

108 A-7291

Die Theologie Ritschl's.

Vortrag,
gehalten 1887 auf der Dorpater Januar-Conferenz

von

F. Luther,
Oberpastor an St. Nicolai in Reval.

Separatabdruck aus den „Mittheilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Russland“,
September-October-Heft 1887.

Reval.

In Commission bei Kluge & Ströhm.

1887.

Die Theologie Ritschl's.

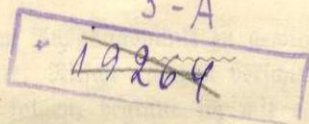
Vortrag,

gehalten 1887 auf der Dorpater Januar-Conferenz

von

J. Luther,

Oberpastor an St. Nicolai in Reval.



Separatabdruck aus den „Mittheilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Rußland“,
September-October-Heft 1887.

Reval.

In Commission bei Kluge & Ströhm.

1887.

L.A



Дозволено цензурою. Рига, 23 Октября 1887 г.

Der nachstehende Vortrag ist von mir auf der Dorpater Januarconferenz gehalten worden. Auf Wunsch der versammelten Brüder habe ich ihn den „Mittheilungen“ zur Kenntnißnahme für weitere Kreise übergeben. Ich bitte diejenigen Leser, welche an manchen Stellen den genaueren Nachweis und die ausführlichere Begründung aus Ritschl's eigenen Worten vermiffen sollten, zu berücksichtigen, daß mir durch den zunächst mehr praktischen Zweck, welchem meine Ausführungen zu dienen hatten, und durch die für dieselben zugemessene Zeit, Grenzen gezogen waren, die ich nicht überschreiten durfte. Das hierin Versäumte hoffe ich in einer umfangreicheren Schrift, mit deren Herausgabe ich seit längerer Zeit beschäftigt bin, bieten zu können.

Um den richtigen Ausgangspunkt zu gewinnen, von dem aus es allein gelingen möchte, Ritschl auf den verschlungenen Pfaden seiner Lehrentwicklung zu folgen, beginne ich mit einem charakteristischen Satze aus seiner eigenen Feder.

„Das Christenthum“, behauptet er¹⁾, „ist nicht einer Kreislinie zu vergleichen, welche um Einen Mittelpunkt liefe, sondern einer Ellipse, welche durch zwei Brennpunkte beherrscht ist“.

In diesem Ausspruche haben wir die Theologie Ritschl's in nuce vor uns. Die beiden Brennpunkte, durch welche die Ellipse des Ritschlschen Systems beherrscht ist, sind „Gott“ und das „Reich Gottes“. Um die Bedeutung des citirten Wortes für das Ritschlsche

¹⁾ „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“, 2. Aufl. III, S. 11.

Lehrgehalte zu verstehen, ist es nothwendig, voranzuschicken, daß sämtliche Grundbegriffe theologischen Denkens von Ritschl mit durchaus anderem Inhalte ausgefüllt sind, als mit dem, den wir nach dem Sprachgebrauche in ihnen zu suchen gewöhnt sind. Die Münze, die von ihm in Cours gesetzt wird, trägt das alte Gepräge, sie ist aber aus anderem Metalle, als die bisher gangbare.

Das „Reich Gottes“ im Ritschlschen System ist keine religiöse, sondern eine sittliche Gemeinschaft. Es dient nicht religiösen, sondern moralischen Zielen. Das Reich Gottes als die „sittliche Menschenverbindung“ steht der Kirche¹⁾ als der „religiösen“ Gemeinschaft mit durchaus anders gearteter Zweckbestimmung gegenüber. Im Ritschlschen Reiche Gottes befindet sich nicht Gott, sondern das Reich im Vordergrund.

Hieraus erklärt sich's, inwiefern Ritschl das Christenleben sich nicht als um den Einen Mittelpunkt (Gott) kreisend denkt, sondern als eine von zwei Brennpunkten (Gott und Reich Gottes) beherrschte Ellipse. In seinem „Reiche Gottes“ ist nicht Gott die Sonne, um die sich Alles dreht, sondern die im „Reiche“ zu verwirklichende sittliche Idee. Das Reich ist ethisch nicht Gott untergeordnet, sondern es steht als gleichwerthige Größe neben ihm da. Wir müssen hinzufügen, daß nach Ritschl dieses Reich der „Selbstzweck Gottes“, der „Gott und den Menschen gemeinsame Endzweck“ ist.

Ganz entsprechend dieser Zweitheilung: Gott und Reich Gottes, ist die im Ritschlschen System waltende Trennung und Scheidung der religiösen — auf Gott bezogenen — und der sittlichen — auf das Reich Gottes sich beziehenden, in diesem Reiche sich auswirkenden — Functionen eine der Grundvoraussetzungen seiner Lehre. Diese Trennung gewinnt dadurch eine besondere Färbung, daß Ritschl beide Functionen nur formal — und nicht einmal formal richtig — definirt.

Es ist gewiß auch formal keine der Schrift entsprechende Begriffsbestimmung, wenn Ritschl²⁾ als das „allgemeine Schema des religiösen Verhältnisses“ die „Abhängigkeit von Gott“ bezeichnet im Unterschiede von dem sittlichen Verhalten, bei dem die „Frei-

1) A. a. D. 2. A. III, S. 265 u. 266.

2) A. a. D. S. 13.

heit und Selbstständigkeit“ im Handeln das entscheidende Merkmal bilden soll.

Nach der Bibel ist göttlicherseits im Gesetz von vornherein sowohl für unser religiöses Verhältniß, als auch für unser sittliches Verhalten die freie Lust an der Abhängigkeit von Gott als Norm hingestellt. Nicht im Subject, sondern im Object ist der Maßstab für die Trennung der beiderseitigen Lebensbethätigung zu suchen. Immer bleibt auch da Gott das Eine Object, auf das sich im letzten Grunde alle Lebensbewegung zu beziehen hat, nur mit dem Unterschiede, daß die religiösen Functionen ihm unmittelbar, die sittlichen ihm mittelbar durch unser Verhalten der Welt gegenüber zugewandt sind.

Die Ritsch'sche Definition beider Seiten des innern Menschenlebens wird aber noch dadurch besonders schriftwidrig, daß sie das material sowohl religiös als ethisch Ausschlag gebende Princip der Liebe zu Gott gar nicht zur Geltung kommen läßt. Und in diesem Princip ist doch von der Schrift (5 Mos. 6, 5; Marc. 12, 30; Matth. 22, 37—40; vergl. 5 Mos. 11, 13; 5 Mos. 26, 16; Jos. 22, 5) ein einheitlicher Ausgangspunkt, ein gemeinsames Ziel für beide, die religiösen, sowie die sittlichen Functionen, nachdrücklich hervorgehoben. Luther bekundet gerade darin die Tiefe seiner Schriftausfassung, daß er nicht nur für die erste, unser religiöses Verhältniß zu Gott regelnde, sondern auch für die zweite, unser sittliches Verhalten zum Nächsten behandelnde Tafel des Dekalogs die „Furcht vor Gott und die Liebe zu ihm“ als das eigentliche Grundmotiv unserer Lebensbethätigung hinstellt.

Die scheinbar bedeutungslose, beim erstmaligen Durchlesen der Ritsch'schen Ausführungen vielleicht kaum beachtete, von ihm selbst gar nicht accentuirte Auseinanderreißung der religiösen und ethischen Functionen bildet den bedeutsamen Grundfehler der gesammten Ritsch'schen Lehrentwicklung. Die falsche, nicht nach der Schrift, sondern nach philosophischer (Kant-Schleiermacher'scher) Weltanschauung gegebene Definition der religiösen und sittlichen Functionen, nach welcher beide ursprünglich im Gegensatz zueinander stehen, ist der schriftwidrige Ausgangspunkt seiner Theologie.

Darin besteht das Verwirrende der Ritsch'schen dogmatischen Methode, daß er stillschweigend dem kirchlich-schriftgemäßen jenen

seinen eigenen durchaus anders gearteten Ausgangspunkt substituirt und nun fort argumentirt, als ob er sich auf demselben Boden bewegte, wie die Kirche. Es kommt für das richtige Verständniß der Ritsch'schen Theologie Alles darauf an, daß wir diese Differenz in den Ausgangspunkten constatiren. Nur so wird eine Beurtheilung des Ganzen seiner Lehre möglich sein. Und nur dann werden die einzelnen Lehrstücke ihre rechte kritische Beleuchtung erfahren, wenn sie in ihrem Zusammenhange mit dem Ganzen geprüft werden.

Gemäß seinem Axiom von der Kluft und dem bestehenden Gegensatz zwischen den religiösen und sittlichen Functionen des Menschenlebens bildet für Ritschl nicht die Umwandlung des gottfeindlichen Menschenwillens in den gottliebenden oder nach Frank's richtiger Definition das „Werden der Menschheit Gottes“ das im Christenthum zu lösende Problem, sondern der Ausgleich zwischen dem formalen Gegensatz der „religiösen Abhängigkeit“ und „sittlichen Freiheit“, welcher sich in der Weise zu vollziehen hat, daß die religiöse Abhängigkeit zum Hebel der sittlichen Freiheit wird. Es ist nach Ritschl im Christenthum derjenige Factor gegeben und muß als solcher von der Theologie nachgewiesen werden, durch welchen eine „zweckmäßige Art der Abhängigkeit von Gott“ zu Stande gebracht wird. „Zweckmäßig“ ist unsere „Abhängigkeit von Gott“ dann, wenn durch sie unsere „sittliche Selbständigkeit“ ermöglicht und gewährleistet wird.

Von diesem Standpunkte aus fällt es Ritschl nicht schwer, die kirchlich lutherische und reformirte Lehre der Verschuldung zu bezichtigen, daß in ihr nicht aufgezeigt sei, wie durch die Rechtfertigung eine „einheitliche Zweckbeziehung“¹⁾ der religiösen und sittlichen Functionen hergestellt sei. Der Vorwurf klingt annehmbar zumal im Hinblick darauf, daß wir zwar nicht bei den Reformatoren, aber doch bei namhaften späteren Dogmatikern ein Schwanken zwischen den beiden Extremen finden: entweder Vermengung von Rechtfertigung und Heiligung miteinander oder Aufhebung der Verbindung beider Seiten des Glaubenslebens miteinander.

Aber das ist es gar nicht, was Ritschl im Auge hat: eine richtige Verhältnißbestimmung von Rechtfertigung und Heiligung zueinander.

1) A. a. O. I, S. 190 u. 191.

Er macht es vielmehr wiederholt¹⁾ Luther zum Vorwurf, daß bei seinem Begriffe von der Rechtfertigung „mit der Beruhigung über die Sündenschuld stets die Tendenz auf die guten Werke verbunden gedacht sei“²⁾. Also in der Abzweckung der Rechtfertigung auf die Heiligung erblickt Ritschl gar nicht jene von ihm verlangte, durch die Rechtfertigung herzustellende einheitliche Zweckbeziehung der religiösen und der sittlichen Functionen.

Wir haben beim Verfolgen seines dogmatischen Grundgedankens uns beständig gegenwärtig zu halten, daß ihm das sittliche Gebiet nicht als dem religiösen subordinirt, sondern als gesondertes gleichwerthiges neben diesem dasteht. Die religiösen Functionen, obwohl er ihnen einen eigenen Zweck für sich beläßt, sind ihm doch nur das Mittel zur Erreichung des eigentlichen, Gott und den Menschen gemeinsamen Haupt- und Endzweckes: der Herstellung einer Sittlichkeit, in welcher gegenüber der religiösen „Abhängigkeit“ die „Selbstständigkeit“ das entscheidende Moment bildet.

Nicht der schriftgemäße Dualismus von Fleisch und Geist, vom alten und neuen Menschen, dem entsprechend im Verhalten Gottes uns gegenüber zwischen Zorn und Gnade, zwischen Gesetz und Evangelium, und wiederum innerhalb der Menschheit zwischen Unglauben und Glauben ist für Ritschl das eigentliche „Thema“ der christlichen Religion. Sondern der Dualismus zwischen „religiöser Abhängigkeit“ und „sittlicher Freiheit“, wie er zur Einheit versöhnt wird, das ist nach Ritschl die eigentliche „theologische Meisterfrage“³⁾, in deren richtiger Beantwortung die durch das Christenthum gegebene Lösung des Menschheitsproblems enthalten ist.

Ferner: nicht die Liebe zu Gott als einheitlich religiöses, sowie sittliches Princip und Ziel überbrückt die Kluft dieser Gegensätze. Sondern der Weg ist folgender: „Im Glauben, welcher der Rechtfertigung entspricht“, vollzieht sich „der Act, durch welchen die volle Abhängigkeit des Menschen von Gott in Hinsicht der Rechtfertigung

¹⁾ So z. B. Lehre von der Rechtf. u. Versöhnung III, 1. Aufl., S. 154.

²⁾ Vergl. Lehre von der Rechtf. u. Versöhnung 2. Aufl. III, S. 459: „Aus welchem Grunde kann es erklärt werden, daß das Verständniß der bezeichneten Zweckbeziehung der Rechtfertigung so verkümmert ist, daß die ganz apokryphe Combination derselben mit der Heiligung sich so vorherrschend aufdrängte, ohne daß dieselbe doch je zur Klarheit gekommen wäre?“

³⁾ Lehre von der Rechtf. u. Versöhn. 2. Aufl. III, S. 271 vergl. S. 13 u. S. 29 ff.

religiös anerkannt und thatsächlich constatirt wird¹⁾." In diesem Glauben werden wir zugleich der „Vorsehung“ Gottes vergewissert. Aus dem Vorsehungsglauben wird die „religiöse Selbstständigkeit und Freiheit“²⁾ der Welt gegenüber geboren, — ein überaus dunkler Begriff. Nach dem Zusammenhange der Ritsch'schen Theologie muß darunter nicht nur eine von Gott bewirkte Selbstständigkeit der Welt gegenüber, sondern auch eine gegen Gott sich richtende Selbstständigkeit verstanden werden. Ritschl ist beständig bemüht, den Schein zu erwecken, als ob nur erstere, nicht auch letztere gemeint sei. Im weiteren Verlaufe meiner Darstellung wird sich ergeben, daß dies gleichwohl thatsächlich nicht der Fall ist. Hier mache ich nur darauf aufmerksam, daß dieser Begriff der „religiösen Selbstständigkeit“ von der allergrößten entscheidenden Bedeutung für das gesammte Ritsch'sche System ist. Der Göttinger Dogmatiker erhebt gegen die „deutsche Theologie, welche gegen den Rationalismus reagirt hat“, wiederholt den nachdrücklichen Vorwurf, „daß sie fast durchaus die umfassende und authentische Aneignung des Gedankenkreises vermissen lasse, welcher die Lehre von der Rechtfertigung im Glauben zur Ableitung der religiösen Selbstständigkeit gegen die Welt in dem Vertrauen zu dem Vater Jesu Christi entfaltet“³⁾. Durch die zur „religiösen Abhängigkeit“ mittelst der Rechtfertigung hinzutretende „religiöse Selbstständigkeit“ wird weiterhin der Gewinn persönlicher sittlicher Selbstständigkeit erst möglich gemacht“⁴⁾. In der „religiösen Selbstständigkeit“ wird die zweckmäßige Art der Abhängigkeit von Gott“ erlebt.

Wir sind hiermit einen Schritt weiter gelangt in Bezug auf das Verständniß des von mir an die Spitze gestellten Ritsch'schen Satzes, „das Christenthum sei nicht einer Kreislinie vergleichbar, welche um Einen Mittelpunkt liefe, sondern einer von zwei Brennpunkten beherrschten Ellipse“. Die beiden Brennpunkte sind, wie wir wissen: Gott und das sittliche Reich Gottes. Wir erinnern uns, daß das Sittlichkeitsreich der „Gott und den Menschen gemeinsame Endzweck“ ist. Durch die Rechtfertigung sichert uns Gott die religiöse Selbstständig-

1) A. a. D. S. 102.

2) A. a. D. S. 158 ff., 165 ff.

3) A. a. D. S. 177.

4) A. a. D. S. 166.

keit; die religiöse Selbstständigkeit ist die Leiter, auf welcher wir zur sittlichen Selbstständigkeit emporsteigen. Die Verwirklichung und Ausgestaltung der sittlichen Selbstständigkeit der Menschen ist Endzweck im Reiche Gottes und Selbstzweck Gottes.

Es ist gewiß unser Aller Schriftglauben völlig entsprechend, wenn Frank die göttliche Bestimmung des Menschen in dem Leben aus Gott, für Gott, in Gott gipfeln läßt. Das Ende der Wege Ritschl's ist das Sittlichkeitsreich, in welchem wir durch Gott befähigt werden, nicht mehr aus Gott, sondern aus uns selbst die Kraft zum sittlichen Handeln zu schöpfen, in welchem es unsere Aufgabe ist, nicht für Gott, sondern eben für dieses Sittlichkeitsreich zu leben, in welchem wir nicht in Gott, sondern in der im Sittlichkeitsreiche erlangten Freiheit unsere Seligkeit finden.

Gemäß meiner bisherigen Deduction ist es vielleicht noch zu früh, diese Sätze als Ergebniß der Ritschlschen Grundvoraussetzungen hinzustellen. Um einen klaren Einblick in die Intentionen seiner Theologie zu gewinnen, ist es gleichwohl nothwendig, daß wir uns dieser Konsequenzen schon jetzt bewußt werden.

Daß die Ritschlsche Lehrentwicklung wirklich zu ihnen führt, wird uns zunächst durch seine Aussagen über Wesen und Aufgabe der Religion überhaupt bestätigt. „Der Kreis“, behauptet Ritschl¹⁾, „in welchem eine Religion vollständig zur Anschauung kommt, ist nur durch die drei Punkte Gott, Mensch, Welt zu beschreiben. Denn es handelt sich jedesmal darum, daß die in der Welt stehende Religionsgemeinde gewisse Güter in der Welt oder über der Welt durch das göttliche Wesen zu gewinnen sucht, weil dasselbe über die Welt mächtig ist. Das Christenthum erwartet in demselben Schema begriffen zu werden“. Hier ist es klar ausgesprochen, daß der Zweck jeder Religion, und auch der christlichen, nicht die Gemeinschaft mit Gott ist, sondern die Gewinnung „gewisser Güter“ „in der Welt“ oder „über der Welt“ durch Gott. „In aller Religion“, heißt es an einer andern Stelle²⁾, „wird mit Hülfe der erhabenen geistigen Mächte, welche der Mensch verehrt, die Lösung des Widerspruchs erstrebt, in welchem der Mensch sich vorfindet als Theil der Naturwelt und als

1) A. a. D. S. 28.

2) A. a. D. S. 186.

geistige Persönlichkeit, welche den Anspruch macht, die Natur zu beherrschen.“

Durch diese Definition wird die Aufstellung Ritschl's, daß die „zweckmäßige Art“ der „religiösen Abhängigkeit“ diejenige sei, welche den Gewinn der „religiösen Selbstständigkeit“ ergebe, vermittelt deren wiederum erst die Möglichkeit der „sittlichen Selbstständigkeit“ erzielt werde, dahin präcisirt, daß eine wesentliche Seite dieser sittlichen Selbstständigkeit in der „geistigen Beherrschung der Naturwelt“ bestehe. In dieser „geistigen Beherrschung der Naturwelt“ als Zweck der religiösen Functionen sind zweifellos Anklänge an Luther's in seiner „libertas Christiana“ meisterhaft durchgeführten Satz, daß „ein Christenmensch ein freier Herr aller Dinge sei“, wiederzuerkennen. Wir haben hier eines von den Momenten der Ritschlschen Theologie vor uns, welche verwirrend, bestechend wirken, ganz ebenso wie das mit dem seinem ganzen System zu Grunde gelegten Gedanken von der Abzweckung der Rechtfertigung auf Herstellung der Sittlichkeit der Fall ist.

