

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.

J a h r g a n g 6.

1909.

Inhaltsverzeichnis zu Jahrgang 6.

	Seite
Abhandlungen.	
„Erhalt uns bei dem einigen, daß wir deinen Namen fürchten.“ — Aug. Pieper	1
Wie ergibt sich uns die rechte Sicherheit und Freude in der Lehre vom heiligen Abendmahl? — F. Ublegger	11, 95
Die menschliche Seite der hl. Schrift. — F. Schaller	67
Röm. 12, 6	81
Zur Geschichte und Charakteristik der Septuaginta — G. Westphal	114, 158
Der Gewinn der assyrisch-babylonischen Ausgrabungen für das N. T. — Galley Colmar	139
Falsche Lehrautoritäten in der luth. Kirche. — Aug. Pieper	187
Ueber Autoritäten-Polemik. — F. Schaller	206
Was ist's mit dem sogenannten „zweiten“ Schöpfungsbericht? — G. Westphal	221

Homiletisches.

Dispositionen über freie evang. Texte für die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres aus Dr. Hönedes Nachlaß von D. J. N. S.

Gründonnerstag, Joh. 13, 1—15	44
Karfreitag, Luf. 23, 45—48	45
Osterfest, Luf. 24, 1—9	46
Ostermontag, Joh. 20, 11—18	47
Sonntag Quasimotog., Luf. 24, 36—47	48
Sonntag Miseric. Domini, Joh. 20, 23—30	50
Sonntag Jubilate, Matth. 5, 10—12	51
Sonntag Cantate, Joh. 8, 31—32	52
Sonntag Rogate, Luf. 18, 1—8	53
Himmelfahrtsfest, Joh. 14, 1—6	54
Sonntag Exaudi, Joh. 6, 57—63	56
Pfingstfest, Joh. 14, 15—21	119
Pfingstmontag, Apg. 10, 42—48	121
Trinitatisfest, Matth. 9, 16. 17.	122
1. Sonntag nach Trinitatis, Matth. 6, 19—21	123
2. " " " Matth. 11, 28—30	125
3. " " " Luf. 19, 10	126
4. " " " Joh. 14, 2—6	127
5. " " " Matth. 13, 47—50	129
6. " " " Matth. 21, 28—32	169
7. " " " Luf. 12, 4—9	170

		Seite
8.	Sonntag nach Trinitatis, Matth. 9, 35—38 . . .	171
9.	" " " Matth. 11, 23. 24 . . .	172
10.	" " " Matth. 23, 34—39 . . .	173
11.	" " " Luc. 16, 13—17 . . .	175
12.	" " " Matth. 16, 5—12 . . .	176
13.	" " " Luc. 15, 11—32 . . .	178
14.	" " " Matth. 18, 15—18 . . .	178
15.	" " " Marc. 5, 1—21 . . .	179
16.	" " " Joh. 19, 26. 27. . . .	237
17.	" " " Matth. 10, 24—27 . . .	237
18.	" " " Matth. 22, 29 . . .	238
19.	" " " Joh. 10, 36—38 . . .	239
20.	" " " Matth. 5, 14—16 . . .	239
21.	" " " Joh. 3, 34—36 . . .	240
22.	" " " Luc. 1 54. 55. . . .	242
23.	" " " Joh. 5, 45—47 . . .	243
24.	" " " Joh. 11, 21—27 . . .	244

Verchiedenes.

Rechte Art kirchl. Dinge zu besprechen. — Joh. Köhler . . .	30
Anmerkungen zu den norwegischen Vereinigungskatheten. — Aug. Pieper	33
Kirchliche Statistik	166
Das Evangelium tut's allein. — W. Streißguth	233
Apostolischer guter Rat. — Max Frommel	235

Büchertisch.

Die Uebergabe der Evang. beim Taufunterricht	58
Die neuen alttestamentlichen Perikopen der Eisenacher Konferenz	59
Probleme und Aufgaben der gegenwärtigen systematischen Theologie	59
Die Ethik Joh. Gerhard's	62
Das Wirken des H. G. am Einzelnen in der Kirche	131
Christian Theology by Milton Valentine	134
Zur Wertung der deutschen Reformation	180
Die Pflicht christl. Eltern gegen ihre Kinder	186
Die Bedeutung der Konfupiscenz in Luthers Leben und Lehre	246
„In Dulci Jubilo.“ Christbescherungsgottesdienst für Kinder	249

Zur Beachtung.

Von Seite 233 an folgen leider die Seitenzahlen in der Quartalschrift nicht mehr in der richtigen Reihenfolge. Man korrigiere dieselben, so daß die angegebenen Seitenzahlen im Inhaltsverzeichnis stimmen.

Theologische Quartalschrift.

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

Jahrgang 6.

Januar 1909.

No. 1

„Erhalte uns bei dem einigen, daß wir deinen Namen
fürchten!“

Das Jahr 1908 bildet einen Markstein in der Geschichte unserer Allgemeinen Synode. Es hat uns gleich zu Anfang unsern einen großen Theologen, Dr. S ö n e c k e, genommen. Söneces theologische Bedeutung ist weit über die Grenzen der rechtgläubigen lutherischen Kirche dieses Landes hinaus anerkannt. In unserm eignen Kreise besaß er grade in Lehrfragen ungemeines Ansehen. Es ist nicht zu viel behauptet, wenn man sagt, Sönecke hat der Theologie und der Bekenntnisstellung unserer Synode größtenteils den Charakter aufgedrückt. Er war vor allen andern der Mann, der sie in der Theologie auf der rechten lutherischen Bahn erhielt. Am Schluß des eben vergangenen Jahres hat die Wisconsin Synode ihren Hauptverwaltungsbeamten, P r ä s e s v. R o h r, verloren. v. Rohr war ein außergewöhnlich fähiger und einflußreicher Leiter der äußeren synodalen Angelegenheiten, dessen Tätigkeit sich auch in der Allgemeinen Synode und über die Grenzen unseres Verbandes hinaus stark fühlbar machte. Er stand nicht nur in fast allgemeiner persönlicher Hochachtung, sondern er hat es auch verstanden, in seiner eignen engeren Synode seine Anschauungen, Grundsätze und Methoden in synodalen Angelegenheiten vielfach einzubürgern. Er hat der ganzen synodalen Verwaltung bei uns zu einem guten Teil sein eignes Gepräge gegeben.

So hat nun der Herr der Kirche beide, den theologischen Führer und den synodalen Leiter in einem Jahre von uns genommen. Was nun?

Es ist eine Verfündigung gegen Gott, die Gaben, die er in großen Männern der Kirche gegeben hat, nicht gebührend zu schätzen und auszunutzen. Es wäre hochmütige Verblendung, wenn wir uns einbildeten, die Kirche bedürfe ihrer großen Männer nicht; aber es wäre auch sündlicher Meinglaube, wenn sie meint

Verlust derselben verzagt und mutlos in die Zukunft schauen wollte. Das rechte ist, daß sie für große Männer als edle Gaben Gottes dem Herrn der Kirche recht dankbar ist und sie als solche nach Gottes Wort sich dienstbar macht, aber ihr Vertrauen auf den setzt, der allein die Kirche erhält und führt. „Herr Gott, Du bist unsere Zuflucht für und für!“ Die christliche Kirche ist nach dem Tode der Apostel, die lutherische nach dem Tode Luthers, die Missouriynode nach dem Tode Walthers nicht zu grunde gegangen, und unsere Synode wird, will's Gott, nicht zu grunde gehen, nachdem Höncke und v. Rohr ihr genommen sind.

Daß freilich der Tod großer Männer, wie er ja an sich ein schwerer Verlust ist, besondere Gefahren für die Kirche mit sich bringt, liegt in der Natur der Sache und wird durch die Geschichte reichlich bestätigt. Wir brauchen nur an den schier unglaublichen Grad der Lehrverkommenheit, die in der unmittelbar nachapostolischen Kirche Platz griff, und an die dreißigjährigen Wirren in der Kirche Luthers nach seinem Tode zu erinnern. Es kann bei der menschlichen Schwäche nicht ausbleiben, daß sich im Laufe der Zeit verschiedene Richtungen ausbilden, wie sie nach Luthers Tode z. B. in den Philippisten und Flacianern zutage traten, die nun aufeinanderplatzten. Es kann nicht fehlen, daß persönliche Bestrebungen, die sich bis dahin nicht ans Licht wagten, nun mit Energie hervortreten suchten und persönliche Gegenbestrebungen herauslockten. Besonders drängen persönliche Verbitterungen dann zum aktiven persönlichen Streit, womit das einmütige Zusammenwirken schon gestört und die Gefahr der Lehruneinigkeit unmittelbar gegeben ist. Es ist eine merkwürdige, ebenso traurige wie lehr- und warnungsreiche Tatsache, daß die Kirche ihre Streitigkeiten, Spaltungen meistens dem persönlichen Ehrgeiz verdankt. So wars schon unter den Aposteln des Herrn. „Es erhob sich auch ein Zank unter ihnen, welcher unter ihnen sollte für den größten gehalten werden,“ Luc. 22, 24. Zu zwei verschiedenen Malen wenigstens brach über diese Frage der Streit zwischen ihnen aus, vgl. Luc. 9, 46, während die Interessen des Reiches Gottes sie unentzweit ließen. Ähnlich ist es gewesen seit den arianischen Streitigkeiten bis auf die jüngsten Wirren der hiesigen lutherischen Kirche, — und vor dieser Gefahr haben auch wir uns jetzt besonders zu hüten, nicht in dem Sinne, als solle nun jeder wachen, daß der andere nicht mit besonderen Dingen hervortrete, sondern so, daß jeder in rechter Gottesfurcht über sich selbst

wache, daß er nicht die rechte Lehrstellung und den Frieden unter uns störe.

Es gibt einen großen Grundsatz, dessen Durchführung uns ganz sicher auf dem rechten Wege hält: Daß Gottes Wort allein, aber auch völlig all unser kirchliches Lehren und Handeln beherrschen muß. — Gottes Wort allein! Luther sagt in den Schmalkaldischen Artikeln (II, 2, S. 303): „Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen und sonst niemand, auch kein Engel.“ Nur einer hat in der Kirche wirklich etwas zu sagen, zu befehlen, zu herrschen: Jesus Christus. „Einer ist euer Meister, Christus, ihr aber seid alle Brüder,“ Matth. 23, 8. Was er der Kirche zu sagen hat, das hat er längst gesagt in der Schrift Alten und Neuen Testaments durch die Propheten und Apostel. Was sie geredet und geschrieben haben, ist Gottes Wort, sein Wort, nach Inhalt und Form durch den Heiligen Geist gegeben, 2. Sam. 2, 3; Aktor. 28, 25; 1. Kor. 2, 10—13; 2. Tim. 3, 15—17; 2. Petri 1, 19—21. Es ist in allen seinen Theilen unfehlbar, Joh. 10, 35. Es ist in allen Sachen des Glaubens und Lebens absolut klar, Ps. 119, passim, es ist die vollkommene Kraft Gottes zur Seligkeit, Jerem. 23, 29; Ebr. 4, 12; Röm. 1, 16; 1. Kor. 1, 18—24; Luc. 11, 28. Es bedarf keiner menschlichen Korrektur, es soll niemand etwas dazu noch davon tun, Apokal. 22, 18, 19. Hier soll nur jedermann hören, annehmen, glauben, gehorchen, tun, 1. Sam. 3, 10; Luc. 11, 28. Darum ist die Schrift für uns allein Quelle und Norm aller Lehre des Glaubens und des Lebens. Luther, Chemnitz, Gerhard, Calov, Quenstedt und alle unsere Lehrer in allen Ehren! Was sie gesagt haben, wollen wir zehnmal bedenken, ehe wirs verwerfen; aber mit unserm Gewissen sind wir an die Schrift allein gebunden; nur die übereinstimmung mit ihr errettet uns am jüngsten Tage. Nur die erhält uns auch wahrhaft einig im Geist. Es ist schon aller Uneinigkeit Thür und Thor geöffnet, so wir die Schrift nicht allein, nicht ganz ausschließlich Quelle und Maßstab aller Lehre sein lassen; denn absolut zuverlässig ist kein Mensch, der nicht die Inspiration bei sich nachweisen kann.

Aber die Schrift muß auch völlig unsere Lehre und Praxis beherrschen. Die göttliche Autorität der Schrift duldet keinen partiellen Gehorsam, kein reservatum mentale. Sie ist absolut. Darum verbannen wir vor allen Dingen und von vornherein die mo-

derne, sogenannte wissenschaftliche Bibelkritik, die die absolute Autorität der Schrift wegstreicht und in der Schrift nicht mehr sieht als einen Kodex von Schriften mit mehr oder minder göttlichem Geist und menschlichen Irrtümern. Die Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift, ihre göttliche Autorität, hängt uns nicht ab von den Ergebnissen der „wissenschaftlichen“ Forschung, die das Gras wachsen hört, sondern sie steht uns a priori fest durch ihr eigenes Zeugnis und ihre göttliche Kraft.

Darum gelten alle Aussagen der Schrift absolut. Der Wortlaut in seinem Zusammenhang entscheidet, auch da, wo der Inhalt mit den sog. Prinzipien der Vernunft, wo eine Stelle mit der andern nach unsern Gedanken sich nicht vereinigen läßt. Hier gilt kein Konstruieren, Harmonisieren, Systematisieren zum Zweck der Befriedigung unseres Verstandes; hier gilt nur beiderlei, allerlei Schriftausagen annehmen, glauben, wiederzagen und das Reimen Gott überlassen. Und wie aus den theoretischen so ist auch nicht aus den praktischen Folgerungen der Gehalt der Schriftlehre zu modifizieren. Erasmus wehrte sich gegen das öffentliche Lehren des Stückes von der ewigen Vorsehung Gottes, weil er praktischen Schaden davon fürchtete. Was antwortet ihm Luther? „Aber hie sagst du weiter: wer will sein Leben bessern, wenn solche Stücke gelehrt werden? Hiezu antworte ich: niemand! Denn es kann oder vermag niemand selbst sein Leben zu bessern, und nach dem Bessern des Lebens, das ohne Geist und Glauben geschieht, davon du redest, da fragt unser Herr Gott nichts nach, dieweil es eitel Heuchler macht. Es werden sich aber die Auserwählten und Frommen durch Gottes Gnade bessern; die andern werden ungeheffert in Sünden bleiben. . . . Weiter sagst du: Wer wird gläuben, daß ihn Gott lieb habe? Ist meine Antwort: kein Mensch auf Erden wird oder kann es gläuben; die auserwählten aber und frommen Gottes Kinder werdens gläuben; die andern werden im Unglauben verdammt werden, wider Gott zürnen und lästern, wie dein Büchlein auch tut.“ (De Servo Abt., Milw., p. 49). — Damit hat Luther den nicht genug zu beherzigenden Grundsatz ausgesprochen, daß praktische Erwägungen nicht das Lehren oder Verschweigen eines Stückes der göttlichen Offenbarung zu bestimmen haben. — Es gibt in der Kirche überhaupt keine größere Gefahr für das Bleiben am Wort als menschliche Rücksichten und Interessen. Es liegt uns im Blut, bei jeder Stellungnahme zu Lehrfragen oder zu Grundsätzen

der Praxis zu fragen: Was kommt daraus? Was wird das für Folgen haben für mich, für die Gemeinde, die Synode, die Kirche? Von den nach menschlicher Berechnung voraussichtlichen, wahrscheinlichen oder doch möglichen Folgen lassen wir so leicht unser Bekenntnis zu einer Lehre, unser Eintreten für eine göttliche Forderung abhängen. Man macht sich so leicht einen eigenen Maßstab für das, was der Kirche frommt und schadet. Ehe wirs uns versehen, ja ohne daß wirs gewahr werden und uns selbst gestehen, wird zum Maßstab unsers Handelns im Kreis der Gemeinde oder der Synode unser good standing bei den Leuten; das muß gewahrt, darf nicht erschüttert werden. Der äußere Friede wird uns leicht das oberste Prinzip des Handelns; unsere eigene Idee von Liebe verschließt uns leicht das Auge für ein klares Wort Gottes, das scheinbar eine Lieblosigkeit involviert. Die voraussichtlichen äußeren Erfolge oder Mißerfolge bestimmen so leicht unser kirchliches Handeln. Nun haben menschliche Erwägungen, Rücksichten sicherlich ihr Recht in den äußeren Maßnahmen überall da, wo Gottes Wort nichts bestimmt hat. Aber in den Dingen, die in Gottes Wort klar geoffenbart oder bestimmt sind, den einfältigen Gehorjam von allerlei menschlichen Erwägungen und Rücksichten auf die etwaigen guten oder schädlichen Folgen für die eigene Person oder Gemeinde oder Synode oder die Kirche abhängig zu machen, ist schon Abfall vom Wort Gottes. Es ist ja nichts anderes als sich dem Worte nur so weit untergeben wollen, als es mit unseren Ideen vom Wohl der Kirche, mit unsern eigenen Interessen übereinstimmt. Eine kirchliche Gemeinschaft, in der menschliche Rücksichten neben das klare Wort als normatives Prinzip treten, steht wesentlich auf dem Standpunkt der Union und ist eine untreue Braut des Herrn. Da ist einheitliche Lehre und Praxis unmöglich, da wird die Kirche ein Babel verschiedener Lehre und willkürlichen Handelns und jede Zucht hört auf. Da wird der eine zum Vogenweisen so, der andere anders stehen, da wird der eine eine Trauung oder Beerdigung übernehmen, die der andere verweigert, da wird einer dem andern ins Amt greifen, da wird jeder schließlich tun, was er für gut und heilsam—für sich hält. Nein, die Kirche kann nur dann einig und auf der rechten Bahn bleiben, wenn sich jeder sein Handeln in allen Stücken von dem Wort vorschreiben läßt und dem gehorcht ohne jede menschliche Rücksicht, unangesehen was draus kommen mag. — Der Mann des rücksichtslosen Gehorjams gegen das Wort war Luther. Dadurch ist er

zum Retter der Kirche geworden. Der Mann der Rücksicht auf die Folgen war Melancthon nach Luthers Tode, dadurch wurde er immer wieder zum Verleugner der göttlichen Wahrheit und in bester Meinung zum Verräter an der Kirche. — Gott erhalte uns bei dem einigen, daß wir seinen Namen fürchten und seinem Worte rücksichtslos gehorhamen, dann wird unsere Synode einig und stark bleiben.

Aber auch die synodalen Verhältnisse bieten der menschlichen Willkür viel Gelegenheit zu Unfriede und Entzweigung. Sie sind ja in ihrer spezifischen Form rein menschlich. Darum läßt sich für sie kein absoluter Gehorham fordern wie für Gottes Wort. Von dem Geist der Brüderlichkeit erwarten wir freiwilliges Eingehen auf die synodalen Einrichtungen und Maßnahmen. So gewiß nun einerseits die christliche Freiheit in der Anwendung und Ausführung synodaler Maßregeln überall zu wahren und zu schonen ist, so leicht ist es, die christliche Freiheit zu mißbrauchen und durch grundlose Opposition gegen die in christlicher Brüderlichkeit getroffenen Einrichtungen, Beschlüsse und Maßnahmen den Frieden zu stören. Andererseits bieten die synodalen, rein menschlichen Institutionen und Gebräuche Gelegenheit genug, die Bruderrechte des andern zu schmälern. So kann z. B. die parlamentarische Ordnung, die die Synodalsitzungen beherrscht, von Leuten, die damit umzugehen wissen, sehr leicht dazu mißbraucht werden, dem, der sie nicht an den Fingern hat, das Wort zu nehmen, oder eine große Zahl in der schwebenden Frage einfach zu entrechteten. Die Zusammenstellung einer Komitee kann formal unanfechtbar und material doch eine klare Ungerechtigkeit gegen viele in der Synode sein. In die Hand der Beamten, der Ausschüsse, Kommissionen ist eine Macht gelegt, die, willkürlich, selbstüchtig, parteiisch gebraucht, zu den größten Ungerechtigkeiten ausarten kann. Wir erinnern beispielsweise hier nur an die Suspensionsgewalt des Präses, an die bürokratische Verfügungsgewalt von synodalen Behörden. Es liegt auf der Hand, daß der Mißbrauch synodaler Macht die davon Betroffenen verletz, erbittert und Zank und Zwietracht gebiert.

Hier kann nur eins uns vor Unfrieden bewahren: das lebendige, klare Bewußtsein, daß alle synodalen Verhältnisse, Einrichtungen, Ämter, Befugnisse, Handlungen nichts anderes sind, als eine freigewählte menschliche Form, das Bruderverhältnis im kirchlichen Zusammenarbeiten zum Ausdruck zu bringen und zu

betätigen. Die Synode — der größere kirchliche Körper — ist keine Instanz, die über der einzelnen Gemeinde und ihrem Pastor steht, sondern eine Gesamtheit von Schwestergemeinden, die neben ihr im anerkannten Schwesterverhältnis stehen und ihr nicht mehr zu sagen haben, als jede einzelne benachbarte Schwestergemeinde; denen sie selbst aber auch wieder ebenso schweesterliche oder brüderliche Rücksicht und Rechenhaft gewähren muß wie der von ihr anerkannten Nachbargemeinde. Innerhalb ihres Kreises, d. h. in ihrer eigenen Mitte, ist die Gemeinde die alleinige und höchste und letzte Richterin, nur an Gottes Wort gebunden; der Synode aber, d. h. ihren von ihr selbst anerkannten Schwestergemeinden, ist sie schweesterlichen Aufschluß, schweesterliche Verantwortung schuldig — nicht darüber, daß sie einen Hahn anstatt eines Kreuzes auf ihren Kirchturm setzt, — aber in allen Sachen, die zur Aufrechterhaltung des schweesterlichen Verhältnisses zu den andern Schwestergemeinden nötig sind. Wo z. B. die Rechtmäßigkeit eines von ihr verhängten Bannes von dem Ausgeschlossenen bestritten und das schweesterliche Urteil einer Nachbargemeinde oder anerkannten Gemeinden, der Synode, angerufen wird, da ist sie schuldig, diesen allen Aufschluß über ihr Verfahren zu geben, wenn sie will, daß sie ihren Bann respektieren; nicht weil die eine höhere Instanz über ihr bildeten, sondern weil sie anerkannte Schwestern sind, denen sie die Aufrechterhaltung ihres Bannes als treuen Schwestern zumutet. Sie kann ja fehlen, kann einen falschen Bann verhängt, greuliche Tyrannei verübt haben; sie muß bereit sein, die Rechtmäßigkeit ihres Bannes ihren Schwestern nachzuweisen und eventuell sich über ihre Sünde von denen strafen zu lassen. Verweigert sie den Schwestern das, so hebt sie damit eo ipso die Schwesterchaft auf. Denn das ist nach Matth. 18 Bruder- und Schwesterrecht und -pflicht: Sündigt dein Bruder an dir, so gehe hin und strafe ihn!

Ebenso ist jeder Pastor seinen Amtsbrüdern gegenüber innerhalb seiner eigenen Parochie völlig autonom. Er ist Bischof seiner Gemeinde, sonst niemand; und kein Amtsbruder, auch kein Visitator oder Präses, keine synodale Kommission, hat ihm in seiner Amtsverwaltung irgend etwas dreinzureden, als wäre er über ihn gesetzt und hätte ihm etwas von Gotteswegen zu befehlen. „Einer ist euer Meister, ihr aber seid alle Brüder!“ Alle anderen Pastoren, auch Synodalbeamte, haben lediglich Bruderrichte an ihn. Die schließen ein, daß man ihm je nach den Um-

ständen beispringe, rate, helfe, ihn lehre, tröste, ermuntere, oder ihn gegebenen Falles nach Matth. 18 strafe. Aber sie verbieten jedem Amtsbruder, Visitator, Präses, Kommission, irgendwie in sein Amt einzugreifen. „Niemand unter euch leide . . . als der in ein fremd Amt greifet," 1. Pet. 4, 15. Es ist aber nichts anderes als einem Pastor ins Amt greifen, wenn ein Draußenstehender sich in die inneren Angelegenheiten einer Gemeinde mischt oder sich zwischen einen Pastor und sein Gemeindeglied drängt. Es ist Rottiererei, wenn unzufriedene Gemeindeglieder sich mit Klagen wider ihren Seelsorger oder andere Glieder oder den Vorstand oder die Gemeinde an einen Nachbarpastor oder Synodalbeamte wenden, ehe sie die Matth. 18 von Gott vorgeschriebenen Mittel zur Beilegung ihrer Angelegenheiten fruchtlos erschöpft haben; und wer solche Klagen annimmt, und wer darauf hin handelt, bricht in eines Bischofs Amt ein und rottiert mit gegen seinen Amtsbruder. Es steht nicht geschrieben: Sags dem Visitator oder dem Präses oder der Synode oder dem fremden Pastor, sondern: Sags der Gemeinde! Das ist Gottes Ordnung, und wo die durch menschliches Eingreifen durchbrochen wird, da gilt Matth. 15, 3: „Warum übertretet denn ihr Gottes Gebot um eurer Aufsätze willen!" Solchen Leuten gegenüber ist nur eine Weisung am Platz, die Abweisung, mit dem Hinweis auf Matth. 18. Die Nichtbeachtung dieser göttlichen Schranken, wie sie in sich selbst Sünde ist, kann nur zu Ungerechtigkeiten führen, Bitterkeit und Haß, Zank und Streit schaffen und die Synode zerrütten.

Auch die Gemeinde selbst kann ihrem Pastor keinen Synodalbeamten oder Nachbarpastor als Richter aufhalsen, ehe sie nicht selbst nach Matth. 18 mit ihm fertig ist. Ebenjowenig hat der Pastor ein Recht, seiner Gemeinde eine Untersuchung durch Synodalbeamte oder andere Pastoren aufzuladen, so lange er nicht selbst alle Mittel der öffentlichen Vermahnung und Bestrafung in den betreffenden Punkten erschöpft hat. Wir können in all solchen Dingen nie fehl gehen, wenn wir uns nur gegenwärtig halten, daß die synodale Vereinigung keine anderen Rechte und Pflichten ergibt, als die in der Bruderschaft liegen, daß daher auch Synodalbeamten nie anders denn als Brüder zu den Gemeinden und Pastoren kommen dürfen, und insonderheit das göttliche Verhältnis zwischen der Gemeinde und ihrem Bischof aufs peinlichste in acht nehmen müssen.

Auf der andern Seite impliziert das Bruderverhältnis, daß sich jeder Pastor von jedem Bruder, besonders von seinem Visitator, Präses, resp. von der betreffenden Synodalbehörde brüderlich in göttlicher Ordnung ermahnen und strafen lasse. Wenn ein Pastor in offenbare Sünde fällt, wenn er durch sein Laufen, Konfirmieren, Trauen, Beerdigen die Wahrheit verleugnet, wenn er sein Amt veruntreut, wenn er im Irrtum in verkehrte Grundsätze der Praxis gerät, wenn er durch seinen Wandel oder durch Verbrüderung mit dem Logen-, Sekten- und Weltweisen Irrgeris gibt, kurz, wenn er entweder tatsächlich fehl geht oder doch den Schein des Bösen gibt, so darf er dem, der ihn als Bruder brüderlich straft, nicht sagen: Das geht niemand außer meiner Gemeinde etwas an; denn das Recht und die Pflicht des brüderlichen Strafens hängt nicht an der äußeren Gemeindegliedschaft sondern an der **B r u d e r s c h a f t** wie geschrieben steht: "Sündiget aber dein B r u d e r an dir etc." Das Recht uns zu strafen dürfen wir keinem weigern, den wir als Bruder anerkennen müssen, Gott hat ihm das Strafen zur Pflicht gemacht. Tun wir's, so heben wir damit die Bruderschaft auf und zerrütten an unserm Teil die Kirche.

Wie kein Amtsbruder dem andern, kein Synodalbeamter dem einzelnen Pastor um der göttlichen Ordnung und um der Bruderschaft willen ins Amt greifen und ihm seine Stellung erschweren darf, so darf nun aber auch kein Synodalbruder einem Synodalbeamten in sein Synodalamt pfeuschen. Ist das Synodalamt auch nur ein menschliches, so ist es doch aus der Bruderschaft geflossen, durch freiwillige Einrichtung geschaffen zur Verwaltung derjenigen Geschäfte, die durch die freiwillig aufgerichteten Ordnungen dermaßen nötig geworden sind. Und jedes Synodalamt ist nun einer bestimmten Person übergeben, nicht jedermann. Es hat bestimmte Funktionen, über die es der Synode Rechenschaft schuldig ist. Darum hat sonst niemand einen Beruf, solche Funktionen zu usurpieren, ja, wer es tut, verletzt nicht nur das Bruderverhältnis zu dem Beamten und allen übrigen Synodalgliedern, sondern er sperrt auch aller Unordnung Thor und Thür auf und hindert das Gedeihen der Synode. Das ist freilich nicht so zu verstehen, als wäre nun jeder synodale Pastor und jede Gemeinde zur Regelung auch ihrer eigenen Gemeindeangelegenheiten absolut an bestimmte Beamten gebunden, — da hätten wir sofort wieder ein Stück Anechtschaft und Papsttum; — nein, in dem Verständnis ist keine Gemeinde und

kein Pastor der Synode beigetreten, denn es steht geschrieben: „Ihr seid teuer erkauft, werdet nicht der Menschen Knechte!“ 1. Kor. 7, 23. Darum darf eine Synode solch eine Ordnung garnicht machen und kein Synodalbeamter darf seine Person und seine Anordnung einer Gemeinde oder ihrem Pastor **a u f z w i n g e n**, sonst wird er ein Tyrann und schafft Uneinigkeit und Zerrüttung.

Aber so sehr die Freiheit aller bloß menschlicher Ordnung gegenüber zu betonen und so hart darüber zu halten ist, sobald sie geschmälert wird, so sehr gilt es hier, das Wort zu beachten: „Allein sehet zu, daß ihr durch die Freiheit dem Fleisch nicht Raum gebet, sondern durch die Liebe diene einer dem andern,“ Gal. 5, 13. Es steht ja unmittelbar vorher: „Ihr, lieben Brüder, seid zur Freiheit berufen,“ aber es steht auch geschrieben: „Lasset alles ehrlich und ordentlich zugehen,“ 1. Kor. 14, 40, und: „Alle eure Dinge lasset in der Liebe geschehen,“ 1. Kor. 16, 14. Wer ohne guten Grund auch die bestehende **m e n s c h l i c h e** Ordnung bricht, hat sicherlich nichts gutes vor, auch wer in ein fremdes **m e n s c h l i c h e s** Amt greift, sündigt gegen Gottes Gebot und gegen die brüderliche Liebe, er richtet Unordnung, Unfrieden, Zerrüttung an.

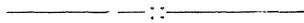
Es gäbe hier manchen Punkt zu berühren, wir wollen aber nur beispieleweise auf einen hieweisen. Es ist einer vakanten Gemeinde nicht zu verdenken, wenn sie zur Wahl eines neuen Pastors ihren bisherigen Seelsorger oder einen benachbarten oder sonst vertrauenswürdigen Pastor oder den Visitator hinzuzieht und den um Rat und Vorschläge angeht, weil solche Leute ja vielleicht ihre Verhältnisse und Bedürfnisse am besten kennen, aber es ist unordentlich, unbrüderlich und kann dem Reich Gottes sehr schädlich sein, wenn man den Präses dabei vollständig außer acht oder seine Vorschläge unberücksichtigt läßt. Das ist eine legitime Funktion des Präsidiums: den Gemeinden bei der Berufung Vorschläge zu machen. Sie hat ihren sachlichen Grund in dem Zwiefachen, daß wir in der Synode uns zu gemeinschaftlicher Arbeit brüderlich verbunden haben und daß der Präses einen besseren Überblick über das ganze Feld der Synode habe, als der gewöhnliche Pastor, und dafür sorgen soll, daß nicht die eine Gemeinde ungebührlich auf Kosten der andern bevorzugt oder ohne Not durch die andere geschädigt werde. Das ist aber durch Übergehung des Präses bei Berufungen sehr leicht, ja es kommt häufig genug vor, daß eine vakante Gemeinde einen Prediger beruft ohne Rücksicht darauf, ob die Gemeinde, von welcher sie

ihn wegberuft, den Wechsel oder eine längere Vakanz ohne großen Schaden ertragen kann. Dadurch wird an dem einen Ende eingegriffen, was am andern gebaut werden soll. — Es ist auch Unordnung; wo das allgemein wird, läßt sich das Ganze der Synode nicht gehörig versorgen; es ist unbrüderliche Mißachtung des Amtes dessen, der in brüderlicher Freiheit zu diesem Stück besonders erwählt ist.

Wollen wir den Gefahren entgehen, die der Verlust unserer Führer auf dem Gebiet der Lehre und der synodalen Verwaltung naturgemäß mit sich bringt, so müssen wir uns durch diese beiden großen Grundzüge beherrschen lassen: rücksichtslose Beugung unter das Wort, peinliche Wahrung des Bruderverhältnisses.

Dazu gehören wahrhaft gottesfürchtige Herzen, nicht mehr, nicht weniger. Es liegt nahe, jetzt an allerlei Änderungen, Neueinrichtungen zu denken, um das Wohl der Synode zu befördern. Dagegen ist an sich ja nichts einzuwenden; aber sie allein retten und helfen uns nicht. Unser Heil liegt ganz und gar in der Gottesfurcht, der jedes Wort der Schrift die Welt zu enge macht und der die Bruderschaft heilig ist als die Mitgliedschaft am Leibe Christi.

Herr, erhalte uns bei dem einigen, daß wir deinen Namen fürchten! H. B.



Wie ergibt sich uns die rechte Sicherheit und Freudigkeit in der Lehre vom heiligen Abendmahl?

Eine Konferenzarbeit, auf Wunsch dem Druck übergeben. Von F. Uplegger.

Wer einer Glaubenslehre recht gewiß und froh sein will, muß immer wieder zu ihrer Quelle zurückkehren, zu der Heiligen Schrift. Mag man von einer menschlichen Schrift schon die Ueberzeugung haben, daß sie recht lehre, so hat man an ihr ein Gefäß zur Stärkung der rechten Glaubensfreudigkeit doch nur insofern, als man sich bewußt ist, daß ihr Lehrinhalt aus Gottes Wort geschöpft wurde. Das gilt auch von den Bekenntnisschriften unserer Kirche. Wir gehen auf ihre Aussprüche nicht zurück, als hätten sie an sich das letzte Wort zu sprechen und mit ihrer Autorität zu entscheiden, sondern damit sie in

Erinnerung bringen, wie der Herr gesprochen hat, und was auch unsere Väter als des Herrn Wort erkannt haben. Wir sind geschaffen, erlöst und geheiligt zu der höchsten Freiheit eines Geschöpfes, der Freiheit des Geistes, in der er sich nur an seinen Schöpfer und Gott gebunden weiß. „So jemand redet, daß ers rede als Gottes Wort,“ das ist die Regel, und je mehr man sich in jedem Fall bewußt ist, daß es genau nach dieser Regel geht, je gewisser man ist, daß die eigne Erkenntnis von nichts anderem abhängig sei als von Gottes Wort, je klarer es einem ist, daß man in jedem Satz Gottes Wort für sich habe und keine vagen Behauptungen über ein Gotteswort aufstelle, desto größer kann die Glaubensfreudeigkeit sein, und damit die Bekenntnisfreudeigkeit und bei einem Lehrer in der Kirche die Lehrfreudeigkeit und Lehrsicherheit.

Gottes Wort faßt stellenweise seine Lehren sentenzenartig zusammen; stellenweise ist ein einzelner kurzer Satz an sich ein Stern, der hell genug ist, eine weite Nacht zu erleuchten. Joh. 3, 16. Also hat Gott die Welt geliebet u. s. w. ist an sich eine strahlende Sonne. Aber das volle Verständnis auch solcher Stellen wird erst durch den Zusammenhang mit vorhergehendem oder folgendem erschlossen, und es gilt: was Gottes Wort lehrt, wird einem nur dann ganz klar und gewiß werden, wenn man mit den Lehrstellen nicht umgeht wie mit kategorischen Imperativen, sondern sorgsam achtgiebt auf den Zusammenhang der betr. Worte, nicht nur in ihrem eignen Verlauf, sondern auch in Hinsicht auf das voraufgegangene und das nachfolgende, auf die Umstände, die auf eine Rede oder eine Handlung ein das Verständnis bestimmendes Licht werfen mögen, auf die Personen, zu denen zunächst geredet oder mit denen etwa gehandelt wurde, auf die Art der Worte, ob sie ein Tun fordern oder Glauben, auf den Zweck, der sich etwa unmittelbar aus den Worten oder mittelbar aus dem Zusammenhang ergibt. Und wer bei alledem willkürlich konstruiert, den mag der Heilige Geist zur früheren oder späteren Demütigung mit dem Rücken ans Licht kommen lassen, und der wird leicht auch andere hinter's Licht führen. Es ist ein gefährlich Ding um die Zurichtung einer Gedankenfolge, in die man gern den Text hineinzwänge. Einfach und direkt vom Texte auszugehen, ist die sicherste Weise; er, der Text, wird den rechten Weg schon selbst anzeigen. Vom Texte auszugehen, die Worte des Textes ohne Künstelei auszulegen oder für sich selbst reden zu lassen, das zwanglos gewonnene zusammen zu fassen, ist die wahrhaft geistreiche Weise: man

schöpft aus dem Reichthum des Heiligen Geistes; in seinen Worten lebt alles, darin stehen keine nichts sagenden Ausdrücke, nicht eine Partikel, sie sind Geist und sind Leben. Und dies alles kann man wohl nirgend reichlicher bewahrheitet finden als in der Lehre vom heiligen Abendmahl.

Die Lehre vom heiligen Abendmahl ist zunächst aus den Stellen über seine Einsetzung zu schöpfen. Die Hinzuziehung anderer Stellen hat zu folgen. Ueber die Einsetzung des heiligen Mahls wird berichtet von den Evangelisten Matthäus, Markus und Lucas, und dem Apostel Paulus. Die Berichte dieser vier heiligen Schreiber lassen sich aber recht gut so neben einander behandeln, daß man zu dem Bericht des einen den ihm fehlenden entsprechenden (etwa genaueren) Ausdruck des andern hinzunimmt und einen den andern ergänzen läßt, wie es die Texte selbst an die Hand geben.

Die Zusammenfassung der vier Texte im lutherischen Katechismus weist uns im Anfang hin auf den Bericht des Apostels Paulus: Unser Herr Jesus Christus — Paulus hat nur: „der Herr Jesus“ — „in der Nacht, da er verraten ward.“ Damit hat Paulus die *Zeitumstände* in dem kürzesten und vielsagendsten Ausdruck angegeben. Es war die Nacht, da Jesus verraten ward. Von dieser Nacht erzählen die Evangelisten ausführlich. Die drei Evangelisten, die die Einsetzung des heiligen Abendmahls erzählen, erzählen auch, wie Jesus mit seinen Jüngern das Passahlamm aß. „Und da sie aßen,“ so geben Matthäus und Markus genau Zeit und Umstände der Einsetzung unseres neutestamentlichen Sacramentes an. Diese Worte sind von Bedeutung für das Verständniß des ganzen. Wären sie es nicht, so ständen sie nicht da. — Das alttestamentliche Passahlamm, das neutestamentliche Mahl des Herrn, die stehen in Beziehung zu einander. Die erste Passahmahlzeit wurde gefeiert in jener Nacht, als der Würgengel, der Engel des Todes, des Gerichts, vorüberging an denjenigen Häusern in Aegyptenland, deren Schwellen bestrichen waren mit dem Blut des Passahlammes, des Lammes des Vorübergehens, der Verschönerung, des Lammes, dessen Fleisch die Bewohner jener Häuser und ihre etwaigen Gäste aßen. Ungefäuertes Brot aßen sie dazu, ein Brot, das ein Elendbrot genannt worden ist. Wer nach Gottes Ordnung — und die schließt die Forderung des Glaubens ein — an diesem Mahle teilnahm, hatte teil an dem Bunde Gottes mit seinem Volk. Dessen tröstete den jüdischen Israeliten in seinen Nöten jede spätere Passahfeier, und sollte

es, bis der neue Bund eröffnet würde. Jene Nacht war die Nacht, in der Gott sich mehr denn je zu Israel bekannte, die Nacht der Erlösung für Israel, die Nacht vor dem Auszug aus dem Lande der Erniedrigung, vor der vierzigjährigen Wüstenwanderung, die schließlich ihr Ende nahm mit dem Einzug in das gelobte Land, das doch noch nicht das ewige Paradies in sich schloß. — Und die Nacht, in der das neutestamentliche Mahl zum ersten male gefeiert wurde, war die Nacht, in der Jesus verraten ward; die Nacht, in der das ewige Lamm Gottes dahingegeben ward, in der der Knecht Jehovahs wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt ward, in der sich der Engel des Bundes aufs tiefste erniedrigte zu seines Volkes Erlösung, die letzte Nacht, in der er im Stande der Erniedrigung mit den Seinen versammelt war, in der sie mehr denn je Stärkung nötig hatten, denn Satan wollte sie sichten wie den Weizen, die letzte Nacht vor den vierzig Tagen, in denen er sich ihnen lebendig und herrlich erzeugte in einen neuen Weize, nach denen er sichtbar zurückkehrte in die Herrlichkeit des gelobten Landes mit dem Paradies, wohin er sein Volk führen will. In dieser Nacht, die ein Bindeglied war zwischen der Zeit des alten Bundes und der Zeit des neuen Bundes, geschah es, daß Jesus mit seinen Jüngern das Passahmahl aß und ihnen dann zu genießen gab, was uns nun berichtet wird.

„Und da sie aßen“, mit dieser Zeitangabe führen Matthäus und Markus etliche Verse vorher eine Aussprache Jesu ein, eine Aussprache darüber, daß einer, der mit ihm esse, ihn verraten werde. Im Anschluß an das alttestamentliche Mahl geschah diese Aussprache Jesu und die uns zur Betrachtung vorliegende Handlung. Lucas berichtet dazu gerade vor seinen Worten über unser heiliges Mahl, die Aussprache Jesu: „Mich hat herzlich verlangt (wie Luther trefflich verdeutscht) dies Osterlamm mit euch zu essen, ehe denn ich leide. Denn ich sage euch, daß ich es gar nicht mehr esse, bis es erfüllt werde im Reiche Gottes.“ Können wir noch nicht mit Bestimmtheit sagen, was für ein Essen im Reiche Gottes der Herr mit diesen Worten meinte, so ist daraus doch dies klar: Jesus begründet sein Verlangen, das Passahlamm in jener Nacht mit seinen Jüngern zu essen, mit einem Hinweis auf sein Leiden und auf die Erfüllung von etwas, das also erst vorbedeutet und verheißen war. Jesus wies hin auf ein neues und damit auf das Ende des entsprechenden alten. Bevor aber Lucas übergeht zu seinem Bericht über unsern eigentlichen Gegenstand, berichtet er noch das folgende: „Und indem er einen Reich entgegennahm, sagte er Dank und sprach: nehmet dies und theilet es unter

euch, denn ich sage euch, nicht mehr trinke ich von nun an von dem Gemächß des Weinstocks, bis das Reich Gottes komme.“ — Warum läßt Jesus den Becher, den man ihm wohl nach den Festgebräuchen gereicht hatte, mit diesen feierlichen Worten die Runde machen? Warum erzählt Lucas es? Also doch als etwas besonderes. Jedenfalls besagen auch diese Worte Jesu, daß ein Altes aufhöre. Das jüdische Passahmahl wurde überhaupt mit der Herumreichung eines Bechers abgeschlossen. Sollte es sich mit diesem Becher d a r u m gehandelt haben? Sollte es sich n u r darum gehandelt haben? Jesus wies seine Jünger ja wieder darauf hin, daß er nicht mehr wie bisher mit ihnen essen und trinken werde. Wir wissen, daß die gottgewollte Feier des alttestamentlichen Bundesmahls mit jener Nacht überhaupt aufhörte. Ob nun diese Worte Jesu von dem Neutrinken und Neu-essen in Gottes Reich sich auf die Feier des Mahls nach Jesu Auferstehung beziehen, oder auf die Freuden des ewigen Lebens, in der auch das noch vollkommener wird, was uns das neue Testament zu genießen bietet, wir verstehen, daß Jesus seine Jünger vorbereitete auf den Abschluß des alten Bundes mit seinem Passahmahl. Und dann? Sollten sie mit neuen Typen an Stelle der alten vertröstet werden auf eine Verwirklichung des abgebildeten in ferner Zukunft, in der Ewigkeit? Oder wollte Jesus in dieser Nacht des Abschieds aus diesem Leben ein wirkliches Testament festsetzen, ein wirkliches Vermächtnis an die Stelle des alten typischen Mahles? Was geschah?

„Als sie aber aßen, nahm Jesus ein Brot,“ oder „Brot.“ Brot, ungesäuertes Brot wurde zu dem Osterlamm des alten Bundes gegessen. Das Osterfest hieß geradezu das Fest der ungesäuerten oder süßen Brote. Diese Bezeichnung war ein Tropus der Division und Komprehension, eine synekdochische Redeweise, in der ein Teil, und nicht der wichtigste Teil, für das Ganze gesetzt, aber der Hauptteil mit verstanden wurde. Die Hauptsache war ja nicht das Genießen des Brotes, sondern des Lammes. Mit dem Genuß des ungesäuerten Brotes bei der eigentlichen Passahmahlzeit geschah auch der Genuß des Passahlammes. Das mag schon ein Streiflicht werfen auf den später im Neuen Testament gebrauchten Ausdruck „das Brothbrechen.“ Wer sähe nicht, daß dies eine, jener Bezeichnung des Passahmahls im alten Bunde entsprechende synekdochische Redeweise ist, die bei Nennung eines Teils des Mahles gerade die Hauptsache, die Speise, auf die es eigentlich ankommt, mit verstanden wiß-

jen will! Doch daß wir nicht vorgreifen:

Jesus „nahm Brot“ oder „ein Brot.“ Er nahm es nicht entgegen von den Jüngern, wie den Becher vor dieser Handlung, sondern nahm es selbst auf (λάβειν, λαβών, nicht δεξιμειος).

Jesus nahm es in seine Hand, so daß es von anderem auf dem Tische abge sondert war. Was hatte er mit diesem Brote besonders vor? Zeigte er es nur den Jüngern und knüpfte er daran eine Rede wie an den Ausgangspunkt zu einem Gleichnis? Wir lesen zunächst von einer weiteren Handlung. Freilich kann eine Handlung den Sinn eines Gleichnisses haben. Das muß sich dann aus dem Bericht darüber ergeben. Die Handlung also: Jesus „nahm ein Brot, dankte, und brach s, und gab s ihnen,“ genau nach den Grundtexten: „nachdem er Dank gesagt hatte, brach ers und gabs ihnen,“ den Jüngern.

War dies Dank sja gen nur Wiederholung einer der Dank sja gungsformeln, die bei dem alten Passahmahl gebräuchlich waren? Oder bezog es sich auf etwas neues? Nahm Jesus das Brot zu einem ganz neuen Zweck, zu dem er es mit dieser Dank sja gung von dem Zweck des übrigen Brots absonderte? Dankte er dafür, daß er dies als etwas besonders wohlthätiges für die Seinen tun konnte? Würde hiermit nicht etwas besonderes berichtet, so ließe sich in an betracht der bekanntlich gewöhnlichen Dank sja gungen bei der Passahmahlzeit nicht einsehen, weshalb es hier berichtet würde. War das neue, daß er auf das Brot als ein Sinnbild hinwies? So erklärte sich doch nicht, weshalb er dafür noch besonders dankte.

Freilich entsprach das neue einem alten Brauch. Jesus nahm das Brot, dankte „und brach s und gab s seinen Jüngern.“ Auch sonst brach ein Hausvater beim Passahmahl das Brot und reichte die abgebrochenen Teile seinen Tischgenossen. Das wäre also nicht das neue in der vorliegenden Handlung; dabei bliebe immer die Frage schweben: warum haben die heiligen Schreiber nach der Mitteilung über das Essen des Passahlammes dies als ein besonderes Moment aus den bekannten Gebräuchen, die dabei beobachtet wurden, herausgehoben?—Das Neue läge in einer Symbolik des Brechens? Das wäre etwas so unverständliches Neues für die Jünger gewesen, daß nur sehr bestimmte Worte Jesu sie darüber hätten aufklären können. Das Brechen des Brotes bei dem alten Bundesmahl hatte ja keine symbolische Bedeutung, die hier etwa aufgenommen und weitergeführt worden wäre. Es stand in keiner symbolischen Beziehung auf die eigentliche Speise, das Passahlamm.

Dem durfte kein Wein gebrochen werden. Nicht Stücke des Lammes, sondern der ganze Leib, der ganze Träger des Lebens wurde zur Speise bereitet. Das Brot, flacher, fladenartiger Gestalt, wurde nur gebrochen zum Zweck des Austeilens. Die beiden Ausdrücke „brach und gab“ gehören eng zusammen, das erstere hat keinen Sinn, ohne daß wenigstens das andere mit verstanden werde; mit dem einen ergibt sich das andere. So schreibt denn Paulus nur: „er brach es,“ eben wie man dem Hungrigen das Brot brach. Daß von den Evangelisten beide Ausdrücke, „brach und gab“, gebraucht werden, macht die Handlung recht anschaulich. J e s u s g a b s, nicht so, daß er den Jüngern ganz gereicht und ihnen die Verteilung unter sich überlassen hätte; nein, J e s u s b r a c h s und gab: Jesus verteilte es, Jesus teilte es mit. Jesus ist der Gastgeber und Hausvater. Wir denken daran, daß dieser Hausvater, der „Ewigvater,“ von seinem Tode sprach und bald von einem Testamente sagt, von einem Vermächtnis, einer διαθήκη, „a disposition of property by will.“ Jesus ist der, der handelt und bedenkt und mitteilt; die andern werden bedacht, ihnen wird mitgeteilt, sie empfangen. Es ist nicht überflüssig, dies hervorzuheben. Gerade zwischen diesen Bestimmungen läuft die Grenze zwischen der Lehre der einen Kirche und der der andern. Und jedes Glied wollen wir festhalten in der Kette, die unsern köstlichen Schatz umschließt. Und haben wir sie ganz und ringsum besehen, so freuen wir uns um so mehr, wie jede Schafe aus der Werkstatt des Heiligen Geistes so wohlgefügt in die andere eingreift.

Die Handlung Jesu wurde begleitet von Worten über ihren Zweck und Sinn. Jesus sprach: „nehmet, esset.“ Was sollten sie essen? Bloß Brot? Da muß das neue, das größere, auf das gewiß die Jünger gespannt waren, wie es jeder beim ersten Lesen der Worte ist, doch bald angegeben werden. Wir haben es ja doch mit einer neuen Stiftung zu tun. Bei dem „Fest der süßen Brote“ des alten Bundes war ja, wie wir schon bedachten, das Brot auch nur eine Zugabe, die zum Genuß des wichtigeren diente. Und hier? Die Worte Jesu bei der Handlung müssen die Sache entscheiden. — Wir finden, daß ein paar der Worte Jesu nicht von allen Berichterstattern mitgeteilt sind. Die sind also für das rechte Verständnis weniger wichtig. „Nehmet“ schreibt Markus, Lucas und Paulus lassen es weg. Lucas läßt es mit dem „er gab ihnen,“ bewenden, Paulus mit dem „er brach.“ In jedem dieser Ausdrücke über das

Brot ist ja auch schon zu verstehen gegeben, daß die Jünger das Brot mit dem Munde essen sollten, nicht mit den Augen oder dem Geist. Matthäus führt zu dem „nehmet“ auch das ausdrückliche „esset“ an. Aber ist bei etlichen auch ausgelassen, was sich als selbstverständlich ergibt, so steht doch in allen vier Berichten das, was nicht aus dem vorhergegangenen schon selbstverständlich war: — „Dies ist mein Leib.“ — „Dies ist mein Leib, der für euch,“ schreibt Paulus; „der für euch gegeben wird,“ schreibt Lucas. Und beide, Lucas und Paulus teilen diese Worte Jesu mit: „solches tut zu meinem Gedächtnis.“ Wären die letzteren Worte nötig zum Verständnis der heiligen Handlung, so ständen sie auch bei Matthäus und bei Marcus. Sie bieten also denen keinen Salt, die daraus konstruieren, das heilige Abendmahl sei ein bloßes Gedächtnismahl. Den Hauptbegriff würden Matthäus und Marcus wohl nicht vergessen haben! — Die oben angeführten Worte bei Lucas und Paulus beziehen sich ja auch auf die Wiederholung des heiligen Mahls; wir haben es aber zunächst mit seiner ersten Feier und den Worten Jesu darüber zu tun. Die erste Feier müssen wir richtig verstehen, bevor wir verstehen können, was wir in der Wiederholung zu Jesu Gedächtnis tun sollen.

„Nehmet, esset — das ist mein Leib.“ Das sind zweierlei Worte: „Nehmet, esset,“ Worte einer Aufforderung; „das ist mein Leib,“ Worte einer Erklärung. Worte der Aufforderung verlangen Befolgung; Worte der Erklärung verlangen Glauben.

Was verlangen die Worte der Aufforderung: „nehmet, esset“? Sind es Worte des Gesetzes oder des Evangeliums? Verlangen sie ein Werk, ein Tun im eigentlichen Sinn des Worts? Oder eine Tätigkeit, die mehr ein Geschehenlassen, ein Leiden, ein Empfangen ist? — Ein Sinnehmen, ein Empfangen fordern sie. Nehmen, essen, wie es hier mit der Darreichung des Brots gefordert wird, ist eine leiblich-seelische Tätigkeit, nicht eine geistige Tätigkeit. Nicht sagt Jesus: esset in Gedanken, bekleidet diese Speise mit Vorstellungen eures Geistes. Diese Worte Jesu verlangen nicht, daß die Angeredeten etwas leisten, daß sie „eine Speise wirken“ oder sich selbst speisen. Sie verlangen, daß die Angeredeten eine Speisung geschehen und sich die Wirkung, den Segen der Speise gefallen lassen. Den Segen geschehen lassen, die Speise empfangen, — das tun die rechten Abendmahlsgäste aller Zeiten, und was sie sonst „tun“ nach dem Wort

des Herrn bei Paulus und Lucas: „solches tut zu meinem Gedächtnis,“ ist Wiederholung der äußeren Handlung und Bekenntnis dessen, was Jesus für sie getan hat und noch tut. Sie sind Empfänger und Bekenner bei dem Mahl, nicht mehr. Zu einem Mahl sind sie aufgefordert, nicht zu einer Arbeit, auch keiner Geistesarbeit, zum Empfangen, nicht zu einer Vorstellung; zu einer Erquickung, sich stärken zu lassen, nicht Geistesstärke zu beweisen oder zu üben. Sie sollen sich stärken lassen auf dem Wege einer leiblich-seelischen Funktion, durch den Gebrauch ihres Mundes. Sollen die Abendmahlsgäste Jesu noch etwas „tun,“ so muß es in andern Worten gesagt sein, als den betrachteten Worten der Aufforderung.

„Dies ist mein Leib, der für euch gegeben wird.“ Diese Worte wenden sich an die Zuhörer freilich in ganz anderer Weise als die vorigen. Es sind Worte einer **E r k l ä r u n g** des Sohnes Gottes und verlangen **G l a u b e n**. Und nichts weiter als Glauben verlangen sie, wenn sie für die Zuhörer **n u r** Worte einer Erklärung sind, nur eine Tatsache konstatieren. Oder sagen sie den Zuhörern noch mehr? Weisen sie in dem Zusammenhang des Ganzen, in irgend einer Wendung oder einer Verknüpfung mit einem etwa nur angedeuteten bekannten Begriff vielleicht auf etwas hin, das sie nicht direkt aussprechen? Weisen sie auf etwas ferner Zukünftiges hin? Oder auf etwas, das auf einem andern als dem bisher berührten Gebiete läge? Verlangen **d i e s e** Worte etwa eine geistige Tätigkeit, wie den Vollzug einer Vorstellung bei dem Gebrauch eines Symbols? Soll hier etwa eins oder das andere als Bild gedacht werden? Liegt eine bildliche Redeweise vor? Ein Tropus, oder eigentliche Rede?

Es fällt einem ein, was man oft gelesen und gehört hat: in den Lehrstellen vom heiligen Abendmahl (ja in der Lehrstelle eines Glaubensartikels überhaupt!) habe durchaus keine uneigentliche Rede-weise statt. Aber eine solche Behauptung verschlägt nicht in der Exegese und in der Beweisführung für ihre Richtigkeit. Ergibt es sich als ein Resultat, daß in den vorliegenden Lehrstellen keine uneigentliche Rede, gar keine uneigentliche Rede vorliegt, so ist es gut; in der Handlung der Exegese ist es eben erst die Frage, wie es sich damit verhält, und wir wollen weder voreingenommen sein, noch Zirkelschlüsse machen.

Bezeichnen sowohl das grammatische Subjekt als das gramma-

tische Prädikat eines Satzes konkrete Dinge, und stehen sie für nichts anderes als wofür sie gewöhnlich verstanden werden, fallen Buchstabeninn (sensus literae) und Wortinn (sensus literalis) zusammen, so liegt eigentliche Rede vor, durchweg eigentliche Rede, z. B.: „Gibeon war eine große Stadt.“ Eine uneigentliche oder tropische Redeweise liegt vor, wenn mit dem grammatischen Subjekt, oder dem grammatischen Prädikat, oder mit jedem von ihnen etwas anderes zu verstehen gegeben wird, als in gewöhnlicher Rede allgemein, oder nach dem Buchstaben darunter verstanden wird, wenn Buchstabeninn und Wortinn (der Sinn des Worts in seiner jeweiligen Verknüpfung) nicht zusammenfallen, z. B.: Babel ist ein goldener Kelch in der Hand des Herrn“ (Jerem. 51, 7). Was gemeint ist, muß in jedem Fall aus dem Inhalt und dem Umfang der Begriffe und dem Zusammenhang erhellen.

Das „Bindewort „ist“ ergibt nicht, ob eigentliche oder uneigentliche Rede vorliegt. Ginge in dem Satze: „Dies ist mein Leib“ das rechte Verständnis ab von dem Bindewort „ist“, so fehlte es gewiß nicht an der entsprechenden Stelle im Bericht über den zweiten Teil des Sakramentes bei Lucas. Er schreibt da nur: „Dieser Kelch — das neue Testament in meinem Blut.“ Das entspricht ja der hebräischen und aramäischen Ausdrucksweise, in der Jesu Worte bei der Darreichung des Brots (hebräisch) *twa* laut ten: **הנה כשרי הוא**

Wird im Griechischen und im Deutschen, wie in anderen Sprachen auch, die Verbindung mit „ist“ hergestellt, so ergibt sich seine Tragweite allemal aus den verbundenen Begriffen und dem Zusammenhang. Aus dem „ist“ allein, aus dem „ist“ an sich läßt sich nicht etwa auf das Wesen der inbetracht kommenden Dinge schließen, es sei denn, daß es in der Rede geflüchtig betont würde. Wir hören aber Jesum nicht reden, und wir haben gesehen, daß auch in der griechischen Wiedergabe seiner Worte an der angegebenen Stelle bei Lucas das Bindewörtchen fehlt.

Das Hülfswort „sein“ wird als Bindewort zwischen Subjekt und Prädikat gebraucht, wo mit diesen eine Nebeneinanderstellung oder Gleichstellung geschieht auf Grund einer gewissen Identität, (nie absoluter Identität, außer in einer Tautologie), auf Grund einer Gleichheit, auf Grund von etwas beiden Gemeinsamem. Das beiden Be-

griffen Gemeinsame kann überhaupt in ihrem Inhalt oder Umfang liegen, in ihrer Beziehung auf einander, oder in ihren Beziehungen auf etwas anderes. Ob sich die Begriffe wesentlich decken, wenn auch nur teilweise, oder ob nur ihre Beziehungen in einander greifen, ergibt sich aus dem einleuchtenden Verhältnis von Inhalt und Umfang der Begriffe und aus dem Zusammenhang. Auch bei einer Vergleichen wird mit dem Gebrauch des Bindeworts „ist“ eine Identität ausgesprochen; das Vergleichene ist in gewisser Beziehung wirklich das, was der Gegenstand ist, mit dem er verglichen wird. In dem Satz: „Babel ist ein goldener Becher in der Hand des Herrn,“ wird eine Gleichheit ausgesprochen, eine Identität zwischen dem grammatischen Subjekt und dem grammatischen Prädikat in ihren Beziehungen. Aus dem Zusammenhang der Rede erhellt das beiden Gemeinsame. Babel hat mit einem Becher einen herausstehenden Inhalt gemeinsam. Die Völker, so sagt der Zusammenhang, sind durch das, was ihr aus Babel geboten wurde, toll geworden. Also: weil die beiden sonst nach Inhalt und Umfang sich in keinem Teil deckenden Begriffe doch in den aus dem Zusammenhang ersichtlichen Beziehungen etwas gemeinsam haben, weil darin eins wie das andere ist, so wird hier mit der bloßen Gleichstellung im Grundtext oder mit dem Gebrauch des Bindewortes „ist“ in der Uebersetzung einfach Identität ausgesprochen, ja Identität in der Umschreibung, dem Tropus, der Metapher.

Wenn ein Tropus vorliegt, worin liegt er? — Jesus sagte: „Der Same ist das Wort Gottes.“ Jesus redete zu dem Volk von einem Säemann. Das Volk konnte verstehen, daß er nicht um des gewöhnlichen Säemanns willen oder des gewöhnlichen Samens oder des gewöhnlichen Ackers willen redete, sondern um eines höheren willen, daß er von dem Samen sprach auf Grund seiner Gleichheit mit etwas anderem; aber in ihrer Vorstellung war zunächst ein natürlicher Same. Sie faßten zunächst den Ausdruck „Same“ eigentlich. Das war auch bei den Jüngern noch der Fall, als sie fragten was das Gleichnis wäre. Als Jesus dem Subjekt „Same“ das Prädikat „Wort Gottes“ gab, verstanden sie freilich hierunter auch den eigentlichen Inhalt dieses Begriffs. Aber da „Same“ und „Wort Gottes“ gleichgesetzt wurden — einerlei ob mit dem Bindewort oder ohne das Bindewort —, so leuchtete ihnen nach dem, was sie schon von dem Samen gehört hatten, also aus dem Zusammenhang, als-

bald ein, worin die Identität oder die Gleichheit zwischen einem natürlichen, eigentlichen Samen und dem Worte Gottes bestehe. Weder der Ausdruck „Same“, noch der Ausdruck „Wort Gottes“ enthielt an sich einen Tropus. Der Tropus ergab sich mit der Gleichstellung von „Same“ und „Wort Gottes.“ Der Tropus liegt hier in der Gleichstellung von Subjekt und Prädikat: der Tropus liegt hier im Satz. — Wo das Subjekt nicht schon an sich mit etwas anderem verglichen ist und das Prädikat nicht schon an sich mit etwas anderem verglichen ist, sondern Subjekt und Prädikat mit einander verglichen sind, liegt der Tropus im Satz, nicht in dem Subjekt oder dem Prädikat an sich, denn es kann nicht eins mit sich selbst, sondern muß mit etwas anderm verglichen sein.

Es ist nützlich zur Abwehr manches unnützen Streites, zu merken, daß ein Tropus in einem einzelnen Gliede des Satzes liegen kann und in dem Satz, in der ganzen Aussage liegen mag.

Ein Tropus mag vorliegen in dem Subjekt oder in dem Prädikat des Satzes, oder in jedem dieser Satztheile, oder in ihrer Gleichstellung. Und keiner solcher Tropen erhält durch das Bindewort „ist“ einen andern Wert.

Alber: es kann auch ein oder das andere Satzglied an sich einen Tropus enthalten, und doch kann der Satz als ganzes von der Art einer eigentlichen Rede sein. Es können grammatische Tropen im Satz enthalten, und der Satz mag doch kein rhetorischer Tropus sein; nach dem Buchstabenſinn mag im Subjekt oder im Prädikat ein Tropus vorliegen, und doch mag der Wortſinn, der sensus literalis des ganzen einen Tropus in der Gesamtaussage ausschließen, etwa eine bloß symbolische Auffassung verwehren. Beispiel: Jes. 31, 3:

„Aegypten ist Mensch, und nicht Gott.“

Grammatisch: Me- tonymie, Land für Bevölkerung.	Synekdoche oder Metonymie.
---	----------------------------------

rhetorisch, logisch: kein Tropus, eigentliche Aussage.

Offenbarung 17, 18:

„Das Weib, das du sahst, ist die große Stadt, die das Königtum über die Könige hat.“

Bild.

Metonymie,
continens pro contento

Wesentliche Identität des logischen Subjekts und
des logischen Prädikats.

Offenbarung 17, 12:

„Zehn Hörner sind zehn Könige.“

Bild.

Metonymie:
Könige für Königreiche.

Erklärung eines Bildes.

Es kann also ein Bild in Rede oder Handlung unter Anwendung von Tropen erklärt werden, und es ist vom Uebel, das Gegenteil von solchen Tatsachen zu behaupten, um eine Lehrproposition festzuhalten.

Nun fragt es sich: liegt in den Worten der Erklärung beim heiligen Abendmahl ein Tropus vor? Worin mag ein Tropus liegen? Was für ein Tropus mag es sein? Worttropus oder Satztropus? Ein Tropus der Vergleichung, eine Metapher? Oder ein Tropus der Metonymie oder ein ihm gleichwertiger Tropus? Im Falle einer Metapher hätten wir es bei dem Satze: „Dies ist mein Leib“ nur mit einer Identität, einer Gleichheit, oder etwas Gemeinjamem in den Beziehungen von Subjekt und Prädikat zu tun; in dem Falle einer Metonymie oder eines ähnlichen Tropus haben wir es zu tun mit einem Kausal- oder einem Teilverhältnis, also doch etwa einer Identität zwischen Inhalt und Umfang der Begriffe, einer Identität der Begriffe an sich, einer wesentlichen Identität.

„Dies ist mein Leib, der für euch gegeben wird.“ — „Dies“ kann vorwärts weisen¹⁾, oder rückwärts weisen²⁾; es ist ein an sich unbestimmter Begriff. Sein Inhalt kann un-

¹⁾ So z. B. Genes. 5, 1; Matth. 1, 1; Dan. 3, 25.

²⁾ So 4. Mos. 7, 17: Dies ist die Gabe Rahassons.

bekannt sein und mag erst bestimmt werden durch das Prädikat²⁾. Er kann theils bekannt sein und theils durch das Prädikat bekannt werden. Hier gilt: Talia sunt in subjectis qualia a praedicatis esse permittuntur. Der Inhalt des Subjektbegriffs mag sich aus dem ganzen Zusammenhang ergeben. Auch wenn das „dies“ auf einen konkreten Gegenstand hinweist und dessen sinnliche Merkmale vor Augen sind, mag sein Inhalt doch erst durch das Prädikat bestimmt werden. — Als die Kinder Israels es an dem Morgen, nachdem die Wachtelscharen zu ihnen gekommen waren, in der Wüste klein und rundlich wie Reif auf dem Boden liegen sahen, sprachen sie unter einander: **מָן הוּא**, was (ist) dies? Mose sprach zu ihnen: **הַלֶּחֶם אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה לְכֶם לְאֹכְלָהּ**

Dies ist das Brot, das der Herr euch zur Speise gegeben hat, 2. Moj. 16, 15. Hätte jemand aus dem Volk schon auf der Universität Berlin, oder der von Chicago studiert und ganz oder halb ungläubigen und einseitigen Gelehrten nachgeschwätzt, so hätte er vielleicht sagen mögen: Ach, das ist nur eine Torfa-Muschwizung, die Absonderung des Torfabbaums oder -strauchs, dieser Tamariskenart, nur Tamariskenmanna, oder: es sind nur die Knötchen der Flechte *Lecanora esculenta*. Und gesetzt, Mose hätte dem Klügling geantwortet: mein Sohn, zum teil hast du etwas richtiges gelernt und zum teil hast du auch hierin recht, — so hätte er bei alledem fortfahren können: dies ist dennoch das Brot, das Gott vom Himmel, d. h. buchstäblich von oben, durch die Luft, oder: aus dem Gebiet seiner unsichtbaren Macht, uns zur Speise gegeben hat; Gott kann sich zu dem Wunder der Erhaltung seines Volks wohl des einen oder des anderen bedienen, das er schon im Reiche der Natur gemacht hatte. Dabei ist dies nun doch durch Gottes besonderes Wirken auf die Natur das Brot, das euch speisen soll. Angenommen also, es sei das, worauf das „dies“ in den Sätzen vom Manna geht, auch natürliches Tamariskenbrot oder ein anderes Naturerzeugnis gewesen, so wurde das „dies“ dem Volk doch erst richtig bestimmt durch das Prädikat in der Erklärung Moses: Dies ist das Brot, das Jehovah euch zur Speise gegeben hat. Es konnte beides sein, ein Naturerzeugnis, das auch sonst in der Wüste gefunden wurde, und durch Gottes Macht und

²⁾ 3. B. Sach. 5, 6ff.

Gnade auch das Brot, das er zu rechter Zeit in genügender Menge seinem Volk zur Speise gab, nicht als ob es in ein Brot aus Getreidemehl hätte verwandelt werden müssen, aber doch ein Brot, nicht nur ein Gewürz oder eine Käscherei. — Einerlei nun, wie es sich mit dem verhielt, was hier eben nur des Beispiels halber ausgesponnen wurde, — liegt ein Hindernis vor, die Worte von Christi Leib beim Abendmahl ähnlich so zu verstehen? Also eine wesentliche Identität von Subjekt und Prädikat zu verstehen?

Aber — geraten wir denn nicht bei der Annahme einer wesentlichen Identität wirklich in die größten Widersprüche? Liegt es denn nicht so nahe, eine Identität zwischen Subjekt und Prädikat nur in ihren Beziehungen anzunehmen und das Verhältnis als ein bildliches zu verstehen? Sehen wir, wie es sich hier mit der Identität der Beziehungen verhält.

Das Verhältnis von Subjekt und Prädikat als ein bildliches zu verstehen, heißt den Tropus der Metapher annehmen. Rechtfertigt es der Zusammenhang, so mag in dem Satz: dies ist mein Leib, eine Metapher liegen. Liegt in einem Satz eine Metapher, so muß sie sich finden entweder im Subjekt oder im Prädikat, oder, bei einfacher Gleichstellung, resp. Verbindung durch die Kopula „ist“, in eben dieser Gleichstellung. Die Metapher ist ein verkürzter Vergleich. Der Zusammenhang muß ergeben, was verglichen und womit es verglichen ist.

Das Subjekt in unserm Satze, „dies“, kann an sich keine Metapher enthalten. Bezieht es sich aber nicht auf das Brot, daß Jesus darreichte, so daß als Subjekt zu verstehen ist: dies Brot? Sollte „dies Brot“ an sich ein Bild sein, also für etwas anderes stehen, wie in dem Satz: „ihr Wein ist Drachengift“¹⁾, „ihr Wein“ für geistige Erzeugnisse steht —? Nein, der Zusammenhang zeigt, „Brot“ geht auf das natürliche Gebäck, das Jesus den Jüngern reichte, ist eigentlich zu verstehen. In unserm Subjekt kann an sich also keine Metapher liegen. — Und im Prädikat an sich, „mein Leib“? Wovon könnte wohl Christi Leib ein Bild sein? Was wäre höher? Sein Geist? Und es handelt sich hier ja offenbar um Christi Leib. Der Zusatz: „Der für euch gegeben wird,“ ist auch nicht ein bloß bestimmender, beschränkender Relativsatz, was für ein Leib näm-

¹⁾ 5. Mos. 32. 33.

lich gegeben werde, denn Christus wählte nicht einen aus mehreren etwaigen Leibern; sondern es ist ein Relativsatz, der einen Fortschritt in der Rede enthält, ein Moment, das für die ganze Sache in Betracht kommt, erklärt, was mit dem einen wahren Leibe des Herrn geschehe, nämlich außerhalb des heiligen Abendmahls, — denn sonst wären die Worte: „Nehmet, esset“, und die Worte: „Der für euch gegeben wird,“ eine Tautologie —. Der Ausdruck „mein Leib“ steht also nicht an sich metaphorisch für etwas anderes.

Sind dann Subjekt und Prädikat mit einander verglichen, so daß eine Satzmetapher vorläge? — So muß der Vergleichspunkt aus dem Zusammenhang in die Augen springen, so muß aus dem Zusammenhang die Beziehung hervorleuchten, in der das Gleiche zwischen Subjekt und Prädikat liegt. Sollte der Vergleichspunkt in dem Relativsatz ausgesprochen sein: „Der für euch gegeben wird,“ so daß der Sinn wäre: wie dies Brot, so wird auch mein Leib für euch gegeben? — Dann wäre das „gegeben werden“ in dem Relativsatz ja ein Hauptbegriff für das Verständnis der ganzen Handlung, und dann hätte Paulus ihn doch wohl nicht nur angedeutet mit dem bloßen *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*, dann hätten Matthäus und Markus ihn nicht ganz weglassen können. Der Relativsatz findet sich nur bei Lucas. In dem weiteren Kontext findet sich aber auch keine Beziehung mehr auf unsern Satz. Denn das auch nur bei Lucas stehende, und daher schon als unwichtig für das Verständnis der Handlung erscheinende Gebot: „solches tut zu meinem Gedächtnis,“ bezieht sich ja auf die Wiederholung der Feier.

Worin findet sich denn sonst eine Beziehung von Subjekt und Prädikat, die einen Vergleichspunkt enthalten könnte? Das Subjekt¹⁾ steht in Beziehung zu dem Brot, das genommen und gegessen werden soll, und an sich nur in Beziehung dazu. Durch die Gleichstellung mit dem Subjekt tritt das Prädikat in eine Beziehung, in der das Subjekt steht. So muß denn, da andere Beziehungen ausgeschlossen sind, wie wir sahen, das Prädikat (infolge der Gleichstellung mit dem Subjekt)

¹⁾ Anmerkung: Hier kommen wir zu dem eigentlichen Angelpunkt der schriftgemäßen Lehre vom hl. Abendmahls. Im Folgenden liegt die Hauptbeweiskraft für die Wichtigkeit der luth. Lehre.

auch in Beziehung zu „Brot“ und „nehmen und eſſen“ ſtehen. — Iſt damit nur ein Vergleichspunkt angegeben? Sollte das Eſſen des einen bei der Feier des Abendmahls, das Eſſen des andern erſt in der Zukunft geſchehen? Dann müßte ſich in den Berichten über dieſes Mahl etwas finden, das das klar zu erkennen gäbe. — Allerdings ſprach Jeſus von einem Genießen, deſſen er ſich in der Zukunft auch freuen werde. Aber ſeine Jünger? Wollte er ſie in jener Nacht auf fernes zukünftiges vertröſten? Wozu die neuen Veranſtaltungen, auf die wir mit den Jüngern aufmerkſam wurden, die ſie und uns geſpannt machten? Wir denken die Jünger ſchauen fragend auf den Herrn: wir aßen ſchon das Paſſahlamm und das Paſſahbrot, — was iſts denn nun mit dieſem Brot? — Jeſus ſagt: „Nehmet, eſſet, dieſ (iſt) mein Leib.“ In dem Zuſammenhang vernehmen wir, wie Jeſus das „dieſ“ betont: „dieſ“, was ihr nun, nach dem Genuß des typiſchen Oſterlammes, empfangt. Nach dem ganzen logiſchen Zuſammenhang müſſen wir auch das Pronomen „mein“ betont denken. Sieht auch das $\mu\omicron\delta$ in der jetzigen Schreibweiſe der griechiſchen Texte enklitiſch, grammatiſch unbetont, ſo gibt uns doch die Voranſtellung des Pronomens in dem Bericht des Apoſtels Paulus einen Fingerzeig, und der Zuſammenhang rechtfertigt dieſe Betonung: „Dieſ“, was ihr nun empfangt, iſt „mein Leib.“ Die Genießung des alten Paſſahlammes deutete hin auf das Genießen des vollgültigen Verſöhnungslammes. So hatte Jeſum als das Lamm Gottes ausgerufen. Jeſus ſelbſt hatte wiederholt zu ſeinen Jüngern über ſeine Aufgabe als das Lamm Gottes geſprochen, er tat es auch bei dieſer Mahlzeit, ſagte ihnen gerade jetzt ausdrücklichs und unmißverſtändlich, ſein Leib ſei der, der für ſie gegeben werde. Das alte Paſſahlamm genoſſen ſie mit dem Brot, das der ganzen Feſtzeit ihren ſyneſdochſiſchen Namen gegeben hatte; die Hauptſache nach dem alten Mahl empfangen ſie nun auch mit dem Brot. Oder weiß Jeſus mit ſeiner Aufforderung: „nehmet“ u. ſ. w., und ſeiner Erklärung: „dieſ“ u. ſ. w. noch in die Zukunft, in der erſt das Eſſen der eigentlichen Paſſahſpeiße geſchehen ſollte? Ja wann denn? Wenn wir die Stärkung zur Wanderung nicht mehr nötig haben?

Wo bliebe es alſo bei der bloßen Vergleichung: Man will aber doch noch einen bloßen Vergleichspunkt aufweiſen. Er ſoll in dem abſtrakten Begriff „Empfangen“ liegen, ſo daß der Sinn wäre: wie

ihr das eine leiblich genießt, so das andere geistig. Im Evangelium Johannis, Kap. 6, lesen wir in der Rede Jesu zu Kapernaum von einem geistigen Essen, wenigstens auch von einem geistigen Essen; hier, in den Berichten vom heiligen Abendmahl lesen wir auch nicht einmal eine Andeutung davon. Ein geistiges Genießen im Sinne derer, die in den erklärenden Worten Jesu zu dem Mahl eine Metapher annehmen, wäre ein Genießen in Gedanken, wäre der Vollzug gewisser Vorstellungen. Aber in den Worten der Aufforderung wird, wie wir bedachten, keine geistige Tätigkeit, sondern nur ein leiblich-seelisches Empfangen verlangt; und in den Worten der Erklärung finden wir nur eine Tatsächlichkeit konstatiert, so daß auch darin kein weiteres geistiges Exercitium, sondern nur der Glaube an die Worte verlangt wird. Die Worte wirken aber zugleich selbst den Glauben an das, was sie konstatieren. So lassen sie den Geist der Gäste Jesu dessen inne werden, was ihrer Seele durch das Organ des Mundes mitgeteilt wird. Also empfängt und genießt ihr Geist auch was die Seele durch den Mund empfängt, und nicht anders.

Wie steht es also mit den Beziehungen von Subjekt und Prädikat in dem Satz: „Dies ist mein Leib“? Eine andere Beziehung läßt sich nicht nachweisen, als daß sich das Prädikat durch die Gleichstellung mit dem Subjekt auch auf das bezieht, was geessen werden soll. Die Gleichstellung schließt ein: wer das eine genießt, genießt auch das andere. Wie kommt es, daß wer das eine genießt, auch das andere genießt? Nicht durch eine geistige Tätigkeit des Genießenden, nicht so, daß er das eine empfängt und das andere nun denkt, sondern so, daß er mit dem einen leiblich-seelischen Empfangen, von dem nur die Rede ist, beides zugleich empfängt durch die Wirkung dessen, der eigentlich tätig ist, des Spenders. — Wer das eine genießt, genießt das andere,—wir haben also eine objektive, wesentliche Identität zwischen Subjekt und Prädikat gefunden, wir können sagen: hier liegt kein Satztopos vor; der Satz: „Dies ist mein Leib,“ ist im logischen Sinne eigentliche Rede. Jedes Wort, jede Auspielung hilft in dem Zusammenhang, die Annahme eines bloß bildlichen oder symbolischen Verhältnisses zwischen Subjekt und Prädikat in den erklärenden Worten Jesu unhaltbar zu machen.

Behaupten wir also, daß sich kein Tropus in dem vorliegenden Satze finde? — Das behaupten wir nicht. Und es ist zu bedauern, daß das manchmal in lutherischen Kreisen behauptet wird. Damit giebt man unsern Gegnern Nuten in die Hand, womit sie manchmal unsere schwachen Bekenntnisgenossen schlagen. — Gewiß findet sich in dem Satz: „Dies ist mein Leib,“ auch ein Tropus, (und in den parallelen Sätzen von dem Wein und dem Blut des Herrn finden sich mehr als ein Tropus). Das Subjekt in dem Satz: „Dies“ u. s. w. ist grammatisch betrachtet ein Tropus, nicht eine Metapher, wie wir sahen, aber eine Metonymie, oder wenn man damit genauer bezeichnen kann: eine Synekdoche, der Tropus, in dem das Ganze für einen Teil, oder ein Teil für das ganze gesetzt wird. Grammatisch genau und eigentlich könnte der Sinn so ausgesprochen werden: Das, was ihr hiermit empfangt, ist u. s. w. Aber unser Heiland war ein Meister, kein Pedant. Er sagte nicht, was sich von selbst ergibt. Seine Worte und der Zusammenhang lassen keine Metapher zu, sondern sprechen eine wesentliche Identität zwischen Subjekt und Prädikat deutlich genug aus. Dem tut das wohl anzuerkennende Vorhandensein des grammatischen Tropus im Subjekt keinen Abbruch, denn es ist klarlich ein Tropus der Metonymie, ein Tropus der Division und Komprehension, der das Wesen des betreffenden Begriffs einschließt, nicht wie die Metapher nur eine Ähnlichkeit zu betrachten giebt.

Was hier ausgeführt wurde, ist dem innern Auge, das die Dinge im Lichte des Heiligen Geistes sieht, in einem Augenblick durch Intuition gegenwärtig. Leider bedürfen wir längerer Zeit, es zu analysieren und für das diskursive Denken klein zu kriegen. Der Heiland und Meister hat sich der Breviloquenz bedient, der Redeweise, die zur Hauptsache vorwärts eilt und das sich selbst überläßt, was sich von selbst versteht. Daß wer das Brot im heiligen Abendmahl genießt, auch Christi Leib genießt, nicht durch eine Geisteswirkung des Genießenden, sondern durch Christi Wirkung, diese Tatsache haben die Jünger jedenfalls aus Jesu Worten verstanden; über das Wie? haben sie sich in jener Nacht gar nicht erst viele Gedanken machen können. So haben auch Lehrer unserer Kirche in richtiger Intuition von der Sache und unter dem Verständnis von der Sache, das sich unmittelbar aus den Lehrstellen dem unbefangenen Leser aufdrängt,

sachlich recht gelehrt, wiewohl bei der Erklärung im einzelnen manchmal fehlgegriffen wurde.

(Fortsetzung folgt.)

Rechte Art kirchliche Dinge zu besprechen.

Vor einiger Zeit wurde der „Zeuge der Wahrheit“, von G. Gößwein in St. Louis herausgegeben, vielen von unsern Lesern zum ersten Male zugejandt. So auch der Redaktion der Quartalschrift. Das geschah wahrscheinlich deshalb, weil die Expedition des Blattes von anderer Stelle aus geschieht als bisher. Vielleicht ist auch dadurch veranlaßt worden, daß von verschiedenen Seiten eine bisher bewahrte Zurückhaltung, die angenehm berührte, aufgegeben wurde. Man hatte in den meisten lutherischen Blättern von diesem Blättchen, das sich einen „monatlichen Eliasruf“ nennt, nicht Notiz genommen. Es geschah das wahrscheinlich aus zwei Gründen. Es handelt sich bei dem „Eliasruf“ um eine persönliche Sache zwischen dem Herausgeber und der Fakultät in St. Louis. Sodann ist der Verkehrston des Blattes ein solcher, daß er denen, die ordentliche Umgangsformen gewohnt sind, auf die Nerven fällt. Es haben sich nun mit der Zeit allerlei Leute in dem Blatte zusammengefunden, die der St. Louiser Fakultät und der Missouriynode nicht freundlich gesinnt sind, und fast alle fallen in denselben Ton. In derselben Zeit ist in einigen Zeitschriften eine Art Keißeltreiben gegen die Missouriynode inszeniert worden, das nun endlich auch mit dem Vorgehen des J. d. W. zusammentrifft.

Die Redaktion der Quartalschrift hat sich vor längerer Zeit geweigert, von solchen journalistischen Übungen zu berichten oder auf dieselben einzugehen, nicht nur aus den oben angegebenen Gründen, sondern vor allen Dingen deshalb, weil ein Sineinreden in einen solchen Diskussionston nicht frommt. Man setzt von Zeitungsschreibern billiger Weise voraus, daß sie Männer sind, die ihre Erziehung anderswo als auf dem Fischmarke oder in einer Matrosenkneipe bekommen haben. Und wenn sie kirchliche Blätter redigieren, dann erwartet man noch dazu, daß sie Exponenten christlicher Würde und Gerechtigkeit sind und fähig, die Sache, die sie vertreten, aus

Gottes Wort zu belegen, und deshalb nicht in wüsten Schimpfereien sich ergehen oder gar zu diesem Zwecke sich Sammlungen aller scharfen Reden aus der Bibel oder den Vätern des 16. und 17. Jahrhunderts anlegen. Das heißt nicht seine Sache auf Gottes Wort stellen, sondern dasselbe mißbrauchen. Aber deshalb ist jedes Hineinreden in solche Schimpfereien eine Torheit. Was man für Gottes Wahrheit redet, verhallt in den Wind, weil es bei den Schimpfenden nie auf fruchtbaren Boden fällt. Schimpfen ist nie aus der Wahrheit. Man berufe sich dagegen nicht auf Luther. Der hat nie geschimpft. Wer das glaubt, der beschäftige sich etwas genauer mit den vielen, oft sehr feinen sachverständigen historischen Arbeiten, die gegenwärtig und schon seit einiger Zeit besonders in Deutschland herausgegeben werden und sich mit allerlei speziellen und sehr speziellen Dingen der Reformationszeit abgeben. Bei der Gelegenheit will ich hier auf ein paar Dinge aufmerksam machen, die mir gerade zur Hand liegen: S. Böhmer, Luther im Lichte der neueren Forschung. Bd. 113 v. „Aus Natur und Geisteswelt.“ Teubner in Leipzig 1906; Zur Wertung der deutschen Reformation, von Dr. W. Waltherr in Rostock. A. Deichert'sche Buchhandlung, Leipzig, 1909; Die Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. Wer sich für seine Schimpfereien auf Luther beruft, der hat wirklich von Luther weiter nichts gelernt, als wie er sich räuspert und wie er spuckt. Es ist aber auch unwürdig in solche Schimpfereien mit Gottes Wort hineinzureden. Das einzig richtige ist, daß man sich abwendet und solche Gesellschaft meidet. Wir haben in der Schrift kein Beispiel, das etwas anderes lehrte. Der Herr hat in solcher Lage geschwiegen, und es findet sich nicht, daß die Apostel an einem solchen Handel teilgenommen hätten.

Im Anschluß an diese Gedanken, die doch wohl unter anständigen Christen als selbstverständlich gelten sollten, habe ich noch ein wissenschaftliches Interesse.

Es ist im Verlauf des bezeichneten Vorgehens gegen die Missourynode ein Artikel erschienen, der über den Götzeischen Handel sachlich berichtet will. Neben einigen anderen Infimuationen gegen die Missourier kommt auch die folgende: „Die Missourier haben sich über die Sache bisher ausgesprochen. Warum? Sollten sie etwa ein böses Gewissen haben?“ Das sind nicht die Worte, aber das ist der Sinn. Die Antwort ist, meine ich, im Obigen gegeben. Es kann darum das Schweigen der missourischen Blätter nicht eine

Gelegenheit zu Insinuationen abgeben, und diese erinnern stark an eine beliebte Art der „Medisance“, die besonders von Frauen geübt wird in sogenannter „feiner Gesellschaft“. Auch der Historiker darf so nicht fragen, auch nicht im wissenschaftlichen Interesse. Der Beruf des Journalisten wie der des Historikers fordert zuerst eine anständige Gesinnung ebenso wie der des Predigers. Das gilt für die Beurteilung der Vergangenheit wie besonders für die Gegenwart. Wo Männer im Kampfe gegen einander stehen in großen Dingen, da wird ihr ganzes sittliches Sein ausgelöst. Und da kommt es ganz auf die sittliche Stellung des Beurteilers an, ob er die rechte Partei nimmt oder nicht. Wohl ist es trotzdem möglich, daß man sich irrt; wer aber in seinem Parteinehmen eine unanständige Handlung begehrt, der muß sich von vornherein gefallen lassen, daß man seine ganze Sache verwirft. „Medisance“ ist immer unanständig. Das würde das rechte Urteil schon trüben, wenn man sich um alte Geschichte kümmerte. Doppelt und dreifach ist das der Fall, wenn es sich um die Gegenwart handelt, da der Beurteiler ohnehin beteiligt ist. Und weil diese beiden Berufe vor allen andern besonders Gelegenheit bieten, Klatsch zu üben, wird man mit Recht gerade vom Historiker und vom Zeitungsschreiber, besonders wenn sie mit kirchlichen Dingen zu tun haben, fordern müssen, daß sie zuverlässig sind gegen den Ton, der leider in der Welt, in den Zeitungen herrscht, und der auch in der Kirche Eingang finden will.

