Est. A-14575

Glaube und Buße.

Ein Beitrag

zur

Beurteilung neuester Streitfragen

von

K. W. Feyerabend

Aus dem Nachlass
von Prof. Mag. theol.
Alexander Berendts.

BIBLIOTHEK
Verein der Philister
Theolog. Vereins

Riga, 1893.
L. Hoerschelmann, Verlag.

Vorbemerkung.

Auch die wissenschaftliche Verhandlung innerhalb der evangelischen Theologie ist, wie leider alles Übrige in unserer zerklüfteten Zeit, von einer weitverzweigten Parteibildung beherrscht. Kommt eine neue Kundgebung ans Licht, so erscheint keine andere Frage ihr gegenüber wichtiger, als die: aus welchem Parteilager sie herrühre, und ist das glücklich festgestellt, so ist damit auch das Urteil im voraus entschieden. Wirklich sachliche Prüfung und Erwägung erscheint kaum mehr nötig.

Diese Wahrnehmungen haben den Verfasser der vorliegenden Schrift bestimmt, mit seiner Person, welche zudem gar kein Gewicht beanspruchen darf, im Dunkel der Anonymität zurückzuhalten. Er will im vorliegenden Falle nur als „eine Stimme" sich geltend machen. Gebe Gott, daß diese Stimme sich soweit und in der Weise Gehör verschaffte, daß ihre Worte etwas zu der so notwendigen Versöhnung bestehender Gegensätze beizutragen vermöchten.

Im übrigen reden die folgenden Blätter hoffentlich für sich selbst eine hinreichend deutliche Sprache.

Der Verfasser.

Wenn die evangelische Theologie sich gesunde Art bewahren will, so kann sie nur unter der Losung unablässigen Weiterstrebens an ihrer Aufgabe arbeiten. Je klarer und bestimmter sie weiß, daß in dem ihr gegebenen Gegenstande alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis verborgen liegen, desto deutlicher muß es ihr allzeit im Bewußtsein und in der Erinnerung bleiben, daß sie nie ausgelernt hat, daß das jeweilig gewonnene Verständnis kein abschließendes ist, sondern der ewigen Wahrheit gegenüber jedesmal nur eine verhältnismäßig recht unvollkommene Annäherung bedeutet, eine Stufe, welche selbst dazu antreibt, sie sofort zum Erklimmen der nächsthöheren zu benutzen und sich damit über sie zu erheben.

Man dürfte es daher unter uns eigentlich wohl nur mit hoffnungsvoller Freude begrüßen, wenn Geister von ursprünglicher Kraft und Eigenart des wissenschaftlichen Denkens die evangelische Theologie zwingen, alteingetretene und vielleicht auch schon ausgetretene, wenn auch für die ihnen zugemessene Zeit keineswegs unfruchtbare Pfade zu verlassen, neue Richtungen einzuschlagen und, indem sie diese verfolgt, die alte Wahrheit, welche ja an sich immer dieselbe bleibt, von anderen Seiten und unter bisher ungeahnten Gesichtspunkten aufzufassen. Wird das wirklich erreicht, so kann doch nur eine nicht genug zu

dankende Förderung in der Erkenntnis, die uns allen am Herzen liegen muß, das Ergebnis sein. Selbst wer zum Schluß sich genötigt glaubt, auf die alten Wege zurückzulenken, muß sich doch für die empfangene Anregung zu erneuter Prüfung und Erwägung verpflichtet fühlen. Sollte sich das bleibende Verdienst Ritschls und seiner Schule zuletzt wirklich nicht höher stellen, als daß sie die Theologie ihrer Zeit auf der ganzen Linie alarmiert, zur Frontveränderung, zu erneuter Prüfung ihrer Stellung, zur Erprobung ihrer Waffen bewogen hätte, um diese teilweise oder völlig zu wechseln, wo sie sich nicht bewährten, so wäre doch das allein schon epochemachend in der Geschichte unserer Wissenschaft.

Um so schmerzlicher ist es zu bedauern, daß sich eine unbefangene und leidenschaftslose Würdigung dieser auf jeden Fall bedeutenden Erscheinung in der Theologie unserer Tage nicht Bahn brechen will, daß vielmehr je länger je stärker verdrießliche Gereiztheit und persönliche Gehässigkeit in den Auseinandersetzungen zu Tage treten und auch die sachlichen Verhandlungen, mit infolge dessen, auf tote Punkte geraten, wo sie sich erfolglos im Kreise drehen. Das scheint mir z. B. der Fall zu sein, wenn immer wieder Vorwürfe derart ausgetauscht werden, daß von Ritschlscher Seite behauptet wird, die kirchliche Theologie*) bewege sich in unersprießlicher Flickarbeit auf dem

*) Bei dieser und ähnlichen Bezeichnungen möge man es mir zu gute halten, wenn ich aus Gründen der Kürze, Einfachheit und Verständlichkeit mich dem landläufigen Sprachgebrauche anschließe, ohne dadurch schon meinerseits ein Urteil über den so bezeichneten Gegenstand aussprechen zu wollen. Hier soll z. B. durch diese Verwendung des Ausdrucks „kirchliche Theologie" den Bestrebungen der Ritschlschen Richtung, ihre Auffassung in der evangelischen Kirche zur allgemeinen Anerkennung zu bringen und dadurch selbst zur kirchlichen Theologie zu werden, in keiner Weise präjudiziert sein. Aber ernstlich auf seine Berechtigung hin geprüft sein will dieses Bestreben allerdings, wie denn in vorliegender Abhandlung ein Beitrag zu einer solchen Prüfung geboten werden soll.

Boden einer längst überwundenen Weltweisheit und hege so ein fremdes Feuer auf dem Altare des Christentums, während dagegen von kirchlicher Seite noch neuerdings wieder Frank in dem auf der Thüringer kirchlichen Konferenz zu Arnstadt am 2. Juni 1891 gehaltenen Vortrage über Glauben und Theologie (vgl. Neue Kirchliche Zeitschrift, Jahrgang II, Heft 6) mit großer Emphase erklärt, alle Abweichungen der neuen Richtung seien daraus zu verstehen, daß sie auf die Winke der modernen Tagesphilosophie hinschiele, darnach die Offenbarungswahrheit zurechtstutze und natürlich kläglich verstümmele. Bei einem solchen Hin und Wieder allgemeiner Anschuldigungen kann nichts herauskommen, als daß man sich immer mehr gegen einander aufbringt und sich immer weniger versteht, geschweige denn würdigt.

Unter diesen Umständen ist es als eine glückliche Wendung zu begrüßen, daß neuerdings die Erörterung zwischen den gegnerischen Richtungen sich auf einen einzelnen Punkt zuzuspitzen begonnen hat, wodurch sie nicht nur konkreter und, wenn auch leider nur sehr allmählich, sachlicher zu werden verspricht, sondern bei der zentralen Wichtigkeit dieses Punktes — es handelt sich um das Wesen und die Bedeutung des evangelischen Heilsglaubens — auch schneller zur Klarheit über die Berechtigung des Gegensatzes, wills Gott, zur so wünschenswerten Verständigung und Vereinigung führen muß. Wenn sich die Diskussion innerhalb dieses bestimmt abgegrenzten Gebietes hält, muß sie unter Sachkundigen doch verhältnismäßig bald feststellen, ob und wo eine wesentlichere Abweichung vom Geiste des Evangeliums sich vorfindet. Ist diese aber überhaupt nicht aufzufinden und muß also in dem genannten, für die evangelische Anschauung grundlegenden und entscheidenden Stücke Übereinstimmung konstatiert werden, so begründet das die vielleicht überraschende, aber doch nicht mehr ernstlich anzufechtende Prognose, daß sich auch die übrigen Differenzen mehr als vermeintliche herausstellen

dürften, jedenfalls aber in die Linie der Stücke oder Artikel rückten, welche wir, um Luthers bekannte Worte zu gebrauchen, mit Gelehrten, Vernünftigen oder unter uns selbst handeln mögen, ohne uns um ihretwillen gegenseitig die Gemeinschaft aufzukündigen, oder des Abfalls von der Wahrheit zu verdächtigen.

Das berührte Thema ist von Ritschlscher Seite durch den Marburger Professor W. Herrmann in besonders eingehender und lichtvoller Weise in einer bereits 1886 unter dem Titel „Der Verkehr des Christen mit Gott" erschienenen Schrift behandelt,*) deren Ausführungen von demselben Verfasser wieder aufgenommen und weiter verfochten sind in den Abhandlungen: „Die Gewißheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie", 2. Aufl. 1889, sowie „Der evangelische Glaube und die Theologie Albrecht Ritschls", 1890. Aber auch sonst ist Herrmann gelegentlich und sind andere Vertreter der Ritschlschen Theologie, wie namentlich Gottschick in seiner Schrift „Die Kirchlichkeit der sog. kirchlichen Theologie geprüft", 1890, auf diesen Gegenstand zurückgekommen, so daß also deutlich erhellt, wie sehr ihrerseits auf eine Klärung der Auffassung an diesem Punkte Gewicht gelegt wird. Die kirchliche Theologie ist auf die ihr nahegelegte Verhandlung darüber neuerdings eingegangen in dem schon vorhin erwähnten Vortrage von Frank und in einer umfangreichen Schrift von Eduard König: „Der Glaubensakt des Christen nach Begriff und Fundament untersucht", 1891. Beide Kundgebungen, m. E. nicht sehr glücklich ausgefallen, beweisen, daß man auf dieser Seite von einem richtigen Verständnisse des Gegners, um von gebührender Anerkennung gar nicht zu reden, noch himmelweit entfernt ist. Man hat bei diesen Polemiken unzählige Male den bedauerlichen Eindruck, als redeten deren Urheber gar nicht mehr zu den Gegnern, als

*) Die eben herausgekommene zweite, gänzlich umgearbeitete Auflage konnte leider nicht mehr in wünschenswerter Weise für diesen Aufsatz benutzt werden.

träfen sie deren Auslassungen nie, sondern schössen an ihnen beharrlich vorüber, um rein imaginäre Popanze zu vernichten.

Da ist es denn vielleicht nützlich, daß ein Dritter, der dem Kampfe mit Interesse gefolgt ist, ohne an ihm bisher unmittelbar beteiligt zu sein, das Wort ergreift, um nach beiden Seiten zur Verständigung zu reden. In diesem Sinne wollen die folgenden Erörterungen genommen sein. Das Geschäft des ehrlichen Maklers ist freilich, wie noch zuletzt das Beispiel des größten Zeitgenossen gelehrt hat, in jedem Falle ein äußerst mißliches und undankbares. Um der guten Sache willen hege ich jedoch keinen Augenblick ein Bedenken, meine Haut zu Markte zu tragen. Wollte Gott meinen redlich gemeinten Bemühungen wenigstens soweit Erfolg verleihen, daß die Streitenden, welche in der Hitze des Kampfes bereits kaum mehr auf einander hinhören, einen Augenblick die Waffen ruhen lassen, um in der Wiedergabe des Dritten geduldig zu vernehmen und zu erwägen, was der Gegner eigentlich sagen will.

In der erstgenannten seiner Schriften behandelt Herrmann die Lebensfrage wahrhafter Religion, ob und wie es uns möglich sei, mit Gott selbst in Berührung zu kommen, seine segnende Einwirkung zu erfahren, sie uns zu bewahren und dadurch zur Vollkommenheit, sowie zur vollendeten Befriedigung zu gelangen. Er nennt das zusammenfassend den Verkehr zwischen Gott und uns. Bei der Ausführung dieses bedeutungsvollen Themas fällt alles nur wünschenswerte Licht auf Wesen und Kraft des evangelischen Glaubens, als der geistlichen Grundbethätigung des Menschen, wodurch das Heil von Gott empfangen wird. Alle Zusammenhänge und Beziehungen des Glaubens werden ebenso aufgedeckt, wie seine Wirkungen und Folgen klargelegt. Es sei daher zur Anknüpfung für alle weitere Auseinandersetzung gestattet, zuerst die hiehergehörige Gedankenreihe aus der genannten Schrift zu reproduzieren.

Einen wirklichen Verkehr mit Gott selbst erreichen wir nicht durch Gedanken, die wir uns von ihm machen. Solche

Gedanken drängen sich ja auch Menschen, die außerhalb des Christentums stehen, oder sich ihres Zusammenhanges mit ihm nicht bewußt werden, auf, und Apologeten benutzen sie gern als allgemeinen Ausgangspunkt für ihre Deduktionen. Da ist z. B. die Idee des Ewigen oder des Absoluten, „der stille Begleiter jeglichen Erkenntnisstrebens". Wie wenig uns jedoch dadurch zu einem Verkehr mit Gott geholfen ist, wenn wir durch diese Idee ergriffen sind, ergiebt sich schon aus dem Begriff des Ewigen; denn die so aufgefaßte Gottheit läßt uns zwar ihre Macht und Erhabenheit fühlen; aber indem sie alle die Dinge, in denen wir leben, vereitelt, wehrt sie uns von sich ab und überläßt uns dem Gefühle unserer Nichtigkeit. Das Absolute, der ewige Grund der Natur, dient uns zwar zur Erklärung dessen, was wir sind, aber er hilft uns nicht zu dem, was wir wollen und sollen. Doch ganz abgesehen von dem Inhalt der Gedanken über Gott, Gedanken und Lehren thun es überhaupt nicht, auch die christlichen, auch die unmittelbar von den Aposteln und Christus herrührenden nicht, unbeschadet ihrer Richtigkeit und Wahrheit. Sie genügen zu dem genannten Zwecke eben als Gedanken nicht. Keinerlei Mitteilung über Gott, selbst wenn sie mit dem Anspruch der Offenbarung auftritt, kann uns in den Bereich eines wirklichen Verkehrs mit Gott bringen. Auf Grund einer solchen Mitteilung können wir uns wohl eine Vorstellung von Gott bilden; aber wenn wir uns auch die Wirklichkeit der Offenbarung und deshalb die Richtigkeit dieser Vorstellung anzuerkennen entschließen, so hätten wir uns immer noch erst selbst den Eindruck zu erkämpfen, daß der so offenbarte Gott auch wirklich mit uns verkehre, und ein solches menschliches Streben käme über den Zweifel nicht hinaus; denn gerade daran heftet sich der Zweifel. Keine Anstrengung unseres Willens kann die Gewißheit erzwingen. Sie wird uns auch nicht durch eine hülfreiche Macht eingegossen, wenn wir nach dem Entschlusse warten, ob sie wohl kommen werde. Der Gott, der durch die heilige Schrift redet, läßt es

um seiner Heiligkeit willen nicht zu, daß ihm die Menschen auf dem Wege ihres eigenen Denkens nahe kommen, sondern will ihnen das nur auf dem Wege gestatten, den er selbst durch besondere Offenbarungen eröffnet.

Es handelt sich um eine Thatsache, welche gewichtig genug ist, um uns die Wirklichkeit und Fürsorge Gottes zu verbürgen.

Für viele besteht diese Thatsache in der mächtigen Gefühlserregung, in welche sie ein Gedanke von Gott, vielleicht die christliche Idee Gottes als des allmächtigen Vaters der zu sittlicher Vollendung berufenen Menschen, versetzt. In vielen tritt dazu die Evidenz einer Argumentation, in welcher sie volle Klarheit über die Wirklichkeit Gottes zu gewinnen meinen. Aber die Überzeugung von der allgemeinen Wahrheit des Gottesgedankens allein begründet keinen Verkehr mit Gott. Der bloße Gedanke von Gott hilft, um mit Luther zu reden, ebensowenig wie eine Mönchskappe. Die Gefühlserregung, welche sich dazu gesellen kann, läßt uns lediglich in dem Bannkreise unserer Subjektivität, und was wir dabei etwa als Verkehr mit Gott zu erfahren wähnen, ist nichts anderes als eine Vorspiegelung unserer Phantasie, welche uns der Welt der Wirklichkeit entrückt, um uns in ein wesenloses Traumleben zu versenken.

Nur in der wirklichen Welt dürfen wir den Verkehr mit Gott suchen, genauer in dem Gebiete der Wirklichkeit, welches für das Leben des von der Natur unterschiedenen Geistes das eigentlichste und wichtigste ist, in dem geschichtlichen Zusammenhange der Menschheitsentwickelung. Es muß also die Thatsache, durch welche Gott den Verkehr mit uns eröffnet, eine geschichtliche Thatsache sein. Diese Thatsache, welche uns den Mut zu der gewissen Zuversicht verleiht, daß Gott für uns vorhanden ist, bildet die geschichtliche Erscheinung Jesu.*) Daß durch sie Wirkungen der bezeich-

*) Das Beiwort „geschichtlich" in dem letzten Ausdruck ist nicht

neten Art hervorgebracht sind, steht historisch unumstößlich fest. Das Auftreten der Apostel und das Dasein der Kirche beweisen es unwidersprechlich.

Vielleicht ist es der Verständlichkeit dienlich, wenn wir uns zunächst zu vergegenwärtigen suchen, worauf bei der Umgebung Jesu während seines irdischen Wirkens die Gewißheit der erlangten Überzeugung beruht, durch ihn mit Gott selbst in Verkehr getreten zu sein. Die Zeitgenossen Jesu haben fürs erste in seiner geschichtlichen Erscheinung nichts anderes gesehen als einen wahrhaften Menschen unserer Welt. Wer sich ihm anschloß, erachtete ihn außerdem wohl von Anfang an für einen Lehrer von Gott gesandt, für einen Propheten, später auch für den verheißenen Messias, Vorstellungen, welche insgesamt über das Maß wahrhafter Menschheit noch nicht hinausführen. Sofern überdem dabei ein innigerer Zusammenhang mit Gott vorausgesetzt wird, mußte diese Voraussetzung noch eine starke Anfechtung durch den Umstand erleiden, daß alles, was sonst in der Welt dem Israeliten ehrwürdig war, bald in entschiedenen Gegensatz zu diesem Jesu trat. Der Gegensatz steigerte sich in schneller Entwickelung zur Todfeindschaft und führte zu dem bekannten äußerlich schmachvollen Ausgange des Meisters. Dennoch sind seine Jünger dadurch nicht dauernd irre an ihm geworden, vielmehr hat sich gerade dieser Abschluß des Konflikts mit der Welt in ihrem Bewußtsein umgebogen zu dem entscheidenden und vollendenden Zeugnis für ihn, daß er Recht behalten muß gegenüber der ganzen Welt, und daß also die

---

nach der bekannten Antithese vom „Christus des Glaubens und Jesus der Geschichte" zu verstehen. Das Geschichtsbild Jesu in diesem Sinne hat Ritschl selbst schon als ein Erzeugnis des Unglaubens abgelehnt. Vielmehr will das Beiwort hier gerade im Gegensatze zu allen willkürlichen (katholischen, mystischen und pietistischen) Phantasiebildern von Jesu, welche sich von seiner Erscheinung in der geschichtlichen Wirklichkeit abwenden, genommen sein. Nach der referierten Meinung ist also „der Jesus der Geschichte" selbst „der Christus des Glaubens".

Macht über alle Dinge, Gott, nicht auffeiten der äußerlich und scheinbar triumphierenden Welt stehe, sondern mit Jesu sei.

Fragen wir nun aber, worauf sich denn diese Gewißheit gegründet habe, so kann sie schlechterdings auf nichts anderes zurückgeführt werden als auf den überwältigenden Eindruck der Person Jesu selbst in ihrer geschichtlichen Erscheinung, wodurch sie denen, welche sie beachten, die Erkenntnis aufzwingt, daß in ihr Gott sich kundgebe, um durch solche Kundgebung mit den Menschen in Verkehr zu treten.

Man darf nicht etwa annehmen, Jesus habe bei seinen Jüngern die Überzeugung von seiner Gottheit in der Weise begründet, daß er sie darüber belehrte, in seiner Person sei göttliches Wesen, oder wie man sich später ausgedrückt hat, eine göttliche Natur neben der menschlichen enthalten. Solche Belehrungen weist das Neue Testament nicht auf, und sie müßten doch, wenn sie überhaupt gegeben wären, als das Allerwichtigste mit besonderm Nachdruck und am allerhäufigsten von der heiligen Überlieferung hervorgekehrt werden. Aber abgesehen von diesem beachtenswerten Thatbestande in dem Inhalte des Evangeliums, es wäre unter der Voraussetzung, daß Jesu Gottheit den oben angeführten Sinn gehabt hätte, der Zweck gar nicht erreicht worden, den Jesus selbst ausgesprochenermaßen mit seiner Sendung verbindet. Wenn er im s. g. hoheprieſterlichen Gebete sagt: „Ich habe deinen Namen offenbart den Menschen, die du mir von der Welt gegeben hast", und diese Offenbarung im Zusammenhange nach den bekannten vorausgehenden Worten bedeuten muß, daß die Seinen den Vater, daß er allein wahrer Gott sei, und den er gesandt habe, Jesum Christ, erkennen: so wäre bei der Annahme göttlicher Natur oder Substanz in der Person Jesu das Ziel der Offenbarung durch Jesum Christum nicht nur bezüglich des Vaters nicht erreicht, sondern die Person Jesu selbst träte damit nach der wichtigsten Seite in ein für uns undurchdringliches Dunkel. Denn göttliche Natur (oder

wie man es nennen will) bleibt für uns schlechthin unerkennbar und kann, wo sie angenommen wird, in ihrer Unbestimmbarkeit und Unsagbarkeit nur als dunkle Voraussetzung in Rechnung gezogen werden, aber ein Mittel, Gott an uns heran und in Verkehr mit uns zu bringen, kann sie nicht werden, weil für die Erreichung dieses Zweckes offenbar doch die erste Bedingung ist, daß uns Gott in seiner Absicht verständlich gemacht werde. Sagt man aber, an Mitteln, dieses Verständnis hervorzurufen, habe es ja der Person, in welcher göttliche Natur war, sonst nicht gemangelt, so urteilt man ganz richtig, nur hat man damit bereits für das Wichtigste in der Offenbarung Jesu Christi, nämlich für die Erweckung der Gewißheit in uns durch ihn, daß wir in seiner Person mit Gott selbst in Verkehr treten, die Begründung durch die göttliche Natur fallen lassen, damit aber bezeugt, daß diese Annahme in dem entscheidenden Punkte für uns wertlos und deshalb mindestens gleichgültig ist. Jedenfalls können wir als ausgemacht ansehen, daß Belehrungen dieser Art nicht den Grund des Glaubens der Apostel an die Gottheit Christi abgegeben haben.

Aber vielleicht ist dieser Glaube durch die Wunder Jesu, welche durch seine siegreiche Auferstehung gekrönt werden, hervorgerufen worden?

Die Wunder, wie bedeutsam sie immer sein mögen, können in der neutestamentlichen Offenbarung doch auf alle Fälle nur als ein verhältnismäßig untergeordnetes Element gelten. Darauf weist das Neue Testament selbst schon durch die stehende Bezeichnung der Wunder als Zeichen hin; denn Zeichen sind Dinge, deren Wert nicht in ihnen selbst liegt, sondern darin beschlossen ist, worauf sie hinzuweisen haben. Die Wunder sind Wegweiser zu etwas Höherem als sie selbst. Was dieses Höhere hier sei, kann ja keinem Zweifel unterliegen. Sie weisen von sich selbst ab auf die Person Jesu hin, und wer bei ihnen stehen bleiben wollte, um aus ihrer Würdigung

Gewißheit über Gott zu schöpfen, würde des rechten Zieles unvermeidlich fehlen. Ihrer Natur nach können die Wunder nur den Zweck haben die Aufmerksamkeit zu wecken, dann aber auch sofort sie auf das eigentliche Ziel zu lenken. Nimmt man sie für sich, so sind sie unbegreifliche Äußerungen einer uns unbegreiflichen Macht, in welcher wir wohl unter Umständen etwas Göttliches ahnen können, welche aber ebensowenig der Gott und Vater Jesu Christi ist wie „die göttliche Substanz", „das Ewige", „das Absolute", oder mit welchen Bezeichnungen immer natürliche Erkenntnis die auch von ihr gespürte Gottheit schmücken oder verunzieren mag. Wollte der Vater Jesu Christi sich uns als unfaßbare Macht zu erfahren geben, dann wären die Wunder die rechten Grundlagen unserer Gewißheit von ihm, aber eben auch nur dann. Nun aber ist der Vater Jesu Christi, der Gott der Offenbarung, nicht unpersönliche Macht, sondern persönlicher Geist, nicht das Ewige, sondern des Ewigen ebenso wie des Zeitlichen mächtig, und seine Offenbarung zielt darauf ab, uns zu ihm heranzuziehen, sein Herz und seinen Sinn uns aufzuschließen, und uns in Verkehr mit ihm und zu einem Leben im Ewigen zu bringen. Der persönliche Geist aber verkehrt mit uns durch Erweisungen seines inneren Lebens; wenn er uns mit bewußter auf uns gerichteter Absicht seine Gesinnung fühlen läßt, fühlen wir ihn selbst.

