat!“ 4, 17. Er warnt ihn vor dem Hadern mit Gott, das nur auf das eigne Haupt Verderben bringen könne, 5, 2 ff.; er predigt von der Erhabenheit Gottes und fährt dann fort: „Selig ist der Mensch, den Gott straft, darum weigere dich der Züchtigung des Allmächtigen nicht; denn er verlegt und verbindet, er zerschmeißt und seine Hand heilt“, und stellt ihm die herrlichsten Segnungen Gottes in Aussicht, so er sich unter Gottes Hand demütigen werde, 5, 17 ff. — Aber so korrekt und brüderlich diese Rede des Eliphas klingt, er hat zu Anfang derselben nicht unterlassen, die Tiefe und Echtheit der Gottesfurcht Hiobs zu verdächtigen. „Ist das deine Gottesfurcht, dein Trost, deine Hoffnung und deine Frömmigkeit?“ (Luthers Übersetzung ist hier allerdings nicht ganz zutreffend). Und was er von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen (4, 17—21) und von dem mit der Sündhaftigkeit verbundenen Unglück sagt, 5, 7,—das trifft bei Hiob nicht zu, weil er das erstere nicht geleugnet hat und über gewöhnliches Leiden nicht nur nicht geklagt sondern auch außerge-

wöhnliches mit voller Ergebenheit schon getragen (Verlust der Gabe und Kinder) und auch das Übermaß der Leiden schon sieben Tage lang still ausgehalten hat. Darum empfindet er schon diese erste Rede seiner Freunde (er nimmt sie immer zusammen) als ein ihm angetanes Unrecht, aus Unverstand und Lieblosigkeit hervorgegangen. „Ihr fallt über einen armen Waisen und grabet eurem Nächsten Gruben,“ 6, 27. — Und in den folgenden Reden werden die verdächtigenden, beschuldigenden Worte der Freunde immer spitzer, verletzender, bis sie alle nacheinander es ihm auf den Kopf zusagen, daß er ein besonderer Sünder sei, ja ein Heuchler und Gottlojer, dem es mit Recht so ergehe, da alles Leiden Strafe der Sünde sei und Gott niemand Unrecht tue. Vgl. 11, 6. 14. 20; 15, 5. 11; 18, 4 ff.; 20, 5 ff.; 19, 29; 22, 5 ff. Wie schwer seine Vereinsamung auf ihm lastet, geht aus seinen Klagen in Kap. 19 hervor. Alle seine Nächsten, Hausgenossen, Knechte, Mägde, Weib und Kinder haben sich ihm entzogen; „alle meine Getreuen haben Greuel an mir, und die ich lieb hatte, haben sich wider mich gekehrt,“ B. 14—19.

Dazu ist seine frühere Ehre in Schmach und Schande verkehrt. Kap. 29 ist ein Preis seiner einstigen Herrlichkeit. „Welches Ohr mich hörte, der priesete mich, und welches Auge mich sahe, das rühmete mich,“ B. 11. „Meine Herrlichkeit erneuerte sich immer an mir und mein Vogen besserte sich in meiner Hand,“ 29, 20. „Ich wohnte wie ein König unter Kriegsknechten,“ B. 25. Und in Kap. 30 schildert er seine gegenwärtige Schmach. „Nun aber lachen mein, die jünger sind denn ich, welcher Väter ich verachtet hätte zu stellen unter meine Schaffhunde,“ B. 1. „Nun bin ich ihr Seitenspiel worden und muß ihr Märlein sein,“ B. 9. „Man hat mich in Not getreten und gleich geachtet dem Staube und Asche,“ B. 19.

Aus dieser Unsumme von äußeren Leiden resultieren bei Hiob die schwersten geistlichen Anfechtungen. Es steht ihm fest, ist ihm ganz selbstverständlich, daß Gott dies alles über ihn verhängt hat. Über den Verlust seiner Güter und Kinder bricht er anbetend in die Worte aus: „Der Herr hats gegeben, der Herr hats genommen, der Name des Herrn sei gelobt!“ Nach dem Beginn der zweiten Heimsuchung straft er sein gottloses Weib mit den Worten: „Haben wir Gutes empfangen von Gott und sollten das Böse nicht auch annehmen?“

„Ich war reich, aber er hat mich zunichte gemacht,“ 16, 2. „Die Pfeile des Allmächtigen stecken in mir und die Schrecknisse Gottes sind auf mich gerichtet,“ 6, 4. „Deine Augen sehen mich an, darüber vergehe ich,“ 7, 10. „Bin ich denn ein Meer oder ein Wallfisch, daß du mich so verwahrest?“ B. 12. „Warum tust du dich nicht von mir und lässest nicht ab?“ B. 19; „warum machst du mich zu deiner Zielscheibe, daß ich mir selbst zur Last bin?“ B. 20 (Urtext). Auch die Entfremdung der Seinen ist ihm Gottes Werk. „Er hat meine Brüder fern von mir getan,“ 19, 13. Ebenso die Schmach, die ihn trifft. „Er hat mich zum Sprichwort unter den Leuten gesetzt,“ 17, 6. Auch die ungerechten Reden seiner Freunde sind von Gott über ihn verhängt. „Gott hat mich übergeben den Ungerechten und hat mich in der Gottlosen Hände kommen lassen,“ 16, 11.

Und aus der falschen Auslegung dieser Tatsache entspringen nun seine Anfechtungen. Er schreibt seine Leiden dem Zorn Gottes zu. „Warum vergibst du mir meine Missetat nicht und nimmst nicht weg meine Sünde?“ 7, 21. „Daß mich wissen, warum du mit mir haderst!“ 10, 2. „Wie ein aufgeregter Löwe jagst du mich und handelst wiederum greulich mit mir. Du erneuerst deine Zeugen wider mich und machst deines Zorns viel auf mich,“ B. 16. 17. „Warum verbirgst du dein Antlitz und hältst mich für deinen Feind?“ 13, 24. „Ach, daß du mich in der Hölle verdecktest und verbärgest, bis dein Zorn sich lege,“ 14, 13. „Du hast meine Übertretung in einem Bündlein versiegelt und meine Missetat zusammengefaßt,“ B. 21. „Sein Zorn ist über mich ergrimmt und er achtet mich für seinen Feind,“ 19, 11. „Du bist mir verwandelt in einen Grausamen und zeigest deinen Gram an mir mit der Stärke deiner Hand,“ 30, 21. — Der Zorn ist ihm der erbarmungslose Zorn, der keine Schonung kennt, der es auf seine Vernichtung abgesehen und ihn verworfen hat. — „Meine Augen werden nicht wiederkommen zu sehen das Gute und kein lebendiges Auge wird mich mehr sehen, 7, 7. 8. „Denn nun werde ich mich in die Erde legen und wenn man mich sucht, werde ich nicht da sein,“ B. 21. „Wenn er anhebt zu geißeln, so dringet er fort bald zum Tode und spottet der Anfechtung der Unschuldigen,“ 9, 23. „Siehe, er wird mich doch erwürgen, ich hoffe nichts mehr,“ 13, 15 (Urtext). Kap. 14 ist der Hauptsache nach eine Klage darü-

ber, daß der Mensch nicht hoffen darf, wie ein eritorbener Baum, dessen Wurzel wieder neue Sprößlinge treibt, nach seinem Tode hier auf Erden wieder ins Leben zurückzukehren; sondern wie ein Wasser aus dem See verläuft und ein Strom versiegt und vertrocknet, so ist ein Mensch, wenn er sich legt, er steht nicht wieder auf, so lange der Himmel bleibt erwacht er nicht und vom Todes-schlaf wird er nicht erweckt, B. 11. 12. Er sagt, er wolle gerne ausharren, wenn Gott ihn im Schattenreich eine Zeitlang verbergen, seinem Zorn nur eine Frist setzen und dann wieder an ihn denken wollte, B. 13. 14. 15. Aber—B. 19—„des Sterblichen Hoffnung ist verloren.“ „Wenn ich gleich lange harre, so ist doch die Hölle mein Haus und in Finsternis ist mein Bette gemacht. — Was soll ich lange harren und wer achtet mein Hoffen? Hinunter in die Hölle wird es fahren und mit mir im Staube ruhen.“ 17, 13. 15. 16. Er fleht seine Freunde um Erbarmen an, weil die Hand Gottes ihn getroffen und klagt: „warum verfolgt ihr mich gleich sowohl als Gott und könnet meines Fleisches nicht satt werden?“ 19, 21. 22. „„Schreie ich zu dir, so antwortest du mir nicht; trete ich hervor, so achtest du nicht auf mich. Du hast dich mir in einen grausamen Feind verwandelt und bekriegst mich mit der Stärke deiner Hand. Du erhebst mich auf den Sturmwind, läßt mich fahren und im Sturmgebräus vergehen (Urtext), denn ich weiß, zum Tode führst du mich, zum Sammelplatz alles Lebendigen.“ 30, 20 ff. — So hat er die Hoffnung fahren lassen und ist nahe am Verzweifeln.

Da fängt er an mit Gott zu hadern, zu rechten über Recht und Unrecht zwischen sich und Gott. Er ist gerecht vor Gott; nicht als ob er sich für sündlos und unsträflich halte, nein, er bekennt, daß er ein Sünder sei und der Vergebung bedürfe, 7, 20. 21. „Ich weiß fast wohl, daß also ist, daß ein Mensch nicht rechtfertigt bestehen mag gegen Gott, hat er Lust mit ihm zu hadern, so kann er ihm auf tausend nicht eins antworten.“ 9, 2. 3. Er bekennt insonderheit die Sünden seiner Jugend, 13, 26. „Wer will einen Reinen finden bei denen, da keiner rein ist?“ 14, 4. Er klagt, daß Gott seine Sünde nicht vergebe sondern sie ihm behalten, 7, 21; 10, 6. 14; aber daß er mit seinen Sünden oder gottlosem Wesen diese Heimsuchungen Gottes, all dies Elend, verdient habe, das leugnet er. Er weiß, daß er von ganzem Herzen fromm, rechtschaffen, gottesfürchtig, feuch, gerecht, barmherzig, gast-

frei, nicht geizig, neidisch, schadenfroh, heuchlerisch gewesen ist. „Du weißt, daß ich nicht gottlos (schuldig) sei,“ 10, 7. „Ich weiß, daß ich werde gerecht sein,“ 13, 18. „Wie viel ist denn meiner Missetat und Sünden? Laß mich wissen meine Übertretung und Sünde,“ 13, 23. „Laß mich wissen, warum du mit mir haderst,“ 10, 2. „Kein Frevel ist in meiner Hand und mein Gebet ist rein,“ 16, 17. „Er lege mirs gleich vor, so will ich mein Recht wohl gewinnen,“ 23, 7. „Er versuche mich, so will ich erfunden werden wie das Gold. Denn ich setze meinen Fuß auf seine Bahn und halte seinen Weg und weiche nicht ab und trete nicht von dem Gebot seiner Lippen und bewahre die Rede seines Mundes mehr denn mein Gesetz,“ 23, 10—12 (Luthers „mehr denn ich schuldig bin“ ist irrig). Besonders bezeichnend für sein gutes Gewissen ist aber 27, 5. 6: „Wis daß mein Ende kommt, will ich nicht weichen von meiner Frömmigkeit (will ich sie nicht verleugnen). Von meiner Gerechtigkeit, die ich habe, will ich nicht lassen, nicht einen einzigen Tag (meines Lebens) weiß mein Herz zu tadeln“ (Grundtext). Kap. 31 ist durchweg Beteuerung seiner Unschuld in der Form der Selbstverfluchung, wenn er in diesem und jenem Stück als Sünder erfunden werde. „Man wäge mich auf rechter Wage, so wird Gott erfahren meine Frömmigkeit,“ 31, 6.

Aber nun achtet Gott seiner Frömmigkeit nicht sondern behandelt ihn, als wäre er ein Gottloser und Bösewicht, dem es billig so erginge. Das ist ungerecht. „Sollte nicht billig der Unrechte solch Unglück haben und ein Übeltäter so verstoßen werden?“ 31, 3. „Was gibt mir aber Gott zum Lohn von oben und was für ein Erbe der Allmächtige aus der Höhe?“ B. 2. Gott läßt ihm sein Recht nicht gehen, 27, 2. „Das ist das Eine, das ich gesagt habe: Er bringet um beide den Frommen und Gottlosen,“ 9, 22. „Merket doch einst, daß Gott mir unrecht tut und hat mich mit seinem Fagestrick umgeben,“ 19, 6. In Kap. 21 führt Hiob aus (Luthers Übersetzung ist besonders im letzten Teil des Kapitels stark mißraten), daß es den Gottlosen gut geht, daß beide, der im Glück und der im Elend Sterbende im Tode gleich sind und der Gottlose noch nach dem Tode hochgeehrt wird, v. 30—33. Ebenso ist Kap. 24 eine Schilderung, daß es den Gewalttätigen, Mördern, Ehebrechern gelingt, ohne daß Gottes Gericht sie ereilt (B. 1 und 19—24 sind in Luthers Übersetzung teils unverständlich,

teils irreführend). Überhaupt: wie hart, wie grausam, wie ungerecht ist Gott, daß er „das Licht gegeben dem Mühseligen und das Leben den betrübten Herzen, die des Todes warten, und er kommt nicht, und grüßen ihn wohl aus dem Verborgenen?“, 3, 20 ff.; warum läßt Gott solche überhaupt geboren werden oder sie doch nicht von Mutterleib an gleich sterben? 4. 3 ff. V. 11 ff. Wenn er die schwer Leidenden doch wenigstens durch einen baldigen Tod erlöste! 6, 9. Ist nicht des Menschen Leben lauter Streit und Plage und Schmerz und Eitelkeit? Was ist denn der Mensch, daß Gott ihn aufs Korn nimmt und ihn unablässig heimsucht? Habe ich gesündigt, was kann ich damit gegen dich ausrichten, du Menschenhüter, d. h. der du die Menschen stets belauerst, so daß sie dir keinen Vorteil abgewinnen können? Wozu machst du mich, den Ohnmächtigen, Nichtigen, Elenden, zu der Zielscheibe deines Zorns? Dir nützt es nicht und mich macht es so unglücklich elend! Kap. 7. Ist's nicht Gott, der uns zu dem gemacht hat, was wir sind? Erst bereitet er uns um und um, tut Leben und Wohlthat an uns — nur um uns zu versenken, um unsre Missetaten heimzusuchen, uns wie ein aufgeweckter Löwe zu jagen und uns immer wieder von neuem zu plagen! Na, warum hast du mich denn überhaupt aus Mutterleibe kommen lassen? Wäre mir's mir nicht besser, nie geboren oder doch sofort gestorben zu sein? Das ist der Sinn von Kap. 10, 8 ff., der durch die Übersetzung leider stark verdunkelt ist.—Ist das billig, daß Gott den weibgeborenen, kurzlebigen, unruhevollen Menschen, der wie eine Blume verwelkt und wie ein Schatten flieht, vor sich ins Gericht zieht? Kann denn von Unreinen ein Reines kommen? Wenn Gott des sündigen Menschen Leben eine unüberschreitbare Grenze gesetzt und es auf eine kleine Anzahl von Monden beschränkt hat, ist das nicht Strafe genug? Sollte Gott sich dann nicht wenigstens während dieser kurzen Zeit von ihm tun und ihm Ruhe gönnen, da er doch kein zweites Leben zu hoffen hat, wenn er einmal dahin ist,“ 14, 1—6 ff.—Statt dessen „fährt er über mich mit Ungeßüm und macht mir das Wunden viel ohne Ursach,“ 9, 17.

Das allerärgste aber ist: man kann von ihm weder Hilfe noch Gerechtigkeit erlangen. Gott tut sich nicht von ihm und nimmt seine Sünde nicht weg trotz seines Flehens, 7, 19. 21. „Wenn ich ihn schon anrufe

und er mir antwortet“ (Urtext), „so glaube ich doch nicht, daß er meine Stimme höre,“ 9, 16. Umsonst bittet er um Aufklärung darüber, warum Gott mit ihm hadere, 10, 2; 13, 23. „Siehe, ob ich schon schreie über Frevel, so werde ich doch nicht erhört, ich rufe und ist kein Recht da,“ 19, 7. „Schreie ich zu dir, so antwortest du nicht, trete ich hervor, so achtest du nicht auf mich,“ 30, 20.—Die Klage darüber, daß er bei Gott kein Recht bekommen könne, durchzieht alle seine Reden. Gott ist nicht nur darin ungerecht, daß er den Frommen behandelt wie den Gottlosen, sondern er erscheint ihm als Tyrann, der überhaupt keine Rechtsnorm für sich anerkennt, der es macht wie er will und seine Willkür für das Recht erklärt, der nicht mit sich rechten läßt, der dem, der mit ihm rechten will, einfach seine überlegene Weisheit und Macht entgegensetzt—sit pro ratione voluntas!—und dem gegenüber der schwache Mensch einfach macht- und hilflos dasteht, seiner Willkür preisgegeben. „Er ist weise und mächtig; wem ist's je gelungen, der sich wider ihn gelegt hat?, 9, 4. „Wie sollte ich denn ihm antworten und Worte finden gegen ihn? Wenn ich auch gleich Recht habe, kann ich ihm dennoch nicht antworten, sondern ich müßte um mein Recht flehen,“ v. 14. 15. „Will man Macht, so ist er zu mächtig, will man Recht, wer will mein Zeuge sein? Sage ich, daß ich gerecht bin, so verdammt er mich doch, bin ich fromm, so macht er mich doch zu Unrecht,“ v. 19. 20. „Wenn ich mich gleich mit Schneewasser wüsche und reinigte meine Hände mit Lauge, so würdest du mich doch in den Schlamm tunken und meine Kleider würden mich anefeln. Denn der ist nicht meinesgleichen, dem ich antworten möchte, daß wir vor Gericht mit einander kämen. Es ist unter uns kein Schiedsmann, der seine Hand zwischen uns beide lege,“ v. 30—33. „Er lege mir's gleich vor, so will ich mein Recht wohl gewinnen. Aber gehe ich nun stracks vor mich, so ist er nicht da; gehe ich zurück, so spüre ich ihn nicht, 23, 7. 8. „Er ist einig, wer will ihm antworten? Und er macht es, wie er will,“ v. 13. „Er läßt mir mein Recht nicht gehen,“ 27, 2. „Wer gibt mir einen Verhörer, daß meine Begierde der Allmächtige höre!“ 31, 35.

Zm Bewußtsein seiner Unschuld, unter der Empfindung seiner entsetzlichen körperlichen Leiden, des jähen Sturzes aus dem höchsten irdischen Glück in namenloses Elend und Schmach, unter der

Vorstellung, daß er dem schmachvollen Untergang geweiht sei, in dem Wahn, daß Gott ihn, den Unschuldigen, Frommen, ohne Ursache verfolge, ihn willkürlich, erbarmungslos, grausam plage und ihn dem Verderben überliefern werde, im Gefühl seiner absoluten Ohnmacht gegen Gott hadert Hiob mit Gott, klagt ihn der Ungerechtigkeit, der Grausamkeit, der Tyrannei an und — will verzweifeln. Alle Vorstufen dieses Seelentodes sind bei ihm vorhanden. Die Geduld, die Ergebenheit in Gottes Willen und Wege ist nach dem siebentägigen stummen Sitzen in der Asche zu Ende, die Ungeduld, die Unzufriedenheit, wildrasender Unmut, Unwille bricht wie ein lang verhaltener Strom aus dem Herzen empor und wird auf seiner Zunge zum Fluch über sein unerträgliches Dasein, zur Anklage gegen den grausamen Gott, der den Müheligen das Licht und den betäubten Herzen das Leben gegeben habe, Kap. 3. Er will lieber ganz vernichtet sein, als so leben. „O, daß meine Bitte geschähe und Gott gäbe mir, was ich hoffe! Daß Gott anfinge und zerschläge mich und ließe seine Hand gehen und zerschleuderte mich!“ 6, 8. 9. „Meine Seele wünscht erhangen zu sein und meine Gebeine den Tod. Ich begehre nicht mehr zu leben,“ 7, 15. 16. „Meine Seele verdrießt mein Leben,“ 10, 1. „Warum hast du mich aus Mutterleibe kommen lassen? Ach, daß ich wäre umgekommen und mich kein Auge gesehen hätte! Will denn nicht ein Ende haben mein kurzes Leben?“ v. 18. 20. Aber diese wilden Ausbrüche des tobenden Unwillens werden abgelöst durch milde, weiche Trauer über sein eignes und aller Elenden beklagenswertes Los. Von der Art ist der Anfang von Kap. 7: „Muß nicht der Mensch immer im Streit sein auf Erden und seine Tage sind wie eines Tagelöhners? Wie ein Knecht sich sehnet nach dem Schatten, und ein Tagelöhner, daß seine Arbeit aus sei, also habe ich wohl ganze Monden vergeblich gearbeitet und elender Nächte sind mir viele geworden.“ Ebenso Kap. 14: „Der Mensch, vom Weibe geboren, lebt kurze Zeit und ist voll Unruhe“ etc. Auch wenn er seine einstige Herrlichkeit mit seinem gegenwärtigen Elend vergleicht, Kap. 29 und 30, ist die milde Traurigkeit der Ton seines Herzens, so daß er in Weinen ausbricht, 30, 31. Aber wenn er daran gedenkt, wie macht- und rechtlos er dem Allmächtigen gegenüber ist, der es macht, wie er will, dann „erschrecke ich vor ihm und und

wenn ich's merke, so fürchte ich mich vor ihm," 23, 15. „Ich fürchte Gott wie einen Unfall über mich und kann seine Last nicht ertragen," 30, 13. „Wenn ich gedenke (wie Gott regiert), so erschrecke ich und Zittern kommt über mein Fleisch," 21, 16. Seine Kraftlosigkeit, seine Mühsal, seine unheilbare, unablässige Krankheit, sein gewisser Tod pressen ihm die Worte ab: Ich will reden von der Angst meines Herzens und will herauslagen von der Betrübnis meiner Seele." Die steigert sich dann wieder zu hoffnungsloser Verzagtheit, wenn er an den absoluten Gott denkt, der ihn so zugerichtet hat, kein Geschrei hört und sich auf kein Rechten einläßt, Kap. 9 und 30, 20 ff. „Siehe, er wird mich doch erwürgen, ich habe nichts zu hoffen, nur dartin will ich vor ihm meine Wege," 13, 15. „Ich rufe, und ist kein Recht da. Er hat mich zerbrochen um und um und läßt mich gehen und hat ausgerissen meine Hoffnung wie einen Baum," 19, 7. 10. Den höchsten Gipfel erklimmt aber sein Verzagen an zwei Stellen: 16, 18 u. 19, 23. 24. In der ersten Stelle bricht Hiob in das Geschrei aus: „Ach, Erde, verdecke mein Blut nicht und mein Geschrei müsse nicht Raum finden!"—Er wendet sich um Hilfe an die Erde gegen Gott. Der hat seine Ohren verschlossen vor seinem Hilferuf. Aber die Erde wird ja sein unschuldig vergossenes Blut trinken, wenn Gott nun ihn, den Unschuldigen, erwürgen wird. Aber wie einst die Erde das Blut des unschuldigen Abel trinken mußte, es aber nicht verberg, sondern bloß gen Himmel leuchten ließ, daß es dem allsehenden Auge des gerechten Gottes entgegen leuchtete wie brennendes Feuer, daß er's rächen mußte an dem Mörder, so soll die Erde Hiobs Blut Gott im Himmel ununterbrochen vorhalten als unschuldig vergossenes Blut, Gott bei Gott verklagen und Gott auffordern, an Hiob wieder gut zu machen, was er an ihm—die Feder sträubt sich, es niederzuschreiben—geündigt!—„Mein Geschrei müsse nicht Raum finden auf Erden!" d. h. nicht von der Erde aufgesogen werden, so daß es verschwindet, sondern wie ein Echo von den Felsenwänden von jedem Ort wieder zurückgeworfen werden und gen Himmel schallen, ewig in Gottes Ohren schallen und ihm keine Ruhe lassen, bis er Hiob hat Gerechtigkeit widerfahren lassen.—Denselben Sinn haben die Worte 19, 23. 24: „Ach, daß meine Reden geschrieben worden! Ach, daß sie in ein Buch gestellt würden! Mit eisernem Griffel und Blei zu ewigen Gedächtnis in

einen Fels gehauen würden!“—ebendazu, daß sie unablässig und unaufhörlich zu Gott schreien um Rechtfertigung des unschuldig als Gottloser aus der Welt geschiedenen Hiob.

Wir sehen, daß Hiob in dieser Verfassung am Rande des Verderbens wandelt. Wehmut, Traurigkeit; Furcht, Schrecken, Entsetzen, Angst; Ungeduld, Mißmut, Eigenwille, Ärger, Zorn; Hoffnungslosigkeit, dumpfes Verzagen und Fassungslosigkeit haben seine Seele gemartert, hin- und hergeworfen, — nur noch ein kleiner Schritt, und er stürzt in den Abgrund der Verzweiflung und der kalten Abgabe an Gott.

Aber bis zu diesem letzten verhängnisvollen Schritt kommt es bei Hiob nicht. Er hat in seiner Trübsal schwer gesündigt, Verstand und Herz waren beide weit in die Irre gegangen, — das hören wir aus den Strafreden Gottes, Kap. 38, 1: „Wer ist, der so fehlet in der Weisheit und redet so mit Unverstand?“ 39, 32: „Wer mit dem Allmächtigen hadert, soll's ihm der nicht beibringen? Und wer Gott tadelst, soll's der nicht verantworten?“ 40, 1. 3: „Solltest Du mein Urteil zumichte machen und mich verdammen, daß du gerecht seiest?“ Aber Hiob hat nicht einen Augenblick den Glauben völlig verleugnet, ist nie bis ans Ende des Verzagens, zur Verzweiflung gekommen, hat nie Gott gesegnet, was sein Weib ihm riet, sondern er hat, wenn auch mit schwachem Herzen, an Gott als noch seinem Gott festgehalten bis ans Ende.

W o r i n b e s t a n d s e i n e S ü n d e ?—Sein erster gewaltiger Unmutsausbruch, in dem er seine Geburt verflucht, sein Dasein verwünscht und das Elend der Lebenden als eine Ungerechtigkeit beklagt (Kap. 3), ist ein Tadel der Gerechtigkeit Gottes, ein Urteil, ein Verdammungsurteil über Gott; andrerseits eine Unschuldserklärung für sich, für den armen Menschen überhaupt, der Gott gegenüber ohnmächtig ist. Diesem Urteil liegt der Gedanke zugrunde, daß der Mensch, der sich selber das Dasein nicht gegeben, sondern von Gott geschaffen ist, vor seinem Schöpfer ein Recht auf Glück, auf ein erträgliches Dasein habe. Dieselbe Argumentation durchzieht alle folgenden Reden Hiobs: der arme Mensch, der grausame Gott! In seiner zweiten Rede (Kap. 6 und 7) rechtfertigt er zunächst Eliphaz gegenüber seinen ersten leidenschaftlichen Ausbruch damit, daß sein Unmut noch lange nicht der Größe seines Leidens entspreche (v. 2, Urtext), daß sein übergroßes Leiden seine Klage erst verursacht habe, denn ein Mensch ohne Leiden schreie

ebensowenig wie das Wild, das sein Futter hat. Seine Kraft sei nicht steinern und sein Fleisch ehern, sein Vermögen sei weg und Hilfe finde er nicht. Für einen so schwer Leidenden sei es viel besser: tot als leben, denn er könne wenigstens mit dem tröstlichen und freudigen Bewußtsein aus der Welt gehen, daß er Gottes Wort nicht verleugnet habe. Ist nicht des nichtigen Menschen Leben schon so elend genug (Kap. 7), daß Gott ihn zum Zweck der Plage ins Auge faßt und ihn zur Zielscheibe seiner Pfeile macht? Wenn der Mensch ein Sünder ist, — was tut das Gott für Schaden? Sollte der ihm nicht lieber seine Sünden vergeben anstatt ihn so heimzuseuchen? — Wir sehen, das ist eine Variation des Themas: der arme Mensch, der grausame Gott! In der dritten Rede (Kap. 9. 10) ist's genau so, nur daß er klarer, bestimmter und direkter mit der Sprache herauskommt und hier schon den Gedanken hinzufügt, daß man bei Gott sein Recht auch nicht zur Geltung bringen könne. Freilich kann der arme Mensch mit dem allmächtigen und allwissenden Gott nicht rechten. „Er ist weise und mächtig, wem ist's gelungen, der sich wider ihn gesetzt hat?“ Vor Gott hilft kein Recht, keine Unschuld, er läßt mich einfach nicht unschuldig sein, sondern tunkt mich in den Kot. Zeugen nimmt er nicht an und einen Schiedsrichter zwischen ihm und mir gibt's nicht. Er bringt den Frommen um wie den Gottlosen. Er weiß, daß ich nicht gottlos bin, und doch jagt er mich wie ein aufgerechter Löwe. — Der Sinn der dritten Rede ist derselbe: Wer wüßte es nicht, daß alles in Gottes Hand ist? Daß bei ihm ist Weisheit und Gewalt und Rat und Verstand, daß kein Bauen hilft, wo er zerbricht (Kap. 12); aber ich möchte gern wissen, mit welchem Recht er nach seiner Übermacht mit mir handelt, warum er ein fliegendes Blatt und einen dürren Salm so verfolgt. Wenn er mit mir nur auf gleicher Stufe handeln wollte und mir Gelegenheit gäbe, mein Recht vor ihm darzulegen, so wollte ich schon als als Gerechter erfunden werden. „Aber nun muß ich schweigen und verderben“ (Kap. 13). Warum muß denn Gott den so nichtigen, unruhvollen, sündig geborenen Menschen noch in sein Gericht ziehen? Ist's nicht Strafe genug, daß seinem Leben eine kurze Spanne Zeit zugemessen und der Tod sein Ende ist, aus dem es keine Wiederkehr gibt? Sollte Gott den im übrigen nicht in Ruhe lassen? (Kap. 14). — So geht das Thema in allen folgenden Reden fort: Der arme, unschuldige Mensch, der hartherzige, ungerechte

Gott! Nur daß er seine Unschuld, seine Frömmigkeit nach verschiedenen Seiten kräftiger hervorhebt, das Unrecht, das Gott ihm tue, im einzelnen aufführt und in grelles Licht setzt. Sein Haderen hat zum Gegenstand lediglich den doppelten Gedanken: Ich bin unschuldig, gerecht, fromm; Gott ist ungerecht, hart, grausam. Das ist seine Sünde. So wird sie auch im Buch Hiob konsequent dargestellt. Ganz abgesehen von dem Urteil der drei Freunde, das wohl in diesem Stücke recht ist, dessen Anwendung aber von Gott als verkehrt bezeichnet wird (42, 7), auch abgesehen von dem Urteil Elihus, das im ganzen sonstigen Buch mit Stillschweigen übergangen wird, obwohl er nie etwas Falsches sagt, so bezeichnet doch der Herr selbst in den schon angeführten Stellen (38, 1; 39, 2; 40, 3), und durch seine ganze Ausführung dies als Hiobs Sünde, daß er, der nichtige Tor, sich herausnimmt, den Allweisen und Allmächtigen zu tadeln, zu verdammen, damit er selbst als der Gerechte dastehe.

Aber ist denn nun dies Haderen mit Gott (das besteht eben darin, daß man Gott der Ungerechtigkeit, der Härte, der Grausamkeit anklagt und sich für unschuldig hält) nicht eine Sünde, die eo ipso aus dem Glauben stürzt? — Besteht nicht der Glaube wesentlich in der Zuversicht, daß Gott der Allergnädigste, Allgütigste ist, der nicht nur nicht ungerecht — nach der harten, strafenden Seite hin — mit uns handelt, sondern von der Geltendmachung seiner Gerechtigkeit gegen uns absieht, nicht handelt mit uns nach unsern Sünden und uns nicht vergilt nach unsrer Missetat, und barmherzig, gnädig, geduldig und von großer Gnade und Treue Gnade in tausend Glied beweist und Missetat, Übertretung und Sünde — in Christo Jesu — vergibt? Zeignet denn das Haderen mit Gott nicht gerade das, was der Glaube zum alleinigen Gegenstand und Inhalt hat: die sündenvergebende Gnade, und setzt das Gegenteil: den zornigen, feindseligen, ja ungerechten, grausamen Gott als Wirklichkeit? Wie kann die Form des Glaubens, die Zuversicht, das Vertrauen, bestehen neben dem Wesen des Haderens, dem hochmütigen Vorwurf, der Anklage gegen Gott? Wir antworten: auch wenn wir uns das psychologisch nicht zu erklären vermöchten, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß Hiob unter allem Haderen den Glauben nicht einen Augenblick hat fahren lassen, sein Vertrauen nicht ganz weggeworfen hat. Das ist schon im Voraus damit gewiß, daß Gott ihn zuversichtlich in Satans Hand gibt zum

Beweis seiner unausgesprochenen Behauptung, daß Hiobs Frömmigkeit echt ist und alles aushalten wird, was Satan ihm anzutun vermag. Aber das geht auch aus Hiobs Verhalten in seinem Haderen selbst hervor.

Hiobs irrige Reden über Gott gehen nicht aus boshaftem Herzen, sondern aus seinem Leiden hervor, sind ihm durch seine Schmerzen und seine verkehrten, aus dem natürlichen Herzen entspringende Gedanken abgepreßt. Kap. 6, 2. 3 sagt er, wörtlich übersezt: „Wenn man doch nur wöge meinen Unmut und mein Leiden zusammen damit in eine Wage legte! Denn nun ist es (mein Leiden) schwerer als der Sand am Meer, darum werden meine Worte töricht.“ Er gibt also zu, daß er irrig redet, aber er führt nun aus, daß das doch ebenso natürlich sei wie das Schreien der Tiere vor Hunger, da ja die Pfeile des Allmächtigen in ihm stecken, die Schrecknisse Gottes auf ihn gerichtet seien und er doch nicht von Stein und Eisen sei, auch nirgends Hilfe finde. — Es ist also die pure Schwachheit, aus der seine hadernde Klage hervorgeht, nicht kalte, schände Bosheit. — In Kap. 7 wendet er sich direkt an seinen Gott. „Gedenke doch, daß mein Leben ein Wind ist und meine Augen nicht wiederkommen, zu sehen das Gute!“ Und mit dem „Du“ fährt er fort: „Bin ich denn ein Meer oder ein Wallfisch, daß du mich so verwahrest? Warum tußt du dich nicht von mir? Habe ich gesündigt, was kann ich dir schaden, o du Menschenhüter? — Warum vergibst du mir meine Missetat nicht und nimmst nicht weg meine Sünde?“ Das ist Gebet, — inhaltlich töricht, aber noch gläubig; so betet kein Ungläubiger, Abgefallener. Und dies vertrauensvolle „Du“ kehrt immer wieder, läuft durch alle seine Reden bis Kap. 17, wird in Kap. 19 durch das bekannte Glaubenszeugnis von dem Lebenden Erlöser ersetzt, schweigt eine Zeitlang und kehrt dann in der letzten Rede (Kap. 30) mit starker Intensität noch einmal wieder. Es ist — aus dem Zusammenhang gerissen — eine schände Aussage, wenn er Kap. 9 sagt: „Das ist das Eine, das ich gesagt habe: er bringt um beide den Frommen und Gottlosen. Wenn er anhebt zu geißeln, so dringt er fort bald zum Tode und spottet der Anfechtung der Unschuldigen,“ sie nimmt sich aber ganz anders aus, wenn man den Zusammenhang ansieht. Von Vers 27 an durchs ganze zehnte Kapitel hindurch hört man das weiche, zerflossene Herz, das jammernde Gemüt, daß gläubige Kinderherz, das nach Hilfe bei seinem Gott

schreit. Ich will meine Klage bei mir gehen lassen und reden von Betrübniß meiner Seele, und zu Gott sagen: verdamme mich nicht; laß mich wissen, warum du mit mir haderst. Gefällt dir's, daß du Gewalt tuft und mich verwirrst, den deine Hände gemacht haben, und machst der Gottlosen Vornehmen zu Ehren? Hast du denn auch fleischliche Augen, oder siehst du, wie ein Mensch siehet? Oder ist deine Zeit wie eines Menschen Zeit, oder deine Jahre wie eines Mannes Jahre, daß du nach meiner Missetat fragst und suchest meine Sünde? So du doch weißt, wie ich nicht gottlos sei, so doch niemand ist, der aus deiner Hand erretten möge." Dann dies gleich folgende herrliche Bekenntnis von Gottes Werken und Wohlthaten: „Deine Hände haben mich gearbeitet und gemacht alles, was ich um und um bin, und versenkest mich sogar! Gedanke doch, daß du mich aus Leimen gemacht hast und wirfst mich wieder zur Erde machen. Leben und Wohlthat hast du an mir getan und dein Aufsehen bewahrt meinen Odem.“ — In solchen Worten ist der sündige Gedanke schon untergegangen in Lob und Preis des Gottes, dessen Leidensrat er so schwer fühlt aber nicht versteht.

In den nun folgenden Reden Kap. 12. 13. 14; 16. 17; 19; 21 wird der Ton herber, bitterer, härter unter den lieblosen, verdammenden Reden der Freunde, die ihn immer heftiger geheimer Sünden und der Gottlosigkeit angeklagt haben; aber diese treiben ihn nun andrerseits auch gerade wieder an, seine Zuflucht zu Gott zu nehmen. Eine geradezu wunderbare Äußerung des Glaubens Hiobs haben wir in 16, 18—22. Nachdem er zuerst den Verzweiflungsschrei in die Welt hinausgerufen: „Ach, Erde, verdecke mein Blut nicht und mein Geschrei müsse nicht Raum finden!“, ruft er unmittelbar Gott zum Zeugen seiner Unschuld und zum Schiedsrichter zwischen Gott und sich und zwischen sich und seinen Freunden an: „Schon jetzt, siehe da, im Himmel ist mein Zeuge und mein Sachwalter in der Höhe. Meine Freunde sind meine Spötter, aber zu Gott träut mein Auge, daß er Recht schaffe dem Manne bei Gott und dem Menschenkinde gegen seine Nächsten, ehe die bestimmten Jahre dahingehen und ich des Weges gehe, den ich nicht wiederkommen werde.“ Das ist eine Appellation von dem Gott, der ihn so martert, an den Gott, der seine Unschuld kennt und sie kraft seiner Gerechtigkeit an den Tag bringen wird. Die Spötereie seiner Freunde klagt er Gott, mit Tränen flehend, daß

er, nachdem er ihn vor sich selbst gerechtfertigt, ihm auch gegen die gehässigen Freunde Recht verschaffen möge, ehe es zu spät ist. — Ein geradezu unbegreifliches Zueinandergreifen von Glauben und Unglaube, von Verzweiflung und Zuversicht! Gilt schon von dem natürlichen Menschen das Wort: „Es ist das Herz ein trotzig und verzagt Ding; wer kann es ergründen?“ (Jer. 17, 9), so ist das Herz des Christen, in dem der alte und der neue Mensch unaufhörlich mit einander im Streit liegen, erst recht ein unlösbares Rätsel. Die Psychologie des Angefochtenen vollends wird uns stets ein versiegeltes Geheimnis bleiben. „Ich, der Herr, kann das Herz ergründen und die Nieren prüfen.“ Ebenso klar durchbricht Hiobs Glaube die Nacht der Verzweiflung in den gleich folgenden Worten 17, 1—3. „Mein Geist ist matt, meine Tage sind dahin, die Grube wartet mein. Wahrlich, Spott ist mein Teil und auf ihrem Höhen muß mein Auge ruhen. Ach, mach doch! seth du für mich ein bei dir, wer sonst wird seine Hand mir reichen!“ — Das ist der Sieg des Glaubens, der die ganze Welt der Leiden überwindet. Und dann das bekannte Glaubenswort in 19, 25—27! Vorher geht die herzerreißende Klage, daß Gott ihm unrecht tue, ihn unbarmherzig verfolge, ihn um und um zerbrochen, seine Hoffnung wie einen Baum entwurzelt und alle seine Freunde zu seinen Feinden gemacht habe, sodaß er sich an seine menschlichen Freunde um Erbarmen wendet gegen Gott, bei dem er kein Gehör finde. Denn, da er bei Menschen ebensowenig Erbarmen erwartet wie bei Gott, weil auch sie ihn verfolgen und seines Fleisches nicht satt werden können, wendet er sich an die tote Kreatur, an Eisengriffel und Blei, an die Felsenwände, daß sie seine Klage unauslöschlich verewigen und Himmel und Erde kundtun möchten. Und gleich darauf in einem Atem mit diesem Schrei der Verzweiflung die siegreiche, unter Tränen triumphierende Erhebung des Glaubens: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt und daß er als der Letzte über meinen Staub aufreten wird. Und nachdem meine Haut dieses da (die Fäulnis) abgestoßen haben wird, werde ich von meinem Fleische aus Gott schauen, welchen ich selbst mir schauen werde, und meine Augen werden's sehen und kein Fremder, — es verzehren sich (vor Sehnsucht nach dieser Er-

lösung) meine Nieren (mein Herz) in meinem Busen.“ — Ohne uns hier auf den Streit einzulassen, ob in dieser Stelle von der Auferstehung oder von der zeitlichen Erlösung und Rechtfertigung Hiobs die Rede sei, so ist doch soviel ganz klar: es ist ein Wort wahrhaft großartigen Glaubens an Gott als seinen Erlöser aus aller seiner Not.

Und Hiob hat Glauben gehalten bis ans Ende. Wohl tritt in den folgenden Reden die Zuersicht wieder mehr zurück hinter die mürrische Verzagttheit und Bitterkeit. Das vertrauensvolle „Du“ hört auf, er wird kühler, objektiver, schöder, redet nur in der dritten Person von Gott; aber dafür schieben sich nun neben seine Klagen über Gottes willkürliches Walten herrliche Lobpreisungen der Macht und Weisheit Gottes. Der Gottlosen Sinn soll fern von ihm sein, 21, 16. „Wem stehst du bei?“, antwortet er Kap. 26 dem Bildad, „Dem, der keine Kraft hat? Hilfst du dem, der keine Stärke in Armen hat? Wem gibst du Rat? Dem, der keine Weisheit hat? und zeigst einem Mächtigen, wie er's ausführen soll?“ Und dann preist er die Werke Gottes: „Die Hölle ist aufgedeckt vor ihm, er hängen die Erde an nichts, die Säulen des Himmels zittern vor seinem Schelten, siehe, also gehet sein Tun, wer will aber den Donner seiner Macht verstehen?“ In Kapitel 28 führt er aus: Die Menschen sind sonst klug und geschickt genug, aber die wahre Weisheit haben sie nicht entdeckt. Die offenbart Gott allein und sie besteht in Gottesfurcht. „Siehe, die Furcht des Herrn, das ist Weisheit, und Meiden das Böse, das ist Verstand.“ Und zum Schluß kehrt noch einmal das kindliche „Du“ wieder, wenn auch klagend wie der Heiland in Mt. 22, 3: „Schreie ich zu dir, so antwortest du nicht etc., 30, 20, so doch nicht ohne Zuersicht und mit der angehängten Entschuldigung in v. 24 (Grundtext): „Ach, streckt man beim Zusammenbrechen nicht die Hand aus oder schreit man nicht beim Untergang um Hilfe?“

Hiob hat unter allen Leiden, unter all seinen Anfechtungen und falschen Gedanken von Gott, unter allem eigentwilligen Loben seines Herzens und Mundes, unter allem Verzagen Glauben gehalten bis ans Ende. Gott hat dem Teufel gegenüber, der Hiobs Frömmigkeit verdächtigte, Recht behalten. Er war sein treuer Knecht, sein liebes, frommes Kind, als er ihn in Satans Gewalt dahingab. Als solchen bewährte er sich in der Versuchung. Als

zu einem solchen bekannte Gott sich zu ihm durch seine Selbstoffenbarung, wenn er ihn in derselben auch ob seiner Torheit und Selbsterhebung hart straft. Als solchen bestätigt ihn Gott zum Schluß mit der Bezeichnung „mein Knecht Hiob,“ 42, 7, und durch den erneuten Segen.

Sehen wir uns nun die Behandlung an, die ihm von seinen drei Freunden, von Elihu und schließlich von Gott widerfährt.

Die drei Freunde Hiobs kommen, um ihn zu bedauern und zu trösten, sie weinen und machen alle Gesten der Trauer, als sie sein Elend gewahr werden; sitzen sieben Tage und sieben Nächte mit ihm auf der Erde und reden nichts mit ihm; denn sie sahen, daß der Schmerz groß war, 2, 11 ff. — Also aufrichtiges Mitleid mit ihrem so unglücklich unglücklichen Freunde? — Nun, das mißte sich doch vor allem in ihren „Trost“-Reden kundtun! Aber Eliphaz redet dreimal, Bildad dreimal, Zophar zweimal (zum dritten Mal ist ihm die Weisheit glücklicherweise ausgegangen), und in den acht Reden findet sich auch nicht ein einziges Wort, nicht eine Silbe des Mitleids, der teilnehmenden Liebe! Das Wort des HERRN „Wes das Herz voll ist, des gehet der Mund über“ läßt sich umkehren: Wes der Mund nicht übergeheth, des ist das Herz nicht voll. Wäre nur ein Funken echten Mitleids in ihnen gewesen, so wäre er doch irgendwie und zu irgendwelcher Zeit auf die Zunge gesprungen! Dem gegenüber wollen jene im Lande üblichen Trauerbezeugungen nicht viel sagen. Daß sie sieben Tage nichts mit ihm reden, weil sie sehen, daß der Schmerz groß ist, ist auch nicht Mitleid, sondern Hiob sagt's ihnen: „Denn nun seid ihr nichts geworden (als Tröster), ihr saht das Schreckliche und fürchtetet euch,“ 6, 21, Urtext. Die erste Rede des Eliphaz ist unter jenen acht Trostrede die beste. Er sagt manches Wahre, z. B. „Wie mag ein Mensch gerecht sein vor Gott oder ein Mann rein vor dem, der ihn gemacht hat?“ 4, 17; „Der Mensch wird zu Unglück geboren, wie die Flammengungen emporfliegen,“ 5, 7; er preist die Wundertaten der Macht, Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes gar herrlich, 5, 9—16, und schließt daran die edle Mahnung: „Selig ist der Mensch, den Gott straft, darum weigere dich der Züchtigung des Allmächtigen nicht“ etc., etc., 5, 17 ff. Aber das alles wird wirkungslos und verfehlt das Ziel, weil er von vornherein einen lieblosen, richten-

den, verdammenden Ton ange schlagen hat. „Nimm nicht übel,“ so beginnt er in Kap. 4 seine Rede, „aber ich kann mir nicht helfen, ich muß jetzt mit dir reden. Du hast andere im Unglück so hübsch zu trösten verstanden, nun es aber an dich kommt, geht dir die Geduld und Fassung aus. — Also an die Spitze seiner Reden stellt Eliphaz eine Stichelei! Er verdächtigt von vornherein die Echtheit der Frömmigkeit Hiobs. Die folgenden Worte in Vers 6 klingen in Luthers Übersetzung noch härter, aber im Hebräischen lauten sie nicht so: „War deine Gottesfurcht nicht dein Trost? ebenso die Tadellosigkeit deiner Wege?“ Sie stehen im Gegensatz zu dem Folgenden. „Und nun denke zurück, wo wäre wohl ein Unschuldiger je umgekommen?“ Er will sagen: Wenn deine Frömmigkeit echt war, so brauchst du dich nicht zu fürchten, daß du umkommst. Denn — das führt er im Folgenden aus — es ist je und je so gewesen, daß eine vertilgende Strafe nur die Gottlosen trifft. — Das ist eine herzlose, schadenfrohe und verkehrte Rede zugleich. Sie stellt Hiobs Frömmigkeit in Frage und will den Trost abhängig machen von Hiobs gutem Gewissen und vom guten Ausgang seines Leidens. Und es ist nicht wahr, daß Gott nur den Gottlosen hinwegrafft. Die Schrift sagt auch von den Frommen: „Der Gerechte kommt um, und niemand ist, der es zu Herzen nähme, und heilige Leute werden aufgerafft, und niemand achtet darauf,“ Jes. 57, 1. Ebenso unwahr, herzlos und hochmütig ist es, wenn Eliphaz nach seinen wahren Worten von der Sündhaftigkeit aller Menschen Hiobs ersten großen Unmutsausbruch mit dem Eifer eines Albernern und mit dem Zorn eines Tollern vergleicht. —

Ist es zu verwundern, daß Hiob die schönen Mahnungen zur Geduld mit den daran geknüpften Verheißungen nicht würdigt, da sie in so viel Gift und Galle getaucht sind? Er in seiner großen Not empfindet nur das letztere. Er klagt dem Eliphaz gegenüber 6, 14 ff.: „Barmherzigkeit von seinem Freunde kommt dem Verzagenden zu, und auch dem noch, der die Furcht des Allmächtigen verläßt. Aber meine Brüder sind treulos geworden wie ein Gießbach, wie das trockene Bett von Bächen, die die Ufer überstiegen, die unklar sind vom Eis, in welche der Schnee sich gemischt hat. Zur Zeit, wenn sie von der Glut getroffen werden, verschwinden sie, in der Hitze versiegen sie von ihrer Stätte. . . .“ Weil sie so treulos an ihm handeln, darum will er ihre „Tröstungen“ nicht hören. „Wie kräftig sind redliche Worte! Aber was

stellt euer Zurechtstellen zurecht? Ihr seid nur bedacht, Worte zu strafen. Und doch gehören dem Wind die Worte eines Verzagenden. Ihr würdet auch um eine Waise würfeln und euren Freund verschachern.“ Also nur erst Eliphas hat bisher geredet, und es ist das beste von allem, das er und seine Genossen zu sagen wissen, er hat es zum Schluß auch an schönen Worten der Vermahnung nicht fehlen lassen, und doch ist seine ganze Rede nur Galle und Vermut für den verzweifelnden Hiob, weil sie ihm nicht mit der Barmherzigkeit entgegenkommen, die dem Verzweifelnden, auch dem an Gott Verzagenden noch zukommt, sondern mit ihrem lieblosen Richter und Widerlegen seiner in Unmut gesprochenen Worte zu Richtern an ihm werden wollen, weil sie treulos gegen ihn geworden sind wie ein geschwollener Stiezbach, der, von der Sonnenglut aufgepöset, die Hoffnung dürstiger Wanderer täuscht.

Wir brauchen uns nun mit den ferneren Reden der drei Freunde nicht mehr weitläufig abzugeben. Zwar sie sagen — auch sachlich — noch mehr als Eliphas in seinem ersten Erguß von sich gegeben hat, aber es geht alles in der verkehrten Richtung. Sie machen's nur noch schlimmer, werden härter, gröber, ungerechter. Bildad schilt Hiobs Heftigkeit, schreibt das Unglück seiner Kinder auf deren Sünde und tröstet ihn damit, daß der gerechte Gott, der niemand unrecht tue, ihn schon retten werde, wenn er unschuldig sei, Kap. 8. Zophar schilt ihn einen Schwärzer und sagt's ihm schon auf den Kopf zu, daß Gott ihn lange nicht nach Verdienst strafe. Er solle nur den Frevler in seiner Hand durch wahre Buße wegtun, dann werde sich Gott wieder zu ihm bekennen; wo aber nicht, so geschehe ihm schon recht, wenn er wie ein Gottloser verschmachten müsse, Kap. 11. Als Eliphas zum zweiten Male zu Worte kommt, findet er nur grobe Scheltworte und sucht Hiob einzuschüchtern mit dem Gericht, das Gott über den Frevler verhängt. Bildad rückt Hiob auf: „Willst du vor Bosheit (Wut) hersten?“ — und setzt ihn schlangweg unter die Gottlosen, deren Leuchte verlischt. Bei Zophar ist es Voraussetzung, daß Hiob ein Gottloser ist, darum kommt es ihm nur noch darauf an, ihm zu predigen, daß des Gottlosen Ruhm bekanntlich nicht lange stehe und die Freude des Heuchlers nur einen Augenblick währe, daß Gott seine Unterdrückung des Armen, seine heimliche Sünde, an ihm und seinen Kindern schrecklich heimfuche. Zum dritten Mal hält Eliphas ihm ein ganzes Register von geheimen

Sünden vor und vermahnt ihn zur Buße, Kap. 22, und Bildad wiederholt, entriistet und entsetzt über Hiobs Selbstgerechtigkeit: „Wie mag ein Mensch gerecht vor Gott sein, und wer mag rein sein, eines Weibes Kind!“, Kap. 25. Zophar hat an dem verstockten Sünder verzweifelt und — gibt's auf.

Wie Hiob dies ungerechte Nichten empfindet, spricht er immer wieder klagend aus. Ein Spott der Freunde muß ich sein, der Gott anrief und Antwort fand, ein Spott der Gerechten, Frommen! Den Unglücklichen trifft Verachtung von den Gedanken des Glücklichen; es ist festgesetzt für die, deren Fuß strauchelt,“ 12, 4. 5. „Aber Lügenkleisterer seid ihr und Quacksalber allesamt,“ 13, 14. „Ich habe solches oft gehört; ihr seid allzumal leidige Tröster,“ 16, 2. „Sie haben ihr Maul wider mich aufgepart, mit Schmäheung schlagen sie mich auf die Wangen, mit einander rotten sie sich wider mich. Gott hat mich übergeben den Ungerechten und hat mich in der Frebler Hände kommen lassen,“ v. 10. 11. „Meine Freunde sind meine Spötter,“ v. 20. „Spötereie umringt mich und auf ihrem Sadern muß mein Auge ruhn,“ 17, 2. „Was plaget ihr doch meine Seele und peinigt mich mit Worten? Ihr habt mich nun zehnmal gehöhnet und schämt euch nicht, daß ihr mich also umtreibet,“ 19, 2. 3. „Erbarmt euch mein, erbarmt euch mein, ihr meine Freunde, denn die Hand des Herrn hat mich getroffen. Warum verfolgt ihr mich gleich sowohl als Gott und könnt meines Fleisches nicht satt werden!“ v. 21. „Denn ihr sprecht: wie wollen wir ihn verfolgen und eine Sache zu ihm finden?“ v. 28. „Siehe, ich kenne eure Gedanken wohl und euer frevel Vornehmen wider mich,“ 21, 27. „Wie tröstet ihr mich so vergeblich und eure Antwort findet sich unrecht,“ v. 34.

Zweierlei hören wir aus all diesen Klagen Hiobs über seine Freunde heraus: sie haben kein Mitleid mit ihm, sie haben ihn ungerecht als einen Gottlosen verurteilt. Darum mögen sie sagen, trösten, vermahnen, was und wie sie wollen, sie sind aus Freunden zu Feinden geworden, und all ihr Reden war nur eine Meh- rung seines Leidens und seiner — Verfündigungen.

N. P i e p e r.

(Fortsetzung folgt.)

Mehr Bibelfkenntnis.

Man streitet darüber, ob der religiöse Sinn in unserm Volke ab- oder zugenommen habe. Eins wird man jedenfalls mit ziemlicher Bestimmtheit sagen können, daß die Bibelfkenntnis und darum auch das Bibelverständnis recht bedenklich zurückgegangen ist. Und ich denke dabei nicht weniger an die gebildeten als an die ungebildeten Massen unseres Volkes. Ein gebildeter Mensch muß heute für alles Interesse haben, er muß Geschichte studieren, Naturwissenschaft treiben, kunstverständlich sein, er muß über Politik mitreden können, und vieles mehr, und wenn einmal ein Götzeivort falsch zitiert wird, oder wenn jemand die neusten Sterne am Theaterhimmel nicht genau kennt und zu beurteilen weiß, dann ist er damit als „gebildeter Mensch“ gerichtet. Aber wenn er in biblischen Fragen ein fast lückenlose Unwissenheit zur Schau trägt, so verschlägt das gar nichts. Wer beschäftigt sich heute noch mit der Bibel?

Früher war die Bibel in weiten Kreisen das einzige Buch, das man ernstlich trieb, — heute ist es ebenso weiten Kreisen das einzige Buch, das nicht gelesen wird. — Aber daran wird vorderhand nichts zu ändern sein, die Verachtung der Bibel gehört mit zum Gepräge der Zeit.

Beachtenswerter dürfte schon die Beobachtung sein, daß in den sogenannten kirchlichen Kreisen die Kenntnis der Bibel keineswegs eine so große ist, als man vielleicht voraussetzen möchte. Man vergleiche nur einmal die Predigtliteratur früherer Jahrhunderte mit dem, was jetzt gepredigt wird, und man wird finden, daß jene alten Prediger bei ihren Gemeinden eine Belesenheit in der Schrift voraussetzen, mit der ein Pastor von heute einfach nicht mehr rechnen kann. Die Gründe dafür sind sehr mannigfaltiger Art. Die Bibelfkritik hat das Ihre getan, die Autorität der Schrift zu erschüttern. Der moderne Religionsunterricht ist wohl weniger gründlich, als er früher gewesen ist. Das ganze geistige Leben ist komplizierter geworden. Die Zeitungs- und Zeitschriften-Lektüre verschlingt eine Unsumme wertvoller Zeit. Das alles hat natürlich seine ungünstigen Rückwirkungen auf das Bibelfstudium.