Wir sind hiemit *s c h e i n b a r* aus der bisherigen Reserve herausgetreten. Aber selbst das ist uns einigermaßen schwer geworden, weil wir bei unsern Lesern Anerkennung der obigen Gedanken voraussetzen. Es ist aber nicht jeder mit den vorliegenden Dingen so vertraut, daß unser bisheriges Schweigen nicht doch hie und da Befremden erregte. Hätte es sich um unsere eigene Sache gehandelt, dann würde selbst dies Bewußtsein uns nicht veranlaßt haben zu reden. Nun handelt es sich aber auch wieder zum Teil um unsere eigene Sache. Denn es ist mehrfach in manchen von den Blättern der Versuch gemacht worden, den Kreis unseres Blattes gegen die Missourisynode auszuspielen. Handelte es sich da um uns allein, dann hätten wir nichts zu sagen. Es gibt aber Zweifel hier und Ungeduld da und am Ende auch voreilige Schadenfreude, die alle drei nicht zum Frieden dienen sondern zerstören.

Dazu diene folgendes: Die Missourier sind unsere Waffenbrüder, mit denen wir für die Wahrheit des Evangeliums eintreten.

Damit ist eigentlich alles gesagt. Daraus ergeben sich alle Gedanken, wie wir mit ihnen und andern dran sind. Wer uns etwas anderes zutraut, als was in den obigen Gedanken ausgesprochen ist, der irrt sich zu seinem eigenen Schaden und zum Schaden der Kirche im allgemeinen.

Es liegen einige Fragen innerhalb der lutherischen Kirche vor, die sachlich besprochen werden sollten. Das ist möglich auch unter solchen, die nicht in Synodalgemeinschaft stehen. Das sollte möglich sein unter denen, die sich mit Luthers Namen nennen. Nur so gehen wir dem häßlichen Streite aus dem Wege, der schon einmal dazu beitrug, dem Pietismus und damit dem Rationalismus auf die Beine zu helfen. Wir wissen, daß in allen Synoden Leute sind, die das wünschen und keine Freude haben an dem ekelhaften Gezänke. Diese Heterereien dienen entweder, die Freude an sachlicher Lehrarbeit zu ertöten, oder sie sind der Ausdruck dessen, daß die geistige Kraft dazu schon anfängt zu erlahmen.

Inzwischen haben wir das Vertrauen zu Gott, daß er auch das gegenwärtige Gezänke in seiner Hand behält und ausschlagen läßt zum Heile seines Israel. R.

::

Anmerkungen zu den norwegischen Vereinigungsthesen.

(Siehe Quartalschrift, 1908, Seite 226 ff.)

Wir hatten uns des Urteils über diese Thesen vorläufig enthalten, weil wir Grund zu der Hoffnung hatten, daß diejenigen unter unsern norwegischen Brüdern, die sie mitverfaßt haben, bei der nächsten Verhandlung mit den Vertretern der Schmidtschen Synoden irgendwelche Schritte tun oder irgendwelche Erklärungen abgeben würden, die eine öffentliche ausführliche Aussprache von unserer Seite überflüssig machten. Indes haben sich unsere Hoffnungen nicht erfüllt. Bei der im November gehaltenen Zusammenkunft unserer Brüder mit den Schmidtiern sind die bereits zwischen ihnen vereinbarten Sätze über die Berufung und Befehrung gar nicht mehr behandelt worden, sondern man hat, wie vorher vereinbart worden war, die Lehre von der Gnadenwahl aufgenommen und will sie auf der nächsten Zusammenkunft im März weiter ver-

handeln. Leider stehen diese unsere norwegischen Brüder unter dem verkehrten Eindruck, als sei in den Thesen auch unsere Stellung zum Ausdruck gebracht. Das drängt uns zur Aussprache.

These 1. Der natürliche Mensch ist in einem Zustande geistlichen Schlafes und geistlichen Todes.

These 2. Damit ein solcher geistlich schlafender und geistlich toter Mensch bekehrt und gerettet werden könne, beruft Gott ihn durch sein Evangelium.

Anmerkung.—Schon in diesen beiden Thesen ist klar, daß der Ausdruck „Berufung“ hier nicht in dem biblischen Sinne, in welchem er die Befehrung einschließt und dem Begriff „Erwählung“ synonym ist, sondern in dem Sinne von „rufen“, „einladen“ gebraucht ist und die Befehrung ausschließt. Die Berufung ist hier lediglich Vorstufe, Vorbereitung zur Befehrung und macht diese bloß möglich, sie geschieht bloß, „damit der . . . Mensch bekehrt werden könne.“—Damit ist der ganze weitere Gedankenverlauf in eine verkehrte Bahn gedrängt und langt, konsequent verfolgt, notwendig bei falschen Resultaten an.

2. Thess. 2, 14. „Darein er euch berufen hat etc.“ ist darum gleich mit Unrecht zitiert, denn es redet von der Berufung, die die Befehrung mit einschließt.—Joh. 6, 44 ebenso.

These 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 Wirken der Berufung an sich durch Gesetz und Evangelium zu verspüren; also gewisse unvermeidliche Gedanken und Bewegungen.

Anmerkung.—Da hätten wir also ganz platt die *motus inevitabiles!* Daß dies geistliche sein sollen, ist am Schluß der These nicht gesagt, ist aber aus der These selbst und der ganzen Gedankenentwicklung klar. In der Berufung rührt Gott der Berufenen Herzen, also durch den evangelischen Ruf. Freilich hinterher wird die Wirkung der Berufung auch auf Rechnung des Gesetzes geschrieben. Das ist eine sachliche Unklarheit. Luther sagt ganz recht und schriftgemäß: „hat mich durchs Evangelium berufen;“ es ist ja unerhört, daß das fordernde und verdammende Gesetz eine berufende, einladende Wirkung ausüben soll. Aus dieser Auffassung kommt viel Unklarheit in

die Thesen. Gemeint sind jedenfalls die pädagogischen Wirkungen des Gesetzes nach Gal. 3, 24. Aber die *motus inevitabiles* sind doch in der These als *spirituales* gedacht, als die Befehring wirkend, falls der zu befehrende Mensch sie gehörig bei sich wirken läßt, als Wirkungen, die dem Menschen „eine volle Veranlassung und wirkliche Möglichkeit bieten, sich zu befehren,“ These 6, c.—Dadurch wird hier alles schief. Die angeführten Sprüche sind von zweierlei Art: solche, die eine heilsame (Ebr. 4, 12 u. Jer. 23, 29), und solche, die eine verderbliche Wirkung des Wortes nachweisen sollen (Joh. 6, 60 u. Mark. 10, 22). Aber die Sprüche beweisen weder das eine noch das andere. Ebr. 4 und Jer. 23 reden von der dem Wort inhärierenden Kraft, nicht von unvermeidlichen, jedesmal *de facto* eintretenden Wirkungen. Und Joh. 6, 60 und Mark. 10, 22 sind zwei Beispiele von Leuten, die sich an Christi Wort ärgern, dort etliche von Jesu Jüngern in Kapernaum, hier der reiche Jüngling. *Exempla docent, non probant.* Wenn diese Stellen das beweisen sollen, was die Thesen wollen, so beweisen sie zuviel. Ebr. 4 und Jer. 23 beweisen dann, daß das Wort bei jedem *de facto* heilsame Bewegungen hervorruft, ja jeden befehrt, vgl. Jer. 23, 22; und Joh. 6 und Mark. 10, daß das Wort jeden *de facto* ärgert und verhärtet.—Sagt man aber *distributiv*: entweder übt das Wort befehrende oder verhärtende Wirkungen aus, so ist man, was die Erklärung des Geheimnisses *cur alii prae aliis* betrifft—und darauf läuft doch die ganze Argumentation hinaus—nachher so klug wie vorher, oder man kommt mit den unvermeidlichen Bewegungen *hindermeidlich* entweder auf *synergistische* oder *prädestinarianistische* Gedanken. Die allein gesunde Redeweise, die die Schrift an die Hand gibt, ja selber braucht, ist diese: Das Wort Gottes (Gesetz und Evangelium in der rechten Verbindung) hat immer und überall die inhärierende Kraft (ist seiner Art nach so beschaffen: *ζών, ενεργής τομώτερος, δικνούμενος, κριτικός*) zur Befehring, zum Glauben, zur Seligkeit und wirkt bei jedem in derselben heilsamen Richtung und in derselben heilsamen Absicht; dem natürlichen Menschen ist das Wort Gottes (Gesetz und Evangelium zusammengenommen als Befehringsmittel) nur Ärgerniß und Torheit, er kann es nicht erkennen und wird, soviel auf ihn ankommt, dem Wort gegenüber nur immer toller und härter.—Die beiden Faktoren, gegen einander wirkend, verbürgen nie und nirgends einen bestimmten Effekt,

weder motus spirituales noch motus carnales, sondern der Erfolg ist nach Schrift und Erfahrung verschieden: bei den einen motus spirituales, bei den andern motus carnales. Warum das so ist, wissen wir nicht einheitlich zu begründen; nur das wissen wir: wo die motus spirituales eintreten, sind sie schon die Befehrung selbst und in solidum Effect des Worts, und die motus carnales sind ganz ausschließlich aus dem Fleisch und verhindern die Befehrung oder motus spirituales. Warum man nur sich mit diesem Resultat der Erkenntnis nicht begnügen kann, sondern immer und immer wieder eine Lösung des Geheimnisses für die Vernunft suchen muß, die ja doch nichts löst! Denn schließlich ist keine Lösung eine Lösung, die uns nicht befriedigenden Aufschluß gibt über die durch die Schrift gelehrtete Tatsache, daß in Gottes Weltplan Sünde, Leid, Unglaube, Verstockung und die ewige Verdammnis der großen Mehrheit des menschlichen Geschlechts nicht ausgeschlossen ist.—

Will man aber unter motus spirituales inevitabiles nicht wirklich Effecte und Resultate des geistlichen Wirkens des Worts, nicht wirkliche geistliche Gedanken und Willensbetätigungen des subjectum convertendi (aber die Thesen brauchen den Ausdruck „Gedanken“), nicht geistige Produkte, subjektive Reflexionen geistlicher Art verstehen, sondern bloß ein passives Bewegt-, Sin- und Hergeworfenwerden der Seele durchs Wort, ein Angefaßt-, Angepacktwerden, Ergrieffenwerden, wie der Baum durch den Sturm hin- und hergebogen wird, so geben wir die motus inevitabiles sofort und in vollem Maße zu, aber dann erklären sie ja wieder nichts; denn das punctum saliens ist doch die Frage, wie der eine Baum vom Sturm zerbrochen oder entwurzelt wird und der andere den Sturm aushält und nach dem Sturm wieder gerade steht und seine Wurzeln fester in die Erde schlägt. Das Wort Gottes ist nicht etwas Physisches, sondern Geistiges und kann, wenn es den Geist des Menschen trifft, nicht ohne Erfolg bleiben, es wird den menschlichen Geist in Bewegung setzen, wird Gedanken, Empfindungen, Willensakte hervorrufen, also geistige Bewegungen. Der Sturm bewegt den Baum. Aber geistliche Bewegungen? Zwar das Wirken des Worts ist nicht nur geistig, sondern auch fleischlich. Aber der angegriffene Mensch ist nicht nur geistig, sondern auch fleischlich und reagiert nun gegen das geistliche Wirken des Worts mit aller Kraft — wie? nicht geistlich, sondern fleischlich, nicht mit geistlichen, sondern mit

fleischlichen Gedanken und Bewegungen, wie lange? — „donec ad dominum conversus fuerit“ (C. F. S. 602). Die subjektiven geistlichen Gedanken und Bewegungen kommen erst mit und nach der Befehring. Sind sie da, so ist die Befehring geschehen, und wenn es auch nur die primitiae fidei wären. Aber ohne Befehring und vor der Befehring ist auch „ne scintillula quidem motuum spiritualium“ im Menschen. Denn ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleische, wohnt nichts gutes, Röm. 7, 18.—Aber von den geistigen Bewegungen, die das Wort als etwas geistiges im Menschen hervorruft, gibt es für unser Erkennen keine natürliche Brücke zu den geistlichen Bewegungen, die in der Befehring durch das geistliche Wort erzeugt werden. Deren Entstehung ist und bleibt ein Wunder. Schmidt und die Schmidtianer haben je und je diese Brücke unter der Hand geschlagen. Darin liegt einer ihrer verhängnisvollen Fehler. Im natürlichen Menschen bleiben die geistigen Bewegungen, die das geistlich-geistige Wort hervorruft, solange fleischlich, als der Geist nicht das Fleisch überwunden und den Menschen befehrt hat.

Die ganze These 3 ist also gegenstandslos, wenn sie von objektiven Wirkungen des Worts redet; und ist nicht zu halten, wenn sie von subjektiven geistlichen Gedanken und Bewegungen handelt.

These 4. Durch seine Berufung offenbart Gott dem Berufenen seine Gnade, d. h. er unterweist den Berufenen darüber, daß Gnade für Sünder zu bekommen ist.

These 5. Durch seine Berufung bietet Gott dem Berufenen seine Gnade an, und diese Anbietetung ist allen Berufenen gegenüber gleich ernstlich gemeint, d. h. Gott bietet allen Berufenen Gnade in der Absicht an, daß er sie geben will und daß der Berufene sie annehmen soll.

These 6. Wenn Gott durch sein Wort beruft, gibt er zugleich Kraft, die Gnade anzunehmen.

Anmerkung.—Also: in der Berufung offenbart Gott dem Berufenen seine Gnade. Wie ist das „offenbaren“ gemeint, objektiv oder subjektiv, kausativ oder effektiv? Die These sagt: Gott unterweist den Berufenen darüber, daß Gnade für den Sünder zu bekommen ist. Offenbart und unterweist Gott in der

Berufung jedesmal mit dem Erfolg, daß es bei dem Sünder zur geistlichen Erkenntnis kommt, — nun dann ist die Berufung ja die *tatsächliche Erleuchtung und Bekehrung*. Dann paßt aber der Begriff nicht für alle die Fälle, in denen es nicht zur geistlichen Erkenntnis, Glauben, Bekehrung kommt, und das sind doch die meisten.

Ist das Offenbaren und Unterweisen Gottes lediglich kausativ und objektiv, insofern es ein Wirken Gottes ist, zu verstehen, sodaß es dabei nicht zu einer subjektiven Erleuchtung kommt — und so muß man doch die These verstehen —, was soll sie, was erklärt sie inbezug auf das Zustandekommen der Bekehrung? Nichts, aber auch rein garnichts.

Über auch hier liegt, wie in der ganzen Argumentation, der Gedanke zugrunde, daß Offenbaren und Unterweisen doch ein *geistiges Erfassen und Erkennen* der Gnade beim Menschen bewirkt, und daß damit die Gnade ja schon in einer Weise in des Menschen Geist eingegangen ist, die ihm „die volle Veranlassung und wirkliche Möglichkeit“ zu seiner Bekehrung bietet, d. h. (wenn es überhaupt etwas heißen soll) daß sie den unbefehrten Menschen in eine Art *status medius* erhebt, nicht tot, nicht lebendig; nicht unbefehrt, nicht befehrt, sondern so mitten inne zwischen beiden Extremen, so daß er nun als zwar noch Unbefehrter und Toter sich mit den ihm bisher geschenkten *motus inevitabiles* geistlich ganz lebendig machen und befehren kann. Es ist wieder die natürliche Brücke von den geistigen zu den geistlichen Bewegungen geschlagen, die es wohl für Gott, aber nicht für unser Erkennen gibt.

Soll das Offenbaren und Unterweisen das aber nicht heißen, soll die für uns einmal vorhandene Kluft zwischen geistigem und geistlichem Erkennen unausgefüllt bleiben, wozu dann diese Fassung der Thesen, ja die ganze Diskussion, die doch nichts erklärt, sondern alles nur bemäntelt und über den bestehenden Status nur hinwegtäuscht!

In These 5 ist dieselbe Frage da: Was soll das „Anbieten“ heißen? Doch: dem Geist, — und zwar, nachdem das Angebotene vom Verstande als Gnade erkannt ist — dem Willen die Gnade vorhalten als Geschenk zur *Annahme*, den Willen drängen, daß er zugreife, den Willen locken mit dem großen Himmelsgut. Versteht sich, daß das Vorhalten nicht Spiegelfechtereie ist. — Aber was ist denn nun mit diesem Vorhalten der Gnade und mit dem Locken zum

Zugreifen im Willen des Menschen für eine geistliche Bewegung geschaffen? Ist nur die leiseste Neigung zu der Gnade im Willen vorhanden, so ist der Glaube, die Befehrerung da, und so lange die Befehrerung nicht da ist, ist trotz allem Anbieten und süßem Locken nur Verachtung, Haß, Ekel da.—Was ist also abermal hier erklärt, wenn nicht auf den status medius hingedrängt werden soll?

Und These 6! „Wenn Gott durch sein Wort beruft, so gibt er auch zugleich Kraft, die Gnade anzunehmen.“

Wir müssen gleich wieder fragen: was soll das heißen? Zeigt Gott dem zu Befehrenden die Kraft, die Gnade anzunehmen, so mit, daß er sie nun zum Annehmen der Gnade gebrauchen kann, so ist ja eben damit die Befehrerung schon geschehen. Denn es ist doch geistliche Kraft, die da mitgeteilt wird. Gib einem Toten Kraft, so ist er lebendig! Die geistliche Kraft ist doch wohl geistliches Leben! Oder gibt es eine geistliche Kraft, die nicht einer geistlichen Persönlichkeit anhaftet, die für sich selbst wie ein Quantum Elektrizität in einer Leydener Flasche im Geist des noch geistlich toten Menschen irgendwo aufgespeichert liegt, ohne sein geistiges Eigentum zu sein, die er nun aber, weil er, wie Schmidt jagen würde, doch noch eine „freie Persönlichkeit“, „eine ethische Persönlichkeit,“ ein geistiges Ich ist, ad libitum anzapfen und zu seiner eigenen Befehrerung gebrauchen könne? Da haben wir wieder die Brücke vom geistigen zum geistlichen Leben! —

Daß aber die These diesen Sinn habe, geht aus der Disposition hervor. Denn es heißt erklärend unter a:

Der Mensch hat von Natur oder von sich selbst keine Stärke, Kraft oder Tüchtigkeit, die angebotene Gnade anzunehmen oder etwas zu seiner Befehrerung zu wirken. —

Soweit gut! Aber die nun folgenden Punkte verderben alles. Es heißt in b:

Vor der Wiedergeburt bekommt der Mensch auch nicht irgendwelche innewohnende Kraft, die er nun besitzt als seine eigne, und womit er nun sich selbst für die Gnade bestimmen kann.

Also vor der Wiedergeburt bekommt der unwiedergeborene Mensch zwar geistliche Kraft (siehe den Hauptsatz der These 6: „wenn Gott durch sein Wort beruft, gibt er zugleich Kraft, die Gnade anzunehmen“), aber diese Kraft ist noch keine ihm in-

n e w o h n e n d e, keine eigene. „Innewohnend“ soll doch wohl heißen: in seinem Geiste, im Verstand, Willen wohnend. Und es soll nicht das „i n n e“ im Gegensatz zum „d r a u ß e n“ betont werden, — das wäre absoluter Unsinn! Sondern das „w o h n e n d“ hat den Ton, im Gegensatz zum zeitweiligen, momentanen Anwesendsein im Geiste. Da ist die Kraft im Geiste, mit der sich der Mensch zur Befehrung bestimmen kann, nur nicht als bleibende, als angeeignete, als persönliches Besitztum (dann wäre ja die Befehrung vollzogen, — was doch gelehnet werden soll), sondern als momentane, fremde, dem geistlich noch toten Menschen nicht als Eigenschaft anhaftende sondern vorläufig ihm sich nur aufdrängende Kraft. —

Daß das ganz unvorstellbare Vorstellungen sind, daß hier eine Unklarheit, ein Widerspruch vorliegt, ist den Verfassern der Thesen entgangen. Ist die dem unbefehrten Menschen dargereichte Kraft keine eigene, ihm persönlich innewohnende, als Eigenschaft anhaftende, sondern eine fremde, ihn nur momentan heimsuchende, an ihm arbeitende, so ist sie ja überhaupt für ihn keine Kraft, die ihm persönlich zur Verfügung stände, sondern ein fremdes Wirken, das er erleidet. These 6 hätte nur dann Sinn, wenn sie lautete: „Wenn Gott durch sein Wort beruft, so wirkt er kräftig an dem betr. Menschen zur Annahme der Gnade.“

Darum ist der erste Teil von Punkt c, wo es heißt: „Aber Gottes Berufung ist eine wirkungskräftige Berufung, die kräftig an dem Herzen der Berufenen arbeitet,“ ganz recht. Aber wenn es nun weiter heißt: „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,“ — so ist das völlig unpassend, sinnlos und führt auf falsche Gedanken. Der Sinn ist dieser: 1.) In der Berufung wirkt Gott kräftig im Menschen zur Befehrung; 2.) dadurch wird der Mensch zur Befehrung voll veranlaßt und diese ihm wirklich möglich gemacht.

Der Fehler liegt in den Ausdrücken Veranlassung zur Befehrung, Möglichkeit der Befehrung. Sie sind hier unklar, unbestimmt,

zweideutig. So reden die Synergisten, die Schmidtianer, die Ohioer und Zomaer, weil sie nach dem Punkt suchen, der es vernunftgemäß erklärt, warum die einen bekehrt werden, die andern nicht. Den finden sie in dieser Darlegung, gerade in diesen Ausdrücken. Gott wirkt kräftig in dem zu bekehrenden Menschen, schreckt, lockt, drängt ihn energisch zur Bekehrung, ja er reicht ihm auch das nötige Quantum geistlicher Kraft dar zur Bekehrung, — er gibt ihm volle Veranlassung zur Bekehrung, er macht sie ihm möglich, wirklich möglich. Der geistlich tote oder halb lebendige, mit geistlicher Kraft versehene aber noch unbefehrte Mensch kann sich nun bekehren, wenn er will, kann ja die geistliche Kraft nehmen, gebrauchen, kann das Leben ergreifen, das ihm dargereicht ist, er kann mit den ihm geschenkten Gnadenkräften das mutwillige Widerstreben unterdrücken, würde Prof. Stelhorn sagen; er hat also eine wirkliche Möglichkeit sich zu bekehren, und mehr tut Gott nicht dabei; die letzte Entscheidung für die Bekehrung, für die Ausnützung der Möglichkeit, das entscheidende Handeln auf die göttliche volle Veranlassung hin, ist Sache des freien Willens des geistlich toten Menschen, denn wenn er auch geistlich tot ist (oder ist er nicht mehr geistlich tot?), das hindert ja nicht, denn er ist ja noch eine freie Persönlichkeit, eine ethische Persönlichkeit, der die Wahlfreiheit nur mit gleichzeitiger Vernichtung der Persönlichkeit abgesprochen werden kann. — Es ist einem bei den Thesen, besonders bei 6c, als ob man Luthardt reden hört. „Die Berufung ist aber von einer innerlichen Wirkung begleitet . . . Das Wort gibt nicht blos die Gelegenheit und äußere Möglichkeit seiner Annahme, sondern die innere Möglichkeit derselben durch die Wirkung, welche es auf das persönliche Innenleben des Menschen übt. Denn nur dann, wenn das Wort eine positive innere Wirksamkeit übt, ist es begreiflich, wie die Abweisung desselben von einem Gerichte für das Willensvermögen begleitet sein und die Unwilligkeit mit dem Unvermögen des Glaubens bestraft werden kann, Joh. 8, 43.“ — Die Konsequenz zieht Luthardt ganz ungescheut: „Es mag die Gnade dem Menschen noch so nahe kommen: die Thüre muß der Mensch selbst aufmachen, daß Jesus zu ihm eingeht; er muß hören auf Jesu Stimme, Apoc. 3, 20.“ Er führt aus: Die Bekehrung ist einerseits ganz und gar Gottes Werk, andererseits freie Tat des durch die Gnade vorbereiteten Menschen. Und „die Vermittlung

ist in dem gegeben, was die Schrift von der Berufung sagt.“ (Fr. Wille, S. 427). Und die Berufung führt Luthardt genau so aus wie diese Vereinigungsthesen. „. . . Aber das beweist nicht ein Vermögen williger Annahme auf seiten des Menschen; sondern Gottes Geist selbst erst ist es, welcher die Möglichkeit der Zustimmung innerlich wirkt und damit die Möglichkeit eigener Selbstentcheidung für die Gnade. Nicht blos in dem mittelbaren Sinn wirkt er die Möglichkeit dieses neuen Willens, daß er die Belehrung über die Gnade u. s. w. vermittelt; aber auch nicht das Wollen selbst wirkt er, sondern so befreiend auf den gebundenen Willen, daß dieser dadurch ein neues Wollen können empfängt.“ S. 441. (Die Unterstreichungen sind von uns.) — Nur in diesem innergeistlichen Sinne hat die ganze Argumentation der Thesen, besonders These 6 mit ihrem „Kraft geben“, „Veranlassung“, „Möglichkeit“, Sinn und Verstand.

Aber diesen Sinn wollen doch wenigstens unsere Norweger mit den Thesen nicht verbinden. Wir nehmen an, daß sie noch mit uns festhalten, daß Gott nicht blos die Kraft zur Annahme der Gnade gibt, sondern den Akt des Annehmens selbst, nicht blos die Veranlassung zur Befehrerung, sondern auch die Ausführung derselben, nicht blos die Möglichkeit der Befehrerung, sondern auch die Wirklichkeit der Befehrerung wirken muß, wenn der Mensch überhaupt befehrt werden soll. Aber eben um deswillen hätte es sich Schmidtianern gegenüber gehört, daß sie das auch zum klaren Ausdruck gebracht hätten. Mit der Annahme dieser Thesen, dieser Argumentationsweise und diesen Ausdrücken haben sie vor der ganzen Kirche den Schein gegeben, als hätten sie sich von der bei uns gebräuchlichen Lehrform losgesagt und die Schmidtische Lehre angenommen. Mit unserer bisherigen Darstellungsweise läßt sich diese nicht vereinigen.

Es erübrigt noch, auf den Satz: „so daß er . . . seine Sünde bereuen und an Christum glauben kann“ kurz einzugehen. Es scheint uns hier die evangelische Reue mit der durchs Gesetz gewirkten verwechselt zu sein. Die Reue der Befehrerung ist doch lediglich *contritio passiva*, nicht *activa*, wie unsere Kirche mit Luther in den Schmalkaldischen Artikeln (III, 3, 2 S. 312) bekennet. Was ist das nun für ein undenkbarer Gedanke: Der unbefehrte Mensch hat in Kraft der Berufungsgnade die volle Veranlassung, die wirkliche Möglichkeit, vom Gesetz zerschlagen zu werden, das rechte Ger-

zeseid, Leiden und Fühlen des Todes zu haben, oder er kann jetzt, nach dem Wirken Gottes zur Zerschmetterung, das Zerschmettertwerden sich gefallen lassen. Nein, das ist ein Widerspruch in sich selbst, daß ein Mensch die rein vernichtende, ihn in Tod und Verzweiflung stürzende Gesetzeszerschmetterung sich gerne oder auch nur ruhig gefallen lassen könnte. Die Bekehrung kommt ja dadurch zustande, daß der Mensch aus diesem rechten Herzeleid, Leiden und Fühlen des Todes flieht zu den Wunden Christi durch den Glauben, nicht dadurch, daß der unbefehrte Mensch nun in der geistlichen Verfassung wäre, die contritio passiva an sich wirken zu lassen. — In die Verfassung kommt der unbefehrte Mensch nie. So wenig sich der kreatürliche Mensch das Schwert des Henkers, das dieser ihm ins Herz stößt, gefallen lassen kann, so wenig der natürliche Mensch das tötende, zur Hölle stoßende Gesetz. Wenn er dazu erst einmal Ja sagen kann, ist er längst bekehrt und voller Hoffnung des ewigen Lebens. — Also von der reinen Gesetzesreue, die ein Stück der Buße ist, gilt nicht, was die These sagt. Die evangelische Reue aber, die wie Petrus ihre Sünden mit Tränen beweint, ist kein wesentliches Stück der ersten großen Sünderbuße, sondern eine Frucht des Glaubens beim bekehrten Menschen und gehört nicht hierher. —

Inbezug auf das „an Christum glauben können“ gilt dasselbe, was oben über das Bekehrtwerden oder Sichbekehren gesagt ist. Gott wirkt nicht bloß das Glaubenkönnen, sondern auch das Glauben selbst. Wozu denn diese Unterscheidung, wenn man das Rechte meint!

Wir möchten zum Schluß noch der Auffassung vorbeugen, als seien die obigen Thesen bereits von der norwegischen Synode angenommen. Sie sind bisher lediglich Vereinbarung eines aus mehreren Vertretern der drei Synoden bestehenden Komitees, das diese Vorlage freilich den Synoden zur Annahme unterbreiten wird. Aber wir können nicht glauben, daß die norwegische Synode sich dazu bekennen wird. Die Tatsache, daß man früher diese Darstellung der Theologen des 17. Jahrhunderts einfach aufgenommen (auch wir Wisconsiner haben das seinerzeit getan), rechtfertigt nicht ihren jetzigen Gebrauch, nachdem sie zum Schibboleth synergistischer Meinungen geworden ist.

Und noch eins: Wir sind fern davon, unsere norwegischen Brüder um deswillen, weil sie sich dieser Darstellungsweise bedienen, zu verkehren; wir sind vielmehr fest überzeugt, daß sie trotzdem die rechte Lehre festhalten wollen und wirklich noch festhalten.

Aber die Darstellungsweise ist sächlich verkehrt und führt, wenn konsequent verfolgt, notwendig zu synergetischen Gedanken. Darum möchten wir warnen. Und den bisherigen Gegnern gegenüber muß man doch absolut unmißverständlich reden.

Aug. Pieper.

Nota: Punkt b in These 6 (Seite 229 der Quartalschr.) lautete in Pastor Uplegers Uebersetzung: Vor der Wiedergeburt bekommt der Mensch auch nicht irgendwelche (feine) innewohnende Kraft, die er nun besitzt (statt besäße, wie die Redaktion geändert hatte) als seine eigne, und womit er nun sich selbst für die Gnade bestimmen kann (statt könnte).

Homiletisches.

Gründonnerstag.

Text.—Evang. St. Joh. 13, 1—15.

Das ist der alte herkömmliche Text für den Gründonnerstag und seine Abendmahlsfeier. Ihr, die ihr zum Abendmahl zu gehen und noch hier rechte Vorbereitung zu empfangen wünscht, findet im verlesenen Texte alles, nämlich:

1. Einen Abendmahlswirt, wie ein betrübtes Sünderherz sich ihn wünschen mag.—Gewiß wünscht es:

1. Einen liebreichen Wirt, mit treuer, fester Liebe. Der ist hier. — Er ladet in der allertreuesten, festesten Liebe. Das sagt die Zeit, wo er zuerst die Gnadentafel offen hielt. Seine Stunde gekommen; seine Seele ringt schon mit den großen Nöten seiner Leiden. Doch liebt er die Seinen bis ans Ende. Denkt nicht an sich, sondern an die Seinen. Mit dieser Liebe ladet er dich. In der Liebe, welche ihn hineintrieb ins Tragen des Fluchs für dich, ladet er dich und erwartet dich an der Gnadentafel. —

2. Einen liebreichen Wirth mit herablassender, mitleidiger und geduldiger Liebe. Unter denen, welchen der Herr den Abendmahlsstisch bereitet hat, ist ein Judas. Doch läßt sich der Herr herab, ihm die Füße zu waschen.—Das war noch ein Werben um seine Seele in Mitleid. So duldend, tragend, mitleidig ist die Liebe des Abendmahlswirts auch Dir gegenüber.

3. Einen liebreichen Wirt mit der allerhingebendsten Liebe. Das ist die Liebe, die alles für dich hingab. — Ausführung des Opfers Jesu aus V. 1, Zeit, daß er aus der Welt zum Vater geht, und aus V. 2 und 3. Alles war in seine Hände gegeben; von dieser

seiner Høhheit wußte Jesus, aber er hat sich doch erniedrigt zum Diener, die Füße zu waschen, ja viel tiefer, bis zum schmähhchen Tode am Kreuz. Er hat alles hingegeben und geopfert für dich — so ist seine Liebe die allerhingebendste. Aber auch, weil sie alles dir gönnt und gibt. Was will er denn mit dem Seinen anders tun, als es dir geben. Und er gibt in seiner Liebe nicht nur das Beste, was er hat, sondern was auch das Beste für dich ist. Reinigung von deinen Sünden — nicht nur des W a n d e l s (Füße), sondern deines ganzen Lebens, deiner ganzen Person, deines Herzens, in den tiefsten Tiefen der Unreinigkeit deiner angeerbten Sündhaftigkeit.

So findest du hier den Abendmahlswirt, wie du ihn wünschest. Du findest aber auch:

II. Die rechte Vereitung zum würdigen Abendmahlsgeuß. — Du findest:

1. Die Vereitung zum armen hungernden Gast, der nach der Gnadenspeise begehrt. Sieh nur Judas an. Der Teufel hat ihm den Verrat ins Herz gegeben. Welch ein verderbtes Herz, worin so etwas haften kann, welches solche Eingebung aufnehmen kann. Nun sieh dich an und denke: Sie ist kein Unterschied—Rö. 3, 23 und W. 10—19.—Siehe den Petrus an — W. 7. 8. Er weiß und kennt seine Unwürdigkeit. Sei du einer, der seine Unwürdigkeit und Verantwortlichkeit nach seiner Art (Ersünde) und all sein Tun (Gedanken, Worte, Werke) kennt. — Du findest:

2. Die Vereitung zum zutraulichen Gast, der in fröhlicher Zuversicht die Gnadenspeise nimmt und genießt. Siehe Petrus an. Erst hält er sich unwert für Fußwaschung, aber dann (W. 8. 9.) begehrt er wieder ganz zuversichtlich viel mehr. Er traut eben seinem lieben Herrn alles zu. Das lerne von ihm. Der Herr wünscht eben nur Gäste mit eitel gläubigen Herzen. Du darfst auch auf ihn und seine Gnade dich ganz verlassen und darauf völliges zuversichtlichstes Vertrauen setzen. — Du findest:

III. Die kräftigste Ermahnung zu gottgefälligen Früchten. W. 12—15.

1. Zu welchen? — Die Demütigung unter andere. Was ist er (W. 13), — was sind wir. Kol. 2, 12; Phil. 2, 3; 1. Petri 5, 5. — Dienen einander. — Vergeben einander. Nicht nur den Nächsten auf die schmutzigen Füße (Sünden) weisen, sondern mit unserm Vergeben waschen.

2. Die kräftige Ermahnung dazu. Der Herr ermahnt durch sein Beispiel. Hier ist nicht der Mose, der mit seinem Befehl tötet, sondern der Herr, der in den Tod für uns gegangen und uns das Leben schenkt und nur als Dank erwartet, daß wir tun wie er.

Karfreitag.

Text.—Ev. St. Luk. 23, 45—48.

Heiden haben es Torheit genannt, daß die Christen einen toten Heiland haben, einen Heiland, der gestorben. Sie haben sich gewundert, daß die Christen den Tod Jesu feiern. — Wir dagegen müssen uns wundern,

daß solche, welche Christen sein wollen, den Tod des Heilandes nicht vor allem feiern. Nun dazu heute versammelt. So

Unsere Feier des Todes Jesu.

I. In Lob des Lebens, das dieser Tod endete.

1. So heilig sein Leben. „Frommer Mensch“ B. 47. — Die Heiligkeit wichtig — sonst wäre kein Trost in seinem Tode. Geb. 7, 26.
2. Und doch so elend getötet.
3. Wen da anklagen? Gott? Nein, uns selbst. B. 48.

II. In gläubiger Bewunderung der Kraft dieses Todes.

1. Auf die Kraft seines Todes weist der zerrissene Vorhang (B. 45.) und Jesu Todeswort (B. 46.). Geb. 9, 24 und 9, 12.
2. Nur wer in gläubiger (B. 47.) Bewunderung, die Kraft dieses Todes preist, feiert Jesu Tod und genießt die Kraft.

III. In dankbarer Verehrung der Liebe, die ihn in diesen Tod trieb.

1. Sein ganzes Leben war Liebe, — aber gerade sein Tod das Hauptzeugnis, wie er uns geliebt.
2. Wir feiern seinen Tod, indem wir diesen Liebestod preisen (Lieder), aber auch, daß wir als Dank dafür kraft seines Todes ein Leben der Liebe führen.

1. heiliger Ostertag.

Text.—Ev. Mt. 28, 1—9.

Das war ein Irrtum, daß die Frauen das Grab für sie verschlossen dachten. Aber das sehen wir, daß für sie noch ganz etwas anderes als das Grab gar fest verschlossen war. Aber es wird ihnen auch das aufgetan und damit kam es bei ihnen zum Aufstun des Mundes für das rechte Osterbekenntnis.—Das soll unsere Betrachtung sein:

Wie am Ostermorgen dreierlei Verschlossenes von Gott aufgetan wird.

I. Aufgetan wird das Grab.

1. Wie es in so wunderbarer Weise geschieht, Mt. 28, 2—4.
2. Aber nur um das zuborgesehene, viel größere Wunder der Auferstehung Christi zu bezeugen, Mt. 28, 4, 5; cf. im Texte, B. 2 und 3.

II. Aufgetan das Verständnis des Geheimnisses der Auferstehung.

1. Welches so vielen fehlt.
- A. Wie den Weibern die Auferstehung ein verschlossenes Geheimnis war.
 - a. Darauf deutet ihr Werk, das sie tun wollen. (Salbung, B. 1.)
 - b. Das beweist ihre Bekümmernis, daß sie nichts ausrichten können, B. 4.
 - c. Das bezeugt das klare Wort des Engels des Herrn, B. 5.
- B. Und wie es noch vielen verschlossen ist. Ausführung: Bekümmernis der Grundton ihres Lebens, der Mangel an Friede und Freude.
2. Wie es aufgetan wird.

A. Indem der Engel erklärt, warum Jesus als der Lebende nicht unter den Toten zu suchen.

a. Nicht weil er überhaupt sein Leben gar nicht ausgehaucht. Lügen von dem Scheintode etc. Der Engel erklärt ausdrücklich, daß Jesus zu den Toten wirklich gehört, aber jetzt nicht mehr unter ihnen zu suchen ist.

b. Weil er auferstanden ist.

c. Auferstanden aus eigener Macht, cf. Joh. 10, 18. Beweis der Gottheit. Freilich auch:

d. Auferweckt durch Gottes Macht. Neuer Beweis, daß er der Sohn.

B. Indem der Engel die Auferstehung Christi als Siegel der Erlösung beweist.

a. Wie er beweist, B. 7, daß die Auferstehung das Siegel ist. „Weiß“, B. 7.

b. Welch herrlicher Trost damit besiegelt wird.

c. Gerechtigkeit.

d. Friede, h i e r — e w i g.

C. Wie der Engel zum Austun des Geheimnisses einen Schlüssel braucht, der, Gott sei Dank, bei uns nicht fehlt.

a. Der Schlüssel ist das Wort Christi, Ende B. 6.

b. Und Gottlob, dies Wort haben wir ja.

c. Wir müssen ihn nur brauchen, wie es die Frauen taten, B. 8.

III. Aufgeschlossen der Mund zum Bekenntnis.

1. So war es bei den Frauen.

2. So soll es bei uns sein.

a. Nun siehe, ob es so war.

Nicht nur bekennen die Elfen und die anderen Jünger, sondern a l l e.

b. Bedenke, daß dies Bekennen etwas Nöthliches ist.

c. Als Bekenntnis jetzt, Pf. 92, 2; 147, 1; Röm. 10, 9 und 10.

d. Ein schwaches Vorbild für einst, nachdem wir dem Erstling gleich geworden, durch unsere Auferstehung, 1. Cor. 15, 55—57.

2. heiliger Ostertag.

Text.—Ev. St. Joh. 20, 11—18.

Ihr werdet mich suchen und nicht finden, so der Herr von den Gottlosen, die sich von dem Geist Gottes nicht leiten lassen. Aber den Seinen giebt Christus die Verheißung: „Suchet, so etc.“

Mariä Magdalena Suchen und Finden am Ostermorgen.

I. Ihr Suchen.

1. Das ist so herzerhebend.

A. Was sucht sie doch? a. Den Herrn, cf. B. 11; und zwar ihren Herrn, cf. B. 2. b. Wie herzerhebend ihr Suchen für uns in einer Zeit, wo man alles andere sucht, als den Herrn.

B. Und wie sucht sie?

a. Auch das ist herzerhebend zu sehen. a. Sie sucht im tiefen

Schmerz (weinte). b. Mit aller Entschiedenheit, so daß sie nun nichts mehr fürchtet, cf. B. 11 und Lc. 24, 5. c. Und mit Bereitschaft zu jedem Opfer (will ihn herholen, das schwache Weib, den schweren Leichnam.)

b. Das ist herzerhebend für uns in unserer so kalten Zeit. a. Man spricht noch vom Herrn und kann ihn doch leicht missen und entbehren; seine Thräne, sollte man ihn nicht haben. b. Man will noch für seinen Anhänger gelten und fürchtet doch alle Welt, so daß man verleugnet. c. Man will ihn, d. h. seine Hilfe und Trost einmal haben, aber nichts schweres deshalb wagen.

Es ist mehr, Mariä Magdalena Suchen ist herzerhebend und doch bedenkt die Zeit, den Ostermorgen, so ist ihr Suchen doch auch:

2. So herzbetrübend.

A. Seht doch, wo sie ihn sucht.

a. Im Grabe, als den vom Tode überwunden und gehalten.

b. In der Ohnmacht. a. Da die Feinde seiner mächtig, B. 13. b. da die Schwächsten (Weib) seine Freunde, seine Hilfe sein müssen.

B. Und bedenkt die Zeit, wo sie ihn sucht.

a. Es ist doch nicht mehr Karfreitag.

b. Es ist der Ostermorgen.

Bei allem Herzerhebenden in ihrem Suchen, wie ist dasselbe so herzbetrübend, daß sie den Toten sucht.—Und nun:

II. Ihr Finden.

A. So lieblich und selig bei ihr.

1. Sie findet den Herrn, weil er sie sucht. (Von ungefähr ist Jesus nicht da, so wenig wie bei den Emmaus-Jüngern. Er der Auferstandene suchte, wie verheißen.)

2. Sie findet den Herrn, weil er sie erkennt, B. 16.

a. Er sie („Mariä“, Joh. 10, 27, giebt sich zu erkennen.)

b. Sie ihn („Rabbuni“).

3. Sie findet den Lebendigen, während sie nur den Toten suchte.

a. Den Lebendigen (Anfang B. 17).

b. Der sie mit Hoffnung des Lebens erfüllt. (Ich fahre auf“ — „eurem Gott“, B. 17.)

c. So unsagbar herrlich und selig das Finden gegen das Suchen. Ihr Herz voll; ihr Reden.

B. Wie tröstlich und heilsam für uns.

a. Dieselbe Liebe zu uns, wie zu der Maria, uns zu helfen und zu finden.

b. Auch uns wird durch das Amt, das er verordnet, Mc. 16, seine Auferstehung zum seligen Finden werden, (sage ihnen, B. 17 — „verkündigt es“, B. 18).

Sonntag Quasimodogeniti.

Text.—Ev. St. Lc. 24, 36—47.

Voran geht die schöne Emmausgeschichte und nachher folgt das Zusammensein in Jerusalem. Wie gerne wären wir wohl bei dieser Ver-

sammlung gewesen. Und diese herrliche Feier können wir durch unsern Deyt miterleben; noch mehr, wir können teilnehmen an allem, was den Jüngern vergönnt war. Jesus erscheint hier in seiner lieblichsten Gestalt. So hat ihn schon Jesaias beschrieben. So soll er auch unsere Betrachtung sein, als:

Der Friedefürst.

I. Mit seinem Friedensgruß.

1. Er wünscht mit diesem Friedensgruß den Jüngern das für sie notwendigste und am meisten erwünschte: Ihre Lage gegenüber der Welt; denn ihr Verhalten beim Leiden: Flucht Petri, verschlossene Thüren. — Gatten den Frieden nötig.

2. Und mit seinem Wunsch giebt er ihnen den Frieden. Was nützte den erschreckten Leuten das bloße Wünschen? Daß sie es bekommen. Jesus sagt nicht, nun seht zu, daß ihr bekommt, was ich euch wünsche. So ist Jesus nicht. Das ist nicht Gottes Art. Was hülfte es auch. Was er wünscht, das giebt er auch: „Meinen Frieden gebe ich.“ Nun geht es oft so, daß Jesus giebt, und gleich wird seine Gabe genossen. So die Jünger, nicht gleich genießen sie, — noch immer beunruhigt. Da ist es Jesu ernstliches Bemühen, zu helfen, daß sie des Friedens recht inne werden. — So mit uns. So manchen hat Christus den Frieden schon hingegeben, aber wie viele genießen ihn nicht. Da ist die Frage, ob wirklich Jesu Friedensgruß, der auch Frieden giebt, uns allen gilt.

3. Gewiß er gilt uns allen.

A. Wie gewiß das ist. Er ist doch nicht nur für die Jünger der, der Strafe getragen, daß wir Frieden hätten. Für uns alle ist er derjenige. Von seinem Friedensgruß ist daher niemand ausgeschlossen. Hättest du wie Petrus gesündigt, der Herr steht vor dir mit seinem: Friede sei mit dir!

B. Wie nötig ist uns der Friedensgruß und die Friedensgabe. Was sind wir ohne dies? O, wie elend. Je älter, je mehr wir's fühlen. Götze. Jüngere wohl noch nicht so davon bewegt, aber doch auch bei ihnen. — Was sind wir mit dieser Gabe? Friede mit Gott. Gott ist mein. Nichts erschreckt. Alles ist hell und klar. Man weiß, Friede hier, noch viel köstlicher einst. Man ist gewiß, daß man Gott als Vater habe und behalte. — Wie besorgt ist unser Friedefürst darüber, wir wissen es.

II. Mit seinem Friedensmahl.

1. Ein Friedensmahl hält er hier in der Versammlung. Das noch immer Jagen der Jünger, V. 37. Der Herr zeigt ihnen, daß er kein Geist. Doch sie können es noch immer nicht fassen. Da isset der Herr vor ihnen. Will sie recht gewiß machen, daß sie Frieden haben. Ihr seht, es ist ein Mahl, das Frieden geben soll; ein Friedensmahl.

2. Ein viel herrlicheres Friedensmahl hat er eingesetzt zuvor schon, wo er nicht vor ihnen isset, sondern sich ihnen zu essen und zu trinken giebt. Ein rechtes Mahl der Gewißheit des Friedens in ihnen, der Vereingung mit ihm, der ja unser Friede ist. Die Emmausjünger erkannten am Brotbrechen, wir erkennen Jesum und genießen ihn recht als unsern Friede-

den, wenn er uns das Brot bricht und den Kelch reicht. — Aber tut er es uns?

3. Freilich. Das Abendmahl hat er für uns auch eingesetzt (bis daß der Herr kommt, soll es verwaltet werden). — Und was noch nötig ist, das ist der Herr, der Friedefürst:

III. Mit seinem Friedenswort.

1. Das uns die Schrift öffnet; ihn als Friedefürsten erkennen läßt. Denn ohne dies kein Friede durch seinen Friedensgruß und sein Friedensmahl.

2. Das so fest bezeugt ist, B. 45 und 46. Er ist auferstanden. Zeugnisse. Wir sind seine Zeugen. Er mußte, weil geweißsagt. Darum schon Hiob: „Ich weiß, daß etc.“

3. Das er für uns und alle Welt verordnet hat, B. 47. Anheben zu Jerusalem. Wie köstlich, das Wort ist Trägerin des Friedens zu aller Zeit. Daran halte fest.

Sonntag Misericordias Domini.

Text.—Ev. St. Joh. 10, 23—30.

Die Leute murren, daß Jesus ihre Seelen aufhalte. Aber nicht er hielt sie auf, denn er hatte sich ihnen längst offenbart, sondern sie selbst hielten sich auf. Und zwar so lange, bis es zu spät war. So ähnlich heute viele. Darum:

Laß dich vom guten Hirten Jesu nicht
vergeblisch suchen.

I. Daß er dich sucht, ist dir nicht verborgen.

1. Hat dir oft gesagt, daß er der Christ sei. In allen Predigten. Und das ist ja sein Suchen.

a. Wenn du nicht glaubst (B. 26), oder gar seine Stimme gar nicht

2. Sein Suchen aber war vergeblich.

hörst; oder b) wenn du äußerlich die Stimme hörst, doch deine Seele aufhältst, daß du sie als Gnadenstimme nicht verstehst. — Traurig das, denn:

II. Ein seliges Loos läßt er denen zufallen, die er gefunden.

1. Selig in dieser Zeit.

a. Gemeinschaft mit ihm (B. 27).

b. Selige Führung („folgen mir“) mit Weiden etc.

2. Selig in Ewigkeit (ew. Leben). Werden sie aber bei ihm bleiben? Ja!

III. Die Gefundenen will er bewahren, daß sie nicht verloren gehen.

1. Das sagt er ihnen zu: er wolle sie nicht unkommen und aus seiner Hand reißen lassen.

2. Er hat auch die Macht dazu, das Gesagte zu halten.

Sonntag Jubilate.

Lezt.—Ev. St. Mt. 5, 10—12.

Es giebt ein Sprichwort: Was des einen Leid, das ist des anderen Freude. Das Wort will sagen: Was den einen betrübt, das kann den anderen freuen. Aber es hat auch den Sinn: Wenn einer Leid hat, macht es anderen Freude. Und das ist wahr. Es wird auch wahr in Bezug auf Kirche und Welt.

Der Kirche Leid, der Welt Freude.

1. Wie es nicht ausbleibt, daß wir diese Erfahrung machen.

1. Wie es je gegangen ist, so geht es noch heute.

A. Die Kirche hat je und je Leid gehabt. Der Herr beschreibt es: Sie ist um der Gerechtigkeit willen verfolgt worden. Die rechten Glieder der Kirche waren allen anderen ein Dorn im Auge mit ihrer Gerechtigkeit und mit ihrem Festhalten an der Gerechtigkeit. Die Kirche ist, was mit der Gerechtigkeit zusammenhängt, verfolgt worden um Jesu willen. In ihm hatten sie ihre Gerechtigkeit vor Gott; durch ihn hatte sie Kraft, auch Gerechtigkeit im Leben gegen Jedermann zu üben. Was hat man nicht je und je übles geredet gegen die Kirche. Die sollte kein Reich sein, wo Gerechtigkeit und Heiligkeit wohnt, sondern Schalkheit, Bosheit und Sündendienst. Auf solche Lügen hat man die Propheten verfolgt (L. 12). Dann die Apostel. So jetzt.

B. Die nun so die Kirche und gläubige Christen verfolgen und ihnen Leid und Trübsal zufügen (2. Theß. 1, 6), das sind zweierlei Leute:

a. Falsche Christen, falsche Kirchen, Propheten und Sekten.

b. Dann Kinder der Welt, die nach Kirche und Christentum überhaupt nicht fragen.

c. Und wie stellt sich nun die Welt im Großen hierzu? Nun, wie es ja im Evangelium heißt: „Ihr werdet weinen . . . aber die Welt wird sich freuen.“ Da denkt mancher, so böse ist die Welt doch nicht, daß sie alle Ungerechtigkeit selbst gegen Christen gut heiße; sie hält doch auch noch etwas auf Gerechtigkeit. Aber auf welche? Auf Gerechtigkeit soweit, daß man nicht mit Gesetz und Gericht in Konflikt kommt. Aber von der Gerechtigkeit nach christlicher Art, wo man nicht das irdische Gericht, sondern das göttliche scheut; wo man ein zartes Gewissen hat; von der Gerechtigkeit, die auf wahrer Liebe ruht, die auch in Wahrhaftigkeit keine Täuscherei und Lügnerie leiden kann, davon weiß die Welt und ein Kind der Welt nichts. Und versteht die Welt nichts von wahrer Gerechtigkeit im Leben, wie sie wahre Christen üben, so erst recht nichts von der Gerechtigkeit, deren sich Christen recht rühmen, nämlich der Gerechtigkeit, die wir im Glauben haben, die man in ihm hat (L. 11) und die dem Fleisch so verhaßt ist.— Und:

2. Wie es je gegangen ist, so muß es je gehen. Es war das niemals Zufall, sondern es ist Gottes Ordnung (Act. 14, 22). Wir also haben es nicht anders zu erwarten. (2. Tim. 3, 12). — Und:

3. Was kann daraus folgen? Verbittert, irre, abfällig werden (Lc. 8, 13). Dann ist alles verloren. Da fragt sich:

II. Was uns stärkt, wenn wir diese Erfahrung machen.

Dreierlei ist es nach unserm Text:

1. Daß uns der Herr ein hohes Lob giebt. Er nennt uns selige Leute. O, in dem Wort liegt viel: Ihr seid die wahrhaft Glücklichen, die Reichen, die Hohen; ihr gefallt Gott; ihr seid Gottes Freunde u. s. w. Und dies Lob giebt kein Schmeichler, sondern Jesus, der wahrhaftig ist. Da kann man schon der Welt Uebekreden und Lästerungen ertragen. Aber es spricht

2. Der Heiland uns einen überaus herrlichen Besitz zu, nämlich das Reich Gottes. Was enthält dies nicht alles, Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist. Kindschaft bei Gott, die hohe Ehre, Erstlinge der Kreatur zu sein, Trost, ein fortwährendes Schmecken der Gerechtigkeit Gottes und Freudenfülle, die in Gott ist u. s. w. Mit solchem Besitz kann man die Welt entbehren. Die Ehren, im Gottesreich zu sein, lassen uns schon gering anschlagen die Unehre, die wir bei den Kindern der Welt haben u. s. w. — Aber ist nicht das Himmelreich doch das, welches erst recht in Ewigkeit offenbar wird? Ja, darauf sieht auch der Herr, und das letzte, womit er uns stärkt, ist:

3. Daß er uns eine überreiche Hoffnung schenkt (B. 12). Da deutet der Herr an, daß die gehoffte Herrlichkeit so groß ist, daß man jetzt mit-ten im Leid, wo die Welt sich freut, sich doch selbst auch freuen kann.

Sonntag Cantate.

Text. — Ev. St. Joh. 8, 31. 32.

Es wäre köstlich, wenn alle, die zum Glauben an Christum gekommen, im Glauben blieben. Aber viele fallen ab. Was trägt die Hauptschuld hieran? Sie verstehen zu wenig, wie gut sie es als rechte Jünger Christi haben und was eigentlich rechte Jünger Christi macht. So.....

Der rechten Jünger Christi seliger Stand.

I. Was sind die rechten Jünger?

1. Darüber giebt der Herr eine Auskunft, die aber vielen nicht recht gefällt. A. Die Auskunft ist die, es sind die, welche an seiner Rede bleiben. Das sagt natürlich: Die an der in seiner Rede gegebenen Lehre bleiben, die so glauben, lehren und bekennen, auch dann wandeln, wie Jesus lehrt. B. Diese Auskunft gefällt nun vielen nicht, denn sie meinen, das Allerwichtigste in erster Linie wäre die Frömmigkeit, die Werke, das Leben, der Wandel. Wer so urteilt, widerspricht dem Herrn und ist jedenfalls nicht ein rechter Jünger, wie er sein sollte. Gewiß ist rechtes Leben ein Hauptstück rechter Jünger, aber das erste ist rechter Glaube und Lehre nach Jesu Rede.

2. Und der Herr gibt hier darüber eine Auskunft, die viele auch nicht recht verstehen. A. Wie meint der Herr die Auskunft? In aller Rede, an jedem Wort, an jeder Lehre, sie erscheine uns

groß und wichtig oder nicht. Daran bleiben aufs genaueste, nicht im kleinsten Stück abweichen. Daran bleiben, auch wenn sie noch so sehr gegen unser Erkennen (B. 33.) geht oder uns demüthigt (B. 39.). B. Das versteht man nun viele nicht. Sie meinen, wenn man etwa bei der großen Hauptsache bleibe, so sei es genug. Dagegen in allen kleinen Lehrstücken dabei bleiben, sei nicht nötig. Da sollen wir wieder merken, daß das die rechten Jünger Jesu gewiß nicht sind. — Und ist es denn so viel wert, rechter Jünger Jesu zu sein? Da

II. Ihr seliger Stand.

1. Sie erkennen die Wahrheit. Das ist ein hohes Glück. Schon, wenn wir in zeitlichen Dingen, die unfehlbare Wahrheit erkannten, wie viel wäre das wert. Nun aber gar in der so wichtigen Sache der Ewigkeit, dem ewigen Wohl oder Wehe. Davon meint es gerade der Herr. Das herrlicher Stand: Die Wahrheit haben und zugleich wissen, daß man sie hat und daß man sich für die Ewigkeit ruhig darauf verlassen kann. Damit wir durch sein Wort auch die Wahrheit erkennen, gibt er, wie einst den Jüngern, so uns den Heiligen Geist, damit der uns in alle Wahrheit leite, u. f. w.

2. Und die Wahrheit macht uns frei. Auch ein herrliches Gut. Davon reden die Menschen viel, aber die beste Freiheit kennen sie nicht. Das ist die, welche allein durch die Erkenntnis der Wahrheit des Wortes Christi kommt. Dreifach ist sie: A. Freiheit von der Sünde. a. Von der Schuld der Sünde. b. Auch vom Dienst der Sünde. Sünde der Leute Verderben. Wohl dem der davon frei. B. Freiheit von der Welt. In der Wahrheit, die wir glauben, haben wir den Sieg über die Welt. Nicht mehr Knechte der Welt, nicht mehr Weltfurcht, wie köstlich das! C. Freiheit vom Satan und seinem Verderben. Vom ewigen Tode frei. Keine Furcht. Welch seliger Stand!

Sonntag Rogate.

Text.—Ev. St. Luk. 18, 1—8.

Daß ein Christ in Zeiten der Noth, wohl auch morgens und abends betet, finden im allgemeinen Christen als selbstverständlich. Aber das ist vielen nichts Selbstverständliches, daß es auch ohne besondere Veranlassung mit dem Beten etwas Beständiges sein muß, wie mit Bibellesen, Kirchgehen, Glauben u. f. w. Aber eben

Des Herrn Wille ist's, daß wir beständig beten.

I. *Zeit, wo es uns selbst als nötig erscheint.*

1. Das Beten scheint einem Christen, auch wenn er sonst nicht viel geistliches Leben hat, doch da noth, wo es ihm im Leben geht, wie im Text der Witve, nämlich wenn wir die Angriffe unserer Widersacher merken und Rettung wünschen. Unser Hauptwidersacher — der Teufel. Er bringt alle möglichen Nebel gegen die Gläubigen zu stande, denn er hat die Gottlosen zu seinen Gehülfsen und wie viel die ängstigen u. f. w. können, ist be-

kennt. Fühlen wir das, dazu unsere eigene Ohnmacht, so scheint uns selbst nötig, daß wir bittend uns dahin wenden, wo Hilfe zu finden, zum Herrn.

2. Damit nun Gläubige dies mit rechtem Vertrauen und ohne Zweifel tun, weil doch von anderem Bitten (Jak. 1, 6. 7) nichts zu hoffen, will der Herr uns durch das Gleichniß ermuntern. A. Indem er recht in Gegensatz stellt die Person, womit die Witwe und womit wir es zu tun haben. Jene mit einem gottlosen, inhumanen Richter, — wir mit dem erbarmungsvollen Vater in Christo. B. Indem er recht in Gegensatz stellt die Gesinnungen der beiden Personen. Richter willig aus Selbtsucht, um sich Mühe zu sparen — dem himmlischen Vater dagegen ist es große Freude und Lust, uns zu helfen. C. Indem er in Gegensatz stellt, wie der Richter die bedrängte Person schätzt und ansieht, und wie dagegen Gott uns ansieht. Der Richter sieht das Weib ganz gleichgültig an, als eine, der er zwar kein Recht zugesteht, an ihn Anspruch zu machen, aber uns Gläubigen versichert Gott, wir seien seine Auserwählten, denen er großes Recht gegeben, beständig seine Hilfe anzurufen, und anzuhalten, bis er höre, und er wolle nimmer ungeduldig werden, wie oft wir rufen, und wie viel wir begehen. Ja, er gibt die Versicherung durch seinen lieben Sohn, er werde zwar oft uns lange rufen lassen, aber gewiß erhören.

3. Welch ein freundlicher Gott ist es, der sich also die größte Mühe gibt, daß wir glauben, er helfe auf Bitten gerne, und daß wir also erhörlich, d. h. im Glauben bitten, wie oft es uns not scheint. Seid gewiß, der Vater sieht es selbst als nötig an.

II. *Alzeit, weil es immer nötig ist.*

1. Immer der Widersacher da, gegen den wir Hilfe brauchen in Nothen, die viel schwerer als die leiblichen sind. Der Arge will bei seinem Umhergehen die Seelen verderben. Gelingt ihm bei vielen. Der Herr weist darauf hin W. 8. „Meinst du u. s. w.“ Will sagen: Es wird, je näher mein Tag kommt, je mehr so sein, daß wenige glauben. (Schriftstellen.) Da weist der Herr auf große Gefahr. Satan will auch uns fällen. Da brauchen wir Hilfe.

2. Die nötige Hilfe sollen wir durchs Gebet suchen. Ihr merkt ja, wie der Herr dies andeutet, indem er erst zum Beten ermuntert, dann vom wenigen Glauben klagt. Da sagt er doch: Betet, daß ihr nicht aus dem Glauben fallet. Da ist beständiges Beten not. Nicht erst beten, wenn Drot fehlt, Krankheit da u. s. w., sondern allzeit beten. Wo nicht mehr beständig gebetet, da ist's ein Zeichen, daß der Zusammenhang zwischen Gott und Mensch gerissen.

Himmelfahrtsfest.

Text.—Ev. St. Joh. 14, 1—6.

Himmelfahrtsfest ein wichtiges Fest. Es bietet so reichlich dar, was uns not. Darauf weist: „Euer Herz erschrecke nicht.“ Aber, es erschrickt doch viel. Kann nicht anders sein. („In der Welt habt ihr Angst.“) So

tut Trost not. Wie reichlich gibt den das Himmelfahrtsfest. Schon sein Name winkt so trotztoll aus dieser angstreichen Welt und Zeit hinaus in die zukünftige Welt und friedvolle Ewigkeit. Aber da muß man den Namen des Festes recht verstehen und von der Himmelfahrt des Herrn rechte Erkenntnis haben. Da dient trefflich der Text. So

Die Himmelfahrt des Herrn.

I. Der Herr hat durch seine Himmelfahrt die himmlischen Wohnungen für uns eingenommen.

1. Durch seine Himmelfahrt ist der Herr in die himmlischen Wohnungen eingezogen und hat sie eingenommen. (W. 1. 2a.) Die Jünger waren, wie der Herr sagt, erschreckt. Er hatte ihnen gesagt: „Noch eine kleine Weile bei euch.“ Joh. 13, 33. Sie sollten aber nicht erschrecken, sondern, wie an den Vater, so an ihn glauben. Sollten glauben: Wie der Vater ihn aus dem Himmel gesandt, so werde er ihn auch sicher hinaufnehmen und zu seiner Rechten setzen. Geweissagt sei es (Ps. 110.), so sollten sie es glauben. Und das sollen wir glauben, nachdem es geschehen: Er ist wieder eingegangen in des Vaters Haus und hat es mit seinen vielen Wohnungen eingenommen. Ist das Trost?

2. Er hat die vielen Wohnungen für uns eingenommen, wie er sie für uns bereitet. (W. 2b, 3.) A. Für uns hat er sie bereitet als unser Erlöser, als unser Stellvertreter. Der Herr spricht erst so, als wäre kein Bereiten not. Nämlich nicht not, weil sie vorhanden. Vorhanden sind sie aber nicht ohne weiteres für uns Sünder. Daß sie für uns offen stehen, daß B. Für uns hat er sie durch seine Himmelfahrt auch eingenommen. Er ist immer für uns, tut und handelt für uns, an unserer Stelle, wie im Leiden so in der Himmelfahrt. Also: Wie er die leidenschaftvolle Erde verließ und den Himmel einnahm, aber für uns, so werden wir u. s. w. Ist das nicht Trost?

II. Aber trotzdem will er zu uns kommen, damit er uns mit sich nehme.

1. Er will zu uns kommen. Er ist zu den Jüngern wiedergekommen nach dem Tode und vor der Himmelfahrt — und da sichtbar. Aber da hat er sie nicht sogleich mit sich genommen. Nach der Himmelfahrt ist er auch zu ihnen gekommen, aber unsichtbar, nämlich durch sein Wort. Wo sein Wort, da er selbst, wenn auch unsichtbar, mit seiner Kraft u. s. w. So im Wort kommt er auch zu uns.

2. Und zwar, damit er uns mit sich nähme. W. 3. So war es auch bei den Jüngern. Er hat sie immer schon auf Erden mit sich genommen, daß sie seien, wo er ist. Wenn sie bekannten, wenn sie Schläge litten, wenn sie fröhlich von damen gingen und doch nicht abließen, von ihm zu zeugen, das war, daß er sie beständig mit sich nahm, ihre Herzen durchs Wort und seine Gnade fortrieb, so daß sie nicht lassen konnten, von ihm zu zeugen und ihm nachzuwandeln. Wenn Paulus sagt: „Ich vergeße“ (Phil. 3, 13.), das ist wieder das, daß der Herr ihn auch durch sein Wort mit sich nahm. So denn auch bei uns. Der Herr läßt uns nicht allein, kommt zu uns, nimmt uns mit, schon hier. Und das Ziel ist: Sein wo er ist. Ist das nicht wieder Trost?

III. Er bezeichnet uns auch seinen Weg, damit wir wissen, daß wir von ihm wirklich mitgenommen werden.

1. Wir müssen seinen Weg wissen, wenn wir gewiß sein sollen, daß wir von ihm in die ewigen Wohnungen mitgenommen werden. Das gibt der Herr zu verstehen. V. 3. 4. Will sagen: Ich nehme euch und alle meine Gläubigen mit in die ewigen Wohnungen auf meinem Wege. Wer also durchs Leben wandelt und wüßte nicht, ob sein Weg auch Christi Weg ist, der kann auch nicht gewiß sein, daß er von Christo mitgenommen wird in die ewigen Wohnungen. Wer seinen Freunden folgt, folgt nicht dem Hirten, wird von ihm geführt nicht in die Heimat, ins Vaterhaus, sondern in die Fremde, das Elend, das Verderben, das Haus der Qual.

2. Darum hat uns Unwissenden auch der Herr den Weg genau beschrieben. A. Uns Unwissenden. Geht uns wie Thomas, V. 5. Von Natur schon. Ach leider auch, daß wir's nach vieler Belehrung doch noch nicht wissen, da ist hohe Zeit. B. Genau beschreibt der Herr seinen Weg. V. 6. Er der Weg. a. Die Wahrheit, die wahre göttliche Lehre. Also wer diese kennt und glaubt, der ist auf des Herrn Weg und wird von ihm mitgenommen u. s. w. b. Das Leben. Hier und ewig. Wer also durch Wort und Glauben ihn den Heiland selbst ergreift, der wird von ihm mitgenommen — kommt ins Leben, ins ewige Haus. Niemand aber sonst, V. 6. b.

Sonntag Gaudi.

Text.—Joh. 6, 57—63.

„Ihr werdet auch zeugen“ (Evang. auf Gaudi) Zeugnis von uns erwartet. Von Christo zeugen aber nicht nur etwas Pflichtgemäßes, sondern auch etwas Seliges. Das

Selig, wer durch den Geist ein Zeuge von Christo.

I. Von ihm zeugen, ist etwas Herrliches.

1. Etwas Herrliches. V. 57. 58. Hier zeugt der Herr von sich — und dies Zeugnis geben seine Gläubigen nun den Menschen. Bezeugen ihnen die Liebe des Vaters, der den Sohn gesandt, den Sohn, der als Gott gleich dem Vater auch das Leben ist und der als Sohn in unserem Fleisch (gesandt=Menschwerdung) nun auch durch sein ganzes Werk das Leben der zum Tod verdammlichen Menschen ist. Sie bezeugen ihnen: Wer diesen Gottessohn in unserem Fleisch für uns gestorben und auferstanden (und der, weil er das ist, das Himmelsbrot ist) nun isset, d. i. glaubet, der wird in Wahrheit nicht sterben, sondern ewig leben. Sie bezeugen ihnen: Welche Wohlthaten euch Gott auch sonst gibt (Manna), die retten euch nicht vom Tode, aber esset ihr das Himmelsbrot, so seid ihr gerettet. — Herrliches Zeugnis.

2. Darum selig, wer dies Zeugnis nun gibt. Einem Menschen Gutes tun, kann schon das Herz fröhlich machen. Geben ein selig Ding. Nun aber, wenn man einem dies Zeugnis gibt so a. bietet man ihm nicht Geringses,

sondern das ewige Leben. Gibt es ihm hin, er braucht es nur zu nehmen, wie ein Verschnachteter das Glas Wasser, das Stück Brot, das du ihm reichst. b. Und wenn du ihm das Himmelsbrot anbietest, was tust du anders, als gibst Ehre dem Herrn und seinem großen Leiden. c. Wenn du ihm das Zeugnis gibst: Ja, so ist es, wer ihn isst, der lebt, — nun so zeugst du von dem, was du selig erfahren. — So gewiß, ein Zeuge von Christo ein seliger Mensch.

II. Aber aus uns selbst werden wir keine Zeugen Christi.

1. Aus uns selbst, — da werden wir uns nur an ihm ärgern, ihm widersprechen. R. 60. 61. Hier Leute, die Jesum schon länger gehört, aber wohl nach ihrem eigenen Gedanken. Hielten ihn für einen Christus nach ihrem Sinne. Nun hören sie hier Christum über die Väter urtheilen, da sind die Väter derer gemeint, die immer mit dem Gesetz und Tun wollten das Himmelreich haben. Nun merken sie, daß dies nicht ausreichen soll. Sofort geärgert. Segen nun nicht Zeugnis, sondern widersprechen: „Harte Rede u. s. w.“ So ist es immer. Es kann eine Weile einem Menschen das Evangelium ganz gut gefallen, aber es kommt gewiß etwas, das ihn ärgert, weil er nach seiner eigenen Vernunft geht. Daher sagt Christus: „Das Fleisch ist kein nütze.“ — Und was ist es für ein unseliger Mensch, der sich an Jesum ärgert. Wer sich nicht ärgert, der ist selig.

2. Selbst die größten Ereignisse, die recht Christum als den Gottessohn zeigen, werden nicht helfen. R. 62 spricht Christus von der Himmelfahrt. Wer jetzt sich ärgert von euch, will der Herr sagen, daß ich sage, ich bin von Gott kommen, wie wird der beschämt sein, wenn ich Ja beschämt, aber wenn ihm dann nicht Hilfe kommt, so wird er zuletzt noch mehr geärgert sein und wider Christum reden.

III. Nur durch den Heiligen Geist im Wort werden wir Zeugen von Christo.

1. Der Geist allein macht zu Zeugen. Er macht lebendig. Nur wer lebendig worden, kennt Christum, seine Seligkeit u. s. w. Zeuge ist nur, wer tatsächlich etwas gesehen, erfahren. So nur, wer lebendig worden, ein Zeuge Christi, denn nur der hat's erfahren: Wie herrlich bei Jesu sein. Hier ist Fleisch kein nütze. Man kann mit eigner Vernunft und Kraft wohl das Evangelium nachplappern, aber das ist nicht Zeugnis. Wer Zeugnis gibt, der lebt, ist selig. Darum selig, wer Zeuge von Christo.

2. Der Geist macht zu Zeugen durch's Wort Christi. „Die Worte, die ich rede“ Durch Jesu Wort kommt der Geist — und damit Leben — damit seliges Zeugen von Christo. — So kannst du, du hast das Wort, ein seliger Zeuge Christi gewiß werden.

Aus Dr. G.'s Nachlaß von D. F. N. G.

Büchertisch.

Die Uebergabe der Evangelien beim Taufunterricht. Ein Beitrag zur ältesten Geschichte des Katechumenats, des Neuen Testaments und der Glaubensregel. Von Dr. Joh. Runge, Prof. d. Theol. zu Greifswald. Leipzig, A. Deichert. Mk. 1.

Dieses Schriftchen umfaßt 64 Seiten und ist wesentlich ein Abdruck aus der Neuen kirchlichen Zeitschrift. Ueber den Inhalt lassen wir den Verfasser am liebsten selbst reden. Er schreibt: „Der folgende Aufsatz will auf ein interessantes, aber bisher wenig beachtetes und nirgends recht gewürdigtes Stück der altrömischen Katechumenatspraxis aufmerksam machen. Unter altrömischer Katechumenatspraxis verstehen wir hier das Ritual der (sieben) Skrutinien, wie es in dem sog. Sacramentarium Gelasianum angegeben ist . . . Die in diesen Quellen bezeugte Übung des Katechumenats hat ihr eigentümliches Merkmal darin, daß die Ordnungen, die ursprünglich auf Erwachsene als Taufkandidaten berechnet waren, auf die Taufe von Kindern zugeschnitten und entsprechend zusammengezogen worden sind. Die alte Sitte, nur zu bestimmten Zeiten des Jahres, vor allem zu Ostern zu taufen, ist dabei festgehalten. Dagegen ist die Scheidung und Unterscheidung von zwei Klassen Katechumenen naturgemäß verschwunden und alles Handeln an den Katechumenen, d. h. an den für die Ostertaufe herzugebrachten Kindern, in sieben liturgische Akte, die man Skrutinien (Erforschungen) nannte, zusammengelegt. Diese erstrecken sich von der Woche nach Ostern bis zum Ofterjonnabend; daran schloß sich in der Ostervigilie die Taufe selbst. Unter jenen Skrutinien waren drei von besonderer Bedeutung . . . Das erste Skrutinium bezeichnete die Aufnahme unter die Katechumenen und bestand darin, daß die dargebrachten Kinder exorcisiert und mit dem Kreuzeszeichen versehen wurden, worauf man ihnen ein paar Körnchen Salz in den Mund legte. Das letzte, siebente, Skrutinium fand unmittelbar vor der Taufe statt und trug von seinem wichtigsten Akte den Namen *redditio symboli*; die Katechumenen mußten nämlich das Symbol auswendig aussagen. Diese für die ältere Zeit bezeugte Sitte ist freilich in unsern Urkunden mit Rücksicht auf die Kinder schon dahin abgeändert, daß der Priester das Symbol rezitiert, während er seine Hand den Kindern aufs Haupt legt. In der Mitte dieser Akte steht nun derjenige, bei welchem das Symbol den Täuflingen übergeben wurde. Nach der Zählung des *ordo Romanus* ist dies das dritte Skrutinium. Es trug den Namen der Ohrenöffnung (*apertio aurium*) und galt als das höchste . . . Während in späterer Zeit oder in anderen Kirchen an jener Stelle des Katechumenats in der Tat nur das Taufsymbol mitgeteilt und davon jener Akt *traditio symboli* genannt wurde, so werden in der *apertio aurium* des Gelasianum und der verwandten Urkunden den Taufkandidaten außer dem Symbole noch das Vaterunser und die Anfänge unserer vier Evangelien mitgeteilt, und zwar in der Reihenfolge, daß zuerst die Evangelien, dann das Symbol und zuletzt das Herrengebet überliefert werden . . . Diese *traditio evangeliorum* muß unsere

Aufmerksamkeit um so mehr erregen, als sie späterhin völlig verschwunden ist."

Kunze teilt sodann den lateinischen Text des *Scrutiniums* mit. Besonders interessant erscheint darin die Erklärung der Symbole der vier Evangelisten (Mensch, Löwe, Stier, Adler), sowie die kurze Charakterisierung des Inhaltes der Evangelien. Ueber das Alter der *traditio* aller vier Evangelien stellt Kunze fest, daß sie schon zur Zeit des Irenäus in der Art, „wie sie die späteren Ritualbücher beschreiben, üblich war,“ ja daß ihr Ursprung „in die vorgnostische Zeit, d. h. in das erste Drittel des 2. Jahrhunderts zurückgelegt“ werden muß. Auf diesem Wege gewinnt er einen neuen historischen Nachweis, daß die vier Evangelien bereits zu Anfang des 2. Jahrhunderts in ihrer jetzigen Form vorhanden waren. S.

Die neuen alttestamentlichen Perikopen der Eisenacher Konferenz. Exegetisch = homiletisches Handbuch . . . herausgegeben von A. Pfeiffer, Vize-Generalsupt. in Lübben. Zweite umgearbeitete Auflage. Leipzig, Deichert. In etwa 11 Lieferungen zu je 1 Mk.

Die Anlage dieses Handbuches unterscheidet sich nicht wesentlich von anderen ähnlichen Werken. Auf eine exegetische Besprechung des Grundtextes der betr. Perikope folgt als „homiletische Wertverwertung“ ein Nachweis über die Beziehung des alttestamentlichen Textes zum neutestamentlichen Heil und zur Kirchengzeit. Sodann werden als „Predigtstoffe“ eine ganze Anzahl Dispositionen geboten, worauf dann eine Predigtstiftze oder ein Predigtentwurf folgt. In der uns vorliegenden ersten Lieferung werden folgende Perikopen behandelt: 1. Advent, Jer. 31, 31—34; 2. Advent, Mal. 3, 19—24; 3. Advent, Jes. 40, 1—8; 4. Advent, Deut. 18, 15—19; 1. Christtag, Jes. 9, 6. 7.; 2. Christtag, Mich. 5, 1—3; Sonntag nach dem Christfest, Jes. 63, 7—16. Obwohl ich es nicht für unmöglich halte, daß man in unsren Kreisen die eine oder die andre Perikope unter Benutzung des hier gebotenen Materials bearbeiten könnte, scheinen mir doch weder die exegetischen Ausführungen noch besonders die homiletischen Winke und Vorschläge im Großen und Ganzen unsrem echt-lutherischen Geschmacke zu entsprechen, zumal dem Leser auch hier die Heilige Schrift nur als „Urkunde der Offenbarung“ entgegentritt und das Ganze einen modern-theologischen Anstrich hat. S.

Probleme und Aufgaben der gegenwärtigen systematischen Theologie. Von Lic. Dr. A. W. Günzinger, a. o. Prof. d. Theol. in Leipzig. Leipzig, Deichert. 199 S. Brosch. Mk. 3,60.

Eine Sammlung von fünf Abhandlungen, deren Zusammenhang vom Verfasser im Vorwort so beschrieben wird: „Die grundlegende Auseinandersetzung mit den Prinzipien der religionsgeschichtlichen Methode (1) bereitet den Boden für eine theologische Begründung der Absolutheit des Christentums (2) vor. Am Schluß derselben erscheinen zwei selbständige Aufgaben, die religionsphilosophische, die in 3 beschrieben wird, und die apologetische, für deren

Grundlegung (5) eine geschichtliche Orientierung als wünschenswert erschien (4).“

In der ersten Abhandlung setzt sich der Verfasser mit den Theologen der sog. religionsgeschichtlichen Schule, besonders mit deren Vorkämpfer Ernst Tröltzsch, auseinander. Diese Schule fordert „rückhaltlose Anwendung der religionsgeschichtlichen Methode auf dem gesamten Gebiete der Theologie“ (S. 1), und „mit Hilfe des Entwicklungsgedankens steckt auch jene Wissenschaft sich das Ziel der immanenten Erklärung alles geistigen Geschehens“ (S. 2). Tröltzsch sieht „in der Reformation und der Heilslehre Luthers zum größten Teile eine Fortsetzung des mittelalterlichen Systems und den wahren Fortschritt in der Linie eines durch die Aufklärung entbundnen Neuprotestantismus“ (S. 5). Während nun Hünzinger eines teils nicht ansteht zu sagen, „daß das energische Bekenntnis zur Religion“ (N. B. nicht zur christlichen Religion, sondern zur Religion überhaupt!) „diese Entschiedenheit, sich von ihnen nichts abdingen zu lassen, bei diesem einflußreichen Vertreter der Wissenschaft gerade in unsrer an den Fundamenten der Religion rüttelnden Zeit ein außerordentlich wertvoller und wirksamere Faktor ist“ (S. 6), macht er sich doch daran, an den Prinzipien, die Tröltzsch aufstellt, sowie an der Art und Weise, wie er sie durchzuführen versucht, Kritik zu üben und faßt sein Urteil schließlich in die Worte zusammen: „Wir müssen die hier empfohlene religionswissenschaftliche Methode bei aller Würdigung einzelner ihr zugrunde liegender berechtigter Motive doch in toto ablehnen — nicht um ihrer ungeheuren Kompliziertheit willen, diese müßten und könnten wir allenfalls tragen, obwohl sie dem Theologen eine kaum erträgliche Last aufbürdet — wohl aber einerseits aus religiösen Gründen, weil sie an dem, was uns unveräußerlicher Besitz des christlichen Glaubens ist, allzu große Reduktionen vornimmt; andererseits aus wissenschaftlichen Motiven, wegen des allzu problematischen Charakters ihrer psychologischen, erkenntnistheoretischen und metaphysischen Aufstellungen, und endlich nicht zum wenigsten deswegen, weil wir nicht einsehen und anerkennen können, daß sie der bisher geübten theologischen Methode gegenüber einen höheren Grad von Wissenschaftlichkeit darstellt.“ (S. 56f).

Die zweite Abhandlung zeigt in drei Abschnitten den Sinn, die Unentbehrlichkeit und die theologische Begründung der Absolutheit des Christentums. G. findet sie allen andern Religionen gegenüber darin begründet, daß „er (Christus) für die Selbstaussage des Christentums der Vermittler nur ist und sein kann auf Grund dessen, daß er der Mittler ist, d. h. daß in seiner Person, seinem Leben und Sterben der spezifische Wert und Preis liegt, um den es überhaupt von Gott aus eine Gemeinschaft mit den Menschen giebt“ (S. 69). Deshalb weist er die „historisch-kritische Methode“ ab, deren Charakter darin besteht, „daß sie die Gesamtheit der historischen Erscheinungen von vornherein rationalisiert und relativiert, das Irrationale, Isolierte, Uebergeschichtliche, Absolute in der Geschichte negiert“ und „den absoluten Anspruch des Christentums von vornherein als historische Absurdität“ bezeichnet (S. 82).

In der dritten Abhandlung bespricht H. „die religionsphilosophische Aufgabe der kirchlichen Theologie.“ Er weist nach, daß die historische Methode, deren Grenzen durch die drei Begriffe der Phänomenalität, Immanenz und Faktizität bestimmt sind (S. 90), nicht an den eigentlichen Kern, die Offenbarung Gottes, herankommen kann, und bestrebt sich, das Bedürfnis einer vollständigen Religionsphilosophie nachzuweisen, deren Hauptanliegen sein müsse „zu zeigen, wie sich der dem Christentum entlehnte Maßstab an der Religionsgeschichte und ihren Erscheinungen bewährt,“ die also „das Wesen der Religion überhaupt zu begründen und gegen das Nichtreligiöse und Falschreligiöse abzugrenzen,“ hat (S. 117).

Nachdem H. dann weiter in der vierten Abhandlung „die Apologetik einsetzt und setzt,“ also in ihrer geschichtlichen Erscheinung, besprochen hat, stellt er in der letzten Abhandlung die „Grundzüge der Apologetik“ auf. Unter anderem setzt er sich hier auch mit der Naturwissenschaft auseinander und führt auf philosophischem Wege (er selbst würde sagen: theologisch) den Nachweis, daß der christliche Glaube und die Naturwissenschaft nie miteinander wirklich in Konflikt kommen können. „Der Konflikt tritt erst ein und wird allerdings alsdann sofort unauflöslich, wenn die Naturwissenschaft zur Naturphilosophie wird, d. h. wenn sie die ihr eigentümlichen phänomenologischen Begriffe metaphysiziert, wenn sie aus der dem Bewußtsein gegebenen Erscheinungswelt die Welt der an sich seienden Dinge, aus Materie und Energie, Atomen und Bewegung, Raum und Zeit transzendente Realitäten, aus den Naturgesetzen metaphysische Substanzen, aus der Unendlichkeit der Welt ein metaphysisches Dogma macht“ (S. 185).

Der Wert, den diese Abhandlungen Hunzingers für uns etwa haben könnten, wird von vornherein durch die übermäßig abstrakte Sprache stark beeinträchtigt. Am wenigsten leiden an diesem Mangel seine Ausführungen über die Apologetik, und diese beiden Abhandlungen sind es auch wiederum, die durch ihren Inhalt wirklich die Mühe des Studiums lohnen. Als überflüssig aber erscheint es uns, die Beweisführungen Hunzingers eingehend zu besprechen und zu beurteilen, da sein Büchlein nach unseren Begriffen von wahrer Theologie weit seitab steht. Zwar ist es ja möglich, theologisch zu reden, ohne stets Bibelprüche im Munde zu führen; aber es ist doch bezeichnend für das, was draußen als Theologie gilt, daß dort ein Mann über Probleme und Aufgaben der *s y s t e m a t i s c h e n T h e o l o g i e* 199 Druckseiten fertigen kann, auf denen nur zweimal direkt auf Schriftworte bezug genommen wird, und dann so sehr nebenbei, daß der Hinweis gerade so wohl hätte unterbleiben können. So scharfsinnig auch H. seine Beweise zu führen weiß, er kämpft doch mit stumpfen Waffen, weil er dem Unglauben nicht mit dem Schwerte des Geistes entgegentritt. Wenn er schreibt, die Apologetik dürfe „zur Aufstellung der christlichen Weltanschauung keine andern Quellen als die Glaubenserkenntnis der christlichen Heilsführung, die aus dem Offenbarungswort Gottes erwachsen ist,“ verwenden (S. 156), so genügt uns das als Kennzeichnung seiner Stellung zu dem inspirierten Gottesworte. Weil er so steht, kann er auch alle möglichen Anschauungen für ebenbürtig halten und z. B. schreiben; „Worum es uns

in der theologischen Diskussion in erster Linie zu tun ist, ist ja sicherlich nicht, daß wir alle dieselbe Anschauung vertreten, und einer den andern zu der seinigen zu überreden sucht. Wenn dies überhaupt ein Ideal ist, so ist es jedenfalls in unsrer Zeit so gut wie unerreichbar. Wir sind zufrieden, wenn es uns gelingt, bei dem Gegner Verständnis für unsre Position zu wecken und Anerkennung für die wissenschaftliche Natur unsrer Methode zu finden“ (S. 145f). Die „Glaubenserkenntnis der christlichen Heilserfahrung“ ohne das objektiv sichere Wort Gottes ist eine so schwankende Größe, daß einer „Theologie“, die sich darauf gründet, trotz aller anscheinenden Plorophorie stets der Charakter der Unsicherheit und Unbeständigkeit anhaften muß. Wie wenig G. das erkennt, zeigt er in folgender Auslassung: „Der überspannte Individualismus unsrer Zeit wagt es in der Tat, die Absurdität auszusprechen, daß jeder einzelne dahin gelangen müsse, sich ‚seine Weltanschauung‘ ‚selbständig‘ zu bilden. Diese individualistische Phrase ist mittlerweile geradezu ein nationales Unglück geworden. Wir haben es ja in den zahllosen dilettantischen Weltanschauungsversuchen, die täglich in allen möglichen literarischen Gestalten auf den Markt geworfen werden, deutlich genug vor Augen, was dabei herauskommt, wenn der Durchschnittsmensch der Gegenwart sich einreden läßt, es wäre sein Recht, seine Pflicht und seine Aufgabe, sich aus den kümmerlichen Fragmenten seiner sog. ‚allgemeinen Bildung‘, einigen Broschüren, Theatern, Romanen und Tageszeitungen so etwas wie eine ‚selbständige‘ Weltanschauung zu ‚erwerben.‘ Anstatt dessen sollte man unsern Zeitgenossen sagen, daß sie ihre untauglichen Hände von einer Arbeit lassen sollen, zu deren Bewältigung eine so umfassende, tiefe und reiche Verstandes- und Gemütsbildung und eine solche Beherrschung geschichtlicher Dinge gehört, wie sie nur die Edelsten und Besten der Nation aufzubringen imstande sind. Von diesen sollte unser Volk seine Weltanschauung erwerben“ (S. 154). Das heißt doch einfach Glauben fordern, und zwar blinden Glauben an das, was die „Wissenschaft“ heute zu dekretieren beliebt, auch auf die Gefahr hin, daß sie es morgen umstülpt. Da bleiben wir doch lieber dabei, unserm Volke aus dem inspirierten Gottesworte zu einer Weltanschauung zu verhelfen, die nicht von der „Glaubensgewißheit“ der Gelehrten abhängig ist und darum ein für allemal feststeht und auch ewige Gültigkeit hat. E.