Das Mittel nun, wodurch wir der Offenbarung in diesem Sinne inne werden, ist das Wort. Demgemäß stellen die Reformatoren in unseren Bekenntnisschriften (vgl. Apol. II, 67) den Grundsatz auf: cum Deo non potest agi, Deus non potest apprehendi nisi per verbum. Indes ist der Begriff des Wortes in diesem Zusammenhange nicht so eng zu ziehen, daß dabei nur an das gesprochene Wort zu denken wäre. Auch Thatsachen, Ereignisse, Vorgänge aller Art können zum Worte Gottes werden, wenn sie sich nur überhaupt schließlich in Worte fassen und als Worte verstehen lassen. Wer nun

Christum als die entscheidende Kundgebung Gottes an uns nicht nur bekennen, sondern, worauf es ja vor allem ankommt, auch erkennen und zum Heil verwerten will, der muß die Bedeutung seiner Person und die Gewißheit über sie nicht in etwas suchen, was an sich unbegreiflich ist, sondern in dem, worin sich diese Person für uns offenbar und verständlich macht, nämlich in dem geschichtlichen Werke Christi. Dadurch wird er selbst uns zu dem Worte Gottes an uns, wie ihn ja die Schrift geradezu nennt. Indem nun die Apostel Augenzeugen des Lebenswerkes Christi und damit zunächst von ihm betroffen wurden, erfuhren sie an sich und ihrem Leben den überwältigenden Einfluß einer Liebesmacht, die sie zu dem Verständnis brachte, daß sich in dem Sinn und Willen dieses zu unserer Welt der Sünde gehörenden Menschen die Gesinnung des Gottes kundgebe, dessen Wille die Macht des Guten ist. Daß aber dieser Gott nicht nur der Gott Jesu Christi, sondern auch ihr Gott sei, wurde ihnen nicht nur gesagt, sondern auch durch das Verhalten Jesu gegen sie, wie durch seine Freundlichkeit gegen alle reuigen Sünder, zur unzweifelhaften Gewißheit erhoben. So versetzte er sie in den Bereich der Liebe Gottes und vollzog damit an ihnen die Vergebung ihrer Sünden. Damit aber wurde es ihnen unwiderstehlich klar, daß in der Person Jesu Gott selbst sich zu ihnen wende. Denn seine Vergebung kann uns Gott nur dadurch fühlen lassen, daß er sich selbst zu uns wendet und uns dadurch faktisch in den Verkehr mit sich wieder aufnimmt. Jesus selbst also erwies sich durch das, was er an ihnen vollbrachte, den Aposteln als die Selbstoffenbarung Gottes, d. h. es wurde ihnen aus Christi Berufswirken Gottes Gesinnung gegen sie offenbar und sie fühlten sich darin von Gott selbst so berührt, daß sie ihn fassen und verstehen konnten.*) Indem Jesus den Aposteln als der

*) Vgl. dazu Luther E. A. 20, I. 162: „Wo ich mir Christum also einbilde, so male ich ihn recht und eigentlich, ergreife und habe den

göttliche Akt der Sündenvergebung oder als die Kundgebung, durch welche Gott mit uns Menschen in Verkehr tritt, verständlich wurde, erkannten sie in seiner menschlichen Erscheinung Gott selbst, der sie zu sich heranzog. Der Sinn des urchristlichen Bekenntnisses zu der Gottheit Christi ist also der, daß wir es bei dem beschriebenen Ergriffenwerden durch die geschichtliche Gestalt Jesu mit Gott selbst zu thun haben. In diesem Sinne schreibt z. B. der Apostel Paulus: „Gott war in Christo, und versöhnte die Welt mit ihm selber, und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu", und in diesem Sinne sagt Jesus selbst zu Philippus: „Wer mich siehet, der siehet den Vater." Auch nach Luthers Meinung ist das rechte Bekenntnis der Erlösten zu Christus da vorhanden, wo man Christum und den Vater so zusammenfaßt, daß man in dem Einwirken dieses Menschen auf uns Herz und Willen des Vaters erkennt. Die Gewißheit der Apostel, in Christo Jesu Gott selbst gefunden zu haben, oder ihr Bekenntnis zur Gottheit Christi in diesem Sinne beruht somit auf ihrem Erlebnis, worin sie die Einwirkung der geschichtlichen Erscheinung des Menschen Jesus auf sich erfuhren, indem ihnen die Deutung dieser Thatsache abgenötigt wurde, daß Gott selbst darin mit ihnen in Verkehr getreten sei.

Wenn nun aber die Apostel als Zeitgenossen Jesu in den Stand gesetzt waren, in unmittelbare Berührung mit ihm zu kommen und seine Einwirkung zu erleben, wie sollen wir, die wir durch so viele Jahrhunderte von der Gegenwart seines irdisch-geschichtlichen Wirkens getrennt sind, diese grundlegende

---

rechten Christum, wie er sich selbst malet, und lasse alsdann alle Gedanken und speculationes von der göttlichen Majestät und Herrlichkeit aller Ding fahren, hange und klebe an der Menschheit Christi; da dann gar kein Schrecken, sondern eitel Freundlichkeit und Freude ist, und lerne also durch ihn den Vater erkennen. Dadurch gehet mir dann ein solch Licht und Erkenntnis auf, daß ich gewiß weiß, was Gott, und wie er gesinnet ist."

Erfahrung machen, und ihn als Mittler unseres Verkehrs mit Gott erleben? Wo finden wir Jesum, um Gott durch ihn zu finden?

Die Beantwortung dieser Frage braucht unter uns nicht erst bei der Theologie gesucht zu werden; jeder Schulknabe weiß sie zu geben. Wo anders hätten wir Jesum, wie er auf Erden gewandelt und gewirkt, also in seiner geschichtlichen Gestalt, zu suchen als im Evangelium? Aber woher nehmen wir die Gewißheit, daß wir es hier nicht bloß mit einem unwirklichen Idealbilde statt mit geschichtlicher Wirklichkeit zu thun haben?

In dieser Beziehung kann als sicher gelten, daß wir solche Gewißheit durch keinerlei Untersuchungen über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte oder sonstige historische Erwägungen erreichen, denn das durch wissenschaftliche Forschung erzielte Urteil würde es im besten Falle immer nur zur Wahrscheinlichkeit, womit uns aber nicht gedient wäre, bringen. Die Evidenz der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu gründet sich für den Gläubigen immer auf die Bedeutung, die die Kunde von Jesus für ihn gewonnen hat. Erst nachdem er sich diese als eine zweifellose Thatsache seines Lebens zu Herzen genommen hat, tritt das, worin sich die geschichtliche Wirklichkeit Jesu bezeugt, klar und anschaulich für ihn hervor. Wenn uns einmal die Augen dafür aufgegangen sind, was es für uns bedeutet, daß er für uns vorhanden ist, und was wir sein würden ohne ihn, so bemerken wir auch die Lebensfrische des geschichtlichen Bildes Jesu und die Ohnmacht des Zweifels an seiner geschichtlichen Treue. *Ehe wir also zu jener Gewißheit kommen, muß das Evangelium an uns seine heilsame Wirkung geübt haben.* Das kann aber nur geschehen, wenn es uns in entsprechender, unseren individuellen Verhältnissen gerecht werdender Weise nahe gebracht und verkündigt, d. h. ausgelegt wird. Der alleinige Träger der evangelischen Verkündigung in diesem

Verstande ist aber die Kirche, nämlich die Gemeinde der Gläubigen, in welcher die Faktoren der Erlösung zusammengefaßt sind. Gott kann sich nicht allen Menschen ohne Unterschied mitteilen. Wenn er die Lebensführungen aller in seiner Hand hat, so kann er doch sein Inneres nur denen aufschließen, welche sich in der Kirche befinden, weil erst die Erfahrungen, wie das Evangelium anderen hilft, uns selbst geschickt machen, es aufzunehmen. Deshalb kommt Christus uns nahe, wenn sich Christen unser annehmen. Für solche, die als Christen geboren werden, ist die nächstliegende Thatsache, durch welche Gott sich ihrer annehmen will, darin gegeben, daß sie der Einwirkung der christlichen Gemeinde, ihrem Leben und ihrer Verkündigung unterstellt sind. Indem wir aus unserer Umgebung die Zeugnisse christlichen Glaubens und christlicher Liebe empfangen, werden wir auf Christum selbst hingewiesen und auf das Verständnis seiner Person vorbereitet. Wir gewinnen dabei trotz aller Trübungen des menschlichen Verkehrs durch die Sünde, den Ausblick auf geistige Güter, die dem reifsten Denken ebenso wie dem kindlichen Gemüte das vollkommene Leben des persönlichen Geistes unwidersprechlich offenbaren, und das Verlangen danach wird durch die geschichtlichen Wirkungen, welche von der Person Jesu ausgehen und im Verkehr mit der christlichen Gemeinde auch uns erreichen, in uns geweckt. Die Ideale der freien Liebe zum Guten und des innern Friedens gegenüber der Welt, die über dem Leben der christlichen Gemeinde leuchten, begründen zwar nicht unsern Glauben an Gott; aber sie versetzen uns in die innere Verfassung, in welcher wir von der geschichtlich überlieferten Gestalt Jesu so berührt werden, daß sie unser Vertrauen auf sich zieht als eine Offenbarung Gottes. In dem Pietätsverhältnis zu Christen entsteht das Verständnis für Gottes Gabe und Gottes Hülfe; und dem, der dazu erzogen ist, wird das Bild des wunderbaren persönlichen Lebens, das uns die Evangelien darbieten, zu einer

eindringlichen Mahnung, ihm zu vertrauen als dem Zeugnis von einem Menschen, dessen Dasein in unserer Welt uns Gottes gewiß macht. Die Lebensfrage, ob ein Gott für uns vorhanden ist, der uns nicht in der Welt als ein Mittel für andere Zwecke untergehen läßt, sondern uns unsere Vollendung und Seligkeit verbürgt, wird uns einfach dadurch gelöst, daß dieser Mensch gelebt hat, dessen Person uns, je deutlicher wir sie uns in ihrem Wirken und Leiden, in ihren Ansprüchen und Leistungen vergegenwärtigen, desto mächtiger zu dem Bekenntnis zwingt, daß die Macht über alle Dinge nicht wider ihn sei, sondern für ihn. Diese Thatsache bildet für uns den Grund unseres Friedens. Freilich tritt uns auch der Abstand Jesu von uns vor die Seele, und zwar um so mehr, je mehr wir die Kraft seiner Gestalt empfinden, als vor welcher wir die Wirklichkeit Gottes nicht verleugnen können. Aber derselbe Mensch, durch welchen die Wirklichkeit Gottes uns faßbar und gewiß wird, hält sich freundlich zu den Menschen, die in dem Gefühl ihrer Gottesferne stehen, und versichert sie dadurch der Liebe Gottes. Gott tritt auch mit uns so in Verkehr, daß er uns damit zugleich die Sünde vergiebt. Indem Christus durch die Verkündigung des Evangeliums und durch christlichen Verkehr, also durch die Thätigkeit seiner Gemeinde uns innerlich nahe kommt, oder uns verständlich wird, wird die Absicht, die er mit allen Menschen vorhatte, sie ihrer sittlichen Not zu entreißen, auch an uns vollzogen. Wir treten damit in den Schatten seiner Person und dürfen uns sagen, daß wir von seiner freundlichen Haltung gegen die Sünder und von seiner Treue gegen sein Werk mitbetroffen sind. Die Wahrnehmung aber, daß Jesus so für uns vorhanden ist, läßt uns sehen, daß der Gott, der ihn in unsere Welt gestellt und mit uns in Berührung gebracht hat, zwar unsere Sünde kennt und verabscheut, aber uns dennoch nicht verloren geben will. Diese Gedanken sind die einfache Folge davon, daß zu unserer eigenen

Existenz das Dasein dieses Menschen gehört, der so stark und reich ist, daß er jedem, der ihn beachtet, ein Vertrauen zu Gott begründet, in welchem die Sorge des natürlichen Menschen aufgelöst und das Selbstgericht des Sünders durch den Eindruck göttlicher Verzeihung überboten wird. Das erleben wir, weil wir thatsächlich in dem geschichtlichen Christus Gott selbst anschauen. Indem wir so Gott und Christus zusammenfassen, ist Christus uns nahe, weil das, was er uns als die Kundgebung Gottes in jedem Momente offenbart, der mächtige Pulsschlag unseres inneren Lebens wird. Wenn wir den Gott, der in dem gegenwärtigen Momente sich unser annimmt, in Christo finden, so ist uns auch Christus über alle Zeitenferne hinweg so nahe gebracht, wie er uns nahe sein soll. Das ist die Gegenwart Christi, die wir in dem rechten Verkehr mit Gott *erfahren* können, wenn uns seine geschichtliche Erscheinung als das Wichtigste in der Welt ans Herz dringt. Eine andere Gegenwart Gottes und Christi können wir Christen nicht *erfahren* und nicht erfahren wollen. So macht die Kirche die Offenbarungsthat Gottes, den geschichtlichen Christus, zu einem Elemente unseres gegenwärtigen Lebens, in dessen Verständnis wir alles, was uns widerfährt, als eine Kundgebung Gottes an uns, durch welche er uns zu sich heranziehen und uns fördern will, zu deuten vermögen. Nur unter der Voraussetzung, daß wir in einem jeden Momente unseres Lebens den geschichtlichen Christus als unseren Mittler Gott gegenüber verwerten, bleibt unser Verkehr mit Gott in der Wirklichkeit, in welcher Gott sich allein von uns finden lassen will. Wer, nachdem er durch den geschichtlichen Christus zum Vater gekommen ist, nunmehr von jenem absehen und gleichsam auf eigene Hand den weiteren Verkehr mit Gott suchen wollte, würde sich aus der Wirklichkeit entfernen und ins Leere und Ungewisse geraten. In dem Verständnis des geschichtlichen Christus berührt uns der Gott, der uns über Not und Sünde

erhebt, so, daß wir seiner gewiß werden, sonst nirgend. Wir bleiben daher bei dieser Auffassung von der Gottheit Christi in der denkbar stärksten Abhängigkeit von Jesu Christo stehen. Haben wir so unsern Gott gefunden und sind dadurch neue Menschen geworden, so sind wir mit der christlichen Gemeinschaft nicht nur durch unsere Freude an ihr verbunden, sondern auch durch das Leben, das wir aus ihr haben. Diese unser neues Leben begründende Macht verleiht der christlichen Gemeinde den Muttternamen. Und indem wir sehen, daß in ihr allein der Schöpfer und Erlöser auf Erden anzutreffen ist, wird sie für uns ein Moment der Gottesthat, durch die wir uns mitten in der Welt in Gottes Reich versetzt wissen. Überall sind es also Thatsachen und Mächte des wirklichen Lebens, in welchem wir selbst mit unserem Dasein stehen, wodurch wir von Gott erfaßt, in Berührung mit ihm gebracht und zu einem Leben im Ewigen erhoben werden. Gewißheit darüber, daß wir mit Gott selbst in Verkehr getreten sind, schöpfen auch wir zunächst aus unserem eigensten Erleben, insofern wir die Thatsache erfahren, daß die geschichtliche Erscheinung des Menschen Jesus, wie sie einen Bestandteil unserer Welt bildet, an uns in unserer besonderen geschichtlichen Situation durch die christliche Gemeinde herangebracht und richtig ausgelegt wird, wozu die Gemeinde der Gläubigen selbstverständlich allein befähigt ist, dadurch aber uns innerlich der Eindruck abgenötigt und das Verständnis aufgeschlossen wird, wie wir es in der von diesem Menschen ausgehenden Einwirkung auf unser Leben, wodurch er zu unserem persönlichen Erlebnis wird, unmittelbar mit Gott selbst zu thun haben, dessen errettender und befreiender Liebe wir auf diesem Wege gewiß werden.

Der letzte Zweifel, ob wir es in Christo wirklich mit Gott zu thun haben, schwindet durch die Erfahrung, daß unserer sittlichen Not abgeholfen wird, wenn uns die Thatsache, daß Jesus zu unserer Welt gehört, in ihrer Bedeutung für uns

verständlich geworden ist. Ehe wir von ihm ergriffen sind, nehmen uns die sittlichen Gedanken, von denen wir nicht loskommen und an denen wir erst das Leben des von der Natur unterschiedenen Geistes verstehen lernen, unsern Frieden. Wir sehen in der Welt, die uns trägt und nährt, nicht das Gesetz walten, das wir als das Gesetz des Lebens kennen. Durch die Übermacht sinnloser Ereignisse werden Ordnungen zerstört und Regungen erstickt, die dem guten Willen die Bahn frei zu machen schienen. Die menschliche Gemeinschaft selbst, anstatt sich zu einem Organismus der Freiheit zu gestalten, umwindet uns mit zahllosen Hemmungen. Im Lichte der außerchristlichen Erfahrung sehen wir zwar eine Naturordnung, aber eine sittliche Ordnung können wir unmöglich als ein zweifelloses Element der Wirlichkeit erkennen. Unter diesen Umständen können wir unser wirkliches Leben nicht für Zwecke einsetzen, denen wir das Anrecht an die Wirklichkeit absprechen. Die allgemeine Überzeugung von dem unantastbaren Recht des sittlichen Gesetzes verhilft nicht auch *uns* zu einem höheren Leben oder zu der Gewißheit, daß *wir* zu der seligen Freiheit eines sittlichen Lebens kommen können, wenn unser Dasein in der Welt kein sicheres Zeichen davon trägt, daß es dem Guten schließlich doch nicht fremd ist. Jesus Christus ist dies Zeichen. Hat er uns einmal das Vertrauen abgewonnen, daß seine Sache siegen muß, so schöpfen wir aus seiner Anteilnahme an den Menschen, die jede Probe bestanden hat, die Zuversicht, daß in unserem Leben das Gute eine Wirklichkeit und eine Macht hat, daß die göttliche Macht, die mit ihm und seinem Werke sein muß, thatsächlich sich unser annimmt und dem Guten dienstbar macht, was in unserer Umgebung und in uns selbst dem Guten widerstreitet. Denn wenn unser sittliches Streben sich in vergeblichen Anläufen zu erschöpfen scheint, so bleibt uns dennoch der Trost, daß wir in einem zusammenhängenden Wachstum des Guten, in einem Reiche Gottes, stehen, weil

Christi Werk zu seinem Ziele kommen muß, und weil wir uns durch den Verkehr Gottes mit uns als die Teilnehmer an diesem Werke wissen. Infolge einer solchen Befriedigung unseres sittlichen Bedürfnisses wird der Eindruck, daß wir es in Christo mit Gott zu thun haben, zu einer strahlenden Erkenntnis. Denn das ist der wahrhaftige Gott, der uns ein Leben im Ewigen verschafft, indem er uns zu der Freude am Guten bringt. Wir erlangen also die volle Gewißheit des Glaubens, indem wir den Verkehr Gottes mit uns derart erfahren, daß dadurch zugleich unsere sittliche Befreiung bewirkt wird und das sittliche Wollen uns als eine Befriedigung unserer individuellen Existenz vorkommt.

Wenn wir uns nun der Frage zuwenden, worin der religiöse Akt besteht, in welchem wir Gott ergreifen, so muß vor allem daran erinnert werden, daß für einen wirklichen Verkehr unsererseits mit Gott die unerläßliche Voraussetzung in der vorausgehenden Zuwendung Gottes zu uns liegt. Für den Christen ist es zweifellos, daß er Gott erst in dem erkennt, was Gott für ihn thut. Sein Verkehr mit Gott muß daher damit beginnen, daß er sich der Wohlthat seines Gottes erfreut. Sobald wir mit dem, was wir selbst anfangen, Gott zu erreichen und auf ihn einzuwirken meinen, stellen wir uns unausbleiblich unter dem Namen Gottes ein Wesen vor, dessen Vorhandensein uns in ähnlicher Weise gewiß wird, wie wir uns der Wirklichkeit eines Dinges in der Welt vergewissern, durch die Wahrnehmung seines Zusammenhanges mit anderen Dingen. Gott wird dann aufgefaßt, als ob er zur Welt gehörte und deshalb wie ein Weltwesen benutzt werden könnte. Die Wohlthat nun, in welcher uns Gott entgegenkommt, war, wie wir sahen, die Thatsache, daß er uns in Christo seine Liebe zu erfahren giebt. Der innere Vorgang aber, in welchem wir dieser Wohlthat unseres Gottes, durch die er uns zum Verkehr mit sich erhebt, mit Freude innewerden und

ihre Kraft über alle Beziehungen unseres Lebens verbreiten, ist der Glaube. In dem Vorhergehenden ist bereits zuletzt das Gebiet berührt, in welchem der Glaube entsteht. Es geschieht das nur in dem Bereiche der sittlichen Erfahrung. Der Gott, von dem wir uns ergriffen fühlen, wenn die Erscheinung Jesu unser Erlebnis wird, ist die Macht des Guten, die mit siegreicher Liebe die Schranken niederwirft, die uns selbst vom Guten trennen. Nur in dem inneren Zuge zu dem von Jesu verkündeten Reiche Gottes, in welchem, als einer durch die Liebe geeinten Gemeinschaft von Personen, Gott durch den Messias herrscht, kann eine Hinwendung zu Gott stattfinden und die Erfahrung seiner Güte genossen werden. Weder im Widersittlichen noch im sittlich Gleichgültigen (z. B. der Askese) können und wollen wir, wie von einer traditionellen mystischen Praxis in den mannigfaltigsten Formen geschehen ist, mit Gott zusammentreffen. Wir müssen leben wollen in dem Ewigen, das dem Menschen verständlich ist, im Sittlichguten. Diese Auffassung haben auch die Reformatoren in anderer Form, wenn gleich unvollständig und in der schließlichen Formulierung wenig glücklich, vertreten in ihrer Lehre von der Buße und in dem Grundsatz, daß das Leben in dem sittlichen Berufe ein wesentlicher Bestandteil der christlichen Vollkommenheit sei. Solange wir daher in einer geistigen Thätigkeit begriffen sind, welche in uns selbst außer Beziehung zum sittlich Notwendigen steht, halten wir uns auch von Gott innerlich fern. Nur in der Unterwerfung unter das sittliche Gebot, können wir uns dem Gott zuwenden, der uns zu einem Leben im Ewigen verhelfen will. Trotzdem macht aber die Beugung unter das sittlich Notwendige nicht die Frömmigkeit aus; denn der Notwendigkeit des Guten kann man innewerden, ohne Gottes dabei zu gedenken. Der Mensch, der das Gute denkt und will, tritt damit nur in die innere Verfassung, in welcher er Gott finden kann. Verwirklicht aber wird diese Möglichkeit

durch den Glauben. „Mit keinem andern Werk," sagt Luther (E. A. 16, 142), „mag man Gott erlangen oder verlieren, denn allein mit Glauben oder Unglauben, mit Trauen oder Zweifeln; der andern Werk reichet keins nit bis zu Gott."

Aber was ist denn nun der Glaube?

Vor allem: er ist kein menschliches Werk. Wäre er das, so würden wir auch mit ihm den Versuch machen, Gott mit menschlichen Mitteln, mit der Veranstaltung einer anspruchsvollen Frömmigkeit, zu erfassen. Solches Unterfangen aber muß offenbar vor dem Gedanken des überweltlichen Gottes zunichtewerden, den wir nicht in unsern Dienst zwingen können, sondern von dessen Gnade wir leben. Ein Verkehren mit ihm kann nichts anderes sein, als ein Empfangen und Verwerten dessen, was er uns giebt, indem er uns innerlich nahe kommt. Und nicht nur die Scheu vor dem Heiligen verbietet uns, durch menschliches Vornehmen zu Gott emporbringen zu wollen, wir werden vielmehr davon vor allem abgehalten durch die Freude an Gottes Gabe, die etwas unvergleichlich anderes ist, als alles, was menschliche Anstrengung erringen kann. „Der rechte Glaub, da wir von reden, läßt sich nicht mit unsern Gedanken machen, sondern er ist ein lauter Gottes Werk, ohn alles unser Zuthun, in uns" (Luther. E. A. 13, 302). Denn der Glaube, der hier gemeint ist, macht aus dem Menschen ein neues Wesen, kann also schlechterdings nicht als das eigene Werk des nicht erneuerten Menschen erlebt werden. Damit ist ausgeschlossen die Auffassung des Glaubens als Zustimmung zu irgend welchen Lehren oder als Fürwahrhalten der Erzählungen der h. Schrift, denn das ist nach Luther „ein natürlich Werk ohne Gnade", welches auch Türken und Heiden zustandebringen. Ein solcher Glaube sei wertlos, weil er uns nichts gebe. Man dürfe ihn auch nicht als den Anfang oder die Vorstufe des rechten Glaubens schätzen, denn „Gott habe mit solchem Wahn nichts zu schaffen". Auch das Vertrauen, welches zur Vollendung

des Glaubens gefordert wird, würde unter diesen Umständen notwendig den Charakter eines menschlichen Werkes tragen und die Behauptung, daß der ganze Verlauf in der Einwirkung Gottes auf den Menschen begründet sei, hätte für das innere Leben des Glaubens, welches sich nach jener Auffassung in menschlichen Anstrengungen vollziehen soll, keinen Wert. Der Glaube würde dabei ebenso als eine menschliche Leistung erlebt wie die guten Werke der Katholiken trotz der Lehre von der gratia operans. Selbst wenn geglaubt würde, meint Luther, „daß Christus *für mich* geboren, gestorben und auferstanden sei," bliebe es ein wertloser und deshalb falscher Glaube.

Wie soll man aber ohne diesen Glauben der so häufigen Aufforderung entsprechen, an das Evangelium zu glauben, da doch das Evangelium aus Lehren und Berichten besteht?