Vielleicht kommt aber noch ein anderer Grund hier in Betracht: Man liest mehr über die Bibel als in der Bibel. Man interessiert sich für allerhand Einzelheiten, und verliert darüber den Blick für die Majestät des Ganzen. Was für eine Broschürenflut überschwemmt heute unsere christlichen Häuser! Und wenn man ein klein wenig mitreden will, dann muß man sie schon lesen, denn es genügt nicht immer, daß man sich den Titel merkt. Aber daß darüber das Bibelfstudium zu kurz kommt, liegt auf der Hand. Luther schreibt einmal: „Ich selbst bin um deswillen meinen Büchern gram — und wünsche oft, daß sie möchten untergehen darum, daß ich mich besorge, sie möchten den Leser aufziehen, abhalten und hindern, daß er die Schrift selbst nicht lese, die allein der Brunn und Ursprung ist aller Weisheit.“

Das mochte damals als ein Beweis für die Bescheidenheit des

Reformatoren gelten, — heute lohnt es, sich an diese Worte ernstlich zu erinnern.

Und dann unsere Andachtsbücher! —

Sie sind ganz gewiß unentbehrlich und haben vielen Segen über unser Volk gebracht! — Aber daß sie in die Schrift einführen, kann man von den meisten nicht sagen. Ein möglichst kurzes biblisches Kernwort als Text und dann eine längere erbauliche Betrachtung, die ganz gewiß gut und nützlich zu lesen, aber doch wohl der heiligen Schrift nicht gleich zu achten ist.

Man hat heute das Schlagwort geprägt: Mehr Göthe! Wir sollten die Parole ausgeben: Mehr Schrift!

Mehr Bibelfkenntnis! Ist's denn recht, daß wir uns immer nur mit einigen Tropfen begnügen, da wir doch aus dem Vollen schöpfen dürfen? Daß wir immer nur Stichproben auswählen, und nicht einmal den ganzen Reichtum göttlicher Offenbarung uns zu eigen machen?

Mehr Schrift! Fortlaufende Bibellektüre! Wollte Gott, daß nach dieser Richtung hin ein Wandel zum Besseren eintrete! (Luth. K'blatt.)

Homiletisches.

Mit dieser Nummer der Quartalschrift beginnt ein Jahrgang Entwürfe von Dr. A. Höncke über Freitexte aus den Evangelien. Es werden aber nicht, wie in früheren Jahrgängen geschehen, die Entwürfe so gewählt werden, daß sie gerade auf die Zeit passen, da die Quartalschrift erscheint. Eben dadurch kam es, daß für eine ganze Reihe Sonntage keine Entwürfe erschienen. Es werden von nun an diese Entwürfe in fortlaufender Reihe geboten werden, bis der ganze Jahrgang erschienen ist.

D. J. H. S.

1. Advent-Sonntag.

Text — Ev. St. Luc. 1, 68—79.

Erster Advent heute. Wie ihn feiern? Da möchten wir doch hören die Botschaft: „Saget der Tochter Zion: Siehe, . . . zu dir.“ Nun, diese Botschaft hören wir wahrlich im Text. Da erschallt:

Die Adventsbotschaft an Gottes wahres Israel, seine Christengemeine.

I. Eine Botschaft von einem hochherrlichen Besuch.

1. Von einem hochherrlichen Besuch, — denn es ist ein Besuch Gottes selbst. Er, Gott, hat besucht sein Volk, — sein Israel. Er kommt jetzt wieder aufs neue, — der da ist Gott, hochgelobt in Ewigkeit.

2. Von einem hochherrlichen Besuch, — denn es ist ein Besuch des

hohen Gastes zum Bleiben. Er ist treu. Er hat sein Wort gehalten. V. 69. 70. Er hat an seinen Bund gedacht. V. 72. Nun, er hat auch uns sein Wort gegeben. Wo seines Namens Gedächtnis gestiftet (wie bei uns), da will er sein. Er ist treu, er hält sein Wort, — er bleibt. Er hat ja seinen Bund mit uns, — will bei uns sein. Er kommt, der hohe Gast, — zum B l e i b e n. — Das soll dir recht sein.

3. Von einem hochherrlichen Besuch, — denn es ist der Besuch unseres großen und einigen Helfers. V. 69. 74. 75. Helfer von unserm Verderben (69. „Horn des Heils“). Helfer von den Feinden. a. Draußen (V. 74). b. Drinnen (V. 75 —) Helfer von Sünde, — die uns hindert am heiligen, wohlgefälligen Leben.

II. Eine Botschaft, die beständig ausgerichtet werden soll und muß.

1. Soll beständig ausgerichtet werden. V. 76. 77. Jenes Kindlein ward Mann. Johannes war's. Er ist längst dahin, sein Amt geblieben, — das Prophetenamt, das Predigtamt. Es soll unter uns sein bis ans Ende der Tage. Immer soll uns die Botschaft gebracht werden, — soll uns geholfen werden, daß wir sie erkennen. Was nützt sie, wenn wir sie nicht verstehen?

2. Muß beständig ausgerichtet werden. a. Darum ist es die große Barmherzigkeit, die uns besucht hat, der Ausgang aus der Höhe (V. 78), mit seinem seligmachenden Licht, — denn wir alle sind F i n s t e r n i s. Wissen und verstehen nichts vom Weg des Friedens. Die Finsternis hat Gott erbarmt. Er dachte: Ich will sie besuchen mit meinem Himmelslicht, daß sie Frieden haben. b. Darum muß die Botschaft beständig ausgerichtet werden, denn durch die Sünde ist auch noch Finsternis in uns. Hören wir nicht beständig, so verlieren wir die Erkenntnis wieder. Wenn dann einmal der hohe Besuch mit seinem Besuch ein Ende macht am jüngsten Tage, und mit all seinen lieben Freunden in den Himmel geht, werden solche, die in Finsternis sitzen, — allein durch eigne Schuld, — eingehn in die ewige Finsternis.

2. Advent-Sonntag.

Text. — Ev. St. Matth. 3, 1—12.

Die Wüsten vielfach in der Schrift Schauplatz göttlicher Taten und wichtiger Ereignisse im Reiche Gottes. Im Text Johannes in der Wüste; im folgenden Kapitel Jesus in der Wüste. Ist's nicht ein Bild der Weissagung, daß die Wüste lieblich grünen soll? Diese Weissagung ist geistlich gemeint. Die Wüste der verderbten Menschheit soll grünen und blühen durch den Samen des Wortes und soll Frucht bringen aufs Ende. So geht's auch uns an. Lassen wir uns daran erinnern, indem unsere Betrachtung:

Saat und Ernte.

I. **Gefäet ist.**

1. Auch zu deiner Zeit ist kommen Johannes und manch anderer Gottesmann mit der Schrift und hat dir gepredigt: Tue Buße. Dir ist gesagt, was deine Buße sein soll: Sünde erkennen, — bekennen, — dich schuldig sprechen, — dich für verloren und verurteilt ansehen, — dich als unfähig, dir selbst zu helfen, bekennen. Dir gesagt, wie du Buße tun magst: Nimm die Gebote vor dich, — prüfe dich. Es wird Erkenntnis der Sünde daraus kommen. Dir gesagt, warum du Buße tun sollst, nämlich:

2. Weil das Himmelreich da und der Herr bei dir eingehen will. Das Himmelreich ist da, so wird dir gepredigt im Wort vom Himmelreich, im Evangelium. Es wird dir beschrieben, lockend abgemalt, mit seinem Frieden, Freuden, Gerechtigkeit. Du wirst eingeladen, wirst, obgleich ein Sünder, gebeten und gedrängt, einzutreten. Es wird dir gepredigt: Der Herr kommt zu dir, er steht vor der Thür u. s. w. Kurz, aufs Lockendste wird dir die Gnade Gottes gepredigt. Siehe, die köstliche Ausfaat Gefäet ist, das nicht zu leugnen.

II. **Nun siehe zu, ob es wächst.**

1. Siehe, ob du es ernstlich mit der Buße meinst, wie Johannes. Siehe seine ernste Gestalt, ärmliche Kleidung, kümmerliche Nahrung. Er hat keinen Sinn für Wohlleben, Prunk, leichtfertiges Vergnügen. Die Buße zu Christo liegt ihm an. Ist voll ernster Gedanken. War's so bei dir? Ist da einige Abkehr von der Lust der Welt, Einkehr bei dir selbst, tiefe Weugung, daß du dich nicht schämst, deine Sünde zu bekennen? B. 5. 6. Ist bei dir aufrichtiges Trauen auf Christum, auf den du getauft zur Vergebung?

2. Prüfe ernstlich, daß du entdeckst, ob du nicht etwa zu den Pharisäern, den Heuchlern (B. 7. 8) gehörst, die a. wohl von Vergebung reden (kamen zur Taufe der Vergebung der Sünden), aber sich gar nicht als Sünder erkennen, die b. tun, als fürchteten sie Gott, und doch gar nicht vor seinem Zorn erschrecken (B. 7), die c. vieler Werke sich rühmen, aber keine rechthaffene Frucht der Buße bringen.

3. Oder darüber prüfe dich, ob du zu den Leichtfertigen, den Weltchristen gehörst, die ähnlich denken, wie in B. 9: „Abraham zum Vater,“ d. h. gehören zur luth. Kirche, sind getauft u. s. w. Siehe ob du zu denen, die der äußeren Gnadenmittel sich trösten, ohne innerlich durch die Gnade erneuert zu leben. Prüfe. Gefäet ist; wächst es auch? Das nötig, denn:

III. **Die Ernte ist nahe mit ihrem scharfen Gericht.**

1. Ernte nahe. B. 10. Wenn die Axt am Baum, dann das Ende nahe. Wenn die Sichel angeschlagen wird, ist die Ernte da. Umsonst wird sie nicht angeschlagen. Beherzige es. Wenn du die Zeit verträdelst, kannst du dich nicht entschuldigen, es nicht gewußt zu haben, daß die Zeit so nahe, daß die Erntezeit vor der Thür.

2. Die Ernte bringt allen Unfruchtbaren das wohlverdiente Ver-

derben. a. Verderben den Unfruchtbaren. B. 10. Kein Unterschied. „Welcher Baum.“ Mag sein wer oder was er will. Wenn keine Frucht, dann . . . Siehe die Schrecken des Verderbens: Feuer, Vernichtung, aber nicht böllige Vernichtung zum Aufhören, denn dies Feuer verlißt nicht. b. Das Verderben ist wohl verdient. Keinem, so unfruchtbar er ist von Natur, war's unmöglich, Frucht zu bringen. Johannes zeigt (B. 11), wie schon in der Taufe allen sollte der Geist gegeben werden, und auch erhalten bleiben, zum Frucht bringen. Also keine Entschuldigung, wenn nichts davon geworden.

3. Der Herr selbst wird mit unfehlbarem Gericht Weizen und Spreu sondern. Hat die Worffschaukel, d. i. sein unfehlbarer Blick, und sondert damit Weizen und Spreu. Darnach wird er Leben zusprechen und absprechen. Wird scharf scheiden. Was nicht wahrhaft gläubig, das Spreu. Was gläubig, das allein Weizen, das allein wird eingesammelt in die Scheunen zu ewiger Freude. So scharf geschieden. Du hörst es. Also keine Entschuldigung einst, du hättest nichts von solcher Strenge gewußt.

3. Advent-Sonntag.

Text. — Ev. St. Luc. 1, 46—56.

Römische Irrlehre von der Maria. Scheußliche Irrlehre, die den Christ Gottes vom Stuhle stößt. Diese Irrlehre verdammen alle Propheten, — alle Apostel, — der Herr Jesus verwirft sie, und auch Maria selbst. Wo? Im heutigen Text. Das ist:

Der Maria Lobgesang vom Herrn.

I. Sie rühmt ihn als eine vom Verderben Erlöste.

1. Sie rühmt ihn als den Herrn, als Gott, aber auch als i h r e n Heiland. Was rühmt sie damit? Ohne dich verloren, der Hölle verfallen, — durch dich, m e i n e n Heiland, gerettet.

2. Wie ferne ist sie, sich als Himmelskönigin anzusehen, da sie als ihr Teil die Hölle weiß, und nur durch ihn sich des Himmels tröstet.—Applikation.

II. Sie preißt ihn als sündige, aber hochgeehrte Magd.

1. Als sündige Magd preißt sie ihn (B. 48. 49), die nicht nur niedrig und arm, sondern die unheilig. Das gibt sie zu verstehen durch: „Der da heilig ist.“ Sie will sagen: Der Heilige hat's getan, das ist's, was ich rühme, weil ich unheilig. Er hat trotz meiner Unheiligkeit mich erkoren. Gerade wie sie sagt: „Er hat die Niedrigkeit . . . angesehen,“ nämlich in Gnaden, so auch: Er hat in Gnaden meine Unheiligkeit angesehen, mich nicht darum verachtet und unwert geachtet, die Mutter des Gottmenschen zu werden.

2. Wie fern ist sie davon, sich als Heilige anzusehen. Applikation.

III. Sie lobfingt ihm als eine in wunderbarer Gnade Regierte.

1. Sie lobfingt ihm als regiert nach der wunderbaren Gnade, a. die gerade die Demütigen erhebt — ihnen hilft (W. 50—54), nicht den zuversichtlich Stolzen, sondern gerade denen, die sich fürchten, b. die sie erhebt, so daß sie hoffen dürfen, daß das Wort („geredet“) der Hoffnung für Ewigkeit sich an ihnen als Abrahams Samen erfüllt, indem sie selbst durch sein Gnadenregiment Samen Abrahams und Erben bleiben.

2. Wie ferne ist sie von dem, als Himmelskönigin Gnade zu verteilen, da sie sich selbst der Gnade tröstet. Applikation.

4. Advent-Sonntag.

Text:—Ev. St Luc. 3, 2—6.

Weihnachten nahe. Wer hätte nicht den Wunsch, fröhliche Weihnachten zu feiern? Wir freuen uns darauf. Gott will's. Phil. 4, 4. Will vor allem, daß wir ein gesegnetes Weihnachten haben.

Wie ernstlich Gott eine gesegnete Weihnachtsfeier für uns will.

Das zeigt:

I. Die hohe Art der Sendung Johannis des Täufers.

1. Als ein in hoher, auszeichnender Weise Gesandter steht er im Text vor den Leuten seiner Zeit. Achtet auf W. 1. 2.. Da werden Kaiser und Könige, sowie die höchsten geistlichen Regierer genannt, und dann, als ob diese gar nicht des Erwähnens wert, heißt es W. 2: „Da geschah es u. s. w.“ Damit wird Johannis Sendung als etwas über alles Große in der Welt Erhabenes hingestellt. So vorher. Seine Verkündigung, Geburt, Namengebung. So von Gott ausgezeichnet, trat Johannes als Jesu Vorgänger auf. Was daraus zu merken? Gottes Wille, daß Jesu Ankunft soll nicht unbemerkt bleiben.

2. Immer vor Weihnachten in der Adventszeit steht vor uns Johannes der Täufer. Gehört zu den Unentbehrlichen dieser Zeit. So will's Gott. Sollen es uns gesagt sein lassen, daß Johannes in der Adventszeit auf Gottes Befehl vor uns tritt mit seiner Botschaft. Gott erklärt damit: Will, daß ihr ein gesegnetes Weihnachten haltet.

II. Das ihm bei seiner Sendung aufgetragene Werk.

1. Werk, — Taufe der Buße zur Vergebung zu predigen. A. Die Taufe sollte er vollziehen. Kam auch in alle Gegenden u. s. w. B. Diese Taufe sollte er auch predigen. Sollte nicht nur taufen, sondern auch die Bedeutung und Wesen derselben predigen. Das tat er. In zweifacher Art. a. Das vorhandene Böse (dargestellt unter den Hügeln u. s. w., W. 5) soll erkannt und abgetan werden. Das ist demütige Erkenntnis der Sünde. Aber damit ist noch kein ebener, rechter Weg. b. Es soll alles gut und richtig gemacht werden. Das allein durch Glauben.

2. Nun steht Johannes auch vor uns mit dieser Predigt zu reumütiger Erkenntnis der Sünde und Glauben. Getauft sind wir, aber es muß uns immer gesagt werden, wir sind zur Buße, d. i. Reue und Glauben getauft. Gott drängt durch ihn, wir sollen unsere Armut erkennen. Geschiehe's nicht, dann kein Freuen auf reiche Weihnachtsgaben. Gott drängt durch diesen Prediger in uns, daß wir nach dem Glauben trachten, uns erleuchten lassen, die Geschenke nehmen. Wer seine Sünde erkennt und glaubt, der ist ein Mensch, der seine Hände ausstreckt, daß das Weihnachtskind sie fülle; der stellt seinen Tisch auf, daß ihm der Herr darauf besichere.

III. Die durch das aufgetragene Werk bezweckte köstliche Frucht.

1. Alles Fleisch wird den Heiland Gottes sehen. a. Den Heiland sehen gleich Jesum als Heiland erkennen, der da heilt für Zeit und Ewigkeit. Das tut er als Gottes Heiland, im Auftrag Gottes und nach Gottes Willen. Wie Hohes ist das, den Heiland sehen. Wie malen die Weihnachtslieder das Weihnachtskind aus? Nun, das und mehr sollst du sehen. So will's Gott. b. Alles Fleisch soll's. Wir haben keine Augen. Durch Johannes Predigt wird Gott sie geben.

2. Was suchst du denn? Deine Erlösung, Gerechtigkeit, Neugeburt, Bewahrung, Verherrlichung? Daß du's suchst, will Gott. Jetzt wird wieder dahin gearbeitet. Siehe, wie ernstlich Gott will, daß du gesegnetes Weihnachten feierst.

1. Weihnachtstag.

Text.—Ev. St. Joh. 1. 14.

„Sei willkommen, edler Gast u. s. w. Da gibt Vater Luther den rechten Weihnachtston. Das ist das große, wunderbare Weihnachtsereignis (Luf. 1, 68. 78): Der Gast ist da. Wollen keine Zeit verlieren, ihn nicht warten lassen, sondern ganz ihm uns widmen. Unsere Andacht:

Unser Weihnachtsgast.

Luthers lieblicher Vers soll die Andacht leiten. Also:

I. „Sei willkommen, edler Gast.“

1. Seht den Gast. „Wort ward Fleisch,“ gleich Mensch, aber einzig in seiner Art. Ohne Sünde. So ist das Kind schon edler Gast, von unreinem Wesen der Sünde nichts an ihm. Aber: „Das Wort ward Fleisch. Das Wort ist Gott (Gottes Sohn). Wahrlich, edler Gast. So heiße es:

2. „Sei willkommen.“ So gesungen. Muß aber mehr sein als höfliches Wort. Es muß darin liegen, was Luther dreinlegt: Haben dich erwartet, — freuen uns dein, — brauchen dich nötig, — wollen Raum machen, — sollst besten Platz haben, — wollen dir dienen, wie Maria und Martha zugleich. So sei . . . Gast, der du —

II. „Den Sünder nicht verſchmähst haſt.“

1. Er tritt in die Menſchheit. Er iſt kein Sünder, aber er tritt als Bruder unter die Sünder. „Ihr werdet ſein wie Gott,“ daraus iſt nichts geworden. Aber das wird: Gott wird Menſch, gleich einem andern Menſchen. Verſchmähst uns nicht. Uns gnädig zu beſuchen, ſind wir ihm nicht zu ſchlecht. Wie köſtlich! Es tut ſelbſt dem Geringſten wehe, verſchmähst zu werden. O! wie lieb zu hören, wie wohl tut's, von ihm nicht verſchmähst zu werden, obſchon es ſo ſein ſollte. Welche Herablaſſung! Habe nach einem Beiſpiel dafür geſucht, aber es gibt keins. Das iſt einzig, daß er uns Sünder nicht verſchmähst, ſondern unſer einer worden iſt.

2. Und wohnt unter uns. Davon liebliche Erzählungen in den Evangelien, — wie er bei Zachäus einkehrte und wohnte, — bei Lazarus, Martha und Maria. Iſt er auch bei uns? Was ſagen denn die Weihnachtsbäume, Weihnachtslichter, Weihnachtslieder? Er wohnt unter uns.

III. „Du kommſt ins Elend her zu mir.“

1. „Du.“ Wer iſt es? Von dem es vor dem Text heißt: „Licht der Welt.“ So ſahen ihn Johannes u. ſ. w. Das iſt ſeine Herrlichkeit, daß er das Licht der Welt. Hat ihn Johannes ſtets ſo geſehen? Nein, früher nicht. Da ging's nach dem Spruch: „Das Volk, das im Finſtern u. ſ. w.“ Das iſt das Elend.

2. In dies Elend kommt er zu uns. Menſchen fliehen oft die, welche im Elend ſitzen. Er nicht. Kommt, aber nicht des Elends zu ſpotten, ſondern zu helfen. Ein Weihnachtsbaum in einem armen Zimmer beleuchtet lauter Armſeligkeit. Aber dazu iſt er nicht da, ſondern um durch ſein Licht uns Freude zu ſein. So Chriſtus das Licht, daß er Freude ſei, indem wir ſeine Herrlichkeit ſehen. Da ſagt Luther recht:

IV. „Wie ſoll ich immer danken dir.“

1. Wie jezt. „Wir ſahen ſeine Herrlichkeit . . . Wahrheit.“ Sieht man dies, da iſt: a. Eine ſelige Augenluſt. Sehen in dem Kinde Gott, der uns nahe worden in väterlicher Liebe. Siehe, heißt es, da, in Bethlehẽm, iſt euer Gott. b. Eine ſelige Herzensluſt. „Voller Gnade.“ Sehen lauter Gnade, Friede, Wohlgefallen an uns. c. Eine ſelige Him-melsluſt. „Voller . . . Wahrheit.“ Alles wahr. Auch was für Ewigkeit verheißen. Genießen's voraus.

2. Wie einſt danken. Ausfũhrung des Dankens in der Herrlichkeit, wenn alle Wahrheit zur Wirklichkeit worden.

2. Weihnachtstag.

Text.—Ev. St. Joh. 1, 11. 12.

Wenn Kindern beſchert iſt, dann haben ſie wohl die Bitte an die Eltern, ihnen zu zeigen, wie die Geſchenke recht zur Freude zu gebrauchen ſind; daß ſie mit ihnen ſich daran freuen; mit ihnen ſpielen u. ſ. w.

Aehnlich wir Christen. Der Weihnachtsgast ist da. Jetzt haben wir eine Bitte an ihn. Wie? Welche?

Wie Christen den Weihnachtsgast bitten.

Wüßst' es wieder nicht besser zu sagen als mit Luther:

I. „Ach, mein herzliebtes Jesulein.“

Da geht unsere Bitte an seine Liebe. Wir bitten um Bewahrung vor einem schlimmen Verderben, davon die Textesworte reden. V. 11.

1. Wir wenden uns an seine Liebe. *Mein Jesulein.* „Sein Eigentum.“ Das sind wir durch seine Liebe, die uns zum Eigentum erworben. An diese Liebe sich bittend wenden, ist das rechte Anklopfen.

2. Bitten um Bewahrung vor einem bösen Verderben, daß es nicht bei uns heiße: „Nahmen ihn nicht auf.“ „Ach, mein herzliebtes Jesulein“ — das heißt: Ach, du weißt, wie leicht ich mich schlagen könnte zu dem größten Haufen u. s. w., — kennst meine Schwachheit, — erbarme dich.

II. „Mach dir ein rein, sanft Bettlein.“

Das muß zu seinem Bewahren vor dem Verderben, davon die Rede war, hinzukommen, daß er es schafft, daß wir ihn aufnehmen.

1. Wo er sich das *reine Bettlein* macht, da geht's einen guten Weg. Unser Herz ist voll Unreinigkeit. Nicht nur unzüchtiges Wesen, sondern alles Weltwesen, gegen Gottes Heiligkeit gestellt, ist Unreinheit. Wo dies ist, da ist kein Platz für den Weihnachtsgast. Aber wenn er's Herz reinigt, gibt es Platz für ihn. Da kommt es dazu, daß man ihn aufnimmt. Und

2. Wo er sich ein *sanft Bettlein* macht, da geht es einen guten Weg mit uns. Zwar hat er in harter Krippe gelegen, aber wenn's Herz hart ist, wie von Natur, dann ist kein Platz für ihn. Er aber macht das Herz weich in Reue und sanft. Weil er's tun muß, bitten wir ihn, damit es bei uns heiße: Sie nahmen ihn auf.

III. „Zu ruhn in meines Herzens Schrein.“

1. Unser's Herzens Schrein von Natur kein Schatzkasten köstlicher und vor Gott wertvoller Dinge, sondern voll von argen Dingen. Von köstlichen, göttlichen, lieblichen Dingen ist er leer und bleibt so. Wir schaffen keine himmlischen Schätze ihn zu füllen. Der Weihnachtsgast tut's. Er bringt köstlichen Reichtum. Gibt die Macht, Gottes Kinder zu heißen. Damit gibt er einen Reichtum an himmlischen Gütern. — Friede, Freude, Seligkeit u. s. w. Darum bitten wir ihn, daß er ins Herz komme.

2. So lange er darin wohnt, ist der Reichtum da. Christus verloren, alles verloren. In ihm reich, ohne ihn arm. Darum die Bitte. Sein Ruhm ist nicht Untätigkeit, sondern stetes Seligmachen. Wo er, da immer Weihnachtstag. Darum die letzte Bitte:

IV. „Daß ich nimmer vergesse dein.“

1. Daß ich immer deinen Namen kenne als den einen, der selig

macht, daß ich ihn betrachte und Freude habe an all dem Lieblichen, das er in sich birgt. Apost. Gesch. 4, 12. Wer keine Lust mehr hat, diesen Namen zu betrachten, der hat ihn schon vergessen. Darum bitten wir, daß ich nimmer vergesse, dich zu betrachten. Dazu muß kommen:

2. Immer seinem Namen glauben. Glauben ist das rechte Bettlein, darin er ruht als Gast, aber nur, um uns als ewige Gäste einzuführen zum himmlischen Weihnachtsfest.

Sonntag nach Weihnachten.

Text. Ev. St. Matth 21, 42—44.

Die Frage, Luf. 1, 66, konnte wohl den Hirten kommen an der Krippe. Die Antwort darauf in bezug auf Johannes: Luf. 1, 17, — Luf. 1, 76, ja schon früher. Jes. 40, 3. So hat in bezug auf das JEsuskind die Frage nicht nur Simeon (Luf. 2, 34) beantwortet, sondern schon die Weiffagung. Jes. 8, 14. Im heutigen Texte spricht JEsus selbst, dem Ende seiner Erdenlaufbahn nahe, dasselbe aus wie Jesaias und Simeon. Unsere Betrachtung daher:

Der Welt Heiland in der Welt.

I. Von so vielen verworfen, obgleich allen als Heiland geboren.

1. Von so vielen verworfen. Diese im Text beschrieben. A. Wer waren die Bauleute damals? Mar: Pharifäer u. f. w. B. 45. Was wollten sie bauen? Eine Kirche Gottes, ein Volk, das Gerechtigkeit vor Gott hätte. Da erbot sich der Herr als Stein, darauf sie bauen müßten (Matth. 7, 24—29), den schon Jesaias (28, 16) bezeichnet. Aber sie verwarfen ihn. Der Stein, worauf sie bauen wollten, Geseß Moßis und eigne Werke. B. Wer solche Bauleute jetzt? a. Einmal die, welche Kirche u. f. w. bauen wollen nicht auf JEsum als Stein, sondern auf Mose. b. Alle in weiter Welt, die zwar von Kirche nichts wissen wollen, aber doch von Wohlgedeihen und glücklichem Zustande der Menschheit reden. Worauf wollen die bauen? Geseß, Moral, allerlei eigne Anweisungen, wie alten Pharifäer auf ihre Auffäße, womit sie das Geseß verbessern wollten. C. Was für wahnsinnige, sich selbst betrügende Leute alle diese. Sie merken wohl etwas von dem Jammerstand aller Menschen, obgleich sie's nicht recht erkennen. O vom Stan verblendete Welt, deren ganzes Bauen vergeblich, die den verwirft, der für all ihren schrecklichen Schaden u. f. w. der alleinige Heiland ist. Soll's so sein? Gehört ihnen der Heiland nicht? Nein, sie verwerfen ihn.

2. Obgleich er für alle geboren. a. Der Herr bezeugt dies deutlich hier als Wahrheit: „Eckstein worden.“ Eckstein gleich Grundstein der Kirche, des Himmelreichs. Davon er gepredigt, daß es über alle Welt gehe. Pf. 93, 1; 24, 7. So bei der Geburt. Luf. 2, 10. So Joh. 1, 9; 3, 16; 1. Tim. 4, 10. Obgleich sie ihn verwerfen, ist er bereit, ihr Grund der Gerechtigkeit, ihr Heiland vom Sündenschaden zu sein.

b. Ursache ihres Verwerfens ist nicht, daß Jesus den herrlichen Namen Weltheiland nicht hätte bei ihnen beweisen wollen, sich ihnen versagt hätte, nicht hätte ihr Grund der Gerechtigkeit, ihr Arzt, sein wollen. Damit kann sich keiner entschuldigen.—Aber beachtet wohl, was der Herr von der Wahrheit, daß er der Weltheiland, bezeugt:

3. Dies sei ein über alle Vernunft gehendes Geheimnis Gottes. a. Er bezeugt's mit dem Wort: „Vom Herrn . . . Augen.“ Wer hätte gedacht, daß Gott diesen Jesus zum Herrn der aller Welt Gerechtigkeit ist, gemacht? Nicht so, daß wir seinem Beispiel nach sie verdienen sollen, sondern sollen sie als von ihm verdient umsonst bekommen. Darum ein Geheimnis aus Gottes Gedanken, das himmelhoch über Menschengeanken. b. Niemand hat Entschuldigung, er habe die Botschaft nicht fassen können. Der Herr sagt ihm ja: Daran erkenne die göttliche Wahrheit, daß deine Vernunft dagegen ist. Hast du's gefaßt, so hat's dir Gott zu verstehen gegeben. Die Jesus verwerfende Weltweisheit laß dir nicht imponieren. „Da sie sich für weise hielten, . . . Toren,“ die den ihnen geborenen Heiland verworfen.

II. Zum Leben allen gesetzt, und doch so vielen zum Tode.

1. Sie kommen nicht zum Leben, die ihn verwerfen. a. Sieh es an Israel. B. 43. Jesus, — das Wort von ihm, sollt ihr Leben sein (Joh. 6, 56), aber es war kein Leben, keine Früchte da. Jesu Drohung: „Das Reich . . . euch genommen,“ die Worte vom Reich, und damit bleibt ihr im Tode (Joh. 6, 53). b. Mache jeder die Anwendung auf sich. Er dir zum Leben gesetzt, weil du ohne ihn kein Leben. Verwirfst du ihn, so bleibst du im Tode, hier und dort.

2. Wo man ihn annimmt, da folgt Leben. A. Sieh auf die Heiden. B. 43. Ihnen ist das Reich gegeben durch die Predigt von Jesu. Nehmen's an und haben Gerechtigkeit erlangt (Röm. 9. 30). Sieh in den Briefen Pauli, wie bei ihnen Leben folgte, a. festes Leben in Gott, b. heiliges Leben für Gott. Wie freut sich Paulus darüber und rühmt's. B. So ist Jesus allen offenbar, die ihn annehmen. Sage niemand: Zu verderbt, zu unfähig u. s. w. Daran liegt es nicht. Jesus, das Leben, ist mächtig über allen Tod. Es liegt nur daran, daß man ihn nicht recht als Leben annimmt. Laß dich warnen.

3. So wird er gerade wieder zum Tode. Wird's da einen trösten, daß er die ihm süßen Früchte der Sünde genoß, anstatt Früchte der Gerechtigkeit zu bringen? Bedenke B. 44.

Sylvesterabend.

Text.—Ev. St. Joh. 1, 16

Unser Text gehört zu den Schlußworten Johannis über das Wunder der Menschwerdung des Sohnes Gottes, er rühmt den Menschgewordenen. Das ist auch jetzt unser Rühmen beim Rückblick aufs endende Jahr, und

bleibt für uns, die wir von uns nichts zu rühmen, zuletzt unser Trost beim Rückblick.

Trost der Christen beim Rückblick aufs endende Jahr.

I. Wie sie da nichts zu rühmen haben von Gott als Gnade um Gnade.

1. Menge Wohlthaten aus der Fülle Gottes im vergangenen Jahre genommen. Welche Menge, — alles von Gott. Erstaunlich, wenn man's überdenkt. Die Zahl der Wohlthaten so groß. Erstaunlich, daß Gott es tut. Warum allein? Aus Gnaden. In allem empfangen wir Gnade um Gnade. So im Leiblichen, — und erst recht im Geistlichen, wo Gnade besonders ihr Regiment. Daß wir Glauben hielten u. s. w., — alles Gnade um Gnade.

2. Dafür haben wir Gott zu rühmen, wie alle Christen. Dem gegenüber:

II. Wie sie, und wir von uns, so wenig Dank um Dank zu rühmen haben.

1. Es fehlt ja gewiß in wirklichen Christenhäusern nicht an Dank. Bei Tisch u. s. w. War's aber immer von Herzen? Hat er nie gefehlt, wo nötig? Exemplifikation. Wie viel Dank gefehlt im Irdischen.

2. Erst recht im Geistlichen. A. Das Danken im Herzen. Das demütige Anerkennen, wie Gott so gnädig. B. Das Danken im Werk: a. Mit Wort. Bekenntnis, Gebete. b. Mit Werk. Heiliger, sich selbst und Welt verleugnender Wandel. Wie viel Dank um Dank gefehlt. Je mehr wir's sehen, je mehr gibt's ein zerfchlagen, beunruhigt Herz. So wahr dies ist, so bleibt wahr:

III. Wie wir aber doch eben die Gnade um Gnade als Trost behalten.

1. Wir dürfen es. Text: „Gnade um Gnade.“ Gnade hört nicht auf. Finden wir uns unwert, so geht Gnade hinterdrein, daß Gott spricht: Ich bleibe dein Vater u. s. w.

2. Damit behalten wir Trost auch jetzt. Alle Furcht, Unruhe u. s. w. ist uns genommen. Ein Waisenkind, das heimatlos in dunkler kalter Nacht herumirrt, ist traurig dran. So heute Abend die Welt und ihre Freunde aus den Christen. Wie wohl hat's dagegen ein Kind im Vaterhaus, in Mutterarmen. So wir Christen, die Gott mit seinem Gnadenwort zum friedlichen Schlummer einwiegt, zur seligen Ruhe in seiner Gnade durch Christum.

Neujahrstag.

Text. — Ev. St. Mark. 13, 33—36.

Neujahr. Neue Arbeit für jeden irdischen Beruf. Das soll ausgerichtet werden. Aber das nicht allein. Der Text ruft dir zu:

Gedenke im neuen Jahre deines himmlischen Berufes.

I. Gedenke deines Berufes, daß du ihn treu ausrichten sollst.

1. Empfangen hast du ihn vom HERN. A. Das ist gewiß. Der

Mensch im Text ist Jesus. „Ueber Land,“ — über alles Land sich erheben. Sein Haus, das er lieb, die Kirche. Da gehörst du dazu. B. Was dieser Beruf in sich schließt, ist offenbar. a. Eine herrliche Macht. Joh. 1, 12. b. Ein höchsttreflich Werk. Glauben und Liebe. c. Eine hochverantwortliche Türhüterstelle, — an der Tür der Kirche, — der Familie, — des Herzens.

2. So richte ihn treu aus. A. Halte hoch deine Macht und bewahre sie. B. Trachte nach Befestigung des Glaubens und Stärkung der Liebe. C. Wache über rechten Stand der Kirche an deinem Teil, über deine Familie, daß es gehe nach Josua 24, 15, über dein Herz, daß das Fleisch nicht aufkomme zum Unglauben durch Herrschen der Vernunft, zum Weltleben durch Herrschen deiner Lust.

II. Gedenke deines Berufes, daß du über treue Ausrichtung Rechenschaft geben mußt.

1. Der Herr des Hauses kommt und wird strenge Rechenschaft fordern. Das vergiß nicht.

2. Die Abforderung kann sehr bald kommen. Weißt nicht, wann. Das bedenke.

3. Wenn er dich fordert und findet dich schlafend, d. h. nicht mitten in deiner Berufstreue u. s. w., so ist es für dich übel. Nach der Abforderung kommt Rechenschaft darüber, wie es zur Zeit der Abforderung steht. Versäumtes kann da nicht nachgeholt werden. Wird keine neue Frist zur besseren Ausrichtung gegeben, werden. Solche Hoffnung macht der Herr nicht. Solche Hoffnung hege also nicht.

Darum, was der Herr seinen Jüngern gesagt, was er allen sagt, das sage ich euch: „Wachet.“ Gedenkt des himmlischen Berufes, den ihr habt, gedenkt der Verantwortung, der ihr entgegengeht. Mache euch Gott jeden Tag auch in dieser Weise zu einem rechten Gedenktage.

Theologische Quartalschrift.

Herausgegeben von der Allgemeinen Ev. Luth. Synode von
Wisconsin, Minnesota, Michigan u. a. St.

Jahrgang 5.

Juli 1908.

No. 3

Die lutherische Lehre von der Entäußerung Christi.

Die Frage: Was dünket Euch von Christo, wes Sohn ist er? ist auch heute noch von der größten Bedeutung und wird noch immer lebhaft diskutiert. Und sie findet noch immer die doppelte Antwort: Er ist nur Davids Sohn gewesen und er ist wahrer Gottes- und Menschensohn. Es kommt aber darauf an, daß mit der letzteren, allein richtigen Antwort auch voller und ganzer Ernst gemacht wird. Es genügt nicht, daß man einerseits die Gottheit Christi betont und doch andererseits Lehren führt, welche dieselbe wieder ganz in Frage stellen oder wenigstens den Keim zur Auflösung dieses grundlegenden Satzes des christlichen Glaubens in sich tragen. Und doch geschieht das sehr häufig. Schon zur Reformationszeit stellten die Reformierten eine Christologie auf, welche die volle Gottheit Christi während seines Erdenwandels leugnete. Und ganz ähnliche Wege geht die moderne positive, gläubige Theologie Deutschlands. Gegenüber der radikalen, negativen Theologie will man mit allem Ernst an der Gottheit Christi festhalten, aber zu gleicher Zeit lehrt man fast allgemein eine Kenosis des Logos bei der Menschwerdung, welche einer Leugnung der Gottheit Christi während seines niedrigen Erdenwandels gleichkommt. Mit feinem Rationalismus will man den groben aus dem Feld schlagen. Das heißt aber mit zerbrochenen Waffen kämpfen. Dem gegenüber kommt es darauf an, sich immer wieder der Herrlichkeit des lutherischen Bekenntnisses zu erinnern. Ohne Übertreibung kann man sagen: Nirgends ist ein so vollständiges, richtiges, klares, durch bestimmte schriftgemäße Sätze gegen allen Irrtum geschütztes öffentliches Zeugnis von der Gottessohnschaft Christi, wie dieselbe uns in der Schrift entgegentritt, abgelegt worden wie in den lutherischen Bekenntnisschriften. Und es ist wert, sich diese Schätze immer wieder zu eigen zu machen. Es gilt auch hier: „Was du ererbt von deinen Vätern, erwirb es, um es zu besitzen.“ Eine

solche Betrachtung gewährt nicht nur hohen Genuß, sondern macht das Herz fest, verhilft zu einer klaren Stellung, gibt Waffen zur Bekämpfung des Irrtums an die Hand und enthält auch herrliche Fingerzeige zur rechten Auslegung wichtiger, aber bei oberflächlicher Betrachtung leicht mißverständlicher Schriftstellen. Im Folgenden soll in dieser Richtung ein Beitrag geliefert werden, indem die lutherische Lehre von der Entäußerung Christi genauer behandelt wird. Damit berühren wir den Herzpunkt der Lehre von der Person Christi.

Bergegenwärtigen wir uns zunächst kurz, was unser lutherisches Bekenntnis darüber lehrt. Es läßt sich das in folgenden Sätzen zusammenfassen:

Die Entäußerung Christi bestand darin, daß er im Stande der Erniedrigung die seiner menschlichen Natur infolge der *unio personalis* mit der Gottheit mitgeteilte und deshalb innewohnende Gottesherrlichkeit nicht beständig offenbarte, sondern freiwillig auf den vollen und allgemeinen Gebrauch derselben verzichtete, Knechtsgestalt annahm und Armut, Schmach, Niedrigkeit, ja auch das bitterste Todesleiden ertrug. Die Entäußerung bezog sich also nur auf die **menschliche** Natur. Die göttliche Natur entäußerte sich dagegen in keiner Weise, sondern blieb in ihrer völligen Macht und Herrlichkeit. Die menschliche Natur **befah** allerdings infolge der *communicatio idiomatum* diese Herrlichkeit, **gebrauchte dieselbe aber nicht**, obgleich sie manchmal z. B. bei den Wundern und der Verklärung durch die menschliche Knechtsgestalt hindurchbrach. (Vgl. F. C., Epit., Art. VIII.)

Unser Bekenntnis gründet diese Lehre nun vor allem auf Phil. 2, 5 ff. als der eigentlichen sedes der Entäußerungslehre. Und es gibt in der Tat keine andere Schriftstelle, welche so klar und ausführlich davon handelt. Es hat dieselbe aber sehr verschiedene Auslegung erfahren, und zwar nicht nur in den einzelnen Ausfagen, die sich dort finden, sondern auch in der Gesamtauffassung. Es erübrigt deshalb, auf dieselbe etwas einzugehen.

Es fragt sich zunächst, welches ist das Subjekt, von welchem eine Entäußerung ausgesagt wird. Ist es der λόγος ἄσαρκος oder der λόγος ἐσαρκος, der Gottessohn vor der Menschwerdung oder der geschichtliche Christus? Eine große Anzahl namhafter Exegeten alter und neuer Zeit beziehen die hier erwähnte Kenosis auf die göttliche Natur Christi und identifizieren dieselbe mit der Menschwerdung. Worin die Entäußerung seitens der göttlichen Natur bestanden haben soll, darüber sind diese Exegeten nun keineswegs einig. Im Gegenteil, darüber bekämpfen sie sich heftig. Einig sind sie sich aber darin, daß dieselbe auf den λόγος ἄσαρκος bezogen werden muß.

Gegen diese Auffassung lassen sich aber bedeutende Zustanzen geltend machen.

1. Das Subjekt, von welchem eine Entäußerung ausgesagt wird, bezeichnet der Apostel mit den Worten „Jesus Christus.“ Jesus Christus ist aber durchweg Bezeichnung des geschichtlichen Christus, nicht aber des Gottessohns vor der Menschwerdung.

2. Der Apostel will an unserer Stelle die Philipper durch das Beispiel Christi zur Demut ermahnen. Es wäre sehr unpassend, hätte der Apostel anstatt des niedrigen Erdenwandels Christi die völlig unsichtbare Menschwerdung des λόγος als Vorbild hingestellt. Das Unpassende dieser Wahl des Beispiels hätte den ethischen Eindruck der Mahnung nur abschwächen können. Die Philipper sollten nicht Menschen, sondern als Menschen Knechte werden.

3. Gott ist seinem Wesen nach unveränderlich. In Deum nulla cadit mutatio. Die Gottheit kann weder erniedrigt noch erhöht werden. (Ps. 102, 28.) Deshalb kann auch der λόγος ἄσαρκος nicht sich gewisser Eigenschaften zum Zwecke der Erniedrigung entäußern. Wollte man aber wohl den Gottessohn sich erniedrigen, Gott den Vater und Gott den Heiligen Geist aber in voller göttlicher Herrlichkeit weiter bestehen lassen, so wäre das trinitarische Verhältnis gestört.

4. Das „ward gleich wie ein anderer Mensch“ (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος) kann bei der in Rede stehenden Auffassung nur doketisch verstanden werden, involviert also einen durchaus schriftwidrigen Gedanken. Paulus hätte sonst etwa schreiben müssen ἄνθρωπος γενόμενος. Meyer, einer der bedeutendsten Vertreter dieser Exegete, sagt zwar, Paulus sage mit Recht ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων, weil ja Christus nicht schlechtthin Mensch war, purus putus homo,

sondern ein menschgewordener Gottessohn. Seine Menschheit sei daher eine den übrigen Menschen nicht adäquate, sondern nur ähnliche Existenzform gewesen. Mit diesen Worten aber bestätigt Meyer gerade den Doketismus.

Zu bemerken ist noch, daß eine Anzahl dieser Ausleger B. 5—7 auf die Menschwerdung des Logos beziehen, aber von den Worten an „und an Geberden als ein Mensch erfunden“ die „Schilderung des Wandels Christi, des Gottmenschen,“ finden. Es würde dann eine doppelte Tat der Erniedrigung Christi als Vorbild der Demut aufgestellt, einmal seine Menschwerdung, und dann sein Wandel in der Niedrigkeit als Gottmensch auf Erden. Aber auch bei dieser Erklärung tun sich die oben erwähnten Inkonvenienzen hervor, wenn auch die unter 1 und 2 angegebenen etwas abgeschwächt sind.

Dieser ersten Reihe von Auslegern steht nun eine zweite gegenüber. Dieselben sehen bei ihrer Auslegung von der Menschwerdung Christi gänzlich ab. Sie beziehen die ganze Stelle ausschließlich auf den niedrigen Erdenwandel Christi, auf den historischen Christus. Aber unter diesen Exegeten gibt es nun wieder mehrere, welche die Entäußerung auf beide Naturen Christi beziehen. Nach ihrer Ansicht hat sich der menschgewordene Gottessohn nach der göttlichen wie nach der menschlichen Natur hin erniedrigt. Rein geringerer als Calvin vertritt diesen Standpunkt. Die *μορφή θεού* und das *εἶναι ἴσα θεῷ* erklärt er von der göttlichen, die *μορφή δούλου* aber und das *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γίνεσθαι* von der menschlichen Natur des Gottmenschen. Die Erniedrigung sowohl als die Erhöhung traf also die Person des Gottmenschen nach ihren beiden Naturen, insofern in ihr die Gottheit sich hinter dem gebrechlichen Vorhange des Fleisches verborgen hielt, die Menschheit nicht in ihrer Verklärung, sondern in ihrer Gebrechlichkeit auftrat. Die Erhöhung der Person des Gottmenschen besteht demnach in der Enthüllung seiner göttlichen und in der Verklärung seiner menschlichen Natur. Zu grunde liegt auch dieser Anschauung ein Zurückziehen der göttlichen *δόξα* auch für die göttliche Natur, nur daß bei manchen Exegeten diese Verzichtleistung tiefer, bei andern weniger radikal gedacht wird. Und es trifft deshalb auch hier der oben unter No. 3 gemachte Einwand zu. Dazu liegt dieser Auslegung eine Anschauung von der Person Christi zu grunde, bei welcher sich ein klaffender Siatuſ, ein Dualismus göttlicher und mensch-

licher Natur kundgibt. Beide Naturen stehen ohne Wechselwirkung neben einander, etwa, um mit unsern Bekenntnisschriften zu reden, nach Art zwei an einander geleimter Bretter. Auch hat endlich das Beziehen der beiden ersten Ausdrücke auf die göttliche Natur des ganzen folgenden dagegen auf die menschliche etwas willkürliches an sich, wozu sich jedenfalls im Text keinerlei Andeutung findet. Das geht schon deutlich daraus hervor, daß diese Exegesen sich sehr uneinig sind, welche Ausdrücke eigentlich auf die göttliche und welche auf die menschliche zu beziehen sind.

Will man deshalb zu einem wirklich befriedigenden Resultat in der Exegese der vorliegenden Stelle gelangen, so muß man noch einen Schritt weitergehen. Man muß dieselbe weder von der Menschwerdung des Logos noch auch von dem Gegensatz göttlicher und menschlicher Natur in der Person des Gottmenschen verstehen, sondern sie ganz und gar auf den Gegensatz der Zustände der menschlichen Natur Christi beziehen. Auf diese Weise allein erlangt man eine Auslegung, bei welcher die einzelnen Auslagen sehr gut passen, alles ungekünstelt sich aneinanderfügt, sich alle oben erwähnten Bedenken und Widersprüche heben, und welche ferner auch der Gesamtanschauung, welche das neue Testament von der Person Christi bietet, entspricht. Diesen Weg haben neben anderen besonders unsere lutherischen Väter eingeschlagen. Der genauere Inhalt unserer Stelle ist dann, soweit er hier für uns in Betracht kommt, folgender:

Jesus Christus, der historische Christus also, „der Gott-mensch,“ war in göttlicher Gestalt *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*), d. h. er war auch nach seiner menschlichen, sichtbaren Natur, vermöge der persönlichen Einheit mit der göttlichen Natur, der göttlichen Macht, Majestät und Herrlichkeit teilhaftig, wie dieselbe denn öfters in dem irdischen Leben des Herrn hindurchstrahlte. Diese der menschlichen Natur innewohnende göttliche Gestaltung, diese ihr mitgeteilte göttliche Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart, wie sie sich jetzt nach der Erhöhung des Menschensohnes lebendig wirksam erweist, hätte Christus schon während seines Wandels auf Erden ununterbrochen hervorkehren können, so daß an dem Menschen Jesus die *μορφὴ θεοῦ* stetig geschaut worden wäre. Aber er tat das nicht. Denn es heißt im Text: „Er hielt es nicht für einen Raub Gott gleich sein (*οὐκ ἄρπαγμον ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*).“ Das *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* ist soviel als *se pariter et aequalit r Deo gerere*, synonym

der *μορφή θεοῦ* oder bestimmter ausgedrückt: Wirkung derselben. Die verschiedene Deutung des: „Hielt es nicht für einen Raub,“ ist für das Gesamtverständnis unserer Stelle von keiner Bedeutung. Ausgedrückt ist jedenfalls damit, daß Christus das Gottgleichsein nach seiner menschlichen Natur nicht wie eine Beute an sich riß, um damit zu prangen. Daß der Herr das Gottgleichsein nicht für einen Raub ansah, geht daraus hervor, daß er die göttliche Gestalt nur zuweilen zum Dienst der Brüder manifestierte, aber nicht zur eigenen Ehre und Verherrlichung.

Nachdem der Apostel nun negativ bestimmt hat, was Christus nicht tat, spricht er nun positiv aus, was er getan hat, nämlich in den Worten: „sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an und ward wie ein anderer Mensch und an Geberden als ein Mensch erfunden.“ Bei dem Wort „entäußerte sich“ (*κενοῦν* = ausleeren, zu nichte machen, unwirksam machen) ist an keine reale Entleerung, sondern an ein Zurückziehen, einen Nichtgebrauch der göttlichen Eigenschaften zu denken. So ist dasselbe Wort *κενοῦν* 1. Kor. 1, 17 gebraucht, wo das Kreuz Christi durch die klugen Worte nicht vernichtet, sondern nur in seiner Wirksamkeit gehemmt wird. Ebenso 1. Kor. 15, 10; 2. Kor. 6, 1; 1. Thess. 2, 1. Die *κένωσις* ist keine *οὐδένεσις*, annihilatio. Christus vernichtete sich nicht in Beziehung auf die seiner menschlichen Natur einwohnenden göttlichen Eigenschaften, sondern er machte sich in Beziehung auf diese unwirksam, indem er sie nur in seltenen, von seinem Beruf gebotenen Fällen gebrauchte.

Die unmittelbare Folge davon, daß der Herr die seiner menschlichen Natur innewohnende „göttliche Gestalt“ nicht manifestierte, war nun, daß die Knechtsgestalt derselben hervortrat, daß er die Beschränktheit, Niedrigkeit, Schwachheit und Leidensfähigkeit der menschlichen Natur annahm. Das „nahm Knechtsgestalt an *μορφήν δούλου λαβών*“ wird näher durch das „ward gleich wie ein anderer Mensch *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*“ erläutert. Er ward in seiner menschlichen Beschränktheit, Gebrechlichkeit, Mühseligkeit, Leidensfähigkeit dem Menschen völlig ähnlich. Das darauf folgende „an Geberden als ein Mensch erfunden (*σχήματι εἵρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*)“ verhält sich dann zu der Knechtsgestalt wie im Vorhergehenden das „Gottgleichsein“ zur „göttlichen Gestalt.“ Es ist Wirkung der Knechtsgestalt, während die Knechtsgestalt den Stand der Niedrigkeit ausdrückt. Um das durch ein Beispiel zu erläutern, so gehört

das Nichtwissen des Tages des Gerichts zur Knechtsgestalt, daß er aber das Nichtwissen auch kundgab, gehörte zur *σχῆμα ἀνθρώπων*. Mit den folgenden Worten, „erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz,“ erreicht die Schilderung des Standes der Erniedrigung ihre Spitze und ihren Abschluß. So ward Christus dem Menschen ähnlich, daß, statt als Mensch in göttlicher Herrlichkeit einherzugehen, er in Gehorsam gegen den himmlischen Vater den Tod, ja den Tod eines gemeinen Verbrechers am Kreuz erlitt.

Dies der Inhalt unserer Stelle, soweit sie für uns hier in Betracht kommt. Der dogmatische Gehalt derselben ist also folgender: Obgleich Christus auch nach seiner menschlichen Natur die göttliche Macht und Herrlichkeit besaß, entäußerte er sich doch im Stande der Erniedrigung des vollen Gebrauchs derselben. Er wandelte vielmehr als Mensch in Knechtsgestalt. Wie ein König seinen königlichen Purpur unter dem Gewande des Bettlers verhüllend unerkant unter seinen Untertanen umherwandelt, nur Auserwählten und zu besonderen Zwecken die Insignien seiner königlichen Würde enthüllend, so wandelte Christus der Herr als Knecht unter Knechten. „Er hatte keine Gestalt noch Schöne. Wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt, die uns gefallen hätte. Er war der Allerverachtetste und Unwerteste, voller Schmerzen und Krankheit. Er war so verachtet, daß man das Angesicht vor ihm verbarg. Dies ist der Knecht Gottes, dessen Zukunft schon der Prophet im Geist geschaut hat.

Eine gewisse Parallele zu Phil. 2, 5 ff. findet sich übrigens in 2. Kor. 8, 9: „Denn ihr wißet die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, daß, ob er wohl reich ist, ward er doch arm um euren willen, auf daß ihr durch seine Armut reich würdet.“ Der Reichtum des Gottmenschen bestand in der Fülle der seiner menschlichen Natur, vermöge der persönlichen Vereinigung mit der göttlichen, mitgeteilten göttlichen Eigenschaften, seine Armut in der Entäußerung, in dem Nichtgebrauch dieser Fülle zum Zwecke der Stellvertretung, der Veröhnung. Das *ὄν* in *πλοῦσιος ὄν* ist dem Armwerden der Zeit nach auch dann nicht vorausgehend, sondern gleichzeitig zu denken, wenn es als Partizipium Imperfecti und nicht als Partizip Präs. gefaßt und übersetzt wird „obgleich er reich war.“ Es bezeichnet den bleibenden Besitz, wie das *ἐπ' ὄχλους*

die Entäußerung hinsichtlich des Gebrauchs der göttlichen Herrlichkeitsfülle.

Wir wollen ferner noch sehen, wie der Inhalt der Philipperstelle sich mit dem Bild deckt, welches die Evangelien von der Person des erniedrigten Christus entwerfen. Wir können hier nicht alle einschlägigen Stellen anführen. Wir wollen nur auf drei wesentliche Züge hinweisen, welche uns aufs deutlichste in dem evangelischen Bild der Person des erniedrigten Heilandes entgegen treten.

Zunächst wird uns Christus auch während seiner Erniedrigung als wahrhaftiger, voller Gott dargestellt. Gott der Vater bezeugt die Gottessohnschaft bei der Taufe Jesu und bei der Verkürung. Jesus selbst bezeichnet sich als Gott. Er sagt, „wer mich siehet, der siehet den Vater, ich und der Vater sind eins. Er beschwört vor dem Hohenpriester seine Gottessohnschaft. Und indem der Hohenpriester ihn deshalb der Gotteslästerung beschuldigt, meint er eben, daß Jesus mit seinem Schwur sich Gott gleichstelle, welches letzteres auch richtig ist. Die Jünger erkennen in Jesu den Gottessohn, der mehr ist als ein Prophet. „Sie sahen seine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit. Und zwar offenbarte sich seine Gottheit nicht nur in der Heiligkeit, der Gnade und Wahrheit, sondern er steht in den Evangelien vor uns als der Allwissende, Allmächtige, Allgegenwärtige. Er war allwissend. Er bedurfte nicht, daß jemand Zeugnis gebe von einem Menschen, denn er wußte, was im Menschen war (Joh. 2, 25). Er kannte den Nathanael, ehe er sein Jünger wurde, woraus dieser selbst richtig folgert, daß Jesus Gottes Sohn sei. Er kannte die Vergangenheit des samaritanischen Weibes, er zieht die argen Gedanken der Pharisäer ans Licht. Er weiß alle Dinge vor seiner Auferstehung schon (Joh. 16, 30). Er war allmächtig. Er sagt nicht nur: „Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater,“ sondern er beweist sich auch als allmächtig in seinen Wunderwerken, die nicht, wie bei den alttestamentlichen Propheten, Ausfluß einer fremden, ihm bloß geliehenen Kraft, sondern seiner eigenen, ihm als Gottessohn innewohnenden Gotteskraft sind. Es geht dies aus den Wunderwerken, aus dem Eindruck, den dieselben damals und heute noch machen, hervor. Wer z. B. nur sein Kleid anrührt, wird gesund. Die Macht über die unsauberen Gei-

ster und zu heilen allerlei Krankheit, verleiht er auch seinen Jüngern. Er ist also selbst die Quelle der Macht. Der Menschensohn, welcher Macht hat, die Sünden zu vergeben, was doch allein Gott vermag, spricht zu dem Sichtbrüchigen: „Stehe auf und wandle!“ Er offenbarte, wie die Evangelisten bezeugen, durch das Wunder auf der Hochzeit zu Kana, und durch die Auferweckung des Lazarus seine Herrlichkeit, d. h. die Herrlichkeit seiner Allmacht.