Die Ethik Johann Gerhards. Ein Beitrag zum Verständnis der luth. Ethik. Von **Renatus Kupfeld**, Lic. Theol. Berlin, Trowitzsch & Sohn. VII und 261 Seiten. Brosch. Mk. 6.80.

Diese fleißig und sorgfältig ausgearbeitete Schrift bietet sich dar als eine Monographie, aber nicht in dem Sinne, „als ob der Verfasser meinte, Gerhard sei ein besonders origineller Ethiker; sondern Gerhards Ethik ist als Paradigma der orthodox-lutherischen Ethik überhaupt zur Darstellung gebracht“ (S. 5 Anm.). „Unser Ziel ist nun aber nicht, die philosophische Ethik Johann Gerhards darzustellen, sondern ein Verständnis seiner Auffassung des christlich-sittlichen (in der Anmerkung; ein Verständnis der orthodoxen Auffassung des christlichen Lebens) zu gewinnen“ (S. 7). Der

Verfasser benutzt außer Gerhards Loci noch besonders dessen Schola Pietatis und Disputationes de Studio Pietatis, in denen G. „die spezifisch-praktisch gearbeteten Partien seiner Loci auch zusammenhängend monographisch behandelt“ (S. 8), findet aber auch in G.'s Predigten mancherlei Material, das er für seine Zwecke verwerten kann. Nachdem G. festgestellt, daß G. „das christliche Leben als aus bußfertigen Glauben entspringenden Gehorsam gegen den göttlichen Willen definiert und demgemäß zunächst den Glauben als lebendige Quelle des neuen Gehorsams an der Hand des Dekalogs behandelt“ (S. 11), stellt er S. 12 für seine Arbeit folgende Disposition auf: „Wenn der bußfertige Glaube als die Wurzel des neuen Gehorsams der Christen angesehen wird, so liegen in diesem Satze drei Behauptungen eingeschlossen, die einer Erläuterung bedürfen. **E r s t e n s** wird damit einer Gesetzeserfüllung, die nicht diese Wurzel hat, der Wert einer wirklichen Gesetzeserfüllung abgesprochen; damit ergibt sich für uns als erste Aufgabe die Wertung zu bestimmen, die G. der natürlichen Sittlichkeit zu teil werden läßt. **Z w e i t e n s** wird die Behauptung aufgestellt, daß im bußfertigen Glauben die Wurzel wirklicher Gesetzeserfüllung liegt; die Aufgabe, mit der sich das darauffolgende Kapitel beschäftigt, ist mithin die Untersuchung des Problems, wie sich G. die ethische Kraft des lebendigen Glaubens klar macht. **D r i t t e n s** schließlich wird behauptet, das nun dieser bußfertige Glaube die Wurzel eines wirklich neuen Lebens sei; dieses neue Leben nach seinen verschiedenen Beziehungen zu charakterisieren, muß die Aufgabe des 3. Kapitels sein.“ Am Schlusse des 1. Kapitels heißt es dann: „Das Gesamtergebnis der Beurteilung der natürlichen Sittlichkeit ist also folgendes: Zufolge der durch die Erbsünde erfolgten Verderbnis der ursprünglichen gottesebenbildlichen Zustandes beherrscht die concupiscentia den Menschen derart, daß er nicht mehr das Gute frei tun kann. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß es dem Menschen kraft der ihm vermöge der ratio bleibenden libertas in externis von Natur möglich ist, innerhalb der durch das Sittengesetz gegebenen Verhältnisse äußerlich seine Pflicht zu tun. Dieses moralische Handeln nämlich dient zwar zur Erfüllung der dem Menschen als Glied der Naturwelt gestellten Aufgabe und ist deshalb eine allen Menschen, auch den Christen, auferlegte Pflicht; es hat aber erst dann eine ethische Bedeutung, wenn es aus einem reinen Herzen kommt; im andern Falle ist es Sünde. Die Eigentümlichkeit der lutherischen Ethik besteht demnach darin, daß sie Gesinnungsethik ist.“ (S. 86). Als Ergebnis der Besprechung im 2. Kapitel lesen wir S. 167: „Die Frage, wie kommt der Mensch zur spirituellen Gerechtigkeit, wird durch zwei große Gedankenkomplexe beantwortet: **E r s t e n s**: Die Möglichkeit zu dieser spirituellen Gerechtigkeit erhält der natürliche Mensch dadurch, daß er in seinem Herzen durch Reue zum Glauben kommt, d. h. zur lebendigen, trostvollen Gewißheit des Heils ganz unabhängig von der Vollkommenheit des eigenen Werks, allein durch den Glauben. **Z w e i t e n s**: Dieser Glaube aber erweist sich notwendig in einem neuen Gehorsam, da nämlich einmal auf seiner Grundlage neue spirituelle Affekte gegeben werden, d. h. aber eine neue ethische Gesamtbefchaffenheit, die einen frei quellenden Gehorsam gegen Gottes Gesetz möglich macht, da er sodann

in Form der demütigfindlichen Dankbarkeitsverpflichtung die innere Mög-
 tigung zum Gehorsam gegen Gott, in sich trägt. So wird die spirituale
 Gerechtigkeit wirklich.“ Das 3. Kapitel schließt mit den Worten: „Die
 konkrete ethische Aufgabe ist durch den Grundgedanken bestimmt:
 Aus gläubigem Herzen, in demütiger, dankbarer Beugung unter Gott, mit
 inniger Liebeesgötzung erfüllt soll der Christ dem Willen Gottes, wie er
 im Dekalog als Offenbarung des Wesens Gottes ihm entgegentritt und im
 Verufe individualisierte Gestalt gewinnt, gehorchen“ (S. 255).

Bei der Lektüre des Buches ist es mir erfreulich gewesen, daß der
 Verfasser einem Vertreter der „lutherischen Orthodoxie“ in seinen Gedan-
 kengängen wirklich objektiv folgen und sie mit Verständnis darlegen kann.
 Das findet man heutzutage bei deutschländischen Theologen selten. H. weiß
 sich im Gegensatz zu solchen Größen wie Ritschl und Tröltzsch, und wenn er
 auch diese Erkenntnis unter dem Mantel der wissenschaftlichen Höflichkeit
 zu verbergen trachtet, tritt sie doch immer wieder in Zurechtstellungen und
 Zurückweisungen hervor. So weit ich sehe, hat er G. überall ungeschmä-
 lert zu Wort kommen lassen und zeigt darin eine so liebevolle Hingabe an
 seinen Gegenstand, daß er selbst auf den Gedanken kommt, es habe ihn viel-
 leicht „das Bestreben, Johann Gerhard zu verstehen, hier und da zum Ad-
 vokaten gemacht“ (S. 4). In unseren Augen ist das nichts weniger als
 ein Vorwurf; es wäre der sog. lutherischen Theologie Deutschlands zu wün-
 schen, daß sie mit etwas milder vornehmer Verachtung auf die Theologen
 des 16. und 17. Jahrhunderts herabsähe. Nicht nur in der lutherischen
 Ethik „liegt mehr klares Gold verborgen, als viele heutzutage denken“ (S.
 4), sondern auch und vornehmlich in ihren dogmatischen Darlegungen.
 Meistens zeigen H.'s Ausführungen deutlich, wenn er das auch nicht her-
 vorhebt, daß das Gold der lutherischen Ethik aus dem Schachte der luther-
 ischen Dogmatik stammt, also im letzten Grunde aus Gottes Wort.

Als vorzüglich gut gelungen erscheint mir der Abschnitt S. 204—232,
 Er führt aus, daß G. als Schüler Johann Arnds in den Schriften der ersten
 in dem H. die Frage erörtert, ob G. durch die Mystik beeinflusst worden sei.
 Periode seiner Tätigkeit eine starke Vorliebe für die Mystiker des Mittel-
 alters durch zahlreiche Zitate aus ihren Schriften an den Tag legt, daß er
 aber die mystischen Gedanken immer mehr und mehr in das „durch die lu-
 therische Tradition gegebene Schema“ eingearbeitet habe. „Die schola
 pietatis 1623 schreibt G. unter der ausdrücklich gegen Arnd gerichteten
 Tendenz, er wolle versuchen, „ob es nicht möglich sei, Antriebe zur Fröm-
 migkeit zu finden, die ganz und gar nicht mystisch seien, sondern sich in der
 orthodoxen Linie hielten“ (S. 209). Das Resultat der Untersuchung fin-
 den wir S. 228: Bei der Rezeption mystischer Ideen durch G. handelt es
 sich „nicht um eine Veränderung des lutherischen Glaubens durch die My-
 stik, sondern um eine umgestaltende Aneignung mysti-
 scher Motive durch den lutherischen Glauben. Fol-
 gendes Gesamtbild bietet sich uns schließlich: Die mystischen Ideen dienen
 zur Ausgestaltung und Bereicherung der erbaulichen Sprache; sie geben
 ihr einen erhöhten Empfindungsgehalt und unmittelbar anspre-

henden, warmen Ton. Ihr Sinn aber ist durchaus nach der Analogie des lutherischen Glaubens zu bestimmen.“

Freilich identifiziert sich H. nicht so mit G., daß er dessen Ausführungen in allen Stücken unbeanstandet stehen ließe. Nicht überall, wo er an G. Kritik übt, können wir ihm zustimmen. Wenn er allerdings die Ansicht ausspricht, die starke und fortwährende Betonung der Möglichkeit des Abfalls weise den Christen zu viel auf Selbstbeobachtung und sei nicht geeignet, die fröhliche Glaubensgewißheit zu stärken, die allein aus dem Hinblick auf Christi vollkommenes Verdienst entspringt, so möchte ich ihm darin beistimmen, sowie auch darin, daß das Wuchern der Kasuistik als Gewissensberatung nicht zur Sicherung des wahren Christentums, daß allein im Evangelium beruht, beigetragen habe, und „daß zur Erklärung der Entstehung des lutherischen Pietismus mehr als die mythischen Ideen jene . . . Unsicherheit, Bedenklichkeit und Mengtlichkeit der Stimmung infolge der Angst vor peccata contra conscientiam“ in betracht gezogen werden müsse. Aber wenn H. es wiederholt als einen Mangel der lutherischen Orthodogie hinstellt, daß sie sich im wesentlichen auf ein individualisiertes Christentum beschränke (z. B. S. 233), sich aber nicht um die größeren sozial-ethischen Probleme bekümmere, so vergißt er, daß die Kirche es allerdings zunächst nur mit dem einzelnen Menschen zu tun hat. Christentum ist in allen Fällen persönliche Sache, nicht Gemeinschaftssache; wo es aber mit dem individuellen Christentum recht steht, da bildet sich auch nach G.'s Lehre ein offener Blick für die Schäden des menschlichen Gemeinschaftslebens aus, wie auch das Interesse, an deren Beseitigung mitzuwirken. Ferner ist H. ohne Zweifel nicht ganz in G.'s Gedankenzusammenhang eingedrungen, wenn er schreibt: „Es wird nun aber in keiner Weise der Versuch gemacht, die Liebe zum Nächsten aus der Gottesliebe direkt abzuleiten“ (S. 235); denn er selbst verweist S. 154 auf die vielen Stellen, in denen G. ausführt, wie die unzähligen Wohltaten Gottes den Christen zur Dankbarkeit reizen und es ihm zum Herzensbedürfnis machen, das Gesetz, also doch auch die zweite Tafel, zu erfüllen. Mit einer solchen Dankbarkeit ist doch gewiß auch die Liebe zu Gott gesetzt; was aus der Dankbarkeit fließt, fließt eben deswegen aus der wahren Gottesliebe. Das ist für G. so selbstverständlich, daß er es gar nicht nötig findet, diese Tatsache auszusprechen.

In vielen Fällen kann aber nicht von bloßen Mißverständnissen die Rede sein, wenn H. in seiner Kritik der G.'schen Ethik gänzlich verfehlte Ansichten zutage fördert. Im Hinblick auf Röm. 5, 12—19 darf man nicht schreiben: „Der Imputationsgedanke, auf die Erbsünde angewandt, wird immer unter dem Vorwurf der Ungerechtigkeit leiden müssen. Die imputatio culpae läßt sich nämlich nicht mit der imputatio iustitiae parallelisieren“ (S. 60 Anm. 1). Gerade diese von H. verworfene Parallele zieht Paulus in der erwähnten Stelle. Im Zusammenhang mit dem eben angeführten Gedanken schreibt H. ferner: „Die Lehre von der imago dei kann nur als Lehre von der gottgewollten Bestimmung des Menschen aufrecht erhalten werden“ (S. 60 Anm. 2), während doch Paulus Gal. 3, 10 die Herstellung des Ebenbildes Gottes ausdrücklich als eine Erneuerung bezeichnet,

nicht nur als das Ziel, das Gott bei der Schöpfung des Menschen im Auge gehabt habe. Gänzlich unbiblisch, darum unlutherisch und aus G. gewiß nicht belegbar ist die Anschauung H.'s, daß die Kirche ein Gnadenmittel sei. Am schroffsten wird diese wunderliche Idee S. 128 ausgesprochen: „Die Kirche ist nämlich nicht Menschenwerk, nicht primär Gemeinschaft, sondern primär Gnadenmittel, Stätte der Wirksamkeit des Heiligen Geistes.“ Nach meiner Auffassung soll der Zusatz „Stätte u. s. w.“ doch wohl erklären, warum die Kirche ein Gnadenmittel sei; aber wie kann, auch nur logisch gedacht, eine Stätte ein Mittel sein — der Ort, wo sich eine Tätigkeit vollzieht, zugleich das Mittel der Tätigkeit? Gleich im nächsten Satze identifiziert H. sogar die Kirche mit dem Worte oder dem Predigtamt: „Gott, resp. der Heilige Geist, benutzt die Kirche, d. h. die Predigt des Wortes, dazu, sein Werk an den Menschen zu treiben.“ Solche und dergleichen andre Sachen hätte H. nicht schreiben sollen, nachdem er sich liebend in G.'s Schriften vertieft und, wie nicht zu leugnen ist, die Lehrstellung des alten Dogmatikers in vielen andern wichtigen Stücken richtig aufgefaßt hatte. Er setzt sich dem Verdachte aus, daß er seine Vorlage doch eigentlich nur verstandesmäßig geprüft habe, ohne den Maßstab des inspirierten Gotteswortes anzulegen. Daher wird seine Schrift nur denen zu einem wirklichen Verständnisse der lutherischen Ethik verhelfen, deren dogmatisches und ethisches Urtheil an dem Schriftworte orientiert ist. E.

Theologische Quartalschrift.

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

Jahrgang 6.

April 1909.

No. 2

Die menschliche Seite der Heiligen Schrift.

Es kann niemals unsere Aufgabe sein, die Wortinspiration der h. Schrift begreiflich zu machen. Der Begriff schließt eine eigenartige Einwirkung Gottes auf das Seelenleben gewisser Personen ein, für das wir sonst nirgends in der uns bekannten Natur eine adäquate Parallele finden, so wenig wie für die Stillung des Sturms oder für die Auferweckung eines Toten durch das bloße Wort Christi. Wenn wir analoge Vorgänge zum Vergleiche herbeiziehen, etwa den Verkehr der Geister in der Geisterwelt, die Einwirkung Gottes auf den Willen der Engel, die unleugbare Lenkung der menschlichen Gedanken durch Gottes Willen, ja auch den Einfluß menschlicher Seelen aufeinander, so setzen wir nur eine ganze Reihe von Problemen statt des einen und kommen der Lösung um keinen Schritt näher. Wer auf dem Gebiete der transzendenten Tatsachen anfängt zu erklären, betritt sofort den Weg, der schließlich zur Leugnung der Tatsachen selbst führt. Darum wollen wir uns auch bei Besprechung der Inspiration vor aller philosophischen Spekulation ängstlich hüten und uns die Augen nicht verblenden lassen, wenn sie uns von Deutschland her im Gewande der „wissenschaftlichen Theologie“ mit ihren zweifelhaften Resultaten entgentritt.

Andererseits dürfen wir auch nicht wie der Strauß den Kopf in den Sand stecken und uns sicher wähnen, weil wir die Wahrheit besitzen. Diese Wahrheit ist ein Gut, das man immer aufs neue erkämpfen muß, denn das Gift der falschberühmten Kunst moderner Theologie hat schier die ganze Welt durchseucht. *Tum tua res agitur, cum paries proximus ardet*, sagt das lateinische Sprichwort. Auch in amerikanischen Kreisen, die sich lutherisch nennen, beginnt die biblische Lehre von der Inspiration Boden zu verlieren, so daß jüngst ein Pastor der Generalsynode in dem Lutheran Quarterly (Gettysburg) nicht nur die Probleme der Geburtsge-

sichte Jesu nach Usener und Spitta ohne Ausstellungen darlegen, sondern auch seine Meinung dahin aussprechen durfte, es liege auch schließlich nicht allzuviel daran, wenn die Wissenschaft uns nötige, anzunehmen, daß Jesus der leibliche Sohn Josephs gewesen und und erst bei seiner Taufe zum Sohne Gottes erhoben worden sei.¹ Er ist willens, solche Stellen wie Luk. 1, 35 als Einschubsel und damit ihrem Inhalte nach preiszugeben, wenn ihm die deutschländische „Theologie“ dies als Resultat „wissenschaftlicher Forschung“ (das heißt in diesem Falle: auf Grund rein subjektiver Ansichten über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des dort berichteten Vorganges) vorstellt, einerlei ob auch dadurch die Fundamentallehren von Sünde und Gnade ins Wanken kommen. Wie viele seines gleichen mag es in der amerikaniſch-lutheriſchen Kirche bereits geben? Es gilt in der Tat, daß wir uns immer wieder verge-wißern, wie unerſchütterlich unsere Stellung in der Lehre von der Wortinspiration ist.

Wir wollen uns mit einem Einwande beschäftigen, den die Neueren mit zäher Unermüdlichkeit gegen die altlutherische Lehre

¹ Rev. Wm. Weber, Ph. D., schreibt in der Januarnummer des Quarterly S. 46f.: I fail to notice any real discrepancy between the dogmas of the Church, f. inst., in the Athanasian Creed, and the teachings of the Lucan gospel as explained by Usener and Spitta. These two attempts to solve the mystery of the personality of Christ are moving along parallel lines which cannot intersect. Athanasius and his followers were primarily and chiefly concerned about the divine nature of our Lord. This divine nature existed long before his human birth. He is true God from all eternity. As such he is *ὁμοούσιος*, not merely *ὁμοιούσιος*. Athanasius teaches indeed that Jesus is also true man. But he came so near obscuring the humanity of Christ that again and again oecumenical councils were compelled to intercede. Our modern theologians have taken up the task left undone by the old teachers. They desire to study the humanity of the Son of God. They start from a historical, not a philosophic-metaphysical standpoint. Their basis are the inspired documents of our religion. Even if we should in the end have to acknowledge that Jesus had a human father as well as a human mother, that would simply teach us what we are confessing and believing even now: Jesus is not alone true God, but likewise true man. His divinity would not be affected thereby. As far as his human nature is concerned, Jesus was not *ὁμοούσιος* but *ὁμοιούσιος* with God, inasmuch as man has been created in the image of God. Die Unterstreichung ist von mir. Man beachte auch den Ausdruck *attempt to solve the mystery* of the personality of Christ, ferner daß Weber sich mit Usener und Spitta in eine Klasse rechnet (*our theologians*). Auf den ersten Blick sieht man, daß er bereit ist, auch die biblische Lehre von der Erbsünde und von der Sündlosigkeit des Menschen Jesus dranzugeben und sie durch eine falsche Lehre von dem göttlichen Ebenbilde im Menschen zu ersetzen.

von der Inspiration erheben. Man behauptet, diese Lehre stelle den Vorgang der Inspiration zu *m e c h a n i s c h* dar; sie lasse für die Individualität der h. Schreiber keinerlei Spielraum, sondern drücke sie zu willenslosen Werkzeugen in der Hand des h. Geistes herab. Sogar Nösgen, der sonst mit der Wortinspiration noch auf freundlichem Fuße steht, kann sich nicht enthalten, der altlutherischen Dogmatik diesen Makel anzuhängen.² Zum Beweise für derartige Behauptungen zitiert man dann die Ausdrücke, daß die biblischen Autoren Gottes Schreiber, Christi Hände und des h. Geistes Urkundenschreiber und Geheimschreiber gewesen sind, und hält sich wohl darüber auf, daß diese Reihe von Bezeichnungen, die sich bei Gerhard findet, später durch Quenstedt zum Überfluß um noch einen Geschwindschreiber vermehrt worden sei.³ In der Tat läßt ja auch Quenstedt niemand im Zweifel darüber, welcherlei die Tätigkeit sei, die er mit diesen Worten bezeichnen wollte; denn er schreibt: „Es verhielten sich die heil. Schreiber bei der Verabfassung der h. Schriften nach Art der Werkzeuge, die nicht tätig sind, wenn sie nicht von einer selbsttätigen Ursache bewegt werden, und nach Art der Schreiber, deren Befugnis es nicht ist, irgend etwas andres zu schreiben, als was ihnen in die Feder diktiert wird, ob ihnen auch die Dinge, die sie als Schreiber mit der Feder aus dem Munde des Diktierenden auffangen, noch so sehr bekannt sind. Wie also

² Er schreibt in seinem Werke über „Das Wesen und Wirken des h. Geistes“ (1907), S. 241: „Dabei läßt sich diese (die altdogmatische) Inspirationstheorie kaum näher durchführen, ohne daß die biblischen Autoren als solche dargestellt werden, die diesen Namen kaum verdienen, indem sie bei der Herstellung dieser inspirierten Bücher nur *m e c h a n i s c h* beteiligt waren, was aber mit ihren eigenen deutlichen Aussagen in Widerspruch steht. Um diese Anschauungsweise mit der vorliegenden Gestalt der h. Schrift in Einklang zu bringen, müssen sehr gezwungene Aufstellungen zu Hilfe genommen werden.“ Als solche Aushilfe zitiert er dann in einer Fußnote, wie folgt: „So schreibt Quenstedt: (a. a. O., pag 76): *Quae sane styli diversitas aliunde originem habere non videtur quam quod spiritus sanctus in suggerendis scripturae verbis scriptoris cujusque ingenio et genere dicendi consulte sese accommodavit.* vgl. Baier Compend. theol. pos., Prochg. (soll wohl heißen: Proleg.) c 2, § 4.“

³ Gerhard: *Quales (scilicet sancti Dei homines, peculiariter atque immediate a Deo vocati) fuerunt prophetae in V. et evangelistae in N. T., quos propterea merito Dei amanuenses, Christi manus et Spiritus s. tabelliones s. notarios vocamus.* (L. de Scriptura, c. II, § 18 ed. Preuss.) Quenstedt: *Unde etiam Dei amanuenses, Christi manus et Spiritus s. tabelliones sive notarii et actuarii vocantur.*

einem Schreiber diktiert wird, was er schreiben soll, auch wenn es ihm vorher bekannt gewesen ist, so flößte der h. Geist den h. Schreibern inspirierend alles ein, was mit der Feder niedergeschrieben werden sollte, ob es ihnen schon vorher bekannt war oder nicht. Die Propheten und Apostel haben von dem Thron nichts beigetragen außer Zunge und Feder.“⁴ Daraufhin erhebt man nur die Beschuldigung, die alllutherische Inspirationslehre übersehe ganz und gar das Menschliche in der h. Schrift, das heißt, die verschiedenen Merkmale, an denen man doch erkennen könne, daß Menschen an ihrer Abfassung beteiligt waren, daß das Buch der Bücher also nicht vom h. Geist in eigener Person niedergeschrieben worden sei, sondern daß tatsächlich Menschen die Feder geführt haben.

Nun wäre es ja freilich ein großer Mangel an unserer Lehre, wenn sie diesem Menschlichen der h. Schrift nicht Rechnung trüge, oder anders gesagt, wenn sich dies Menschliche nicht mit der Lehre von der Verbalinspiration vereinigen ließe. Die menschlichen Eigentümlichkeiten der h. Schreiber treten in der Schrift ja überall so klar zu tage, daß gerade sie ohne Zweifel für die meisten, die die Göttlichkeit der h. Schrift bekämpft haben, bewußt oder unbewußt die eigentliche Grundlage der Argumentation gewesen sind. Es ist aber ein Irrtum, zu meinen, daß wir die menschliche Seite der h. Schrift nicht anerkennen; ja, wenn es gelten soll, können wir sie ebenso gut herausstreichen, wie unsere Gegner in dieser Lehre.

Da ist gleich von vornherein zu betonen, daß die Schrift, Gottes Wort, in menschlicher Sprache verfaßt worden ist. Das ist uns so selbstverständlich, daß uns das Wunder dieser Gottestat gar nicht bewußt wird, ohne daß wir einmal nachdrücklich darauf gestoßen werden. Die Großtaten Gottes, seine wunderbaren, ewigen Gedanken, seine Pläne, die er vor der Zeit der Welt

⁴ Habebant sese scriptores sacri in concinnanda Scriptura s. ad modum instrumentorum quae non operantur nisi mota a causa principali. et instar amanuensium quibus integrum non est quicquam scribere nisi quod in calamum ipsis dictatum, si vel maxime illorum quae ex dictantis ore, tantum amanuenses, calamo excipiunt, non sint inscii. Sicut itaque amanuensi scribenda dictantur, etiam quae antea ipsi fuerint nota, ita Spiritus s. inspirando suggestit sacris scriptoribus quaecunque calamo erant consignanda, sive jam ante fuerint nota sive minus. Prophetetae et Apostoli nihil de suo contulerunt praeter linguam et calamum. L. c. Qu. III, p. 71.

gefaßt hat und deren großartige Ausföhrung in der Zeit, lauter Dinge, die eigentlich unsern Gesichtskreis weit überschreiten, sind nicht in einer göttlichen, sondern in Menschensprache aufgezeichnet worden, und zwar noch nicht einmal in der abstrusen Sprache der Philosophen, sondern in der einfachsten Darstellungsweise, wie sie von keinem Philosophen in der Ankündigung seines Systems erreicht oder angestrebt wird. Um nur ein Beispiel anzuföhren: Was könnte menschlich einfacher sein als die historischen Berichte der Schrift, vor allen die über das Leben Jesu? Fällt es nicht jedem unbefangenen Beobachter sofort auf, wie schwülstig und phantastisch daneben auch die besten unter den apokryphischen Schriften klingen?

Auf gleicher Linie steht die Tatsache, daß die einzelnen Teile der Bibel in der Sprache geschrieben sind, in der die h. Schreiber auch sonst mit ihren Volksgenossen verkehrten (so das N. T.), oder doch in der Sprache, die überall, wo die h. Schriften zunächst gelesen werden sollten, als Umgangssprache geläufig war (so das A. T.). Dabei beachten wir noch zweierlei. Während das N. T. fast durchweg hebräisch geschrieben war, fallen dennoch Daniel und Esra ganz unvermittelt auch einmal in das aramäische Idiom, weil damals alle ihre Volksgenossen mit diesem Zweige des semitischen Sprachstammes vertraut geworden waren. Das N. T. spricht griechisch, aber durchaus nicht etwa den attischen Dialekt, nicht die *κοινή διάλεκτος*, sondern die hellenistische Sprachform, wie sie sich unter den griechisch redenden Juden herausgebildet hatte. Hier ist alles auf Popularität angelegt, daß ich so sage; nicht eine Spur von der Geheintuerei läßt sich erkennen, die doch in den heidnischen Religionen zu den Kunstgriffen der Priesterschaften gehörte.

Ohne uns dabei aufzuhalten, daß alle die Kunstformen der Darstellung, die in den menschlichen Sprachen ausgebildet worden sind, in der Schrift vorkommen — daß die h. Schreiber je nach Umständen bald in einfacher Sprache reden, bald allen Schmuck poetischer und rhetorischer Sprachweise anwenden —, beachten wir weiter, daß sogar jeder der h. Schreiber einen besonderen Stil hat, der bei einigen so ausgeprägt ist, daß er selbst in einer guten Übersetzung noch als Besonderheit zu erkennen ist. Wir können hier nur Einzelnes erwähnen. Wie deutlich tritt der Unterschied der Schulung und des Vorstellungskreises bei den Propheten Jesaja

und Jeremia zutage, und was will Amos anders als diese Verschiedenheit hervorheben, wenn er spricht: „Ich bin kein Prophet, noch keines Propheten Sohn, sondern ich bin ein Ruhhirte, der Maulbeeren abliejet?“ Welcher Unterschied zwischen der breiten, behäbigen Darstellungsweise des Matthäus und der knappen, doch so konkreten Schreibart des Markus! Geht es nicht jedem Bibelfenner so, daß er sich beinahe anheischig machen möchte, von einem Spruch aus den Episteln, den er nicht auswendig weiß, an dem Klang der Worte zu jagen, ob Paulus, Petrus oder Johannes ihn geschrieben? Dazu kommt noch, daß auch die Gemütsverfassung, das Temperament, die größere oder mindere Energie des Willens sich nicht undeutlich in den Reden der h. Schreiber ausprägt. Kurz, soweit Buffons Wort: *Le style est de l'homme* — der Stil zeigt den Charakter des Menschen — überhaupt auf Richtigkeit Anspruch machen kann, finden wir es in den heiligen Schriften bestätigt.

Doch noch mehr. Bei allem Bewußtsein der heiligen Schreiber, daß sie Gottes Worte reden, hören wir sie gar nicht selten ohne Berufung auf die göttliche Eingebung ihre Aussprüche scheinbar ganz oder teilweise für sich selbst beanspruchen. Im N. T. tritt das allerdings selten zutage. Wir können uns die prophetischen Reden nicht gut anders denken als mit der immer wiederkehrenden Einleitung: So spricht der Herr. Von Moses an ist diese Berufung auf die Inspiration den Männern eigentümlich, die wir in besonderem Sinne als Propheten bezeichnen. Und doch führt Salomo weder in den Sprüchen noch im Prediger seine Sätze direkt auf Gott zurück; es heißt Spr. 1, 1: „Dies sind die Sprüche Salomo, des Königs Israel, Davids Sohns,“ und Pred. 1, 1: „Dies sind die Reden des Predigers, des Sohns David, des Königs zu Jerusalem.“ Noch mehr tritt diese Tatsache an den Psalmen zutage, so weit sie nicht reine Lehrgedichte und messianische Weissagungen, sondern Gebete sind. Sie tragen doch ganz den Charakter gläubiger Herzensergüsse. Als lyrische Gedichte sind sie ein Ausfluß und Ausdruck der Herzensgefühle. Wir brauchen die Überschriften nicht dazu, daß wir erkennen, es handle sich hier um wirklich menschliche Auslassungen — so ganz reden die h. Dichter, als ob sie nur dem Rededrang ihres eigenen Herzens folgen; es fehlt jede äußere Spur, daß eigentlich der h. Geist der Urheber der Rede ist. Im

N. L. haben wir eine ganz analoge Erscheinung in den Briefen der Apostel. Das sind ihre persönlichen Darlegungen der göttlichen Wahrheiten. Ihre eigensten Meinungen, ihre Überzeugung, ja auch ihre persönlichen Gefühle und Willensrichtungen kommen da zum Ausdruck. Es ist immer der ganze Paulus, der ganze Petrus, der ganze Johannes, die da schreiben; darüber lassen sie keinen Leser im Zweifel. Um eine Hauptliebhaberei der Modernen nicht zu vergessen, erwähne ich schließlich noch die Andeutungen, die Lukas unmißverständlich über seine Quellenstudien macht. Er hat alles von Anfang genau erkundet und will nun seinerseits dem Theophilus eine Darstellung des Lebens Jesu liefern, wie sie diesem Neubekehrten nötig war.

Obige Darstellung der menschlichen Seite der h. Schrift ist skizzenhaft und deshalb unvollständig; sie sollte aber genügen, nicht nur zu zeigen, daß die menschliche Seite der Schrift unter uns bekannt ist, sondern auch klar zu machen, daß wir in keiner Weise fürchten, sie offen anzuerkennen. Das geschieht in der praktischen Pastoralität alle Tage. Lutherische Pastoren haben noch nie Anstand genommen, ein Psalmwort oder einen Ausspruch der Propheten oder Apostel unter dem Namen des betreffenden menschlichen Schreibers zu zitieren, wohl auch auf die äußere Veranlassung des Ausspruchs oder auf die ihm zugrunde liegenden Gefühle der betreffenden Person hinzuweisen. Es würde unter uns an und für sich keinerlei Anstoß erregen, wenn einmal ein Konferenzthema den Titel hätte: Wie sich Paulus die Entstehung des Glaubens denkt.

Darin wissen wir uns auch völlig eins mit den alten Dogmatikern. Ich halte es für überflüssig, durch Belegstellen nachzuweisen, daß die Redeweise, die ich eben beschrieben habe, in den praktischen und wissenschaftlichen Werken der orthodoxen Dogmatiker des 16. und 17. Jahrhunderts unzählige Male vorkommt; das wissen die Gegner der Verbalinspiration sehr wohl. Es erscheint einem aber oft sehr fraglich, ob sie die Dogmatiker wirklich aus eigenem Studium kennen, wenn man die Behauptung liest, jene eifrigen Verfechter der reinen Lehre hätten die menschliche Seite der Schrift in ihrer systematischen Dogmatik nicht berücksichtigt. Unmißverständlich erkennt Quenstedt doch das Vorhandensein einer menschlichen Seite der h. Schrift an, wenn er schreibt: „In ihrer Ausdrucksweise waren die h. Schreiber von dem täglichen Gebrauch und

der Gewohnheit abhängig, oder auch von ihrer Schulung, und daraus entsteht auch eine Verschiedenheit des Stils, vornehmlich bei den Propheten. Denn je nachdem sie geschult oder gewohnt waren, sich beim Reden oder Schreiben einer erhabeneren oder einfacheren Ausdrucksweise zu bedienen, gefiel es auch dem h. Geist, indem er dieselbe Ausdrucksweise benützte, sich der natürlichen Beschaffenheit der Menschen anzubequemen und sich zu ihr herabzulassen und so dieselben Lehren durch die einen in prächtigerer Rede, durch die andern in einfacheren Worten auszudrücken.⁵ Hollarz behandelt diesen Punkt sogar noch eingehender, indem er sagt: „In der menschlichen Litteratur kommt es vor, daß ein Profananschreiber, der wegen seiner Begabung und Beredsamkeit berühmt ist, sich in verschiedenen Stilarten ergeht. Cicero hat doch gewiß beim Reden und Schreiben einen großartigen, einen mittelmäßigen und einen einfachen Stil benutzt und gepflegt. Dasselbe kommt in der h. Schrift zur Geltung. S. Johannes hat in seinem Evangelium, in seinen Briefen und in der Apokalypse verschiedene Formen der Ausdrucksweise benützt und wurde dazu bewogen durch die Verschiedenheit des Inhalts, dem der Stil angepaßt werden mußte.“⁶

Wenn wir nun zugeben, daß die h. Schrift wirklich eine solche menschliche Seite hat, was ändert das an der altlutherischen Inspirationslehre? Nicht das Mindeste. Daß Paulus zur Verabfassung seiner Briefe durch bestimmte äußere Vorkommnisse veranlaßt worden ist, schließt nicht in mindesten aus, daß er trotzdem auf inneren Impuls des h. Geistes geschrieben hat. Daß sich in seiner Ausdrucksweise und in seiner Behandlung der Lehre der Einfluß seiner Begabung, seiner Schulung, seines Temperaments ausprägt, ja daß er mit seiner ganzen Persönlichkeit bei der Handlung des Schrei-

⁵ Genus loquendi debent scriptores s. quotidiano usu et consuetudini vel etiam informationi, et hinc quoque diversitas styli praesertim Prophetarum oritur. Nam prout informati et assuefacti erant ad sublimius humiliusve loquendi scribendique genus, sic eodem usus Spiritus S. sese indoli hominum attemperare et condescendere voluit, atque ita res easdem per alios magnificentius, per alios tenuius exprimere. L. c. Qu. IV. c. font. sol. I. fol. 75.

⁶ Exam. Theol. Acroam 1635. De Script. p. 103: Contingit in humanis, ut unus auctor profanus ingenii et eloquentiae praeclarus *varium fundat dicendi genus*. Certe Cicero grandem, mediocrem, humilem styllum dicendo scribendoque expressit et excoluit. Idem usu venit in divinis. S. Johannes diverso dictionis genere Evangelium, Epistolas & Apocalypsin contextit, motus diversitate arguenti cui stylus attemperandus erat.

bens beteiligt ist, ändert nicht einen Strich daran, daß der h. Geist seine Gedanken lenkt und ihm grade die Worte eingibt, in die die ewige Wahrheit für den bestimmten Fall eingekleidet werden sollte. Daß Lukas laut seiner eigenen Angabe Nachforschungen angestellt, „alles von Anbeginn erkundet“ (1, 3) hat und demnach, um den beliebten Ausdruck zu gebrauchen, die historischen Thatfachen vollständig beherrscht, ändert nichts an der Thatfache, daß es eben doch der h. Geist war, der ihn beim Schreiben leitete, daß er so und nicht anders, mit diesen Worten und nicht anders die Geschichte Jesu dargestellt hat. Kurz und bündig drückt das Hollarz so aus: „Wir behaupten nicht daß jedes einzelne Wort den Propheten zum Wissen inspiriert worden sei, sondern zum Schreiben. Gewisse Worte nämlich, die den Propheten und Aposteln vor der Handlung des Schreibens unbekannt waren, hat der h. Geist ihnen zuerst offenbart; andere hat er dagegen aus dem gemeinen Sprachgebrauch genommen, sich angeeignet und auf die göttlichen Dinge angewandt. Aber jedes einzelne Wort hat er den h. Schreibern in die Feder diktiert, ob es ihnen vorher bekannt war oder nicht, wie es alle Tage vorkommt, daß jemand, der einem Schreiber etwas in die Feder diktiert, Worte aus dem allgemeinen Sprachgebrauch entnimmt und gebraucht, deren Kraft und Bedeutung dem Schreiber längst bekannt waren.“⁷

Man beachte aber wohl, daß unsere Dogmatiker mit dem Gleichnisse von dem Schreiber, dem etwas in die Feder diktiert wird, den Vorgang der Inspiration nicht in seinem vollen Umfange illustrieren wollten. Der Vergleich hinft, wie alle Gleichnisse. Von einem gewöhnlichen Schreiber in einem Geschäft erwartet natürlich niemand, daß er innerlich an der Sache, über die er schreibt, beteiligt ist. Er kann ein vorzüglicher Schreiber sein, wenn er auch seine Arbeit ganz mechanisch besorgt. Die mechanische Tätigkeit ist aber bei dem Gebrauche des Bildes in der alten Dogmatik nicht

⁷ Non statuimus, verba omnia et singula Prophetis atque Apostolis inspirata esse ad *sciendum*, sed ad *scribendum*. Quaedam enim verba Prophetis et Apostolis ante scriptionis actum ignota Spiritus s. ipsis primum revelavit; quaedam vero ex communi loquendi usu assumpta sibi appropriavit et rebus divinis applicavit. At omnia et singula verba Amanuensibus sacris in calamum dictavit, sive antea ipsis fuerint nota, sive minus, sicut quotidie contingit ut qui epistolas amanuensi in calamum dictitant, utantur verbis desumptis ex communi loquendi usu, quorum vis et significatio ipsi dudum fuit nota. L. c. p. 104.

der Vergleichungspunkt. Gewiß wäre niemand eher bereit gewesen als unsere Alten, zuzugestehen, daß die Propheten und Apostel mit ganzer Seele an ihrer Schreiberarbeit beteiligt gewesen sind, ja so sehr, daß sie das Geschriebene als Ausdruck ihrer eigenen Meinung bezeichnen können. Vielmehr handelt es sich bei diesem Bilde lediglich um Feststellung der Tatsache, daß die h. Schreiber trotz aller persönlichen Beteiligung doch Wort für Wort nur das geschrieben, was der h. Geist durch sie schreiben lassen wollte. Daher soll der Ausdruck auch in keiner Weise den Vorgang der Inspiration erklären. Sie bleibt uns ein undurchdringliches Geheimnis, ein Glaubensartikel, und unsern Dogmatikern kam es nicht in den Sinn, sie philosophisch als haltbaren Begriff darstellen zu wollen.

In derselben Weise ist es zu beurteilen, wenn unsere Dogmatiker davon sprechen, daß der h. Geist sich der Beschaffenheit des menschlichen Geistes angepaßt habe.⁸ Kölling, der mit großer Energie die Verbalinspiration verteidigt und mit besonderer Hochachtung von Quenstedt spricht, legt in die Ausdrücke, die Quenstedt braucht, offenbar zu viel, wenn er meint, daß Rudelbach denselben Gedanken nur präzisiert habe, indem er den Ausdruck *kenose* (Selbsterniedrigung) an dieser Stelle anwandte.⁹ Von einer *kenose* des h. Geistes ist hier so wenig zu reden, wie etwa bei

⁸ Quenstedt gebraucht die Ausdrücke *sese attemperare, condescendere, sese accommodare*.

⁹ Proleg. 3. Lehre v. d. Theopneustie, S. 29: Von der festen und hohen Position unbedingter Anerkennung der persönlichen Herrlichkeit des h. Geistes ausgehend, gewinnt Rudelbach eine neue Operationsbasis, in seiner These von der Selbsterniedrigung des h. Geistes. Sie ist der zweite wesentliche Baustein, den zur Inspirationslehre beizutragen dem Dr. Rudelbach verstattet war. Die *kenose* des h. Geistes gewährt Ausblicke überraschender Art zur Lösung vieler Schwierigkeiten der Schrift. Sie erscheinen darum nicht im Lichte von Unvollkommenheiten der menschlichen *scribae* sondern als freie Bewegungen und Affektionen des inspirierenden h. Geistes, für welche das telische Moment sehr verschieden sein kann. Verwandt mit der Rudelbach'schen *kenose* des h. Geistes ist übrigens der Gedanke Quenstedts, der auch die stilistischen Eigentümlichkeiten der Schrift auf die Initiative des h. Geistes zurückführt, wenn auch die *attemperatio* des h. Geistes *ad captum indolem scriptorum*, wie sie Quenstedt lehrt, ein wesentlich anders abgeschatteter Begriff ist als die Rudelbach'sche *kenose*, und wenn auch letztere nach der Kühnheit der Konzeption und der Weite des durch sie geschaffenen Ausblicks vor ersterer den Vorzug verdient." Die Rudelbach'sche Schrift, auf die Kölling sich bezieht, erschien in der Zeitschr. f. d. ges. Luth. Theol. u. Kirche, 1840—42.

einer Erklärung der Worte, daß Gott die Herzen der Menschen lenkt wie Wasserbäche; denn wenn der Ausdruck überhaupt einen Sinn hat, will er doch sagen, daß der h. Geist sich gewisser Eigenschaften oder Prerogativen entäußert habe, und das ist so wenig der Fall, daß gerade die göttlichen Eigenschaften der Weisheit, Allwissenheit, Güte und Allmacht aus dem Faktum der Verbalinspiration in besonderem Glanze hervorleuchten. Wenn Nösgen neuerdings die Kenose weniger streng auffaßt und den Ausdruck Akkommodation sogar noch weit weniger passend findet,¹⁰ so dehnt auch er den Vergleich, der in Quenstedts Ausdrücken liegt, über das Tertium hinaus. Den Dogmatikern lag nichts ferner, als in der Inspiration eine Erniedrigung des h. Geistes sehen zu wollen; ihre Ausdrücke sind nichts weiter als Anthropomorphismen, die uns veranschaulichen sollen, daß der h. Geist die h. Schreiber eben nahm, wie er sie fand, und einen jeden nach seiner Eigentümlichkeit in seinen Dienst stellte.

Hieraus ergibt sich auch, warum unsre Dogmatiker — und wir mit ihnen — die Wirksamkeit des h. Geistes bei der Verfassung der h. Schriften so einseitig betonen, wie Luthard einmal tadelnd schreibt.¹¹ Für unsere Theologie und für unser Christentum liegt uns eben an der sogenannten menschlichen Seite der Schrift nichts weiter, als daß wir etwa derartige Erwägungen zum Verständnis der Schrift verwerten. Nur das ist wesentlich für die echte Schrifttheologie, daß der h. Geist aus jedem Worte des h. Buches zu uns redet. Damit haben wir festen Boden unter den Füßen und können die Wahrheit erkennen. Nur so steht uns die Schrift ohne Wanken fest wie ein Fels in dem ewig wogenden Meere menschlicher Spekulation. Übrigens zeigen beide besprochene Beispiele in sehr beachtenswerter Weise, wie leicht der Ge-

¹⁰ N. a. O., S. 273: „Ihr (der Inspiration) Wesen darf nicht vor allem in einem Aufgehen des übermenschlichen Einflusses in das Seelenleben (Kenosis) oder gar als Akkommodation an menschliche Ohnmacht gesucht werden.“ Dazu in einer Fußnote der Hinweis auf Kölling und Quenstedt.

¹¹ Wie haben wir uns diese Geisteswirkung zu denken? Vor allem als eine Geisteswirkung, nicht als ein äußeres Diktat und Handführung, wie es unsre alten Lehrer darstellten in einseitiger Betonung der göttlichen Tat.“ Christl. Glaubensl. gemeinverst. dargest., S. 542. Wo hat L. gefunden, daß die Dogmatiker ein äußeres Diktat und Handführung lehren?

brauch solcher Ausdrücke, die nicht aus der Schrift genommen sind, zu Mißverständnissen und unberechtigten Vorwürfen führt.

Bei unsern bisherigen Ausführungen haben wir ein Stück Menschlichkeit unerwähnt gelassen, und zwar gerade dasjenige, das wir mit Gottes Hilfe trotz alles Eifers der modernen Theologie nie von der Schrift aussagen werden. Die menschliche Seite der h. Schrift hört für uns da auf, wo sie für die destruktive Kritik recht eigentlich beginnt. Für uns steht es unabänderlich fest, daß die Schrift, weil sie Wort für Wort vom h. Geiste inspiriert ist, nirgends einen Fehler macht. Die infallibilitas Scriptorum steht und fällt mit der Lehre von der Verbalinspiration, und da wir jene nicht preisgeben können, ohne allen festen Grund unsers Glaubens zu verlieren, kämpfen wir bis aufs äußerste um diese. Hier scheiden sich die Wege. Wer in der Schrift Irrtümer finden kann, gibt ihren göttlichen Ursprung nicht nur teilweise auf, sondern leugnet ihn gänzlich; ja, er läßt nicht einmal den h. Schreibern ihr menschliches Recht, daß sie wußten, wovon sie schrieben, daß sie die Wahrheit schreiben wollten und konnten, sondern gibt irgend einem „wissenschaftlich gebildeten“ Professor in Deutschland das Recht, über ihre Schriften zu Gericht zu sitzen und uns mitzuteilen, was nach moderner Wissenschaft in der Bibel Glauben verdient, und was nicht. Wohin es führt, die menschliche Seite der h. Schrift bis auf das *errare humanum* est auszudehnen, haben wir reichlich erlebt. Der „wissenschaftlichen Theologie“ steht keine Fundamentallehre der Schrift mehr fest, nachdem die Unfehlbarkeit des h. Wortes für sie aufgehört hat. Nur auf Grund der unfehlbaren Schrift ist einst das ganze Gebäude der lutherischen Kirche erwachsen, und sie kann nicht als solche bestehen, wenn man ihr diesen Grund nimmt.

Hier gibt es keine Kompromisse. Wir stehen mit unsern alten Dogmatikern fest auf dem Bekenntnisse, daß auch in Nebensachen, d. h. auch in Dingen, die nicht unmittelbar den Gnadenratschluß Gottes zur Seligkeit der Menschen betreffen, die Schrift völlig irrtumsfrei ist. Darum halten wir dafür, daß Nösgen seine eigene Stellung invalidiert, indem er das Zugeständnis macht, daß die h. Schreiber als Kinder ihres Volks, und ihrer Zeit die volkstümlichen Anschauungen über Naturvorgänge u. dgl. einfach in ihre Rede verflochten hätten.¹² Nösgen gibt keine Beispiele an, aber

seine Auslassungen können nicht die Befürchtung verhindern, daß er unter Druck mit der Sache Ernst machen und z. B. das Sechstagerwerk als solches preisgeben und an Stelle der Schöpfung der Arten eine Evolution anerkennen würde, weil ja doch seine Kollegen vom naturwissenschaftlichen Fache angeblich auf Grund feststehender Naturgesetze solche Lehren als Stücke moderner Orthodorie ihren gläubigen Jüngern vorlegen. Mösgen sieht anscheinend nicht, daß er damit einen eklatanten Fall von *Akkommodation des H. Geistes* statuiert, und zwar eine *Akkommodation* nicht an wirklich vorhandene Umstände oder Verhältnisse, wie sie unsere Dogmatiker feststellen, sondern an tatsächliche Irrtümer, die doch unter dem Ausdruck „Weltanschauung ihrer Zeit“ nur höchst notdürftig verschleiert sind. Er erkennt nicht, daß mit diesem Zugeständnisse entweder die Inspirationslehre überhaupt hinfallen muß oder tatsächlich eine Aenose des H. Geistes gelehrt wäre, weil er sich seiner göttlichen Wahrhaftigkeit entäußert und menschliche Irrtümer hätte niederzuschreiben lassen. Einem wahrheitsliebenden Menschen widersteht es, in ernstem Vortrag eine populäre Anschauungsweise, die er für verkehrt hält, zu zitieren, ohne wenigstens hinzuzusetzen: „Wie man im Volke sagt,“ um seine eigene Stellung in der Frage nicht zu verleugnen; und wir sollten es dem H. Geiste, dem Urquell aller Wahrheit, zutrauen, daß er falsche menschliche Ansichten, und wenn sie auch nur auf naturkundliche oder geographische Dinge Bezug haben, durch sein Wort ohne weiteres bestätigt habe? Wenn ein theologischer Professor in natur-

¹² N. a. D., S. 284: „Endlich wird durch die hier vertretene Behauptung von der Wahrheit der biblischen Angaben nicht geleugnet, daß die biblischen Zeugen durchweg über alle Naturverhältnisse aus der Naturbetrachtung des einfachen Menschen heraus geredet und also den Boden der Weltanschauung ihrer Zeit nicht verlassen haben, wie wir dies im Allgemeinen bereits als unerläßlich für ihr Wirken unter dem Geschlecht ihrer jedesmaligen Zeit festgestellt haben. Ihre schriftstellerische Aufgabe brachte es ebenjowenig wie heute die Aufgabe der Verfasser von Volkserzählungen und Erbauungsschriften mit sich, selbst wenn sie dazu befähigt gewesen wären, über Naturverhältnisse Aufklärung zu geben und der vulgären Art, wie man über Dinge der Natur ohne Rücksicht auf bekannte Naturgesetze zu sprechen pflegt, entgegenzutreten. Die Verfasser, die sie bei ihrer rein empirischen Betrachtungsweise in ihren Schriften gemacht haben sollen, liegen ganz auf der Seite derer, die sich stellen, als ob die H. Schrift, um ein Buch der Wahrheit zu sein, nun auch ein Handbuch der modernen Wissenschaft sein müsse, und als wenn eine streng naturkundliche Erkenntnis dazu dienlich sei, den Menschen auf den Weg des Heils zu führen.“

wissenschaftlichen Angaben einen Schnitzer macht, so lächelt man darüber — und verzeiht; denn die Beschränktheit des menschlichen Fassungsvermögens läßt solche Vorkommnisse erklärlich erscheinen. Wenn aber der Unwissende und Unwahrhaftige in seine Darstellungen wirkliche Fehler irgendwelcher Art einfließen ließe, gäbe er damit nicht sein eigenstes Wesen auf? Darum ist es doch eine recht fadenscheinige Verrückung des Fragepunktes, wenn Nösgen schreibt, die Bibel brauche nicht ein Handbuch moderner Naturwissenschaft zu sein, um als Buch der Wahrheit gelten zu können. Sie könnte allerdings das Buch der Wahrheit sein, wenn sie auf keine naturwissenschaftliche Fragen einginge; da sie aber dies tut, muß sie auch in naturwissenschaftlichen Dingen bei der Wahrheit, wie Gott sie kennt, bleiben, sonst verliert sie den Anspruch auf jenen Ehrentitel. Nösgen jagt ganz richtig: „Bei den Beweisen, daß sich in der Schrift Fehlstames und Irrtümliches finde, nimmt man es meistens sehr leicht“ (a. a. O., S. 285, Note 119). Wir dehnen dies Urteil auch auf solche Zugeständnisse aus, deren er selbst eins geliefert hat.

Es liegt auf der Hand, warum die moderne theologische Wissenschaft die Irrtumslosigkeit der h. Schrift so unerbittlich bekämpft und schließlich zum alten Eisen geworfen hat. Auch wer den eigentlichen Grund, den Abfall von der Wahrheit selbst, nicht erkennt, muß sich sagen, daß die meiste Arbeit der modernen Theologen gegenstandslos würde, wenn die alte Inspirationslehre wieder zur Herrschaft käme. Mit dem wirklich Menschlichen in der h. Schrift kann ein Gelehrter doch keine Lorbeeren erringen; aber den Irrtümern der Bibel nachspüren und alle zwei Monate neue Ansichten darüber zutage fördern, das bringt Ruhm der Gelehrsamkeit. Daher arbeiten drüben die „Edlen des Volkes,“ wie sie sich gern nennen lassen, im Schweiße ihres Angesichts an dem Nachweise, daß Matthäus den Markus und Markus den Matthäus, daß Lukas alle beide ausgeschrieben habe und umgekehrt, ja daß schließlich keines der drei ersten Evangelien Anspruch auf Originalität machen kann usw. Jeder quält seine Phantasie, damit sie ihn doch ja auf neue Kombinationen kommen lasse, und beeilt sich, seine Ansichten dem Druck zu übergeben, damit er doch auch als zünftiger „Theologe“ anerkannt werde. Das alles ist nur dann möglich, wenn die Schrift nicht Gottes Wort ist, sondern das Menschliche des Irrtums an sich trägt. Darum ist diese menschliche Seite der Schrift das beherrschende Axiom der „voraussetzungslosen, objektiven“ Theologie der

Neuzeit. Gott bewahre uns vor den verderblichen Einflüssen solcher Menschenkünste. Wir werden sie aber nicht anders innerlich überwinden, als wenn uns das altlutherische und biblische Axiom feststehen bleibt:

Scriptura non potest erare.

J. Schaller.

— :: —

R ö m. 12, 6.

1. Ἀναλογία. Es dürfte für die Erklärung der ganzen Stelle von entscheidender Wichtigkeit sein, mit welchem Worte ἀναλογία verbunden wird, um gewissermaßen zu einem Begriff zu verschmelzen. Möglich wäre es, eine Verbindung mit dem Genetiv τῆς πίστεως anzunehmen. Der Apostel würde dann etwa im Sinne der Dogmatiker von einer Glaubensanalogie reden. Möglich ist aber auch eine nähere Verbindung mit der Präposition κατά. Κατά heißt „nach“ im Sinne von „gemäß“. Ἀναλογία bezeichnet seiner Etymologie nach ἀνά (τὸν αὐτὸν) λόγον — eine Gemäßheit. Κατὰ τὴν ἀναλογίαν würde dann in verstärkter Weise eine Gemäßheit, ein Entsprechen bezeichnen.

Es weiß jeder, was das Wort „Angesicht“ bedeutet. Ebenso ist es jedem bekannt, daß dieses Wort mit verschiedenen Genetiven zu einem Begriff verschmolzen werden kann, z. B. Gottes Angesicht, ein Engelsangesicht u. dgl. Wenn nun aber jemand aus dem Satze: „Im Angesichte des Todes bekannte er die Tat,“ ein „Todesangesicht“ herauskonstruieren wollte, so würde er offenbar den Sinn des Satzes verfehlen. Es sind nicht die Begriffe „Angesicht“ und „Tod“ unmittelbar zu verbinden, sondern „Angesicht“ verschmilzt mit „in“ zu einem neuen präpositionalen Ausdruck. (Vergleiche in der Verschmelzung schon weiter vorgeschrittene Präpositionen wie „anstatt“, „um — willen“, „zufolge“ u. a.). Ähnlich dürfte in unserer Stelle ἀναλογία mit κατά zu verbinden sein.

Sollte *ἀναλογία* mit *τῆς πίστεως* zu verbinden sein, so müßte *ἀναλογία*, da ja die Prophetie ihr gemäß (*κατά*) sein soll, etwa die Bedeutung von Regel und Richtschnur, *regula*, *norma*, oder gar *summa* haben. Eine solche wird sich aber schwer nachweisen lassen. Aus dem Neuen Testamente nicht; denn *ἀναλογία* ist *ἀπαξ λεγόμενον*, und für die vorliegende Stelle soll ja der Sinn des Wortes eben erst festgestellt werden. Die Etymologie des Wortes allein kann auch nicht über seine Bedeutung entscheiden. Sie kann wohl einiges Licht geben, aber die Entscheidung muß dem Volke auheimgestellt bleiben, zu dessen Sprachschatz das Wort gehört. In welchem Sinne es von seinen Schriftstellern gebraucht wurde, in dem Sinne müssen wir es nehmen.

Ἀναλογία ist vorzugsweise ein mathematischer Begriff. Aristoteles Eth. Nic. 5, 6 definiert ihn so: *Ἡ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων*. In diesem Sinne gebraucht auch Plato das Wort, der es aufgebracht zu haben scheint. Nachdem er Tim. 32 B ausgeführt hat: *Οὕτω δὴ πυρός τε καὶ γῆς ὕδωρ ἀέρα τε ὁ θεὸς ἐν μέσῳ θεῖς, καὶ πρὸς ἄλληλα καθ' ὅσον ἦν δυνατὸν ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀπεργασάμενος. ὃ τί περ πῦρ πρὸς ἀέρα, τοῦτο ἀέρα πρὸς ὕδωρ, καὶ ὅτι ἀῆρ πρὸς ὕδωρ, τοῦτο ὕδωρ πρὸς γῆν, συνέδησε καὶ συνεστήσατο οὐρανὸν ὄρατὸν καὶ ἀπτόν*, sagt er 32 C von der also erschaffenen Welt: *Τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη δὲ ἀναλογίας ὁμολογήσαν*. Man vergleiche den ganzen Abschnitt Tim. 31B—32C. Es ist auch ganz interessant, eine sachliche Parallele bei Ovid zu vergleichen. Metamorph. I, 52. 53.

Imminet his aer, qui, quanto est pondere terrae,

Pondere aquae levior, tanto est onerosior igni.

Recht deutlich zeigt den Sinn von Proportion eine Stelle bei Diodor 11, 25. *Διμέρισε τοῖς συμμάχοις κατὰ τὸν ἀριθμὸν τῶν συστρατευσάντων τὴν ἀναλογίαν ποιησάμενος*. — Mit *πολλαπλάσιος* verbunden bezeichnet es eine mathematische Progression. — Aus keiner von den angezogenen Stellen läßt sich die Bedeutung *regula*, *norma*, oder gar *summa* nachweisen. Das spricht sehr gegen die unmittelbare Verbindung von *ἀναλογία* mit *τῆς πίστεως*.

Es kommt nun *ἀναλογία* sehr häufig in Verbindung mit *κατά* vor. Dann hat es ziemlich denselben Sinn wie das Simplex *κατὰ λόγον τιπός*, nämlich „im Verhältnis“, „entsprechend“. Das ergibt sich am deutlichsten aus Plato Locri 95 B. *Τὰ γὰρ κατὰ τὸν ἀρίστην ἀναλογίαν συντεθέντα ἐν ἰσοδυναμίᾳ οὔτε κρατεῖ ἀλλάλων*

ἐκμέρεος οὔτε κρατέεται, ὡς τὰ μὲν αὖξαν, τὰ δὲ φθίσιν λάμβανεν, μένει δ' ἐν συναρμογῇ ἀδιαλύτῃ κατὰ λόγον ἄριστον. Ähnlich Plato Polit. 257 B. Aristoteles Hist. an. 1, 1; Pol. 3, 13, 5; 5. 1, 2. — Die Wörterbücher von Benfeler, Kost, Suhle-Schneidewin, Schierliß, Wilke-Grimm, auch Cremer schweigen über diesen Gebrauch, aber das von Videll & Scott hebt ihn hervor.

Da nun diese Verbindung κατὰ (τὴν) ἀναλογίαν eine so geläufige war, so haben wir um so weniger Grund, in unserer Stelle ἀναλογία von κατὰ zu lösen, um es die ungewöhnliche Verbindung mit τῆς πίστews eingehen zu lassen.

2. Πίστις. Das Wesen der πίστις wird Heb. 1, 11 dahin bestimmt: Ἔστιν δὲ πίστις ἐπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἐλεγχος οὐ βλεπομένων. Der Kern der πίστις ist ein vertrauensvolles Ergreifen von Heilsgütern, besonders der Rechtfertigung in Christo. Die πίστις hat es nicht in erster Linie mit gewissen Lehren oder Glaubenssätzen zu tun; diese sind vielmehr nur das Gefäß, das Mittel, wodurch die Heilsgüter der πίστις übermittelt werden; oder wie 1. Kor. 13, 12 gesagt wird, der Spiegel, durch welchen die πίστις die Schätze erschaut. Die πίστις ist mithin nicht einseitig Sache des Verstandes, sondern des ganzen Herzens.

Es soll selbstverständlich nicht gesagt sein, daß die Lehre, oder die einzelnen Lehren, etwas Nebenächliches seien. Die πίστις hält keine Lehre, noch auch die Gestalt, in der sie geoffenbart ist, für geringfügig. Wollte die πίστις irgend eine Lehre verachten, so würde sie damit Gott selbst verachten, der diese Lehre so und nicht anders geoffenbart hat. Wollte sie zu irgend einer Lehre etwas dazu tun, oder davon tun, so würde sie damit Gottes Wahrhaftigkeit antasten und ihn zum Lügner machen, als der etwas Verkehrtes in seinem Worte gesagt habe. Sie würde damit Gottes Weisheit antasten, als der etwas Sichwidersprechendes, Absurdes in seinem Wort offenbare, so daß wir erst in rechten Einklang bringen müßten, was Gott in seiner Unbeholfenheit in Mißklang geiekt habe. — Die πίστις hat allen Respekt und heilige Ehrfurcht vor den Lehren in ihrer geoffenbarten Gestalt auch hinsichtlich der darin enthaltenen Heilsgüter selbst. Diese können nicht von ihren Gefäßen, den Lehren, getrennt werden. Die Gefäße können nicht unbeschadet der darin enthaltenen Güter geändert und verderbt werden. Ein verderbter Spiegel kann nie ein getreues Bild zeigen. — Doch, und darauf kommt es hier an, hat es die πίστις nicht

mit den Lehren um ihrer selbst willen zu tun, sondern um der darin enthaltenen Heilsgüter willen.

Daß auch in der Profangrätigkeit „Vertrauen“ die erste und Hauptbedeutung von πίστις sei, weist jedes Lexikon nach. Weiter, aber seltener, kommt das Wort vor in der Bedeutung von „Treue“; auch „Zutrauen“, das jemand genießt, also „Kredit“; ferner „Pfand“, als etwas, das Vertrauen erwecken soll; „Beweis“; endlich etwas „Anvertrautes.“ Die ersten beiden der hier angeführten Bedeutungen finden sich auch bei Plato Definiti nes (incerti auctoris) 113 C. Πίστις· ὑπόληψις ὀρθή τοῦ οὕτως ἔχειν ὡς αὐτῷ φαίνεται· βεβαιότης ἡθους.

Eine Bedeutung „Lehre“ findet sich in der Profangrätigkeit nicht. Für das Neue Testament hat man sie vielfach angenommen. Es müßte dann der Heilige Geist das Wort πίστις mit diesem neuen Inhalte erfüllt haben. Im Alten Testamente ist kein Grund zu einer solchen Annahme geboten, denn das entsprechende hebräische Wort אֱמוּנָה heißt „Festigkeit, Sicherheit, Wahrhaftigkeit, Treue,“ aber niemals „Lehre.“ Und in Stellen des Neuen Testaments, wo πίστις gleich „Glaubenslehre“ sein soll, reicht die Bedeutung „Vertrauen“ nicht nur völlig aus, sondern gibt häufig auch noch einen viel tieferen und volleren Sinn. Wie dies Gal. 3, 23 und Gal. 1, 23 der Fall sei, ist von Prof. Köhler (Quartalschrift 1, 1, 31) nachgewiesen. Es könnte zu letzterer Stelle vielleicht hinzugefügt werden, daß gar nicht einzusehen sei, wie die Substituierung von Glaubenslehre für Glaubenszweck die Schwierigkeit löse, die für oberflächliche Exegete sich bietet. Denn wie das Abstraktum einer Lehre verfolgt werden könne, ist doch mindestens ebenso schwer verständlich, wie daß das Abstraktum einer Zweckart verfolgt werde.

Für πίστις die Bedeutung „Glaubenslehre“ anzunehmen liegt um so ferner, da ja die πίστις, wie gezeigt, es nicht so sehr mit den Lehren, als mit den dadurch vermittelten Heilsgütern zu tun hat. Cremer sagt (bei etwa neun Oktavseiten über πίστις und neun weiteren über πιστεύω über diese Bedeutung nur: „Eine Bedeutung doctrina fidei anzunehmen, ist überall überflüssig.“

Es ist eine bekannte, aber leider wenig beachtete Tatsache, daß man den Sinn eines Satzes wohl nur durch Verständnis der einzelnen Wörter und Ausdrücke gewinnen kann, daß dann aber der

Gesamtjinn des Satzes wieder den einzelnen Wörtern und Ausdrücken ein besonderes Gepräge gibt, so daß sie im Zusammenhange des Satzes in einem ganz anderen Lichte erscheinen, als alleine stehend. Man nehme irgend ein gewöhnliches Wort und betrachte es näher in verschiedenen Sätzen, z. B. die Kopula „ist.“ Der Sinn dieses Wörtchens scheint ganz klar und einfach zu sein, aber man wird staunen, ein wie verschiedenes Gepräge es in verschiedenem Zusammenhange trägt. „Zweimal zwei ist vier.“ „Die Wand ist weiß.“ In ersterem Satzchen heißt „ist“ soviel wie „ist gleich“, „ist identisch mit,“ während diese Behauptung im zweiten Fall unmöglich ist. Es ließen sich leicht Beispiele anführen, in denen „ist“ noch andere Schattierungen in der Bedeutung aufwiese.

So kann, ja muß, auch das Wort πίστις bei der allgemeinen Grundbedeutung „Vertrauen,“ je nach dem Zusammenhange ein verschiedenes Gepräge erhalten.

In unserem Satze κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως steht es nur in Verbindung mit sehr allgemeinen Ausdrücken, so daß es dadurch kein besonderes Gepräge erhält. Aber wir werden gewiß nicht fehl gehen, wenn wir annehmen, daß es dann in diesem Verse dasselbe besondere Gepräge trägt, das es sonst in diesem Abschnitt trägt. V. 3 wird das Bild von πίστις in scharfen Zügen markiert. Es ist von dem Glauben der einzelnen die Rede (ἐκάστῳ), von der Zuversicht, womit jeder einzelne das Verdienst Christi sich aneignet. Es ist vom Glauben als einem von Gott gewirkten, mitgeteilten, die Rede (θεὸς ἐμέρισεν). Es ist von einem stärkeren oder schwächeren, größeren oder kleineren Glauben die Rede (μέτρον πίστεως). Das könnte heißen ein stärkeres oder schwächeres Vertrauen, ein stärkeres oder schwächeres Ergreifen des Verdienstes Christi. Doch wohl kaum; denn dann würde damit Gott, dem Geber, ja Austeiler des Glaubens, die Schuld für einen kleinen Glauben beigemessen. Es wird hier nicht das Ergreifen des Verdienstes Christi betont; es wird vom Glauben mehr in seiner Beziehung auf das Leben der Christen geredet (ὑπερφρονεῖν . . φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν). Das ὑπερφρονεῖν aber geschieht in bezug auf die χαρίσματα, die Gott den Gläubigen ausgeteilt hat; auf diese bezieht sich auch das μέτρον. Mit hin gehören auch diese zu dem besonderen Gepräge, das πίστις in dieser Stelle trägt, ja sie sind ein wichtiger Bestandteil desselben.

So ist hier πίστις zu verstehen als das vertrauensvolle Ergrei-

fen des Verdienstes Christi von seiten der einzelnen, als Grundlage der von Gott verschieden ausgetheilten *χαρίσματα*.

3. *Προφητεία*. Für den Propheten hatte man sowohl unter den Griechen, als auch unter dem Volke Gottes, zwei Bezeichnungen, *μάντις* Seher und *προφήτης* Prophet. Beide Ausdrücke bezeichneten ursprünglich zwei streng geschiedene Gaben und Ämter. Der *μάντις* empfing die göttlichen Offenbarungen und gab sie (bei den Griechen) in dunklen, für gewöhnliche Leute unverständlichen Ausdrücken wieder. Die Aufgabe des *προφήτης* bestand nun darin, dem Volke den Sinn dieser dunklen Aussprüche zu verkündigen. Später jedoch verschwand dieser Unterschied mehr und mehr, die Bezeichnungen wurden ziemlich unterschiedslos gebraucht, ja, eine wurde durch die andere nach und nach ziemlich verdrängt. Merkwürdig ist dabei, daß dieser Vorgang bei dem Volke Gottes und den Griechen in gerade umgekehrter Weise erfolgte.

Über die Sehergabe heißt es in Platos Definitiones (incerti auctoris 114 B. *Μαντεία*: *ἐπιστήμη προδηλωτική πράξεως ἀνευ ἀποδείξεως*; und *Μαντική*: *ἐπιστήμη θεωρητική τοῦ ὄντος καὶ μέλλοντος ζώοντινων*. Nach Orac. ap. Luc. Alex. 40 könnte es scheinen, als ob *προφητεία* daselbe bedeute: *Ἡ δὲ προφητεία δίης φρενός ἐστιν ἀπορρώξ* Doch ist der *προφήτης* mehr der Erklärer und Verkündiger z. B. der gottesdienstlichen Gebräuche. Dionysius von Halikarnaß, Antiq. Rom. 4 73. *Τοῖς ἰδιώταις ὁποῖοι μὴ ἴσασι τοὺς περὶ τὰ θεῖα ἢ δαιμόνια σεβασμὸς ἐξηγηταὶ γίνονται καὶ προφήται*, So wurden beide Begriffe wohl unterschieden. Pindar, Fragm 118, *ΜαντεῖοΜούσα, προφητεύσω δ' ἐγώ*.

Ganz besonders scharf hebt Plato den Unterschied hervor. Tim. 72 B. *Ὅθεν δὴ τὸ τῶν προφητῶν γένος ἐπὶ ταῖς ἐνθούσις μαντείας κριτὰς ἐπικαθίσταναι νόμος*: *οὐδὲ μάντις αὐτοῖς ἐπονομάζουσι τινες, τὸ πᾶν ἡγνοηκότες ὅτι τῆς δι' αἰνιγμῶν οὐτοὶ φήμης καὶ φαντάσεως ἕποκρῖται καὶ οὔτε μάντις, προφήται δὲ μαντευσόμενων δικαιοτάτα ὀνομάζονται* ἄν. Man vergleiche übrigens den ganzen Abschnitt 71 E—72 B über den Zustand, trance in welchem der *μάντις* seine Offenbarungen erhielt. Aus dieser Stelle geht aber auch hervor, daß man zwischen beiden Ämtern schon früh nicht genau unterschied, und daß man auch solche als *μάντις* bezeichnete, denen nach der strengeren Fassung der Ausdrücke nur der Name *προφήτης* zukam. Das mag daher gekommen sein, daß das Wort *προφήτης* sehr verallgemeinert und auf alle möglichen Verkündiger angewandt wurde, so daß, Pindar, N. 9, 120 der

Becher *κόμου προφάτης* und Antiphanes, *Φιλοθ.* I, 23 der Junger *δείπνου προφήτης* genannt wird (dichterisch). Vergleiche auch Plato, Phaedrus 222 D. Diodor 1, 2; Lucian, Vit. au-t. 8; Sertus Emp. 227.

Es scheint somit die allgemeine Bedeutung von *προφήτης* die eines (erklärenden) Verkündigers zu sein. In dieser Bedeutung fanden die Apostel das Wort vor, und so, müssen wir annehmen, werden sie es auch gebraucht haben. Vorausgesetzt, daß nicht der Prophet des Alten Testaments in seiner Art etwas ganz anderes war als der *προφήτης* der Griechen.

Was man im Alten Testamente unter einem Propheten zu verstehen habe, scheint deutlich ein Vergleich von Exod. 7, 12 mit 4, 16 zu ergeben. In ersterer Stelle sagt Gott zu Moje, daß er Aaron gegenüber die Stelle eines Gottes, Aaron ihm gegenüber aber die eines Propheten haben solle; und zwar solle das darin bestehen, daß Moses Aaron einbebe, was er reden soll, Aaron aber Moses Gedanken vor Pharao ausspreche. In der zweiten Stelle (4, 16) steht deshalb auch für Prophet das Wort Mund. Es ist demnach nach alttestamentlichem Sprachgebrauch ein Prophet ein Mann, dessen sich Gott gleichjam als eines Mundes bedient, um seine Gedanken vor den Menschen zu verkündigen. (Vgl. auch Jer. 15, 19 Lehrer=רֹבֵץ; Matth. 1, 22 u. ä τὸ ῥηθὲν ἐπὶ τοῦ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου.)

Es war dem Propheten zweierlei wesentlich. Das erste war die göttliche Offenbarung. Ein Prophet redete nichts Eigenes, sondern nur was Gott ihm eingab. Dies wird sehr viel betont, daß der Heilige Geist über die Propheten geriet und sie zu weisjagen trieb; vergleiche 1. Sam. 10, 6. 10; 19, 20—24 und viele andere. Daher bezeichnet der Apostel Petrus 2. Pet. 1, 21 die Propheten als *ἐπὶ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι*. Ja. so notwendig war für einen Propheten die göttliche Eingebung, daß alle, bei denen sie fehlte, falsche Propheten sind. — Das Zweite, das einem Propheten wesentlich war, ist, daß er redet und das ihm von Gott Geoffenbarte verkündigt. Dies liegt in den oben angeführten Stellen Exod. 7, 1. 2; 4, 16, wird sonst aber wenig hervorgehoben, da es sich eigentlich von selbst versteht. Wie wichtig aber die Verkündigung von den Propheten selbst gehalten wurde, geht z. B. deutlich aus Jer. 1, 5 coll 6 hervor, wo Jeremias sich wei-

gern will, Prophet zu werden, weil er wegen seiner Jugend nicht zum Predigen taugte. (Es steht hier im hebräischen Text für „predigen“ das Wort נָבֵא , während sonst, wo Luther „predigen“ überjetzt, gewöhnlich das Wort שָׂרַף steht.)

In diesem Sinne erklärt sich auch Philo über die Propheten des Alten Testaments, Quis rer. div. haer. 510, *Προφήτης γάρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἐτέρου.*

Das Wort Prophet wurde dann auch auf andere Ämter übertragen. So werden z. B. 1. Chron. 25 (26), 1—3 die von David bestellten Sänger Propheten genannt, deren Weisja-gen mit Harfen, Psalteren, Cymbeln geschah.

Während man bei den Griechen nach und nach dem *προφήτης* den ihm eigentlich nicht zukommenden Namen *μάντις* beilegte, so war gerade das Umgekehrte bei dem Volke Gottes der Fall. Aus 1. Sam. 9, 9 ersehen wir, daß die Bezeichnung נָבֵא nach und nach der Bezeichnung שָׂרַף wich.

Im Alten Testamente wird viel über falsche Propheten geklagt, die ohne göttliche Sendung sich ins Prophetenamt eindrängten und falsche Lehre predigten. Auch bei den Griechen gab es Betrüger unter ihren *προφήταις*, die Plato mit einem Wort bezeichnet, das eigentlich Vagabund heißt. Charm. 173 C, ... *καὶ τὴν μαντικὴν εἶναι ἐπιστήμην τοῦ μέλλοντος ἔσεσθαι, καὶ τὴν σωφροσύνην αὐτῆς ἐπιστατοῦσαν, τοὺς μὲν ἀλαζόνας ἀποτρέπειν, τοὺς δὲ ὡς ἀληθῶς μάντις καθιστάναί ἡμῖν προφήτας τῶν μελλόντων.* Diese Stelle ist deshalb von Wichtigkeit, weil Plato hier als Richter über die Propheten, um wahre und falsche Propheten zu unterscheiden, nichts Besseres als die *σωφροσύνη*, die Vernunft, zu nennen weiß, während das Volk Gottes das geoffenbarte Wort Gottes selbst als untrüglichen Prüfstein besaß, Deut. 13, 1—5.

Da nun sowohl im griechischen Sprachgebrauch, als auch im Alten Testamente die (erklärende) Verkündigung, die auf Grund göttlicher Offenbarung geschah, für den Propheten wesentlich war, so dürfen wir annehmen, daß dieses auch ein wesentliches Stück der Prophetie in den ersten christlichen Gemeinden gewesen sein wird. Es ist demnach die Erklärung Theodoret's wohl zu eng gefaßt: *Καλεῖ δὲ προφητείαν οὐ μόνον τῶν ἐσομένων τὴν πρόγνωσιν, ἀλλὰ καὶ κεκρυμμένων τὴν γνῶσιν.*

Es liegt ferner auch wohl für die Annahme kein Grund vor, daß em neutestamentl. *γλώσση λαλῶν* mit seinem *διερμηνευτής* dem *μάντις* nebst *προφήτης* der Griechen entspreche. Ihre Funktionen waren doch zu verschieden. Das einzige was der Glossolalekt mit dem *μάντις* gemein hatte, war, daß beide in Verzückung Worte redeten, die für gewöhnliche Leute unverständlich waren. Auch hierin war die Übereinstimmung keine vollständige; denn die Rede der Glossolalekten war absolut unverständlich, 1. Kor. 14, 23; Apg. 2, 13, während der *μάντις* in seine Rede, die auf dem Boden des gewöhnlichen Sprachidioms erwachsen war, einzelne Idiotismen, Barbarismen u. i. w. (*γλώσσαι* genannt) verflocht, wodurch sie unverständlich wurde. Dagegen findet sich zwischen beiden der gewaltige Unterschied, daß, während der *μάντις* eine Botschaft Gottes an die Menschen ausrichtet, der Glossolalekt nicht den Menschen, sondern zu Gott redet, 1. Kor. 14, 2. Zudem lag auch wohl kaum ein Grund vor, den heidnischen Orakeln in der christlichen Gemeinde ein Gegenstück entgegen zu setzen, da diese Erscheinung bei den Heiden schon erschienen war. Vergleiche den sehr bezeichnenden Titel einer Schrift Mutarchs: *Cur Pythia nunc non reddat oracula carmine*. Mor. 304 sqq. Es war das Zungenreden vielmehr ein besonderer Schmuck, mit dem Gott laut seiner Verheißung seine erste Christenheit zierte.

Wir finden nun über das Wesen der Prophetie im Neuen Testamente folgende Angaben. Sie beruhte auf Offenbarung, 1. Kor. 14, 14, 6. 30 (*ἀποκάλυψις* ist Grundlage der *προφητεία*, *γνώσις* der *διδασχῆ*). Sie geschah (dem Zungenreden gegenüber) in deutlicher Rede, war an die Gemeinde gerichtet und diente zur Besserung der Gemeinde, Ermahnung und Tröstung, besonders zur Befehrung der Ungläubigen, 1. Kor. 14, 2. 3. 9. 16. 19. 23—25.

Wenn 1. Kor. 14, 1. 39 u. ö. die Christen aufgefordert werden, nach der Gabe der Weissagung zu streben, so haben wir das wohl am einfachsten so zu verstehen, daß sie nach dieser Gabe Gottes streben sollten, wie überhaupt Christen nach Gottes Gaben streben, nämlich im Gebet; wohl auch durch das Studium der Schrift; vergleiche Jer. 8, 8 coll. 10, wo Propheten und Priester zu den Schriftgelehrten gerechnet werden.

1. Kor. 14, 32 soll nach dem Zusammenhang, B. 30—33, wohl nichts über den geistigen Zustand des Propheten während des

Weisjagens (Begeisterung, Verzückung, Rüchternheit oder dergleichen) jagen, sondern heißt, daß Prophetengeister um des Friedens und der Ordnung willen, B. 33, sich — a n d e r e n — Propheten unterwerfen, sich Zusätze und Verbesserungen gefallen lassen, B. 30.

Nach den Ermahnungen an die Christen, die Rede der Propheten nicht unbezehen anzunehmen, sondern die Geister zu prüfen, 1. Kor. 14, 29; 12, 10; 1. Joh. 4, 1—3 kann es scheinen, als ob die Möglichkeit nicht ausgeschlossen war, daß der alte Adam der Propheten sich in die Weisjagung einmischte, so daß sie in Gefahr standen, Göttliches und Eigenes zu predigen. Ähnlich, wie es einem Prediger des Evangeliums heutigen Tags noch ergeht. Hilf uns, lieber himmlischer Vater, dein Wort stets lauter und rein zu lehren.

In der *Διδαχή τῶν ἀποστόλων* handelt der größte Teil des 11. sowie das ganze 13. Kapitel von den Propheten. Es werden da allerlei merkwürdige Kennzeichen von falschen Propheten angeführt. Wenn einer sich länger als zwei Tage (müßig) bei jemandem einquartiert; oder Geld fordert (und nicht mit Brot zufrieden ist); oder im Geiſt (durch ein Wunder?) einen Tisch bestellt, und dann selbst davon ißt; oder nicht tut, was er lehrt; so ist er ein falscher Prophet Kap. 11, 5. 6. 9. 10. Kap. 13 handelt von der Aufnahme der Propheten. Und ihnen, die der Apostel Paulus 1. Kor. 12, 28 gleich nach den Aposteln einordnet, wird hier die Stelle des Hohepriesters zuerkannt, *αὐτοὶ (οἱ προφῆται) γὰρ εἰσὶν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν*. B. 3. Die Christen werden ermahnt, dem Propheten immer die Erstlinge von allerlei Erzeugnissen zukommen zu lassen.—Im Unterschied von den Aposteln, die immer wandern mußten (als Missionare), durften die Propheten ansäßig sein. — Für die Feier des heiligen Abendmahles waren bestimmte Dankgebete vorgeschrieben, Kap. 10. Die Propheten aber waren nicht an diese Form gebunden, sondern durften *τεν ὅσα θέλουσιν*. Kap. 10, 7.

Fassen wir zusammen, was das Neue Testament über die Propheten der ersten christlichen Gemeinden sagt, so paßt auf sie das Wort des Apostel Petrus über die Propheten des Alten Testaments, 2. Pet. 1, 21. Sie waren Männer Gottes, die da redeten, getrieben vom Heiligen Geist.

4. Zusammenhang. Wenn man auch die einzelnen Begriffe festgestellt hat, die in unserem Verse vorkommen, so muß doch eine Frage zuvor bezehen werden, ehe man daran gehen kann,

den Inhalt des Verjes anzugeben. Es ist das die Frage nach dem Zusammenhange. Viele beginnen mit V. 6 einen neuen Satz, während andere diesen und die beiden folgenden Verje in eine V. 4 beginnende Periode einfügen. Siehe das Nähere darüber Quartalsschrift I, 1, 33. Beide Auffassungen wären an sich möglich; welche ist richtig?

Mit dem 12. Kapitel beginnt der Apostel den zweiten, den paränetischen Teil seiner Epistel; V. 1 und 2 bilden die Einleitung dazu. Da erwähnt der Apostel die Römer, um der ihnen von Gott widerfahrenen Barmherzigkeit willen, nun sich selbst ganz und gar mit allem, was sie sind und haben, Gott zu ergeben, durch dessen Barmherzigkeit sie ja eben erst sind, was sie sind, dessen Barmherzigkeit sie also sich selbst schuldig sind. Sie sollen nicht mehr suchen, was ihr eigen und der Welt ist, sondern nur, was Gottes Wille ist.

In dem folgenden Abschnitt, V. 3—8, zeigt er dann, wie sie in bezug auf die geistlichen Gaben sich selbst Gott ergeben sollen, indem sie diese Gaben richtig erkennen und zum Dienst der Brüder gebrauchen.

V. 3 erwähnt er zunächst allgemein, daß sich niemand überheben (*ὑπερφρονεῖν*), sondern darnach trachten und darauf sinnen (*φρονεῖν*) soll, wie er sich selbst, sein Maß des Glaubens, und den Willen Gottes (V. 2) richtig abschätze (*σωφρονεῖν* nicht zu hoch, aber auch nicht zu niedrig).

Nun veranschaulicht der Apostel V. 4 diese Ermahnung durch das Bild des Leibes und seiner Glieder, und macht V. 5 ff. die Anwendung dieses Bildes auf die Gemeinde. Das Bild hebt drei Stücke hervor. Zuerst wird betont, daß wir e i n e n Körper haben (*ἐνὶ σώματι*); sodann wird der vielen Glieder Erwähnung getan (*πολλὰ μέλη*); und endlich wird von der Verschiedenheit der Berichtigungen der einzelnen Glieder geredet (*τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πράξιν*). Diesen drei Teilen des Bildes entsprechen genau drei Teile der Anwendung. Zunächst die Einheit des Körpers (*ἐν σώμα ἕσμεν ἐν Χριστῷ*); sodann die Vielheit der Glieder (*τὰ δὲ καθ' εἰς ἀλλήλων μέλη*), und endlich die Verschiedenheit der Berichtigungen der einzelnen Glieder (*ἔχοντες κ. τ. λ.*). Es ist klar, daß bei dieser Fassung der Worte des Apostels unmöglich ist, nach dem 5. Verje einen Punkt zu setzen. Der Satz fließt ununterbrochen fort, bis der Apostel V. 7 aus der Konstruktion fällt.

Wir haben also V. 6ff. zunächst nicht eine Ermahnung, sondern

eine Beschreibung der geistlichen Gaben. Diese Auffassung wird auch durch einen Vergleich mit 1. Kor. 12 besonders V. 4—11 bestätigt. Es ist damit die Ermahnung nicht ausgeschlossen. V. 3 wird ja dem Christen als Ziel seines Denkens das *σωφρονεῖν* gesteckt. Wir sollen also bei jeder Gabe ihren Ursprung, ihr Wesen, ihre Art der Betätigung, ihren Zweck u. s. w. immer besser und richtiger zu erkennen suchen. Und sie demgemäß gebrauchen! Im Bild steht von der *πράξις* der einzelnen Glieder, in der Anwendung entsprechen dem die *χαρίσματα*. Es sind, und sollen also diese *χαρίσματα* sein, nicht Leere, sondern sich fortwährend betätigende Kräfte.

5. **I n h a l t.** Nachdem die einzelnen Begriffe und der Zusammenhang unseres Verses festgestellt sind, ergibt sich der Inhalt sehr leicht: Wir haben Prophetie dem Glauben entsprechend; dies soll jeder einzelne immer richtiger zu erkennen suchen (*σωφρονεῖν* und die Gabe demgemäß gebrauchen (*πράξις*). Die Worte des Apostels sind sehr allgemein gehalten, so daß sie sehr viel umfassen. Man wird wohl kaum alle Stücke aus diesem weiten Umfang eingehend betrachten können, doch mögen die wichtigsten, nächstliegenden erwähnt werden.