Dieses Bedenken erledigt sich durch die Einsicht, daß „das Evangelium" in diesem Zusammenhange eben nicht eine Summe von Worten und Erzählungen, die in der heiligen Schrift zu finden sind, ist, sondern die Zusammenfassung der Thatsachen, durch welche uns die Erscheinung Jesu zu dem Vertrauen auf die Liebe Gottes bringt. Darauf und nicht auf eine Lehre bezieht sich der christliche Glaube. Es wäre nun aber nicht ein Bekenntnis zu der rettenden Macht der grundlegenden Thatsache, sondern ein Bekenntnis zu ihrer Ohnmacht, wenn man behauptete, es sei, nachdem sie in unsern Gesichtskreis getreten, noch eine menschliche Anstrengung nötig, um sich ihrer zu bemächtigen und sie zum Grunde des Glaubens zu machen. Der Gläubige steht notwendig in der Gewißheit, daß die durch die Thatsache wirksame Macht ihn überwältigt habe. Schwände dem Glauben diese Gewißheit, so verlöre er in demselben Maße die Wirklichkeit der Gottesmacht, auf die er sich bezieht, und hörte selbst auf, denn jenes Urteil über seine Entstehung ist nur ein Ausdruck des Glaubens selbst, der lediglich auf diese Weise die Wirklichkeit seines Gegenstandes aussprechen

kann. Wenn aber eine Thatsache mit solcher Macht auf unser Inneres wirkt, daß sie uns zum Zeugnis für die Wirklichkeit des uns rettenden Gottes wird, so gewinnt sie uns Vertrauen ab. Deshalb ist aller christliche *Glaube Vertrauen* auf ein selbsterlebtes Ereignis. Von der Zustimmung zu dem geschichtlichen Bericht über Jesum war schon oben die Rede. Soweit sie überhaupt innerhalb des Glaubens ihre Stelle hat, geht sie nach dem dort Gesagten nicht der fiducia vorher als ein Werk des Menschen, sondern als eine Wirkung der den Glauben begründenden Thatsache ist sie mit der fiducia verbunden. Sonst könnte sie sich überhaupt nicht mit dem religiösen Glauben zu einer Einheit verbinden. Es giebt kein Mittel menschlicher Kunst und Wissenschaft, das uns von diesem Vertrauen dispensieren und uns auf andere Weise die Zustimmung zu Christo als der Offenbarung Gottes ermöglichen könnte. Durch solche Mittel würde vielleicht eine Art von Glauben *gemacht*. Aber eines Glaubens, der als Gottes Werk in uns *entsteht*, können wir uns nur bewußt sein, wenn seine Wurzel das Vertrauen ist, in welchem wir uns durch die Erscheinung Jesu überwältigt wissen. In solchem Vertrauen atmet unser eigener freier Wille und doch erleben wir es als das Werk und die Gabe eines Stärkeren. Indem daher Luther einen Ausdruck für den Glauben sucht, der kein Menschenwerk ist, sondern in dem wir uns durch Gott zu Gott erhoben wissen, findet er auch keinen andern, als den kindlich einfachen: ein herzliches Vertrauen zu Christus. Sobald dem Fürwahrhalten die Würde zu teil wird, als ein wesentlicher Bestandteil des Glaubens behauptet zu werden, so erweist es sich notwendig als zu schwach begründet, um anders als in der Form des angestrengten Entschlusses behauptet werden zu können. Ein Glaube aber, dem ein solches von dem Vertrauen auf Gott durchaus verschiedenes Element innewohnt, wird nicht als ein Werk Gottes erlebt, soviel auch behauptet werden mag,

daß Gott ihn bewirke. Der Glaube dagegen als Vertrauen, welches Christi Bild in uns erweckt, und der neue Sinn und Mut, welcher daraus entsteht, entspricht nun vollauf der Forderung, daß sich der Verkehr des Christen mit Gott in einem Vorgange vollziehen muß, in welchem wir uns durch Gott zu Gott erhoben wissen. Denn in diesem Glauben erreichen wir den Verkehr mit Gott selbst, nicht nur eine Vorbedingung dazu, wie sich durch Aufweisung seines inneren Gehalts zeigt, der ihn als den wirklichen Verkehr mit Gott erkennen läßt.

Alle Formen der Frömmigkeit erhalten einen christlichen Sinn erst dadurch, daß sie auf eine Bethätigung des Glaubens hinausgeführt werden, welchen Gott durch seine Offenbarung in uns weckt, damit wir in diesem Glauben neue Menschen seien. Unser Verkehr mit Gott schließt nun als erstes und grundlegendes Erlebnis unsere gänzliche Unterordnung unter ihn, die Erfahrung unserer Abhängigkeit von ihm in unserer Lebenstiefe, in sich. Jede innere Regung, in welcher wir Gott etwas anderes geben wollten als diese Anerkennung seiner Ehre, oder jede Art von Gleichstellung mit Gott muß dem Christen als eine Abkehr von seinem Gott und als Verleugnung erscheinen. Diese Unterordnung und Hingabe an Gott steht als Ideal christlicher Frömmigkeit zweifellos fest. Aber die Aufgabe solcher gänzlichen Hingebung an Gott setzt ja doch offenbar die Gewißheit voraus, daß die Freude an persönlichem Leben, also die Liebe, kein untergeordnetes Moment in dem Leben Gottes ist, sondern vielmehr die Einheit seines Lebens und Wirkens ausmacht. Einem Gotte, in welchem irgend etwas bestimmtes anderes, oder eine uns verborgene unnennbare Macht das Beherrschende wäre, könnten wir wohl mancherlei, aber nicht uns selbst opfern. Allein der Glaube ist daher imstande, diese Hingabe zu vollziehen, sofern er durch die überwältigende Erfahrung der Liebe und Treue Gottes zu der Gewißheit erhoben ist, daß unser Lebensziel bei Gott

geborgen sei und daher aus allen unsern Nöten doch schließlich immer wieder als der Zweck der Ereignisse, die uns wehe thaten, hervorbreche. Bei einem so begründeten Vertrauen stehen wir mit unserm innersten Leben in der Abhängigkeit von Gott. In dieser lernen wir aber die schaffende Allmacht Gottes kennen in dem, was seine Offenbarung an uns wirkt, indem sie etwas vollkommen Neues zum Dasein bringt, das innere Leben des erlösten Menschen, der in seinem tiefsten Lebensbedürfnis befriedigt worden ist. Dieses aus Gott stammende Leben des Christen ist aber nichts anderes als der Glaube, in welchem er mit neuem Sinn und Mut seiner Sünde gedenkt und sein Kreuz lieben lernt. Sehr häufig haben die Reformatoren den Inhalt dieses Glaubens unvollständig ausgedrückt, indem sie nur die Gewißheit der Sündenvergebung hervorheben. Aber die Gewißheit der Sündenvergebung ist bloß das Erste im christlichen Glauben, insofern der sittlich gereifte Christ sie sich als die Voraussetzung für alle anderen Erfahrungen der Gnade Gottes klar machen kann und soll, während sie zeitlich das Erste in dem Leben des Glaubens nicht zu sein braucht und noch weniger von dem übrigen Leben des Glaubens getrennt werden darf. Die Thatsachen, welche in unserm Umfaßtsein von der christlichen Gemeinde gipfeln, begründen die Gewißheit der Sündenvergebung als das sichtlich notwendige Element jeglicher Zuversicht zu der Liebe und Fürsorge unseres Gottes. Darin, daß wir durch die Taufe und durch christliche Erziehung zu der Gemeinde gehören, die Christus mit seiner Liebe deckt, haben wir die Thatsache vor uns, daß Gott uns vergeben will. Wir müssen nur unsern Zusammenhang mit der christlichen Gemeinde als eine Kundgebung Gottes an uns verstehen, womit wir uns freilich in eine Abhängigkeit von der Gemeinde stellen, welcher bekanntlich Luther im großen Katechismus dahin Ausdruck giebt, daß auch er sie unsere Mutter nennt. In dieser Stellung zur Gemeinde haben wir die

Vergebung der Sünden als ein beständiges Gut, das uns verliehen ist, eingeschlossen in den Grund des Glaubens und deshalb jeder Regung des Glaubens innewohnend. Wer nun diese Gewißheit der Versöhnung erlangt hat, begiebt sich, wenn er sonst in der von Gott selbst eröffneten Verbindung mit ihm verbleiben will, in die Erfahrungen, in welchen sich jener Glaube über alle Beziehungen seines Lebens ausbreitet und sich als die Kraft Gottes, die einen neuen Menschen schafft, bewährt. Indem wir diesen Glauben auf jegliche Lebenslage anwenden, empfangen wir von Gott und antworten ihm durch die Freude an seiner Kraft, die uns wunderbar erneuert und der Welt gegenüber zu freien Menschen macht. Der rechte Gottesdienst, also der rechte Verkehr mit Gott, ist die Hinwendung zu ihm, welche zugleich eine neue Verwertung dessen einschließt, was wir in der Welt erfahren und sind. Auf diesem Wege gelangen wir zu der wahren Weltflucht, in welcher wir, mitten in der Welt, doch von ihr wirklich abgeschieden sind, indem wir sie recht „brauchen" lernen, d. h. sie im Glauben beherrschen. Der Glaube bringt es durch die Kraft, die er von Gott empfängt, fertig, unter der thatsächlichen Übermacht der Welt sich frei von ihr zu fühlen und die Schranken und Leiden, die sie uns auferlegt, als Förderung und Segen zu erleben, so daß unser Verkehr mit Gott erst darin vollendet wird, daß wir der Welt gegenüber erfahren, was Gott aus uns macht, wie dieses Ideal christlicher Frömmigkeit seine klassische Darstellung in Luthers Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen" gefunden hat. Nur der Glaube empfängt von Gott die Gabe der Demut, jener religiösen Niedrigkeit, in welcher wir uns willig seiner Fügung unterordnen. Damit aber beherrschen wir geistig in unserem inneren Verkehr mit Gott dasselbe, was wir in der Welt der Dinge erleiden, weil wir es trotz fühlbarer Bitterkeit als Gottes Werk und Gabe zu unserer Seligkeit verstehen und gebrauchen. Die Demut, in welcher wir mit

Gott in der rechten Verbindung stehen, ist immer zugleich ein dem entsprechendes Verhalten gegenüber der Welt, in welchem wir die von Gott empfangene Seligkeit genießen. Denn die freudige Hingabe an den lebendigen Gott bedeutet die willige Unterwerfung unter die Gesetze und Fügungen, in welchen er uns wirksam in unserer Lebenstiefe umfaßt und beeinflußt. Nur so ist der Mensch in dem, was er wirklich ist, Gott unterworfen. Aber damit hat er zugleich diejenige geistige Herrschaft über die Welt, in welcher er an dem Reiche Gottes teilnimmt und selig ist. Ebenso geht die Furcht Gottes, nur ein anderer Ausdruck für die innere Unterwerfung, in der wir mit Gott verkehren, aus dem wahren Glauben hervor. Denn die Schrecknisse zwar, welche die unentrinnbare Abhängigkeit von einer unheimlichen Macht wachruft, kann sich jeder selbst bereiten, aber die christliche Gottesfurcht, die Ehrfurcht des Kindes vor dem Vater, in dessen mächtiger Fürsorge es sich geborgen fühlt und aus deren Bereich es sich herauszutreten scheut, kann nur als eine von Gott selbst in ihm erweckte Regung stattfinden, wenn es in dem Zusammenhange der christlichen Gemeinde durch christliche Erziehung, Sitte und Verkündigung die befreiende Macht des Evangeliums erfährt. Die Liebe zu Gott vollends, wenn wir nicht im allgemeinen über sie spekulieren, sondern uns an die besondere Form halten, welche ihr durch das Wesen des in Christo offenbaren Gottes vorgeschrieben wird, ist der richtig verstandene Glaube selbst. Liebe überhaupt ist Freude an persönlichem Leben. Die Freude an der Förderung des Nächsten ist Nächstenliebe; die Freude an der Förderung durch Gott ist Gottesliebe. Sie entsteht in der Erfahrung, daß Gott, indem er uns persönlich nahekommt, d. h. nach seinem Sinn und Willen gegen uns sich uns verständlich macht, uns innerlich über unsere Not erhebt, in Kampf und Leiden uns Frieden und Seligkeit finden läßt. Zum Gegenstande eines Gebotes aber kann die so geweckte Gottes-

liebe deshalb werden, weil sie notwendig unser Verhalten dahin regelt, daß wir uns willig in das von Gott Geforderte und Auferlegte fügen. Beides zusammen aber, die von Gott erweckte und die von uns geforderte Gottesliebe, ist offenbar nichts anderes als der Glaube in seiner Wahrheit als ein wirklicher Verkehr mit dem lebendigen Gott. Diese rechte Gottesliebe ist weit verschieden von der Zärtlichkeit, in welcher die natürliche Neigung zu fremder Eigentümlichkeit aufflammt. Aus dem Banne dieser natürlichen Liebe sollen wir die Freiheit der geistigen Persönlichkeit retten. Die Gottesliebe dagegen entsteht in dem Gefühl der Freiheit, zu welcher uns Gottes That befreit. Wenn nun Jesus der Forderung der Gottesliebe das Gebot der Nächstenliebe als „gleich" zur Seite gestellt hat, so scheint, da nach dem oben Bemerkten das Wollen des Guten an sich noch nicht als Verkehr mit Gott gedacht werden kann, vielmehr unser thätiges Eintreten für die sittlichen Aufgaben uns nur in die innere Verfassung versetzt, in welcher wir Gott finden können, die sittliche Thätigkeit den Verkehr mit Gott zu unterbrechen und die christliche Sittlichkeit ein besonderes Lebensgebiet neben der christlichen Frömmigkeit zu sein, zumal sie in der Richtung auf die Welt erfolgt und wir im Verkehr mit Gott unsere Abhängigkeit von ihm erleben, während die Vergegenwärtigung der sittlichen Aufgabe uns zum Bewußtsein unserer Freiheit bringt. Doch muß uns vor einer solchen Scheidung schon die Erinnerung daran bewahren, daß Gott nach der Verkündigung Jesu in einem Reiche Gottes als unser Vater uns nahe sein will, so daß jede Thätigkeit, in welcher wir an diesem Reiche Gottes teilnehmen — und das geschieht ohne Zweifel durch die sittliche Thätigkeit, in welcher das Gebot der Nächstenliebe erfüllt wird — zugleich als ein Erleben der väterlichen Herrschaft Gottes gedeutet werden muß, in welcher der Verkehr mit Gott besteht. Herrschaft Gottes über uns aber bedeutet für uns nicht das Tragen der Gesetzes-

laſt, ſondern ein das Herz erfreuendes Empfangen von Gott, nämlich die Klärung und Befreiung des innern Lebens, den neuen Sinn und Mut, den Luther Glauben nennt. Dem Leben in der Welt werden wir durch ihn nicht entrückt. Denn in einem geſchichtlichen Ereignis finden wir Gott ſelbſt und in unſern Lebensführungen die Erweiſe ſeiner väterlichen Fürſorge. In der Gemeinſchaft mit Gott, die wir durch den Glauben gefunden haben, verbleiben wir nur, wenn wir die empfangene Gabe gebrauchen. Je mehr wir alſo unſern Glauben auf alle Beziehungen unſeres Lebens anwenden und je kräftiger wir uns damit in die Welt ſtellen, deſto mehr werden wir auch mit Gott zuſammengeführt; denn je reicher uns Gott machen kann, indem er uns immer wieder von neuem in den jeweiligen Situationen unſeres Lebens begegnet, uns hilft und fördert, um ſo intenſiver verkehren wir mit ihm. Wir werden ihm nicht ferner gerückt, wenn wir uns im Vertrauen auf ſeine väterliche Vorſehung in der Welt zurechtfinden, ſondern gerade dabei treten wir vor ſein Angeſicht. Gottes Weg, der uns zu ihm führt, führt uns in die Wirklichkeit, in der er uns für ſich geſchaffen hat und in der er uns zu freien und ſeligen Menſchen machen will. Wenn aber die Freude an der Gabe Gottes und die dankbare Bethätigung der uns dadurch verſchafften inneren Freiheit uns mit Gott zuſammenführt, ſo liegt auch die ſittliche Thätigkeit des Chriſten innerhalb ſeines Verkehrs mit Gott. Sie iſt für den Chriſten nicht ein Dienſt, zu welchem ihn Gott von ſich fortſchickt, ſondern ſie iſt ihm ein Gottesdienſt. Die Bedeutung der chriſtlichen Sittlichkeit für den Glauben oder für den Verkehr mit Gott, hat Luther immer wieder durch den Gedanken erläutert, daß die guten Werke die Früchte des Glaubens ſeien. Darin liegt zunächſt, daß der Glaube dem Menſchen die Kraft verleihen muß, ſich der ſittlichen Forderung freudig zu unterwerfen. Das iſt dem natürlichen Menſchen unmöglich, denn bei aller etwaigen

Anerkennung des sittlichen Gebots in seiner unbedingten Berechtigung, folgt er doch seinem Lebenstriebe, der ihn zwingt Nutzen und Schaden seines Verhaltens zu berechnen. So kommt es höchstens zu dem Streben, sich die Liebe Gottes durch die Erfüllung seiner Gebote zu erkaufen. Wenn man aber das Gute in Wirklichkeit nur da thut, wo man es „ohn Furcht der Straf und ohn Gesuch des Lohns“ (Luther, E. A. 10, 96) thut, so muß der Mensch durch seine sittliche Befreiung innerlich so gestellt sein, daß er sich vor der Welt nicht fürchtet und an der Welt nicht hängt. Das geschieht, sobald wir durch Christus in den Verkehr mit Gott eintreten, denn der christliche Glaube ist als wahrhaftiger Verkehr mit Gott mit einer Lebensfreude verbunden, in welcher wir uns als Erlöste fühlen, frei gegenüber der Welt und unserm eigenen Naturtriebe. Die Erlösung im christlichen Glauben kann den Menschen dazu bringen, daß er anhebt „zu börnen in göttlicher Liebe“ (Luther, E. A. 11, 259), in welcher er reich und stark geworden ist. So erweist sich der christliche Glaube als die Kraft zu sittlichem Handeln. In der Aussage, daß das gute Werk die Frucht des Glaubens sei, liegt aber, was Luther nicht genug hervorgehoben hat, außerdem noch, daß er auch den Antrieb zu sittlicher Thätigkeit in sich trägt. Dieses dem christlichen Glauben innewohnende Motiv zur sittlichen Thätigkeit besteht in dem Verlangen, sich unter die Situation zu beugen, in welcher wir Gottes wirksame Kraft an uns erfahren und damit den fördernden Verkehr mit ihm erleben. Denn das Interesse des Glaubens geht einzig auf den Verkehr mit Gott. Bei der Lösung jeder sittlichen Aufgabe durchschreiten nun auch die Geförderten einen Moment, in welchem sie zwar die Notwendigkeit des Guten einsehen, seine Bethätigung jedoch als ein von ihnen gefordertes Opfer empfinden, welches ihre Lebensfreude vernichtet. Durch solche innere Not trägt uns unser Glaube. Er sagt uns, daß derselbe Wille, der uns jetzt an der Forderung der Pflicht erfahren

läßt, wie fern wir ihm sind, uns in Jesu Christo als die Macht über alle Dinge verständlich wird, die uns zu sich erheben will. Daraus ergiebt sich denn die Erkenntnis, daß das, was fremd in verletzender und abstoßender Härte vor uns liegt, nichts anderes ist als der unverstandene Reichtum des Ewigen, dessen verborgene Güter in ihrer ganzen unendlichen Fülle uns zu teil werden sollen. So empfangen wir Mut, auch in dem dunkeln Pflichtgebot Gottes erlösende Hand zu ergreifen, die uns über uns selbst hinausbringt. Die Freude, mit welcher wir in der sittlichen Forderung des Moments den in Jesu Christo offenbaren Gott wiedererkennen, macht uns sittlich frei. Denn sie einigt unsern Lebenstrieb, das Verlangen nach Seligkeit, mit der Einsicht in die unausweichliche Notwendigkeit des Guten und macht die scheinbare Vernichtung aller Lebensfreude durch die Pflicht zu einer Verheißung des Lebens. In diesem Sterben und Auferstehen verkehren wir mit dem lebenschaffenden Gott. Dann muß aber der Glaube, dessen einziges Interesse ist, so von Gott zu empfangen, um seiner selbst willen nach sittlicher Thätigkeit verlangen. Er hat das Gute lieb, weil er Gott darin findet, seine erlösende Kraft in dem sittlichen Kampfe erfährt. Die sittliche Thätigkeit des Christen unterbricht also nicht seinen Verkehr mit Gott, sondern gehört im Gegenteil selbst zu unserm Verkehr mit Gott, denn sie gestaltet sich für den Glauben zu der Erfahrung von der lebendig machenden Kraft Gottes. Endlich das Verhältnis des christlichen Gebetes zum christlichen Glauben stellt sich dahin, daß der Glaube selbst als die stete Richtung des Herzens auf Gott, die auch inmitten der Arbeit festgehalten wird, das innerliche unablässige Gebet ist. Das besondere Gebet muß jedenfalls in solchem bereits vorhandenen Vertrauen auf die verstandene Kundgebung Gottes wurzeln, sonst ist es kein christliches Gebet und kommt überhaupt nicht vor Gott. Deshalb ist jedes Gebet, das nicht ein wesenloses Rufen ins

Leere ist, in seiner Tiefe Dank und Lob des allmächtigen Gottes, dessen Liebe den Weg zu uns gefunden hat, ehe wir ihn suchten. Aber nicht nur muß das Gebet des Christen eine Äußerung seines Glaubens sein, sondern sein Glaube muß sich auch als Gebet regen. Als ein Empfangen aus der unendlichen Fülle Gottes lebt der Glaube nur dann weiter, wenn er nicht wie ein ruhender Besitz vorgestellt wird, sondern in jeder Lebenslage von dem als lebendig und gegenwärtig erkannten Gott die Auflösung der Not erbittet. Wenn der Glaube nicht ein bloßes Spiel mit Gedanken von Gott sein soll, so muß er sich zum Gebet gestalten; und wenn das Gebet nicht ein Spiel der Phantasie oder eine sinnlose Arbeit sein soll, so muß es eine Anwendung des Glaubens auf den bestimmten Moment sein. Dann ist es aber im Hinblick auf das Vertrauen, welches uns Gott durch die Erweisung seiner Liebe abgewonnen hat, immer in erster Linie Dankgebet, auch wenn es die Form der Bitte hat. So werden zwei geistige Bewegungen zu einer lebendigen Einheit verbunden, welche durch keine menschliche Anstrengung zusammengefaßt werden können: das herzliche Verlangen, von Gott eine besondere Hülfe zu erfahren, und die demütige, d. h. freudige Ergebung in den Willen Gottes. Es ist ein innerer Kampf, welcher, wenn er normal verläuft, den Christen auf eine höhere Stufe des inneren Lebens bringen soll. Die Erreichung dieses Zieles zeigt sich darin, daß der siegende Glaube die stürmische Bitte in der Stille vor Gott verklingen läßt. Auf solche Weise wird unsere Bitte ein „gelassenes Gebet“ (Luther, E. A. 11, 57), nicht durch eine von uns aufgebotene Kraft der Entsagung, sondern durch den Eindruck der uns zugewendeten Liebe Gottes, der wir uns getrost überlassen dürfen.

Dies ist das Bild des Verkehrs mit Gott, zu dem sich der Glaube nach allen Beziehungen und Richtungen des geistlichen Lebens in unerschöpflichem Reichtum entfaltet, indem er dabei unausgesetzt Jesum Christum als den Mittler und Ver-

söhner verwertet. Denn wahrhaft und lebendig ist der Glaube an Christus nur dann, wenn Christus allein als der Erlöser erkannt ist, der uns zu Gott emporträgt. Finden wir, ohne auf ihn zu blicken und durch sein Verständnis einen neuen Sinn zu bekommen, unsern Weg zu Gott, so wird uns das Dogma von der Gottheit Christi zu einem Kuriosum, das wir wohl bejahen können, in der Meinung, etwas Besonderes damit zu leisten, das aber für unser inneres Leben völlig bedeutungslos wird. An Luthers reformatorischem Werke ist nicht das das Wichtigste, daß er gegen das kirchliche Christentum das ursprüngliche Christentum der neutestamentlichen Bücher aufbot, sondern daß er den wirklichen Christus, der für jeden Christen eine Thatsache seines eigenen Lebens ist, als den Grund des erlösenden Glaubens an Gott erkannte und verkündigte. Dazu aber gehört seine schroffe Abweisung jeder anders (als in Christo) begründeten Gotteserkenntnis. Auch wir haben uns deshalb von der verbreiteten Meinung loszumachen, daß der Vorsehungsglaube eine allgemeine, dem erkennenden Geiste zugängliche Wahrheit sei, und uns ausschließlich dem christlichen Vorsehungsglauben zuzuwenden, welcher darin besteht, daß wir die geschichtliche Gestalt Christi als ein Element unseres gegenwärtigen Lebens in Betracht ziehen und Gott darin verstehen, der uns in diesem Faktum berührt und zum Verkehr mit sich heranzieht. So vermögen wir in jedem Ereignis, das zum Aufbau unseres inneren Lebens mitwirkt, die suchende Liebe Gottes zu erkennen. Dabei steht der Mensch mit offenen Sinnen in der Welt, die ihm zu einer Welt Gottes geworden ist, und erdichtet sich nicht einen besondern Bereich des Verkehrs mit Gott neben der wirklichen Welt. Denn in dieser und durch sie erfährt er ein Leben mit Gott.