Und doch, welcher himmelweite Unterschied, ja welcher Gegensatz zwischen Luther und Ritschl. Der Christ, wie ihn Luther zeichnet, bewährt seine Freiheit und „Herrschaft über alle Dinge“ in dem freien Liebesgehorsam gegen Gott, in welchem er ein freier „dienstbarer Knecht aller Dinge wird und Jedermann unterthan.“ In dem Glaubensleben nach Luther's Darstellung besteht der Kampf zwischen dem alten und neuen Menschen fort. Der neue Mensch, der ein freier Herr aller Dinge durch den Glauben geworden ist, läßt, weil er nun in freier Liebe mit seinem ganzen Leben Gott dient, auch aus freier Lust alle aus der Natur- und Menschenwelt an ihn herandringenden Begegnisse, als durch Gottes Leiten in seinen Lebenslauf hineingefügt, sich dazu dienen, den alten Menschen zu tödten, der Gott nicht dienen will. Er dämpft ihn selbst durch diese Begegnisse mit „fröhlichem Willen und Eifer.“

Für Ritschl existirt der Kampf zwischen altem und neuem Menschen gar nicht. An seine Stelle ist der „Widerspruch“ getreten, in welchem der Mensch sich vorfindet als Theil der Naturwelt und als geistige Persönlichkeit, welche den Anspruch macht, die Natur zu beherrschen. Der Christ nach Ritschlschem Muster bewährt seine durch den rechtfertigenden Glauben ihm zu Theil gewordene „religiöse Selbstständigkeit

der Welt gegenüber" sittlich in der Emancipation von Gottes Leiten durch die Naturwelt. Das ist nach Ritschl die „zweckmäßige Art der Abhängigkeit“ von Gott. Die religiöse Abhängigkeit ist ihm nur das Mittel, um dem Menschen eine so geartete sittliche Freiheit zu verbürgen. Was bei Luther als höchster, durch die Rechtfertigung im Glauben zu erreichender sittlicher Zweck gilt: der freie Liebesgehorsam gegen Gott, der freie Gehorsam gegenüber seinem Walten in der Naturwelt und durch dieselbe, das ist für Ritschl die Fessel, die durch den rechtfertigenden Glauben gesprengt werden soll. So verhängnißvoll gestaltet sich die falsche Prämisse des Ritschlschen Systems aus, gemäß deren nicht der Widerstreit zwischen altem und neuem Menschen, sondern der Conflict zwischen religiöser Abhängigkeit und sittlicher Freiheit das im Christenthum zu lösende Problem bildet.

Ganz dieser falschen Voraussetzung und der von ihr aus in's Auge gefaßten Zweckbestimmung der Rechtfertigung entsprechend, ist der Gottesbegriff Ritschl's construirt.

Es sind aus ihm alle diejenigen Wesensbestimmungen eliminirt, die nach der Schrift Gott als Gott gegenüber allem creatürlichen Dasein charakterisiren. Der Gott des Ritschlschen Systems hat keinen andern Zweck, als den, für die Menschheit das sittliche Reich Gottes zu constituiren¹⁾, in welchem „die Freiheit und Selbstständigkeit gegenüber der ganzen Welt“ im Ritschlschen Sinne das maßgebende sittliche Princip ist.

Aus diesem Grunde bekämpft Ritschl den schriftgemäßen, von Frank mit Recht als zur Wesensbestimmung der Gottheit Gottes nothwendig gehörig behaupteten Begriff der „Absolutheit“ auf's schärfste²⁾, nach welchem nur Gott „durch sich selbst“, „in sich selbst“, „für sich selbst“ lebt, während bestimmungsmäßig alle geschaffenen Wesen nur durch, in und für Gott ihren Bestand haben sollen. Der Gott der Ritschlschen Theologie ist nicht durch, in und für sich selbst da, sondern nur durch das Reich Gottes ist er, was er ist, nur in diesem Reiche und nur für dasselbe existirt er. Er hat nur die Bestimmung, das Reich Gottes zum eigentlichen Gotte zu erheben.

¹⁾ Wie von Seeberg richtig bemerkt wurde: der Begriff Gott ist im Ritschlschen System nur eine Hypothese.

²⁾ A. a. O. S. 221 u. 222.

„Gott ist die Liebe.“ Das ist die einzige von Ritschl zugelassene Wesensbestimmung Gottes. Gott als die Liebe ist mit Nothwendigkeit an die Setzung der Herstellung des sittlichen Reiches Gottes als an seinen „Selbstzweck“ gebunden¹⁾. „Indem Gott als die Liebe in der Beziehung seines Willens auf den concreten Zweck des Reiches Gottes gedacht wird, wird nichts an ihm gedacht, was er vor seiner Selbstbestimmung der Liebe wäre“²⁾.

In Bezug auf die Eigenschaften Gottes spricht auch Ritschl von einer göttlichen Allmacht und Ewigkeit. Aber auch diese beiden Eigenschaften sind in die Grenzen gebannt, innerhalb deren es ihnen nur gestattet ist, sich für den Endzweck des Reiches Gottes auszuwirken. Die Ewigkeit Gottes bezeichnet nicht seine Erhabenheit über die Zeit. Warum? „Weil,“ antwortet uns Ritschl³⁾, „wir bei wachem Bewußtsein von der Zeit nicht abstrahiren, noch in der Vorstellung der anfangs- und endlosen Zeit Gott von der Welt unterscheiden können . . .“ „Sind wir also nicht im Stande⁴⁾, uns denkend jenseits des Anfanges oder des Endes der Welt zu versetzen, ohne daß wir uns selbst wegdenken und zu denken aufhören müßten, so sind wir an die Vorstellung von der Anfangs- und Endlosigkeit der Welt, oder daran gebunden, daß die Welt immer ist.“ Durch die Definition, daß Gott vor und über der Zeit stehe, wäre mithin kein ihn von der Welt unterscheidendes Merkmal seiner Ewigkeit angegeben. Dieses wird daher nach Ritschl nur so richtig bestimmt⁵⁾, daß „in der Stetigkeit seines auf den Zweck des Gottesreiches gerichteten Willens die Bedeutung der Zeit, in der er das Einzelne zu jenem Zwecke hervorbringt, oder hervorgehen läßt, für ihn aufgehoben ist.“

Ganz ähnlich verhält es sich nach Ritschl mit der „Allmacht Gottes. Sie ist darauf zu beschränken⁶⁾, daß „Gott als der allmächtige Wille in jedem Acte der Schöpfung und Weltregierung, den er als Mittel zum Zwecke der Verwirklichung des Gottesreiches ausübt, nicht bloß seines Zweckes im idealen Sinne gleich gewiß ist, sondern auch

1) A. a. D. S. 263.

2) Ibid.

3) A. a. D. S. 219.

4) A. a. D. S. 277 ff.

5) A. a. D. S. 279 u. 280.

6) A. a. D. S. 279.

der Verwirklichung desselben durch jedes noch so abgestufte und entfernte Mittel.“

Aber von einer Schöpfung und Weltregierung Gottes zu reden, ist ja Ritschl nach seinen eigenen Voraussetzungen gar nicht erlaubt. Wenn er in seinem System und für dasselbe an die „Vorstellung von der Anfangs- und Endlosigkeit der Welt“, oder daran gebunden sich fühlt, daß die „Welt immer ist“, so ist er auch für sein Vorstellen daran gebunden, den Act der Schöpfung zu leugnen. Und wenn Ritschl uns hiergegen ermahnt¹⁾, uns „mit der elementaren Erkenntnis des Unterschiedes zwischen Realgrund oder Erkenntnißgrund zu durchbringen“, so ist eben das der berechtigte Vorwurf, den die biblische kirchliche Theologie gegen die Lehre Ritschl's erhebt, daß für letztere nur dasjenige Realität besitzt, was für das menschliche Erkennen erreichbar ist, nicht auch das, was über dasselbe hinausgeht. Es ist auch eines der schriftwidrigen Axiome des Ritschlschen Systems, daß die Theologie es nur mit dem zu thun habe, was mit unserem Vorstellen gefaßt werden kann.

Wenn es weiter der Gott und den Menschen gemeinsame Endzweck ist, die Menschheit im „Reiche Gottes“ zur sittlichen Herrschaft über die „hemmenden Einflüsse der Naturwelt“ zu erheben, so ist hiernach entweder unsere „religiöse Abhängigkeit“ von Gott derartig vorzustellen, daß Gott dieser „Hemmnisse“ nicht mächtig ist, — dann steht die Naturwelt als eine von seiner allmächtigen Weltregierung unabhängige Macht neben ihm da, und wir haben den Dualismus: Gott und die Welt. Oder Gott ist ihrer mächtig, sie sind in den Plan seiner Weltregierung mitaufgenommen, sie stehen unter seinem Leiten, dann ist die sittliche Erhebung der Menschen im Reiche Gottes über die „hemmenden Einflüsse der Naturwelt“ zugleich eine Erhebung über das Walten und Wirken Gottes durch diese hemmenden Einflüsse, und wir haben den Dualismus: Gott und das Reich Gottes. Was ist's in beiden Fällen um seine Allmacht?

In dies Dilemma werden wir noch tiefer hineingeführt durch Ritschl's Auffassung von der Bedeutung des Uebels. Der Begriff des Uebels hat nach Ritschl gar keine „religiöse Beziehung.“ „Was man Uebel nennt, wird gar nicht an einer Bestimmung unserer Ab-

1) A. a. O. S. 211, Anmerkung.

hängigkeit von Gott, sondern immer an einem Anspruch unserer Freiheit gemessen“, sagt er¹⁾. Das Uebel ist „immer Naturereigniß²⁾.“ Sei es nun, daß es aus „blos mechanischen Naturursachen“ hervorgeht oder, daß es „auf den Willen Anderer“ oder auf „unseren eigenen Willen“ zurückzuführen ist, „immer ist es ein Naturereigniß, welches uns im Gebrauch unserer Freiheit oder in der Setzung und Erfüllung unserer Zwecke hemmt.“ Und immer bleibt „allen Uebeln“ gegenüber die einzige Art der „zweckmäßigen religiösen Abhängigkeit“ von Gott diejenige, welche uns die aus dem durch die Rechtfertigung vermittelten „Vorsehungsglauben“ resultirende „religiöse Selbständigkeit der ganzen Welt gegenüber“ sichert, damit wir so des Gewinnes der „sittlichen Freiheit“ den Uebeln gegenüber theilhaftig werden. Welche Fülle von Selbstwidersprüchen in dieser Argumentation, dabei was für Schläge gegen die religiös-sittlichen Grundlagen und Lebensanschauungen des Christenthums.

Und doch — es läßt sich nicht läugnen, wenn wir die betreffenden Ausführungen im Ritsch'schen Werke vor uns haben, in ihnen liegt viel Verführerisches. Verführerisch ist die Auffassung von der Zweckbestimmung der Religion als dem Mittel, uns sittlich frei über die aus der Welt an uns herandringenden Hemmnisse zu erheben, nicht nur deshalb, weil sie das durch Dichtung und Philosophie geschaffene klassische Ideal von der sittlichen Menschenwürde großartig zu verwirklichen scheint. Sie kann auch für den Christen berückend sein, weil in ihr ein tiefbedeutungsvolles Wahrheitsmoment der Schrift enthalten ist.

Eben die religiöse und sittliche Freiheit ist es, die Paulus dem alttestamentlichen Gesetzesstandpunkte, die er der „Welt“ gegenüber als köstlichsten Gewinn aus der Erlösungsthat Christi fest- und hochhält. Es ist Christus selbst, der zu seinen Jüngern spricht: „So ihr bleiben werdet an meiner Rede, so werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch freimachen“ (Joh. 8, 31. 32). Paulus mahnt: „So besteht nun in der Freiheit, damit uns Christus befreiet hat und lasset euch nicht wiederum in das knechtische Joch fangen“ (Gal. 5, 1). An einer andern Stelle bezeugt derselbe Apostel: „Wo

¹⁾ A. a. D. S. 326 u. 327.

²⁾ A. a. D. S. 327 ff.

der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" (2. Cor. 3, 17). Aus diesem Freiheitsgeföhle heraus singt er das Siegeslied von dem Glauben, der über Trübsal, Angst, Verfolgung, Hunger, Blöße, Fährlichkeit, Schwert triumphirt (Röm. 8, 35 ff.), ruft er aus: „Durch Christus ist mir die Welt gekreuziget und ich der Welt" (Gal. 6, 14), hält er es dem Tode entgegen: „Gott sei Dank, der uns den Sieg gegeben hat" (1 Cor. 15, 57), stärkt er die Christen mit dem Zeugnisse: „Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein" (Röm. 8, 31)? Aus diesem Freiheitsbewußtsein ist der trotzig kühne Mannesmuth Luther's geboren, in dem er vor Kaiser und Reich getrost, in dem er allen seinen Feinden gegenüber fröhlich gestanden, in welchem er gesungen hat: „Nehmen sie uns den Leib, Gut, Ehre, Kind und Weib, laß fahren dahin, sie haben's kein Gewinn, das Reich muß uns doch bleiben."

Aber si duo dicunt idem, non est idem. Wo steckt gegenüber dem Zeugnisse der Schrift von der durch die Rechtfertigung verbürgten christlichen Freiheit der Fehler in dem Ritsch'schen Freiheitsbegriffe, in seiner Aufstellung von der Abzweckung der Rechtfertigung auf die Gewinnung sittlicher Freiheit? Er liegt immer in der Grundvoraussetzung des Ritsch'schen Systems von der Kluft und dem Gegensatz zwischen den religiösen und sittlichen Functionen. Es ist von dieser Voraussetzung aus nicht inconsequent, es ist ein mit zwingender Nothwendigkeit aus ihr hervorgehendes Ergebniß, daß der Gott, dessen Erlösungsthat in Christus darauf abzielt, uns zur religiösen und sittlichen Freiheit zu erheben, dadurch seiner eigenen Freiheit beraubt, daß ihm das wesentlichste Attribut der Gottheit, die Absolutheit, abgesprochen wird, daß wir in Bezug auf unsere Vorstellungen von seiner Ewigkeit und Allmacht zugleich an die Vorstellung von der immer neben ihm existirenden Welt, von der neben seinem allmächtigen Leiten hergehenden, von diesem Leiten unabhängigen, durch mechanische Naturursachen die Uebel bewirkenden Weltmacht gebunden sind.

Der Fehler des Ritsch'schen Freiheitsbegriffes steckt darin, daß nicht nach der Schrift die im Reiche Gottes zu verwirklichende Liebesgemeinschaft mit Gott und mit der erlösten Menschheit in Gott, nicht der aus der Seligkeit dieser Gemeinschaft geborene, als einziges ethisches Grundmotiv sich in der Lebensbethätigung der Welt gegenüber auswirkende freie Liebesgehorsam gegen Gott es ist, dessen Herstellung im Menschenherzen die Zweckbestimmung der Rechtfertigung ist.

fertigung bildet. Nicht dieser freie Liebesgehorsam, in welchem der formale Gegensatz zwischen religiös-sittlicher Abhängigkeit und Freiheit zur vollsten Harmonie versöhnt ist, nicht der freie Liebesgehorsam, welcher aus der vermittelt der Rechtfertigung im heiligen Geiste erfahrenen Kraft der Liebe Gottes zu uns den Trieb der Gegenliebe zu Gott, zur fröhlich-lustvollen Hingabe in seinen Dienst empfängt und betend stets schöpft, welcher in diesem Sinne mit Kampf gegen die Sünde alle sittlichen und intellectuellen Fähigkeiten auszubilden und vom Geiste der Liebe Gottes durchdringen zu lassen trachtet, nicht der freie Liebesgehorsam, welcher Gott nicht nur in der Kirche und im Kämmerlein (religiös) dient, sondern auch (sittlich) in seinem gesammten Handeln nur Gottesdienst (Röm. 12, 1. vergl. Jac. 1, 26, 27) übt, nicht der ist unter der „Freiheit“ zu verstehen, zu welcher wir nach Ritschl vermöge der „zweckmäßigen Art der Abhängigkeit von Gott“ erhoben werden. Nein, in dem „Reiche Gottes“, welches als der „End- und Selbstzweck Gottes“ in der Ritschlschen Theologie gilt, sind, wie Ritschl es an einer Stelle bezeichnend ausdrückt¹⁾, „die Menschen darauf angewiesen, ihr einzelnes Handeln nach dem allgemeinen Endzwecke zu richten, also ihrer Freiheit sich bewußt zu werden, und dazwischen den Eindruck zu erhaschen, daß sie als Glieder des Ganzen von Gott abhängig sind.“ Nicht die Freiheit in unserem Abhängigkeitsverhältnisse Gott gegenüber ist also nach Ritschl Endzweck der Rechtfertigung, sondern wir begeben uns bei dem Glauben an die Rechtfertigung nur (religiös) in das Abhängigkeitsverhältnis zu Gott, um schließlich (sittlich) frei, das heißt von dieser Abhängigkeit erlöst dazustehen.

Zu dieser Zweckbestimmung des Christenthums aber, zufolge welcher Gott und Gottesdienst nur die Leiter bilden, auf der die Menschheit zu der im Reiche Gottes verwirklichten sittlichen Selbstständigkeit und Weltbeherrschung emporsteigt, gelangt die Ritschlsche Theologie durch ihre wiederholt gekennzeichnete falsche Prämisse von dem Gegensatze zwischen religiöser Abhängigkeit und sittlicher Freiheit als dem im Christenthum zu lösenden Problem.

Für die Ritschlsche Theologie ist nicht der Conflict zwischen der gottgemäßen, seinem Gewissen eingepprägten Bestimmung des Menschen

¹⁾ A. a. O. S. 274.

zu einem selig freien Leben aus Gott, in Gott, für Gott und der ihn knechtenden Grundsünde der Feindschaft wider Gott, da der Mensch aus sich selbst, in sich selbst, für sich selbst leben will, der Kampf, der im Menschenherzen tobt. An die Stelle dieses Gegensatzes hat Ritschl eben jenen gegen die menschliche Sünde völlig indifferenten schriftwidrigen formalen Gegensatz zwischen „religiöser Abhängigkeit“ und „sittlicher Freiheit“ geschoben. Daher ist es nach ihm nicht der Schrei des von der Sündenschuld belasteten, in Sündenbanden gefangenen Sünbergewissens nach Freiheit in Gott, der in der Erlösungsthat Christi seine Erhörung findet, sondern das Verlangen des Philosophen, der von den „hemmenden Einwirkungen der Naturwelt“ erlöst zu werden begehrt. Nicht der Durst nach dem lebendigen Gott wird nach Ritschl durch das Liebeswerk Christi gestillt, sondern der Durst nach Freiheit — von Gott und seinem Walten durch die Naturwelt, der Durst nach Freiheit, der seine endliche Befriedigung darin findet, daß wir durch Gott in Christus „vergottet“ werden. Die „Vergottung“ des Menschen durch Gott, das ist nach Ritschl die eigentliche Zweckbestimmung des Christenthums, speciell der Rechtfertigung und Versöhnung¹⁾.