Das wichtigste Verhältnis der Prophetie zum Glauben, das in unserm Abschnitt genannt wird, ist dies, daß der Glaube die Grundlage der Prophetie ist (siehe Punkt 2 dieser Abhandlung). Das allgemeine *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως* kann also fürs erste so spezifiziert werden: Wir haben Weissagung auf der Grundlage des Glaubens. Nur wo diese Grundlage des Glaubens sich findet, kann die Weissagung sein; ohne den Glauben ist sie unmöglich.

Dieser Gedanke ist dem Apostel sehr wichtig. Das zeigt er besonders 1. Kor. 12, wo er ihn an der Spitze seiner ausführlichen Abhandlung über die geistlichen Gaben setzt. V. 1 gibt er das Thema der nun folgenden Belehrung an: Von den geistlichen Gaben will ich euch nicht verhalten. Aber ehe er nun von den geistlichen Gaben selbst redet, erinnert er V. 2 und 3 daran, daß die Korinther Heiden gewesen sind und damals von solchen Gaben nichts gewußt haben. Es haben sich damals solche Gaben bei ihnen gar nicht finden können, denn ihre Götzen waren stumm. Die konnten selber nicht reden, noch viel weniger jemandem etwas eingeben zu reden. Der Heilige Geist aber lehrte sie, Christum als ihren Herrn anzuerkennen und im Glauben also zu nennen. Und damit war die

Grundlage für die mancherlei geistlichen Gaben gegeben, deren sie sich erfreuten.

Dieses Verhältnis vom Glauben als Grundlage der Prophetie wird in unserem Texte, wie auch 1. Kor. 12 noch näher dahin erklärt, daß beide von Gott gegeben sind (*θεοῦ ἐμπίσειν*). Wie es nicht an jemandes Wollen oder Laufen liegt, daß er zum Glauben kommt, sondern allein an Gottes Erbarmen, so steht es auch mit der Prophetie. Sie ist ein Geschenk der freien Gnade Gottes.

Die Ermahnung geht dann dahin, daß niemand der diese Gabe besaß, sich derselben überheben, sondern das immer mehr und richtiger zu erkennen suchen solle, wie solche Gabe nur möglich sei auf der Grundlage des vertrauensvollen Eingreifens des Verdienstes Christi, damit er immer mehr ein armer Sünder werde und sich immer fester an Christum anklammere und in ihm sein ganzes Heil suche. Er soll immer fester sich dies einprägen, wie er nur durch den Glauben an Jesum Christum irgend ein geistliches Gut besitze, so habe er die Gabe der Prophetie auch nur als ein von Christo ihm erworbenes und anvertrautes Gut. Es sei nicht sein eigenes Verdienst, noch auch eine natürliche Gabe, die ihm auch außer Christo wohl gegeben werden könnte. Er soll auch darüber klar werden, daß bei etwaigem Abfall vom Glauben ihm nichts als eine Aftersprophetie bleiben könne.

Was die *πράξις* betraf, so sollte er seine Gabe stets nur so betätigen, daß sein Weissagen auf der Grundlage des Glaubens geschah. Er sollte sich hüten, irgend etwas anderes zur Grundlage seines Weissagens zu machen, sei es Weisheit dieser Welt, sei es Vertrauen auf Werkgerechtigkeit, sei es irgend ein philosophisches oder theologisches System u. dgl. Eine Weissagung, die sich von der Grundlage des Glaubens entfernt, hat keine Berechtigung. Darum soll er sich befeßigen, den Glauben an Jesum Christum Kern und Stern seiner ganzen Weissagung bleiben zu lassen.

Man könnte hier nach 1. Kor. 14, 24, 25 auch vielleicht daran denken, daß der Glaube in dem Sinne Kern und Stern seiner Weissagung sein sollte, daß seine Weissagung recht dazu angetan sei und nur dies eine Ziel verfolge, den Glauben in den Zuhörern zu erwecken. Aber wiewohl es praktisch so sein wird, so ist es das doch nicht, was der Apostel hier zunächst im Auge hat. Er redet in unserer Stelle nicht von dem Glauben eines andern, sondern von dem eigenen Glauben als Grundlage der Gnadengabe.

Der Apostel Petrus hebt noch ein besonderes Stück dieser Gemäßheit der Prophetie mit dem Glauben hervor, 1. Pet. 4, 11. Petrus sagt 2. Pet. 3, 16, daß in den Briefen des lieben Bruders Paulus etliche Dinge schwer zu verstehen seien. Diese Dinge versucht er, wie es scheint manchmal (wenn der Ausdruck gestattet ist) etwas populärer zu fassen. So setzt er denn auch zu unserem Verstand die sachliche Parallele: *Ἐί τις λαλεῖ ὡς λόγια θεοῦ.*

Man wird nicht fehlgehen, hier auf *λόγια* den Finger zu legen. Zu diesem Worte setzt der Lexikograph Hesychius die Synonyma: *Λόγια: θέσφατα, μαντεύματα, προφητεύματα, φῆμαι χρησμοί.* *Λόγια* findet sich noch dreimal im Neuen Testamente, Apg. 7, 38; Röm. 3, 2; Heb. 5, 12. In den beiden ersteren Stellen bezeichnet es klärlieh das Wort Gottes in einer bestimmten Form, wie es nämlich im Alten Testamente oder einem Teil desselben vorlag. Wenn aber deshalb jemand 1. Pet. 4, 11 so erklären wollte, daß der neutestamentliche Prophet seinen Predigten immer einen bestimmten Spruch des Alten Testaments zu Grunde legen und ihn seinen Zuhörern gewissermaßen eintreiben soll, oder wenigstens imstande sein müsse, jedes seiner Worte mit einem bestimmten Spruch des Alten Testaments zu belegen, so würde damit etwas hineingelegt, was der Apostel nicht sagen wollte. Petrus will nur sagen, daß der Prophet seiner Sache gewiß sein soll. Wenn ein Prophet Gottes Wort verkündigt, so soll er nicht sagen: „Nach meiner Meinung, oder wie ich die Sache ansehe,“ sondern er soll der festen Überzeugung sein, daß er Gottes Meinung predigt, wie Gott die Sache ansetzt. Er soll gewiß sein, daß seine Worte *λόγια θεοῦ* sind.

In diesen Stücken ist und soll die *προφητεία κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως* sein, daß sie den Glauben zur Grundlage habe und daß, wie der Glaube eine gewisse Zuversicht ist, die Prophetie in Kraft und Beweisung des Geistes geschehe.

So h. M e n e r.

Wie ergibt sich uns die rechte Sicherheit und Freudigkeit in der Lehre vom heiligen Abendmahl?

Von F. U p l e g g e r.

(Fortsetzung und Schluß.)

Bei der genauen Zerlegung des ersten Teils der Texte über die Einsetzung des heiligen Abendmahls fanden wir in dem ganzen Zusammenhang, nicht in der Kopula „ist,“ den Beweis für die Aussage einer wesentlichen Identität zwischen dem Subjekt „dies“ und dem Prädikat „mein Leib“ in den erklärenden Worten Christi; könnte es sich in der andern Hälfte der Handlung um geringere Worte handeln?

„Dessselbigengleichen nahm er auch den Kelch nach dem Abendmahl.“ „Dessselbigengleichen,“ gleicherweise, ebenso, *ὡσαύτως*, „auch den Kelch nach dem Mahl,“ so berichten Lukas und Paulus. Matthäus und Markus haben nicht das „gleicherweise,“ schreiben aber: „und er nahm einen Kelch, dankte und gab ihn ihnen.“ Das entspricht durchaus dem, was der Herr in dem ersten Teil der Handlung getan hatte. Er nahm einen Kelch, er nahm ihn auf (*λαβών*), nahm ihn nicht von den Jüngern entgegen (nicht *δέξαμενος*: die Handlung ging von ihm aus. Er „dankte,“ ohne Frage in demselben Sinne, wie vor der Austeilung des Brots; „gab ihn ihnen“; Jesus gibt, Jesus teilt mit, niemand sonst, kein Faktor tritt ihm handelnd zur Seite.—Die Worte der Aufforderung, die Matthäus angibt, die die andern Berichterstatter als nicht nötig weglassen, die Worte: „Trinket alle daraus,“ sowie die referierenden Worte bei Markus: „Und sie tranken alle daraus,“ sprachen von einem rezeptiven Tun in einem leiblich-seelischen Vorgang bei den Gästen Jesu. Der Gastgeber, der seine Gäste nun tränken und erquickern will, ist er, der Herr, der zu seinem Tun keine Hilfe nötig hat, den wir kennen als den Brunn aller Freuden.

Ja, der Herr, der bewirtet, handelt hier „g l e i c h e r w e i s e“ wie in dem ersten Teil des Sakraments, in jeder Hinsicht gleicherweise wie zu Anfang der ganzen Handlung. „Gleicherweise auch den Kelch nach dem Mahl,“ *μετὰ τὸ δεῖπνήσαι*. Wonach? Die Worte weisen zurück auf das alttestamentliche Mahl, das der Einsetzung des neuen vorherging. Auf einen Teil des neuen kann

sich das „nach dem Mahl“ nicht beziehen. Es heißt ja „nach dem Mahl,“ und das neue war noch nicht abgeschlossen, es ward erst vollständig durch die Reichung des Kelchs. Das *δειπνῆσαι* bezieht sich auf das abgeschlossene Mahl, *δειπνέειν* heißt: to dine, eine Mahlzeit halten, meistens: die Hauptmahlzeit. Sollte hier nur gesagt sein, nach dem Essen des Brots in dem ersten Teil der neuen Sakramentshandlung geschah ebenso auch die Darreichung des Kelchs, so müßte statt „nach dem Mahl“ wenigstens ein „nach dem Essen“ dastehen, statt des *δειπνῆσαι* das allgemeinere *εσθίειν* oder ein *φαγέειν*. In den uns vorliegenden Worten wird also darauf hingewiesen, daß die Darreichung des Bechers ebenso wie die des Brots nach dem Abschluß des alttestamentlichen Mahls geschah. Mit andern Worten: Der neue Kelch steht zu einem entsprechenden alten in einer ähnlichen Beziehung und wird dazu in eine ähnliche Gegenstellung gebracht, wie das Brot zu dem alttestamentlichen Passahmahl.

Diese deutliche Absonderung des neutestamentlichen Kelchs von dem Mahl des alten Bundes mit seiner Becherfolge und von allen Gebräuchen des alten Bundes wurde auch von dem Herrn ausgesprochen mit den Worten, die die Darreichung des Kelchs begleiteten.

Die Worte der Aufforderung, die nur von Matthäus angeführt werden, nach Markus in der Angabe „und sie tranken alle daraus,“ nach Lukas und Paulus in dem „gleicherweise“ mitzuverstehen sind, die Worte: „Trinket alle daraus,“ verlangten von Jesu Gästen kein anderes Tun als ein rezeptives. Die Worte, die wir hierauf lesen, sind wieder Worte einer Erklärung, die Glauben verlangen, und wenn sie nur Worte einer Erklärung sind, nichts als Glauben.

Jesus reichte den Kelch dar, „indem er sprach: Dieser Kelch — das neue Testament in meinem Blut. Das sind die Worte — bei Lukas nach dem hebräisch-aramäischen Sprachgebrauch ohne die Kopula „ist,“ bei Paulus nach griechischem Sprachgebrauch mit der Kopula —, die nach dem Zusammenhang deutlich genug für sich sprechen. „Dieser Kelch,“ das steht nach dem ganzen Zusammenhang im Gegensatz zu vorausgegangenen Kelchen, wie „das neue Testament“ im Gegensatz zu dem alten Bunde steht, dessen Lamm und Brot und Becher der Herr

mit ſeinen Jüngern zum letzten Mal genoß. Das neue Testa-
ment! Was will das ſagen? Ach,

Was der alten Väter Schar
Höchster Wunsch und Sehnen war,
Und was ſie geprophezeit,
Ist erfüllt nach Herrlichkeit.

Unter den Prophezeiungen und Vorbildern ſehnten ſich die alten Väter nach der Erfüllung und dem Weſen des verheißenen — hier iſt es vorhanden. Der alte Bund iſt erfüllt, ſeine Aufgabe iſt zu Ende geführt, ſein Mahl darum nach Gottes Willen zum letzten Male gefeiert worden. Jenes Mahl vergewißerte die einzelnen gläubigen Teilnehmer unter der Vormundſchaft immer wieder und bis zuletzt, daß ſie mit hineingehörten in Gottes Bund mit ſeinem Volk, obwohl darin nur eine unter Typen und Vorbildern geſche- hende Vereinigung mit dem ewigen Himmelsgut gegeben war (unio typica et per figuram), obwohl es auf ein anderes Paſſah und ein anderes Lamm des Paſſah hinwies; hier aber iſt mehr, hier ſind die Güter des neuen Bundes, der nun recht eigentlich begrün- det wird. Der alte Bund war ſchon kein gewöhnlicher Gegenſei- tigkeitsvertrag. Aus freier Gnade hatte Gott Iſrael erwählt und dann ein Geſetz gelehrt, wie es leben und in der Gnade bleiben ſolle. Wie aber das griechiſche *διαθήκη* ſich auch nach dem Wortbegriff von dem hebräiſchen *ברית* unterſcheidet, ſo viel mehr iſt das neue nach dem ganzen Inhalt des Evangeliums eben, was *διαθήκη* beſagt: Teſtament, Vermächtnis, Vermachung, Übertragung, Zueignung von Gnadengaben und bei der heiligen Handlung Jeſu gleich nach jener letzten Feier des altteſtamentlichen Bundesmahls zugleich Feſt- ſetzung und Beſiegelung ſeines Willens, des Gnadenwillens gegen ſein Volk, das er von ſeinen Sünden errettet, des Gnadenwillens gegen alle Geſchlechter, die in ſeinem Namen geſegnet werden ſol- len, und an alle, bei denen das nach dem Evangelium geſchieht, Mittheilung und Zuſicherung der Gnadengüter, die verheißen waren und nun vorhanden ſind. Das Geſetz, das alte Teſtament, hatte den Schatten von den zukünftigen Gütern, *σκιάν*, nicht das Weſen der betreffenden Güter ſelbſt, Ebr. 10, 1, ſo hat das neue eben ihr Weſen: *αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν μελλόντων πραγμάτων*. Dies, das Weſenhafte, war ſchon vor der Erfüllung als das Vorbild des in der Zeit Zukünftigen Gott gegenwärtig. Für ihn war der neue

Bund schon fest gegründet — Gott sind alle seine Werke bewußt von der Welt her, von Ewigkeit her — und die Gläubigen des alten Bundes konnten sich verlassen auf sein Wort; das darum Gnade zusicherte und ihre Gewißheit für sie selbst an den Gebrauch der alttestamentlichen Gnadenmittel knüpfte; aber es blieb das Verlangen bei ihnen, das verwirklicht zu wissen, was die Gnade auf ewig fest machte und alles Bangen bei ihnen bannte. In dem neuen Testament ist die ewige Erlösung, die in Ewigkeit gültige Ausgleichung der Sünde geschehen, die Gnadengewißheit auf das tatsächlich Vorhandene gestellt, der Glaube eingeknüpft in die tatsächliche Gemeinschaft mit dem tatsächlich vorhandenen Sühnmittel, worauf die Verheißungen und Bilder des alten Bundes hinwiesen. Was nun vorhanden ist, ist eben das, was dem alten Bunde eigentlich seine Kraft gab, das, worauf es eigentlich ankommt, schon damals ankam. Mit dem alten verhielt es sich wie mit dem Besitz einer Banknote, die so und so viel Gold repräsentiert; in dem neuen wird das Gold haar ausbezahlt. Das neue ist eigentlich der Bund, ist das Testament, das Gott längst wollte und ansah. So ergibt sich, daß Matthäus und Markus die adjektivische Bestimmung zu Testament, „das neue“ — die in den gesichertsten Handschriften fehlt — weglassen und doch den Sinn der Worte Jesu angeben konnten, die Lukas und Paulus genauer dem Wortlaut nach mittheilen. „Dies (nämlich),“ schreiben die beiden Evangelisten, „ist das Blut des Testaments,“ das Blut des Testaments nämlich, auf das sich auch der alte Bund gründete, auf den seine Typen hinwiesen. Weit davon entfernt, daß die kürzere Fassung der Worte bei Matthäus und Markus die nähere Bestimmung bei Lukas und Paulus abschwächte, ergibt sie vielmehr, daß das im alten Testament vielfach umhüllte Wesen des ewigen Bundes Gottes mit seinem ganzen Volk hier vorhanden ist.

Wie werden die, die die Zeit des neuen Testaments erlebt haben, in dieser Feier vergewissert, daß sie Anteil an seinen Gütern haben? — Im alten Bunde nahm Mose, oder wer sodann die heilige Handlung zu vollziehen hatte, Opferblut, sprengte es auf das Volk und sprach: Sehet, das Blut des Bundes, den der Herr mit euch gemacht hat, 2. Mos. 24, 8.—Das war das Blut des (alten) Bundes, weil es Bild des wahren ewigen Bundesblutes war, Bild des Blutes Christi, des Sohnes und des Lammes

Gotes. Bei der Eröffnung des neuen Testaments, die in der Nacht seiner Dahingabe geschah, sagte Jesus, die letzte Hülle beiseite schiebend: „Trinket alle, dies nämlich“ — das, was zu trinken gegeben wird — „ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.“ Was sagt Jesus? Gebraucht er wieder bloße Typen und Bilder? Weist er noch in die Zukunft? Nein, das neue Testament ist ja mit seinen Gütern vorhanden! Das Gut, das alle andern sichert, — dies ist es! sagt er, dies, was ihr nun trinken sollt. Dies ist das wirkliche Blut des ewigen Bundes, eben weil es mein Blut ist, das vergossen wird, *ἐκχυνόμενον*, denn meine Hingabe in den Tod ist ja schon im Vollzug, wie ich euch schon vorher sagte, wie ich auch soeben von meinem Leib gesagt habe, daß er nun dahingegeben wird, eben in den Tod. Durch wirklichen Genuß, durch ein Trinken, sollen also die Gläubigen des neuen Testaments vergewissert werden, daß sie an seinem Grundgute und dadurch an allen seinen Gütern Anteil haben.

Was will man bei der Kraft solcher Worte Christi und ihrer aus dem Zusammenhang sich aufdringenden Klarheit noch streiten über den grammatischen Wert der Kopula „ist?“ Die soeben betrachteten Begriffe und ihre aus dem Zusammenhang erhellende Sinnverbindung sprechen so klar, daß auch die andern drei heiligen Schreiber ebenso wie Lukas hätten der hebräisch-aramäischen Redeweise folgen und das Bindewörtchen weglassen können, ohne daß der Klarheit und der Kraft ihrer Worte etwas wäre benommen worden. Will man nicht die einfachen und wunderreichen Worte unseres Heilandes in diesen Texten ihres göttlichen Inhalts entleeren, will man nicht die eng geschlossene Kette ihres Zusammenhangs auflösen und die einzelnen Glieder wieder verwenden und umbiegen nach eignem Ermessen, ja blinder Vermessenheit, so muß man glauben, was die Worte sagen: in dieser Handlung ist vorhanden, was die Korrelata im alten Bunde bedeuteten. Und wie im alten Bunde die Versammlung des Volks als ganzes mit dem typischen Bundesblute besprengt wurde und die einzelnen Kinder Gottes versichert sein sollten, daß sie Anteil an den Gütern des Bundes hätten, so wird hier bei der heiligen Feier des neuen Testaments das vorbedeutete Blut allen denen mitgeteilt, an die der Herr das Wort richtet: Trinket alle daraus, nämlich aus dem Kelch, mit dem es

gereicht wird. „Trinket,“ sagt der Herr. Das ist die Weise, auf die Christi Gäste bei dieser Feier ihres Anteils an dem Bundesblute vergewiffert werden sollen. Diese Weise sagen die Worte der Erklärung Jesu aus; die haben wir zu glauben.

Aber kann man dies wirklich so eigentlich verstehen? Ist es nicht gerade von diesem Teil der Sakramentsworte sonnenklar, daß tropische Ausdrücke vorliegen? Gewiß liegen tropische Ausdrücke darin vor. Es kommt aber darauf an, ihre Art und ihren Wert richtig zu verstehen.

In dem Satz: „Dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blut,“ ist das Subjekt ein grammatischer Tropus, eine Metonymie, in der das Enthaltende statt des Enthalteneren genannt, dieses aber klar zu verstehen ist. Der Herr sagte überdies deutlich: „Trinket alle daraus,“ also von dem Inhalt. So weist denn auch das *τοῦτο* in den erklärenden Worten Christi bei Matthäus und Markus auf den Inhalt des Kelchs. — Auch in dem Prädikat unseres Satzes liegt eine Breviloquenz unter Anwendung eines grammatischen Tropus vor: „Das neue Testament in meinem Blut.“ In dem nackten Prädikat — „das neue Testament“ — finden wir eine Metonymie, in der die Wirkung anstatt des Bewirkenden genannt ist: das neue Testament (und damit sind zugleich alle seine Güter mit zu verstehen) ist die Wirkung; das Bewirkende ist das Blut Christi, das als solches (als das Bewirkende ausdrücklich in dem Zusatz zu dem nackten Prädikat genannt wird: „in meinem Blut“ oder „durch mein Blut“). Denn nicht ist dieser Zusatz ein Attribut zu dem Prädikatsnomen an sich. Sollte er das sein, so forderte ja die griechische Sprache die Wiederholung des Artikels nach dem Nomen, *ἡ καινὴ διαθήκη, ἡ ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*; oder man müßte seine Zuflucht zu einer Ausnahme von der Regel nehmen. Ausnahmen dieser Art kommen allerdings vor, die Annahme einer solchen wird aber an unserer Stelle entschieden ausgeschlossen durch den Sinn der ganzen Rede, der sich schon aus dem Zusammenhang ergeben hat, der uns zeigte: hier soll das Blut des neuen Testaments mitgeteilt werden. Aus dem logischen Zusammenhang also wie aus der Grammatik ergibt sich: Die Bestimmung „in meinem Blut“ oder „durch mein Blut“ ist nicht ein Attribut zu dem Prädikatsnomen, das nur sagen sollte: das neue Testament ist das neue Testament durch mein

Blut, oder: gründet sich auf mein Blut, sondern es ist ein Adverbialsatz zu dem ganzen verkürzten Hauptsatz, für sich genommen, zu einem Satz erweitert, ein Adverbialsatz des Grundes oder des Mittels, der den Sinn der Rede dahin bestimmt: Dieser Kelch, d. h. der Inhalt dieses Kelchs, auf den es ankommt, ist das, was das neue Testament begründet und sein Hauptpunkt ist, weil dieser Inhalt mein Blut ist. Wozu aber bei dem Meister der Rede eine solche Umständlichkeit, die auch noch nicht der Sache so gut entspricht wie der kurze, der gewöhnlichen Redeweise entsprechende Ausdruck des Herrn, den die in Einfachheit zuhörenden Jünger dahin verstehen mußten: dieser Kelch ist durch mein Blut das neue Testament,—ohne Redefürzung etwa: dieser Kelch teilt mein Blut mit und dadurch die Gnadengüter des neuen Testaments, die mit ihm gegeben und vergewissert werden.

So kurz und knapp die erklärenden Worte Christi bei jener heiligen Feier von den einzelnen Berichterstattern wiedergegeben sind, so muß sie der Herr doch wohl in verschiedener Form wiederholt oder ausgeführt haben. Bei Matthäus und Markus fehlt der grammatische Tropus in dem Prädikat der entsprechenden Sätze des Lukas und des Paulus. Wir sehen, wie sich dieser grammatische Prädikatsstropus durch den Adverbialsatz in ihren eigenen Texten auflöst, und wir finden bei Matthäus und Markus eine Ausdrucksweise die dem ganz entspricht: „Dies“ — bei Matthäus: „dies nämlich“ — „ist mein Blut des Testaments, das für viele vergossen wird“ — „zur Vergebung der Sünden“ führt Matthäus ausdrücklich mit an. — „Das ist das Blut des Bundes“, so hieß es bei jener Handlung Moses, 2. Mose 24, 8; ein Wörtlein kennzeichnet den hier, im neuen Testament, statthabenden Unterschied: das Wörtlein „m e i n“. „Dies nämlich“, sagt Jesus bei der Darreichung seines Kelchs, „ist m e i n Blut des Bundes“, oder vielmehr: „des Testaments“. Moses Blut des Bundes war vorbildlich, war Tierblut; Jesu Blut des Bundes ist, was das vorbildliche erfüllt, ist s e i n e i g e n e s Blut.¹ Inbezug darauf jagt der gottmenschliche

¹ Dieser Gegensatz mag die Tatsache erklären, daß in den vorgezogenen Handschriften hinter τὸ αἷμα μου das τὸ nicht vor τῆς διαθήκης wiederholt ist, wie man es nach der Sprachregel erwartete. Bei der in anderen Handschriften vorliegenden Form: τὸ αἷμα μου τὸ τῆς διαθήκης läge der Ton der Bestimmung auf διαθήκη; der Sinn wäre: Das ist mein Blut d e s B u n d e s, es ist B u n d e s b l u t. Bei der Auslassung des Artikels, unter Anlehnung an die

Spender: Trinket. — Damit hat sich uns in diesem zweiten Teil der Sakramentsberichte aus den erklärenden Worten des HERRN mit teils tropischen Ausdrücken ein Resultat ergeben, das durchaus dem aus den Worten bei der Darreichung des Brotes entspricht.

Überblicken wir die Worte nochmals in Hinsicht auf Tropen, schauen wir uns auch um nach etwaigen weiteren Worten, die in dem Zusammenhang hierhergehören möchten, — wir finden: Die vorhandenen Tropen sind Metonymieen, Tropen der Division und Komprehension oder des Inhalts- und Kausalverhältnisses, die das Wesen der betreffenden Begriffe einschließen. Eine Metapher findet sich nicht in dem Subjekt unseres Satzes an sich, — es findet sich außerhalb des Satzes in dem Zusammenhang der Rede nichts, von dem es ein Bild sein könnte. Das Prädikat steht nicht an sich als Bild von etwas anderem. Subjekt und Prädikat sind auch nicht mit einander verglichen. Es bietet sich hier ebensowenig wie in dem ersten Teil der Sakramentsworte, noch in der Folge ein Vergleichspunkt dar. Oder fände er sich doch in dem *ἐκχυνόμενον*, „das vergossen wird?“ Nein, denn der Wein sollte getrunken, nicht ausgegossen werden. Dieser Zusatz, *ἐκχυνόμενον* u. s. w. entspricht durchaus dem *διδόμενον*, dem Dahingegebenwerden des Leibes JESU: in den Tod, in dem ersten Teil der Sakramentsworte, spricht eine Tatsache aus, die außerhalb der Abendmahlsfeier vor sich ging. Wie bei der bekannten andern Erklärung, daß nämlich mit dem Dahingegebenwerden die Dargabe im Sakrament gemeint sei, das *διδόμενον* eine Tautologie bildete mit dem „gab's ihnen“ und dem „nehmet hin,“ so wäre hier bei einer dementisprechenden Erklärung das *ἐκχυνόμενον* vollends sinnlos.

So findet sich keine gemeinsame Beziehung von Subjekt und Prädikat auf ein drittes, in dem ein Vergleichspunkt läge. So tritt denn auch hier das Prädikat durch die Gleichstellung mit dem Subjekt nur in eine Beziehung, in der das Subjekt steht. Von dem Subjekt ist ausgesagt, daß es getrunken werden soll, mehr nicht; so liegt darin die einzige Beziehung, auf die das Prä-

Formel *חנה רדיחברית*, also wie Matthäus und Markus in den nun allgemein für besser befundenen Texten es haben: *τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης*, schließt sich das *μοῦ* eng an *αἶμα*, hat mit diesem den Ton und ergibt den Sinn: Das ist mein Blut, im Gegensatz zu dem Blut eines anderen Opfers. Und dies ist ja eben was JESUS betonen wollte, wie der ganze Zusammenhang ausweist.

dikat mit dem Subjekt zurückgehen kann. So schließt die Gleichstellung des Subjekts mit dem Prädikate ein: wenn das eine zu trinken geboten wird, dann wird auch das andere zu trinken geboten. Nur von einem Trinken mit dem leiblichen Munde ist die Rede. Da in der ganzen Rede und in dem ganzen Zusammenhang ein Vergleichspunkt nicht einmal angedeutet wird und keine andere Beziehung als die eben angegebene statthat, so ist ausgeschlossen, daß nur bei dem Subjekt an ein leiblich-jeeliches Trinken zu denken sei, bei dem Prädikat an ein anderes, ein bloß geistiges, ein Genießen in der Vorstellung, in Gedanken. So liegt denn auch kein Sattropus vor, keine bloße Vergleichung von Subjekt und Prädikat mit einander in dieser oder jener ihrer Beziehungen. Der Satz: Dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blut, oder genauer deutsch wiedergegeben: Dieser Kelch ist durch mein Blut das neue Testament, — auch dieser Satz ist trotz seiner grammatischen Tropen eine logisch eigentliche Rede. Die hier vorliegenden Tropen der Division und Komprehension oder des Kausal- und Inhaltsverhältnisses schließen das Wesen der betreffenden Begriffe ein, — die Gleichstellung von Subjekt und Prädikat drückt eine objektiv gegebene wesentliche Identität aus, eine wesentliche Identität zwischen dem Inhalt des Kelchs bei dem Genuß und dem Blute des Sohnes Gottes, das vergossen wurde zur Vergebung der Sünden.

Was sich so aus den vier Berichten über die Einsetzung ergeben hat, schließt die ganze Lehre vom heiligen Abendmahl ein. Die Worte des gottmenschlichen Stifters sind in ihrer Einfachheit und ihrem Reichtum ein klarer, fein geschliffener Diamant, in dem das Licht einer ganzen Gotteswelt wiederleuchtet. Dasselbe Licht haben alle vier heiligen Schreiber darin gesehen, mit demselben Lichte zeigen sie uns den Kristall, obwohl die Seite, die uns in der Hand des einen Schreibers entgegengehalten wird, ein paar Schlißflächen mehr oder weniger zeigt, als die uns in der Hand des andern Schreibers direkt zugeführte Seite.

Die vier Abendmahlsberichte sind verschieden und lassen uns doch dasselbe Licht leuchten, und sie sind wohl darum so kurz und knapp, damit jeder einfältige Leser oder Hörer — lese oder höre er nach Matthäus, nach Markus, nach Lukas oder nach Paulus — den

göttlichen Reichthum leicht erfasse und sicher behalte. Ja, kleiner als eine Nuß mag der Diamant wohl sein, und ist doch ein unschätzbarer Schatz. In den vier Einsetzungsberichten liegt die ganze Lehre vom heiligen Abendmahl, von seinem Wesen, von seinem Zweck und Nutzen, von der wirkenden Kraft, von dem rechten Gebrauch, was alles schon in unserer Betrachtung wenigstens berührt worden ist, aber theils noch besonders bedacht werden mag. Und was außerhalb unserer vier Berichte in der heiligen Schrift etwa noch über das heilige Abendmahl stehen mag, ist nicht etwas neues, sondern eine Folgerung oder Anwendung von diesem oder jenem, das sich aus dem, was den Schreibern über die Einsetzung des Sacraments vom Heil. Geist inspiriert war, ergibt.

Was ergab sich uns über das Wesen des h. L. Abendmahls? — Christus gibt seinen Leib und Blut zu essen und zu trinken. Es ist der Leib Jesu Christi, der Leib, den der Sohn Gottes mit seiner ewigen Natur vereinigt, dem er auch göttliche Eigenschaften mitgeteilt hat. Wir sagen: es ist der wahre Leib, zur Zurückweisung der Gedanken, es sei nur etwas in der Vorstellung, ein bloßes Bild, ein Schemen, eine Theophanie. Was genossen werden soll, ist ein wahrer menschlicher Leib, d. h. ein Leib, der die wesentlichen Eigenschaften unseres Leibes hat. Das Blut Jesu Christi ist auch im heiligen Abendmahl wesentlich das, was das Wesen unseres Blutes ist. Im Blut ist das Leben, sagt die Hl. Schrift; wir wissen aber nicht, was in unserem Blute das Wesentliche ist, das, was das Leben eigentlich enthält und unterhält. Wir haben erst recht keine Vorstellung von dem, was das vollkommene, nie von der Sünde geschwächte menschliche Leben und das, was dies Leben wesentlich enthält, bei Christus Jesus ist. Der Inhalt des Begriffs Christi Leib und der Inhalt des Begriffs Christi Blut ist von uns nicht völlig zu ergründen. Das eigentliche Wesen, die wesentlichen Eigenschaften des Leibes Christi werden uns auch nicht klar durch Umschreibung. Wir kommen der Sache nicht auf den Grund, wenn wir sagen: Christi Leib ist der Träger seiner menschlichen Natur, das Mittel, Werkzeug, Gefäß u. s. w., worin er wesentlich uns Menschen zugehört, wodurch seine menschliche Seele wirkt. Was, was, was ist das, dieser Träger? Uns ist das Wesen unsers eignen Leibes so wenig klar wie das Wesen unserer Seele, viel weniger die Summa der wesentlichen Eigenschaften des

vollkommenen Leibes Christi, des Hochgelobten. Nahm er auch Knechtsgestalt an (*μορφήν δούλου*, Phil. 2), wurde er auch gleichwie ein anderer Mensch (*ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* ward er auch an Gebärden, in seiner äußeren Haltung als ein Mensch erfunden (*σχήματε εὐρεθείς ὡς ἀνθρώπος*), war er also auch, innerlich und äußerlich uns Menschen wesentlich gleich, so blieb er doch auch im Stande der Erniedrigung wesentlich „göttlicher Gestalt,“ d. h. in dem Sein, das göttlichen Eigenschaften entspricht: *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* Im Stande der Erhöhung kam er mit seinem Leibe auf unbegreifliche Weise zu seinen Jüngern, und auch bevor er mit verklärtem Leibe vom Tode auferstand, also im Stande der Erniedrigung, konnte er nach seinem Gefallen z. B. zwischen seinen Feinden dahintreiben, so daß sie ihn nicht greifen konnten, eine Majestät beweisen, die seine Feinde ohnmächtig machte, auf dem Wasser wandeln, verklärt werden auf jenem Berge. Mit diesem Leibe ging durch die Auferstehung keine wesentliche Veränderung vor. Dieser Leib brauchte nicht erst durch die Auferstehung wesentlich ein *σῶμα πνευματικόν* zu werden, ein ganz dem Geiste entsprechender Leib; er war es seinem Wesen nach auch, als er in die vorerwähnte Gleichheit mit andern Menschen eingetreten war und an Geberden als ein anderer Mensch erfunden wurde. Dieser Leib brauchte nicht vor seiner Auferstehung „Eigenschaften vorweg zu nehmen,“ wie die Phrase lautet, damit er sich im heiligen Abendmahl mitteilen könnte; er brauchte vielmehr nur nicht die *E i n j c h r ä n k u n g* des Gebrauchs seiner Eigenschaften i n n e z u h a l t e n, wie sie zur Zeit seiner Erniedrigung die Regel war. Von dem Wesen dieses Leibes kann uns kein Theologe sagen, wie man es sich richtig vorstelle, denn das kann er selbst nicht; und es ist schlimmer als leere Redensart, wenn man von diesem heiligen Blute geredet hat als einem Schor, dem erdichteten Blut der erdichteten Götter in der homerischen Mythologie. Ebenso unflug sind in dieser Beziehung die Äußerungen flug redender Gelehrter als von physiologischen Werten wie Gradationen und galvanischen Strömen. Und es ist keine tiefe Erkenntnis, wie man nachsprechend gemeint hat, wenn man die Ausdrücke „Leib“ und „Blut“ beiseitesetzte und geflissentlich sagte: Christus gibt uns im hl. Abendmahl sein L e b e n. Gibt Christus uns mit dem Brot und mit dem Wein ein Abstraktum? Wo ist das, was das Leben hat und trägt? Leben

ohne eine Substanz, die es hat, wäre so viel wie so eine philosophische Idee in ihrem einfachen Ansjichsein, ein Gedanke ohne einen Denker, ein Loch in einem luftleeren qualitätlosen unbegrenzten Raum, ein Unsium. — Christus reicht seinen Gästen in dem herrlichen Mahl das, was das Leben hat und trägt und übertragen kann, seinen Leib und sein Blut. Die Philosophie, ob sie sich nun bei ihrem rechten Namen oder Theologie nennt, kann uns nicht sagen, welches der Inhalt und welches der Umfang dieser Begriffe und was ihr Vermögen und ihr Wirkungskreis sei. Die Erklärung Jesu bei der Darreichung der Sakramentsspeise fordert kein Vorstellen und kein Begreifen des Wesens der dargereichten Speise, sie fordert den Glauben, daß er bei diesem Mahle seinen Gästen wesentlich mitteile, was er dahingab in den Tod und vergoß zu ihrer Erlösung: das Wesen seines Leibes und Blutes, dem das, was dabei akzidentiell, greifbar, fühlbar, sichtbar war, nicht anzuhaften braucht.

Wie geschieht die Mitteilung der himmlischen Speise? Wir sagen „auf sakramentliche Weise.“ Das hört sich positiv an, ist aber eine Bestimmung von negativer Kraft und besagt nur: nirgends sonst als in den Worten vom Sakrament des heiligen Abendmahls ist in der hl. Schrift die Rede von einer Speisung, wie sie hierin nach Christi Worten geschehen muß. Die Abendmahlsworte ergaben, daß der Handelnde, Speisende Christus ist, daß die Gäste nur Empfänger sind. Sein Vorhaben und sein Tun bei dieser Feier sprach er aus in seinen Worten dabei. Seine Worte sprachen seinen Willen aus. Der ging nicht nur auf jene erste Feier. Die Worte: „Solches tut zu meinem Gedächtnis,“ weisen in die Zukunft. Sie waren nicht nur eine Anweisung, sie sind auch eine Verheißung. Sie sprachen auch den Willen des Herrn aus, daß das geschehe, was bei der ersten Feier des heiligen Mahls geschah. Der eigentliche Hausvater, das liegt in der Natur der ganzen Sache, um die es sich handelt, kann kein anderer sein als Christus selbst; die die äußeren Elemente des Mahls ordnen und in Christi Namen es austeilen, sind Haushalter über seine Geheimnisse, zu deren Verwaltung er sich bekennt, wenn sie geschieht nach seinem Wort und Willen, den er bei der ersten Feier aussprach. Mehr als uns darüber berichtet ist, wird der Herr in Verbindung mit dem Wort: „Solches tut zu meinem Gedächtnis,“ zu seinen

Jüngern geredet haben. Genug aber ist es für uns, daß wir wissen, was Jesus bei dem ersten Mahle tat, das geschieht kraft seines Wortes noch ferner. Das war den ersten Christen so bekannt, daß Paulus davon in dieser Form schreiben konnte: „Der gesegnete Kelch (der Kelch der Segnung), welchen wir segnen, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Also: Das Brot, das wir in der heiligen Feier brechen, der Kelch der Segnung — wir verstehen: der besonderen von Christo zuerst gechehenen Dankagung oder Segnung, die den Kelch des alttestamentlichen Mahls von andern Kelchen absonderte — den wir segnen, sind ebenso wohl Mittel der Gemeinschaft mit Christi Leib und Blut, wie es die Elemente damals in seinen eigenen Händen waren, kraft seines Wortes und Auftrags.

Wie das des Näheren geschieht, wie Christus, der Gottmensch, dabei handelt, das uns zu offenbaren, hat er für unnötig gehalten, und es wären Worte darüber wohl für uns unnötig gewesen, weil wir auch dann noch das Wie der himmlischen Dinge viel weniger verständen, als wir das Wie und Wesen der irdischen Dinge trotz unsers täglichen Umgangs mit ihnen und unsers Forschens und Grübelns darüber verstehen.

„Solches tut zu meinem Gedächtnis,“ — welches? Worauf bezieht sich das „Solches“? — Nun, klärllich auf das, was die Jünger Jesus tun sahen und hörten. Sie sahen ihn die Elemente nehmen und austeilen, sie hörten ihn diese Elemente nehmen und austeilen, sie hörten ihn diese Elemente von dem andern Brot und andern Wein mit seiner besondern Dankagung absondern und segnen und erklären, daß sie selbst nehmen sollten und was sie nähmen. Solches zu wiederholen ist uns geboten.

Was für Brot muß es sein? In welcher Form sollte „das Gewächs des Weinstocks“ gebraucht werden, gegoren oder ungegoren? — Bei der Feier des alttestamentlichen Passahmahls mußte ungeäuertes Brot geessen werden. Es scheint, als hätte der Gebrauch von ungegorenem Wein dem strengen und oft wiederholten Gebot entsprochen, in den sieben Tagen der Passahzeit nur ungeäuertes Brot zu essen, — also Brot aus reinem Mehl, dem kein fremdes Element beigemischt ist. Und

in keinem der Texte über das heilige Abendmahl findet sich das für gegorenen Wein gebräuchliche Wort, wie denn darauf von absoluten Gegnern alkoholhaltiger Getränke hingewiesen wird, sondern es heißt nur: „der Kelch“ und „Gewächs des Weinstocks.“ Findet sich nun aber auf die hier vorliegende Frage keine positive Antwort unmittelbar in unsern Texten, so liegen uns zwei Schlüsse nahe: erstens, daß die Frage ebensowenig nötig ist wie die Antwort; zweitens, daß sie, wie andere Fragen, an die Lehrstellen von der christlichen Freiheit zu verweisen sei. — Die Gebote über die Reinheit der Speisen überhaupt und das spezielle Gebot über das Brot für die Passahzeit waren nicht tiefer begründet als das Sabbatgebot. In der Freiheit und dem Lichte des neuen Testaments heißt es aber: „So laßet nun niemand euch Gewissen machen über Speise oder über Trank oder über bestimmte Feiertage — Sabbathe,“ u. s. w., Kol. 2, 16. 17. Machen wir uns also über diese Fragen auch kein Gewissen und behaupten, bei der Feier des heiligen Abendmahls ungeäuertes oder geäuertes, wirkliches Brot, gegorenen oder ungegorenen Wein, wirklichen Saft von Trauben des Weinstocks, gebrauchen zu dürfen, so lernen wir doch z. B. aus Röm. 14, 19—23 uns hüten vor geringschätzigen Urteilen über Mitschriften, die meinen, ungeäuertes Brot und ungegorenen Wein gebrauchen zu müssen.

Was der Zweck und Nutzen der Abendmahlsfeier sei, ergibt sich nicht direkt aus den Worten „der für euch gegeben wird“ und „das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden,“ wenn man diese Worte nämlich aus dem Zusammenhang gerissen, für sich allein betrachtet. Wie sahen ja, diese Worte beziehen sich auf das Dahingegebenwerden und Vergossenwerden zum Tode, zur Sühne, also auf Tatsachen außerhalb der Abendmahlsfeier. Welchen Zweck und Nutzen aber die Gaben im Sakrament haben sollten, konnten Jesu Jünger schon bei der Darreichung des Brots erkennen aus der Beziehung der von Jesu ja erklärten Handlung zu dem alttestamentlichen Passahmahl, das ihnen ja ein Bundesmahl war, ein Mittel zu der Vergewisserung, daß sie Anteil hätten an dem Bunde Gottes mit seinem Volk. Der diesem entsprechende Zweck des neuen heiligen Mahls wurde vom Herrn aber auch direkt und klar ausgesprochen in den uns überlieferten Worten der Darreichung des Kelchs: „Dieser Kelch ist das neue

Testament in meinem Blut, durch mein Blut.“ Durch Christi Blut ist dieser Kelch der besondere Heilstrank des neuen Testaments; wer an dem himmlischen Trank durch diesen Becher teilhat, dem wird versichert, daß er teilhabe an dem neuen Testament. Das neue Testament gründet sich auf die objektive Vergebung der Sünden, die mit der Vergießung des Blutes Christi auf Golgatha begründet worden ist; das erste Gut, das alles andere mit sich bringende Hauptgut des neuen Testaments ist die „subjektive“ Vergebung der Sünden, d. h. an den Sünder gerichtete Zusage und Zusicherung der objektiven Vergebung. Die Zusicherung dieses Guts und aller neutestamentlichen Gnadengüter geschieht im Sakrament also dadurch, daß den Gästen Christi darin Anteil gegeben wird an dem Opfer und Sühnmittel, worauf sich das ganze neue Testament gründet. Das sprechen die erklärenden Worte Christi aus. Und so hat Luther recht, wenn er sagt, daß uns im Sakrament Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit durch solche Worte gegeben wird.

Was über den rechten Gebrauch des Sakraments zu bedenken ist, erhellt aus den erklärenden Worten Jesu, aus der Weisung: „Solches tut zu meinem Gedächtnis,“ und aus den Beziehungen der heiligen Feier. — Die Worte des Herrn: „Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird,“ und „das ist mein Blut, das für euch ergossen wird zur Vergebung der Sünden,“ fordern zunächst den Glauben, daß Jesus das Lamm Gottes ist, welches der Welt Sünde trägt, auch des Kommunikanten Sünde. Herrscht dieser Glaube im Herzen des Kommunikanten, so ist ihm damit die rechte Würdigkeit zum Genuß des Sakraments gegeben, wenn es auch dem Glauben im einzelnen an Klarheit fehlt, wenn er auch mehr *fides implicita* als *fides explicita* ist. Denn so war es noch mit dem Glauben der Jünger bestellt, als Jesus sie in der Nacht, da er verraten ward, der sakramentlichen Speise würdigte. Auch was den Jüngern an Erkenntnis ihrer selbst, ihrer Schwachheit, ihrer Sünde fehlte, ward in Christo ersetzt. Die Furchtbarkeit der Sündenschuld und der Sündenmacht kannte und empfand Jesus. Auch darin vertritt er die Seinen vor Gott. Gott sieht in Christo die Genugtuung, und so sieht er sie bei denen, mit denen Christus sich durch seinen Geist vermittelt des Worts, ja mit denen er sich auch noch besonders durch das Sakrament so

innig vereinigt hat. Was gekennzeichnet wurde als Jesu Augapfel, ward gesichert vor dem Anlauf Satans in jener Nacht des zugleich strafenden und verschonenden Vorübergehens des Richters, wie dormalen das Blut des Passahlammes an den Türpfosten der Israeliten in der Nacht des Todes ihnen Unerleztheit sicherte. Und wie Israel in jenen vierzig Jahren der Wüstenwanderung und darnach oft, daran erinnert wurde, was der Bundesherr in jener Nacht für sie getan, ohne daß ihnen dessen Bedeutung und Größe recht klar gewesen wäre, — wie konnten Petrus und seine Mitjünger später mehr als in jener Nacht noch dankbar dessen gedenken, was der Herr mit seinem Testament im Sakrament für sie tat! Wer weiß, wie bald Petrus nach dem erschütternden Zusammenbruch seiner natürlichen Stärke sich etwa sagte: Der Herr wußte ja schon von deiner Sünde und kannte den Mangel deiner Selbsterkenntnis, und dennoch sagte er auch zu dir, du habest teil an dem neuen Testament durch sein Blut, das ergossen werde zur Vergebung der Sünden. Wer weiß, was für Gedanken dieser Art auch die andern Jünger gehabt haben, bevor ihnen alle Wahrheiten und Tatsachen in dieser Beziehung recht klar waren. Daß Jesus diesen Jüngern, derengleichen etwa bei einer Beichtanmeldung einen gestrengen Herrn Pastor den Kopf schütteln läßen, in ihrem damaligen Erkenntnisstand das Sakrament reichete, zeigt jedenfalls aber, daß die Würdigkeit zu dem heiligen Mahl nicht von der Tiefe der subjektiven Erkenntnis abhängt.

Was Jesu Worte von dem Sakramente selbst sagen, wird, soweit das Verständnis reicht, derjenige sich gläubig sagen lassen, der glaubt, daß sich der Gottmensch zu unserer Erlösung dahingegeben hat in den Tod. Dies zu glauben und zu bedenken, fordern jedenfalls die Worte: „Solches tut zu meinem Gedächtnis.“ Unmittelbar an diese Worte schließt Paulus, von seinem Bericht über die Einsetzung des heiligen Mahls übergehend zu Folgerungen und Anwendungen: „Denn so oft ihr dies Brot esset und den Kelch trinket (oder: trinken mögt), sollt ihr des Herrn Tod verkündigen,“ oder: „verkündigt ihr des Herrn Tod.“ Wie man den Nachsatz auch versteht, ob imperativisch oder indikativisch gemeint, so viel sagt er in jedem Falle, daß dies Mahl auch ein Gedächtnismahl ist. Und es soll ja freilich bei den Abendmahls Gästen nicht ein bloßes Gedächtnis, *ἀνάμνησις*, in objektivem Sinne, eine admonitio,

ein Erinnern anderer geschehen, sondern vorerst eine ἀνάμνησις in subjektivem Sinne, eine recordatio, ein Sich erinnern ein Gedenken. „D a h e r,“ so fährt der Apostel in seinen Folgerungen fort, — „wer unwürdig das Brot isset oder den Kelch trinket, wird schuldig sein an dem Leib und Blut des HErrn.“ Wieso wird der schuldig sein? — Weil er nicht des HErrn gedenkt und nicht bedenkt, wozu des HErrn Leib und Blut dahingegeben wurde, weil er allen Worten des HErrn zum Troß gleichgültig und sicher ist in seiner Sünde, weil er nicht die Erkenntnis und den Glauben angenommen hat, die nötig sind zur Theilhaberschaft an dem neuen Testament und seinen Gnadengütern, und doch sich erkühnt, teilzunehmen an der heiligen Feier des Genusses von Christi Leib und Blut. Darum soll der Mensch sich prüfen. Wer aber in der besagten Erkenntnis, in dem entsprechenden Glauben des HErrn und seines Todes gedenkt, der „unterscheidet den Leib des HErrn“ auch recht im heiligen Mahl, der ist nicht unwürdig und isst und trinkt sich nicht ein Urtheil oder Gericht, wie der Apostel davon redet.

Weil Christi Leib und Blut dem Geiste eines unwürdigen Abendmahls-gastes nicht gegenwärtig oder nicht recht gegenwärtig sind, d. h. weil er ihrer nicht recht (im Glauben) gedenkt, wird er daran schuldig. Objektiv gegenwärtig sind sie im Sakrament, abgesehen von dem Geist des Kommunikanten. Dieses verstehen wir jedoch bei den eben bedachten Worten des Apostels, 1. Kor. 11, 27 und 29, nur daher, weil wir es richtig aus den Einsetzungsworten verstanden haben.

Inbezug auf die oben angegebene apostolischen Worte wird aber argumentiert, daß, was Paulus von dem Nichtunterscheiden des Leibes Christi sage, treffe auch beim Gebrauch eines Symbols, mit dem eben für den Geist auch das Symbolisierte gegenwärtig sei oder jedem gegenwärtig sein sollte, dem der Sinn des Symbols bekannt werde; auch bei bloß symbolischer Geltung von Brot und Wein könne jemand sich an Christi Leib und Blut verjündigen, wie sich jemand an einer Nation vergreift, deren Flagge er mutwillig unter die Füße tritt; auch bei dem leichtfertigen Genuß dessen, das er als Symbol kennen lernte, stoße der unwürdige Gast das geistig zu genießende Himmelsbrot zurück und werde schuldig an dem Leib des HErrn. Es ist schwer, diese Argumentation zu entkräften, wie immer man auch die einzelnen Begriffe

in den vorliegenden apostolischen Sätzen pressen mag; und gegen diese natürliche und einleuchtende Argumentation hielten auch wir nicht die Wahrheit von der objektiven Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Sakrament fest, stände sie uns nicht fest aus den Einsetzungsworten.

Ebenso natürlich ist es, daß es sich als eine Siphphosarbeit erweisen muß, jemand zur rechten Erkenntnis über das heilige Abendmahl bringen zu wollen von 1. Kor. 10, 16 aus: „Der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi?“ u. s. w? Aus diesen Worten und ihrem Zusammenhang wird man nicht mehr herauslesen, als daß es sich auch hier nur um eine geistig-geistliche Gemeinschaft handle, wenn einem nicht aus den Einsetzungsworten klar geworden ist, im Sakrament handelt es sich um einen ihm eigentümlichen leiblich-seelelichen Genuß, und erst durch die Worte darüber wird auch ein geistiger Genuß, auch eine besondere geistige Gemeinschaft vermittelt. Denn klar sagen diese Worte, 1. Kor. 10, 16 nur: Der Genuß des Kelchs vermittelt eine Gemeinschaft mit Christi Blut, der Genuß des Brots eine Gemeinschaft mit Christi Leib; wie diese Gemeinschaft vermittelt wird, ist an dieser Stelle nicht ausgesagt. Nach rechter Lehre ist ja auch nicht der Kelch oder sein Inhalt an sich die leiblich-seeleliche Gemeinschaft mit Christi Blut, sondern die Gemeinschaft wird bewirkt, sofern aus dem Kelch getrunken wird, im Genuß; ebenso die Gemeinschaft mit Christi Leib durch den Genuß des Brots.

Wie gefährlich es ist, in der Lehre vom heiligen Abendmahl nicht von den Berichten über die Einsetzung auszugehen, zeigt aber besonders die Auslegungs- und Anwendungsgeschichte der bekannten Worte Christi von seinem Fleisch und seinem Blut und deren Genuß, in seiner Rede nach Joh. 6. Wer die Einsetzungsberichte recht bedacht und verstanden hat, wird in Joh. 6 nicht denselben Genuß gelehrt finden, den die Worte des Herrn beim Sakrament ergeben, wird nicht den subjektiven geistlichen Genuß, von dem Joh. 6 die Rede ist, verwechseln mit dem besondern sakramentalen Genuß. Findet man in Joh. 6 auch Sindeutungen auf das hl. Abendmahl, so mag man sich darüber freuen, man darf aber nicht die Erklärung der Abendmahls Worte darnach modeln.

Ja, die andern Stellen, in denen vom hl. Abendmahl die Rede ist, handeln nicht, wie die Einsetzungsworte, eigens und im besondern davon. Wir finden darin das Sakrament nur von dieser oder jener Seite in Betracht gezogen. Kein Wunder also, wenn man das heilige Abendmahl einseitig oder falsch betrachtet, sofern man kein Verständniß der Hauptstellen, der eigentlichen Lehrsitze, von jenen andern Stellen abhängig macht.

Die rechte Sicherheit und Freudigkeit in der Lehre, d. h. besonders auch zur Führung und Verteidigung der Lehre vom heiligen Abendmahl ergibt sich uns aus einer genauen und offenerzigen Betrachtung des ganzen Inhalts der eigentlichen Lehrstellen darüber, der Einsetzungsworte, in ihrem ganzen Zusammenhange, aus einer undoreingenommenen Erwägung der einzelnen teils tropischen Ausdrücke, deren Wert an den betreffenden Stellen der Zusammenhang erklärt, und aus der Beflisshheit, sich nicht durch eigne Vernunft oder andere menschliche Autoritäten die des Heiligen Geistes verdunkeln zu lassen,

Nach dem so gewonnenen Ergebnis sollte die Lehrweise aller andern Schriften geprüft und, wo nötig, korrigiert werden, und nicht ist die Auslegung der heiligen Schriftstellen nach irgendwelchen menschlichen Schriften zu gestalten. Wer das erstere tut, wird Gott danken können für die rechte Sicherheit und Freudigkeit in unserer köstlichen Lehre; wer es umgekehrt macht, ist von Menschen abhängig, unfrei, ohne festen Grund, ohne stichhaltige Wehr, in Gefahr, selbst irre zu werden am Sakrament, als Lehrer auch solche Leute irre zu machen, die in der Schrift bewandert und zu eignem Denken befähigt sind, in Gefahr, selbst als ein ungegründeter Nachsprecher erkannt zu werden und seinem Herrn und seiner Kirche Unehre zu machen. — Die rechte Sicherheit und Freudigkeit ist leicht zu haben: sie ergibt — daß es noch wiederholt sei — aus einer Betrachtung der Einsetzungsworte, die diese in ihrem ganzen Kontext für sich reden läßt, die mit ihnen das vergleicht, worauf sie hinweisen, sich demütig dem göttlichen Lehrer, und keinem andern, unbedingt hingibt und dem traut, der verheißen hat, auch das Gebet um Weisheit zu erhören (Saf. 1, 5).

Zur Geschichte und Charakteristik der Septuaginta.

Die erste Übersetzung unserer hl. Schriften war eine Uebersetzung des Alten Testaments, und zwar in griechischer Sprache und wird Septuaginta genannt, geschrieben LXX. Diese Übersetzung war zu Christi Zeit die Bibel aller zivilisirten Völker entlang dem Mittelländischen Meere und hatte eine Verbreitung wie die hebräische Bibel selbst sie bis dahin nie gehabt; denn während die hebräische Bibel ihre Heimat hauptsächlich in Palästina hatte, so war die Septuaginta hingegen in ganz Nord-Afrika, Kleinasien und Griechenland, ja in der gesamten Diaspora der Juden „das Buch der Bücher.“ Außerhalb Palästinas war die LXX die Volksbibel, so wie unsere lutherische Bibel für das deutsche und die „Authorized Version“ für das englische Volk eine Volksbibel im vollsten Sinne des Wortes ist. Diese Septuaginta war dem Heilande und dessen Jüngern wohl bekannt; gab es doch sogar in Jerusalem selbst Synagogen (Act. 6, 9), wo diese Übersetzung ausschließlich gebraucht wurde, z. B. die Schulen der Kyrener und Alexandriner. Diese hatten aus Nord-Afrika ihre Liebe zur LXX mitgebracht und sie behielten dieselbe auch in Jerusalem bei. Gewiß wird der Heiland von dieser Übersetzung gelegentlich Gebrauch gemacht haben, denn so wie wir wohl meistens deutsch predigen, aber gelegentlich auch englisch, und sowohl der deutschen als der englischen Sprache mächtig sind, dabei aber stets der ersteren den Vorzug geben, so wird auch Jesus wohl hauptsächlich in der aramäischen Muttersprache gelehrt und gepredigt, aber doch gewiß auch davon eine Ausnahme gemacht haben, wenn er denen, welche der Sprache Israels nicht mächtig waren, von der βασιλεία τῶν οὐρανῶν predigte. Die heiligen Schreiber haben auch Christi Zitate aus dem N. T. meist nach der LXX zitiert, erlauben sich aber auch Abweichungen, indem sie auf den Grundtext zurückgreifen; und letzteres hauptsächlich zu dem Zwecke, um den vom Heiligen Geist intendierten Sinn ins rechte Licht zu stellen. Daß diese Zitate so genau und doch auch so frei anzuwenden verstanden, kommt nebst der Inspiration auch daher, daß sie schon von Jugend auf mit diesem Texte in Berührung kamen. Es muß darum auch in Palästina diese Übersetzung zu der Jünger Zeit schon merklich verbreitet gewesen sein, und so war sie denn den hl. Schreibern,

wie Matthäus, Markus und Johannes, die palästinenser Kinder waren, sehr geläufig. Daß sie denjenigen hl. Schreibern bekannt war, die in hellenisierten Ländern gelebt hatten, wie Lukas und Paulus von Tarsen, ist selbstverständlich. Aus den 37 angeführten Zitaten des Herrn sind 33 fast verbatim aus der LXX. Diese Übersetzung hielt auch die Juden in der Zerstreuung hinsichtlich ihrer Religion zusammen; denn wo immer in den Heidenländern Juden ihre väterliche Sprache abgelegt und die griechische dafür angenommen hatten, da war doch nur die LXX das Buch, welches sie mit der Hoffnung Israels verband. Ja, diese Übersetzung war es, welche den Heiden Gelegenheit gab, mit den herrlichen Offenbarungen Jehovahs bekannt zu werden, und welche ihnen predigte, daß Jesus sei der Christ, und ich zweifle nicht, daß auch der Kämmerer der Königin Candace aus Aethiopien eine solche Übersetzung des 53. Jesaiaskapitels vor sich hatte, als Philippus auf Antrieb des Heiligen Geistes sich zu ihm machte und ihm die Schrift auslegte vom „Knecht des Herrn.“

Ueber die Entstehung dieser Übersetzung existieren viele Meinungen, aber wenig glaubwürdiges geschichtliches Material liegt vor. Schon zu Jeremias Zeiten war eine Anzahl Juden nach der Ermordung Gedaljas aus Furcht nach Aegypten geflohen und hatten den Propheten selbst mitgenommen. (Jer. 43. 44). Von da an datiert die Tätigkeit der Juden in Aegypten. Als sie später zum großen Teil gräzisiert waren, aber doch dem Namen nach noch an dem Gotte Abrahams, Isaaks und Jakobs festhielten, da wünschten sie, ihre hl. Schriften in der eigenen Verkehrssprache lesen zu können, nämlich in der griechischen. Es half ihnen da keine aramäische Verdolmetschung der Synagogenperikopen, wie dies in Palästina geschah, weil sie der Sprache nicht mehr mächtig waren. Dies wird ihrem König Ptolemäus Philadelphus bald zur Kenntnis gekommen sein. Von diesem literarisch gebildeten König sagt man, er habe den derzeitigen jerusalemischen Hohenpriester Elieser gebeten, ihm doch ein korrektes Manuskript der hl. Schriften der Juden zu übermitteln und ihm Männer zu senden, geschickt, den H. T. Text in die griechische Sprache zu übertragen, damit er dann dies Werk seiner großen alexandrinischen Bibliothek einverleiben könne. Es sollen nach Josephus (Vorwort zu j. Antiq. § 3; Buch 12, C. 2, § 1) und nach Philo von Alex. (Vita Moy-

fiß, C. 2. 5 ff) 72 Männer, jeder in einer besonderen Zelle, daran gearbeitet haben, und als nun jeder mit seiner Übersetzung fertig war, soll man bei der Vergleichung gefunden haben, daß alle Übersetzungen übereinstimmten. Justinus Martyr gibt in seiner *Cohortatio ad Graecos* an, man hätte ihm zu seiner Zeit, als er auf Reisen war, bei Alexandrien die Ruinen der Zellen jener Übersetzer gezeigt. Das beweist aber keineswegs die Geschichtlichkeit der 72 Männer als Übersetzer, sondern beweist nur, daß man die Touristen schon damals nicht nur führte, sondern auch gehörig „anführte,“ wie auch heute noch. Wer z. B. heute das hl. Land bereist, den wird man auch an die Stätte führen, wo der barmherzige Samariter den unter die Mörder gefallenen Juden fand. Die Führer vergessen aber, daß diese Erzählung keine besondere geschichtliche Tatsache, sondern nur eine von Christo angeführte Illustration ist, um daran zu zeigen, wer unser Nächster sei. Nach diesen fingierten 72 hat man die Übersetzung kurzweg Septuaginta (70) genannt und LXX bezeichnet. Auch die Kirchenväter Irenäus, Tertullian und Augustin nennen sie so. Augustinus sagt, *De civ. Dei* 18, 42: *Quorum interpretatio ut Septuaginta vocetur jam obtinuit consuetudo*. Andre leiten diese Bezeichnung von dem ägyptisch-jüdischen Sanhedrin her, dessen 70 Glieder in Alexandrien ihren Hauptsitz hatten und dies ganze Werk indossiert haben sollen. Wiederum andere behaupten, der Name der Übersetzung sei mit dem Namen der alexandrinischen Bibliothek, der sie einverleibt worden sei, identisch. Die erste Auffassung ist wohl zu bevorzugen.

Tatsache ist, daß der Hauptteil dieser Übersetzung in Alexandrien entstanden ist, und zwar, weil die Gräzisierung der ägyptischen Juden dies dringend forderte, da doch die meisten des Hebräiischen nicht mehr genügend mächtig waren. Die Übersetzung nahm ihren Anfang um 280 v. C., dauerte aber nicht, wie die modernen negativen Kritiker meistens behaupten, bis in die Makkabäerzeit, 160 v. C., also 120 Jahre, sondern muß ihrem Hauptbestandteile nach um 230 v. C. schon vorgelegen haben. Denn der Enkel des Jesus Sirach, der um 230 das Hebräisch geschriebene Buch seines Großvaters ins Griechische übersetzte, redet im Prolog von der LXX als einer vorhandenen Übersetzung und tadelt daran, daß sie vom Original bedeutend abweiche. Er sagt: „Auch das

Geßet selbst und die Propheten und die andern Schriften weisen einen bedeutenden Unterschied der Sprache auf (in der Übersetzung gegen das Original); denn als ich im 38. Jahre, unter dem König Euergetes, nach Aegypten kam und dort länger verweilte, fand ich einen nicht geringen Unterschied in der Lehre.¹

Daß der König Ptolemäus Philadelphus ebenfalls damit etwas zu tun hatte, wird auch wohl der Wirklichkeit entsprechen, daß aber das ganze Werk auf einmal übersetzt worden sei und sämtliche Übersetzer übereingestimmt hätten, ist ohne Zweifel phantastische Aus schmückung aus dem Briefe des Aristäas an Philokrates, und zwar zu dem Zweck erdormen, diese Übersetzung für inspiriert zu

¹ Den letzten Satz „*ἐν γὰρ τῷ ὁδοῦ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως παραγενθῆεις εἰς Αἴγυπτον καὶ συγχρονίως εἶρον κτλ*“ übersetzen die modernen negativen Kritiker des alten Testaments fast durchgängig „als ich im 38. Jahre des Königs Euergetes“ u. s. w., als sei damit gesagt, „unter dem 38 Regierungsjahr des Euergetes.“ Sie tun das, um unsere Behauptung zu entkräften, daß der alttestamentliche Kanon schon vor 300 v. C. nicht nur geschlossen sondern auch schon in die drei bekannten Teile: Moses, die Propheten und die Schriften (Ketabim) eingeteilt war. Unsere Behauptung stützt sich nämlich unter anderem auf das Alter des Buchs Jesus Sirachs Dieser beschreibt im Kapitel 50 den Hohepriester Simon wie nur ein Zeitgenosse und Augenzeuge ihn beschreibt. Simon aber war kurz nach 300 Hohepriester (Simon I., der Gerechte) Somit ist das ursprüngliche, hebräische Sirachbuch kurz nach Simon, etwa 285—280 geschrieben und sein Enkel hat etwa 50 Jahre nach dem Großvater, also um 230, die griechische Übersetzung dazu gemacht. Dazu stimmt sehr gut der vorhin angeführte Satz aus dem Prolog „als ich im 38. Jahre, unter dem König Euergetes, nach Aegypten kam,“ wenn man ihn nimmt wie er lautet, so nämlich, daß Jesus Sirach der Enkel in seinem eigenen 38. Lebensjahre, zu der Zeit da Euergetes in Aegypten König war, nach Aegypten gekommen sei. Denn um 230, nämlich von 247—222, 25 Jahre lang, regierte in Aegypten Ptolemäus III, Euergetes. — Hundert Jahre später aber, nämlich 170—117, also 53 Jahre, regierte in Aegypten abermals ein Euergetes, Ptolemäus VII Phylax, Euergetes zubenannt. Da nun der erste Euergetes nur 25, der zweite aber 53 Jahre regiert hat, so war ja bewiesen, daß Jesus Sirach der Enkel nicht unter den ersten sondern unter den zweiten Euergetes zu setzen sei, wenn man seinen obigen Satz verdolmetzichte „als ich im 38. Jahre, nämlich Regierungsjahre, des Euergetes nach Aegypten kam,“ denn der erste Euergetes hat ja gar nicht 38 Jahre regiert, wohl aber der letztere. Daß dies aber eine willkürliche und gewaltsame Deutung der Worte des jüngeren Sirach ist, springt dem Kundigen sofort in die Augen. — Ubrigens ist dies auf die Herabsetzung des jüngeren Sirach auf 180 gegründete Argument gegen den Abschluß des Kanon vor 300 neuerdings gründlich zerfallen worden. Im Jahre 1896 nämlich wurde ein Fragment des ursprünglichen hebräischen Originals des Jesus Sirach aufgefunden (Kap. 39, 15—49, 11), auf Grund dessen der Assyriolog F. Halévy erklärte, daß der im 50. Kapitel geschilderte Simon kein anderer als Simon der Gerechte um 290 v. C. und der Verfasser Zeitgenosse desselben gewesen sei, also wirklich um 280 geschrieben haben müsse. Seitdem erklären die Herren Negativen den Ausdruck ὁ πάππος μου = mein Großvater, womit der jüngere Sirach den älteren belegt, mit „mein Vorfahr“. — Das ganze ist ein sprechendes Beispiel für die Zuberlässigkeit (?) der modernen Bibelkritik.

erklären, um damit dem vom Heiligen Geist inspirierten Urtext in Palästina nun in Alexandrien einen Rivalen entgegenzusetzen. Eins ist klar, es haben keine Palästinenser diese Übersetzung angefertigt (daß aber der Pentateuch soviel besser ausgefallen ist, als das ganze übrige Werk, ist ohne Zweifel dem Einfluß der von Ptolemäus erbetenen Gesandten zuzuschreiben; Josephus sagt ja auch, daß Ptolemäus nur den Pentateuch habe übersetzen lassen), sondern alexandrinische Juden. Daß es Juden waren, verrät auf jeder Seite das hebräische Colorit, und daß es alexandrinische Juden waren, beweist ihr macedonisch-alexandrinisches Griechisch.

Einige dieser Übersetzer verfügen über eine achtungswerte Kenntnis des Hebräischen, wie die Übersetzer des Pentateuch, aber bei vielen Büchern bleibt manches zu wünschen übrig. Ein Grund, der uns vor allem die Annahme aufdrängt, daß keine palästinensischen Juden diese Übersetzung angefertigt haben, ist die Tatsache, daß die palästinensischen Juden eine viel zu große Achtung vor ihrem heiligen Texte hatten, so daß sie bei der Übersetzung nimmermehr so mit Kapiteln, Versen, Paraphrasen, Auslassungen und Einschaltungen um sich geworfen hätten, wie jene Übersetzer es tatsächlich getan haben. In den Proverbien und in dem Propheten Jeremas finden wir massenhaft Verse und ganze Kapitel verfehlt und auseinandergerissen, so daß man sich schwer zurecht findet. So folgt im Propheten Jeremias auf Kapitel 25, 13 diese Reihenfolge: R. 49, 34—39; R. 46; R. 50; R. 51; R. 47, 1—22; R. 49, 1—5, 28—33, 23—27; R. 48.

Es haben gewiß mehrere Männer an dieser Übersetzung gearbeitet, Männer von ganz verschiedenem Talent und Sprachkenntnissen und von ganz verschiedener Ansicht hinsichtlich der Arbeit eines Übersetzers. Die beste Arbeit ist der Pentateuch (darin besonders Leviticus und Deuteronomium), dem sich keine Übersetzung der anderen Bücher an die Seite stellen kann, darum auch der Schreiber dieses darin palästinensischen Einfluß zu erblicken glaubt. Ganz besonders die Psalmen und die Geschichtsbücher haben durch Freiheit der Übersetzung sehr gelitten und ihren Textwert empfindlich eingebüßt. Der Prediger Salomo (Ecclesiastes) ist so wörtlich und buchstäblich übersetzt, daß wohl kein Genuingriecher es verstanden hat, und mag wohl ein Teil der slavisch-wörtlichen Übersetzung des späteren Aquila sein. Diese Übersetzer wollten oft möglichst buchstäb-

lich übersezen und sind dabei über das, was in der wirklichen Sprache des Lebens vorkommt, weit hinausgegangen. Daniel war eine solch schlechte Übersezung, daß man sie später ausschaltete und dafür eine Übersezung des Theodotion substituierte. Ein Exemplar der ursprünglichen Übersezung ist in dem Chigi Ms. No. 87 noch vorhanden. Diese Übersezer sind es auch, die zuerst Samuel, Könige, Chronika je in 2 Hälften teilten, so daß wir nun das 1. und 2. Buch Samuelis, Könige und Chronika haben. Im 1. Buche Samuelis ist bei der Übersezung soviel weggelassen, daß der Urtext überall beschnitten ist. Man kommt zu der Ansicht, daß manche Paraphrasen eingetragen wurden, um den ursprünglichen Sinn besser herauszubringen, oder weil man den treffenden griechischen Ausdruck nicht zur Hand hatte. Manchmal erscheint eine Umschreibung aber auch als reine Tautologie oder überflüssige Verbofität. Manche Übersezer verraten eine Schwäche in der Kenntniss des Hebräischen, andere in der Kenntniss des Griechischen, manche verraten auch beides. Das ist bei den jeweiligen Übersezern verschieden, aber man merkt ihnen allen an, daß sie vor der Inspiration keine solche Ehrfurcht haben, wie die Palästiner; deshalb haben sie auch nicht nur den festgesetzten N. T. Kanon übersezt, sondern auch noch viele Apokryphen mitaufgenommen.

H. C. Westphal.

(Schluß folgt.)

Homiletisches.

1. heiliger Pfingsttag.

Text.—Ev. St. Joh. 14, 15—21.

Pfingsten das Fest der Weihe der chr. Kirche. Darum ein Freudenfest, denn die Kirche ist ja herrlich. Zwar nicht äußerlich. Sie stellt wohl heute äußerlich mehr vor und steht stattlicher da, als wie in den Tagen der ersten Christenheit, aber ihre äußere Pracht ist doch gering im Vergleich gegen alle äußere Pracht der Welt, so daß man, nach außen hin, sie nicht rühmen kann als überaus schön und herrlich. Darin besteht aber auch nicht die wahre Pfingstfreude, daß wir uns über ihre äußere Gestalt freuen. Wir müssen lernen uns freuen über die eigentliche, wahre Herrlichkeit der Kirche.

Die Herrlichkeit der Kirche.

I. Sie glänzt im heiligen Schmuck.

1. Den Schmuck der Kirche nennt der Text, B. 15. Der Schmuck ist die Liebe, die aus dem Glauben kommt: „Liebet ihr mich, so haltet meine Gebote.“ Hier nicht nur die Gebote der ersten und zweiten Tafel gemeint, sondern sein liebes Evangelium. Das ist ersichtlich aus B. 23. Glaube und Liebe ist der Schmuck, wie er köstlicher nicht sein kann. Sein Wort wirkt den Glauben und die Liebe bei uns. Glaube und Liebe ist der rechte Seelenschmuck der Christen, und darum ist Glaube und Liebe der Hauptschmuck der Kirche und recht ihre Herrlichkeit. Um dieses Schmuckes willen hat Gott an der Kirche seine Freude.

2. Und dieser Schmuck ist ein heiliger Schmuck. Es ist kein weltlicher Schmuck für die Welt, sondern ein heiliger, nur für Gott. — Ein heiliger, nicht von uns hergestellter und verwirkter, sondern vom hl. Geist geschenkter. Darauf weist der Herr hin B. 16 und 17. Da gibt der Herr zu erkennen, daß dazu, daß man den Schmuck des Glaubens und der Liebe habe, der Geist, als Tröster, als Beistand nötig ist. Der hl. Geist gibt den Schmuck, darum ist er ein heiliger und rechter Schmuck. Er ist dann wirklich Gold des Glaubens und wirklich Gold der Liebe; nicht etwas Unächtes. Die Welt prangt oft in Edelsteinen, die falsch sind, aber die Kirche ist Christi Braut und trägt einen ächten, heiligen Schmuck. — Weiter:

II. Sie ist hell voll himmlischen Lichtes.

1. Das ist ein Hellsein im Himmelslicht, davon die Welt nichts weiß.

A.) Der hl. Geist bringt der Kirche dies Himmelslicht, in welchem sie hell und licht ist. Ohne den hl. Geist giebt es kein klares helles Licht. Aber der Geist, wie Christus verheißen, kommt vom Vater mit der Leuchte des Wortes Gottes. Und welches Wunder wirkt er. Von Natur sind die Herzen aller derer die die Kirche bilden, ein finsterner Ort gewesen, aber der Geist leuchtet hinein mit seinem Wort, da wird es Tag und der Morgenstern geht auf. Es heißt: Es werde licht und es ward licht. Aus einem verfinsterten Menschengeschlecht eine herrliche Kirche von Himmelslicht erfüllt.

B.) Und wie hell ist die Kirche mit diesem Himmelslicht erfüllt. Es ist der Geist der Wahrheit. Er erfüllt die Kirche mit Wahrheit, und nur mit Wahrheit, und mit der ganzen Wahrheit. Und diese Wahrheit erfüllt die Kirche mit himmlischem Licht. Was nur die Seele erfassen kann von Gott und göttlichen Geheimnissen, von Seligkeit und Freude, das läßt er in seliger Fülle in ihren Herzen sich ergießen. Wie mit Wasser das Meer, so erfüllt er die Seele mit Erkenntnis der Wahrheit; wie nichts vor den hellleuchtenden Strahlen der Sonne verborgen bleibt, so läßt er durch das Wort die Seele ganz vom Himmelslicht göttlicher Erkenntnis durchleuchten. Nun fehlt den Christen an Erkenntnis über Glauben, Leben, Zeit und Ewigkeit, über Gott und sein Reich, über Kreuz und Leiden usw., nichts mehr. Sie wissen alles, sagt die Schrift selbst.

C.) Die Welt aber weiß nichts, wenn sie sich auch noch so sehr rühmt

ihrer Weisheit. Sie ist verfinstert, verdunkelt, weil sie den Geist nicht kennt, nicht sieht, nicht erlangen kann. Die Gegensätze zwischen dem hellsten Tag und der dunkelsten Nacht sind nicht so groß, als die Kirche in ihrem Himmelslicht und die Welt in dem Dunkel der Höllenfinsternis. O Herrlichkeit der Kirche, die in dem Himmelslicht des hl. Geistes, immer Tag hat, einen lichten, fröhlichen, seligen Gnadentag. — Und:

2. Dieses Himmelslicht kann keine Welt dunkel machen. Der hl. Geist bleibt ja bei uns, in seiner Kirche, in uns. Er ist unveränderlich und sein Wort auch. Der Welt Licht, ihre Weisheit, (das eigentlich nur Dunkelheit ist), wie oft wechselt das. Aber was schadet es. In unserm Licht bringt es keinen Wechsel. Das Licht, in dem unsere Väter fröhlich waren in alter Zeit, das leuchtet noch bei uns und in uns. Das kann von außen niemand verdunkeln, weil es eben in uns leuchtet, angezündet vom hl. Geist, durchs Wort. — O Herrlichkeit der Kirche. Aber auch:

III. Sie ist erfüllt mit Seligkeitsfülle, B. 18—20.

1. Mit einer Fülle, die niemand aussprechen kann. Der Herr sagt, daß der Geist soll in uns sein und bleiben. Dann: „Ich komme zu euch.“ Er kommt zu uns als Bruder zu den Brüdern. Er kommt zu uns, um uns nicht Waisen zu lassen. Waisen sind doch die ohne Vater. Er will uns den Vater wieder geben. Und wie er nun lebt mit dem Vater und dem hl. Geist, so sollen wir auch Gemeinschaft haben. Wer kann diese Seligkeitsfülle aussprechen?

2. Und doch soll sie zu einer noch größeren Seligkeitsfülle führen, B. 20. Gnadentag, auf den die Ewigkeit folgt.

2. Pfingsttag.

Text:—Apg. 10, 42—48.

Wenn auch Ort, die Leute nach ihrer Nationalität und Stand, die Verhältnisse, die Art und Weise eine andere, so haben wir doch im Text im Grunde genommen dasselbe wie am 1. Pfingsttag. Davon...

Die Ausgießung des Heiligen Geistes.

I. Die erfolgreiche Predigt, die der Ausgießung voranging.

1. Die Predigt. A. Ihr Inhalt. a.) Nicht über etwas Außerordentliches, b.) sondern über die Hauptstücke des Evangeliums. B. 36—43. B. Ihr Erfolg. B. 44.

2. Die Nutzenwendung hieraus. A. Erwarte kein geistliches Leben ohne die Predigt des Evangeliums. B. Treibe vor allem die Hauptstücke des Evangeliums. C. Sei gewiß, wenn auch nicht so sichtbarlich wie hier, der Geist kommt mit solcher Predigt.

II. Die Gläubigen aus der Jüdenschaft, welche über dieser Ausgießung entsetzt waren.

1. Das Entsetzen und seine Freude. B. 45. „auch auf die Hei-

den.“ Weitverbreitete Ansicht, daß nur durch die Juden das Heil, man könne nur aus der Judenſchaft dazu gelangen, uſw.

2. Die Widerlegung durch die Ausgießung. A. Gott macht dieſe Anſicht als Irrtum kund; B. beſtätigt, daß alle, Juden und Heiden, in gleicher Weiſe direkt an ſeinem Reich teilhaben; C. giebt uns damit die tröſtliche Gewißheit, daß uns nichts fehle zur Erlangung des Heils.

III. Der überraschende Beſchluß, zu welchem Petrus durch die Ausgießung kam.

1. Der überraschende Beſchluß. B. 47. 48.

2. Warum er uns ſo überraschend dünkt. Wir hätten nicht erwartet, daß auf die Ausgießung des Heil. Geiſtes Petrus noch befehlen würde, das gewöhnliche Gnadenmittel anzuwenden. Doch dieſes zeigt uns, daß Gott bei ſeiner Heilsordnung bleibet: „Wer da glaubet und getauft wird,“ und daß auch wir dabei verbleiben ſollen.

Sonntag Trinitatis.

Text.—Ev. St. Matth. 9, 16 und 17.

Das heutige Evangelium handelt vom Beſuch des Nicodemus bei dem Herrn und der Unterredung dabei. Wir könnten die Unterredung nennen eine Unterredung über das wahre Chriſtentum: Nicodemus bringt Anſichten vor, die man heute noch findet; Chriſtus zeigt, wie man ein wahrer Chriſt eigentlich wird. In dieſem Geſpräch kommt der Heiland auf den letzten Punkt des wahren Chriſtentums nicht, aber in unſerm Text faßt er kurz aber vollſtändig das zuſammen, was wirklich iſt:

Die Hauptwahrheit vom wahren Chriſtentum.

I. Äußere Beſſerung macht keinen wahren Chriſten.

1. Äußere Beſſerung gilt in aller Welt als etwas, was alles Gute beim Menſchen für Zeit und Ewigkeit zu Stande bringe und den Menſchen gut mache. Der Heiland ſagt: „Man ſtickt . . . von neuem Tuch.“ So tut man im Jrdiſchen nicht, weil es verkehrt iſt. Der Heiland will nun ſagen: So tut doch das ſelbe auch im Geiſtlichen nicht. Aber gerade da tut man es doch. Man will mit Fleiwerk äußerer Beſſerung etwas neues aus dem Menſchen machen. Nicht unverständige, ſondern oft ſonſt recht verſtändige Leute thun das; z. B. Nicodemus iſt einer der Art. Solche Leute wie Nicodemus gibt es in der Chriſtenheit genug. Aber:

2. So macht man keinen wahren Chriſtenmenſchen. Das wird kein Chriſt, wie die Schrift ihn haben will, als neuen Menſchen. Es gelingt nicht alles neu zu machen, wenn man auch fort und fort neue Lappen auf das alte Kleid ſetzt. Denn das neue reißt vom alten und der Riß wird ärger; der Menſch wird nur ärger, wird ein eingebildeter Heuchler, aber kein neuer Menſch. Um das zu werden, muß man das alte vermerfen, ausziehen (Buße) und, was ſchon in der Taufe geſchieht und im Glau-

ben sich fortsetzt, nämlich: C h r i s t u m anziehen mit seiner Gerechtigkeit, mit seiner Gnadenkraft zur Heiligung. Also, der neue Mensch, oder der wahrhaftige Christ, wird nicht durch äußere Besserung gemacht, sondern der wird n e u g e b o r e n; ist durch die Wiedergeburt mit einem mal da, als die neue Kreatur. — Darüber belehrt der Herr den Nicodemus und alle die Flickwerk treiben wollen. — Allein, in einem andern Punkt, in welchem viel Blindheit und Irrtum herrscht, belehrt der Herr im Text. Er lehrt die Wahrheit:

II. Aber ein wahrer Christ ist nicht ohne Besserung.

1. Daß man ein wahrer Christ sein könne ohne L e b e n s b e s s e r u n g, das halten viele gedankenlose und erkenntnislose Christen für möglich. Sie bilden sich viel ein auf ihre äußerliche Kirchengehörigenheit; meinen, sie seien darum schon rechte Christen, selbst wenn bei ihnen vom neuen Wandel nicht die Rede sein kann. Sie wollen den süßen Most, den süßen Schatz des wahren Christentums, in alte Schläuche fassen, d. h. das wahre Christentum haben ohne neue Lebensform.

2. Aber das geht nicht. Der süße Most der Rechtfertigung im Glauben, dadurch man ein wahrer Christ ist, kann nur aufgenommen werden in einem neuen Schlauch der Heiligung. Christus ist gemacht zur Heiligung. Christus ist gemacht zur Erlösung, aber auch zur Heiligung. — Der Herr warnt davor und redet von Zerreißen und Verschütten und will damit sagen: Auf diese Weise, ohne Heiligung, verliert man zuletzt den Schatz der Rechtfertigung.

1. Sonntag nach Trinitatis.

Text.—Ev. St. Matth. 6, 19—21.

Der große Unterschied von Armut und Reichtum beschäftigte nie die Menschheit so viel wie jetzt. Der sogenannte Socialismus will diesen Unterschied aufheben. Er arbeitet schon lange an diesem Problem. Doch vergeblich, denn Mt. 26, 11. Ein Christ verwirft diese Idee. Aber trotzdem, wie viele Arme möchten diesen Unterschied aufgehoben haben. Sie fallen leicht in das gefährliche Dichten und Trachten, das Gott so ernstlich verbietet. Solchen ruft der Herr zu, im heutigen Text.

Werdet reich in Gott.

I. Die da reich werden wollen im Irdischen, sind übel daran gegen die, welche in Gott reich werden wollen.

1. Wir betrachten beider Leute Art.

A. Die im Irdischen reich werden wollen, die sammeln und bringen zusammen. Der irdische Reichtum ist ihr größtes Glück. Ihr ganzes Denken ist darauf gerichtet; ihr G e i s t geht, so zu sagen, darin auf und mag sich mit nichts anderem befassen. Ihr ganzes W o l l e n ist darauf gerichtet; da ermüdet ihr Wille nicht.

B. Die da reich werden und reich sein wollen in Gott, die sammeln

auch. Ihre Mittel zu sammeln, sind unfehlbar, von Gott gegeben, nämlich Gottes Wort und Sakramente. Die wenden sie dann auch fleißig an und gehen damit eifrig um. Sie wissen sehr gut, welch gute himmlische Schätze und Reichthümer sie sammeln.

Die Schätze sind: *G l a u b e*, damit man sich zuversichtlich auf Gott verläßt; *L i e b e*, damit man als seliges Kind an Gott hängt; *H o f f n u n g*, in der man eine ewige Herrlichkeit zu erwarten hat. — Und mit diesen Schätzen sammeln sie zugleich andere Schätze, nämlich Gerechtigkeit, die vor Gott gilt und Friede in Gott (*G l a u b e*); dann eine selige Gemeinschaft und gemeinschaftliches Leben in Gott (*L i e b e*), ohne alle Furcht und einen herrlichen Vorsehmad von dem großen, künftigen, übersehewnglichen Genießen Gottes im Himmel (*H o f f n u n g*). — So die Art beider Leute.

2. Weider Leute Erfolg.

A. Die Sammler irdischer Güter haben am Ende *n i c h t s*. Denn, was sie sammeln konnten, das verlieren sie; und Reichthum in Gott haben sie ja nicht Zeit gehabt zu sammeln.

B. Die Sammler an himmlischen Schätzen haben am Ende *a l l e s*. Sie haben himmlisches und göttliches gesammelt, damit ewiges, unverlierbares; in Wahrheit ja Gott selbst. Sie haben sich selbst zu Gott gesammelt und werden auf's Ende zu Gott gesammelt. Gott wird ihnen alles in allem sein.

3. Hieraus ist leicht zu sehen, daß die Sammler irdischer Güter übel daran sind im Vergleich zu denen, die da Sammler sind himmlischer Güter. Es ist das leicht einzusehen. Hat jemand das nicht gelernt einzusehen, so liegt der Grund darin, daß er sich nie gefragt, wie es mit ihm steht, nämlich in Bezug des zweiten Punktes, davon der Herr im Texte redet.

II. Die da reich werden wollen im Irdischen bringen es nicht dazu, reich zu werden in Gott.

1. Denen, die reich werden wollen, denen ist eben das Irdische ihr Schatz, ihr Gut. Und darauf ist, wie wir schon gesehen haben, all' ihr Dichten, Trachten, Denken mit *a l l e m E r n s t e a l l e i n* gerichtet. Davon sagt der Herr: Wo ihr Schatz ist, da ist auch ihr Herz.