Wohl aber gewinnen die Welt und unser Leben in ihr, vor allem die geschichtlichen Thatsachen, die für uns Offenbarung geworden sind, sobald in ihnen und durch sie ein Ver-

kehr der Seele mit Gott entsteht, ein neues Verständnis, welches wir in einer Reihe von Vorstellungen ausdrücken, indem wir diese die Glaubensgedanken nennen. Ihren Inhalt bilden z. B. solche Dinge wie: Wiedergeburt, heiliger Geist, Herrschaft des erhöhten Christus, Christus in uns, ewiges Leben u. s. w. Sie entstehen aus dem Verkehr mit Gott, den der auf Christum gegründete Glaube erlebt. In ihnen werden die verschiedenen Beziehungen der einen Glaubenswahrheit ausgesprochen, daß das, was in der Geschichte unsere Erhebung zum Ewigen begründet und ausmacht, in Gott eine übergeschichtliche Wirklichkeit hat. Diese Gedanken weisen uns also auf die für uns unermeßliche Tiefe des wahrhaftigen Verkehrs mit Gott und seiner geschichtlichen Ursachen, sind mithin die unentbehrlichen Zeugen dafür, daß wir in unserem zeitlichen Leben wirklich den Gott gefunden, der ewig und unendlich ist. Dagegen werden sie in unerträglicher Weise gemißbraucht, wenn ihr Inhalt als empirisch faßbare Größe behandelt wird, als ob sein Dasein oder seine Einwirkung auf uns nicht etwa nur Gegenstand unserer Überzeugung, sondern Gegenstand einer bestimmte Zeitmomente erfüllenden Erfahrung werden könnte, während die wirkliche, die Zeitmomente füllende christliche Erfahrung nichts anderes sein kann und darf, als der Glaube selbst, in welchem wir nicht etwa uns anstrengen, absonderliche Dinge für wirklich zu halten, sondern in welchem wir in unserer natürlichen und sittlichen Not die Hülfe des sich uns offenbarenden Gottes durch Christus erfahren. Bei jenem Verfahren wird notwendig das, was ein Gedanke des Glaubens ist, in den Bereich des erfahrungsmäßigen Erkennens herabgezogen, wo es seine eigene Würde verliert, aber mit einer Menge unlösbarer Probleme behangen wird, wie z. B. die Behandlung der Wiedergeburt als eines unserer zeitlichen Erfahrung faßbaren Vorganges unvermeidlich das Problem des Gegensatzes von Freiheit und Gnade hervorruft, in dessen Er-

örterung nicht wesentlich über den Stand der Frage etwa bei Thomas von Aquino hinauszukommen ist. Als ein Beispiel dafür, was es mit diesen Glaubensgedanken auf sich hat, berühren wir einen, dessen Gegenstand von besonderem Interesse und hervorragendster Wichtigkeit ist. Es handelt sich um den erhöhten Christus, seine Gegenwart und seine fortdauernde Einwirkung auf uns. Wer in dem Leben und Wirken des geschichtlichen Christus den Grund seines Friedens gefunden hat, wird eben dadurch zu der Gewißheit gebracht, daß diese Person unvergänglich lebt und für ihn wirkt. Wenn sich sein Glaube nicht zu dieser Gewißheit vollendete, so würde er wahrnehmen müssen, daß sich dieser Glaube nicht eigentlich auf Christus selbst, sondern auf eine von Christus vertretene Idee gründete, deren Zugehörigkeit zu Gott er erfaßte. Nun ist aber das, was uns zum Vertrauen auf Gott und darin zum Verkehr mit ihm gebracht hat, keineswegs das Verständnis einer allgemeinen Idee, sondern das Verständnis der geschichtlichen Person des Menschen Jesus. Infolgedessen sehen wir notwendig diese Person und nicht jene Idee als das zu Gott Gehörige an, worauf unser Heil unvergänglich ruht. Daraus aber ergiebt sich, daß Christus persönlich fortlebt und auf uns einwirkt als der erhöhte Herr. Wenn wir erkannt haben, daß in Christus das innerste Leben Gottes dem Menschen faßbar in die Geschichte eingetreten ist, so können wir auch wissen, daß das persönliche Leben Jesu, welches ganz und gar in seinem Berufe aufgeht, das Wirkliche ist, dem Gott um seiner selbst willen alles andere dienen läßt. Eine solche Person denken wir notwendig als ebenso unerreichbar für die zerstörenden Naturgewalten, wie den Endzweck selbst, den sie in ihrem Leben und Wirken darstellt, nämlich den Endzweck aller Dinge, Gott selbst. Dann aber dürfen wir uns auch sagen, daß der lebendige Christus persönlich auf uns einwirkt. Denn Christus kann nur fortleben, indem er seinen Beruf

fortsetzt. Sein Beruf kann kein Ende nehmen, weil es nichts Höheres giebt, dem er als Mittel untergeordnet werden könnte; und seine Person kann in der Trennung von diesem Berufe überhaupt nicht fortleben, weil die Trennung davon für sie Vernichtung wäre. Das Fortleben Christi besteht deshalb darin, daß er in seinem Berufe fortwirkt und vollendet wird, also die Herrschaft über die Menschen schrankenlos ausübt, die er in seinem irdischen Leben begründet und begonnen hat. Daß Christus in solcher Weise lebendig und wirksam ist, steht uns im Glauben fest, d. h. auf Grund der Bedeutung, welche seine geschichtliche Erscheinung für uns gewonnen hat. Wir haben daran also einen Glaubensgedanken, der in uns unter dem Eindruck der Person Christi notwendig entsteht und deshalb für uns auf der göttlichen Kraft der geschichtlichen Gottesoffenbarung selbst, die uns überwältigt hat, beruht. Der so begründete Gedanke, daß Christus um unsere Nöte weiß und daß in der allmächtigen Weltleitung Gottes der Sinn und Wille Christi lebendig ist, verleiht uns einen mächtigen Halt in einer Region, die zwar aller Erfahrung entrückt, aber dem Glauben zugänglich ist. Die befreiende Kraft eines solchen Glaubensgedankens erfährt man aber nicht, wenn man ihn lediglich mit einer Begründung durch Schriftstellen aufnimmt, und wenn man dann gar darauf ausgeht, seinen Inhalt zu einem Gegenstande sinnlicher Erfahrung zu machen, und das, was nur ein Glaube sein kann, in ein Fühlen umzuwandeln. Er wird vielmehr dadurch allein in uns fruchtbar, daß er in uns ebenso entsteht wie in den Aposteln. Ihren Halt haben die Gedanken des Glaubens in dem Glauben selbst, aus welchem sie notwendig hervorgehen, also schließlich in der Offenbarung, die dem Glauben sein Dasein und seine Gewißheit giebt. Was aber ihren Wert anlangt, so sind sie für die Wissenschaft wertlos; denn keinem Menschen, in dessen persönlichem Leben sie nicht schon aufgegangen sind, zwingt man sie mit den Mitteln

der Demonstration und Logik auf. Aber das persönliche Leben des Gläubigen erweitert sich in ihnen, weil sich in ihnen die Tiefe dessen eröffnet, was die Offenbarung dem Menschen schenkt. Sie bewirken, daß das Erlebnis des Glaubens jedesmal nicht in zeitlich abgegrenzten Erfahrungen endigt, sondern den Ausblick auf eine noch unerfahrene und unverstandene Lebensfülle, die kein Ende hat, gewährt. Die Theologie hat inbezug auf die Glaubensgedanken nur die Aufgabe, sie so, wie sie aus dem Glauben hervorgehen, genau zu formulieren; sie wissenschaftlich zu behandeln in dem Sinne einer Auseinandersetzung mit dem Welterkennen, ist nicht möglich. Wohl aber ist die Theologie berufen, den Glauben selbst wissenschaftlich zu rechtfertigen und zwar durch einen doppelten Nachweis. Erstens ist zu zeigen, daß der Mensch das Subjekt einer Kultur und Geschichte, daß er eine sittliche Person nur sein kann, sofern er mit klarem Bewußtsein unter einer göttlichen Leitung seiner Geschicke steht. Zweitens ist zu zeigen, daß diese Überzeugung so, daß alle ihre Probleme sich auflösen und wirklich die Befreiung des Menschen zu dem innern Leben einer sittlichen Person erreicht wird, allein durch das geschichtliche Faktum der Erscheinung Jesu Christi begründet wird.

Man wird es hoffentlich nicht ganz ungerechtfertigt finden, daß ich meinem Referate eine solche Ausdehnung gegeben, ebenso daß ich nicht *über* die ins kritische Verhör gezogenen Gedanken geredet, sondern sie selbst, möglichst im Zusammenhange und in der ihnen eigentümlichen, charakteristischen Weise, habe zu Worte kommen lassen. Jeder könnte sich ja nun freilich das Nötige selbst an der Quelle holen, so daß ein Hinweis genügte. Indes scheint man in manchen Kreisen nähere Informationen über das, was aus dem *Ritschl*schen Lager kommt,

nicht für erforderlich zu halten, selbst wenn man darüber schreibt und aburteilt. So läßt sich Frank in dem oben erwähnten Vortrage über „jene antikirchliche Theologie“ dahin vernehmen: „Der historische Christus soll es thun, und kein Mensch leugnet das; aber man zeigt nicht Weg und Steg, wie er zu uns und wir zu ihm kommen. Und durch die Gemeinde soll es geschehen, was niemand in Abrede stellt, aber man schweigt davon, daß es übermenschliche Kräfte sind, welche zu solchem Zwecke mit der Selbstthätigkeit der Gemeinde sich verbinden.“ Wer von „jener antikirchlichen Theologie“ auch nichts mehr kennen gelernt hat, als was in den obigen Mitteilungen zusammengestellt ist, wird dem gegenüber schon sagen müssen, daß Frank es offenbar verschmäht, sich mit der von ihm verworfenen Anschauung genauer bekannt zu machen. Zu solchem Verhalten hat er natürlich volle Freiheit, nur sollte er dann schon um seiner selbst willen die moralische Verpflichtung fühlen, das Bekämpfen und Verdammen einzustellen. Vor allem aber schien mir eine geschlossene Darlegung des Wesentlichsten aus dem Gedankengange auf Ritschlscher Seite von dem Gesichtspunkte aus wünschenswert, daß das Positive darin unter sorgfältiger Herausschälung aus der Verbindung mit kritisch negierenden und persönlich polemischen Ausführungen zusammenhängend zur Veranschaulichung käme. Denn es ist wohl kein Zweifel, daß gerade in dem zuletzt genannten Element der Kundgebungen von Ritschlscher Seite eine außerordentliche Erschwerung für die Würdigung des Positiven in ihnen, das doch so unvergleichlich viel wichtiger ist, liegt. Es ist jenes Element deshalb absichtlich einmal fürs erste ganz beiseite gelassen. Auch so werden ja freilich noch im einzelnen allerlei Fragen, Bedenken und Widersprüche sich regen. Wenn ich von ihnen zunächst abzusehen bitte, so will ich zu möglichster Beruhigung doch alle ihre Rechte gern förmlich und ausdrücklich vorbehalten und ihnen später noch thunlichst volle Berücksichtigung zu teil werden lassen.

Richten wir unsern Blick zuvörderst aufs Ganze. Da wird denn doch aber selbst der Gegner, welcher wegen der ausgegebenen Parole von der Antikirchlichkeit jener Theologie von Hause aus fest entschlossen ist, ihr fern zu bleiben, anerkennen müssen, daß sie vieles enthält und mit außerordentlichem Nachdruck geltend macht, womit ein evangelischer Christ nur übereinstimmen und woran ein evangelischer Theologe nur seine helle Freude haben kann. Oder weiß jemand einen andern Grund unseres Glaubens und Fels unseres Heils anzugeben als die Person des Menschensohnes Jesus, der unter Augustus, im Reiche des Herodes geboren und unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden ist? Glauben wir nicht alle, daß unsere Erlösung auf dieser geschichtlichen Erscheinung beruht? Will man einen andern Weg für uns zu dieser geschichtlichen Erscheinung aufweisen als den der Vermittelung durch die Gemeinde Christi, der die Gnadenmittel gegeben sind, vor allem das Wort, in welchem sich uns die geschichtliche Gestalt unseres Heilands vergegenwärtigt, wie er uns gemacht ist von Gott zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung? Kennen wir einen anderen Punkt in der Welt der Wirklichkeit, wo der Gott und Vater Jesu Christi uns offenbar geworden ist? Dürfen wir deshalb Gott und den zu seiner Rechten Erhöhten außerhalb der geschichtlichen Erscheinung des Herrn suchen, wie sie für uns vorhanden ist? Oder was den Glauben, durch welchen wir das Heil ergreifen, anlangt: gilt er uns nicht mehr mit Luther in der Erklärung des dritten Glaubensartikels als ein reines Gotteswerk in uns? Haben wir einen anderen Begriff von seinem Wesen, als daß er, wie Luther sagt, ein herzliches Vertrauen zu Christo und Gott ist? Können wir endlich von den übrigen Gegenständen unseres evangelischen Bekenntnisses eine andere Auffassung haben, als daß sie Wahrheiten sind, welcher sich unser Glaube, nachdem er von Gott selbst in Christo erweckt worden

ist, durch ein Urteil über sich selber und seinen ewigen Grund bemächtigt, indem er sich selbst auf diesem Wege zum vollen Bewußtsein der unendlichen Tiefe seines Gehalts bringt? Ist die Meinung besser, evangelischer, daß wir nur den Aposteln nachzusprechen haben, wenn wir vom Sitzen Christi zur Rechten des allmächtigen Vaters, von unserer Wiedergeburt, vom ewigen Leben u. d. m. reden? Ich will doch hoffen, daß sich unter Evangelischen eine unbesonnene Entschlossenheit nicht so leicht finden wird, welche leugnen könnte, daß so viele Fragen hier gestellt, so viele Punkte hervorgehoben sind, in denen wir gar nichts anderes bekennen können als „jene antikirchliche Theologie." Meint doch selbst Frank schon kleinlaut: „Kein Mensch leugnet das". Wenn die Sache sich aber so verhält, dann sind wir ja in dem Entscheidenden einig. Welche Berechtigung hat dann der allgemeine Vorwurf der Antikirchlichkeit, des Rationalismus, und wie die sonstigen Kennzeichnungen lauten mögen? Und wäre es nicht zum wenigsten eine Forderung der Billigkeit, das Gute, welches man doch auch auf der andern Seite nicht in Abrede nehmen kann, ausdrücklich anzuerkennen und als den gemeinsamen Boden hervorzukehren, von dem aus sich weiter an der Verständigung arbeiten ließe? Dafür findet Frank leider keine Worte. Und ihm als Theologen müßte doch außer den materialen Berührungspunkten mit „jener antikirchlichen Theologie" noch ein formaler Reiz an ihr bemerkenswert erscheinen, gegen den keines Evangelischen Herz sich verschließen kann. Giebt es eine richtigere Methode für den Aufbau der evangelischen Glaubenswissenschaft, als daß objektiv „alles in Christum gefaßt" wird, während nach der subjektiven Seite alles aus dem Glauben hergeleitet wird? Ich dachte, darüber bestand unter uns allen kein Zweifel, daß es so gemacht werden müßte, auch darüber nicht, daß man es lange und vielfältig versucht, aber das erstrebte Ziel bisher nicht erreicht hatte. In der Ritschlschen Theologie ist damit endlich

Ernst gemacht und Bewundernswertes errungen worden. Wenn Frank (a. a. O. S. 468) sich über das Ideal der evangelischen Theologie, wie es ihm vorschwebt, unter verächtlichem Seitenblick auf das Ritschlsche Lager mit den Worten äußert: „Eine Theologie brauchen wir, die aus dem lebendigen evangelischen Glauben geboren einem Baume gleicht, der in seiner harmonischen Ausgestaltung Ausdruck ist der Triebkraft, woraus er stammt, einem Baume, dessen Äste und Zweige bis in ihre letzten Ausläufer durchdrungen sind von dem Lebenssafte, der aus der Wurzel des Glaubens emporquillt," so kann man sich eines unwillkürlichen Lächelns nicht erwehren, denn es fallen einem die Worte des alten Liedes ein:

Und läßt das Veilchen unbemerkt,
Das ihm am Wege blüht.

Soll ich noch darauf hinweisen, in wie genialer Weise der Grundgedanke in der Verkündigung des Herrn, der Gedanke des Reiches Gottes für die evangelische Theologie wieder fruchtbar gemacht worden ist, oder welch einen meisterlichen Treffer ins Schwarze die Zusammenfassung von christlicher Frömmigkeit und christlicher Sittlichkeit zur Einheit darstellt? Genug! Wo augenscheinlich so viel lauteres Gold sich findet, sollte man zum mindesten mit der runden Absage vorsichtiger zurückhalten, wenn man in manchen Punkten es anders findet, als man es selbst für richtig halten zu müssen meint, und in noch andern Stücken vieles vermißt, was man selbst durchaus festhalten will. Ich für meine Person will nicht mit dem Bekenntnis zurückhalten, daß ich mich beim Studium vieler Partien geradezu wissenschaftlich im Tiefsten erbaut gefühlt habe.

Schon lange höre ich nun aber von kirchlicher Seite den ungestümen Einwurf, daß ich einseitig in meinem Referate verfahren sei. Warum hast du nicht angeführt, wie schnöde Herrmann die kirchliche, von Anselm übernommene und von den Reformatoren nur modifizierte Versöhnungslehre abfertigt, und

daß er die Vorstellung, welche in der überlieferten Christologie ausgedrückt ist, rund heraus ein Märchen nennt, das er nicht ernst nehmen könne? Anderer zahlreicher Ketzereien gar nicht zu gedenken.

Was zunächst den Ausdruck Märchen in diesem Zusammenhange anlangt, so kann auch ich ihn schon formell nicht billigen, ebensowenig daß in wegwerfender Art von „solchen Dingen, wie die Gegenwart von Leib und Blut Christi im Abendmahl" geredet wird, und manches Ähnliche.*) Das bessert nicht, sondern verletzt und verhärtet nur. Der rechten Erkenntnis ist dadurch in vielen Fällen für immer ein Riegel vorgeschoben, somit der Wahrheit und dem eigenen Bestreben nicht genützt. Man soll auch an die Unverständigen und die Schwachen denken. Wie viele Millionen wahrhafter Frommen werden noch abscheiden in der festen Überzeugung, daß die genannten Dinge Heiligtümer ihres Glaubens seien. Darf der Mann der Wissenschaft, der es tiefer erkannt zu haben meint, unter diesen Umständen es laut ins Land hinausrufen: das sind Märchen, mythologische Phantasien u. d. m., wo doch solche Worte nicht nur leicht zu vermeiden, sondern auch für das Austragen des Streitfalles gänzlich belanglos sind? Die Liebe darf auch denen gegenüber in Geduld nicht erlahmen, bei denen man ein richtigeres Verständnis zu erwarten sich gewissermaßen berechtigt meint. Ideen und Anschauungen, wenn sie einmal durchgedrungen sind und sich festgesetzt haben, offenbaren eine erstaunliche Tenacität. Das physikalische Gesetz der Trägheit läßt sich auch in den Bewegungen der Geisteswelt beobachten. Das wissen wir ja aus der Geschichte. Es ist auch gut so. Welchen sprunghaften Umwälzungen und welcher Gefahr, allgemein in völlige Charakterlosigkeit zu versinken, ständen wir gegenüber, wenn es anders wäre! Die Kehrseite dieser wohlthätigen und heilsamen Thatsache zeigt sich nun aber darin, daß auch die Wahrheit, wenn sie als etwas Neues auftritt, sich so schwer Eingang verschafft,

*) In der 2. Aufl. von Herrmanns Verkehr ꝛc. sind viele „Ärgernisse" beseitigt, aber auch manche Ausführungen, die ich ungern vermisse.

ja selbst dort oft gar nicht durchdringt, wo, menschlich beurteilt, alle Bedingungen, sie leicht und schnell zu erfassen, gegeben sind. Da sollten die Träger der Wahrheit sich durch nichts zu harten Äußerungen reizen lassen. Sie wissen ja, daß ihre Sache doch siegen muß, und dies Bewußtsein müßte sie doppelt mitleidig im besten Sinne mit denen machen, die sich aus dem Banne des Hergebrachten und Gewohnten nicht losringen können. Und schließlich wäre dies edelste Verhalten auch noch das klügste, weil das erfolgreichste.

Doch um von den Worten auf die Sache selbst zu kommen, so möchte ich, wo von der Satisfaktionstheorie und der Zweinaturenlehre nach der chalcedonensischen Formel die Rede ist, zur Klärung des Sachverhalts vor allem an etwas erinnern, was wir ja alle wissen, aber nun auch keinen Augenblick vergessen sollten, daß nämlich das Neue Testament seinerseits diese Dogmen*) in keinem Stadium ihrer Entwickelung aufweist, sondern höchstens gewisse Ausgangspunkte für sie enthält. Ist es aber so, dann bleibt doch für uns notwendig immer eine offene Frage, ob die in der alten oder in der mittelalterlichen Kirche unter kirchengeschichtlich bekannten Zeiteinflüssen vollzogene Formulierung dieser Dogmen eine vom evangelischen Gesichtspunkte aus richtige Verwertung der neutestamentlichen Ansätze darbieten. Auch einem weniger theologisch Durchgebildeten fällt doch nun aber an dem aus der alten Kirche überkommenen christologischen Dogma die Mangelhaftigkeit in die Augen, welche darin liegt, daß in diese Sphäre der Begriff „Natur" eingeführt wird, derart daß man nicht nur von einer menschlichen, sondern sogar von einer göttlichen Natur redet, einer contra-

*) Mit Kaftan (vgl. z. B. dessen Schriftchen „Glaube und Dogma", 1889) halte ich dafür, daß auch wir Evangelischen Grund und Recht haben, bei dieser einmal üblich gewordenen Bezeichnung zu bleiben, wenn sich auch selbstverständlich Bedeutung des Wortes und Geltung der Sache im Zusammenhange unserer Anschauung entsprechend modifizieren.

dictio in adjecto, deren Unerträglichkeit selbst Schleiermacher bei seinem latenten Pantheismus auseinandergesetzt hat, und die wir doch, wenn wir an dem Begriffe Gottes als geistiger weltmächtiger Persönlichkeit festhalten wollen, doppelt als anstößig empfinden müßten. Ebenso ist in der kirchlichen Versöhnungslehre, scholastischen Ursprungs bekanntlich, der dem Rechtsgebiet entlehnte Terminus der Satisfaktion offenbar nicht nur unzureichend, sondern leitet unvermeidlich auf irrige Anschauungen über das Verhältnis Gottes zu den Menschen und umgekehrt hin. Darum hat sich auch Luther (E. A. 11, 306) in seiner drastischen Weise dahin ausgesprochen, es solle „dies Wort, Genugthuung, in unsern Kirchen und Theologia furder nichts und todt sein, und dem Richterampt und Juristenschulen (dahin es gehöret und daher es auch die Papisten genommen) befohlen sein." Unter diesen Umständen kann doch unter uns nicht jede Kritik dieser Dogmen in ihrer hergebrachten Gestalt von vornherein als ein Sakrileg genommen werden, sondern ist, wenn sie vom rechten Gesichtspunkte ausgeht und nicht lediglich auf Negationen führt, vielmehr mit Dank zu begrüßen. Der rechte Gesichtspunkt aber ist einmal die Ehre Christi, d. h. daß seine Bedeutung als unser Mittler und Weg zum Vater in das möglichst helle Licht gerückt und verwertet werde, denn eine höhere Ehre giebt es für ihn nicht, und sodann das Interesse des Glaubens, welches darauf ausgeht, Gott selbst zu finden und zu ergreifen, beide Stücke wieder im Grunde eins, denn was Christi Ehre ausmacht, ist zugleich auch unser Heil. An diesem Maßstabe gemessen erweist sich aber die Kritik Herrmanns an jenen beiden Dogmen als durchaus korrekt orientiert, was man auch von den Resultaten denken möge, welche jedoch wenigstens durchaus nicht bloß negativ sind. Die Kritik setzt keineswegs etwa bei der Unmöglichkeit und Undenkbarkeit der Vorstellung ein, welche in dem altkatholischen Dogma der Zweinaturenlehre ausgedrückt ist, wie wir dies bei den rationa-

listischen Beurteilungen des Gegenstandes gewohnt sind, welche damit für das evangelisch christliche Bewußtsein den Kern der Sache gar nicht treffen und deshalb wirkungslos abprallen müssen. Vielmehr liegt der Erwägung ganz richtig die entscheidende Frage zu Grunde, ob das überlieferte Dogma dem evangelischen Heilsglauben und seiner Voraussetzung entspricht oder nicht. Das Dogma ist in einer Zeit festgestellt, wo man unter der Erlösung etwas wesentlich anderes verstanden hat als die Reformatoren. Das kirchliche Altertum dachte sich unter Erlösung mit Vorliebe die Beseitigung der φθορά, welcher das empirische Menschenwesen infolge der Sünde verfallen sei. Die Aufhebung der Schuld des Sünders wird in diesem Zusammenhange, merkwürdigerweise für uns, entweder ganz ignoriert, oder wohl gar bei Gelegenheit ausdrücklich abgewiesen. Unter dieser Voraussetzung gestaltet sich die Vorstellung vom Wesen der Person Christi, in welcher die Erlösung zur grundlegenden Veranschaulichung gelangt, folgerichtig dahin, daß in ihr göttliche Substanz mit menschlicher Natur verbunden sei, um auf diese im Sinne der Wiederherstellung und Verherrlichung einzuwirken. An uns soll sich dann die Erlösung verwirklichen, indem uns Kräfte unvergänglichen Lebens mitgeteilt werden, von denen wir keine klare Vorstellung haben und deren Aneignung sich nicht in uns bewußten Vorgängen unseres inneren Lebens vollziehen kann. Gewißheit für den thatsächlichen Vollzug dieses Prozesses giebt es nicht, aber das katholische Heilsbedürfnis verlangt sie auch gar nicht, sondern sucht Sicherheit, welche denn durch die Annahme, daß die Substanz der Gottheit in dem Erlöser vorhanden sei, geboten werden soll. Im geraden Gegensatze dazu hat bekanntlich Luther die Gewißheit des Heils allem anderen vorangestellt, und daß wir bei unserer Auffassung der Erlösung uns dieser Gewißheit erfreuen dürfen, ist auch allzeit in der evangelischen Kirche als ein Kleinod unseres Glaubens im Unterschiede von der hierarchischen Kirche,

die an der Gewißheit des Heils zu zweifeln gebietet, gepriesen worden. Also daran wollen doch auch wir mit aller Entschiedenheit festhalten. Gewißheit aber knüpft sich für uns nur an etwas, was wir deutlich erkennen und woran wir mit klarem Bewußtsein teilnehmen können. Demgemäß besteht mit Bezug auf die Erkenntnis, daß unsere Schuld es ist, die uns von Gott scheidet, nach reformatorischer Auffassung die Erlösung objektiv in der unzweifelhaften Kundgebung der gnädigen Gesinnung Gottes, wonach er trotz unserer Sünde mit uns in Verkehr treten will, und subjektiv in dem jene Kundgebung durch herzliches Vertrauen auf sie erfassenden Glauben. Mit ihm ist Gewißheit der Erlösung verbunden, denn er ist selbst die Erlösung, da in ihm unmittelbar eine neue Stellung zu Gott und eine völlige Umstaltung unseres inneren Lebens gegeben ist. Wer bei dieser Anschauung bleiben will, der darf die Gegenwart Gottes in dem Mittler der Erlösung nicht dahin verstehen, daß in seiner Person göttliche Substanz mit menschlichem Wesen verbunden sei, denn mit göttlicher Substanz können wir schlechterdings nichts beginnen, im besondern kein Vertrauen auf sie setzen. Gegenstand des Glaubens ist nur das Göttliche in Christo, welches unmittelbar wirksam ist, den finis historiae, nämlich die remissio peccatorum hervorzubringen, das ist aber der gnädige, „die überwältigende Macht seines Inneren kundgebende Wille des persönlichen Gottes". Denn unser Erlöser ist Jesus eben „dadurch, daß er uns dazu zwingt, den in seinem Werke wirksamen Willen als den Sinn und Willen Gottes zu verstehen, der uns durch diesen seinen Akt, nämlich durch das Eingreifen Jesu in unser Leben, zum Verkehr mit sich heranzieht". „Die Frage aber, ob man alsdann von der Gottheit Jesu reden dürfe", was nicht nur kirchliche Theologen, sondern auch Vertreter der liberalen Richtung, z. B. Lipsius (Philosophie und Religion, 1885, S. 308), verneinen, „wird danach entschieden werden,

ob man sich Gott in seinem Wesen als Substanz vorstellt oder als persönlichen Geist, der sein Wesen durch die Energie des auf bestimmte Zwecke gerichteten und eine bestimmte Gesinnung hegenden Willens behauptet". Aber nur die zweite Vorstellung von Gott ist in der heiligen Schrift vertreten und in der christlichen Gemeinde zulässig. Eine weitere Diskussion über diesen Gegenstand ist hier nicht am Orte. Nur das Eine möchte ich noch, auf früher Gesagtes zurücklenkend, hervorheben, daß nämlich bei diesem Verständnis der Gottheit Christi in der That das Interesse des Glaubens energischer gewahrt wird, als bei der Zweinaturenlehre, denn der Glaube im evangelischen Sinne wird so erst im Grunde überhaupt möglich. Sodann aber ist nur bei dieser Auffassung Christus in einer Weise mit dem Vater verbunden, daß mit seiner Mittlerschaft voller Ernst gemacht ist; denn hiernach ist der Vater lediglich in Christo für uns vorhanden und wir für unseren Verkehr mit dem Vater allezeit auf die Vermittelung des Sohnes angewiesen, während bei der altkirchlichen Christologie Christus zur Voraussetzung für unseren Verkehr mit dem Vater herabsinkt, welche man wohl auf sich beruhen lassen zu können vermeint, nachdem man einmal durch ihn den Vater gefunden hat.