Hieraus ergibt sich uns klar, worin das Widergöttliche jenes Factors der „religiösen Selbstständigkeit“ besteht, den Ritschl nicht müde wird, als das eigentliche punctum saliens in der Rechtfertigungslehre zu bezeichnen²⁾. Ritschl nennt jene aus dem rechtfertigenden Glauben resultirende „Selbstständigkeit der Welt gegenüber“ eine religiöse, einmal, weil sie ein Product des aus dem rechtfertigenden Glauben sich ergebenden Glaubens an die Vorsehung Gottes ist, sodann, weil sie der Hebel der sittlichen Selbstständigkeit ist, welche im Reiche Gottes ihre Verwirklichung erfährt, im Reiche Gottes, welches der Gott und den Menschen gemeinsame Endzweck, der „Selbstzweck Gottes“ ist.

Aber es ist ja eigentlich mit der „Vorsehung“ Gottes nichts. Denn neben dem allmächtigen Gott schreitet das Uebel, das „immer Naturereigniß“ ist, und das in vielen Fällen auf „mechanische Natur-

1) A. a. O. S. 361 ff., vergl. „Unterricht in der christlichen Religion.“ Bonn 1875. S. 22, Anm. b.

2) Lehre von d. Rechtf. u. Vers. 2. Aufl. III, S. 35, 158, 166, 546, 565 ff., 601 ff.

ursachen“ zurückzuführen ist, das nicht unter Gottes Walten steht, als selbstständige Größe einher. Es ist also gar nicht Gott, der uns mit seiner Vorsehung die Selbstständigkeit den Uebeln gegenüber sichert. Sodann handelt es sich bei der „religiösen Selbstständigkeit der Welt gegenüber“, die zur sittlichen Freiheit im Reiche Gottes hinüberleiten soll, gar nicht um Erhebung über die „Welt“ als sündige, gottfeindliche Macht, sondern um die Welt als „Naturwelt“, auch um Erhebung über die Naturwelt nicht in dem Sinne, daß die Menschheit die Creatur und die Naturkräfte im Dienste Gottes sich unterthänig zu machen befähigt ist. Das ist offenbar eines von den schriftgemäßen Wahrheitsmomenten, das Ritschl bei der Idee von der sittlichen Herrschaft des Menschen über die Welt vorgezeichnet hat. Aber darum handelt es sich doch für ihn nicht, sondern um die Befreiung von dem Bewußtsein, daß die „hemmenden Einflüsse der Naturwelt“ auch unter Gottes Leiten stehen, auch in den Plan seiner Weltregierung aufgenommen sind, daß sie nach diesem Plan auch ihren speciellen Zweck für uns haben, den Zweck, in uns das Gefühl unserer Abhängigkeit von Gott zu verschärfen, oder als göttliche Strafen uns noch immer tiefer von unserer Sündhaftigkeit zu überführen, uns immer eindringlicher zu Jesus hinzuweisen, durch welchen allein die Strafe aufhört, Strafe zu sein. Ritschl betont es, wie wir wissen, ausdrücklich, daß das Uebel gar keine „religiöse Beziehung“ habe, sondern immer nur „an einem Anspruch unserer Freiheit gemessen werde.“ Es ist demnach die „religiöse Selbstständigkeit“ im Ritschlschen System doch, wie sehr er auch bemüht ist, den Schein vom Gegentheil zu erwecken, eine durch das Eingehen in das Abhängigkeitsverhältniß von Gott erzielte Selbstständigkeit und Freiheit seinem Leiten durch die Naturwelt gegenüber, ein Auflehnen gegen sein Weltregiment, ein Ergreifen der „Vorsehung“ Gottes im Glauben zum Zwecke der Emancipation von dieser Vorsehung.

Aus der gegen die Sünde durchaus neutral gestellten, lediglich auf die Erzielung der formalen sittlichen Freiheit im Reiche Gottes gerichteten Zweckbestimmung der Rechtfertigung resultiren mit weiterer Nothwendigkeit die Definitionen, die Ritschl von der Heiligkeit, Gerechtigkeit, dem Zorne Gottes giebt.

In der Heiligkeit Gottes, meint Ritschl¹⁾, ist auch nach alt-

¹⁾ Lehre von d. Rechtf. u. Vers. II, 2. Aufl., S. 90, 91 ff.

testamentlicher Anschauung kein Gegensatz gegen die menschliche Sünde enthalten. Es steht da nur die göttliche „Erhabenheit“ dem menschlich-creatürlichen Dasein gegenüber. Im neuen Testamente ist auch dieser Gegensatz „abgestoßen“¹⁾. Die Heiligkeit Gottes ist hier mit seiner Liebe identisch. „Eine Gerechtigkeit Gottes, die ihren Ausdruck an dem göttlichen Gesetze, und ihr inneres Maß an der Nothwendigkeit der Vergeltung des menschlichen Handelns hat,“ kennt nach Ritschl²⁾ die Schrift nicht. Wo in der Schrift von einer „Vergeltung“ die Rede ist, wird dieselbe von der Gnade und nicht von der Gerechtigkeit abgeleitet³⁾. „Die Gerechtigkeit Gottes ist direct nur auf die Gerechten bezogen, denen sie die Aufnahme in das Buch des Lebens gewährleistet.“ Die Strafe an den Gottlosen ist nur eine „Unschädlichmachung“ derselben und dient „nur als Mittel“, das Recht der Frommen ihrem Heilsziele gemäß durchzuführen⁴⁾. Dieses Heilsziel ist, wie wir wissen, das „sittliche“ Reich Gottes. „Unbiblisch ist die Annahme eines Gegensatzes zwischen Gottes Gnade oder Liebe und seiner Gerechtigkeit, welcher in der Beziehung auf das sündige Menschengeschlecht zu einem Widerspruch führen würde, der durch die Einwirkung Christi gelöst werden soll . . . Gottes Gerechtigkeit ist kein in sich normales und zum Heile der Glieder seiner Religions-gemeinde folgerechtes Verfahren und ist mit der Gnade sachlich identisch. Zwischen beiden braucht also kein Widerspruch ausgeglichen zu werden“⁵⁾.

Was den Zorn Gottes betrifft, so sieht derselbe nach Ritschl ebenfalls nicht in Beziehung zur menschlichen Sünde oder Sündhaftigkeit. Er ist nicht in der Lage zu leugnen, daß in verschiedenen alttestamentlichen Zeugnissen von einem „Zornaffecte“ in Gott die Rede ist, unterscheidet aber zwischen classischen und nichtclassischen Schriftausagen⁶⁾. Beiläufig zur Charakterisirung der Ritschlschen exegetischen Methode füge ich hier ein, daß Ritschl bei der Lehre von der Gerechtigkeit diejenigen Schriftabschnitte als kanonisch bezeichnet, denen er bei der

1) Lehre von d. Rechtf. u. Verf. II, S. 101.

2) Ibid. S. 103.

3) Ibid. S. 104.

4) Ibid. S. 109.

5) Lehre von der Rechtf. u. Verf. 2. A. III, S. 438.

6) Lehre von der Rechtf. u. Verf. 2. A. II, S. 135.

Lehre vom Zorn Gottes die „Classicität“ abspricht, z. B. dem Psalter¹⁾ und umgekehrt. Genug, nach den „classischen“ Schriftzeugnissen ist selbst im alten Testamente, behauptet Ritschl, nie von einem „Zorn-affecte,“ sondern nur von einzelnen „Zornesacten“ die Rede, welche sich nicht auf die Verdammniß, sondern „auf die Lebensvernichtung solcher Personen beziehen, welche die Bundesabsichten Gottes durchkreuzen“²⁾. Im neuen Testamente kommt nach Ritschl's Darlegung der Zorn Gottes nur in „eschatologischer Anwendung vor“ und „be- deutet“³⁾ die in dem vorausgehenden Willensentschluß begründete end- giltige Vernichtung der Menschen, welche sich gegen die Heilsordnung, und darin gegen die sittliche Weltordnung Gottes entschieden haben. „Dieser Gedanke“, heißt es, „ist mit keinem besonderen Eigenschafts- begriff für Gott in Verbindung gesetzt.“ Indem Ritschl schließlich feststellt, daß „die Vorstellung vom Zorn-affecte Gottes keinen religiösen Werth habe, sondern ein ebenso heimathloses wie gestaltloses Theolo- gumenon sei“⁴⁾, rechnet er es sich zugleich als „ein Verdienst an, hiermit die Theologie um eine unlösbare Aufgabe erleichtert zu haben.“

Es ist eine durchaus zutreffende Bemerkung, die Ritschl bei dieser Gelegenheit macht⁵⁾, daß „man die verschiedenen Richtungen, welche die Theologie einschlägt, danach charakterisiren könne, wie sie den Be- griff des göttlichen Zornes gestalten oder beseitigen.“

Es ist aber gewiß ebenso zutreffend, daß die Ritschlschen Begriffe der Heiligkeit, Gerechtigkeit, des Zornes Gottes nicht nach der Schrift, sondern genau nach dem Schema der Zweitheilung: Gott und Reich Gottes, genau nach der vorher fertigen schablonenhaften Zweck- bestimmung, zufolge welcher die Errichtung des Sittlichkeitsreiches alleiniger Selbst- und Endzweck Gottes ist, construirt, genau nach dem Bedürfnisse ausgearbeitet sind, den schriftgemäßen Gegensatz zwischen der Bestimmung des Menschen zu einem Leben aus Gott, für Gott, in Gott und dem factischen sündhaften Bestand seines Lebens aus sich selbst, für sich selbst, in sich selbst durch den Gegensatz zwischen

1) Ibid. II, S. 135 vergl. mit II, S. 105.

2) A. a. D. II, 2. A., S. 129.

3) A. a. D. II, 2. A., S. 153 u. 154.

4) A. a. D. II, 2. A., S. 154.

5) A. a. D. II, 2. A., S. 119.

„religiöser Abhängigkeit“, resp. „Abhängigkeit von der Naturwelt“ und „sittlicher Freiheit“ zu verdrängen.

Alle diejenigen Momente, welche nach der Schrift den ersteren Gegensatz als den eigentlich einzigen entscheidenden hinstellen, sind mit Aufwand einer staunenswerthen Gelehrsamkeit aus dem Schriftzeugnisse von der Gerechtigkeit, Heiligkeit, dem Zorne Gottes entfernt. Mit einer bewundernswerthen exegetischen Kunstfertigkeit und Kühnheit wird der Zusammenhang der Schrifttheologie zerrissen, um jene Begriffe in den Zusammenhang des Systems hineinzuzwingen, das von der Prämisse des letzteren Gegensatzes getragen wird. Heiligkeit, Gerechtigkeit, Zorn Gottes sind nun nicht mehr Heiligkeit, Gerechtigkeit, Zorn, sondern haben sich unter der Hand bei Beibehaltung ihrer Namen in die Eine Wesensbestimmung der Liebe aufgelöst, die als einziges Ziel die Herrichtung des Sittlichkeitsreiches kennt.

Mit dem Gegensatz von Sünde und Gerechtigkeit ist dann auch der Gegensatz von Gesetz und Evangelium, von der Heilsökonomie des Gesetzes und der Heilsökonomie des Evangeliums, der das Thema des Römer- und Galaterbriefes bildet, dessen richtige Fixirung Luther als den Prüfstein für die Schriftgemäßheit jeglicher Lehre hinstellt, aus der Ritsch'schen Theologie vollständig verschwunden¹⁾. Und hierin liegt wieder einer der Grundfehler derselben.

Die Gesetzesoffenbarung, wie sie den Juden vom Sinai herab im geschriebenen Gebote, den Heiden in der Stimme des Gewissens (Röm. 2) zu Theil geworden ist, wie sie ihre Wirksamkeit noch heute an jedem unbekehrten Menschen und bei dem bekehrten Christen an seinem Fleische, dem alten Menschen, entfalten soll, bezeichnet Ritschl als „natürliche Theologie“, während sie doch ein aus der Schrift und aus dem Gewissen nicht zu entfernendes bedeutungsvolles Stück göttlicher Theologie ist, aber für den natürlichen Menschen bestimmt.

Jedoch von dessen Existenz weiß Ritschl gar nichts. Es giebt für ihn gar keinen Unterschied zwischen dem natürlichen und dem in

¹⁾ Ritschl verzichtet daher auch auf ein Verständniß des Lehrzusammenhanges dieser Briefe. Er scheut sich nicht, es auszusprechen: „Diese (seine) Erörterungen sind geeignet, der geltenden Voraussetzung entgegenzuwirken, als ob ein synthetischer Lehrbegriff oder gar ein System des Paulus hergestellt werden könne“. A. a. D. II, S. 319.

Christus durch den heiligen Geist neugeborenen Menschen. Es giebt für ihn nur Eine Offenbarung Gottes, die als unseres Vaters¹⁾. Als solcher allein tritt er allen Menschen entgegen, seien sie gläubig oder ungläubig. Gott ist nach Ritschl keineswegs auch der gerechte, zürnende Richter, der die gesammte Menschheit in ihrer Sünde unter das verdammende Urtheil seines Gesetzes beschleift (Röm. 2, 11. 12; 3, 5. 6. 9; Gal. 4, 21. 22), sie so zu Christus treibt (Gal. 3, 24: *ὁ νόμος παιδαγωγός εἰς Χριστόν*), damit Er den Fluch der Verdammniß ihnen vom Gewissen nehme (Gal. 3, 13), damit in ihm erst Gott sich uns als Vater erzeige, wir das Kindschaftsrecht empfangen (*υιοθεσίαν ἐπολάβομεν*. Gal. 4, 5). Es liegt auf der Hand, daß eine derartige „Offenbarungsreligion“, wie sie Ritschl nennt, selbst nur natürliche Religion ist und zwar in der schlimmsten Form; denn sie tödtet auch das Stück Schuldbewußtsein, welches selbst durch die verderbtesten Arten natürlicher Religion im Menschengewissen noch wach erhalten wird.

Bei den oben gezeichneten Anschauungen Ritschl's über Heiligkeit, Gerechtigkeit, Zorn Gottes, über das Verhältniß von Gesetz und Evangelium zueinander ist es nur eine in der Sache liegende Konsequenz, daß Ritschl in seiner Rechtfertigungslehre gegen nichts so sehr protestirt, als gegen das Schriftzeugniß von dem stellvertretenden Strafleiden, der stellvertretenden Genugthuung Christi und von der von Gott bezeugten Gerechterklärung des Sünders ohne eigenes Verdienst, allein um des Verdienstes Christi willen. „Wenn die Formel“ (daß Christus durch sein Leiden die Sünden gesühnt hat), so spricht es Ritschl unumwunden aus²⁾, „in dem Sinne gemeint wird, daß Christus die Strafe für die Sünden der Menschheit als Strafe erlitten habe, so lehne ich diese Ansicht unbedingt ab, da sie außer allem Verhältniß zu der biblischen Vorstellung vom Opfer steht und überdies auf den Thatbestand nicht paßt.“ Hier ist mit wünschenswerthester Klarheit das Verwerfungsurtheil über das ausgesprochen, was Kern und Stern der reformatorischen Rechtfertigungslehre bildet, über das prophetische Wort, welches als Grundton durch die gesammte Schriftoffenbarung klingt: „die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, und

¹⁾ A. a. D. 2. A. III, S. 88, 89 ff.

²⁾ A. a. D. III, S. 528.

durch seine Wunden sind wir geheilt“¹⁾ וְהוּא מְחַלֵּל מִפְּשָׁעֵינוּ
מִדָּבָר מֵעֲוֹנוֹתֵינוּ מוֹסֵר שְׁלוֹמֵנו עָלָיו וּבִחְבֵרָתוֹ נִרְפָּא לָנוּ
(Jes. 53, 5).

Es ist eben selbstverständlich, daß es nach Ritschl keine wider-
sinnigere Meinung geben kann, als die, Christi Lebensaufgabe habe
darin bestanden, durch seine Gerechtigkeit, durch sein einmaliges williges
Opfer den Zorn Gottes über unsere Sünden zu sühnen, zu stillen und
so uns das Recht an die Sündenvergebung und Rechtfertigung zu
erwerben. Seine Aufgabe konnte nur darin liegen, es der Menschheit
darzulegen, daß es eine Wahnvorstellung, eine aus der natürlichen
Religion in's Menschenherz geschlichene Wahnvorstellung sei, als ob
Gott uns zürne, als ob er überhaupt zürnen könne.

Darin besteht auch nach Ritschl gar nicht die Rechtfertigung im
Glauben, daß unsere Gewissenschuld in dem Sinne getilgt wird, daß
wir durch Christi Blut die Gewißheit im heiligen Geiste empfangen:
wir haben keine Schuld mehr vor Gott, wir sind der Verdammniß
entnommen. Es giebt überhaupt weder eine verdamnende Schuld,
noch eine Verdammniß²⁾. Das Schuldbewußtsein — und hiermit
erhebt sich wieder mitten aus den schriftwidrigen Behauptungen heraus
die Theologie Ritschl's zu einer gefährlich lichtvollen Engelsgestalt —
das Schuldbewußtsein ist nur insofern verhängnißvoll, als es in uns
Feindschaft und Mißtrauen gegen Gott zur Folge hat. Die Auf-
hebung des Schuldbewußtseins vollzieht sich so, daß wir durch Christus
das Gespenst der strafenden Gerechtigkeit und des über die Sünde
zürnenden Gottes uns aus dem Herzen treiben, uns von ihm über-
zeugen lassen, daß es nur ein Schreckbild unserer Phantasie ist. Die
Rechtfertigung ist mit der Veröhnung identisch. Die Veröhnung

¹⁾ Ritschl erklärt daher auch das 53. Capitel des Jesaja für apokryph. A. a. O.
2. A. II, S. 62: „Nun ergibt sich nicht nur, daß das Stück den Zusammenhang der
Gesamtweltoffenbarung unterbricht, sondern auch, daß sein Inhalt in dem späteren
Theile derselben gar nicht nachwirkt. Dadurch wird der Schluß aufgedrängt, daß
es dem Buche des babylonischen Jesaja ursprünglich fremd, und nur zufällig wegen
der Gleichnamigkeit des Subjects in jenes Buch eingeschoben ist.“

²⁾ „Keine Logik“, sagt Ritschl (Rechtf. u. Verf. 2. A. III, S. 343), „be-
fähigt uns, die Beziehungen der scheinbar ziellosen und der wirklich zweckwidrigen
Erscheinungen des Menschenlebens, welche das durchsichtige Gebiet unserer religiösen
und sittlichen Aufgaben umgeben, durch die Behauptung der von Gott positiv ver-
hängten ewigen Verdammniß aufzuklären“.

geschieht nicht auf Grund der Gerechtklärung um der Gerechtigkeit Christi willen, sondern auf Grund der Offenbarung durch Christum, in Gott gebe es gar keinen Zorn, sondern nur Liebe¹⁾. Wenn dies Zeugniß unser Mißtrauen gegen Gott getilgt, wenn sich darauf hin unser Herz ihm in Vertrauen zugewandt hat, dann sind wir gerechtfertigt²⁾.

Und glauben? Glauben heißt, den Schrei des Gewissens, des vom Zorne Gottes getroffenen Gewissens, der sich nicht übertäuben lassen will, doch übertäuben, heißt, sich gegen dieses Schreien des Gewissens der Sündenvergebung Gottes vergewissern lassen, ohne daß die Sünde ihre entsprechende Strafe in dem Tode Christi empfangen hat.