Nun ist es gerade das Herz, das man *a u s s c h l i e ß l i c h* gebraucht, um die himmlischen Schätze zu sammeln. Bei denen muß also auch das Herz dabei sein. Man kann himmlische Schätze nicht sammeln mit äußerlichem Kirchengenhen, sondern nur mit dem Aufmerken des Herzens auf Gottes Wort; nicht mit bloßem Sitzen unter der Predigt, sondern mit Versenkung des Herzens in die gepredigte Wahrheit Gottes; im heiligen Abendmahl nicht mit dem kloßen Genießen mit dem Munde der äußerlichen Zeichen, sondern mit dem Genießen mit dem Herzen, was Gott im Leibe und Blute Jesu darreicht. — Man kann *G l a u b e*, *L i e b e* und *H o f f n u n g* nicht mit Händen in einen Kasten sammeln, sondern nur mit Andacht, *v o m* Herzen und *i n s* Herz.

2. So ist nun klar, daß man nicht beides mit einander verbinden kann: Irdische Schätze sammeln und auch himmlische. Es stellen sich viele zwar vor, daß solches geht. Allein, wenn die Erdenzeit das wirklich Be-

gehrte, Gefuchte ist, dann ist das dein Schatz — und ist da dein Herz. Und ist ganz dasselbe, was Christus sagt: „Ihr könnt nicht Gott dienen usw.“, als hier: Man kann nicht beides zugleich wollen. Wer zeitliche Güter sammeln will, der täuscht sich über sein Sammeln von himmlischen Gütern; wer aber himmlische Güter wirklich sammelt, der will gar nicht die irdischen sammeln.

3. Was ist zu tun? Das, was der Herr sagt: „Sammelt euch nicht sammelt euch aber usw.“ Ob du am Sammeln des letzteren bist, kannst du sehen, ob du die Mittel zum Sammeln (Wort und Sacramente) recht brauchst.

2. Sonntag nach Trinitatis.

Text.—Ev. St. Matth. 11, 28—30.

Im heutigen Evangelium, die Einladung zum großen Abendmahl. Einladung: „Kommt . . . bereit.“ Wer soll kommen? Was ist bereit? Es ist nicht sofort gesagt. Wir wissen es aber. Auch aus unserm Text. Da ist genau gesagt, wer eingeladen und wozu; was der Nutzen ist usw. Es ist die Einladung aller Einladungen.

Die große Einladung Jesu.

I. Groß ist sie, wenn ihr anseht, wen Jesus einladet,

(M. 28: „Kommt . . . seid.“).

1. Die Mühseligen. Die es schwer haben in diesem Leben. Die sich mühen und plagen. Die viel Sorge, Angst, Grämen, Kummer usw. haben. Die da seufzen und klagen. Die sich durch das Leben hindurch quälen. Die ladet der Herr alle ein. — Aber woher diese Mühseligkeit. Das sagt der Herr indem er hinzufügt:

2. Die Beladenen. Die Mühseligkeit kommt ja von der Last. Wer im Leben es mühselig hat, den drücken eben Lasten. (Ausführung der Lasten des Lebens). Das sind aber nicht nur die Armen. Sie sind es auch, aber nicht allein. Mühseligkeiten haben auch die Wohlhabenden. Und alle haben eine Last gemeinsam, nämlich die Last der Sünde.

3. Darum ladet Jesus auch alle, die mühselig und beladen sind, ein, daß sie kommen. Und wer kommt und von der großen Last noch nichts weiß, da will er ihm zeigen, daß sie erkennen was sie so mühselig und beladen macht, und weiter, daß seine Absicht es ist, sie zu erquicken; daß die Absicht aber nur erreicht werden kann, wenn sie recht wissen, welche Erquickung ihnen not tut. — Davon hören wir nun. Wir sehen, daß die große Einladung:

II. so groß ist, wenn ihr anseht, wozu der Herr Jesus einladet.

1. Er ladet ein zur Erquickung. Bedenkt, alle die mühselig und beladen sind, sollen Erquickung finden. Denkt an die vielen Lasten, an die Vielfältigkeit der Mühseligkeiten, die ladet Jesus alle ein und sagt: Wer ihr auch seid und was euch auch fehlt, kommt nur zu mir, so findet ihr Er-

g u i c k u n g. Erquickung, daß du nicht mehr mühselig fühlst, daß du keine Last mehr empfindest usw.

2. Er ladet ein sein Joch auf sich zu nehmen.

A. Was ist sein Joch? Der Herr nennt es *sein* Joch im Unterschied von *Mosis* Joch. Sein Joch das Evangelium. Aber versteht recht, was das besagt. Dieses Evangelium auf sich nehmen, das heißt mit anderen Worten, a n n e h m e n den ganzen großen Reichtum, den Jesus mit seinem ganzen Leben, Leiden und Sterben erworben hat. Bedenkt: Er Jesus, Gottes Sohn, ewiger Gott, kommt vom Himmel, ist gehorsam jeden Augenblick seines Lebens, erwirbt damit ein Kleid der Gerechtigkeit durch Erfüllung der Gebote, dann leidet er, büßt alles ab, — das alles z u s a m m e n ist ein unendlich großes Verdienst, ein unermesslich großer Schatz himmlischer Güter. Von diesem Schatz zu nehmen, mit diesem Schatz sich zu beladen, dazu ladet Jesus. Das ist wahrlich eine große Einladung.

B. Und wer nun zu ihm sich ziehen läßt, den lehrt der sanftmütige Jesus, dies Joch auf sich zu nehmen. Das wird nicht leicht gelernt; aber Jesus ist sanftmütig, geduldig. Er ist nicht wie Moses. Der hat nicht Geduld mit dem Gesetz usw. — Noch eins von der großen Einladung:

III. Sie ist groß, wenn ihr anseheth, was sie bei den wirklich Kommennden für Frucht hat.

1. Die Frucht der Einladung ist: Ruhe der Seele. Welch köstliche Frucht. Ausführung des Friedens der Seele in Christo. Grund? Die Vergebung, die man mit dem ganzen Schatz des Verdienstes Christi hat.

2. Und dann ist die weitere Frucht, daß man getröstet und nicht mehr seufzend, sondern in Freuden durch's Leben geht. Denn Jesu Joch ist sanft. Es hat die Art, daß es alles lindert. Macht alles leicht, Leben, Leiden und Sterben.

3. Sonntag nach Trinitatis.

Text.—Ev. St. Luk. 19, 10.

„Gesucht,“ — so heißt es oft in den Tagesblättern. Was wird da nicht gesucht? Solche Anzeigen vielgelesen. Man macht auch Gebrauch davon. — Heute haben wir aus der großen Zeitung Gottes für die Welt, aus der Schrift, kurz zusammengefaßt ein Gesucht, und zwar bringt der Text trotz aller Kürze die großen Hauptpunkte: Wer gesucht wird, von wem usw.
So

G e s u c h t.

I. Von wem?

1. Das ist wichtig. — Wenn Leute in einem Blatte lesen: Gesucht, und finden heraus, daß der Suchende nicht in gutem Lichte erscheint, so hat die Anzeige gewiß von vornherein nicht Erfolg.

2. Der Suchende hier ist der Menschensohn. — Das heißt in Summa: Der Suchende ist die allerhöchste Liebe, die nicht das Ihre sucht.

3. Das kann doch nur von vornherein die Herzen dem Suchenden geneigt machen. Gott kommt vom Himmel, tut ein wunderbar Werk, — in Liebe — und in dieser sucht er, — sucht in der Menschheit.

II. Wie?

1. In der Geschichte des Zachäus erkennen wir das Wie. Das Suchen besteht in gnädiger, freundlicher Rede. „Muß.“ Es ist notwendig für dich. Dies ist auch klar aus dem Gleichnisse des heutigen Sonntags. Licht — Stimme. — Er ist gekommen, so zu suchen.

2. So kommt und sucht er noch jetzt. Matth. 28, 19. 20. und Luk. 10, 16. — So ist er jetzt in diesem Augenblick gekommen. Ist jetzt am Suchen. — Niemand hier, den er nicht sucht. Wohl manches Suchen — durch Not usw. Da heißt es auch: Ich muß zu dir, sonst gehst du in Trübsal unter. Aber es ist nirgends das Suchen so gewiß, als wenn sein Evangelium gepredigt wird. Da sucht er jeden.

III. Wozu?

1. Es soll einem etwas überaus köstliches geschenkt werden. Manchmal werden Erben gesucht — so hier. Das Erbe die Seligkeit hier und dort. Herrliches Erbe.

2. Und gefordert wird nichts. Rein nichts von dir. Aber spricht einer: Es wird doch Glaube gefordert. Recht. Der Heiland aber, der den Glauben fordert, schenkt ihn selbst zuvor, damit wir die Seligkeit anzunehmen verstehen. — Aber sagt ein anderer: Seligung wird doch gefordert. Recht. Aber nur, damit man die Seligkeit durch Sündendienst nicht verliere — und den Glauben zumal.

IV. Wer?

1. Die Verlorenen werden gesucht — die der Verdammnis Verfallenen werden gesucht. — Alles was so ist. Also:

2. Du — du — ich — wir alle. Siehe nicht nur auf die ganz Verkommenen. Alles was Fleisch vom Fleisch geboren, ist verloren (auch die äußerlich Ehrbaren usw.). So du — ich — wir. — Gehe jeder heim mit dem Bewußtsein: Ich bin verloren, aber auch in der Gewißheit: Jesus hat mich heute wieder gesucht. Gebe er, der uns sucht, daß wir alle immer wieder voll einstimmen in 379, W. 8.

4. Sonntag nach Trinitatis.

Text.—Ev. St. Joh. 14, 2—6.

Als einst der Herr fragte: „Wollt ihr auch weggehen?“ antwortete Petrus: „Wohin . . .“ Wie kann uns einfallen, will er sagen, daß wir dir nicht mehr folgen, sondern von einem andern uns führen lassen. So denken wir auch — aus denselben Gründen wie Petrus. Es heißt bei uns:

Wir wollen von Christo allein uns führen lassen.

I. Er führt zum Heil.

1. Das sagt der Text so tröstlich zu. Der sagt (W. 2. 3.) so lieblich: a.) Es giebt ein ewiges Vaterhaus. b.) Christus ist kommen, es den Sündern aufzutun. c.) Die Sünder will er zu sich nehmen und hinführen zum Heil des Vaterhauses. — Und als auf die Worte W. 4 Thomas fragt, saßt der Herr seine liebliche Erklärung zusammen in das eine Wort: „Ich . . .“ W. 6.

2. So wollen wir uns von ihm führen lassen. a.) Ein ewiges Heil wünschen wir doch. Wir sind doch nicht der Meinung, daß die Erde und ihre Güter unser Hauptziel. Freilich in dem Sinne wollen viele uns zum Glück führen. Denen sagen wir: Ihr seid blinde Leiter, was haben wir von der Welt allein? b.) Zum ewigen Heil, das wir suchen, führt Christus, darum wollen wir ihm folgen.

II. Er führt unfehlbar gewiß zum Heil.

1. Das sagt der Herr klar und deutlich. A. „Ich bin die Wahrheit.“ Darin liegt, a.) daß alles, was der Herr sagt, Wahrheit ist, b.) daß alle zur Seligkeit nötige Wahrheit, uns vom Herrn gesagt ist. B. „Wahrheit und das Leben.“ Versteht, daß dies nicht nur Wahrheit ist, sagt der Herr, die den Geist u n t e r r i c h t e t über das Leben, sondern die Gotteskraft ist und wirklich in das Leben hineinschafft. Wer diese Wahrheit h a t, der hat das Leben zeitlich und ewiglich. — Das ist gewiß eine wunderbar hohe Lehre, aber die Wahrheit.

2. Und wir lassen uns nun gern von ihm führen, weil uns nichts schrecklicher dünkt als Irrtum und selbst schon Ungewißheit in dem, was das Heil angeht. — Es wird wohl genug Weisheit (?) auf den Markt gebracht, aber wir sagen: Bleibt uns fern! Was ihr heute als Wahrheit ausgebt, wird morgen als Lüge offenbar, so wollen wir unsere Seele nicht aufs Spiel stellen. Wir lassen uns von Christo führen, der unfehlbar gewiß

III. Er führt aber auch einzig und allein zum Heil.

1. Das ruft er warnend zu W. 6. b. Nur durch mich geht's in die Wohnungen, nur durch meine Wahrheit, wie ich sie lehre und auslege. Und wahrlich seine Worte sind klar, seine Wahrheit ist wirklich Licht, das da erleuchtet.

2. Darum wollen wir uns von ihm a l l e i n und nicht von andern auch führen lassen. Es kommen andere. Rühmen ihre hohen Verständnisse, neuen Wahrheiten, neue Wege, die doch nichts als des Satans alte, nur neu aufgemußte Verderbenswege. Wir rufen ihnen zu: Ihr seid Blindenleiter, führt zum Verderben. Nicht euch, sondern Christo folgen wir allein, nur er führt uns zum Heil.

5. Sonntag nach Trinitatis.

Text.—Ev. St. Matth. 13, 47—50.

Zu heutigen Evangelium: „Von nun an“ Wie wird das sein? Wozu? Darüber belehrt der Text, der von dem Wichtigsten für uns, dem Reiche Gottes, lehrt unter dem Bilde des großen Fischzugs Petri und aller seiner Genossen und Nachfolger. Da

Der große Fischzug.

I. Das Netz.

1. Was dies, ist leicht zu sagen. Der Herr gibt es (Mark. 16, 15) bei der Aussendung zum Fischzug den Fischern in die Hand. Das Evangelium ist das Netz. Das rechte, reine Evangelium, die rechte Predigt daraus. Wenn die Predigt nicht recht, so hat das Netz Löcher und die Fische schlüpfen durch. Wird es nicht gepredigt für arme Sünder, so hat es ein Loch; wird es gepredigt ohne Rechtfertigung durch Christi Werk allein, so ist darin ein Loch, dadurch alle Selbstgerechten schlüpfen. Usw.

2. Wohin wird es ausgeworfen? In das Meer der Menschheit. „Gehet hin in alle Welt.“

3. Wer wirft es aus? Petrus — alle seine Genossen und Nachfolger im Amte. Haben Gottes Befehl dazu. Das ist tröstlich.

II. Der Fang.

1. Man fängt damit. Auswerfen nicht vergeblich. Zumal das rechte Netz hat diese Verheißung.

2. Wo hat man dies vor Augen, daß mit dem Netz gefangen wird? In der sichtbaren Kirche, der sichtbaren Gemeinschaft derer, die um Wort und Sakrament versammelt. Das sind solche, die mit dem Netz gefangen. Irren ja nicht mehr draußen umher ohne Wort usw. Hören das Wort, brauchen die Sakramente. So sieht man das Fangen.

3. Aber man kann nicht genau, vor allem nicht unfehlbar genau sehen, daß so mit dem Netz Gute und Böse gefangen worden. Man muß die sichtbare Kirche nicht mit der unsichtbaren zusammenwerfen. Viele nur äußerlich gefangen, (Gewohnheitschristen mit äußerlicher christlicher Sitte), aber nicht innerhalb (mit der Seele). Gangen am Wort mit dem Ohr nur, nicht mit dem Herzen. Zwar ist es Gnade von Gott, daß man äußerlich auch nur zum Evangelium gesammelt, da kann man leicht ganz gefangen werden; aber viele kommen nicht weiter, es ist und bleibt mancher in der sichtbaren Kirche und ist doch kein Glied Christi.

III. Die Auslese.

1. Wann? Am Ende der Welt. Und gewiß. Darum täusche man sich nicht, wenn hier noch kein Unterschied. Man sei nicht leichtfertig, weil erst am Ende.

2. Wer wird auslesen? In Wirklichkeit nicht so wie im Gleichnis. Da lesen alle aus, hier nur einer, der es allein kann als der allwissende Gott, — der ja auch den Dienern das Netz zu ziehen befahl, der ja eigentlich zog, wenn sie zogen. „Wer euch höret usw.“ Der wird nicht irren.

Trost für die hier nicht Anerkannten; Warnung für die, welche nicht sind, was sie hier vor den Augen der Menschen erscheinen. Christum täuscht niemand.

3. Welches die Scheidung? A. Gerechte (im Glauben), Ungerechte (alle Ungläubigen). B. Verworfenen — Selige. Möge uns das Bild des Fischzugs oft an die Wichtigkeit des Reiches Gottes mahnen.

Aus Dr. G's Nachlaß von D. J. N. G.

∴

Büchertisch.

Das Wirken des Heiligen Geistes an den Einzelnen und in der Kirche, erörtert von R. F. Nösgen, Dr. Theol., Konsistorialr. u. ordentl. Prof. an d. Univerf. Koftock. Berlin, Trobifch u. Sohn. 1907. VI u. 303 Seiten.

Dies ift der zweite Teil der Arbeit Dr. Nösgens über das Wefen und Wirken des Heiligen Geistes. In dem erften Teile, der im Gemeindeblatt vom 1. Aug. 1907 besprochen worden ift, hatte der Verfaffer das Wefen des h. Geistes und die Art feines Wirkens behandelt; hier geht er nun auf die einzelnen Stücke der Wirksamkeit des h. Geistes ein. Nach einem einleitenden Hauptstück über den Grundcharakter und die Gliederung des Wirkens des h. Geistes befpricht N. je in einem Abfchnitte die Berufung nebst Erleuchtung, die Rechtfertigung, die Wiedergeburt, die Heiligung, Erneuerung, die Kirche, die Geistesgaben (Charismen) und schließlich besonders das Charisma der Prophetie (Inspiration!). Als Schluß folgt ein Rückblick auf das Wefen des h. Geistes aus der Erfahrung von feinen Wirkungen.

Die Anerkennung, die der fel. Dr. Hönede a. a. O. dem erften Bande dieses Werkes zollte, kann in jedem Punkte auch auf diesen zweiten Band übertragen werden. N. fchreibt einen gefälligen Stil. Er verfhmäht das prunkende Kleid der fchwerverständlichen Philofophen- fprache, in die viele fogenannte Theologen der Wiffenfchaftlichkeit wegen fich zu hüllen belieben. Dazu kommt als Hauptfache, daß er die Schrift das principium cognoscendi fein läßt („Was über diese ewige Wahrheit zu fagen und zu lehren ift, bleibt allein aus dem Wort Gottes zu fchöpfen, und keine wie oder von wem immer gewonnene Weltanfchauung hat darauf abzufärben,“ S. 12) und auch beftrebt ift, alle feine Ausführungen als fchriftgemäß nachzuweisen. Er fchämt fich nicht zuguftehen, daß die Schrift manches Geheimnis offenbart, das felbst ein deutfehändifcher Theologe nicht löfen kann. Kurz, man lieft feine Arbeit mit dem Bewußtfein, daß man es mit einem Manne zu tun hat, der nicht auf dem Boden der modernen, wefentlich heidnifchen „Theologie“ fteht.

Die Stellung eines Theologen zur Inspirationslehre entfcheidet bei uns darüber, ob man ihn überhaupt noch im Ernst unter die Zahl der chriftlichen Theologen rechnen darf. N. befpricht diesen Lehrpunkt in dem Kapitel, das von der Prophetie handelt. Ausführlich fezt er auseinander (S. 215 ff.), daß die prophetifche Begabung eine befondere Gnadenwirkung des h. Geistes ift, die über das Maß der Erleuchtung der Gläubigen infgesamt weit hinausgeht; daher will er nichts von dem Fündlein wiffen, daß die biblifchen Schriften nur Erzeugniffe des Glau-

bensbewußtseins seien, das in der Kirche zur Zeit ihrer Entstehung lebendig war (S. 221). Er stellt das geschriebene Wort der Propheten und Apostel völlig auf gleiche Stufe mit dem Wort, das sie mündlich verkündigten (S. 232). Dabei passiert ihm freilich der Fehler, daß er den Vertretern der „altdogmatischen Inspirationsstheorie“ die Ansicht unterschiebt, als habe das mündliche Zeugnis der Männer Gottes eine geringere Bedeutung gehabt als das schriftliche (S. 242 f.). Einen Haupteinwurf der Gegner der Inspirationslehre weist er sehr trefflich mit den Worten zurück: „Durch die göttliche Gnadengabe wird in keiner Weise die persönliche Individualität der menschlichen Werkzeuge beeinträchtigt und in ihrer Selbstbefundung gehemmt. Aus ihren Reden und Schriften läßt sich die ästhetische, intellektuelle und ethische Seite ihrer Persönlichkeit erkennen. Selbst ihr äußeres Wesen, das Eßige und Saftige, wie das Milde und Freundliche ihres Charakters, verrät sich in ihren Worten“ (S. 252). Die Geschlechtsregister haben für ihn nicht bloß historischen Wert, sondern gelten ihm als göttliche Mahnungen (S. 260, Note). Eine Folge des Abfalls von der biblischen Inspirationslehre deckt er auf durch den Hinweis auf die „sich schon weit verbreitende Unsitte, daß man bei Studierenden der Theologie auf die eigene Fähigkeit, selbstständig den Urtext des A. und N. T.'s zu übersetzen, verzichtet und duldet, daß sie sich an der Benutzung der bekannten neueren Uebersetzungen des A. und N. T.'s bei biblisch-theologischen und archäologischen Studien genügen lassen“ (S. 235 f.). Nachdem N. dann S. 270 ausgeführt, daß der h. Geist die heiligen Schreiber habe leiten müssen, „für das ihnen im Geist zu erkennen Gegebene die besten Worte bei den verschiedenen Gelegenheiten zu wählen,“ schreibt er S. 271: „Wer daher der h. Schrift und ihren Aussagen über die Inspiration der Offenbarungszeugen Glauben schenkt und die Wortoffenbarung, die Gottes Tatoffenbarung zur Seite geht, als zur Durchführung des von Christo der erlösten Menschheit erworbenen Heils für notwendig erkennt, der kann auch nicht umhin, mit Luther die Inspiration der Offenbarungszeugen sich bis auf die Worte erstrecken zu lassen.“ Daher erkennt er auch keine tatsächlichen Widersprüche in der Schrift an und verwirft die Tendenz, von vornherein außerbiblische Berichte zu Nichtern über die biblischen zu stellen (S. 277 ff.). Wenn wir auch nicht zugeben, daß „die biblischen Zeugen durchweg über alle Naturverhältnisse aus der Naturbetrachtung des einfachen Menschen heraus reden und also den Boden der Weltanschauung ihrer Zeit nicht verlassen haben“ (S. 284), so halten wir N. diesen naevus zugute, weil seine sonstige Stellung zu der Hoffnung berechtigt, daß er in konkreten Fällen auch die naturwissenschaftlichen Angaben der Schrift nicht durch die falschberühmten „Ergebnisse“ der modernen Wissenschaft richten lassen würde.

Ein anderer Prüfstein für die Lehrstellung eines Theologen in unsrer Zeit ist die Lehre von der Bekehrung. Hier muß es sich zeigen, ob er mit dem Schriftprinzip wirklich Ernst macht, oder ob er dem

rationalisierenden Zeitgeiste nachgibt und in das Horn des groben oder feinen Rationalismus bläst. Leider verunstaltet nun N. seine schöne Arbeit dadurch, daß er mit Nachdruck die Selbstentscheidung des Menschen in seiner Befehrung lehrt. Nur eine Stelle von vielen zum Beweis: „Das erleuchtende Wirken des h. Geistes ist nun als ein göttliches Tun ein schöpferisches und wird auch dem menschlichen Ich als ein solches bemerkbar. Indem es durch seinen Ruf auf die Einladung zum Heil in dem menschlichen Ich ein Neues setzt, ermöglicht er diesem Ich, das in seiner Selbstsucht auf der Flucht von und vor Gott befindlich ist (von mir unterstrichen. S.), die Wendung zu Gott, die dem Ich für sich selbst unmöglich wäre. Ihrer Art nach ist diese Wendung des Ich eine Aktion, nämlich eine Selbstentscheidung desselben, und kommt deshalb erst zum Abschluß, wenn sie auch zu einem dem Menschen vollbewußten Vorgang geworden ist“ (S. 44). Wenn das Ich „in seiner Selbstsucht auf der Flucht von und vor Gott befindlich ist,“ wo ist dann das Neue in ihm? Worin unterscheidet sich dieser Zustand von dem Zustand, in dem der gefallene Adam war, ehe er das Evangelium hörte? N. setzt hier den nach der Schrift unhaltbaren Zwischenzustand zwischen Befehrt und unbefehrt und ist in diesem bösen Irrtum so befangen, daß er tatsächlich einen Glauben kennt, der noch kein Glaube ist; denn während er S. 35 schreibt: „Gottes Rufen hat, wo immer es erschallt, schöpferische Kraft (Röm. 4, 17) und erweckt demgemäß auch in dem Menschen, der es vernimmt, eine erste, jedoch leicht erstickbare Glaubensregung, die Reizung, das Heil, das ihm angeboten wird, zu beachten,“ sagt er gleich, S. 36, Anm. 6, daß „solche erste Regung eines neuen Lebens,“ „nicht schon als Glaube bezeichnet werden dürfe.“ Also neues Leben, das kein Leben ist, Glauben, der kein Glaube ist! Trotzdem kann er S. 37, Anm. 9 behaupten: „Wiewohl sogar vielen Menschen die ersten Anfänge der Hinwendung ihrer Seele zu Gott nicht klar zum Bewußtsein kommen, ist die erste Folge des Wirkens des h. Geistes die prinzipielle Abwendung von der Sünde und die Hinwendung zu Gott, also die Befehrung.“ Demnach wäre entweder eine „erste Regung“ nicht eine Folge des Wirkens des h. Geistes, oder aber sie ist schon die Befehrung selbst! Die schriftwidrige Stellung N.s in der Lehre von der Befehrung veranlaßt ihn, die Wiedergeburt gesondert zu behandeln, als ob Wiedergeburt und Befehrung nicht tatsächlich zusammenfielen und unter zwei verschiedenen Bildern denselben Vorgang im Menschen beschrieben.

Es ist ungemein schade, daß N. dem Synergismus so das Wort redet; es verdirbt das einem den Geschmack an den schönen Ausführungen über die Versöhnung und Rechtfertigung im dritten Hauptstück, und über die Heiligung im fünften Hauptstück, die für sich allein genommen und dem Buche hohen Wert verleihen. Allerdings kommen hin und her zerstreut mancherlei andre Aufstellungen vor, denen wir nicht beipflichten

können. Dahin gehört N.s Ansicht, daß im N. T. ein solcher Glaube an die Verjöhnung Jesu Christi nicht habe statthaben können wie im N. T., daß der h. Geist im N. T. anders gewirkt habe als im N. T. usw. Es trägt ohne Zweifel auch nicht zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der h. Schrift bei, wenn man mit N. trotz sonst richtiger Beurteilung der Variantenmasse zugibt, daß „die Schriften der Offenbarungszeugen nicht bis auf die einzelnen Buchstaben in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten zu werden vermochten.“ Hat man im Hinblick auf Gottes Vorsehung nicht besseres Recht anzunehmen, daß in den Lesarten irgendwo der ursprüngliche Text allerdings vorliegt? Wenn nicht, wozu dann überhaupt die mühselige Arbeit der Textkritik? — Besonders störend wirken vielfach schiefe eyegetische Bemerkungen, z. B. über Heb. 7, 26 (S. 32: „Seitdem Christus im Himmel und von den Sünden absondert ist“), Jes. 43, 24 (S. 37: Die „Mühe und Arbeit“ wird auf die befehlende Tätigkeit Gottes bezogen), Jer. 31, 18 (S. 45 synergistisch umgedeutet), Gen. 17, 1 (S. 57: „Gott macht sich Abraham erst als dessen Gott bekannt, bevor er den Wandel im Glauben an ihn von ihm verlangt“; vgl. Gen. 15, 6).

Alle unsere Ausstellungen an N.s Buch haben aber schließlich nicht den Zweck, ihm allen Wert auch für uns hier in Amerika abzusprechen. Für Leute von geübten Sinnen, die nicht bei jeder falsch gestellten Weiche aus dem richtigen Geleise kommen, bietet es mehr vortreffliche Anregung, als irgend zehn Bücher aus dem subjektivistischen Lager, deren Verfasser überhaupt kein Geleis kennen, sondern auf dem weiten Felde der Phantasie umherfahren. S.

(Verspätet.)

CHRISTIAN THEOLOGY by Milton Valentine, D. D. LL. D., late professor of systematic theology in the Lutheran Theological Seminary, Gettysburg, Pa. 2. vol Philadelphia. Lutheran Publication Society.

Dr. Milton Valentine, der Verfasser, statt am 7. Feb. 1906. Sein Sohn M. G. Valentine hat nun auf Grund des schon von seinem Vater zum Druck bearbeiteten und nahezu vollendeten Manuskriptes dies über 900 Seiten umfassende dogmatische Werk seines Vaters ohne irgendwelche sachliche Veränderungen, wie er im Vorwort sagt, herausgegeben.

Was die Einteilung anbetrifft, so behandelt der Verfasser in der Einleitung in 4 Kapiteln: Wesen der Theologie, Quellen der Theologie, Art und Weise der Offenbarung, Beweise für die Offenbarung. Ein Kapitel über Inspiration war laut Vorwort vom V. geplant, aber er habe damit bis zuletzt warten wollen, um die neueste Literatur über die brennende Frage benutzen zu können. Des Verfassers Stellung zur Frage tritt in der Dogmatik nicht recht klar zutage, doch deuten zerstreute Bemerkungen (z. B. I, S. 52 ff.) darauf hin, daß seine Stellung in

bezug auf Inspiration eine von der unserigen abweichende war. — Die eigentliche Dogmatik enthält 3 Teile: 1.) Wahrheiten, die der Erlösung vorausgehen (Theologie und Anthropologie), 2.) Die Erlösung, oder die Offenbarung Gottes in Christo zum Heil der Menschen, 3.) Aneignung des Heils.

Wie schon angedeutet, waltet in dieser, mit der umfangreichsten bisher in Amerika erschienenen lutherischen Dogmatik nicht mehr der Geist der alten schrifttreuen Dogmatik. Sie geht nicht in den Fußstapfen der Alten (gegen die verschiedentlich Stellung genommen wird), wie der Verfasser selbst in der Einleitung sagt: "Modern progress calls for some modification in the formal setting of some of the presuppositions." (S. 2.) Aber es ist mehr als nur Veränderung in der Form. Mit der Form ist auch der Inhalt umgemodelt. Stark beeinflusst erscheint die Dogmatik durch neuere deutsche Theologen wie Luthardt, Martensen und besonders D o r n e r. Es ist daher nicht zu verwundern, daß ein unionistischer Zug durch die Dogmatik geht und B. für Kanzelgemeinschaft (II, S. 273 ff.) und besonders für Abendmahlsgemeinschaft eintritt.

Wenn auch die Schrift als Hauptbasis der Theologie anerkannt wird, so doch nicht als alleinige. Das sola scriptura ist dahin. Vernunft und Vernunftargument werden als Hilfsquelle eingereiht. Theologie ist nach B. eine echte Wissenschaft und daher deren Methode auch die wissenschaftliche Methode gründlicher Forschung, exakter Definition und logischen Schließens. Die Vernunft ist ihm daher von großem Gewicht in der Theologie. Dem Vernunftargument wird ungemein viel Raum gewidmet (die Schrift hintz immer nur so nach), zwar nicht sowohl um gegen die Schrift anzukämpfen (zumeilen auch dies, z. B. I, S. 429, wo er auf Grund fundamentaler ethischer Prinzipien dagegen streitet, daß nach den betreffenden Bibelstellen die guten Werke der Unwiedergeborenen auch Sünde seien), als vielmehr die Schriftlehre als vernunftgemäß und damit als glaubwürdig darzustellen. Die Vernunft ist Richterin über die Offenbarung, hat zu entscheiden, ob eine Offenbarung göttlich oder nicht, denn ohne dies wird der Glaube zum Aberglauben. (S. 28) "It (human reason) opens the gates of truly warranted and intelligent faith in God's redemptive truth and grace." Aus diesem Verhältnis der Vernunft ergibt sich auch das Verhältnis von Theologie zur Naturwissenschaft und Philosophie für B. Sie helfen sich gegenseitig aus (S. 34, 36). Die Naturwissenschaft dient der Theologie, den theologischen Wahrheiten. "The very understanding of them becomes endorsement and assured faith." Und dies gilt nicht nur von solchen Wahrheiten, die wohl noch im Bereich der Vernunft liegen, sondern auch von solchen, die wir allein durch die Offenbarung haben (Trinität, S. 314, 319). "The clear showings of philosophy have nevertheless availed for vindicating their (truths of pure revelation) credibility by exhibiting their coherence with other certified truths in selfconsistent harmony... Predominantly the philosophy of Christendom has been a friendly and

serviceable ally of Christian doctrine.“ „Noch hat uns der Teufel betrogen, daß wir den Tag (Schrift) verlassen und bei den Philosophis und Heiden die Wahrheit suchen.“ Luther.

Den Beweisen für die Offenbarung widmet der Verfasser 90 Seiten. Er argumentiert dabei erst für die Möglichkeit (S. 60 ff.) und Wahrscheinlichkeit (S. 65 ff.) einer Offenbarung Gottes, wobei er die Ansicht ausdrückt, daß auch ohne Fall eine besondere Offenbarung Gottes an die Menschen wohl notwendig gewesen sei. Allerlei Zeugnisse werden gebracht; aber es wird in dem langen Kapitel kein Wort davon gesagt, daß das Zeugnis des H. Geistes erst dem Menschen die wahre Gewißheit gebe.—Wie hier auf die Beweise für die Offenbarung, so legt er nachher das größte Gewicht auf die Beweise für das Dasein Gottes (S. 169—200.)

Eine angeborene natürliche Gotteserkenntnis findet er wenig annehmbar. „It has been losing ground through modern historical, theological and philological researches... The laws of psychology forbid its acceptance.“ Nur eine angeborene Fähigkeit, aus der Natur zu lernen, daß Gott sei, sei zu statuieren. (S. 157 ff.) Hier entscheidet bei ihm allein die Vernunft. Er sucht sich nicht einmal mit Röm. 1 und 2, die gar nicht erwähnt werden, auseinanderzusetzen, gerade wie auch die Frage, welches die erste Form der Gotteserkenntnis, Monothéismus oder Polythéismus, obwohl er sich für Monothéismus entscheidet, nicht auf Grund der Schrift erwogen wird.

Bei der Behandlung der Attribute Gottes stellt er sich verschiedentlich gegen unsre Alten. Er verwirft wie Dorner die subjektive Auffassung der Eigenschaften (S. 214 ff.), sowie dies, daß bei Gott keine Sukzession des Wissens sei, und bei der Frage, ob Gott die freien Handlungen der Menschen vorauswisse, gibt er, obgleich er auf Grund der Schrift ein solches Vorauswissen für annehmbar findet (er kann es nicht gut verneinen, da er in der Wahl den intuitus fidei lehrt) doch zu, daß die Verneinung der Frage durch Dorner u. and. viel Gewicht habe. Man sieht hier, wie die Annahme einer Nebenquelle neben der Schrift den Theologen von der Schrift abtreibt. W. will die Annahme der in der Schrift gefundenen Lehre (S. 261) eines solchen Vorherwissens Gottes nicht fordern, sondern macht gegen die Schrift den Neuern das Zugeständnis (S. 255): „The progress of theological discussion has shown that the Scriptural integrity of the doctrine of divine perfections... may be consistently and fully maintained without asserting this particular inclusion of the free volitions of men in the divine fore-knowledge.“—

W. nimmt offenbar Perioden der Schöpfung an und macht dem Evolutionismus so weit das Zugeständnis (S. 413): „Christianity would not be proved false by a scientific demonstration of any theistic form of evolution.“

Im Kapitel über Sünde und Erbsünde erklärt er die von unsern

Allen angenommene imputatio für eine spekulative Theorie und erklärt von den Kindern (S. 449), daß sie nicht um die Erbsünde gestraft würden, sondern erst wenn sie frei sündigten, auch die Schuld der Erbsünde zu tragen hätten, so lange sei ein "stay of judgment."

W. huldigt einem feinen Synergismus im Abschnitt über die natürliche Fähigkeit des Menschen (I, S. 469 ff.), wie er denn später in der Befehrung das mere passive ablehnt (II, S. 211, 236 u. an. St.). Er stellt sich hier gegen die Konfordinformel, sucht darzulegen, daß Luther Melanchthons Ansicht gebilligt, denn er habe Melanchthons Loci sehr gelobt, darin Melanchthon ("that wonder of spiritual and logical consistency", II, S. 259) seinen Synergismus vorgetragen. Er vergißt aber dabei, daß Luthers Lobrede auf Melanchthons Loci in "De servo abitrio" (1525) steht und von der ersten Ausgabe (1521) der Loci gilt, während Melanchthon erst in einer viel späteren Ausgabe der Loci (1543) den Synergismus bringt. Und erst recht verkehrt ist es, wenn er (I, S. 474) Melanchthons Synergismus Luther unterschreiben will: "He himself expresses the essence of it when, in his "De servo arbitrio" etc.

Wie schon gesagt, lehrt er eine Wahl Gottes in Ansehung des Glaubens und erklärt, es sei immer die Lehre der luth. Kirche gewesen: "Fore-ordination based on fore-knowledge of faith." Die Stellung der Synodalkonferenz in der Lehre von der Erwählung scheint er gar nicht zu kennen.

In der Christologie verwirft W. die Annahme der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi, stellt sich (II, S. 74 ff.) gegen die Alten in bezug auf das genus majestaticum und dies bringt ihn mit Dörner in Widerspruch mit denselben in bezug auf den Stand der Erniedrigung (II, 89 ff.). In bezug auf Christi Leiden sagt er, Gott habe Christum nicht gestraft (II, S. 132. 149). Er verweist auf Delitzsch's Kommentar zu Jesaias für eine Erklärung der plausibelsten Stelle (Jes. 53) für diese Annahme und sagt unter anderm zur Erklärung (S. 144): "Sin brings suffering and death under the natural operation of cause and effect. It needs no divine intervention." Ferner erklärt er (S. 136 ff. u. and. St.), Christus habe nicht alle Sünden auf sich genommen und deren ganze Strafe getragen, denn wenn das geschehen wäre, dann sei der logische Schluß, "that there is no room for pardon, and that salvation and . . . are now due to men as their right."

W. setzt im dritten Teile der Dogmatik, Aneignung des Heils, die Rechtfertigung vor die Wiedergeburt, gibt von letzterer im Gegensatz zu den Alten eine Definition, die dieselbe mit Heiligung etwas vermischt (S. 242 ff.), und erklärt, die Wiedergeburt sei nicht eine instante (S. 257).

Bei der Behandlung der Kindertaufe erklärt W., die Annahme, daß kleine Kinder glauben können, sei gegen alle Psychologie (S. 321—26); nach der Schrift wird nicht gefragt; doch will er für Christen Kinder den Namen Gläubige stehen lassen, gewissermaßen als einen Anachronismus.

Vom 5. Abendmahl sagt er, es werde da nicht allein Christi Leib und Blut getrennt von seiner Gottheit mündlich genossen (S. 346), das wäre beginnender Nestorianismus, daher hätten die logisch konsequente Dogmatiker (Martensen, Dorner u. s. w.) es so dargestellt, daß Christus sich im Abendmahl in seiner ganzen theanthropischen Person seinem Volke gebe. Ein mündlicher Genuß des Leibes und Blutes Christi könne daher nicht als ein wesentlicher Teil lutherischer Bekenntnisses hingestellt werden (S. 357 und 359).

Recht schwachherzig ist endlich in der Eschatologie die Widerlegung der Meinung Dorners, Martensens u. and., daß nach dem Tode eine neue Gelegenheit sei, das Heil zu erlangen. Dazu sagt er unter anderem (S. 405 ff.): "A further check to over-confidence in the theory is the fact that the Scriptures seem to teach that the heathen, as well as others will be judged according to the religious light they have had; so that on the basis of an actual atonement in Christ for the sins of the whole world, there will not be only a just but a merciful judgment which may accept even such as know him not according to the gospel, if they have lived accordig to the light affordend them." Als Schriftbeweis führt er an Apg 10, 34 35, Röm. 2, 6—26 und als Exempel Abraham und Melchisedek. "These were without the gospel and the Bible, but not without God, even in their gentile privation." So zeigt sich auch hier W's Nachgiebigkeit gegen moderne Ideen im Gegensatz zur Schrift, eine Folge seines Aufgebens des sola scriptura, wodurch, wie dies Stück zeigt, auch das sola fide schier ins Wanken kommt.

Alles in allem hat also diese Dogmatik für die lutherische Kirche keinen Gewinn gebracht, wenn auch manches darin lesenswert, z. B. bei den Beweisen für die Offenbarung die Darstellung der übernatürlichen Art Christi und die Zusammenstellung der Argumente gegen den Evolutionismus. Aber eine Warnung predigt sie uns, ja nicht abzugehen von Ps. 119, 105.

D. F. R. S.

Theologische Quartalschrift.

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

Jahrgang 6.

Juli 1909.

No. 3

Der Gewinn der assyrisch-babylonischen Ausgrabungen für das Alte Testament.

Ein erweiterter Vortrag. Von Lic. theol. Galley Colmar.

1.

Als an einem schönen Oktobermorgen des Jahres 1872 der am britischen Museum in London beschäftigte Assistent George Smith auf einem Tontäfelchen, das aus einem Trümmerhügel der mesopotamischen Tiefebene stammte, die Worte entzifferte: „Zum Berge Nisir kam das Schiff; darüber hinwegfahren konnte es nicht. Am 7. Tage sandte ich aus eine Taube, sie flog hin und wieder; eine Ruhestätte fand sie nicht und kehrte zurück“ und diese Entdeckung am 3. Dezember desselben Jahres in einer Versammlung der Gesellschaft für biblische Archäologie vortrug, hatte das Interesse an den bereits über 30 Jahre fortdauernden Ausgrabungen in den Wisstengegenden der Euphrat- und Tigrisländer mit einem Schlage die engen Schranken der Studierstuben der Gelehrten überschritten und begann nun die gesamte gebildete christliche Welt in seinen Bannkreis zu ziehen. Es war die Erkenntnis, daß Beziehungen zwischen der Bibel und jenen mühselig dem fernen asiatischen Lande entriessenen Funden beständen, die wie mit Zaubermacht die allgemeine Teilnahme an den Grabungen im Schutt und Staub und Schlamm der Stromgebiete des Euphrat und Tigris wachrief. Und doch hatten schon seit dem Jahre 1842 — um von vereinzelt noch weiter zurückliegenden Entdeckungen zu schweigen — planmäßige Ausgrabungen in den Trümmerhügeln von Kujundschi, Chorfabad, Kalah Schergat, Babil, Birs Nimrud, Warfa, el-Muqajir, Senkerah u. a. stattgefunden und hier die versunkene und vergessene Welt der alten Kulturreiche im Lande der Wiege der Menschheit neu aus ihrem

Grabe erstehen lassen. Die Riesenpaläste der assyrischen Großkönige, Sargons II., des Besiegers des israelitischen Nordreiches und Zerstörers Samarias, Tiglat Pileasers, des biblischen Phul, Sanheribs, des großen Zeitgenossen des Königs Hiskia von Juda, Assarhaddons und seines berühmten Sohnes Nurbanipals, des griechischen Sardanapal, unter dem die Weltmacht der „Könige des Nils“ zusammenbrach, waren wiedergefunden, teilweise bis zu den Grundmauern bloßgelegt und bis in die Privatgemächer und Wirtschaftsräume durchforscht. Auch aus Babylonien hatten damals bereits die unter der Oberaufsicht des englischen Generalkonsuls in Bagdad, Sir Henry Rawlinson, ausgeführten Grabungen der Loftus, Jones, Taylor große Schätze in die europäischen Museen abgeliefert. Wunderbare Kunstwerke in Götterstatuen, Obelisken, Stier- und Löwenkolossen, Marmor- und Bronzeplatten mit Reliefs und Zeichnungen, waren dem Schoße der Erde abgewonnen. Das Leben der alten Bewohner jener auf der Höhe der Zivilisation stehenden Reiche lag bis in kleine Einzelzüge hinein in literarischen und bildlichen Dokumenten enthüllt zutage. Geradezu unübersehbare Literaturschätze von seltener Mannigfaltigkeit des Inhaltes und zum Teil aus bisher völlig dunklen Perioden menschlicher Geschichte boten dem Kulturhistoriker und Geschichtsforscher, dem Philologen und Rechtsgeschichtler, dem Astronomen und Mathematiker eine uner schöpfliche Fundgrube zur Bereicherung modernen Wissens, da ja bereits seit 15 bis 20 Jahren die Entzifferung der Keilschrift als geglückt gelten durfte. Aber erst von dem Zeitpunkte, da dem christlichen Abendlande, sonderlich den sog. Bibelländern, England und Deutschland, zum Bewußtsein kam, wie eng sich doch die neu entdeckten Geschichtsdenkmäler der alten mesopotamischen Kulturen mit den literarischen Dokumenten des Volkes Israel berühren, datiert die lebhafteste Anteilnahme weiter Kreise unserer Gebildeten an dem mühseligen, entbehrungsreichen Werke der Ausgrabung und der still fortschreitenden Geistesarbeit der Aufbarmachung der Keilschriftsdokumente für die verschiedensten Disziplinen menschlichen Wissens. Aus diesem Interesse des Bibelschriften erklärt sich jene eine neue Epoche der Assyriologie inaugurierende Tat des Chefredakteurs der englischen Zeitung Daily Telegraph, den eingangs erwähnten Smith auf Kosten der Eigentümer des Blattes nach Assyrien zu entsenden, um an der Fundstelle des Tontäfelchens,

dessen Inhalt mit der biblischen Sündfluterzählung so verwandt schien, — es war der den Palast des assyrischen Literaturkönigs Assurbanipal bedeckende, etwa 20 Meter hohe künstliche Erdhügel Rujuudschif bei Mosul am Tigris — nach weiteren wertvollen Begleitertexten zum Alten Testament zu forschen. Smith war in der Tat so glücklich, das Vorhandensein eines assyrisch-babylonischen Parallelberichtes zur Sintflutgeschichte 1. Mos. 6—8 festzustellen. Seitdem folgte Expedition auf Expedition in die Ausgrabungsgebiete; Engländer, Franzosen, Amerikaner, Deutsche wetteiferten darin, Kosten, Mühen und Gefahren der Grabungen in den öden und doch so ergiebigen Sandhügeln auf sich zu nehmen. Und mit welchen Schwierigkeiten hatten doch diese Unternehmungen zu kämpfen! Wie viele Hindernisse galt es vorerst zu überwinden, ehe der Spaten der Ausgraber in das geheimnisvolle Erdinnere eindringen konnte! Die Mißgunst der Bevölkerung, der Aberglaube der Araber, die Unkenntnis der Ansiedler jener unwirklichen Gegenden von dem Werte der in ihrem Boden schlummernden Schätze bereiteten weitere Unannehmlichkeiten. Und vor allem beeinträchtigten die höchst ungünstigen klimatischen Verhältnisse, die den Flugsand der syrisch-arabischen Wüste über die assyrische Hochebene zerstäubenden Orkane, die fieberchwangeren Ausdünstungen der weiten babylonischen Sumpfgebiete, das Werk der Ausgrabungen sehr. Dennoch hat der unermüdlische Forschergeist der keine Strapazen scheuernden Pioniere einer neu aufblühenden Wissenschaft nicht eher geruht, als bis aus dem Schutt der Jahrtausende und dem Schlamm ungezählter Überschwemmungen der seit vielen Jahrhunderten jeglicher Kanalisierung entbehrenden Riesenströme Mesopotamiens in ungeahnter Pracht wiedererstandenen die alten Reiche von Ninewe und Babylon, der einst so gewaltigen Weltstädte, in denen sich das kulturelle Leben der altorientalischen Welt konzentrierte.

Wohin ist die Herrlichkeit dieser Residenzen der „Könige der vier Weltgegenden,“ von der wir uns angesichts der mächtigen auf Felsblöcken ruhenden Mauern, der riesigen Tempel- und Terrassenbauten, der weit angelegten unergleichlichen Paläste mit ihrer verschwenderischen Ausstattung und auf Grund der gefundenen Baupläne und Bauurkunden und Hausinventare ein anschauliches Bild machen können! Wie war es möglich, daß diese Städte von geradezu fabelhaften Dimensionen so buchstäblich vom Erdboden verschwinden konnten, daß nach verhältnismäßig kurzer Zeit

nicht mehr Spuren genug übrig waren, um ihre geographische Lage auch nur annähernd richtig zu bestimmen! Ninewe, die „große Stadt“ mit einem Umfange von drei Tagemärschen, von der der Prophet Nahum sagte, es wären mehr Händler in ihr als Sterne am Himmel sind, in der nach dem Jonabuche über 120,000 Kinder unter vier Jahren waren, sie erfuhr durch den Nachzug der vereinigten Meder und Babylonier im Jahre 606 vor Christus eine so vollständige Zerstörung, daß ein Xenophon, der kaum zweihundert Jahre später auf seinem bekannten Rückzuge aus dem Perferreiche das Trümmersfeld berührte, nicht einmal mehr den Namen der zerstörten Stadt anzugeben mußte. Auch die Berichte über Alexanders des Großen Zug nach Indien, der ihn an der Stätte des alten Ninewe vorbeiführte, erwähnen mit keinem Worte die nicht gar lange Zeit zuvor noch übermächtige Metropole des Landes. Als die Römer auf dem historisch so denkwürdigen Grund und Boden eine Militärkolonie anlegten, ahnte niemand etwas von der unter den Hügeln am Tigris schlummernden Herrlichkeit. Aber nur so konnten die Kostbarkeiten und Kunstwerke der unter ihren eigenen Schuttmassen gänzlich begrabenen Stadt einer ihren Wert voll würdigenden Nachwelt erhalten bleiben. Den gierigen Blicken der räuberischen Beduinen entzogen, harrte die Märchenpracht unter ihrer schützenden Decke der Zeit entgegen, da ein Botta und Place, ein Lahard und Rassam sie zu neuem Leben weckten und das alte Ninewe zu einem Pompeji Mittelasiens werden ließen.

Wie ganz anders ist das Schicksal der großen Nivalin Ninewes am Euphrat, des stolzen Babylon, gewesen! Die glänzende Residenz des Nebukadnezar und der Semiramis war im Jahre 538 v. Chr. fast ohne Kampf dem Perferkönig Cyrus in die Hände gefallen, der sehr gütlich mit ihr verfuhr. Auch beim Zusammenbruch des Perferreiches blieb das gewaltige Babel vor Zerstörung verschont. Alexander der Große trug sich vielmehr mit dem Gedanken, Babylon zur Hauptstadt seines Reiches zu machen. Aber in den folgenden unruhigen Zeiten wilder Völkerkämpfe verfiel doch die Herrlichkeit der Stadt langsam, schußlos der Zerstörungswut und Raublust seiner Nachbarn preisgegeben, die sich mit den Schätzen der üppigen Weltstadt bereicherten. Seleucia, Atesiphon und auch noch Bagdad sind größtenteils mit den Backsteinen der verlassenen Paläste und verödeten Tempel Babels erbaut. Die

Hauptverkehrsader des Landes, der Euphratstrom, erleichterte ja den Transport der Baukasten sehr. Dennoch blieben riesige Trümmerreste des einst allgewaltigen Babylon, dessen äußerer Mauerumfang an 89 Kilometer betragen haben wird, stehen durch die Jahrhunderte, und lange noch haben arabische Geographen und christliche Reisende von den Spuren der in die graueste Vorzeit ihren Ursprung verlegenden „heiligen“ Stadt berichtet. Aber bei der allgemeinen Verwahrlosung, der das ganze Land zum Opfer fiel, ward auch Babylon mehr und mehr den Blicken der Menschen entzogen. „Es ist ein Meer über Babel gegangen, und sie ist mit desjebigen Wellen Menge bedeckt.“ So hatte der Sehergeist Jeremias das Schicksal der stolzen Weltstadt vorausbeschrieben (Kap. 51, V. 42), und Jesajas von Gott erleuchtetes Auge hatte die bis zu den Sternen erhobene Stadt als „Wasserwüste“ geschaut (Kap. 21, V. 1). Eine Toteninsel in Sumpf und Schlamm allmählich versinkend, ein großes Grab des Schweigens in morastiger Umgebung nennen unsere Forscher das Babylon, wie es jetzt dem Auge des Besuchers sich darbietet. Was einer der Ausgräber einst von einer Trümmerstätte im Herzen Babyloniens schrieb, trifft im ganzen auch auf den gegenwärtigen Zustand der Gegend um Babylon zu: das Bild ist überaus traurig: zum Teil ausgetrocknete Weidestrecken, vor allem aber Moräste und rohrbewachsene Sümpfe, die jetzt oft ein halbes Jahr unter Wasser stehenden, einsamen Ruinenhügel und leere oder mit Schlamm gefüllte ehemalige Kanalbetten. . . . Die Verwüstung und Öde macht einen tiefen Eindruck. Da ist kein Leben für Stunden im Umkreis, keine grünen Wälder blühen bei den Ruinen. Der Schakal und die Hyäne fliehen augenscheinlich den trüben Anblick der Gräber. Wie schwebt ein König der Vögel über die verlassene Wüstenei. . . . Zerstörte Pracht und ununterbrochene Einsamkeit bilden den Charakter dieser Trümmerstätten. Mit Ausnahme eines einzigen, zuweilen hier irrenden Stammes fliehen die Araber die Stätte, welche als der Aufenthalt böser Dämonen angesehen wird, und niemand würde wagen, eine Nacht an den schauerlichen Orten zuzubringen. — Welche Illustration diese anschauliche Schilderung aus der Feder eines Reisenden des 19. Jahrhunderts n. Chr. (Hofius 1857) zu der Weissagung eines Jesaja über 700 Jahre v. Chr. von Babel (Kap. 13, V. 19): „Also soll Babel, das schönste unter den Königreichen, die herrliche Pracht der Chaldäer, umgekehrt werden von Gott wie

Sodom und Gomorrha, daß man hinfort nicht mehr dort wohne noch jemand da bleibe für und für. Der Araber soll dort keine Zelte mehr aufschlagen und die Hirten keine Hürden, sondern wilde Tiere werden da lagern und Strauße wohnen und Schafale in ihren Schößern heulen und wilde Hunde in den Hallen der Luft.“ Wie sichtlich lastet dieser Straßfluch auf dem Lande, das einst mit der blühendsten Zivilisation einen schier uner schöp flichen Reichtum vereinigte, das noch zur Zeit der Perseerherrschaft ein Drittel der Abgaben des weiten Reiches allein auf sich nahm, ja selbst für das Seleuziden- und Kalifenreich noch die Kornkammer bildete. „Wie ist Babel so zum Schauspiel geworden unter den Völkern!“

Mit diesen Prophetenworten aus dem Alten Testament haben wir nun wieder das besondere Interesse des Bibeldriften an den Resultaten der assyrisch-babylonischen Ausgrabungen gestreift. Und so sehr es auch den historisch denkenden und fühlenden Gebildeten unserer Tage fesseln muß, in den Dokumenten einer überaus reichen, den Umfang des Alten Testaments mehr als dreimal über treffenden Literatur eine bis ins dritte und vierte Jahrtausend v. Chr. hinaufreichende, so hochentwickelte Kultur jener alten Reiche am Euphrat und Tigris bis in die geheimsten Falten enthüllt zu sehen und ein Stück Menschheitsgeschichte zu lesen, von dem wir bisher kaum eine Kunde hatten, — noch viel angespannter wird der Mensch, dem die Bibel noch die Quelle und Norm seiner Religion und das Alte Testament der Unterbau seiner christlichen Religion ist, den Enthüllungen der Ton scherben, Tafeln, Ziegel, Steine aus Assyrien und Babylonien lauschen. Verdanken wir ihnen doch eine ungeahnte Fülle von Aufschlüssen, Illustrationen, Korrekturen für unser Verständnis des Alten Testaments, da bei den fortlaufenden Verührungen zwischen diesen Funden und der Bibel uns geradezu ein vollwertiger Kommentar zum Alten Testament speziell in den entzifferten Keilschrifttexten aufgeschlagen ist. Das Entscheidende aber ist, daß die Vergleichung dieser wechselseitigen Beziehungen mehr und mehr das Resultat gezeitigt hat, den Ertrag der Ausgrabungen in den Euphrat- und Tigrisländern als eine großartige Apologie sowohl für die im Alten Testament niedergelegte israelitische Geschichtsüberlieferung wie für die Einzigartigkeit der religiösen Entwicklung Israels in Anspruch

nehmen zu dürfen. Denn in ersterer Hinsicht sind die uns neu erschlossenen Keilschriftquellen ein laut redender Zeuge für die historische Glaubwürdigkeit der alttestamentlichen Angaben geworden. Schon einer der Väter der Assyriologie hat die Konkordanz der Tafachen zwischen Bibel und Inschriften eine zwar nicht absolute, aber im höchsten Maße befriedigende genannt. Und auch da, wo Paralleltexpte nicht vorliegen, leisten uns die assyrisch-babylonischen Urkunden aus der Zeit eines Abraham, Mose, Salomo, Ahab, Jehu, Jesaja, Hiskia, Daniel den Dienst, die biblische Berichterstattung als den jeweiligen Zeitverhältnissen, Rechtsanschauungen und politischen Zuständen durchaus entsprechend zu erweisen. Ja, so manche im Alten Testament geschilderten Vorgänge und Vorstellungen werden uns im Lichte der Literaturdenkmäler des Israël so eng verwandten Volkes der Assyrer-Babylonier erst recht deutlich und voll verständlich. Überhaupt werden wir bezüglich der Dinge, die das Leben, Treiben, Sitten und Gewohnheiten, Rechtsnormen und Gottesdienstgebräuche des Volkes Israël betreffen, kaum je vergebens bei dem großen Nachschlagewerke, das uns die Ausgrabungen geschenkt haben, anfragen. Nur in einem Punkte bleibt die gesamte assyrisch-babylonische Literatur stumm und uns die Antwort schuldig: wenn wir nach Parallelen, nach gleichartigen Vorstellungen, nach verwandten Anschauungen für den einzigartigen Gottesglauben Israëls, für seinen religiösen Eigenbesitz fragen wollten. Hier sehen wir, je mehr wir in die religiöse Gedankenwelt der Völker am Euphrat und Tigris und am Jordan eindringen, um so deutlicher, welch tiefer, scheidender Abgrund zwischen dort und hier klappt. Dem unberechnungsgenommenen Beobachter drängt sich hier immer zwingender die Erkenntnis auf, daß Israël in seiner spezifisch-religiösen Entwicklung durchaus eigene Wege gegangen ist, geführt von seinem Gott, der sich ihm allein offenbarte, indem Er „seine Wege Mose wissen ließ, die Kinder Israël sein Tun.“ So werden denn auch hinsichtlich der Einzigartigkeit des religiösen Besitzes Israëls die Keilschriftdenkmäler zu beweiskräftigen Zeugnissen gerade durch ihr absolutes Schweigen über Gleichgeartetes in ihrer Heimat. Und voll bewahrheitet sich auch in dieser Prüfung das Wort, das einst der heidnische Seher Bileam über Israël gesprochen hat (4. Mos.

23, 9): „Siehe, das Volk wird besonders wohnen und nicht unter die Heiden gerechnet werden.“

Versuchen wir, diese allgemeinen Bemerkungen über den Gewinn der assyrisch-babylonischen Ausgrabungen für das Alte Testament im einzelnen zu begründen und zu erläutern.

2.

Das Gebiet, auf dem vielleicht am sichtbarsten zutage tritt, wie die Funde die alttestamentliche Forschung befruchten, ist das philologische. Was das Sanskrit für die indo-germanischen Sprachen ist, ist das Assyrisch-Babylonische für die semitischen Sprachen geworden. Und unter diesen ist wiederum dem Hebräischen, d. h. dem Althebräischen, der Sprache des Alten Testaments, keine so nahe verwandt, wie das Assyrisch-Babylonische. Zur Erleichterung der Vorstellung des Verwandtschaftsgrades könnte auf das Holländische und Deutsche verwiesen werden. Und nun erwäge man das eigenartige Schicksal des alt-hebräischen Sprachidioms. Infolge der durch die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. herbeigeführten gänzlichen Vernichtung des jüdischen Volkstums ist das alttestamentliche Hebräisch, das schon vorher tiefgehenden Veränderungen unterworfen gewesen war, bald gänzlich ausgestorben. So sind wir zur Erklärung selten vorkommender Worte im Alten Testament — und es gibt etwa vierhundert Wörter, die überhaupt nur einmal sich in diesem finden! — und zum feineren Verständniß mancher Wortbildungen auf dem Hebräischen verwandte Sprachstämme angewiesen. Am fruchtbarsten hat sich hier zur Vergleichung noch das Arabische erwiesen. Aber nicht selten hat es auch die Forscher in die Irre geführt. Ist doch das Arabische eine viel jüngere Sprache als das Althebräische, da wir eine arabische Literatur erst seit dem 7. Jahrhundert nach Christus kennen. Liegen also mindestens tausend bis fünfzehnhundert Jahre zwischen der Ausbildung des Arabischen und Hebräischen zur Schriftsprache, so ergibt sich schon daraus, daß das Arabische nicht den letzten Schlüssel zur Deutung des hebräischen Idioms abgeben kann. Zudem haben sich die vorislamitischen Araber unter ganz anderen sozialen Verhältnissen und Lebensbedingungen zum Literaturvolke entwickelt, was für die Bildung der Schriftsprache sehr ins Gewicht fällt. Hier hat denn das Hebräisch-Babylonische dem schon längst schmerz-

lich empfundenen Mangel abgeholfen. Es steht dem alttestamentlichen Hebräisch rein sprachlich näher als das Arabische, ist gleichzeitig mit ihm Literatursprache gewesen und hat sich unter wesentlich gleichen Verkehrsverhältnissen ausgebildet. — Welche Dienste auf diesem philologischen Gebiete die Kenntnis der Keilschriftsprache dem Verständnisse des Alten Testaments geleistet hat, kann nur oberflächlich angedeutet werden. Ein paar Dutzend Wörter — und es sind zum Teile dem Alttestamentler recht geläufige — kommen überhaupt nur im Assyrischen und Hebräischen vor. Eine ganze Reihe durch Herbeiziehung des Arabischen falsch gedeuteter Wörter des Alten Testaments ist durch das Assyrisch-Babylonische in der eigentlichen Bedeutung erkannt worden. Manche von den biblischen Auslegern in ihrer Hilflosigkeit vorgenommene Konjekturen des hebräischen Textes können als unnötig vermieden werden, weil das Assyrische die sinngemäße Erklärung des betreffenden Wortes an die Hand gibt. In vielen Fällen, wo die Etymologie eines hebräischen Substantivums unklar ist, weil der Stamm als Verbum nicht vorkommt, hat das Assyrische Licht gebracht. Hatte man in dieser Hinsicht zuweilen sogar das Persische zu Hilfe gerufen und um gewisser Anklänge an persische Wurzeln willen hebräische Wörter (z. B. kerub) als arischen Ursprungs behaupten wollen, so hat nun das Assyrische den gut semitischen Charakter jener Wörter sicher gestellt. Nicht wenige Ausdrücke im Alten Testament sind jetzt als assyrisch-beglaubigte Lehnwörter nachgewiesen, vor allem Monats- und Amtsnamen. Endlich fällt auch auf die hebräische Namengebung von der Sprache des verwandten Nachbarvolkes her erwünschtes Licht. Personen- und Ortsnamen in Israel, deren Deutung bislang dunkel war, haben ihre befriedigende Erklärung gefunden. Überhaupt hat sich die hebräische Nomenklatur als aufs engste verwandt mit der assyrisch-babylonischen gezeigt. — So verdankt also die alttestamentliche Wissenschaft auf diesem lexikalischen und grammatikalischen Gebiete der Ausgrabung und Entzifferung der Keilschriften zahllose Aufschlüsse.

Nur flüchtig berühren wir ein dem philologischen, speziell dem der Namengebung eng verwandtes Gebiet, die *Geographie*. Eine Fülle alttestamentlicher Ortsbezeichnungen hat durch das Assyrische die genaue Identifizierung und geographische Lokalisierung

erlangt. So ist jetzt der Landungsplatz der Arche Noah als in Armenien gelegen erwiesen, da der Name Ararat (Urartu) als Name von Armenien feilschriftlich bezeugt ist. Das vielgesuchte Ur in Chaldäa, die Heimat Abrahams, ist unter dem Trümmerhügel el-Mufajjir ganz im Süden Babyloniens wiedergefunden und als uralte babylonische Stadt von großer politischer und kommerzieller Bedeutung mit weitberühmtem Mondkultus aufgezeigt. Haran, der Ort, da Abram die Weisung zum Auszuge nach Kanaan von Gott erhielt, erkennen wir im Lichte der Funde als Kolonie von Ur und wichtigen Handelsplatz auf der Karawanenstraße von Babylonien nach Palästina. Die Städte des gewaltigen Nimrodreiches, Babel, Erech, Ukkad, Assur, Ninewe, Rehoboth Jr, Kelach, Resen, von deren Gründung 1. Moj. 10, 10 ff. erzählt, sind aus den assyrischen Urkunden aufs beste bekannt, wie überhaupt das ganze wunderbare Kap. 10 der Genesis, die Völkertafel, eine geradezu glänzende Bestätigung und Rechtfertigung in bezug auf geographische Orientiertheit durch die Keilschriftliteratur erfahren hat. Karchemisch, die durch den Sieg Nebukadnezars über den Ägypterkönig Necho berühmt gewordene ehemalige Hauptstadt des großen Hettiterreiches (Jer. 46, 2) und Bethor, die Heimat des Bileam (4. Moj. 22, 5 und 5. Moj. 23, 4), sind urkundlich belegt und nach ihrer Lage genau anzugeben. Kuta, die mesopotamische Stadt, mit deren Bewohnern das zerstörte Samaria vom assyrischen König besiedelt wurde — weshalb die Samaritaner von den Juden Kutäer genannt wurden — (2. Kön. 17, 24 u. 30), ist als durch die Ruinenstätte Tel-Abraham unweit Babylon repräsentiert aufgewiesen. Die Lage des Heimatlandes Gios, Uz, ist nicht mehr unsicher. Das „Wasser Rebar“ (Ezech. 1, 1), an dem der Prophet Ezechiel seine Tätigkeit unter den deportierten Juden entfaltete, ist entgegen früherer Identifizierung mit dem Flusse Chabor, dem noch heute diesen Namen tragenden großen linksseitigen Nebenflusse des Euphrat, nach den Ergebnissen der bei Nippur (Niffer) grabenden amerikanischen Expedition als der dort noch nachweisbare Kanal Abbar erkannt; in der Nähe dieses Wassers fanden die Amerikaner das Archiv des großen Handelshauses Muraschu und Söhne, dessen Bankguthaben und Geschäftspapiere zahlreiche jüdische Namen, offenbar die ehemaliger Exulanten aus dem Reiche Juda, auf-

wiesen. — Die Zeugnisse dieser Bereicherung unserer geographischen Kenntnisse bezüglich der alttestamentlichen Angaben durch die Funde Assyriens und Babyloniens ließen sich leicht noch vermehren. Aber wir gehen zu Wichtigem über.

Wohl den nachhaltigsten Einfluß auf die alttestamentliche Wissenschaft dürften die Ausgrabungsergebnisse auf dem Gebiete der Geschichte auszuüben berufen sein. Erscheint doch, ganz abgesehen von der sogenannten Urgeschichte, die in großen Teilen selbst schon durch die zeitlichen und örtlichen Verhältnisse auf Babylonien als ihre älteste Heimat hinweist, die Geschichte Israels fortlaufend eng mit der der assyrischen und babylonischen Reiche verknüpft. Die Abraham- und Moseerzählungen weisen nahe Berührungen mit dem Zweifströmelande auf; sechs Könige desselben werden im Alten Testament genannt, fünf israelitische, vier jüdische Könige kommen in den Keilschrifturkunden vor; die Abgesandten Sesus von Israel sehen wir vor Salmanassar II. auf assyrischen Bildwerken mit unverkennbar israelitischem Typus; die Boten Siskias von Juda bringen dem Großkönig Sanherib vor Saisisch Tribut; die Zerstörung Samarias, die Eroberung Jerusalems sind inschriftlich ausführlich berichtet. Und das Ergebnis der Vergleichung der biblischen und babylonischen Geschichtsdarstellung ist nun eine großartige Rehabilitierung des Alten Testaments als Geschichtsquelle. Die Zuverlässigkeit der Berichterstattung in der Bibel hat eine neue glänzende Bestätigung erfahren. Und was das besagen will, wird der ermessen können, der weiß, wie der historische Zeugniswert des Alten Testaments bis vor kurzem bei vielen modernen Vertretern der alttestamentlichen Theologie eingeschätzt worden ist. Die an Wellhausen orientierte Auffassung der Geschichte Israels wertete die ältesten Überlieferungen des israelitischen Volkes über die Patriarchen-, Stämme- und auch Richter geschichten nur als der Sage angehörige Dichtungen und sah in diesen Erzählungen nur den Reflex der späteren Geschichte auf das vorgegeschichtliche Altertum, aus dessen Dunkel sich kaum eine Gestalt wie die des Mose einigermaßen greifbar ablöse. Erst mit dem unter Saul und David ganz allmählich sich vollziehenden Zusammenschlusse der Stämme zu einem staatlichen Gemeinwesen treten wir nach dieser Konstruktion der Geschichte Israels ins Licht der Historie. Aber auch bei den hier-

her gehörigen biblischen Angaben wie bei der gantzen Geschichtsdarstellung der Königsbücher und der Bücher der Chronik sei der Quellenwert wegen der überall durchblickenden Tendenz nicht hoch anzuschlagen.

Diesem Urteile über das Alte Testament als Geschichtsquelle — und wir betrachten in unserem Zusammenhange das Alte Testament lediglich vom Standpunkte des Historikers und lassen seinen Charakter als Offenbarung außer Betracht — haben nun die literarischen Funde in Mesopotamien, denen sich weitere beweiskräftige in Syrien, Ägypten und namentlich in Palästina selbst zugesellt haben, Grund und Stützen genommen. Die von jener Theologenschule bisher mit fast beispiellohem Erfolge vertretene Anschauungsweise zeigt sich im Lichte der Ausgrabungsergebnisse immer deutlicher als auf unhaltbaren Voraussetzungen und willkürlichen Annahmen beruhend und daher auch reviditionsbedürftig. Und diese rückläufige Bewegung zur älteren, der im Alten Testament niedergelegten israelitischen Tradition voll gerecht werdenden Betrachtungsweise hat bereits stark eingeseht. Einer der früher entschiedensten Vertreter der Wellhausen'schen Schule hat kürzlich einer in dieser Hinsicht aufklärenden Abhandlung den Untertitel gegeben: „Ein Wort zur Revision der entwicklungsgehistorischen Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte.“ Und bei alttestamentlichen Forschern von bestem wissenschaftlichen Rufe lesen wir Urteile über diese bisher herrschende Geschichtsauffassung wie die: „ihre Tage sind gezählt,“ „sie hat abewirtschaftet,“ wir sind „bald darüber hinaus,“ sie ist als „zum Abbruch reif“ erkannt. Wir stehen in der That an einem entscheidenden Wendepunkte in der alttestamentlichen Wissenschaft dank der neuerlich gelösten Kenntniss des alten Orients. In den geschichtlichen und religionsgeschichtlichen Zusammenhang der vorderasiatischen Kulturwelt gestellt, wird das Alte Testament allerdings aus seiner bisherigen Isolierung gelöst; aber gerade dadurch wird die Einzigartigkeit der geistigen und religiösen Entwicklung Israels als des Heilsvolkes und Trägers göttlicher Offenbarung erst richtig umgrenzt und in diesen Grenzen voll erkannt.

Doch wir haben weit vorgegriffen. Es gilt zunächst, unsere

Behauptung, daß der Gewinn der assyrisch-babylonischen Ausgrabungen für das Alte Testament auf geschichtlichem Gebiete ein im höchsten Grade befriedigender Erweis der historischen Glaubwürdigkeit der biblischen Angaben ist, zu begründen. Wir tun es durch eine das eigene Urteil ermöglichende Vergleichung der beiderseitigen Berichte über den im Alten Testament geschilderten Geschichtsverlauf.

Ein Kapitel für sich muß hier die sogenannte *U r g e s c h i c h t e* bilden, das sind die in den ersten elf Kapiteln des ersten Buches Moise berichteten Begebenheiten bis zur Berufung Abrahams, mit der die eigentliche Geschichte Israels beginnt. Die auf diesem Gebiete so offensichtlich zutage liegenden, überraschenden Berührungen zwischen Babel und Bibel haben bekanntlich das größte Aufsehen gemacht und in weiten Kreisen der bibelgläubigen Christenheit auch begreifliche Unruhe hervorgerufen, als von gewisser Seite diese Verwandtschaft der Stoffe kurzweg als einfache Herübernahme und Entlehnung aus dem heidnischen Babel gekennzeichnet wurde. Für den unvoreingenommenen Beurteiler kann nun die Tatsache enger Beziehungen in diesen Erzählungen an sich nichts sonderlich Auffallendes haben. Denn abgesehen davon, daß einzelne Partien der Urgeschichte durch örtliche und zeitliche Bestimmungen ganz direkt als zum Erbbesitze auch speziell der babylonischen Volkstradition zugehörend sich ausweisen — die Geschichte vom Turmbau zu Babel, die Angaben über das Nimrodreich, die Erzählungen der zehn Urbäter bis auf Noah, die Sündfluttradition, die Lokalisierung der Paradiesströme — liegt doch auch im großen und ganzen in diesem Überlieferungstoffe nicht ausschließlich israelitisches Eigentum vor, sondern *gemeinsamer Besitz aller alten Völker*. Reste und Trümmer dieser Urgeschichten finden wir bei Indern und Ägyptern, bei den Negervölkern Afrikas und den Mexikanern und Peruanern Amerikas, bei Chinesen und Tibetanern, bei den Scandinaviern und anderen germanischen Völkerschaften, und oft in recht weitgehender Übereinstimmung mit der Bibel. Was Wunder, wenn die nach Sprache und Volkstypus einander so eng verwandten semitischen Völker, die Assyrer- Babylonier und Israeliten, in jenen Erinnerungen an die Urzeit sich eine außerordentlich gleichartige Überlieferung bewahrt haben! Und wie bedeutsam muß hierfür die Tatsache ins Gewicht fallen, daß Israel selbst seinen Ursprung in Abraham,

dem Manne aus Ur in Chaldäa, aus Südbabylonien herleitet! Noch zu Josuas Zeiten lebte diese Erinnerung so deutlich im Volksbewußtsein Israels, daß der Eroberer Kanaans auf seinem letzten Landtage seine feierliche Rede an seine Volksgenossen mit den Worten beginnen konnte: „Eure Väter wohnten vorzeiten jenseits des Wassers (d. i. des Euphrats) und dienten anderen Göttern“ (Jos. 24, 2). Und Israel hat auch nirgends in seiner reichen Literatur das 1. Moj. 1—11 Berichtete als seine spezifische Vorgeschichte angesehen und den Anfang seines Volkstums mit dem Anfange der Menschheitsgeschichte identifiziert. Mit 1. Moj. 12, 1, der Berufung Abrahams, beginnt völlig unvermittelt etwas Neues. Es muß überhaupt auffallen, wie selten die israelitischen Schriftsteller auf die Urgeschichte zurückblicken. Nur auf die Schöpfung und Paradieserzählung und die Sintflutgeschichte wird noch Bezug genommen, und auch nur in den prophetischen und poetischen Stücken des Alten Testaments. Wir sind also durch die israelitischen Angaben selbst und die Worte eines Mannes wie Josua darauf hingewiesen, den allgemeinen Inhalt der urgeschichtlichen Berichte als Traditionsstoff, den Israel besonders auch mit dem babylonischen Volkstum gemeinsam hatte, anzusehen. Dann handelt es sich aber gar nicht mehr um literarische Abhängigkeit der Bibel von Babel in diesen Partien und um die Annahme bloßer redaktioneller Änderungen der babylonischen Vorlagen durch den oder die israelitischen Schriftsteller. Die Entlehnungshypothese ist übrigens jetzt auch bei den Sachgelehrten, die dem alttestamentlichen Schrifttum durchaus kritisch gegenüberstehen, stark in Mißkredit gekommen. Nicht nur bereitet die Festlegung eines geeigneten Zeitpunktes für die Herübernahme der Stoffe aus Babel erhebliche Schwierigkeiten aus mannigfachen nicht näher zu erörternden Gründen, sondern auch die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge im vorderen Orient, von denen uns jetzt die Funde genaueste Kunde geben, fordern schon für die vorisraelitische Zeit eine Durchdringung ganz Vorderasiens mit babylonischen Kulturelementen, also auch mit der religiösen Gedankenwelt Babyloniens. Diese Erkenntnis läßt aber die Annahme einer schriftstellerischen Entlehnung der Erzählungen der Urgeschichte durch Israel höchst willkürlich erscheinen. Wir stehen vielmehr vor der anderen Frage, wie Israel den mit den Urvölkern gemeinsa-

men Traditionsstoff eigenartig ausgeprägt und in Verbindung mit seinem einzigartigen Gottesglauben prinzipiell abweichend gestaltet hat. Die schriftliche Fixierung der religiösen Stoffe der Urgeschichte in Israel dürfte dann wahrscheinlich in bewußt polemischer Weise gegen die babylonische Ausprägung geschehen sein, worauf mancherlei Anzeichen hindeuten.

Eine literarische Abhängigkeit der Berichte in 1. Mos. 1—11 von babylonischen Quellen anzunehmen, verbietet aber schon eine gewissenhafte Prüfung des beiderseitigen Inhaltes. Über den mannigfachen gleichartigen Zügen sind hiaweilen die tiefgehenden Verschiedenheiten zu wenig gewürdigt worden, die zum Teil so wesentlich sind, daß man auf Grund deren schon zu der Annahme einer durchaus selbständigen Verarbeitung eines gemeinsamen Erzählungsstoffes in Israel wie in Babel gedrängt wird. In dem Rahmen unserer Abhandlung können wir nur kurz die Resultate einer eingehenden Vergleichung der Berichte über die Urgeschichte registrieren.

Zweifellos liegen recht nahe Berührungen vor, die eine Identität des Stoffes voraussetzen. Verwandte Züge in der Schöpfungsgeschichte sind: das Auftauchen der Erde aus dem Urwasser, die Bezeichnung der Funktion der Gestirne als ein „Herrschen“ über die Zeiten der Erde, die Scheidung der Wasser durch ein festes Firmament in einen Himmelsozean und die Wasser unten auf der Erde, und eine gewisse Ähnlichkeit in der Aufeinanderfolge der Schöpfungsakte. Übereinstimmend in den Paradieserzählungen ist die Erwähnung der vier Ströme, der Schlange, des Baumes des Lebens. Die Berichte über die Urbäter vor der Sintflut haben gemeinsam die Zehnzahl, die lange Lebensdauer der Könige, bzw. Väter, bedeutsame Anklänge der Namen und der Eigenschaften ihrer Träger. Die überraschendste Verwandtschaft weisen die beiderseitigen Sintfluttraditionen auf. Hier häufen sich nicht nur die gleichartigen Einzelzüge in der Darstellung, die Baugeschichte des Schiffes, das Bestreichen mit Erdpech, der Verlauf der Flut, das Ausfliegen der Vögel, das Auflaufen der Arche auf den Berg, der Altarbau des geretteten Noah, das Opfer und der Segen der Gottheit; sondern auch eine bis auf parallele Redewendungen und eigentümliche Erzählungsformen sich erstreckende Ähnlichkeit legt Zeugnis ab von der Treue, mit der die Tradition dies einzig da-

stehende Ereignis von der größten Tragweite, das auch von einem Volke wie dem babylonischen als Merkstein in der ältesten Menschheitsgeschichte, ja als die große Scheidelinie der Zeiten empfunden wurde, bewahrt hat.

Doch welche augenfälligen Differenzen einschneidendster Natur stehen diesen Berührungen gegenüber! Da bietet der babylonische Schöpfungsbericht, der übrigens die charakteristischen Züge eines für den mesopotamischen Naturbeobachter recht naheliegenden Naturmythus an sich trägt, eine Schöpfung aus dem vorhandenen Weltstoffe, die Bibel hat die Schöpfung aus dem Nichts. Dort entsteht die Welt im Kampfe der Götter mit der Natur, hier sehen wir freies Schaffen eines einheitlichen göttlichen Willens; dort ist die Entstehung der Götter ein Moment des Weltprozesses, hier ist weder Entstehung noch Entwicklung der Gottheit, sondern vor aller Welt ist Gott von Ewigkeit in der Fülle seines Wesens. Die biblische Darstellung zeigt sich völlig frei von national-partikularistischen Elementen, wie überhaupt von menschlich-natürlichen Ausschmückungen, während der babylonische Bericht an den Schauplatz der Ausbildung der Tradition gebunden erscheint und in naiver Weise anthropomorphe Züge in die Schöpfungstätigkeit der Götter verwebt. Jene zeichnet eine erhabene Ruhe und schlichte Einfachheit aus, in dieser herrscht Verworrenheit, unerträgliche Breite, zügellose Phantasterei. Und vor allem noch ein grundlegender Unterschied: in der Bibel ist das Ziel der Schöpfung der Mensch als das Ebenbild Gottes und der Herrscher der ihm untertan gemachten Erde; im babylonischen Epos spitzt sich alles zur Inthronisierung eines neuen Weltengottes, des zum Herrn der Erde proklamierten Marduk, zu.

In der Paradieserinnerung hat die babylonische Tradition zwar auch die Schlange, aber bedeutungsvollerweise nicht als die den Menschen verführende Macht, wohl auch den Baum des Lebens als heiligen Baum, aber keine Spur eines Baumes der Erkenntnis des Guten und Bösen. Am bezeichnendsten aber ist das Fehlen einer Parallele zur biblischen Sündenfallerzählung, der entscheidenden Begebenheit im Paradiese. Denn die vielbesprochene Abbildung auf einer in Babylonien gefundenen Gemme, die in dem ersten Babel-Bibel-Vortrage leider die irreführende Unterschrift: „Der Sündenfall in babylonischer Darstellung“ empfangen hat, hat

sich als Illustration eines durchaus anderen mythologischen Vorganges herausgestellt. Doch dürften in einem anderen babylonischen Mythos Motive der biblischen Sündenfallgeschichte, allerdings stark korrumpiert, anklingen. Wenn in der Adapalegende der erste Mensch sein Heil, die Unsterblichkeit, verscherzt, dadurch, daß er die ihm vom höchsten Gott gereichte Lebensspeise abweist, so erkennen wir in dieser Erzählung dieselbe Fragestellung wie in 1. Mose 3. Aber freilich, wenn dann am Schlusse der Gott klagen muß: „Adapa, warum hast du nicht gegessen und getrunken? Nun kannst du nicht leben“ und den Befehl gibt: „Nehmt ihn und bringt ihn zur Erde zurück, damit nicht der Mensch ausstrecke seine Hand zum Lebensgut,“ zeigt sich die totale Umbildung der Fabel und ihrer Tendenz gegenüber der biblischen Darstellung. Sollte nicht vielleicht gerade die Sündenfallerzählung wegen ihres tief religiösen Gehaltes am meisten dem Geschehe ausgesetzt gewesen sein, bei dem sich mehr und mehr trübenden Verständnisse des Wesens der Sünde und des Inhaltes des verscherzten Heiles zu einer Mißgestalt verdorben zu werden? Dann aber wäre die Adapalegende um ihrer an die biblische Sündenfallgeschichte erinnernden Momente willen ein charakteristisches Beispiel dafür, wie ein doch zum Erbgute vieler alter Völker gehöriger Stoff der ältesten Menschheitsüberlieferung bei der Trübung durch den polytheistischen Nebel eines gottfernen Volkes eine den religiösen Kern der Erzählung völlig verkennende Gestalt annehmen kann.

Dieselbe Beobachtung können wir in vielleicht noch instruktiverer Weise bei der Nebeneinanderstellung der biblischen und babylonischen Version der Sintflutgeschichte machen. Die Tatsache eines gemeinsamen Erbes ist hier evident. Aber welche Selbständigkeit des identischen Stoffes! Die assyrisch-babylonische Erzählung, die sich übrigens als eine Episode in einem großen Epos zur Verherrlichung des assyrischen Nationalhelden Nimrod darstellt, macht die Flut zu einem Willkürakte der sich zankenden Götter. Mit der Rettung des Kifuthros, des babylonischen Noah, überlistet ein niederer Gott den höchsten der Götter, der eigentlich alle Menschen verderben wollte. Der Eintritt der Flut setzt dann alle Götter in höchste Angst und nötigt sie zu eifriger Flucht. Bei dem Opfer des gegen den Willen des höchsten Gottes geretteten Noah zeigen die Götter eine widerliche Eier nach der Opferspeise. Ferner muß der babylonische Noah seine Mitbürger direkt

belligen, um seinen Schiffsbau ungestört ausführen zu können. Und nach der Flut wird er unter die Götter versetzt, obwohl er bei seinem Dankopfer zu sagen wagt: „Mögen die Götter kommen zu meinem Altare, aber möge Bel — der höchste Gott — nicht kommen, denn unüberlegt hat er die Flut angerichtet und mein Volk der Tiefe geweiht.“ Welche Verworrenheit und Urteilslosigkeit in religiöser und sittlicher Hinsicht! Wie vollständig sind die tiefereligiösen Momente, die die biblische Sündfluterzählung charakterisieren, in der babylonischen Version ausgemerzt! Sowohl die Motivierung der Flut als eines Strafgerichtes des die Sünde strafenden Gottes, wie das Ziel des göttlichen Waltens, das auf Erhaltung des geläuterten Menschengeschlechtes gerichtet ist, ist der babylonischen Überlieferung entschwunden. Sollte nicht wie bei der Adapalegende die Trübung in der Erkenntnis der Sünde als Ungehorsam und Selbstsucht, die Gottes Strafe herausfordert, diese Entleerung des Traditionsstoffes von religiösen Motiven mit verursacht haben? Der babylonischen Erzählung eignet ferner im Unterschiede von der biblischen eine stark aufgetragene lokale Färbung. Der Schauplatz der Begebenheit ist Südbabylonien, die Menschen handeln als seegewohnte Küstenbewohner, der Stapellauf der Arche, die Fahrtversuche werden genau geschildert, sogar eine Deckverstopfung kommt vor, ein wesentlicher Anjasse des Schiffes ist der Steuermann. Überhaupt kennzeichnet diesen Bericht eine naiv ausmalende, weitschweifige Erzählungsweise, die behaglich bei Nebensächlichkeiten verweilt. Endlich finden sich auch bemerkenswerte Abweichungen in Einzelheiten: die vielen Bewohner des Schiffes, die Maße desselben, die Dauer der Flut, die Arten der ausgesandten Vögel, der Landungsberg etc. Nach diesem allen kann an eine einfache Herübernahme einer spezifisch babylonischen Sage in das Alte Testament nicht mehr gedacht werden. Die Annahme der selbständigen Gestaltung eines gemeinsamen Traditionsstoffes in Israel und Babylonien wird zu einer schon durch den Inhalt der beiderseitigen Berichte geforderten Notwendigkeit. — Und selbst eine durch den Schauplatz ihres Geschehens so deutlich in Babylonien lokalisierte Erzählung wie die vom Turmbau zu Babel gibt sich durch ihren ganzen Charakter als nicht aus Babylonien entlehnt, sondern unabhängig in Israel ausgebildet zu erkennen. Der Stoff derselben gehört allerdings offenbar der ältesten Menschheitsüberlieferung an, wenn auch ein Seitenstück zu 1.

Mos. 11 in den assyrisch-babylonischen Urkunden bis jetzt nicht gefunden ist. Aber das Abbild eines derartigen riesigen Stagensturms, dessen Bau hier beschrieben ist, ist uns in dem gewaltigen Nebelheiligtume in Borsippa bei Babylon gegeben, dessen imposanter Trümmerfengel, Birs Nimrud genannt, noch heute 46 Meter hoch über der Ebene erhebt. Rawlinson fand in den vier Ecken einer der Stagen Tonzylinder, auf denen die Geschichtsurkunden dieses Riesenbaues eingeschrieben waren. Der neubabylonische Erneuerer Nebukadnezar berichtet hier, daß ein uralter König diesen Tempelturm gebaut habe, der jedoch seit unbordenklichen Zeiten zerfallen daliege und von Regen und Unwetter arg mitgenommen worden sei. Ihm erst sei es beschieden gewesen, den Bau zu seiner ursprünglichen Höhe emporgeführt zu haben.