Diese Korruption der christlichen Betrachtungsweise und Praxis tritt noch deutlicher an der hergebrachten Versöhnungslehre zu Tage. Darnach hat die in Christo vorhandene göttliche Natur ihn befähigt, in seinem Werke Gott eine ausreichende Genugthuung für die Sünden der Menschheit darzubringen und damit die Möglichkeit zu begründen, daß Gott nunmehr uns die Sünden vergiebt und uns in den Bereich seiner Gnade wieder aufnimmt, während er vorher durch seine Gerechtigkeit daran verhindert wurde. Hierbei ist nun vor allem klar, daß die in diesem Sinne angenommene Gottheit Christi als die zwar unbekannte Größe, der man aber alles zutrauen darf, die Voraussetzung bildet, auf Grund deren selbst das Unbe-

greifliche wahrscheinlich werden muß, nämlich daß Gott den Sündern seine Liebe zuwendet. Dennoch gelangt man mit dieser Voraussetzung nicht weiter als bis zur Möglichkeit der Sündenvergebung, die Gewißheit, daß sie thatsächlich erfolgt sei, läßt sich auf diesem Wege nicht erreichen, und zwar einfach deshalb nicht, weil sie so nicht erlebt, sondern lediglich geglaubt, d. h. fürwahrgehalten werden kann, wofür denn die in dem Erlöser gesetzte göttliche Natur die Stütze bieten soll. Diese spielt lediglich die Rolle eines im Hintergrunde ruhenden unbestimmbaren Etwas, worauf behufs Versicherung jedesmal dann zurückgegangen wird, wenn unserer Einsicht zugemutet wird, durch eine Willensanstrengung das ihr Widerstrebende anzunehmen und zu behaupten. Es läßt sich eben die göttliche Natur bloß als auf sich beruhende Voraussetzung verwerten. Aus diesem Sachverhalt ergiebt sich dann aber weiter, daß man sich im erstrebten Verkehr mit Gott entweder an Jesus hält und so notwendig an der Menschheit hängen bleibt, wie Luther es ausdrückt, d. h. sich mit dem menschlich Gewinnenden und Rührenden in dem Bilde des Erlösers herumträgt, wie denn die Spielereien mit dem Lämmlein, dessen Blut und Wunden, Nägelmalen, geöffneter Seite u. s. w. auf katholischem wie auf protestantischem Boden bedenklich genug gewuchert und die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit arg getrübt haben; oder man meint, durch die satisfaktorische Leistung des Gottmenschen sei uns ja nun der Zugang zum Vater eröffnet und an diesen hätten wir uns jetzt zu wenden. So rückt uns Christus und sein Werk in eine weitentlegene Zeitenferne und wird zu einer beruhigenden Vorbedingung für unseren gegenwärtigen Verkehr mit dem Vater herabgesetzt. Damit wird aber, wie Luther einmal sagt, Christus abermals ins Grab gesenket, denn wir wissen nichts Rechtes mehr mit ihm anzufangen. Allein wir verlieren nicht nur Christum auf diese Weise, sondern auch den Vater, den

außer in Christo aufzusuchen, eitel verlorene Mühe bleibt. Die traditionelle Anschauung in jenen kirchlichen Dogmen entwertet daher nicht nur die Gottheit Christi für den Glauben, sondern sie schädigt offenbar des Glaubens eigentlichstes Lebensinteresse, indem sie ihn auf Bahnen führt, auf denen er sein Ziel in Wahrheit nicht erreichen kann. Hält man aber dagegen, daß doch auch bei der Herrschaft dieser Dogmen zweifellos Unzählige Christum gefunden haben und durch ihn zum Vater gekommen sind, so ist das ohne Anstand zuzugeben. Allein jene würden sicherlich, falls man sie befragen könnte, wie ihnen Christus der Weg zum Vater geworden, nicht auf die Lehren des christologischen und soteriologischen Dogmas hinweisen, sondern antworten, daß ihnen das Zeugnis Christi und seine ganze Erscheinung das Herz bezwungen, ihnen die Einsicht abgenötigt, daß sich in ihm der ewige Gott selber erbarmend und freundlich zu ihnen als armen Sündern neige. Dies ist das Bekenntnis zur Gottheit Christi, in welchem sich notwendig das Erlebnis der Versöhnung mit Gott durch Christum ausdrückt. Dagegen kann jemand die Gottheit Christi im Sinne jener alten christologischen Dogmen bekennen, ohne daß er von der Erlösung durch Christum irgend eine Erfahrung besitzt. Es ist also ein Irrtum, wenn man meint, die altkirchliche Christologie und Soteriologie sei der zutreffende dogmatische Reflex des für den Glauben grundlegenden religiösen Erlebnisses. Der lebendige, heilbringende Glaube hat vielmehr zu allen Zeiten ein wesentlich anderes Verständnis Christi als sein Kleinod im Herzen gehegt und praktisch verwertet, nämlich daß uns in der Einwirkung dieses Menschen auf uns Herz und Wille des Vaters selbst offenbar sei. Nur dieses Bekenntnis der Gottheit Christi läßt sich praktisch verwerten, jenes nicht, und Christus erhält dadurch erst die Ehre, die ihm gebührt, daß er nämlich dauernd der alleinige Weg zum Vater für uns bleibt, von dem man niemals absehen kann. Das Bekenntnis zu

jenen alten Dogmen kann nebenhergehen, aber es ist für den rechten Glauben nicht nur unbrauchbar und deshalb entbehrlich, sondern es wirkt selbst in der bereits angedeuteten Weise irreleitend, somit direkt schädlich*).

In einer derartigen, durch das Interesse für den evangelischen Heilsglauben und die Ehre Christi begründeten und

*) Sehr überraschend ist es mir gewesen, daß auch R. Seeberg sich in seinem Vortrage „Brauchen wir ein neues Dogma?" (N. K. Ztschr. 1891, H. 7) in letzter Instanz für die Richtigkeit des alten Dogmas und im besonderen der Zweinaturenlehre auf die „geistliche Erfahrung" beruft. Wie er die „göttliche Natur" Christi — ich rede nicht von der Gottheit Christi — „erfahren" haben will, ist nicht näher angegeben. Daß Seeberg unterlassen hat, einen Versuch dazu zu machen, muß man bedauern, weil er sich dabei selbst zweifellos überzeugt hätte, daß von Erfahrung der göttlichen Natur Christi zu reden, dogmatisch inkorrekt ist, ganz ebenso wie es ein merkwürdiger Lapsus bei ihm ist, wenn er die Gegenwärtigkeit Christi für uns auf eine Stufe mit der Offenbarung an Paulus vor Damaskus stellt. Eine Erfahrung von der Gegenwart Christi haben wir schlechterdings nur im Glauben, sofern wir in der Entstehung des Glaubens die Gottheit Christi erfahren. Im Glauben aber erfahren wir diese wiederum nur als Einwirkung Gottes selbst in Christo auf uns. Die Art, wie Gott in Christo ist, um diese Wirkung hervorzubringen, ist doch offenbar nicht mehr Gegenstand unserer Erfahrung, sondern was wir etwa über diese Art des Seins Gottes in Christo bekennen und was die altkirchliche Zweinaturenlehre darüber feststellen will, ist nichts weiter als ein Schluß unseres reflektierenden Bewußtseins aus jener Erfahrung. Ich kann sehr wohl verstehen, daß man sagt: die Beschaffenheit dieser religiösen Erfahrung ist derart, daß ich nicht umhin kann, daran festzuhalten, es müsse als ihre Voraussetzung in Christo die Gottheit „wesentlich", als „Substanz", „Natur", oder wie man sich ausdrücken will, gedacht werden. Dem Bedürfnis nach solcher Reflexion ist sogar auch schon von Herrmann (Verkehr ꝛc., S. 46) in der Bemerkung Rechnung getragen, daß das alte Dogma wenigstens die richtigen Grenzlinien ziehe, innerhalb deren eine solche Reflexion, wenn sie unumgänglich sein sollte, sich bewegen müßte. Eine sehr bemerkenswerte Äußerung! Wenn man aber, statt die Notwendigkeit jenes Schlusses in der Richtung der Zweinaturenlehre wissenschaftlich nachzuweisen, sich auf die nicht näher darzulegende Erfahrung und auf die Empfindung „in den heiligen Stunden unseres Lebens" beruft, so macht das schließlich nur den Eindruck einer Ausflucht des starrsinnigen Festhaltens am Hergebrachten.

TÜ Raamatukogu

geleiteten Kritik kann ich nichts Anstößiges erblicken, in dem Sinne daß man nun von „Entleerung des Christentums" u. d. m. zu reden, sowie eine derartiges wagende Theologie a limine abzuweisen hätte, was freilich leichter und bequemer ist, als sich sachlich mit ihr auseinanderzusetzen. Wenn man wirklich so überzeugt ist, daß von jener Seite nur grundstürzende Irrtümer vorgebracht werden, so müßte man doch um so gleichmütiger in den Kampf eintreten, der endliche Ausgang könnte ja nicht zweifelhaft sein. Freilich handelt es sich bei dem Streite um altgewohnte Hauptlehren, und es läßt sich wohl begreifen, ja entschuldigen, daß deren Antastung fürs erste eine gewisse Erregung hervorruft. Aber für uns Protestanten schickt sich in diesem Falle eine dauernde Nervosität nicht. Noch sind wir doch wohl nicht dahin gekommen, daß auch für uns die Begriffe alt und wahr sich decken, sondern wir erfreuen uns an Tertullians Hinweis darauf, daß Christus sich die Wahrheit und nicht die Gewohnheit genannt habe. Wer die Ergebnisse der neuen Theologie nicht annehmen zu dürfen glaubt, der widerlege sie, indem er mit dem Gegner in ehrlichem Geisteskampfe ringt. Bis dieses Ziel erreicht ist, hat aber niemand vor Gott und dem aus Gottes Wort beratenen Gewissen das Recht, in unserer Kirche über eine Theologie das Anathem zu sprechen, welche wenigstens das kräftigste Bestreben bekundet, schlechthin alles allein auf Christum zu gründen und nach Seiten der frommen Bethätigung des Menschen alles aus der Wurzel des evangelischen Heilsglaubens abzuleiten.

Auf der anderen Seite sollte man sichs freilich angelegen sein lassen, gegen die Tradition mit äußerster Schonung und Rücksicht zu verfahren. Die Grenze ist ja hier deutlich genug gezogen. Alles in der Überlieferung, was der Geltendmachung der genannten entscheidenden Gesichtspunkte hemmend im Wege steht, muß ohne Bedenken beseitigt werden. In solchen Fällen ist die Kritik nicht niederreißend, sondern wahrhaft erbauend.

Aber es giebt Dinge, bei denen der Zusammenhang mit diesen Kardinalpunkten nicht so ersichtlich ist und nicht so klargelegt werden kann, daß die Anschauung über jene Dinge sich in allgemein überzeugender Weise von diesen Hauptsachen aus nur auf die eine Weise und nicht auch anders bestimmen ließe. Werden doch selbst bei zentraleren Gegenständen Abweichungen in der Auffassung nie ganz zu vermeiden sein. Man darf die systematisierende Kraft und Ausgiebigkeit selbst des bedeutsamsten Prinzips nicht überschätzen. Der Glaube, der seines göttlichen Objektes gewiß ist, schließt ja an sich ohne Zweifel alles ein, was zum Bereiche christlicher Wahrheit gehört. Dennoch hat die theoretische Ableitung dieser Wahrheitsmomente aus dem Glauben ihre Schranken, welche durch den Charakter unserer Erkenntnis und Wissenschaft als „Stückwerk" bedingt sind. Gerade die glänzendsten Systematiker werden darum immer die größte Gefahr laufen, daß sie der Einheitlichkeit und Folgerichtigkeit zu Liebe zurechtschneiden, ausmerzen und damit schließlich verstümmeln. Man sollte bedenken, daß man es auch hier mit einem lebendigen Organismus, dessen vom Schöpfer geordnete Gestaltung im einzelnen aller unserer Nachrechnung spottet, zu thun hat und nicht mit einem menschlichen Kunstwerk. Harnack sagt mit einem gewissen Tadel von Luther, sein Werk sei ebensowenig ein Neubau nach einheitlichem Stile gewesen, wie früher Augustin daran gedacht hätte, einen solchen aufzuführen. In meinen Augen ist das nur ein Ruhmestitel mehr für den Reformator. Das gewählte Bild entspricht nicht recht der Sache. Ich würde lieber sagen, Luther habe das Stückchen Sauerteig gefunden und wieder in den Teig aus drei Scheffeln Mehl gebracht. Fürs erste — und das mag denn bis auf unsere Tage einschließlich gerechnet sein — sind die umgestaltenden Wirkungen noch bei weitem nicht, weder intensiv, noch extensiv, dem Wesen des treibenden Prinzips rein entsprechend. Aber zu machen giebt es da im jeweiligen Augenblicke nichts, sondern zu warten,

daß der Entwickelungsprozeß fortschreite, indem man nach Kräften günstige Bedingungen dafür zu schaffen sucht. Darf man sich doch bei aller Langsamkeit des Fortganges der Zuversicht trösten, daß zum Schluß gleichwohl der ganze Teig durchsäuert sein wird. Was wäre, um in das andere Bild zurückzukehren, aus dem stilvollendetsten Neubau Luthers inzwischen bereits geworden? Wenn er nicht schon abgetragen wäre, so stände er doch gewiß längst auf den Abbruch da; denn daß der „Stil" des sechzehnten Jahrhunderts, nicht mehr der unsere sein kann, bedarf keines weiteren Nachweises, während die treibende Kraft im Glaubensleben der Väter uns hoffentlich bis zum Ende der Tage nicht alternd, noch veraltend bleiben soll. Wir sollten uns auch heutzutage Luthers Verfahren — nicht in seinen Schriften, sondern in seiner Praxis — dem Überlieferten gegenüber mehr, als geschieht, zum Muster nehmen. Kräftige Geltendmachung des Prinzips in positiver Weise, die erforderliche Negation macht sich dann früher oder später von selbst durch die dem Prinzipe einwohnende Kraft, auch zu scheiden und auszuscheiden! Drängen wir aber hier vorschnell, reißen und schneiden wir, so schlagen wir schwer zu heilende Wunden, zerstören oder hemmen wenigstens. Herrmann spricht von einer „schonungslos kritischen Kraft" der rechten Glaubenserkenntnis. Je höhere Vorstellungen er von der Wirksamkeit dieser Kraft hegt, um so ruhiger und unbekümmerter dürfte er es ihr überlassen, allmählich alles das abzustoßen, was nach seiner Meinung an dem Umlauf der Lebenssäfte nicht mehr teilnimmt und dahinzufallen bestimmt ist, worüber aber einstweilen die Mehrheit der Gläubigen noch ganz anderer Ansicht ist. Gegenstände der Pietät sollten außerhalb der oben bezeichneten Grenzlinie auch Andersurteilenden möglichst heilig sein. Dieser Pflicht wird nicht in gebührender Weise genügt. Auf Einzelheiten gehe ich schon deshalb nicht ein, weil sie mit dem uns beschäftigenden Gegenstande meist nur in loser Ver-

bindung stehen. Ein Beispiel für die „schonungslos kritische Kraft", welches Herrmann anführt und bespricht, erfordert aber dennoch eine kurze Betrachtung, weil es m. E. einen schlagenden Beweis dafür bietet, wie unter Umständen das individuelle Urteil des Einzelnen darüber in der Irre gehen kann, was dem christlichen Bewußtsein und Glauben wertlos ist und was nicht.

Herrmann meint, einem Glauben, welcher nichts anderes sein wolle, als Vertrauen zu Christo, würden notwendig diejenigen Elemente der Überlieferung gleichgültig, welche ihrer Natur nach ein Heilsverlangen, das auf Vergebung der Sünden und auf ein Leben in geistiger Freiheit gegenüber der Welt gestellt sei, nicht befriedigen könnten. Vor dem Ernste eines solchen Heilsverlangens wichen also die Wunder, von denen das Neue Testament berichtet, zurück; denn bei keinem von ihnen könnten wir sagen, es müsse da sein, um uns gegenwärtig zum Heil zu helfen. Statt dessen werde der eine Grund des Heils, die Person Jesu selbst, um so heller. Es sei nicht der zweifelnde Verstand, sondern der Glaube, welcher diese Scheidung bewirke. Auch hier beruft sich Herrmann auf Luther, nach welchem die Wunderwerke Christi für den unverständigen, ungläubigen Haufen und für die noch zu Bekehrenden geschehen wären, während sie für die Gläubigen und für uns, die wir sie nicht sehen, sondern nur von ihnen hören, nicht mehr dieselbe Bedeutung hätten. Es sei eben unvermeidlich, daß man diesen Bestandteil der Überlieferung von Christo, sobald man in dem Vertrauen auf Christum selbst die Erlösung gefunden habe, dahingestellt sein lasse; denn ob Jesus viele oder wenige oder gar keine Kranke geheilt und Tote auferweckt habe, könne das Vertrauen zu dem Manne, der die Sünder der Gnade Gottes gewiß mache und dem Menschen die Furcht vor dem Verhängnis abnehme, weder stärken noch schwächen. Allerdings mache die Wahrnehmung,

daß viele der anſchaulichſten Züge des geſchichtlichen Bildes Jeſu an Erzählungen von ſeinen Wunderthaten haften, geneigt, das in der Überlieferung Verbundene auch im Glauben zuſammenzufaſſen, alſo die Wunder deshalb, weil ſie von Jeſu berichtet ſeien, ebenſo als Gegenſtand des Glaubens anzuſehen wie ſeine Perſon. Aber dieſes für viele natürliche und für jeden Chriſten aller Rückſicht werte Verhalten ſei nicht ohne ſchwere Gefahr für die Klarheit des Glaubens und für die Reinheit des Gewiſſens. Sobald nämlich jenem Fürwahrhalten die Würde zu teil werde, als ein weſentlicher Beſtandteil des Glaubens behauptet zu werden, ſo erweiſe es ſich notwendig als zu ſchwach begründet, um anders als in der Form des angeſtrengten Entſchluſſes behauptet werden zu können und verunreinige ſo den Glauben, „den Gott erweckt im Herzen“, durch ohnmächtige menſchliche Bemühungen. Ein Glaube, dem ein ſolches von dem Vertrauen auf Gott durchaus verſchiedenes Element innewohne, werde nicht als ein Werk Gottes erlebt, ſoviel man auch behaupten möge, daß Gott ihn bewirke. Dieſe düſtere Schilderung der Gefahren, mit denen die Wunder des Neuen Teſtaments Glauben und Gewiſſen bedrohen, läßt ſich ſchwer ohne Verwunderung leſen. Sollte die Gefahr wirklich ſo groß ſein, wenn ein gläubiger Chriſt der feſten Überzeugung lebt, Jeſus habe der Witwe zu Nain nicht nur zugerufen: „Weine nicht!“ ſondern dieſes ſonſt ſehr billige und faſt zudringlich taktloſe Wort durch die folgende Auferweckung zum ergreifendſten Zeugnis geſtaltet? Iſt wirklich heutzutage von den Wundern ſo viel für die Klarheit des Glaubens und die Reinheit des Gewiſſens (!) zu fürchten? Ich kann nicht helfen, dieſe Warnung klingt gar zu ſehr nach einer etwas gewaltſam in dieſe pathetiſche Form gebrachten Selbſtapologie des Unglaubens dieſem Elemente der evangeliſchen Überlieferung gegenüber. Nicht daß ich meinte, jene befürchteten Verirrungen wären abſolut unmöglich. Bewahre! Wie alles gemißbraucht

und verkehrt werden kann, so gewiß auch die Wunderberichte des Evangeliums*). Aber für sehr naheliegend halte ich das Unheil auf diesem Punkte für evangelische Christen überhaupt nicht und am wenigsten für unsere Zeit. Oder ist es für diese deshalb so bedenklich, weil sie Glauben in diesem Stücke nur noch „in der Form des angestrengten Entschlusses" zu Wege bringen könnte? Und wenn uns diese Dinge so gefährlich werden, wie hat nur Jesus so unbedacht sein können, in einer wundersüchtigen Zeit und gar dem ungläubigen Haufen gegenüber damit hervorzutreten? Wie sehr muß er die Gewissen damit verwirrt und den Glauben auf total falsche Wege geleitet haben! Oder macht es einen so wesentlichen Unterschied, ob ich das Wunder als Augenzeuge mit erlebe, oder von mir glaubwürdiger Seite darüber berichten höre? Das Räsonnement über die Gleichgültigkeit dieser Elemente der Überlieferung wird sich schließlich auf alle konkreten Einzelheiten in der evangelischen Darstellung anwenden lassen. Was bleibt dann von der „geschichtlichen Erscheinung Jesu", woran wir hangen sollen, übrig? Etwa Matth. IX, 9—13 als kaum mehr ernstlich anzutastendes Kompendium der evangelischen Geschichte? Ist es nicht sich überhebende Willkür, so apodiktisch feststellen zu wollen: das kann unser Glaube brauchen, das aber nicht? Luthers Urteil in Ehren, aber seine Ansicht, der Herr habe die Wunder für den Unglauben gethan, stimmt dasmal nicht mit dem Evangelium. Wer weiß nicht, daß es Matth. XIII, 58 in dem Bericht über das Auftreten Jesu in seiner Vaterstadt heißt: „Und er that daselbst nicht viel Zeichen um ihres Unglaubens willen", ja in der Parallelstelle bei Markus sogar: „Er konnte allda nicht eine einzige That thun, ohne, wenig Siechen legte er die Hände auf, und heilte sie"? Hat nicht

*) Das geschähe z. B., wenn sie für sich den Glauben an Christum begründen sollten. Aber das ist etwas ganz anderes als die Frage, ob sie in dem Geschichtsbilde Jesu, wodurch der Glaube erweckt wird, ein bedeutungsloses oder gar störendes Moment bilden.