Er war auch allgegenwärtig, denn schon im Stande der Erniedrigung hat Jesus gesprochen: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.“

Ferner geht aus den Aussagen der vier Evangelien auch hervor, daß auch die Menschheit Christi an dieser Herrlichkeit teil hatte. Nirgends wird Gottheit und Menschheit so unterschieden, daß nur etwa die Gottheit der göttlichen Herrlichkeit teilhaftig gewesen wäre. Vielmehr wird alles das ausgesagt von dem einen persönlichen Ich, welches Gottheit und Menschheit in sich schließt. Aber nicht nur das, es finden sich vielmehr auch ausdrückliche Aussagen. Der Menschensohn hat Macht, auf Erden Sünden zu vergeben. Er, der Menschensohn, ist Herr auch über den Sabbat. Jesus sagt: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, von nun an werdet ihr den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinauf- und hinabfahren auf des Menschen Sohn“ (Joh. 1, 51). Ferner nennt er sich „der Menschensohn, der im Himmel ist.“ Nach Joh. 5, 27 ist dem Menschensohn Macht gegeben, das Gericht zu halten. Diese Stellen mögen genügen. Sie zeigen aufs deutlichste, daß die menschliche Natur Christi schon im Stande der Erniedrigung an der göttlichen Herrlichkeit teil hatte.

Drittens finden wir den Menschensohn in den Evangelien nicht nur in seiner Höhe und Gottesherrlichkeit, sondern auch in seiner Beschränkung, in seiner Niedrigkeit und Knechtsgestalt vorgeführt. Er ist gekommen, nicht seinen Willen, sondern den Willen seines himmlischen Vaters zu vollziehen, das Werk zu vollenden, welches er ihm aufgetragen hat, und ihn zu ehren. Er betet und verrichtet seine Wunder unter Dankagung. Er vollzieht die Werke im Namen des Vaters und der Vater legt Zeugnis für ihn ab durch die Werke, welche er ihm

gegeben hat zu tun. Er wird in seiner Seele erschüttert und betrübt, er weiß den Gerichtstag nicht. Er wird müde und durstig, wird gezeißelt und verhöhnt, trägt das Kreuz, stirbt, wird begraben.

Wir finden also in dem evangelischen Bild von der Person Christi einen scharffen Gegensatz, einen scheinbaren Widerspruch göttlicher Hoheit und Herrlichkeit und menschlicher Niedrigkeit und Schmach. Wie sollen wir denselben ausgleichen und miteinander vereinigen? Will man nicht zu exegetischen Gewaltmaßregeln seine Zuflucht nehmen, so bleibt kein anderer Weg zur Harmonisierung solcher Antithesen übrig als der, welchen die lutherische Kirche in der Lehre vom Stand der Erniedrigung eingeschlagen hat: Jesus ist der durchgottete Mensch, der als solcher auch im Stand der Niedrigkeit die Gottesherrschaft besitzt und sich doch ihres Vollgebrauchs behufs der Ausrichtung seines Veröhnungswerkes entäußert hat. Das ist derselbe Weg, welchen uns auch die Stelle Phil. 2, 5 ff. an die Hand gegeben hat.

Dennoch hat gerade diese Lehre so heftigen Widerspruch erfahren. Schon zur Reformationszeit haben die Reformierten die lutherische Lehre von der Kenosis Christi bekämpft und derselben eine solche entgegengesetzt, nach welcher sich die Entäußerung auf beide Naturen bezieht. Bei der göttlichen Natur bestand sie darin, daß dieselbe die göttliche *doxa* drangab und die menschliche Gestalt des Werdens und der Abhängigkeit vom Vater annahm. Die Entäußerung der menschlichen Natur bestand in dem Vorhandensein der gewöhnlichen Menschheitschranken und in der Übernahme der besonderen Berufsleiden, darin, daß überhaupt eine Mittheilung der Gottesfülle an die Menschheit nicht stattfand. Ein etwas untergeordneter, aber immerhin nicht belangloser Punkt der lutherischen Lehre wurde ferner in dem sogenannten kenotisch-kryptischen Lehrstreit (1616—1624) von seiten der Tübinger Theologen angegriffen. Einig war man über den Besitz der göttlichen Attribute seitens der Menschheit Christi. Dagegen behaupteten die Tübinger Theologen, daß Christus während seiner Erniedrigung sich nur des offensibaren Gebrauchs dieser göttlichen Attribute entäußert habe, auf verborgene, für die Menschen nicht wahrnehmbare Weise dieselben aber beständig gebraucht habe. Die Entäußerung bestand danach also nur in der Geheimhaltung des Gebrauchs der der Menschheit mitgetheilten Herrlichkeit und Macht. Dieser Streit

wurde jedoch durch die „Decisio Saronica“ 1624 dahin entschieden, daß Christus auch des immerwährenden Gebrauchs sich entäußert habe, da man sonst zum Dofetismus gelangen würde und die lutherischen Dogmatiker haben auch alle dem entsprechend gelehrt.

Der reformierte Irrtum ist dagegen, wenn auch verschiedenfach modifiziert, in neuerer Zeit auch von sich lutherisch nennenden Theologen im Wesentlichen vorgetragen worden. Die moderne positive Theologie Deutschlands statuiert fast allgemein eine Kenosis des Logos. Dieselbe wird teils radikal, teils weniger radikal gefaßt. Besonders beliebt und, wie man meint, unbedenklich ist die Annahme, daß sich der Logos zwar nicht der sogenannten immanenten Eigenschaften, der göttlichen Macht, Wahrheit, Liebe, Heiligkeit entledigt, aber die sogenannten relativen, die Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart abgelegt habe. Wir haben nun schon gesehen, daß eine solche Kenosis nicht schriftgemäß ist, und wir finden dann auch, daß dieselbe nicht in erster Linie ihren Ausgangspunkt von der Schrift genommen hat. Es waren nicht helle, klare Schriftstellen, welche, wie etwa Luther in der Abendmahlslehre, so die Reformierten und auch die heutigen Kenotiker zum Gegensatz gegen die lutherische Entäußerungslehre trieben. Gewiß versucht man auch einen ausführlichen Schriftbeweis zu liefern. Wir werden weiter unten auf den selben noch zu sprechen kommen. Aber das eigentliche Motiv in diesem Kampf gegen die lutherische Lehre ist nicht das: „Es steht geschrieben,“ nicht das Gebundensein an unmißverständliche Schriftstellen, sondern der reflektierende Verstand. Die Reformierten setzten der lutherischen Lehre immer wieder den Vernunftsatz entgegen: *Finitum non est capax infiniti*. Und ebenso ist den heutigen Kenotikern die lutherische Lehre nicht vernünftig genug. Sie möchten gern vieles plausibler machen. Man findet zuviel Härten in der lutherischen Auffassung. Man meint vor allem auch, daß sie das nicht leiste, was sie solle. Sie gebe dem Göttlichen ein einseitiges Übergewicht über das Menschliche, sie bringe es nicht zu einer wirklichen persönlichen Einheit göttlicher und menschlicher Natur, sie erreiche nicht die rechte organische Mitte zwischen Monophysitismus und Nestorianismus, die sie doch erstrebe, sie schwanke vielmehr zwischen beiden Extremen unsicher und haltungslos hin und her. Diese vermeintlichen Ungereimtheiten der lutherischen Lehre trieben zur Kritik derselben und zu der Statuierung einer Kenosis des Logos, wodurch man den gerügten Mängeln glaubte entgegen zu kön-

nen. Nun ist allerdings ohne Bedenken zugegeben, daß die lutherische Lehre das Menschthum des Gottesmenschen nicht erklären kann. Es bleibt ein Mysterium und soll es bleiben. Es will z. B. dem menschlichen Verstand durchaus nicht einleuchten, wie der allmächtige, allgegenwärtige, allwissende Gottessohn und der sich des Gebrauchs der göttlichen Eigenschaften entäußernde Mensch Jesus auch noch am Kreuz, beim Tode Christi eine persönliche Einheit bildeten, so daß auch da noch gilt: *Nec logos extra carnem, nec caro extra logon*. Wir können das nur glauben. Die lutherische Lehre will das nicht erklären. Sie will vielmehr nur, soweit die Schrift lehrt, Grenzen ziehen, Dämme aufrichten gegen alle falschen Vorstellungen. Sie will den vollen Gottmenschen behalten und deshalb, soweit es möglich ist, feststellen, woran festgehalten werden muß, um denselben zu behalten, um aller Irrlehre von vornherein den Eingang zu versperren. Und das ist ihr gelungen, soweit es nach der Schrift möglich ist. Die einheitliche Person des Gottmenschen im Stande der Erniedrigung ist jedenfalls in der lutherischen Auffassungsweise besser gewahrt als bei der Annahme einer Logos-entäußerung. Die oben gemachten Einwände fallen auf die Lehre von der Kenosis des Logos zurück. Man brauche nur einmal seinen Verstand und vergleiche die beiden in Rede stehenden Anschauungen. Man meint, bei einer Kenosis des Logos werde die Einheit der gottmenschlichen Person besser gewahrt. Man habe dann nicht den unbeschränkten, allmächtigen Gott und den beschränkten, leidenden Menschen neben einander. Dafür hat man aber bei der Kenosis des Logos einen beschränkten Gott, der seiner göttlichen Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart sich begeben hat, neben einem beschränkten Menschen, ohne irgend welche gegenseitige Wechselwirkung, etwa wie zwei aneinander geleimte Bretter, miteinander vereinigt. Das ist aber reiner Nestorianismus. Bei der lutherischen Lehre findet doch immer noch die Einwirkung der Gottheit auf die Menschheit statt, so daß die Menschheit stets durchgottet ist, wenn diese Durchgottung sich auch nicht immer auswirkt.

Ferner wird bei einer Entäußerung des Logos dem ganzen Veröhnungswerk der Charakter einer gottmenschlichen That im vollen Sinne des Wortes geraubt. Denn eine gottmenschliche That ist das Leiden und Sterben Christi nur dann, wenn dasselbe in der unendlichen Kraft der vollen Gottheit sich vollzogen hat. Ist sie vom Logos nicht in freibewußter, göttlicher Willensmacht voll-

zogen worden, nicht ein allmächtiger und selbstbewußter göttlicher Willensakt gewesen, so sinkt sie zu einer menschlichen Tat herab, dann konnte auch kein unendliches Verdienst zuwege gebracht werden.

Alles das erreicht man, indem man die volle Gottheit Christi depotenziert, sie ihrer göttlichen Macht und Herrlichkeit entkleidet, also ein Opfer bringt, welches überhaupt den Gottesbegriff aufhebt, die Unveränderlichkeit Gottes antastet und die Trinität aufs tiefste gefährdet. Es zeigt sich auch hier, daß Tadeln leichter ist als Bessermachen und es bestätigt sich das Wort des Wandsbecker Boten: „Sie suchten viele Rünste und kommen weiter ab vom Ziel.“

Doch betrachten wir auch den Schriftbeweis dieser Kenotiker noch etwas näher. Wir haben schon gesehen, wie man sich mit der Stelle Phil. 2, 5 ff. auseinandersetzt. Doch man meint, daß auch das Christusbild der Schrift gebieterisch eine Kenosis des Logos fordere. Man beruft sich auf solche Stellen, in welchen Christus sagt, daß er gekommen sei, nicht seinen Willen, sondern den Willen des himmlischen Vaters zu vollziehen, das Werk zu vollenden, welches der Vater ihm aufgetragen hat, daß er die Werke vollziehe im Namen des Vaters, daß der Vater Zeugnis ablege für ihn durch die Werke, welche er ihm gegeben hat zu tun, auf die Stellen, da erzählt wird, daß Christus vor den Wundern betete und dankte. (Vgl. besonders Joh. 5 und 6.) Man meint, aus diesen Stellen ginge deutlich hervor, daß Christi Werke göttlicher Allmacht und Allwissenheit Werke gewesen seien, die eben der Vater in ihm gewirkt habe, ihn zu beglaubigen, ihn als Sohn Gottes kund zu tun. Deshalb bewiesen die Wunder Christi wohl des Vaters Herrlichkeit, aber keineswegs, daß Christus diese volle göttliche Herrlichkeit besessen habe. Diese Stellen zeigten vielmehr, daß das nicht der Fall gewesen sei. Doch zu einem solchen Schluß kann man nur gelangen, wenn man den Zusammenhang und die Tendenz überzieht, in welcher jene Worte gesprochen sind. „Sobald der Mensch Jesus, der eben seiner äußeren Erscheinung nach zunächst nur Mensch zu sein schien, ihm, dem Vater, welcher selbst seinen Gegnern als die absolute Autorität galt, gegenübergestellt wird, muß sein Wollen als der Norm des väterlichen Willens entsprechend und sein Wirken als aus dem Quell der väterlichen Allmacht stammend und als Versiegelung seiner Sendung dargestellt werden. Das schließt aber gar nicht aus, daß der Vater als der Quell der Gottheit sich gleichsam durch den verborgenen Kanal des Sohnes hindurch in seiner Mensch-

heit ergießt und in ihr wirksam erweist. Vielmehr, so gewiß der ewige Liebeswille und die ewige Allmacht des Vaters auch der ewige Liebeswille und die ewige Allmacht des Sohnes ist, so gewiß vollbringt der Sohn, in dem er als Mensch seines Vaters Willen vollbringt, auch seinen eigenen, des Sohnes, Willen, und vollzieht er, indem er die Werke tut, die ihm der Vater gegeben hat, auch in seiner eigenen Gotteskraft diese Wunderwerke, welche deshalb eben sowohl das Siegel sind, wodurch der Vater ihn, der anscheinend bloßer Mensch ist, als seinen Sohn und Gesandten versiegelt, als wodurch er sich selbst als Sohn Gottes erweist.“ (Vgl. Philippi, Glaubenslehre, Bd. IV, 1, S. 419 f.) Ein Beispiel möge das noch erläutern. Joh. 5, 19 und 30 sagt Christus zu den ungläubigen Juden: „Der Sohn kann nichts von ihm selbst tun, denn was er siehet den Vater tun, etc.“ Christus will mit diesen und ähnlichen Aussagen dieses Kapitels den feindlichen Juden zeigen, daß er nichts gegen Gottes des Vaters Willen tut, sondern überall dem Willen Gottes gemäß handelt, während die Juden ihn Gott gegenüberstellten und sein Reden und Tun als gottlos bezeichneten. Daß Christus mit solchen und ähnlichen Aussagen keineswegs sich die eigene göttliche Macht und Herrlichkeit absprechen will, geht gerade aus diesem Kapitel sehr klar hervor, sagt er doch V. 17: „Mein Vater wirket bisher und ich auch.“ Vgl. auch V. 23. Und wenn Christus des öfteren seine Wunder unter Dankfagung verrichtet (Joh. 6, 11; 11, 41), so erklärt er das bei der Auferweckung des Lazarus selbst genauer, indem er sagt: „Doch ich weiß, daß du mich allezeit hörst; sondern um des Volkes willen, das umherstehet, sage ich es, daß sie glauben, du habest mich gesandt.“

Ein anderes Wort, das von den Anhängern der Kenosis gern benutzt wird, ist der Ausspruch Christi Joh. 14, 28: „Der Vater ist größer als ich.“ Es kann derselbe aber nur auf den Menschensohn bezogen werden, wie er in der Niedrigkeit vor seinen Jüngern steht und sie wegen seines Ganges zum Vater tröstet. Dagegen ist nach Joh. 10, 29 der Vater wohl größer als alle, aber nicht größer als der Sohn. Vielmehr wird hier gerade, V. 28 und 30, gesagt, daß der Vater und der Sohn eins sind und darum der Sohn gleiche Macht hat wie der Vater. Als größer bezeichnet der Menschensohn den Vater auch noch nach seiner Auferstehung, gleichfalls in Hindeutung auf seinen nahe bevorstehenden Gang zum Vater, wenn er Joh. 20, 17 zur Maria Magdalena

pricht: „Ich fahre auf zu meinem Gott und zu eurem Gott.“

Ähnlich steht es auch mit der Stelle Mark. 13, 32. Dort sagt Jesus, daß auch der Sohn den Tag und die Stunde des Gerichts nicht wisse. Dies Nichtwissen kann nur auf die Menschheit Christi bezogen werden. Sonst widerspräche diese Stelle den deutlichsten Zeugnissen der Allwissenheit Jesu. Es ist aber auch leicht zu ersehen, warum der Mensch Jesus Tag und Stunde des Gerichts nicht wußte. Die der Menschheit Jesu kraft der persönlichen Einheit mit der Gottheit mitgetheilten und auch im Stande der Erniedrigung von ihr bejessenen göttlichen Eigenschaften erwiesen sich nur wirksam zum Zweck seines messianischen Amtes. Tag und Stunde des Gerichts sollten aber der Kirche Christi nicht offenbart werden. Im entgegengesetzten Falle hätte auch der Mensch Jesus darum gewußt und es mitgeteilt. Es wird in dieser Stelle auch ausgedrückt, wie auffallend es sei, daß der Sohn es nicht wisse, „denn das Nichtwissen des Sohnes steht in klimattischem Verhältnis zum Nichtwissen der Engel im Himmel, weil sein Wissen das ihrige übertrifft, d. i., weil es eben als Wissen des Sohnes Gottes ein absolut göttliches Wissen ist, welches nur in diesem Falle seiner Menschheit sich nicht aktuell mitgeteilt hatte.“ (Vgl. Philippi, Glaubenslehre, IV, 1, S. 397.)

Es bleibt nun noch eine Stelle übrig, welche gemeiniglich hin als besonders entscheidendes dictum probans für die Lehre von der Kenosis des Logos angesehen wird, nämlich Joh. 17, 5. Dort betet Christus im hohepriesterlichen Gebet: „Und nun verkläre mich, du Vater, bei dir selbst mit der Klarheit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war.“ Hier, meint man, sei aufs klarste gesagt, daß der erniedrigte Christus die volle, göttliche Herrlichkeit nicht bejessen habe, auch nach seiner göttlichen Natur nicht. Denn er bete ja, daß der Vater sie ihm wiedergäbe. Doch macht man sich dabei einer petitio principii schuldig. Man setzt dabei einfach voraus, daß Christus die Herrlichkeit auch seiner göttlichen Natur nach abgelegt hatte. Das soll aber gerade erst bewiesen werden. Aus dieser Stelle ist das nicht zu ersehen. Denn Christus konnte gerade so beten, wenn er folgenden Sinn damit verband: Und nun, Vater, verkläre du mich bei dir selbst auch nach meiner Menschheit, als Menschen mit der göttlichen Herrlichkeit, die ich als Logos schon vor der Schöpfung der Welt hatte. Man beachte wohl, Christus sagt hier nicht, die ich vor der Menschwerdung hatte, was na-

türlich gewesen wäre, wenn man den Sinn der Kenotiker mit dieser Stelle verbinden wollte. Nein, er sagt: „die ich hatte, ehe die Welt war,“ damit seine ewige göttliche Herrlichkeit bezeichnend. Christus bittet hier, daß auch die Menschheit in den Vollgebrauch der *μορφή θεού* eingesetzt werde. Daß diese Stelle so aufgefaßt werden kann, ist zweifellos. Infolge der unio personalis konnte Christus von seiner ganzen Person reden, auch wenn er von etwas redete, was eigentlich nur die Menschheit betraf. Daß diese Stelle so verstanden werden muß, ergibt sich schon aus dem Umstand, daß gerade das Evangelium Johannis die volle göttliche Herrlichkeit des erniedrigten Gottesohns besonders oft und deutlich bezeugt, so daß Philippi mit Recht es als „das rechte Gegengift gegen die falsche Deutung der Kenose“ nennt.

Den Gesamteindruck, welchen man von dem Schriftbeweis der Vertreter der Logosentäußerung erhält, ist der, daß man diese falsche Lehre in der Schrift findet, weil man den Unterschied zwischen unbedingt klaren Stellen der heiligen Schrift und solchen, welche ihr volles Verständnis erst durch Vermittelung anderer völlig klarer Gottesworte erhalten, nicht recht beobachtet. Es sind zahlreiche klare, ohne weiteres zu verstehende Schriftzeugnisse vorhanden, welche die volle Gotteherrlichkeit Christi, seine Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart auch im Stande der Erniedrigung beweisen. Es lassen sich diese Stellen nur durch exegetische Gewaltmaßregeln anders verstehen, indem man sie ihres eigentlichen Inhaltes entleert. Von diesen Stellen, die klar sind, gehe man aus und beschreibe die Person Christi, nicht umgekehrt. Die verhältnismäßig wenigen Stellen, welche den Anhängern der Logosentäußerung als entscheidend gelten, können den von diesen Exegeten ihnen beigelegten Sinn nur erhalten, wenn man sie ganz losgelöst von dem Zusammenhang, in welchem sie stehen, herausgerissen aus dem Christusbild, in das sie doch eingefügt sind und durch welches sie erst ihre rechte Bedeutung erhalten, betrachtet. Man erhält bei dem Schriftbeweis für die Logosentäußerung unwillkürlich den Eindruck, daß man mühsam nach Stellen sucht für eine Lehre, welche ihren Ausgang nicht von der Schrift genommen hat.

M. S c h u t z e.

Das Buch Hiob in seiner Bedeutung für Predigt und Seelsorge.

(Fortsetzung.)

Und nun Elihu? — Was für eine Rolle spielt der? Was soll der im Buch Hiob? — Die modernen Kritiker wissen partout nichts mit ihm anzufangen und erklären ihn daher frisch von der Leber weg für einen späteren Einschub. Doch wir wollen zur Darlegung dieser Sache einen der besonnensten unter ihnen, Wilhelm Vold, zu Worte kommen lassen, um an ihm beispieelsweise zu zeigen, wie windig die Kritik auch da ist, wo sie sehr konservativ zu sein meint. Vold schreibt in der Einleitung zu seinem Kommentar (Straß und Böcker, Kurzgefaßter Kommentar etc.):

„Bekanntlich ist es besonders der Abschnitt Elihu, von welchem behauptet wird, daß er kein ursprünglicher Bestandteil des Gedichtes sei, sondern von einem Späteren eingeschoben. Man macht hierfür geltend 1) den Mangel einer äußeren Verknüpfung des Abschnittes mit dem Gedicht. Nirgends werde auf die Elihu-Reden hingewiesen, nirgends zurückgewiesen; im Prolog werde Elihu unter den anwesenden Personen ebensowenig aufgeführt als im Epilog, wo Gott den Streitenden Recht und Unrecht zuerkennt, seiner gedacht. Man könne Kap. 32—27 herausnehmen, ohne daß irgend eine Lücke entstehe. Und nicht bloß entbehrlich, sondern 2) sogar störend seien diese Reden; der Zusammenhang zwischen Hiobs letzter Rede (29—31) und der Rede Zahwes Kap. 38 ff. werde aufgehoben und der Eindruck der letzteren abgeschwächt durch Vorwegnahme der in Kap. 38—41 ausgesprochenen Hinweisung auf Gottes unendliche Macht und Weisheit. Ferner unterscheide sich 3) das Stück in Sprach- und Darstellungsweise sehr merklich von dem übrigen Gedicht; und enthalte 4) Abschnitte wie 36, 26—37, 18, welcher erst durch die Rede Gottes, Kap. 38 ff., angeregt sei, trügen den Charakter der Nachbildung an sich. Dazu kommen die von Anstoß nicht freie Selbsteinführung Elihus 32, 6—33, 7, und die Unterschrift hinter 31, 40, welche den Abschnitt Elihu als Zusatz kenntlich mache.

„Um mit dem von der Verschiedenheit der Sprache hergenommenen Argument zu beginnen, so dürfte durch die sorgfältigen

Untersuchungen Buddes der Beweis erbracht sein, daß der sprachliche Charakter der Elishureden für sich allein ihre Unechtheit nicht beweisen kann, wenn auch nicht zu leugnen ist, daß dieselben in lexikalischer, syntaktischer und stilistischer Hinsicht charakteristische Eigentümlichkeiten und auffallende Abweichungen von der Sprache des übrigen Buchs aufweisen. Auch das Schweigen des Prologs und Epilogs über Elishu dürfte keine ausreichende Instanz gegen die Echtheit bilden, und ebensowenig die Selbstführung Elishus und die Unterschrift 31, 6. Endlich ist auch der Einwand, daß die Elishu-Reden die Rede Jahwes abschwächen, nicht durchschlagend; denn es ließe sich da erwidern, daß Elishu Hiobs Pflicht, sich demütig Jahwe unterzuordnen, auf subjektivem Wege dartun wolle durch Bestreitung seiner falschen Selbstgerechtigkeit und durch den Nachweis der Notwendigkeit gründlicher Selbsterkenntnis, was denn Jahwe auf objektivem Wege zeige durch den Hinweis auf die wunderbare Fülle seiner Macht und Weisheit. Aber — was sich nicht abstreiten läßt, ist dies, daß wenn man Kap. 26—31 und dann 32—37 in einem Zuge liest, man von Kap. 32 an „einen andern Odem verspürt.“ Ich kann nicht umhin, dies jetzt einzuräumen, nachdem ich bisher unter die Verteidiger der Echtheit der Elishu-Reden gehört. Doch — dieser allgemeine Eindruck, den man beim Lesen gewinnt, ist an sich noch kein Beweis gegen die Echtheit, solange nicht erhärtet ist, daß die Reden ihrem Inhalte nach sich nicht in die Anlage des Ganzen fügen. Ist dem nun so? Auf diese Frage haben wir zu antworten.

Elishu wird in der Weise eingeführt, daß er über Hiob erzürnt ist, weil er sich selbst rechtfertigte auf Kosten der Gerechtigkeit Gottes, und über die Freunde, weil sie aus Unfähigkeit, ihm zu antworten, ihn verurteilten. Man muß hiernach erwarten, daß man aus seinem Munde etwas anderes, und zwar wesentlich anderes, zu hören bekommt als von jenen. Was war es, das sie Hiob entgegen hielten? Nachdem sie sich im ersten Gang des Streites Kap. 4—14 dahin geäußert, daß Hiob zwar nicht um sondern Trevels willen, aber als sündiger Mensch überhaupt leide, soferne mit der Sündhaftigkeit menschlicher Natur notwendig ein bestimmtes Maß von Leiden als göttliche Züchtigung zusammenhänge, halten sie ihm im zweiten Akt Kap. 15—21 das schreckliche Ende der Treppler vor; um ihn dann im dritten, Kap. 22—28, der

größten Tatzünden anzuklagen, welche er der göttlichen Strafge-
 rechtigkeit genugtuend durch schweres Leiden büße. Und was sagt
 nun Elihu? Es ist wahr, daß er nicht so weit geht, von dem
 Übermaß des Leidens auf ein Übermaß der Schuld zu schließen
 oder Hiob bestimmter Vergehungen anzuklagen, daß er nicht mit so
 dünnen Worten wie die Freunde den Strafcharakter seines Leidens
 betont. Aber was die Frage nach dem Grund desselben betrifft,
 so steht er mit ihnen doch auf wesentlich gleichem Boden, was na-
 mentlich eine Vergleichung ihrer Behauptungen im ersten Gang des
 Streits zeigt. Oder ist es etwas anderes als die Ausführung der
 schon von Eliphaz 5, 17 ausgesprochenen Wahrheit: „Siehe, Heil
 dem Manne, den Gott züchtigt; darum verschmähe die Zucht des
 Allmächtigen nicht,“ wenn er 33, 14 ff. Hiob auf die Sprache ach-
 ten heißt, durch welche Gott in seinem Leiden mit ihm rede, durch
 das er ihn von verborgener Sünde reinigen, zur Buße vermögen
 und so vor dem Verderben bewahren wolle; wenn er ihm das Be-
 kenntnis empfiehlt: „Gesündigt habe ich und Gerades gekrümmt
 und es ist mir nicht (nach Verdienst) vergolten?“ Die Leiden
 sind von Gott verhängt, um den sündigen Hochmut zu brechen
 und von verborgenen Sünden zu reinigen, fallen also unter der
 Gesichtspunkt einer heilsamen Züchtigung, einer läuternden Zucht
 —dies ist der Standpunkt Elihus, durch welchen sich die Ausfüh-
 rungen der Freunde im ersten Redegang bewegen. Dazu kommt,
 daß man in seinen Reden vergeblich nach einem Wort des Trostes,
 des Mitleids für die von dem Leidenden lange bewiesene Geduld
 sucht. Er verurteilt ihn im Grunde ebenso lieblos wie die Freun-
 de, das Recht auf seiner Seite im Gegensatz zu diesen mit keinem
 Worte anerkennend. Darum kann von einer vermittelnden Stel-
 lung, welche er einnehme, von einer auf die Reden Jahwes vor-
 bereitenden Bedeutung seiner Ausführungen keine Rede sein. Und
 so muß ich mich denn jetzt mit der Mehrzahl der Ausleger auch
 meinerseits gegen die Echtheit dieser Reden erklären. Sie können
 nicht einen ursprünglichen Bestandteil des Buches gebildet haben,
 sondern sind von einem Späteren eingefügt worden, welcher von
 dem an sich richtigen Gedanken ausgehend, daß auch der Frömmste
 doch immer mit Sünde behaftet sei und deshalb der Läuterung
 bedürfe, an der Kühnheit Anstoß nahm, mit welcher der ältere
 Dichter Hiob an seiner Unschuld festhalten läßt, und an den von
 Hiob gegen Gott ausgesprochenen Beschuldigungen, die ihm durch

die Freunde nicht genügend zurückgewiesen zu sein schienen.“—So weit Volkf.

Wenn wir uns hier beiläufig auf die kritischen Fragen beim Buche Hiob einlassen, so geschieht das zugleich in der Absicht, einmal auf den Grundfehler der modernen Kritik überhaupt den Finger zu legen. Warum muß Elishu unecht sein? Die Kritik hat nicht einen Zipfel von historischem Boden unter den Füßen. Die gesamte historische Überlieferung kennt den Gedanken der Unechtheit dieser Reden garnicht. Auch bei den lateinischen Kirchenvätern findet er sich — trotz Delitzsch — noch nicht. Gregor der Große weist zuerst darauf hin, es sei schwer herauszufinden, welchen besonderen Zweck die Elishukapitel im Ganzen des Buches hätten. Das ist kein Zweifel an der Echtheit, sondern ein Bekenntnis, daß er dies Buch nicht völlig verstehe. Aber aus diesem Mangel an Verständnis des Ganzen und der Elishureden im besonderen ist die ganze Kritik erwachsen, die überhaupt erst mit dem 19. Jahrhundert ins Leben trat. Man sah den Zweck des Buches Hiob in dem — freilich mißglückten — Versuch, das Leidensrätsel des Lebens intellektuell zu lösen. Zu dieser Lösung trugen die Elishureden nicht nur nichts bei, sondern sie liefen der Idee, dem Plan des Ganzen zuwider. Dann gewährte man, daß ja dies Stück auch die angenommene trilogische Form des Buchs durchbreche, — daß Elishu auch Spracheigentümlichkeiten habe, daß er an dichterischem Schwung den andern Teilen des Buchs nachstehe, — und als man sich dann darauf besann, daß ja Elishu weder vorher noch nachher im Buch erwähnt, nirgends sonst auf ihn bezuggenommen sei, da war's ja klar wie der Tag: unecht! Späteres Einschleibsel eines minderwertigen Dichters, der das Werk zu verbessern für nötig erachtete durch Einschub einer Person, die Hiob gründlich widerlegt, ohne in die Fehler der drei Freunde zu verfallen!

Die ganze Kritik basiert also auf der subjektiven Auffassung von der Idee des Buchs. Von da aus ist alles andre erst konstruiert. Volkf gibt zu, daß nichts von diesem für sich allein stichhält, nur der „andre Odem“ in den Elishureden, nur die Tatsache, „daß die Reden ihrem Inhalte nach sich nicht in die Anlage des Ganzen fügen,“ ist unbestreitbar und darum Beweis für die spätere Einfügung. Auf diesem Subjektivismus allein, ganz allein steht die ganze moderne negative Bibelkritik. Es ist so beim Pentateuch, bei Jesaias, bei Daniel, bei Sacharja, bei der Chronik,

bei jedem Buch ohne Ausnahme. Es ist lauter Indizienkritik, die einer vorgefaßten Meinung auf die Beine helfen soll.

Was ist denn nun Wahres an dem, was Volk, den andern Kritikern nachredend, an den Elixureden als Beweis gegen ihre Echtheit auszuzeigen hat? Es ist alles falsch, weil er ihren Zweck vollständig verkennt. Er setzt mit den andern voraus, sie müßten dastehen, um zwischen den Reden Hiobs und denen der drei Freunde zu vermitteln und um auf die Ausführungen in den Reden des Herrn vorzubereiten. Da liegt der Irrtum.

Verfolgen wir, um das zu erkennen, selbst den Gedankengang Elixus und suchen wir seine Argumentation zu analysieren! Er ist erzürnt einerseits über Hiob, daß er Gott der Ungerechtigkeit und Grausamkeit beschuldigt, andererseits über die drei Freunde, daß sie Hiob ungerechterweise verdammen, ohne seine verkehrten Reden gehörig widerlegt zu haben, Kap. 32. Was sie nicht vermocht haben, will er tun, will Gott gegen Hiobs Beschuldigungen rechtfertigen, ohne ihn selbst ungebührlich zu verurteilen. Er will Gott als gerecht und liebreich erweisen und Hiobs Reden gegen Gottes Gerechtigkeit und Liebe als törichte Lästerungen dartun. 33, 8—13. Gott ist gerecht, tut niemand unrecht, — das ist das eine, das er beweisen will. Gott ist gut, ist die Liebe, auch wenn er hart schlägt, — das ist das andre. Er beginnt mit dem Letzteren. Gott schickt den Menschen oft schreckende Träume, Traumgesichte. Wozu? Er will sie dadurch von bösen Vorätzen, die sie hegen, abschrecken, vor Hoffart, überhaupt vor seelenverderblichen Wegen bewahren; aber das beachtet man oft nicht (V. 14, Schluß, Grundtext). Und wenn man's nicht beachtet, dann schlägt er wohl mit schrecklicher Krankheit und großen Schmerzen, so daß man dem Tode nahe kommt, — zu demselben Zweck. Ja, Gott schickt auch wohl zum Verständnis des Leidens dem Leidenden einen Boten, der's ihm auslegt. Der muß ihm dann die Barmherzigkeit Gottes verkündigen, daß er Lust habe am Leben und nicht Gefallen am Tode. Das soll den Leidenden ins Gebet um Erlösung treiben, und läßt er sich dazu treiben, so bringt Gott ihn wieder empor, daß er mit Freuden Gottes wunderbare aber gütige Wege sieht. So macht es Gott wiederholt mit dem Menschen, um ihn vor dem Verderben zu bewahren und zu größerem Glück zu führen. Das ist der Sinn der ersten Rede Elixus, Kap. 33.

In seiner zweiten Rede (Kap. 34) geht Elihu auf den ersten Punkt von der Gerechtigkeit Gottes ein. Er führt aus: wenn Hiob Gott der Ungerechtigkeit beschuldigt, so redet er frevelhaft und gottlos. Gott tut niemand unrecht, sondern vergilt nach seinen Werken. Er hat die Erde aus freien Stücken geschaffen; wollte er selbstsüchtig handeln, so könnte er sie in einem Nu vernichten; daß er's nicht tut, ist Beweis seiner Selbstlosigkeit und — Gerechtigkeit. Kein Reich kann auf die Dauer ohne Gerechtigkeit bestehen, daher darf man schon einen irdischen Herrscher nicht einen losen Mann schelten; wieviel weniger den König aller Könige, der den Gewaltigen dem Geringen nicht vorzieht, weil beide das Werk seiner Hände sind. Vielmehr stürzt er plötzlich auch gottlose Fürsten und ganze Völker, denn er schaut auf eines jeglichen Weg und hat alle vollkommen in seiner Gewalt, während er das Geschrei der Unterdrückten erhört. Und bei seinen Gerichten bleibt's unveränderlich, weil der Gerichteten keiner sich zur Buße bequemt. — Weißt du ein besseres Regiment an Stelle des göttlichen zu setzen, so sag's. Aber jeder Weise wird mit mir sagen, daß Hiob unverständlich redet, und so lange es so steht, fügt er zu seiner Sünde Frevel und möge unausgesetzt von Gott heimgesucht werden.

Etwas anders begründet Elihu die Gerechtigkeit Gottes in der dritten Rede (Kap. 35). Wie darfst du Gott der Ungerechtigkeit zeihen, weil er die Frommen nicht nach deinem Sinn belohnt und den Gottlosen nicht nach deinen Gedanken straft? Gott ist zu hoch, als daß er durch die frommen oder bösen Werke der Menschen bestimmt werden müßte, wie Menschen dadurch bestimmt werden. Vielmehr gebührt dem Menschen demütiges Gebet zu Gott. Das lehrt er uns schon durch die Tiere und Vögel, die zu ihm schreien (Vgl. Ps. 147, 9: Die jungen Raben, die ihn anrufen) und von ihm ernährt werden. Es gibt freilich Klage und Geschrei genug unter den Menschen, aber es ist so vielfach bloßes, eitles, leeres Schreien, kein demütiges Seufzen, darum bleibt es unerhört. Wer sich aber in wahrer Demut an Gott wendet und auf seine Stunde warten kann, der wird erfahren, daß es ein gerechtes Gericht bei Gott gibt. — Darum redet Hiob unverständlich.

In der vierten Rede (Kapp. 36. 37) setzt Elihu seinen Ausführungen die Krone auf. Er wendet sich besonders gegen die Klage Hiobs, daß Gott im Gebrauch seiner Allmacht gegen den Elenden lieblos und grausam sei; er zeigt das Gegenteil: Gott ist die Liebe,

auch wo er kraft seiner Allmacht hart schlägt und schrecklich erscheint. Elshus Rede hat zwei Absätze: 36, 1—21 und 36, 22—37—24. Im ersten Absatz argumentiert er so: Gott schaut bei aller Macht doch nicht verächtlich auf das Geringe. Den Gottlosen hilft er nicht, sondern er hilft dem Elenden zum Recht und setzt ihn wohl neben Könige. Wenn er aber den Gerechten mit Trübsal heimsucht, so will er ihn seiner Sünden erinnern, ihn demütigen und vor Unrecht bewahren. Wer sich demütigen läßt, kommt wieder zur Freude; wer nicht hört, fährt in Unverstand dahin. Denn, das Herz voller Groll gegen Gott, kann er nicht flehen und geht elendiglich zu grunde, während Gott dem demütigen Dulder ein verständiges Herz verleiht. So will Gott auch Hiob Freude durch diese Trübsal schaffen; wenn er er sich aber frevelhaft über Gott zum Richter setzt, so wird Gottes Gericht ihn ergreifen. Darum soll er durch die Größe seines Leidens sich nicht zu Zorn und Lästerung hinreißen lassen. Kein Toben befreit ihn von seiner Plage. Beschwöre nicht die Macht des göttlichen Gerichts herauf, die ganze Völker entwurzelt! Hüte dich von dieser Torheit, die dir natürlicherweise mehr zusagt als das Leiden!

Zweiter Absatz: Wie erhaben ist Gottes Kraft und Weisheit! Niemand darf ihn tadeln, alle Weisen müssen ihn loben, denn nur wie von ferne erkennen wir ihn, seine Weisheit ist unerforschlich wie seine Jahre. Wie furchtbar offenbart sich Gottes Macht und Majestät im Donnerwetter, — das Herz erhebt davor, — in Schnee, Hagel, Sturm und Winterkälte, — alles verkriecht sich davor! Aber wie dies einerseits eine Geißel ist, so ist es doch zugleich auch eine Quelle des Segens. Diese Wunder betrachte, Hiob; kannst du Ohnmächtiger ihm dabei Hilfe leisten, oder dürften wir Unwissenden ihm ungestraft dabei Rat erteilen wollen? Hinter dem Gewölk ist das helle Sonnenlicht verborgen und tritt hervor, wenn Gott den Himmel abklärt. Aus dem unwirklichen Norden kommt doch lauterer Gold zu uns. So ist auch Gott in seiner Majestät uns schrecklich und wir begreifen ihn in seinem Allmachtswirken nicht; aber das Recht beugt er nicht, von der Fülle der Gerechtigkeit bricht er nicht das geringste ab. Darum muß ihn alles fürchten, während er sich vor keinem — er sei so weise, als er wolle — zu fürchten braucht.

Das sind die Gedanken Elshus in ihrer logischen Entwicklung. Fassen wir sie kurz zusammen! Rede 1: Gott ist gut, auch

wenn er den Frommen große Trübsal zuschickt. „Wenn wir gerichtet werden, so werden wir vom Herrn geächtigt, auf daß wir nicht samt der Welt verdammt werden,“ 1. Kor. 11, 32; Hebr. 12, 10 ff.

Rede 2: Gott ist gerecht, weil er der allmächtige Schöpfer und freier Herr aller Dinge ist und in seinem Weltregiment noch stets die Gottlosen gestürzt und das Schreien der Elenden erhört hat.

Rede 3: Gott übt freilich nicht Gerechtigkeit nach unsern Gedanken. Aber deshalb haben wir Nichtigen noch kein Recht, den über alles Erhabenen zu tadeln, sondern nur die Pflicht, uns demütig flehend an seine Gnade zu wenden.

Rede 4: Gott meint's nur gut mit der Heimjuchung der Frommen, er will ihn demütigen und dann zu desto größerem Glück führen. Auch in der Offenbarung seiner Majestät, die uns schrecklich erscheint, ist die segnende Güte verborgen. Darum soll alles ihn anbeten.

Also in diesen vier christlich an einander gereihten Reden verarbeitet Elihu die zwei großen Wahrheiten: Gott ist gut, auch wenn er sich läßt; Gott ist gerecht, auch wenn wir ihn nicht verstehen. Damit hat er die beiden Behauptungen Hiobs, daß Gott grausam und ungerecht sei, widerlegt und sein Hadern mit Gott als Unrecht, sein Reden als Lästerung erwiesen. Seine positive, praktische Folgerung ist: wir sollen uns unter die gewaltige Hand Gottes demütigen, so wird er uns erhöhen zu seiner Zeit.

Wie unterscheidet sich nun die Argumentation Elihus von der der drei Freunde? Volk meint mit den meisten modernen Exegeten, Elihu erhebe sich nicht wesentlich über den Standpunkt der Freunde. Aus Kap. 34, 37, „Hiob fügt zu seiner Sünde Frevel,“ konstruiert er dem Elihu die Anschauung an, Hiob werde um seiner geheimen Sünde willen heimgesucht. Das ist bodenlose Exegese. Der Zusammenhang ergibt klar, daß Elihu hier nicht von verborgenen Sünden, sondern von der Überhebung Hiobs in seinem Leiden daß er sich für gerechter hält als Gott handelt, zu welcher Sünde er den Frevel der Lästerreden füge. Elihu teilt nirgends die mechanische, verkehrte Anschauung der Freunde, daß das Leiden immer Strafe der Sünde sei, und daß Hiob besonderer, geheimer Sünden schuldig sein müsse. Es ist das schon von vornherein unwahrscheinlich, weil er ja gerade diese Auffassung der Freunde als ungehörig

zu Anfang seines Auftretens verurteilt. Wie sollte er in denselben Fehler verfallen, da er ja versprochen hat, Hiob anders zu widerlegen, als sie es getan hatten. Elihu hält zwar Hiob für einen Sünder, straft seine jegige Empörung wider Gott, sein Murren, Sadern, Lästern, aber mit keinem Wort in seiner ganzen Ausführung deutet er auf versteckte Sünden Hiobs als Ursache seines gegenwärtigen Leidens. Wer das nicht erkennt, muß Elihu falsch beurteilen und seine Stellung im Ganzen des Buchs notwendig verfehlen. — Volk sagt ferner zu Kap. 33: „. . . . Wir müssen unser oben ausgesprochenes Urteil, daß in dies enReden ein späterer Einschub eines andern Dichters vorliege, aufrecht erhalten. Elihu faßt nach Kap. 33 die Leiden zwar nicht als Sündenstrafe“ (ja, aber warum denn die obige Exegese von 34,37?) „aber als ein Zuchtmittel, durch welches Gott den Menschen läutere und von verborgener“ (Volk meint dem Menschen selbst verborgener Schwachheitsjünde) „Sünde reinigen will. Allein hierdurch erhebt er sich nicht wesentlich über den Standpunkt, welchen die Freunde im ersten Redegang einnehmen. Was wir 33, 15 ff. lesen, ist in der Tat nichts andres als eine Ausführung des Worts des Eliphaz 5, 17 ff.“ — Aber das heißt doch die Sachen auf den Kopf stellen. Volk bedenkt nicht, daß Eliphaz in 5, 17 ff. von ganz andern Voraussetzungen (verborgene Bosheitsjünden—Strafzucht) ausgeht als Elihu (unerkannte Schwächen—Liebeszucht) ausgeht, daß Eliphaz zwar den korrekten Gedanken vom Leiden als Erziehungsmittel anfänglich aufnimmt, ihn aber fallen läßt, statt ihn festzuhalten, und ihn durch immer heftigeren Betonung der Leiden Hiobs als Strafe für seine Sünde vernichtet, während Elihu den Gedanken vom erzieherischen Zweck der Leiden zu seinem Hauptsatz macht und ihn bis zum Ende durchführt. — Der Grundirrtum Volks und der meisten Neueren besteht aber darin, daß sie von Elihu erwarten, er solle auf die im Prolog dargestellte Sachlage eingehen, nach welcher das Leiden Hiobs weder Straf- noch Erziehungs-, sondern lediglich Bewährungsleiden sei. Er hätte die Unschuld Hiobs hervorheben, betonen und klarmachen sollen, Gott habe dies Leiden über Hiob nur verhängt, weil er zeigen wolle, daß dieser (wie im Prolog dem Satan gegenüber behauptet) sich in jeder Versuchung als echt und fest bewähren werde. Weil Elihu diesen Erwartungen nicht entspricht, muß er ein Einschub sein. Volk sagt zu Kap. 33: „Als integrierender Bestandteil des Gedichts ließen sich diese Reden aber nur begreifen, wenn sie zur

Aufhellung des dunkel gebliebenen Punktes beitragen, d. h. inmitten der dramatischen Handlung zeigten, daß es ein Leiden des Gerechten gibt, welches nicht den Zorn Gottes zum Beweggrund, nicht die Sünde zum Anlaß und die Bestrafung zum Zweck hat. Das leisten sie nicht." Zu Kap. 35 sagt er: „Es ist alles wahr, was Elihu hier sagt; es ist zugegeben, daß er in seiner Entgegnung B. 5—8 den drei Freunden, speziell dem Eliphaz, sich überlegen zeigt, indem er sie tiefer begründet; auch die Rüge am Schluß ist durch Hiobs Verhalten motiviert. Aber das rechte Wort für den Angefochtenen findet er auch hier nicht.“ Zu Kap. 37: „Es sind lauter wertvolle, beherzigenswerte Wahrheiten, aber auf Hiobs eigentümliche Lage nicht anwendbar und dem im Prolog und Epilog sich zeigenden Plane des Buchs in keiner Weise entsprechend. Die Erwartung, welche man nach 32, 2 ff. hegt, daß Elihu eine vermittelnde Stellung einnehmen werde in dem zwischen Hiob und den Dreien ausgebrochenen Streit, wird durchaus getäuscht.“ Um deswillen glaubt darum auch Volk an der Unechtheit der Elihureden festhalten zu müssen. Da sieht man, wie leichtfertig die Kritik operiert. Man macht sich seine eigenen Gedanken von dem Plan des Buchs und will dann bestimmen, wie jeder Teil inhaltlich beschaffen sein müsse, um hineinzupassen, hier: welche Rolle Elihu spielen müsse, wenn er ein ursprüngliches Bestandteil des Buches sein sollte. Er müsse notwendig die Lösung des Knotens bringen, Hiobs Leiden sei lediglich Probe seiner Frömmigkeit. Die aber das erwarten, bedenken nicht, daß sie damit eine durchaus unkünstlerische Veranlagung des Buchs vom Verfasser verlangen. Der Prolog offenbart dem Leser im voraus, daß und wie der Knoten zu dem „Drama,“ wenn man's einmal so nennen will, im Himmel geschürzt wird. Aus einem besonderen Ratsschluß Gottes, als ein besonderes Verhängnis kommt das Leiden über Hiob, lediglich um zu beweisen, daß Hiobs Frömmigkeit echt ist. Im Himmel allein ist dieser Zweck bekannt, niemand auf Erden weiß davon, und keiner der an der drauf folgenden Handlung beteiligten Personen darf etwas davon wissen, keiner darf dem Hiob diesen Zweck offenbaren, — wenn die Ausführung der Absicht Gottes nicht vereitelt werden soll. Nur so kann sich Hiobs Treue bewähren, daß Gottes Absicht ihm verborgen bleibt und Gott ihm in seinem äußeren Schicksal als Feind entgegentritt. Diesen sich ihm durch die übermächtige Trübsal als Feind entgegenstellenden Gott soll er überwinden durch den Glau-

len: dennoch bleibe ich stets an dir, denn du hältst mich bei meiner rechten Hand etc., Ps. 73, 23 ff., und indem er mit Jakob spricht: Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn, Gen. 32, 26. Als Stütze darf er nichts andres haben, als was er vorher auch hatte: das Wort Gottes von der Allmacht, Weisheit, Gerechtigkeit, Liebe und Treue Gottes gegen die, die seinen Bund und Zeugnis halten. Darum muß er festhalten und jagen: Wenn mir gleich Leib und Seele ver schmachten, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil. Daß es sich in dieser Trübsal lediglich um seine Prüfung und Bewährung handelt, darf er nicht erfahren, bis er die Probe bestanden und sich als treu erwiesen hat. Erfuhr er es vorher, so wäre es keine wahre Probe und die „Wette“ Gottes mit dem Satan wäre nicht fair gewesen. Wir finden daher auch im ganzen Buch nicht, daß Hiob der eigentliche Zweck seines Leidens mitgeteilt wird, auch Gott selbst läßt Hiob gegenüber kein Wort davon verlauten, weder in seinen großen Strafreden vor Beendigung der Prüfung noch nachher in der neuen Segnung Hiobs. Daraus ist klar, daß er den besonderen Zweck auch nicht zu wissen brauchte, um die Prüfung bestehen zu können, er hat sie auch ohne dies Wissen bestanden. Hinterher wird's ihm freilich klar geworden sein, daß es lediglich auf seine Prüfung abgesehen war. — Also schon vom rein künstlerischen Standpunkt aus durfte der Verfasser den Elihu nicht mit der Aufgabe betrauen, den Hiob mit dem eigentlichen Zweck seines Leidens bekannt zu machen. Er hätte damit das Kunstwerk als solches vernichtet.

Aber auch sachlich, theologisch war das unmöglich. Daß Hiobs Heimjuchung lediglich den Zweck der Prüfung seiner Treue hatte, wie es im Prolog dargestellt ist, konnte Elihu nicht wissen, wenn es Gott ihm nicht besonders offenbart hatte. Und es war ihm nicht offenbart, sonst hätte der Verfasser es irgendwie zum Ausdruck gebracht. Von der allgemeinen Offenbarung über den Zweck des Leidens der Frommen aus mußte Elihu argumentieren, und die sagte ihm zwar, daß es neben dem Straf- und Erziehungsleiden auch ein Prüfungsleiden gibt, nicht aber, daß Hiobs Leiden ausschließlich das letztere sei, und die Behauptung der bloßen Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit, daß es ein solches sei, hätte bei Hiob nicht verfangen. Nur die gewisse Wahrheit kann das angeachtene Herz zur Ruhe und zum Frieden bringen.

Die Aufgabe, die die Modernen Elihu geben wollen, ist sachlich unmöglich und dichterisch absurd.

Gerade so, wie er dasteht, paßt er vortrefflich in das Ganze des Buchs hinein. Was soll er denn? Er soll nicht dem Hiob den über ihm waltenden besonderen Leidensrath Gottes offenbaren; der Verfasser führt ihn ein, oder läßt ihn sich selbst einführen, als den Mann, der Hiobs Behauptung, daß Gott ungerecht und grausam sei, widerlegen, und zwar recht und wirklich, nicht so verkehrt wie die drei Freunde, widerlegen und Gott rechtfertigen, Gottes Gerechtigkeit und Liebe nachweisen und so Hiob den Mund stopfen soll. Und dieser Aufgabe wird Elihu vollkommen gerecht. Auf Grund der ihm und Hiob gemeinsamen Prämissen über das Wesen und die Regierung Gottes, — daß Gott allmächtig, allwissend, der Schöpfer aller Dinge, der Herr der Natur und Lenker der Völker sei, weist er nach, daß Gott absolut gerecht, den Gottlosen ein strenger Richter, den Elenden ein treuer Helfer sei, daß er die Frommen auch durch die Trübsal segne und erhöhe und daß Hiob darum Gott anbeten solle, anstatt mit ihm zu hadern. So vollkommen ist Hiob durch Elihu widerlegt, daß der Verfasser ihn vor diesem verstummen läßt. Daß Hiob innerlich durch Elihus Reden noch nicht gewonnen und zum bußfertigen Bekenntnis gebracht wird, hat einen andern Grund, wie wir später sehen werden; aber widerlegt ist er so völlig, daß er nichts wider Elihus Argumentation aufzubringen vermochte.

Aber nun taucht die Frage auf: In welchem Verhältnis stehen denn die Elihureden zu dem Auftreten und den Reden Gottes? Machen sie nicht diese oder diese jene überflüssig? So kann man nur denken, wenn man die Gottesreden mit den modernen Theologen für eine Rechtfertigung seiner Gerechtigkeit und Liebe Hiob gegenüber, also inhaltlich mit den Elihureden für identisch hält. Das ist aber ein handgreiflicher Irrthum. Die Gottesreden sind keine dialektische Theodicee wie die Elihus. Gott läßt sich auf keine Beweisführung ein — das wäre seiner unwürdig —, sondern weist durch Betonung seiner Majestät, seiner Macht und Weisheit, Hiob in seine Schranken. Er offenbart ihm nicht, warum oder wozu er so mit ihm handle, sondern fordert von Hiob, ohne ihm Aufklärung oder Antwort auf seine Klagen und Fragen zu geben, einfach Anerkennung seines Rechts, so mit ihm umzugehen, durch den Hinweis auf die Werke, die offenbare Zeugen seiner alles überragenden Macht

und Weisheit sind. Er fordert von Hiob einfache Unterwerfung unter seine Regierung, weil Hiob nach Macht, Wissen und Verdienst nichts vor ihm ist. Alles, was Gott ihm sagt, läßt sich in das doppelte Wort, Kap. 41, 1 und 2, zusammenfassen: „Wer, ist, der vor mir stehen könnte? Wer hat mir was zugebeten, daß ich's ihm vergelte? Es ist mein, was unter allen Himmeln ist.“ — was Paulus so ausdrückt: „Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst?“ Röm 9, 20, und: „Wer hat ihm etwas zugegeben, das ihm werde wieder vergolten?“ Röm. 11, 35. — Aufschluß über das Warum oder Wozu der Leiden Hiobs geben die Gottesreden nicht.

Eine genauere Durchsicht derselben wird dies ergeben. Gleich die ersten Worte 38, 2—4 bringen das Thema der ersten bis zum Schluß von Kapitel 39 reichenden Rede: Gottes Weisheit und Hiobs Unwissenheit. — „Wer ist's, der meine Weisheit schändet mit unverständigem Geschwätz? Auf, gürt deine Lenden wie ein Mann, ich will dich fragen, lehre mich! Wo warst du, da ich die Erde gründete? Sage mir's, bist du so klug!“ Und nun preist Gott seine Weisheit und zeigt Hiobs Unwissenheit an dem Wunder der Gründung der Erde auf nichts, an der Eindämmung des tobenden Meeres, an der täglichen Herculführung der Morgenröte und des Tageslichts. Kennst du des Meeres Quellen, des Todes Pforten, die Enden der Erde, die Heimat des Lichts und die Finsternis, des Schnees, Hagels, des Ostwindes, der Regengüsse und des Wetterstrahls? Wer -- du oder ich -- läßt es in der Wüste grünen, schafft Regen, Reif, Eis? — Weiter führt Gott seine Weisheit und Hiobs Unwissenheit diesem vor Augen an den Sternen und Wolken des Himmels, an der Verjorgung der wilden Tiere: der Löwen und ihrer Zungen, der Raben, Gamsen, des Wildbejels, des Wildochsen, der Straußenheune und ihrer Eier; dann am Bau und Mut des Rosses, am Flug des Habichts, an der Keinheit des Adlers — und schließt mit dem Vorwurf: Wer mit dem Allmächtigen hadern will, soll's ihm der nicht beibringen? Und wer Gott tadelt, soll's der nicht verantworten? — Summa der ganzen Rede: Ich bin weise, du verstehst nichts; wer bist du, daß du mit mir rechten willst?