Abschließend werden wir über die Berührungen zwischen Babel und Bibel auf dem Gebiete der Urgeschichte zu sagen haben, daß bei aller Verwandtschaft der Erzählungsstoffe die biblischen Berichte doch so viel originale Züge und eine derart stark ausgeprägte Eigentümlichkeit aufweisen, daß eine literarische Überarbeitung babylonischer Vorlagen geradezu ausgeschlossen erscheint. Vielmehr liegt gemeinsame zum Urbesitze der Menschheit gehörende Tradition vor, die in Israel wie in Assyrien-Babylonien ihre selbständige Geschichte bis zur schriftlichen Fixierung durchgemacht hat. Als dann die uralten Überlieferungen mehr und mehr zu verblässen anfangen und ihr religiöser Inhalt und Gehalt dabei verloren zu gehen drohte, hat Gott durch einen einzigartigen, in seinem verborgenen Heilskratschlusse allein begründeten Eingriff — die Berufung Abrahams — aus den Kreisen der nordarabischen Semiten, die das Erbe der Väter aus der Urzeit am treuesten bewahrt hatten, sich einen Mann, eine Familie, ein Volk auserwählt, das jenen Traditionsstoff in einer Form weiter trug, wie sie Gott als notwendig erachtete, um die religiösen Güter, die in den Urgeschichten enthalten waren, der Nachwelt rein zu vermitteln. — Die ausführlichere Behandlung der Urgeschichte rechtfertigt sich wohl durch den breiten Raum, den dieser Gegenstand in der Babel-Bibel-Debatte eingenommen hat. Über die weiteren Beziehungen der assyrisch-babyloni-

nischen Urkunden zu der im Alten Testament niedergelegten Geschichtsdarstellung können wir erheblich kürzer referieren.

(M. E. L. R.)

Zur Geschichte und Charakteristik der Septuaginta.

(Schluß.)

In einigen Beispielen soll nun auf etliche Eigentümlichkeiten dieser Übersetzung hingewiesen werden.

a. Wegen der *scriptio plena* war es kaum zu vermeiden, daß ein mit dem Texte weniger Vertrauter anders vokalisierte als die Massoreten, und wegen der *scriptio defectiva* wurden oft Jod und Vaw verwechselt und wegen Ähnlichkeit der Form sonst noch viele andere Buchstaben, so daß eben dadurch ein neues Wort sich ergab. Zur Zeit der Alexandriner war die alte hebräische Schrift, wie die auf dem Mesastein und des Siloahqueducks, im Übergang zur Quadratschrift, dem *Ketab Aschurith*, begriffen. Zu Christi Zeit war der Übergang vollendet, wie wir aus Matth. 5, 18 sehen.

So gibt Hieronymus an, daß seine LXX Ausgabe zu Gen. 15, 17 falsch vokalisiert und im Hebräischen gelesen habe: אֲשַׁר־יִּדְמָה לְאֵלֶיךָ אֲבְרָהָם וְיִשְׂרָאֵל. Also übersetzte sein Manuskript: Abraham setzte sich mit ihnen (sc. Vögeln), während es doch heißt: „Er trieb die Vögel von sich.“ Das wäre doch ein großer Unterschied.

In 1. Sam. 19, 13, wo Michal, Sauls Tochter, um den David zu retten, ein Bildnis ins Bett legt und dazu noch ein Rissen aus Ziegenhaar, da hat die LXX: καὶ ἦπαρ τῶν αἰγῶν ἔθετο πρὸς κεφαλῆς αὐτοῦ, d. i.: Und eine Ziegenleber tat sie zu seinen Häupten. Sie lesen also im Original כֶּבֶד־לֵבֶר־כִּבִּיר־רִיסֵי־בֶּטֶד־דָּוִד Leber statt כֶּבֶד־רִיסֵי־בֶּטֶד־דָּוִד Rissen oder Netz — die alte Verwechslung des Endbuchstabens ך und ך. Josephus in seinen Antiq. B. VI, C. II, § 4 hat dieselbe Lesart wie die LXX, denn er schreibt: Dann machte Michal das Bett zurecht, als wenn es für einen Kranken bestimmt sei und legte unter die Decke die Leber einer Ziege.. und machte, da die Leber

durch ihre Zuckungen die Decke bewegte, leicht glauben, David liege darunter und atme schwer.

In Jes. 9, 8, wo der Grundtext **דָּבָר** „Wort“ hat, da liest die LXX **דָּבָר** „Tod“ und übersetzt: *Θάνατον ἀπέστειλεν Κύριος ἐπὶ Ἰακώβ*=Der Herr sandte den Tod über Jakob, anstatt: Der Herr sandte ein Wort an Jakob.

b. Die hebräischen Kopisten hatten auch die Gewohnheit, ein sehr bekannt und oft vorkommendes Wort abzukürzen, indem sie nur den Anfangsbuchstaben mit danebenstehenden Anführungszeichen niederschrieben. So schrieb man **יְהוָה** einfach „י“. Die Übersetzer ließen sich dadurch manchmal irre führen, indem sie „י“ nicht für Jehovah, sondern für den Endbuchstaben des vorhergehenden Wortes ansahen. So übersetzten sie Jer. 6, 11 statt **יְהוָה יְהוָה**=Der Zorn Gottes einfach **יְהוָה**=*τὸν θυμὸν μου*=Meinen Zorn. Das ist aber etwas ganz anderes.

Richter 19, 18 finden wir einen ähnlichen Fall. Da hat der Text der Massoreten: **בֵּית יְהוָה אָנִי חָלָה**=„Zum Hause des Herrn ziehe ich hin.“ Da hat nun ebenfalls die LXX die Abkürzung „י“, die für Jehovah steht, falsch zu **בֵּית** gezogen und daraus **בֵּיתִי** gemacht=mein Haus, und übersetzt: *eis τὸν οἶκόν μου ἐγὼ πορεύομαι*=„In mein Haus ziehe ich.“

c. Seltsam ist es, wie jene Übersetzer gelegentlich den massoretischen Text trennen. Manchmal tun sie da einen glücklichen Griff, aber noch viel öfter treffen sie ganz Falsches.

In Ps. 106, 7 haben sie verkehrterweise zwei Worte in eins zusammengezogen. Im Hebräischen steht **עַל-יָם**=am Meer; die LXX aber lesen **עָלִים** Part. Kal. Plur. von **עָלָה**=hineingehen, und übersetzen: *ἀναβαίνοντες ἐν τῇ ἐρυθρᾷ θαλάσῃ*. Luther übersetzt: Sie waren ungehorsam am Meer, nämlich am Schilfmeer; die LXX aber übersetzen: Sie waren ungehorsam hineingehend ins Schilfmeer.

1. Sam. 1, 24 steht im massoretischen Text: **בַּפָּרִים שְׁלֹשָׁה**=mit drei Farren; aber die LXX übersetzt: *ἐν μὸσχω τριετίζοντι*=mit einem dreijährigen Farren. Sie haben also statt **בַּפָּרִים** **בַּפָּר** gelesen: **בַּפָּר מִשְׁלֹשָׁה** und also von Bepharim den End-

buchstaben **ד** getrennt und zu Scheloschah gezogen. Ob sie da so ganz verkehrt gehandelt haben? Wenn Samuels Mutter als Dankopfer ein Epha Mehl und eine Flasche Wein bringt, so dünkt uns dazu ein dreijähriger Farre besser zu passen als drei Farren.

Jerem. 46, 15 lautet der massoretische Text: **נְסַחֵךְ מִדְּרוֹעַ**

אֲבִירֶיךָ

Deutsch: Warum sind deine Starke gestürzt?

Die LXX übersetzt: *διὰ τί ἐφυγεν ἀπὸ σοῦ ὁ Ἄπις*. Hier hat die LXX gewiß falsch getrennt. Vermutlich lesen sie statt **נְסַחֵךְ** das Wort getrennt in **נס**=flieht und **חֵךְ**=geschunden oder kahl. Aber woher haben sie den Apis? Im Hebräischen steht **אֲבִירֶיךָ**=Stier oder Starke und da werden die LXX wohl an den Apisstier zu Memphis gedacht haben. Daher kommt wohl die merkwürdige Übersetzung: Warum flieht von dir der Apis?

d. Wir finden in der LXX auch wohl oft eine bessere Lesart als im massoretischen Text. So haben wir in Gen. 4, 8 eine Lesart, die uns wahrscheinlicher dünkt als die gegenwärtige hebräische. Der massoretische Text hat: „Rain sagte zu seinem Bruder Abel“, aber was er sagt folgt nicht. Es wird hier im Original **יִכָּר** gebraucht, ein Verbum, das sonst doch meistens eine direkte Rede im Gefolge hat, hier aber vermiffen wir dieselbe. Die LXX jedoch hat sie, denn sie übersetzt: *Διέλθωμεν εἰς τὸ πῆδιον* = „Laßt uns aufs Feld gehen.“ Da werden jene Übersetzer wohl einen Text vor sich gehabt haben, darin sich diese Worte fanden. Einen analogen Fall haben wir 1. Sam. 20, 11: Jonathan sprach zu David: „Laßt uns aufs Feld gehen.“ Hier folgt auch dem **יִכָּר** die direkte Rede und macht uns obigen Genesisfall sehr wahrscheinlich. Wir finden diese Worte auch im Samaritanischen Pentateuch: **גַּלְכָּה הַשָּׂדֵה** (Vees Polhglottenbibel). So mag diese Stelle gelautet haben: Und Rain sprach zu seinem Bruder Abel: „Laß uns aufs Feld gehen“ und es geschah 2c.

In Ps. 22, 16 (21, 17) hat der massoretische Text: **כַּאֲרִי**=ein Löwe. Aquila übersetzt: *ὡς λέων* Nun ist fattsam bekannt, daß das einfach nicht so gelesen werden kann. Die LXX

hatte eine bessere Vokalifizierung und las: רָחַץ und übersetzt es mit $\acute{\omega}\rho\upsilon\epsilon\alpha\nu$ =durchgraben. Das ist auch das allein richtige und heißt dann: Sie haben meine Hände und Füße durchgraben. Diese Stelle ist als messianische Weissagung und ihrer buchstäblichen Erfüllung wegen allen christgläubigen Seelen durchaus wichtig.

e. Dem Hebräischen wird auch manchmal ein aramäischer Sinn untergelegt. In Ps. 51, 6 übersetzen die LXX das hebräische רָחַץ mit $\nu\kappa\eta\sigma\eta\varsigma$. Auch Paulus, der Röm 3, 4 diese Stelle heranzieht, gebraucht diese ihm bekannte LXX Passage und schreibt: $\nu\kappa\eta\sigma\eta\iota\varsigma$. Damit haben jene Übersetzer dem hebräischen רָחַץ „rein sein“ eine aramäische Bedeutung beigelegt, nämlich die Bedeutung des ähnlich lautenden נָצַח „siegen“. Also übersetzen sie: „Auf daß du recht behaltest in deinen Worten und siegest (statt: rein bleibest), wenn du gerichtet wirst.“ Sachlich kommt es auf dasselbe hinaus.

f. Wir finden auch Verwechslung der Person und Sache. In Gen. 21, 16 übersetzen die Alexandriner: $\acute{\alpha}\nu\alpha\beta\omicron\eta\sigma\alpha\nu$ (Particip) $\delta\epsilon$ $\tau\omicron$ $\pi\alpha\iota\delta\iota\omicron\nu$ $\acute{\epsilon}\kappa\lambda\alpha\nu\sigma\epsilon\nu$ =seine Stimme aufhebend weinte der Knabe, während doch hier von der Hagar gesagt ist, daß sie ihre Stimme aufhob und weinte. Zwar ist als selbstverständlich anzunehmen, daß der Knabe dies auch getan habe, wird aber hier nicht gesagt. Weil aber im nächsten Verse fortgefahren wird: „Da erhörte Gott die Stimme des Knaben,“ so mögen die Übersetzer wohl angenommen haben, daß auch im vorhergehenden Verse von der Stimme des Knaben geredet gewesen sei, was keineswegs der Fall ist, sondern auf Hagars Stimme und Weinen ist Bezug genommen, nicht auf Ismaels.

Gen. 21, 4 übersetzt die LXX: $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\theta\eta\kappa\epsilon\nu$ $\acute{\epsilon}\pi\iota$ $\tau\omicron\nu$ $\omega\mu\omicron\nu$ $\alpha\upsilon\tau\eta\varsigma$ $\tau\omicron$ $\pi\alpha\iota\delta\iota\omicron\nu$ =und legte auf ihre Schulter den Knaben. Dies würde aber zu V. 18 in Widerspruch stehen, denn da wird von dem Knaben als einem solchen geredet, den seine Mutter nicht tragen, wohl aber führen muß. Hieronymus bemerkt dazu: Ex quo manifestum est, qui tenetur, non oneri fuisse matri, sed comitem, d. h.: Woraus ersichtlich ist, daß der, welcher geführt wurde, seiner Mutter nicht zur Last gewesen sei, sondern ihr Begleiter. Verständige Exegeten bekennen, daß im Hebräischen die Worte „Und legte es Hagar auf die Schulter“ eine Parenthese seien, die sich nicht auf den Knaben, sondern nur auf Brot und Wasser

beziehen, während die Worte: „und den Knaben“ abhängen von: „er gab Hagar“, denn der Satz heißt im massoretischen Text vollständig: „Und Abraham stand des Morgens frühe auf, nahm Brot und einen Schlauch Wassers und gab es der Hagar, legte es auf ihre Schulter und den Knaben (sc. gab er ihr auch; nicht: legte er auf ihre Schulter) und entließ sie.“ Somit würde die LXX durch ihre Übersetzung eine andere Sachdarstellung vorführen, die sich nicht bewährt, da nach der Chronologie Ismael 14 Jahre und somit zum Tragen zu alt war.

g. Gelegentlich sind die Übersetzungen im Vergleich zum Original sehr abgeschwächt oder wohl gar das Gegenteil. In Ezechiel 34, 16 liest die alexandrinische Übersetzung: *καὶ τὸ ἰσχυρὸν φυλάξω*=und das Starke will ich behüten (so auch Luther), während doch der Urtext hat: Die Fetten und Starken will ich vertilgen. **רַחֲמַיִם** Imp. Hif. von **רַחַץ** vertilgen. Es leuchtet jedem ein, daß die Übersetzung nicht nur weit hinter der Kraft des Originals zurückbleibt, sondern das gerade Gegenteil ist. Luther schließt sich hier aber der LXX an und nicht dem Grundtexte.

Ezechiel 5, 17 hat die LXX: *καὶ τιμωρήσομαι σε*=„und ich werde dich bestrafen“, während doch der massoretische Text hat: **וְהָיָה כְּשֶׁיִּשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל** von **לֹא יִשְׂרָאֵל**=„und sie werden dich kinderlos machen.“ Es leuchtet ein, wie die Übersetzung abgeschwächt ist, denn im Vergleich zu „kinderlos machen“ wäre „strafen“ eine gradatio ad minus,

h. 1. Chro. 6, 28 sehen wir, wie die Übersetzer das Zahlwort **שְׁנַיִם** (2) als Eigennamen behandeln und dies Zahlwort als Namen dem Erstgeborenen Samuels heilegen, der doch Joel heißt, welcher Name im massoretischen Text freilich fehlt, aber die LXX macht den Textfehler nach und betrachtet das Zahlwort als Eigennamen. Vgl. 1. Sam. 8, 2.

i. Weil die LXX keine Punktation hatten, so vocalisierten sie die Eigennamen oft ganz anders als die Massora. So schrieben sie *Βαλαάμ* statt **בְּלַעַם**=Bileam; *Μαδιάν* statt **מִדְיָן**=Midian; *Χοδορλογόμορ* statt **חֶדְרֵי רֶדְדִּים**=Redvorlaomer.

j. Auch wird von ihnen oft das **רַ** locativum, das doch dem hebräischen Ortsnamen angehängt wird, einfach bei der Über-

setzung mit übertragen. Gen. 35, 6, wo im Original *Lusah*=nach *Lus* steht, übersetzen die LXX „nach *Lusah*“.

k. Sie ziehen auch den Artikel הַ mit Eigennamen gelegentlich zusammen, so 1. Sam. 1, 1, wo sie für הַרְמָתַי אַרְמָתָאμ setzen.

l. Manchmal wird zu der Übersetzung eines hebräischen Wortes noch eine besondere Erläuterung beigelegt. 1. Sam. 7, 4, wo im Grundtext einfach הַרְשֵׁתָרַת חַאשְׁתָּרֹת steht, haben die LXX noch hinzugesetzt: τὰ ἄλση (Ἀσταρώθ)=Die Haine der Astaroth. Dies soll die Stelle verdeutlichen.

1. Sam. 23, 14 lesen wir: „Und David blieb in der Wüste auf den Berghöhen und blieb auf dem Gebirge der Wüste Ziph.“ Da übersetzt die LXX: καὶ ἐκάθισεν ἐν Μασερεμ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐν τοῖς στενοῖς=und er blieb in der Wüste Maserem in den Engpässen. Hier haben die LXX statt des hebräischen מְצִרֹת Berghöhen gelesen: מְצִרֹת Bedrängnis. Damit würde die Lesart=Μασερωθ und Μασερέθ stimmen. Es ist auch möglich, daß sie da מְצִרִים gelesen haben und nun dafür gesetzt Μασερέμ. Sie haben es sicherlich für ein nomen proprium gehalten und als Erklärung noch zugesetzt ἐν στενοῖς=In den Engpässen.

m. Andererseits aber übertragen sie die hebräischen Namen gar nicht buchstäblich ins Griechische, sondern setzen dafür die annähernd äquivalente griechische Bedeutung, Gen. 3, 20 nennen sie *Eva* (חַוָּה Leben Gebende) nicht bei ihrem Namen, sondern statt *Chavah* oder *Heva* setzen sie *Zωή*=Leben.

Gen. 11, 9 wird der Name der Stadt, wofelbst der verfehlte Turmbau ins Werk gesetzt worden war, nicht *בְּבֶל* Babel genannt, sondern die griechische Bedeutung gesetzt, nämlich Σύγχυσις=Zusammensturz, Verwirrung.

n. Eigentümlich gehen die Alexandriner mit den Metaphern um. So übersetzen sie Gen. 6, 2: בְּנֵי אֱלֹהִים das doch „Söhne Gottes“ (die Gläubigen) heißt mit: ἄγγελοι τοῦ θεοῦ=„Engel Gottes“, als hätten sich die Engel mit Menschen vermischt. Ein ähnlicher Gedanke findet sich in der griechischen Sage, wo die Götter sich mit Menschen vermischt und ein Ti-

tanengeschlecht erzeugten, um deren Bosheit willen Zeus die Flut sandte.

Num. 24, 17, wo dasteht: „Es wird ein Stern aus Jakob aufgehen und ein Szepter aus Israel aufkommen,“ da übersetzen sie $\Sigma\rho\psi$ (Szepter) mit *άνθρωπος*=Mensch. Jrenäus hat da im Lateinischen: surget „dux“ in Israel.

Jes. 9, 14 übersetzen sie „Ast und Stumpf“ mit *μέγαν και μικρόν*=„Groß und Klein“; buchstäblich heißt es „Palmbzweig und Binse“.

In der ersten Stelle Gen. 6, 2 ist die metaphorische Deutung ohne Zweifel falsch, in den beiden letzten Fällen treffen die Übersetzer aber annähernd das Richtige.

o. Als Beispiele, wie die Alexandriner oft ihre Glossen und Zusätze machen, können folgende Stellen dienen. Gen. 34, 14 hat der Grundtext: „Und sprachen zu ihnen: Wir können das nicht tun zc.“ Aber die LXX setzen nach den Worten: *και είπαν αυτοίς* noch den Zusatz hinzu: *Συμεών και Λεβι οι αδελφοί Δείνας υιοί δε Δείας*=Simeon und Levi, die Brüder Dinas, die Söhne Deas. Der Zusatz soll offenbar zur Verdeutlichung dienen.

1. Sam. 10, 21 hat der massoretische Text: „Und da er den Stamm Benjamin hinzubachte mit seinen Geschlechtern ward getroffen das Geschlecht Matri und ward getroffen Saul, der Sohn Kis.“ Da machen sie nach dem Worte Matri den Zusatz: *και προσάγουσιν τήν φυλήν Ματταρεί είς άνδρας*=und sie brachten herzu das Geschlecht Matri nach seinen Männern. Auch diese Einfügung soll zur Klarheit dienen, und so schreiben sie: „Und da er den Stamm Benjamin herzubachte nach seinen Geschlechtern, ward getroffen das Geschlecht Matri, und sie führten das Geschlecht Matri herzu nach seinen Männern und es ward getroffen Saul, der Sohn Kis.“

Die Eigentümlichkeiten, die sich aus diesen und ähnlichen Beispielen ergeben, sind: daß diese Übersetzer manchmal anders vokalisieren als die Massora; daß bei ähnlichen Buchstaben Versehen entstehen; daß Abkürzungen für Teile vorhergehender Wörter gelten; daß Eigennamen für gewöhnliche Wörter und gewöhnliche Wörter für Eigennamen gehalten werden; daß Wörter, die getrennt gelesen werden sollen, zusammengezogen, und solche, die zusammengehören, auseinandergerissen werden; daß hebräischen Wörtern eine aramäische Bedeutung untergelegt wird; daß der

Grundtext oft bedeutend abgeschwächt, lang umschrieben oder wohl gar geändert wird.

Trotz ihrer Eigentümlichkeiten ist diese Übersetzung doch von großem Wert, ist sie doch nach Manuskripten übersetzt, die völlig 1200 Jahre älter sind als unser massoretischer Text. Gewiß überliefert sie uns in manchen Stellen einen besseren Text, als wir jetzt haben, und erläutert schwierige Stellen, die sonst dunkel wären, aber gänzlich verlassen kann man sich darauf keineswegs, wenn man bedenkt, welche Eigentümlichkeiten uns in dieser Übersetzung entgegentreten. Letzteres kommt ohne Zweifel zum Teil daher, daß es ja selbstverständlich schwer ist, das Idiom einer Sprache in einer fremden genau wiederzugeben. Man kann das oft nur annähernd tun, aber nicht immer völlig decken. Aber es kommt auch daher, daß die Übersetzer im Griechischen nicht genug bewandert waren; sie konnten nicht immer den treffenden Ausdruck finden, gebrauchten dabei auch wohl ein falsches Wort und griffen dabei zu Umschreibungen, wie auch wir tun, wenn wir für ein deutsches Wort nicht gleich ein treffendes englisches zur Hand haben. Zum Teil liegt es aber auch an ihrer verkehrten Auffassung des Urtextes. Jedoch zum nicht geringsten Teil liegt die Schuld an der freien und lazen Stellung, welche die Alexandriner zur Inspiration einnahmen. Waren es doch dieselben Juden, welche bald nachher, als Onias von Jerusalem als Flüchtling zu ihnen kam, zu Leontopolis in Ägypten sogar ihren eigenen Tempel errichteten und darin den Samaritern ähnlich wurden, welche Jahre früher unter Manasseh auf Garizim sich desselben Abfalls schuldig gemacht hatten. Wegen dieser lazen Stellung der LXX zum Formalprinzip der Schrift hat man auch ihre Übersetzung *cum grano salis* entgegenzunehmen.

Von dieser Übersetzung sind viele andere bedeutende Übersetzungen ausgegangen. Durch die Fälsche wurde der Text aber so korrumpiert, daß für die ursprüngliche Form keine sichere Gewähr mehr vorhanden war. So machten sich 3 Männer an neue Übersetzungen. Aquila, aus heidnischem Geblüt, erst Christ, dann Jude, übersetzte alles noch einmal, aber nicht aus Gründen der Verbesserung, sondern aus Opposition gegen das Christentum, um zu beweisen, daß der Christen LXX keinen genauen Text haben und sie so mit dem Seinigen zu überwinden. Seine Übersetzung besteht wohl aus griechischen Buchstaben, ist aber so wörtlich über-

tragen, daß sie keinen sprachlichen, sondern höchstens einen textkritischen Wert hat. Kein wirklicher Grieche wird diese Übersetzung verstanden haben. So übersetzte er den ersten Vers der Genesis: Ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Das doppelsinnige Ἐν, das doch hier das „signum Accusativi“ ist, übersetzt er präpositionell (mit) Für Ἐν ἀρχῇ schreibt er: Ἐν κεφαλαίῳ (im Haupte), weil das hebräische תְּשִׁבָּת (Anfang) in dem Worte שִׁבָּת (Haupt) sein Äquivalent hat und etymologisch demselben entsprungen ist. Solcher verfehlter sprachlicher Spekulationen ist seine Arbeit voll, und das macht sie ungenießbar.

Die zwei anderen, welche die LXX wirklich verbesserten, sind Symmachus und Theodotion. Namentlich die Arbeit des ersteren hat sich in der Folgezeit überall bewährt. Auch Hieronymus sieht die Arbeit dieses Mannes als die beste an. Von Theodotions Arbeit wurden Teile in die LXX aufgenommen, z. B. sein Daniel, und dafür die unzuverlässige ursprüngliche Übersetzung ausgeschaltet.

Die erste gute gedruckte Ausgabe der LXX erschien zu Luthers Zeit, im Jahre 1517, in der Complutensischen Polyglotte. Die besten Ausgaben heute sind die von Tischendorf-Nestle und die von Swete.

Das Studium dieser Übersetzung bringt jedem, der sich in rechter Weise damit beschäftigt, reichen Gewinn, denn auch sie bezeugt gewaltiglich, daß Jesus sei der Christ und daß wir das Leben haben durch den Glauben an seinen Namen.

S. C. Westphal.

Kirchliche Statistik.

Der bekannte Statistiker Dr. G. A. Carroll, welcher die Aufsicht über den von der Bundesregierung angeordneten Zensus von 1890 hatte, und dessen sorgfältige Arbeit in diesem Fach ihm einen nationalen Ruf erworben hat, hat vor wenigen Monaten die Kirchenstatistik der Vereinigten Staaten für das Jahr 1908 veröffentlicht, der wir das Folgende entnehmen:

Statistik der verschiedenen Kirchengemeinschaften.

	Rang in 1908.	Kommuni- kanten.	Rang in 1890.	Kommuni- kanten
Katholiken	1	12,394,731	1	6,257,871
Methodisten	2	6,838,772	3	2,589,281
Baptisten	3	5,413,945	2	3,717,969
Lutheraner	4	2,082,766	5	1,231,072
Presbyterianer	5	1,831,854	4	1,278,362
Discipels of Christ	6	1,295,423	6	641,051
Episkopalen	7	893,972	7	540,509
Reformierte	8	432,248	8	309,458
Mormonen	9	399,500	10	166,125
Ver. Brüder	10	300,269	9	225,281
Evangelische	11	177,416	11	133,313
Juden	12	143,000	12	130,406
Dunkard Brüder	13	122,332	15	73,795
„Friends“	14	119,176	13	107,208
Adventisten	15	93,523	16	60,491
„Christians“	16	92,362	14	103,722
Mennoniten	17	61,690	17	41,541

Statistik der lutherischen Kirche.

	Prediger.	Kirchen.	Kommunit.
1. General-Synode	1315	1744	280,978
2. Ver. Synode des Südens	226	450	48,569
3. General-Konzil	1482	2219	447,118
4. Synodal-Konferenz	2517	3174	672,049
5. Ver. Norwegische Synode	500	1373	156,936

Unabhängige Synoden.

6. Die Ohio-Synode	556	733	110,877
7. Die Buffalo-Synode	30	44	5,168
8. Gaue-Synode	124	318	35,493
9. Tielsen-Synode	5	26	1,200
10. Die Texas-Synode	15	24	2,300
11. Die Iowa-Synode	498	930	100,500
12. Die Norweger Synode	363	1050	84,431
13. Michigan etc. Synode	37	55	7,800
14. Dänische Synode in Am.	66	110	11,726
15. Isländische Synode	11	43	4,602
16. Immanuel-Synode	14	8	3,000

17. Suomal (Finnische) Syn.	26	114	10,999
18. Freie Norm. Synode	145	325	40,000
19. Ber. Dänische Synode	112	160	10,490
20. Slovak. Synode	15	20	8,730
21. Nat. Finnland. Synode	21	44	6,700
22. Apost. Finnland. Synode	19	67	5,400
23. Luth. Brüder (Norm.)	10	14	1,600
24. Jehova-Synode	9	11	1,100
Freie Gemeinden	83	200	25,000
Gesamtzahl	8199	13,256	2,082,766

Die Zahl der kirchlichen Gemeinschaften wächst trotz der starken Tendenz zur Union. Es gibt jetzt 155 Denominationen, während der Regierungszensus von 1890 143 berichtete, eine Zunahme von 12.

Zwei weigerten sich, irgend welche statistische Auskunft zu geben: die sog. „christlich-katholische Kirche,“ gegründet von dem im letzten Jahre verstorbenen John Dowie, und die sog. „Christliche Wissenschaft.“ Dr. Carroll berechnet die numerische Stärke derselben wie folgt: Die „Christian Catholic“ Kirche (Dowie): 104 Kirchen und 40,000 Anhänger; die christliche Wissenschaft: 668 Kirchen und 85,096 Anhänger.

Die Heilsarmee weist folgende Zahlen auf: Offiziere, 3326; Gebäude, 889; Glieder, 26,850 — eine Abnahme von 447 Offizieren, 127 Gebäuden und 1150 Gliedern. Ein hochstehender Offizier in der Heilsarmee macht folgende Erklärung betreffs dieser Abnahme: „Wir nehmen niemand als Soldat an, der nicht willig ist, die Uniform zu tragen, durch die Straßen zu marschieren, öffentlich zu reden u. s. w. Er muß die Kriegartikel unterschreiben, und das meint natürlich, daß unser Soldatentum auf dem Minimum der aktiven Arbeiter gehalten wird.“ Anhänger werden nicht als Mitglieder angesehen. Die anscheinende Abnahme ist dem Irrtum zuzuschreiben, daß letztes Jahr mehrere aktive Arbeiter unter den angeblichen Offizieren eingeschlossen waren.

Die römisch-katholische Kirche steht in dieser Statistik, was die Kommunikantenzahl betrifft, obenan mit 12,094,656 Gliedern. Aber es muß hier immer wieder bemerkt werden, daß diese statistischen Angaben nicht auf tatsächlicher Zählung beruhen, sondern sie sind auf die angenommene Seelenzahl in dieser Kirche gegründet, und

diese Seelenzahl wird wiederum nach der Zahl der Taufen und Todesfälle abgeschätzt. In der Herstellung dieser Statistik werden 15 Prozent der Seelenzahl für nichtkonfirmierte Kinder in Abzug gebracht, und die übrigen 85 Prozent werden als Kommunikanten berechnet. Man wird also den statistischen Angaben dieser Kirche nicht mehr Gewicht verleihen dürfen, als sie wirklich verdienen. Sie sind tatsächlich nur Abschätzungen, Mutmaßungen sowohl in bezug auf die Seelenzahl (Bevölkerung) als auf die Kommunikantenzahl. (L. Kztg.)

— :: —

Homiletisches.

6. Sonntag nach Trinitatis.

Text.—Ev. St. Matth. 21, 28—32.

Der Jüngling, der einst betrübt vom Herrn ging, weil er viel Güter hatte, von denen sein Herz sich nicht losmachen konnte, ist wohl schwerlich ins Reich Gottes eingegangen. Nun, so war das Geld ihm Hindernis für den Eingang ins Reich Gottes. Das ist es vielen. Es ist ein großes Hindernis, aber nicht das größte. Davon

Das größte Hindernis für den Eingang in das Reich Gottes.

I. Wollen sehen, welches dies Hindernis ist.

1. Ist es etwa dies, daß einer ein recht tiefgefunktener Sünder ist? Im Gleichnis gibt der Herr die Antwort. Der eine der Söhne sagt: „Ich will es nicht tun.“ Damit bildet der Herr die recht schlimmen Sündenknechte ab, die nicht Gottes, sondern der Sünde Willen tun wollen, die die Sünde erwählt haben, das Sündenleben lieb haben. Zöllner, Sünder, kurz *tiefgefallene Sünder*. — Allein, was kann doch mit solchen geschehen? Daß es sie reut. Gehen doch schließlich hin, d. h. von ihnen kommen doch gar manche zum Eingang ins Reich Gottes. Also die Sünde, das Tiefgefallen sein in Sünden, ist nicht das größte Hindernis.

2. Vielmehr dies ist es, daß ein Mensch sich für gerecht hält in seinem Tun und Leben. Der Herr beschreibt diese unter dem Bilde des Sohnes, der zugefagt und doch nicht ging. Was sagen die Pharisäer von dem ganz richtig? Er hat des Vaters Willen nicht getan. Merkwürdig, sie selbst sind es, die der Herr unter diesem Bilde malt. Sie sind es, die eben *meinen*, daß sie gewiß des Vaters Willen tun. Sie halten sich für gerecht. Sie eifern ja um Gott, seinen Tempel, sein Gesetz usw. (W. 23.). Sie rühmen von ihrer Gerechtigkeit und doch taugt dieselbe gar nichts. Aber den Eingang ins Reich Gottes hindert sie bei ihnen. Wie der Herr sagt: „Die Zöllner . . . denn ihr.“ (W. 31.). „Eher,“ d. h. diese großen Sünder wohl, aber ihr nicht.

II. Wir wollen erkennen, warum es das größte Hindernis ist.

1. Ist es etwa darum das so große Hindernis, weil Gott sich der Selbstgerechten nicht annehmen wollte, weil sie ihm zu sehr zuwider sind? Man könnte auf solche Gedanken kommen, wenn man Christum hört, Mark. 2, 17. Was der Herr sagt, ist klar. Er will sagen, daß keiner ihm fern zu bleiben braucht, weil er sich nicht für gerecht, sondern für einen Sünder erkennt, denn mit der Gewißheit, daß alle ungerecht, alle krank sind, sei er ja gekommen. So ist in unserm Texte klar, daß allerdings der Herr sich auch der selbstgerechten Pharisäer annehmen wollte, daß er ihnen schon durch seine Vorgänger den Eingang ins Reich Gottes zeigen wollte (M. 32. „lehrete euch“). Aber in Gott liegt es nicht, daß die Selbstgerechtigkeit das größte Hindernis für den Eingang ins Reich Gottes.

2. Vielmehr dies, daß die Selbstgerechten den von Gott gelehrtten Weg so herrlich beglaubigt sehen und dennoch selbst ihn nicht gehen wollen. A. Sie sehen den gelehrtten Weg als wunderbar göttlich beglaubigt durch das Neuwerden so vieler armer Sünder, durch deren seliges Eingehen in das Reich Gottes.

2. Aber sie wollen weder a.) Demütigung in Buße, b.) noch Erhöhung im Glauben. Ihre Selbstgerechtigkeit führt zum Nichtwollen.

7. Sonntag nach Trinitatis.

Text.—Evang. St. Luk. 12, 4—9.

Im heutigen Evangelium werden Leute, die sich zu Christo halten, wunderbar gespeist. Daß wir das hören, soll uns gewiß antreiben, daß wir bei Christo bleiben. Das ist auch unseres Textes Ziel. Sagt, ob es nicht euch allen nahe geht, daß Christus, der Herr, zu euch spricht, als zu seinen *F r e u n d e n*. Der Kern seiner Worte ist etwas Wichtiges; er will von der Menschenfurcht heilen. Das

Der Herr heilt von der Menschenfurcht.

I. Die Menschenfurcht ist eine gefährliche Krankheit.

1. Weil sie uns so leicht befällt. M. 4. Daß wir den Leib verlieren sollten, erfüllt uns schon mit Schrecken. Es ist uns schon genug, uns vor den Menschen zu fürchten, wenn wir denken, die könnten uns das Leben nehmen. Schon das setzt uns in Schrecken, sie könnten uns das Leben erschweren, das tägliche Brot usw. abschneiden. Wie leicht fürchten wir aus Sorge für das Irdische solche Menschen, die uns da schaden könnten. Jedenfalls wagen wir nicht leicht, ihnen gegenüber zu treten, wo es doch sein müßte. — Also Menschenfurcht übersfällt uns leicht, darum ist sie eine gefährliche Krankheit.

2. Weil sie uns verleitet, daß wir nicht vor allem in der Furcht vor dem stehen, der wahrhaft zu fürchten ist. Das ist nach M. 5 Gott, der Richter aller Menschen, der Macht hat usw. Aber wer die Menschen zu viel fürchtet, der wird eben gerade von der Furcht vor Gott leicht abweichen. Um der Menschen willen wird er tun, was die sen gefällt, aber *G o t t* er-

zürnt. Und was das Ende? Darum die Menschenfurcht so gefährliche Krankheit.

II. Jesus hat ein treffliches Heilmittel gegen die Menschenfurcht.

1. Dies Heilmittel heißt mit einem Wort genannt: Gottes väterliche Fürsorge. B. 6. 7. Es ist aber zusammengesetzt aus zwei gar trefflichen Ingredienzien: A. Aus der väterlichen Fürsorge für unser *Durchkommen*. B. 6. Noch weniger als die Sperlinge wird er seine Kinder in Christo vergessen. Da Medizin gegen die Sorgen um Essen usw. B. Aus der väterlichen Fürsorge für unser *Leben*. B. 7. Nicht ein Haar, vielweniger das Haupt will er uns nehmen lassen. Wir stehen in Gottes Hand. Da Medizin für alle Sorge ums Leben.

2. Dies Heilmittel heißt sicher. A. Wir fürchten uns nun nicht mehr, daß die Menschen uns unser bißchen täglich Brot nehmen können. Wenn sie denken, wie sie uns schaden, so vergißt Gott nicht, uns mit allem zu versorgen. B. Wir fürchten nicht mehr, daß sie uns den Leib töten könnten, drum, wenn sie daran denken, wacht Gott über jedes einzelne Haar, daß sie das nicht nehmen können.

III. Die Frucht der Heilung von der Menschenfurcht.

1. Wir sehen die Frucht. Nun wir von der Menschenfurcht frei sind, so: A. bekennen wir Christum, denn wir fürchten uns vor dem Drohen der Leute nicht; B. hüten wir uns vor der Verleugnung, denn wir haben nun Furcht vor Gott. Also: Aufrichtiges, mutiges Bekenntnis ist die Frucht.

2. Diese Frucht ist süß. Schon hier, denn die Bekennenden sind die Freunde Christi. Die Frucht aber schmeckt erst recht süß im Himmel, da uns der Herr bekennen wird vor Gott und seinen Engeln. B. 8.

8. Sonntag nach Trinitatis.

Text.—Evang. St. Matth. 9, 35—38.

1. Pet. 2, 21. Gilt allen Christen. In besonderer Weise aber noch den Predigern. Sollen ihn in ihrem Amte zum Vorbilde nehmen. Wie sie da sein sollen zeigt der Text. Darauf

Die rechten Prediger Jesu.

I. Ihre Predigt.

1. Nach ihrer Art. — Lehre — „Lehrte“ B. 35.
2. Nach ihrem Inhalt. Predigt vom Reich Gottes. B. 35.
 - a.) Was es ist.
 - b.) Wie man es hat.
 - c.) Wo es ist. „Ihnen in euch.“

II. Ihre Gesinnung.

1. Liebe, die nicht das Eigne sucht (Ehre, Vorteil), sondern was des Volkes ist („da er das Volk sah,“ B. 36.).
2. Liebe, die nicht nur mit dem scheinbaren (äußerlichen Elend, son-

dern mit dem wahren (geistlichen) Elend Mitleid hat. W. 36. „Schafe, die keinen Hirten.“

III. Ihr Ziel.

1. Die Verschmachteten erquickten.
 - a.) Die Erschreckten über ihre Sünde durch die Vergebung im Glauben trösten.
 - b.) Die Ermüdeten durch die zukünftige Herrlichkeit in Hoffnung aufrichten.
2. Die Zerstreuten zum Hirten führen.
 - a.) Zeigen, daß sie einen Hirten haben.
 - b.) Zeigen, daß er sie gern annimmt und führt.

IV. Ihr Eifer.

1. Unabhängig. „Ging umher in alle Städte.“ Sie sehen stets auf das Große, was zu tun (W. 37. a) und auf das Wenige, was schon getan. („Wenig Arbeiter“ — Ausdruck dafür, daß noch wenig der Arbeit getan.)
2. Echt. Vom Herrn erbeten (W. 38.) und vom Herrn gegeben.

9. Sonntag nach Trinitatis.

Text.—Ev. St. Matth. 11, 23. 24.

Was Paulus den Athenern von Gott rühmt, daß derselbe Leben und Wohlthat allenthalben gebe, das rühmt die ganze Schrift reichlich. Sie preiset Gott, daß er mit einem Reichthum an irdischen Gütern die Menschheit überschütte. — Aber oft hebt Paulus seine Gedanken im Hl. Geist höher und preiset Gott, der uns gesegnet in Christo mit geistlichem Segen in himmlischen Gütern. Preisen da alle mit? Da ist wohl die Mahnung am Platze:

Bedenke wohl den Reichthum der dir dargereichten geistlichen Güter Gottes.

I. Damit du diesen Reichthum nicht vergeblich empfangest.

1. Die Hoheit und Vollkommenheit dieses Reichthums. A. Die Hoheit desselben wird uns vor Augen gestellt durch des Herrn Wort von Kapernaum: „bis an den Himmel erhoben.“ Wie das? Durch des Herrn Wunder und durch sein Wort. Sie waren aus dem Abgrund der Hölle erhoben dadurch zum Himmel. — So wir. Durch das Wort von Christi Tod und Auferstehung sind wir ins himmlische Wesen versetzt, — sollen gewiß es sein, wenn wir das Wort hören. B. Die Vollkommenheit des Reichthums. Eine vollkommene Erlösung, ein vollkommener Heiland wird verkündet. Es fehlt nichts, daß wir nicht durch ihn in den Himmel versetzt würden. Das bedenke, damit

2. Das vergebliche Empfangen. A. Es geschieht gewiß und widerfährt uns eine gnadenvolle, wahrhaftige, wirkungskräftige Darreichung dieses Reichthums. Es geschieht dies ja durch's Wort. Dies ist nicht leer, es ist die göttliche Hand, die uns die Güter reicht. Das Wort ist nicht unkräftig, es ist Gottes Kraft. Es ist nicht so zufällig zu dir gekommen, sondern Gott

sendet es, daß es alles ausrichte. Wir sollen es hören, erwägen, ins Herz kommen lassen, bewegen. B. Was ist nun das Vergeblichempfangen? Wenn das Wort für dich da und du hörst es nicht. Wenn du es hörst und läßt dich dadurch im Herzen nicht bewegen. Wenn du dich bewegen läßt (fassest Glauben), aber du behältst es nicht, vergißt es bald.

II. Damit du dir nicht erst recht das höchste ewige Verderben zuziehst.

1. Es ist gewiß, daß die Menschen schon um ihrer Sünden willen verloren gehen. So war es mit Sodom. Selbst die, welche nicht einmal das geoffenbarte Gesetz haben, werden, weil sie selbst ihnen Gesetz sind, dem Verderben anheimfallen (Röm. 2, 12—15).

2. Aber diejenigen ziehen erst recht das höchste Verderben auf sich herab, welche den angebotenen Reichtum der himmlischen Güter vergeblich empfangen. Wir hören ja, daß durch das Wort, welches Kapernaum hatte, die Sodomer aus ihrem Sündenleben, so scheußlich es war, konnten herausgerissen werden. Nun ließ Kapernaum dies Wort und alle Taten Jesu vergeblich sein. Hatte nun Gott schweren Abscheu und Zorn über Sodoms Sünde, wie viel mehr über Kapernaums Sünde der Mißachtung des Wortes (Heb. 10, 28. 29). Und was droht Jesus, V. 23? Ja, so ein Greuel Sodom dem heiligen Gott war, doch soll noch sein Loos der Verdammnis erträglicher sein im Vergleich zu dem Kapernaums. Siehe an Kapernaums Loos, verwirrt durch seine Verachtung. Ziehe du ein gleiches nicht auf dich herab.

10. Sonntag nach Trinitatis.

Le t.—Ev. St. Matth. 23, 34—39.

Schaue an die Güte und den Ernst Gottes; so Paulus Röm. 11, 22. Daran erinnert so recht das heutige Evangelium von Jesu Tränen über Jerusalem; aber auch nicht weniger das eben verlesene Evangelium. Wie wichtig es ist, beides: Güte und Ernst Gottes zu schauen, zeigt Paulus, indem er solche Worte am Ende der gewaltigen Kapitel des Römerbriefs von Kap. 8, 28 über ewige Erwählung und ewige Verwerfung spricht. Und sein Blick ist dabei auch auf das Volk Israel und sonderlich auf Jerusalem gerichtet. So laßt uns tun nach Pauli Anweisung.

Schaue an Jerusalem als ein ergreifendes Beispiel der Güte und des Ernstes Gottes.

I. Der Güte, in dem reichlichen Licht für die geistlich Blinden und des Ernstes gegen die teuflisch Verblendeten.

1. Der Güte in dem reichlichen Licht für die geistlich Blinden. Die Güte wird uns vor Augen gestellt zu Anfang, V. 34: „Darum . . . Schriftgelehrten.“ Die Worte: „Propheten, Weise, Schriftgelehrte“ zeigen an den Reichtum der Güte Gottes, den Leuten geistliches Licht zu geben. Propheten sind nicht nur Weissager zukünftiger Dinge, sondern Lehrer und Prediger der göttlichen Lehre. Da weist der Heiland recht hin, wie die Fülle und im vollen Umfang soll

die Lehre gegeben werden. Und daß der Herr zusetzt: „Weise,“ so bezeichnet er damit Leute, die recht den Kern und das Ziel der Schrift zeigen und uns lehren, wozu man die Schrift recht brauchen soll. Hier weist der Herr also recht hin auf die Güte, daß die Leute recht in die Tiefe des Worts eingeführt werden und es recht schmecken lernen. — Und Schriftgelehrte, Leute die recht die göttliche Wahrheit aus der Schrift beweisen sollen, also die Güte, daß die Leute recht fest gemacht werden sollen in Erkenntnis und Glauben. Diese Güte ist wirklich zu schauen an Jerusalem, auch nach dem Scheiden des Herrn. Wieviel Predigt: Petrus usw., Paulus usw.; Güte an Volk und Stadt. — Und haben wir nicht diese Güte bei uns auch zu schauen?

2. Der Ernst gegen die teuflisch Verblendeten. A. Teuflisch verblendet. Nicht wider ihren Willen. Die Verblendung kam zuerst aus ihnen selbst, aus ihrem Hochmut, den nun der Teufel recht aufstachelte und sie vollends verblendete. Es war der Hochmut auf ihre falsche, aber dem Fleisch Ehre gebende Lehre von den Werken, die sie lehrten (Schulen). Das trieb sie, daß sie in den Tod hatten die rechte Lehre, das Licht, Joh. 3, 19. 20. B. Der Ernst. Wie sie der Sünde, die Abels Blut vergoß, teilhaftig machte, so soll auch alle Schuld mit auf sie fallen, R. 34—36. Welch eine Drohung. Bedenkt, welche Last alle die auf sich herabziehen, die sich bis ans Ende der Tage in dieselbe Verblendung stürzen lassen. Sie nehmen teil an der Schuld und an der kommenden Strafe über aas.

II. Der Güte in dem Liebeswillen gegen die Verstreuten und Ernstes gegen die böswillig Widerstrebenden.

1. Der Güte in dem Liebeswillen gegen die Verstreuten, R. 27: „Wie oft habe ich . . . unter ihre Flügel.“ Sie waren verstreuet; er wollte sie sammeln. Wohin? Unter seine Flügel, d. h. unter seine Gnade und deren Schutz gegen alles Verderben. Welche Güte! Die soll nicht aufhören. Er will ja (R. 34) ferner sammeln durch die Propheten, die er sendet. Und alle seine Güte ist aufrichtig; sein Wille (wollen, R. 37) ernst; seine Sorge z schützen (die Henne ein Bild der angstvollen Besorgnis) so treu, von Herzensgrund. — Applikation.

2. Des Ernstes; gegen die böswillig Widerstrebenden. Seht: A. Ihr böswilliges Widerstreben. „Habt nicht gewollt.“ Verstehet recht, wie böswillig das ist. Von Natur wollen wir alle nicht. Aber wenn Christus sammeln will, dann ist sein Wollen auch ein kräftiges Ziehen in Liebe, Güte und Erbarmen. Er zeigt ja seine treuen Absichten usw. Da aber wollten die Leute nicht. Sie wollten unter seinen Schutz (Flügel) nicht, weil er ihnen nicht gefiel. Sie ärgerten sich an ihm. So war es ein böswilliges Widerstreben. Wie leicht kommt es dahin. Applikation. B. Der Ernst, R. 38: „Euer Haus wüßte,“ d. h. es soll nicht bleiben; ihr sollt nichts erreichen; alles versterben, wüßte, leer, keine Gnade, keine Schonung, vielmehr

schonungsloses Gericht. Und dies über das Haus, das Gott doch selbst einst gegründet. Da schaue an den Ernst usw.

III. Der Güte in der Erhaltung der Gnadenfrist für die Unbußfertigen und des Ernsts gegen die seiner Geduld spottenden Sicherern.

1. Die Güte usw. Unbußfertig sind sie. Aber es klingt aus den Worten, V. 39 zuerst noch ein Ton der Gnade. Der Herr weist wohl hin auf sein Wiederkommen am jüngsten Tag, da werden sie ihn leiblich sehen, aber er deutet an, daß sie zuvor ihn geistlich sehen könnten, daß doch noch für sie eine Gnadenfrist („bis“) bleibe, da sie, wenn auch vielleicht wenige, lernten ihn im Glauben kennen und als edn von Gott Gesandten bekennen. — Noch Gnadenzeit. Und ob nicht vielleicht noch immer da, bei dem erst noch zu erwarten ist: bis daß er Jesum mit Preis und Lob begrüßt.

2. Der Ernst gegen die seiner Geduld spottenden Sicherern. Sie verachten. Geduld Gottes aus. Sie spotteten sein in Sicherheit. Sie versahen sich seiner Gefahr. Wie ging es der Stadt? Das Gericht kam. Millionen fuhren dahin, die nie den Heiland und kein Heil sehen werden. — Applikation.

11. Sonntag nach Trinitatis

Text.—Ev. St. Luk. 16, 13—17.

Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und seitdem geht ein allgemeiner Zug durch durch die Menschheit, daß alle sich selbst rechtfertigen wollen. Da uns allen auch dieser Zug eigen ist, ist um so wichtiger die Wahrheit:

Nicht, daß wir uns selbst rechtfertigen, hilft uns, sondern allein, daß Gott uns rechtfertigt.

I. Daß wir uns selbst rechtfertigen, hilft uns nicht.

1. Den Weg, sich selbst zu rechtfertigen, betritt ein jeder von Natur. Da ist der Mensch der geborene Pharisäer. A. Bei jedem ist die Sünde, die Lasterhaftigkeit, der böse Wandel offenbar genug. Ja, es merken auch genug dies, daß ihre Gesinnung, Tun und Wandel nicht recht ist. Es fehlt nicht daran, daß sie durch Gottes Wort ernstlich gestraft werden. So hier die Pharisäer durch das Wort Christi (V. 13). nächst hatten sie darüber ihren Spott, aus Ärger, daß sie durch sein Wort getroffen waren.—So geht es immer, mag es sich um Geiz, Mammonsdiens oder andere Laster handeln. Aber die Leute wissen auch, daß man mit bloßem Spott über eine göttliche Wahrheit doch selbst bei Menschen nicht durchkommen kann. Was tun sie? B. Sie suchen sich zu rechtfertigen, zunächst vor Menschen. Sie führen allerlei angeblich Gutes auf, um den Flecken bei ihnen zu decken. So der Pharisäer im Gleichnis zählt auf, was ihn vor Menschen, ja, wie er will, selbst vor Gott als gerecht erscheinen läßt.—Das ist einmal der Weg aller.

2. Aber dieser Weg, sich selbst zu rechtfertigen, hilft nichts. A. Zwar mag er vor Menschen einen guten Schein retten, wie der Herr sagt, V. 15. B. Aber vor Gott hilft es nicht. Ja, gerade die Pharisäer alle, die hochmütig ihre Ehre noch vor Gott, vor anderen erheben wollen, sind ein Grauel vor Gott. Das ist also alles, was man zu stande bringt durch Selbstrechtfertigung.

II. Uns hilft nur, daß Gott uns rechtfertigt.

1. Und das will ja Gott tun. A. Den Weg dazu tut uns Gott ja auf. Er läßt das Evangelium vom Reich Gottes uns allen predigen. Das Reich Gottes ist Gerechtigkeit, Friede und Freude im Geist. Gott läßt sagen: Ich will euch rechtfertigen, gerecht machen. Gott will's tun eben, indem er die vorhandene Gerechtigkeit Christi uns darreicht. B. Ja, Gott izeht ja auch gewaltig in das Reich Gottes hinein. Denn nur durch sein Ziehen können wir hineindringen.

2. So lasse nur jeder doch um seines Lebens willen Gott seinen Gnadenwillen an ihm, dem Sünder, erfüllen und ausführen. A. Mache doch auf den Trost, daß Gott selbst durch das ewige Wort auf ewig rechtfertigt. Wenn Gott dich gerecht spricht durch das Wort, das du glaubst, kannst du zweifeln, daß du vor ihm als gerecht giltst. Gott, der dich selbst gerecht erklärt, kann doch nicht irren. — Und das Wort der Gerechtigkeit ist ewig. So ist die Rechtfertigung eine ewig gültige, wenn du nur beim Wort bleibst. B. Mache sich aber auch niemand einen falschen Trost, daß Gott doch einen oder den andern wird für gerecht ansehen, den nicht Gott selbst rechtfertigt hat. Hier steht das Urteil: „Es ist leichter . . . falle“ (V. 17). Von seinem geoffenbarten Wort geht Gott nicht ab.

12. Sonntag nach Trinitatis.

Text. — Ev. St. Matth. 16, 5—12.

Am Schluß des heutigen Evangeliums steht daselbe, was der Herr als Beweis, daß er der Messias sei, anführt: „Die Tauben macht er hörend.“ Allein was hülfte diese leibliche Heilung, wenn sie nicht auch geistlich geschähe. Was hülfte uns Christus, wenn wir nichts von ihm verständen, so wie es bei jedem steht (1. Kor. 2, 14) von Natur. Aber, Gott Lob, es ist ja so:

Die geistlich Tauben heißt der Herr.

I. Die Krankheit.

1. Es ist eine gar schwere und betrübende Krankheit. Der Mensch hat da kein Ohr für das Wort und die Wahrheit Christi. Er versteht es auch nicht recht zu verwenden. Er mißversteht es, und statt dadurch aufs Himmlische gerichtet zu werden, fällt er damit aufs Irdische. So die Jünger. Sie sind in dem Augenblick geistlich recht trüb, daß sie den

Sinn des Wortes des HERRN nicht vernehmen. — So oft bei Christen. Christus predigt ihnen vom himmlischen Vater, der für sie sorgt. Dabei fallen viele auf das Sorgen, anstatt zu glauben. So geistlich trüb. Verübende Krankheit.

2. Sie wirkt so viel Uebels. Wir wollen nur das eine ins Auge fassen: fleingläubig. Sehr notwendige Folge. Kommt doch der Glaube aus dem Worte. Wenn man nun geistlich trüb ist und gar nicht die himmlische Stimme im Wort vernimmt, wie soll da der Glaube wachsen? Man bleibt fleingläubig. Welch ein Elend ist das? Wie viele andere Uebel folgen noch daraus? Sorgen usw.

3. Wie diese Krankheit so hartnäckig. Zu wem spricht JESUS? Nicht zu Leuten, die siet etwa zwei Tagen bei ihm. Schon lange. Trotzdem muß er sagen: „Vernehmt ihr noch nichts?“ Noch immer trüb?

II. Die Heilung.

1. Der HERR deckt den Schaden auf. „Vernehmt ihr noch nichts?“ Wie verschlossen ist euch noch Ohr und Herz und Sinn! Wie verkehrt eure Gedanken (das wird es sein, V. 7). Wie gering euer Glaubenslicht. Wie schwach euer geistlicher Sinn (als ob der HERR so hoch die Frage des irdischen Brots achtete). — Wenn der HERR den Schaden aufdeckt, so duldet es demüthig.

2. Der HERR wendet ein tröstliches Heilmittel an. Er erinnert sie an die Thaten seiner Barmherzigkeit und Gnade, V. 9. 10. Aber die größte That der Barmherzigkeit ist, daß er durch sein Leiden und Sterben das Brot des Lebens geworden. Durch das Wort von dieser Barmherzigkeit sucht vor allen Dingen der HERR die geistliche Trübheit zu heben, damit die verschlossenen Ohren vernehmen die Fülle seiner Liebe. Sein Evangelium ist das große Mephata. Dies Heilmittel brauchen. — Und

3. Der HERR hilft auch freundlich und kräftig dazu. Er gibt nicht nur das Heilmittel, sondern hilft, daß ihr dadurch geistlich offene Ohren bekommt. Er sagt nicht nur den Jüngern: Habe ich nicht zweimal gespeist (V. 9. 10); nun macht euch selbst daraus einen Schluß. Nein, er hilft freundlich und kräftig, daß sie verstehen, V. 1: Versteht ihr nun nicht, daß ich doch von leiblichem Brot rede, welches ich euch jederzeit schaffen kann. — So laßt euch auch helfen, daß ihr versteht.

III. Die Geheilten.

1. Wann sind sie geheilt? Wenn es mit ihnen so steht, wie mit den Jüngern, V. 12: „Da verstanden sie“ usw. Wer verstehen kann, ist nicht mehr ganz geistlich trüb. So kommt also viel auf das Verstehen an. Gewiß. Seht:

2. Wie sie so wohl daran sind, als Geheilte. Sie hüten sich vor dem Gift der Seele, dem Sauerteig der Pharisäer, der Werklehre. Wie glücklich, wie das versteht, und so ein Geheilte.

3. Wie sie für die Heilung danken sollen. Vor allem, daß sie das Verstehen in acht nehmen und am Verstehen zunehmen.

13. Sonntag nach Trinitatis.

Text.—Ev. St. Luk. 15, 11—32.

„Was muß ich tun“ usw. Antwort: „Was steht im Gesetz geschrieben“ usw.? Aber auf die Frage kann man aus unserem Text auch drei richtige Antworten geben. Diese Gegenstand.

Drei Antworten auf die Frage: Was muß ich tun, daß ich das ewige Leben ererbe.

I. Bist du noch im Gnadenstande der Taufe, so bleibe darin.

1. Durch die Taufe im Gnadenstande. Bleibe darin. Gefahr, große Gefahr, daß du nicht bleibst. Ueberwinde Gefahr, V. 11—13.
2. Bleibst du darin, so bleibst du Kind und Erbe.
3. Verlässest du diesen Stand, so ist die Folge der Tod. Tod hier und ewig. Verlust der Güter, Elend usw. — Und wenn das geschehen?

II. Bist du aus der Taufgnade gefallen, so bekehre dich.

1. Wie man sich bekehren soll usw., das zeigt der verlorne Sohn.
2. Es muß aber damit Ernst und Wirklichkeit werden. „Er machte sich auf.“
3. Wird es Wirklichkeit, so kehrt er ins Leben zurück. A. Zur Liebe beim Vater. B. Zur Rechtfertigung. C. Zur Freude im neuen Leben, V. 24. — Nun gilt es bleiben. Denn:

III. Bist du bekehrt, so hüte dich vor der Selbstgerechtigkeit.

1. Die beschleicht die rechtschaffenen Christen, weil sie arbeiten, V. 25—27.
2. Wenn die regiert, kommt man von der Gnade ab. A. Man will die Gnade nicht. B. Man erkennt sie nicht. Der älteste Sohn erkennt gar nicht, was er davon hatte, daß er im Vaterhause war. C. Man genießt sie nicht, obgleich sie geboten wird, V. 31.
3. Und wie schwer ist es, daß man wieder zurechtgebracht wird. Vers 32 sagt nichts von Erfolg. Christus sagt: „Hurer und Zöllner werden eher“ usw.

14. Sonntag nach Trinitatis.

Text.—Ev. St. Matth. 18, 15—18.

Besser als Reinigung von Aussatz ist Reinigung von der Sünde. Nun ist zwar Christus nicht mehr leiblich unter uns, daß er uns sagen könnte: Sei rein von der Sünde. Aber doch ist diese Reinigung als Vergebung gewiß noch zu finden. Aber:

Suche die Vergebung, wo sie zu finden ist.

I. Laß dir sagen zur Lehre, wo sie zu finden ist.

1. Wir müssen uns belehren lassen, daß sie in der Christenheit zu finden ist, weil diese das Evangelium hat. Wir verstehen weder von

Sünde noch von Sündenvergebung von Natur etwas, noch wo sie zu finden ist. B. Christus beschreibet, V. 15. 16 die Christenheit, Brüder, brüderliche Zucht, Vergebung, Gewinnung des Bruders, eben durch die Vergebung. C. In der Christenheit ist Vergebung, weil sie das *Evangelium* hat.

2. Das Evangelium ist göttliche Freisprechung von Sünden. Es ist zwar Predigt, aber zugleich Schenkung der Vergebung.

II. Laß dir sagen zur Warnung, daß dieselbe da allein zu finden ist.

Die Christenheit hat allein das Evangelium.

2. Wer daher in der Christenheit nicht die Vergebung sucht, findet sie nicht, und wer sie durch die Christenheit sich nicht schenken läßt, bekommt sie nicht. — Warnung vor andern Wegen. Bleibe bei den drei Artikeln: Ich glaube, . . . nicht aus eigener Vernunft usw., zu Christo.

III. Laß dir sagen zum Trost, daß sie da gewiß zu finden ist.

1. Das bekräftigt der Herr, V. 18: „Wahrlich,“ usw.

2. Und das ist ein großer Trost, diese Gewißheit der Vergebung, der Absolution.

15. Sonntag nach Trinitatis.

Text. — Ev. St. Mark. 5, 1—21.

Eine sehr wunderbare Geschichte. Indem wir sie betrachten, wollen wir zu dem Faden unserer Betrachtung dies machen, daß in dem Evangelium vorliege:

Drei Bitten.

I. Eine Bitte des bösen Geistes.

1. Wie es zu der Bitte kam, V. 1—9. Weil Jesus den bösen Geist austrieb. Wir sehen die tröstliche Macht Christi.

2. Wie die Bitte lautet, V. 10—13. Die Bitte V. 10 zeigt auch, weshalb die bösen Geister da bleiben wollen. Gargesener hielten gegen den Willen Gottes Säue. Wo man Gottes Willen offenbar verachtet, weist der Satan mit seinem Heer gern.

II. Eine Bitte vom bösen Geist Gefangener, V. 14—17.

1. Die elenden, vom bösen Geist gefangenen Leute, V. 14—16. Diese Leute waren ganz gefangen vom bösen Geist durch Mammonsfinn. Warnung.

2. Ihre schreckliche Bitte, V. 17. Es kommt der Mammonsnecht immer dahin, daß er Jesum, der seine Geldliebe stört, von sich fern haben will.

III. Eine Bitte eines aus des bösen Geistes Gefangenschaft Befreiten, V. 18—20.

1. Die Bitte, V. 18. Will Nachfolger Jesu werden, als Jünger, als Prediger.

2. Die abschlägige Antwort, B. 19. 20. Trost: Jesu Nachfolger sein und seinen Namen ausbreiten.

(Aus Dr. G. Nachlaß von D. J. K. G.)

Büchertisch.

Zur Wertung der deutschen Reformation. Vorträge und Aufsätze von Dr. W. Walthers, Prof. der Theol. in Rostock. Leipzig. V. Deichertsche Verlagshandlung Nachf. (Georg Böhme). 1909. Preis: M. 5.60.

Die Aufsätze und Vorträge suchen den Gegensatz der deutschen Reformation zu den Verirrungen einerseits der römischen Kirche, andererseits der „Schwärmer“ ins Licht zu stellen. Es sind 11, und sie haben folgende Ueberschriften: 1. Katholische Versuche aus früherer Zeit, die Psalmen „nutzbar“ zu machen. 2. Die Früchte der römischen Beichte. 3. Die Bedeutung der deutschen Reformation für die Gesundheit unseres Volkslebens. 4. Worin besteht die reformatorische Lebensauffassung? 5. Luthers Uebersetzung kein Plagiat. 6. Luthers spätere Ansicht über den Jakobusbrief. 7. Luthers Ende. 8. Melanchthon als Retter der Schätzung der Wissenschaft. 9. Die Schweizer Taktik gegen Luther im Sakramentsstreit. 10. Das Zeugnis des Heiligen Geistes nach Luther und nach moderner Schwärmerei. 11. Die falsche Geistlichkeit der Schwärmer.

In diesen Aufsätzen redet ein Mann, der sich auf dem Gebiet der Reformationsgeschichte persönlich auskennt und darum frei von allen Seiten her die Dinge heranzuziehen imstande ist, die uns in das intimere Leben jener Zeit einführen und deren Darstellung interessant ist und anschaulich wirkt. Dazu steht er auf dem Boden Luthers, so daß wir Amerikaner, denen viele Leute vorwerfen, daß wir etwas einseitig auf Luther schwören, diese Aufsätze behaglich durchlesen können, ohne bei jeder Gelegenheit uns in Gedanken dawidersetzen zu müssen. Freilich manchmal würden wir den einen oder andern Gegensatz herauskehren, da Walthers es nicht tut. Oder gelegentlich haben wir wohl auch eine etwas andere Grundstellung als der deutsche Historiker. In dem 2. Artikel von den Früchten der römischen Beichte, zeigt W., daß die Römer die Ohrenbeichte und besonders das Ausfragen der Priester nach den besonderen Umständen der gebeichteten Sünde damit begründen, daß der Priester der Richter sei und ohne genaue Kenntnis des Tatbestandes nicht Billigkeit im Strafen walten lassen könne, S. 31. Die Darlegung, daß diese Auffassung die Grundbedeutung des Evangeliums, für dessen Predigt und Zueignung das Institut der Beichte da ist, gerade in ihr Gegenteil verkehrt, und daß unmittelbar daher die bösen Früchte der Entartung kommen, liegt zwar nicht notwendig in dem Geleise, das der Gedankengang des Verfassers an der Stelle einschlägt, sondern ist wohl als bekannt vorausgesetzt; es ist aber eine Wahrheit, die nicht genug

wiederholt werden kann.

In dem 8. Artikel über Melanchthon wird dieser als Retter der Schätzung der Wissenschaft gerühmt. Es kommt drauf an, was man unter Wissenschaft versteht, um die Schätzung derselben zu werten und die Frage zu entscheiden, wer von beiden, Luther oder Melanchthon, dabei höher zu stellen sei. Meine Meinung ist, daß Melanchthon gerade durch das, was wir an seiner theologischen Grundstellung tadeln, zum teil wenigstens einerseits in dem Urteil mancher seiner Zeitgenossen höher galt als Luther, z. B. bei Philipp von Hessen und den Straßburgern, andererseits auch gerade deswegen bei Neugründungen von Schulen herbeigezogen wurde. Man hört auch aus den mitgeteilten Auszügen seiner Reden, die er bei solchen Gelegenheiten hielt, ein Lob der Wissenschaft heraus, das Luther nicht so ausgesprochen hätte. In diesem Sinne ist Melanchthon freilich der Retter, dem die Wissenschaft manches zu verdanken hat, der Mann, durch den auch solche Gedanken aus der Reformationszeit her übergegangen sind in die Aufklärung und von da zu uns gekommen sind, wie es Walthers wahrscheinlich nicht mit uns beurteilen wird. Einen Punkt scheint das heutige Lutherstudium immer noch nicht klar kriegen zu können, daß Luther gerade in der *Methode* Melanchthon sowohl wie Calvin überlegen ist in dogmatischer und exegetischer Arbeit. Wenn man abzieht von solchen äußerlichkeiten wie knappe Darstellung und dergl., die ja nicht unwichtig sind und in denen Luther freilich hinter den beiden genannten Zeitgenossen zurücksteht, dann ist meine Meinung, daß er bei all seinem impulsiven Wesen seinen Kollegen doch überragte an der Objektivität, die gerade von der Wissenschaft gefordert wird. Während Melanchthon und Calvin die mehr mechanischen Fertigkeiten ausbilden, die zum wissenschaftlichen Betrieb gehören, und die man ihnen Luther gegenüber mit Recht zum Verdienst anrechnen muß, lassen sie dem Nationalismus seinen Lauf und haben dem, was man allgemein Wissenschaft nennt, ein böses Erbe hinterlassen, was nicht notwendig so zu sein brauchte. Luther dagegen repräsentiert in seiner großen Art, „das Wort stehen zu lassen,“ das Stück geistigen Betriebs, ohne welches auf dem Gebiet weltlicher Wissenschaft die höchsten Leistungen schiefe geraten. Was Melanchthon und Calvin haben, das besitzen viele nach ihnen. Luthers Art findet man nur bei wenigen, und zwar nur bei den allergrößten Meistern.

Im 9. Artikel zeigt Walthers, daß die Schweizer zusammen mit den Straßburgern eine mehrfache Taktik gegen Luther im Sakramentsstreit geübt haben. Es ist für den gewöhnlichen Leser interessant zu erfahren, wie der allgemeine Eindruck, den ein lutherischer Leser von vornherein hat, durch den sachmännischen Gelehrten festgelegt wird. Das Charakteristische der Schweizer und Straßburger, wie es in der allgemeinen Geschichte uns entgegentritt, ist die Unionsmacherei. Die trägt immer etwas Unwahres an sich, auch da, wo sie „ganz ehrlich gemeint“ ist. Daß sie oft so nicht ganz ehrlich gemeint war, wie Walthers es darstellt und nachweist, gibt manches Licht für die Gesichtskenntnis. Walthers

Schlussurteil findet nicht meine Billigung. Um den Schweizern und ihren Genossen den Glauben nicht abprechen zu müssen, meint er, daß die Sittlichkeit der Einzelnen nicht allein von ihrem Glauben, sondern auch von den allgemein herrschenden sittlichen Anschauungen abhängig sei, und in bezug auf die Wahrhaftigkeit seien diese in jener Zeit noch weit zurück gewesen. Das ist mir zu milde für die Reformationszeit und zu scharf für die Gegenwart, und ebendeshwegen scheint es mir die historischen Vorgänge nicht ins rechte Licht zu stellen. Ich würde auch heute einem Theologen oder mehreren von ihnen nicht den Glauben oder das Christentum abprechen, wenn sich von ihnen solche Dinge herausstellten, wie sie Walthers von den Gegnern Luthers berichtet. Ich würde darin nur einen Beweis mehr für die Unrichtigkeit ihrer Sache, die sie vertreten, finden. Die Wahrheit hat nicht die Gepflogenheit, sich mit unlauteren Praktiken zu verteidigen. Dagegen gilt auch heute noch, was ich einen meiner Lehrer in kleinem Kreise einmal sagen hörte: „Wenn ein Christ in der „Pinsch“ ist, dann lügt er.“ Es wird ja jeder Leser der Quartalschrift das Wort verstehen, wie es gemeint ist. Das ist nicht ein Witz, sondern eine tiefe psychologische Wahrheit. Die dient zur Vorsicht im Wandel des Glaubens, da man es mit sich selbst zu tun hat; sie dient aber zugleich dazu, daß man sich davor hütet, über die Herzen zu richten. Gerade das ist evangelische Erkenntnis und Praxis: sich selbst durch den Glauben vor der Lüge zu hüten, und wenn man den andern derselben zeihen muß, den unwiderleglichen Beweis dafür zu führen und das Herzensgericht zu unterlassen. So tut es auch Luther, und ich stimme auch deshalb nicht ein in das Urteil über den Reformator, das man sonst oft liest, daß er seine Gegner meistens zu hart beurteilt habe. Walthers weiß gerade hier nach, daß es nicht der Fall war.

Diese Erkenntnis führt aber hier zugleich zu richtiger Einschätzung historischer Vorkommnisse. Die Fälschungen, auf die sich Walthers bezieht in der alten Kirche, der des Mittelalters und der in der Reformationszeit, sind unehrliche Handlungen, da gerade so wie heute. Es gibt eine geschichtliche Anschauung, die aber Walthers nicht hat: daß die sittlichen Begriffe sich erst im Laufe der Geschichte gebildet hätten. Das ist gegen Gottes Wort. Das Sittengesetz ist dem Menschen eingeschrieben. Und es stimmt, soweit es zum Bewußtsein kommt, nicht mit dem geoffenbarten Gesetz Gottes. Und gerade vorne an steht die Forderung der Wahrhaftigkeit. Dazu hatten die Schweizer, Erasmus und Melancthon Gottes Wort. Das Evangelium ist nie klarer gepredigt worden als in jener Zeit. Wenn die nun Hinterlist übten und Schleichwege gingen, dann sind das unlautere Praktiken gerade so, als wenn das heute passierte. Unklarheit in diesen Fragen, die vorwiegend auf Mangel an evangelischer Erkenntnis zurückzuführen ist, hat neben der Geschäftigkeit den berüchtigten Pater Denifle zu seinen falschen Urteilen über Luther und zu seiner Geschichtsfälschungen verleitet. Aber auch die Verteidigung Luthers leidet oft an dieser Unklarheit. Das letztere ist nicht bei Walthers der Fall. Aber wenn man sonst hört, wie Luther gegen den Vorwurf der Trunken-

heit, der geschlechtlichen Unmäßigkeit, der Rücksichtslosigkeit, der Unwahrheit etc. in Schutz genommen wird damit, daß man die entsprechenden Leserungen auf die Gewohnheiten der Reformationszeit zurückführt, dann sieht man, wie wenig solche Verteidiger den Luther verstehen. Ich will hinzufügen, daß ein solcher Beurteiler wahrscheinlich auch die Gegenwart unrichtig einschätzt, indem er nämlich meint, daß dergleichen Dinge heute nicht mehr so unter Christen oder hochstehenden Theologen und Kirchenregenten vorkämen. Ein sorgfältiges Studium der Sprache Luthers, der gesamten Verhältnisse, der historischen Zusammenhänge etc. ergeben, daß Luther in all den Dingen ein zartes Gewissen, eine klare Erkenntnis, aber auch einen tiefen evangelischen Sinn hatte und vor allem die Gabe, die Geister zu prüfen. Luther hat gegen die Sünden und Laster seiner Zeit aus Gottes Wort gegen hoch und niedrig gezeugt, wie es nie jemand schärfer getan hat, und es sind seine alten und neuen Feinde bis jetzt den Beweis schuldig geblieben, daß er selbst dem einen oder andern Laster gehuldigt habe. Dagegen eins berührt uns heute unangenehm; das ist die für unsere Empfindung maßlose Sprache, die oft mit Wildern geschmückt ist, die man heute nicht anwendet. Das läßt sich auf die damaligen Gewohnheiten zurückführen. Wir wissen, daß an Luthers Tisch mancherlei Dinge geredet wurden, die wir heute nicht empfehlen möchten. Um das richtig zu werten, ist es nötig, die intimen Verhältnisse des damaligen Lebens genauer zu kennen. Es ist ein Verdienst der neueren Lutherforschung, diese Sachen zum teil gründlich durchgeforscht zu haben, nach dem man früher zwar die Resultate auch schon kannte, aber weil es bei der Reformationsgeschichte wichtigere Dinge zu betrachten gibt, bald darüber hinwegging. Damals redete man in öffentlichen Vorträgen, in Predigten und in der Unterhaltungsliteratur wie in den gesellschaftlichen Gesprächen über alle intimen Angelegenheiten des natürlichen Lebens und besonders des ehelichen Lebens mit der größten Ungeniertheit, auch vor den Ohren der Frauen. Ja, bekannte feine, hochgebildete Frauen, deren Herzensfrömmigkeit nicht in Zweifel steht, haben der Nachwelt dergleichen Literatur überliefert. Und die Sprache in Liebe und im Zorn ist gespickt mit Vergleichlichen, vornehmlich aus der Zoologie entlehnt. Auf gleicher Stufe steht, daß in den Häusern, gerade z. B. auch bei Luther vor seiner Verheiratung, eine Unsauberkeit herrschte, die bei uns zwar auch noch, aber doch nur selten vorkommt; ferner, daß man an sich selber Läuse, Flöhe, Krätze und vielfach noch häßlichere Krankheiten, wie die „Franzosen,“ umhertrug. Das sind Formen des Lebens, nach denen das Herz nicht ohne weiteres beurteilt werden darf. Gewiß, so wie äußerlich sauberere und feinere Gewohnheiten und Manieren Platz greifen, da wird man auch von denen, mit welchen man umgehen muß, verlangen, daß sie sich unseren Ansprüchen anbequemen. Wer unsere gesellschaftlichen Unterhaltungen, besonders, wenn sogar Frauen zugegen sind, mit Reden würzen will, die unsauber sind oder klingen, trotzdem er weiß, daß er die Ohren seiner Zuhörer damit verlegt, den halten wir für einen

unchristlichen Schmutzfinfen, wenn er das nicht unterläßt. Oder wer sich mit kümmerlichem Betragen an seinem Nächsten reibt und ihn stößt in Reden und Manieren und will nicht lernen, in den Formen unserer Zeit auf seinen Nebenmann Rücksicht zu nehmen, wer uns rücksichtslos das Carpet vollspuckt oder Läuse und Krätze ins Haus trägt, wo er doch weiß, daß das heute nicht geht, den zeihen wir mit Recht unchristlicher Lieblosigkeit und der inneren unreinen Gesinnung und lassen es nicht gelten, daß er sich mit Luthers Beispiel entschuldigt. Aber selbst heute müßte man doch vorsichtig die Umstände genau erwägen, ehe man das Herz richten wollte. Bei Luther ist es klar, daß das, was manchen in seiner Rede stößt, Formen sind, soweit wir mit Sicherheit urteilen können. Im übrigen bleibt auch noch zu bedenken, daß auch Luther ein fehlbarer Mensch war. Aber über Wahrhaftigkeit, Hinterlist, Lüge etc. hatte man damals ein gerade so klares (oder vielfach unklares) Urteil wie heute, und umgekehrt.

In den beiden letzten Aufsätzen wendet sich Waltherr gegen die „Gemeinschaftsbewegung,“ die seit einem Jahrzehnt etwa sich in Deutschland ausbreitet. Gegenüber der Neigung, diese Bewegung wegen des Amerikanismus und seiner neuen Mittel anzufechten, fordert Waltherr, daß man den Geist prüfe, der sie treibt. Dabei kommt er zu dem Schluß, daß man dieser Bewegung entgegentreten muß mit dem Luthertwort: „Ihr habt einen andern Geist als wir.“ Die Untersuchung, die sich gegen Schriften aus Ritschls Schule und aus der Gemeinschaftsbewegung wendet, dreht sich um die 3 Fragen: Was bezeugt uns der hl. Geist? Wie, wodurch bezeugt er? Was ist der Gewinn seines Zeugnisses? Dem Ritschlianer Lic. Otto hält W. entgegen, daß Luther erstens die Lehre der Schrift vom heil. Geiste als der 3. Person der Gottheit festhält, wie sie geschrieben steht, und daß er durch Gesetz und Evangelium Sündenerkenntnis, Heilsverlangen und Glauben wirkt. Er wendet sich dann gegen die Schwärmerideen, daß der Geist auf geheimnisvolle Weise in unserm Inneren rede, so daß man merke, wie er in uns eingehe und sich dann weiter durch Ueberströmung bemerkbar mache, infolge des man das Rauchen lasse, etc. Damit kommt er auf die zweite Antwort, daß der heil. Geist alles, was er tut, allein tut durchs Wort, während die Schwärmer Gewicht darauf legen, daß der Gemeinschaftsleiter den göttlichen Lebensstrom im Herzen habe, von wo aus er sich weiter ergießen müsse. Daher das Einrichten von Gemeinschaften von Bekehrten von Bekehrten, die dann durch die Gemeinschaft dem Herrn die Seelen werben. Daher die falsche Wertung des Gebetes, das fast als Gnadenmittel ausgegeben wird, daß jede sog. Erweckung als vom hl. Geist gewirkt angesehen wird, daß eine plötzliche Befehrung etwas besonders Gutes sei und daß jedes Leben mit einer solchen Erweckung anfangen; daß man von einem „Befehrten“ rede, der im Glauben stehe, Vergebung der Sünden habe, wiedergeboren sei, den heil. Geist habe, Gottes Kind sei, aber sein Herz und Leben noch nicht an den Herrn übergeben habe. W.

kommt zu dem Urteil, daß diese Gemeinschaftskente einen ungesunden Geist haben, der nicht der Geist Gottes ist.

Auf die dritte Frage antworten die Schwärmer mit ihrem Verede von verschiedenen Salbungen, der Rechtfertigung, der Heiligung. Die letztere bringe erst den Frieden. Ja, es kann ein drittes Salbungsstadium eintreten, das dann den vollkommenen, ununterbrochenen Frieden gibt. Man hört der Rede an, daß es sich um Gefühle handelt. Demgegenüber weist W. die Schwärmer an Luther, der die Glaubensgewißheit als das charakteristische Merkmal des Christenstandes nennt. Die richtet sich nicht nach unsern Gefühlen, sondern gründet sich auf das ausdrückliche Wort Gottes. So bestimmen sie auch die Ideen von Kampf und Frieden falsch. Man muß Anfechtungen, die Gott sende, haben als Zeichen hoher Geistlichkeit und nachher das Gefühl des Friedens. Beides ist bei ihnen gemacht. Den eigentlichen Kampf gegen die Anfechtungen, die der Teufel erregt, kennen sie nicht und ihr Frieden ist ein solch zweifelhaftes Ding wie die wechselnden Stimmungen launenhafter oder nervöser Menschen.

Noch einmal kommt W. speziell auf die falsche „Geistlichkeit“ der Schwärmer und betrachtet sie unter dem Gesichtspunkt, daß sie in der Verachtung des von Gott geordneten Kreatürlichen besteht. Deshalb geben sie nichts auf das leibliche Hören des Wortes Gottes und das Lernen und Erkennen derselben durch Eindringen in den klaren Gedankeninhalt der Schrift. Statt dessen innerliches Wirken des heil. Geistes, Warten auf äußere Zeichen, Lesen, „Winke von oben,“ keine Gelehrsamkeit, keine Schulen, keine Promotionen, kein berufenes Amt, das Heraustreten der Frauen und Kinder aus der ihnen zugewiesenen Ordnung, das Aufsehen gegen die bürgerliche Ordnung (für unsere Verhältnisse hätte hinzugefügt werden können: das Gebrauchen der bürgerlichen oder staatlichen Ordnung und Gewalt, um ihre besonderen Ideen von Frömmigkeit und Heiligkeit durchzusetzen). Sie verkennen, daß die Menschen geist-leibliche Wesen sind, in denen der heil. Geist der Regel nach wirkt nach dem Gesetze des Wachstums, und denen der alte Adam anhaftet bis an den Tod. Deshalb die plötzlichen Befehrungen, die man zu jeder Zeit und durch Erweckungspredigten und durch gewalttames Haranguieren zu Wege bringen will, und die vollkommene Heiligkeit, deren Grundlage nicht der Glaube als das einfache Vertrauen auf Gottes Verheißung, sondern als eine Kraftanstrengung des Geistes gilt. Endlich verachten sie auch die geschichtliche Entwicklung, die auch auf der kreatürlichen Ordnung Gottes beruht. Daher die Abneigung gegen die geschichtlich gewordenen Formen des Gottesdienstes, der Versuch, alles auf apostolische Einfachheit zurückzuführen. Dahin gehört die Weise, wie der Kampf gegen die Sklaverei geführt wurde. Ja, selbst das Kreatürliche im Menschen selbst, die eheliche Liebe, der natürliche Schmerz über Leid, das natürliche Schamgefühl, die menschlich-persönliche Eigenart werden unterdrückt, alles um der vermeintlich unmittelbaren innerlichen Wirkung des Geistes. Endlich beobachtet W. noch die Vorliebe für das Neue, um deswillen der Schwärm-

geisterei der Charakter der Kurzlebigkeit anhaftet. Alle diese Ausstellungen gründen sich selbstverständlich darauf, daß die Eigenheiten der Schwärmer hervorgehen aus Eigenwillen mit Verachtung der objektiven Geltung der Schrift, ohne daß das von W. besonders hervorgehoben wird.

Ich erinnere hierbei an eine Darstellung Dr. Hönedes bei Gelegenheit der Versammlung der Synodalkonferenz im Jahre 1894, in welcher er die Schwarmgeisterei einfach charakterisierte als Verachtung des Schriftwortes und zeigte, wie die Schwarmgeisterei schließlich sich zusammenfindet mit dem Papismus nicht nur, sondern mit der gesamten sogenannten „neueren Theologie.“ R.

Die Pflicht christlicher Eltern gegen ihre Kinder, von P. R. Nießler. Concordia Publ. House, St. Louis. — 148 S. — Preis: 35c.

Auf Grund zweier Thesen behandelt der Verfasser sein Thema ziemlich ausführlich, wobei er aber gelegentlich auch auf Nebenstraßen gerät (z. B. S. 70 ffs Lob der deutschen Sprache). In der ersten These: „Christliche Eltern sollen ihre Kinder als . . . Gaben Gottes achten usw.“ tritt der W. besonders dem Rassenelbstmorde entgegen. In der 2. These zeigt er, wie die Pflicht der Eltern, besonders für das geistliche Wohl der Kinder zu sorgen, nicht mit dem Kindesalter abgetan, sondern weit über das Konfirmationsalter hinausgehe. Dabei tritt er aber auch kräftig für die Gemeindegemeinschaft ein. — Bietet die Schrift auch gerade nicht viel Neues, so ist doch alles in allem für den Kreis, für den sie geschrieben, recht empfehlenswert. D. J. N. S.

Theologische Quartalschrift.

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

Jahrgang 6.

Oktober 1909.

No. 4

Falsche Lehrautoritäten in der lutherischen Kirche.

Luther sagt einmal: „Die Predigt des Evangelii ist nicht eine ewige, währende, bleibende Lehre, sondern ist wie ein fahrender Platzregen, der dahinkläuft; was er trifft, das trifft er, was fehlet, das fehlet; er kommt aber nicht wieder, bleibt auch nicht stehen, sondern die Sonne und Hitze kommt hernach und leckt ihn auf. Das gibt auch die Erfahrung, daß an keinem Ort der Welt das Evangelium lauter und rein blieben über eines Mannes Gedanken; sondern so lange die blieben sind, die es aufbracht haben, ißt gestanden und hat zugenommen; wenn dieselbigen dahin waren, so war das Licht auch dahin; folgten bald darauf Rottengeister und falsche Lehrer. Also verkündigt Moße auch 5. Mos. 31, 29, daß die Kinder Israels würdens bald verderben nach seinem Tode; wie dem auch das Buch der Richter bezeugt, daß also ergangen sei. So oft ein Richter starb, zu des Zeiten das Wort Gottes aufkam, so oft fielen sie wieder ab und ward ärger mit ihnen. Und der König Joas tat recht, solange der Hohepriester Jojada lebte, darnach war es aus. Und nach Christi und der Apostel Zeit ward die Welt voll Rottengeister und falscher Lehrer, wie St. Paulus Apg. 20 auch verkündigte und sprach: Ich weiß, daß nach meinem Abschied schwere Wölfe unter euch kommen, die der Heerde nicht verschonen werden. Also ißt jetzt auch, das Evangelium haben wir fein und rein und ist die Zeit der Gnaden oder Seligkeit und angenehme Tag; aber bald hernach wird es aus sein, soll die Welt länger stehen (St. L. XII, 437 f). (Wgl. X, 464, An die Ratsherren).

Wer die Schrift und die Geschichte der christlichen Kirche kennt weiß, daß Luther recht hat und leider auch in dem letzten Satz ein rechter Prophet gewesen ist. Die dreißig Jahre von Luthers Tode bis zur Konfordinenformel gehören zu den traurigsten Perioden der Geschichte der lutherischen Kirche, nicht zum wenigsten um des wil-

len, weil die Verfälschung des reinen Lutherevangeliums so bald nach seinem Tode anfang.