Jesus die ungläubigen Pharisäer, die von ihm ein Zeichen forderten, abgewiesen: „Diese böse und ehebrecherische Art suchet ein Zeichen; und soll ihr kein Zeichen gegeben werden, denn das Zeichen des Propheten Jonas", ja zu einem schwerlich ganz Ungläubigen unwillig gesprochen: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht", andererseits dagegen, wo er Zeichen that, fast immer hervorgehoben: „Dein Glaube hat dir geholfen"? Doch in der Hauptsache hat Luther auch hier Recht, nur daß ihm die Hauptsache nicht in der mehr nebenbei hingeworfenen Bemerkung, die Wunder hätten für die Zeit Christi und zwar für die Ungläubigen Bedeutung gehabt, liegt, sondern in der Einprägung der nicht zu bezweifelnden Wahrheit, daß der rechte Glaube seinen einigen Heilsgrund in der Person Christi zu erkennen und zu suchen habe, der gegenüber denn alles Übrige, wie namentlich auch die Wunder, in den Hintergrund treten müßte. Diese relative Bedeutungslosigkeit der Wunder wie aller übrigen einzelnen Werke Christi seiner Person gegenüber wird jeder verständige Christ ohne weiteres einräumen, denn die wird ihm ohne gelehrte Nachhülfe schon aus der biblischen Geschichte selbst klar. Wenn der Mann der Wissenschaft ihm aber weiter nachweisen will, daß den Wundern an sich nicht nur keine Bedeutung zukomme, sondern daß sie höchst bedenklich für die Klarheit des Glaubens und für die Reinheit des Gewissens seien, so wird er das bestenfalls nur für eine gelehrte Schrulle erachten können, der schon die Thatsache, daß die Wunder einen Bestandteil der neutestamentlichen Überlieferung, und zwar einen unstreitig sehr hervorragenden Bestandteil bilden, offenbar widerspricht. Zwar ob Jesus viele oder wenige Kranke geheilt und Tote auferweckt habe, wird auch ihm nicht als wesentlich erscheinen, wie er sich denn auch wohl entschließen wird, einen einzelnen Wunderbericht in seiner überlieferten Form dahingestellt sein zu lassen; aber ob viel oder wenig als gleichbedeutend mit ob überhaupt oder gar nicht zu setzen wird man ihn schwerlich überreden

können. Es ist nicht die Wunderbegier, welche nicht mehr übermäßig entwickelt zu sein pflegt, sondern es ist der Glaube, der dieses Widerstreben bewirkt. Befremdlicherweise redet Herrmann nur von Krankenheilungen und Totenerweckungen Jesu. Warum hat er dessen eigene Auferstehung, welche doch das weitaus wichtigste Ereignis auf diesem Gebiete ist, ganz beiseite gelassen? Sollen wir sie auch als etwas so ganz Gleichgültiges oder gar Gefährliches ansehen? Das wäre denn so ziemlich das gerade Gegenteil von dem, was alle Urzeugen Christi gepredigt. Doch das mag nicht ins Gewicht fallen. Aber ein Glaube, der durch den Eindruck und das Verständnis der Person Christi dessen gewiß ist, daß die Macht über alle Dinge mit Christo ist, daß wir in ihm den Vater finden, den persönlichen Gott, der über Zeitliches und Ewiges herrscht, dem soll es nur in der Form des angestrengten Entschlusses möglich sein, die Überzeugung zu behaupten, daß die Wunder ein unabtrennbarer Bestandteil des Geschichtsbildes Jesu seien. Das verstehe, wer kann! Mich will es bedünken: selbst wenn das Neue Testament uns nichts von Jesu Auferstehung berichtete und kein einziges Wunderwerk von ihm erzählte, unser Glaube, den wir im Leben und im Sterben auf ihn gründen, müßte uns von sich aus zur Behauptung der Osterthatsache treiben und es uns als selbstverständlich erscheinen lassen, daß der, in welchem Gott, der da hilft, und der Herr Herr, der vom Tode errettet, war, keiner Not beiwohnen konnte, ohne sich als den Helfer zu erweisen bis in den Tod. Und nun soll es uns schwer fallen, die diesen notwendigen Folgerungen des Glaubens aus sich selbst entsprechenden Geschichtsberichte zu behaupten, und wenn wir es thun, so soll dadurch der Glaube verunreinigt, oder wer weiß was Ungeheuerliches sonst bewirkt werden! Das schießt in der That über alle Gipfel hinaus und man darf sich nicht wundern, wenn derartige Behauptungen die Leute mißtrauisch machen und der Anklage von Frank einen gewissen Anhalt geben: „Indem man die eigentümliche

Wahrheit des Christentums auszusprechen und zu formulieren sucht, wie das nun einmal nicht vermieden werden kann, schielt man ängstlich hinüber auf den wirklichen oder vermeintlichen Wahrheitsbesitz der natürlichen Erkenntnis und möchte durch Reduktion der anstößigen christlichen Wahrheit dem Ärgernis aus dem Wege gehen" (a. a. O. S. 456). Was soll die affektierte Gleichgültigkeit gegen die natürliche Not unseres Lebens? Hat Jesus die Macht gehabt, Sünden auf Erden zu vergeben, aber nicht die Macht, zu sagen: „Stehe auf und wandele!"? Das christliche Altertum hat die Augen einseitig auf die Bedeutung des Heilswerkes Jesu gegenüber der irdischen φθορά geheftet. Ist es aber nicht ebenso einseitig, davon ganz zu abstrahieren und Jesu Hülfe auf die sittlichen Nöte zu beschränken, welche ja freilich der rechten Erkenntnis die Wurzel alles Übels bleiben, von welcher aber eben deshalb das natürliche Verderben und zuletzt der Tod als der Sünde Sold gerade für das religiöse Bewußtsein gar nicht zu trennen ist? Jesus muß dem Glauben der allmächtige und darum unbeschränkte Helfer in allem, was uns mit Recht als Übel erscheint, bleiben, oder er wird bald überhaupt nicht mehr als Helfer gelten. Aber niemand kann und soll natürlich gezwungen werden, etwas anzuerkennen, was er in seiner Bedeutung nicht *erkennen* mag. Die Freiheit seiner Meinung soll ihm unverkürzt gelassen werden. Nur das dürfen wir verlangen, daß er sein Urteil nicht ohne weiteres als ein Urteil „des" Glaubens hinstelle, sondern sich bescheide, es als ein Urteil *seines* Glaubens zu verlautbaren. Der Glaube hat gewiß jene „schonungslose kritische Kraft", der nichts Unechtes widerstehen kann; aber diese Kraft wirkt sich untrüglich doch erst im Leben der Gemeinde und im Laufe der Jahrhunderte aus. Der Einzelne, der die Entscheidungen dieser Kritik in seinen Urteilen vorwegnimmt, wird, selbst wenn sie aus lebendigem persönlichem Glauben entspringen, nur zu oft und schnell als falscher Prophet enthüllt. Wer wollte *Luthers* Urteile über Bedeutung oder

Bedeutungslosigkeit mancher Partien des Neuen Testaments heute noch unterschreiben, und doch sind seine bezüglichen Urteile zweifellos nicht aus wissenschaftlicher Reflexion, sondern aus der regsamen Energie seines lauteren Glaubens hervorgegangen. Sollten wir darum nicht lieber vorsichtig zurückhalten, wenn etwas in der Überlieferung uns keinen rechten Wert zu haben scheint? Wäre es nicht richtiger, ehe man geschwinde und mit Unterdrückung der Pietät darüber aburteilt, sich zu sagen: am Ende hängt es mit der Unvollständigkeit und Mangelhaftigkeit deiner christlichen Erfahrung zusammen, daß du hier kein Verständnis hast und findest? Denn wie alles in unserem Leben, so ist auch unsere christliche Erfahrung Stückwerk und darum auch unsere Erkenntnis, unsere Würdigung des Evangeliums Stückwerk. Nicht nur eine Person hat darin die andere zu ergänzen, sondern auch eine Zeit die andere. Um so mehr gilt es abzuwarten und rücksichtsvoll sich zu bescheiden. Herrmann erwähnt selbst in diesem Zusammenhange die Pflicht der Pietät, aber die zarte Achtung vor ihr hat er nicht recht gewahrt. Immerhin, ein Grund zur Aufkündigung der brüderlichen Gemeinschaft ihm gegenüber ist das noch lange nicht. Wer sich zu einem Glauben an Christum bekennt, wie Herrmann ihn versteht, mit dem sind wir noch immer in der Hauptsache einig, mit dem stehen wir noch immer zusammen auf dem festen Grunde, von dem aus sich erst ein Streitpunkt für beide Teile förderlich zum Wachstum in der Erkenntnis behandeln und zum Austrage bringen läßt.

Aber ist denn wirklich die Auffassung des Glaubens, seiner objektiven Begründung, seiner psychologischen Vermittelung, seiner Heilsbedeutung und seiner Gewißheit, wie sie hier vertreten wird, eine so richtige, dem Evangelium und der Heilserfahrung der Gläubigen entsprechende?

Wiederholt habe ich, wenn ich bei Herrmann las, daß in der herrschenden kirchlichen Theologie das Fürwahrhalten von Glaubenslehren als der eigentliche Begriff des christlichen Glaubens angesehen oder vorausgesetzt werde, gemeint, das sei doch offenbar ein Irrtum, ein Mißverständnis, wenn nicht gar eine aus Konsequenzmacherei entsprungene Insinuation. Niemand, der auf den Namen eines evangelischen Theologen einen Anspruch habe, werde mit bewußter Absicht eine solche Auffassung wissenschaftlich vertreten. Leider muß ich bekennen, daß ich schmerzlich enttäuscht worden bin. König rechtfertigt in seiner bereits angeführten Schrift selbst die schlimmsten Anklagen Herrmanns gegen die kirchliche Theologie, und er thut sich noch auf seinen „Standpunkt" etwas zu gute. Für ihn ist der Glaube („um es kurz auszudrücken", wie er schreibt) ein Fürwahrhalten, und er ist überzeugt von dem evangelischen und lutherischen Charakter dieser Auffassung (a. a. O. S. 29). Wer bisher der Meinung gewesen ist, daß die Wurzel des Gegensatzes zwischen Luther und der mittelalterlichen Hierarchie in dem Wesen und Begriff des Glaubens stecke, welchen der Reformator mit Hülfe der Schrift gefunden und in welchem er sich unmittelbar einen gnädigen Gott zu besitzen bewußt war, so daß er eben durch diesen Glauben grundsätzlich von der Priesterkirche los und geschieden war, noch ehe ihm selbst eine Ahnung von dieser Thatsache aufdämmerte, der lasse sich nun von König belehren, daß er sich einem bedauerlichen Irrtume hingegeben habe. König tadelt Frank, weil dieser „einfach von einem evangelischen Begriff des Glaubens spricht" (S. 19). Das darf man nach Königs Meinung nicht thun, denn „an Luthers Werk ist nicht die Bestimmung des Begriffs der Glaubensthätigkeit, sondern seine Verteidigung der absoluten Tragweite des Glaubens für die Rechtfertigung das Wesentliche gewesen" (S. 18). Beweis dafür ist König schon, „daß

zwischen Evangelischen und Päpstlichen von alters her der Streit über den Begriff des rechtfertigenden Glaubens hin und her wogte"! Luther hat „freilich in der Gesamtleistung des Glaubens das Vertrauen betont", aber im ganzen und im Grunde sind er und Paulus, sowie die gesamte Schrift mit der katholischen Kirche über Begriff und Wesen des Glaubens einig. König nimmt aus den reformatorischen Auseinandersetzungen mit der katholischen Auffassung, namentlich den in den Bekenntnisschriften gegebenen, die Unterscheidung von fides, quae credit in genere (Apol. V, 60), oder kurz fides generalis, und fides specialis, Rechtfertigungsglauben, auf. Aber er sieht darin nicht zwei spezifisch verschiedene oder gar entgegengesetzte Arten von Glauben, sondern meint, „daß die fides specialis im wesentlichen der nämliche seelische Prozeß sein muß wie die fides generalis, weil sonst nicht beide den gleichen Namen fides beigelegt bekommen hätten" (S. 37). Da beide wesentlich gleich sind, so gehen sie nicht nur gelegentlich in einander über, sondern stehen im allgemeinen zu einander in dem genetischen Verhältnis, daß die fides generalis die notwendige und selbstverständliche Voraussetzung für die Möglichkeit und die thatsächliche Entstehung der fides specialis bildet (vgl. z. B. S. 108 f.) Die erste kann also als der Anfang, die andere als der Abschluß der „Glaubensleistung" (ein bezeichnenderweise bei König besonders beliebter Ausdruck) betrachtet werden. Diese Glaubensleistung eines Christianers, wie König gern sagt, hat zu ihrem ersten psychologischen Daseinsgebiete im Menschen die Sphäre des Intellekts, wofür Apol. III, 183 Zeugnis ablegen soll; sie wird „sozusagen im Kopfe geboren und im Herzen nur gepflegt" (S. 13); ist „im wesentlichen das in der Denksphäre zustandekommende Anteilnehmen an einem Wissen von Zeugen" (S. 42); ja es „liegt der einzige Unterschied zwischen Glauben und Wissen darin, daß beim Glauben die Beziehung des Subjektes zu dem betreffenden Objekte eine

durch einen Gewährsmann vermittelte, beim Wissen aber nicht eine so vermittelte ist" (S. 171). Der Glaube im objektiven Sinne ist deshalb das Ergebnis richtiger „Denkarbeit", wofür Paulus uns den Weg gezeigt und uns ein mustergültiges Beispiel hinterlassen hat. Freilich hat der Glaubensakt nun doch nicht bloß „die Hauptabteilungen der Denksphäre" zu durchlaufen. Wenngleich dem Verstande „die erstlinige Funktion beim Zustandekommen auch des die Rechtfertigung ergreifenden Christenglaubens" zufällt, und darin der „grundlegende Partialakt im innerseelischen Gesamtvollzuge des betreffenden Vorgangs" besteht, so können doch „eine Gefühls- und Willensregung als weitere Partialakte" darin auftreten, wiewohl „diese bloß nachfolgende oder sekundäre Seelenbethätigungen sind" (S. 40). Genauer genommen unterscheidet König nicht weniger als vier „Partialakte" „in der Gesamtleistung des Glaubens" (S. 3 f.). Der erste grundlegende Seelenakt ist die notitia. Als zweiter Partialakt tritt hiezu der assensus. Insbesondere bei der fides specialis gesellt sich zu diesen „beiden Partialakten noch durch Steigerung des Zustimmens (assentiri) als dritter Partialakt im Gebiete des Fühlens (!) das Vertrauen und als vierter im Gebiete des Wollens der Wunsch oder die Sehnsucht" (S. 4). Den Zentralakt in dieser Glaubensleistung bildet der assensus, seinem Begriffe nach „bejahendes Urteil aus zureichenden Gründen", denn es ist biblische Vorstellung, daß der Glaubensakt von einer Wahrnehmung aus in der „Denkwerkstätte" sich vollzieht und vom Denken aus erst das Gefühl sowie den Willen beeinflußt (S. 8). Mit dieser Auffassung ist König sich bewußt „ein Lebensinteresse des biblischen Christentums" zu verteidigen. Denn wenn die Genesis des Glaubensaktes eine andere wäre, dann wäre die vom Christen als solchem zu leistende Seelenoperation schon in formaler Hinsicht ein Unikum, und gleichfalls wäre dann die Anfassung und Lenkung der Menschen-

seelen in Bezug auf das Christentum unmöglich" (!). Eine psychologisch verschiedene Vollziehung des generellen Glaubensaktes einerseits und des speziellen Glaubensaktes andererseits ist nicht zu statuieren. „Vielmehr ist der besondere Grad, in welchem der dritte und vierte Partialakt des Glaubensvollzuges beim speziellen Glauben hervortritt, nur die Folge davon, daß der spezielle Glaubensakt auch spezielle Objekte, nämlich die verheißenden Elemente der Offenbarungsaussagen, besitzt, deren wirkliche Anerkennung naturgemäß die stärkste Resonanz in der Gefühlswelt und die mächtigste Beeinflussung des Wollens hervorrufen muß" (S. 4).

Diese Darlegungen entsprechen genau den Erklärungen des katholischen Dogmas, wenn dieses von dem Glauben redet, welcher in Gemeinschaft mit den Werken rechtfertige. Da wird, ganz wie bei König, zunächst negativ hervorgehoben, „glauben" sei nicht gleich „meinen" (putare, existimare, opinari), und dann positiv definiert, glauben sei credere vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud imprimis, a deo justificari impium per gratiam ejus, per redemtionem, quae est in Christo Jesu (conc. Trid. sess. VI, c. 6). Auch hier fällt der Glaube in die Sphäre der Erkenntnis. Von dort aus soll dann eine Wirkung auf das Gefühl und von diesem auf den Willen ausgehen. Ein solches Zusammentreffen beirrt jedoch unseren Christianer und sonderbaren Professor der evangelischen Theologie durchaus nicht. Er fragt: „Abgesehen davon, daß zwischen den Reformatoren und den Römischen thatsächlich kein alle Momente des Christentums umspannender Gegensatz bestanden hat, giebt es denn etwa einen aprioriſchen Grund, aus welchem ein derartiger lückenloser Damm zwischen beiden Konfessionen aufzuwerfen wäre? Muß demnach der Gegensatz zwischen reformatorischer und mittelalterlich-römischer Christentumsauffassung schon mit der Definition des allgemeinen Glaubensaktes

anheben? Muß die Reformation zum Papsttum in einen Gegensatz gestellt werden, welcher in den reformatorischen Zeugnissen von diesem Gegensatze nicht mit enthalten ist?" Und er fügt diesen Fragen das Gelöbnis hinzu: „Ach, möchte (sic!) doch die römische Christenpartei noch so exklusiv gegen uns Anhänger der Reformation werden, möchte sie immer weiter darin fortschreiten, ihre Christentumsauffassung nicht mehr eine christliche Konfession, sondern die christliche Religion zu nennen: sie soll nicht den geistigen Triumph feiern, daß wir die zwischen der Reformation und dem römischen System faktisch liegende Kluft in unserer theologischen Wissenschaft um ein Haarbreit erweiterten."

Wenn nun Glaube die in der Denksphäre zustandekommende Teilnahme an einem Wissen von Zeugen ist, welche König häufig mit der zusammenfassenden Bezeichnung Offenbarungsherolde belegt, wie gelangt man zur Glaubensgewißheit?

Sie wird von König definiert „als der Friedensabschluß zwischen der Glaubensabneigung und dem Glaubensanspruche, als die volle und endgültige Anerkennung einer mit Recht gestellten Glaubensforderung". (S. 42 f.). Zu ihrer Erlangung gehört ein Doppeltes, nämlich objektiv „der faktische Vollzug des Vordringens zu dem Zeugnis von Personen, welche ein Wissen vom Glaubensobjekt besessen haben, und sodann das wirkliche Vorhandensein solchen Zeugnisses", subjektiv aber „Wahrnehmen und bejahendes Urteilen, welchem sich eventuell ein Reflektieren über die Gründe des Bejahens und eine formale Beeinflussung des Fühlens sowie des Wollens anschließt" (ebenda). Vorhanden und zugänglich für uns ist das erforderliche authentische Zeugnis in der heiligen Schrift. Dem Einwande, daß die Begründung des Glaubens durch die herkömmliche Art des Schriftbeweises für den evangelischen Christen unannehmbar sei, weil nur die gelehrte Forschung jenen Beweis führe und der Glaube, wenn die Christenheit dann jener Forschung Vertrauen schenke, so nur ein Ja-sagen sei (S. 86 f.),

begegnet König mit der Bemerkung, „daß es immer in der Christenheit, man kann sagen von Luk. 1, 1—4 an, so gewesen ist, daß die die Religionsgeschichte zu ihrem Arbeitsgebiete erwählenden Christen, d. h. die Theologen, den sogenannten Laien . . . den Weg gezeigt haben." Schon Lukas habe sein Evangelium zu dem Zwecke verfaßt, den er in der Anrede an seinen ersten Leser Theophilus angiebt: auf daß du genau kennen lernest betreffs der Dinge, in welchen du sozusagen den Konfirmandenunterricht empfangen hast, die kein Ausgleiten zulassende Sicherheit (wie König geschmackvoll übersetzt). Dieses Vorangehen der gelehrten Christen und dieses Nachfolgen „der in Bezug auf die Christentumsgeschichte ungelehrten" Personen, also eine Art Theologenhierarchie in der evangelischen Gemeinde, habe, versichert König, nichts in sich selbst Bedenkliches. „Denn jener Beweis der Theologie wird oder kann und soll nur aus offenkundig vorliegenden Momenten der Bibel geführt werden. Folglich soll und kann dieser Beweis so gestaltet sein, daß er auch von den sogenannten Laien nachgeprüft zu werden vermag." So wird uns also durch die historische Forschung, natürlich nur die von König approbierte, die Authentizität des biblischen Zeugnisses von einem Wissen über die wahre Entstehung und Tendenz des Christentums gewährleistet (S. 136). Nämlich (S. 145 ff.) „der Wortlaut derjenigen Schriften, welche die beiden Hauptteile der Bibel ausmachen, kann durch Handschriften, Übersetzungen und Citate alter Schriftsteller soweit ins Altertum zurück begleitet werden, daß die wesentliche Identität der uns vorliegenden Texte mit den ursprünglichen nicht mit stichhaltigen Gründen bezweifelt werden kann." Sodann bedarf es nach Königs Urteil auch keiner neuen Begründung, daß innerhalb der 39 Bücher des A. Test. und innerhalb der 27 Bücher des N. Test. eine Anzahl — „wenn man sich nur auf das allersicherste Terrain zurückziehen will" — vorhanden ist, welche von den Männern herrühren, denen sie sich selbst

im Zusammenhange ihres Textes zuschreiben. Andere meinen freilich, auch zu diesem doch schon sehr bedingten und eingeschränkten Ergebnis bringe es die „historische Forschung“ nur mit einer gewissen, wenn auch noch so hoch zu veranschlagenden Wahrscheinlichkeit; Wahrscheinlichkeit aber sei selbst im gesteigertsten Grade eben keine Gewißheit, welche der religiöse Glaube nun einmal fordert. König ignoriert das völlig. Doch es sei darum! Wir sind noch nicht am Ende. Gegen Maurice Vernes Aufstellungen, welche alle prophetischen Schriften des A. T. zwischen 400 und 200 v. Chr. entstanden sein lassen, genügen König sein eigener Protest, welchen er namentlich „aus sprachgeschichtlichen Gründen“ erhoben hat, und die „unüberwindlichen Argumente“ Siegfrieds im Theol. Literaturblatt, 1890, Sp. 273—276. „Was aber das N. Test. anlangt, so ist der Zweifel an der paulinischen Abfassung auch der sog. vier Hauptbriefe des Paulus (Röm., Kor., Gal.), wie derselbe im deutschen Sprachbereiche zuletzt durch Steck zur Aussprache gekommen ist, insbesondere durch Holsten (in der Prot. Kirchenzeitung) und durch Gloël als basislos erwiesen worden.“ „Ich selbst aber meine“, fährt König fort, „in der Lage zu sein, durch Gründe, welche ich bei der Untersuchung des angeblichen Judenchristentums Jesu gefunden habe, außer Zweifel setzen zu können, daß z. B. unser erstes Evangelium im Wesentlichen die Originalzüge von Christi Prinzipien darbietet.“ „Als authentische Äußerungen Jesu stehen allerwenigstens zunächst diejenigen fest, welche den jüdischen Erwartungen widersprechen, und welche bei allen Evangelisten sich finden und durch Paulus am deutlichsten vertreten wurden, während er zugleich immer und immer wieder seine Christentumsverkündigung als die ursprüngliche, als diejenige Christi selbst betont hat, die durchaus nicht als eine Fortbildung des Christentums ausgelegt werden könne (Gal. 1, 7 f.; 1. Kor. 3, 11 ꝛc.). Steht aber zunächst nur soviel über Christi Äuße-

rungen fest, so genügt dies zur Durchschauung der originalen Gestaltung des Christentums und zur Fundamentierung des christlichen Glaubensaktes." Weniger genügsame Leute, deren schon oben gedacht wurde, werden auf die wiederholten „Ich meine", „im Wesentlichen" u. d. m. in den vorstehenden Auslassungen hinweisen und fragen, ob man darauf Gewißheit gründen könne; doch König ficht so etwas nicht an, er glaubt festen Ankergrund gefunden zu haben. „Denn einzig darauf kommt es an, daß unzweifelhaft direkte Aussagen von solchen Personen existieren, die bei der Entstehung der legitimen Religion Israels und ihrer durch Jesus vollzogenen Vollendung Werkzeuge oder Urheber oder Zeugen gewesen sind, insbesondere zunächst von den Aposteln." Allerdings sind wir, selbst nach König, noch nicht am Ziel, wenn wir auch zugeben wollten, daß uns die gekennzeichneten Zeugnisse vorliegen; denn es fragt sich ja immer noch, woher wir die Gewißheit nehmen, daß der Inhalt dieser Zeugnisse und die Zeugen selbst untrüglich seien. „Wo ist sozusagen die letzte Instanz, welche den Glaubensakt ermöglicht und gebietet?" Auch darauf hat König eine ihn völlig befriedigende Antwort parat. Zunächst bei den Propheten sind die Stützpunkte für sein Vertrauen folgende fünf Momente: „(α) Ihr unerschrockener Wahrheitssinn"; „(β) ihre Freiheit von selbstischen Interessen"; „(γ) ihre intellektuelle Befähigung"; „(δ) vielfältigste Spuren, daß sie insbesondere gar keine Ignoranten betreffs des Seelenlebens gewesen", und „(ε) eine spezifische Schwierigkeit der Umgrenzung ihrer religionsgeschichtlichen Position", sofern sie nämlich nicht nur Propheten des Baal ꝛc., sondern auch anderen Propheten Jahwes (z. B. im Dienste Ahabs, 1. Kön. 22) entgegenzutreten und also ihre Position von einem leicht damit zu verwechselnden (Jer. 29, 26) Standpunkt abzugrenzen hatten. Betreffs Jesu findet König „die überwältigenden Motive, weshalb ihm Glauben zu schenken sei", in Folgendem. „Er hat einen solchen überlegenen Scharf-

sinn gezeigt, daß über die schweren Gedankengänge seiner Reden noch jetzt der ihnen nachdenkende Geist staunt" u. s. w. Seine vernichtenden Weherufe über die Heuchler erlauben es nicht, ihn selbst für einen solchen zu halten. Er hat sich, während er die Schriftgelehrten schalt, daß sie sich Moses Gesetzgeberfunktion beilegten, selbst die Autorität, Mosis Gesetz auch zu vervollkommnen, zugeschrieben. Er hat die Bestrebung des Pharisäismus, welche nach formalen Gesichtspunkten der seinigen ähnlich war, als nicht mit Gott zusammenhängend verurteilt (Mt. 15, 13). „Bleibt da Raum für eine andere Möglichkeit, als daß er in einem übermenschlichen Kontakt mit dem Jenseits den Quellpunkt seiner autoritativen Stellung im Gottesreiche besessen hat? Darf da gemeint werden, daß er ohne einen unwegdeutbaren Impuls, ohne eine ununterdrückbar und unverkennbar an sein Bewußtsein hinandringende Mahnung sich die Ermächtigung beigelegt hätte, die Vollendung des Gottesreiches zu inaugurieren?" Er hat sich dem von ihm für mehr als einen Propheten anerkannten Johannes gegenüber als denjenigen bekannt, welcher der vorhergehenden Heilsgeschichte den Abschluß giebt (Mt. 11, 1—14). Er hat seinen Jüngern gegenüber, welche Besitzer eines gleichartigen Geistes waren, von seinem Vater gesprochen und niemals von unserem Vater. Er hat sich ein „Genauwissen" göttlicher Dinge (Mt. 11, 27), aber niemals ein Glauben zugeschrieben und andern die Vollmacht Sünden zu erlassen gegeben! Dazu kommt als negatives Moment, daß er nicht in der Linie, in welcher nach der Meinung auch der trefflichsten Vertreter des damaligen Israel die Vollendung des Gottesreiches lag, diese gebracht hat, sondern bekanntlich so ganz anders, worüber man das Nähere bei König S. 153 nachlesen möge. „Ein indirekter Beweggrund" endlich, „den Aussagen Jesu die Zuverlässigkeit zuzutrauen, liegt darin, daß er Werke vollbracht hat, welche nicht durch den für gewöhnlich wirksamen Komplex von Kräften des