Die zweite Rede hebt besonders die Macht Gottes und die Ohnmacht Hiobs hervor. „Wer bist du, daß du mich richten willst? Hast du einen Arm wie Gott und

kannst mit gleicher Stimme donnern, wie er es tut? 41, 1, so tritt auf in deiner Majestät und beuge die Stolzen und Frevler auf Erden, so will ich dir auch bekennen, daß dir deine rechte Hand helfen kann.“ B. 9. Was bist du der Kraft nach nur gegen andre Kreaturen, die ich neben dir geschaffen habe, den Nilochs und das Krokodil! Die kannst du nicht bezwingen und willst mit mir, dem allmächtigen Schöpfer, rechten? Wer hat mir etwas zuvor getan, daß ich's ihm vergelte? Es ist mein, was unter allen Himmeln ist. — Summa: Ich kann alles, du kannst nichts. Wer bist du, daß du mit mir rechtest, willst? Was bin ich dir schuldig?

Es liegt also auf der Hand, die Gottesreden sind nicht argumentative Rechtfertigungen der Gerechtigkeit und Liebe Gottes — mit solchen hätte ja Gott auch der hochmütigen Forderung Hiobs, daß er ihm sich zum Rechtsstreit stelle, nachgegeben und sich ihm gleichgestellt, — sondern Offenbarung seiner Weisheit aus den Werken der Schöpfung, Zurückweisung der Rechtsansprüche Hiobs vor Gott, Bestrafung seines Hochmuts und in ihrer Wirkung moralische Vernichtung des Frevlers an der Majestät Gottes. Darum kann es zwar nicht fehlen, daß sie sich inhaltlich mit einem Teil der Reden Elishus, der ja die Beweise für die Gerechtigkeit Gottes aus dem Wesen und den Werken Gottes nehmen muß, berühren und dieselben bestätigen, aber im Charakter sind sie von denen Elishus völlig disparat. Ihre widerlegende Kraft liegt nicht im logischen Nachweis, sondern in der Geltendmachung der Autorität.

Von hier aus ist nun völlig klar, was die Elishureden sollen und warum sie ein integrierender Teil des Buches sind. Hiob hat die Gerechtigkeit Gottes in Frage gestellt. Darauf sollen sie vom Standpunkt der allgemeinen Offenbarung aus den Nachweis liefern, den die Freunde aus Unverständnis nicht gebracht hatten und den Gott selbst aus Rücksicht auf seine Würde nicht bringen durfte, daß Gott gerecht und Hiob im Unrecht sei. Die Elishureden aus dem Buch Hiob herauszuschneiden heißt es zu einem Torso machen.

Aber wenn dem so ist, hätten dann die Elishureden nicht auch die Lösung des Knotens, die Buße Hiobs herbeiführen sollen und die Erscheinung Gottes mit den Gottesreden überflüssig machen? Wir antworten: Nein! Das bringt uns auf die Frage nach dem eigentlichen Zweck, nach der eigentlichen großen Lehre des Buchs Hiob. Wer hier nicht klar sieht, dem wird das Buch ewig uncer-

stündlich bleiben, und die modernen Exegeten gehen gerade in diesem Hauptpunkt meistens irre. Wir müssen hier,, um die Frage gründlich zu erledigen, etwas weiter ausholen. Das Buch Hiob beschäftigt sich mit der Frage nach dem Rätsel des Leidens in der Welt, speziell des Leidens der Frommen. „Warum ist das Licht gegeben dem Mühseligen und das Leben den betrübten Seelen?“ 3, 20. „Warum hat er mich ihm zum Ziel aufgerichtet, da doch kein Frevel in meiner Hand und mein Gebet rein ist?“ 16, 12. 17. Es ist die Frage, die allen Klagen und Fragen auf Erden zu grunde liegt, der praktische Anlaß zu allem Philosophieren, zu allem Fragen nach dem Welträtzel überhaupt. Gäbe es kein Übel, kein Leiden, lebten wir im Paradiese, so fiel jeder Anlaß zum Fragen auch nach dem Woher und Wie und Wozu aller Dinge weg. Aber das Leiden ist da, wir wollen nicht leiden und können nicht leiden wollen, wir sehen nicht ein, mit welchem Recht uns Leiden trifft; bezeugt uns auch unser Gewissen, daß wir Sünder sind, da wir die Rechtsnorm unaustilgbar in uns tragen, so jagt doch unsre Vernunft: was können wir dafür! wir haben uns nicht so geschaffen, sondern Gott, der alle Dinge in der Gewalt hat, der unsre Geburt, den Fall unsrer ersten Eltern, die Fortpflanzung des sündigen Geschlechts und damit die ganze Sündenmenge, das unermessliche Meer der daraus fließenden zeitlichen Leiden und die ewige Verdammnis des größeren Theils des menschlichen Geschlechts durch einen einzigen Wink seiner Allmacht hätte verhindern können, wenn er gewollt hätte. Er hat's nicht getan, also hat er die Sünde, das Leiden, den Tod, die ewige Verdammnis so vieler Menschen gewollt! — So raisonniert und lästert unsre rasende Vernunft und kann nicht anders aus sich selbst. Nicht wir, — Gott ist an allem Unglück schuld. „Das Weib, das du mir zugesellet hast, gab mir etc.“ Beiläufig sei hier bemerkt: wenn die menschliche Vernunft sich an der Schriftlehre von der Gnadenwahl so stößt und ärgert, so geschieht das aus demselben Grunde wie hier bei der Zulassung der Sünde, des Leidens, des Todes, der ewigen Verdammnis. Was uns dort über den geheimen, d. h. uns unerkennbaren Machtwillen Gottes geoffenbart ist, daß Gott sein Evangelium an einem Orte gibt, am andern nicht gibt, daß von zwei gleichen Sündern der eine wiederum bekehrt, der andre in verkehrten Sinn dahingegen wird, daß bei gleicher Gnade von zwei gleichen Sündern der eine erwählt, der andre nicht erwählt ist — die *discretio personarum*, —

das ist dasselbe unerforschliche Geheimnis, das uns im bloßen Vorhandensein des Teufels als solchen, der Sünde, des Leidens, der Verdammnis entgegentritt. Und wenn man dort durch Verdrehung der Schrift eliminiert hat, so hat man für die Vernunftgemäßheit der ewigen Pläne und Ratschlüsse Gottes noch nichts gewonnen, so lange man die Zulassung der Sünde, des Leidens, der Verdammnis unter der Allmacht Gottes nicht vernunftgemäß erklärt. Und so wenig dies sich erklären läßt, so wenig läßt sich dahinterkommen, warum Gott dem einen Christen so viel, dem andern so wenig Leiden auferlegt. Wir wissen aus der Schrift, daß alles Leiden aus der Sünde herkommt, daß es als Stück des Todes mit diesem der Sünden Sold ist, daß es uns Gottes Zorn über die Sünde predigen, der Sünde wehren, zur Buße helfen, zur Heiligung, Läuterung, Prüfung, Bewährung, Vollendung, Verherrlichung, also zur Erziehung für die Seligkeit dienen soll; aber warum es überhaupt da ist, warum es auch für die Frommen nötig ist, warum Gott dem einen seiner lieben Kinder so viel, einem andern so wenig auferlegt, das wissen wir nicht. Das Leidensrätzel dieser Welt ist uns in der ganzen Schrift nirgends so gelöst, daß unsere natürliche Vernunft befriedigt würde, auch nicht im Buche Hiob. Auch nachdem man alles angesehen, was im Buche steht, bleibt noch die Frage übrig: warum? wozu? Wußte Gott nicht im voraus, auch ohne die tatsächliche Probe, daß Hiobs Frömmigkeit echt war? War die Widerlegung der Schmähung Satans so entsetzliche Qualen des edlen Hiob wert? Welches Recht hat der Teufel, eine Probe zu fordern, die einem der frömmsten Gotteskinder solche Leiden verursacht? Warum weist Gott den Satan nicht einfach ab? Und warum war gerade dem unvergleichlich frommen Hiob solche Prüfung nötig, während Gott tausend andren Frommen derartiges erspart und doch in den Himmel kriegt? Oder war die spätere irdische Glückseligkeit Hiobs solcher Leiden wert und hätte Gott ihm diese nicht auch ohne vorausgegangene Prüfung geben können? — Kurz, das Rätsel der Leiden in dieser Welt, der Leiden des Frommen findet im Buch Hiob ebensowenig eine theoretische Lösung wie sonst in der Schrift. Es soll auch nicht gelöst werden in diesem armen Leben; und wer es doch lösen und davon nicht lassen will, wird Glauben und Verstand drüber verlieren und ewig verloren werden. Davor behüte uns, lieber himmlischer Vater!

Rein, nicht die philosophische, vernunftgemäße urgründige Er-

klärung des Leidensrates Gottes, sondern die praktisch anwendbare und für den Heilsplan Gottes nutzbringende und wirksame Lösung jedes besonderen Falles von Leiden und Leidensanfechtung soll das Buch Hiob an dem Fall Hiob lehren, unter Wahrung des Geheimnisses des letzten Warum des unbegreiflichen Gottes. Hiobs Leiden ist die Folge eines besonderen Rathschlusses Gottes, ebenso das Leiden jedes Gotteskinds. Wir murren so leicht und hadern mit Gott, als sei er ungerecht und grausam; aber wir haben kein Recht dazu, er ist der Allweise und Allmächtige, wir wissen nichts und vermögen nichts. Er ist der Herr, er tut, was ihm gefällt, und bleibt gerecht. Aber wir haben auch keine Ursache zu murren. Unser Leiden ist nicht Zorn und Sündenstrafe. Es ist nun nichts Verdammliches an denen, die in Christo Jesu sind. Auch unter dem schwersten Leiden, trotz des Leidens sind wir Gottes liebe Kinder. Unser Leiden ist Liebeszucht Gottes. Gott will uns reinigen, läutern, vollkommen machen. Gott läßt uns nicht versinken, er lehrt uns geduldig sein und erhält und stärkt unsre Kraft, er macht, daß die Versuchung so ein Ende gewinne, daß wir's können ertragen. Er erscheint zur rechten Stunde mit seiner Hilfe, er demüthigt und tröstet uns, er segnet uns und krönt uns schließlich mit großer Herrlichkeit. — Das ist die Lösung des Leidensverhängnisses über Hiob, das ist die Lehre des Buches Hiob für alle Christen. Es soll zeigen, wie ein Kind Gottes alles über ihn verhängte Leiden ansehen und alle daraus erwachsenden Anfechtungen siegreich überwinden soll. Es will die leidenden Gotteskinder warnen und bewahren vor den Fehltritten und Sünden des geplagten Hiob, will sie reizen zur Nachahmung seines im Leiden bewährten Glaubens, seiner Treue und Geduld, will sie an seinem Beispiel zur rechten Quelle des Trostes und der Kraft führen, will sie durch Vorhaltung des herrlichen Ausgangs seiner Leiden zur Demuth, zum Ausharren, zur Überwindung stärken. Es will auch die Freunde und Nächsten, vor allem die Seelsorger der Leidenden warnen und lehren, wie sie ihnen zum Siege helfen sollen, will ihnen zeigen, daß sie es nicht machen sollen wie die drei Hiobsfreunde, daß sie noch etwas andres tun müssen als Elihu, um ihren Belehrungen den durchschlagenden Erfolg zu sichern, daß Gott es schließlich allein ist, der die Irrenden zurechtbringen und die Verzweifelnden zu trösten vermag. Dazu ist uns das Buch Hiob gegeben.

Gehen wir nun auf die besondern Lehren desselben und ihre seelsorgerliche Verwendung schließlich etwas näher ein.

(Schluß folgt.)

Röm. 12, 6—8.

Bemerkung: Wir veröffentlichen gern die Arbeit des gelehrten Einsenders, um der objektiven Fassung des Glaubens in der eregezierten Stelle a full chance zu geben, wir stimmen aber nicht mit dieser Fassung — Die Redaktion.

Ueber diese Stelle bietet Meyers Kommentar in der 7. (von Oberkonsistorialrat Prof. Dr. W. Weiß bearbeiteten) Auflage folgende Ergeße:

Unter τῆς πίστεως B. 6 ist nicht der sog. objektive Glaube (die fides *quae* creditur, die Glaubenslehre) zu verstehen, sondern — was πίστις im Neuen Testament stets bedeutet — der subjektive Glaube (die fides *qua* creditur), und zwar der des Inhabers der προφητεία. Man muß daher die Worte κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως beziehen auf ἔχοντες und interpretieren: Nach dem Maß des Glaubens haben wir Prophetie. — In den Versen 6—8 werden verschiedene χάρισματa aufgezählt; neben jedem genannten χάρισμα steht ein mit Präposition angefügter Zusatz. Der erste dieser Zusätze (der mit κατὰ beginnende enthält keine Ermahnung: Paulus will mit demselben bloß sagen, worauf das erste χάρισμα sich gründet (daß nämlich die προφητεία ein besonderes Maß des Glaubens voraussetzt). Mit den nächstfolgenden Zusätzen—aber nur in den mit εἶτε beginnenden Gliedern—beabsichtigt Paulus auch durchaus keine direkte Ermahnung; er will nur etwas angeben, was tatsächlich vorhanden ist, nämlich die Sphäre, in der die χάρισματa sich bewegen, und auf die sie beschränkt sind. Aber neben den drei zuletzt genannten χάρισματa enthält der mit ἐν angefügte Zusatz eine direkte Ermahnung; darum fehlt auch bei diesen drei Gliedern das εἶτε. Der Gedankengang ist also dieser: Nach einer eindringlichen Ermahnung zur Demut und Bescheidenheit (B. 3) wird hingewiesen auf die Glieder des Leibes, die alle nicht einerlei Geschäft haben (B. 4), und erklärt, so sei jeder (durch sein besonde-

res χάρισμα) ein Glied des Ganzen, nämlich des Gemeindeförpers (B. 5). Darauf (B. 6 8) zählt Paulus sieben *χαρίσματα* auf, gibt zum ersten an, worin es seinen Grund habe, zu den drei folgenden die Sphäre, in der sie sich bewegen, und zu den drei letzten eine Ermahnung. Seine Rede gliedert sich also so: Wir haben verschiedene *χαρίσματα*:

1. wir haben Prophetie nach dem Maß des Glaubens;

2. wir haben Diakonie in der Diakonie;

3. wir haben Didaskalie in der Didaskalie;

4. wir haben Paraklesis in der Paraklesis;

5. der Gebende gebe in Einfalt, u. s. w.

Soweit Meyers Kommentar. Daß diese Exegese nicht den Sinn der Worte des Apostels trifft, ist klar. Denn was soll das heißen: wir haben Diakonie (diakonische Begabung) in der Diakonie (im diakonischen Dienst), Lehrgabe in der Lehrtätigkeit, u. s. w.? War die Gabe denn sonst nicht vorhanden, sondern erst dann, wenn die Tätigkeit, zu der sie verliehen war, ausgeübt wurde? Und was soll das heißen: das *χάρισμα* ist auf die genannte Sphäre der Tätigkeit beschränkt? Wollte Paulus etwa sagen, man könne z. B. die diakonische Fähigkeit nicht zum *προφητεύειν* gebrauchen? Ebenso ungeheuerlich ist die Annahme, daß Paulus, anstatt erst alle Charismen, die er anführen wollte, zu nennen und dann daran seine Ermahnung zu knüpfen, oder auch von Anfang an bei der Nennung eines jeden Charisma die Ermahnung zum rechten Gebrauch desselben zu geben — daß Paulus statt dessen so wunderbar geredet habe, wie die obige Darlegung besagt.

So wenig es einen vernünftigen Sinn gibt, wenn man erst mit *ὁ μεταδίδως* (B. 8) die Ermahnung beginnen läßt, so wenig läßt sich annehmen, daß in sämtlichen Versen keine Ermahnung vorhanden sei; denn die letzten drei Glieder geben nur dann überhaupt einen Sinn, wenn man sie als Ermahnungssätze faßt.

Ist die Annahme einer Ermahnung in diesem Abschnitt aber durchaus nötig, so muß die Ermahnung mit dem ersten dieser gleichartigen Glieder beginnen, mit *κατὰ* (B. 6). Dies aber auch noch aus folgenden Gründen:

1) *Κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως* kann nicht abhängen von

ἔχοντες oder ἔχομεν, welches statt ἔχοντες hinter εἶτε προφητείαν zu denken ist); denn

a) dann wäre es ein zweckloser und kontextwideriger Zusatz. Denn daß die Prophetie ein besonders hohes Maß des Glaubens erfordere, läge doch nicht in ἀναλογία, sondern höchstens dies, daß sie in um so höherem Maße vorhanden wäre, je größer der Glaube wäre, daß sie also verschieden wäre nach dem Grad des Glaubens, oder ihr Grad mit dem Grad des Glaubens übereinstimme; denn ἀναλογία heißt eben Uebereinstimmung. Nun kann aber nach dem Zusammenhang und dem Zweck, den Paulus hat — die Pflicht einzuschärfen, daß jeder sich als ein Glied des Ganzen, des Gemeindeförpers ansehen und ihm mit dem χάρισμα, das er empfangen hat, dienen solle — nichts darauf ankommen, graduell verschiedene Arten der Prophetie zu unterscheiden, da dies mit der Ausübung der Prophetie nichts zu tun hat. Ebensovornig zweckentsprechend wäre es gewesen hervorzuheben, daß die Prophetie ihren Grund habe in einem besonders hohen Grade des Glaubens — wenn Paulus dies mit den Worten κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως hätte sagen können —; denn was hätte dies damit zu tun gehabt, daß jeder dem Ganzen mit dem χάρισμα dienen solle, das er von Gott zu keinem andern Zweck empfangen hatte?

b) In dem Weiß'schen Sinne genommen enthielten die Worte κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως nur eine lästige Wiederholung des mit den Worten κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθείσαν ἡμῖν in demselben Vers schon Gesagten, da ja die πίστις als Hauptsache in der χάρις einbegriffen ist und unter χάρις vorzugsweise gedacht sein mußte.

c) Bezieht man κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως mit Weiß auf ἔχοντες, so hat man für das εἶτε προφητείαν keinen geeigneten Nachsatz, und man wird dem Apostel nicht zutrauen dürfen, daß er gesagt habe: Haben wir Prophetie nach dem Maß des Glaubens, so sind wir Glieder des Gemeindeförpers; denn dies waren sie auch ohne Prophetie.

2.) Es muß daher κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως selber den Nachsatz bilden zu εἶτε προφητείαν, und sein Verbum ist — wie 1. Kor. 14, 27; 2. Kor, 5, 23 und sonst — latent¹⁾ Zu εἶτε προφητείαν denkt man ἔχομεν um so leichter, als das ἔχοντες den Sinn ἔχομεν

1) d. h. gedacht, aber nicht ausgedrückt.

enthält, welches ebenso gut wie das Partizip gesetzt werden könnte.

Sehen wir die nötigen durch den Kontext geforderten Ergänzungen ein, so lautet der ganze Abschnitt von εἶτε im sechsten Verse an so:

ἔτε προφητείαν (ἔχομεν), κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως (ἔστω)·
 ἔτε διακονίαν ἔχομεν, ἐν τῇ διακονίᾳ (ἔστω)· δεῖτε ὁ παρακαλῶν, ἐν τῇ
 παρακλήσει ἔστω· ὁ μεταδιδούς ἐν ἀπλότῃ (ἔστω μεταδιδούς), ὁ προϊ-
 στάμενος ἐν σπουδῇ (ἔστω προϊστάμενος), ὁ ἐλεῶν ἐν ἰλαρότῃ (ἔστω ἐλεῶν).
 Deutsch:

Ἐ haben wir Prophetie (Schriftauslegung), so sei sie in Uebereinstimmung mit dem Glauben; Ἐ haben wir diakonische Begabung, so sei sie tätig im diakonischen Dienst; der Lehrende sei tätig in der Lehre: ὁ der Tröstende sei tätig im Trösten; der Gebende sei ein Geber in Einfalt; der Regierende sei ein mit Sorgfalt Regierender; der sich Erbarmende sei ein sich Erbarmender mit Freudigkeit. —

Hierzu zunächst einige kurze sprachliche Bemerkungen.

Zu εἶναι mit κατὰ und Ἄff. vgl. Röm. 2, 2; 8, 5; Gal. 1, 11. Der Ausdruck κατὰ τὴν ἀναλογίαν heißt soviel wie: in Uebereinstimmung, wörtlich: gemäß der Uebereinstimmung. Eine und dieselbe Vorstellung (oder Sache) ist hier, wie dies so oft geschieht, zweimal ausgedrückt: κατὰ=„gemäß“ bezeichnet schon eine Uebereinstimmung und ἀναλογία heißt „Uebereinstimmung“. Ähnlich: καθ' ὁμοιότητα (sc. ἡμῶν) Heb. 4, 15, und κατὰ τὴν ὁμοιότητα Heb. 7, 15.²⁾

Der Ausdruck εἶτε ἐν=„in etwas tätig, mit etwas beschäftigt sein“, ist bekanntlich auch der klassischen Sprache geläufig: ἐν φιλοσοφίᾳ εἶναι (Plato); vgl. ἐν τοῦτοις ἴσθι mit diesen Stücken beschäftigt dich, 1. Tim. 4, 15.

Das εἶτε (urspr.=„und wenn“) sollte eigentlich auch vor ὁ

²⁾ Hören letzten, psychologischen Grund hat die in allen Sprachen so un-
 gemein häufige Doppelbezeichnung einer und derselben Vor-
 stellung darin, daß die durch das Wort bezeichnete Vorstellung mit dem
 sie bezeichnenden Wort einen einheitlichen, psychologischen Akt bildet, der
 beim Sprechenden psychisch (d. h. mit der Vorstellung) beginnt und physisch
 (mit dem Wort) verläuft, — beim Hörenden in umgekehrter Reihenfolge. Da
 nun beim Sprechenden die Vorstellung das Wort reproduziert (oder erzeugt),
 so geschieht es nicht selten, daß, wenn eine Vorstellung mit zweierlei Aus-
 druck assoziiert (einheitlich verknüpft) ist, diese Vorstellung beide Ausdrücke
 zugleich reproduziert. Durch häufige Wiederkehr bürgern sich solche Aus-
 drucksweisen leicht ein und werden dadurch Sprachgebrauch.

διδάσκων und vor ὁ παρακαλῶν fehlen, wie es vor ὁ μεταδιδούς, ὁ προϊστάμενος und ὁ ἐλεῶν fehlt. Vielleicht ist die Überlieferung nicht korrekt und stammt dies εἶτε aus einer ursprünglichen exegetischen Bemerkung (etwa in der kurzen Form: „εἶτε —“), mit der man hatte andeuten wollen, daß es statt ὁ διδάσκων usw. auch hätte heißen können: εἶτε διδασκαλίαν usw. Möglicherweise aber haben wir es hier mit einer jener Mischreihen zu tun, die in allen Sprachen so häufig sind und oft sehr wunderbar aussehen: aus εἶτε διδασκαλίαν und ὁ διδάσκων entstand εἶτε ὁ διδάσκων. Vgl. das klassische γραφὴν διώκειν τινά (aus γραφὴν γράφεσθαι κατὰ τινος und dem dem Sinne nach gleichwertigen διώκειν τινά) und das deutsche: „einen Fürsten mit Krieg überziehen“ (aus: einen Fürsten bekriegen“, und: „das Land eines Fürsten mit Krieg überziehen“.) Da die Mischreihe allemal gleichwertig ist mit jeder der beiden Originalreihen, aus denen sie entstanden ist, so setzt der Exeget einfach die eine oder die andere — die bequemste Originalreihe für die Mischreihe ein, um den Sinn der letzteren zu erhalten. Wir tilgen also einfach das εἶτε vor den Partizipien.

Ich komme nun zu der Hauptsache, um welcher willen ich diese exegetische Arbeit unternommen habe. Was ist gemeint mit der Forderung: die προφητεία soll in Übereinstimmung sein mit der πίστις?

Unter der πίστις kann hier nicht die fides qua creditur oder der subjektive Glaube verstanden werden, und zwar erstlich nicht der subjektive Glaube des προφητεύων. Denn dann hätte Paulus ja nicht gefordert, die Weissagung solle übereinstimmen mit dem, was der Redende glaubte, sondern mit dem bloßen Vorgang des Glaubens in dessen Herzen; eine solche Forderung aber hätte doch absolut keinen Sinn. Man denke sich: ein Inhalt — und das war doch die προφητεία — soll mit einem Vorgang oder Akt übereinstimmen! Unter πίστις kann daher auch nicht der Glaube der Zuhörer verstanden werden. Dies aber ferner auch deshalb nicht, weil der προφητεύων, der ja nicht allwissend war, den subjektiven Glauben der einzelnen Zuhörer ja gar nicht kannte und daher eine Übereinstimmung seiner προφητεία mit demselben ja gar nicht verlangt werden konnte. Oder will man etwa behaupten, die Prophetie sollte sich richten nach dem schwachen Glauben eines Teiles der Zuhörer und sollte demselben nicht zu viel zumuten? Dann wäre ja ge-

fordert, daß gewisse Dinge nicht gesagt, sondern verschwiegen werden sollten um des schwachen Glaubens willen. Und glaubt man wirklich, daß Paulus, wenn er dies gemeint hätte, gesagt hätte, die Weissagung solle in Übereinstimmung sein mit dem Glauben?—Freie ich nicht, so ist auch sogar schon behauptet worden, der Apostel habe hiermit sagen wollen, die Weissagung solle in der Form oder Sprache mit dem subjektiven Glauben der Zuhörer übereinstimmen oder sich nach demselben richten. Nun, in dieser Hinsicht konnte sie sich höchstens nach dem Fassungsvermögen der Zuhörer richten

So kann denn mit πίστις an dieser Stelle nur der objektive Glaube, das Geglaubte, die Glaubenslehre, die fides quae creditur gemeint sein. Die προφητεία sollte in Übereinstimmung sein mit dem christlichen Glauben, d. h. der Glaubenslehre, welche die Römer von Paulus gelernt hatten.

Gegen diese Exegese läßt sich nicht einwenden, daß sich dies ja mit dem Wesen der Prophetie nicht reime, die „nach Inhalt und Form durch den göttlichen Impuls bedingt sei“ (Weiß). Denn die Propheten waren Menschen und konnten auch de suo etwas sagen, was sich mit der Lehre nicht reimte. Auch 1. Kor. 14, 29—33 wird ihnen eine Ermahnung zu teil und ihnen sogar gesagt: „Gott ist nicht Gott der Unordnung, sondern des Friedens.“ Die Behauptung aber, daß „die alte dogmatische Deutung des Wortes πίστις von der fides quae creditur sich sprachlich nicht rechtfertigen lasse“ (Weiß ist ein großer Irrtum. Denn erstens ist es im Wesen der menschlichen Sprache tief begründet, daß nomina actionis außer der Tätigkeit oder dem Vorgang auch das Objekt desselben bezeichnen, und so gewöhnlich sind hier diese beiden Bedeutungen beisammen, daß es fast ein Wunder wäre, wenn das nomen actionis πίστις niemals das Objekt des Glaubens, das Geglaubte bedeutete. Bezeichnen doch auch wir mit dem Ausdruck „unser christlicher Glaube“ eben die Glaubenslehre und keineswegs den bloßen Vorgang des Glaubens im Herzen. Sodann ist die objektive Bedeutung von πίστις nicht bloß Röm. 12, 6, sondern auch an verschiedenen anderen Stellen des Neuen Testaments durchaus erforderlich. So

1) **Apost. 6, 7:** ὑπήκουον τῇ πίστει sie gehorchten dem Glauben. Gehorchen setzt eine Forderung voraus, der man gehorcht

diese konnte aber nur in der Predigt (und damit in der Glaubenslehre) der Apostel enthalten sein. „Dem Glauben gehorchen“ kann also nur heißen: der Glaubenslehre gehorchen (oder, wie es an anderen Stellen heißt, dem Evangelio gehorchen, Röm. 10, 16; 2. Thess. 1, 8).

2. In demselben Verhältnis, in welchem πίστις zu υπακούειν an obiger Stelle steht, steht πίστις natürlich auch zu υπακοή Röm. 1, 5; 16, 26. Hier haben wir also auch den objektiven Glauben zu verstehen.³⁾

3. Gal. 3, 23: Der Glaube, der geoffenbart wurde, kann nur der gepredigte Glaube, die Lehre sein. Denn diese war es, die zuerst und vor allen Dingen geoffenbart werden mußte, ohne welche der subjektive Glaube nicht möglich war. Und diese sollte Paulus nicht gemeint haben? Und was hieß denn das: den Glaubensakt offenbaren?

4) 1. Tim. 2, 7: διδάσκαλος ἐθνῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ. Zuerst und vor allen Dingen muß das gelehrt werden, was geglaubt werden soll, das Evangelium oder die göttlichen Heilswahrheiten. Der Glaube an dieselben wird nicht sowohl gelehrt als gefordert—es ist nicht nötig, ihn zu lehren, da jeder weiß, was glauben heißt—und ist eine durch den Heiligen Geist gewirkte Folge der Heilswahrheit. Ein Lehrer im Glauben war Paulus dadurch, daß er die Dinge lehrte, die man glauben muß, um selig zu werden.

Nachdem wir festgestellt haben, was unter πίστις Röm. 12; 6 zu verstehen ist, wollen wir sehen, was hier mit προφητεία gemeint ist. Zu der neutestamentlichen προφητεία gehört allerdings auch das Erkennen und Offenbaren verborgener Dinge, wie wir sehen aus Luk. 1, 42—45; 2, 38; Apost. 21, 4; 1. Kor. 13, 2; 14, 24. 25. 30; aber sie umfaßte auch eine die Gemeinde belehrende, erbauende und im Christentum fördernde Predigt oder Ansprache. Denn nach 1. Kor. 14, 3 sagt der Prophet den Zuhörern „Erbauung (Worte der Erbauung), Ermahnung und Trost.“ Er predigte also den Leuten das Wort Gottes und legte es ihnen aus. Das haben auch die alttestamentlichen Propheten getan, und das war ihre eigentliche Aufgabe. Das Wort Gottes aber ist zwei-

³⁾ Die Redeweise hat offenbar ihren Grund darin, daß dem Gesetzesgehorsam der Glaubensgehorsam gegenübergestellt wurde, damit aber auch der Gesetzeslehre die Glaubenslehre, und nicht der subjektive Glaube.

facher Art: Gesetz und Evangelium. Auch der neutestamentliche Prophet predigte beides,—Gesetz, wenn z. B. der Ungläubige von ihm überführt und beurteilt („gestraft und gerichtet“) wurde (1. Kor. 14, 24); Evangelium, wenn er die Gemeinde erbaute und tröstete (Kap. 14, 3 und 4).

Es ist nun klar, was unter *προφητεία* Röm. 12, 6 zu verstehen ist: nicht Verkündigung oder Erkenntnis verborgener Dinge — denn, was der Heilige Geist selber dem Menschen offenbarte, zu sagen, es solle in Übereinstimmung sein mit dem Glauben, wäre ja Unsinn gewesen —, sondern **Predigt und Schriftauslegung**.

Wie gelangte das Wort *προφητεία*, welches ursprünglich doch blos „Prophezeiung“ bedeutete, zu dieser neuen Bedeutung? Auf dem Wege, auf welchem ein Wort gewöhnlich eine neue Bedeutung erwirbt—nach einem semasiologischen Gesetz, welches ich bezeichne mit $a \rightarrow a+b \rightarrow b$. Diese Formel besagt: Ein mit der Bedeutung *a* behaftetes Wort gelangt zu einer ganz neuen Bedeutung, *b*, durch die Doppelbedeutung $a+b$ (welche mit der alten Bedeutung das Element *a*, und mit der neuen das Element *b* gemein hat). Das Wort *προφητεία* ist also zu der neuen Bedeutung „Schriftauslegung, Predigt“ (*b*) gelangt durch die Doppelbedeutung „Prophezeiung“ + „Predigt“ ($a+b$). Prophezeiung und Predigt waren bei den alttestamentlichen Propheten bekanntlich mit einander verbunden. Es ist kaum nötig, auf alltägliche Beispiele zur Erläuterung dieses semasiologischen Gesetzes hinzuweisen; jeder kann Beispiele wie „bestehen“ mit der Bedeutung „verteidigen“⁴⁾ leicht selber finden. Ich will nur noch ein paar interessante biblische Beispiele anführen: הָרַף =huren \rightarrow huren + Götzendienst treiben⁵⁾ \rightarrow Götzendienst treiben; רָרַף =erwählen \rightarrow erwählen + Gefallen haben an \rightarrow Gefallen haben an; רָרַף =ausermählt \rightarrow ausermählt + geliebt \rightarrow geliebt. Vgl. Jes. 42, 1; 65, 9. 15. 22.

G. Kröning.

⁴⁾ Bedeutungsentwicklung: „stehen bei“ (*a*) \rightarrow „stehen bei“ + „verteidigen“ ($a+b$) \rightarrow „verteidigen“ (*b*).

⁵⁾ Der orientalische Götzendienst war bekanntlich häufig verbunden mit Hurerei.

Ansprache des † Max Frommel,
weiland General-Superintendent in Lüneburg-Gelle, Hannover, an
die Amtsbrüder.

Ich habe wider dich, daß du die erste Liebe
verlässest. Offbg. Joh. 2, 4.

Ein Hirtenbrief des obersten Bischofs an alle Diözesen, ein Breve aus der himmlischen Kurie, einer von den Pastoralbriefen Jesu Christi ex cathedra, ein Zwiegespräch am See Genesareth mit seinem Jünger über die Seele aller Seesorge, über die wahre Weihe aller Amtsarbeit, ein Visitationsbescheid Dessen, der unter den den goldenen Leuchtern seiner Gemeinden wandelt und die Herzen visittiert.

Christi Beurteilung ist voll Wohlwollen, voll zarter Liebe, er überfieht und vergißt nichts, was das Wohlgefallen seines Auges finden kann, zweimal redet er von des Bischofs „Arbeit und Geduld,“ das erstemal als positiv schaffende und negativ abwehrende Gesamtleistung: die harte, mühevoll, angestrenzte Arbeit (*κόπος*) und die zähe, aussharrende, widerstandsfähige Geduld (*ὑπομονή*). Er zeichnet sie aber auch im Detail und deckt ihr Motiv als recht und edel auf, er anerkennt, daß es nicht bloß eine obligate Leistung ist, sondern daß sie aus der Wahrheit stammt. Denn die Geduld und Standhaftigkeit des Bischofs wurzelt in seiner Energie gegen die Lüge und Irrlehre und sittliche Verführung (Nikolaiten); darüber „versucht“ er, prüft und examiniert er, dagegen erhebt er sich in heiligem Eifer um das Haus des Herrn. Dabei mangelt es ihm an Weisheit und Gelassenheit nicht: Die Bösen innerhalb der Gemeinde will er „nicht tragen, aber die Verfolgung, Hohn und Leiden von den Bösen außerhalb — die „verträgt“ er. Ja, Christus geht so weit, daß er das Motiv aller Amtsarbeit des Bischofs aus der Verborgenheit ans Licht zieht und vor aller Verkennung und Mißdeutung schützt, indem er ihm das Zeugnis gibt: „um meines Namens willen arbeitest du.“ Nicht um Ehre der Menschen oder gar um schändlichen Gewinns willen; nicht nur aus Amtspflicht und Berufstreue, sondern um meinetwillen arbeitest du mit einem Eifer, der sogar das mit der Liebe gemein hat, daß er nicht müde geworden ist.

Dennoch, dennoch hebt der Herr den Finger auf und spricht: „Ich habe wider dich, daß du deine erste Liebe verlassen hast.“ Sein Feuerauge sieht tiefer, bei aller peripherischen Zunahme bemerkt er eine zentrale Abnahme, — der Mensch siehet was vor Augen ist, Gott siehet das Herz an. — Die Inbrunst und Glut, die Kindlichkeit und Einfalt, das tiefe, stille Sabbatruchen in mir, der brennende Eifer, mir Seelen zu gewinnen, der verborgene Umgang deiner Seele mit mir, das tägliche Mannasammeln aus dem Wort für das eigene Herz, — nicht für die Predigt an Andere — das priesterliche Rauchopfer vor dem Allerheiligsten, das Selbstopfer und Ganzopfer, das von der Liebe zu mir verzehrt wird, mit einem Wort: die Hingabe deiner ganzen Persönlichkeit hast du verlassen. Es ist die alte Frage an seinen Jünger, dem er trotz seiner Energie und Amtstüchtigkeit ins Auge schaut und ihn so durchdringend fragt: „Simon Johanna, hast du mich lieb?“ Jesus fragt nach dem Herzen, und alle Arbeit und aller Erfolg vermag ihn nicht zu trösten über den Verlust des Herzens bei einem seiner Unterhirten. Ist das nicht das Bild des großen Erzhirten, der hier die eine Seele seines Unterhirten unter seinen hundert Schafen sucht? „Deine erste Liebe,“ blühend wie der Mai und herzwarm wie Frühlingluft, d e i n e Liebe zu mir und den Brüdern, wie sie gerade in dir Gestalt gewonnen hatte, wenn auch die Blütenblätter fallen und der Kern ansetzen mußte, um die Frucht zu schwellen, aber der T r i e b ist derselbe im Lenz und Sommer und Herbst, der heiße, quellende, schwellende Trieb ungefärbter, unerfalteter, ungeteilter Liebe zu mir. „Gib mir, mein Sohn, dein Herz,“ — das ist die Forderung, das ist die demütige B i t t e. unsers großen Königs. Was wollen wir hierzu sagen? Müssen wir bekennen mit Sulamith: „Man hat mich zur Hüterin der Weinberge gesetzt, aber den Weinberg, den ich hatte, habe ich nicht behütet?“ Oder wollen wir beten mit Hiob: „O, daß ich wäre wie zur Zeit meiner Jugend, da das Geheimnis Gottes über meiner Hütte schwebte?“

Meine Brüder, unter die Majestät des Wortes Jesu wollen wir uns beugen, denn die Weisheit von Oben läßt ihr sagen,“ und so wir uns selber richten, so werden wir nicht gerichtet. Zu Gericht sitzen heißt Kritik üben. Selbstkritik ist die beste und notwendigste Kritik, aber auch die seltenste. Wir leben in einer Zeit, in welcher auf allen Gebieten an Kritik wahrlich kein Mangel ist. Dieser

Geist der Kritik sucht auch in unsern Reihen seine Herberge und ist eine große Gefahr für die brüderliche Liebe, ja indirekt eine Gefahr für die Liebe zum Herrn. Kritik hat etwas Anatomisches, Chemischerjekendes, Erkaltendes, Tödtendes, sie ist unter Umständen eine Bivisektion.

Man wird sagen: „Kritik muß sein, Kritik gegen das Ungöttliche, Uedle, Kritik gegen das Unheilige, gegen das Unrecht. Hier soll die Kritik schneiden, äßen, zerstören, tödten. Liebe wird süßlich, wenn ihr das Salz der Kritik, der Geisterprüfung fehlt.“ Ich anerkenne dies vollkommen, ich weiß, daß die Christen das Salz der Erde genannt werden, aber ich weiß auch, daß der Herr spricht: „Habt Salz bei euch und habt Friede unter einander.“ Ich weiß, daß es in dieser Welt an Stoff nicht fehlt, dem gegenüber der Christ und der Prediger heilige Kritik üben muß. Ist doch rechte Kritik geradezu eine Bedingung gesunden Christenlebens, da sie die rechte Ausscheidung des Ungöttlichen vollzieht, welche immer der rechten Aneignung des Göttlichen zur Seite gehen muß. Aber ich weiß auch, daß geschrieben steht: „Dieweil die Ungerechtigkeit wird überhand nehmen, wird die Liebe in Vielen erkalten.“ Und gegen diesen erkältenden Lustzug sollen wir uns wehren, am sichersten durch die Selbstkritik, das Selbstgericht der Buße, damit wir unsere Verhandlungen führen möchten in dem Geiste jener alten Liturgie, nach welcher der Gottesdienst anhebt damit, daß der Priester am Altar kniet, an seine Brust schlägt und laut ruft:

„Mea culpa, mea culpa, o mea magna culpa. Kyrie eleison!“

————— :: —————

Im Kirchstuhl unter der Kanzel.

(Gebet einer gottseligen Kirchgängerin vor der Predigt.)

Komm, Heilger Geist, mit deinem Schein,
 Komm und erleucht den Pred'ger fein,
 Führt ihm die Zung, regier den Mund,
 Mit deiner Lieb sein Herz verwund,
 So werden all unsre Seelen gesund.

(Aus den Jugenderinnerungen von Friedr. Heinr. Ranke.)

Homiletisches.

Sonntag nach Neujahr.

Text. — Ev. St. Luc. 12, 16—21.

Paßt der Text auf heute, — so am Anfang des Jahres? Da ist davon die Rede, daß die Felder wohl getragen u. s. w. Es ist ja noch nicht einmal die Zeit zum Säen. Und doch paßt er gut. Wenn ihr's recht anseht, so ist der Mann, der eben geredet hat, auch beim Säen. Hört ihr nicht, er plant, was er tun soll — und tun will. Er macht Pläne. Pläne sind Aussaaten. Und wie die Pläne, die Saat, so die Ernte, das Los hier und ewig. Seht, so paßt es aufs begonnene Jahr. Macht man da nicht gerade viele Pläne? Wohl, wenn sie nur recht sind. Wie sollten sie sein, — wie nicht? Nun

Lebenspläne fürs begonnene Jahr.

I. Wie sie die Torheit des Herzens entwirft.

1. Wir sehen einen törichtten Plänemacher vor uns in dem mit reicher Ernte gesegneten Bauer.

A. Törichtter Plänemacher, daß er nun sich selbst fragt, was er tun soll, und nicht Gottes Wort seine Ratleute (Wf. 119, 21.) für sich. Gott heißt ihn nicht nur sammeln für sich, sondern u. s. w. Töricht, als käme es nur auf sein Wollen an.

B. Törichtter Plänemacher, denn was er sucht („Ruhe," W. 19.), kann er nie nach seinem Rat erreichen (W. 15 b.), und wenn er nicht ein Jahr, sondern viele Jahre vor sich hätte.

C. Törichtter Plänemacher, denn er weiß ja nicht, ob er nur einen Tag noch hat zum Pläneausführen.

2. Und in ihm (dem törichtten Plänemacher) sehen wir als in einem untrüglichen Spiegel unserer aller Herzen große Torheit.

A. Als Spiegel stellt ihn Christus aller Menschheit (W. 13. „einer“) hin. Hierauf bringt Christus unsere Textgeschichte und sagt damit: So ihr alle.

B. Und blind sind wir, wenn wir uns darin nicht erkennen. Prüfe dein Herz, ob's nicht also. a.) Du fragst immer zu gern dich selbst: „Was soll ich tun?“ b.) Du willst dich immer, wenn Gott segnet, sofort aufs Sammeln und Größerbauen legen. c.) Du denkst auch immer: „Gut macht Mut.“ (W. 19 b.)

C. Und doppelt töricht, wenn wir diesen Spiegel nicht brauchen, a.) mit dem törichtten Plänemachen ein Ende zu machen, b.) damit wir nicht zuletzt als die Toren dastehen, die nur ihr Verderben geplant. — Aber, wenn wir wirklich die törichte Plänemacherei aufgeben lernen, haben wir bessere Pläne? Gewiß. Solche —

II. Wie sie die Weisheit Gottes uns vorgezeichnet hat.

Was zeichnet da Gott vor?

1. Schlag vor allen Dingen deine Lebensstage fürs neue Jahr nicht als gewiß, sondern als ungewiß an. Schneidend sagt das Gott durch des Herrn Mund (R. 20.). Deine Zeit steht in Gottes Händen. Das ist Wahrheit, wenn du darnach deinen Lebensplan machst, d. h. Gottes Wort deine Ratsteute sein läßt. Ps. 39, 6; Ps. 90, 5; Jes. 40, 6. 7; Ps. 90, 10. Das heißt, weise seinen Plan fürs neue Jahr machen, — zuerst sagen: Ich kann auf keinen Tag gewiß rechnen:

A. So will ich meinen Plan fürs Leben im neuen Jahre machen, daß ich willig bin, a.) genießen zu lassen, was mir Gott beschert, die, welchen es vielleicht schon bald Gott zu genießen gibt; b.) schaffen zu lassen, meine Erdenarbeit die Hände, welche vielleicht schon bereit sind, sie aufzunehmen und sie tun können und werden, so gut als ich. (Kein Mensch unentbehrlich in dieser Welt.)

B. So will ich meinen Plan machen fürs Leben, daß ich meine Zeit im neuen Jahr als ungewisse, wohl aber als eine hochedle Gnadenzeit betrachte, in der Gewißheit, daß alle, welche ihre flüchtigen Lebensstage als Gnadentage ansehen, gewiß gerade ihre ganze Lebensaufgabe erreicht haben in dem Augenblick, wo sie Gott abrufen, denn das liegt im Wort Gnadenzeit. — Siehe, da zeichnet

2. Trachte in allen, deinen Lebensstagen, die ich dir schenke als ungewisse, nicht nach dem Ungewissen, sondern nach dem Gewissen. R. 20; 1. Thess. 6, 17. — Der Reichtum in Gott ist schon hier etwas Großes, aber mit dem Ende des Lebens wird er nicht verloren, sondern wird dann erst recht überschwenglich groß.

Epiphaniast.

Text. — Ev. St. Joh. 8, 12—14.

Das heutige Fest gilt als allgemeines Fest der Mission für die ganze Kirche. So meint es auch das alte Evangelium. Jesus ist der Heiland, auch der Heiden, das steht in demselben vor Augen in der Tat, daß Jesus sich finden läßt von den Heiden. Dasselbe ruft er, zum Mann geworden, heute uns zu mit den Anfangsworten des Textes: „Ich . . . Welt.“ Wohl an

Jesus, das Licht der Welt.

I. So zeugt der Herr von sich selbst.

1. Und zwar bezeugt er sich als ein Licht zur Rettung vom schrecklichen Verderben. (R. 12. „wird nicht . . . in Finsternis.“) Also, a.) nicht in Unglauben und Unseligkeit jetzt, b.) nicht in Verwerfung und Verdammnis einst.

2. Er bezeugt sich als ein Licht zur Erlangung des allerseeligsten Lebens, a.) hier, b.) einst.

II. Nimm dies Zeugnis an.

1. Es ist die vollkommenste Gotteswahrheit. B. 13. 14. „Zeugnis wahr.“ a.) Laß dich nicht bestimmen durch die Welt, denn die lügt (B. 13.) und fragt nach dir nichts. b.) Laß dich doch bestimmen durch Jesum, der die Wahrheit redet (B. 14.) und dir alles Gute gönnt (B. 12.).

2. Es ist das einzige Mittel, durch welches Jesus dir das Licht des Lebens wird. a.) Nimmst du es an, so wirst du wissen, was er weiß (B. 14.), und wirst dessen gewiß sein. 2. Tim. 1, 12. b.) Nimmst du es an, so wirst du zugleich selig gewiß, daß das Haus, von wannen er kommt und wohin er geht, dein Haus ist. Das Vaterhaus im Himmel. Du hast dann das Licht des Lebens, als von oben her gegeben, daher er kommen, als für das, was oben ist, bestimmt, als Erbe des Himmels. Wenn das Ende kommt, wirst du selig wissen, von wannen du kommst, aus der Trübsal, und wohin du gehst, in die Freude. Wie gut also, wenn du . . . annimmst.

III. Laß dies Zeugnis Jesu auch andere hören.

Gott will es. Es sind noch viele, die nicht wissen u. s. w. (B. 14 b.), das ist die Welt. Und siehe: Jesus ist das Licht der Welt, d. h. aller, die jetzt leben. Jesus will das Licht der Welt sein. Schon weißt du nicht genug, daß du hilfst sein Zeugnis ausbreiten. Aber weißt du nicht: Matth. 5, 14? Siehe da, du mußt dies Zeugnis andere hören lassen.

2. Sei du willig. a.) Sage es denen, die dir nahe sind, — und die nicht wissen. Mission, wo du selbst Missionar. b.) Sage es denen, die ferne sind. Kannst du es nicht selbst sagen, laß andere für dich gehen. — Sei du willig! wie wolltest du nicht, da du Jesum als Licht der Welt kennst.

1. Sonntag nach Epiphania.

Text. — Ev. St. Joh. 1, 35—42.

Es gibt Tage, die man nicht vergißt. — Die Jünger hatten solche Tage. Gar manche, — sie gedenken auch daran, wie man bisweilen hört. Nun, Andreas, Simon u. s. w. werden den Tag, wovon im Text geredet, nicht vergessen haben. Was war's für ein Tag?

Ein erster Tag dreier Jünger bei dem Herrn.

I. Wie er ihnen anbrach.

1. Er brach ihnen an durch das Wort, das Johannes ihnen predigte.

A. Welches Wort? B. 36.

B. Wie sie durch dieses Wort zu ihm gezogen werden und zu ihm kommen. B. 37.

2. Er soll dir längst auch angebrochen sein, denn du hast dasselbe Wort.

A. Hast du es denn gehört? („hörten ihn reden“ W. 37.)

B. Hast du dich dadurch zu ihm ziehen lassen, daß es zu einem Tage bei dem Herrn kam?

II. Wie lieblich er war.

1. Das zeigt ihr Bleiben bei dem Herrn. W. 39. „Wohin sollen wir gehen?“ Fort? — Nein, bei Jesu!

2. Das beweist ihr Zeugnis von dem Herrn. W. 41: „Messias u. s. w.“

III. Wie ihre Tage diesem ersten ähnlich blieben.

1. Das zeigt uns die Geschichte ihres Lebens. Ein jeder war ein Nephas, — ein Fels (W. 42.); beständig im Stehen wider die Welt und beständig im Bleiben bei dem Herrn.

2. Laß das deine Lebensgeschichte sein.

2. Sonntag nach Epiphaniaß.

Text. — Ev. St. Luk. 4, 16—22.

In der Geschichte vom zwölfjährigen Jesus im Tempel finden wir den Herrn als Schüler des göttlichen Worts, aber er offenbarte sich dabei nicht nur als einen sehr trefflichen, erkenntnisvollen Schüler des Worts, sondern auch als Gottessohn. — Im Text finden wir den Herrn als Prediger des Worts, seine erste Predigt haltend, und dabei offenbart er sich nicht nur als überaus herrlicher Prediger, sondern auch Darauf

Wie Jesus durch seine erste Predigt als der von Gott gesandte Heiland offenbart wird.

I. Wie ihm der Text gegeben wird.

Wir sehen:

1. Wie Gott ihn an den Ort führt, wo er den Text finden soll. (W. 16.) Wo hier von Führen Gottes die Rede, hören ja von des Herrn Gewohnheit? Aber diese Gewohnheit ist Gottes Weg, des Vaters Führen. Als Gott war Jesus ja Herr des Sabbats, konnte fern bleiben von der geringen Schule in Nazareth, aber er mußte, daß er unter das Gesetz getan (auch unters 3. Gebot.), und so war er gehorsam, und so war der Weg in die Schule ein Führen Gottes.

2. Wie Gott ihm das Buch reicht, darin sein Text. Nicht der Herr wählt das Buch, sondern der Diener reicht es („Buch . . . Jesajas“) ihm. Dieser Diener war hier Werkzeug Gottes, durch das der himmlische Vater ausführte, was er tun wollte.

3. Wie Gott ihm das Wort gibt, das er als Text haben sollte. (W. 17 b.) Das war kein zufällig finden, sondern es war damit, wie Jesus selbst — Joh. 5, 20. 30 — sagt.

So hat der Vater dem Sohn den Text gegeben. Wie wichtig ist das, wenn wir das folgende hören. Wie übel stände es, hätte Jesus sich selbst den Text gewählt.

II. Wovon dieser Text redet.

1. Er redet von einer Person, die sich selbst, als von Gott gesalbt und gesandt, erklärt, also von einer Person, die nach dem gewöhnlichen Lauf und Ordnung nichts von dem ausrichten dürfte, was sie ausrichtet, wenn nicht in außergewöhnlicher Weise ihn Gott berufen und gesandt. Was soll nun diese Person tun, die also von sich spricht?

2. Er redet von einem Werke, das diese von Gott gesandte Person tun soll. Dies Werk soll eine wunderbare Predigt sein, eine frohe Botschaft, die so etwas Willkommenes verkündet, als noch nicht gehört, und dadurch die Aermsten reich werden sollen. Wunderbares soll mit dieser Predigt der Gesandte ausrichten, die wunden Herzen heilen u. s. w. (V. 18.) Was dieses alles zustande bringt, sagt auch der Text.

3. Er redet von einer besonderen Zeit, die der durch und mit seinem Werke bringt. (V. 19.) Mit der Predigt ist das angenehme Jahr da. Wer diese Predigt haben wird, wird dieses Jahr haben, wird sagen: Wie gut, wie lieblich steht es jetzt um mich u. s. w. — Auf dieses alles lautet der Text, den

III. Wie der Herr über den ihm gegebenen Text predigt.

1. Wie erstlich der Herr in so bedeutungsvoller Weise sich zum Predigen anschickt. (V. 20 a.) Was hatte das zu bedeuten? Sollte dies sagen, daß dieser Text als Weissagung sein Ende gefunden? Kein Wunder, daß sie alle (V. 20 b.) — Freilich, so begnadigt, wie damals das ärmliche Schulhaus zu Nazareth, ist heute die prächtigste Kirche nicht. Jedoch, in der Hauptsache sind wir allenthalben, in allen rechthgläubigen Kirchen begnadigt, wie's damals die Leute zu Nazareth waren. Was ziemte uns also? Jedenfalls, daß wir mit Aufmerksamkeit auf Jesum sehen, wie er im Wort erscheint, und sein Wort zu hören begierig sind.

2. Wie er in derselben von Anfang bis zu Ende eine große Wahrheit verkündet. „Und er fing an zu sagen.“ Was? Entweder konnte die Predigt lauten: Diese Schrift ist heute noch ein köstlich und ein herrlich Wort Gottes, aber noch Verheißung, — und so laßt uns des Verheißenen warten. Oder: Diese Verheißung ist heute erfüllt. Das ist die große Wahrheit, die er in seiner Predigt verkündigt: In mir, dem Jesus von Nazareth, ist diese Schrift erfüllt. Das zu predigen, fing er an. Was hat er sonst noch gepredigt? Nichts als dies von Anfang bis zum Ende: Ich bin's, von dem alle Propheten weissagen.

3. Wie er darin für alle Zeit den rechten Gebrauch des Wortes Gottes lehrt, nämlich den, wir sollen suchen im Wort, daß wir hören Jesum sagen: Ich bin's u. s. w. Alle Predigt soll ihm Kern und Stern der Schrift zeigen.

IV. Wie schöne Frucht die Predigt brachte.

1. Wie die Leute dadurch so fest überzeugt wurden. Wie hätten sie ihm Zeugnis (V. 22.) gegeben, wären sie nicht überzeugt gewesen, daß er es sei, wie er selbst sagt.

2. Wie sie selig sofort das angenehme Jahr des HErrn genossen. Wie hätten sie von seinen holdseligen Worten geredet, wenn sie nicht über dem Predigen das angenehme Jahr des HErrn angetreten und seltsame Herzen bekommen hätten.

3. Wie sie in fröhlicher Verwunderung über alles Vergerniß hinweggehoben werden. Sie erkennen ihn als Josephs Sohn, aber er ist ihnen kein Vergerniß.

3. Sonntag nach Epiphania.

Text. — Ev. St. Mark. 9, 17—29.

Wir würden uns gewiß beglückwünschen, wenn wir über unsern Glauben ein Urtheil hörten, wie über den des Hauptmanns. Aber ach, was muß der HErr wohl urtheilen? Etwa wie B. 19? Aber, gelobt sei Gott, wir können uns doch beglückwünschen um deswillen, wie Jesus zu den Glaubensschwachen steht. Das

Wie Jesus sich in der Herrlichkeit seines Mitleidens mit seinen glaubensschwachen Christen offenbart.

I. Wohl hätte der HErr Grund, die Glaubensschwachen streng zu richten.

1. Er spricht dort so reichlich seine Betrübnis über den Mangel an Glauben aus. So hier. (B. 19.) Gewiß ist für ihn nichts so betrübend als Glaubensmangel. Alles zwischen ihm und den Christen steht ja zu allererst auf dem Glauben. Ist der Glaube schwach u. s. w., so ist das ganze Christentum, weil Sache des Glaubens, schwach, matt, ohne rechtes Leben.

2. Er tut ja auch alles, um den Glauben zu stärken. Hat es lange schon („wie lange“) an den Jüngern getan. Wie? So, daß er beständig lehrte, tröstete, ermunterte. Forderte nicht Glauben, ohne daß er denselben gepflanzt und genährt. Noch heute so. Er ist lange bei uns (2. Tim. 3, 15.) lehrend, erleuchtend im Evangelio. So sollte er wohl schönen Glauben bei uns finden.