Aber inwiefern ist denn nun doch auch nach Ritschl die Rechtfertigung und Sündenvergebung mit dem Glauben an Christus verknüpft? Und was heißt Glauben an Christus bei Ritschl? Unter Glauben an Christus haben wir nicht das Eingehen eines persönlichen Lebensverhältnisses zu Christus zu verstehen, in welchem Christus Alles für uns hat und ist, wir in uns nichts haben und nichts sind (Gal. 2, 20: *Zō δὲ οὐκέτι ἐγώ, ἧ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός*). Die Sache liegt ganz anders: „Christus“, belehrt uns Ritschl³⁾, „ist diejenige Größe, in deren Selbstzweck — der Herstellung des Sittlichkeitsreiches — Gott seinen ewigen Selbstzweck in ursprünglicher Weise wirksam und offenbar macht“. An Christum glauben, heißt diesen Selbstzweck Christi zu dem unseren machen. Praktische Anwendung findet die in Christus uns zu Theil werdende Offenbarung, daß es in Gott schlechthin keinen Zorn affect, sondern „nur Liebe, sündenvergebende Liebe giebt, nur unter der Bedingung⁴⁾, daß der Gläubige zugleich auf den anerkannten Endzweck des Reiches Gottes hin thätig ist, und den, sei es absichtlichen, sei es gewohnten Dienst der selbstsüchtigen Zwecke und Neigungen aufgegeben hat“.

¹⁾ A. a. O. 2. A. III, S. 103: „Der Grund der Rechtfertigung oder Sündenvergebung ist die wohlwollende, gnädige, barmherzige Willensbestimmung Gottes, Sündern den Zutritt zu sich zu gewähren. Die Form, in welcher Sünder sich diese Gabe Gottes aneignen, ist der Glaube, das effectvolle von dem Werthe dieser Gabe überzeugte Vertrauen, das an der Stelle des bisher mit dem Schuldgeföhle verbundenen Mißtrauens durch die Gnade hervorgerufen wird“.

²⁾ Vergl. hierfür besonders die Paragraphen 9—16: „Rechtf. u. Verf. 2. A. III.“

³⁾ A. a. O. III, 2. Aufl., S. 418.

⁴⁾ „Unterricht in der christlichen Religion“ S. 38.

Aber wie? Das ist ja doch nach Ritschl die Zweckbestimmung des rechtfertigenden Glaubens, dadurch ist er ja die „zweckmäßige Art der Abhängigkeit von Gott“, daß aus ihm vermittelt des auf ihm ruhenden „Vorsehungsglaubens“ die „religiöse Selbstständigkeit der Welt gegenüber“ geboren wird, aus welcher erst der Gewinn der „sittlichen Freiheit“ resultirt, welche wiederum erst eine sittliche Thätigkeit auf den „Endzweck des Reiches Gottes hin“, ein Aufgeben des „absichtlichen oder gewohnten Dienstes der selbstsüchtigen Zwecke und Neigungen“ ermöglicht. Und nun soll doch, was Zweck und Ziel der Rechtfertigung ist, ihr Ausgangspunkt sein?

Wir fragen vergeblich: Wozu dieser circulus vitiosus, in welchem wir aus der Bethätigung für das Reich Gottes in das durch die angebliche Rechtfertigung im Glauben hergestellte „zweckmäßige“ religiöse Abhängigkeitsverhältniß, dadurch in die „religiöse Selbstständigkeit“, von ihr in die „sittliche Selbstständigkeit“, die ihre Verwirklichung an der Bethätigung im „Reiche Gottes“ erfährt, und von da wieder zurück an den Ausgangspunkt, eben diese Bethätigung am Reiche Gottes, gejagt werden?

Wir können den ganzen Proceß viel einfacher haben, wenn wir als leitenden religiösen und sittlichen Grundsatz das alte Wort hinstellen: „Thue recht und scheue Niemand“. Da ist „Bethätigung auf den Zweck des Reiches Gottes“ hin im Ritschlschen Sinne. Denn der Zweck seines „Reiches Gottes“ ist ja die Verwirklichung der sittlichen Unabhängigkeit im Handeln. Da ist „religiöse Selbstständigkeit“ in viel greifbarerere Bedeutung, als im Ritschlschen System. Da ist die aus dieser „religiösen Selbstständigkeit“ hervorgehende „sittliche Freiheit“, in der wir uns als „ein Ganzes der ganzen Welt gegenüber fühlen“, wie dies Ritschl fortwährend betont.

Da brauchen wir uns über den Gott keine Gedanken zu machen, der eigentlich gar kein Gott ist. Wir haben dann es nicht nöthig, uns über die „Rechtfertigung“ abzuquälen, die gar nicht stattfindet, über die Sündenvergebung uns zu zersorgen, mit der es in Wirklichkeit auch gar nichts ist, denn die Sündenvergebung gehört im Ritschlschen System nur der Gemeinde, nicht auch dem Einzelnen in der Gemeinde für seine speciellen Sünden an¹⁾. Wir sind dann nicht mehr ge-

1) A. a. O. 2. A. III, bef. §§ 56 und 59, S. 542 wird das als orthodox-lutherisch geltende Schema der Rechtfertigung, nämlich daß dieselbe „auf den Einzelnen als solchen bezogen sei“, kritisiert.

zwungen, über die „Versöhnung“ zu grübeln, die ganz unnütz ist, da Gott uns gar nicht zürnt. Wir sind dann der Pein überhoben, über die durch die Rechtfertigung zu bewirkende Aenderung der Willensrichtung, die doch schon von uns bewirkt sein muß, ehe wir uns die Rechtfertigung aneignen dürfen, uns den Kopf zu zerbrechen. Wir können es uns dann ersparen, den zweifelnden Fragen nach dem Glauben, der gar kein Glaube an eine That Gottes, sondern lediglich eine sittliche That unsererseits ist, uns erfolglos hinzugeben.

Ganz ebenso wie mit der Rechtfertigungslehre, wie mit dem Gottesbegriff überhaupt, verhält es sich in der Ritsch'schen Theologie mit der Gottheit Christi.

Auch sie wird unter dem Scheine, sie in ein neues Licht zu stellen, in der That uns völlig genommen. Das Prädikat der Gottheit kommt, wie Ritschl behauptet, Christus erst nach seiner Erhöhung zu. „Das Räthsel, daß nach 1 Kor. 8, 6 Christus der Herr ist, durch welchen Alles geschaffen oder geworden ist, darf nicht dadurch weggeschafft werden, daß man ihn aus der Postexistenz in die Präexistenz schiebt“¹⁾. Seine Gottheit darf nicht „unter der Voraussetzung eines unmeßbaren Privatverhältnisses gegen Gott“²⁾ vorgestellt, seine Person darf nicht „als eine unregelmäßige Erscheinung in der Menschengeschichte“³⁾ aufgefaßt werden.

Das, was Ritschl die „Gottheit Christi“ nennt, ist eigentlich nur die „Bergottung“ der Menschennatur, die er sich erwirkt hat, die wir im Anschluß an ihn uns Alle erwirken können. Sehr bezeichnend in dieser Beziehung ist das Bekenntniß, mit dem Ritschl in der neuesten Auflage seines dogmatischen Werkes⁴⁾ gegenüber dem Vorwurfe, er halte Christum für einen bloßen Menschen, auftritt. Er sagt: „Unter einem bloßen Menschen würde ich den Menschen als Naturgröße mit Ausschluß aller Merkmale geistiger und sittlicher Persönlichkeit verstehen. Ich halte noch nicht einmal einen meiner Gegner für einen bloßen Menschen, da ich bei ihnen immer ein Maß von Erfolg der Erziehung und von sittlichem Charakter voraussetze. Daß ich über Christus überhaupt nur rede, sofern sein persönlicher Charakter als

1) A. a. O. 2. A. III, S. 372.

2) Ibid. S. 409.

3) Ibid. S. 307.

4) Ibid. S. 368 und 369.

Träger der Offenbarung Gottes in Betracht kommt, wird wohl Keiner in Abrede stellen, der, was ich geschrieben habe, gelesen hat.“

Also die Gottheit Christi besteht einmal in dem Werthe seiner „geistig sittlichen Persönlichkeit“, sodann darin, daß er „Träger der Offenbarung Gottes“ ist. Auch bei dieser Wesensbestimmung ist der genaue, sorgfältige Anschluß an die der gesammten Ritsch'schen Theologie zu Grunde liegende Zweitheilung: Gott und Reich Gottes, religiöse Abhängigkeit und sittliche Freiheit, bemerkenswerth. „Weil“, behauptet Ritschl¹⁾, „die Aufgabe des christlichen Lebens in der Form der persönlichen Freiheit erreicht werden soll, sind die beiden Bedeutungen Christi als des vollendeten Offenbarers Gottes und als des offenbaren Urbildes der geistigen Beherrschung der Welt in dem Prädicate seiner Gottheit zusammengefaßt“.

Beides, „der vollendete Offenbarer Gottes“ und das „offenbare Urbild der geistigen Beherrschung der Welt,“ ist aber Christus nach Ritschl²⁾ dadurch, „daß die religiöse Bestimmung der Glieder der Gemeinde Christi in der Person des Stifters vorgebildet ist und in ihr als der fortwirkenden Kraft zu aller Nachbildung begründet ist, weil derselbe den eigensten Zweck Gottes, die Vereinigung der Menschen in dem Reiche Gottes, als seine persönliche Lebensaufgabe ergriffen und eben dadurch die Selbstständigkeit über der Welt erlebt hat, welche von den Mitgliedern seiner Gemeinde nacherlebt werden soll“. — „Die Merkmale der Gottheit Christi haben also“, wie Ritschl ausdrücklich hervorhebt³⁾, „nur den Spielraum, welcher durch seinen Lebenszweck insofern eröffnet wird, als derselbe der göttliche Endzweck der Welt und das Correlat des göttlichen Selbstzweckes ist. Aber auf die Erschaffung und Erhaltung der Welt als Natur kann das Attribut (so. der Gottheit) nicht direct, sondern nur indirect bezogen werden, sofern Gott die Welt auf den Zweck hin schafft und erhält, welcher durch das eigenthümliche Wirken Christi realisirt wird“.

Eben um die hinreichend gekennzeichnete tendenziöse Zweitheilung auch bei der Definition der „Gottheit Christi“ entschieden festzuhalten, verwirft Ritschl die kirchliche Lehre von den drei Aemtern Christi als des urbildlichen Propheten, Hohenpriesters, Königs, und setzt an ihre

1) A. a. D. 2. A. III, S. 361.

2) A. a. D. 2. A. III, S. 360.

3) A. a. D. 2. A. III, S. 430.

Stelle die seinen philosophischen Prämissen genau entsprechende Doctrin von bloß zwei Aemtern Christi als des „königlichen Propheten“ und als des „königlichen Priesters“¹⁾.

Als königlicher Prophet ist Christus der vollendete „Offenbarer Gottes“, als königlicher Priester „das offenbare Urbild der geistigen Beherrschung der Welt“, wie er sie dadurch erlebt hat, daß er das Reich Gottes, den Selbstzweck Gottes, zu seinem Selbst- und Lebenszwecke gemacht hat.

Der vollendete Offenbarer Gottes oder königliche Prophet ist Christus insofern, als er durch sein Leben voll Vertrauen auf die „Güte“ und „Treue“ Gottes, welche ihm gewiß war, weil er die Errichtung des Sittlichkeitsreiches als seine Lebensaufgabe ansah, Beides den Menschen kundthat: einmal, daß Gott die Liebe sei, sodann, daß die Herstellung der sittlichen Menschenverbindung im Reiche Gottes der Selbst- und Endzweck Gottes sei. Mit anderen Worten, Christus ist dadurch der königlich-prophetische Offenbarer Gottes, daß er durch die von ihm geübte Liebe die Menschen davon zu überzeugen suchte, es sei mit dem Zorne Gottes nichts, daß er es ihnen einredet und vorlebt, wie nur dann, wenn sie die aus der „natürlichen“ Religion stammende Einbildung von dem zürnenden Gotte aus ihrem Gewissen tilgten, und sich seinem Selbstzwecke, dem Reiche Gottes, anschließen, es zu einer zweckmäßigen Art der religiösen Abhängigkeit von Gott komme, zu einer solchen, aus der die religiöse Selbstständigkeit der ganzen Welt gegenüber resultire.

Als königlicher Priester bewährte es Christus durch seine Geduld im Leiden und Sterben, daß er vermittelt der durch sein Vertrauen auf die Güte und Treue Gottes ihm gesicherten religiösen Selbstständigkeit die im „Reiche Gottes“ verwirklichte sittliche Herrschaft über die Welt thatsächlich besaß.

Und darauf allein beschränkt sich der Werth seiner Gottheit, daß er als vollendeter Offenbarer Gottes in seinem königlichen Prophetenamte — in religiöser Selbstständigkeit —, als das offenbare Urbild der geistigen Beherrschung der Welt — sittlich selbstständig — in seinem königlichen Priesteramte als der Erste es der Menschheit vorgelebt, wie sich der Vergottungsproceß in ihr zu vollziehen hat, welcher

¹⁾ Vergl. hierfür a. a. D. III die Paragraphen 46–50.

in der im Reiche Gottes geübten sittlichen Herrschaft über die ganze Welt seinen Abschluß findet. An Christus glauben, heißt ihm nachleben, wie er uns vorgelebt hat. Eine „präexistente“ Gottheit Christi leugnet Ritschl ausdrücklich, wie wir sahen. Christus ist ihm bloß ein „vergotteter Mensch“.

Ebenso wenig wie Ritschl's Ausführungen zufolge Christus wirklicher Gott ist, ebenso wenig giebt er die persönliche Gottheit des heiligen Geistes zu. Was in der Schrift als „heiliger Geist“ bezeichnet wird, ist ihm nicht die persönlich, vermittelt des Wortes und der Sacramente in der Kirche und durch die Kirche waltende, in uns den Anfang des neuen Lebens durch eine Gottesthat setzende, als „Geist der Kindschaft“ in Christus Fortgang und Abschluß dieses neuen Lebens bewirkende lebendige dritte Person der Gottheit¹⁾. Der heilige Geist der Ritschlschen Theologie ist der durch Erziehung, Umgang, durch alle irdischen Lebensbeziehungen sein Werk verrichtende Gemeingeist der im Reiche Gottes verbundenen Menschheit. Er ist nicht das persönliche, causale göttliche Lebensprincip, sondern nur eine „Formbestimmtheit“ des menschlichen Ich²⁾.

Within ist in der Ritschlschen Theologie wie von keiner Schöpfung durch den Vater, von keiner Rechtfertigung um des unsere Sünde sühnenden Todes des Sohnes willen, so auch von keiner Neuschöpfung durch den heiligen Geist die Rede. Das Ritschlsche System hat keinen Raum für den dreieinigen persönlichen Gott, es weiß nichts davon, daß unser Heil auf den Heilsthaten dieses dreieinigen Gottes ruht. Es leitet sich in ihm schließlich Alles vom menschlichen Thun her. Es vollzieht sich Alles durch die Selbstthätigkeit der im Sittlichkeitsreiche verbundenen, im natürlichen Bestande verbliebenen Menschheit. Es ist hier Alles Natur, nichts Gnade, Alles Menschen- oder, wie die Schrift es nennt, „Gesetzeswerk“, nichts Werk des wahrhaft und schöpferisch befreienden heiligen Geistes, des Geistes Christi. Statt uns die durch seine ganze dogmatische Entwicklung verheißene wirkliche

¹⁾ Lehre von der Rechtf. u. Verf. 2. A. II, S. 356: „Die Sendung dieses Geistes in die christliche Gemeinde ist als allgemeine Thatsache gedacht, ist aber in keine causale Verbindung zur göttlichen Adoption gesetzt, weder als reale Folge, noch als realer Grund derselben, sondern als ein Attribut, welches der christlichen Gemeinde ebenso sicher zukommt, wie jenes. Vergl. III, S. 436, 493, 560 ff.

²⁾ A. a. O. 2. A. III, S. 562.

sittliche Freiheit, ein aus freier Lust sittlich handelndes Herz zu geben, bindet uns Nitschl viel fester noch als selbst der Katholicismus an das Joch der Verpflichtung zum Selbsterwerb der Freiheit — durch Anschluß an die Zwecke des „Reiches Gottes“. Das Christenthum Nitschl's bringt der Kirche, trotzdem daß alle seine Ausführungen scheinbar auf das Gegentheil gerichtet sind, doch nicht die nova vita, sondern immer nur wieder eine nova lex, und zwar eben deshalb, weil er das Gesetz nach seiner göttlichen Bestimmung — uns den Zorn Gottes über unsere Sünde zum Bewußtsein zu bringen — aus dem göttlichen Heilsplane streicht.

Die Nitschlsche Theologie erliegt dem Fluche jedes dualistischen Systems. Ueberall, wo irgend eine geistige oder sittliche Größe als gleichwerthig neben Gott hingestellt wird, überall da ist es ein unabwendbares Verhängniß, daß wir Gott als Gott verlieren, und daß jene zweite ihm coordinirte Macht uns zum eigentlichen Gotte wird. Gott kommt dann nur soweit in Betracht, als er das Mittel ist, die andere neben ihn gesetzte Größe mit dem eigentlichen Glanze göttlicher Herrlichkeit und Machtfülle auszustatten. Hierin vollzieht sich ein göttliches Strafgericht an der Versündigung gegen das erste, die Norm für alle religiös-sittliche Lebensbethätigung abgebende Gebot: „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir“. Der Grundgedanke, auf dem das ganze Nitschlsche System ruht, die Grundidee, von der seine ganze „Rechtfertigungslehre“ getragen wird, das Christenthum sei nicht einer Kreislinie vergleichbar, die sich um Einen Mittelpunkt dreht, sondern einer durch zwei Brennpunkte beherrschten Ellipse, dieser Grundgedanke, diese Grundidee ist eine Versündigung gegen das erste Gebot.

Die Strafe für diese Grundsünde der Nitschlschen Theologie ist, daß sie den lebendigen, persönlichen, dreieinigen Gott verloren, und dafür die todte, unpersönliche, unfruchtbare Idee vom „Reiche Gottes“ als ihren Gott empfangen hat. Das „Reich Gottes“ ist der Gott der Nitschlschen Theologie. Nicht existirt die Welt und die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden im Reiche Gottes für Gott, sondern Gott und die Welt sind lediglich da für die „sittliche Menschenverbindung“, welche Nitschl das „Reich Gottes“ nennt, „in welcher der Einzelne seine Herrschaft über die Welt erlebt“. Nicht für und nicht durch Gott ist — wenigstens für den Gedankenkreis der Nitschlschen

Theologie — die Welt, sondern dadurch allein, daß es ein „Reich Gottes“ geben muß, wird die Idee von einem Gotte, der die Welt auf diesen Zweck hin geschaffen — und doch nicht geschaffen, denn sie ist für unsere Vorstellung „immer“ — als Hypothese zulässig. Nicht die Erlösungsthat Gottes in Christo ist es, durch welche unsere Rechtfertigung bewirkt wird, sondern auch hier spielt das „Reich Gottes“ die einzig entscheidende Rolle. Die „Rechtfertigung“ wird uns nur zu Theil unter der Bedingung, daß wir den Zweck des Reiches Gottes zu unserem Lebenszweck machen. Das „Reich Gottes“ ist es, welches durch die in ihm hergestellte „sittliche“ Gemeinschaft die religiös-sittliche Herzenserneuerung hervorruft, nicht der heilige Geist thut das, auch das Reich Gottes nur unter der Voraussetzung, daß wir ihm ein schon durch unsere Selbstthätigkeit von der Sünde abgewandtes Herz entgegenbringen.