Universums zustandegekommen sein können, welche vielmehr als gute übermenschliche Leistungen auf einen spezifischen Zusammenhang Jesu mit einer guten übermenschlichen Kraftquelle hinweisen." Die Erzählungen von den Wundern Jesu können nicht als Erfindungen der bewundernden Nachwelt angesehen werden, da abgesehen davon, daß die Evangelien nicht von einer solchen Nachwelt herstammen, und abgesehen von der Wahrheitsliebe der Berichterstatter, (α) dem von Jesu über die Propheten gestellten Johannes keine Wunder zugeschrieben werden; (β) in die Erzählung über die Erweckung der Tochter des Jairus eine zweite Wundergeschichte, die Heilung des blutflüssigen Weibes, eingeschaltet ist, was ein Fälscher sich unmöglich ausgesonnen haben könnte; (γ) die Brüder Jesu nicht die Thatsache seiner übermenschlichen Kraft bezweifelten (Joh. 7, 4), sondern nur deren Verwendung in Jerusalem wünschten; (δ) Jesus den Juden nur nicht genug Wunder vollbrachte; (ε) seine Gegner die Wunder nicht leugneten, sondern sie bloß auf Beelzebub zurückführten. „Da auch das leere Grab Jesu sich weder aus Täuschung, noch aus Selbsttäuschung der Zeugen Jesu erklären läßt, so bleibt auch diese Thatsache ein indirekter Fingerzeig hin auf die Richtigkeit der das Überirdische betreffenden Aussagen dessen, welcher der Verwesung nicht anheimfallen konnte und deshalb einer höheren Ordnung der Wesenheiten angehörte." „Als unzerstörbare Pfeiler der Vertrauenswürdigkeit der Apostel" erscheinen König folgende Fakta. Die Apostel können sich doch nicht selbst eine Basis erlogen haben, um sich selbst dann auf sie zu stellen. Ihre Schriften enthalten unverwischbare Spuren ihrer faktischen Wahrhaftigkeit. Diese zeigen sich z. B. darin, daß auch Ungünstiges und Betrübendes an den Aposteln (galiläische Heimat, niedrige Herkunft, Mangel an gelehrter Bildung, Verständnislosigkeit, Ehrgeiz, Schroffheit der Gesinnung, Menschenfurcht, Energielosigkeit und Unstandhaftigkeit) nicht vertuscht ist. „Die Apostelgeschichte hat in dem

Bilde der ersten Christengemeinde die dunkeln Punkte (Kap. 5), welche doch, als von einzelnen weiter nicht bekannten Personen herrührend, ohne Störung des Zusammenhanges hätten übergangen werden können, keineswegs übermalt." Besonders nötigt uns Paulus Vertrauen für seine Aussagen ab durch „die Stärke seiner Denkfähigkeit", welche sich doch glänzend genug in den siegreichen Argumentationen seiner Briefe ausgeprägt habe, von denen nicht zuviel gesagt werde, wenn man sie den scharfsinnigsten Dialogen eines Plato an die Seite stelle. Da ferner niemand mehr als Paulus Veranlassung dazu gehabt hat, über die Motive seines Übergangs in das Lager der Anhänger des Gekreuzigten nachzudenken, so muß bei der Abmessung seiner Glaubwürdigkeit auch der Grad der Sicherheit in Rechnung gezogen werden, in welchem er sich der Begründetheit seiner neuen religionsgeschichtlichen Stellung bewußt war. In dieser Beziehung aber ist zu daran erinnern, daß er sich einen direkt von Christo berufenen Apostel nannte, daß er das übernatürliche Eingreifen Christi in sein Leben für gewisser hielt, als daß ihn ein vom Himmel niedersteigender Engel daran irre machen könnte, daß er auf Grund jenes Ereignisses sein Evangelium als ein nicht menschliches zu bezeichnen wagte und die Zuversicht besaß, daß nach der Norm seiner Verkündigung das Weltgericht stattfinden werde (Röm. 2, 16), während er andererseits wußte, daß „Fleisch und Blut" (soll nach König heißen das eigene natürliche Wesen des Saulus) beim Eintritte des Umschwunges seiner religiösen Überzeugung nicht beteiligt waren. „Fürwahr, er muß einen nicht wegzudisputierenden Anlaß dazu besessen haben, daß er nicht auch wie andere Pharisäer in der fortdauernden Opposition gegen einen solchen Messias die Verwirklichung seines Lebensideals gefunden hat." Indirekt endlich wird auch bei ihm die Auktorität seiner religionsgeschichtlichen Aussagen dadurch gestützt, „daß Realitäten, die im Universum vorhanden sind, aber im gewöhnlichen Lauf der Dinge nicht wahrnehmbar oder

nicht so wirksam hervortreten," auch in seine Existenz wie in die der Apostel überhaupt eingegriffen haben, infolgedessen Thaten eingetreten sind, welche die Augenzeugen „nicht aus dem für gewöhnlich wirksamen Komplex von Weltkräften ableiten konnten." „Weil demnach durch nicht wegdeutbare Thatsachen ein Konnex der Apostel mit einer für gewöhnlich transscendenten Welt bezeugt ist", so seien auch „die Zeichen eines Apostels", von welchen Paulus an die Korinther schreibt, bei der Abmessung der Zuverlässigkeit z. B. der apostolischen Aussage über die Auferstehung Jesu indirekt von Bedeutung. „Denn haben Wirkungen von ganz außergewöhnlichem Charakter sich in dem Thun von Zeugen Jesu der Beobachtung aufgedrängt, erhält dadurch nicht das Urteil eine Stütze, daß auch am Dasein Jesu selbst Wahrnehmungen gemacht worden sind, die auf das Niveau aller sonstigen Erfahrungen schlechterdings nicht sich herabdrücken ließen? Darauf nun schließlich die Antwort zu geben, daß z. B. Paulus sich selbst nur eingebildet habe, die Zeichen eines Apostels gesehen zu haben, daß die korinthische Gemeinde, in deren Mitte doch auch der gelehrte Apollos gewirkt hatte, ihm in dieser Einbildung Gefolgschaft geleistet, daß überhaupt der Begriff Zeichen eines Apostels aufgekommen sei ohne nötigende Grundlage, und daß also eine von der Phantasie geborene Verbrämung der apostolischen Wirksamkeit weiter rückwärts in die Bezeugung von der Existenz Jesu ihre flimmernden Reflexe geworfen habe, —" dazu hält sich König nicht für „berechtigt", bei der von ihm formulierten Alternative begreiflicherweise. Diese Momente also, „welche die Auktorität des Selbstzeugnisses der Offenbarungsvermittler garantieren, sind das Fundament des christlichen Glaubensaktes." Sie „bilden den Untergrund, auf welchem die einem Thurme, dessen Spitze wirklich den Himmel berührt (im Gegensatze zu jenem Thurm in Gen. 11), vergleichbare biblische Religion unverrückbar ruht. Stellt der Mensch sich auf diese Basis, so thut er den allerersten Schritt

dazu, das menschliche Niveau zu verlassen und in eine höhere Sphäre sich zu erheben. Wer von jenen Momenten sich überwinden läßt, bei welchem es infolgedessen soweit kommt, daß er den Inhalt jenes Selbstzeugnisses als den Reflex einer wirklichen übermenschlichen Beziehung der Propheten 2c. anerkennt, bei dem ist der einen Menschen zu einem Christen stempelnde Glaubensakt begründet, und der vollzieht denselben. — Indem nun dieser Glaubensakt so entsteht, ist er ein Glauben im primären Sinne dieses Wortes, ist sein hauptsächlichster Partialakt die Fällung eines bejahenden Urteils aus durchaus zureichenden Gründen, ist dieses Glauben ein Anteilnehmen am Wissen von Zeugen." Quod erat demonstrandum.

Das also soll der feste Grund sein, auf worauf unser Glaube ruht und woraus er seine Gewißheit schöpft, die Wahrscheinlichkeitsrechnung der „historischen Forschung", ob und wieweit wir ein authentisches Zeugnis der „Offenbarungsherolde" besitzen und die oben zuletzt mitgeteilten Beobachtungen über die Glaubwürdigkeit dieser selbst! Es gehört in der That viel Selbstüberwindung dazu, um so grundverkehrten und mit so naiver Selbstgefälligkeit vorgetragenen Auslassungen gegenüber nicht die Geduld zu verlieren. Ihnen im einzelnen nachgehen, um sie überall zu widerlegen, hieße Zeit und Mühe nutzlos verschwenden, denn König selbst wird man doch nicht überzeugen und für jeden anderen dürfte ohnedem aus der bloßen Zusammenstellung seiner Gründe in die Augen springen, daß auf diesem Fundamente von Gewißheit keine Rede sein kann. Oder wem möchte es wohl zweifelhaft bleiben, daß z. B. Königs Fund bezüglich des ersten Evangeliums, dessen Darlegung er selbst mit „Ich meine" einleitet, während er sie in ihrem Mittelpunkte mit einem „im wesentlichen" versieht, bestenfalls lediglich auf Wahrscheinlichkeiten hinausläuft? Gestehen wir diesen aber auch den denkbar höchsten Grad von Annäherung an Gewißheit bereitwillig zu, so bleibt ihnen doch

nach Begriff und Wesen immer ein schlechterdings uneliminierbarer Rest von Zweifel beigemischt, der sie zur Basis unseres Glaubens ganz und gar untauglich macht. Was vollends für die Glaubwürdigkeit der Offenbarungszeugen und ihres Zeugnisses selbst angeführt wird, das ist ja offenbar so unzureichend in diesem Zusammenhange, daß man sich nur über den Mangel an gläubigem und wissenschaftlichem Urteil bei König verwundern muß, wenn er so etwas für genügend erachtet, um unsern Glauben in letzter Instanz zu begründen. Man wolle mich nicht mißverstehen. Auch ich halte vieles von dem, was König angeführt hat, für durchaus beachtenswert und bin geneigt, es an sich mindestens ebenso hoch wie er zu schätzen. Aber so sehr ich es für geeignet halte, dem bereits vorhandenen Glauben eine weitere Vergewisserung zu gewähren, ebenso sehr steht es mir fest, daß es völlig ungenügend ist, dem Glauben die ihn begründende Gewißheit zu bieten.

Wie König dafür als Theologe so wenig Unterscheidungsvermögen an den Tag legen kann, wäre gänzlich unbegreiflich, wenn er sich nicht in seinen grundlegenden Irrtum bis zur Verblendung eingesponnen hätte, daß der Glaube im evangelischen Sinne wesentlich als „Fürwahrhalten" gefaßt werden müsse. Einem so begriffenen und definierten Glauben bleibt allerdings schließlich nichts anderes übrig als seinen Halt an solchen Spinnefäden menschlicher „Denkarbeit" zu suchen. Für die evangelische Theologie aber ist es ein beschämendes Zeichen der Zeit, daß einer ihrer berufenen Vertreter sich auf solche Abwege, die deutlich nach Rom zurückführen, verirren konnte. An dieser betrübenden Thatsache wird durch alle grimmige Polemik gegen katholische Hierarchie und unfehlbares Papsttum an anderem Orte nichts geändert. Die naive Selbstgewißheit, mit welcher König sein ganzes Herz darlegt, giebt seiner Schrift eine gewisse pathologisch-symptomatische Bedeutung und ein Interesse, auf welches sie sonst ganz und gar keinen An-

spruch hätte. Er hat, wie ich hoffe, für viele abschreckend und zur Besinnung zurückführend, aufgedeckt, wohin man bei der Verfolgung gewisser Wege in der evangelischen Theologie geraten kann. Nur weil er in dieser Beziehung so lehrreich ist, sei es gerechtfertigt, daß wir uns so lange und so ausführlich mit ihm beschäftigen. Der wissenschaftliche Wert seiner Schrift bietet dazu leider keine Veranlassung, obgleich sie eine ganze Wolke von gelehrten Zitaten aufbietet und Götter sowie Acheron der wissenschaftlichen Welt in Bewegung setzt. Sehen wir, nachdem wir einmal in dieses Dorngestrüpp geraten, welche Gründe König dafür zu haben meint, den Glauben so, wie er will, zu verstehen.

Zunächst erscheint ihm für seine Position wichtig, „daß das hebräische, griechische und lateinische Zeitwort für unser galoupjan und dieses selbst in ihrem Sprachgebrauche (und zwar entweder in dessen ganzem Verlaufe oder wenigstens in seinen älteren Perioden) nur" „den Begriff des vollkommenen Überzeugtseins verkörpern". Zwar giebt nun Moriz Heyne in seinem Deutschen Wörterbuche als Bedeutung der dem Worte zu Grunde liegenden Wurzel lub Willigsein und Gutheißen an und erklärt demnach Glaube = vertrauensvolle Annahme einer Wahrheit, worin mir eine bedeutungsvolle Näherbestimmung oder aber Modifikation der von König aufgestellten Begriffsbestimmung zu liegen scheint, indes will ich das keineswegs weiter urgieren, denn welches entscheidende Gewicht kommt in unserer Frage solchen etymologischen Forschungen und ihren Ergebnissen über die Offenbarungen des sprachbildenden Volksgeistes zu? Dieser Volksgeist ist doch, wie wir wissen, nicht der Geist des Christentums, und ebenso bekannt ist es, daß dieser in allen wichtigeren Fällen die ihm von den Sprachen, welche ihrem Ursprunge nach samt und sonders nichtchristlich sind, dargebotenen Begriffe mit mehr oder minder neuem Inhalte erfüllt hat. Wäre es deshalb

nicht völlig irreführend, die Beantwortung der Frage nach dem christlichen Begriff etwa der Liebe zu beginnen mit einer etymologischen Untersuchung dieses deutschen Wortes nach seiner autonomen Entstehung und sprachgeschichtlichen Entwickelung? Kann eine solche Untersuchung, soweit sie überhaupt in eine theologische Erörterung hineingehört, richtig verstanden, von Hause aus ein anderes Ziel verfolgen, als festzustellen, wie weit die Schöpfung des Sprachgeistes von dem betreffenden christlich-evangelischen Begriff entfernt geblieben ist? Denn bei noch so weitem gelegentlichem Entgegenkommen kann doch schon a priori nur behauptet werden, daß der biblische Begriff erreicht niemals ist. Was hätte also Königs etymologische und sprachgeschichtliche Forschung über galoupjan bei richtiger Einsicht ihm unter allen Umständen ergeben müssen? Daß eben glauben nach seiner genuinen germanisch-sprachlichen Bedeutung etwas sehr anderes als der christlich-evangelische Begriff ist, der herkömmlich mit diesem Worte im Deutschen bezeichnet wird. Daß gerade dieses Wort dazu gewählt ist, war ja freilich kein Zufall, sondern hatte seinen vernünftigen, in der Bedeutung des Wortes gelegenen Anlaß. Daraus folgt aber nur durch Trugschluß, daß diese Bedeutung und jener Begriff sich gerade wesentlich decken müssen. Wer ein recht drastisches Beispiel dafür zu haben wünscht, wie wenig das der Fall zu sein braucht, der vergegenwärtige sich den biblischen Begriff der Heiligkeit und die profangriechische Bedeutung der Worte für heilig, dasjenige Wort eingeschlossen, welches zuletzt zur Bezeichnung des biblischen Begriffs gewählt worden ist. Darnach wird man auch den Schluß in der schon angeführten Behauptung Königs würdigen können (S. 37), nämlich „daß die fides specialis im wesentlichen der nämliche seelische Prozeß sein muß wie die fides generalis, weil sonst nicht beide den gleichen Namen fides beigelegt bekommen hätten." Das heißt nicht mehr den Sprachgebrauch in sprachgeschichtlicher Unter-

suchung abhören, sondern ihn mit völlig ungeschichtlicher Konsequenzmacherei vergewaltigen.

Doch König glaubt nicht nur in den Sprachen Stützen für seine Auffassung zu finden, sondern kurz gesagt alle maßgebenden Autoritäten auf dem in Rede stehenden Gebiete für sich zu haben; vorab die heilige Schrift; in dieser namentlich auch Paulus; dann Luther und die übrigen Reformatoren; die Bekenntnisschriften; die altlutherischen Dogmatiker; was er Apologeten nennt u. s. w. u. s. w.

Daß freilich Königs „Apologeten", darunter namentlich Hegel, für dessen Philosophie bekanntlich alles erst in der geistigen Form des „Begriffs" zu seiner wahrhaften Wesenheit kommt, Glauben bereitwillig im Sinne von Fürwahrhalten nehmen (König spricht davon, daß die „Apologeten" den Glauben in seiner Richtigkeit bewahrt hätten! S. 122), ist von ihrem Standpunkte begreiflich genug. Was aber nicht recht verständlich bleibt, ist, daß ein evangelisch-lutherischer Theologe der Gegenwart aus solch einem Zusammentreffen mit den „Apologeten" nicht eher ein Bedenken hinsichtlich der Richtigkeit des von ihm gewonnenen Resultates entnimmt als eine Bestätigung dafür. Hier giebt es doch für den einigermaßen Kundigen ein vielfaches „Vestigia terrent".

Doch wenden wir uns zu Ernstlicherem. Wir wollen unseren Ausgang von einem Punkte aus nehmen, wo die Sache für König verhältnismäßig am günstigsten liegt. Auf die altlutherische Dogmatik scheint er sich am ehesten mit Recht berufen zu dürfen. Prüfen wir daher deren Aufstellungen bezüglich des strittigen Gegenstandes. Der sog. lutherischen Orthodoxie giebt Herrmann (vgl. z. B. Verkehr 2c. S. 89 ff.) die Hauptschuld, an dem in Frage stehenden Punkte alles in eine verkehrte Bahn gelenkt zu haben. Nachdem allerdings schon Luther selbst sehr häufig so geredet habe, daß man annehmen müßte — wenn wir eben nicht daneben ganz anders lautende Erklärungen

von ihm besäßen — der rechte Glaube sei ihm ein Fürwahrhalten von Lehren oder historischen Berichten, verbunden mit der festen Überzeugung, daß das alles zu unserem Heil geschehen sei und gelte: hat die lutherische Orthodoxie den verfehlten Ausdruck für Luthers Gedanken in der schematischen Formulierung fixiert, wonach sich der Glaube durch die drei Entwickelungsstadien der notitia, des assensus und der fiducia verlaufend zu vollenden scheint. So „wird die Zustimmung oder das Fürwahrhalten als ein Werk behandelt, welches vor der fiducia verrichtet werden kann und dessen Ursprung alsdann entweder lediglich in dem bloßen Willensentschluß oder in irgendwelchen verständigen Überlegungen zu suchen ist" (Verkehr ꝛc. S. 85). Herrmann meint in der Erklärung der Apologie (II, 50—52) sei Luthers Meinung von der Sache niedergelegt. „Hier ist nämlich nur die Rede von dem Bekanntwerden der Thatsache, an welcher sich der Glaube entzündet, und von der Verwertung ihres Inhalts, worin der Glaube besteht, also nur von notitia und fiducia. Die Notwendigkeit einer besonderen Zustimmung zu der Thatsache als solcher, abgesehen von ihrer Bedeutung für den durch sie geweckten Glauben, wird gar nicht in Betracht gezogen. Vor den Reformatoren stand offenbar der Grund des Glaubens als eine zweifellose Thatsache, die wenn sie dem Menschen kund werde, in ihrem Inhalte die Kraft habe, das neue Leben des Glaubens in ihm zu wecken" (S. 89). Die Einschiebung des assensus zwischen notitia und fiducia, „diese zweifelhafte Bereicherung", verdanke man der Wiederanknüpfung an die Scholastiker. „Ohne eine Ahnung von der Bedeutung dieses Schrittes knüpft Johann Gerhard (Loci ed. Preuss III, 354) an die Definition des Thomas von Aquino an: ad fidem duo requiruntur: 1. ut homini credibilia proponantur; 2. assensus credentis ad ea, quae proponuntur. Aber freilich schaltet er dabei mit einer Vorstellung von dem Gegenstande des Glaubens, welche die scholastische Vorstellung

vom Glauben notwendig nach sich ziehen mußte. Es ist nämlich, wie er sagt, die coelestis doctrina, die man nicht nur kennen, sondern der man auch zustimmen müsse, um zur fides zu gelangen. Darin hat er ohne Zweifel recht. Denn wenn sich auf eine Lehre die fiducia des Glaubens beziehen soll, so kann die letztere nur entstehen, nachdem man jener Lehre zugestimmt hat. Der Lutheraner hat also jenen Begriff des der fiducia voraufgehenden assensus für seine Lehre vom Glauben nicht etwa deshalb nötig, weil er zu dem Glaubensobjekte eine andere Stellung einnähme wie Luther, sondern weil er überhaupt nicht mehr dasselbe Glaubensobjekt vor Augen hat. Und der Schein, dessen man sich auch heute nur schwer erwehrt, als wäre der der fiducia voraufgehende assensus unentbehrlich für das Zustandekommen des Glaubens, entsteht ebenfalls aus dem tiefgewurzelten Vorurteil, der Glaube beziehe sich auf eine Lehre von göttlichen Dingen". Dazu muß, damit keine falsche Meinung über den Sachverhalt platzgreife, doch folgende Anmerkung gemacht werden. Wer die vorstehende Auslassung Herrmanns gelesen hat und dann die von ihm herangezogene Stelle der Apologie aufschlägt, wird gewiß nicht wenig überrascht sein, wenn er dort die Worte findet: fides significat non tantum historiae notitiam, sed illam fidem, quae assentitur promissioni. In der ganzen Stelle kommt fiducia überhaupt nicht vor, sondern es ist allein zur Erklärung des Begriffs der fides der vielgeschmähte assensus verwandt worden, wie er denn auch sonst bei ähnlichem Zusammenhange in den Bekenntnisschriften ganz gewöhnlich ist. Und kann man das auffallend finden, da ja, wie Herrmann selbst konstatiert, der Vater der reformatorischen Verkündigung sehr häufig vom Glauben als dem Fürwahrhalten von historischen Berichten oder Lehren und dem Zustimmen zu ihrem Inhalte redet? Es liegt also doch keineswegs so, daß die lutherische Orthodoxie sich den assensus erst aus der Scholastik, zu der sie sich zurückgewandt habe, holte, vielmehr wenn das

ein scholastisches Element in der evangelischen Lehre ist, so hat schon Luther es nicht, wie zu erwarten wäre, folgerichtig abgestoßen, sondern — allerdings in thatsächlichem Widerspruch mit dem eigentlichen von ihm vertretenen reformatorischen Gedanken — weiter fortgeführt und ebenso die Genossen seines Werkes. Historisch ist es ja nur zu begreiflich, daß eine geistige Macht, die so tief gewurzelt ist und eine so ausgebreitete Herrschaft geübt hat, wie es bei der Scholastik der Fall gewesen ist, gewohnheitsmäßig immer wieder ihren bestimmenden Einfluß selbst auf die durchsetzt, welche sie grundsätzlich bereits überwunden haben, zumal das kritische Urteil die Konsequenzen des neugewonnenen Prinzips erst infolge langer und mannigfaltiger Erfahrung im einzelnen mit Klarheit durchschauen und mit Entschiedenheit ziehen lernt. Was Wunder also, daß auch ein Luther sich merkwürdig scholastisch äußern kann. Wir thun seiner Größe wohl kein Unrecht an, wenn wir ihn uns nicht alle Tage und Stunden auf der Höhe seines evangelisch-reformatorischen Bewußtseins denken. Seine Alltagsgedanken haben eine von dem geistigen Durchschnittsniveau seiner Zeitgenossen nicht so gewaltig abweichende Flugbahn genommen. Wie hätte er es sonst auch in seiner Umgebung aushalten sollen? Wenn er nun so, gleichsam als der Schriftgelehrte seiner Zeit redet, da kann man wohl manchmal meinen, einen gewöhnlichen Scholasticus zu hören, und er sagt sorglos und unbekümmert, wie er war, Dinge, die sich mit den feststehenden Grundsätzen seiner reformatorischen Wirksamkeit nach den Regeln systematisierender Wissenschaft nicht reimen lassen wollen. Aber Luther hat eben an System und systematisierendes Abwägen und Zurechtstutzen nie gedacht, er — fast durchgehend ein theologischer Gelegenheitsschriftsteller. Es kommt noch etwas anderes dazu. Wir, denen der ungestörte Genuß der evangelischen Wahrheit erstritten und als ein gesicherter vererbt ist, haben Muße vollauf, alle ihre Konsequenzen bis in die feinsten Verästelungen und

in die höchsten Spitzen auszugestalten, nach allen Gesetzen der Kunst, die uns zu Gebote steht. In natürlichem Stolz darauf möchten wir oft mit den Vätern rechten und sie tadeln, daß sie nicht auch schon so weit und klar gesehen, um sich demgemäß ihr Ziel zu stecken. Wir vergessen dabei, daß das für sie in ihrer historisch beschränkten Situation oft in der That gar nicht möglich gewesen ist, und vergessen namentlich, daß die Position des Kampfes mit einem zur Zeit noch äußerlich übermächtigen Gegner nicht nur dazu zwingt, die Ziele im Interesse ihrer Erreichbarkeit näher zu stecken, als das treibende Ideal in der eigenen Brust eigentlich sie zu nehmen gebietet, sondern daß die Beschränkung durch den Zwang der rauhen Wirklichkeit allmählich auch den Blick von dem abzieht, was über das Erreichbare hinausliegt, und ihn dafür trübt. Die Ideale erleiden immer in dem Kampfe um ihre Durchsetzung eine mehr oder minder beträchtliche Herabminderung. So ist ja gewiß z. B. die Freiheit eines Christenmenschen nach dem inneren Gesetz des Glaubens, wie sie Luther in genialen Zügen geschildert hat, das herrlichste Ideal. Aber dieses Ideal ist nicht nur praktisch am schwierigsten durchzuführen, sondern es ist auch im Ringen mit dem Standpunkte, welcher es für das allein Richtige ansieht, die Gewissen durch eine äußere Autorität zu binden, am schwersten zu vertreten und zu behaupten. Wie viele giebt es überhaupt, denen es sich in seiner Tiefe auch nur verständlich machen läßt? Wie viele, die zu der hier vorausgesetzten Selbstzucht Lust haben? Es ist darum nur zu verständlich, daß den Reformatoren in ihrer Lage hinsichtlich der Frage nach der letzten Autorität alles erreicht zu sein schien, wenn vorderhand gelang, an Stelle der Lehre des Papstes und seiner Kirche die Lehre des Evangeliums zu setzen. Darum ist das Reden von einer Lehre als herrschender Autorität auch in der evangelischen Kirche üblich geblieben. Sicherlich liegt darin ein Zurückbleiben hinter dem Ziel evangelischer