Es liegt nicht von vornherein in Gottes Rat, daß das Evangelium wie ein Platzregen über die Erde gehe. Zwar spielt in diese Sache auch der geheime Rat Gottes hinein, wie die Konfordinformel darauf aufmerksam macht XI, 57, S. 716. Aber der geht uns als absolut unerforschlich nach Röm. 11, 33f nichts an. Gott will, daß sein reines Evangelium zu allen Völkern komme und bei ihnen bleibe bis an den jüngsten Tag. Es ist der Menschen, und zwar diesmal der Christen Schuld, wenn es nicht in ursprünglicher Reinheit bei ihnen bleibt oder ihnen ganz verloren geht. Ja die sieben Sendschreiben in der Offenbarung gelten zunächst den „Engeln“, d. i. den **B i s c h ö f e n** der Gemeinden in Kleinasien. Sie werden für das Verderben ihrer Kirchen verantwortlich gemacht, Offenbarung 2. 3. Wir Pastoren und Lehrer der Kirche sind in der Regel schuld daran, wenn die Kirche Schaden leidet oder verdirbt. Erst nach uns unser Volk. Wir sind die Mittelpersonen, die Kanäle, durch welche Gott seinen geistlichen Segen den Gemeinden zufließen läßt. Es hat nicht not, so lange wir treu sind; werden w i r aber laß und untreu, so m u ß die Kirche verderben. Wir Pastoren, Professoren sind es, die sowohl das Versumpfen der Kirche verursachen, als auch die Ketzereien erfinden; die Laien machen keine oder dringen doch nicht weit damit. Durch uns lernt unser Volk das Evangelium recht oder falsch, lernt es daselbe hochachten oder verachten. Wie der Hirt so die Herde, — das hat Ausnahmen, aber es ist die Regel.

Und was ißt denn, dadurch uns das Evangelium oder doch seine Reinheit entschlüpft? Luther gibt dafür zwei Ursachen an. Einmal sagt er: „Der U n d a n k und die V e r a c h t u n g wirds nicht lassen bleiben.“ Das andre Mal: „Der Teufel wird das Licht der V e r n u n f t anzünden und euch bringen vom Glauben.“ Die zwei Dinge: Satttheit und Superflugheit haben im Verein mit hochmütiger Herrschsucht je und je die Kirche um das Evangelium gebracht.

Und wir amerikanischen Lutheraner dürfen so wenig wie die von Luther gewarnten Deutschen denken, daß wir das Evangelium ewig haben werden. Das Feuer der ersten Liebe ist bei uns schon im Erlöschen. Wir stehen nicht mehr in staunender Bewunderung über den überschwenglichen Reichtum der Gnade und über die so selten zu findende Reinheit des Evangeliums, deren wir mit unsern verstorbe-

nen Vätern gewürdigt worden sind. Wir sind schon recht satt geworden. Und die beginnende Gleichgültigkeit schreitet naturgemäß zum Überdruß und zur Verachtung fort. Wir studieren das Evangelium nicht mehr genug, wir predigen es nicht mehr mit ernster Inbrunst des Herzens. Wir glauben schon, unser Hauptaugenmerk auf kirchliche Werke, auf das äußere Kirchenwesen, Verfassung und Regiment, richten zu müssen. Wir fangen schon an, an uns selber zu denken und stark auf unser irdisches Wohlergehen zu sehen. Das ist des Undanks und des Verderbens Anfang.

Und die kluge Vernunft! Die deutschländische Fachtheologie hat durch die Vernunft die Einen um allen Glauben und die Andern um die Reinheit der Lehre gebracht. Zowa hat vor lauter Klugheit und Sucht nach Anerkennung bei der deutschländischen theologischen Welt das Evangelium nie rein gehabt, Ohio und andere haben sich den süßesten Kern desselben wegraisonnieren lassen durch Leute, die der Vermittlungssucht nicht zu widerstehen vermochten. Und wer von uns würde nicht immer wieder von dem Gedanken gequält: Es muß sich doch reimen, — und wäre nicht geneigt, diese oder jene Lehre so zurechtzuschneiden, daß unsre Vernunft Ja und Amen dazu sagt oder die Harmonie mit dem Zentrum des Evangeliums klar heraus hört. Überhaupt, stehen wir nicht beständig in der Gefahr, unser ganzes kirchliches Handeln, alle unsre kirchlichen Einrichtungen dem modernen Weltgeist und dem uns umgebenden amerikanischen Sektengeist anzupassen und damit dem natürlichen common sense und der stets wechselnden Zeitanschauung und Sitte Einfluß auf die Gestaltung unseres Kirchenwesens zu gestatten?

Hat unsre Kirche noch in allen Stücken die reine lutherische Gestalt? Ist wirklich noch garnichts von unlutherischem Wesen bei uns eingedrungen? Sind wir noch „bis auf die Knochen“ gesund? Haben sich noch gar keine verkehrten Lehrmeinungen, falschen Grundsätze der Praxis, bedenklichen Gewohnheiten und gefahrdrohenden Zustände bei uns eingeschlichen?

Der Unterzeichnete möchte auf eine Reihe von Punkten hinweisen, in denen ihm das Verderben schon eingesetzt zu haben scheint. Ein anderer mag anders darüber urteilen oder Gefahr in andern Punkten sehen. Ihm scheinen aber diese Punkte wichtig genug, sie hier seinen Brüdern im Amt in einer Reihe von Aufsätzen zur Beherzigung vorzulegen.

Der erste Punkt betrifft die Lehrautorität in der Kir-

che. Man sagt in der lutherischen Kirche nichts Neues, wenn man erklärt: die einzige gewissenbindende Lehrautorität in der Kirche ist die Schrift. Die Schrift ist Gottes Wort, Paulus nennt die Schriften des Alten Testaments τὰ λόγια τοῦ θεοῦ Röm. 3, 2; seine eigne mündliche und schriftliche Predigt λόγον θεοῦ, 1. Thess. 2, 13, und zwar, wie Petrus I, 2, 19, dem Inhalt und der Form nach von Gott gegeben, 1. Kor. 2, 13 und 2. Tim. 3, 16. Darum gilt von jedem Satz der Schrift, ob er sich auf das kündlich große Geheimnis unsrer Erlösung oder auf unsern Wandel auf Erden, auf Moses Grab oder auf Pauli Mantel in Troas bezieht: So spricht der Herr! und: Die Schrift kann doch nicht gebrochen werden, Joh. 10, 35. Damit ist ihre absolute Autorität festgestellt für alle Menschen. Was sie sagt ist Wahrheit, was sie leugnet ist Unwahrheit; was sie befiehlt ist recht und heilsam, was sie verbietet ist unrecht und verderblich. Darum gibt es ihr gegenüber nur eine richtige Stellung: Rede, Herr, dein Knecht höret, 1. Sam. 3, 9. Durch die Schrift ist jedes Gewissen absolut gebunden zum Glauben, zum Gehorsam. Hier ist jeder Unglaube, Ungehorsam, jede Widerrede, jeder Zweifel, jedes Bedenken Sünde. „Wer meine Worte nicht hören wird, die er in meinem Namen reden wird, von dem will ichs fordern,“ Deut. 18, 19. Der Schrift Glauben und Gehorsam verweigern, heißt sich um Seele und Seligkeit bringen. „Wer das Wort verachtet, der verderbet sich selbst, Spr. 13, 13. — Andererseits ist jedes Gewissen durch den strikten Gehorsam gegen Gottes Wort recht frei, — Gott und allen menschlichen Autoritäten gegenüber. Auf Grund des durch das Wort selbst gewirkten einfältigen Gehorsams haben wir die göttliche Gewißheit, daß wir Gottes Wahrheit unter den Füßen haben und Gott darin wohlgefallen. Damit sind wir von jeder menschlichen Autorität unabhängig, ja Herren aller Dinge, auch aller menschlichen Lehrmeinungen. „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. — „Wir haben nicht empfangen den Geist der Welt, sondern den Geist aus Gott, daß wir wissen können, was uns von Gott gegeben ist. . . . der Geistliche richtet alles und wird von niemand gerichtet, 1. Kor. 2, 12. 15. Wir haben nun durch die Gnade das köstliche Ding, ein festes Herz, Hebr. 13, 9, denn der Geist zeuget, daß Geist Wahrheit ist, und wer an den Sohn glaubet, der hat

solch Zeugnis bei ihm, 1. Joh. 5, 6. 10.

Damit ist auch schon gegeben, daß Gottes Wort die alleinige, die einzige Autorität in allen Sachen des Glaubens und des Wandels ist. Die Schrift sagt so deutlich und nachdrücklich wie möglich von Gottes Rechten und Geboten: „Ihr sollt nichts dazu tun, das ich euch gebiete, und sollt auch nichts davon tun,“

Deut. 4, 2; 12, 32; Offenb. 22, 18. 19; Jesai. 8, 20. Und Paulus fügt hinzu: „So jemand euch Evangelium predigt anders, denn das ihr empfangen habt, der sei verflucht!“, Gal. 1, 8. Und Johannes mahnt I, 4, 1: „Glaube! nicht einem jeglichen Geist, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind.“—In der richtigen Stellung zur Schrift als der alleinigen Lehrautorität liegt auch unsre Stellung zu allen menschlichen Autoritäten.

Es ist unchristlich, unevangelisch und unlutherisch, sein Gewissen an irgendwelche Autoritäten zu binden, seien es die Kirche selbst (in ihren offiziellen Bekenntnisschriften) oder große Teile derselben — Synoden, Synodalkonferenzen in ihren offiziellen Lehrdarstellungen und Beschlüssen oder auch in intersynodalen Abmachungen —, seien es einzelne alte große Lehrer der Kirche, Luther, die Dogmatiker, die Exegeten, oder neuere bedeutende Männer, seien es Präsidcs oder andre synodale Beamten Komiteen, Konferenzen, theologische Fakultäten oder dergleichen.

Nicht daß sie alle uns a priori garnichts gälten. Wir wären hochmütige Tröpfe, wenn wir uns über das, was die Kirche offiziell mit großem Bedacht und unter viel Gebet in schwerer Stunde als ihr Verständnis und rechte Form der Lehre festgelegt, was hochbegabte Gottesmänner in lebenslänglichem Sturm und Kampf behauptet haben, worauf sie getrost gestorben sind, was gelehrtere Leute als wir nach jahrelangem Fachstudium als ihre auf Gottes Wort gegründete Überzeugung gewissenshalber festhalten zu müssen beteuern, — wenn wir dem allen nicht mehr Gewicht beimäßen als unserm eignen beschränkten und vielleicht unreifen Urteil. Die Geschichte ist da, damit wir aus ihr lernen. Wir können die Arbeiten unsrer Väter und Vorfahren auf dem Gebiet der Lehre und Erforschung des Wortes Gottes nicht als unnütz beiseite werfen, ohne uns gegen Gottes Walten zu verjündigen und uns in Gefahr zu stürzen, irre zu gehen. Auch nachdem die Offenbarung abgeschlossen und klar in der Schrift vorliegt, sind die späteren Lehrer der Kirche besondere Gaben Got-

tes, mit besondrer Tiefe der Erkenntnis und Lehrhaftigkeit für ihre und alle spätere Zeit der Kirche gegeben, daß sie von ihnen lernen soll. Es wäre einfach hochmütige Schwärmerei, beispielsweise Luthers gewaltige Schätze der Erkenntnis von vornherein unbenuzt beiseite liegen zu lassen und ohne jede fremde Hilfe sich selbständig durch alleinige Beschäftigung mit der Schrift zu dem richtigen und vollen Schriftverständnis durcharbeiten zu wollen. Ja, es ist geradezu unmöglich, unter Absehen von der historischen, philologischen und theologischen Vorarbeit anderer auch nur ein Zota von der griechischen und hebräischen Bibel zu verstehen. Die Schriftkenntnis ist so gut eine Sache der geschichtlichen Entwicklung wie das Leben der Kirche überhaupt. Vgl. Eph. 4, 8—16. In der Kirche kann man sich noch viel weniger als in der Welt isolieren, ohne ein verschrobener Sonderling zu werden. Die Kirche aller Zeiten ist eins. Was die Kirche der Vorzeit erlebt hat, ist das Erbteil der Nachzeit. Die Gaben jener gehören auch dieser, und diese ist an jene gewiesen. Der Heilige Geist tut nichts Unnötiges, daß er mir die Erkenntnis Luthers ohne Luther gäbe oder mich ohne menschliche Lehrer vom Himmel herunter Hebräisch, Griechisch oder auch Theologie lehre. Und es ist je und je seine Weise gewesen, daß er seine geistlichen und natürlichen Gaben verschieden austeilt, aber zum gemeinen Nutzen, 1. Kor. 12, 7, und damit ist doch gesagt, daß einer vom andern lernen soll was jener weiß und er nicht. Ja, es ist Gottes Weise, daß er nur hier und da einmal einen großen Mann gibt, von dessen Fülle die vielen geringeren Zeitgenossen und Nachgeborenen ihr Krüglein füllen sollen. Und das gilt mutatis mutandis bei jedem bedeutenden Lehrer der Kirche. Das Wort „Gedenket an eure Lehrer, die euch das Wort Gottes gesagt haben,“ Hebr. 13, 7, geht in gewissem Maße auf jeden bedeutenden Lehrer der Kirche. Je nach dem Maß der Erkenntnis, das uns bei ihm entgegentritt, werden wir seine Meinung hoch oder höher schätzen. Und es sei hier speziell ein Wort für unsere Dogmatiker des 17. Jahrhunderts eingelegt. Sie haben durch die Bank naevi, der eine mehr, der andre weniger, das ist wahr. Aber wer sie gering achtet, kennt ihre geistige und theologische Arbeit nicht. Wer auch die besten der modernen dogmatischen Werke mit ihnen zu vergleichen imstande ist, weiß, daß bei ihnen nicht nur im großen und ganzen gesunde und tiefe Theologie zu holen, sondern auch viel gründlichere und exaktere Geistesarbeit vorhanden ist als bei den Modernen; daß sie besonders an Klarheit und Schärfe der Begriffe,

an Durchsichtigkeit und Faßlichkeit der Darstellung die neuen dogmatischen Werke weit übertreffen. Die elende philosophische Fundamentierung des dogmatischen Systems, ohne die es heute nun einmal nicht geht, die Sucht nach Originalität, nach dem Schein der gelehrten Tiefe läßt die Modernen nicht nur eine schier unverständliche abstrakte Sprache führen, sondern man sucht auch vergeblich nach klaren, scharfgeschnittenen Begriffen, bei denen man sich etwas Bestimmtes vorstellen kann. Bei den Dogmatikern des 17. Jahrhunderts weiß man immer, was sie wollen, Artikel für Artikel, — bei denen des 19. muß man erst das ganze Werk durchstudieren, ehe man hinter ihre Meinung kommt, und auch dann bleibt es in vielen Stücken noch ungewiß, was sie eigentlich wollen. Wer daher die Dogmatik des 17. Jahrhunderts als veralteten Kram beiseite wirft, tut es zu seinem eigenen Schaden. Gäbe es bei uns mehr Studium der Alten, so wäre größere Lehrklarheit und Lehrhaftigkeit vorhanden. Ihre Werke sind aus emsigem Schriftstudium, aus tiefer christlicher Erkenntnis und Erfahrung, aus großer Gelehrsamkeit und aus gründlicher logischer Geistesbildung geschlossen. Wenn darum Luther, Chemnitz, Gutter, Gerhard, Calov, Quenstedt, Dannhauer, Brochmann und andre bis auf Hollarz herab eine bestimmte Lehre — und gar etwa einhellig — führen, so müssen sie Ansehen genug bei uns besitzen, daß wir zunächst einmal annehmen, sie werden wohl recht haben; und nur der andersartige Befund des sorgfältigsten kompetenten Schriftstudiums und der genauesten Prüfung ihrer Darstellung an der Schrift wird uns rechtfertigen, in Gegensatz zu ihnen zu treten. So wollen wir die exegetischen und dogmatischen Aufstellungen aller bedeutender Männer in der Kirche, ja auch ihre hermeneutischen Regeln, ihre Geschichtsauffassung, ihre praktischen Anweisungen noch zehnmal bedenken, ehe wir sie verwerfen und andre ihnen entgegenstellen.

Aber die Pietät hat ihre Grenzen. Mag ein Lehrer in der Kirche noch so hoch stehen, — sei es auch Gerhard, Chemnitz, Luther, ja die Bekenntnisschriften der Kirche selbst, — das apostolische nicht ausgenommen —, gewissenbindend, wirklich autoritativ, a priori geltend, entscheidend, abschließend sind sie nicht. Warum nicht? Weil Gott nicht hinter ihnen steht wie hinter Paulus und Jesajas. Die Verfasser sind nicht inspirierte Werkzeuge Gottes, nicht unfehlbar in der Erkenntnis der Sachen noch in der Form der Darstellung,

sie sind fehlerbare, dem Irrtum unterworfenen Menschen. Und — was mehr ist — sie haben geirrt, fast einer wie der andre, in diesem oder jenem wichtigeren oder unwichtigeren Stück. Selbst Luther ist nicht überall ganz rein; wir möchten nicht alle seine Ausführungen über den Wucher und seine philosophischen Darstellungen im letzten Teil seines „besten Buchs,“ wie er es nennt, *De Servo Arbitrio*, unterschreiben. Chemnitz ist — besonders in seinen *Loci* — selbst in der Darstellung der Lehre von der Befehrung nicht überall so klar wie es zu wünschen wäre. Und von Gutter an mehrten und tradieren sich nicht bloß *naevi*, nein Irrtümer von einem zum andern. Die Lehren von der Gnadenwahl, von der Befehrung, die Darstellung der Berufung und Erleuchtung, die Artikel von der Kirche, vom Sonntag, von der Obrigkeit, vom Hausstand, sind — bei dem einen mehr, bei dem andern weniger — vom Irrtum tingiert, um es milde auszudrücken. Ja wir sagen ohne Furcht widerlegt zu werden: Es hat nach den Aposteln keinen fehlerlosen Lehrer gegeben, weder in der alten noch in der neuen Zeit. Goeneckes Dogmatik liegt noch nicht vor, um ein Urteil abgeben zu können, aber Walthers Schriften sind Gemeingut der Kirche geworden. Und das erfordert die Wahrheit, bei der großen Hochachtung, die wir ihm entgegenbringen, daß wir sagen, es gibt in seinen Darstellungen Fehler, die man nicht mitmachen darf.

Die Vollkommenheit in der Lehre, die wir für unsre Kirche in Anspruch nehmen, ist *de facto* keine absolute, sondern eine relative, bei der je und je Menschliches, wenigstens in der Darstellung, mit unterläuft. Es gibt keinen absolut vollkommenen Lehrer, Fakultät, Zeitschrift, Synode etc. Überall und zu aller Zeit und bei jedem macht sich die menschliche Schwäche geltend. Denn wir fehlen alle mannigfaltiglich. Wer aber auch in keinem Worte fehlet, der ist ein vollkommener Mann, *Jak.* 3, 2.

Ja, auch die Kirche — wir meinen natürlich die äußere Bekenntniskirche — kann irren und hat zu Zeiten geirrt. Das hat niemand schärfer ausgesprochen als Luther, und zwar schon in seinen Schriften gegen *Wald*, gegen *Eccl* in Leipzig und in Worms in seinem bekannten „*Widerruf*“. Daß das auch von großen Theilen der Kirche, von Synoden, Konferenzen, Fakultäten etc. etc. gilt, ist selbstverständlich.

Damit ist uns aber auch die rechte Stellung angeeignet gegen alles, was keine *Inspiration* bei sich nachweisen kann.

Sochachtung — ja; Pietät — ja; von ihnen lernen wollen — mit Freuden! Aber das alles nur insofern sie mit der unfehlbaren Schrift übereinstimmen; und ihnen glauben und nachfolgen und gehorchen erst, wenn sie und weil sie mit der Schrift stimmen. Wir sollen und wollen sie erst an der Schrift prüfen und an ihr erfahren, ob sie in jedem Stück von Gott sind, nach 1. Joh. 4; und wenn sie sich als solche erweisen, dann wollen wir sie annehmen — nicht als Autoritäten, sondern als gottgesandte Zeugen der Wahrheit, denen wir als solchen, lediglich als solchen, Ehre, Liebe und Gehorsam schuldig sind. Und wo sie irre gehen oder in geistlichen Dingen aus eigener Klugheit reden, ohne ihre Sache aus der Schrift zu beweisen, da wollen wir sie getrost, ja notgedrungen verwerfen. Genau so stand Luther. Er schreibt: „Damit ich auch denen will geantwortet haben, die mir Schuld geben, ich verwerfe alle heiligen Lehrer der Kirche. Ich verwerfe sie nicht; aber dieweil jedermann wohl weiß, daß sie zuweilen geirrt haben, als Menschen, will ich ihnen nicht weiter Glauben geben, denn sofern sie mir Beweis ihres Verstandes aus der Schrift tun, die noch nicht geirrt hat. Und das heißt mich St. Paulus 1. Theff. 5, 21, da er jagt: Prüfet und bewähret zuvor alle Lehre, welche gut ist, die behaltet.“ (W. XV, S. 1755, Grund und Ursach aller Artikel etc.). Ebenso und noch kräftiger sagt er in den Schmalkald. Artikeln: „Es gilt nicht, daß man aus der heiligen Väter Werk oder Wort Artikel des Glaubens macht. Es heißt, Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen und sonst niemand, auch kein Engel“ (II, II. 15, S. 303).

Und das gilt auch in vollem Maße von unsern Bekenntnisschriften. Auch sie dürfen nicht als Lehrautorität, die Artikel des Glaubens stellen, als gewissenbindende Lehrnorm a priori ausgegeben und behandelt werden, so gewiß sie nicht inspiriert und einfach Gottes Wort im selben Sinne wie die Schrift, sondern menschliche, an sich fehlbare, Bücher sind. Auch auf sie muß wie auf Luthers oder eines andern Lehrers Privatchriften 1. Joh. 4 und 1. Theff. 5 angewendet, sie müssen erst an der Schrift geprüft und als in allen Stücken der Lehre der Schrift entsprechend, als eine menschliche, den aufgetommenen Irrthümern gegenüber schriftgemäß zugespitzte Form der Lehre befunden worden sein, ehe wir sie annehmen. Damit ist

ihnen schon die Eigenschaft der Lehrautorität abgesprochen und ihre Unterwerfung unter die Schrift als der alleinigen Regel und Richtschnur aller Lehre ausgesprochen. Sie können als zwar die rechte Lehre de facto enthaltende, aber rein menschliche, wenn auch unter Erleuchtung und Leitung des Heiligen Geistes verfaßte Schriften, nichts anderes sein als „Zeugnisse und Erklärungen“ der in sich autoritativen Schriftlehren. Als solche unterschreiben wir sie, nicht als Lehrautoritäten. — Das ist übrigens kaum irgendwo klarer und nachdrücklicher ausgesprochen als in unsern Bekenntnisschriften selbst. Es heißt in der Einleitung der Epitome der Konkordienformel gleich zu Anfang: „Wir glauben, lehren und bekennen, daß die einzige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen, sind allein die prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testaments Andre Schriften aber der alten oder neuen Lehrer, wie sie Namen haben, sollen der Heiligen Schrift nicht gleichgehalten, sondern alle zumal mit einander derselben unterworfen und anders oder weiter nicht angenommen werden denn als Zeugen, welcher Gestalt nach der Apostel Zeit und an welchen Orten solche Lehre der Apostel und Propheten erhalten worden.“ Das ist von Privatlehrern gesagt. Von den offiziellen Bekenntnisschriften der Kirche aber gilt ganz das gleiche: „Die andre Symbola aber und angezogene Schriften (die 3 allgemeinen Symbole und die Augsb. Konfession, Apologie, Schmalk. Artikel, beide Katechismen) sind nicht Richter wie die Heilige Schrift, sondern allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens, wie jederzeit die Heilige Schrift in streitigen Artikeln in den Kirchen Gottes von den damals Lebenden verstanden und ausgelegt und derselbigen widerrwärtige Lehre verworfen und verdammt worden“ (§5, S. 518). Ganz im selben Sinne sagt die Solida Declaratio: „— — — und wie D. Luther diesen Unterschied ausdrücklich gesetzt hat, daß alleine Gottes Wort die einzige Richtschnur und Regel aller Lehre sein und bleiben sollte, welchem keines Menschen Schriften gleich geachtet, sondern demselben alles unterworfen werden soll.“

Treilich ist nun noch ein Unterschied zwischen den Schriften der Privatlehrer und den offiziellen Bekenntnisschriften. Diese sind von der ganzen treuen Kirche als eine dem Schriftinhalt genau entsprechende bestimmte allgemeine menschliche Form der Lehre erkannt und

anerkannt worden. Das macht zwar ihre Autorität nicht größer als die reiner Privatschriften, ja das verleiht ihnen überhaupt keine Autorität — wir meinen göttliche —, denn die Kirche hat keine Autorität in Lehrsachen, die hat Gott allein, und er hat sie sich vorbehalten, so kann sie auch keine vergeben. Das Gegenteil ist römische Irrlehre. Und dennoch braucht tatsächlich die Bekenntniskirche ihre Bekenntnisschriften in einem — wir möchten sagen — untergeordneten Sinn als Lehrnorm, Regel und Richtschnur der menschlichen Lehrform bei allen denen, die bei ihr das öffentliche Lehramt verwalten wollen und sollen. Aber — und dieser Punkt darf nicht aus den Augen verloren werden, wenn man nicht in papistische Anschauungen geraten will — nicht in dem Sinne als seien die Bekenntnisschriften an sich Lehrdarlegungen von göttlicher, gewissenbindender Autorität, sondern auf Grund beiderseitiger (auf Seiten des Verpflichtenden und des zu Verpflichtenden) vorausgegangener Prüfung derselben an Gottes Wort und Befindung derselben als der zu dieser Zeit rechten menschlichen Form der Schriftlehre. So ist das Bekenntnis zu den Bekenntnisschriften und die gegenseitige Verpflichtung auf dieselben nichts anderes als ein menschliches Erkennungszeichen des gleichen rechten Verständnisses der Schriftlehre und ein gegenseitiger menschlicher Kontrakt, dies bestimmte, rechte Verständnis im Gegensatz zu jedem andern, falschen, gemeinschaftlich zu predigen, also ein wirkliches menschliches Symbol und eine wirkliche menschliche Norm des Lehrens. Aber es ist und bleibt ein Zeichen gegenseitiger Erkennung an einem Zeugnis und Erklärung der Lehre, nicht an einer eigentlichen Lehrautorität, und eine Verpflichtung auf ein Zeugnis und Erklärung der Lehre, nicht auf eine wirkliche Lehrautorität, — die ist die Schrift allein. Die Kirche hat, so gewiß ihre Bekenntnisse die rechte menschliche Form der Lehre sind, ein volles Recht, solche feste, schriftliche Zeugnisse und Erklärungen als Erkennungszeichen der Rechtgläubigkeit und als normative Lehrformen für alle die sich zu ihr halten, aufzustellen, um sich der Mühe zu entheben, sich mit jedem einzelnen, der zu ihr kommt oder der irre geht, besonders über das rechte Verständnis jeder Schriftlehre mündlich auseinander zu setzen. Denn so gewiß es ist, daß die Schrift selbst die Lehre an sich klarer vorlegt, als jede menschliche Schrift es zu tun vermag, so hat sie doch nicht jede Lehre

ad hoc, d. h. im speziellen Gegensatz zu jeder möglichen zukünftigen Irrlehre der Form nach zugespitzt noch zuspitzen können, sondern mußte, um allgemein verständlich zu sein, einfältig und allgemein reden, — womit nicht ausgeschlossen ist, daß ihre Form eigentlich jeden Irrtum von vornherein ausschließt. So bedurfte die Kirche im Lauf der Zeit gegen den in immer neuer Gestalt in ihr auftretenden Irrtum immer genauere menschliche Formen der Schriftlehre, um die Ketzer auszuscheiden und ihre treuen Glieder in der rechten Lehre zu einigen und zu stärken. Sie gab durch neue Bekenntnisschriften der alten reinen Lehre ein neues menschliches „Zeugnis und Erklärung.“ Aber ihre autoritative und gewissenbindende Kraft liegt nicht darin, daß sie ihre Zeugnisse sind — Quenstedts oder eines andern Zeugnisse haben genau so viel oder so wenig Gewicht —, sondern daß sie wirklich Zeugnisse für den Schriftinhalt, die göttliche Lehre, sind. Wären sie das nicht, so hätten sie gar keine Autorität. —

So machen wir denn praktisch die Bekenntnisschriften zur Norm der Lehre in der Kirche „aus und nach welcher . . . alle andern Schriften, wie fern sie zu probieren und anzunehmen, geurteilt und reguliert sollen werden,“ (C. F., S. D. S. 571, §10); aber nicht weil wir als Bekenntniskirche irgendwelche Autorität hätten, neben Gottes Wort eine die Gewissen bindende Norm aufzustellen, sondern weil diese Bekenntnisse wirklich „aus Gottes Wort genommen“ sind (ibid.), oder weil sie Gottes Wort in zwar menschlicher oder für die Erhaltung der Lehreinheit und -reinheit praktischer Form sind. — Will jemand aus Erkenntnisschwäche oder Irrtum diese Form nicht annehmen, oder hat ihm, nach Annahme derselben, der Teufel den Kopf verwirrt, daß er nicht mehr nach derselben Lehren zu können glaubt, so gehört er deshalb hinaus, weil er mit der eigentlichen Lehrautorität, der Schrift, nicht stimmt, nicht etwa weil er die Autorität der Kirche — so etwas gibt es nicht — verachtet. Die Kirche hat allein deshalb ein Recht ihn hinauszutun, weil er im Widerspruch mit der Schrift steht; das wird ihr daran, daß er das Bekenntnis verwirft, praktisch klar, weil sie weiß, daß es in allen Stücken aus der Schrift genommen ist. Darum tut sie ihn nicht nur getrost hinaus, sondern ist auch schuldig ihn hinauszutun, wenn er in seinem Irrtum verharrt, Lit. 3, 10. — Und ist jener Irrlehrer wirklich ein gewissenhafter

Mensch, so wird er in einer Gemeinschaft, die nach seiner Meinung falsche Lehre statutorisch festgesetzt hat und von ihm verlangt, daß er sie predige, nicht verharren können. Nur ein Gewissenloser wird Hausrecht in einem Hause beanspruchen, um es zu zerstören. Mit der Autorität der Bekenntnis-Kirche oder ihrer Bekenntnisschriften hat das nichts zu tun. Denn was sie von der Schrift scheidet — das Menschliche, die Form, ist an sich absolut autoritätslos.

Nach alle diesem ist wohl klar: nicht nur die einzelnen großen Lehrer der Kirche sind keine gewissenbindende Lehrautorität, sondern auch die Kirche selbst ist es nicht, auch nicht in ihren offiziellen Bekenntnissen.

Es ist daher unlutherisch und unchristlich, einfach deshalb eine Lehre oder irgend etwas für Glauben oder Wandel anzunehmen, weil es in der Concordia oder bei Luther oder bei Gerhard oder bei dem ganzen Chorus der alten und neuen Kirchenlehrer einhellig steht. Wenn etwas in den von der ganzen rechtgläubigen Kirche angenommenen offiziellen Bekenntnissen steht, so ist es damit zwar als lutherisch, aber noch nicht a priori als göttlich gekennzeichnet. Es k ö n n t e falsch sein. Die Bekenntnisse sind nicht wie die Schrift n o t w e n d i g korrekt, sondern — und man wird den Ausdruck in seinem Gegensatz nicht falsch verstehen — nur z u f ä l l i g rein in der Lehre. So gut wie sich in der Exegete, in der Beweisführung Unebenheiten finden, k ö n n t e n sie auch in dem, auf das es gerade ankommt, in den Lehrdarstellungen, vorhanden sein. Daß das nicht der Fall ist, wissen wir erst durch Prüfung. Sie müssen als göttlich erst durch Prüfung an Gottes Wort erfunden und bewährt sein. Darum nehmen wir unsre theologischen Studenten bei der Hand, lesen die Bekenntnisse mit ihnen durch, suchen ihnen zu zeigen, daß sie in allen Lehren aus der Schrift geschöpft sind, und lehren sie dieselben an der Schrift p r ü f e n, ehe sie sich darauf als auf die den Irrtümern dieser Zeit gegenüber richtige Lehrnorm verpflichten lassen. Es ist papistisch und kann nur einen papistischen Geist erziehen, die Bekenntnisse als L e h r a u t o r i t ä t zu behandeln. Die Bekenntnisse sind menschliche Schriften, und wer sie ohne Prüfung annimmt, weil ja die Kirche sie autorisiert hat, treibt Menschenvergötterung, denn er gibt ihnen die Ehre, die allein Gott und seinem Wort, der Schrift, gebührt.

Und was die Väter, alt und neu, betrifft, so ist etwas deshalb und dadurch, daß sie es sagen, wenn das auch unisono wäre, noch

nicht einmal lutherisch, geschweige denn göttlich. Die lutherische Kirche hat keinem ihrer Väter, auch nicht dem ganzen Chor derselben, den Stempel der vollkommnen Orthodoxie oder allen ihren Schriften ihr Imprimatur aufgedrückt; und wenn sies getan hätte oder noch täte, so wären wir dennoch schuldig, die Väter sowohl wie sie selbst auf ihre Rechtgläubigkeit zu prüfen, ehe wir ihr und ihnen glaubten. Und göttlich *eo ipso* sind die Aussagen der Väter so lange nicht, als ihre Inspiration nicht erwiesen ist.

Wir betonen diesen Punkt darum so stark, weil es einerseits der menschlichen Trägheit so bequem liegt, sich mit den Vätern und erst recht mit den Bekenntnissen zu begnügen, anstatt ein festes Herz durch fleißiges Schriftstudium zu gewinnen. In ihnen liegt die Lehre in *einem* Artikel zusammen, schon zurechtgeschnitten, fertig zum Gebrauch vor. Es bedarf da nicht erst der Mühe des Zusammensuchens, der Zusammenstellung und des logischen Ordnen der einzelnen Momente der Lehre aus der Schrift. Man braucht sich das fertige Ding nur einzuprägen und erspart sich die Mühe des eignen Denkens. Und Gerhard oder Waltherr und Calov oder Goenecke sind ja doch als orthodox anerkannt — Autoritäten! Welche unnütze Mühe, ihnen an der Hand der Schrift erst noch überall nachzurechnen! — Und erst die Bekenntnisschriften! Wenn man redet wie sie, ist man gedeckt. Offizielle lutherische Lehre! Wozu die noch erst prüfen! Die können doch garnichts Falsches enthalten, sonst wären sie nicht von der ganzen Kirche angenommen worden.

Das ist ja zufällig — *sit venia verbo!* — wahr; — was die Bekenntnisse betrifft, in allen Stücken; was die Privatlehrer betrifft, *f a s t* in allen Stücken; und weil des Heiligen Geistes Zeugnis auch bei der in menschliche Form gekleideten Wahrheit ist, so kann auch derjenige, der die Schrift selbst in ihrer inspirierten Gestalt garnicht kennt, durch die Bekenntnisse und Kirchenlehrer — also durch mittelbares Studium — ein tüchtiger Theologe werden (von Laien reden wir hier nicht); aber erstens wird er — *ceteris paribus* — nimmermehr denselben Grad von Fülle und Klarheit, von Tiefe und Gewißheit der theologischen Erkenntnis haben wie derjenige, der unmittelbar aus der Schrift schöpft*), und zum andern *w a r d e r W e g*,

*) Luther: „Daher gehört auch, daß St. Paulus will, daß in der Christenheit soll das Urtheil sein über allerlei Lehre, dazu vor allen Dingen bonnöten ist, die Sprachen zu wissen. Denn der Prediger oder Lehrer mag

auf dem er in diesem Fall seine Theologie gewann, p r i n z i p i e l l v e r k e h r t und involvierte an sich ein gut Stück Charakterlosigkeit, ein Stück unchristlicher Gesinnung, welche, zum Habitus geworden, das Evangelium sicher verliert und die Kirche ins Verderben führt. Er setzte die inspirierte Schrift beiseite und stellte sein Vertrauen auf Menschen; er band sein Gewissen an fehlbare Kreaturen und begab sich in Gefahr, in Irrtümer geführt zu werden. Er war zu träge zum Prüfen und erzog sich selbst zur Gleichgültigkeit inbezug auf die heilsame Lehre. Noch mehr! Wer seine Theologie mit Absehen von der Schrift ausschließlich oder der Hauptsache nach aus den Vätern holt — wir meinen hier die Dogmatiker —, wird auch insofern selbst Schaden leiden und Schaden anrichten, als sich durch die vorwiegende Beschäftigung mit der dogmatischen Form ein e n g h e r z i g e r, d o g m a t i s t i s c h e r G e i s t herausbildet, der mit feiner ihm ungewohnten, wenn auch korrekten Form der Lehre Geduld hat, der überall Kezerei riecht, der nach jeder Fliege schlägt und ohne wirkliche Not Streit anfängt. Und es ist nicht zu leugnen, daß die Mehrzahl der Dogmatiker des 17. Jahrhunderts von diesem Geist selbst stark angehaucht sind, allen voran Calob. Die gründliche Beschäftigung mit der Schrift hingegen macht das Herz gerade so weit für mancherlei Form der Lehre, wie sie es eng macht gegen den geringsten Irrtum. Hier ist neben der scharfgeschliffenen dogmatisch-polemischen Fassung die weiche populäre Form, neben der des Paulus die andere des Johannes, des Petrus, des Matthäus und des Jakobus, jede eine andere für die gleiche Lehre, jede einen andern Gesichtspunkt anlegend und doch alle in den Sachen zusammen treffend. Und das alles nach Gottes Plan und unter demselben inspirierenden Geist. Ja, derselbe Paulus in dem e i n e n Brief so,

wohl die Bibel durch und durch lesen, wie er will, er treffe oder fehle, wenn niemand da ist, der da urteilt, ob ers recht mache oder nicht. Soll man dann urteilen, so muß Kunst der Sprachen (des Urtextes) da sein, sonst ist verloren. Darum, obwohl der Glaube und das Evangelium durch schlechte Prediger mag ohne Sprachen gepredigt werden, so gehts doch faul und schwach und man wirds zuletzt müde und überdrüssig und fällt zu Boden. Aber wo die Sprachen sind, da geht es frisch und stark, und wird die Schrift durchgetrieben, und findet sich der Glaube immer neu durch andre und aber andre Worte und Werke, daß der 104. Psalm Vers 18 solch Studieren in der Schrift vergleicht einer Jagd und spricht, „Gott öffne den Hirschen die dicken Wälder,“ und Psalm 1, 3 einem Baum, der immer grünt und immer frisch Wasser hat. (X, 474, — Ratsherren).

in dem a n d e r n anders, und oft in demselben Briefe einmal so, das andre mal so. Wie würde der dogmatistische Geist über das Wort Gal. 5, 6 in einem solchen Zusammenhang herfallen, wenn es ein nichtinspirierter Mann geschrieben hätte! Wer außerhalb der Inspirierten würde Gnade vor jenem Geist finden, der da redete wie Paulus Röm. 9, 13ff oder wie Johannes I, 1, 7 oder gar wie Jakobus 2, 22—25 redet? —

Wir haben ein ganz Teil von diesem engherzigen Geist in und unter uns, weil wir meistens vorwiegend dogmatisch geschult sind. Und in welcher häßlicher Gestalt ist er uns bei manchem unserer Gegner in den letzten fünf und zwanzig Jahren entgegengetreten. Womit haben sie uns bekämpft? Vorwiegend mit den Vätern! Der Maßstab, an dem sie uns maßen, war nicht sowohl die Schrift als die Dogmatiker. Die haben sie uns vorgeritten *usque ad nauseam*. Als ob das die Sache entschiede, als ob sie damit unsre Gewissen fangen könnten! Sie haben die Väter nicht an der Schrift gemessen, sondern die Schrift nach den Vätern ausgelegt, weil ihnen das für ihren Nationalismus bequem lag. Sie quälten sich jetzt wieder damit ab, Chemnitz auf ihre Seite herüberzuziehen, der partout nicht in die Gesellschaft hinüber will. Als ob sie damit wirklich die Gewissen gewinnen könnten! Sie spielen fortwährend Alt-Missouri gegen Neu-Missouri aus. Als ob etwas dran läge, wenn die im Widerspruch mit einander ständen! Durch die Väter wollen sie i h r Gewissen beschwichtigen und u n s e r Gewissen fangen. Sie können nicht begreifen, daß uns das alles kalt läßt, nachdem wir gelernt haben, auf die Schrift allein und von den Vätern abzusehen.

Wir haben früher selbst stark mit den Vätern operiert. Unsrer früheren Synodal- und Konferenzreferate strotzen von Zitaten aus ihren Schriften. Wer nur viele Väter anführen konnte, war der Zustimmung der Masse ziemlich sicher. Das war Tradition aus den frühesten Zeiten. Unsrer amerikanischen Väter waren nun einmal durch die Väter des 17. und 16. Jahrhunderts rückwärts zu Luther und den Bekenntnisschriften und durch sie erst zur Schrift selbst gekommen. In der Eregese waren sie nicht so groß wie in der Dogmatik. Und es galt damals in ihren Augen für sehr wichtig Klarzustellen, was l u t h e r i s c h e Lehre sei; sie lebten in den Vätern und operierten naturgemäß viel mit ihnen. Walkthers Meisterwerk, sein Buch über Kirche und Amt, ist in seiner Form für die damalige Lehrmethode charakteristisch, seine Dogmatik nicht minder. Seine

und seiner Genossen Synodalreferate schlugen denselben Weg ein, und der ging auch in andre Synoden über oder war schon dort. Das war sachlich im ganzen und großen kein Schade, denn sie kannten die naevi der Alten wohl und machten sie nicht zu ihren eigenen. Aber als Methode war diese Weise nicht unbedenklich. Sie mußte bei der breiten Masse ein Zutrauen zu den Alten erwecken, das sie nicht verdienen; dazu kam, daß speziell Walthers aus zarter Pietät die Alten auch da nicht gern preisgab, wo sie doch nicht zu halten waren. Er suchte noch manchen für die rechte Lehre in Anspruch zu nehmen, der doch schon nicht mehr zu gebrauchen war. Und als dann die Väter fallen gelassen werden mußten, wurden manche bedenklich. Und dieser oder jener blieb an den Vätern hängen und — wurde ohioisch. Aber es ist nicht der geringste Segen, den uns der Streit um die Lehre von der Gnadenwahl gebracht hat, daß wir von der Autorität der Väter frei und in die Schrift getrieben wurden, während unsre Gegner, um ihre Position zu halten, sich nun erst recht hinter den Vätern verchanzen mußten, da die Schrift wider sie stand. Luther und Eck! So sind wir durch die Schrift von Menschenautorität frei und Gottes Knechte, sie ein Stück weiter von der Schrift frei und Menschenknechte geworden.

Ja, die falschen Lehrautoritäten führen von der A u t o r i t ä t der Schrift ab, auch dann, wenn sie sachlich immer auf dieser stehen. Man kann auch hier nicht zwei Herren dienen. Aber was ebenso schlimm ist, sie hintertreiben auch die von Gott gebotene, für unsre Amtswirksamkeit so unentbehrliche intensive Beschäftigung mit der Schrift, das S c h r i f t s t u d i u m. Es ist eine beklagenswerte aber erklärliche Erscheinung bei uns Pastoren, daß wir mit der Schrift verhältnismäßig so schlecht vertraut sind. Wir kennen die reine Lehre sehr gut, wir wissen einen Irrtum sehr bald zu entdecken, weil wir dogmatisch meistens tüchtig geschult sind. Aber die gewöhnliche Predigt, obwohl ganz passabel ausgearbeitet und aufgebaut, ist verhältnismäßig arm an biblischem Material, besonders an alttestamentlichem. Das biblische Beispiel ist viel zu viel abwesend. Die geschichtliche Einfassung, die spezifisch biblische Gestalt der Gedanken fehlt. Die Predigt bewegt sich auf einem abstrakt dogmatischen und engbegrenzten Fundament und macht von da aus die Konsequenzen und Anwendungen unmittelbar. Die Ausdrücke und Redewendungen sind gering an der Zahl, die vorhandenen werden stereotyp, lehren immer wieder und vertrie-

ren wie altbackenes Brod den Geschmack — und damit das Interesse der Hörer, — die Predigt wird uninteressant, weil ihr das frische, grüne, konkrete Leben der Schrift fehlt. Wo gründliche Schriftkenntnis vorhanden ist, wo dem Pastor neben dem dogmatischen auch der geschichtliche, archäologische, naturgeschichtliche, geographische Inhalt der Schrift gegenwärtig ist, da gewinnt die Predigt nicht nur eine lebendige, in bunten Farben schillernde Gestalt, die das Interesse wach erhält, sondern sie wird auch „behaltlich“, macht das Abstrakte verständlich und teilt durch Geschichte und Beispiel Schriftkenntnisse und Schrifterkenntnis mit.

Was plagen wir Pastoren uns beim Ausarbeiten der Predigt und von Konferenzvorlagen mit der Konkordanz ab! Wir wissen oft nicht nur den engeren, sondern auch den weiteren Zusammenhang nicht, in dem recht bekannte Sprüche stehen. Am allermeisten fehlt uns die *Buchweise* Kenntnis der Schrift. Wir haben den Inhalt, den Gedankengang der einzelnen biblischen Bücher nicht im Kopfe. Es ist doch nicht schön, wenn ein Pastor die Geschichte Sauls und Davids in den Büchern der Könige sucht oder nicht weiß, wer und was der König Josias gewesen ist, — wenn er den Spruch „Dennoch bleibe ich stets an Dir etc.“ nicht finden kann, oder den verlorenen Sohn und die Jünger von Emmaus im Johannesevangelium sucht. Wenn man aber mehrere Jahrzehnte Pastor gewesen ist und hat dann noch nicht den Römer und Galater und Epheser, die beiden Korinther und Philipper, dazu die Pastoralbriefe und das Johannesevangelium ihrem Gedankengange nach im Kopfe — um von den andern Büchern zu schweigen —, dann ist es offenbar, daß es am Bibelstudium stark gemangelt hat. Oder wenn ein alter Pastor nicht weiß, was Röm. 11, 32 und Gal. 3, 22 mit dem Wort „beschlossen“ oder Philipp. 3, 20 mit dem Ausdruck „Wandel“ eigentlich gemeint sei, dann kann er nicht sagen, daß er mit Ernst die Schrift studiert habe. — Dieser Mangel an Schriftkenntnis und Schriftstudium hat ja sicher mehrere Ursachen. Überhäufung mit Arbeit z. B. ist eine, Kränklichkeit mag eine andre sein. Aber wir sagen nicht zu viel, wenn wir behaupten, der Mangel an Schriftkenntnis und -studium ist unter uns ein stark allgemeiner. Die in der Schrift bewanderten Pastoren sind in der Minderzahl. Die Probe kann man schier auf jeder Konferenz machen. Woher kommts denn? Wir sind nicht zum Schriftstudium erzogen! Ein Teil der Schuld fällt auf die Einrichtung des Studienkurses auf unsern Anstalten, speziell auf

unsern theologischen Seminarien. Ob in unsern Gymnasien Anleitung genug zum Bibelstudium (die Privatlektüre zur eignen Erbauung gehört nicht hierher) gegeben wird oder nicht, soll hier nicht in Betracht gezogen werden, denn es stünde jedenfalls nicht im Zusammenhang mit unserm Thema; aber von unsern Seminarien hat der Schreiber dieses den Eindruck, daß sie nicht genug Bibelstudium treiben. Wir meinen doch, es sei eigentlich selbstverständlich, daß das unmittelbare Bibelstudium auf den Anstalten, die Prediger der Heiligen Schrift ausbilden sollen, die Hauptsache sein müsse. Nicht als ob wir die historischen (die übrigens teilweise mit den biblischen zusammenfallen) und systematischen Fächer, speziell die letzteren, um ihren Jahrhundert alten Nimbus bringen wollten. Die Dogmatik muß schon deshalb mit großer Energie gegeben werden, weil die jungen Leute in drei Jahren doch in der Lehre einigermaßen sicher gemacht werden müssen, um überhaupt als öffentliche Lehrer auftreten zu können. Das ist ganz unerläßlich. Und das läßt sich einmal nicht anders bewältigen als so, daß die Dogmatik auch im Stundenplan unter allen Fächern den größten Raum einnimmt. Aber wenn die Systematik die unmittelbar biblischen Fächer an die Wand drückt und es unmöglich macht, daß die Schüler auf dem Seminar zu einer tüchtigen Schriftkenntnis wenigstens den Grund legen und zum späteren Schriftstudium als ihrem Hauptstudium erzogen werden, dann wird nicht nur die allgemeine Tüchtigkeit der zukünftigen Pastoren darunter leiden, sondern wir werden speziell das bewirken, daß sie unselbständige Leute werden, die nicht — wie es doch sein sollte — mit den eignen Füßen in der Schrift stehen, sondern überall Autoritäten nötig haben, mit denen sie ihr kirchliches Reden und Handeln decken können. Sie werden an der Dogmatik, die der Form nach doch die Dogmatik des Lehrers oder seiner Gewährsmänner ist, mehr oder minder hängen und davon abhängig bleiben.

Je weiter die Kirche im Lauf der Jahre sich von ihrer ursprünglichen Kraft und Frische entfernt, je größer wird die Neigung der Masse, sich das eigne Denken zu ersparen und sich bei denen, die ein Ansehen haben, für alle möglichen Fälle Rat zu holen und ohne weiteres danach zu handeln. Abgesehen von andern üblen Folgen dieser Angewohnheit und ihrer ganz unlutherischen Art geraten sie damit in eine geistige und kirchliche Abhängigkeit von andern, die es diesen leicht macht, sie zu beherrschen und sie auch für verkehrte Dinge mit sich zu ziehen. Nur das durch eigne gründliche Schriftkenntnis

vermittelte Stehen in der Schrift wird uns vor solch unwürdiger und gefährlicher Menschenknechtschaft bewahren.

U g. Pieper.

(Fortsetzung folgt.)

————— :: —————

Ueber Autoritäten-Bolemit.

Als vor nahezu einem Menschenalter in der lutherischen Kirche Amerikas der traurige Streit über die Lehre von der Gnadenwahl entbrannte, erkannten die Leute von klarem Blicke sehr bald, daß auch bei dieser Auseinandersetzung nicht nur die eine Lehre in Betracht kommen werde. Die Lehrfrage, um die es sich in erster Linie handelte, ist von vornherein auf das innigste mit der Lehre von der Befehrung des Menschen verbunden. Sobald die eine Partei im Streite den intuitus fidei zu ihrem Losungswort machte, mußte eine Erörterung der Frage folgen, ob der Mensch bei seiner Befehrung in irgend einer Weise tätig sei oder nicht. Indem man auf der einen Seite den erwähnten Ausdruck in einer Weise ausbeutete, die seine Urheber wohl kaum für möglich gehalten hätten, trat ein so ausgesprochener Ehnnergismus zu tage, daß von einem unumwundenen Bekenntnisse zu dem sola gratia nicht mehr die Rede sein konnte. Damit war der eigentliche Streit zu Ende. Sobald die Ohioer und ihre Bundesgenossen durch ihre maßgebenden Vertreter den Lehrsatz aussprachen, daß die Befehrung des Menschen in gewissem Sinne nicht von Gottes Gnade allein, sondern auch von der Mitwirkung des Menschen abhängt, dokumentierten sie ihren Abfall so unzweideutig, daß dem die Augen gehalten sein müssen, der das reine Evangelium kennt und doch die Redeweise der Ohioer als biblisch, als lutherisch anerkennen kann.

Es ist nun sehr bezeichnend, daß auf Seite der Ohioer der Streit nicht nur weiter geführt, sondern vorwiegend, wie ja von Anfang an, in der Weise betrieben wird, daß sie eine Uebereinstimmung ihrer Lehrstellung und der Lehre der altlutherischen Dogmatiker nachzuweisen versuchen, als sei damit ihre eigene Lehrreinheit völlig erwiesen. Von Anfang an lautete ihr lautester Vorwurf nicht, daß die „Missourier“ von der Schriftlehre abgewichen seien, sondern daß „Missouri“ eine neue Lehrweise aufgebracht habe, die weder mit ihren

früheren Aussagen noch auch vor allen Dingen mit der Darstellung der altlutherischen Dogmatiker stimme. Diese Behauptung war recht eigentlich die Waffe, mit der sie öffentlich in Schriften und dann auch in den Gemeinden fochten, wenn es galt, eine Eroberung zu machen. Und bei dieser Kampfweise ist man auf ohioischer Seite geblieben bis auf diesen Tag. In den neuesten Hefen der Theologischen Zeitblätter (Columbus) läuft ein Artikel Prof. G. Krönings unter dem Titel: „Die vergeblichen Bemühungen der Missourier, die lutherische, aber unmissourische Lehre vom Bekehrungsprozeß aus Chemnitz und unsern Bekenntnisschriften hinauszuegejieren.“ Dieser indagar-tigen Überschrift entspricht der Inhalt völlig; der Verfasser will Autoritäten retten, die Ohio nötig zu haben meint, um seine Lehrstel-lung als lutherisch zu erweisen. Dasselbe Bedürfnis verrät Dr. Stelthorn, indem er in einem kurzen Artikel über „missourische Pole-mik“ im Maihefte der erwähnten Zeitschrift (S. 172) schreibt: „Nun behaupten wir, daß u n s e r e Auffassung des Bekenntnisses und auch Chemnitzens die der lutherischen Kirche ist, und daß demnach nicht w i r etwas Neues und Unerhörtes in der lutherischen Kirche aufgebracht haben, sondern daß Neumissouri das getan hat; und wir werden uns auf nichts anderes einlassen, bis Missouri dies entweder offen und ehrlich zugegeben oder mit triftigen Gründen widerlegt hat. Wir behaupten demnach, daß in all den Punkten, die zwischen unsern Vätern und den Calvinisten seit der Zeit der Konkordienfor-mel streitig waren, w i r auf seiten unsrer Väter stehen, die Neu-missourier dagegen wesentlich auf seiten der Calvinisten. Wir be-haupten ferner, daß alle unsre Väter den Calvinisten gegenüber die-selben Gründe gebrauchten, die wir seit dreißig Jahren gegen Neu-missouri anführen, und sich dabei in vollstem Einklange mit dem Bekenntnis und mit Chemnitz wußten; denn sie berufen sich auf das Bekenntnis und auf Chemnitz zum Beweise dafür, daß ihre Lehre die echt lutherische sei. Wir behaupten schließlich, wer, wie unsre Vä-ter, die von jeher als echt lutherisch bekannten Theologen, das intuitu fidei, den wichtigen Unterschied zwischen vorhergehendem und nachfolgendem Willen Gottes, zwischen Gnadenwahl im weiteren und engeren Sinne und zwischen natürlichem und mutwilligem Wi-derstreben lehrt und betont, der stimmt mit uns und nicht mit Neu-missouri.“

Diese Beispiele genügen zu zeigen, was ich als Autoritätenpole-mik bezeichne. Der Kampf dreht sich für diese Leute darum, was

diese oder jene Autorität in der lutherischen Kirche gesagt oder geschrieben hat; man streitet mit erbitterter Heftigkeit darüber, wer die Autorität mit Recht für seine Seite anführt, und glaubt mit dem Sinnweis auf die Autorität entschieden zu haben, was wirklich und genuin lutherisch ist. Eine solche Polemik ist unfruchtbar, un-
Lutherisch und darum ärgerlich.

Wie unfruchtbar es ist, wenn man durch Citate aus Dogmatikern nachzuweisen sucht, was lutherische Lehre sei, zeigt zunächst der ganze bisherige Verlauf des Lehrstreits. Es ist wahrlich seit Anno '80 auf beiden Seiten genug in den Folianten und Quartanten aus dem 16. und 17. Jahrhundert geblättert, gelesen, geforscht worden. Die Wolken von Zeugnissen sind so hoch aufgetürmt worden, daß sie vielen Leuten schier die helle Sonne verdunkelt haben. Was ist dabei herausgekommen? Wo hat irgend jemand durch diese Zeugnisse einen klaren, festen Grund für seine Lehrstellung bekommen? Wo ist je ein Gegner auf einer der beiden Seiten durch solche Zeugnisse wirklich von der Unhaltbarkeit seiner Stellung überzeugt worden? Wie viel Frieden hat die Berufung auf diese Autoritäten gebracht? So viel ich sehe, stehen die beiden Parteien einander trotz all der Zeugnisse aus den Vätern noch ebenso schroff gegenüber wie zu Anfang, ja der Friede scheint ferner denn je, da doch Ohio uns „Missourier“ auf Grund solcher Zeugnisse einfach für Abgefallene erklärt.

Es liegt auch in der ganzen Natur solcher Zeugnisse, daß sie nicht entscheidend und überzeugend wirken können. Sie sind doch im besten Falle nur Darlegung dessen, was Menschen — ob auch scharfsinnige, gelehrte, fromme Menschen, so doch eben nur Menschen — als richtige Darstellung göttlicher Wahrheiten erkannt haben. In gewisser Hinsicht gehören sogar unsre Bekenntnisschriften in diese Klasse, die doch das für sich voraus haben, daß sie wirklich als öffentlicher Ausdruck der Lehrstellung einer ganzen Kirche zu gelten haben. Es ist wohl wahr, daß niemand, der zu ihnen in Gegensatz tritt sich zu den Lutheranern zählen sollte, ja daß alle *secus docentes* aus dem Verbanne der rechtgläubigen lutherischen Kirche ausgeschlossen werden müssen. Trotzdem ist das Konfordinenbuch uns niemals *norma normans*, sondern bleibt *norma normata*, für uns zwar nach unsrer innersten Überzeugung ein Ausdruck der reinen Lehre, aber eben doch nur ein menschlicher Ausdruck, der es sich immer wieder gefallen lassen muß, am Worte Gottes nachgeprüft zu werden.

Die Bekenntnisse sind nicht deshalb eine entscheidende Autorität für die Wahrheit, weil sie von der lutherischen Kirche des 16. Jahrhunderts angenommen und von ihr auf uns vererbt worden sind.

Gilt das für die Bekenntnisschriften, so doch gewiß in noch höherem Maße von den Privatschriften der einzelnen Theologen, mögen sie sein, wer sie wollen. Es unterschätzt bei uns niemand die bedeutungsvollen Verdienste, die die Dogmatiker sich durch ihre fleißigen, sorgfältigen Arbeiten auf dem Gebiete der systematischen Theologie um die Kirche erworben haben. In ihren Schriften liegen reiche Schätze theologischer Gelehrsamkeit aufgespeichert, die unsere amerikanisch-lutherische Kirche zu ihrem großen Vortheile ausgebeutet und verwertet hat. Trotz aller Versuche der modernen Theologen Deutschlands, uns durch ihre philosophischen Konstruktionen der Dogmatik zu imponieren, halten wir doch mehr als je an der Überzeugung fest, daß unsere Lehrväter des 16. und 17. Jahrhunderts schließlich mehr wirklich theologische Erkenntnis gehabt haben, als alle jene modernen Lehrmeister. Die schale Oberflächlichkeit, die sich in andern Kreisen der amerikanisch-lutherischen Kirche in Hinsicht auf lutherische Theologie offenbart, führen wir mit Recht zum Teil darauf zurück, daß die Leute die altlutherischen Dogmatiker so gut wie gar nicht kennen und sie nicht zu benützen vermöchten, wenn man sie ihnen vorlegte. Wir würden es alles Ernstes beklagen, wenn in unsern Kreisen die Beschäftigung mit jenen alten theologischen Schriften aufgehört, etwa gar, weil sie nur dem zugänglich sind, der im Lateinischen einigermaßen bewandert ist. Aber wenn wir unsere Hochachtung vor jenen großen Männern in den stärksten Worten ausgesprochen haben, so haben wir auch dem größten unter ihnen, wen man immer dafür halten mag, nicht das Zugeständnis gemacht, daß sein Wort an und für sich genommen eine Lehrautorität in der lutherischen Kirche sei. *Patres sunt lumina, non numina*. Was könnte also schließlich für ein Vortheil dabei herauspringen, daß man nachwies, der oder jener stimme oder stimme nicht mit Chemnitz, Quenstedt, Gerhard? Doch nur der, daß man eine historische Tatsache festgestellt hätte, nimmermehr aber der, daß man eine Lehrstellung als lutherisch erwiesen hätte.

Wer sich mit solchen Sachen ein wenig beschäftigt, macht auch immer wieder die Beobachtung, wie solche Autoritäten oft mißhandelt werden, damit sie den vorhandenen Wünschen entsprechen. Da wir nicht Lateinisch reden und schreiben, müssen wir notgedrungen die

lateinischen Zitate wenigstens so weit übersetzen, wie wir sie bei der Besprechung benutzen wollen. Jede Übersetzung aber wird schon von selbst stark subjektiv angehaucht sein, wenn sie überhaupt eine Übersetzung ist und nicht bloß eine Wortübertragung. Jede Übersetzung ist zugleich ein Kommentar, da sie den Sinn des Urtextes in der Auffassung des Übersetzers wiedergibt. So geht es schon zu, wenn der Übersetzer sein Werk in aller Gemütsruhe tut und ohne unter dem energischen Einflusse einer bestimmten Vorstellung zu stehen. In der Zeit des Streits aber werden alle Übersetzungen aus den Lehrvätern um so mehr subjektiv gefärbt sein, weil es eben gilt, eine bestimmte Behauptung zu bekräftigen. Wie leicht geschieht es da, daß man unwillkürlich die Übersetzung färbt, ohne in eklatanter Weise von dem Wortsinne des Textes abzuweichen. Wie oft ist es schon dagewesen, daß man wirklich seine eigene Meinung in den Dogmatiker hineingelesen hat, indem man etwa in der Hitze des Gefechts den Zusammenhang außer acht ließ oder die Worte in einer Weise preßte und betonte, die dem ursprünglichen Schreiber nicht entfernt in den Sinn gekommen war. Ich will gar nicht davon reden, daß wir auch schon absichtlichen Entstellungen, um nicht zu sagen Fälschungen solcher Zitate auf die Spur gekommen sind. Derartige Erfahrungen haben uns längst so vorsichtig gemacht, daß wir kein Zitat, geschweige denn eine Übersetzung eines Zitats aus den Vätern unbelesen annehmen. Ehe wir ihnen überhaupt irgend welche Geltung zugestehen, wollen wir sie in ihrem ursprünglichen Zusammenhange ansehen und beurteilen.

Selbst wenn man dann ein solches Zitat nach allen Richtungen hin verifiziert hat, so bleibt es doch ein menschlicher Ausspruch, der jedes andern Menschen Kritik unterworfen ist. Warum soll ein Christ des zwanzigsten Jahrhunderts sich durch das Wort eines Christen, der im sechzehnten Jahrhundert lebte, das Gewissen binden lassen? Wer einigermaßen selbständig zu denken gewöhnt ist, empört sich gegen die Zumutung, daß er einen Satz annehmen soll, nur weil ihn der oder jener Dogmatiker aufgestellt hat. Wie unsere alten Dogmatiker es sich verbeten haben würden, daß ihre Lehrdarstellung als *norma normans* angesehen werde, so muß es sich auch ein Christ unsrer Tage verbitten, daß man ihm die Dogmatiker des 17. Jahrhunderts als *regula fidei* aufdrängt. Es gibt ja immer Leute, die man damit einschüchtern und zum Schweigen bringen kann, daß man ihnen den Namen eines hochangesehenen Mannes vorreitet;

aber das ist doch nicht der Normalzustand, denn Johannes mahnt alle Christen: Prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind (1. Joh. 4, 1). Dem Christen ist kein Mensch eine entscheidende Autorität in Glaubenssachen; er ist sich des Rechts bewußt, jeden menschlichen Ausspruch auf seine Wahrheit zu prüfen.

So ist es denn kein Wunder, daß man mit einem Autoritätenkampf schon an und für sich nicht weit kommt, wenn es gilt zu entscheiden, was lutherische Lehre ist. Diese Weise, die lutherische Lehre festzustellen, ist aber ferner auch durchaus un~~lutherisch~~, das heißt, sie ist unvereinbar mit dem Formalprinzip der lutherischen Theologie, wie sie auch von den Dogmatikern des 17. Jahrhunderts getrieben wurde. Die lutherische Kirche hat von jeher Ernst gemacht mit der Lehre, daß alle Schrift von Gott eingegeben und darum im ausschließlichen Sinne *norma normans* für alle Glaubenssätze ist. Seit sie existiert und bis auf diesen Tag ist sie die einzige Kirche gewesen, bei der der Nachweis, daß so oder so geschrieben steht, alle Lehredifferenzen einfach beseitigt. Sie will nur das Lehren, was die Schrift lehrt, weil sie außer der Schrift keine Quelle der Theologie kennt. Alle Philosophie, alle Kunst der menschlichen Vernunft vermag ihr nicht eine einzige Lehre festzustellen, wenn die Schrift darüber schweigt; sie läßt sich aber auch durch keine Klugeleien eine Wahrheit nehmen, die in der Schrift klar bezeugt ist. Daher läßt sie ruhig anscheinende Widersprüche in der Lehre der Schrift nebeneinander stehen und versucht nicht, spekulativ zwischen Schriftausagen zu vermitteln; sie überläßt die Harmonisierung der göttlichen Weisheit, der dies Recht allein zusteht. Sie hat es nie für ihre Aufgabe gehalten, die Schriftwahrheiten zu einem vollkommenen harmonischen System zu verarbeiten, in dem keine Lücke vorkäme, weil ihr auf Schritt und Tritt bei ihrer Erwägung der einzelnen Schriftausagen die Tatsache entgegentritt, daß auch die inspirierte Offenbarung Stückwerk ist (1. Kor. 13, 9). Weil sie weiß, daß die Schrift nicht gebrochen werden kann, ist Schriftlehre ihre Lehre. Was darum die Schrift lehrt, ist eo ipso lutherische Lehre, während sie von vornherein, prinzipiell, jede Lehre abweist, die nicht aus der Schrift zu belegen ist.

Diesem Prinzip unterstehen auch die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche. Auch sie sind nicht deshalb lutherisch, weil die lutherische Kirche sie zu ihren Bekenntnissen erhoben hat; sie sind auch der Christenheit nie deshalb mit der Forderung der Annahme vor-

gelegt worden, weil sie die Dogmen enthalten, die die lutherische Kirche zu irgend einer Zeit als richtig anerkannt hat. Es wäre ja immerhin denkbar gewesen, daß z. B. die Verfasser und Unterzeichner der Konkordienformel sämtlich in einem oder dem andern Falle menschliche Ansichten zutage gefördert hätten; da sie nicht in der Weise unter der Leitung des hl. Geistes standen wie die Propheten und Apostel, hätte ihre Erkenntnis immerhin in einem oder dem andern Falle mit Irrtum durchsetzt sein können. Nicht die Namen der gelehrten Verfasser, eines Melancthon, eines Luther, eines Chemnitz und wie sie alle heißen mögen, geben unsern Bekenntnisschriften die Autorität, die wir für sie beanspruchen, ebensowenig auch die Namen der bedeutenden Männer, die als Vertreter der damaligen lutherischen Kirche ihre Namenszüge darunter gesetzt haben. Vielmehr sind die Bekenntnisschriften deshalb lutherisch, weil sie dem lutherischen Schriftprinzip treu bleiben und nichts Lehren, als was Gottes Wort lehrt. Ließe sich ein Lehrsatz der Bekenntnisschriften als schriftwidrig erweisen, so hätte er damit ohne weiteres aufgehört, lutherische Lehre zu sein. Wenn wir das anders ansähen, so wäre uns die lutherische Kirche zu einer Sekte geworden und ihre Bekenntnisschriften zur norma normans. Wir müßten dann den Vorwurf auf uns sitzen lassen, daß wir in ihnen einen papiernen Papst auf den Thron gesetzt hätten.

Daher kommt es auch, daß unsre theologische Arbeit, so weit sie in das Gebiet der Dogmatik schlägt, sich durchaus nicht zunächst damit befaßt, die Lehrsätze der Bekenntnisschriften als überkommenes Erbgut einfach zur Grundlage zu machen, auf der wir weiter bauen. Nein, eben dies Gut, das wir von unsern Vätern ererbt haben, muß jede neue Generation der lutherischen Kirche sich selbst erwerben, um es zu besitzen. Aus der Schrift heraus zu der Überzeugung zu kommen, daß unsre Bekenntnisse richtig lehren, das ist immerwährende Aufgabe alles unsres theologischen Studiums. Nicht deshalb sind die Bekenntnisschriften für uns ein Ausdruck lutherischen Glaubens, weil wir die historische Nachricht haben, daß sie irgendwann einmal von Gliedern der lutherischen Kirche als richtige Lehrdarstellung anerkannt worden sind, sondern deshalb, weil wir uns selbst überzeugt haben, daß die Schrift so lehrt, wie unsre Bekenntnisschriften sagen. Jedes neue Geschlecht muß die Schriftwahrheiten aus der Urquelle schöpfen und hat erst dann ein Recht zu sagen, daß es die lutherische Lehre erkannt hat. Darum können wir auch in theologischen Fra-

gen, die etwa in den Bekenntnisschriften gar nicht ausdrücklich ventilirt werden, auf den lutherischen Lehrstandpunkt kommen und lutherisch lehren, indem wir einfach feststellen, was die Schrift über den fraglichen Punkt zu sagen hat. Nachweis aus der Schrift ist Nachweis lutherischer Lehre, denn lutherisch ist, was biblisch ist, falls uns das Schriftprinzip als unantastbare Wahrheit feststeht.

Diese Theorie hat die lutherische Kirche auch bei den verschiedensten Anlässen in die Praxis umgesetzt. Als ein Beispiel aus vielen erwähne ich die Art und Weise, wie der Religionsunterricht in unsern hiesigen Gemeindeschulen je und je gegeben worden ist. Mag immerhin der einzelne Lehrer diesen oder jenen Auslegekatechismus als eine besonders treffende und geeignete Darstellung der Lehre angesehen und vielleicht gar in methodischem Ungehör auf die Definitionen, die das Buch ihm bot, emphatisches Gewicht gelegt haben — das stand doch allezeit jedem treulutherischen Lehrer fest, daß diese Definitionen nichts gelten können, wenn er ihre göttliche Wichtigkeit nicht durch Bibelprüfungen erhärtet. Mochte er dann auch die Sprüche als dicta probantia des vorausgenommenen Lehrsatzes behandeln, so hätte er sich doch mit Händen und Füßen gegen den Vorwurf gewehrt, daß ihm der Lehrsatz auch ohne die Schrift feststünde. Weil der Lehrsatz sich aus der Schrift nachweisen ließ, darum war er richtig und lutherisch — so haben es je und je die Kinder in unsern lutherischen Schulen gehört.

Wenn so gemäß dem Grundprinzip unserer Kirche zu allen Zeiten dasjenige lutherische Lehre war, was die hl. Schrift lehrt, wenn Schriftlehre und lutherische Lehre prinzipiell identisch sind — und wer möchte unter andrer Voraussetzung ein Lutheraner sein? — so kann doch nicht etwas schon deshalb als lutherische Lehre gelten, weil es von einem Teile der lutherischen Kirche als dessen Lehre bekannt gegeben worden ist. Selbst wenn autorisierte Repräsentanten der Kirche in einer rechtsgültigen Versammlung einen Lehrsatz aufstellen und ihre Aufstellung nicht angefochten wird, so liegt darin allein noch keine Garantie, daß der Lehrsatz lutherisch ist. Man hat es doch schon erlebt, daß auch lutherische Konzilien in Sachen der Lehre nicht infallibel waren. Ein solcher Beschluß ist eigentlich nur ein Ausdruck dessen, was die betreffende Körperschaft zu der betreffenden Zeit für das Richtige gehalten hat, und ihre Aufstellungen müssen sich in allen Fällen die Prüfung darauf gefallen lassen, ob sie wirklich lutherisch sind, d. h. ob sie mit der Schrift stimmen. Wir würden uns

doch dafür bedanken, daß wir z. B. die Lehrstellung des Generalkonzils in ihrem ganzen Umfange von vornherein als lutherisch anerkennen müßten, obgleich diese Körperschaft besonders hier im Nordwesten mit dem Anspruch auftritt, *the Church* zu sein, und das Feld der englischen Mission überall, wo sie kann, als das ihrige mit Weislag belegt. So wenig aber dieser Körperschaft das Recht zukommt, autoritativ zu dekretieren, was lutherische Lehre sei, so wenig steht dies Recht irgend einer andern Synode zu. Der einzige Weg, wie eine Synode ihre Lehre als lutherisch erweisen kann, besteht darin, daß sie sie aus der Schrift schöpft und diese Herkunft unwiderleglich dargetut. Dies Verhältnis erkennen wir praktisch durch das Zugeständnis der sogenannten Lehrwache an. Es gilt bei uns als gegenseitige Pflicht der Synoden, daß alle Synodalbeschlüsse und alle Synodalpublikationen, sofern sie die Lehre betreffen oder einen Lehrpunkt involvieren, einer scharfen Beurteilung unterzogen werden, damit etwaige Abweichungen von der hl. Schrift baldigst als solche erkannt und abgetan werden. Wollte sich eine lutherisch genannte Körperschaft einer solchen Kritik nicht unterwerfen, so würde sie schon damit zeigen, daß sie vom Schriftprinzip unsrer Kirche abgefallen sei und darum aufgehört habe, echt lutherisch zu sein. So kann man auch aus Synodalberichten lutherische Lehre nicht nachweisen, indem man Aussprüche der betreffenden Synode daraus zitiert, es wäre denn zugleich ein solcher Ausspruch in gehöriger Weise aus Gottes Wort als biblisch erwiesen.

Um so mehr wird das nun von Privatschriften lutherischer Lehrer zu gelten haben. Es gereicht uns zu großer Freude, wenn wir in diesen Schatzkammern einen Ausspruch finden, der nach unsrer Erkenntnis einen Lehrpunkt besonders scharf und treffend darstellt. Wir haben uns gewöhnt, solche Aussprüche als wertvolle Zitate auf Konferenzen und Synoden, in Büchern und Zeitschriften Andern zugänglich zu machen. Aber das tun wir doch niemals in dem Wahne, als ob eine Lehre schon deshalb lutherisch sei, weil Luther, Chemnitz oder Gerhard sie vorgetragen haben; sonst könnten wir schließlich eine ganz eigentümliche, an grellen Widersprüchen überreiche Dogmatik der lutherischen Kirche zusammenstellen. Es steht für uns alle fest, daß Luthers eigene Schriften nicht durchweg als Darstellung der richtigen Lehre gelten dürfen; in seinen ersten Veröffentlichungen findet sich vieles, das mit seiner späteren, besseren Erkenntnis im Widerspruch stand, das er auch zum Teil ausdrücklich widerrufen hat. Wir

haben uns alle auch längst überzeugt, daß in den dogmatischen Werken des 17. Jahrhunderts manche Dinge gelehrt werden, die wir uns gewiß nicht als lutherische Lehre aufhalten lassen werden; ich erinnere, um den *intuitus fidei* hier gar nicht zu erwähnen, an die schiefe Lehre vom Sonntag und vom Kirchenregiment, die uns bei jenen Leuten begegnet. Ein Autoritätenreiter, dem etwas schon dadurch als lutherisch erwiesen ist, daß er es bei einem jener Dogmatiker bezeichnet findet, würde uns gar sehr an die Leute erinnern, denen Jesus tadelnd vorhielt, daß sie allerhand Gesetze für richtig hielten, weil sie „zu den Alten gesagt“ waren.

Als eine unerträgliche Annäherung muß es uns daher vorkommen, wenn jemand aus den Privatschriften jener großen Lehrer heute den Nachweis führen will, was lutherische Lehre sei, und zwar in der Meinung, der Nachweis liege schon darin, daß er Aussprüche aus ihren Werken zitiert und einen gewissen Konsens der Auffassung unter einer Anzahl Dogmatiker aufgezeigt hat. So sollen wir die Lehre vom *intuitus fidei* für lutherisch halten, weil dieser „Lehrtröpus“ sich so ziemlich bei allen Lehrvätern des 17. Jahrhunderts findet. Weil sie in Gott eine *voluntas antecedens* und *consequens* unterscheiden und jene auf den allgemeinen Gnadenwillen, diese auf die Gnadenwahl beziehen, soll das richtig lutherisch geredet sein. Aber warum wollen dann unsre Gegner nicht konsequent sein? Es läßt sich bei jenen Dogmatikern ein recht kräftiger Konsens in dem Lehrpunkt nachweisen, daß Gott im dritten Gebot, wenn auch nicht den jüdischen Sabbath, so doch einen Tag aus sieben allen Menschen zu feiern verordnet habe; ist denn nun Ohio vom lutherischen Glauben abgefallen, weil es die Lehre vorträgt, daß den Christen alle Tage frei sind? Es ist doch auch Tatsache, daß jene großen Dogmatiker das Staatskirchentum ihrer Zeit nicht als einen Tatbestand besprechen, mit dem man sich wohl oder übel abfinden müsse, sondern als eine Einrichtung, die sich wohl aus Gottes Wort rechtfertigen lasse, die man deshalb auch zur Grundlage von Argumentationen machen dürfe. Wird durch diesen Lehrtröpus der Cäsareopapismus etwa zum lutherischen Dogma? Dann ist Ohio wieder nicht echt lutherisch.

Es verschlägt hier offenbar nichts, daß sich damals gegen solche Lehrdarstellungen anscheinend wenig oder gar kein Widerspruch in der Kirche regte. Wenn schon der Beschluß einer repräsentativen Kirchenversammlung, wie wir oben ausgeführt haben, eine Lehre nicht

von vornherein zu einer lutherischen Stempelkann, so gilt das doch in erhöhtem Maße von dem stillschweigenden Konsens, bei dem man voraussetzen muß, daß sehr viele Christen die Tragweite wichtiger Sätze gar nicht erkannten. Freilich halten wir mit Recht eine Kirchengemeinschaft dafür verantwortlich, was ihre anerkannten, öffentlichen Lehrer in Wort und Schrift veröffentlichen, tun das auch bei unsern Gegnern im Gnadenwahlstreit, obgleich wir die Überzeugung haben, daß viele Laien in ihrer Gemeinschaft nicht inne geworden sind, welche gefährliche Irrlehre ihre Vertreter aufgestellt haben. Aber durch den Konsens, den wir hier beobachten, wird die Lehre einer solchen Körperschaft noch nicht lutherisch. Wir können höchstens behaupten, daß die ganze Kirchengemeinschaft lehrt, was ihre Theologen ungestraft in die Welt hinaus schreiben, können höchstens behaupten, die lutherische Kirche des 17. Jahrhunderts habe die Lehre vom intuitus fidei anerkannt. Damit ist aber in keinem der Fälle zugegeben, daß die betreffende Lehre lutherisch sei.

Deshalb halten wir es für gänzlich unlutherisch, wenn unsre Gegner im Gnadenwahlstreit ihre Lehrstellung damit verteidigen wollen, daß sie ihren Konsens mit den Dogmatikern des 17. Jahrhunderts nachzuweisen trachten. Wir werden nicht zugeben, daß der Nachweis erbracht worden ist; jene Dogmatiker haben es sich nicht träumen lassen, daß ihre Darstellungsweise nach zweihundert Jahren so ausgebeutet werden würde, wie das geschehen ist und noch geschieht. Aber selbst wenn der Nachweis unwidersprechlich gelänge, so hätten unsre Gegner damit doch nicht mehr gewonnen, als daß sie ein historisches Faktum festgelegt hätten. So belehrend und wichtig auch dogmengeschichtliche Untersuchungen sein mögen, so können sie doch zur Feststellung der reinen Lehre nie auch nur auxilliär neben den Schriftbeweis treten.

Gegen die Autoritätenpolemik, die unsern Gegnern beliebt, haben wir endlich auch noch dies, daß sie überaus ärgerlich ist und notwendig Anstoß geben muß. Jeder Mensch ist von Natur autoritätsgläubig und wird durch derartige Polemik von seiten derer, die Lutheraner sein wollen, in dem Wahne bestärkt, daß menschliche Definitionen in Glaubenssachen entscheiden. Es steht sogar so, daß Autoritätentheologie in unsern Tagen überhaupt Mode geworden ist. Die subjektivistische Theologie Deutschlands baut ihre Systeme auf die sogenannte christliche Erfahrung und stellt damit die Gefühle des einzelnen Theologen als Erkenntnisquelle neben, wenn

nicht gar durch Leugnung der Wortinspiration über Gottes Wort. Die gelehrte Welt draußen gesteht nicht nur jedem Theologen theoretisch das Recht zu, unter der Devise der akademischen Lehrfreiheit ein dogmatisches Gebäude ganz nach Belieben zu konstruieren, sondern gewährleistet dies Recht auch praktisch, indem sie jede Ausführung über Lehrfragen, sie mag so kraß synergistisch und pelagianisch sein wie sie will, als gleichberechtigt neben andern anerkennt. Mit größtem Respekt vor den neueren Leistungen reiht man sie unter die wertvolle, wissenschaftliche Litteratur ein. Die natürliche Begleiterscheinung einer solchen Geistesrichtung ist dann weiter eine unendliche, fast naive Leichtgläubigkeit. Nicht die Autorität wahrer Wissenschaft, sondern die Autorität der einzelnen Wissenschaftler wirkt drüben ausschlaggebend. Man wirft scheffelweise mit „anerkannten Tatsachen“ und „erwiesenen Sätzen“ um sich, hinter denen rein nichts steht, als haltlose Hypothesen ungläubiger Männer. Ein Schrifswort gilt nichts; aber wenn ein Delitzsch ohne jeden Grund behauptet, die israelitische Religion sei von Babel her stark beeinflusst, ja formiert worden, so gilt von da an als wissenschaftliche Wahrheit, daß die Gottesoffenbarung im Alten Testamente auf gleicher Stufe stehe mit der Gotteserkenntnis der damaligen Heidenvölker. Wer die angeblich gesicherten Ergebnisse der Wissenschaft, z. B. die Fehlbarkeit der hl. Schrift, nicht bereitwillig nachbetet, wenn sie ihm von den Spitzen der Wissenschaft vorgebetet werden, wer Hypothese zu nennen wagt, was Hypothese ist, aber von einem Wissenschaftler als Tatsache gelehrt wird, der zählt überhaupt nicht mehr zu den Leuten, mit denen man draußen in solchen Kreisen rechnet. Zu diesen Rückständigen gehört ruhmvoll die rechtgläubige lutherische Kirche Amerikas. Sie wird draußen so feindselig verächtlich beurteilt, daß die Feindseligkeit deutlich bezeugt, wie sehr man die Wucht des amerikanischen Zeugnisses empfindet. Wie muß nun das wirken, wenn hierzulande Leute, die auf strenges Luthertum zu halten vorgeben, in öffentlichen Schriften genau denselben Autoritätsglauben zur Schau tragen und insoweit wenigstens das lutherische Schriftprinzip verlassen? Wird man sie draußen nicht mit Recht als Gefinnungsgegnossen anerkennen und so in der Verkehrtheit bestärkt werden? Anstatt ein Salz zu sein, das der Fäulnis hindernd entgegentritt, fördert man noch an seinem Teile den verderblichen Subjektivismus in der Theologie und hilft zu deren weiterer Entstellung. Dabei sehen wir hier ganz davon ab, daß die Berufung auf Autoritäten bei un-

fern Gegnern doch nur zu dem Zwecke geschieht, eine falsche Lehrweise zu verteidigen; die Berufung auf menschliche Autorität in Glaubenssachen wirkt schon in sich selbst zerlegend.

Noch böjer, weil räumlich näher liegend, muß dies Beispiel in nichtlutherischen Kreisen Amerikas wirken. Die Sekten haben meist Anschluß an die moderne Theologie Deutschlands gefunden, schöpfen mit Begier aus den trüben Quellen, die dort fließen, und finden bezeichnenderweise oft gerade auf der äußersten Linken die Speise, die ihnen am meisten zusagt. Sie sind naturgemäß noch weniger selbständig als die deutschen Theologen und schwören noch leichter als selbst diese in verba magistri. Wenn sie die Autoritätenpolemik beobachten, die unsern Gegnern beliebt, muß ihnen notwendig der Eindruck kommen, daß Luthertum sei nur eine historische Frage; es handle sich unter uns nur darum, bei dem zu bleiben, was vorzeiten unsre Lehrväter ausgesprochen haben. Damit wird ihnen das Zeugnis, das sie nötig hätten, mindestens verdunkelt, nämlich das Zeugnis, daß die wahre lutherische Lehre keinen andern Grund hat als das Wort Gottes, daß sie völlig unabhängig davon ist, was viele oder alle lutherischen Theologen je geschrieben haben. Der Ruhm der lutherischen Kirche, daß sie allein mit dem Schriftprinzip Ernst macht, wird vor diesen Leuten zu schanden gemacht, und wir können es ihnen nicht verargen, wenn sie uns zu den Sekten zählen.

Weiter haben wir hier zu Nachbarn eine Anzahl Kirchengemeinschaften, die sich lutherisch nennen und zum Teil von ihrem Luthertum viel Wesens machen. Sie haben sich schon oft dem gegründeten Verdachte ausgesetzt, daß das lutherische Schriftprinzip bei ihnen nicht immer in Lehre und Praxis durchgeführt wird; sie sind vielfach der Schwärmerei so nahe getreten, daß es uns manchmal so vorkommen will, als hätten sie schon bedenkliche Irrwege betreten, auf die die Nichtachtung der klaren Schrift führen muß. Zudem wissen sie sich im Gegensatz zu „Missouri“, weil ihnen von unsrer Seite aus oft tadelnd entgegengetreten werden mußte. Diese Leute lesen doch auch, wie Ohio im Gegensatz zu „Missouri“, aber mit energischster Betonung des eigenen Luthertums nicht ausschließlich mit Gründen des göttlichen Wortes auftritt, sondern mit Berufung auf menschliche Autoritäten. Es bedarf keiner langen Ausführung, um zu erweisen, daß solche Erkenntnisarme durch die Autoritätenpolemik skandalisiert werden müssen. Man bestärkt sie so in ihrer saloppen Stel-

lung zu Gottes Wort und ihrer Werthschätzung des rein äußerlichen Bekenntnisses zum Luthertum.

Wie viel Unheil endlich die Wortführer der Ohiosynode durch die Autoritätenpolemik in ihren eigenen Kreisen angerichtet haben, wie viele ihrer Laien, ja auch ihrer Pastoren sie dazu verführt haben, ihren Glauben an die Richtigkeit der Lehre vom *intuitus fidei* allein auf mißverständene Zitate aus den Vätern zu gründen, ohne sich die Mühe zu geben, über den Schriftbeweis ins Klare zu kommen, das weiß Gott allein. Gering ist der Schaden nicht, das können wir aus klaren Anzeichen schließen. Es ist doch, wie mir scheint, die allgemeine Erfahrung, daß ein Ohioer, der sich auf eine Besprechung der Streitfrage einläßt, stets die Väter vorrückt und schon darin auf unsrer Seite ein Zeichen unlutherischer Stellung sieht, wenn wir uns gar nicht auf derartige Autoritäten einlassen, sondern Schrift und immer nur Schrift fordern. Wie oft ist es bei Lehrstreitigkeiten in den Gemeinden vorgekommen, daß die Vertreter Ohios mit Folianten und Quartanten angezogen kamen und der Darstellung der schriftgemäßen Lehre mit ihren Autoritätsbeweisen aus den Vätern entgegentraten. Ihre Siege errangen sie in solchen Fällen nicht dadurch, daß sie die Zweifelnden aus Gottes Wort überzeugten, sondern dadurch, daß sie ihnen aus den Vätern vordemonstrirten, was lutherische Lehre sei. Eben in der neuesten Zeit tritt es uns wieder auffällig entgegen, daß ihre schärfste Waffe die Behauptung geblieben ist, wir hätten die Väter „fallen gelassen“. Den erkenntnisarmen Leser überläuft bei dieser Ankündigung ein kaltes Grausen; er bekommt den erwünschten Eindruck, wir seien von der lutherischen Lehre überhaupt abgefallen, und hält das Rehergericht über uns auf Grund, nicht der Schrift, sondern der Väter.