3. Er lockt uns ja auch so kräftig zum Glauben. B. 23. Welch eine Zusagel! Wie sollten wir nach Glauben trachten! — Aber dazu kommt es wohl durch Verkehrtheit der Leute viel, daß sie eine Profession aus dem Glauben machen und den Glauben so ansehen wie der Tischler den Hobel u. s. w., anstatt in wahrer Zucht des Heiligen Geistes zu dem Glauben zu kommen, der so eine gewaltige Kraft (B. 23.) in unserm Herzen, in unserm Leben sein soll. — Betrürend für den HErrn ist das. Er hätte Grund zu richten, aber

II. Wie er an den Glaubensschwachen in seiner Herrlichkeit als mitleidiger Heiland sich offenbart.

1. Wir sehen die Offenbarung. A. In ihrer Herrlichkeit. Hören den Mann. B. 24. Was sagt er? Deutlich genug dies: Solchen Glauben habe ich nicht, muß eher sagen: Ich bin ungläubig, so schwach

mein Glaube. — Und siehe, der Herr sagt nicht: Ja, da muß es erst was Größeres werden mit dem Glauben u. s. w., — sondern er läßt den schwachen Glauben gelten und hilft. (B. 25—27.) Welch herrliche Offenbarung seines Mitleids. B. Laßt die uns sehen in ihrer Beständigkeit. Wir haben hier nicht nur ein Beispiel, daß eine Ausnahme von der Regel. Vielmehr ist's ein Beispiel, welches die köstlichste aller Regeln, wonach der Herr handelt, zeigt. Jes. 42, 3. — Das soll uns trösten, — aber nicht in Leichtfertigkeit.

2. Wir sehen, wozu uns diese Offenbarung bewegen soll. A. Der Herr sagt es den fragenden Jüngern. Zwei Mittel gibt er. Gebet (Ausführung: Also um Glauben bitten.), dann Fasten. Da ist die Hauptsache nicht das Entziehen der Speise, sondern das Nichten der Seele aufs Geistliche, — also aufs Wort. Mit dem Wort umgehen, das hilft dem schwachen Glauben. B. Was der Herr den Jüngern sagt, sagt er uns. Wir sollten nur auch so klug sein, oft zu sagen: „Warum austreiben?“ Sollten den Grund sehen und die Abhilfe brauchen.

4. Sonntag nach Epiphania.

Text. — Ev. St. Matth. 10, 16—22.

Das Evangelium vom Schiff auf dem Meere ist immer als Bild dessen genommen, was ohne Bild der Text vorlegt, als Bild der Stürme, die über die Kirche gehen. Wie das Evangelium die Jünger in ihrer Schwachheit zeigt, so Jesum, wie er sich an seinen schwachen Gliedern verherrlicht. Denn

Wie an seinen schwachen Gliedern Jesus sich in seiner Gnadenkraft verherrlicht.

I. Eine große Aufgabe stellt der Herr seinen schwachen Gliedern.

1. Die große Aufgabe. A. Groß in ihrer Art. „Ich sende euch.“ Die Christen sind alle in ihrer Art gesendet, der Welt zu sagen: Der Herr aller Herren, der allein zu gebieten, ist unser Herr, und wir haben einen Auftrag von ihm auszurichten. Es ist der, seinen Namen zu bekennen (B. 18. „um meinetwillen“), sein Evangelium den Leuten zu sagen, und zwar zugleich allen (B. 18. „Juden und Heiden“), zu bezeugen, daß dies sein Evangelium allein die Wahrheit über Gott und göttliche Dinge, dagegen alle andere Lehre Lüge. Das ist also die Art der Aufgabe, eine Lehre zu vertreten, die aller Lehre der Welt entgegengesetzt ist. Klar, die Aufgabe ist groß in ihrer Art. B. Groß um der Umstände willen. a.) Um der Art der Leute willen, unter denen diese an sich große Aufgabe zu lösen ist. Keine wohlwollenden, sondern übelwollenden Leute („Wölfe“). b.) Um der Macht willen, welche diese Leute haben („Rathäuser . . . Schulen . . . Fürsten . . . Könige.“ B. 17. 18.). Haltet Umschau, ob nicht in der Welt die Gerichte, die Schulen (Weltgelehrsamkeit), Fürsten u. s. w. alle wider das wahre

Evangelium sind; ihnen ist die entschiedene Lehre, das entschiedene Bekenntnis gegen rechts und links ohne alles Paktieren zuwider. — Aufgabe groß.

2. Die Schwachheit ist so groß bei denen, die sie ausrichten sollen. Der Herr deutet es an. (B. 16. „Schafe.“) Sie sollen nicht etwa gleiche Mittel wie die Welt brauchen, etwa gleiche Tücke u. s. w. anwenden, sondern sollen ohne Falsch sein. Auch Gott gegenüber. Keine Heuchelei. Nicht es für Klugheit ausgeben, wenn man sich der Pflicht entzieht. Da liegt gleich unsere Schwachheit. Wir möchten es so gerne. Man braucht doch nicht immer geradeheraus zu bekennen, heißt es leicht. — Das „forget nicht“ (B. 19.) weist auch auf unsere Schwachheit, denn im Fleisch liegt uns das geängstete Sorgen, wie man wohl vermeiden könnte, daß einen die Leute vor Gericht ziehen, und dann, wie man sich wohl herausziehen könnte, daß man zwar nicht verleugnet, aber auch die Menschen nicht verbittert durch unumwundenes Bekennen.

3. Wie würde es nun mit der Ausrichtung der großen Aufgabe in der Christenheit nach dieser unserer großen Schwachheit aussehen — und stets ausgesehen haben? Da wäre nichts von Verherrlichung des herrlichen Namens Christi gewesen. — Aber es steht anders. Woher? Wir in unserer Schwachheit rufen: Herr, hilf „ und

II. Christus verherrlicht sich an seinen schwachen Gliedern in seiner Gnade.

1. Er macht sie zu heldenmütigen Bekennern. Gibt ihnen rechtes Wort und rechten Mut. (B. 19. 20.) Beispiele. Da verherrlicht sich Christus. Seine Kraft glänzt mächtig in den Schwachen.

2. Er macht sie zu alles verleugnenden Kreuzträgern. A. Die den bittersten Verzicht auf die Liebe leisten (B. 21.). Was ist bitterer, als auf Leben verzichten bei den nächsten Familiengliedern. Dazu waren schon so manche Christen stark, aber darin glänzt Christi Gnadenkraft. B. Die allenthalben Haß als unausweichbares Loß tragen. „Von jedermann,“ ohne ihnen Uebles getan zu haben. Aber es heißt: „Ihr müsset,“ es ist euer Loß um meines Namens willen. Wie gerne hätte man Frieden, aber man trägt den Haß, siehe, da glänzt Christi Gnadenkraft. C. Die über den fortwährenden Kampf bis ans Ende nicht klagen. Wodurch dies, das gegen menschliche Natur? Da glänzt Christi Gnadenkraft. — So verherrlicht er sich, bis es endlich heißt: „Da ward es ganz stille.“ (Matth. 8, 26.) Dann: „Selig.“ (B. 22.)

5. Sonntag nach Epiphania.

Text. — Ev. St. Matth. 15, 10—14.

Die Schrift sagt, daß die Lehrer des Wortes einst leuchten sollen wie die Sterne. Christus will also an und mit ihnen herrlich erscheinen. Da liegt die Frage nahe, ob etwas davon schon in dieser Zeit sich zeigt. Wir werden sagen, daß es doch heute in bezug auf die ganze Menschheit, auch in bezug auf die Kirche steht nach der Art, wie das heutige alte Evange-

lium zeigt. Es scheint manchmal, als bekennete sich Christus nicht so recht zu seinen Dienern und ihrer Arbeit. Aber wie dies doch nur Schein ist, darüber

Wie sich Christus zu seinen geringen Dienern bekennt.

I. Dadurch, daß sie doch reiche Frucht schaffen.

1. Zwar ist es so, daß das rechte Zeugnis der Diener Christi nicht überall faßt. Viele bleiben solche, die nichts vernehmen (V. 10.) von der großen Wahrheit in V. 11. (Pointe: Warum berunreinigt ihn, was aus dem Munde gehet? Weil der Mund übergeht von dem, wovon das Herz voll. Das Herz ist unrein.) Das ist aber die Lehre, die die Pharisäer ärgert, und so bleiben in unsern Tagen viele auch Pharisäer. So bringt oft der Samen des Wortes, den die Diener ausstreuen, keine Pflanzen, die der Vater gepflanzt hat.

2. Aber es wachsen doch auch solche Pflanzen. Das zeigt der Text. „Alle Pflanzen . . . nicht gepflanzt.“ V. 13. Diese Worte zeigen ja an, daß es andere Pflanzen gibt, nämlich vom Vater gepflanzte. Und solche Pflanzen sind die Frucht der Arbeit der geringen Diener Gottes.

3. Und dies ist eine reiche Frucht. Wie köstlich sind solche Pflanzen. Es liegt schon darin, daß sie es sind, dies, daß sie Leben haben, neues Leben. Ihr Grund, daraus sie wachsen, ist die göttliche Gnade. Aus Gott sind sie. Und sie gefallen auch Gott, weil sie aus ihm sind. Das ist ohne Bild dies: Solche haben Gerechtigkeit vor Gott, darum auch Frieden mit Gott.

4. In dieser Frucht der Arbeit der Diener Gottes verherrlicht sich Christus selbst. Die Pastoren sind geringe Leute, Handlanger des HErrn. Sie richten das Wort aus, verwalteten die Sakramente, — aber damit schaffen sie ohne weiteres nicht selbst Frucht. Der, der alles schafft, Gedeihen gibt, ist der HErr Christus. Er ist, wo sein Wort So offenbart Christus seine Herrlichkeit in der Arbeit seiner Diener und bekennt sich zu ihnen. Es ist ja ein Wunder, daß in unserer spöttischen, durch und durch ungläubigen Zeit das Wort des Evangeliums noch etwas schafft. Das ist, der HErr ist in und mit demselben. Dies tröstlich für euch. Schafft die Predigt eurer Prediger etwas an euch, so wißt ihr, daß dies Christus selbst schafft (1. Kor. 2, 5.).

II. Dadurch, daß sie ewige Frucht schaffen.

1. Die Pflanzen, die Gott nicht gepflanzt, werden ausgereutet. Schreckliches Los. A. Darum vermahnen die Diener des HErrn in Christi Namen, wie er selbst (V. 14.): „Lasset sie fahren,“ scheidet euch von ihnen. B. Darum dulden wir mit Recht in unserer Kirche und Gemeinden nicht solche Verblendete. Sie sollen denen nicht schaden, welche Pflanzen Gottes geworden, daß sie nicht absterben. Was würden sie da verlieren.

2. Die von Gott gepflanzten Pflanzen bleiben, — sie verwelken nicht. Sie werden auch durch den Tod nicht ausgereutet aus Gottes Acker

und Garten. Sie werden nur versetzt in den himmlischen Garten. (Beschreibung der Seligkeit.) — Und das nimmt nun hier durch die Arbeit der Diener Christi den Anfang.

3. Und darin verherrlicht sich wieder Christus selbst und bekennt sich zu seiner Diener Arbeit. Die Diener warnen, aber, der wirklich behütet, ist der Herr; die Diener trösten mit der Freude, aber der wirkliche Freudenmeister ist der Herr. Lied 401, 6.

6. Sonntag nach Epiphania.

Text. — Ev. St. Joh. 12, 27—30

Die Verklärung Christi auf dem Berge war herrlich. Auch für die Jünger gewiß eine Seelenergözung. Aber es war selbst für sie nicht etwas, das ihnen Seligkeit gab. Es gibt aber eine andere Verklärung Christi, eine die ihre höchste Herrlichkeit in tiefster Dunkelheit (Kreuz) hat, die ist zum Heil nicht einiger nur, sondern aller Menschen. Davon . . .

Christi Verklärung zu aller Menschen Heil.

I. Welches diese Verklärung ist.

1. Vor unsern Augen steht's, V. 27, im herrlichsten Licht. Was ist aber Verklärung anders als Darstellung im herrlichsten Licht. Und hier steht Christus in dem herrlichen Lichte seiner opferwilligen Liebe. Die Stunde ist schwer. Fast Bitte um Ueberhebung. Aber darum ist er gekommen, daß er auch in diese Stunde komme, daß er das Opfer bringe, dazu er in Heilandsliebe willig ist.

2. Das ist die Verklärung Christi zu aller Menschen Heil. Zwar scheint es, es sei ja eigentlich von Verklärung des Namens des Vaters nur die Rede. Aber des Vaters Name ist ja nur verklärt durch des Sohnes Herrlichkeit, den er gesendet. Die herrliche Verklärung Christi, leuchtender als die auf dem Berge, ist die in seinem Gehorsam gegen den Vater bis zum Tode am Kreuz. Das sagt ja auch Christus selbst, Joh. 17, 4. Des Vaters Name also verklärt in des Sohnes Verklärung. Und diese ist zu aller Menschen Heil. Daß der Sohn herrlich erscheint in seinem vollkommenen Gehorsam, ist aller Menschen Heil.

II. Wie sie nun zu aller Menschen Heil gereicht.

1. Durch die ihn in seiner Verklärung als Heiland der Welt zeigt. Damals geschah die Stimme. (V. 28 b.) Das bezieht sich auf die Herrlichkeit des Gehorsams, darin Christus erscheint. „Ich will ihn aber verklären,“ das bezieht sich darauf, daß der Vater den Sohn in der Herrlichkeit seines stellvertretenden Gehorsams für alle zeigen will. Diese Stimme ist die Stimme des Wortes des Evangeliums. Das malt Jesus in Heilandsherrlichkeit vor Augen.

2. Und das soll dazu dienen, daß die Menschen das Heil durch des Heilandes herrliches Opfer auch erlangen. „Um eurer willen,“ (V. 30.) sagt der Herr von der Stimme damals. Das gilt erst recht von der Stimme des Heilandes selbst im Evangelium. Joh. 20, 31; 10, 3. 27.

Büchertisch.

„Die biblische Urgeschichte in ihrem Verhältnis zu den Urzeitsagen anderer Völker u. s. w.“ Vorträge von Dr. Wm. Loß, Prof. der Theol. in Erlangen. Leipzig, Deichertsch Verlagbuchhandlung. 1907. 73 Seiten. Preis: Mark 1.50.

Im Vorworte, sagt der Verfasser, daß er es als seine Aufgabe betrachtet, dazwischen zu vermitteln, daß die Schrift als Werk des Geistes Gottes erscheint, obgleich in ihr vieles aus der alten Sagenwelt verwandt worden sei. Der Vergleich ist ausgefallen wie gewöhnlich, — zu Ungunsten der Offenbarung. Wenn auch die Erhabenheit der Schrift den heidnischen Urzeitsagen gegenüber etwas mehr betont wird, als gewöhnlich heutzutage in vielen Schriften über denselben Gegenstand geschieht, so steht es dem Verfasser doch fest, daß vieles in der biblischen Urgeschichte auf Grund heidnischer Sagen bearbeitet, und in dieser Annahme findet er den Beleg, daß es auf Einzelheiten in der biblischen Erzählung nicht ankomme, und erklärt, daß es schlimm wäre, wenn man sich aus Gründen des Glaubens an Christum verpflichtet fühlen müßte, dieselben als Tatsachen anzunehmen. Von Wert ist ihm natürlich nur, was heilsgeschichtliche Bedeutung in der Urgeschichte, und das ist nach ihm leider wenig. Wesentlich Neues bieten die Vorträge nicht und der Verfasser irrt sich sehr, wenn er meint, mit solcher Art von Schriften dem Reiche Gottes zu nützen.

D. J. R. S.

„Aus Johann Gerhards Glaubenslehre (loci theologici) vom Lateinischen ins Deutsche übersetzt durch R. F.“ Erster Teil. Erste Abteilung (1906.). 350 Seiten. 5 M., geb. 6 M. — Zweite Abteilung (1907.). 550 Seiten. 8 M., geb. 9 M. Gütersloh, Verlag von C. Bertelsmann.

Die erste Abteilung enthält: 1.) Die Vorrede Joh. Gerhards über das Wesen der Theologie aus Tom. II (Ed. Cotta), 2.) Loci III (Wesen und Eigenschaften Gottes), IV (Geheimnis der allerheil. Dreieinigkeit), V (Gott Vater u. Sohn), VI (h. Geist) aus der Psalme des Joh. Ernst Gerhard, Sohn des Joh. Gerhard, die aber nur ein Auszug aus den Loci Gerhards ist, 3.) Weitere Zusätze aus den Loci IV—VI der ausführlicheren Lehrdarstellung Joh. Gerhards (Tom. III. Ed. Cotta) vom Uebersetzer ausgewählt, und entweder in den Text der Psalme eingefügt, oder als Anhang am Schluß des Bandes gebracht.

Die zweite Abteilung bringt: 1.) Locus VII (Christi Person und Amt) der Psalme, 2.) Zusätze dazu (vom Uebersetzer gewählt) aus Locus IV der kürzeren Darstellung (Tom. I.) des Joh. Gerhard, 3.) Den ganzen Locus IV (Christi Person und Amt) aus der ausführlicheren Darstellung des Joh. Gerhard (Tom. III.).

Eine Uebersetzung der Schriften eines unserer alten Dogmatiker, besonders die eines Joh. Gerhard, in die Hände zu bekommen, ist gewiß etwas Erfreuliches in einer Zeit, wo man kaum ein neueres dogmatisches Werk aufschlagen kann, um nicht gleich auf den ersten Seiten

geringschätzbare Bemerkungen über die „unwissenschaftlichen“ und „mit Recht in Mißkredit“ gekommenen Dogmatiker des 16. und 17. Jahrhunderts zu lesen. Leider aber sind vom Uebersetzer die trefflichen Ausführungen über die Schrift und ihre Auslegung (Loc. I u. II) ausgelassen worden, ohne daß irgendwelcher Grund dafür angegeben ist. „Sie sind von mir übergangen.“ heißt es in der Vorrede. Doch dies Uebergangen ist begreiflich. Gerhards Locus über die Schrift beginnt mit den Worten: „Da die Heilige Schrift das einzige und eigentliche Prinzip der Theologie, so fangen wir mit Recht bei ihr an.“

Die Uebersetzung lieft sich sehr gleitig, aber eine „mustergültige“ (so in einer der 2. Abt. beigefügten Rezensionen) ist sie kaum zu nennen, denn dafür ist dieselbe, und zwar unnötigerweise, vielfach zu frei. Dadurch verliert die Uebersetzung an Wert. Unsere Alten waren sehr sorgfältig in der Wahl des Ausdrucks, um allen Mißverständnissen vorzubeugen, und das hätte in einer Uebersetzung gewahrt werden müssen. Bei einer solch freien Uebersetzung war es kaum zu vermeiden, den Sinn nicht etwas zu ändern, wie das folgendes Beispiel zeigt: *Disertis verbis id in symbolo Athanasii asseritur, et ex confessione totius ecclesiae, cum primis ex veritate humanae naturae in Christo et ex loco apostolico Eph. 5, 30. id ipsum est manifestissimum.* Die Uebersetzung: „Dies wird im Bekenntnis des Athanasius bejaht, und die Bejahung folgt auch offenbar aus der Wahrheit der menschlichen Natur in Christo und aus dem Ausspruch des Apostels, Eph. 30.“

Noch eins wäre zu bemerken. Die Hinzufügung von weiten Zusätzen aus den Loci zu dem Text der Psalme, die ohnehin aus verschiedenen Bearbeitungen besteht, macht das Ganze nicht sehr übersichtlich. Es wäre entschieden besser gewesen anstatt dessen, wie ja auch in der 2. Abteilung angefangen, die Loci Gerhards ganz zu geben.

D. J. N. S.

Theologische Quartalschrift.

Herausgegeben von der Allgemeinen Ev. Luth. Synode von
Wisconsin, Minnesota, Michigan u. a. St.

Jahrgang 5.

Oktober 1908.

No. 4

Was lehrt die Konkordienformel von dem Verhalten des Menschen bei der Bekehrung?

Eine Konferenzarbeit, die auf Wunsch der Centralkonferenz der „Theologischen
Zeitschrift“ mitgeteilt wird.

Ehe ich an die Beantwortung dieser Frage gehe, möchte ich bemerken, daß die Konkordienformel, wie auch unsere sämtlichen Bekenntnisschriften, keinen Artikel enthält, der die Überschrift: „Von der Bekehrung“ trägt. Was unsere Bekenntnisschriften von der Bekehrung lehren, ist unter anderer Überschrift enthalten. Wenn wir uns die Wichtigkeit der Lehre von der Bekehrung vergegenwärtigen, könnte es befremden, daß dieser so wichtigen Lehre kein eigener Artikel gewidmet ist. Dieses läßt sich aber aus folgenden Gründen sehr wohl erklären:

1. In der Reformationszeit drehte sich alles um die Zentrallehre von der Rechtfertigung „aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben.“ Die Frage: Wie wird aus einem verlorenen und verdamnten Sünder ein seliges Kind Gottes? findet ihre Beantwortung vorwiegend unter dem Gesichtspunkt der Rechtfertigung.

2. Die Verfasser der Konkordienformel haben sich allerdings sehr ausführlich über die schriftgemäße Lehre von der Bekehrung ausgesprochen; aber sie kommen an diese Lehre nicht direkt, sondern indirekt heran. Es handelte sich nämlich um die strittige Frage, wie sich der Mensch bei der Bekehrung verhalte. Schon seit Augustins Zeiten hatte die Kirche allerlei Abweichungen von der reinen Schriftlehre über diesen Punkt zu bekämpfen. Während auf seiten des Pelagianismus dem Menschen völlige Wahlfreiheit zugesprochen wurde, so daß er kraft seines freien Willens das Gute erwählen und das Böse verwerfen könne, wobei ihn denn die göttliche Gnade unterstützt, oder umgekehrt: das Gute verwerfen und das Böse erwählen könne, so daß die Bekehrung

ein menschlicher Willensakt wäre; — während von seiten des Semipelagianismus, den die päpstliche Kirche zwar verdammt hat, dem sie aber dennoch in ihrer verdienstlichen Werklehre offenbar huldigt, die völlige Wahlfreiheit dem Menschen zwar abgesprochen wird wegen seines sündigen Verderbens, aber noch so viel gelassen wird, daß er nach dem Heil verlangen und darnach streben, sowie das von Gott angebotene Heil selber annehmen oder verwerfen könne, obwohl er ohne die göttliche Gnade (*gratia subsequens* oder *praeveniens*) nicht zum Heile käme, die ihn wirken, unterstützen, erleuchten, stärken und vollenden muß, wonach die Befehrung ein Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Kräfte wäre, — lehrten solche, welche von dem mechanischen Dualismus beeinflusst waren, daß die Befehrung eine Änderung oder Neubildung der Substanz des Menschen sei, da die Sünde die eigentliche Natur oder Substanz des gefallenen Menschen geworden sei. Hiernach wäre die Befehrung ein unwiderstehliches Werk Gottes (*gratia irresistibilis*). Von dieser Anschauungsweise war selbst Augustin nicht ganz frei.

Auch in der Kirche der Reformation tauchten Abweichungen nach links und rechts auf, d. h. zum Pelagianismus oder zum Mechanismus hin. Schon zu Luthers Lebzeiten hatte Melanchthon bedenkliche Äußerungen über den freien Willen getan. Nach Luthers Tod aber kam er offen mit seinem Synergismus heraus, indem er lehrte, daß das Wort Gottes, der Heilige Geist und der nichtwiderstrebende Wille des Menschen die konkurrierenden Faktoren bei der Befehrung seien. Und von dem menschlichen Willen lehrte er, er habe *facultas se applicandi ad gratiam*. Mit Melanchthon halten es die meisten Wittenberger Theologen, besonders Strigel, der den Satz des Chrysostomus verteidigt: *Deus trahit, sed volentem trahit*. Bei der zu Weimar vom 2. bis 8. August 1560 gehaltenen Disputation zwischen ihm und Flacius wurde er von Letzterem so in die Enge getrieben, daß er erklärte, *hominem non renatum non cooperari*, setzte aber gleich hinzu: *at in conversione cooperatur*, wodurch er seinen semipelagianischen Standpunkt ganz deutlich bezeugte, daß nämlich in den Unbefehrten zwar keine Kraft zur tatsächlichen Befehrung sei, aber doch eine latente natürliche Kraft, die, wenn der Mensch zum Worte Gottes kommt und der Heilige Geist ihn zieht, dann frei wird und zur Befehrung

mitwirkt. — Diesem Synergismus widersetzten sich die Zenerer Theologen, die darin mit Recht eine Gefährdung des "sola gratia" sahen, der Haupterrungenschaft der Reformation. Unter ihnen führte den Kampf gegen den Synergismus besonders Flacius mit aller Schärfe. Leider gab er im Streit Veranlassung zu der wohl nicht ganz ungerechtfertigten Beschuldigung, daß er in manichäischer Weise die Erbsünde als die Substanz des gefallen Menschen bezeichne, die erst durch die Wirkung der göttlichen Gnade umgeschaffen werden müsse, und daß die Gnade eine gratia irresistibilis sei. Er und seine Kampfgenossen mißdeuteten den Ausdruck, der natürliche Mensch sei vor der Befehrung ein lapis et truncus, Luthers Erklärung der Erbsünde als Naturjünde, den Ausdruck, der Mensch verhalte sich in der Befehrung pure passive, die Viedesworte: „Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen“ in dem Sinn, daß die Sünde die eigentliche Substanz des gefallen Menschen sei.

Gegen diese Irrungen nach beiden Seiten hin richtet sich nun das Bekenntnis der reinen, schriftgemäßen Lehre in der Konkordienformel, und zwar in den Artikeln: Von der Erbsünde und vom freien Willen.

3. Nebenbei kann auch der Grund angeführt werden, weshalb kein besonderer Artikel von der Befehrung in der Konkordienformel enthalten ist, daß unsere Bekenntnisschriften keine systematische Dogmatik sind und sein sollen, sondern ein Bekenntnis der reinen Schriftlehre dem aufgetauchten Irrtum gegenüber.

Bekanntlich versuchte die Scholastik des Mittelalters, alle Lehren der römischen Kirche in ein System zu bringen. Unsere Väter mußten das ganze scholastische System verwerfen, einmal weil es viele Stücke enthält welche gegen Gottes Wort sind, und dann auch, weil das ganze System nicht auf der Schrift beruht, sondern nach der Vernunft, nach den Regeln der Dialektik aufgebaut ist. Da ist es begreiflich, daß die Väter unserer Kirche nicht versuchten, ein System der biblischen Lehre zu finden. Bezeichnend ist, daß sowohl Melancthon als auch J. Gerhard Loci Theologici herausgaben, worin die einzelnen Lehren nach der Schrift dargestellt werden, ohne daß aus den einzelnen Lehren ein System aufgebaut wird.

Für unsere Frage kommen nun also die Artikel von der Erbsünde und vom freien Willen in Betracht. Der Artikel von

der Erbsünde bildet die Grundlage. Denn je nachdem der Zustand des natürlichen, unwiedergeborenen Menschen aufgefaßt wird, muß sich die Beantwortung der Frage, wie sich der Mensch in der Bekehrung verhalte, verschieden gestalten. Wird das erbsündliche Verderben des Menschen nicht in seiner vollen Tiefe erkannt, so wird man immer geneigt sein, dem menschlichen Tun in der Bekehrung einen größeren oder kleineren Spielraum einzuräumen.

Der Artikel

von der Erbsünde

ist dadurch veranlaßt worden, daß „etliche Theologen Augsburger Konfession“ lehrten, die Erbsünde sei die Substanz oder das Wesen des gefallen Menschen geworden. Dieser Irrtum wird aufs klarste und ganz erschöpfend aus der heiligen Schrift widerlegt. Auf der andern Seite wird jedoch aufs bestimmteste „die greuliche, tiefe, unaussprechliche Verderbung“ der menschlichen Natur gelehrt, „also daß der Mensch der Gerechtigkeit mangelt, in geistlichen Sachen zum Guten erstorben und zu allem Bösen verkehrt ist, wie schon die vorausgehenden Bekenntnisschriften, namentlich die Augs. Konf. im 2. Artikel lehrt, worauf die Konkordienformel verweist. Der Mensch ist also auch nach dem Fall immer noch nach Leib und Seele Gottes Geschöpf, aber so von der Sünde durchseucht, daß nichts Gutes, auch keine Kraft zum Guten, sondern eitel Böses in ihm ist. Alle dem entgegenstehenden Irrtümer sind zu verwerfen.

Sind nun alle Menschen von Natur in einem solchen Zustand, wie unser Bekenntnis auf Grund der heiligen Schrift bezeugt, so beantwortet sich die Frage nach dem Verhalten des Menschen bei der Bekehrung eigentlich von selbst. Jegliches Wirken und Mitwirken des Menschen bei der Bekehrung, jede auch noch so feine synergistische Meinung muß ausgeschlossen sein. Die Bekehrung muß Gottes Werk alleine sein, *sola gratia*.

Sehen wir nun, wie die Konkordienformel im Artikel

vom freien Willen

unsere Frage eingehend behandelt. — Wir finden:

1. Die Konkordienformel lehrt in diesem Artikel im Allgemeinen, daß der natürliche Mensch aus seinen eigenen natürlichen Kräften gar nichts zu seiner Bekehrung tun kann.

Ein großer Teil des Artikels ist der Darlegung dieses allgemeinen Satzes und dem Beweis aus Gottes Wort gewidmet. Ich will nur einige wichtige Stellen anführen. In der Epitome lautet gleich der erste Satz unter Affirmativa¹⁾): „Hiervon ist unser Lehre, Glaub und Bekenntnis, daß des Menschen Verstand und Vernunft in geistlichen Sachen blind, nichts verstehe aus seinen eigenen Kräften, wie geschrieben steht: (1. Kor. 2, 14): Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes, es ist ihm eine Torheit und kann es nicht begreifen, wenn er wird in geistlichen Sachen gefragt.“

Gleich im nächsten Abschnitt wird der natürliche Mensch einem toten Leib verglichen, der durch sich selbst gar nichts vermag²⁾): „Ja, so wenig ein toter Leib sich selbst lebendig machen kann zum leiblichen, irdischen Leben, so wenig mag der Mensch, so durch die Sünde geistlich tot ist, sich selbst zum geistlichen Leben aufrichten, wie geschrieben steht (Eph. 2, 5): Da wir tot waren in Sünden, hat er uns samt Christo lebendig gemacht. (2. Kor. 3, 5): Darum wir auch aus uns selbst, als aus uns, nicht tüchtig sind, etwas Gutes zu gedenken, sondern daß wir tüchtig sind, das ist von Gott.“

Besonders wichtig ist der 4. Satz, der gegen die Synergisten gerichtet ist³⁾): „Item, da gelehrt wird, obwohl der Mensch mit seinem freien Willen vor seiner Wiedergeburt zu schwach, den Anfang zu machen und sich selbst aus eigenen Kräften zu Gott zu befehren und Gottes Gesetz von Herzen gehorsam sein: jedoch wenn der Heilige Geist mit der Predigt des Worts den Anfang gemacht und seine Gnade darinnen angeboten, daß alsdann der Wille des Menschen aus seinen eigenen natürlichen Kräften etlichermaßen etwas, wie wohl wenig und schwächlich, dazutun, helfen und mitwirken, sich selbst zur Gnade schicken, bereiten, dieselbe ergreifen, annehmen und dem Evangelio glauben könne.“

So bestimmt und nachdrücklich weist die Konkordienformel jede Meinung, die auch nur den Schein wirft, als ob der natürliche Mensch aus eigenen Kräften etwas zu seiner Befehrung beitragen

1) S. 523, § 2.

2) S. 524, § 3.

3) S. 525, § 11.

könne, zurück, daß sie auch Aussprüche alter und neuer Kirchenlehre verurteilt, welche diesen Schein haben ⁴⁾: „Was denn die Reden der alten und neuen Kirchenlehrer belanget, als da gesagt wird: Deus trahit, sed volentem trahit Item: Hominis voluntas in conversione non est otiosa, sed agit aliquid Weil solche Reden zur Bestätigung des natürlichen freien Willens in der Befehring des Menschen wider die Lehre von der Gnade Gottes eingeführt, halten wir, daß sie der Form der gesunden Lehre nicht ähnlich und demnach, wenn von der Befehring zu Gott geredet wird, billig zu meiden seien.“

Ebenso bestimmt, aber noch ausführlicher spricht sich die Konkordienformel in der Solida Declaratio über unsern Satz aus. Schon die Darlegung des status controversiae ist bezeichnend ⁵⁾: „Die Hauptfrage ist einzig und allein, was des unwiedergeborenen Menschen Verstand und Wille in seiner Befehring und Wiedergeburt aus eignen und nach dem Fall übergebliebenen Kräften vermöge. Wenn das Wort Gottes gepredigt und uns die Gnade Gottes angeboten wird, ob er sich zu solcher Gnade bereiten, dieselbe annehmen und das Jawort dazu sagen könne.“

Aufs deutlichste und ganz umfassend ist der folgende Abschnitt ⁶⁾: „Unser Lehre, Glaub und Bekenntnis ist wie nachfolgt: Daß nämlich in geistlichen und göttlichen Sachen des unwiedergeborenen Menschen Verstand, Herz und Wille aus eigenen natürlichen Kräften ganz und gar nichts verstehen, glauben, annehmen, gedenken, wollen, anfangen, verrichten, tun, wirken oder mitwirken könne, sondern sei ganz und gar zum Guten erstorben und verdorben, also daß in des Menschen Natur nach dem Fall vor der Wiedergeburt nicht ein Zünklein der geistlichen Kräfte übergeblieben noch vorhanden, mit welchen er aus sich selber zur Gnade Gottes bereiten, oder die angebotene Gnade annehmen, noch derselben für und an sich selbst fähig sein (capax esse), oder sich applizieren oder schicken könne (se ad gratiam applicare), oder aus seinen eigenen

⁴⁾ C. 526, § 16.

⁵⁾ C. 588, § 2.

⁶⁾ C. 589, § 6. 7.

Kräften etwas zu seiner Befehring weder zum ganzen, noch zum halben, oder zu einigem, dem wenigsten oder geringsten Teil helfen, tun, wirken oder mitwirken vermöge von ihm selbst, als von ihm selbst, sondern sei der Sünde Knecht (Joh. 8, 24) und des Teufels Gefangener, denn er getrieben wird (Eph. 2, 2; 2. Tim. 2, 26). Daher der natürliche freie Wille seiner verkehrten Art und Natur nach allein zu demjenigen, der Gott mißfällig und zuwider ist, kräftig und tätig ist.“

Die Konkordienformel bekennt also, daß in dem Werk der Befehring der natürliche Mensch aus eigenen Kräften gar nichts tun könne, weil er nichts Geistliches versteht, weil er tot in Sünden ist und die Befehring allein Gottes Werk und Gnade ist, welches der Heilige Geist allein mittels des Wortes Gottes ausrichtet. Während also die Konkordienformel gemäß der heiligen Schrift lehrt, daß der natürliche Mensch aus seinen eigenen Kräften rein gar nichts zu seiner Befehring tun könne, lehrt sie weiter:

2. Daß der natürliche Mensch aus eigenen Kräften sehr viel gegen seine Befehring tun könne und tut, indem er der Gnade Gottes widerstrebt, ja eventuell durch sein Widerstreben die Befehring hindert und vereitelt.

In der Epitome im zweiten Satz der Affirmativa heißt es ⁷⁾: „Desgleichen glauben, lehren und bekennen wir, daß des Menschen unwiedergeborener Wille nicht allein von Gott abgewendet, sondern auch ein Feind Gottes worden, daß er nur Lust und Willen hat zum Bösen und was Gott zuwider ist, wie geschrieben stehet (Gen. 8, 21): Das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf. Item: (Röm. 8, 7) Fleislich gefinnet sein ist eine Feindschaft wider Gott, fintemal es dem Befeh nicht untertan ist; denn es vermag es auch nicht.“

Unter Negativa heißt der Satz ⁸⁾: „Item“ (nämlich verwerfen und verdammen wir): „wenn diese Reden ohne Erklärung gebraucht, daß des Menschen Wille vor, in und nach der Befehring dem heiligen Geiste widerstrebe und daß der Heilige Geist gegeben werde denen, so ihm vorsätzlich und beharrlich widerstreben;

⁷⁾ S. 523, § 3.

⁸⁾ S. 526, § 15.

denn Gott in der Befehung aus den Unwilligen Willige machet, wie Augustinus redet.“

Dieser Satz richtet sich zunächst gegen die manichäisch-fatalistische Meinung, daß der Heilige Geist diejenigen, welche er befehren will, nolens volens, mit Zwang, ohne Rücksicht auf ihr Widerstreben befehere, daß solche sich befehren lassen müssen. Dann bestätigt dieser Satz aber auch, daß der natürliche Mensch aus seinen bösen Kräften seine Befehung hindern und vereiteln kann, wenn er nämlich vorsätzlich (ex proposito) und beharrlich (pertinaciter) widerstrebt, so daß, wenn der Heilige Geist durchs Wort in einem Menschen arbeitet und es kommt nicht zur Befehung, nicht Gott, sondern der böse Wille des Menschen daran schuld ist. Auf dieses letztere werden wir später noch zurückkommen.

In der Sol. Decl. heißt es nach einem längeren Schriftbeweis⁹⁾: „Daraus offenbar ist, daß der freie Wille aus seinen eigenen natürlichen Kräften nicht allein nichts zu seiner selbst Befehung, Gerechtigkeit und Seligkeit wirken oder mitwirken, noch dem Heiligen Geiste, so ihm durch das Evangelium Gottes Gnade und die Seligkeit anbeut, folgen, glauben, oder das Jawort dazu geben kann, sondern aus angeborner böser, widerspenstiger Art Gott und seinem Willen feindlich widerstrebet, wo er nicht durch Gottes Geist erleuchtet und regiert wird. Derhalben auch die heilige Schrift des Unwiedergeborenen Herz einem harten Stein, so dem, der ihn anrühret, nicht weicht, sonder widersteht, und einem ungehobelten Bloß und wilden, unbändigen Tier vergleicht.“

In der Darlegung, wie der Heilige Geist durchs Wort die Befehung wirkt, wird gleichfalls gezeigt, wie der Mensch seine Befehung hindern und unmöglich machen kann. Da heißt es¹⁰⁾ „Da aber ein Mensch die Predigt nicht hören, noch Gottes Wort lesen will, sondern das Wort und die Gemeinde Gottes verachtet, und stirbt also und verderbet in seinen Sünden: der kann neder Gottes ewiger Wahl sich trösten, noch seine Barmherzigkeit erlangen; denn Christus, in dem wir erwählet sein, allen Menschen seine Gnade im Wort und heiligen Sakramenten anbeut und ernstlich will, daß man es hören soll, und hat verheißt, wo zween oder drei in seinem Namen versammelt sein und mit seinem heiligen

⁹⁾ S. 592, § 18. 19.

¹⁰⁾ S. 602, § 57. 58.

Wort umgehen, will er mitten unter ihnen sein. Da aber ein solcher Mensch verachtet des Heiligen Geistes Werkzeug und will nicht hören, so geschieht ihm nicht unrecht, wenn der Heilige Geist ihn nicht erleuchtet, sondern in der Finsternis seines Unglaubens sterben und verderben läßt, davon geschrieben stehet (Matth. 23, 37): Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne versammelt ihre Jungen unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt.“

Die Konkordienformel weist es als einen Irrtum zurück, daß die Befehrung zwangsweise (per irresistibilem gratiam) gewirkt werde, und mißt die Schuld des Nichtbefehtwordens allein dem Menschen zu. So heißt es gleich im folgenden Abschnitt¹¹⁾: „Und in diesem Falle mag man wohl sagen, daß der Mensch nicht sei ein Stein oder Block. Denn ein Stein oder Block widerstrebet dem nicht, der ihn beweget, versteht auch nicht und empfindet nicht, was mit ihm gehandelt wird, wie ein Mensch Gott, dem Herrn, widerstrebet mit seinem Willen so lang, bis er befehrt wird.“

Endlich heißt es in einem späteren Abschnitt¹²⁾: „Denn aus vorgehender Erklärung ist öffentlich, wo durch den Heiligen Geist gar keine Veränderung zum Guten im Verstand, Willen und Herzen geschieht und der Mensch der Verheißung ganz nicht gläubet und von Gott zur Gnade nicht geschickt gemacht wird, sondern ganz und gar dem Wort widerstrebet, daß da keine Befehrung geschehe oder sein könne. Denn die Befehrung ist eine solche Veränderung durch des Heiligen Geistes Wirkung in des Menschen Verstand, Willen und Herzen, daß der Mensch durch solche Wirkung des Heiligen Geistes könne die angebotene Gnade annehmen. Und zwar alle die, so des Heiligen Geistes Wirkungen und Bewegungen, die durchs Wort geschehen, widerspenstig, verharrlich widerstreben, die empfangen nicht, sondern betriiben und verlieren den Heiligen Geist.“

Fassen wir die Lehre der Konkordienformel über den zweiten Punkt zusammen! Der zu allem Guten untüchtige Mensch ist auch Gott und allem Guten feind. Daher widerstrebt er auch der durch das Wort Gottes an ihn herantretenden Gnade Gottes, die ihn befehren will. So lange das Widerstreben gegen die Gnade des Heiligen Geistes andauert, kommt es nicht zur Befehrung und

11) C. 602, § 59.

12) C. 608, § 83.

wenn das Widerstreben bis ans Ende fortgesetzt wird, so bleibt der Mensch unbekehrt und geht durch seine Schuld verloren.

Nota, Es wird oft zwischen einem natürlichen und einem mutwilligen Widerstreben, das der Art und dem Grade nach von dem natürlichen verschieden sein soll, unterschieden. Man sagt dann: In der Befehrerung nimmt der Heilige Geist das natürliche Widerstreben weg; wenn der Mensch dann aber mutwillig widerstrebt, kommt es nicht zur Befehrerung. So will man einen plausiblen Grund finden für die Erscheinung, daß von den Menschen, die doch alle von Natur Gottes Feinde sind, einige bekehrt werden und andere nicht. Unser Bekenntnis unterscheidet nicht also. Es leitet das Widerstreben gegen die befehrende Wirkung des Heiligen Geistes allerdings aus dem sündhaften Widerstreben des gefallenen Menschen gegen Gott her. Es ist also der Art nach nicht verschieden von dem natürlichen Widerstreben. Ebenso lehrt sie nicht, daß ein besonders hoher Grad von Widerstreben die Befehrerung hindert, sondern sie nennt den anhaltenden Widerstand gegen des Heiligen Geistes Gnade vorsätzliches Widerstreben, und so lange sich der Mensch vorsetzt, daß er sich nicht bekehren läßt, kommt es nicht zur Befehrerung, und bleibt dieser böse Voratz, so geht der Mensch durch seine Schuld verloren. Unser Bekenntnis beschreibt und bekennt, wie es die Schrift auch tut, was Gott an denen wirkt, welche bekehrt werden, und wie es mit denen steht, welche unbekehrt bleiben, will aber durchaus nicht das Geheimnis aufklären, da es die Schrift nicht aufklärt.

Wiewohl also der natürliche Mensch aus seinen eigenen Kräften gar nichts zu seiner Befehrerung tut und tun kann, ja dieselbe durch sein Widerstreben hindert und sogar bei fortgesetztem Widerstreben unmöglich macht, so lehrt die Konfordinformel dennoch:

3. Daß der Mensch bekehrungsfähig ist und da er Gottes Wort wenigstens noch hören kann, der Heilige Geist einen Anknüpfungspunkt*) für seine befehrende Wirkung hat.

Daß der in Sünden gefallene Mensch doch noch bekehrungsfähig, *capax gratiae* ist, nicht als wäre in ihm noch irgend etwas Gutes, sondern daß er allein durch Gottes Gnade doch noch bekehrt

*) Daß dieser Ausdruck hier nicht in innergeistlichen Sinne der modernen Theologie gebraucht ist, beweisen die folgenden Ausführungen. -Red.

werden kann, lehrt schon der Artikel von der Erbsünde, wo gezeigt wurde, daß die Sünde nicht die Substanz des Menschen geworden ist, der vielmehr auch nach dem Fall noch eine Kreatur Gottes bleibt, nur durch und durch verderbt. Denn wäre die Sünde die Substanz des Menschen geworden, so könnte der gefallene Mensch so wenig bekehrt werden als der Teufel, oder Gott müßte den Menschen substantialiter umschaffen. Diese Meinung verwirft aber die Konkordienformel als nicht mit der Schrift stimmend.¹³⁾ „Nem, daß Gott in der Befehrung und Wiedergeburt des alten Adams Substanz und Wesen und sonderlich die vernünftige Seele ganz vertilge und ein neues Wesen der Seele aus Nichts in der Befehrung und Wiedergeburt erschaffe.“

Nachdem in der Sol. Decl. gesagt wurde, daß des Unwidergebornen Herz einem Stein, Block oder wildem, unbändigem Tiere gleiche, fährt sie fort¹⁴⁾: „Nicht daß der Mensch nach dem Falle nicht mehr eine vernünftige Kreatur sei, oder ohne Gehör und Betrachtung des göttlichen Wortes zu Gott bekehrt wird.“

Dann wird aus Luthers Kommentar über den 90. Psalm zitiert, wo Luther unter anderem sagt¹⁵⁾: „Und da Gott nach seinem gerechten, gestrengen Gericht die gefallenen bösen Geister gänzlichen in Ewigkeit verworfen, hat er doch aus besonderer lauter Barmherzigkeit gewollt, daß die arme, gefallene menschliche Natur wiederum der Befehrung, der Gnaden Gottes und des ewigen Lebens fähig und teilhaftig werden und sein möchte, nicht aus eigener, natürlicher, wirklicher (non ex sua propria, naturali et activa aut efficaci habilitate) Geschicklichkeit, Tüchtigkeit oder Fähigkeit; (denn es ist eine widerpenstige Feindschaft wider Gott) sondern aus lauter Gnaden durch gnädige, kräftige Wirkung des Heiligen Geistes, und das heißt Dr. Luther *capacitatem, non activam sed passivam*, die er also erklärt: *Quando patres liberum arbitrium defendunt, capacitatum libertatis ejus praedicant quod scilicet verti potest ad bonum per gratiam Dei et fieri revera liberum, ad quod creatum est. D. i.: Wann die Väter den freien Willen verteidigen, reden sie davon, daß er der Freiheit fähig sei derge-*

13) S. 525, § 14.

14) S. 593, § 19.

15) S. 593, § 22. 23.

stalt, daß er durch Gottes Gnade zum Guten bekehrt und wahrhaft frei könnte werden, dazu er anfangs geschaffen ist.“

Weil nun der Heilige Geist als Mittel der Befehung das Wort Gottes gebraucht, so findet er bei den Menschen einen Anknüpfungspunkt, da sie doch das Wort Gottes, wenn es ihnen verkündigt wird, hören und betrachten können. Das würde freilich gar nicht helfen und nimmermehr zur Befehung führen, wenn der Heilige Geist nicht durch das Wort den Sinn des Menschen ändern würde. Diese Lehre ist nicht so zu verstehen, als ob der Mensch doch dieses Allerwenigste zu seiner Befehung beitragen könnte, weil das Hören des Wortes von den unbefehrten Menschen nie in der Absicht geschieht, dadurch bekehrt zu werden; denn der unbefehrte Mensch versteht Gottes Wort nicht, hält es für Torheit und widerspricht und widerstrebt demselben.

Darüber sagt die Konfordinformel¹⁶⁾: „Denn ob er wohl die äußerlichen Gliedmaßen regieren und das Evangelium hören und eiflichermaßen betrachten, auch davon reden kann, wie in den Pharisäern und Heuchlern zu sehen ist, so hält er es doch für Torheit und kann es nicht glauben, hält sich auch in dem Fall ärger als ein Block, daß er Gottes Willen widerspenstig und feind ist, wo nicht der Heilige Geist in ihm kräftig ist und den Glauben und andere Gott gefällige Tugenden und Gehorsam in ihm anzündet und wirkt.“

Gerlich und ganz besonders beachtenswert ist der folgende Abschnitt¹⁷⁾: „Dieweil aber diese Lehre vom Unermögen und Bosheit unseres natürlichen freien Willens und von unserer Befehung und Widergeburt, daß sie allein Gottes und nicht unserer Kräfte Werk sei, beides von Enthusiasten und Epikuräern unchristlich mißbraucht wird und viel Leute durch solche Reden wüßte und wild zu allen christlichen Übungen im Beten, Lesen und christlicher Betrachtung faul und träge werden, indem sie sagen: weil sie aus ihren eigenen natürlichen Kräften sich nicht vermögen zu Gott befehren, wollen sie Gott immerzu widerstreben oder warten, bis sie Gott mit Gewalt wider ihren Willen befehrt, oder weil sie in diesen geistlichen Sachen nichts tun können, sondern alles allein des Heiligen Geistes Wirkung sei, so wollen sie weder Wort noch Sakrament achten, hören oder lesen, sondern warten, bis ihnen

¹⁶⁾ E. 594, § 24.

¹⁷⁾ E. 599, § 46. 47. 48. 50. 52. 53.

Gott vom Himmel ohne Mittel seine Gaben eingieße, daß sie eigentlich bei sich selbst fühlen und merken können, daß sie Gott befehrt habe.—Andere kleinmütige Herzen auch in schwere Gedanken und Zweifel fallen möchten, ob sie Gott erwählet habe und durch den Heiligen Geist solche seine Gaben in ihnen auch wirken wolle, dieweil sie keinen starken, brennenden Glauben und herzlichen Gehorsam, sondern eitel Schwachheit, Angst und Elend empfinden, so wollen wir jegund ferner aus Gottes Wort berichten, wie der Mensch zu Gott befehrt werde, wie und durch was Mittel (nämlich durch das mündliche Wort und die heiligen Sakramente), der Heilige Geist in uns kräftig sein und wahre Buße, Glauben und neue geistliche Kraft und Vermögen zum Guten in unsere Herzen geben und wirken wolle und wie wir uns gegen solche Mittel verhalten und dieselbigen brauchen sollen. Derhalben (weil Gott will, daß sich der Sünder bekehre und lebe) läßt Gott aus unermesslicher Güte und Barmherzigkeit sein göttlich ewig Gesetz und den wunderbarlichen Rat von unserer Erlösung, nämlich das heilige, alleinseligmachende Evangelium von seinem ewigen Sohn, unsern einigen Heiland und Seligmacher Jesu Christo, öffentlich predigen, dadurch er ihm ein ewige Kirche aus dem menschlichen Geschlecht sammelt und in der Menschen Herzen wahre Buße und Erkenntnis der Sünden, wahren Glauben an den Sohn Gottes, Jesus Christus, wirkt, und will Gott durch dieses Mittel und nicht anders, nämlich durch sein heiliges Wort, so man daselbige predigen hört oder liest und die Sakramente nach seinem Wort gebraucht, die Menschen zur ewigen Seligkeit berufen, zu sich ziehen, bekehren, wiedergebären und heiligen. Diese Predigt sollen nun alle die hören, die da wollen selig werden. Dieses Wort kann der Mensch, so auch noch nicht zu Gott befehrt und wiedergeboren ist, äußerlich hören und lesen; denn in diesen äußerlichen Dingen hat der Mensch auch nach dem Fall etlichermaßen einen freien Willen, daß er zur Kirche gehen, der Predigt zuhören oder nicht zuhören mag.“

Daß aber der Umstand, daß der Heilige Geist seine bekehrende Wirkung an die Fähigkeit des Menschen, Gottes Wort äußerlich zu hören, anknüpft, nicht in synergistischem Sinn gedeutet werden

darf, als ob der Mensch doch etwas zu seiner Befehrung beiträgt, daß er nämlich Gottes Wort hört, dessen er sich ja auch weigern könnte, bezeugt die Konfordinformel im Folgenden¹⁸⁾: „Wiewohl nun beides, des Predigers Pflanzn und Begießen und des Zuhörers Laufen und Wollen, umsonst wäre und keine Befehrung darauf folgen würde, wo nicht des Heiligen Geistes Kraft und Wirkung dazukäme, welcher durch das gepredigte und gehörte Wort die Herzen erleuchtet und befehrt, daß die Menschen solchem Worte glauben und das Jawort dazu geben, so soll doch weder Prediger noch Zuhörer an dieser Gnade und Wirkung des Heiligen Geistes zweifeln.“

Nota. Dieser Abschnitt ist ganz besonders lehrreich. Er zeigt uns nicht bloß, daß die Befehrung nicht zwangsweise und ohne Mittel geschieht, sondern auch, wie man den Mißbrauch der Lehre vom menschlichen Unvermögen begegnen müsse. Die Geschichte lehrt, daß fast aller Widerspruch gegen diese Lehre innerhalb der Christenheit, daß alle pelagianisch-synergistischen Meinungen aus der Besorgnis erwachsen sind, wenn man dem Menschen alle Mitwirkung in der Befehrung abspricht und Gottes Gnade allein alles zuspricht, so müßten die Menschen fatalistisch gemint werden und würden zu ernstlicher Heiligung nicht gebracht werden können. Dem will man abhelfen, indem man dem Menschen entweder viel oder wenig, aber jedenfalls etwas in dem Werk der Befehrung einräumt. Man will also den Teufel des bloßen Mundglaubens, der nicht gute Früchte bringt, gleichsam durch Beelzebub, durch Aufstachelung des Ehrgeizes und ähnlicher Triebe des natürlichen Menschen austreiben, oder dem Mißbrauch einer Schriftlehre durch eine schriftwidrige Lehre wehren. Schon von Pelagius berichtet die Kirchengeschichte, daß dieser sittenstrenge Mönch empört und erschreckt war über die damals herrschende Sittenverderbnis, über das leichtsinnige Lasterleben derer, die sich Christen nannten. Die Leute gingen meist fleißig zur Kirche, hörten die Predigt und beobachteten alle kirchlichen Vorschriften, lebten dabei wie die Heiden und wollten doch wegen ihrer äußerlichen Religiosität als Christen gelten. Diese Beobachtung veranlaßt ihn, den Menschen die Aufgabe zuzuweisen, sich zu befehren und durch ernstliches Bestreben der Heiligung nachzujagen. — Melancthon soll auch in sei-

¹⁸⁾ S. 601, § 55.

nen Synergismus getrieben sein durch die Beobachtung, wie unter den Lutheranern viel toter Kopfglaube und Poehen auf die reine Lehre ohne Ernst in der Heiligung anzutreffen war. Auch er meinte, durch die Annahme der *facultas se applicandi ad gratiam* dem Übel steuern zu müssen. — Ähnlich war's bei den Pietisten und ist's bei den Methodisten: die Befehrung, wobei der Mensch durch einen Bußkampf mitarbeitet, soll ein Heilmittel gegen das tote Namenchristentum sein! — Von den synergistischen Sekten wird uns Lutheranern beständig der Vorwurf gemacht, wir begünstigten den toten Verstandesglauben ohne Heiligung des Lebens. — Äußerungen, die von Sekten unserer von Synergismus angehauchten Gegner im lutherischen Lager hie und da gemacht wurden, lassen darauf schließen, daß man auch da von der Einräumung etwelcher Fähigkeiten im Menschen ein lebendiges Christentum zu erzielen hofft! — Wie anders verfährt die Konkordienformel! Sie sucht dem Mißbrauch der Schriftlehre nicht durch Kompromisse zu wehren, sondern stellt die reine Schriftlehre klar und deutlich ans Licht und weist nach rechts und links jede Abweichung von der Schriftlehre ab und zeigt, wie durch die Gnade des Heiligen Geistes allein ein wahrhaft frommes Leben im Glauben gewirkt wird. Man vergleiche zu den angeführten Stellen noch: S. 603, § 61—72.

Es erübrigt jetzt noch zu zeigen, wie die Konkordienformel die in den drei vorausgehenden Thesen enthaltene Lehre spezialisiert. Die Konkordienformel lehrt nämlich:

4. Der natürliche Mensch kann aus seinen eigenen natürlichen Kräften

a) seine Befehrung nicht anfangen.

Die Konkordienformel verwirft als schriftwidrig die Lehre der Pelagianer,¹⁹⁾ „die gelehrt haben, daß der Mensch aus eigenen Kräften ohne die Gnade des Heiligen Geistes sich selbst zu Gott befehren, dem Evangelium glauben, dem Gesetz Gottes mit Herzen gehorsamen und also Vergebung der Sünden und ewiges Leben verdienen könne.“ — Aber auch den Irrtum der Halpelagianer,²⁰⁾ „welche lehren, daß der Mensch aus eigenen Kräften den Anfang seiner Befehrung machen, aber ohne die Gnade des Heiligen Geistes nicht vollbringen möge.“ — Und in der Sol. Decl. wird der

¹⁹⁾ S. 525, § 9.

²⁰⁾ S. 525, § 10.

semipelagianisch-synergistische Irrtum definiert²¹⁾: „Denn ein Teil hat gehalten und gelehrt, obwohl der Mensch aus eigenen Kräften nicht vermöge Gottes Gebote zu erfüllen, Gott wahrhaftig trauen, fürchten und lieben ohne die Gnade des Heiligen Geistes, doch habe er noch so viel natürliche Kräfte von der Wiedergeburt übrig, daß er etlichermaßen sich zur Gnade bereiten und das Jawort, doch schwächlich, geben, aber wenn die Gnade des Heiligen Geistes nicht dazukomme, damit nichts ausrichten könnte, sondern im Kampf danieliederliegen müßte.“

Der natürliche Mensch kann aus eigenen Kräften nicht den Anfang zu seiner Befehrung machen, weder so, daß er sie dann auch fortsetzt und durchführt, so daß die Befehrung überhaupt ein Menschenwerk wäre, noch so, daß er aus sich selbst ein Verlangen nach Gott und seiner Gnade bekommt und eine, wenn auch schwächliche, Hoffnung darauf, was freilich ohne die Gnade des Heiligen Geistes zu nichts führen würde. Dagegen behauptet die Konkordienformel und beweist es aus der Schrift, daß der natürliche Mensch einen solchen Anfang nicht machen kann. Wo eine Bereitschaft entstanden ist, wo ein Mensch ein Verlangen nach Gottes Gnade hat und nur ein Fünkchen Glauben ist, das hat allein der Heilige Geist durchs Wort gewirkt, wie aus den bereits angeführten Stellen genügend hervorgeht.