Der Gott, auf den wir nebenher auch noch immer verwiesen werden, der dazu gut genug ist, um durch seine „Liebe“ und „Vorsehung“ uns die „religiöse Selbstständigkeit und Herrschaft über die Welt“ zu sichern und auf diese Weise den in der im Reiche Gottes verwirklichten sittlichen Herrschaft über die Welt sich vollziehenden Vergottungsproceß perfect zu machen, dieser Gott kann gehen, nachdem er seinen Dienst geleistet hat.

Der „Gott“ der Ritsch'schen Theologie ist eine kalte, blasse, dunkle Idee, keine lebenswarme, persönliche leuchtende Realität, wie der Gott der Offenbarung, der dreieinige Gott: Vater, Sohn und heiliger Geist. Der Gott der Ritsch'schen Theologie ist trotzdem, daß er nur als die „Liebe“ vor uns tritt, herzlos, ohne Trost, ohne Lebenskraft, ohne Rath, ohne Hilfe, ohne Mitleid für das eigentliche wirkliche Elend unseres Herzens. Mit dem Gotte der Ritsch'schen Theologie kann es für uns keine persönliche Lebens- und Liebesgemeinschaft geben.

Warum kann die Ritsch'sche Theologie keinen andern Gottesbegriff aufzeigen, als diesen wesenlosen? Weil sie Gott nicht hat nehmen wollen, wie Er ist, wie Er aus seinem geoffenbarten Worte heraus sich uns giebt, uns in's Herz und Gewissen greift. Die Theologie Ritschl's ist keine Theologie des Gewissens, sondern eine Theologie der Spekulation. Sie hat sich das Zeugniß über die Zweckbestimmung des Christenthums und der Rechtfertigung nicht von Gott

verschafft, sondern sie hat ihren Gott geschaffen nach der Zweckbestimmung, welche sie selbst dem Christenthum von der philosophischen Prämisse aus eines Widerstreites zwischen den religiösen, unser „Abhängigkeitsverhältniß“ von Gott und den sittlichen unsere „Freiheit“ documentirenden Functionen setzt. Sie ruht nicht auf dem Herzensbekenntnisse: „An Dir allein habe ich gesündigt“, sondern auf der Frage: „Wie verwende ich Gott am besten als Mittel zur Erlangung meiner sittlichen Selbstständigkeit?“

Auch Ritschl redet von der Sünde. Auch er weiß von der Sünde als „Sünde wider Gott“ uns zu sagen, aber sie ist ihm nur Sünde wider Gott, insofern als sie Versündigung gegen seinen „Selbst- und Endzweck“, das „Sittlichkeitsreich“ ist. Nicht die Gemeinschaft mit Gott, sondern die durch Gott von uns hervorgebrachte Gemeinschaft im Reiche¹⁾, in welcher der Einzelne seine religiöse Selbstständigkeit der ganzen Welt gegenüber sittlich bethätigt, in welcher er von Allen in dem Bewußtsein dieser Selbstständigkeit gefördert wird und sie Alle in ihr zu fördern bemüht ist, „unter der Bedingung, daß er damit auch seinen Selbstzweck fördert²⁾“, dieses Reich ist nach Ritschl das „höchste sittliche Gut“.

Nicht dem persönlichen Gotte stehe ich daher als Christ nach Ritschlschem Muster mit meiner persönlichen Sünde gegenüber, sondern der unpersönlichen, von einer „sittlichen Menschenverbindung“ producirten Idee von dem „höchsten Gute“ der sittlichen Weltbeherrschung durch die Menschheit im „Reiche Gottes“. Und wie meine Sünde nur zu dieser nicht einmal reell faßbaren — denn das „Reich Gottes“ ist nicht mit der „Kirche“ identisch³⁾, sondern begreift auch außerhalb derselben stehende Menschengruppen in sich — sondern nur abstract construirten Menschheit in Beziehung steht, so gilt auch, wie wir schon darauf hinwiesen, die Sündenvergebung gar nicht mir als dem Ein-

1) A. a. D. 2. A. III, S. 309.

2) A. a. D. 2. A. III, S. 420.

3) A. a. D. 2. A. III, S. 266: „Kirche sind die an Christus Glaubenden, sofern sie im Gebete ihren Glauben an Gott den Vater oder sich für Gott als die ihm durch Christus wohlgefälligen Menschen darstellen. Reich Gottes sind die an Christus Glaubenden, sofern sie, ohne die Unterschiede des Geschlechtes, Standes, Volkes an einander zu beachten, gegeneinander aus Liebe handeln und so die in allen möglichen Abstufungen bis zur Grenze der menschlichen Gattung sich ausbreitende Gemeinschaft der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Güter hervorbringen“.

zeln, sondern nur der Gesamtheit im Reiche Gottes. Wie es in Gott gar keinen persönlichen Zorn über meine persönliche Sünde giebt, so erhalte ich auch von Gott gar keine persönliche Zusicherung der mir persönlich und individuell für meine Sünde in Christus dargereichten Sündenvergebung und Rechtfertigung.

Ganz entsprechend dieser Anschauung muß im Ritsch'schen System die Thatsache der Erbsünde¹⁾ geleugnet werden. An deren Stelle tritt als Gegensatz nicht gegen Gott, sondern gegen das „sittliche Reich“²⁾ das „Reich der Sünde“³⁾.

Es bestätigt sich an der Ritsch'schen Theologie die im Allgemeinen an allen der Schriftoffenbarung widerstreitenden Religionsystemen bewährte Wahrheit: Aus der mangelnden Tiefe im Sündenbewußtsein resultirt ein falscher Gottesbegriff; wiederum aus dem falschen Gottesbegriff geht die oberflächliche Schätzung der Sünde und der Sündenschuld hervor. Und in Bezug auf die Grundsünde der Ritsch'schen Theologie ist durchaus zutreffend sein eigenes Wort⁴⁾: „Sie verneint nicht das Gute überhaupt; aber indem sie die Ordnung der Güter zum Guten durchkreuzt, begeht sie den praktischen Widerspruch gegen das Gute“. Die Ueberordnung des „Reiches Gottes“ über Gott, der sittlichen Herrschaft der Reichgottes-Menschheit über das Leiten Gottes in der Welt und durch dieselbe ist im Ritsch'schen System der „praktische Widerspruch gegen das Gute“, gegen Gott.

Die Ritsch'sche Rechtfertigungslehre gipfelt in seiner Vollkommenheitslehre und in der mit ihr eng zusammenhängenden Lehre vom Gebet. Bei Anwendung dieser die Frucht des ganzen Ritsch'schen Systems darbietenden Lehren auf's Christenleben muß es sich erproben lassen, was wir an seiner gesammten Rechtfertigungslehre für's Leben haben.

„Der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes“, schreibt

1) A. a. D. 2. A. III, S. 316, 320 ff.

2) A. a. D. 1. A. III, S. 297 und 298: „Der Abstand zwischen dem Begriffe der Erbsünde und der Vorstellung vom Reiche der Sünde ist daran zu bemessen, daß jener als das negative Correlat des religiösen Gutes“ (d. h. der „religiösen“ Gemeinschaft mit Gott), „diese als das negative Correlat des sittlichen Gutes“ (d. h. des sittlichen Reiches Gottes) im Christenthum gebildet worden ist“.

3) A. a. D. 2. Aufl. III, S. 311.

4) Ibid.

Ritschl¹⁾, „welcher durch die Demuth die Fühlung mit Gott, durch die Geduld die richtige Fühlung mit der Welt behält, und welcher durch das Gebet sich kundgibt und befestigt, ist im Allgemeinen der Inhalt der aus der Versöhnung mit Gott durch Christus entspringenden religiösen Vollkommenheit“.

In den folgenden Sätzen giebt uns Ritschl zum Schlusse seines Werkes zusammenfassend den Inhalt seiner Rechtfertigungs- und Vollkommenheitslehre²⁾: „1. Die religiöse Herrschaft über die Welt, welche die directe Bestimmung der Versöhnung mit Gott durch Christus bildet, wird durch den Glauben an die liebevolle Vorsehung Gottes, durch die Tugenden der Demuth und der Geduld, endlich durch das Gebet ausgeübt, und durch dieses auch zur Erscheinung gebracht. 2. In der Ausübung des Vertrauens auf Gott in allen Lagen des Lebens, in der Erzeugung von Demuth und Geduld, auch so wie das Gebet diese inneren Thätigkeiten unterstützt, erlebt der Gläubige die persönliche Gewißheit der Versöhnung. 3. Die Freiheit des Handelns in der Form des besonderen sittlichen Berufes, welche aus dem allgemeinen Endzweck des Gottesreiches sich in der Erzeugung der Grundsätze und Pflichturtheile das Gesetz giebt“ (wohl zu beachten), „und die Aneignung der Versöhnung bestätigt, bildet mit jenen religiösen Functionen zusammen die Vollkommenheit, in welcher sich jeder Gläubige als Ganzes oder als Charakter darzustellen hat, der seine bleibende Stellung in dem Reiche Gottes einnimmt und das ewige Leben erlebt“.

Ein in diesen Sätzen enthaltener richtiger, schriftgemäßer Gedanke ist es, daß die „christliche Vollkommenheit“ nicht quantitativ, sondern qualitativ zu bestimmen ist, daß sie religiös nicht in der Erfüllung einer Summe von Geboten, nicht in der Masse von Leistungen, sondern darin besteht, daß der vollkommene Gottesmensch das Merkmal „eines Ganzes“ an sich trägt, sich in seinem Sein und Wesen als ein Ganzes darstellt; nach der Bibel freilich als ein neuer „Mensch“, von Gott geboren, nach Gott „geschaffen“ (Eph. 4, 24; Col. 3, 10), mit einem neuen „Herzen“ (Ebr. 8, 10; vergl. Hesek. 11, 19; 36, 26). Und daß Ritschl nicht in diesem neuen Menschenwesen das „Ganze“ der

1) A. a. D. 2. A. III, S. 606.

2) A. a. D. 2. A. III, S. 624.

christlichen Vollkommenheit erblickt, ist schon bezeichnend. Ebenfalls schriftgemäß ist der Hinweis darauf, daß sittlich diese christliche Vollkommenheit sich nicht in außerordentlichen, außerhalb des irdischen Berufes zu vollziehenden Leistungen — wie der Katholicismus und auch der Pietismus verlangt —, sondern innerhalb der irdischen Ordnungen und Lebensbeziehungen, des irdischen Volksthum, der Familie, des Berufes sich zu bewähren hat.

Im Uebrigen entspricht, wie leicht ersichtlich, die „Vollkommenheitslehre“ Ritschl's genau dem schriftwidrigen leitenden Gedanken seines ganzen Systems: des durch die „Rechtfertigung“ „zweckmäßig“ auszugleichenden Gegensatzes zwischen den „religiösen“ Functionen der „Abhängigkeit von Gott“ und den „sittlichen“, welche sich durch „die Freiheit“ im Handeln charakterisiren. Die „christliche Vollkommenheit“ Ritschl's ist das Endergebniß der in der Rechtfertigung erreichten „zweckmäßigen“ Art der „Abhängigkeit von Gott“, die in der „Aneignung des Zweckes des Gottesreiches“¹⁾ geübt wird. Durch diese „eigenthümliche Art der Abhängigkeit von Gott“²⁾ nimmt der Christ die „weltbeherrschende Stellung“³⁾ ein, in welcher ihm „die (religiöse) Selbstständigkeit gegen alle Elemente der Welt gesichert“ ist⁴⁾. Insofern bildet er der ganzen Welt gegenüber „ein Ganzes für sich“, und das ist die religiöse Signatur der christlichen Vollkommenheit.

Dieselbe bewährt sich, wie wir sahen, in den „religiösen Tugenden der Demuth und Geduld“, die auf Grund des Vorsehungsglaubens von uns „erzeugt“ werden. Wieder genau dem bekannten Schema angepaßt, wird der Begriff der „Demuth“ darauf „eingeschränkt, daß man die Erniedrigung, d. h. die Abhängigkeit von Gott erstrebt, und sich einprägt“⁵⁾, während die Geduld „eine spezifische Anwendung der — durch die zweckmäßige Art der Abhängigkeit erreichten religiösen — Freiheit“⁶⁾ ist. „Die Steigerung des allgemein menschlichen Verhaltens zu der besonderen christlichen Gestalt der Geduld hängt

1) A. a. D. 2. A. III, S. 601.

2) Ibidem.

3) A. a. D. 2. A. III, S. 600.

4) A. a. D. 2. A. III, S. 601.

5) A. a. D. 2. A. III, S. 589.

6) A. a. D. 2. A. III, S. 583 u. 592: „Die Geduld ist die religiöse Stimmung als Herrschaft über die widerstrebende Welt, welche die Demuth als die Stimmung der Abhängigkeit von Gott ergänzt.“

davon ab, daß das menschliche Selbst- und Werthgefühl durch die Verknüpfung desselben mit dem Gedanken des überweltlichen Gottes, der unser Vater ist, über alle natürlichen und particularen Motive, auch sofern sie Hemmungen hervorrufen, erhoben wird¹⁾). Charakteristisch ist es und ganz im Sinne der Ritsch'schen gegen die Sünde sich neutral verhaltenden Grundvoraussetzungen, daß nach ihm die Demuth in der Schrift „überwiegend nur in der Verbindung mit einem unverdienten Leidenszustande vergegenwärtigt wird²⁾).

„Unter den Begriff der Tugend aber treten Demuth und Geduld — und das ist wieder bezeichnend für die die menschliche Selbstthätigkeit bei der Beschaffung des neuen Lebens in den Vordergrund drängenden Anschauungen Ritschl's — nicht als Manifestationen des schriftgemäßen Ganzen der christlichen Vollkommenheit, des aus Gott geborenen, von Gott durch alle Lebensführungen immer mehr in sein Bild gestalteten neuen Menschen, „sondern weil sie erworbene Gemüthsstimmungen sind und zugleich insofern Kräfte, als sie den Willen motiviren und lenken“³⁾).

Die schriftwidrigen praktischen Consequenzen der schriftwidrigen Grundvoraussetzungen des Ritsch'schen Systems liegen in seiner Vollkommenheitslehre klar vor. Nicht der Gegensatz zwischen dem alten, natürlichen und dem neuen in Christus aus Gott gezeugten Menschen gelangt in derselben zum Ausdruck, sondern immer nur der Gegensatz von „Abhängigkeit“ und „Freiheit“. Nach der Bibel hat der Christ seine Vollkommenheit nur in Christus, nur insofern und soweit er in Christus bleibt. Dabei aber besteht, wie Luther es ausdrückt, im alten Menschen die „Vollkommenheit des Fleisches“ noch fort (Röm. 7, 25: *Ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῦ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας*). Die Ritsch'sche Theologie kennt, wie uns das wiederholt entgegengetreten ist, den Unterschied zwischen altem und neuem Menschen überhaupt gar nicht. Sie weiß nichts von dem Gegensatz zwischen dem natürlich-fleischlichen und dem göttlich-geistlichen Menschenwesen in einer und derselben Brust, wie ihn Paulus uns vorführt. Für sie ist daher eine „Vollkommenheit“ bei fortbestehender Sündhaftigkeit gar nicht denkbar. Wenn Ritschl hier-

1) A. a. O. 2. A. III, S. 583 u. 584.

2) A. a. O. 2. A. III, S. 588.

3) A. a. O. 2. A. III, S. 592.

gegen einwendet¹⁾: „Mit dem qualitativen Sinne der christlichen Vollkommenheit steht es in keinem Widerspruche, daß man sich der quantitativen Unvollständigkeit und Mangelhaftigkeit auch der Functionen bewußt bleibt, in denen man die christliche Religion ausübt“, und wenn er ferner hervorhebt²⁾, es „gebe keine andere Art, sich von der Veröhnung zu überführen“, auch für den Vollkommenheitschriften, als daß man die Veröhnung in Ausübung von Demuth und Geduld und „in dem täglichen Gebete um die Sündenvergebung“ erlebt, so scheint er im Widerspruche zu seinen eigenen Grundanschauungen gleichwohl eine fortgehende Sündhaftigkeit mit der Vollkommenheit für vereinbar zu halten. Aber auch das ist nur Schein. Es ist nicht schwer, aus Nitsch's eigenen Ausführungen nachzuweisen, daß er unter jener „quantitativen Unvollständigkeit und Mangelhaftigkeit“ durchaus nicht diejenige wirkliche Sündhaftigkeit versteht, welche unsere Kirche im Anschluß an die Schrift bekennt, und daß es sich bei seinem „täglichen Gebete um Sündenvergebung“ keineswegs um die wirkliche persönliche Bitte der Vergebung „meiner“ individuellen, mir täglich wieder zum Bewußtsein gelangenden Sünde und Sünden handelt³⁾, sondern lediglich um die Ergreifung der der christlichen Gemeinde im allgemeinen geltenden Zusicherung, daß „Gott nicht zürne“. Auch handelt es sich ja in der Vollkommenheitslehre der Schrift gar nicht um den Gegensatz zwischen Qualität und Quantität, sondern um den Gegensatz zwischen zwei Qualitäten: Geist und Fleisch.

Nach der Schrift und nach Luther sind wir mit unserer Vollkommenheit nicht im „Sein“, sondern im „Werden“. Aus dem Mittelpunkte des durch den heiligen Geist in Christus uns mitgetheilten neuen Lebens geht in allmählicher Entwicklung die Durchdringung unserer sämtlichen geistigen und sittlichen Fähigkeiten von diesen göttlichen Lebenskräften, die allseitige Tödtung des natürlichen Menschen-

1) A. a. D. 2. A. III, S. 605.

2) A. a. D. 2. A. III, S. 607.

3) Lehre von der Rechtf. u. Verf. 2. A. III, S. 514: „Nach solchen pietistischen Velleitäten habe ich also nicht zu fragen brauchen, indem ich auf Grund biblischer und kirchlicher Autoritäten lehre, daß die Sündenvergebung dem Einzelnen nur zu Theil wird in der durch sie gegründeten Gemeinde Christi, und wenn ich zugleich behaupte, daß man sie theoretisch und praktisch nicht versteht, sobald man diese positive Bedingung außer Ansaß läßt und sich unmittelbar mit Christus in Beziehung zu setzen sucht.“

wesens vor sich, nach Seeberg's treffendem Ausdrucke¹⁾: „das volle Kommen zu Gott in Christo“. Dieser Werdeproceß der Vollkommenheit vollzieht sich nach der Schrift (Röm. 6, 11—16 vergl. mit Röm. 12, 2: μεταμορφώσθε τῇ ἀνακαίνωσει τοῦ νοῦς ὑμῶν; Ephes. 4, 22—24; Kol. 3, 5: νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς; Kol. 3, 9—11) und nach Luther (Kleiner Kat. 4. Hauptst.), indem in täglicher Buße der „alte Mensch“, d. h. unser eigenes ganzes Menschenwesen, wie es ohne Christus ist, auf Grund der Taufe als todeswürdig, als in Christus schon „getödtet“ erkannt wird, und in täglich durch den heil. Geist vermittelt des Wortes Gottes erneuertem Glauben an Christus, an unsere Rechtfertigung um seines Todes willen der „neue Mensch“ wieder aufersteht, der nur in Christus sein Leben hat.