Es ist nun wohl nötig, noch einen Einwand vorwegzunehmen, der gegen obige Ausführung etwa erhoben werden könnte. Die Freude am Zitatenjammeln müßte es unsern Gegnern leicht machen, mit Hilfe zahlreicher Belegstellen den Nachweis zu führen, daß auch auf unsrer Seite viel über die Lehrstellung der Väter geschrieben worden ist, und zwar ebenfalls mit dem Bestreben, eine Übereinstimmung zwischen uns und ihnen darzutun. Das mag hier sofort unumwunden zugegeben werden, nur mit der Beschränkung: *Si duo faciunt idem, non est idem*. Auf unsrer Seite hatte die Berufung auf die Lehrväter nie den Sinn eines Beweises unsers Luthertums, sondern den eines *argumentum ad hominem*, so ähnlich, wie es

Gerhard mit seiner *Confessio Catholica* führen wollte. Weil die Römlinge immer auf die Väter pochten und aus ihnen den Abfall der Lutheraner nachweisen zu können meinten, zeigte der belehene Jenenser mit großem Aufwande von Mühe und Fleiß, daß sich die lutherische Lehre in allen Hauptartikeln leicht aus den Vätern belegen lasse, oder daß doch die Väter vielfach das Gegenteil von dem geschrieben hatten, was die römische Kirche als Lehre festhält. So schlug er den Feind mit dessen eigenen Waffen. - In diesem Sinne hat man auch auf unsrer Seite mit den Lehrvätern der lutherischen Kirche operiert; es galt den Nachweis, daß die Väter weit davon entfernt sind, einen Synergismus zu lehren, wie ihn Ohio vorträgt. Ferner muß es als eine Frucht unsrer *Pietät* gegen die Väter angesehen werden, daß wir sie gegen die grobe Entstellung ihrer eigentlichen Meinung in Schutz nahmen. Es lag für uns kein Grund vor, sie „fallen zu lassen“, da wir nie auf sie unsre Lehre gebaut hatten. Wir stehen ihnen allerdings so frei gegenüber, daß wir uns nicht scheuen, auf Mängel und Fehler in ihrer Darstellung hinzuweisen. Aber wenn ihnen Dinge insinuiert werden, die sie bei Lebzeiten mit aller Energie abgewiesen hätten, wenn sie z. B. zu Vertretern eines ganz platten Synergismus gestempelt werden sollen, dann war es auf unsrer Seite eine Pflicht der allgewöhnlichsten Dankbarkeit, daß wir die Männer in Schutz nahmen, denen wir so viel Anregung und Belehrung verdanken.

Es ist ohne Zweifel ein Gewinn für uns, daß uns der scharfe Lehrkampf der letzten Jahrzehnte die Wertlosigkeit aller Berufung auf die Väter der Kirche recht zum Bewußtsein gebracht hat. Vielleicht hatten wir uns hie und da schon ein wenig zu viel auf die großen Männer unsrer Kirche verlassen und hielten Übereinstimmung mit ihnen schon für Beweis unsers Luthertums. Es wird bei uns künftig wohl nie wieder so werden, daß wir in Lehrfragen, die nicht gerade streitig sind, die Darstellung der alten Dogmatiker ohne weiteres als richtig hinnehmen und ihnen nachsprechen.

J. Schaller.

Was ist's mit dem sogenannten „zweiten“ Schöpfungsbericht?

Gläubige Theologen haben von jeher gegen die ungläubige Kritik kämpfen müssen und trotz aller Feindschaft und Anfechtung als Streiter für die Wahrheit auch unermüdet gekämpft. Und zwar mit Recht! Dem sie sollen nicht nur lehren, sondern auch wehren. „Lehre und Wehre“ ist das Losungswort unter dem Panier der rechtgläubigen Theologie. Und grade die moderne Kritik gibt uns viel zu wehren, da sie mit dem giftigen Seziermesser ihrer Pseudonymos Onofis, der falschberühmten Kunst ihrer Wissenschaft und Vernunft, alles Heilige: unsern heiligsten Glauben, unsere heiligsten Schriften, unsere heiligsten Gefühle zerlegen will, um sie dann in den Kot zu treten. Wer sich mit der negativen Kritik beschäftigt, muß, wenn er anders ein bibelgläubiger Christ ist, gestehen, daß es nichts Erbärmlicheres gibt als dieses Machwerk. Abgesehen von ihren nur dem Unglauben entsprungenen und oft aller Logik hohnsprechenden Hypothesen, die jede echte Wissenschaft abweist; abgesehen von dem unübersteigbaren Wust negativen Materials, der die Zeit nicht wert ist, die man zu seiner Durcharbeitung verwendet; abgesehen von dem kläglichen Fiasco, das jene Wissenschaftler gemacht haben, indem sie sich gegenseitig der Unwissenheit, ja Lüge zeihen, und damit sich selbst richten*); abgesehen von diesem allen ist es aber noch eins in der destruktiven Kritik, das uns gradezu zum Kampfe herausfordert, und das ist ihr Resultat, nämlich die Zeugnung alles dessen, das von jeher göttliche Wahrheit war, noch ist, und ewig sein wird. Die ungläubige Kritik jagt an der Wurzel Jesse, damit der ganze Stamm falle. Freilich, wo Jesus fällt, wo der Eckstein umgerissen wird, fällt die ganze christliche Kirche in sich zusammen. Und was dann? Sine ecclesia nulla salus! Die spekulative Theologie unserer Tage kann sich rühmen, so manchem seinen kindlichen Glauben an die Inspiration und an Christi Blut und Gerechtigkeit geraubt zu haben. Und welches war der Ersatz? Ein trostloses Nichts, ja der kräftigste Unglaube mit Verzweiflung und Selbstmord. Wo man das Formalprinzip der Schrift, die Inspira-

*) Wir sehen dies grade bei Wellhausen, der eine lange Zeit unter seinen Genossen die prima vox hatte mit seinem Irrwahn in seiner Geschichte Israels, der nun sogar unter vielen seiner Anhänger „pleite“ gemacht hat. Assyriologen wie Hommel, Sayce, Halévy haben sich einfach von seinem Schwindel losgesagt, um nicht der Lächerlichkeit anheimzufallen.

tion, frech leugnet, und das Materialprinzip, die *justificatio per fidem* in Christum lächerlich macht, da lacht der Teufel gehörig mit. Ein anderes Resultat hat die freie Kritik bis jetzt nicht gezeitigt, ein anderes wird sie auch nicht zeitigen. Welch ein trauriges Ergebnis! Daß gerade die sogenannten Koryphäen der Wissenschaft in jenem negativen Lager zu finden sind, beweist nichts für die Wichtigkeit ihrer Stellung, sondern beweist nur, daß, wenn in göttlichen Dingen die Vernunft auf eigenen Füßen geht, sie allemal im Lager des Teufels landet.

Die ungläubige Kritik mit ihren Vertretern richtet sich ja gegen die ganze hl. Schrift, aber am meisten hat wohl unter ihren Pfeilen die Genesiß gelitten. Jeder von diesen Herren fühlte sich berufen, sein Talent, Kombinationen zu machen, Konjekturen hervorzuzaubern, Quellen zu scheiden, Anachronismen nachzuweisen, Fälschungen zu entdecken, hier in glänzender Weise paradieren zu lassen. Es war das aber meistens nichts anderes als eine Projektion des Unglaubens, ein Fackelzug falsch verwerteter und in irrige Wahn geleiteter Kenntnisse — sprachliche, geschichtliche, naturwissenschaftliche Torheiten — wodurch mancher öffentlich sich zur Geltung zu bringen suchte. Von wirklicher Gottesgefährtheit keine Spur! Was hat man nicht alles allein über die ersten zwei Genesißkapitel zusammengeschrieben! Da redet man von zwei Schöpfungsberichten; von verschiedenen Dokumenten, aus denen jene zwei Kapitel zusammengeschrieben wären; von verschiedenen Verfassern, von denen der eine diesen, der andere jenen Teil geschrieben habe; von Inkongruenzen in der Darstellung und noch viel des Unsinn mehr. Im Folgenden soll kurz gezeigt werden, wie die ersten zwei Genesißkapitel an einander hängen; damit ist dann auch zugleich die *Unhaltbarkeit* eines sogenannten „zweiten“ Schöpfungsberichtes sprachlich und sachlich erwiesen.

Kap. 1 enthält in großen Umrissen den eigentlichen Schöpfungsbericht. Was enthält aber Kap. 2? Führt es den Bericht des ersten Kapitels fort, indem es neue Momente hinzufügt, oder tritt uns hier ein ganz neuer und vom ersten Kapitel verschiedener Bericht entgegen? Die negative Schule behauptet, Kap. 2 sei ein zweiter, und zwar von Kap. 1 ganz abweichender und von demselben verschiedener Schöpfungsbericht, aus einem anderen Dokument genommen, oder von einem anderen Verfasser geschrieben als Kapitel 1. Wie beweisen nun die Herren dies? Nichts leichter als das! Um Be-

weise sind jene Kritiker nie verlegen. Das war von jeher ihre starke (?) Seite. Sie beweisen, aber man frage nur nicht wie.

Sie nehmen als fest erwiesen an, daß zwei Teile einer Erzählung, die sich auf verschiedene Dinge und Vorgänge beziehen, abweichende Berichte derselben Sache seien. Was sie uns erst beweisen wollen, nehmen sie als schon erwiesen an und begehen damit eine *petitio principii* vermöge ihres Zirkelschlusses. Nun ist es freilich leicht, aus einer Erzählung zwei Teile, die wohl gewisse Berührungspunkte gemein haben — aber dennoch die Sache von einer anderen Seite beleuchten und verschiedene Vorgänge schildern — neben einander zu stellen und dann ihre Verschiedenheit zu erweisen. Das ist eben der Kunstgriff der Modernen, Dinge, die sich nicht auf dieselbe Sache beziehen, so zu behandeln, als ob sie es dennoch täten. Danach beurteilt müssen sich dann freilich in der Illustration naturgemäß Verschiedenheiten ergeben. Und dann behaupten diese Leute, diese Abweichungen, die sie erst selbst geschaffen, deuteten klärlieh auf verschiedene Traditionen, Quellen und Autoren. Vernünftige Menschen denken aber anders. Die sehen die aufeinanderfolgenden Teile einer Erzählung, mit ihren diversen Koloraturen und Schilderungen, nicht als einen Beweis von Fälschung oder verschiedener Autorerschaft an, sondern erkennen, daß der Verfasser von einem Teil zum anderen progressiv übergeht und nun selbstverständlich etwas neues bringt und zum Gesagten noch neue Momente hinzufügt. Daß darum der eine Teil von diesem, der andere von jenem Autor geschrieben sei, würde man unter gewöhnlichen Menschen für baren Unsinn halten. Die Kritiker aber beanspruchen diese unerlaubte Lizenz als ihr Recht. Sie selbst freieren erst alle möglichen Abweichungen, um ihrer Phantasie Spielraum zu schaffen, und dann muß die hl. Schrift hernach dafür die Schuld tragen.

Eine andere Methode der Kritiker, die Schrift des Mangels an Übereinstimmung zu zeihen ist, daß sie Verse aus dem Kontexte lösen, dann auslegen ohne Zusammenhang — der doch unbedingt zur Erläuterung nötig ist — dann die Worte soviel als möglich pressen, um doch eine von anderen Stellen differierende Darstellung zu gewinnen. Will man wirklich mit solchen Methoden operieren, dann freilich ist keine Darstellung, und sei sie die Treue und Wahrheit in höchster Potenz, sicher, und man kann dieser Methode gemäß irgendwelche Abweichungen konstruieren. Das ist ja auch schließlich der Zweck der ganzen destruktiven Operation. Würde man hingegen

Die Verse stehen lassen, wie und wo sie sind, und dem Kontexte gemäß interpretieren, so würde die schönste Harmonie herrschen. Aber was kann eine solche Theologie, die den Radikalismus im Wappen trägt, mit Harmonie anfangen? Die muß unbedingt durch jede Intelligenz entbehrende Hypothesen und Konjekturen aus der Schrift geschafft werden. Disharmonie ist der Stein der Weisen, den sie suchen.

Nun die Sache selbst*). Kapitel 2 will durchaus nicht wie Kapitel 1 Schöpfungsbericht sein, wie doch die Kritiker behaupten, sondern vielmehr nur eine Ergänzung dazu, indem es das erste Kapitel weiter ausführt. Dieser Anhang (Kapitel 2) zum Schöpfungsbericht (Kapitel 1) nimmt seinen Anfang Kapitel 2 Vers 4, wo es heißt: „Dies sind die Hervorbringungen (Erzeugungen) Himmels und der Erde.“ Darüber, was diese Worte heißen und in welcher Verbindung sie mit dem Vorhergehenden stehen, müssen wir uns klar werden.

Dürfen diese Worte zu Kapitel 1 als dessen Unterschrift und Resumé gezogen und als Schluß dieses Kapitels betrachtet werden? Oder gehören sie zu Kapitel 2 als dessen Überschrift und Inhaltsangabe? Es soll bewiesen werden, daß es das Letztere ist.

Gehen wir auf den Plan der Genesis ein, so ergibt sich, daß Kapitel 1 als Einleitung des ganzen Werkes dient; dann folgen in größeren, resp. kleineren Abständen zehn einander analoge Abschnitte, von denen jeder die Überschrift trägt: „Dies sind die (Kapitel 5: Das Buch der) Hervorbringungen etc.“ Schematisch geordnet würde sich folgende Anordnung ergeben:

Kapitel 1, Schöpfung-Einleitung; Kapitel 2, 4, Hervorbringungen Himmels und der Erde; Kapitel 5, Hervorbringungen Adams; Kapitel 6, 9, Hervorbringungen Noahs; Kapitel 10, 1, Hervorbringungen der Söhne Noahs; Kapitel 11, 10, Hervorbringungen Sems; Kapitel 11, 27, Hervorbringungen Tarahs; Kapitel 25, 12, Hervorbringungen Ismaels; Kapitel 25, 19, Hervorbringungen Isaaks;

*) Siehe "Unity of the book of Genesis," by Dr. W. H. Green, Princeton University.

Green ist ein durchaus bibelgläubiger Christ, eine anerkannte Autorität auf dem Gebiete des Alten Testaments und führt ein scharfes Schwert. Seine Ausführungen sind für die sogenannte Quellenscheidung gradezu vernichtend.

Kapitel 36, 1, Hervorbringungen Esaus; Kapitel 37, 2, Hervorbringungen Jakobs.

Wir begegnen hier der beständig wiederkehrenden Redewendung: „Dies sind die Hervorbringungen“, weil es sich eben um die Zeugungen, die Genealogie, das Geschlechtsregister des auserwählten Volkes handelt von Adam bis auf Jakob und seine Nachkommen. Moses will hier zeigen, wie das Judenvolk durch gemeinsame Abstammung mit allen Völkern verwandt, aber durch Gott von allen anderen als sein auserwähltes Volk abge sondert worden sei.

Diese zehn Abschnitte sind das eigentliche Gerüst des ganzen geschichtlichen Baues der Genesis; ja sie sind die Kette, in welche alle auf die Geschichte des Volkes Gottes Bezug habenden Erzählungen und Schilderungen mit hineinverwoben sind. Die Darstellungsweise des hl. Schreibers stellt sich ungefähr so dar: Er führt uns das Geschlechtsregister des hl. Volkes vor und zählt darum, nach der Einleitung, zunächst Adam und dessen Familie auf, bricht aber plötzlich ab und fügt Schilderungen und Erzählungen ein, die auf diese Familie Bezug haben. Dann greift er wieder auf das vorige Geschlechtsregister zurück und fährt darin fort, bricht aber plötzlich wieder ab und führt eine Seitenlinie ein, und zwar die der Ungläubigen, insofern sie mit dem Volke Gottes zusammenhängt und für dessen Geschichte von Belang ist. Dann greift er wieder auf das vorige Geschlechtsregister zurück, fährt darin fort, bricht wieder ab und fügt darauf Bezug habende Tatsachen, Erzählungen etc. bei. So geht es bis zum Ende der Genesis. So ist in jedem Abschnitt der Hauptgedanke die Genealogie Israels. Auf diesen Gedanken kommt der hl. Schreiber immer wieder zurück; alles andere wird an geeigneter Stelle dazwischen eingefügt. So durch die ganze Genesis. Wegen dieses Geschlechtsregisters heißt darum dies Buch auch mit Recht „Genesis“.

Nun ist es Tatsache, daß die Kritiker in allen oben angeführten Abschnitten die Redewendung „Dies sind die Hervorbringungen etc.“ als Überschrift der darauffolgenden Sektionen gelten lassen, außer in diesem genannten Fall Kapitel 2, 4. Hier wollen sie die erwähnte Redewendung als eine Unterschrift zu Kapitel 1 fassen. Aber warum denn? Die Worte Kapitel 2, 4, sind doch den Worten der anderen Überschriften analog. Warum sollen also nicht auch sie eine Überschrift bilden? Die Analogie des ganzen Werkes erfordert, daß man Kapitel 2, 4, nicht als eine Unterschrift des ersten,

sondern als eine Überschrift des zweiten Kapitels ansehe. Aber nicht nur, daß Kapitel 2, 4, den als unbestritten geltenden Überschriften gleichklingt, sondern auch die darauf folgenden Worte ähneln den Worten, die z. B. auf Kapitel 5, 1, folgen. Dasselbst heißt es wörtlich: „Das Buch der Hervorbringungen Adams“ und dann folgen darauf die Worte: „Am Tage, da Elohim Adam schuf etc.“ Ganz dasselbe Satzgefüge finden wir Kapitel 2, 4, wo es heißt: „Die Hervorbringungen Himmels und der Erde, als sie gemacht wurden,“ und dann darauf folgt: „Am Tage, da Jehovah Elohim Himmel und Erde machte.“ Wenn nun Kapitel 5, 1, unbeanstandet als Überschrift der darauffolgenden Sektion gilt, warum nicht auch Kapitel 2, 4, da nicht nur die Worte der Überschriften an sich, sondern sogar auch die drauffolgenden Worte einander analog sind. *)

Welche Bedeutung haben nun die Worte: „Dies sind die Hervorbringungen Himmels und der Erde?“ Es ist behauptet worden, daß man den Genetiv hier objektivisch zu fassen habe, Himmel und Erde als Objekt, das Gott erschaffen habe, und daß dieser Passus darum mit Recht als Ende und Summa des ersten Kapitels anzusehen sei. Das trifft aber durchaus nicht zu, denn es ist z. B. Kapitel 5, 1, in dem ähnlichen Ausdruck: „Die Hervorbringungen Adams“ der Genetiv nicht objektiv, denn Adam ist nicht das Objekt, nicht der, der erschaffen wird, sondern er ist das Subjekt, der, der eine Nachkommenschaft erzeugt. In Kapitel 6, 9, will der Ausdruck: „Die Hervorbringungen Noachs“ den Noach nicht als Objekt hinstellen, nicht als den, der erzeugt worden ist, sondern als Subjekt, als den, der eine Nachkommenschaft erzeugt. Ebenso in den anderen Abschnitten. Dies ist auch die eigentliche Bedeutung des hebräischen „Toledoth“; es deutet auf das Geborene und Erzeugte, auf die Nachkommenschaft. Darum muß hier die Redeweise: „Hervorbringungen Himmels und der Erde“ subjektivisch zu fassen sein: nicht wie Himmel und Erde hervorgebracht wurden, sondern was sie — Himmel und Erde selbst — hervorgebracht haben. Und was ist das? Ant-

*) Es wäre doch auch merkwürdig, daß von den zehn genannten Abschnitten neun zu Anfang eine Inhaltsangabe tragen sollten und nur der eine Abschnitt Kapitel 2, 4—4, 26, nicht. Das wäre durchaus nicht konsequent. Es liegt auch kein Grund vor, warum dieser Teil allein keine Inhaltsangabe tragen soll. Es würde dies der ganzen Anlage der Genesis gar nicht entsprechen.

wort: Der Mensch! denn er ist ein Kind beider Welten: der Leib, dem Schooß der Erde entsprossen, und die Seele aus dem Himmel von Gott.

Sieht man Kapitel 2, 4, in dem Sinne an, so stehen alle 10 Abschnitte logisch neben einander; denn wie Kapitel 5, 1, angibt was Adam hervorbrachte, und Kapitel 6, 9, was Noach erzeugte und die anderen Abschnitte ebenso, so gibt auch Kapitel 2, 4, an was Himmel und Erde hervorbrachte, i. e. den Menschen.

Da sagen die Kritiker: Ja, wir geben zu, daß obiger Ausdruck subjektivisch zu fassen sei und uns sagt, was Himmel und Erde hervorgebracht haben, aber, sagen sie, das Hervorgebrachte ist eben nicht der Mensch, sondern Bäume, Kräuter, Sonne, Mond und Sterne, Tiere etc. Also, sprechen sie, gehört der Ausdruck: „Dies sind die Hervorbringungen Himmels und der Erde“ doch nicht zum zweiten, sondern zum ersten Kapitel, weil da ja grade von der Entwicklung der ganzen Natur geredet wird. Um dies recht plausibel zu machen, behaupten sie, die Redewendung habe ursprünglich gar nicht am Ende, sondern vielmehr am Anfang des ersten Kapitels gestanden, wo es eigentlich hingehöre. Sie wollen diesen Passus platterdings aus dem Wege schaffen, weil er zwischen dem ersten und zweiten Kapitel eine Brücke bildet, die ihre ganze Theorie über den Haufen wirft. Deshalb transponieren sie den Ausdruck über das erste Kapitel als Überschrift, um die Brücke abzubrechen; und weil das zweite Kapitel dann, nach ihrer Meinung, ohne Verbindung dastehet, so können sie es ja dann nach Herzenslust als Interpolation verdammen und — voila! der zweite vom ersten Kapitel abweichende Schöpfungsbericht ist da.

Dies ist aber eine unglückliche und gänzlich mißlungene Operation. Diese Redewendung kann nimmermehr Überschrift zu Kapitel 1 sein und aus naheliegenden Gründen. Wie kann man von einem Erzeugnis Himmels und der Erde reden, wenn Himmel und Erde noch gar nicht existieren? Wie Adam und Noach erst vorhanden sein mußten, ehe sie eine Nachkommenschaft zeugen konnten, ebenso muß erst Himmel und Erde da sein, ehe man von ihren Erzeugnissen reden kann. Darum ist dieser Passus Kapitel 2, 4, als Überschrift zu Kapitel 1 gänzlich verfehlt. Man bedenke doch: Das Firmament und die Himmelskörper, das Meer und das Trockene sind doch an sich selbst Himmel und Erde, aber doch nicht das, was Himmel und Erde hervorbrachten. Und was am 3., 5. und 6. Tage geschaffen wurde:

Kräuter, Bäume, Tiere etc., ist doch nur ein Produkt der Erde, nicht aber des Himmels. Wenn die in Frage stehenden Worte sich wirklich auf die eben genannten Dinge bezögen, so stünden sie in keinem Verhältnis zu den Worten in den anderen Überschriften. Dann würde das Wort „Hervorbringungen“ hier etwas ganz anderes bedeuten als in all den anderen angeführten Fällen. Der hl. Schreiber will doch nach dem einleitenden Kapitel 1 auf die Genealogie kommen, also zunächst auf Adams Familie. Wenn hier aber Kapitel 2 unecht sein und gar nicht zum ursprünglichen Bericht gehören soll, wo bleibt da die Überleitung von Kapitel 1 auf Adams Familie, Kapitel 5? Gras, Bäume, Kräuter, von denen im ersten Kapitel geredet wird, können doch unmöglich eine entsprechende Überleitung zu Adams Familie geben. Die natürlichste Überleitung zu Adams Familie kann doch nur Adam selbst sein: der Mensch. Von dem wird aber im ersten Kapitel erst im 26. Verse geredet und da auch nur im allgemeinen; es wird nichts Bestimmteres und Näheres über ihn ausgesagt, was man doch billig irgendwo erwarten sollte. Das geschieht nun aber gerade im zweiten Kapitel. Darum ist es auch durchaus echt. Da wird nun aufs ausführlichste vom Menschen geredet und von dem, was auf ihn Bezug hat, aber von einem zweiten Schöpfungsbericht keine Spur!

So will in Kapitel 2, 4, der Passus „Dies sind die Hervorbringungen etc.“ durchaus nicht noch einmal wiederholen, wie Kapitel 1 Himmel und Erde geschaffen sind, also kein zweiter Schöpfungsbericht sein, sondern setzt voraus, daß dies alles schon geschehen ist, und befaßt sich lediglich mit dem Hauptzeugnis Himmels und der Erde, nämlich mit dem Menschen, dessen Wohnsitz etc.

Was ist nun eigentlich die Aufgabe des zweiten Kapitels? Es bereitet uns vor auf die traurige Geschichte des Sündenfalles, die uns im dritten Kapitel erzählt wird. Um aber den Vorgang des Falles mit seinen Folgen recht verständlich zu machen, erklärt uns das zweite Kapitel a) Vers 7 welches die Bestandteile des Menschen sind, nämlich Leib und Seele; der Leib aus dem Staube erstanden und die Seele aus Gott. Darauf wird besonders Bezug genommen, damit wir klar erkennen, daß Unsterblichkeit wirklich in den Bereich menschlicher Möglichkeit gestellt war, da die von Gott eingehauchte Seele ein Bild des unsterblichen Schöpfers war und sich diese Eigenschaft in der natürlichen Vereinigung dem Leibe mitteilte, solange beide im rechten Verhältnis zum Schöpfer ver-

harrten. Aus jener Schilderung Vers 7 ergibt sich aber auch ein besonderes Verständnis unsererseits für den Urteilspruch Gottes: „Du bist Erde und sollst zu Erde werden;“ denn da der Mensch aus der Erde entstand, konnte er zur Strafe dazu auch leicht wieder gemacht werden. b) Vers 8—17 schildert weiter den Ort, den Schauplatz, da die im dritten Kapitel genannten Transaktionen vor sich gehen, nämlich den Garten Eden, die Wohnung des ersten Menschenpaares, das Paradies, mit dem Baum des Lebens und dem Baume des Erkenntnisses des Guten und Bösen. c) Vers 18—25 schildert uns die handelnden Personen auf obigem Schauplatz — Adam und Eva, und zeigt deren Erhabenheit über die ganze Creatur, das vollkommenste Kunstwerk der gesamten Schöpfung, und schildert uns eingehend ihr Verhältnis als Mann und Weib zu einander.

Diese Einzelheiten hätten nicht gut in Kapitel 1 eingefügt werden können ohne die Symmetrie desselben zu zerstören, denn im ersten Kapitel finden wir eine Beschreibung, die sich in großen Umrissen bewegt, während das zweite Kapitel sich mehr ins Detail verliert. So würde auch eine in Einzelheiten sich ergehende Schilderung, wie die des Gartens und des Menschen darin, für Kapitel 1 nicht geeignet sein.

Die Kritiker haben nun behauptet, nach dem zweiten Kapitel wäre der Mensch eher erschaffen als die Pflanzenwelt, und das widerstreche dem ersten Kapitel. Kapitel 2 sagt jedoch gar nichts über die Reihenfolge der verschiedenen Genera und ihrer Schöpfung, sagt nicht, ob Mensch oder Pflanze zuerst geschaffen sei; das sagt uns vielmehr der wirkliche Schöpfungsbericht Kapitel 1. Zwar redet das zweite Kapitel von der Pflanzenwelt Edens, es wird aber keineswegs angegeben, wann der Garten gepflanzt wurde. Wegen dieser einzelnen Pflanzung kann man das zweite Kapitel doch gewiß nicht einen zweiten Schöpfungsbericht nennen. Weil der hl. Schreiber doch hauptsächlich vom Menschen reden will, so kommt er eo ipso auch auf dessen Wohnort etc. zu sprechen, aber wo steht, daß der Mensch vor der Pflanzung des Gartens existiert habe?

Man darf auch Vers 5 die Worte: „Und war kein Mensch, der das Land bebaute“ nicht so ausbeuten, als wäre zur Hervorbringung der Pflanzenwelt die Präexistenz des Menschen nötig gewesen. Nein, die Pflanzenwelt war schon geschaffen, als der Mensch wurde, und seine Arbeit bestand nicht darin, die Pflanzen erst hervorzubringen,

sondern nur darin, wie Vers 15 sagt, die Pflanzen durch Pflege zu bewahren und zu erhalten.

Ganz besonders zu merken ist, daß Kapitel 2 die geschichtlichen Vorgänge nicht chronologisch registriert, wie dies Kapitel 1 tut. Im ersten Kapitel folgt in regelmäßiger Zeitfolge ein Tagewerk aufs andere. Hier aber wählt der hl. Schreiber eine andere Darstellungsform, die der Topik. Er hat ein Ziel vor Augen, und wie sich nun in seinem Geiste durch Gottes Einwirken die Gedanken auf dasselbe gruppieren, so führt er sie vor, ohne sich an die Ordnung der Zeit zu halten. So erhalten wir dann folgendes Bild: In Vers 7 wird der Mensch geschaffen, in Vers 8 der Garten gepflanzt und der Mensch hineingesetzt, in Vers 9 wachsen Bäume auf, in Vers 15 wird der Mensch wieder in den Garten hineingesetzt. Daß der hl. Geist hier nicht erzählt, wie die Vorgänge chronologisch auf einander gefolgt sind, ist klar. Man kann doch nach Vers 7 und 8 nicht so urteilen, als ob der Mensch geschaffen wurde, ehe ein Ort zur Wohnung für ihn vorhanden war, und daß er so lange warten mußte, bis Gott den Garten gepflanzt hatte, und daß er dann hineingesetzt wurde, noch ehe die Bäume, die zu seinem Unterhalte dienen sollten, aus der Erde ersprossen waren, und daß, nachdem nun der Garten fertig war, der Mensch noch einmal hineingesetzt wurde. Dies würde sich aber ergeben, wenn man Vers für Vers den Sinn verfolgt und als eine chronologische Aufzeichnung der Vorgänge ansehen würde. Das wäre aber verkehrt! Nein, weil der hl. Schreiber vom Menschen reden will, so fängt er auch Vers 7 damit an; er will aber auch dessen Wohnort angeben und redet darum Vers 8 vom Garten; gibt dann von diesem Garten eine nähere Schilderung Vers 9—14, und kommt dann wieder Vers 15 auf die Hauptperson, den Menschen, zurück. Wer aus einer solchen Schilderung nun noch schließen will, der Mensch sei vor der Pflanzenwelt erschaffen, denkt nicht wie normale Menschen denken sollten. So ist Kapitel 2 keine *contradictio* des ersten Kapitels, denn hier (Kapitel 2) wird nicht chronologisch, sondern topisch erzählt, wie die Gedankenverbindung des Schreibers es ergibt.

Wenn ferner Kapitel 2, 19, steht: „Und es machte Jehovah Elohim aus der Erde alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und brachte sie zu Adam,“ so soll damit nicht gesagt sein, daß beides, das Bringen und das Machen der Tiere, geschehen sei, als Adam schon da war. Das Bringen der Tiere zu Adam geschah

selbstverständlich, als Adam schon da war, aber nicht das Machen der Tiere. Die hebräische Verbalform „und er machte“ sagt nicht, daß es dem in Vers 18 Gesagten zeitlich gefolgt sei. In Vers 18 ist nämlich Adam schon da; wäre nun Vers 19 das das Machen der Tiere erst geschehen, so würde das mit Kapitel 1 nicht stimmen. Die Form: „und er machte und er brachte“ bedeutet einfach: nachdem Gott die Tiere und Vögel gemacht hatte, brachte er sie zu Adam. Das Wab in der Form Wajizer = und er machte, ist einfach kopulativ und bindet damit Vers 19 an Vers 18, ohne bestimmt anzugeben, wann das Machen der Tiere stattfand; aber in der Form Wajabe = und er brachte, ist das Wab konsekutiv und zeigt an, daß das Bringen der Tiere erst dem Machen derselben gefolgt sei. So wird hier nur gesagt, daß Adam allerdings geschaffen war, ehe Gott die Tiere zu ihm brachte, aber durchaus nicht, daß Adam schon vorhanden war vor der Erschaffung der Tiere.

Wenn man ferner aus den letzten Worten des 18. Verses: „Ich will ihm eine Gehilfin machen“ einen solchen Schluß ziehen will, Gott habe nun erst die Vögel und Tiere geschaffen und zu Adam gebracht, damit er sich daraus eine Gehilfin suche, so ist das eine Absurdität ohne gleichen, die jegliches common sense entbehrt. So will man beweisen, Adam sei eher erschaffen als die Tierwelt. Vers 18 sagt ausdrücklich: „Ich will ihm eine Gehilfin machen wie sein Gegenüber.“ Adams Genossin soll das Gegenstück seiner selbst sein. Eine Person, die der des Adam entspricht, aber seine Natur zugleich auch ergänzt, die seine Ansichten, Empfindungen und Bedürfnisse teilt. Darum heißt sie auch „Sichah“, Männin, eine dem „Sich“, dem Manne, entsprechende Genossin. Aber sind denn Tiere passende Umgangsgenossen für den Menschen? Wie können sie also zum Adam gebracht werden, damit er sich eine Genossin aussuche? Nein, die Tiere wurden von Gott gebracht, damit Adam sie — wie hier ausdrücklich steht — mit Namen nenne. Und weil sie paarweise kamen, sollten sie in ihm den Wunsch nach einer Gehilfin erwecken, wie auch zugleich die Erkenntnis, daß die Tierwelt für diesen Zweck untauglich sei. Und wie nun Adam zu dieser Einsicht gekommen war, schuf Gott ihm Eva. Aus obigem Grunde werden die Tiere zu Adam gebracht, aber daraus folgt keineswegs, daß die Tiere vor Adam erschaffen seien.

Nach allem Gesagten ist klar, daß Kapitel 1 und 2 nicht Berichte derselben Sache sind. Kapitel 1 ist Schöpfungsbe-

richt κατ' ἐξοχήν. Dazu gibt es keine Parallele. Kapitel 2 will das gar nicht sein, wozu die Kritiker es machen wollen, will kein zweiter vom ersten Kapitel abweichender Bericht sein. Kapitel 1 umfaßt das gesamte Univerſum und führt uns sämtliche Genera und Spezies der Schöpfung vor Augen. Durch Gottes allgewaltiges „Es werde“ steht in sechs Tagewerken alles vollendet da und schließt mit dem Sabbath. Aus diesem Gesamtbericht nimmt Kapitel 2 die Hauptperson, den Menschen, und hat uns Näheres und Bestimmteres über ihn zu sagen, von seinem Wohnort etc., und leitet schließlich auf den traurigen Fall über. Kapitel 2 ist darum auch keine Fälschung aus einem anderen Dokument, noch von einem anderen Autor als dem einen des ganzen Pentateuchs, nämlich Moses.

Die Verschiedenheiten, die sich bei der Vergleichung der beiden Kapitel ergeben, sind eben ein natürliches Ergebnis verschiedener Subjekte. Kapitel 2 hat eben ein ganz anderes Thema als Kapitel 1.

Wenn die Kritiker behaupten, der Redaktor habe Kapitel 2, 4, fälschlich ins zweite Kapitel eingeschoben, und es wäre ursprünglich Überschrift des ersten Kapitels gewesen, dann muß man wirklich sagen: Welch eine klägliche Figur, dieser Redaktor! Einerseits legen sie ihm solch hervorragendes Kombinationstalent bei, daß er aus den verschiedensten Quellen und abweichendsten Dokumenten so zu sichten und aneinander zu fügen versteht, daß unter seinen Händen ein wie aus einem Guß entstandener Bericht entsteht; andererseits aber trauen sie ihm solche Dummheiten zu, daß er nicht nur handgreifliche Verkehrtheiten einschmuggelt, sondern noch nicht einmal so viel gewöhnlichen Menschenverstand besitzt, daß er weiß, über welches Kapitel die in Frage stehende Überschrift gehört. Sapienti sat!

Nein, hier hat Gott geredet und Moses hat's geschrieben. Den Glauben lassen wir uns durch keine Kritiker, Dokumentenflücker und Hypothesenfabrikanten rauben. Wie sind sie mit ihren Behauptungen so oft reingefallen und öffentlich zu Schanden geworden. Was einer von ihnen heute behauptet, stößt der andere morgen wieder um*), aber von uns verlangen sie den Glauben an ihre naiven Einfälle. Selbst die Steine schreien gegen sie. Wie schlagen doch die neuesten Funde auf dem Gebiet der Assyriologie den frechen Behaupt-

*) Mupprecht sagt von solcher Theologie: Ein Totenfeld, wo einer den anderen begräbt mit der spitzen Haue der Kritik, um dann vom kommenden Mann auch begraben zu werden.

tungen Wellhausens ins Angesicht. Wir aber verlegen uns nicht aufs Raten, noch auf erlogene Behauptungen. Wir sind unserer Sache gewiß. Wir werden darum auch nicht unsere Kniee beugen vor diesem Baal, noch schreien: Groß ist die Diana der Wissenschaft! Das zweite Genesiskapitel in jedem Wort ist das Wort des Ewigen und Wahrhaftigen. Sein Wort wird noch sein, wenn man die Einfälle der Ungläubigen längst ad acta gelegt hat. Jeder gläubige Theologe wird mit Rupprecht*) zu diesen Gottesverächtern sagen: „Jedes Wort Christi, es heiße, wie es wolle, ist mir maßgebender und mehr wert, als zehn Wagenladungen eurer sprachgeschichtlichen und subjektiv-kritischen sogenannten Wissenschaft.“

Kommen wir darum noch einmal auf die Frage zu Anfang unserer Erörterung zurück: Was ist's mit dem sogenannten „zweiten“ Schöpfungsbericht? so antworten wir uni sono: Nichts! denn einen solchen gibt's nicht. — Verbum dei manet in aeternum.

S. C. Westphal.

*) In seiner „Einleitung zum Alten Testament.“

::

Das Evangelium tut's und tut's allein.

In der Schweiz besteht ein „Verein für evangelischen Gottesdienst an Kurorten und in Hotels.“ Aus dessen letztem Jahresbericht mögen folgende Auszüge von allgemeinem Interesse sein.

Unter Hinweis auf frühere Mahnung und Warnung vor der Gefahr, in der schönen Umgebung Naturpredigten zu halten, berichtet ein Kurgeistlicher, daß ihm ein besonderer Dank dafür ausgesprochen wurde, daß er seine Zuhörer mit einer Naturpredigt verschont habe. Daran wird die Mahnung geknüpft hinsichtlich der apologetischen Predigten. Gewiß, in unsrer Zeit ist die Apologie des Christentums notwendig. Die Propaganda des Unglaubens, die Durchsetzung unsres Volks mit unchristlicher Philosophie und atheïstischer Weltanschauung ist traurig, und die Einflüsse eines bewußten Antichristentums in hohen und niederen Kreisen sind unlängbar. Demnach ist auch in unsrer Zeit nötig, daß diese geistigen

Bewegungen von gläubiger Seite beleuchtet werden, und daß von christlicher Seite eine Gegenbewegung erweckt werde. Und daß gerade diejenigen Kreise von Menschen, die an Kurorten verkehren, mit den viel erörterten Fragen der Naturwissenschaft und mit der Litteratur des Unglaubens bekannt sind, ist richtig. Aber ob die Predigt der Ort für eine solche Geisterkchlacht ist? Auch an Kurorten besteht die Mehrzahl derer, die die Predigt besuchen, aus Leuten, die etwas zu ihrer Erbauung suchen, und die von den Fragen nach der Erschaffung der Welt und der Abstammung der Menschen nicht stark beunruhigt werden. Sie finden den Kampf gegen den Monismus und die Beweise gegen die Affenmenschen sehr unerbaulich. Aber auch diejenigen, die in diesen Fragen bereits einen dem Christentum entgegengesetzten Standpunkt eingenommen haben, werden höchst unwahrscheinlich durch einige Sätze einer Predigt, die von vornherein sich nicht auf den Boden der Wissenschaft begeben kann, zur Überzeugung ihres Irrtums kommen. Kann sich aber der Prediger nicht auf eine wissenschaftliche Beweisführung einlassen, muß er sich mit einigen Ausfällen oder Sieben gegen die gegensätzliche Anschauung begnügen, so wird er nur Zorn anrichten oder lächerlich erscheinen, aber nicht überzeugen und gewinnen. Im Gespräch mit Einzelnen wird man derartige Themen nicht vermeiden können und wollen, und vollständig unberührt muß auch die Predigt nicht bleiben. Aber es darf nicht vergessen werden, daß die beste Apologie die bestimmte, klare Darbietung des Evangeliums mit seiner wunderbaren Kraft der Wahrheit ist. Die Bekämpfung Nietzsches, Säckels und anderer berühmter Namen aus der theologischen und nichttheologischen Welt hat viel weniger Erfolg, als die positive, freundliche Bezeugung Jesu als des Heilandes der Welt. Nicht unsere Waffen, sondern unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwindet.

Über die Wirkung und den Segen der Predigt schreibt ein Kurgeistlicher: „In Gesprächen mit Männern wurde mir wichtig: 1. wie viel Verständnis da ist für verborgene innere Angst und peinliches Verzweifeln an sich selbst; 2. wie ein Zug da ist nach dem Starken, Erfreunden, Kraftspendenden am Evangelium (?). 3. wie die Neigung besteht, das Christentum in Psychologie aufzulösen, und wie es daher eine wichtige Aufgabe ist, unter gebührender Befriedigung des Bedürfnisses nach psychologischen Vermittlungen, den Christus außer uns und für uns zu bezeugen; 4. wie viel

Schopenhauer und Nietzsche in unsern Zeitgenossen stecken, insbesondere in der Verachtung des Kleinen, Unbedeutenden, dessen, der sich nicht selbst durchkämpfen kann und keinen greifbaren Wert für die Umgebung mehr hat, und wie hier Gedanken wie die von Luk. 15 einzusetzen haben; 5. wie man pädagogischer sein sollte in der Verkündigung: das alte Evangelium und seine Ranken und Spiken ohne Abbruch, aber unter Benutzung, Anerkennung und Klärung der in den modernen Menschen wirksamen ethischen Motive.“

W. Streißguth.

::

Apostolischer guter Rat.

„Laß dich nicht das Böse überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem.“ Röm. 12, 21.

Das ist eines jener Apostelworte voll Höhen und Tiefen, das wie ein geschliffener Edelstein in mannigfacher Strahlenbrechung leuchtet. Es ist der Schluß jener langen Reihe von Ermahnungen an die Gemeinde zu Rom und zugleich deren Gipfel. Denn das ist der Liebe höchstes Meisterstück, den feindlichen Gegensatz durch Hochherzigkeit in ein Verhältnis der Liebe umzusetzen.

Wenn im Kämmerlein des Predigers die Frage entsteht: Was hilft meine Arbeit, mein Predigen und Ermahnen, wenn doch die Erfolge so gering und die Mißstände so groß bleiben? so begegnet der Apostel dieser Anfechtung mit dem Satz: „Laß dich nicht das Böse überwinden.“ Wir schließen daraus, daß der Apostel hier den Christen und den Dienern am Wort eine Gefahr drohen sieht, und daß es Stunden gibt, wo das Böse in seiner Geschlossenheit, in seiner Zähigkeit, in seinem Gewohnheitsrecht uns so gegenübertritt, daß man verzagen möchte, es anzufassen, es zu bekämpfen, und zu überwinden. Wir können es nicht läugnen, daß gegenüber der Größe der Schäden, die wir zu beklagen haben, und gegenüber der Kleinheit der Erfolge, die wir zu verzeichnen haben, eine Stimmung des Gehenslassen, des sich darein Findens, des Entschuldigens, wenn nicht gar des Vertuschens und Beschönigens sich einstellen und Platz greifen kann, eine Stimmung, welche weder Flucht noch Angriff, wohl aber Geschlagenheit, Niedergeschlagenheit bezeichnet. Wo das geschähe, da wäre schon jene Gefahr eingetreten, vor welcher der Apostel warnt: „Laß dich nicht das Böse überwinden.“

Das ist das Eine. Aber Paulus fährt fort: „sondern überwinde das Böse mit Gutem.“ Das ist eine göttliche Wahrheit voll Tiefe, Höhe, Länge und Breite. Der Apostel hat sie abgelauscht der Liebe Gottes, welche sich nicht von der Bosheit der Menschen hat überwinden lassen, sondern sich in Christo entschlossen hat, unser Böses mit all Seinem Gutem zu überwinden. Paulus ist gewiß, daß dieser Weg Gottes zur Vollendung führt, zur Wiederherstellung des gottgesetzten Anfangs. Denn als Gott die Welt schuf, siehe, da war Alles sehr gut; und wenn einst diese Welt vergeht, so wird eine neue Erde werden, auf welcher Gerechtigkeit wohnt. Paulus ist der festen festen Zuversicht, daß das Gute stärker ist als das Böse, so gewiß Gott stärker ist als der Satan; er ist fest überzeugt, daß der wahre Optimismus des Glaubens stärker ist als der wahre Pessimismus unserer Buße, weil, ob die Sünde mächtig geworden ist, so ist doch die Gnade noch viel mächtiger geworden. Auf Grund dessen hat Paulus den großen Grundsatz ausgesprochen: „Überwinde das Böse mit Gutem“, oder mit andern Worten: „Es genügt nicht, den Gegenjatz zu bestreiten, es gilt, ihn zu überwinden.“

Von hier aus aber ergeben sich eine ganze Reihe von Folgerungen, welche uns den Edelstein dieses Schriftworts in seiner reichen Strahlenbrechung zeigen. Es gilt also, die Negation zu überwinden durch Position, das Nein des Widerspruchs durch das volle Ja des Bekennens, den Irrtum durch die höhere Wahrheit, die böswillige Kritik durch Erfolge, die Trägheit Anderer durch eigene Inangriffnahme, die Heuchelei durch „Wahrheit in der Liebe“, den Separatismus durch kirchliches Leben, die Engherzigkeit durch Aufruf zur Mitarbeit am Reiche Gottes, den Pietismus durch wahre Pietas, den Austerprotestantismus durch echt evangelischen Sinn, das Sektentum durch wahres Christentum, die kirchlichen Schäden durch treuen Eifer und heilige Geduld. (May Frommel.) W. S t r.

Homiletisches.**16. Sonntag nach Trinitatis.**Text.—Ev. St. Joh. 19, 26. 27. *Sept. 19.*

„Er gab ihn seiner Mutter,“ so Luf. 7. In unserem Text findet das in unergleichlich höherer Weise statt. Er gibt den Sohn der Mutter und die Mutter dem Sohne. Das können wir ausdehnen auf die ganze Familie. Da wird aus dem Text uns gegeben:

Mahnung und Trost für die Christenfamilie.**I. Die Mahnung: Sehet euch als einander hier vom Herrn gegeben an.**

1. Zur Liebe aller unter einander.
2. Zum Regieren in Gottes Namen (Weib—Sohn).
3. Zum Gehorsam um Christi Willen (Sohn—Mutter).

II. Der Trost: Hoffet einst einander wiedergegeben zu werden für die Ewigkeit.

1. Trennung kommt.
2. Aber die Hoffnung gegeben.
3. Die Hoffnung fest gegründet in Christo, der sie gibt und selbst auf-
erstand.

17. Sonntag nach Trinitatis.Text.—Ev. St. Matth. 10, 24—27. *Sept. 26.*

Im Evangelium des Sonntags heißt es: Sie hielten auf ihn. Auf Christum. Das tun sie noch jetzt. Nun sie den Herrn selbst nicht haben, so halten sie auf die Christen. Da gilt es nun doch, den rechten christlichen Gang durchs Leben gehen. So sei unser Gegenstand:

Rechter christlicher Sinn für den rechten christlichen Lebensgang.**I. Der rechte christliche Sinn ist, daß besser als der Herr Christus wir es als seine Christen nicht haben wollen.**

1. Wie hatte es der Herr? Meister? Er der Meister, der Leh-
rer von Gott gekommen, fand nicht Glauben. Er der Herr wandelte in
Niedrigkeit als Knecht. Ja, mehr noch, er fand nicht nur nicht Glauben,
sondern ward verlästert, er habe den Teufel und führe Teufelslehren. Er
ward als Gotteslästerer verdammt.

2. Wir wollen es nicht besser haben; wollen nicht über den Meister
sein, daß wir es besser hätten. Nun wird man uns tun, wie ihm, B. 25.
Dafür brauchen wir nicht erst zu sorgen. Aber unser Sinn soll sein, daß
wir es gerne leiden.

II. Durch diesen christlichen Sinn wird es möglich, daß wir den rechten christlichen Lebensgang halten.

1. Dann fürchten wir eben die Welt nicht. Nur die, welche nicht leiden wollen, fürchten die Welt, weil von dieser viel Leiden kommen.

2. Und dann werden wir Christum und sein Wort bekennen (R. 26. 27.), und das ist der rechte Lebensgang eines Christen.

18. Sonntag nach Trinitatis.

Text.—Evang. St. Matth. 22, 29.

Wissen der Schrift in unsern Tagen in der Christenheit gewiß nicht groß. Daß man dies so viel nicht als beklagenswert ansieht, kommt daher, daß man nicht erkennt, wie gefährlich es ist, die Schrift nicht zu wissen. Laßt

Die Schrift nicht wissen, ist überaus verderblich.

I. Bei welchen Leuten es sogar so sein kann, daß sie die Schrift nicht wissen.

1. Daß Leute, die sich nicht zur Kirche halten, die die Predigt nicht hören, die wohl nie mit der Bibel sich abgeben, die Schrift nicht wissen, das erkennen wir alle. Aber es ist ein großer Irrtum, daß man meint, nur solche wissen die Schrift nicht.

2. Vielmehr kann es sein, daß solche die Schrift nicht wissen, die wohl zur Kirche gehen usw.

A. Wenn sagt denn der Herr: „Ihr nicht?“ Zu den Sadduzäern. Diese waren keine Heiden, sondern gehörten der jüdischen Kirche an, ja studierten die Schrift. Und doch wissen sie die Schrift nicht. Selbst in bedeutenden Lehren.

B. Und werden nicht unsere Augen (kurz vor dem Reformationsfest) auf eine ganze Kirche gelenkt, wo man die Schrift hat, studiert — und doch nicht weiß.

C. Es kann recht wohl selbst in der lutherischen Kirche solche geben, die zu Gemeinden gehören, Predigt hören, hie und da Schrift lesen und doch dieselbe nicht wissen.

II. Wer ist nun ein solcher, der die Schrift nicht weiß?

1. Gewiß ein solcher, der noch nicht einmal das alleräußerlichste über die Schrift weiß.

2. Gewiß einer, der kaum etliche Sprüche oder etliche Lehren (Sadduzäer) der Heil. Schrift weiß.

3. Aber namentlich der, welcher die zweifache Hauptlehre der ganzen Schrift nicht weiß. (Anschluß an das Sonntagsevangelium. Vornehmsten Gebot — Davids Sohn). Wer Gesetz und Evangelium nicht kennt, den Unterschied nicht weiß, sie gar vermischt, der weiß die Schrift nicht.

4. Ganz besonders weiß der die Schrift nicht, der nicht den göttlichen Zweck derselben kennt.

A. Das ist nämlich nicht, daß man allerlei Einsichten bekommt und über göttliche Geheimnisse zu reden weiß.

B. Der Zweck ist vielmehr: a) Zur Buße (Gesetz—Evangelium, Neue—Glauben) und b) dadurch zur Seligkeit gelangen.

III. Wie verderblich es ist, die Schrift nicht wissen.

1. Es bleibt der Mensch im Irrtum. „Ihr irret.“ Warum? Weil ihr die Schrift, die **W a h r h e i t** nicht wißt.

2. Es bleibt der Mensch in diesem ganzen Leben ohne Halt. Wer soll ihm Halt geben? Gott in seiner Kraft. Aber wer die Schrift nicht weiß, weiß auch nichts von Gottes Kraft.

3. Es kommt der Mensch weder hier noch einst dort zum Leben. Der Mensch kann nicht aus sich selbst Buße tun und geistlich lebendig werden. Das wirkt Gott. Aber wer die Schrift nicht weiß, der erfährt nicht an sich, daß Gott ihn, den geistlich Toten lebendig macht, der erfährt nicht die Auferstehung zum Leben.

19. Sonntag nach Trinitatis.

Text.—Evang. St. Joh. 10, 36—38.

„Dir geschehe, wie du geglaubt.“ So der Herr, Matth. 8, 13. Mehr braucht man wahrlich nicht zu sagen, um jedermann geneigt zu machen, daß er der Mahnung nachkomme:

G l a u b e.

I. An Jesum mit seinem Heilswort.

1. Daß er d a z u gesandt (W. 36.—Liebe des Vaters).
2. Daß er d a z u die rechte Person (Sohn W. 36).
3. Daß er d a s s e l b e vollkommen ausgerichtet (W. 37. 38a).

II. An Jesum durch sein Heilswort.

1. Wir (d. h. die Menschheit überhaupt) haben Kenntnis von Jesu Werk ja nur durch sein Wort.
2. Wir verstehen sein Werk nur durch sein Wort.
3. Wir bekommen f e s t e s V e r t r a u e n zu seinem Werk nur durch sein Wort. (Seine Werke sahen viele; aber sie glaubten doch nicht, weil sie seine Predigt nicht auf sich wirken ließen.)

20. Sonntag nach Trinitatis.

Text.—Evang. St. Matth. 5, 14—16.

„Meidet allen bösen Schein.“ (1. Theff. 5, 22). Das ist nicht so gemeint, als wäre es genug, daß man nur außen nicht als einer erscheint, mit dem es übel stehen muß. Es ist auch nicht gemeint, daß es genug sei, wenn man einen guten Schein habe, und man solle es sich nur zu seiner Sorge machen, a u ß e n blank und sauber zu erscheinen. Zwar ist es die Art eines Lichts (und ein Christ soll ein solches sein, Phil. 2, 15), daß es scheint; allein wir hören doch, daß der Herr nicht dies als Aufgabe und Ziel des Christen hinstellt, sondern vielmehr, daß er leuchte. Sei daher

Ein Christ soll suchen der Welt zu leuchten, aber nicht vor der Welt zu scheinen.

I. Ein Christ soll suchen, der Welt zu leuchten.

1. Er kann das. Weil Gott in Christo ihn zum Licht gemacht. Wenn der Herr sagt: „Ihr seid usw.“, so beschreibt er nicht etwas, das die Jünger von Natur waren. Da waren sie Finsternis, wie alle Welt es ist, und konnten also weder sich noch andern Licht geben. Aber Christus hat sie erlöst aus der Finsternis, hat sie erleuchtet, hat sie wiedergeboren zu göttlicher Erkenntnis und sie so zum Licht gemacht. Nun sagt er: „Ihr seid usw.“, d. h. ihr könnt leuchten. Das gilt von jedem Christen: Er kann leuchten.

2. Er soll das. Der Herr hat ihn zum Licht gemacht zubörderst zur eigenen Seligkeit; aber dann auch zu dem Zweck, andern zu leuchten. Der Herr sagt: Man setzt nicht ein Licht unter den Scheffel. Er meint: Ich und der Vater tun das auch nicht. Wir stellen unsere Lichter (die Christen) nicht unter den Scheffel, sondern wollen, daß sie der Welt leuchten. Wie? Einfach, indem sie bekennen, wie Gott sie aus der Finsternis ins Licht versetzt und selig gemacht, und indem sie dies Bekenntnis durch den Wandel bekräftigen. Wo es so ist, da leuchtet das Licht.

3. Er will das. Es macht ihn willig, die Erkenntnis, A. daß er so die Ehre Gottes befördert (die Menschen werden den Vater preisen), B. daß er so den Menschen zur Seligkeit hilft (denn wenn die Menschen das erst verstehen, Gott als Vater zu preisen, so sind sie selig).

II. Ein Christ soll nicht suchen, vor der Welt zu scheinen.

1. Nicht soll er zu scheinen suchen als der, der etwas ist. Hat Gott den Menschen zu einem Licht gemacht, so sind genug, die bald vergessen, daß sie alles empfangen haben; sie rühmen sich. Sie tun als hätten sie sich zu etwas gemacht. Leben nicht Gott zum Preise, sondern sich. Sie gebärden sich selbstgefällig, als hätte sie Gott darum zu etwas gemacht, daß man sie ansehe und preise. Das sind Leute, von welchen man sagt: Er stellt sein Licht nicht unter den Scheffel. — Also man soll nicht zu scheinen suchen, daß man etwas ist.

2. Ein Christ soll auch nicht zu scheinen suchen als der, der er in Wahrheit nicht ist. Das ist noch viel häufiger als das erste, und es ist verderblicher. Es ist häufiger. Wie groß die Zahl derer, die sich den Schein geben, als wären sie wirklich Christen. Ausführung, wie sie scheinbar mit an der Gnadentafel sitzen. — Es ist verderblicher. Von diesen Leuten ist gewiß, daß ihnen einst das hochzeitliche Kleid fehlt und es heißt: „Werfet ihn hinaus usw.“

21. Sonntag nach Trinitatis. fol. 21.

Text.—Evang. St. Joh. 3, 34—36.

Im heutigen Evangelium heißt es: „Der Mensch glaubte dem Wort“ (Joh. 4, 50) — und nachher: „Dein Sohn lebt.“ (V. 53.) Da ist dies

Dreifache verbunden: Glaube, Wort, Leben. Das ist immer verbunden. Das ist auch der rote Faden in unserm kurzen Text. Darüber

Aus Christi Lebendigem Wort kommt allein der Glaube zum Leben.

I. Christi Wort ist ein lebendiges Wort.

1. Wir hören, daß Christus in unserm Text von seinem Worte sehr hohe Dinge rühmt.

A. Er erklärt sein Wort für das Wort Gottes. (W. 34.) Der Herr sagt, daß er von Gott *g e s a n d t* sei. Er hat das zuvor (W. 31. 32) beschrieben. So bringt er wirklich Gottes eigenes Wort. Aber dies alles gilt nur von ihm als der *g e s a n d t* ist, sofern er in unserer Menschheit erscheint. Wenn wir seine Gottheit bedenken, so ist er mit dem Vater eins, wenn er redet, so redet Gott selbst. Wer ihn sieht, wer ihn hört, der sieht und hört den Vater.

B. Er erklärt sein Wort für des Geistes Stimme. In ihm und mit ihm ist die ganze Fülle des Geistes (W. 34b.). Da sieht der Herr auf Wf. 45, 8. So hat der Herr als der Gottmensch den Geist in Fülle über alle, die je Gott gesandt. Er hat so den Geist, der die Tiefen der Gottheit ergründet. Aber bedenkt auch wieder, daß der Herr nach seiner Gottheit mit dem Vater eins ist, so auch mit dem Geist. So redet er sein Wort in vollkommener Einheit mit dem Heil. Geist. Sein Wort ist des Geistes Stimme.

C. Er erklärt, daß er durch sein Wort wirklich aussteilen kann und austeilt. Ihm ist alles in seine Hand übergeben. Wo also er durch sein Wort etwas zusagt, übergibt, verheißt, schenkt, da ist es gegeben, wahrhaftig geschenkt, und wäre es alle himmlische Herrlichkeit; denn Christus kann so geben, schenken, wie er will, durch sein Wort. Dazu ist vom Vater ihm die Macht *g e g e b e n*. Aber dies „gegeben“ geht auf seine Menschheit. Er ist aber wahrhaftiger Gott, und darin liegt noch mehr, daß er durch sein Wort wirklich aussteilen kann alle himmlischen Gaben und Güter.

2. Darnach sollen wir gewiß sein, daß Jesu Wort ein lebendiges Wort ist.

A. Wie könnten wir doch daran zweifeln? Was Christus von seinem Wort rühmt, das ist die volle Wahrheit. So ist sein Wort. Nicht nur das, was er selbst einst redete, sondern auch, wie er es uns durch seine Diener gegeben hat. Wir können dessen gewiß sein, daß Christi Wort, wie wir's haben, wirklich voll Kraft und Leben ist.

B. Es gibt daher keine schändlichere Lästerung des Worts, als daß man es ein totes Wort nennt, wie viel heutzutage geschieht. Es ist Lästeren ins Angesicht Gottes, der da sagt: Es ist ein lebendiges Wort; es ist Geist und Leben; es ist Gottes Kraft. — Es gibt sonst überhaupt kein lebendiges Wort; Christi Wort allein ist lebendiges Wort.

II. Darum erzeugt es auch allein Glauben zum Leben.

1. Wer glaubt, dem hat Christi lebendiges Wort den Glauben geschenkt. Aus uns kommt der Glaube nicht. Der Glaube ist nicht jedermanns Ding. Man denkt oft, weil es, wie in W. 36, heißt: „Wer glaubt

..... Wer nicht glaubt.....“, so läge das Glauben oder Nichtglauben in des Menschen Macht. Stellt euch die Unsinngigkeit vor, daß ein Mensch sagen wollte: Ich kann das glauben, ich kann das auch nicht glauben. Solcher Seelenzustand ist etwas Unmögliches. — Nur das Nichtglauben kann der Mensch aus sich selbst. Das Glauben gibt Christus durch sein Wort. Als der Königsjunge glaubte, da hatte der Herr zu ihm gesagt: „Dein Sohn lebt.“ Das Wort hatte durch seine Lebenskraft ihm den Glauben erzeugt; vgl. Röm. 10, 1—7. Was folgt aus allem.

2. Wir müssen fleißig mit dem Wort umgehen, damit es uns gläubig mache und erhalte. Wir wollen doch nicht unter dem Zorne Gottes sein, sondern wir wollen leben.

22. Sonntag nach Trinitatis.

Text.—Evang. St. Luc. 1, 54, 55.

Ein guter Baum bringt gute Früchte. So wir Christen. Nun hat Gott selbst uns zu guten Bäumen gemacht und als gute Bäume gepflanzt, so werden auch die Früchte, die wir bringen, irgend an Gottes Art erinnern. Ja, daß die Früchte an Gottes Art erinnern müssen, sagt aufs deutlichste dies, daß wir neugeborenen Sünder das Ebenbild Gottes wieder tragen. Welche Frucht sollten da die Christen zuerst tragen? Davon..... wenn.....

Denke der Barmherzigkeit.

I. Der Barmherzigkeit, die Gott dir bewiesen.

1. Wie groß ist doch dieselbe.

A. Im Text ist die Größe derselben über Israel vorgestellt. „Hilft..... auf.“ Der Diener liegt also darnieder. Warum (Ausführung, wie so wenig Israel Die n e r war)? Doch hilft Gott auf. Wie? In Barmherzigkeit, weil er es einmal zugesagt hat. Wie groß ist doch diese Barmherzigkeit.

B. Und größer noch ist die Barmherzigkeit gegen alle Sünder außer Israel. Gott hat mit ihnen keinen verpflichtenden Bund gemacht (Röm. 15, 8. 9). Sie hätten wohl auch ihm dienen, wenigstens nach ihm fragen sollen (Röm. 1, 19 ff). Doch auch gegen sie hat Gott seiner Barmherzigkeit gedacht, ihnen aufzuhelfen. Wie groß....

2. Dieser Barmherzigkeit solltest du gedenken.

A. Indem du keine andere Aufrichtung aus allem Verderben kennst, als die durch seine Barmherzigkeit.

B. Indem du dich in der rechten Art antreiben lässest zu solchen Gedanken, wie es Gott selbst will, nämlich durch andächtigen Brauch der Schrift. Wie er geredet hat von seiner Barmherzigkeit, das lies oft und gerne.

C. Indem du jeden Tag zu einem Denktage dich machen lässest. Jeden Tag denkt Gott deiner in Barmherzigkeit in allen täglichen leiblichen und geistlichen Nöten, so laß dir jeden Tag einen Denktage an seine Barmherzigkeit sein. — Geschieht das recht im Geist, so wird folgen, daß du denkst —

II. Der Barmherzigkeit, die du dem Nächsten erweisen sollst.

1. Allein in Barmherzigkeit wirst du deinen Beruf gegen den Nächsten erfüllen.

A. Dem Nächsten geht es wie dir selbst oft genug, daß er der Aufhilfe bedarf aus mancherlei Jammer, geistlichem und leiblichem.

B. Da heißt es aufhelfen. Eben durch Barmherzigkeit, die da gibt — die vor allem vergibt — und mit Vergebung tröstet. Davon hat Gott genug zu den Vätern und auch zu uns geredet (Sprüche vom Geben — Vergeben — Trösten). Also hilf du auf in Barmherzigkeit, wie Gott zu dir geredet hat. Und wenn Barmherzigkeit in dir lebt, weil du Gottes Barmherzigkeit gegen dich erlebt hast, so wirst du es tun.

2. Wenn du deinen Beruf nicht erfüllst, so ist es ein Zeichen, daß du nicht mehr einer bist, der durch Gottes Gnade und Barmherzigkeit steht, sondern liegt selbst darnieder in dem Verderben der Sünde, in des Fleisches Lieblosigkeit, die den Bruder würgt, anstatt ihm aufzuhelfen. Da denke aber auch daran, wie Gott zu allen über die Unbarmherzigkeit redet.

23. Sonntag nach Trinitatis. Nov 71

Text.—Evang. St. Joh. 5, 45—47.

„So ihr nicht Zeichen . . .“ so einft der Herr. Der Herr will nicht sagen, daß es daran (Zeichen sehen wollen) liege, daß so viele nicht glauben. Der Grund für ihr Nichtglauben ist, wie der Herr oft, so auch im Text, sagt, ein anderer. Wir wollen

Warum kommt es bei so vielen nicht zum Glauben an Christum.

I. Sie verstehen nicht, daß Moses sie verklagt.

1. Moses verklagt sie (V. 45); verklagt sie in doppelter Weise.

A. Moses hat ihnen das Gesetz gegeben als Gottes Gesandter. Das haben sie nicht gehalten, sind nicht geblieben in allem uftw. — Da klagt Moses sie an als Uebertreter.

B. Moses hat ihnen als Schuldigen auch das Evangelium gepredigt, das Evangelium von dem Propheten, den Gott senden werde; aber sie haben nicht geglaubt. — So verklagt sie Moses als Ungläubige.

2. Aber das verstehen viele nicht.

A. Sie sehen das Gesetz als erfüllbar, ja von ihnen als erfüllt, in äußerlichen Werken an.

B. Sie meinen, daß der geweissagte Prophet, Christus, eben auch nur ein neuer Gesetz es Lehrer sein will, der neue Werke lehrt.

II. Weil sie Moses Anklage nicht verstehen, so wenden sie sich auch nicht zu Christa.

1. Denn nun hoffen sie auf Moses und, statt in Buße an sich zu verzagen, bleiben sie hochmütige Pharisäer, die auf ihre Werke trauen und in völliger Blindheit Christum nur für ein herrliches Vorbild der Werke halten.

2. Und so wenden sie sich auch nicht zu dem wahren Christus, von dem schon Moses geschrieben, als den sich Christus selbst darstellt. Und wenn er nach Moses und Christi Wort ihnen als wahrer Erlöser gepredigt wird, so ist er ihnen (bei ihrer falschen Hoffnung) ein Vergerniß, daß sie nicht glauben. Das ist der allgemeine Grund des Unglaubens.

24. Sonntag nach Trinitatis.

Text.—Evang. St. Joh. 11, 21—27.

Jede Familie hat ihre Geschichte. Es geht mit einer Familie durch gar verschiedene Tage hindurch. Es gibt in derselben gar mancherlei Vorfälle, die die einzelnen Familienglieder stark berühren. Es gibt aber auch manche Stücke in der Geschichte einer Familie, die ganz besonders anregend und bewegend sind für die ganze Familie. Ein solches Stück einer Familiengeschichte läßt uns das Kapitel, aus dem unser Text, stehen. Und das ist ein Stück Familiengeschichte, was nicht einst nur in dieser Familie zu Bethanien sich ereignete, sondern noch immer in den Familien sich ereignet. Noch immer werden Familien tief betrübt durch das Scheiden ihrer Lieben. Da bedürfen wir Trost und Licht. Trost und Licht hierfür zu suchen, mag wohl die Zeit, das zu Ende gehende und aufs Ende weisende Kirchenjahr, uns bewegen. So . . .

Das Scheiden unserer Lieben.

I. Was wir wohl bitten mögen in Christi Namen, ehe sie scheiden.

1. Dasselbe was in Bethanien in Jesu Namen erbeten wurde. Was es war, erkennen wir aus Martha's Worten: „Wärest . . . nicht gestorben.“ (W. 21.) Hieraus können wir schließen, daß die Schwestern, ehe Lazarus schied, den Herrn herbei w u n s c h t e n (W. 3) in der Zuberficht, er werde ihnen den Bruder erhalten. — So mögen auch wir bitten, e h e unsere Lieben scheiden — ganz dasselbe wie zu Bethanien; aber es sollte auch geschehen —

2. In derselben Ergebung, wie in Bethanien. Hört die Ergebung aus Martha's Wort (W. 22) heraus. „Was du bittest.“ Darin liegt ihre Erkenntnis auch davon, daß sie weiß, daß Jesus nicht all und jedes vom Vater bittet, — daß er nur bittet, was er als wohlgefällig dem Vater erkennt, daß er immer bittet in der Weise: „Dein Wille geschehe.“ Nur bittet als Gottes gehorsamer Sohn, was der Vater ihm als zu Erbittendes zeigt (Joh. 5, 19. 20). Martha hat also den Wunsch, daß ihnen der Bruder lebend gegeben werde, aber sie stellt ihren Wunsch e r g e b u n g s v o l l in Jesu Willen. So sollen auch wir, wenn . . . , in Ergebung bitten. Das heißt christlich, aus Christi Sinn gebetet. Aber also bitten, daß man meint es m u ß geschehen; meinen, dazu haben wir das Gebet, daß es dem Kranken am Leben erhalten m u ß, das heißt lästerlich gebetet, ist nicht nach Christi Sinn: „Dein Wille geschehe.“ — Und wenn ihr Scheiden Gottes Wille, —

II. Was wir hoffen nach ihrem Scheiden.

1. Was Martha für den Bruder erhoffte. (W. 23. 24.) Sie hoffte

auf Auferstehung einjt. Und merkt wohl, wie nun diese Hoffnung ihr in bezug auf den Bruder Trost gibt. Auf ihr Wort (B. 22), das eine bescheidene Hoffnung auf Wiedergeben des Bruders für dieses Leben enthält, antwortet der Herr: „Dein Bruder soll auferstehen.“ Martha versteht dies von der Auferstehung am jüngsten Tage allein und aus ihrer Antwort (B. 24) klingt gleichsam heraus: Ja ich weiß wohl, er wird. Das ist meine Hoffnung und mein Trost. Ich weiß, daß diese Auferstehung so herrlich ist, daß wir die Abgeschiedenen sollen selig preisen und uns in der Hoffnung für sie zufrieden geben; sollen sprechen: „Selig sind die Toten, die usw.“

2. Dasselbe sollen auch wir nach dem Scheiden der Unjern erhoffen. Wir wissen es doch so gut wie Martha: Es gibt eine Auferstehung usw. Wir wissen es aus dem, woraus es Martha wußte, aus dem Worte Gottes. Wir wissen auch, daß die im Herrn sterben selig sind und daß sie eingeschlafen sind zur Auferstehung in Herrlichkeit (1. Kor. 15, 42 ff.). Und das vor allem soll unser Trost sein nach ihrem Scheiden

3. Für unsere Scheidenden und uns selbst sollen wir auf Wiedervereinigung hoffen. Auf diese Hoffnung deutet der Text so schön. Denn wenn auf die Klage (B. 21) und auf die leise Hoffnung (B. 22), die beide (die erste die Trauer wegen entzogener Vereinigung mit dem Bruder, die zweite die Hoffnung auf solche Vereinigung) den Wunsch der Wiedervereinigung enthalten, der Herr antwortet: „Dein Bruder usw.“, so liegt klar darin die Verheißung der Wiedervereinigung: Dein Bruder soll dir auferstehen. Die Auferstehung wird auch vereinigen. Und das geschah. (B. 43. 44.) Und das wird geschehen. 1. Thess. 4, 17. — Alles kommt nur für die Scheidenden, wie für uns, darauf an, daß das Sterben ein Sterben im Herrn.

III. Womit wir sie für ihr Scheiden trösten.

1. Welches ist der Trost?

A. Jesus ist die Auferstehung und das Leben (B. 25). Jesus ist nicht nur ein Weg und Mittel der Auferstehung und des Lebens, daß man erst durch ihn woanders die Auferstehung und das Leben suchen müßte, sondern er selbst ist die Auferstehung usw. Er ist es, weil er den Tod überwunden für uns; über ihn hat der Tod keine Gewalt; er ist nur Ueberwindung des Todes durch Auferstehen; er ist nur Leben und hat in ihm selber das Leben.

B. Wer an ihn glaubet, der wird leben, ob er gleich stirbe (B. 25). Im Wort wird Jesus, die Auferstehung und das Leben, gegeben. Wer durchs Wort glaubt, der nimmt damit Jesus, die Auferstehung und das Leben — und sterben kann ihm nichts mehr tun — er geht durch den Tod siegreich. Ja,

C. „Wer da lebet nimmermehr sterben“ (B. 26.): Das sagt: Er stirbt — und stirbt doch nicht; er schmeckt und erfährt nicht, was Tod heißt. 1. Kor. 15, 55—57. — Damit soll man trösten. Nicht mit Hoffnungen dieses Lebens, sondern mit Gewißheit des siegreichen Ueberwindens des Todes zum ewigen Leben.

2. Was sollen wir durch diesen Trost zu wirken suchen? Darauf weist Jesu Frage: „Glaubest du das?“ Der Trost soll wirken, daß die Scheidenden sprechen mit Martha: „Herr, ja, ich glaube usw.“ Ich glaube, daß „er mir und allen Gläubigen täglich alle Sünden reichlich vergibt, und am jüngsten Tage mich und alle Toten auferwecken wird, und mir samt allen Gläubigen in Christo ein ewiges Leben geben wird. Das ist gewißlich wahr. Amen.“

Aus Dr. G. Nachlaß von D. J. N. G.

Büchertisch.

Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre. Von Wilhelm Braun, Lic. Theol.—Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1908. (312 S.) Brosch. 6 M.

Vorliegende Schrift ist des Verfassers Arbeit bei seiner Promotion zum Lizentiaten der Theologie. Die Arbeit bietet mehr, als es der Titel erwarten ließ. Nicht nur sind Luthers Schriften bis 1521, besonders der neu entdeckte Römerbriefkommentar vom Jahre 1516, fleißig benutzt, wie es das Thema erforderte, sondern es bietet die Arbeit auch eine meist recht ausführliche Darstellung der hier einschlägigen Lehrmaterien aller derer, die nach B.'s Ansicht mehr oder minderen Einfluß auf Luthers Leben und Theologie ausgeübt haben. Das Ganze ist klar und übersichtlich vorgetragen, so daß auch der von dieser anregenden und reiches Material bietenden Schrift Gewinn hat, der wie wir B. in manchen einzelnen Punkten und besonders in dem, was den Kern seiner Ausführungen bildet, nicht beistimmt.

Denn um es gleich zu sagen, es ist offenbar B.'s Absicht bei seiner Arbeit nicht vor allem dies, zu zeigen, daß nicht, wie immer angenommen wurde, die Lehre von der Rechtfertigung resp. Heilsgewißheit im Zentrum von Luthers Theologie stehe, sondern vielmehr die Erbsünde, die bei Luther vorwiegend in der Concupiscenz, der alles verderbenden bösen Lust, bestehe, den Mittelpunkt seiner Lehre bilde. Vielmehr ist es B.'s Bestreben, den Nachweis zu liefern, daß Luther von der schließlich gewonnenen Fassung der Concupiscenz aus seine Gnaden- und Heilslehre gemodelt habe. Dazu werden Paulus, Augustin, die vielen Scholastiker und Mystiker mit ihren Systemen eingeführt, um daran deutlich zu machen, wie Luther unter ihrem Einfluß zur Fassung seines Concupiscenzbegriffs gelangt und so notgedrungen zu seinem Rechtfertigungsbegriff; denn das tritt klar zu tage, daß wie er den Paulus (S. 106) mit dem Titel eines „spekulativen (von B. unterstrichen) Theologen“ beehrt, so ist ihm auch Luther der Mann, der da konstruiert und die Theologie, fußend auf seine Vorgänger, spekulativ weiterbildet.

Gleich auf S. 1 werden denn auch die Schlagworte ausgegeben, die hernach des öftern wiederkehren: „In der Empirie, auf dem Boden der Lebenserfahrung beweist Luther die Unhaltbarkeit der Traditionen.“ „Die energische, tiefgründige Durchforschung des menschlichen Seelenlebens wirft die scholastische Darstellung des Heilswegs über den Haufen.“ „Die Entdeckung der Rechtfertigung aus Gnaden allein ist das Ergebnis einer scharfen, die innersten Kammern des Gewissens erleuchtenden Selbstbeobachtung.“ Von einem andern, das tatsächlich Luthers Schlagwort war: „Es stehet geschrieben,“ hören wir schier nichts. Sehr viel redet B. und vermutet B. allerlei Einflüsse anderer auf Luther; aber von dem Einfluß der Schrift, die doch Luther als untrügliches Wort Gottes feststand, hören wir nichts. Wohl ist von der Theologie des Paulus die Rede, aber nicht von der Schrift als solcher, die hat, wenn man a la B. aus B.'s Schrift eine Vermutung schöpfen wollte, Luther auch nicht gekannt, oder auch nur selten gestreift.

Das erste Kapitel, (S. 1—13), „Die Concupiscenz im Rahmen des scholastischen Systems“ bildet gewissermaßen die Einleitung zu B.'s Schrift. An Hand von Thomas v. Aquin und Bonaventura, die Luther ferner standen und doch einen guten Einblick in die verschiedenen Strömungen der Scholastik gewähren, werden die mit der Concupiscenz verbundenen Lehren der scholastischen Sentenzenkette dargestellt und gezeigt: Erbsünde in den scholastischen Systemen ist das Fehlen der übernatürlichen Ungererechtigkeit; die Concupiscenz sinkt herab zu einem schuldlosen Naturtrieb.

„Luthers Klostererlebnis“ (Kap. II, S. 19—84.) nun besteht darin, die Vollwerke des mittelalterlichen Christentums (Verdienst — sacramental wirkende Gnade — Heilsgewißheit) überwunden zu haben. Aber wie? „Der eigentümliche Werdegang der Reformation wird immer ein Beweis für die wunderbare Macht des Geistes sein.“ (S. 83.) Das heißt, des Menschengeistes; denn der Werdegang war nach B.: Luther, dessen Mönchsideal die Demut, und dem der Hochmut zuwider, findet bei strenger Selbstprüfung, auch nach dem Sacramentsgenuß, daß sich bei ihm noch hochmütige Regungen finden. So vertieft sich ihm nicht nur die scholastische Ansicht: Die Concupiscenz ist unvermeidlich, sondern er macht auch die Entdeckung: Sie ist auch Sünde. Da er weder in dem Gedanken: Die Concupiscenz ist läßliche Sünde, noch in der Reue und Bußsacrament Beruhigung fand, „so blieb ihm, wollte er nicht an allem irre werden, nur die zweite Möglichkeit übrig ein neues Verständnis der Gnade.“ So mußte er zur Entdeckung der imputativen Gnade gelangen, in deren Konsequenz die Heilsgewißheit lag. So sind Luthers Klostererlebnisse: Nur Demut ziemt uns vor Gott, die sacramental wirkende Gnade ist nichts, Gott rechtfertigt den Sünder durch Imputation des Verdienstes Christi und bringt ihn so zur Heilsgewißheit. Dahinter steht, als notwendig zu ihnen führend, Luthers Entdeckung, daß die Concupiscenz alles verderbende Sünde ist.

Das alles soll der Hauptsache nach (?) mystisches Gut sein, durch Staupitz überkommen, was B. an einer Darstellung von Staupitzens Theo-

logie klarmachen will. Es mußte nach B., wo einmal Mystik und Scholastik sich berührt, zu einem Zusammenstoß beider kommen und nach der „inneren Logik alles Geschehens zur Reformation“ (S. 83). Also die Reformation war unvermeidlich!

Die folgenden Kapitel (III—VI) bringen den Einfluß der Paulinischen, Augustinischen, scholastischen und mystischen Theologie auf Luther.

„Die paulinische Grundlage“ (Kap. III, 85—126) ist auch nach B. unverkennbar. Luther ist durch die paulinische Theologie beeinflusst, aber doch eigentlich aus Unverständnis; denn Luther hat Paulum nach B. g r ü n d l i c h mißverstanden, vor allem des Apostels Lehre von der *σάρξ*. Davon hatten die Occamisten besseres exegetisches Verständnis; denn unter Fleisch versteht Paulus die verderbte Leiblichkeit, dadurch aber auch die Seele affiziert ist, so sucht es B. durch längere exegetische Darlegung festzustellen. Luther dagegen versteht darunter die ganze durch Sünde verderbte Natur des Menschen. Daraus ergeben sich nach B. die weiteren Differenzen zwischen beiden und Luthers weitere Mißverständnisse. Paulus sehe mehr in den sinnlichen, Luther mehr in den selbstsüchtigen Sünden die größte Gefahr. Paulus finde noch etwas, wenn's auch latent Gutes (soll damit die mystische und scholastische Lehre von der Synteresis verschuldet haben, besonders durch Röm. 2, 14. 15) im Menschen, Luther nicht. Paulus kenne eigentlich keine Sünde im Wiedergeborenen mehr (Paulus soll hier im katholischen Lager stehen), diese spiele nach Paulus bei denselben keine Rolle mehr, sei nur ein noch nicht Vollkommensein, eine Rückständigkeit nur (B.: „Es ist unwahrscheinlich, daß Paulus noch als Wiedergeborener jene Uebermacht des sündlichen Fleisches an sich erfahren hat. Röm. 7 wird als eine lebendige Vergegenwärtigung jenes heillosten Zustandes vor der Gnade aufzufassen sein.“ Torheit. Dagegen spricht 1. Kor. 9, 27), bei Luther aber ist es Sünde. Paulus habe nur einen einmaligen Rechtfertigungsakt; es sei also Mißverständnis Pauli, wenn Luther sich mit seiner täglichen Vergebung der Sünden mit Paulo im Einklang wähnt. Luther, der da meint, Paulum zu bringen, hat ihn „modernisiert“, hat als guter Haushalter „nicht nur das Alte, echt paulinische Gut, seiner Zeit geschenkt, sondern auch Neues, den Ertrag der geschichtlichen Entwicklung der christl. Kirche, hinzugefügt.“

Auch „der Einfluß Augustins“ (Kap. IV, S. 127—173) war groß, wie die Darstellung von Augustins Lehre ausweise. Ihre Verschiedenheit komme daher, daß Luther seine psychologischen Studien an der geistigen Sünde, Augustin aber an der sinnlichen sie gemacht. Da letztere leichter zu überwinden, so käme es, daß Augustin nicht wie Luther Sünde im Wiedergeborenen kenne, sondern nur mehr Schwäche. In allen Stücken aber sei das Augustinische Gerüst am Bau der Gedanken Luthers unverkennbar, doch habe Luther die Rechtfertigung enger an das Heilswerk Christi angeknüpft und damit besser bafiziert.

In Kap. V, „Stellung zur Scholastik“ wird recht ausführlich (S. 174—273) die scholastische Lehre vom Verdienst, Sünde und Rechtfertigung an

den Systemen des Augustinus v. Rom, Duns Scotus, Occam, d'Allii, Gerson, Biel und besonders Gregor von Rimini dargestellt. Obgleich auch B. sieht, daß der Unterschied zwischen Luther und den Scholastikern ein ganz bedeutender, so wird doch Luther von ihm mit Denifle zum Nominalisten gestempelt. Er vergißt zu viel, daß wo Luther auch wie ein Scholastiker redet, ihre Termini gebraucht, er ganz was anders darunter versteht und kein bloßer Occamist ist, wenn auch gewiß ist, daß ihm seine scholastische Schulung jahrelang nachgegangen. Wie durch diese ganzen Ausführungen das Thema viel gefördert, ist nicht recht ersichtlich. B. behauptet zwar, daß von seiner Fassung der Erbsünde aus Luther nach Vorgang Gregors v. Rimini den Kampf gegen die Scholastik geführt, gegen deren sakramental wirkende Gnade und Moralismus.

Kap. VI (S. 273—303) soll „die Verwandtschaft mit der Mystik“ darlegen. „Die Färbung des persönlichen Christentums Luthers war die mystische.“ Behandelt werden hier besonders Bernhard v. Clairvaux, Tauler und die Theologia deutsch. Hier wittert B. besonders starken Einfluß auf Luther. Luthers Anfechtungen im Kloster sollen nur mystische Erzeitungen gewesen sein. „Er hat nacherlebt was Tauler, und Theologia deutsch . . .“ Aber Luther hat diese ja erst viel später (1515—1516) kennen gelernt. Gewiß, Luther hat sie mit Freude gelesen, hat ihnen aber gar oft seinen Sinn unterlegt. Und nun soll nach B. die germanische Mystik ihm erst zur vollen Klarheit über das Wesen der Erbsünde verholfen haben und damit den Ausgangspunkt seiner reformatorischen Entwicklung festgelegt haben. Bernhard hat ihm dann den Anstoß zur Entdeckung der Imputationsgnade gegeben, und auf Grund dieser Anregung habe dann Luther die Heilsgewißheit gefunden.

Das Schlußkapitel (S. 304—312) ist kurze Resapitulation des ganzen. — B. stellt es also schier so dar, als ob Luthers Erbsündlehre erst fix und fertig gewesen wäre und er sich dann mit Anlehnung an Paulus, Augustin, Bernhard usw. seinen Gnaden- und Rechtfertigungsbegriff konstruiert habe. Während doch tatsächlich alles zugleich auf Grund der Schrift, vornehmlich wohl der Briefe Pauli, herangereift, wie denn Spuren davon schon so früh (1508—10) zu finden. Anregungen verschiedener Art haben ihn sicher im Verständnis der Schrift gefördert. Erwachsen aber ist Luthers Theologie auf dem Schriftboden. Aber es liegt ja nahe, daß Leute wie B., die keine Schrifttheologen, denen selbst die apostolischen Schreiber spekulative Theologen sind, einen Mann wie Luther vorerst schon in falschem Lichte betrachten und dann bei der Ausführung wohl allerlei schöne Farben auftragen, aber die Konturen gründlich verzeichnen und uns eine spekulative Größe anstatt des Schrifttheologen Luther malen.

D. S. N. G.

„In Dulci Jubilo.“ Christabendgottesdienst für Kinder, Chor und Gemeinde. Englisch und deutsch. Von D. Hagedorn. Preis: Einzeln 5c; Duzend 40c; 100 \$2.50. Musikbeilage (mimeographiert, 1 Exemplar

für Orgel, 12 für Chor) 50c extra. Zu beziehen durch Northwestern Publ. House, 347 Dritte Straße, Milwaukee, Wis.

Die Disposition ist folgende: I. Eröffnung: Einzugslied der Kinder, Gebet vom Pastor, Lied der Gemeinde. II. Kantate: 1. Die Weissagungen. Propheten und Chor durch Kinder vertreten. Die Verkündigung Mariä. Evangelist und Engel, durch Alt und Sopran oder Baß und Tenor vertreten; Chor (Magnificat), durch Mädchen vertreten. 3. Das Weihnachtsevangelium. 1. Teil: Sprüche und Weihnachtslieder, durch Knaben und Mädchen vertreten. 2. Teil: Evangelist und Engel, durch Alt und Sopran oder Baß und Tenor, und Chor der Engel, durch Kinder und gemischten Chor vertreten. Darauf folgt Gemeindelied. 4. Die Anbetung. Kinder, Chor und Gemeinde. Abwechslung von Erzählung des Evangeliums bis zu den Weisen aus dem Morgenlande, Weihnachtsliedern und Schluß mit Nunc dimittis. III. Schluß: Rede, Schlußlied, Segen, Verteilung der Gaben. Das Eigentümliche dieser Arbeit ist die Kantate in der Mitte, die ganz im Kantaten- oder Oratorienstil, nur um der Kinder willen in ungemein einfacher ansprechender Musik, einhergeht, mit der Ausnahme, daß die Kinder die Weissagungen sprechen und nicht rezitativ- oder arienmäßig fingen. Um den musikalischen Zusammenhang aufrecht zu erhalten, spielt die Orgel je ein paar Akkorde dazwischen. Im zweiten und dritten Teile steigert sich die Musik, die, wie schon im ersten Teile, ein Motiv aus *In dulci jubilo* durchführt, unterbrochen durch das Magnificat, im alten Tonus peregrinus gesungen. Der vierte Teil ist einfacher durch die bekannten Weihnachtslieder und schließt wieder mit dem alten Nunc dimittis, vom Chore gesungen. Es geht die Arbeit schon über den Rahmen der Kantate hinaus durch die Reichhaltigkeit des Inhalts, so daß man sie ein Kinderoratorium nennen dürfte. Sie bleibt aber in Bezug auf Zeit und musikalische Anforderungen in den Grenzen, daß sie sich wohl von unsern Schulkindern einüben läßt. Der Komponist meint, daß sie bis zu dem Nunc dimittis etwa dreiviertel Stunde in Anspruch nimmt.

R.