Der natürliche Mensch kann aus seinen eigenen Kräften aber auch:

b) nicht mitwirken, wenn der Heilige Geist ihn durchs Wort befehren will. Konf. C. 525, § 11; C. 606, § 77.

Was ist es, das nach der Synergisten Meinung der Mensch selber in der Befehrung zu tun hat? Der Heilige Geist ruft und der sündige Mensch folgt dem Rufe, indem er ein Verlangen nach der angebotenen Gnade zeigt und um dieselbe bittet; Gott gebietet dem Menschen, an Christum zu glauben und der nach Heil verlangende Sünder glaubt; der Heilige Geist bietet ihm im Evangelium Vergebung, Gnade und Seligkeit an und der gnadenhungrige Sünder nimmt dies an; der Heilige Geist gebietet, im Glauben zu verharren, und der Mensch führt den Kampf des Glaubens und beharrt nach seinem Willen und durch seine eigne Kraft, unterstützt durch den Heiligen Geist. Alles dies muß ja an einem Menschen

²¹⁾ C. 588, § 3.

geschehen, der befehrt wird, und das alles macht die Befehung aus; aber, lehrt unsere Konkordienformel, das alles ist nicht Menschenwerk, sondern der Heilige Geist wirkt das alles durch das Wort Gottes.

Die Zeugnisse und Beweise decken sich mit dem, was wir unter a) gehört haben. Die Konkordienformel scheidet diese zwei Stücke, wie sich der Mensch vor seiner Befehung und in derselben verhält, nicht scharf auseinander, sondern bringt die Beweise für beides fast immer miteinander, wie wir in den vorigen Zitaten gesehen haben; denn der Mensch ist eben in der Befehung, ehe der Heilige Geist sein Gnadenwerk an ihm getan hat, ganz derselbe wie in der Befehung: tot, blind, ohne Verstand des göttlichen Wortes und Willens, untüchtig, böse, Gott feind, widerpenstig, kann nur widerstreben, und die Heilige Schrift zeigt deutlich, daß alles das, wodurch die Befehung zustande kommt, allein des Heiligen Geistes Werk und Gnade ist.

Wie ist aber das Verhalten des Menschen, wenn er befehrt ist? Darauf antwortet die Konkordienformel:

c. Nach der Befehung, die allein der Heilige Geist durch das Wort Gottes und die Sakramente wirkt, wirkt der Mensch allerdings mit, aber nicht durch die eigenen Kräfte des alten Menschen, sondern durch die von Gott geschenkten Kräfte des neuen Menschen.

Das geht schon aus der Verwerfung der vollkommenen Heiligung in diesem Leben hervor. Davon sagt die Epit. S. 525, § 12:

„Item, daß der Mensch, nachdem er wiedergeboren ist, das Gesetz Gottes vollkommen halten und gänzlich erfüllen könne und daß solche Erfüllung unsere Gerechtigkeit vor Gott sei, mit welcher wir das ewige Leben verdienen.“ Vgl. Sol. Decl., S. 607, § 79.

Näher ausgeführt ist dies in Sol. Decl. S. 603, § 63—65: „Wenn aber ein Mensch befehrt worden und also erleuchtet ist und sein Wille verneuert, alsdann so will der Mensch Gutes (sofern er neugeboren oder ein neuer Mensch ist) und hat Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen (Röm. 7, 22) und tut fort-hin soviel und so lang Gutes, soviel und lang er vom Geiste Gottes getrieben wird, wie Paulus sagt (Röm. 8, 14): Die vom Geiste

Gottes getrieben werden, die sind Gottes Kinder. Und ist solcher Trieb des Heiligen Geistes nicht eine *coactio* oder Zwang, sondern der bekehrte Mensch tut freiwillig Gutes, wie David sagt (Ps. 110, 3): Nach deinem Siege wird dein Volk williglich opfern. Und bleibt gleichwohl auch in den Wiedergeborenen, das St. Paulus geschrieben (Röm. 7, 22 ff.): Ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen; ich sehe aber ein ander Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüt und nimmt mich gefangen in der Sünde Gesetz, welches ist in meinen Gliedern. Item (R. 25): So diene ich nun mit dem Gemüt dem Gesetz Gottes, aber mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde. Item (Gal. 5, 17): Das Fleisch gelüftet wider den Geist und den Geist wider das Fleisch; dieselbigen sind wider einander, daß ihr nicht tut, was ihr wollt. — Daraus denn folget, alsbald der Heilige Geist, wie gesagt, durchs Wort und die heiligen Sacramente solch sein Werk der Wiedergeburt und Erneuerung in uns angefangen hat, so ist es gewiß, daß wir durch die Kraft des Heiligen Geistes mitwirken können und sollen, solches aber nicht aus unsern fleischlichen, natürlichen Kräften, sondern aus den neuen Kräften und Gaben, so der Heilige Geist in der Befehrerung in uns angefangen hat, wie St. Paulus ausdrücklich und ernstlich ermahnet, daß wir als Mithelfer die Gnade Gottes nicht vergeblich empfangen (2. Kor. 6, 1), welches denn anders nicht, denn also soll verstanden werden, daß der bekehrte Mensch so viel und lang Gutes tue, soviel und lang ihn Gott mit seinem Heiligen Geist regiert, leitet und führt und sobald Gott seine gnädige Hand von ihm abzöge, könnte er nicht einen Augenblick in Gottes Gehorjam bestehen. Da es aber also wollt verstanden werden, daß der bekehrte Mensch neben dem Heiligen Geiste dergestalt mitwirkte, wie zwei Pferde mit einander einen Wagen ziehen, könnte solches ohne Nachteil der göttlichen Wahrheit keineswegs zugegeben werden.

2. Cor. 6 1. *Συνεργούντες παρακαλοῦμεν.* Nos, qui sumus administrari seu cooperari Dei. monemus vos. ut nostrum exemplum imitamini, qui estis arum et aedificati Dei, 1. Cor. 3. 9. ne gratia Dei in vobis sit inanis, 1. Cor. 15, 10, sed ut sitis templum Dei viventis et habitantis in vobis, 2. 6, 16.

Seht wäre noch ein Punkt übrig, über den wir Auskunft in

der Konkordienformel erwarten können. Da alle Menschen untüchtig sind, ihre Befehring zu wollen oder zu vollbringen, da allein der Heilige Geist durch Gottes Wort die Befehring wirkt, und da doch nach der Schrift Gott will, daß allen Menschen geholfen werde, — wie kommt es, daß nicht alle Menschen befehrt werden? Die Konkordienformel erklärt sich darüber also:

d) Die befehrt werden, haben es allein Gottes Gnade zu danken und in keiner Weise ihrem Verhalten; die nicht befehrt werden, tragen selbst und allein die Schuld daran durch ihr fortdauerndes Widerstreben.

Es ist wohl nicht not, die schon angeführten Zeugnisse aus der Konkordienformel zu wiederholen, da sie so bestimmt und nachdrücklich erklärt, daß die Befehring auch nicht zum kleinsten Teil durch das Verhalten des Menschen bewirkt wird, sondern allein durch die Gnade und Kraft des Heiligen Geistes im Wort. Nur aus dem Artikel: De libero arbitrio möchte ich den bezeichnenden Satz anführen, S. 610, § 90: „Aus hiervor gesetzter Erklärung ist offenbar, daß die Befehring zu Gott allein Gottes des Heiligen Geistes Werk sei, welcher der rechte Meister ist, der allein solches in uns wirket, dazu er die Predigt und das Gehör seines heiligen Wortes als sein ordentlich Mittel und Werkzeug gebraucht; des wiedergeborenen Menschen Verstand aber und Wille ist anders nichts, denn allein subiectum convertendum, d. i. der befehrt werden soll, als eines geistlich toten Menschen Verstand und Wille, in dem der Heilige Geist die Befehring und Erneuerung wirket, zu welchem Werk des Menschen Wille, so befehrt soll werden, nichts tut, sondern läßt allein Gott in ihm wirken, bis er wiedergeboren.“ Ebenso haben wir die Stellen gehört, die auf Grund der Schrift das Nichtbefehrtwerden einzig und allein dem widerstrebenden Menschen zur Last gelegt wird.

Ist nun das alles, was die Konkordienformel über diesen Punkt zu sagen hat? Ja; denn das ist alles, was Gottes Wort darüber offenbart. Wir stehen da freilich vor einem unergründlichen Geheimnis.

Gott will, daß alle Menschen befehrt werden, sein Wort ist kräftig genug, die Befehring zu wirken durch den Heiligen Geist, und die Menschen sind alle in demselben Verderben, sind alle blind,

tot, Gott feind und widerstrebend. Einige werden nun tatsächlich bekehrt; andere nicht. Löst nun die Erklärung: die ersteren sind allein durch Gottes Gnade bekehrt worden, die letzteren sind durch eigene Schuld unbekehrt geblieben, das Geheimnis? Mit nichten; es ist und bleibt ein Geheimnis, weil es Gott in seinem Wort nicht geoffenbart hat, und alle Versuche, das Geheimnis zu ergründen, müssen kläglich scheitern und können nur zu falscher, schriftwidriger Lehre führen. Das zeigt ja die Kirchengeschichte von Anfang bis auf den heutigen Tag. Entweder wird die Ursache dieser Verschiedenheit in Gott gesucht. Gott habe eben nach seinem unerforschlichen (geheimen) Willen einen Teil des Menschen auserwählt und bei ihnen allein wirkt Gottes Wort die Befeuerung, oder an ihnen tut Gott mehr als an den anderen, was den heiligen Versicherungen Gottes von seinem allgemeinen Gnadenwillen doch ganz widerspricht. — Oder die Ursache wird in einer Verschiedenheit der Menschen gesucht. Entweder soll ihr natürlicher Zustand nicht völlig gleich sein. Selbst wenn zugegeben wird, daß alle von Natur sich in einem verdammlichen Zustand befinden, so wird doch davon geredet, daß bei den Einen das Verderben nicht ganz so tief gedrungen sei als bei Anderen, oder daß die Einen empfänglicher für gute Einflüsse, also auch für die Gnade Gottes seien, als Andere, oder daß ihr Verhalten vor und bei der Befeuerung verschieden sei. Dies alles widerspricht wiederum den klarsten Zeugnissen der heiligen Schrift. Da hat unser Bekenntnis den einzig richtigen Weg eingeschlagen: es bezeugt, was Gottes Wort offenbart, und läßt das Geheimnis, welches bleibt, unberührt, ohne auch nur den Versuch zu machen, den Schleier zu lüften.

Das liegt ja auch der jetzigen Kontroverse über die Befeuerung zu Grunde, daß man dieses Geheimnis erklären oder aufklären möchte. Die von einer Dogmenfortbildung reden, werden freilich sagen: Die Konkordienformel hat sich über diesen Punkt nicht ausgesprochen, weil diese Frage damals nicht aufgekomen ist; es hat sich damals um andere Gegenstände gehandelt. Das ist aber eine ganz unhaltbare Behauptung. Die Frage, warum nicht alle Menschen bekehrt werden, ist so natürlich, daß wohl zu allen Zeiten manches christliche Gemüt darüber tief bekümmert gewesen ist. Aber was Gott in seinem Wort nicht offenbart hat, das soll der Christ ein Geheimnis bleiben lassen und seinen Verstand gefangen nehmen unter den Gehorsam Christi. Wir können dieses Geheimnis auch

ganz wohl tragen Wir können ja Gott nicht genug danken für seine Gnade, daß er uns verlorne und verdammte Sünder durch Christum erlöst und aus Gnaden zu sich gezogen hat. Jeder Christ muß doch aus vollem Herzen bekennen: Mir ist Erbarmung widerfahren, Erbarmung, deren ich nicht wert. Und was die Unbefehrten betrifft, so wollen wir nur recht ernstlich fortfahren, ihnen Gottes Wort nahe zu bringen, und nicht daran zweifeln, daß es jederzeit ausrichten werde, wozu der Herr es sendet. Die rechte Stellung zu diesem Geheimnis lehrt uns in Gottes Wort (Röm. 11, 22): „Schau an die Güte und den Ernst Gottes: den Ernst an denen, die gefallen sind; die Güte aber an dir, so ferne du an der Güte bleibest.“

S. Vogel.

::

Über etliche Textkorruptionen im Alten Testament.

Die althebräische Sprache ist die „heilige“ Sprache der Juden. Darin sind mit Ausnahme kleiner Teile die Schriften des alten Bundes geschrieben. Diese Sprache haben die Juden auch bis zur babylonischen Gefangenschaft (580 v. Chr.)¹⁾ als Volkssprache gesprochen. Bis dahin hatten andere Sprachen auf das Juden-volk keinen Einfluß zu gewinnen vermocht.²⁾ Das Althebräische wurde deshalb auch mit Recht „die Sprache Kanaans“ genannt, Jes. 19, 18. Die babylonische Gefangenschaft brachte unter den Juden nicht nur in sozialer, sondern auch in sprachlicher Hinsicht große Veränderungen hervor. Das jüngere Geschlecht Israels hatte während des Exils in Babel aramäische Lust und Sprache genossen.

Zur Zeit des Kyros (Kores), der die Juden aus dem Exil nach Jerusalem zurückließ, war die aramäische oder syrische Sprache im vollsten Sinne des Wortes Weltsprache geworden. In den persischen Satrapien wurde sie als Verkehrssprache gesprochen bis weit nach Egypten hinein. (Zahn, Einl. z. R. T ,

¹⁾ — und darüber hinaus.—P.

²⁾ Im Norden schon früh, selbst auf die inspirierte Literatur des Bundesvolks, wie die Aramäismen in Hoheslied, Prediger und andere Bücher zeigen. — P.

§ I.) Nach der Rückkehr der Juden behauptete die althebräische Sprache unter diesem Volke ihre dominierende Stellung denn auch nicht mehr lange. Sie war nicht mehr die Sprache Kanaans, sondern die aramäische fing an, mit aller Macht sie zu verdrängen. Nicht nur daß das jüngere Geschlecht der Exulanten in Babylon mit der aramäischen (syrischen) Sprache vertraut geworden war, sondern auch die nach der Rückkehr das kleine Judenhäuflein umgebenden Völker, wie Edomiter, Samariter, Syrophönikier, sprachen einfach syrisch.

Dem Einfluß dieser Sprache konnte sich der Rest des Zwölf-Stämmevolkes trotz aller Wachsamkeit und Strenge nicht mehr entziehen. Trotz aller Verbote gegen das Aramäische von Seiten des Sanhedrin hatte doch die heilige Sprache zur Makkabäerzeit (166 v. Chr.) aufgehört, der Juden Volks- oder Muttersprache zu sein, und Grund und Boden an die aramäische Sprache verloren und abtreten müssen. Wenn man später dennoch von einer hebräischen Sprache redete, wie z. B. Josephus und Hieronymus gelegentlich tun, so meinte man damit eben nur die vom hebräischen Volke gesprochene Sprache, i. e. die aramäische, aber keineswegs die althebräische. Selbst das Griechische, das nach Alexander des Großen Siegeszug überall aufkeimte, vermochte daran nichts zu ändern. Zur Zeit Christi war das Althebräische eine tote Sprache ³⁾ Josephus nennt darum *Bello judaico*, B. 5, C. 6, § 3, die aramäische (syrische) Sprache seine „*πάτριος γλώσσα*,“ seine väterliche Sprache. Dieser gebildete Priestersohn wußte doch genau zwischen Althebräisch und Aramäisch zu unterscheiden, und doch nennt er nicht das erstere, sondern das letztere seine „väterliche Sprache“ (Landessprache). Zu Christi Zeit konnte kein Jude die Sprache der Thorah im Umgange sprechen⁴⁾, keiner sagen, sie sei seine Muttersprache, sondern überall in Kanaan sprach man syrisch. So auch Jesus. Er hat nicht in griechischer Sprache gelehrt und gepredigt. Wohl sind die *Hagiographa* des N. T. in der *Κοινή* des Griechischen geschrieben, aber gepredigt hat Je-

³⁾ D. h., das Volk sprach sie nicht mehr; daß es sie aber noch ziemlich gut verstanden haben muß, geht aus *Luk. 4, 17—20* hervor. — P.

⁴⁾ Die Schriftgelehrten bedienten sich in ihrem offiziellen Verkehr des Hebräischen, das freilich modernisiert war. Es ist sehr gut möglich, daß die *Apostg. 22* gegebene Rede Pauli an das Volk von Jerusalem wirklich Hebräisch und nicht Aramäisch war. — P.

fuß in seiner Muttersprache, der syrischen. Die Aussprüche, die wir von ihm kennen, seine Gebete: Abba, Vater; seine Worte bei Wundern: Talitha kumi, Hephatha u. sind in ihren Flexionen aramäisch. Jesus spricht mit der Samariterin am Brunnen und mit dem Weibe aus Syrophönike. Beide sprachen aber aramäisch.

Als Cato 150 v. C. im römischen Senat sein: „Ceterum cen-
seo Carthaginem esse delendam“ donnerte und Scipio Africanus Carthago, die Leuchte Nordafrikas, in Asche legte, da sprach man in Nordafrika noch punisch im Verkehrt, hingegen im wirklichen Punien (Phönikien) sprach man schon aramäisch, also auch das Weib in Syrophönike, mit welcher Jesus sprach. Die Samariter waren in ihrem Grundstock aramäisch-assyrisch und vom Osten durch Nebukadnezar⁵⁾ und seine Nachfolger nach Samarien ver-
setzt. Aramäisch war darum auch die Sprache der eingeführten Völker und auch des Weibes am Brunnen, mit dem Jesus sprach.

Eine Kenntnis des Althebräischen war nur noch bei den Schriftgelehrten, die es zunftmäßig betrieben. Sie bildeten sich auch nicht wenig darauf ein und nannten darum die aramäische Sprache des Volks eine *γλώσσα ιδιώτης*, i. e. eine gemeine Sprache. Aber selbst unter den Schriftgelehrten trat nach und nach eine immer größere Unsicherheit betreffs der heiligen Sprache und ihres Textes hervor. Im täglichen Verkehr bedienten auch sie sich freilich der gemeinen Sprache des Volks, aber in ihren theologischen Disputationen bedienten sie sich der heiligen Sprache, die sie zu dem Ende durch viele Zusätze und Neuerungen erweiterten und dadurch in Wirklichkeit eine neue hebräische Sprache zu Stande brachten, das sogenannte Neuhebräisch.

Diese Schriftgelehrten waren auch die Kopisten, die den alten Text auf neue Rollen schrieben. Und trotz sorgfältigster Arbeit und Vergleichung ist es ohne Ungenauigkeiten und Fehler nicht abgegangen. Wir müssen bedenken, daß von einander abweichende Texte vorhanden waren. Schon diese Tatsache gibt genug Veranlassung zur Korruption des Textes. Da mag nun ein Versehen oder die zeitweilige Gedankenlosigkeit eines

⁵⁾ Nicht Nebukadnezar — um 600 —, sondern „der König von Assyrien,“ nicht lange nach 730, also einer und der andere der Nachfolger Salmanassers IV., Sargon, Assarhaddra. Vgl. 2. Kön. 17, 24 ff.; 19, 37 und Esra 4, 2.

Skribenten (siehe 1. Chron. 8, 28—38 noch einmal geschrieben 1. Chron. 9, 35—44., dasselbe Stichwort: „Diese wohnten zu Jerusalem“ geht vorher und wird wohl schuld sein) oder auch die Ähnlichkeit mancher Buchstaben die Ursache zur Verunstaltung des Textes geworden sein, aber ein nicht geringer Faktor der offenbaren Fehler bleibt doch auch wohl die nachexilische Unkenntnis des Althebräischen.⁶⁾ Ungenauigkeiten im Texte sind nicht

⁶⁾ Der Eintausch des hebräischen Dialekts für den aramäischen als Volkssprache hat auf die Kenntnis des ersteren bei den Schriftgelehrten, die uns den heiligen Kodex überliefert haben, viel geringeren Einfluß gehabt als die Tatsache, daß außer den heiligen Schriften keine andre hebräische Literatur das Exil überlebt zu haben scheint, aus der sie eine erschöpfende Kenntnis der Sprache hätten gewinnen und sich erhalten können. Die heiligen Bücher reichen dazu nicht aus. Ihr Wortschatz ist zu gering und die Unvollständigkeit der uns in ihnen aufbewahrten Formen und stilistischen Eigentümlichkeiten macht eine erschöpfende Erkenntnis ihrer Bildungsgeetze schier unmöglich. Daran hat auch die neue vergleichende Sprachforschung, besonders das Studium des Arabischen, wenig geändert. Aber was immer diese Tatsache an Unkenntnis der heiligen Sprache mit sich gebracht hat, hat doch erst statt bei den Sophern der letzten Hälfte der Periode von Esra bis auf Christum, d. h. bei den Schriftgelehrten der letzten 250 Jahre vor Christo, und dann bei den Talmudisten, Masoreten, Grammatikern. Gerade denjenigen Hütern und Ueberlieferern des alttestamentlichen Kodex aber, auf deren Sprachkenntnis und Treue es bei der Feststellung der Textgestalt vor allem ankam — die esranischen und nachesranischen Schriftgelehrten —, denen darf man eine Unkenntnis der heiligen Sprache nicht beimessen, weil ihnen trotz des Exils das Hebräische noch Muttersprache und lebendige Verkehrssprache war. Jesus Sirach der Ältere, der freilich nicht um 180, wie die Modernen so gerne annehmen, sondern um 280 vor Christo sein hebräisches Buch geschrieben hat, handhabt die Sprache noch mit großer Meisterschaft. Von da ab kommen die Alexandriner in Sicht. Und bei ihnen zeigt sich wenigstens teilweise bereits ein starkes Unverständnis der alttestamentlichen Schriften, wie die stümperhafte Uebersetzung verschiedener Bücher in der Septuaginta zeigt. Aber auch die Ungenauigkeit und Fehlerhaftigkeit der alexandrinischen Version ist, wie ihre Verunstaltung von Samuel, Jeremias und Daniel beweist, zum größeren Teil ihrer niederlichen inneren Stellung zur Inspiration auf Rechnung zu schreiben. Sie waren eben die liberalen Juden der damaligen Zeit, die die griechische Bildung der Juden und die jüdische Literatur der griechischen Welt mundgerecht zu machen suchten und zu letzterem Zweck den Text der heiligen Bücher zuzuguten, wie es ihnen gut dünkte. Je eifriger sie in die hellenistische Bildung eingingen, desto schneller entwöhnten sie sich des spezifisch althebräischen Geistes und des Studiums der eignen Literatur. Darum dürfen aber auch sie nicht den Maßstab abgeben für den Stand der gelehrten Kenntnis des Hebräischen unter den Sophern der damaligen Zeit. Die eigentlichen Kenner der heiligen Literatur sind in dieser Zeit in der jüdischen Heimat zu suchen, worauf auch die Fabel von der Entstehung der Septuaginta (die Importation der 72 Schriftgelehrten aus Palästina) deutet. Eine Zeit, die den Talmudisten und den Libyenfern einen Text überliefern konnte, wie diese ihn uns tradiert haben, muß sich eine sehr gründliche Kenntnis der heiligen Sprache bewahrt haben; wodurch freilich nicht ausgeschlossen

etwa erst nach Christi Zeit in den Text geraten, sondern nach der Uebersetzung der LXX zu schließen, befanden sich solche schon damals darin. Auch zeigt uns diese Uebersetzung, wie groß unter den Juden zur Zeit der Ptolemäer in Egypten, längst vor Christi Zeit die Unkenntnis der heiligen Sprache gewesen sei. Bei der Restaurierung des ursprünglichen Textes durch die Masoreten ist es auch diesen nicht gelungen, alle Unebenheiten zu beseitigen. Die Masoreten waren ja im Besiz aller Notizen und Traditionen, die betreffs des heiligen Textes in all den Jahrhunderten gemacht und überliefert worden waren. Aber einerseits hatten sie eine zu große Ehrfurcht vor dem Wort Jehovahs, als daß sie etwas geändert hätten, selbst wenn sie es als Fehler erkannten; andererseits stand wiederum die Unsicherheit in der alten Sprache und ihres Textes den masoretischen Revisoren bei einer möglichst richtigen Wiedergabe des Originals hindernd im Wege. Philologische Studien der letzten Dezennien haben manches Wertvolle zutage gefördert und manches Unregelmäßige geöhnet. (L. u. W., Jahrg. 53, S. 53, Rezension v. L. F.) Für die Fehler der

ist, daß ihnen diese und jene archaische Kleinigkeit schon verloren gegangen war.

Ueberhaupt ist hier zu sagen: Teilweise Sprachunkenntnis, ist zwar auch eine, aber die allgeringste unter den Ursachen der Textkorruption im A. T. Man darf Unkenntnis etlicher alter Textaffektionen wie das Nun inversum, nun suspensum, Wav fractum der literae punctatae cet; cet. nicht mit Unkenntnis der Sprache verwechseln. Daß die Sopherim, Talmudisten und Masoreten uns diese ihnen wohlbekannte Eigentümlichkeiten, und dazu eine ganze Reihe von Textverderbungen intakt mitüberliefert haben, ist nur Beweis für ihre übergroße Gewissenhaftigkeit in der Handhabung der vorgefundenen Textgestalt. Die bei weitem ergiebigste Quelle der Textkorruption im A. T. ist die natürliche Schwäche der Abschreiber, deren Auge hier und da falsch sah oder deren Ohr beim Vorgelesenen verkehrt hörte, deren Feder einen Buchstaben nicht genau wiedergab, sodaß der nächste z. B. ein Resch für ein Daleth, oder umgekehrt, hielt, und was der Möglichkeit des Fehlermachens beim Abschreiben mehr ist. Unter den zehn Beispielen von Textkorruptionen, die der Herr Verfasser bespricht, sind neun Abschreibefehler, und der zehnte (No. 8) ist überhaupt nicht nachweisbar eine Korruption. Auf No. 6 kommen wir noch. Daß gerade das Abschreiben des alttestamentlichen Textes der menschlichen Unvollkommenheit viel Gelegenheit zu Fehlern bot, wird besonders einleuchten, wenn man bedenkt, daß ja der Schriftzug, in dem die heiligen Dokumente ursprünglich geschrieben waren (das alte *Hebräisch*, wie es sich auf dem Mesastein, in der Siloahinschrift etc. findet), in seiner Unvollkommenheit nicht nur an sich schon ganz ungemeine Anforderungen an den Abschreiber stellte, sondern daß auch die allmähliche Umgestaltung desselben in die assyrisch-babylonische Quadratschrift — das *Neuhebräisch* — zu manchen Verwechslungen führen mußte, wie ein Blick auf die vergleichende Tabelle der verschiedenen semitischen Schriftzüge in Gesenius' Grammatik, S. 378, lehrt. — P.

Menschen ist Gott nicht verantwortlich, sondern da gilt und muß immerdar gelten 2. Tim. 3, 16: „Alle Schrift ist von Gott eingegeben.“

Es soll nun im Folgenden auf einige Unregelmäßigkeiten des alttestamentlichen Textes hingewiesen werden.

1.) Ps. 22, 17 liegt im Worte **יָאָרְךָ** ein Versehen vor, entstanden durch die Ähnlichkeit zweier Buchstaben. Dies Wort ist als Verbum mit „durchgraben“ übersetzt, ist aber keineswegs ein Zeitwort, sondern ein Nomen, nämlich **יָאָר** Löwe, mit der Partikel **ךָ** (wie). Genau übersetzt würde also dieser Teil des Verses heißen: „Wie ein Löwe meine Hände und Füße.“ Darin liegt aber kein Sinn. Dies ändert sich aber, wenn man in **יָאָרְךָ** den letzten Buchstaben **ךָ** in **י** verlängert. Dann ergibt sich die Lesart: **יָאָרְיָ**. Das ist freilich ein Verbum und heißt: „durchgraben“. Auch die Septuaginta übersetzt: ὄρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας. Die Pschito und Vulgata treffen denselben Sinn. So liegt jetzt im masoretischen Texte hier die Verwechslung von **ךָ** und **י** vor.

2.) 2. Sam. 8, 13 sollte man für das Wort „Syrien“ (Syrrer) lesen „Edom“ (Edomiter), dann stimmt, daß David im Salztal von den Edomitern 18,000 Mann schlug, denn das Salztal grenzt an Idumäa (Edom). Wie sollte er aber im Salztal 18,000 Syrrer erschlagen haben? Woher kommt dies Versehen? Durch Verwechslung von **ךָ** und **הָ**.

Syrien=**סַרְךָ** Edom=**סַדְךָ**

Dadurch, daß man nun in **סַדְךָ** den zweiten Buchstaben oben rund statt eckig machte, entstand **סַרְךָ**. Daß dies hier ein Versehen ist, geht auch hervor aus 1. Chron. 18, 12, denn da heißt es: „Und Abisai, der Sohn Jerujah (der unter David befehligte), schlug der Edomiter im Salztal 18,000.“ Auch die ersten Verse des 60. Psalms, die als Parallele angegeben werden, sagen uns, daß hier Edom und nicht Syrien gemeint ist.

3.) Jes. 9, 3 (Grundtext 2) ist die Lesart: „Damit machst du ihre Freude nicht viel“ gewiß nicht korrekt. Das ist ja gerade das Gegenteil von dem, das man erwartet. Heißen soll es: „Du mehrest das Volk (Heiden), machst ihm groß die Freude.“ Woher kommt nun das anstößige „nicht“? Im Texte steht: **לֹא**=

nicht, aber die Massoreten haben dabei einen Stern angebracht, und unten in der Anmerkung setzen sie im Keri ם=ihm. Beide haben dieselbe Aussprache, sehen sich ähnlich und sind dabei verwechselt worden. Nur das letztere, ם, gibt Sinn.

4.) Gen. 17, 21 lesen wir: „Joseph teilte das Volk aus in die Städte.“ Das will aber nicht recht in den Kontext passen, denn gerade vorher steht: „Und ward also das Land Pharaos eigen.“ Eine folgende Steigerung des Verhältnisses, eine gradatio ad majus, würde uns sagen, daß nicht nur „Land“, sondern auch „Leute“ dem Pharaos angehörten. Also würde statt „teilte aus“ besser passen „machte dienstbar“. Statt עבר wäre zu lesen עבד, also עבדו und nicht עברו. Der Fehler liegt in der Verwechslung von ו und ב. Daß עבדו das Wort im Original sein muß, bezeugt auch der samaritanische Pentateuch, der die letztere Lesart hat, also nicht „aussteilen“, sondern „machte dienstbar“.

5.) Josua 9, 4 lesen wir: „Sie gingen hin und schickten eine Botschaft (eigentlich: stellten sich als Botschafter) und nahmen zc.“ Warum sollen die Gibeoniten sich als etwas anstellen, was sie tatsächlich sind? Besseren Sinn gäbe doch die Lesart der LXX: „Sie gingen hin und versahen sich mit Zehrung“ (denn sie wollten reisen). Das Versehen liegt in der Verwechslung von ו und ב. Unser masoretischer Text hat: וצטרו=stellten sich als Botschafter. Macht man aus dem ו ein ב, so haben wir בצטרו=nahmen Zehrung. Darauf kommen die Gibeoniten nachher in ihrer Rede B. 12 auch wieder zurück. Auch die Septuaginta übersetzt: ἐπιστάσαντο=nahmen Getreide, Zehrung.

6.) Richt. 18, 30 liegt offenbar eine pia fraus vor.⁷⁾ Man

⁷⁾ Das ist reine Konjektur! Den Beweis dafür wird der Herr Verfasser schuldig bleiben. Der Verüßer dieser „pia fraus“ müßte doch ein merkwürdiger Schläuberger gewesen sein, wenn er sich eingebildet hätte, er könne durch Veränderung des Namens Mose in Manasse irgend jemand glauben machen, daß der Levit Jonathan, den die Daniten in der Richterzeit mit nach Lachisch schlepten, ein Enkel des 600—700 Jahre später regierenden gottlosen Königs Manasse gewesen sei! Die „pia fraus“ ist ganz und gar ein Einfall der modernen Kritiker. Dafür läßt sich auch nicht ein einziges Beispiel beibringen. Die Textverderbungen sind ohne Ausnahme unabsichtlich entstanden.—Ich will hier meine eigne Vermutung über das Nun suspensum in dieser Stelle aussprechen: Eine Fliege fiel einem Abschreiber in die Tinte. Sie flog auf und fiel gerade über dem Wort Mose nieder und zog eine Figur, die einem Nun ähnlich sah. Der Abschreiber hielt sie für eine Textaffektion. Diese Konjektur ist genau so viel wert wie jede andere, jeden-

hat auch nicht gewagt, die Fälschung in den Text hineinzutragen, sondern nur über den Text zu stellen. In unserer deutschen Bibel heißt es: „Und Jonathan, der Sohn Gersoms, des Sohnes Manasseh 2c.“ Gersom war aber nicht der Sohn Manassehs, sondern der Sohn Moses. Exodus 2, 22; 18, 34. Man wollte aber dem Moses nicht die Schande antun, daß aus seinen Nachkommen einer als Heidenpriester genannt werde, so schob man in den Namen Moseh ein N ein und machte daraus Manasseh מנשה. Daß nur Moses das ursprüngliche Wort sein kann, ergibt sich auch daraus, daß Jonathan und seine Söhne Priester waren, also levitischen Stammes. Moses war aber aus dem Stamme Levi. Es ist bei dieser Interpolation gewiß der gottlose König Manasseh gemeint, von dem das apokryphische Gebet desselben Namens herrühren soll. Es kann also die Fälschung erst nach jenes Königs Tod eingetragen worden sein, vielleicht gleich nach dem Exil, denn auch die LXX und Pschito haben Manasseh. Diese Lesart ist also sehr alt, aber nichtsdestoweniger korrumpiert. Die Vulgata hat aber Moses, denn Hieronymus wird wohl von den Rabbinen, die seine Lehrer waren, gehört haben, wie sich die Sache verhält. (Old Documents, Paxton Smyth, p. 192.)

7.) 1. Sam. 13, 1 lesen wir: „Saul war ein Jahr König gewesen.“ Hier liegt eine offenbare Ungenauigkeit vor. Die hebräische Formel, das Alter eines Königs bei seiner Thronbesteigung und die Dauer seiner Herrschaft anzugeben, lautet: N. N. war ? Jahre alt, da er König ward, und regierte ? Jahre. Vide: 2. Sam. 2, 10; 5, 4. Uebersetzen wir die in Frage stehende Stelle genau, so steht da: Ein Sohn von ? Jahren war Saul, als er König ward. Die Zahl der Jahre ist ohne Zweifel von dem Kopisten ausgelassen worden. מִשְׁלֹשִׁים (30) möchte die Zahl sein, wie einige Mss. der Septuaginta haben, aber unsere Ausgabe Nestle, die wohl die beste ist, läßt die ganze Stelle weg. Wer sich die Mühe nimmt, nachzuschlagen in seiner LXX, möge sich dessen erinnern, daß unser 1. und 2. Buch Samuelis in der Septuaginta das 1. und 2. Buch der Könige ist, und unser 1. und 2. Buch der Könige daselbst das 3. und 4. Buch der Könige.

falls mehr als irgendwelche pia fraus. Die Fliegen sind schon für manchen hebräischen Punkt, Vokal, verantwortlich gewesen, warum nicht auch einmal für einen Konsonanten? — P.

8.) 1. Sam. 17. Lesen wir dies Kapitel, so fällt uns etwas auf. V. 12 wird von David geredet, als wäre er ganz unbekannt, und doch sagt das vorhergehende Kapitel, daß er Jsais Sohn sei und nun Sauls Waffenträger geworden. V. 55 ff. wird von David wieder geredet, als kenne Saul ihn nicht, und doch hat er vorher vor Saul gespielt, seine Waffen getragen, ja sogar seinen Panzer anprobiert und dabei mit dem König selbst gesprochen, und nun soll Saul ihn nicht einmal von Angesicht kennen? Etwas stimmt da nicht. Läßt man die Passagen V. 12—31 und dann V. 55—R. 18, 6 aus, so ergibt sich eine zusammenhängende fortlaufende Erzählung. Die LXX läßt diese genannten Verse weg und geht von V. 54 gleich nach Kap. 18, 6. Wo die betreffenden Verse hingehören, ist dem Schreiber dieses nicht klar.

9.) 2. Sam. 21, 19 lesen wir: „Da schlug Elhanan, der Sohn Jair Drgim, ein Bethlemiter, den Goliath, den Gethiter.“ Darnach wäre also Goliath zweimal erschlagen. Dies ist gewiß eine Ungenauigkeit des Kopisten. Wir finden uns aber aus dem Dilemma heraus, wenn wir 1. Chron. 20, 5 lesen: „Da schlug Elhanan, der Sohn Jairs, den Lahemi, den Bruder Goliaths.“ Dies ist ohne Zweifel das Richtige. Wie kommt es aber, daß an obiger Stelle Goliath erschlagen wird anstatt seines Bruders? Nehmen wir den hebräischen Text:

2. Sam. 21, 19 = בֵּית־הַלְּחִמִּי אֶת גִּלְיָת

1. Chron. 20, 5 = אֶת לַחְמֵי אַחֵי גִלְיָת

Setzt man der zweiten Reihe vorne ein ב vor, so sehen dem Kopisten beide Linien fast gleich aus, und daher der Fehler. Der Kopist hat 2. Sam. 21, 19 für אַחֵי גִלְיָת (den Bruder Goliaths) geschrieben אֶת גִּלְיָת (den Goliath) und für אֶת לַחְמֵי (den Lahemi) geschrieben בֵּית־הַלְּחִמִּי (den Bethlehemiten). Das erklärt den Fehler.

10.) 1. Chron. 6, 28 lesen wir: „Des Sohn war Samuel, des Erstgeborener war Basni und Abija.“ Hier ist ohne Zweifel nach Samuel der Name des Erstgeborenen beim Schreiben vergessen worden, den Basni ist kein Eigennamen, sondern das Zahlwort 2 שְׁנַי + copula ו (und). In der hebräischen Bibel 1. Chron. 6, 13. Es sollte also heißen: „Und die Söhne Samuels

(Name fehlt) der Erstgeborene, und der zweite (Ba Schemi) Abjah.“ Welcher Name fehlt? Darüber finden wir Aufklärung 1. Sam. 8, 2 und 1. Chron. 6, 33, nämlich der Name Joel. Der Fehler entstand also in der Weise, daß ein Kopist den Namen zu schreiben vergaß und die nächsten das Zahlwort ״ו״ als Eigenname ansahen. Dieser Fehler muß schon 300 v. Chr. im Kodex gewesen sein, denn die LXX hat denselben Fehler und schreibt: οἱ υἱοὶ Σαμουὴλ ὁ πρωτότοκος Σανὶ καὶ Ἀβιά. Aber die Pschito korrigiert den Fehler.

Das sind einige Beispiele von Ungenauigkeiten des alttestamentlichen Textes. Es gibt derselben noch viele und für den, der sich mit dem Studium des heiligen Textes, sei es im Alten oder Neuen Testament befaßt, bereitet es die größte Genugtuung, für solche Unebenheiten eine Lösung zu finden. Es ist aber nicht zu vergessen, daß durch alle diese Varianten keine der Wahrheiten unseres allerheiligsten Glaubens gefährdet, sondern gottlob, wir haben im Alten Testament ein festes prophetisches Wort, 2. Petri 1., 19, wie die Erfüllung im Neuen Testament bezeugt und beweist.

H. C. Westphal.

::

Die norwegischen Vereinigungsthesen.

(Uebersetzt von F. Uplegger.)

Vorbemerkung der Redaktion der Quartalschrift. — Zwischen den drei norwegischen Kirchenkörpern „Hauges Synode,“ „Vereinigte Kirche“ und „Norwegische Synode“ sind seit etlicher Zeit Vereinigungsverhandlungen im gange. Während die ersteren beiden bisher „Schmidt’sch“ in den Lehren von der Befehrung und Gnadenwahl standen, bekannte die „Norwegische Synode“ sich bisher in allen Stücken zu der von der Synodalkonferenz vertretenen Stellung. Die Ohioer und Iowaer behaupten auf Grund der folgenden, durch ein gemeinschaftliches Komitee der drei Körper vereinbarten Sätze, daß die „Norwegische Synode“ ihre bisherige Stellung aufgegeben und ganz die Schmidt-Ohio-Iowa’sche angenommen habe. Wir bieten diese Thesen unsern Lesern vorläufig zur Prüfung dar und enthalten uns aller eignen Kritik. Später werden wir eventuell darauf zurückkommen müssen.

Decorah, den 6. Mai, 1908.

Mitteilung von dem Vereinigungskomitee.

Die von der Norwegischen Synode, Hauges Synode und der

Vereinigten Kirche eingesetzten Komiteen versammelten sich zu fortgesetzten Verhandlungen Dienstag, den 7. April, in dem Schulhaus der Gemeinde Unser Erlösers („Vor frelsers“). Die Versammlung dauerte zwei Tage.

Die Verhandlungen, die hier geführt wurden, galten der Lehre von der „Berufung“ und der „Befehrung.“ Diese Lehrfragen sind behandelt worden auf zwei Versammlungen im Jahre 1907 und wurden abgeschlossen auf dieser Versammlung, und das Komitee legt hiermit das Resultat seiner Verhandlungen vor. Die Punkte, die hier vorgelegt werden, sind, was die „Berufung“ betrifft, aufgebaut auf „Sandhed til Gudfrytighed,“ ¹⁾ Frage 478, ²⁾ und was die „Befehrung“ betrifft, auf die Fragen 677 ³⁾ und 680 ⁴⁾.

Sämtliche Punkte sind einstimmig angenommen worden.

über die Berufung.

1. Der natürliche Mensch ist in einem Zustande geistlichen Schlafes und geistlichen Todes.

Eph. 5, 14: Darum spricht er: Wache auf, der du schläfest, und stehe auf von den Toten, so wird dich Christus erleuchten.

Eph. 2, 1: Und auch euch, da ihr tot waret in Übertretung und Sünden.

2. Damit ein solcher geistlich schlafender und geistlich toter Mensch befehrt und gerettet (erlöst ⁵⁾) werden könne, beruft Gott ihn durch sein Evangelium.

2. Theff. 2, 14: Darenin er euch berufen hat durch unser Evangelium zum herrlichen Eigentum unsers Herrn Jesu Christi.

Joh. 6, 44: Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn,

¹⁾ (Anmerkungen vom Uebersetzer): „Wahrheit zur Gottesfurcht,“ dänisch-norwegischer Katechismus von 1737.

²⁾ „Was ist denn Gottes Ruf?“ — „Daß er durch sein Wort der Menschen Herzen rührt, durch das Evangelium insonderheit ihnen seine Gnade offenbart, sie ernstlich anbietet und zugleich Kraft gibt, sie anzunehmen.“

³⁾ „Was ist die Befehrung der Gefallenen?“ — „Wenn der von Gottes Gnade abgefallene und in Sünden tote Mensch wieder durch Gottes Kraft zu dem geistlichen Leben aufgeweckt, vermittelt des Glaubens mit Gott versöhnt und so ganz befehrt und verändert wird.“

⁴⁾ „Wie viele Stücke gehören denn zur wahren Befehrung?“ — „Zwei, nämlich: erstens Reue und Zerknirschung über die Sünde, sodann Glaube an den Herrn Jesus, dessen Frucht ein neuer Gehorsam ist.“

⁵⁾ Das norwegische „frelse“ entspricht beiden deutschen Ausdrücken.

daß ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage.

3. Wenn Gott die Menschen beruft, rührt er durch sein Wort ihre Herzen, d. h. die Menschen, die berufen werden, können dem nicht entgehen, in ihren Herzen das Werk (die Arbeit) der Berufung an sich, durch Gesetz und Evangelium, zu vernehmen; also gewisse unvermeidliche (unentgehbare⁶⁾) Gedanken und Bewegungen.

Ebr. 4, 12: Denn Gottes Wort ist lebendig und kräftig, —⁷⁾
Jer. 23, 29: Ist mein Wort nicht wie ein Feuer, u. s. w.

Joh. 6, 60: Viele nun seiner Jünger, die das hörten, sprachen:
Das ist eine harte Rede u. s. w.

Mark. 10, 22: Er aber ward Unmuts über der Rede u. s. w.

4. Durch seine Berufung offenbart Gott dem Berufenen seine Gnade, d. h. er unterweist den Berufenen darüber, daß Gnade für Sünder zu bekommen ist.

Mark. 16, 1: Und sprach zu ihnen: Gehet hin in alle Welt
u. s. w.

Apostg. 9, 15: Der Herr sprach zu ihm: Gehe hin, denn
dieser ist mir ein auserwähltes Rüstzeug u. s. w.

Röm. 10, 18: Ich sage aber: Haben sie es nicht gehört? u.
s. w.

Jes. 45, 22: Wendet euch zu mir, so werdet ihr selig u. s. w.

Jes. 1, 18: So kommt denn, und laßet uns mit einander
rechten, u. s. w.

5. Durch seine Berufung bietet Gott dem Berufenen seine Gnade an, und diese Anbietung ist allen Berufenen gegenüber gleich ernst gemeint, d. h. Gott bietet allen Berufenen seine Gnade in der ernstlichen Absicht an, daß er sie geben will und daß der Berufene sie annehmen soll.

1. Tim. 2, 4: Welcher will, daß allen Menschen geholfen
werde, u. s. w.

Jes. 55, 6, 7: Suchet den Herrn, weil er zu finden ist u. s. w.

Jes. 33, 11: So sprich zu ihnen: So wahr, als ich lebe u. s. w.

⁶⁾ Buchstäblich übersezt.

⁷⁾ Es wird genügen, daß ich nur den Anfang der Sprüche angebe.

6. Wenn Gott durch sein Wort beruft, gibt er zugleich Kraft, die Gnade anzunehmen.

a) Der Mensch hat von Natur oder von sich selbst keine Stärke, Kraft oder Tüchtigkeit, die angebotene Gnade anzunehmen oder etwas zu seiner Befehrung zu wirken.

1. Kor. 2, 14: Der natürliche Mensch u. f. w.

Eph. 2, 1: Und auch euch u. f. w.

2. Kor. 3, 5: Nicht, daß wir tüchtig sind von uns selber u. f. w.

Phil. 2, 13: Denn Gott ist's, der in euch wirket u. f. w.

Eph. 2. 8—10: Denn aus Gnade seid ihr selig geworden, u. f. w.

Siehe auch Röm. 7, wo der Apostel den natürlichen Menschen und seine Ohnmacht zum Guten beschreibt.

b) Vor der Wiedergeburt bekommt der Mensch auch nicht irgend welche (keine) innewohnende Kraft, die er nun besäße als seine eigne, und womit er nun sich selbst für die Gnade bestimmen könnte.

Joh. 8, 36: So euch nun der Sohn frei macht u. f. w.

Joh. 1, 12: Wie viele ihn aufnahmen u. f. w.

c) Aber Gottes Berufung ist eine wirkungskräftige Berufung, die kräftig an dem Herzen der Berufenen arbeitet, so daß der Berufene auch in Kraft der angebotenen Gnade, unter dem Ziehen des Geistes Gottes und auf Grund der Macht, die nun durch die Berufung an ihm arbeitet, eine volle Veranlassung und wirkliche Möglichkeit hat, befehrt zu werden, oder sich befehren kann, seine Sünde bereuen und an Christum glauben kann. Und diese Veranlassung und Möglichkeit ist gleich groß für alle, die berufen werden, ob sie der Berufung folgen oder nicht.

Offb. 3, 20: Siehe, ich stehe vor der Thür und klopfe an u. f. w.

Joh. 6, 44: Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater u. f. w.

Luk. 13, 6—9: Er sagte ihnen aber dies Gleichnis: Es hatte einer einen Feigenbaum u. f. w.

Matth. 21, 32: Johannes kam zu euch, und lehrte euch den rechten Weg, und ihr glaubtet ihm nicht; u. f. w.

Matth. 12, 41. 42: Die Leute von Ninive werden auftreten u. f. w.

Jes. 5, 1—4: Wohlان, ich will meinem Lieben ein Lied meines Vatters singen von seinem Weinberg u. f. w.

Jer. 26, 2. 3: So spricht der Herr: Tritt in den Vorhof ob sie vielleicht hören wollen und sich bekehren u. f. w.

Jer. 36, 5—7: Und Jeremia gebot Baruch und sprach: ob sie vielleicht sich mit Beten vor dem Herrn demütigen wollten, und sich bekehren ein jeglicher von seinem bösen Wesen; u. f. w.

Die Befehung.

1. In seinem natürlichen Zustand ist der Mensch von Gott abgefallen, ihm und seiner Gnade fremd, ja geradezu feindlich gegen ihn.

1. Kor. 2, 14: Der natürliche Mensch aber vernimmt nichts u. f. w.

Eph. 2, 12: Daß ihr zu derselbigen Zeit ohne Chr. Fremde u. f. w.

Röm. 8, 7: Denn fleischlich gesinnet sein ist eine Feindschaft u. f. w.

Kol. 1, 21: Und euch, die ihr weiland Fremde und Feinde waret u. f. w.

2. In seinem natürlichen Zustand ist der Mensch auch durchaus geistlich ohnmächtig, tot in Sünden.

Eph. 2, 1: Und auch euch, die ihr tot waret u. f. w.

Eph. 5, 14: Darum spricht er: Wache auf u. f. w.

Kol. 2, 13: Und hat euch auch mit ihm lebendig gemacht, da ihr tot waret u. f. w.

3. Keine Fähigkeit oder Kraft findet sich beim Menschen, selbst diesen traurigen Zustand zu verändern, auch nicht, das geringste zu (irgend) einer Veränderung mitzuwirken.

Joh. 3, 6: Was vom Fleisch geboren ist u. f. w.

Röm. 8, 7. 8: Also ein jeglicher guter Baum u. f. w.

Joh. 15, 5: Ich bin der Weinstock u. f. w.

4. Die große Veränderung, die mit dem von Gott abgefallenen und in Sünden toten Menschen vor sich gehen muß, nennt die Schrift Befehung.

2. Tim. 2, 25. 26: Und strafe die Widerspenstigen, ob ihnen

Gott demaleinst Buße gäbe (im Norweg.: ombvendelse *μετανοία*) u. f. w.

Apostg. 2, 38: Petrus sprach zu ihnen: Tut Buße u. f. w. (norm.: ombvender eder).

Luf. 15, 7: Ich sage euch, also wird auch Freude im Himmel sein über einen Sünder, der Buße tut (som ombvender sig) u. f. w.

5. Sich bekehren ist sich kehren von der Finsternis zum Licht, von Satans Macht zu Gott, und dies geschieht dadurch, daß man seine Sünde erkennt und bereut und an Jesum glaubt. Zur Bekehrung gehören zwei Stücke: 1) Reue und Zerknirschung über die Sünde und 2) der Glaube an den Herrn Jesus.

Apostg. 26, 18: Aufzutun ihre Augen, daß sie sich bekehren von der Finsternis zu dem Licht u. f. w.

Apostg. 17, 30: Und zwar hat Gott die Zeit der Unwissenheit übersehen, nun aber gebietet er allen Menschen an allen Enden, Buße zu tun.

Luf. 24, 46. 47: Und sprach zu ihnen: Also ist es geschrieben, und also mußte Christus leiden und auferstehen von den Toten am dritten Tag, und predigen lassen in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden allen Völkern u. f. w.

Mark. 1, 15: Und sprach: Die Zeit ist erfüllet u. f. w.

Ser. 3, 12—14: Kehre wieder, du abtrünniges Israel u. f. w.

Jes. 55, 7: Der Gottlose lasse von seinem Wege u. f. w.

Luf. 15, 21: Der Sohn aber sprach zu ihm: Vater, ich habe gesündigt u. f. w.

Apostg. 2, 37. 38: Da sie aber das hörten, ging es ihnen durchs Herz u. f. w.

Siehe auch Luf. 7, 36—50 von der Sünderin zu Jesu Füßen und Apostg. 16, 27—34 von dem Gefängnismeister in Philipp.

6. Damit ein Mensch zur Erkenntnis seines sündigen Zustandes und zu Leid und Reue darüber kommen könne, gebraucht Gott sein Gesetz, das durch seine Überweisung und sein Urteil auf Verstand, Willen und Gewissen wirkt („arbeitet“); und dies Gesetz muß der Mensch hören und erwägen.

Röm. 3, 20: Darum, daß kein Fleisch., denn durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde.

Röm. 7, 7: Was wollen wir denn nun sagen? aber die Sünde erkannte ich nicht u. f. w.

2. Kor. 7, 10: Denn die göttliche Traurigkeit wirkt u. f. w.

Mark. 4, 23. 24: Wer Ohren hat zu hören u. f. w.

Hej. 1, 10: Höret des HErrn Wort, ihr Fürsten von Sodom u. f. w.

Zuf. 16, 29: Abraham sprach zu ihm: Sie haben Mojen u. f. w.

7. Wenn ein Mensch durch Gottes Wirken („Arbeit“) durch das Gesetz zur Erkenntnis von Sünde und Gericht gekommen ist, so ist er damit noch nicht bekehrt; denn ein solcher Mensch kann noch gegen Gottes Absicht entweder dazu kommen, daß er verzweifle oder daß er selbstgerecht werde oder zurückfalle in das alte Sündenleben.

Röm. 7, 12: Das Gesetz ist heilig u. f. w.

Röm. 4, 15: Sientemal das Gesetz richtet nur Zorn an.

Röm. 3, 20: Darum, daß kein Fleisch durch des Gesetzes Werke u. f. w.

Apostlg. 24, 25: Da aber Paulus redete von der Gerechtigkeit.

Siehe auch Mark. 10, 17—24 von dem reichen Jüngling.

8. Wenn das Gesetz über eines Menschen Herz Macht bekommt, so daß er sich beugt vor Gottes Urteil, wirkt es Zerknirschung des Herzens oder Reue über die Sünde und wird so ein Zuchtmeister auf Christus.

Ps. 51. 5. 6: Denn ich erkenne meine Missetat u. f. w.

Gal. 3, 24: Also ist das Gesetz unser Zuchtmeister gewesen auf Christum u. f. w.

9. Einzig und allein durch Gottes Ziehen im Evangelium, ohne Zwang, wird nun der Mensch, der durch des Gesetzes Arbeit zu Sündenbekenntnis und Reue gekommen ist, zum Glauben an Christum gebracht und so ganz bekehrt und verändert; „aus einem verfinsterten Verstand wird ein erleuchteter Verstand, aus einem widerstrebenden Willen wird ein gehorsamer Wille, und das nennt die Schrift ein neues Herz schaffen. Ps. 51, 12: Schaffe in mir, Gott, ein rein Herz, und gib mir einen neuen gewissen Geist!“

Joh. 6, 44: Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater u. f. w.

Matth. 11, 28: Kommet her zu mir, alle u. s. w.

Eph. 2, 8: Denn aus Gnaden u. s. w.

Rom. 1, 16. 17: Denn ich schäme mich des Evangelio von Christo nicht u. s. w.

Jes. 36, 26: Und ich will euch ein neu Herz und einen neuen Geist in euch geben u. s. w..

10. Wenn ein Mensch nicht bekehrt wird, trägt der Mensch allein die Verantwortung und die Schuld, weil er nicht wollte, d. i.: daß er trotzdem, daß Gott durch die Berufung es für den Menschen möglich macht, bekehrt zu werden oder sich zu bekehren, widerstrebt und des Heiligen Geistes Werk sowohl im Gesetz als im Evangelium unmöglich macht, etwas, was der Mensch auf jedem Punkte tun kann.

Matth. 23, 37: Jerusalem, Jerusalem u. s. w.

Jer. 6, 16: So spricht der Herr: Tretet auf die Wege....., aber sie sprachen: Wir wollen es nicht tun.

Ebr. 3, 7—9: Darum, wie der Heilige Geist spricht: Heute, so ihr hören werdet u. s. w.

Jes. 5, 4: Was sollte man doch mehr tun an meinem Weinberge u. s. w.

11. Wenn ein Mensch bekehrt wird, kommt die Ehre allein Gott zu, weil er durchaus (helt igjennem=ganz hindurch), von Anfang bis Ende (fra forst til sidst=vom ersten bis zum letzten), ohne irgend ein Mitwirken von seiten des Menschen, die Befehrerung in dem Menschen wirkt, der sich bekehrt, d. i.: seine Sünde erkennt und an Christum glaubt.

Joh. 1, 12. 13: Wie viele ihn aber aufnahmen u. s. w.

Phil. 2, 13: Denn Gott ist es u. s. w.

1. Kor. 4, 7: Denn wer hat dich vorgezogen? u. s. w.

Siehe auch Eph. 2, 1—10 und Röm. 3, 20—28, wo der Apostel die Befehrerung als ein Gnadenwerk Gottes beschreibt, wofür Gott allein die Ehre zukommt.

Dr. Schmidt beehrte, dem Protokoll beigefügt zu haben, daß er nicht teilnahm an der Abstimmung über Punkt 11; Dr. Schmidt war auch nicht zugegen bei der letzten Versammlung, als den Punkten 6, b) und c) von der Berufung zugestimmt wurde.

Es wurde beschlossen, daß die nächste Versammlung abgehal-

ten werde in Minneapolis den 10.—13. November 1908, und der Verhandlungsgegenstand wird dann die „Erwählung“ sein.