Die Theologie Ritschl's kennt deshalb keinen „alten Menschen“, weil sie keinen „neuen“ aus Gott „geborenen“ kennt. Viel weniger weiß sie von einem Sündenbekenntniß und einer Buße etwas, in der wir täglich den alten Menschen begraben, und ebenso protestirt sie gegen einen Glauben, in welchem Christus „unser Leben“ ist (Phil. 1, 21; Kol. 3, 4; vergl. Phil. 3, 8, 9: ἵνα Χριστὸν κερδήσω καὶ εὐσθῶ ἐν αὐτῷ μη ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην), in welchem wir täglich Sündenvergebung und Rechtfertigung allein um des sühnenden Todes Christi willen empfangen. Luther's Schriftauffassung, zufolge welcher der normale Bestand der Vollkommenheit eben auf dem täglichen Sterben und Auferstehen beruht²⁾, steht so sehr in ausgesprochenem Gegensatz gegen die Grundanschauungen der Theologie Ritschl's, daß er dies trotz der angeführten verhüllenden Einschränkungen seiner „Vollkommenheit“ an andern Stellen gar nicht zu verhehlen vermag.

„Man darf sich darüber keiner Täuschung hingeben,“ mit diesen Worten³⁾ benimmt uns Ritschl jeden Zweifel an seinem Widerspruche gegen Luther's Verständniß „von der christlichen Vollkommenheit“, „daß die Stellung, welche die Reformatoren dem paulinischen Gedanken von der Rechtfertigung durch Christus im Glauben, im Vergleich mit

¹⁾ Thesen zur Dorpater Januarconferenz. 1887. These V.

²⁾ Luther „De captiv. Babyl.“ Erlang. Ausg. V, 67: „Ita semel es baptizatus sacramentaliter, sed semper baptizandus fide, semper moriendum, semperque vivendum.“

³⁾ Lehre von der Rechtf. u. Verf. 2. A. II, S. 365.

dem Bewußtsein der Unvollkommenheit der pflichtmäßigen sittlichen Leistungen gegeben haben, der Betrachtungsweise des Paulus fremd ist. Paulus selbst reflectirt gar nicht auf die Unvollkommenheit der sittlichen Leistungen der Gläubigen, um die Ergänzung derselben in der Rechtfertigung durch Christus zu suchen. Jene Thatsache ist ihm wohl bekannt. Allein er bezeichnet diejenigen als Vollkommene, welche, wie er, dabei in dem Streben nach der Vollendung begriffen sind (Phil. 3, 12—15). Deshalb tritt in der Beurtheilung seiner eigenen Leistungen nichts weniger hervor, als jene stetige Unzufriedenheit mit sich, welche Luther als das Motiv des entschiedenen Glaubens an die Rechtfertigung durch Christus zu erregen sucht.“ Ritschl behauptet ferner¹⁾: „Diese Zusammenstellung (verschiedener Aussprüche des Paulus) beweist, daß neben der Ueberzeugung von der Rechtfertigung durch den Glauben ein Bewußtsein persönlicher sittlicher Vollkommenheit, insbesondere vollkommener Treue im Berufe möglich ist, welches durch keine Gewissensrüge getrübt ist, aber auch nicht den Grundsatz verletzt, daß man sich Gottes rühmen soll, welches endlich von der Gewißheit eines besonderen göttlichen Lohnes gemäß dem von Gott verliehenen Erfolge der Anstrengungen in seinem Dienste begleitet ist.“

Wie sehr Ritschl daran gelegen ist, eine derartige Anschauung von der „christlichen Vollkommenheit“, wie sie in den Consequenzen seines Systems liegt, der Paulus aber durchaus widerspricht, doch diesem Apostel anzuhängen, beweist nicht nur seine Deutung von Röm. 7, 15—25, nach welcher Paulus hier von Erfahrungen redet, „welche er vor seiner Bekehrung gemacht hat“²⁾, sondern auch die folgende Exegese der Stelle Gal. 5, 17: *Ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός: ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντιζέουσι, ἵνα μὴ ἂ ἐὰν θέλητε ταῦτα ποιεῖτε.* „Gal. 5, 17,“ schreibt Ritschl³⁾, „erklärt die Ausschließung der Wahlfreiheit sowohl in dem Falle, wenn im Sünder das Fleisch gegen den Geist aufbegehrt, als auch, wenn im Wiedergeborenen der Geist gegen das Fleisch angeht.“ Weder der Wortlaut dieses Verses, in welchem Paulus bezeugt: „daß ihr nicht thut, was ihr wollt“, noch der Zusammenhang des Capitels,

1) A. a. O. 2. A. II, S. 370.

2) A. a. O. 2. A. II, S. 372.

3) Ibid.

noch der des ganzen Briefes, noch auch der der gesammten paulinischen Lehrausschauung bietet irgend einen Anhaltspunkt dafür, hier die verschiedenen Menschengruppen von Sündern und Wiedergeborenen charakterisirt zu sehen. Es ist unmöglich, hier nicht den innerhalb einer und derselben menschlichen Persönlichkeit wogenden Widerstreit zwischen „Fleisch“ und „Geist“ gezeichnet zu finden. Ritschl ist um den Gewinn, Paulus als Gewährsmann für seine Vollkommenheitslehre anführen zu können, der Preis einer unmöglichen Erklärung dieser und unzähliger anderer paulinischer Aussprüche nicht zu hoch erschienen. Schon hieraus läßt sich schließen, in einem wie tiefgehenden und bedeutungsvollen Gegensatz er sich mit der aus seinen Grundausschauungen hervorgewachsenen Vollkommenheitslehre zu den lutherisch-paulinischen Anschauungen stehend weiß.

Dies bestätigt sich uns an seiner Auffassung des im ersten Johannisbriefe uns entgegentretenden Zeugnisses von dem normalen Bestande des Christenlebens. Zwar vermag Ritschl nicht zu leugnen¹⁾, daß auch nach Johannes „die Wahrheit nicht minder verlassen wird, wenn man sowohl für die Gegenwart behauptet keine Sünde zu haben, als auch vorgiebt, in der Vergangenheit nicht gesündigt zu haben“. Aber „indem Johannes das Bedürfniß der Gläubigen nach specieller Aneignung der Sündenvergebung betont“, heißt es dann weiter²⁾, „so folgt aus dem dargestellten Zusammenhange nicht, daß das christliche Selbstbewußtsein dadurch seine vorherrschende Stimmung empfangen soll“. Und³⁾ „von dem Pessimismus, mit welchem Luther die stete Unvollkommenheit und Werthlosigkeit des sittlichen Wirkens der Christen betont, ist auch Johannes weit entfernt. Das Sündigen gilt ihm doch immer nur als die Ausnahme im christlichen Leben, nicht als die Regel und ein unvermeidliches Verhängniß“. Es darf nach solchen Aussprüchen also kein Zweifel darüber weiter bestehen, daß auch Ritschl's Auffassung des Schriftzeugnisses von der „christlichen Vollkommenheit von derjenigen Luther's „weit entfernt“ ist. Und frappant ist für Jeden, der die beiderseitigen Schriften kennt, wie sehr sich hier die Argumentationsweise Ritschl's und sein exegetisches

1) A. a. D. 2. A. II, S. 372.

2) A. a. D. 2. A. II, S. 375.

3) A. a. D. 2. A. II, S. 378.

Verfahren mit dem des methodistischen Smithismus berührt. Ich werde Gelegenheit haben, noch auf solche Berührungspunkte hinzuweisen.

Wie sehr im Ritsch'schen System die christliche Vollkommenheit — und hierin besteht ja auch einer der tiefgehenden Gegensätze zwischen den Ritsch'schen und den lutherisch-paulinischen Grundanschauungen — nicht als die Frucht göttlicher Lebensthat an uns, sondern der menschlichen Selbstthätigkeit erscheint, das tritt uns deutlich entgegen, wenn wir beachten, daß, wie schon berührt, es bei Ritschl jene „erworbenen“, aus uns selbst „erzeugten“ „Tugenden“ der „Demuth“ und „Geduld“ (vergl. das römische *meritum condigni*), nicht die dem göttlichen Thun an uns sich erschließenden, an dieses Thun sich haltenden Functionen der Buße und des Glaubens sind, durch welche sich die „christliche Vollkommenheit“ constituirt. Es ist nicht zufällig, daß in seiner Vollkommenheitslehre der Hinweis auf die Nothwendigkeit der täglichen Erneuerung in Buße und Glauben fehlt, daß bei ihm an die Stelle des täglichen Sündenbekenntnisses in der Buße die Tugend der „Demuth“ tritt, die vorherrschend mit einem „unverdienten“ Leidenszustande (vergl. S. 34) in Verbindung gedacht ist, an die Stelle des Glaubens, der „an sich selbst verzweifelnd“ (Luther), täglich das Heil nur in Christus sucht, die Tugend der „Geduld“, in welcher wir unsere „religiöse Selbstständigkeit der Welt gegenüber“ bethätigen.

Das ist nicht zufällig, sondern ein nothwendiges Postulat der schriftwidrigen Ritsch'schen Grundvoraussetzungen. Zu diesen gehört, daß, wie wir schon (vergl. S. 19 ff.) sahen, Ritschl das göttliche Gesetz ganz aus der göttlichen Heilsökonomie streicht. Wie die Ritsch'sche Theologie nichts von dem göttlich geordneten „Zuchtmeisteramt“ auf Christum weiß, welches das Gesetz an dem Unbetheilten zu üben hat, so kann es in ihr auch keinen Raum geben für die bedeutsame Aufgabe, welche das Gesetz an den Gläubigen hat, insofern als in ihnen neben dem neuen noch der alte Mensch fortexistirt, als die Vollkommenheit des neuen Lebens sich in ihrer sittlichen Bethätigung nur dann nach göttlichem Willen gestaltet, wenn sie eben wegen des alten Menschen die Art und Weise dieser Lebensentfaltung durch die einzelnen Bestimmungen des göttlichen Gesetzes normiren, feststellen läßt. Wie Ritschl keinen Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium kennt, ebensowenig Einsicht gewähren uns seine Ausführungen in die einheitliche Zweckbestimmung, die

beide nach dem göttlichen Heilsplane haben: ein neues Herz in uns zu wirken. Seiner Theologie fehlt die Erkenntniß, daß das Gesetz der „zehn Gebote“ keineswegs die Erfüllung einer unzusammenhängenden Zahl von Pflichtleistungen im Auge hat, sondern daß es ein neues Herz von uns fordert, das Gott liebt von ganzer Seele, von ganzem Herzen, und allen Kräften, und daß im Evangelium Gott uns dieses neue Herz giebt, welches nur in der Erfüllung aller einzelnen Gebote das einheitlich sie zusammenfassende Gebot der „Liebe zu Gott“ übt.

Der Ritsch'schen Theologie fehlt das Verständniß dafür, daß diese einheitliche sittliche Ausgestaltung der durch das Evangelium in Christus gewirkten „christlichen Vollkommenheit“ durch die verschiedenen Bestimmungen der „zehn Gebote“ nicht verhindert, sondern gefördert wird. Es muß ihr das Verständniß hierfür fehlen, weil es zu ihrem Grundwesen und ihren Grundsätzen gehört, überall, sowohl bei der Gesetzgebung als bei der Rechtfertigung, nicht die göttlichen, sondern die menschlichen Gesichtspunkte, nicht das göttliche, sondern das menschliche Thun als maßgebend und entscheidend hinzustellen.

Daher ist Ritschl die im Dekalog auch für die Vollkommenheitschristen gegebene göttliche Richtschnur des religiösen und sittlichen Handelns nur ein „statutarisches Gesetz“¹⁾, daher „erzeugt“ sich der Ritsch'sche Vollkommenheitschrift aus „seiner Freiheit“²⁾ das „Sittengesetz“, giebt sich, nicht aus dem Einen Gebote, der Liebe zu Gott, heraus, sondern „aus dem allgemeinen Endzweck des Gottesreiches“ in der „Erzeugung der Grundsätze und Pflichturtheile“³⁾ das Gesetz selbst. Daher empfängt auch der Vollkommenheitschrift des Ritsch'schen Systems die Heilsgewißheit nicht von Gott, nicht täglich durch das göttliche Zeugniß des sündentilgenden Blutes Christi⁴⁾, sondern er empfängt sie ebenfalls von sich selbst. In der Ausübung des

1) A. a. D. 2. A. III, S. 487 u. 621.

2) Ibidem.

3) A. a. D. III, S. 624.

4) A. a. D. III, S. 607, wo es tadelnd heißt: „Die (S. 143) beurtheilten Methoden zur Erreichung der Heilsgewißheit kommen darauf hinaus, daß man die individuelle Heilsgewißheit aus dem allgemeinen Glaubensartikel von der Sündenvergebung durch das Verdienst Christi mittels eines Schlusses ableiten soll, anstatt dieselbe an den directen subjectiven Wirkungen der Versöhnung zu orientiren.“

Vertrauens auf Gott in allen Tagen des Lebens, in der Erzeugung von Demuth und Geduld, auch so wie das Gebet diese inneren Thätigkeiten unterstützt, erlebt der Gläubige seine persönliche Gewißheit der Versöhnung. In der „Freiheit des Handelns, in der Form des besonderen sittlichen Berufes, welche aus dem allgemeinen Endzwecke des Gottesreiches sich das Gesetz giebt,“ „erlebt“ der Nitschlsche Vollkommenheitschrift „das ewige Leben“¹⁾.

Weil schließlich die „christliche Vollkommenheit“ in der Nitschlschen Theologie nicht mit der Bekehrung zum rechtfertigenden Glauben, dem Keime nach von Gott durch den heiligen Geist in uns gepflanzt, weil der Werdeproceß der Vollkommenheit sich nicht in dem Ausströmen der in diesem Vollkommenheitskeime enthaltenen göttlichen Lebenskräfte auf alle religiösen, sowie sittlichen Fähigkeiten und Bethätigungen des Menschenlebens vollzieht, sondern erst auf Grund dieses Glaubens im Selbsterwerb der Tugenden der Demuth und Geduld, daher ist auch die Vollkommenheit im Nitschlschen System nicht die Entfaltung des im rechtfertigenden Glauben schon pulsirenden Lebens in Christus, sondern eine „Stufe“ über demselben, eine „Stufe der religiösen und sittlichen Charakterbildung“, zu welcher zwar alle Glieder der christlichen Gemeinde berufen sind, welche sie aber nicht alle gleichzeitig erreichen²⁾.“ Und hierin aber besteht das falsche schriftwidrige Moment, welches entscheidend ist für den Gegensatz, in dem sich die lutherisch-paulinische Vollkommenheitslehre zu der des Katholicismus und aller katholisirenden Richtungen — des Methodismus, Irvingianismus, Smithismus etc. — befindet: in dem Unterscheiden zwischen ordentlichem und außerordentlichem, zwischen gewöhnlichem und Elitechristenthum. Auch die Nitschlsche Theologie macht diesen Unterschied; auch ihr ist die Vollkommenheit eine „Stufe“, welche erst von den Elitechristen betreten wird, die sich die „Vollkommenheit“ erworben haben.

Es ist nach allem Angeführten leicht ersichtlich, ob der Nitschlianismus in seinen Grundanschauungen — abgesehen von seinen sonstigen schriftwidrigen Principien — wirklich, wie er behauptet, einen Fortschritt über Luther hinaus, oder ob er nicht vielmehr einen Rückschritt hinter den Katholicismus zurück bezeichnet.

1) A. a. D. III, S. 624.

2) A. a. D. 2. A. III, S. 624.

Endlich die Ritschlsche Lehre vom Gebet.

„In allen Religionen, also auch in der christlichen,“ behauptet Ritschl¹⁾, „ist das Gebet oder, was ihm gleich gilt, das Opfer ursprünglich das Erzeugniß und die Probe des Entschlusses, die Abhängigkeit von Gott anzuerkennen.“ „Das Gebet²⁾ im Sinne des Christenthums ist einerseits eine besondere Erscheinung des aus der Versöhnung entspringenden Glaubens an die väterliche Vorsehung Gottes, andererseits eine besondere Erscheinung des Entschlusses der Demuth.“ „Die wortlose Andacht³⁾ und das Gefühl der Demuth erheben sich zum Gebet aus zwei Rücksichten, einmal, damit diese religiösen Functionen von Vielen gemeinschaftlich und übereinstimmend ausgeübt werden, ferner damit der Einzelne sich seinen Vorsehungsglauben und seine Demuth gegen die Hemmungen sichere, welche theils aus der Berührung mit der profanen Welt, theils aus Anlässen des Zweifels an der Sicherheit der eigenen religiösen Ueberzeugung hervorgehen.“

In der christlichen Gemeinde ist nach Ritschl das Bittgebet als solches eigentlich nicht am Platze. Für sie⁴⁾ ist das „Danken die dem Bitten übergeordnete Anerkennung Gottes.“ „Das Danken ist nicht eine Art neben dem Bitten,“ „sondern es ist die allgemeine Form des Betens, und das Bitten ist nur eine Modification des Dankgebets an Gott.“ Beim christlichen Gebet ist „vorausgesetzt⁵⁾, daß wir Christen in Folge der Versöhnung uns allewege, auch in Noth und Verfolgung freuen.“ „In der Freude aber haben wir keine Wünsche, keine Spannung auf etwas, was erst erfüllt werden soll, oder wenn doch Wünsche sich regen, haben wir sie in der Freude ohne die Unlust über ihre noch nicht eingetretene Erfüllung.“ „Ist diese Haltung des Gemüthes auch bei den aufrichtigst Frommen nicht in jedem Augenblick vorhanden, so muß sie erst im Beten,“ nicht durch die Bitte um Freudigkeit, denn einer solchen bedarf es ja nach Ritschl nicht, sondern „durch einen Kampf mit der entgegengesetzten Verdrossenheit oder Lahmheit hervorgebracht werden.“

„Näher angesehen ist,“ zufolge Ritschl's Behauptungen, „auch das

1) A. a. O. 2. A. III, S. 595 u. 596.

2) A. a. O. 2. A. III, S. 596.

3) A. a. O. 2. A. III, S. 597.

4) A. a. O. 2. A. III, S. 598.

5) Ibidem.

Gebet des Herrn¹⁾ nichts weniger als das Muster einseitigen Bittgebetes.“ — „Der ausgesprochene Wunsch der Heiligung des Namens des Vaters ist“ nach Ritschl nicht, wie sein Wortlaut besagt, eine Bitte, sondern „nur der Ausdruck der sicheren Erwartung, daß der Vater überall Dank erfährt.“ Wir schalten hier nur die Frage ein, worauf wohl der Christ nach Ritschlschem Muster im Hinblick auf die frech hervortretenden Gotteslästerungen, wie sie mitten aus der Christenheit heraus laut erschallen, beim Beten des Vaterunsers jene seine „sicheren Erwartungen“ gründen mag? Unserem Ermessen nach wären die Worte: „Dein Name werde geheiligt,“ wenn sie in unserem Herzen „der Ausdruck der sicheren Erwartung sind, daß der Vater überall Dank erfährt,“ unbestreitbar eine Lüge, die wir vor Gott aussprechen. „Endlich ist“ nach Ritschl²⁾ „die Bitte um das Brot des Bedarfes vielmehr Ausdruck des Dankes an Gott, wenn einerseits vorausgesetzt ist, daß Gott die Bedürfnisse des Lebens vor der Bitte um dieselben zu gewähren bereit ist (Matth. 6, 8), andererseits, daß man den Lebensbedarf durch die eigene Arbeit erwirbt.“ Die Erklärung darüber wird uns Ritschl wohl schuldig bleiben, warum uns Christus bitten gelehrt hat: „Gieb,“ wenn er gemeint hat, wir sollen nicht bitten, sondern danken: warum er uns geheißen hat, das „Brot des Bedarfes“ aus Gottes Hand zu nehmen (Luc. 11, 10: *Πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει*), wenn er der Ansicht war, daß man „den Lebensbedarf nicht von Gott empfängt, sondern „durch die eigene Arbeit erwirbt.“³⁾ Ritschl belehrt uns weiter über das christliche Gebet, wie folgt³⁾: „Als Muster dafür, was im Namen Jesu, d. h. unter der Rücksicht auf die in ihm gegenwärtige Offenbarung Gottes erbeten werden soll, dient das Vaterunser“ nicht etwa dazu, „die umfangreichen Verheißungen von Erhörung der Gebete, welche Jesus bei Matth. 7, 7—11 ausspricht,“ zu bestätigen, zu bekräftigen, sondern dieselben „einzuschränken.“ Und wir sind sehr im Irrthum, wenn wir glauben, daß diese in so eindringlicher Form uns entgegentretenden Verheißungen: *Πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει, καὶ ὁ ζητῶν εὕρισκει, καὶ τῷ κρούοντι ἀνοίγεται* (Matth. 7, 8), die uns Jesus durch jenes Beispiel von dem irdischen Sohne, der seinen irdischen Vater bittet,

1) A. a. D. 2. A. III, S. 599.

2) A. a. D. 2. A. III, S. 600.

3) A. a. D. 2. A. III, S. 600.

mit unerschütterlicher Gewißheit in's Herz schreiben will, wir sind durchaus im Irrthum, wenn wir glauben, daß diese Verheißungen von uns ernst zu nehmen seien. Ganz im Gegentheil: „Dieselben dürfen kaum als die definitive Anweisung an die Gemeinde, sondern nur als vorläufige Ermunterungen des religiösen Zutrauens zu Gott verstanden werden, welche er an den weiteren Zuhörerkreis gerichtet hat.“ Mit diesen „vorläufigen Ermunterungen“ hat also Jesus den Kreis der weiteren Zuhörer irreführt. Denn nachdem sie in die Gemeinde eingetreten sind, erfahren sie, daß dieselben von ihnen keineswegs „als definitive Anweisungen“ anzusehen sind.

Das sind die Aussagen Ritschl's über das christliche Gebet. Sie sind ein Erweis dafür, daß in der Ritschlschen Theologie Gott der Vater, der Sohn, der heilige Geist, daß ihm der dreieinige Gott weder „Anfänger“ noch „Vollender“ des Glaubens ist. Der Christ nach Ritschlscher Theorie hat weder in Bezug auf die Begründung seines Glaubenslebens, noch auf die Vollendung desselben Gott darum zu bitten, daß er ihm des heiligen Geistes Kraft hierzu schenke. Er hat bei seinem Beten von Gott nichts, von sich selbst allein Alles zu erwarten. Natürlich ist für einen solchen Christen das Bitten kein nothwendiger und hauptsächlichster Bestandtheil seines Gebets, ja es ist sogar verderblich insofern, als es in ihm ganz falsche Vorstellungen erweckt von der Art und Weise, in der ein Christ beten soll. Er ist gar kein Christ, betet also auch gar nicht als ein Christ, wenn er beim Beten noch „Spannungen und Wünsche“ in sich fühlt. Auch darum, daß er in der „zweckmäßigen Art der Abhängigkeit von Gott“ zur „religiösen Selbstständigkeit der ganzen Welt gegenüber“ gelange, hat er nicht zu bitten. Er kann erst beten, wenn er den Selbstzweck Gottes, das „Sittlichkeitsreich“, zu seinem Lebenszwecke gemacht, wenn er dadurch der Vorsehung Gottes gewiß, wenn so in ihm die Freude als Frucht der von ihm selbst „erworbenen“ Tugenden der Demuth und Geduld die vorherrschende Stimmung geworden ist.

Warum hat also ein solcher Christ zu bitten, der Alles, auch die „religiöse Herrschaft“ über die Welt sich selbst verdankt und sich durch seine Selbstthätigkeit im „Reiche Gottes“ verschaffen und „sichern“ muß? Und was nützt es, einen solchen Gott zu bitten, wie der Gott der Ritschlschen Theologie ist, einen Gott, neben dessen Weltregierung die aus „mechanischen“ und anderen „Naturursachen“ hervorgehenden

„Nebel“ ihr selbstständiges, von seinem Leiten unabhängiges Regiment behaupten, einen Gott, der uns die festesten Verheißungen von der Gebetsanhörung nur giebt, nicht um sie zu halten, sondern als „vorläufige Ermunterungen,“ über deren Richtigkeit er uns die Augen öffnet, sobald wir in den engeren Kreis seiner Jünger eintreten? Was hat selbst das Danken diesem Gotte gegenüber für einen Sinn? Wir danken ihm ja nicht für das, was Er uns verliehen hat im heiligen Geist, was Er uns erworben hat in Christus, wir danken ihm erst dann nach Ritschl recht, wenn wir zu der Erkenntniß gelangt sind, daß uns der heilige Geist die Heilsgüter nicht mittheilt, daß uns Christus das Anrecht an sie nicht erworben hat. Wir verdanken ihm auch die irdischen, zu unserm Lebensbedarfe nöthigen Güter nicht, da wir sie uns durch „die eigene Arbeit erwerben.“

Welchen Dank sind wir dem Gotte schuldig, der, wo uns die von uns selbst erzeugte Freudigkeit angefochten wird, uns nicht darauf anweist, durch Bitte um den heiligen Geist uns die Freudigkeit von ihm schenken zu lassen — denn die diesbezüglichen Verheißungen (Matth. 7, 11 vergl. Luc. 10, 13) sind nur täuschende, bethörende „Ermunterungen,“ — sondern der von uns erwartet, daß wir sie selbst „im Gebet durch einen Kampf mit der entgegengesetzten Verdrossenheit oder Lahmheit hervorbringen?“ Und selbst, wenn wir ihn nun darum bitten, was kann uns der Gott der Ritschlschen Theologie in Trübsal und geistlicher Noth für eine Freudigkeit geben, da wir bei „dem täglichen Gebet um Sündenvergebung“ doch nicht auf diese Gewißheit der Sündenvergebung um des Blutes Christi willen unsere Heilsgewißheit, den einzigen Quell aller wirklichen Freude gründen dürfen, sondern „auf die subjectiven Wirkungen der Veröhnung,“ also auf die Freudigkeit selbst, die wir zur Zeit der Bedrängniß nicht haben?

Wir dürfen wohl behaupten, daß wir in der Ritschlschen Gebetslehre wie alle falschen Begriffe seiner Rechtfertigungslehre, so auch alle falschen menschlichen Vorstellungen vom Gebet, überhaupt alle Gebetsverrichtungen, die im Grunde nicht Gebete sind, in systematischer Ausgestaltung vor uns haben.

Unzweifelhaft steht Ritschl also auch mit seiner Gebetslehre im schroffsten Gegensatze zur Lehre der Schrift und der Kirche. Jesus sagt mit Beziehung auf das Gebet in „seinem Namen“, das seine

Zünger erst nach Ausgießung des heiligen Geistes am Pfingstfeste würden recht beten können: „Bittet und ihr werdet nehmen (*αἰτῆτε καὶ λήψετε*), auf daß (*ἵνα*) eure Freude vollkommen sei.“ Ritschl unterweist uns: „Dankt Gott, daß ihr in einem Zustande der wunschlosen Freude lebt, wo ihr das Bitten und Nehmen nicht mehr nöthig habt.“

Luther bezeugt in seiner Erklärung des Vaterunfers vom Jahre 1518¹⁾: „So wir bitten, daß sein Name in uns soll geheiligt werden, folgt daneben, daß er noch nicht heilig sei in uns; denn wäre er heilig, so dürften wir nicht darum bitten. Daraus dann weiter folget, daß, dieweil wir leben, schänden, lästern, unehren, verunheiligen, entweihen wir Gottes Namen, mit unserem eigenen Gebet und Mund bezeugen, daß wir Gotteslästerer seien. Nun weiß ich in der ganzen Schrift keine Lehre, die mächtiger und mehr schmähet und vernichtet unser Leben, denn dies Gebet. . . . Siehe also lehret dich das Vaterunser zum Ersten erkennen dein groß Elend und Verderben, daß du ein Gotteslästerer bist; also, daß du mußt vor deinem eigenen Gebet erschrecken, wenn du gedenkest, was du betest. Denn es muß wahr sein, daß du Gottes Namen noch nicht geheiligt habest. . . . Siehe nun, wenn du also ernstlich in dich geschlagen und in deines Elendes Erkenntniß gedemüthiget bist, denn zum Andern kommt die tröstliche Lehre und hebt dich wieder auf; das ist, das Gebet lehret dich, daß du nicht verzweifeln sollst, sondern Gottes Gnaden und Hilfe begehren, denn du gewiß bist und festiglich glauben sollst, daß er dich darum hat also lehren beten, daß er dich erhören will. . . . Die aber sich auf ihr Gewissen verlassen, und nicht dafür halten, daß sie Gottes Namen unehren, ist nicht möglich, daß sie behalten werden. Denn sie sind noch zu frei, sicher, hoffärtig und ungottesfürchtig; sie sind auch noch nicht unter dem Haufen, da Christus zuspricht: Kommt zu mir Alle, die ihr geängstiget und beschweret seid, ich will euch erquicken. Denn sie verstehen das Paternoster nicht, wissen nicht, was sie beten.“

So spricht sich Luther aus²⁾. Im schreiendsten Widerspruche

¹⁾ Erlanger Ausg. 21, S. 175 ff.

²⁾ Ganz übereinstimmend damit heißt es im Catechismus major (Müller, S. 470): Jam vero ipse vide, quam ista precatio omnibus modis sit necessaria . . . Praeterea pro nobismet ipsis quoque, qui verbum Dei habemus, sed qui non grati sumus neque tanti muneris memores, neque perinde, ut verbo docemus, vivimus.

dagegen behauptet Ritschl: „Der ausgesprochene Wunsch der Heiligung des Namens des Vaters ist nur der Ausdruck der sicheren Erwartung, daß der Vater überall Dank erfährt.“

Zu Anlehnung an Hebr. 13, 15 nennt Ritschl das Gebet ein „Opfer“¹⁾. Er meint damit aber keineswegs das „Lobopfer“ (*ἑὸς αἰνέσεως*), welches wir nach dem Zusammenhange des ganzen Briefes um des sühnenden Opfers Christi willen und in Kraft desselben Gott darzubringen haben. Wir wissen, daß Ritschl gegen die Idee eines derartigen Opfers Christi auf's Entschiedenste protestirt²⁾. Ihm ist das Gebet nur insofern Opfer, als es Selbstdarstellung des Menschen vor Gott ist, Selbstdarstellung des Menschen nicht in seiner Sünde, auch nicht in der Gerechtigkeit Christi³⁾, sondern in seiner eigenen Gerechtigkeit, in den von ihm auf Grund des Glaubens an die Vorsehung Gottes „erworbenen“ Tugenden der Demuth und Geduld. „Das Gebet“, sagt Ritschl, „ist die sinnenfällige Erscheinung des Entschlusses, Gott zu loben . . .“ „Das Gebet im Sinne des Christenthums ist einerseits eine besondere Erscheinung des aus der Veröhnung entspringenden Glaubens an die väterliche Vorsehung Gottes, andererseits eine besondere Erscheinung des Entschlusses der Demuth“ (vgl. S. 42).

Wir erinnern uns, daß wir uns die von Gott bewirkte Rechtfertigung und Veröhnung nach Ritschl ebenfalls nicht durch Gebet, durch die Bitte um Glauben an sie anzueignen haben, sondern dadurch, daß wir uns dem Zwecke des Sittlichkeitsreiches anschließen. Wir können erst beten, von einem christlichen Gebete läßt sich erst dann reden, wenn wir in der angegebenen Weise der Veröhnung, der Vorsehung Gottes uns vergewissert, wenn wir auf Grund derselben mit

1) A. a. D. 2. A. III, S. 595 u. 596.

2) Vgl. S. 49.

3) In der ersten Auflage seines dogmatischen Werkes spricht es Ritschl (III, S. 57) unumwunden aus: „Sollte Gott auch dem israelitischen Volke die Gerechtigkeit Christi angerechnet haben, um seine Erwählung desselben für sich gültig zu machen? Ist aber dieses eine Absurdität, so wird jene Regel überhaupt ungültig. Die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi für die Gläubigen, als wäre es ihre eigene, ist also an sich undenkbar und im Verhältnis zu dem, was diese Vorstellung erklären soll, überflüssig“. Diese Auslassung fehlt in der neueren Auflage des Ritschlschen Werkes, wohl, weil sie zu nackt seinen Standpunkt hervortreten läßt, der im Uebrigen derselbe geblieben ist, wie wir gesehen haben.

den Tugenden der Demuth und Geduld die Freude als vorherrschende Stimmung in uns erzeugt haben. Das Danken, welches als die allgemeine Form des Betens gilt, ist nun eine Erscheinung dieser selbsterzeugten Freudigkeit.

Bei vorkommenden Anfechtungen weist uns zwar auch Nitschl darauf¹⁾, daß wir die durch „Hemmungen der Welt“ bekämpfte Demuth und den durch „eigene Zweifel“ in Frage gestellten Vorsehungsglauben betend „sichern sollen“. Aber wir dürfen es nicht vergessen, dieses Gebet ist keine Bitte, ist nach dem ganzen Nitschlschen Lehrgange am allerwenigsten eine Bitte um den heiligen Geist und um die göttliche reale Mittheilung der Heilsgüter in ihm. „Die Sendung des Geistes in die christliche Gemeinde“ ist nach Nitschl (vergl. S. 27, Anm.) „als allgemeine Thatsache gedacht, ist aber in keine causale Verbindung zur göttlichen Adoption gesetzt, weder als reale Folge, noch als realer Grund derselben, sondern als ein Attribut, welches der christlichen Gemeinde ebenso sicher zukommt, wie jenes“ (vergl. S. 27). „Der Kampf (vergl. S. 45) mit der entgegengesetzten Verdrossenheit und Lahmheit,“ durch den wir, wenn die freudige Haltung des Gemüthes in uns nicht vorhanden ist, dieselbe „im Gebete“ doch hervorbringen müssen, ist demnach bei Nitschl kein Gebetskampf, kein Kampf, in welchem wir bittend die Glaubensstärkung durch den heiligen Geist aus Wort und Sacrament uns „nehmen,“ sondern ein Kampf, in welchem wir aus uns selbst die Freudigkeit, die wir nicht haben, erzwingen müssen.

So stellt sich uns in der Gebetslehre Nitschl's eine seltsame Verschlingung des römischen Rosenkranzgebetsopfers und des methodisch-pietistischen Forcirens andachts-, demuthsvoller, freudiger Gebetsstimmungen dar. Das Gebet, wie es uns Nitschl sprechen lehrt, ist alles Andere, nur nicht wirkliches Gebet im Sinne der Schrift, kein Gebet, das seine Kraft durch die Gewißheit der Erhörung der Bitten empfängt.

Die Gebetslehre ist der Prüfstein des Ganzen jeder Lehre. An der Gebetslehre Nitschl's erfährt in Bezug auf das Ganze seiner Theologie das Wort Luthardt's seine Bestätigung²⁾: „Es handelt sich

¹⁾ A. a. O. 2. A. III, 597.

²⁾ Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben. Jahrgang 1881. S. 643.

um ein anderes Christenthum.“ An der Weise, wie wir nach Ritschl beten sollen, wird seinem eigenen Worte gemäß seine ganze Theologie gerichtet. „Die Sünde,“ sagt er¹⁾ (vergl. S. 31), „ist das Gegentheil des Guten, sofern sie Selbstsucht ist und sich auf die Güter untergeordneten Ranges richtet, ohne deren Unterordnung unter das höchste Gut zu beabsichtigen. Sie verneint nicht das höchste Gut überhaupt, aber indem sie die Ordnung der Güter zum Guten durchkreuzt, begeht sie den practischen Widerspruch gegen das Gute.“

Das „höchste Gut“ ist für Ritschl nicht die Gemeinschaft mit Gott, sondern die sittliche Menschenverbindung im Reiche Gottes, in der wir zur Freiheit gelangen, in der das menschliche Ich auf den Thron der Gottheit erhoben wird. Wie wir zu Gott in unserem Gebete stehen, daran wird es offenbar, was für einen Gott wir haben. Was es um die Gottheit Gottes in der Ritschlschen Theologie ist, zeigt sich daran, daß er kein Gott ist, zu dem wir bittend nahen, im Hinblick auf dessen Macht und Güte wir die Glaubenszuversicht, die Parrhesie hegen dürfen: „So wir etwas bitten nach seinem Willen, so höret er uns. Und so wir wissen, daß er uns höret, was wir bitten, so wissen wir, daß wir die Bitte haben, so wir von ihm gebeten haben“ (1 Joh. 5, 14. 15). Der Gott des Ritschlschen Christenthums ist kein Gott für Menschen, vollends kein Gott für sündige Menschen. Er ist nur ein Gott für Götter, für vergottete Menschen.

Gegenüber der aus der gesammten bisherigen Darlegung hervorgetretenen unleugbar schriftwidrigen Auffassung des Christenthums, von welcher die Theologie Ritschl's beherrscht ist, drängt sich uns zum Schluß die Frage auf: Wie löst sich das Räthsel des beispiellosen Erfolges, den dieselbe gehabt hat und noch immer hat? Worauf ist es zurückzuführen, daß nicht nur von der negativ gerichteten theologischen Wissenschaft die Ritschlschen Ideen als maßgebend angesehen werden, daß nicht nur ihr je mehr und mehr die Ritschlsche Methode als Norm gilt, daß auch da, wo man wissenschaftlich auf positivem Boden steht, die Auctorität Ritschl's bewußt oder unbewußt ihre Macht ausübt, daß seine Gedanken selbst in Laienherzen, in pietistisch

1) A. a. D. 2. A. III, S. 311.

gerichtete Laienherzen Eingang gewinnen, daß die aus seinem Wirken umherstiebenden Funken auch da zünden, wo die Richtung eine principiell entgegengesetzte ist?

Diese merkwürdige Thatsache ist aus zwei Gründen zu erklären: einmal daraus, daß Ritschl es verstanden hat, viele einzelne Wahrheitsmomente, die er scharfsichtig entdeckt, geschickt als Fäden in dem Gewebe seines Systems zu benutzen, sodann aus der blendenden Art und Weise, in der er bei Verwendung dieser Wahrheitsmomente den verkehrten Grundzug des Menschenherzens aller Zeiten, der Christenherzen unserer Zeit speciell in seiner Theologie zum göttlichen Grundgedanken des Christenthums erhoben hat.