Es ist unser Gebet und unsere Hoffnung zum HErrn, daß diese Verhandlungen, die bisher so wohl gelungen sind, mögen fortgesetzt und vollendet werden können, des HErrn Name zur Ehre und zu unserer Kirche wahrem Nutzen.

E. A. Johnson. D. E. Brandt C. J. Castbold.
Minneapolis, in der Ofterwoche 1908.

— :: —

Das Buch Hiob in seiner Bedeutung für Predigt und Seelsorge.

(Schluß.)

Um zunächst das nötige seelsorgerische Wissen festzustellen, wird es ratsam sein, noch einmal zusammenfassend auf die drei großen Prinzipien des Waltens Gottes, wie sie im Buche Hiob zur Darstellung kommen, einzugehen. Das Buch hat, wie oben dargelegt, drei organische Teile. Im ersten liegt Hiob mit den Freunden im Streit um die Bedeutung der Strafgerechtigkeit Gottes in seiner allgemeinen und besonderen Regierung, — in der Verhängung von Glück und Unglück über die Menschen. Sie treten für das absolute Walten jener mit aller Kraft ein. „Wo ist ein Unschuldiger umgekommen? oder wo sind die Gerechten je vertilgt worden? Sondern so viel ich sah, (war es also): die da Mühe pflügten und Unglück säeten, die ernteten es auch ein,“ 4. 7. 8. „Wenn Deine Kinder sich an ihm veründigt haben, so hat er sie um ihres Frevels willen verstoßen, 8, 4.“ „Und so du rein und fromm bist, so wird er aufwachen zu dir und die Wohnung deiner Gerechtigkeit wieder herstellen,“ 8, 6. „Siehe, Gott wirft den Frommen nicht hin, und die Hand der Freveler erhält er nicht,“ 8, 20. — Hiob gibt das Walten der Strafgerechtigkeit ausdrücklich und wiederholt zu. Siehe Kap. 24 und besonders 27, 13 ff. Aber er bestreitet die absolute Herrschaft derselben. Wenn die wirklich herrschte, könnte ihn dies entsetzliche Leiden nicht getroffen haben, da seine aufrichtige Frömmigkeit gerade dem allwissenden Gott ja bekannt sein muß. Er wünscht, Gott regiere nach strenger Vergeltung, es sollte so sein; aber es

ist nicht so. Gott läßt sein Recht nicht gehen, behandelt ihn ungerrecht. Das ist seine Hauptklage in allen seinen Reden: Gott behandelt Fromme und Gottlose gleich. „Er bringet um beide den Frommen und den Gottlosen,“ 9, 22. Besonders aber in Kap. 21 und 24 führt er aus, daß Gott es gerade den Gottlosen oft so wohl ergehen läßt. „Warum leben denn die Gottlosen, werden alt und nehmen zu mit Gütern etc. etc.,“ 21, 7 ff. Hiob beschuldigt im Gegensatz zu den drei Verteidigern der absoluten Strafgerechtigkeit Gott der Willkür und Ungerechtigkeit.

Hiob hat jenen gegenüber recht, nur nicht in der Beschuldigung. Die Schrift lehrt — und zwar nicht erst nach Mose sondern schon in Mose —, daß die Strafgerechtigkeit wirklich eins der drei großen Elemente der Weltregierung Gottes im großen und im kleinen ist. Tue das, so wirst du leben! Verflucht ist, wer meiner Gebote fehlet! Das ist die unerbittliche Meinung des Gesetzes. Und das gilt auch in bezug auf dies irdische, zeitliche Leben. Den Frommen wird's auf Erden wohlgehen, den Gottlosen wird alles Unglück suchen. Wir erinnern zum Beweise nur an die Verheißungen und Drohungen des vierten Gebots, 2. Mos, 20, 12 und 5. Mos, 27, 16; vgl. Spr. 30, 17: „Ein Auge, das den Vater verspottet etc.,“ ebenso an den „Schluß“ der Gebote, 2. Mos, 20, 5. 6. An die Spitze aller Verhandlungen Gottes mit dem Menschen steht nach dem erstem Gebot und Verbot sofort die Drohung: „Welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben!“ — Dies jus talionis ist insonderheit die allgemeine Grundlage des besonderen Bundes mit Israel. Auf die Bundestreue folgt zeitliches Glück, auf den Bundesbruch Fluch und Unglück. Siehe besonders 3. Mos, 26 und 5. Mos, 28 ff. So wird auch immer wieder, besonders von den Propheten (Könige und Chronik konstruieren die ganze Königs-geschichte mit Recht nach diesem Grundsatz) Glück und Unglück des Volks wie des Einzelnen auf ihr frommes oder gottloses Verhalten gegen den Herrn zurückgeführt. Ja, das Schicksal des Volkes Israel ist bis auf den heutigen Tag von diesem Grundsatz der Strafgerechtigkeit Gottes aus mitbeherrscht.

Aber wir sagen mit Absicht mitbeherrscht. Das soll sagen, daß die Strafgerechtigkeit Gottes nicht das Alleinbestimmende im Schicksal Israel gewesen ist, wie sie es auch im Regiment Gottes über die Heiden nicht war. Sie trat bei Is-

rael am Gesamtkörper des Volkes wie bei jedem einzelnen Gliede desselben kraft des besonderen Bundes in ganz besonderem Maße in Aktion, bei den außerhalb des Bundes stehenden Heiden viel weniger; aber sie war nicht die absolut unverbrüchliche, alleinige Norm des göttlichen Verhaltens Israels und den Heidenvölkern gegenüber. Von allem Anfang an ist die streng vergeltende Gerechtigkeit Gottes in seinem Weltregiment und besonders in der Führung seines erwählten Volkes gepaart mit seiner unendlichen Barmherzigkeit, Liebe Gnade, Geduld, Treue. Der Rationalist De Wette hat seinerzeit die Behauptung aufgestellt, die sich wie ein alter Ladenhüter bei manchem modernen Theologen noch heute herumtreibt, daß der Mosaismus kein anderes Prinzip der Weltregierung Gottes kenne als die starre Vergeltung. Die drei Freunde Hiobs seien Vertreter des in der Thora gelehrteten unverbrüchlichen jus talionis. Der Zweck der später eingeschobenen Elijureden sei eben dieser: der mosaischen strengen Vergeltungslehre eine neue, humanere Lehre vom Walten Gottes entgegenzustellen. Das ist alles nicht wahr. Schon die Tatsache, daß Gott seine allererste Drohung, Gen. 2, 17, am Menschen nicht ausgeführt (alle Exegese, die das doch herausbringen will, ist gekünstelt), sondern ihn am Leben läßt, sollte klar genug zeigen, daß der Herr sich bei der Vollstreckung seiner Gerichte nach durch etwas anderes leiten läßt, als allein durch den Grundsatz der strengen Vergeltung. Ist es Anwendung des strengen Vergeltungsrechts, wenn Gott den gottlosen Raim warnt und den zum Brudermörder gewordenen mit einem Schutzzeichen für sein Leben versieht? Oder wenn er der abgefallenen ersten Welt noch 120 Jahre Frist zur Buße gibt? Die Vergeltungsordnung Gottes wird nach der Sintflut geradezu prinzipiell durchbrochen, wenn Gott nach dem Opfer Noahs spricht: „Ich will hinfort nicht mehr die Erde verfluchen um des Menschen willen, denn das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf. Und ich will hinfort nicht mehr schlagen alles, was da lebet, wie ich getan habe. So lange die Erde stehet, soll nicht aufhören Samen und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht,“ Gen. 8, 21. 22. Der Bogen in den Wolken ist für alles Fleisch auf Erden (9, 17) bis an den jüngsten Tag das Zeichen, daß nicht strenge Vergeltung, sondern der Reichtum seiner Güte, Geduld und Langmütig-

keit auf Erden mit regieren soll über alles, was Odem hat. Der Bund mit Abraham ist kein Gesetzesbund, wie später der mit Israel, sondern ein Bund der puren, lauterer Gnade. Und in dem Gesetzesbund mit Israel war doch dieser Gnadenbund, mit Abraham, Isaak, Jakob und ihrem Samen geschlossen, das eigentliche Herz, kraft dessen Gott in seiner Gnadenherrlichkeit unter seinem Volke wohnte und diesem halsstarrigen Volk nicht vergalt nach seinen Sünden, sondern sich so unaussprechlich gnädig gegen sie bewies, daß Moses, von der Fülle der Gnade überwältigt, in die Worte ausbricht: „*Herr, Herr Gott, barmherzig und gnädig und geduldig und von großer Gnade und Treue! Der du beweisest Gnade in tausend Glied und vergibst Missethat, Übertretung und Sünde, und vor welchem niemand unschuldig ist; der du die Missethat der Väter heimsuchst auf Kinder und Kindeskinde, bis ins dritte und vierte Glied,*“ 2. Mos. 34, 6.7. — Hier ist beides gelehrt: die Barmherzigkeit und die Gerechtigkeit Gottes als die seine Regierung bestimmenden Gesichtspunkte. Und daß Gott nach ihnen sein auserwähltes Volk wirklich geführt hat, dafür ist dessen Geschichte überflüssig Beweis.

Die rettende Liebe Gottes als das neben der Strafgerechtigkeit einhergehende Motiv der Weltregierung Gottes, — das ist es, was Elihu in seinen Reden im Buch Hiob vertreten soll und vertritt, im Gegensatz gegen die drei Freunde, die sie ausgelassen haben, und gegen Hiob, der sie in der scheinbaren Grausamkeit Gottes nicht zu erkennen vermag. Vgl. beispielsweise nur 34, 11 über die Strafgerechtigkeit; und über die Liebe Gottes 33, 15 ff.; 36, 7 ff., aber Grundtext! und besonders den herrlichen Schluß seiner Reden 37, 21, daß Gottes Güte hinter der Trübsal verborgen ist, wie das Licht hinter dem Gewölk und das Gold im rauhen Norden.

Zu der Vergeltung und der Liebe kommt als drittes Prinzip der Regierung Gottes ein dritter Teil des Buchs, in den Gottesreden, die unbegreifliche Majestät Gottes, daß er nemlich kraft seiner Allwissenheit und Allmacht über alle Gerechtigkeit und Liebe hinaus (aber nicht im Widerspruch sondern in vollem Einklang mit diesen) die Welt im großen und kleinen regiert auch nach seinem uns weiterhin absolut verborgenen, unbegreiflichen und unerkennbaren Majestätswillen. Dieser Wille ist es auch, der im einzelnen Falle über Anwendung der strengen Vergeltung

oder der besonderen Liebe entscheidet, dessen Warum und Wie wir nicht verstehen. Eliphas, Bildad und Zophar ahnen etwas, wissen aber nichts rechtes über ihn. Hiob selbst kennt ihn wohl, will ihn aber törichterweise verstehen, erklärt haben. „Daß mich wissen, warum du mit mir haderst,“ 10, 2. „Warum verbirgst du dein Antlitz und hältst mich als deinen Feind?“ 12, 24. „Warum vergibst du mir meine Missetat nicht und nimmst nicht weg meine Sünde?“ 7, 21. Elihu lehrt diesen verborgenen Willen Gottes ausführlich, besonders Kap. 36, 22 ff. und im Kap. 37 besonders der Schluß. Aber eigentlich vertreten und mit Nachdruck geltend gemacht wird der Majestätswille Gottes erst im dritten Teil, wo Gott selbst auftritt in seiner Majestät und die Klagen Hiobs als unberechtigt, unverständlich, frevelhaft zurückweist durch Berufung auf seine unendliche *W e i s h e i t u n d M a c h t*. Wer bist du, daß du mit Gott rechten willst? „Wer mit dem Allmächtigen hadern will, solls ihm der nicht beibringen? Und wer Gott tadelst, solls der nicht verantworten?“ 39, 32. „Wer hat mir was zuvor getan, daß ichs ihm vergelte? Es ist mein, was unter allen Himmeln ist.“ 41, 2. — Ja, es ist so: „Er machet's, wie er will, beide mit den Kräften im Himmel und mit denen, so auf Erden wohnen; und niemand kann seiner Hand wehren noch zu ihm sagen: was machst du? Dan. 4, 32. Dabei bleibt fest bestehen: „Alle sein Tun ist Wahrheit (Treue), und seine Wege sind recht,“ B. 34. Wie stark Paulus Röm. 9 und 11 diesen Majestätswillen Gottes auch in der Lehre von der Wahl betont, ist bekannt.

Um zusammenzufassen: Drei sind die dem Walten Gottes zugrunde liegende Kräfte: seine vergeltende Gerechtigkeit, seine Barmherzigkeit und seine Majestät. Nach der ersten vergilt er jedem nach seinen Werken, es ist die Anwendung des Gesetzes. Nach der zweiten „reuet ihn bald des Übels“ und sucht er das zeitliche und ewige Heil der Sünder und tut Gutes denen, die nur Strafe verdient haben; nach der dritten wendet er Vergeltung oder Gnade an, schlägt oder segnet er wie er will, ohne Gerechtigkeit und Liebe zu verletzen.

Es erübrigt noch auf den Unterschied der Ökonomie des Alten und des Neuen Bundes in der Anwendung der Gerechtigkeit und der Gnade kurz hinzuweisen. Nicht hat Gott etwa im Alten Bunde allein nach der Gerechtigkeit oder im Neuen allein nach der Gnade regiert. Es gibt kein Volk, keinen Menschen, der von Gott lediglich

das empfangen hätte, was er verdient hat. Jeder Mensch, jedes Volk, Cain und Pharaon, Sodom und Babel, haben viel Liebe, Gnade, Geduld erfahren. Es gibt in diesem Leben keine vollkommene Vergeltung, die hat der Herr bis auf den jüngsten Tag gespart. Da erst wird er vollkommen einem jeglichen geben nach seinen Werken. Ebenjowenig gibt es in diesem armen Leben absolut vollkommenen Erlaß der Sündenstrafen für irgend einen Sünder. Nach der allerersten sündenvergebenden Verheißung vom Erlöser ertönt über den Menschen das Wort: Verflucht sei der Acker um deinetwillen, mit Kummer etc. Und dieser Fluch wirkt unerbittlich fort bis an den jüngsten Tag, und jeder Sünder muß sein Teil davon tragen, dem Tode, dem Elend Tribut zahlen — nach der Disposition des majestätischen Gottes. Aber das ist nun die Wirkung der durch Christum vermittelten Gnade, daß das, was an sich Strafe, Vergeltung ist, unter der Herrschaft der Liebe Gottes an allen Menschen, auch an denen, die Gott nicht erkennen, Mittel der Zucht zum Leben wird, außer wo Gott nach seiner Majestät schon in der Zeit endgiltig richtet und den Sündern die Gnadenzeit abschneidet, wie bei der Sintflut, bei Sodom und Gomorrah. Auch daß Gott zur Zeit des Alten Bundes die Heiden ihre eigenen Wege gehen ließ, sie dahingab in schändliche Lüfte, in verkehrten Sinn, zu tun das nicht taugt, war wohl gerechte Vergeltung, stand aber zugleich unter dem Gesichtspunkt der Erziehung der Heidenwelt für das in Christo zu sendende Heil. Vgl. Hesek. 18, 23. Besonders aber waren alle die Schläge, mit denen Gott sein auserwähltes Volk um seiner Übertretung des Bundes willen heimjuchte, wie das ganze Gesez, ein Zuchtmeister auf Christum. Kurz, die Gnade macht alle zeitliche Vergeltung bei Gläubigen und Ungläubigen zunächst zum Zuchtmittel für das Leben, außer wo Gott in seiner Majestät richtet.

Nun war der Alte Bund, unter dem Israel stand, ein besonderer Bund des Gesezes, in dem auch des Gesezes Strafe bei den Übertretern zu besonderer Anwendung kam. Der Gesezes-eifer des Herrn war schnell hinter den Übertretern her. Wir erinnern an das Gericht nach der Abgötterei, die das Volk mit dem goldenen Kalb trieb, Exod. 32; an den Flucher, Lev. 24; an die Lustgräber, Num. 11; an der murrenden Mirjam Aussatz, Num. 12; an den Sabbatschänder, Num. 15; an die Rotte Korah, Num. 16; an das Gericht über den Kleinglauben des Volks, Num. 14,

Moses und Aarons, Num. 20, um des willen keiner von ihnen das verheißene Land betreten durfte. Vgl. auch Davids Heimjuchung nach der Sünde an Uria, 2. Sam. 12, besonders die späteren Erfüllungen der in B. 10 und 11 ausgesprochenen Drohungen, schließlich die Bestrafung seines Ehrgeizes, 2. Sam. 24. Auf Grund der Drohung von Exod. 20, 5 lag die züchtigende Hand Gottes dem Volk so schwer auf dem Nacken, daß das spottende Volk am Ende der Volksherrlichkeit Israels, Gottes Wort verdrehend, Ursache davon nahm, im Sprichwort zu jagen: Die Väter haben Heerlinge gegessen, aber den Kindern sind die Zähne davon stumpf geworden, Hesek. 18, 2; Jerem. 31, 29. Vgl. Magel. 5, 7.

Aber gerade im Gegensatz zu dieser Gesetzesökonomie weissagt Jeremias Kap. 31, 29 ff., daß der Herr einen neuen andersartigen Bund mit seinem Volk aufrichten will, in dem Gott nicht mehr mit dem äußerlichen Gesetz, sondern mit der innerlichen Gnade, mit seinem Geist der Bekehrung und der Sündenvergebung die Seinen regieren werde. Das ist das Neue Testament, unter dem wir Christen nun leben. Nun ist das Gesetz abgetan, nicht nur das Zeremonial- und Polizeigesetz, sondern auch das Sittengesetz, sofern es von außen uns gegenüberstehende Forderung ist. Der Geist des Gesetzes, d. h. das im Gesetz eigentlich gemeinte geistliche Wohlen, ist uns durch den Heil. Geist ins Herz gegeben. Die vom Gesetz in uns erforderte Liebe zu Gott und dem Nächsten, Demut, Keuschheit, Wahrhaftigkeit, Treue wohnt wenigstens dem Anfange nach in unsern Herzen. Wir sind aber auch den Drohungen, den Strafen des Gesetzes, dem Fluch entronnen. So ist nun nichts Verdammliches an denen, die in Christo Jesu sind, Röm. 8. Er handelt nicht mit uns Christen nach unsern Sünden und vergilt uns nicht nach unserer Missetat, etc. etc. Pf. 103. Was von dem allgemeinen Fluch dieser Erde, von Mühe, Kummer, Schmerzen, Tod auf uns liegt, das hat die Gnade Christi in lauter Segen, in ein Erziehungsmittel für das ewige Leben umgewandelt. Wir stehen freilich auch im Neuen Bunde unter dem unerforschlichen Majestätswillen Gottes. . Der eine hat diese, der andere jene besondere Plage, der eine heute, der andere morgen, der eine muß viel, der andere wenig leiden, der eine leidet natürliche, gewöhnliche Übel, der andere um des Namens Jesu willen. Warum Gott solche Leiden überhaupt auferlegt, warum er so verschieden darüber disponiert, das ist unsern Augen verborgen. Nur dies Eine steht uns

fest, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten, d. h. zur Heiligung und zur Seligkeit, dienen müssen. Ja, im großen und ganzen ist die Zeit des Neuen Testaments eine Zeit der Gnade, Güte, Geduld und Langmut Gottes, auch über die Gottlosen. Er will auch diese selig machen, Gottes Liebe soll sie zur Buße leiten. Aber das schließt nun nicht aus, daß es auch im Neuen Testamente besondere Gerichte Gottes gibt an Frommen und Gottlosen. 1. Cor. 11 redet der Apostel von Christen, die aus Schwachheit, aus liederlicher, leichtfertiger Gesinnung sich am Abendmahl verjündigt hatten: Darum sind auch so viel Schwache, d. h. mit Krankheit von Gott Geschlagene, unter euch und ein gut Teil sind entschlafen, d. h. durch den Tod hinweggerafft. Der Herr richtete unter ihnen, weil sie selber sich nicht richteten, den andern zum heilsamen Schrecken, zur Zucht. Ananias und Sapphira starben um der Heuchelei willen eines plötzlichen Todes, zur Warnung für alle anderen. Die Christen, die leichtfertig, liederlich mit der Gnade umgehen, die den Heiligen Geist betrüben, insonderheit diejenigen, welche Ärgernis geben, andern an ihrer Seligkeit hinderlich werden, ganz besonders die Diener des Evangeliums, die faul, lässig, untreu ihr Amt verwalten, denen predigt der Herr Buße und Umkehr und droht ihnen besondere Heimsuchung, Offenb. Joh. 2, 5, 16; 3, 3, 16. Und wie von jedem Christen auch im Neuen Bunde gilt: „Wenn er eine Missethat tut, will ich ihn mit Menschenruten und mit der Menschenkinder Schlägen strafen, aber meine Barmherzigkeit soll nicht von ihm entwandt werden“, 2. Sam. 7, 14 f., so gilt auch im Neuen Testament das Wort Pauli Röm. 11: „Wie gar unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege!“ Es ist einerlei Walten Gottes im Neuen wie im Alten Bunde: Vergeltung, Gnade, geheimes Gericht, nur daß jetzt die Gnade die Anwendung der andern beiden überschattet, ohne sie gänzlich außer Funktion zu setzen.

So sind ja darum diese drei Elemente der Regierung Gottes in ihrem Wesen und in ihrer Verbindung miteinander öffentlich zu predigen. Wir müssen doch sagen können: „Denn ich habe euch nichts verhalten, daß ich nicht verkündigt hätte alle den Rat Gottes,“ Act. 20, 27. Und es ist dies ein Gegenstand, über den unser Volk wenig Klarheit hat. Entweder stecken sie in dem Wahn der Freunde Hiobs, daß Trübsal und Wohlergehen dieser Zeit Gottes Vergeltung seien für Gottlosigkeit oder Frömmigkeit, oder als habe

Gott unter dem Gnadenregiment des Neuen Bundes die Rute der Züchtigung ganz beiseite gelegt und sich jedes zeitlichen Gerichts über die Gottlosen begeben, um erst am jüngsten Tage Gerechtigkeit walten zu lassen. Ja, wie viel herrscht doch auch in unsern Gemeinden der Gedanke, daß zeitliches Wohl- oder Übelergehen überhaupt nicht unter Gottes besonderer Disposition stehe, daß das sich alles lediglich nach den Naturgesetzen entwickle. Vor allem ist unserer Zeit der Begriff des verborgenen Gottes schier abhanden gekommen, obwohl er sich als solcher täglich bezeugt sowohl in dem Glück der Gottlosen als in dem Unglück der Frommen. All diesen falschen Meinungen gegenüber ist der geoffenbarte wie der verborgene Gott zu predigen. Der geoffenbarte, daß er die Sünden der Väter heim sucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied—an denen, die ihn hassen, und tut wohl in tausend Glied denen, die ihn lieben und seine Gebote halten. Der verborgene Gott, der sich vorbehalten hat, es den Gottlosen wohlergehen zu lassen und die Frommen täglich zu plagen (Ps. 73), wie er will. Der geoffenbarte Gott, der nichts, nichts Verdammliches findet an denen, die in Christo Jesu sind (Röm. 8), und mit großer Geduld trägt die Gefäße des Zorns, und der verborgene Gott, der unsere Vergehungen mit der Rute der Zucht heim sucht und den Gottlosen plötzlich hinwegrafft, wie er will. Vor allem ist heutzutage der deistische Gedanke zu bekämpfen, als komme Freud und Leid über den Menschen, den Christen ohne Gottes besondern Rat. In unserer Zeit, die Gott so ferne gerückt ist, ist es unsere besondere Aufgabe zu predigen, daß Gott nicht ferne ist von einem jeglichen unter uns, daß wir in ihm leben, weben und sind (Act. 17), daß er jedes Menschen Leben bis ins kleinste hinein von Ewigkeit her zuborbestimmt hat, Geburts- und Todesstunde, Freud und Leid; daß kein Sperling vom Dach und kein Haar von unserm Haupt fällt, ohne den Willen unseres himmlischen Vaters, daß wie bei Hiob ein ganz besonderer Liebesrath Gottes in den großen Heim suchungen, die über uns kommen, waltet. — So viel über das seelsorgerische Wissen.

Das zweite große Vorerfordernis der seelsorgerischen Kunst ist nach dem Buche Hiob die **L i e b e** gegen den Leidenden, den Gott mit Trübsal heimgesucht hat!

Das ist, was Hiob von seinen Freunden heischt. „Dem Unglücklichen Mitleid von seinem Freunde, auch wenn er die Furcht Gottes verlassen sollte!“ 6, 14. Das ist doch Gottes Gebot. Die

Liebe wird bei dem, der die Gottesfurcht hat fahren lassen, ja anders handeln als bei dem Gottesfürchtigen, aber sie darf auch vor des Gottlosen Unglück das Herz nicht verschließen. Der Unglückliche ist zunächst ein Unglücklicher und damit macht er und hat er vor Gott einen Anspruch auf unser Mitgefühl, auf unser Erbarmen, auf unsere Liebe. Wir dürfen uns innerlich unter keinen Umständen von unserm Fleisch entziehen. Hat sich Gott der ganzen gottlosen Welt erbarmt, so sollen auch wir uns der Gottlosen Elend zu Herzen gehen lassen und nicht mit dem Priester und Leviten denken: was geht mich der Heide an? Hier ist etwas zu lernen. Wir Pastoren beschränken uns mit unsern Liebeserweisungen allzusehr auf unsere leidenden Gemeindeglieder, wir halten es nicht für der Mühe wert oder doch nicht für unsern Beruf, einem verunglückten oder sonst schwer heimgesuchten Ungläubigen, Zogenbruder, Lasterknecht, oder gar Gebannten unser Mitleid zu erkennen zu geben. Ja, ist es nicht leicht, bei dem Unglück eines Samariters oder Heiden einer leisen Schadenfreude Raum zu geben? Wie verkehrt, wie unchristlich ist das! Wisset ihr nicht, wes Geistes Kinder ihr seid? Der Herr sah die verstoßte Stadt an und weinte über sie. Sollte nicht etwas von dieser welterbarmenden Liebe, die auch im Unglück des Gottesfeindes, geschweige des persönlichen, zunächst den Jammer der fühlenden Mitcreatur, des Mitmenschen, ihres eigenen Fleisches sieht, in uns Christen, besonders in uns Dienern und Boten Christi sein? Schließt nicht die bloße Bekanntschaft mit einem Weltmenschen, die uns ihn doch auf der Straße grüßen läßt, die Nachbarschaft, die Ortsgemeinschaft schon ein Band um uns und ihn, das im Unglück Teilnahme, Mitleid, Liebeserweisungen von uns heischt? Und dann: Muß nicht unsere Teilnahmslosigkeit oder Teilnahme ein böses oder ein gutes Vorurteil gegen das Wort, das wir vertreten, bei dem leidenden Ungläubigen erwecken? Die Kälte verschließt die Herzen, die Liebe öffnet sie. Es ist wirklich ein Ärgernis, wenn ein unglücklicher Weltmensch mit Recht sagen kann, er finde mehr Mitgefühl bei den Unkirchlichen als bei den Kirchenleuten, bei dem Arzt als bei dem lutherischen Pastor. Eine Frage für sich ist es, wie sich die wahre Liebe bei dem Leiden des Unkirchlichen des weiteren betätigen solle, auf die wir hier nicht näher eingehen wollen; nur das sei hier noch gesagt, daß bei einem Gebannten die Mitleidsbetätigungen des Pastors nicht das Bännischalten aufheben dürfen. Im übrigen wird die Barmherzig-

keit, die aus der Wahrheit ist, ja wohl den rechten Ton, Takt und das passende Wort finden, um dem Leidenden auch mit dem seligmachenden Wort an die Seele zu kommen. Wir kehren zu denen zurück, die unserer Seelsorge anvertraut sind. Und da verpflichtet uns die Bruderschaft in Christo, ganz besonders unser seelsorgerisches Verhältnis zu ihm, unser Amt, zu besonderer Liebe. Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit. Einer trage des andern Last! Weinet mit den Weinenden! Seid unter einander mitleidig, barmherzig, brüderlich, freundlich! Es ist bemerkenswert, daß der arme Hiob in seinem Leiden nicht eine einzige Seele unter den Menschen findet (das ist offenbar mit Absicht so im Buche dargestellt), die ihm mit herzlichem Erbarmen entgegenkommt und ihm wohlthuende Liebe erzeigt. Es wurde schon früher darauf hingewiesen, daß das Weinen der drei Freunde, 2, 1—13, zunächst weiter nichts als landesübliche Trauerbezeugungen waren. Hiob klagt sie der Lieblosigkeit, der Ungerechtigkeit, Treulosigkeit und Gehässigkeit, gegen ihn an. Sein Weib hat nur kalten, schändlichen Spott für seine Geduld im Leid. Selbst bis ins Herz hinein über ihren eignen Verlust gegen Gott verbittert, scheint sie für das ungleich größere Leid ihres Mannes kein Verständnis mehr zu haben. Und Elihu? Gerade das ist der große Fehler an ihm: er bringt dem leidenden Hiob kein wahres Mitleid, kein Erbarmen, keine Liebe entgegen. Er hat die rechte Lehre gepackt, er trifft das rechte Wort, er lehrt den Weg Gottes recht, daran ist gar nichts auszusetzen. Aber das rechte Wissen hat ihn aufgebläht. Er ist besonders in Kap. 32 als ein Prahler gezeichnet, dem bange ist, daß ihm der Bauch platzt, wenn er sein Wissen nicht los wird, V. 18—20. Er erscheint persönlich mehr in der Rolle eines Schauspielers, dem es eigentlich darum zu tun ist, sich als den Mann zu zeigen, der die Dinge besser versteht als jeder andere, weniger um dem armen Hiob seine Last erträglicher zu machen oder ihm daraus zu helfen. Und wir vermuten, daß dies der Grund ist, warum Elihu im Buche Hiob so total isoliert dasteht. Er tritt auf, redet und tritt ab und — ist verschwunden. Hiob antwortet ihm nicht. Widerlegen kann er seine Worte nicht, gewirkt haben sie nichts bei ihm, so läßt er sie über sich ergehen und — schweigt. Er sucht ein mitleidiges Herz, ihn verlangt nach Erbarmen. „Erbarmet euch mein, erbarmet euch mein, ihr meine Freunde, denn die Hand des HERRN hat mich ge-

rührt!“ 19, 21. Das sucht er vor allen Trostesworten und Belehrungen. Das hat er in allen schönen Reden Elihus nicht gefunden, darum beantwortete er sie mit Schweigen. Und Gott selbst findet an Elihus Reden zwar nichts zu tadeln, wie an denen der drei Freunde, aber auch nichts zu loben, auch Er schweigt sie weg, als wären sie nicht gehalten worden, als seien sie bedeutungslos. Elihu war ein tönendes Erz und eine klingende Schelle, denn er hatte der Liebe nicht. Was die praktische Lösung der Situation anbetraf, so waren Elihus Reden in den Wind geredet, so hätte er gerade so gut können aufhören, ehe er angefangen hatte.

Hier ist wirklich eine wichtige und große Lektion für den Seelsorger zu lernen. Der Pastor ist kein Mann nach dem Herzen Gottes, der den Leidenden und Angefochtenen zwar alles korrekt zu sagen, sie unwiderleglich richtig zu belehren weiß, aber dabei des herzlichen Erbarmens, des innigen Anteilnehmens, der lauterer Liebe gegen den Elenden ermangelt. Das bedarf hier keines weiteren Schriftbeweises. Er wird aber bei dem Leidenden auch nicht ausrichten, wozu er doch gesandt ist: ihm sein Leiden zu erleichtern, ihn innerlich zu trösten, zu stärken, zu fördern in Erkenntnis, Demut, Ergebung, Heiligung, Hoffnung, sobald der Unglückliche ihm seine Teilnahmslosigkeit abfühlt. Es ist ja doch die einfache, natürliche Voraussetzung des Kranken, daß der ihn Besuchende, also vor allem der Pastor, aus Teilnahme, Mitgefühl, aus herzlicher Barmherzigkeit und Liebe zu ihm komme, daß er komme, um ihm seine Last zu erleichtern. Es ist von vornherein allem frommen Reden des Pastors die Spitze abgebrochen, wenn der Leidende die Überzeugung hat, daß der Pastor bloß von amtswegen zu ihm komme. Der Leidende hat für so etwas ein sehr feines Gefühl, er prüft unbewußt jeden Besuch auf seine Beweggründe hin und achtet auf jede Miene, Bewegung und jedes Wort, auf die ganze Haltung des besuchenden Pastors, ob Liebe daraus spricht oder nicht. Dafür hier ein Beispiel aus der Erfahrung. Eine Frau lag schon monatelang an der Wassersucht und war oft von ihrem Pastor besucht worden. Als dieser einmal verreist war, verschlimmerte sich ihr Zustand, sodaß die Angehörigen den Nachbarpastor holen ließen. Als ihr eigener Pastor, von der Reise zurückgekehrt, sie wieder besuchte, drückte er ihr, wie gewöhnlich, die Hand. Sie schrie auf vor Schmerz, da mittlerweile das Wasser auch in die Finger gestiegen war. Als der Pastor betroffen um Entschuldigung bat,

erwiderte sie lächelnd: „Ja, es hat weh getan, aber bloß in den Fingern; als Pastor X. mir gestern die Hand gab, spürte ich kein Stechen in der Hand, aber im Herzen.“ „So? Wie hängt denn das zusammen?“ „Ja, Herr Pastor, er hat meine Hand gar nicht gedrückt, er steckte nur seine vier Finger hinein und zog sie wieder zurück, ehe ich sie drücken konnte. Seine Hand war so weich wie eine Damenhand und so warm wie eine Kindeshand, aber im Herzen habe ich sie wie ein Stück Eis empfunden. Herr Pastor, wer's herzlich mit einem meint, der drückt einem auch herzlich die Hand. Es war wohl, weil ich nicht zu seiner Gemeinde gehöre.“

Warum ist die Liebe neben der rechten Erkenntnis des Rats Gottes das eine Große, das der Pastor zur wirksamen Ausrichtung der Seelsorge, besonders der Krankenseelsorge, bedarf? Sie ist der Seelsorge A und D, sie ist auch hier des Gesetzes, d. h. aller seelsorgerischen Anweisungen, Erfüllung. Sie allein haucht erst allem seelsorgerischen Handeln Geist und Leben ein. Sie weiß, wie man sich zu benehmen hat, findet auch wohl das rechte Wort, vorausgesetzt, daß der Pastor es überhaupt kennt. Ein theologischer Student erkrankte am Nervenfieber. Nach etlichen Tagen nahm die Krankheit in so alarmierender Weise zu, daß der behandelnde Arzt noch zwei Kollegen hinzuzog. Nachdem die drei von seinem Lager sich entfernt und eine Konsultation gehalten hatten, hörte der im Fieber liegende, halb verwirrte Kranke, wie einer der Ärzte zu einem seiner Professoren sagte: „Die Chancen sind gleich Null!“ Das klang dem Kranken wie ein Todesurteil an die Ohren und brachte ihn im Nu zu völliger Klarheit des Bewußtseins. Gleich darauf hörte er den Professor sagen: „Mag sein, aber bei Gott sind sie mehr als zehntausend zu eins.“ Er mochte wohl geahnt haben, daß der Kranke die unvorsichtige Äußerung des Arztes gehört habe, denn er trat bald darauf ins Krankenzimmer, kniete vor dem Bett nieder, umschlang den Kranken mit beiden Armen und betete aus glaubensmächtigem Herzen: „Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln. Er weidet mich auf einer grünen Aue und führet mich zum frischen Wasser. Er erquicket meine Seele; er führet mich auf rechter Straße um seines Namens willen. Und ob ich schon wanderte im finstern Thal, fürchte ich kein Unglück, denn du bist bei mir; dein Stecken und Stab trösteten mich. Du bereitest vor mir einen Tisch gegen meine Feinde. Du salbest mein Haupt mit Öl und schenkest mir voll ein. Gutes und

Barmherzigkeit werden mir folgen mein Lebenlang, und ich werde bleiben im Hause des HErrn immerdar.“ — Dann stand er auf, nahm des Kranken Hand, beugte sich zu ihm nieder und rief ihm mit unbeschreiblich zuversichtlichem Ausdruck zu: „Fürchte dich nicht, glaube nur!“ Noch ein Händedruck, mit der Linken strich er dem Kranken über die tränenbenetzte Wange und ging. Diesem klangen die Worte wie eine Weissagung, die ihn, so lange er bei klarer Besinnung blieb, wie eine Botschaft aus dem Himmel umfing und ihn, als er nach wochenlanger Besinnungslosigkeit wieder zu klarem Verstande kam, als erfüllte Verheißung entgegenlächelte. — Das war kein langes, kunstvolles seelsorgerisches Gespräch gewesen; aber die Liebe hatte dem Professor aus dem Schatz seines seelsorgerischen Wissens das rechte Handeln und das passende Wort an die Hand gegeben. — Gehe hin und tue desgleichen.

Aber die seelsorgerische Liebe ist kein Ding, das man sich selbst geben kann. Und Nachahmungen ihres äußeren Gebahrens sind ein schlechter Ersatz für ihre feurige Urkraft. Auch wenn man sich einen warmen Händedruck, liebevolle Mienen und Manipulationen, süße Worte, freundliche Blicke, langatmige fromme Gespräche angewöhnen wollte, so könnte man damit nur sich selbst täuschen und nachgerade einen vollendeten Heuchler aus sich machen. Den Herzensklünder täuschen wir nicht, aber auch dem Kranken verrät sich der Mangel an Teilnahme an hundert kleinen Außerlichkeiten. Die Liebe ist allein des Glaubens Kind. Aus der Fülle der Gnade Christi müssen wir sie nehmen und uns täglich neuen Vorrat schöpfen aus dem Meer von Liebe und Erbarmen, das uns erlöst hat und den Himmel trägt. Daß wir darum beten möchten!

Zum seelsorgerischen Wissen um den Rat Gottes, zur seelsorgerischen Liebe gegen den Heimgesuchten gehört nun als drittes Stück die seelsorgerische Kunst, die sich nach zwei Richtungen hin erweisen muß: in der seelsorgerischen Diagnose und in der Anwendung der besonderen Heilmittel.

Zunächst gilt es für den Pastor, bei dem Heimgesuchten nach dem Boden zu forschen, auf dem allein jede besondere seelsorgerische Behandlung gedeihen kann. Das ist die Erkenntnis: Gott ficht's! Im Buche Hiob ist dies bei allen Personen die selbstverständliche Voraussetzung. Von dem Gedanken aus reden sie alle, vom Weibe Hiobs an bis zu dem HErrn selbst. Wo diese Er-

kenntnis bei einem Kranken mangelt, ist jedes seelsorgerische Wort in den Wind geredet. Sie fehlt selten ganz. Sie ist ja noch ein Stück der natürlichen Gotteserkenntnis, das freilich meistens stark verblaßt und hie und da fast gänzlich verwichen ist. In solchen Fällen ist es erst wieder herzustellen, resp. aufzufrischen, zu klären und zu vertiefen. Bei unsern Christen ist es selbstverständlich vorhanden und bedarf kaum der besonderen Betonung. Aber in allen Fällen muß es beiderseitig Wortaussetzung für das Gespräch zwischen Pastor und dem Kranken sein. Und in keinem Falle kann es schaden, wenn der Seelsorger ohne Demonstration still diese Brücke zu weiteren Verhandlungen noch einmal legt.

Dann kommts darauf an zu erfahren, welchen Eindruck die Heimsuchung Gottes weiter auf das Herz des Befallenen gemacht hat. Wieviel Weisheit, Vorsicht, Rücksicht, Zartheit die seelsorgerische Exploration erfordert, darauf einzugehen ist hier nicht der Ort. Aber unter allen gewöhnlichen Umständen ist festzustellen, ob der Kranke innerlich hart und gleichgültig geblieben oder durch die Heimsuchung zerشلagen ist. Es gibt ja Fälle, wo die Exploration wegen des schlimmen Zustandes eines Kranken oder Verunglückten nicht möglich ist. Da gebietet die Liebe, das beste anzunehmen und sofort den zum Seligwerden allernotwendigsten Trost, das eigentliche Herz des Evangeliums, über den Betroffenen auszußütten. Gewöhnlich aber fordert die seelsorgerische Weisheit einen klaren Einblick in die geistliche Empfänglichkeit des Patienten. Wir haben hier keinen Beruf, darauf hinzuweisen, wie ein hartgefotterter Sünder seelsorgerisch zu behandeln sei. Das Buch Hiob handelt von einem gläubigen, schwer angefochtenen Leidenden. Und da sei hier gleich gesagt, daß es ebenso unchristlich wie unweise ist, das Christentum, die innere Zerشلagenheit eines Schwerheimge suchten zu bezweifeln, so lange das Gegenteil nicht offen zutage liegt. Das ist der eine große Fehler der drei Freunde Hiobs, von dem Elihu nicht frei ist (vgl. 34, 7. 36. 37), daß sie innerlich über Hiob richteten, ihn für einen Gottlosen halten und nicht zu unterscheiden wissen zwischen den Lästerungen eines Gottlosen und dem freilich an sich auch lästerlichen Reden des angefochtenen aber immer noch gläubigen Hiob. Wir Pastoren können uns nicht genug vor diesem Fehler der Lieblosigkeit und seelsorgerischer Unweisheit hüten. Unser Volk liegt zum Teil in mancherlei groben Sünden. Nun ist es wahr: offenbar sind die Werke des Fleisches, bei denen

der Glaube nicht bestehen kann, und unser Bekenntnis (F. C. III, Ep. § II; S. D. § 64) sagt mit Recht, daß der Glaube bei und neben einem bösen Vorsatz zu sündigen und wider das Gewissen zu handeln, nicht sein und bleiben könne. Aber was eigentlich den Glauben unmöglich macht, ist die etablierte Herrschaft der Fleischeswerke, und was ihn tötet, ist der bewußte „böse Vorsatz zu sündigen und wider das Gewissen zu handeln.“ Jede leichtfertige Sünde schädigt den Glauben, jede bewußte Sünde gefährdet ihn, aber sie tötet ihn mit Notwendigkeit erst, wenn sie festgehalten wird. Erst die offenbare Unbußfertigkeit eines bisherigen Christen berechtigt uns, ihn für einen Heiden und Zöllner zu halten. Wir haben nicht den Beruf, um jeder zufälligen auch groben Sünde willen den Herzenszustand eines Christen zu sezieren und ihm den Glauben abzusprechen, wenn er noch diesen oder jenen groben Fehler an sich hat. Es ist ein anderer, der Herzen und Nieren prüft. Vollends die Worte eines Angefochtenen haben wir nicht auf die Goldwage zu legen. „Seid ihr bedacht, Worte zu strafen? Aber dem Winde gehören die Worte eines Verzagten!“ ruft Hiob (6, 26, Grundtext) seinen drei Freunden entgegen. Die lästerlichen Reden eines Angefochtenen sind unwillkürliche Unmutsausbrüche des in solcher Not der Schmerzen nicht im Raume gehaltenen Fleisches und darum nicht als Lästerungen einer böshaften Seele, sondern als Schwachheitsünden zu behandeln. Wer hier grob zufährt, wird den Leidenden geistlich verderben, statt ihm zu helfen. Der Schreiber dieses hat den Fall erlebt, daß einem Farmer von der Dreschmaschine ein Bein aus dem Leibe gerissen wurde. Der Mann war außergewöhnlich erkenntnisreich und fromm. Aber in seinen entsetzlichen Schmerzen kamen Flüche, Lästerungen und Anklagen gegen Gott und Menschen über seine Lippen, daß es einen kalt durchrieselte. Seine fromme Frau umarmte ihn, legte ihm dann die Hand auf den Mund und rief ihm weinend zu: „Geduld, Geduld, wenns Herz auch bricht, mit Gott im Himmel hadre nicht!“ Ich hatte, eben eingetreten und an der Türe stehen bleibend, das alles mit Entsetzen angehört und war — damals noch ein junger Pastor — im Begriff, ihm zunächst harte Worte zu sagen; aber indem ich an sein Lager trat, ihm in die schmerzverzerrten Züge blickte und sah, daß er nicht lange mehr zu leben hatte, rief ich ihm zu: „Fürchte dich nicht, ich bin mit dir; weiche nicht, denn ich bin dein Gott; ich stärke dich, ich helfe dir

auch, ich erhalte dich durch die rechte Hand meiner Gerechtigkeit!“— „Herr Jesu, nimm mich armen—“ rief er, das Wort erstarrte ihm auf der Zunge, die Sinne vergingen ihm, und er war in ein paar Minuten eine Leiche. — Der evangelische Spruch war offenbar kein Fehlgriff gewesen.

Ebenso werden auch die selbstgerecht klingenden Reden eines Angefochtenen zu behandeln sein. Hiob ist darin ein Prototyp aller Angefochtenen, daß er sich für gerecht hielt und Gott für ungerecht erklärte. Wie oft hören wir aus dem Munde schwer Betroffener: Womit habe ich das verdient? Was habe ich getan, daß ich so leiden muß? Warum hat Gott gerade mich für so viel Trübsal ausgesucht? Andern, die viel schlechter sind als ich, geht's gut, und ich muß immer eins nach dem andern leiden, es reißt ja nie ab.—Wir sollen uns über solche Reden nicht so entsetzen, die wir doch an Hiob kennen. Es sind ja sündhafte Reden, aber noch lange kein Beweis für pharisäische Selbstgerechtigkeit. Hiob war trotzdem gläubig und von Herzen demütig. Die Not, der Schmerz preßte ihm die selbstgerechten Worte ab. Es sind Schwachheitsünden auch bei unsern Kranken. Man muß sich in die oft genug entsetzliche Lage des Heimgejuchten hineinversetzen können. Darum, es sei denn, daß die ungläubige Selbstgerechtigkeit eines Leidenden ganz offen zutage liegt, so ist es verkehrt, solche Reden mit dem Gesetz roh niederzudonnern, wie noch Elihu tut Kap. 34, 36 f. Sie sind zwar nicht zu billigen, aber mit Sanftmut und Freundlichkeit abzuweisen.

Überhaupt hat der Pastor sich am Krankenbett noch viel ängstlicher als sonst vor allem gesetzlichen Richten zu hüten. Es ist zwar nicht alles ein ungöttliches, sündhaftes Richten, was heute so genannt wird. Es ist kein sündliches Richten, wenn man eine offenbare Sünde bei ihrem rechten Namen nennt und dazu Pflicht und Beruf hat, wie es auch keine Liebe sondern Unwahrhaftigkeit ist, das offenbar Böse stillschweigend oder ausdrücklich gutzuheißen. Richten heißt etwas als böse verurteilen, was nicht ganz klar böse ist, heißt unberufen verurteilen; was beides immer aus einem verdammungsjüchtigen Herzen kommt. Darum stellt sich praktisch das Richten meistens in der Form der Herzensrichterei, d. h. des Beurteilens der verborgenen Motive der bösen Handlung und der Übertreibung der Sünde dar. Im Buche Hiob tritt sie uns an den drei Freunden noch in anderer Form vor Augen, nämlich in der

Form des Rückschlusses aus der Heimsuchung auf besondere Sündhaftigkeit als deren Ursache. Weil Hiob so schwer heimgesucht ist, darum muß er notwendig ein besonderer Sünder sein! Sie kommen zu dieser Herzensrichterei, weil sie keinen andern Rat Gottes als den der starren Vergeltung kennen, weil sie von der Liebe und Barmherzigkeit Gottes als dem Hauptelement der Regierung Gottes und von dem heimlichen Rat Gottes in der Verhängung von Glück und Unglück über Fromme und Gottlose nichts wissen. Darum ist ihr Schluß falsch. Das Leiden Hiobs konnte andere Ursachen haben und hatte andere als die Vergeltung. Sie behaupteten, was sie nicht wußten, was nicht offen und unwidersprechlich als Tatsache vorlag: eine besondere Sündhaftigkeit Hiobs. So ist es allemal ein sündhaftes Nichten, wenn wir das besondere Unglück eines Leidenden als Strafe oder Züchtigung für besondere Sünden ansehen, es sei denn, daß wir eine besondere göttliche Offenbarung darüber von Gott empfangen hätten, und das müßten wir erst beweisen. Hier ist ein case in point: Ein frommer Farmer machte seinem Sohne Hochzeit. Der Pastor wußte, daß dabei ein großer Tanz abgehalten werden sollte. Er drang in den Farmer, den Tanz zu verhindern. Der wollte auch gerne, war aber den Verhältnissen gegenüber zu schwach und ließ den Tanz vor sich gehen. Nach der Hochzeit „muhnte“ er mit seinen Leuten ein Haus. Dabei kam sein Fuß unter eine Walze, und er brach ein Bein. Flugs fuhr's dem Pastor darüber heraus: „Das hat er dafür, daß er tanzen ließ! Ich habe ihn gewarnt und er ließ es doch geschehen. Gott hat ihn gerichtet.“ — Das war schändliches Nichten. Womit konnte der Pastor beweisen, daß der Mann es „dafür“ hatte? Infolge dieses Nichtens entstand eine Empörung in der Gemeinde, die den Pastor schließlich hinwegsetzte. Mit Recht. Der Pastor, der seine Leute richtet anstatt sie zu weiden, hat sein Amt verwirkt.

Die Lehre des Buches Hiob von den drei Prinzipien des Waltens Gottes ist nicht dazu da, daß wir in jedem Fall von göttlicher Heimsuchung forschen, ob hier ein Vergeltungsgericht vorliege. Wie wiederholen: es gibt auch heute noch vergeltende Borngerichte Gottes. Aber sie müssen klar und ganz unmißverständlich vor Augen liegen, wenn man sie als solche bezeichnen soll. Wenn ein Mensch mitten in der Sünde und Unbußfertigkeit von Gott dahingerafft wird, dann ist alles klar; oder wo Gott

die Gerichtsverkündung seines Dieners so sichtlich und augenscheinlich vollstreckt wie bei der Sapphira, Apg. 5, 9. 10, da darf und soll man getrost sagen: das ist Gottes Gericht. Aber wo der Fall eine solche Auslegung nicht erzwingt, darf kein Mensch dies Urteil fällen, sonst usurpiert er Gottes Majestät und fällt selbst in Gottes Gericht. Etwas anderes ist es noch, wenn ein Mensch an den natürlichen Folgen seiner Sünden zu leiden hat, wenn ein Sünder oder Unzüchtiger oder Schwelger seine Gesundheit ruiniert und sich scheußliche Krankheiten zugezogen, oder wenn ein Verbrecher ins Gefängnis oder an den Galgen kommt, oder wenn ein Lügner, Verleumder, Unehrllicher Freunde und guten Namen, Amt und Brod verliert. Das ist zwar das Gesetz der göttlichen Vergeltung, aber es ist der allgemeine zeitliche Fluch Gottes, der im Dienste der rettenden Liebe Gotte steht, der den Menschen predigen soll: die Sünde ist der Leute Verderben, Spr. 14, 34, damit sie sich beizeiten zur Buße kehren, die Gnade Christi ergreifen, errettet und selig werden. Gerade so steht es aber auch mit jedem Fall von vergeltender Heimsuchung, bei dem Gott dem Menschen noch Zeit und Raum und Gelegenheit läßt zur Buße. Wo Gott nicht schon endgültig gerichtet hat, da steht jede, jede Heimsuchung unter der Regierung der Barmherzigkeit, der Liebe, der Gnade Gottes zur Seligkeit, — und der geheime Majestätswille Gottes, nach welchem er uns eine — unter der Herrschaft der vergebenden Gnade nicht besonders verdiente — Trübsal zuschickt, mit jener im hellsten Einflang.

Darum besteht die seelsorgerische Kunst darin, daß man, ausgerüstet mit dem klaren Wissen vom Walten Gottes, mit einem Herzen voll erbarmender, rettender Liebe, von der Voraussetzung der Gotteschickung ausgehend, den Heimgesuchten nicht richtet, sondern, seine Schwäche ihm zugute haltend, ihm predigt, daß diese Heimsuchung nicht über ihn gekommen ist als ein Vorrgericht Gottes zu seiner Verwerfung, sondern, wie bei Hiob, als eine Schickung des verborgenen Gottes, dessen Wege unerforschlich, aber nach dem unumstößlichen Gnadenwillen in Christo selig, ja überselig sind allen denen, die sich willig darein schicken, weil Gottes Liebe sie regiert wie bei Hiob.

Und fragt man nun: wie denn selig?, so gibt das Buch Hiob dem Seelsorger zunächst zwei große Lehren an die Hand, nämlich:

1) daß Gott uns v e r s u c h t wie Hiob, ob wir in der Trüb-

jal geduldig festhalten an unsrer Frömmigkeit (Kap. 2, 3. 9); daß aber derselbe Gott treu ist und uns nicht läßt versuchen über unser Vermögen, sondern macht, daß die Versuchung so ein Ende gewinne, daß wir's können ertragen (1. Kor. 10, 13), damit unser Glaube rechtschaffen und viel köstlicher erfunden werde denn das vergängliche Gold, das durchs Feuer bewährt wird, zu Lobe, Preis und Ehren unsers Herrn Jesu Christi, und wir das Ende unsers Glaubens davonbringen, nämlich der Seelen Seligkeit (1. Pet. 1, 7. 9). Vergl. Hebr. 12, 11.

2) daß Gott uns durch solche Heimfuchungen recht gründlich demütig machen, d. h. lehren will, daß wir vor ihm kein Recht auf irgend welche Gnade oder irdisches Glück haben, daher nicht wider ihn murren oder mit ihm hadern dürfen, sondern daß wir auch unter den härtesten Schlägen schuldig sind, ihn zu fürchten und seine Gerechtigkeit, Weisheit und Liebe demütig anzubeten, auch wenn wir sie nicht erkennen, — wie er das Hiob gelehrt hat, Kap. 38—41. — Dies ist neben Punkt 1 die Hauptlehre des Buches Hiob. Diese beiden großen Lehren dem Heimgefuchten und Angefochtenen recht heizubringen, ist des Seelsorgers eigentliche Aufgabe. Sie sind ja auch sonst in der Schrift gelehrt, nirgends aber so ex professo und mit solchem Nachdruck wie hier.

In den Reden Elihus finden sich ein paar Punkte, die auch sonst von der Schrift bestätigt werden. Kap. 33, 29. 30 sagt er von Leiblicher Trübsal: „Siehe, das alles tut Gott zwei oder dreimal mit einem jeglichen, daß er er seine Seele herumhole aus dem Verderben und erleuchte ihn mit dem Licht der Lebendigen.“ Das ist dasselbe, was Paulus 1. Kor. 11 so ausdrückt: „Wenn wir aber gerichtet werden, so werden wir von dem Herrn gezüchtigt, auf daß wir nicht samt der Welt verdammt werden.“ Vgl. Hebr. 12, 5 ff.; Offb. 3, 19 f.; 1. Petr. 4, 1. — Was Elihu 36, 9. 10 sagt, ist dasselbe. Die Trübsal soll uns eine Aufforderung zur Prüfung werden, ob wir auf bösem, verkehrtem Wege seien, und uns davon zurückziehen helfen. Der vorsichtige Seelsorger wird auch diese Wahrheit am rechten Ort und zur rechten Zeit anzubringen wissen. Es ist aber nicht roh damit umzugehen.

Endlich liegt in 33, 19—23: „..... So dann ein Engel (d. h. ein Bote Gottes), einer aus tausend (Prophet), mit ihm redet etc.“ dieselbe Wahrheit, die Luther durch seine Übersetzung

von Jes. 38, 19 so ausgedrückt hat: „die Anfechtung lehret auf's Wort merken.“ Daß das auch sonst in der Schrift vielfach gelehrt wird, ist nicht nur hier nachzuweisen. Der Seelsorger wird wohl tun, von dieser Wahrheit einem Heimgesuchten gegenüber ausgiebigen Gebrauch zu machen.

Die Schrift enthält sonst noch manche seelsorgerische Regel für Fälle von schwerer Heimsuchung und Anfechtung. In den Pastoralbriefen finden sich solche in spezieller Form nicht. Das Buch Hiob hat den besonderen Zweck, den Rat Gottes in schweren Heimsuchungen zu lehren. Daher wird der Pastor nicht umhinkönnen, es behufs der Verbollkommnung in der Krankenseelsorge immer und immer wieder zu studieren. Aug. Pieper.

::

Homiletisches.

(Zur Beseitigung von etwaigen Mißverständnissen sei darauf hingewiesen, daß die Predigtentwürfe Dr. Hönecke's, die bisher in der Quartalschrift veröffentlicht wurden und auch fernerhin veröffentlicht werden, nicht dieselben sind, die in dem soeben erschienenen Bande: Predigt-Entwürfe von Dr. Hönecke dargeboten werden.)

Sonntag Septuagesimä.

L e g t. — E v. St. L u f. 17, 7—10.

Vor unserm Text bitten die Jünger: „Stärke uns den Glauben.“ Diese Bitte haben auch wir nötig. Mag es nun auch sein, daß wir solchen Glauben, wie B. 6, nicht erlangen, der so große, wunderbare Dinge ausrichtet, so ist doch gewiß für uns alle nötig der Glaube, der recht die Gnade des Herrn glaubt, der wirklich auf Gnade uns gründet, ganz aus Gnade uns wandeln und leben macht. Da wäre eine wichtige, betrachtungswerte Frage:

Wer hat recht Glauben an die Gnade?