Es wird wohl Allen, die sich mit der Theologie Ritschl's beschäftigen haben und die sich noch mit ihr beschäftigen werden, so ergehen, wie es mir ergangen ist. Zunächst ist der Eindruck überwiegend, daß uns aus ihr eine Fülle von bewältigenden Wahrheitsmomenten, von gerade für unsere Zeit nothwendigen einzelnen Wahrheiten entgegenströmt.

Ich habe in meinem Referat schon manche von diesen Wahrheitsmomenten berührt. Zur besseren Orientirung ist eine nochmalige Zusammenfassung, resp. Ergänzung derselben nothwendig.

Wir finden zuvörderst in Ritschl's Hinweise darauf, daß der gottgewollte Zweck der Rechtfertigung die Erzeugung wahrhafter Sittlichkeit sei, einen Gedanken, der sich gar nicht allein im System des Göttinger Gelehrten Bahn zu brechen sucht. Er ringt nur in veränderter Gestalt aus allen Heiligungslehren und Heiligungsbestrebungen unserer Tage heraus nach Verwirklichung. Der Gedanke an sich ist unstreitig berechtigt.

Ebenso berechtigt an sich ist gegenüber aller individualistisch gestalteten, egoistisch die Seligkeit nur für sich erstrebenden Frömmigkeit die Hervorkehrung der Reichgottesidee. Auch in der Hülle jener verhängnißvollen „religiösen Selbstständigkeit der Welt gegenüber,“ die in der Ritschlschen Lehre eine so entscheidende Rolle spielt, birgt sich ein Wahrheitskern. Wir sind im Glauben an die Rechtfertigung „freie Herren aller Dinge.“ Nicht in der Weltverneinung und in der Weltflucht, sondern in der in Gott geübten gesunden Weltbeherrschung soll der rechtfertigende Glaube seine Kraft bewähren. In selbst dem von Ritschl intendirten Vergottungsproceß liegt eine

Schriftwahrheit zu Grunde. Wir sollen Gott ähnlich werden (1 Joh. 3, 2); wir werden nach 2 Petr. 1, 4 kraft des rechtfertigenden Glaubens durch die Wiedergeburt im heiligen Geiste „göttlicher Natur theilhaftig“ (*θελας ζωοντοι φυσεως*).
Es ist ferner richtig, daß der fröhliche Glaube an „die Vorsehung Gottes“ keineswegs, wie man pietistischerseits verlangt, bloß als ein Stück naturalistischer oder rationalistischer Theologie behandelt werden soll. Er kann vielmehr in seiner ganzen Bedeutung erst von dem durch die Sündenvergebung in Christus zu Gott freudigen Gewissen gewürdigt werden. Der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes steht erst dann auf rechtem Boden, kann erst dann seine Kraft entfalten, wenn wir durch Christus unserer Gotteskindschaft gewiß sind.
Es ist weiter gegenüber allem gesetzlichen Stückwerkschristenthum beherzigenswerth, daß nicht an der Summe von Werken, die verrichtet werden, nicht an der Quantität, sondern an der Qualität der sittlichen Leistungen, an der freien Lust Liebe zu üben, aus der die gesammte sittliche Lebensbethätigung eines Menschen hervorquillt, das evangelische Christenleben sein entscheidendes Merkmal hat. Es ist schriftgemäß, daß bei dem Wandel im rechtfertigenden Glauben die Freude den Grundton zu bilden hat. Es ist richtig, daß die christliche Vollkommenheit in der Darstellung eines einheitlichen Lebensgangs ihren wesentlichen Bestand hat, daß dieselbe, entgegen den Behauptungen des Katholicismus, Pietismus, Methodismus, sich als solche nicht außerhalb, sondern innerhalb des irdischen Berufs bewähren soll.
Beachtenswerth ist auch die Erinnerung an Luther's Mahnung, daß wir, um die Gesinnung Gottes gegen uns, die Gedanken, die er über uns hat, zu erkennen, nicht von oben anzufangen haben, nicht mit der Speculation über die Majestät Gottes und seine verborgene Gottheit, sondern von unten, bei Christus in der Krippe und am Kreuz.
In dem vorstehend Angeführten haben wir Wahrheitsmomente aus der Nitsch'schen Theologie vor uns, die gewiß in unser aller Herzen einen Widerhall finden. Ich habe nur einige der bedeutendsten herausgegriffen, leicht werden sich mehr anführen lassen.
Es erübrigt uns, den sündigen Grundzug in's Auge zu fassen, den wir Alle in unserem Herzen tragen, den wir nach der Schrift Alle mit Ernst bekämpfen sollen und den Nitschl statt dessen zum Fundament des Christenthums gemacht hat, durch den, weil sie auf

dieses Fundament gestellt sind, alle Wahrheitsmomente der Ritsch'schen Theologie in den Dienst der Unwahrheit gezogen werden.

Worin besteht dieser sündige Grundzug? Er besteht, trivial ausgedrückt, in dem Bestreben, nicht nur zu unterscheiden zwischen Gottesdienst in der Kirche, im Gebetskammerlein und der sittlichen Lebensbethätigung außerhalb der Kirche, des Kämmerleins, sondern auch beide Functionen von einander zu scheiden hinsichtlich ihres Ausgangspunktes, ihres Zieles, hinsichtlich des Interesses, aus dem sie geübt werden. Er besteht in dem Widerstreben dagegen, das ganze menschliche Erdenleben zum „Gottesdienste“ gestalten zu lassen (Röm. 12, 1 vergl. Jakob. 1, 22—27).

Dieser sündige Grundzug hat in einem anderen sündhaften Grundtriebe seine Wurzel: das natürliche, unwiedergeborene Menschenherz, wo es aus der religiösen Lebensbethätigung die Kraft zum sittlichen Handeln, wie Ritschl es ausdrückt, oder zur Heiligung des Lebens, wie die Schrift es nennt, schöpft, ist immer darauf gerichtet, Gott zum Mittel zu mißbrauchen, durch das wir sittlich ein für allemal fertig gestellt werden, durch das uns ein Stand gesichert wird, in welchem wir nicht täglich angewiesen sind, demüthig betend aus Gott die Kraft zum sittlichen Handeln zu schöpfen, sondern in welchem wir sie in uns selbst tragen. Diese Sünde, in der wir durch Gott in einen Sittlichkeits- oder Heiligungsstand versetzt zu werden trachten, in welchem wir Seiner für unsere sittliche Lebensbethätigung oder Heiligung nicht mehr bedürfen, dieses Verlangen nicht Gott allein, sondern uns selbst Alles bei der Heiligung oder Herstellung unserer Sittlichkeit zu verdanken, wird in der Christenheit hin und her nicht als Grundsünde erkannt, sondern als sittlicher, heiliger Grundtrieb gehegt.

Die Ritsch'sche Theologie ist die systematische Ausgestaltung dieses Grundtriebes. Daher der Einfluß, den sie ausübt. Sie kommt einem sündigen Bedürfnisse entgegen, das jenen Trieb für einen sittlichen, heiligen ansieht. Weil diese Grundsünde im Ritsch'schen System nicht aufgedeckt, sondern ausgebaut wird, daher der Beifall, der ihr zu Theil wird. Daraus auch ist es erklärlich, daß Ritschl bei aller Bekämpfung des Pietismus doch mehr Berührungspunkte mit ihm findet, als mit der Orthodorie, gegen die er sein schwerstes Geschütz in's Feld führt. Auch der Pietismus krankt an jenem Grundgebrehen.

Weil es einmal menschlich nicht als Grundsünde gilt, sondern als Grundlage der Sittlichkeit, die sittliche Befähigung, das geistliche Leben sich selbst zu schaffen, aus sich selbst zu schöpfen statt aus Gott, nicht in dem, was wir aus Gott sind, vor ihm zu stehen, sondern in dem, was wir aus uns selbst sind, daher wogt innerhalb der Christenheit allenthalben der Streit gegen das Schriftzeugniß von der Rechtfertigung allein durch Christus, speciell gegen das Zeugniß von seinem stellvertretenden Strafleiden, von der Gerechtklärung um seinetwillen, gegen das Zeugniß, von dem Luther wiederholt auspricht, daß es sich dadurch als Wahrheit bewährt, weil es uns alle Ehre nimmt und sie Gott allein giebt.

Aus diesem falschen sündigen Grundzuge und daraus, daß er von Ritschl zur Grundlage seiner Theologie erhoben ist, resultirt sein Gottesbegriff, welcher Gott die Gottheit nimmt, daraus geht die Bestimmung des sittlichen Charakters des Gottesreiches hervor, durch den dieses Sittlichkeitsreich zum Gotte wird. Daraus erwächst die schriftwidrige Identificirung von Rechtfertigung und Versöhnung; hierdurch verwandelt sich die Gottheit Christi in die Vergottung seiner menschlichen Natur, er sinkt zum bloßen Vorbilde herab. Es ist die Wirkung jenes falschen Grundgedankens, daß sich die „religiöse Selbstständigkeit gegen die Welt“ zu einer Selbstständigkeit Gott gegenüber ausgestaltet, daß der Vorsehungsglaube zur Vermessenheit wird, die „sittliche Freiheit“ zur Freiheit von Gott. Es ist ein Ergebniß jenes verkehrten Ausgangspunktes, daß der Glaube an Christus als eine Selbstthat unsererseits dasteht und nicht, wie die Schrift uns belehrt, als das Ergreifen und Aneignen der für uns geschehenen Gottesthat, daß wir in ihm nicht das Eingehen eines persönlichen Lebensverhältnisses zu Christus zu erblicken haben, sondern lediglich ein Eingehen auf die von ihm zuerst geoffenbarten Lebensansichten, auf den von ihm zuerst geoffenbarten Lebenszweck: das Sittlichkeitsreich.

Dadurch, daß Ritschl in Anlehnung an den verkehrten Grundzug der Zeit die Trennung der religiösen und sittlichen Functionen von einander als Grundlage seines Systems hinstellt, daß er jeder dieser Lebensbethätigungen ihren gesonderten Zweck zuweist, daß er dann in der Erreichung des religiösen Zweckes nur das Mittel sieht, als eigentlichen Selbst- und Endzweck Gottes und der Menschheit die „sittliche Selbstständigkeit“ zu erzielen, dadurch ist es veranlaßt, daß

in seinem System jener richtige Gedanke Luthers, wir hätten zur Erlangung rechter Gotteserkenntniß nicht von oben, sondern von unten, bei Christus in der Krippe, bei dem, was er für uns ist, anzufangen, ganz im Widerspruche zu Luther dahin zugespitzt wird, es seien überhaupt keine „metaphysischen“ Definitionen über das Wesen Gottes, wie sie doch die Schrift giebt, über das, was Gott an sich ist, statthast; es sei der Gottesbegriff nach dem einzigen Bedürfnisse zurechtzuschneiden, einen Gott zu gewinnen, der uns unsere sittliche Selbstständigkeit schafft und sichert.

Daraus auch, aus dem einzigen in der Nitsch'schen Theologie waltenden Wunsche, eine sittliche Selbstständigkeit zu constituiren, bei der wir Menschen die Kraft zum sittlichen Handeln nicht mehr aus Gott schöpfen, sondern aus uns selbst, daraus erklärt sich's, daß alle Wahrheitsmomente seiner „Vollkommenheitslehre“ Nitschl nur Mittel sind, diejenige „Stufe“ als „christliche Vollkommenheit“ zu kennzeichnen, auf der unser persönliches Verhältniß zu Gott, unser Gebet zu Gott eine Illusion, eine Redensart ist. Denn der zu persönlicher sittlicher Selbstständigkeit im „Reiche Gottes“ gelangte Vollkommenheitsschrift Nitschl's braucht keinen Gott. Er braucht ihn nicht, um aus ihm Lebenskraft zu empfangen; er hat diese in sich selbst. Er braucht ihn nicht, um seines Heiles gewiß zu sein, die Heilsgewißheit hat er ebenfalls in sich, an den „Wirkungen“ seines „Vorsehungsglaubens.“ Er bedarf sein nicht, um selig zu sein; denn er ist nicht selig in Gott, sondern in der Bethätigung seiner „sittlichen Selbstständigkeit.“ In dieser „Freiheit des Handelns“ „erlebt“ der Mensch „das ewige Leben.“ Mit diesen Worten schließt die Dogmatik Nitschl's. In ihnen haben wir das Ende seiner Wege vor uns.

So steht's bei Nitschl. Und das eben ist mutatis mutandis der Vollkommenheitsstand, der von allen die „Rechtfertigung durch den Glauben“ bei Seite schiebenden Heiligungsrichtungen unserer Tage erstrebt wird. Der Methodismus, der Smithismus, der Baptismus, der Darbismus sie alle haben, nur bei Verwendung anderer Mittel, das Eine Ziel im Auge: die Herstellung einer religiös-sittlichen Selbstständigkeit, bei der wir nicht mehr darauf angewiesen sind, die sittliche oder die Heiligungskraft täglich betend aus Gott zu schöpfen.

Schon von diesem Gesichtspunkte aus ist es wichtig, die Nitsch'sche Theologie zu kennen. Sie ist die in die Form eines wissenschaftlichen

Systems gegoffene religiöse Krankheit unserer Zeit. Es ist ein Bedürfnis der krankhaft christlichen Zeitstimmung hüben und drüben — bei den rationalisirenden sowohl als bei den methodistischen Richtungen — Gott nur in das Gebiet der Idee oder der Phantasie zu verweisen, ihn nicht als Gott in Wirklichkeit und für die Wirklichkeit zu haben. Es ist ein Ergebnis dieses ungesunden Verlangens, daß man es als sachgemäß ansieht, die religiösen Functionen als die in der Sphäre der Idee und Phantasie sich bewegenden den sittlichen als den der Welt der Realität angehörigen entgegenzusetzen. Hierbei werden dann entweder die sittlichen Lebensbethätigungen durch die religiösen — wie bei den methodistischen — oder die religiösen durch die sittlichen — wie bei den rationalisirenden Richtungen — in den Schatten gestellt.

Alle hier angedeuteten religiösen Krankheitserscheinungen wird die Kirche der Gegenwart nur dann richtig beurtheilen und bekämpfen können, wenn sie sich von der allgemeinen Erkenntnis leiten läßt, daß es die verschiedenen, in der Christenheit auftauchenden Richtungen nie nach den einzelnen in ihr enthaltenen Wahrheitsmomenten zu prüfen gilt, sondern immer nach dem Grundgedanken, in dessen Dienst diese einzelnen Wahrheiten getreten sind, und daß diejenige Irrlehre die gefährlichste ist, welche die meisten Wahrheitsmomente am wirksamsten zu verwenden weiß, um vermöge ihrer den Grundgedanken des Christenthums, den in der Schrift gelegten Heilsgrund zu untergraben; den Glauben an den gekreuzigten Christus.

Zwei Aufgaben erwachsen der Kirche allen gekennzeichneten Vollkommenheitsrichtungen unserer Zeit gegenüber. Die eine; die in ihnen vorhandenen Wahrheitsmomente gesund und in richtiger Beziehung zur Rechtfertigungslehre der Schrift auszugestalten. Die andere, als widergöttlich und widerchristlich den jene Vollkommenheitssysteme beherrschenden Grundzug nach allen Seiten aufzudecken: das Streben nach einer „religiösen“ und „sittlichen Selbstständigkeit“ im irdischen Sinne, nach der Selbstständigkeit, die das lebendige persönliche Glaubensverhältnis zu dem lebendigen, persönlichen dreieinigen Gotte vernichtet, das Gebetsleben tödtet.

Auf der livländischen Jubelsynode ist die Signatur der evangelischen Kirche unserer Zeit, speciell unserer Lande, in zwei Merkmalen gegeben worden. Die ihr eigenthümliche Richtung ist von einer Seite

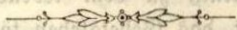
als Intellectualismus, von anderer als Practicismus bezeichnet worden. Ich halte beide Bezeichnungen für zutreffend.

In beiden, oft in derselben Individualität nebeneinander hergehenden Strömungen haben wir eine berechtigte Reaction gegen ungesunde Elemente in unserem kirchlichen Leben zu erblicken. In dem Intellectualismus das gerechtfertigte Bestreben, gegenüber aller pietistischen Gefühlsverschwommenheit die Grundthatfachen des Heils, die Grundbegriffe der Heilslehre erkenntnißmäßig zu fixiren. In dem Practicismus das wohlbegründete Verlangen, gegenüber einem unfruchtbaren Dogmatismus oder Orthodoxismus die Nothwendigkeit der sittlichen Bethätigung des Glaubenslebens hervorzuheben.

Der Intellectualismus birgt die Gefahr in sich, über den Begriffen die Realität der Heilsthatsachen und damit auch ihre das Menschenleben neugestaltende Kraft zu verlieren. Der Practicismus kann leicht auf den Abweg gerathen, nicht in dem Thun Gottes an uns, sondern in unserer menschlichen Selbstthätigkeit den Heilsboden zu sehen.

Der Grundgedanke der Ritsch'schen Theologie richtet sich auf die systematische Verknüpfung der extremen Auswüchse beider gegensätzlichen Strömungen, des Intellectualismus und des Practicismus: der intellectualistischen Verflüchtigung des Wesens, der Thaten Gottes zum Begriffe, zur Idee und der practicistischen Ueberordnung der sittlichen über die religiösen Functionen, der menschlichen Selbstthätigkeit im Reiche Gottes über das göttliche Thun durch das Reich Gottes und in demselben für Gott.

Aufgabe der Kirche ist es dem gegenüber, die richtige Verbindung zu suchen und aufzuzeigen zwischen dem Glauben an die Realität des dreieinigen persönlichen Gottes, an die Wirklichkeit seines Heilsthuns in uns durch die Rechtfertigung einerseits und der durch diesen Glauben neugestalteten sittlichen Lebensbethätigung als eines freien Gottesdienstes im Reiche Gottes andererseits.



Im Commissionsverlage von Kluge & Ströhm in
ferner erschienen:

Der Smithismus und seine Gefahren
im Lichte der Schrift und nach eigener Erfahrung dargestellt von

F. Luther,

Oberpastor zu St. Nicolai in Reval.

Preis: 35 Kopeken (1 R.-M.).

War's recht?

Ein Beitrag zur Beurtheilung der Schrift Prof. Dr. Volk's: „In wie weit ist der heiligen Schrift Irrtumslosigkeit zuzuschreiben?“ und der Schrift Pastor H. von Nolden's: „Zur Inspirations-theorie“.

von

J. Leuz,

Pastor zu St. Nicolai in Reval.

Preis: 30 Kop. (80 Pfennige).

Ein Wort zum Frieden.

Beitrag zum Verständniß des neuesten theologischen Streites
gerichtet an die Laien

von **J. L.**

Preis: 20 Kop. (60 Pfennige).

Ein Votum zur Erziehungsfrage

von

Konrad Bergwik.

Preis: 40 Kop. (80 Pfennige).

Nachrichten aus der Mission in Transvaal in Süd-Ost-Afrika

von

G. Basselblatt,

Germania's Missionär.

1. Lieferung: Einleitung und erste Eindrücke.

Preis: 20 Kop. (50 Pfennige).

2. Lieferung: Die Einwohner: 1. Kaffern. 2. Bauern.
3. Missionäre. 4. Engländer.

Preis: 45 Kop. (1 R.-M.).

Weitere Lieferungen sind in Vorbereitung.