I. Wer recht glaubt, daß er aus Gnade allein ein Knecht des Herrn ist.

1. Das ist gewiß die Wahrheit, die wir glauben sollen. Wenn wir einen Knecht haben, das hat nichts mit Gnade zu tun, obschon doch niemand sich uns zum Knecht machen kann, sondern wir müssen ihn anstellen. Noch mehr so im Geistlichen. Durch eigenen Willen und Wahl nicht Knechte des Herrn. Nicht wir haben ihn erwählt, sondern . . . Zu seinen Knechten macht Christus uns. — Die Weise, wie er's tut, ist wunderbar. Von Natur versteht der Mensch gar nichts von der Arbeit in Christi Reich u. s. w. — versteht nicht mal, wie an die Arbeit kommen. — Nun Christus macht ihn aus Gnaden zu einem neuen Men-

schen — und so wird er Knecht Christi. Aus der bösen Arbeit des Fleisches, der Welt, des Satans macht er ihn frei, damit er zu seinem Dienst fürs ganze Leben verpflichtet werden kann. Dies die Wahrheit: Aus Gnaden Christi Knecht. Und diese Wahrheit sollen wir glauben.

2. Dieser Glaube macht demütig ergeben, aber auch selig zufrieden. — a.) Demütig ergeben. Wie auch d. Herr ihn in die Arbeit stellt, wo, wie lange, wie viel, da ist er demütig ergeben. Murt nicht, als nähme der Herr nicht genug Rücksicht (B. 7.) und mute ihm zuviel zu. Davor behütet ihn der Glaube, daß es ja Gnade ist, daß er Christum zum Herrn hat und in seinem Dienst arbeiten kann. b.) Selig zufrieden. — Denkt doch, was Gnade ist. Es ist die unerbiente herzliche Liebe Christi. Es kann nicht anders sein, als daß ein Christ, der an diese Gnade glaubt, selig zufrieden mit allem ist, was die Gnade tut. Er urteilt eben nicht nach dem, was ihm widerfährt, sondern woraus es kommt. Was die Gnade tut, kann nur gut sein.

II. Wer es glaubt, daß er nur aus Gnaden einst Lohn empfängt.

1. Das ist die Wahrheit, die wir glauben sollen. — Der Herr gibt sie zuerst im Gleichnis (B. 9.), dann in auslegender Rede (B. 10.) Da will uns wohl bedünken, daß dies sehr befremdlich ist: Unnütze Knechte wären die, welche u. s. w.? Aber, der Herr sagt es, der Herr, der stets die Wahrheit sagt. Wir müssen es als Wahrheit annehmen und glauben. Oder wollen wir sagen: Wir wissen das besser? Seht es doch an. Wenn wir tun, was wir schuldig sind, gerecht, nicht ungerecht; züchtig, nicht unzüchtig u. s. w. leben, wollen wir das als etwas ansehen, womit wir Dank und Lohn verdienen? Damit, daß ich nicht schändlich lebe, wie mir doch zukommt, kann ich doch nicht Verdienst haben. Ich tue doch damit nicht etwas, was Christus danken und lohnen müßte. Eben darauf geht das unnütze Knechte. Unnütze Knechte, selbst wenn wir „alles getan“ hätten.

2. Wer diese Wahrheit glaubt, der bleibt gewiß vor Hochmut bewahrt, daß er sich dafür hielte, als er würde er Dank und Lohn, sondern er bleibt bei der Gnade und hofft als Demütiger von der Gnade einen seligen Lohn. Wer nicht demütig so bei der Gnade bleibt, wird nicht einmal tun, was er schuldig ist, geschweige denn darüber hinaus.

Sonntag Seragesimä.

Text. — Ev. St. Joh. 6, 66—69.

„Von dem an . . . hinter sich,“ aber noch viel mehr wurden erst gar nicht Jünger. Es sind die, bei denen der Same auf den Weg fällt. Viele gehen dann hinter sich, teils aufs Steinröckel, teils unter die Dornen. Wie die beschaffen, die bei Jesu bleiben, lernen wir aus unserm Text, dessen Kern:

Christi Wort das Wort des Lebens.

I. Was das heißt.

1. Das heißt, daß sie es allein sind. Petrus: „Wohin . . . ? Wir finden nirgends solch Wort. Er sagt nur wieder, was Jesus in längerer Rede gesagt. Moses hat euch nicht Wort des Lebens gegeben (W. 32). Ich gebe es euch, ich bin es (W. 48.) durch mein Opfer (W. 51.), bin es für euch durch mein Wort (W. 63), dadurch bekommt ihr mich. Darauf Petrus: „Wohin . . .“ Das finden wir nirgends als bei dir. Ob dies wohl alle Christen recht beherzigen? Müßten sie da nicht alles gering achten in der Welt gegen dies Wort?

2. Das heißt, daß sie es im vollsten Sinne sind. Alles, was man unter ewigem Leben versteht, verstehen, wünschen, hoffen kann, auch als Herrliches in der Zeit schon genießt, das ist darin zusammengefaßt. Das legt euch die Schrift vor. Aber will man es beschreiben, wo soll man anfangen und reden. Ist Leben=Freude, so gibt es dieses Wort. Es gibt Vergeltung, Reich Gottes, Gott selbst, in welchem Freude die Fülle. Ist Leben gleich Ehre, so gibt es dieses Wort. Dadurch gibt Christus die Macht, Kinder Gottes, Erstlinge der Creaturen u. s. w. zu sein. Ist Leben gleich Friede, so gibt es dieses Wort. Es gibt Gerechtigkeit und Röm. 5, 1. Ist Leben gleich Macht haben: Das Wort gibt in Christo Macht über alles, Macht, Jammer, Elend u. s. w. zu überwinden. — Das ist Leben — im vollsten Sinne, alles andere Scheinleben. Und das Leben hier nur Anfang. Ewiges Leben — es hört nicht auf, wird nur noch herrlicher wie hier. — Es ist doch klar, daß der ein Narr, der das Scheinleben sucht und das vollkommene Leben überfieht.

3. Das heißt, daß sie es durch den Geist sind. (W. 63.) Geist — und dann Leben. Dies Wort nicht ein Zauberwort, das man nur zu hören braucht. Das wäre bequem, gefiele vielen. Die Worte sind Geist. Es ist darin der Heilige Geist, und der wendet sich an unsern Geist, daß der aufs Wort achte. Ihr habt gehört, wie Petrus der ganzen Predigt des Herrn (W. 27—65) wohl folgte und auf Grund derselben sagt: W. 68. Also: Worte des Lebens sind sie immer, aber es erfährt sie so nur, wer sie durch den Geist faßt und versteht.

II. Wer es versteht.

1. Der es glaubt und erkennt, daß Jesus ist Christus. Versteht: Jesus ist Personname, Christus ist Amtsname, daß er ist Prophet u. s. w. Nur der versteht, daß Christus Worte des Lebens hat, der versteht, a.) daß Jesus der einzige Lehrer, dem er folgen muß, weil er Lebenslehre hat, b.) daß er der einzige Priester, der gültiges Opfer für ihn gebracht, c.) daß er der König, der ihn führt, daß die Lebenswege zum ewigen Leben eingehen.

2. Der es glaubt und erkennt, daß Jesus ist Gottes Sohn, d. h. wahrhaftiger Gott selbst, der nur eingegangen in unsere Menschheit um unsers willen.

3. Der es glaubt und erkennt, daß eben weil er Gott und Mensch, er Leben ist und Leben geben kann.

Sonntag Quinquagesimä.

Text. — Ev. St. Matth. 17, 22, 23.

Der Herr sagt einmal, wir könnten von den Weltkindern lernen. Auch jetzt, denn die Weltkinder wissen sehr wohl, in welcher Zeit wir treten und wie sie dieselbe benützen müssen. Sie wissen und bedenken, daß wir in die Fastenzeit treten und daß dieses eine Zeit besonderer Vergnügungen sei. Letzteres sollen wir von ihnen freilich nicht lernen, aber wohl dies, daß es in die Fastenzeit geht, und bedenken, was dafür nun nötig ist.

Was ist für die Passionszeit nötig?

I. Das Passionswort.

1. Das gibt uns Gott. A. Er gibt es uns im Text aus des Herrn Munde kurz zusammengefaßt. a. Hier sind die Hauptzüge der Passion. b.) Hier ist auch über die Passion als ein Kampf Christi, der mit Sieg endet („auferstehen“). B. Gott gibt uns auch das Passionswort nicht nur als kurze Zusammenfassung dessen, was geschehen sollte („zukünftig“), sondern als ausführliches Wort besonders von der Passion, wie sie geschah. — Gott gibt also das Passionswort sehr reichlich. Das ist auch not. Wie wollten wir sonst Passion feiern?

2. Aber dies Passionswort muß auch gehört werden. Da hat der liebe Gott nun auch gesagt. Es ist gewiß nicht ohne Gottes Fügen, daß wir von alters her in der lutherischen Kirche unsere besonderen Passionsgottesdienste haben. Für die ist so recht das Passionswort über die Passionsgeschichte gegeben. — Wenn nun der Herr sagt: „Es ist zukünftig,“ so hat er doch wohl den Jüngern sagen wollen: Da habt acht, seid andächtige Zuschauer, wenn es alles geschieht. So fordert uns der Herr auch auf.

II. Die Passionsstimmung.

1. Das ist die rechte göttliche Traurigkeit. Die Jünger wurden betrübt, als sie Jesu Rede vom Leiden u. s. w. hörten. War recht. Wie sollten sie denn anders empfinden. Sollten sie etwa springen u. s. w.? Wie für sie, so für uns Betrübnis recht. Nur sollte es eine göttliche Traurigkeit sein. Das ist einmal die Traurigkeit, daß unsere Sünden dem Herrn den Tod gebracht. 163, B. 4. Das ist der rechte Ton für die Passionszeit. Das ist zum andern die Traurigkeit, welche zugleich mit der Hoffnung des Heils verbunden ist. (Christi Auferstehung.) Es ist mit dieser Traurigkeit gleich einem Gewölk, durch welches die Sonne hindurchleuchtet.

2. Das ist die Traurigkeit, die Gott selbst wirken will und wird. Bei den Jüngern wirkt das Wort des Herrn die Betrübnis. Aber ihre Betrübnis war nicht recht, weil ihr Verständnis der Rede Christi nicht recht. — Gerade indem uns Gott das Wort recht verstehen lehrt, wird er bei uns die göttliche Traurigkeit gewiß wirken, die so nötig, zumal für diese Zeit. So ist natürlich, daß die, welche das Wort der

Passionszeit nicht hören, auch in dieser Zeit in einer Gott überaus mißfälligen Weise wohl gar springen und tanzen, anstatt in göttlicher Traurigkeit dahinzugehen.

Sonntag Invocavit.

Text. — Ev. St. Matth. 16, 21—23.

Luf. 4, 13: „Eine Zeit lang.“ Er gab also das Versuchen nicht auf. Heute wieder eine. Die letzte. Wieso die letzte? Weil wir von keiner weiteren lesen. Du meinst: In dem großen Leiden hat doch auch Satan sein Werk. Gewiß. Mit Anfechtungen, mit Quälen, aber nicht mit Versuchung, denn Versuchung kann nur von außen an den Herrn herantreten, nicht innen in der Seele sich erheben mit versuchenden Gedanken. Christus ist eben vollkommen heilig. So ist im Text . . .

Die letzte vergebliche Versuchung des Herrn durch den Teufel.

I. So klug ins Werk gesetzt.

1. Mit kluger Benutzung der Zeit. Leiden nahe. (V. 21.) Das Schwere desselben steht dem Herrn vor Augen. Gewiß hat sich das in dem Ton und Mienen Jesu wohl zu erkennen gegeben, sodaß es wohl allen Jüngern bemerkbar war, daß er von etwas Schwerem für sich redete. Der Satan setzt die Versuchung nun ins Werk mit kluger Benutzung dieser Zeit.

2. In kluger Wahl des Werkzeugs.—Petrus das Werkzeug, aber unbewußt. Klug gewählt: a.) Nicht nur, weil dem Petrus die Worte Jesu sehr zu Herzen gingen, b.) nicht nur, weil Petrus immer mit viel Kraft, Nachdruck und Eindringlichkeit zu reden wußte, sondern c.) weil der Herr ja von Petro hochhielt, ihn eben erst sehr gelobt (V. 15—18.). So konnte Satan wohl meinen, daß, wenn einer, Petri Wort auf Jesum Eindruck machen müßte.

3. In kluger Fassung des versuchenden Worts. V. 22. „Schöne doch dein.“ Du bist Christ (V. 16), wie kann es da eine Notwendigkeit haben, daß du dem gottlosen Volk überantwortet wirst? „Schöne dein,“ wie sollen alle großen Dinge (V. 18.) Wahrheit werden, wenn du u. s. w. „Schöne dein.“ Es ist ja recht, in Gottes Wegen gehen, aber daß du dich gerade ins Leid wissentlich hineingibst, ist das wohl Gott gefällig? — Und konnte nicht Petri Wort dem Herrn bedeutsam erscheinen, der doch gerade zuvor gerühmt von Petri Wort: „Fleisch . . . Himmel.“ — So klug ins Werk gesetzt.

II. So herrlich zu Schanden gemacht.

1. Der Herr weist den Argen in heiligem Zorn von sich. Zu Petro spricht er (V. 23.), den Argen meint er. Es ist eine verachtungsvolle Abweisung des Satans.

2. Der Herr macht den Satan zu Schanden durch Erklärung seines vollkommenen Gehorsams. a.) Dein Ansinnen, Satan, lockt meine Seele nicht. Es auch nur zu hören, ist mir ein Grauel. b.) Für mich gibt

es nur das, was göttlich ist. Damit er die Welt schone, will der Vater mein nicht schonen. Das ist göttlich. Das ist auch mein Meinen, Denken, Dichten und Trachten. So will's der Vater aus Liebe zur verlorenen Welt. Meiner nun schonen, wie lieblos wäre das, wie gegen des Vaters Willen, wie ungöttlich, wie menschlich, sündlich.

3. Damit gibt er uns den herrlichsten Trost. A. Den Trost seiner unendlichen Liebe. Wie hoch kann man einer solchen Liebe sich trösten, die schon in heiligem Zorn entbrennt beim Ansinnen, sich selbst zu schonen und uns dem Verderben zu überlassen B. Den Trost, den wir so sehr brauchen. Wie anders als bei dem Herrn ist es oft bei uns. Anstatt: Weiche Satanas, paktieren mit ihm, ob man nicht etwas nach seinen Lockungen tun dürfte (Vgl. Aposfg. 5, 2 — etwas — 3. 4.). Dem Herrn ist Ungehorsam gegen den Vater ein Greuel. Wohl soll's, und wird's auch besser mit uns, aber nie vollkommen. Darum keinen Trost darin, sondern Trost nur in dem vollkommenen Gehorsam des Herrn für uns in Liebe zu uns.

Sonntag Reminiscere.

Text. — Ev. St. Luk. 17, 5. 6.

Ob wir zur Zeit einen Glauben haben wie das kananäische Weib? Daß wir ihn gerne hätten, nehme ich von uns allen an. Hier der Weg dazu. Der Jünger Bitte zeigt ihn. Das

Wie auch wir zur Bitte um Glaubensstärkung uns so gedrungen fühlen müssen.

I. Durch das Bewußtsein von der Schwäche unsers Glaubens.

1. In diesem Bewußtsein bitten die Jünger den Herrn um Glaubensstärkung. Sie waren zu diesem Bewußtsein nicht etwa dadurch gekommen, daß sie etwa gerade die Geschichte von dem glaubensmächtigen Weibe erlebt und beschämt gedacht hätten: Solchen Glauben sollten wir haben. Nein, der Herr hatte ernstlich zu ihnen geredet (W. 1—4.). Namentlich Vers 4 war ihnen als eine schwere Aufgabe erschienen, zu der man viel Glauben nötig habe. So im Gefühl, wie es noch fehle, bitten sie.

2 Sollte nicht gleiches Bewußtsein uns zu gleicher Bitte drängen? Von unserer Schwäche können wir uns leicht überzeugen. a.) Sehen wir doch einmal, wie wir die Last der Schwachheit unsrer Mitbrüder tragen (W. 4.). b.) Sehen wir, wie wir die Last unsers Lebens (kan. Weib) tragen. — Unser Wandel in beiden Stücken wird uns wohl überzeugen von unserer Schwachheit, die uns zu dieser Bitte (W. 5.) teilen sollte.

II. Durch die Erkenntnis von der Herrlichkeit eines starken Glaubens.

1. Wie der Herr den starken Glauben beschreibt. Er braucht als Vergleich das Senfkorn. Dies ist klein, aber der Herr redet doch nicht von kleinem, schwachem Glauben, denn den hatten die Jünger und woll-

ten ihn gestärkt haben. Nein, er redet nach Matth. 13, 31, 32. Aus dem kleinen Korn wächst Großes. Es steckt in dem Korn schon eine große Lebenskraft. Das ist des HERRN Meinung hier von dem starken Glauben: Es sei der, welcher eine starke Lebenskraft habe, Triebkraft, Zuversicht, etwas auszurichten. Diesem Glauben legt er so wunderbare Macht bei (W. 6.). Könnten wir doch einen solchen Glauben haben.

2. Mit solchem Glauben hat man nach des HERRN Ausspruch eine große Herrlichkeit. Zwar nicht, daß wir als Wundertäter (W. 6.) glänzen wollten. Könnten sie das, wie viele würden auch glauben wollen, würden sogar es sich etwas kosten lassen (Apg. 8, 19), als Glaubensheiler zu glänzen. Derartiges begehren wir nicht. Aber wäre es nicht herrlich, könnten wir durch unsern Glauben so manches Hindernis für die Wohlfahrt der Kirche hinwegräumen, — oder manches aus unserm Weg zum Himmel, — oder wohl besser uns selbst über alle Hindernisse hinweg siegreich zum Himmel hindurchglauben, daß wir nicht mehr so klagend, so unmutig, so schwächlich, so lahm, so matt dahinwandelten, sondern mutig, überwindend, alles tragend und duldend? Gerade dies sollte uns drängen

III. Durch die Gewißheit der Erfüllung solcher Bitte.

1. Der HERR sagt doch nichts von Erfüllung. Er tut fast wie beim kananäischen Weibe. Erst keine Antwort, nachher abweisendes Wort. So hier. Keine direkte Antwort: Will es tun, sondern, wie es fast klingt (W. 6.), eine abweisende Antwort, eine Antwort, die fast nach Bedauern klingt, daß sie so schwach im Glauben und nicht starken Glauben haben, womit sie so viel ausrichten könnten. So sagt der HERR direkt nichts von Erfüllung der Bitte.

Aber eben das sagt genug. Es ist ja eben gar nichts anderes denkbar, und wir sollen es nicht anders ansehen, als daß der HERR solche Bitte erfüllt. Und sagt er nicht hier: Ich will es tun, wie oft hat er es sonst gesagt. Zudem, wenn der HERR davon spricht, wie köstlich es wäre, wenn sie starken Glauben hätten, wer soll und kann ihn denn geben? Der HERR allein. Er hat Worte des Lebens, er allein kann auch Glauben geben, mit welchem das Leben anfängt. Liebe da, wie viel Gewißheit der Erfüllung. Das soll drängen zur Bitte: „HERR, stärke uns den Glauben.“

Sonntag Oculi.

Text. — Ev. St. Matth. 24, 42—44.

Es ist klar, daß der HERR bei unserm Texte seine Wiederkunft im Auge hat, daß also der Text recht auf die letzten Zeiten geht. Aber die sind ja jetzt (1. Joh. 2, 18.). Zumal in dieser Passionszeit sollen wir uns mahnen lassen, daß wir seiner Zukunft uns freuen können. Darum:

„Wachet.“

I. Der Herr kommt bald, dessen Zukunft unsere Hoffnung ist.

1. Wir Christen gehören dem Herrn. Er hat uns erlöst. Nun ist es mit uns wie mit ihm. Er ist durch Niedrigkeit zur Herrlichkeit gegangen. Ist schon in der vollen Herrlichkeit. Wann wird unsere kommen? Mit seiner Zukunft (Phil. 3, 20. 21.). Das ist unsere Christen-*hoffnung*. So selig wie jetzt, so ist doch das, was kommt, unsere eigentliche Hoffnung. (1. Kor. 15, 19. 54—57.)

2. Und diese Zukunft sollen wir als bald eintretend ansehen. Die bestimmte Stunde wissen wir nicht, aber reichlich ist uns gesagt, daß sie bald sein wird (Off. 3, 11; 20, 20 u. s. w.), daß er nicht verzögert. Freilich fragt mancher im Rückblick auf die hinter uns liegende Zeit, wo bleibt das „bald?“ Mein, bedenke 2. Pet. 3, 3—10. Das Zweifeln an dem „bald“ gehört gerade zu dem Gefährlichen, wovon jetzt unsere Betrachtung.

II. Es gibt einen Dieb, der uns um unsere Hoffnung zu bestehlen sucht.

1. Der Dieb, der es versucht. Satan. Ihn verdrießt, wenn ein Christ geistliches Leben und lebendige Hoffnung hat. Er ist der Mörder von Anfang. Er will das Leben hier und vor allem die Hoffnung des ewigen Lebens rauben. Schrecklich, gelingt es ihm. Wenn er aus dem Herzen raubt den Reichtum an Himmelsgütern (Eph. 1, 3—1. Kor. 1, 5.), dann ist wieder die alte, jämmerliche Armut in Sünden. Vor allen Dingen die Hoffnung verloren — mehr, da ist alles verloren, der Mensch recht zu Schanden gemacht (Röm. 5, 5.)

2. Wohl uns, daß wir unterrichtet sind über die Stunde, wann er einbricht. Aber scheint nicht Vers 43 zu sagen, daß diese Stunde uns unbekannt? Ja, im Gleichnis ist es so, aber im Geistlichen nicht. Der Herr will gerade sagen: Wenn ein irdischer Hausvater wüßte, dann würde er u. s. w. Warum tut ihr nicht so, die ihr die Stunde wißt? Sie ist dir sehr trefflich im heutigen Evangelium beschrieben, Luk. 11, 25 — Matth. 12, 44. Es ist die Stunde, da der Mensch anfängt zu denken, daß seine Christenarbeit schon getan und sein Feierabend da ist. Da ist nicht einmal Einbrechen nötig, da geht das Hineinkommen und alles Rauben leicht und glatt (Luk. 11, 26) von statten. — Also die Stunde wissen wir, da ist von „wenn“ gar nicht mehr die Rede.

III. Wer aber wachet, bleibt in Hoffnung für die Zukunft des Herrn bereit.

1. Da wir wachen, dem Satan durchlässigkeit nicht die Tür öffnen, so bleiben wir im Besitz unserer Hoffnung. Daraus sollen wir also merken, ob wir in diesem Sinne wachen.

2. In dieser Hoffnung sind wir bereit für den Herrn. Gerade in dieser Hoffnung sind wir die Leute, die mit dieser Zeit sozusagen fertig sind und nur noch warten (1. Kor. 1, 7.).

3. So zu stehen, ist wahrlich ein herrlicher Stand. Was ist köstlicher, als daß man mit Freuden den Herrn, der sein Blut für uns

geopfert, erwartet, — mit Verlangen ihm entgegengeht? So denkt ihr doch alle? Darum laßt euch gesagt sein: „Wachet.“

Sonntag Lätare.

Text. — Ev. Joh. 6, 25—29.

„Wir haben den Messias funden.“ (Joh. 1, 41.) Hier: „Da sie Ihn fanden. Welcher Unterschied zwischen Finden und Finden! Weil solch ein Unterschied zwischen Suchen und Suchen. Davon wollen wir auch handeln bei der Betrachtung unseres Textes, der sich an die leibliche Speisung anschließt. Unser Gegenstand soll sein:

Die geistliche Speisung.

I. Wie dieselbe unsere leibliche Speisung nicht hindert.

1. Die Leute hatten Jesum gesucht, wie er selbst sagt, weil er sie leiblich satt gemacht hatte in wunderbarer Weise.

2. Nun scheint es, als ob Jesus dies (ihn auch für das leibliche Brot suchen) ganz verwürfe und wollte, daß man nur das geistliche Brot bei ihm suche (W. 37.).

3. Aber es scheint doch nur so. Er hat ja selbst zuvor die Leute gespeist, — selbst gelehrt, zu bitten: „Unser täglich Brot“ Also wird keineswegs durch die geistliche Speisung verhindert, daß man den Herrn um die leibliche angehe, sondern nur dies wird vom Herrn verworfen, daß man die leibliche allein suche. Er fordert vielmehr, daß man die geistliche vornehmlich suche.

II. Wie wir der geistlichen Speisung teilhaft werden.

1. Wir müssen die geistliche Speise wirken. Das ist des Herrn Anweisung. Da zeigt uns die Gegenüberstellung von leiblicher und geistlicher Speise, wie das gemeint ist. Das Wirken meint nicht, die Speise hervorbringen, denn das Volk hatte doch die leibliche Speise auch nicht hervorgebracht. Aber sie hatten sich gelagert, genommen, genossen. Danach wäre dies das Wirken, das Jesus meint, Jesum suchen mit seiner geistlichen Speise, dieselbe empfangen und genießen.

2. Welches ist die Speise? Das Wort des Herrn. Das geht aus Jesu übriger Rede hervor. Nun versteht ihr wohl, was er meint, diese Speise wirken. Da gibt ein Bild die Bereitung des Brots. Da redet man von Teig wirken, d. h. ihn wohl durchkneten u. s. w. Also, wenn wir mit dem Worte recht umgehen, im Herzen bewegen, dann wirken wir die geistliche Speise.

3. So werden wir der geistlichen Speisung teilhaftig. Wenn wir die Speise des Wortes wirken, so werden wir mit Christo selbst, dem Brot des Lebens, gespeist. Er ist dann in uns und wir in ihm, und also leben wir jetzt und werden ewig leben. Das ist gerade, wozu ihn der Vater gesandt hat und hat ihn versiegelt (W. 27.), d. h. gewiß zu dem gemacht, der uns das ewige Leben geben soll. — Was nützt alles

vermeintliche Christentum, wenn man nicht dieser Hauptsache, der geistlichen Speisung, teilhaft wird.

III. Was die geistliche Speisung bei uns als nächste Frucht hat.

1. Die Leute fragen in ihrer Art darnach. Sie fragen: „Was sollen wir tun?“ Eine sehr verständige Frage. Wenn nur von allen das ernstlich gefragt würde. Nach Gottes Willen fragen, ist überaus wichtig. Die Leute fragen: Wenn wir sollen Gottes Werk wirken, wie du als Gesandter Gottes forderst, was muß da geschehen, woran wird es bei uns zu erkennen sein, ob wir tun, wie du forderst und wie Gott will?

2. Der Herr antwortet, was zu tun sei. „Glaubet.“ Daran gebe sich zu erkennen, ob man Gottes Willen tue. Mag ein Mensch sich halten, wie er will, er stellt sich gegen Gottes Willen, so er nicht glaubt.

3. Dies Glauben wird nicht fehlen, so man nur die geistliche Speise Christi wirkt. Wir sollten dies gerne tun, da davon das ewige Leben (R. 27.) abhängt.

Sonntag Judica.

Text. — Ev. St. Luk. 14, 28—30.

Ein Gesangbuchlied: „Es kostet viel, ein Christ zu sein.“ Im Blick auf das heutige Evangelium können wir sagen: Es hat viel gekostet (nämlich den Herrn), daß wir Christen sind. Aber wenn wir Christen sind, so ist es auch für uns wahr: Es kostet viel, ein Christ zu sein und zu bleiben. Das

Es kostet viel, beständig ein Christ zu sein.

I. Ein Christ muß beständig im Auge haben, daß es viel kostet.

1. Beständig muß er das im Auge behalten. Dies „beständig“ schließt das ganze Christenleben ein. A. Es muß also eine Sache sein, die man von Anfang an im Auge haben muß. Das liegt zu allererst im Gleichnis. Sobald der Bau beginnt, soll der Kostenanschlag da sein. — Sobald du ein Christ bist — von Jugend an, mußt du das im Auge haben. Es ist nicht so, daß man sagen wollte: Ich will mir jetzt noch keine ernststen Gedanken machen, es hat noch Zeit. So denken ist gefährlich. Das werden wir sehen. B. Wie im Anfang, dann im Fortgang. Immer. Es ist hier anders als bei einem irdischen Turmbau. Da ist schlecht der Anschlag gemacht, wenn es nachher überall mehr kostet. Im Geistlichen ist es wohl so, daß man von vornherein weiß, daß es viel kostet, aber nicht Kosten für Kosten kennt man. Da bringt jeder Tag neue Kosten. Da muß man immer die Augen dafür offen haben. Wer so stände, daß er meinte: Habe vor Jahr und Tag genau angesehen, daß es viel kostet, ein Christ zu sein, da brauche ich jetzt nicht so genau berechnen u. s. w. Das wäre sehr gefährlich. Das hieße: Ich habe vor Jahr und Tag mich schon recht ernstlich mit meinem Christentum beschäftigt, so ist es jetzt nicht allerwege nötig.

2. Beständig muß er das im Auge behalten. Hier ist das gewaltigste „Muß“, das er gibt. Es handelt sich ums ewige Heil. A. Ihr seht im Gleichnis, wohin es führt. Dann kommt es, daß er's nicht hat, hinauszuführen. Der Bau stockt. Bedenkt, was für ein Turm gemeint. (Turm im Weinberg, zum Schutz desselben. Mit der Aufgabe des Baus ist der Weinberg preisgegeben.) Also geistlich: Es kommt mit dem Christentum zum Stillstand. Folge: Mißfall. B. Der Mensch wird zum Gespött. So der Christ, der aufhört mit seinem Christenlaufe. Man lacht seiner, aber man spottet auch der ganzen Kirche Christi. Bedenkt, daß ein solcher durch Leichtfertigkeit abgefallener Christ dazu dient, daß der Herr, der einst Spott getragen, noch jetzt verspottet wird. Wie kann es anders sein, als daß ein Christ beständig im Auge behält: „Es kostet viel,“ und sich daher vor aller Leichtfertigkeit hütet. Allein, woher soll das Viele, das es kostet, kommen?

II. Ein Christ muß sich beständig das Viele geben lassen, das es kostet.

1. Gott will es geben. Er weiß, daß du das Viele nicht hast. Du hast nicht selbst den Glauben, Glaubensstärke, Wachsamkeit, Eifer, Selbst- und Weltverleugnung, Kreuzesgeduld u. s. w. Gott will es geben. Ein Mensch, der nicht Geld genug zum Bau, könnte ja leihen. Da muß er zurückzahlen und hat eine Sorge mehr. Der Christ hat es besser, ihm gibt Gott.

2. Wie will er alles geben? Nun, wem heute in dieser Stunde es gegeben wird, daß er künftig recht will im Auge behalten u. s. w., wie hat es dem Christus gegeben? Durchs Wort des Textes. Also: Das Wort ist für dich die reiche Bank, da du nicht nur geliehen, sondern geschenkt bekommst das Viele. Da du bekommst ohne frühere Einzahlung. Da du ziehen darfst nach Bedarf. Die dir offen steht Tag und Nacht.

3. Wenn nun einer doch zum Gespött wird, so ist es Gottes Schuld nicht, aber herzlich leid tut es ihm.

Walmsonntag.

Text. — Ev. St. Matth. 7, 13. 14.

Zwei Wege. Heute am Konfirmationstage nicht das erste Mal, daß ihr davon hört, auch nicht so, daß ihr heute etwa erst die Wahl zu treffen hättet, so seid ihr auch längst durch Gottes Gnade auf dem rechten, dem schmalen Wege. Dieser der einzig gute. Darum mein Zuruf:

Bleibet auf dem schmalen Weg.

I. Dann bleibt ihr dem himmlischen Vater dankbar.

1. Dem Vater dankbar zu sein habt ihr alle Ursache. Seht an, was er für euch getan. A. Aus Erbarmen hat er für euch den Weg zum Leben bereitet und hat der Kosten nicht geachtet. B. Aus Gnade

hat er euch auf diesen Weg versetzt (Taufe) und euch darauf erhalten (Wort in Schule und Unterricht).

2. Schändlich wäre es, ihm nicht dankbar zu sein. A. Daß Un- dank schändlich, das habt ihr aus dem vierten Gebot gelernt. Ist es das gegen Menschen schon, so erst recht gegen Gott. B. Als Dank er- wartet er, daß ihr ihn lobt, dient, gehorsam seid. Dieses alles aber ist man nur auf dem schmalen Wege. Verlaßt ihr also den, so seid ihr Gott schändlich undankbar, betrübt ihn aufs tiefste. Das wollt ihr doch nicht? Darum bleibet . . . dankbar.

II. Dann bleibt ihr vor allem Verderben bewahrt.

1. Ins Verderben führt der breite Weg. A. Der breite Weg ist der Weg, da man die Kirche verläßt und mit der Welt es hält; da man das Evangelium von Christo nicht glaubt und der törichtesten Welt- weisheit anhängt; da man nicht nach den 10 Geboten wandelt, sondern nach eigener Lust lebt. Kurz: Der Weg der Sünde. B. Der breite Weg wird viel beschritten, gerne gegangen; obwohl Gott ein Greuel, von der Welt sehr gelobt und wird euch auch viel angepriesen werden als der rechte Weg. C. Ja, ihr Kinder, der breite Weg ist der rechte Weg, wenn man ins Verderben will. a.) Natürlich, vielen scheint's da- rauf wohlzugehen. So steht's auch in der Schrift. Ps. 73, 12. b.) Aber der Schein trügt, der breite Weg führt ins Verderben. So steht's hier: „Zur Verdammnis abführt.“ Dahin sind alle gegangen, die den breiten Weg gingen (Hain — Absalom — Judas — reiche Mann). Das bedenkt wohl. Ps. 73, 17.

2. Diesem Verderben entgeht ihr auf dem schmalen Wege. A. Zwei Wege kann man nicht zugleich gehen, so auch nicht zugleich den breiten und den schmalen. Bleibt ihr also auf dem schmalen, so bleibt ihr dem breiten Wege fern. B. Der breite aber führt allein ins Ver- derben, bleibt ihr dem fern, so seid ihr vor dem Verderben bewahrt. C. Des freuet euch, daß ihr dem breiten Wege fern bleiben dürft. a.) Scheint's da auch oft bei euch oft nicht so gut zu gehen, wie denen auf dem breiten Weg, b.) ihr geht doch dann nicht ins Verderben.

III. Dann wandelt ihr einem herrlichen Ende zu.

1. Das Ende, zu dem der schmale Weg führt, ist wohl der Mühe wert, den sein Wandeln macht. A. Der schmale Weg ist der Glaubens- weg, der Kirchweg, der Weg nach Gottes Gebot. B. Da geht's sich nicht leicht. a.) der Weg schmal. Auf schmalen Weg heißt es vorsichtig sein. So hier. Genau ans Wort Gottes sich halten. Sorge tragen, allzeit zu glauben, was das Evangelium lehrt, zu wandeln, wie das Gesetz gebietet. Da heißt es, Herz, Mund und Glieder bewahren, daß sie nicht unrecht tun. b.) Und auf dem Wege gibt es so wenig Ermunterung von seiten der Menschen, vielmehr viel Entmutigendes, Verspottung u. s. w. Viele sind's, die wollen uns davon herunterstoßen. Da gibt es einen harten Waffenkampf, sich auf dem Wege zu behaupten. C. Allein,

was macht's? Alles kann man nicht abhalten. Das Ende ist der Mühe wert. Röm. 8, 18. — Das Ende so herrlich: „Ewige Leben.“

2. Und dies herrliche Ende ist euch gewiß, so ihr auf dem schmalen Wege bleibt. „Der zum Leben führt.“ Da braucht ihr keine Enttäuschung zu befürchten. Wohlgenut könnt ihr den schmalen Weg ziehen, alle Mühe auf euch nehmen, — endet der Weg, endet euer Christenlauf, so endet er ins Leben. (Aus Dr. S. Nachlaß von D. J. R. S.)

— :: —

Büchertisch.

Der Heiland. Das Bild Jesu Christi den vier Evangelien nachgezeichnet. Von Carl Manthey-Zorn. Verlag des Northwestern Pub. House, Milwaukee. \$2.00.

Das Buch ist das, was man in der christlichen Literatur mit dem Titel „Leben Jesu“ zu bezeichnen pflegt. Es gibt die Lebensgeschichte unsers Heilandes mit der nötigen Vorgeschichte und seiner Verherrlichung, und zwar in populärer Darstellung, für das einfache, ungelehrte Christenvolk.

Der Gedanke, unserm Volk ein solches Werk zu bieten, ging vom Geschäftsführer des Northwestern Pub. House, Herrn Julius Luning, aus, nachdem er sich in der hiesigen und der deutschländischen Bücherwelt vergeblich nach einem derartigen Werk umgesehen, das man mit gutem Gewissen jedem christlichen Hause hätte anbieten können. Die Buchhandlungskommission erkannte sofort den Wert eines solchen Werkes für das christliche Haus. Die treffliche „Biblische Geschichte des Neuen Testaments“ von Stöckhardt ist ein Buch für Pastoren, Lehrer, Studenten und gebildete Christen, für das gewöhnliche Volk ist es zu hoch und zu schwer. Darum fiel die Verlagsbuchhandlung auf Herrn Pastor Zorn von Cleveland als den Mann, der vor vielen andern von Gott dazu begabt und berufen sei, dem Christenvolk das Bild unsers Heilandes in seiner göttlichen Schöne vor die Augen zu malen und ins Herz zu zeichnen.

Ein „Leben Jesu“ fürs Volk zu schreiben ist nicht jedermanns Ding. Es gehört mehr dazu als eine genaue Kenntnis der Lebensgeschichte des Herrn, als Bekanntschaft mit den sprachlichen, archäologischen, geographischen, historischen und harmonistischen Fragen, die die Darstellung der vier Evangelien reichlich bietet. Hier muß vor allem die Grundauffassung korrekt, tief, klar sein. Nur der wird der Aufgabe genügen, der unsern Herrn Jesum Christum in seiner Gottesmajestät und Menschengleichheit, in seiner Heilandsherrlichkeit erkannt, von seiner Fülle Gnade um Gnade genommen hat und, von seiner Liebe entzündet, mit seiner eigenen Weisheit zuhause bleiben kann, nur Ihn verherrlichen und die Sünder Ihm zuführen will. Andererseits gehört dazu die volkstümliche Darstellung, die ebenso sehr allen gesalbten, salbaderischen Schmandt wie allen Gelehrtenkrum vermeidet, die da redet, wie das einfältige Christenvolk redet, die direkt, ohne Umschweif, von Herz zu Herzen spricht und nicht bloß erzählt sondern schildert, die anschaulich, lebendig, drastisch die Situationen, Personen, Ereignisse, Handlungen dem Auge des Lesers vorzuführen und einzuprägen versteht.

Diesen Anforderungen entspricht das vorliegende Zornsche Buch in hohem Maße. Von der klaren, anschaulichen, drastischen, packenden em-

nent lehrhaften Darstellungsweise des Verfassers brauchen wir nichts zu sagen, sie ist allgemein bekannt. Sie erscheint hier noch gehoben durch die das ganze Buch durchziehende heilige Begeisterung, die die unbeschreibliche göttliche Herrlichkeit des Menschensohnes je länger je mehr im Schreiben bei dem Verfasser gewirkt hat. Zorn zeichnet das Bild des Heilandes mit der Nüchternheit des Orthodoxen, der Hingabe des Pietisten, der Innigkeit des Mystikers. „O, ich habe den Heiland gesehen! Mögen andere Ihn auch also sehen,“ mit diesen Worten schließt er sein Vorwort. „O Heiland, mein Heiland!“ sind die Schlüsselworte des Buchs. Von diesem Geist ist das ganze Buch getragen. Demütig, bewundernd, stauend, anbetend, lobpreisend, selig jubilierend folgt er dem Herrn auf seinem Lebenswege von der Empfängnis an bis zu seiner Verherrlichung und lehrt seine Leser Ihn kennen als den Heiland ihrer Seelen, lehrt sie an sich selbst verzagen, an Ihn glauben, Ihn lieben, anbeten, preisen und sich Sein freuen. „O Gott, wir sind alle mühselig und beladen mit Sünde, Tod und Verdammnis. Wer es weiß, der weiß es; wer es nicht weiß, der hat's doch auf sich. Wer nichts achtend durchs Leben tollt, der wird's doch endlich merken, was auf ihm liegt. Wer sich selbst helfen will, der fällt nur immer tiefer drein. Zu Jesu, zu Jesu! Der erquickt. Der vergibt die Sünde und gibt Leben und Seligkeit. Laßt uns abwerfen in seinem Namen das Sünden-, Todes- und Höllensjoch! Laßt uns sein Joch auf uns nehmen . . . Zu Jesu, zu Jesu! So finden wir Ruhe für unsere Seelen.“ — So bei Beschreibung der Predigt des Herrn bei der Gesandtschaft Johannes des Täufers, Seite 136 f. — Bei dem Rangstreit der Jünger sagt er: „Und nun nahm der Heiland das Kindlein, das gewiß ganz zaghaft dagestanden hatte, in Seine Arme und herzte es. — Ach, lieber Herr, wenn Du es also mit uns machst, das ist besser, als wenn wir uns selbst zärtlich auf die Brust klopfen, als wären wir etwas. O Heiland, wie heilig, wie wahrhaftig bist Du!“

Bei dem Gespräch des Herrn mit dem auf sich selbst vertrauenden Petrus, ruft er aus: „Ach, Herr Jesu, Du lieber Heiland, wir sind nichts, garnichts in uns selber. Mit all unsrer guten Meinung, Willen und Vorsatz sind wir nichts. Nur wenn wir das erkennen und uns an Dich anlehnen und Deiner Rettung warten, der Du zu uns kommst und uns heispringsst durch dein Wort und Sakrament, nur dann können wir treu bleiben und selig werden.“ Die Betrachtung des Todes Christi schließt er mit dem Paul Gerhardt'schen Verse: „Ich will hier bei dir stehen, verachte mich doch nicht!“ und „Es dient zu meinen Freuden etc.“ So ist das ganze Buch von Gebet, Lob und Preis und Glaubensjubel durchwoben. Man kann kein Kapitel lesen, ohne von diesem Geist angehaucht und entzündet zu werden.

Dem herrlichen Inhalt ist die Ausstattung des Buchs angemessen. Welch eine Bilderpracht strahlt einem aus dem Buch entgegen! Dieser Band von über 400 Seiten Text in Lexikon-Ortatz in großem, klarem Druck auf feinem, starkem Papier ist durchschossen mit nahezu 100 der allerfeinsten Bilder, die die alte und neue Kunst hervorgebracht hat, und unter diesen nicht weniger als 60 Vollenbilder, zum teil über beide Seiten gehend. Jedes Ereignis von Bedeutung im Erdenwandel unsers Herrn ist dargestellt. Die besten alten und neuen Meister der Malerei sind herbeigezogen worden, meistens mit mehreren Bildern: Raphael, Paul Veronese, Tizian, Da Vinci, Reni, Van Dyck, Rembrandt, Van der Werfft, Albertinelli, Coletti, Claude Lorain, Richter, Pfannschmidt, Paul Händler, Eichstädt, Hofmann, Kehren, Deger, Dietrich, Blochhoff, Overbeck, Stenbach, Schönherr, Steinhausen. Zwölf oder mehr große Landschaftsbilder von Löffler und eine große Menge von photographischen Naturaufnahmen aus dem Heiligen Lande führen dem Leser die Stätten, Flecken, Seen etc. vor Augen, wo der Herr gewandelt, seine Taten getan

und gelitten hat. Als Beilagen erscheinen eine Karte von Palästina und eine kolorierte synchronistische Tabelle. Der Bilderschmuck ist so reichlich und großartig, daß der Leser zunächst daran hängen bleibt und zum Text nicht kommt. Hat man aber erst einmal bei diesem angefangen, so hält er eben so fest, bis man mit dem Kapitel zu Ende ist. Dann schaut man das betreffende Bild mit neuen Augen an und freut sich der Kunst, die uns Christum und sein Heilandswirken so herrlich auch für das sinnliche Auge darzustellen vermocht hat.

Ueber den Standpunkt, von welchem aus das Buch geschrieben ist, etwas zu sagen, ist überflüssig. Wir möchten nur noch auf den bezeichneten Titel hinweisen. „Der Heiland“ hat Zorn sein Buch genannt. Das sagt alles. Und den vier Evangelien hat er das Bild des Herrn nach gezeichnet. Damit weiß jeder Leser sofort, woran er mit dem Buche ist. Wer nicht an die Schrift glaubt, wird seine Rechnung in dem Buch nicht finden, so herrlich es auch ist. Und wer den Herrn nicht als Heiland will, dem wird es ein Vergerniß werden. Und das soll es auch. Denn Dieser ist gesetzt zu einem Fall und Auferstehen vieler in Israel. Jeder Christ wird solch ein Buch mit Freuden lesen, im Herzen erquickt werden und Gott preisen über Christum, unsern Herrn. Wer viele moderngläubige Bücher und Schriften zu lesen verdammt ist, wer sich gar, wie der Schreiber dieses, berufshalber herumschlagen muß mit der modernen Bibelkritik, die besonders die Evangelien zu ungläubwürdigen phantastischen Tendenzberichten über das Leben unseres Heilandes herunterlästert, wer sich täglich der fraßenhaften Karrikatur gegenübergestellt sieht, die diese, schließlich nur den eigenen Erfindungsgeist verherrlichende, Afterkritik von Jesu zusammenjudelt, auf den wirkt dies Zorn'sche Buch wie ein lieblicher Maientag nach häßlichem Aprilwetter, wie Händels Largo nach einem ohrenzerreißenden Charivari. Das Buch ist nicht für Gelehrte geschrieben; aber wer sich in dem Tohubabohu der heutigen biblischen „Wissenschaft“ die das Herz leer und den Kopf wüste macht, ein kindlich gläubiges Herz bewahrt hat, der wird an einem Buch wie diesem wahre Erquickung und Vertiefung seines Herzensfriedens finden. Greif zu, Pastor, nimm und lies, und ehe du damit fertig bist, wirst du wünschen, daß das Buch in jedem Hause deiner Gemeinde wäre und fleißig gelesen würde. Es wird die Schrift selbst nicht verdrängen. Wer es liest, bekommt unwillkürlich das Verlangen, die Evangelien, denen diese Schilderung nachgeschrieben ist, selbst zu lesen. Da wird er mehr und besseres finden, denn auch dies Buch hat, ganz abgesehen von seiner rein menschlichen Form, seine Mängel, die es weit, weit hinter die gottgegebenen Schriften zurücksetzen. Davon soll jetzt hier nur kurz geredet werden. Sie und da findet sich eine etwas kühne Ergeße, oder eine etwas extreme Auffassung. Vor allem aber ist in den ersten Teilen des Buchs der Reflexion schier etwas zu viel, die Darstellung wird breit, wodurch sie Fluß, Klarheit und Tiefe verliert. Von der Mitte des Buchs an beginnt die Beschreibung sich mehr in Schranken zu halten. Gegen das Ende wird sie geradezu knapp und musterhaft. — Doch die Mängel des Buchs sind so gering, daß sie seinen großen Vorzügen gegenüber nicht in Betracht kommen. — In der zeitlichen Aufeinanderfolge der dargestellten Begebenheiten, in den harmonistischen Dingen hat der Verfasser, wie er selbst sagt, sich wesentlich an Stöckhardts „Biblische Geschichte“ gehalten und hat wohl daran getan. In solchen Dingen gewinnt man doch nicht die Zustimmung aller, man mag ordnen und harmonisieren, wie man wolle. Wozu wären wir Deutsche, wenn nicht jeder in solchen Dingen seine höchst eigene Meinung haben sollte!

Zur besseren Uebersicht des Inhalts lassen wir hier die 33 Kapitelüberschriften abdrucken: 1. Die Weissagungen von dem Heiland. 2. Wie es mit dem Volke der Juden stand, als der Heiland geboren wurde.

3. Die Geschichte der Geburt und der Kindheit des Heilandes. 4. Der Heiland tritt aus der Verborgenheit heraus. 5. Wie Jesus anhub, selbst öffentlich vor das Volk zu treten als der verheißene Heiland. 6. Der Heiland geht durch Samaria nach Galiläa und kommt zum Osterfest wieder nach Jerusalem. 7. Der Heiland fängt Seine große Wirksamkeit in Galiläa an. 8. Der Heiland hat einen schmeren Arbeitstag in Kapernaum. 9. Der Heiland und die Gergesener. 10. Ein Gnadentag zu Kapernaum. 11. Der Heiland wandert wieder durch Galiläa. 12. Die Bergpredigt. 13. Der Heiland zeigt sich wieder in Kapernaum, setzt aber dann Seine Wanderung fort. 14. Die Aussendung der Apostel. 15. Der Wendepunkt in der galiläischen Wirksamkeit des Heilandes. 16. Der Heiland verläßt Galiläa. 17. Der Heiland bereitet Seine Jünger in der Stille vor auf das, was da kommen sollte. 18. Der Heiland auf dem Laubhüttenfest zu Jerusalem. 19. Der Heiland tritt Seine letzte große Wanderung an mit dem Ziel: Jerusalem. 20. Der Heiland setzt Seine letzte große Wanderung fort mit dem Ziel: Jerusalem. 21. Der Heiland kommt auf Seiner letzten großen Wanderung endlich nach Peräa. 22. Der Heiland geht nun aufs Osterfest nach Jerusalem, um zu leiden und zu sterben. 23. Der Einzug des Heilandes in Jerusalem und die zweite Tempelreinigung. 24. Der mühevolle Dienstag in der Leidenswoche. 25. Passah. 26. Die Abschiedsreden des Heilandes an Seine Jünger. 27. Gethsemane. 28. Im Palast des Hohenpriesters. 29. Im Richtsaal. 30. Golgatha. 31. Die Auferstehung des Heilandes. 32. Die Himmelfahrt des Heilandes. 33. Schlußwort aus Johannes.

Das herrliche Buch ist recht fest in einem geschmackvollen olivenfarbenen Leinwandband mit Golddruckverzierung gebunden. Der Rand ist Klotzschmitt. Der Preis ist so gering, daß man sich wundert, wie ein solches Prachtwerk dafür hat hergestellt werden können.

Da das Buch voraussichtlich viel gelesen und gehandhabt werden werden wird, so möchten wir der Verlagsbuchhandlung den Wunsch aussprechen, daß sie auch eine Ausgabe in einem starken Lederband herstellen lasse, der durch das tägliche Santieren weniger mitgenommen wird als ein Leinwandband.

Aug. Pieper.

Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte. Von Lic. Dr. Gg. Grüzmacher. 3 Bde. VIII; 298, VIII; 270, VIII; 293 S. 1901—1908. Geb. 24 M., 50 Pf.

Bisher galt Otto Zöcklers „Hieronymus“ aus dem Jahre 1865 als das maßgebende Werk über den Kirchenvater. Nach dem fast einstimmigen Urteil der Kritik hat Grüzmachers Arbeit dieses Werk überholt. Man hat lange gewartet, ehe ein solches Werk in Angriff genommen wurde, vielleicht, weil man eine kritische Ausgabe sämtlicher Schriften des Hieronymus abwarten wollte; wahrscheinlich auch, weil der unerfreuliche Charakter des Mannes von solcher Arbeit abschreckte. So meint G. selbst. Die betreffende Ausgabe von Hieronymus' Werken ist noch nicht da. Aber in Grüzmachers Biographie ist uns eine ungemein wertvolle und hochinteressante Arbeit gegeben. Die Erzählung entnimmt vornehmlich den Briefen die Data seines Lebens und stellt dieses im Zusammenhang mit dem großen Leben jener Zeit dar. Der Stoff an sich ist interessant, denn das Buch führt uns in die große Zeit von

Einladung zur Subskription auf Dr. A. Hönedes Dogmatik

Seit Jahren war es der Wunsch der Glieder der Allgemeinen Synode von Wis., Minn., Mich. u. a. St., daß der am 3. Januar d. J. verstorbene Dr. A. Hönede, Professor und Direktor am theol. Seminar in Wauwatoja, Wis., seine dogmatischen Vorlesungen im Druck erscheinen lassen möge. Dr. Hönede ließ sich bewegen, dem Wunsche, besonders seiner vielen Schüler, nachzukommen, und war im Begriff, seine Vorlesungen über Dogmatik zum Druck vorzubereiten, hatte sich auch schon jahrelang mit dieser mühevollen Arbeit befaßt, als der Herr ihn vor Vollendung derselben abberief.

Damit nun das begonnene Werk nicht liegen und der oft wiederholte Wunsch vieler aus unsern Kreisen nicht unerfüllt bleibe, haben die Söhne des Verstorbenen es unternommen, diese Arbeit für den Druck zu vollenden. Ihnen ist von der Synode aus ein Komitee, bestehend aus den Herren: Prof. A. Ernst (Wauwatown), Prof. J. Köhler (Wauwatoja), Past. C. Gauswitz (Milwaukee), zur Seite gestellt. Die Herausgabe hat unsere Verlagsbuchhandlung übernommen.

Obgleich es wegen der vorgeschriebenen Kürze dieses Prospekts nicht möglich ist, viele Einzelheiten dieses Werkes besonders hervorzuheben, so soll doch auf Einiges aufmerksam gemacht werden, was allerdings ja in unsern Kreisen längst bekannt ist, aber doch der Hervorhebung wert ist.

Dem Verfasser, Dr. Hönede, ist oft nachgerühmt worden, daß er insonderheit in seiner theologischen Arbeit das Schriftprinzip zur Geltung gebracht habe. Er hat uns gelehrt, die Wahrheit nicht erst aus zweiter und dritter Hand zu beziehen, sondern direkt aus der Schrift zu schöpfen. Dieser Grundsatz: Aus der Schrift, durch die Schrift, die Schrift Quelle und Norm aller Lehre, war stets das leitende Prinzip bei aller Arbeit des Verfassers, der dogmatischen wie auch der homiletischen. Dies ist das Charakteristikum der Dogmatik des Verfassers. Er systematisiert nicht, sondern disponiert den Lehrstoff, wie die Schrift ihn gibt. Er rationalisiert nicht, sondern legt vor, was die Schrift darbietet, und wie sie darbietet. Er geht weder unter noch über die Schrift, weder hinweg von der Schrift noch gegen dieselbe, sondern in und mit der Schrift. Es bedarf des Hinweises nicht, daß diese Weise des Dogmatisierens die einzige ist, die von Gott gewollten Zwecke zu erfüllen. Es ist die Weise, die wir doch schließlich alle als die rechte anerkennen müssen. Dies ist es auch, warum uns diese Dogmatik erwünscht und wert sein muß. Wir besitzen in ihr einen Führer, der uns abhält von den Bahnen aller neueren und neuesten Theologen, die in Irr-

tum führen und das, was noch an Wahrheitsgehalt ihnen bleibt, auf den Sand gründen.

Ein Weiteres ist noch zu erwähnen, besonders für die älteren Schüler des Verfassers, in bezug auf den Umfang dieser Dogmatik. Ihr Verfasser hat dieselbe eigentlich nie abgeschlossen. Wie er beständig Umschau hielt auf dem Gebiet der Theologie und alles prüfte, was hier und drüben in Erscheinung trat, so war er auch beständig bestrebt, alles Wichtige seiner Dogmatik hinzuzufügen. Während der Verfasser in seinen früheren Bearbeitungen neben der Schrift hauptsächlich unsere Alten zu Worte kommen läßt, läßt er in seinen späteren Bearbeitungen hauptsächlich die Neueren auftreten. Freilich, während er die Alten als Zeugen aufruft für die Schriftwahrheit, tritt er als Kläger auf wider die Neueren und richtet sie schonungslos. Durch diese Erweiterung hat er mit den Jahren seine Arbeit nahezu verdreifacht.

Was nun die im Druck erscheinende Dogmatik betrifft, so hält sie sich streng an die vom Verfasser ausgearbeiteten Vorlesungen. Alle darin vorkommenden Bibelstellen, Zitate, Daten werden sorgfältig geprüft, so daß das Werk möglichst fehlerlos erscheint.

Die Herausgabe beginnt mit der eigentlichen Dogmatik, mit der Theologie. Es ist nötig, den Grund anzugeben, warum die Herausgabe nicht mit den Prolegomena beginnt. Der Grund ist dieser: Der Verfasser stand mitten in der Neubearbeitung der Prolegomena und einer Erweiterung dieses Stoffes durch eine Geschichte der Prolegomena, als Gott ihn aus seiner Arbeit herausrief. Den noch unvollendeten Teil hat er jedoch in ausführlichen Skizzen hinterlassen. Diese müssen nun noch verarbeitet werden, und zwar nur, um dem Ganzen die vom Verfasser intendierte Vollständigkeit zu geben. Dies ist der Grund, warum die Herausgabe in der Mitte beginnt. Die ausgearbeiteten Skizzen werden dem Redaktionskomitee zur Prüfung vorgelegt und im Druck als vom Verfasser nicht vollendet vermerkt werden.

Den Schluß des ganzen Werkes wird ein ausführliches Inhaltsverzeichnis bilden.

Das Werk wird in Lieferungen erscheinen. Voraussichtlich wird alle zwei Monate eine Lieferung von 80 Seiten erscheinen, das ganze Werk wird etwa 20 Lieferungen umfassen, und die Herausgabe sich über die nächsten drei Jahre erstrecken.

Der Preis für eine Lieferung ist 40c.

Bestellungen sind zu senden an

Northwestern Publishing House,

347 Third St., Milwaukee, Wis.