Vollkommenheit. Wer aber geschichtliche Notwendigkeiten zu begreifen vermag, wird daran für niemanden einen Tadel knüpfen, wie bedauerlich es ihm auch erscheinen mag, daß sich von diesem Punkte aus eine Verdunkelung der evangelischen Wahrheit nach allen Richtungen ausgebreitet und ein Zurückgleiten in Anschauungen und Gepflogenheiten angebahnt hat, welche grundsätzlich bereits überwunden waren. Natürlicherweise hat sich das Übel, welches schon unter und bei Luther verhängnisvoll eingerissen war, bei seinen Epigonen außerordentlich gesteigert. Der Reformator hat doch in der quellenden Kraft des evangelischen Geistes, der ihm in schöpferischer Urfülle verliehen war, immer wieder den auch ihn so häufig bezwingenden Bann durchbrochen. Wenn er von jenem Geiste unwiderstehlich getrieben gleichsam als der Prophet der Reformation seine Stimme erhebt, dann schwingt er sich zu Höhen evangelischer Erkenntnis auf, an deren Kundgebungen wir noch heute und gewiß noch Generationen nach uns bewundernd herumbuchstabieren. Tief unter ihm im wesenlosen Scheine liegt dann die scholastische Weisheit mit ihren Menschenfündlein, erwiesen als das, was sie ist, als vergängliche Schlacke. Wer Luther zu lesen versteht, für den korrigiert er sich so fortgesetzt selbst. Ganz anders gestaltet sichs nun aber bei seinen Nachfolgern. Hier fehlt mit der schaffenden Urkraft, die immer wieder siegreich und leuchtend aus allen Verschüttungen hervorbricht, die selbstgewisse Freiheit, die es wagt im Hinblick auf das mit genialer Intuition erfaßte Ziel rücksichtslos über so und so vieles hinwegzuschreiten, wie anspruchsvoll es sich auch in den Weg stellen mag. In ängstlicher Abhängigkeit von dem überkommenen Erbe wird hier inventarisiert, katalogisiert und nach einer von dorther, wo es damals allein zu haben war, erborgten Schematisier- und Systematisierkunst geordnet und vereinigt, auch wenn es im einzelnen nach tieferer evangelischer Einsicht unvereinbar war. Wie es bei solchem Zusammenzwingen zu gehen pflegt

— das Schlechte wird nicht gut, das Falsche nicht richtig, wohl aber umgekehrt das Gute verderbt, das Richtige verfälscht. So ist es auch mit dem uns hier interessierenden assensus, wie er bei den Reformatoren einerseits und in der alten Dogmatik der lutherischen Kirche andererseits erscheint, gegangen. Dort stellt er sich, soweit überhaupt auf ihn ein Gewicht fällt, noch als eine verhältnismäßig leicht zurechtzubringende Schiefheit in der Fassung der evangelischen Wahrheit dar, deren Unangemessenheit aus dem übrigen Zeugnis der Reformatoren selbst erhellt, hier ist, Dank der Systematisierung, der assensus zum integrierenden Element geworden, dessen Stellung in dem für die Glaubensgenesis angenommenen Schema (notitia, assensus, fiducia) den Nerv des evangelischen Glaubensbegriffes lähmt. Es entspricht der von König vorgetragenen Auffassung, wenn die konstitutiven Momente des Glaubensaktes in der angegebenen Ordnung zeitlich auf einander folgend bei der Entstehung des Glaubens gedacht werden, so daß notitia allein vorhanden sein kann, sie und der assensus ohne fiducia existieren können, während andererseits das höhere Moment das niedere oder die niederen immer voraussetzt und einschließt. Die notitia ist primus fidei gradus aut pars prima seu initium fidei, denn, sagt Baier (vgl. Schmid, Dogmatik der ev.-luth. Kirche 303, 3), credere non possumus nisi quae mente apprehendimus aut apprehensione simplici cognovimus. Daß sie aber allein für sich vorhanden sein kann, ist klar, quoniam notitiam fidei habere possunt etiam haeretici, nec tamen verbo cognito praebent assensum (Quenstedt a. a. O. 4). Das können nur die orthodoxi, aber zu renati werden auch sie erst, wenn das dritte Moment, die fiducia, hinzukommt (Quenst. ebenda 6). Notitia und assensus werden dem Intellekt zugewiesen, die fiducia ist Sache des Willens (Holl. ebenda). Als Begriff des assensus wird von Quenstedt (a. a. O. S. 300) angegeben: judicium intellectus

approbans. Indem die Dogmatiker die Entstehung des Glaubens in der Abfolge von notitia, assensus und fiducia beschreiben (vgl. die umständliche Darstellung Chemnitzens a. a. O. 302, 2), überlassen sie sich der echt scholastischen Vorstellung, wonach das in der geistigen Thätigkeit abstrakt Unterschiedene auch als konkret geschieden aufgefaßt und behandelt wird. Erst vollzieht sich etwas in der „Sphäre" des Intellekts, wobei die „Willenssphäre" nebenan noch in völliger Ruhe verharrt, dann erfolgt von dort hierher ein Anstoß, der den Willen in Bewegung setzt. Auf diese „Sphären" wird auch bei König immer wieder sauber alles verteilt, ja ihm zerfallen die einzelnen „Sphären" wieder in weitere Abteilungen und er redet demgemäß z. B. von den „Hauptabteilungen der Denksphäre" (S. 17). Er kann sich deshalb eine fiducia, der die Direktive nicht zum voraus in den „Abteilungen der Denksphäre" ausgearbeitet und in ihr Gebiet, die „Willenssphäre", herübergesandt wäre, lediglich als bare Willkür denken. Dem gegenüber kann doch erfreulicherweise festgestellt werden, daß selbst unseren Alten vereinzelt zu Bewußtsein gekommen ist, wie es sich hier um Vorgänge handelt, welche in der Wirklichkeit unlöslich mit einander verbunden sind und sich nur in und mit einander vollziehen So schreibt Baier (Schmid, 303, 6): Haec itaque illa fides est, quae dicitur apprehendere Christum aut meritum Christi; scilicet ut est assensus cum fiducia seu fiducia cum assensu conjuncta; ex quibus actibus velut unitis constat, et nunc illius, nunc hujus nomine appellatur, altero semper connotato. Auch sonst sind die alten Dogmatiker lange nicht so weit in der Depravation des evangelischen Gedankens gegangen wie ihr moderner Nachfolger. Haben sie wie dieser den assensus als vom Intellekt vollzogenes bejahendes Urteil definiert, so findet sich doch auch die Bemerkung: Nititur hic actus fidei non rerum evidentia aut causarum et proprietatum notitia, sed Dei dicentis infallibili auctoritate (Quenst. a. a. O. 4).

Indem der assensus so auf Gott und sein Wort gewiesen wird, führt man ihn im letzten Grunde doch wieder auf die fiducia zurück und durchbricht damit zugleich im evangelischen Interesse das angenommene scholastische Schema. Dem entsprechend wird auch aufs nachdrücklichste die fiducia als praecipua pars fidei hingestellt, während König nicht müde wird „die Fällung eines bejahenden Urteils aus durchaus zureichenden Gründen" als den hauptsächlichsten und entscheidenden „Partialakt" des Glaubens, welcher einen Menschen zum Christen stempelt, zu erklären. Nimmt man dazu, daß die Dogmatiker aufs angelegentlichste einschärfen, der Glaube sei donum Dei regenerantis, non nostrae voluntatis donum, non meritum, so wird man sagen dürfen, daß die thatsächlich bei ihnen vorliegende Korruption des evangelischen Gedankens nicht nur absichtslos sondern gegen ihre Absicht durch den Umstand hervorgerufen ist, daß sie die evangelische Dogmatik an der Hand der Scholastik, die geschichtlich ihnen als Führerin in formaler Hinsicht gewiesen war, entworfen haben und dabei nicht imstande gewesen sind, von vornherein jeden unevangelischen Einfluß fernzuhalten. Wenn aber ein lutherischer Professor von heute es in bewußter Absicht unternimmt, ihre Fehler und Verirrungen nicht nur zu verteidigen, sondern sie in vermehrter Auflage als das allein dem Evangelium Entsprechende nachzuweisen, so ist das weder zu verstehen noch irgendwie zu entschuldigen.

Hat König selbst an den alten Dogmatikern nur in beschränktem Maße einen Rückhalt, so ist es vollends von vornherein nicht anders zu erwarten, als daß er eine Übereinstimmung mit Luther und den Bekenntnisschriften nur durch eine klägliche Eisegese herausbringt, von der Berufung auf die heilige Schrift ganz zu schweigen. Bisweilen und zwar an entscheidenden Punkten schlägt es geradezu ins Burleske aus, wie König das Zeugnis der obersten Autoritäten für seine Meinung gewonnen zu haben glaubt. So wähnt er, daß die

Apologie ihm darin beipflichte, die Geburtsstätte und der hauptsächlichste Sitz des Glaubens im menschlichen Geiste sei der Intellekt. Er beruft sich dafür auf Apol. III, 183. Dort aber liest man: Sophista cavillatur justitiam in voluntate esse, quare non possit tribui fidei, quae in intellectu est. Aus der ausdrücklich als grundlos und hinfällig (cavillatur) gekennzeichneten Einrede des scholastischen Sophisten sollen wir demnach eine grundlegende Erklärung unseres Bekenntnisses entnehmen. Bei einem solchen Verfahren könnte man freilich noch ganz andere Dinge als evangelisch und lutherisch aus den Bekenntnisschriften erweisen. Man muß jedoch von König der Antwort gewärtig sein, daß die Apologie die Auffassung des Sophisten über den Sitz des Glaubens bestätige und lediglich ergänzend hinzufüge, daß der Glaube auch im Willensgebiete als Vertrauen auftrete. Die Funktion des Verstandes, das Urteilen bleibt — so meint König — immer der grundlegende Partialakt, selbst beim Zustandekommen des rechtfertigenden Glaubens, und wenn eine Gefühls- und eine Willensregung als weitere Partialakte sich hinzugesellen, so sind diese bloß nachfolgende oder sekundäre Seelenbethätigungen (S. 40). Es wäre nun freilich mehr als sonderbar, wenn auf den Einwand des Sophisten die Antwort erfolgt: Fides est non tantum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate, und wenn dabei das Schwergewicht auf die erste und nicht vielmehr auf die zweite Hälfte fallen sollte. Das zweite paßt nicht nur allein in den Zusammenhang, sondern wird auch durch die lateinische Verbindung der Sätze mit non tantum — sed etiam ausdrücklich angezeigt. Denn etiam fügt nicht etwas Weiteres einfach hinzu, was quoque thut, sondern ist steigernd (sogar, vielmehr) und verleiht dem Gliede, wozu es sich gesellt, die überwiegende Bedeutsamkeit. Offenbar hat die Apologie, ohne leugnen zu wollen, daß der Glaube eine Beziehung auch zum Intellekt habe (das hat sie gar nicht in

Abrede stellen können und das verneint überhaupt niemand), doch als das Maßgebende und Entscheidende im Begriff des Glaubens das Vertrauen, welches Sache des Willens in erster Linie ist, hinstellen wollen, gegenüber der katholischen Fassung, die den Glauben wesentlich auf den Intellekt beschränkt. Wie sehr das die Meinung der Apologie ist, zeigt mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit die deutsche Wiedergabe unserer Stelle, wo es heißt: „Erfahrne Christen reden viel anders vom Glauben, denn die Sophisten, wie wir droben angezeigt, daß gläuben heißt vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, daß Gott gnädig sein wolle um Christus willen ohn unsern Verdienst, und das heißt gläuben den Artikel, Vergebung der Sünde. Dieser Glaub ist nicht allein die Historia wissen, die auch die Teufel wissen." Es kann also gar keine Rede davon sein, daß nach dieser Erklärung der Apologie das, was beim Glauben im Intellekt vor sich geht, das Grundlegende und Entscheidende wäre. Aber auch dafür nur, daß des Glaubens „erstes psychologisches Daseinsgebiet im Menschen die Sphäre des Intellekts" wäre (S. 3), bietet die Stelle und zahlreiche ähnliche in den Bekenntnisschriften keinen Anhalt, und zwar einfach schon deshalb nicht, weil von der psychologischen Entstehung des Glaubens hier gar nicht geredet und eine Beschreibung davon durchaus nicht beabsichtigt wird. Doch König läßt sich selbst durch noch viel deutlichere Erklärungen nicht über die wahre Ansicht der Reformatoren belehren. Besonders anschaulich wird das durch seine Behandlung eines Ausspruchs Luthers in dessen Schrift: „Kurze Form der zehen Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers, 1520". Luther sagt darin: „Hie ist zu merken, daß zweierlei Weis geglaubt wird: zum ersten von Gott, d. i. wenn ich glaube, daß wahr sei, was man von Gott sagt. Dieser Glaube ist mehr eine Wissenschaft oder Merkung denn ein Glaube". Man sollte meinen, daß diese Beurteilung des Glaubens als Fürwahrhaltens an Klarheit

nichts zu wünschen übrig lasse. Was thut aber König? Er fügt seinerseits diesem Ausspruche hinzu: „Luther hat immerhin nicht gesagt: Dieser Glaube ist kein Glaube". Durch diese bemerkenswerte Thatsache beruhigt macht er sich an die folgenden Worte Luthers: „Zum andern wird in Gott geglaubt, d. i. wenn ich nit allein glaub, daß wahr sei, was von Gott gesagt wird, sondern setze mein Trau in ihn, begeb und erwäge mich, mit ihm zu handeln, und glaub ohn allen Zweifel, er werd mir also sein und thun, wie man von ihm sagt. Solcher Glaube, der es wagt auf Gott, es sei im Leben oder Sterben, der machet allein einen Christenmenschen". Zu dieser Erklärung Luthers hat Ritschl in seiner Schrift „Fides implicita, 1890" S. 58 die Bemerkung gemacht, die Konjunktion „nit allein — sondern" bezeichne nicht eine Verknüpfung, sondern eine Abstufung, und durch diese Abstufung würden zwei Begriffe vom Glauben zusammengestellt, welche trotz des gleichen Namens verschiedenartig seien und also nicht eine zweiteilige Gesamtleistung bilden könnten. König findet, daß Luther dann hätte schreiben müssen: „Zum andern wird in Gott geglaubt, wenn ich mein Vertrauen setze in ihn", und legt sich seinerseits Luthers Worte folgendermaßen zurecht. Es wird „dies, daß Luther nicht absolut, sondern nur relativ jene erstere Glaubensart verurteilte, dadurch bezeugt, daß eben diese erstere Glaubensart in der Fortsetzung der Worte als erster, obgleich für sich allein unvollkommener Partialakt der Gesamtleistung des Glaubens bezeichnet ist. Dies ergiebt sich mit aller Bestimmtheit daraus, daß Luther, nach Ankündigung von zwei Arten des Glaubens und nach Charakterisierung der ersteren von beiden Arten, diese erstere mit den gleichen Worten bei der Beschreibung der andern Art mit aufgeführt und folglich die andere Glaubensart als eine zusammengesetzte Leistung hingestellt hat. Also sind durch Anwendung von „nit allein — sondern" zwei Partialakte des Gesamtvollzugs der Glaubens-

leiſtung verknüpft. Beide zuſammen wollte Luther von einem Chriſten vollzogen haben, wenn er auch ſagte, daß der die Glaubensleiſtung abſchließende Partialakt des Vertrauens allein einen Chriſtenmenſchen mache. Denn vom krönenden Schlußakt einer vorher als zweiteilig beſchriebenen Geſamtleiſtung kann man dies ausſagen, ohne den erſten, die Vorausſetzung bildenden Akt auszuſchließen. Alſo nach dem Wortlaut der fraglichen Sätze hat Luther thatſächlich nicht gemeint, daß der erſtere Partialakt fehle bei der Leiſtung des zweiten, und es giebt auch kein allgemeines Geſetz, nach welchem er dies gemeint haben müßte" (S. 20f.). Punktum! und damit iſt Luther wieder auf die Seite des Mannes gebracht, welcher zwiſchen Glauben und Wiſſen keinen weſentlichen Unterſchied zu machen weiß (S. 171). Man ſieht, welche nützlichen Dienſte „Partialakte" und ähnliche ſcholaſtiſche Hülfsmittelchen zu leiſten imſtande ſind. Sehr förderlich erweiſt ſich auch das wahrſcheinlich für philologiſche Akribie genommene Preſſen einzelner Worte, wie das in der Behandlung des „auch" aus der Verbindung „nicht nur — ſondern auch" bereits erwähnt wurde, wobei ſich freilich gleich ein recht oberflächliches und objektiv unzureichendes Verſtändnis Königs für den Wert dieſes Wörtchens herausſtellte. König legt ſo viel Gewicht auf die von ihm, wie er meint, richtig aufgedeckte Bedeutung dieſes Wortes in den betreffenden Sätzen der Bekenntniſſe, daß er die Gelegenheit wahrnimmt, eine Rüge auszuſprechen, von welcher namentlich Luthardt betroffen wird, weil in deſſen Kompendium „bei der Reproduktion der Bekenntnisſätze über den Glaubensakt das etiam, durch welches in ihnen zum intellektuellen Momente dieſes Aktes das voluntative gefügt iſt, nicht durch ein „auch" wiedergegeben wird" (S. 18, 1). Freilich trifft dieſer Tadel dann die Bekenntniſſe erſt recht, denn ſie haben ſich nicht nur ſo, ſondern noch viel unvorſichtiger und nach Königs Meinung unzutreffender ausgedrückt. Da heißt

es Apol. IV (II), 48: Et ne quis suspicetur tantum notitiam esse, addemus amplius: est velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et justificationis. Ja am Anfange des Abſchnitts wird ſogar geſagt: Adversarii tantum fingunt fidem esse notitiam historiae, wo man die Stellung des tantum wohl beachten möge. Oder III, 262: Et plerasque alias sententias corrumpunt in scholis, propterea quia non tradunt justitiam fidei et fidem intelligunt tantum notitiam historiae seu dogmatum, non intelligunt hanc virtutem esse, quae apprehendit promissionem gratiae et justitiae etc. Ferner IV (II), 98: Fides illa, de qua loquuntur apostoli, non est otiosa notitia, sed res accipiens spiritum sanctum et justificans nos. Aber noch viel deutlicher iſt III, 216: Nos non de notitia historiae, sed de fiducia promissionis et misericordiae dei loquimur, und IV (II), 69 vollends lautet es ganz rundweg: Id autem est credere, confidere meritis Christi, quod propter ipsum certo velit nobis deus placatus esse. Was aber die bereits vorhin beſprochenen Erklärungen in der Form einer Satzverbindung mit non tantum — sed etiam anlangt, ſo finden wir die authentiſche Erläuterung ihres Sinnes III, 106: Ut saepe dictum est, fides non tantum notitia est, sed multo magis velle accipere seu apprehendere ea, quae in promissione de Christo offeruntur. Wer einfältig den Sinn der Rede im ganzen verſtehen will und zu verſtehen ſich bemüht, ſtatt ſich eigenſinnig an einzelne Worte zu hängen, welche ſeiner vorgefaßten Meinung entgegenzukommen ſcheinen, der kann, deucht mir, nicht zweifelhaft ſein, was die wahre Anſchauung des Bekenntniſſes ausmacht. Von König muß man nach ſeinen Leiſtungen freilich befürchten, daß er ſich mit ſeinen fertigen Schemata: „fides generalis und fides specialis“, „notitia, assensus, fiducia“, und was dergleichen ihm allzeit bereit zur Hand liegt, ſelbſt das Widerſtrebendſte in ſeinem Sinne zurecht-

legt. Er besitzt und übt eine Kunst, vor welcher mich schließlich geradezu ein Grauen beschlichen hat, weil es mir immer deutlicher geworden ist, daß sie es schier unmöglich macht, die schlichte Wahrheit vor ihm zu Gehör zu bringen. Sowie er bei jemand das Wort Glauben in dem Sinne von Fürwahrhalten gebraucht findet — und glauben hat ja diesen Sinn in seiner landläufigen Verwendung, ja sporadisch sogar bei Paulus, nur daß dieser in solchem Glauben nicht den sieht, der „einen Christen macht" — glaubt König gewonnenes Spiel hinsichtlich des betreffenden Zeugen zu haben und das Schema „notitia, assensus, fiducia" tritt in sein Recht. Triumphiert er doch sofort, wenn einer seiner Gegner aus der Ritschlschen Schule von „verstanden", „Verständnis" u. d. m. spricht. Durch rein exegetische Nachweise ihn zu überführen und zu überzeugen, wäre ein aussichtsloses Bemühen, wie denn überhaupt die bloß exegetische Untersuchung meist nicht imstande sein dürfte, das letzte, entscheidende Wort zu sprechen. Versuchen wir es deshalb noch auf einem anderen Wege, nicht um Königs willen, den zu bekehren aus angeführten Gründen immer wenig Hoffnung bleibt, sondern um derer willen, auf welche seine zuversichtlichen Trompetenstöße vielleicht doch mehr Eindruck gemacht haben, als sie zu machen verdienen, sowie zur Wahrung des guten Rufes kirchlicher Theologie, welche auch ich an meinem bescheidenen Teile vertreten möchte.

Wenn nach dem schon angeführten Satze von Baier (S. 84) die Erkenntnis dem Glauben vorauszugehen hat, weil wir ja nur glauben könnten, was wir mit dem Verstande erfaßt hätten, so erscheint dem flüchtigen Leser diese Behauptung wohl als harmlos und selbstverständlich, und doch kann sie eine petitio principii in sich schließen, welche einmal hingenommen zu einem verhängnisvoll nachwirkenden πρῶτον ψεῦδος wird. Denn es liegt darin schon die Entscheidung über den Begriff des Glaubens,

wonach dieser als Fürwahrhalten gefaßt werden muß. Für den Glauben in diesem Sinne ist in jener Behauptung die ebenso notwendige wie selbstverständliche Voraussetzung formuliert, oder vielmehr dieser Glaube ist selbst in seiner Grundlage Erkenntnis, bejahendes Urteil, Wissen, wie eben König will. Es ist aber gerade die Frage, ob der christliche Heilsglaube diese Grundlage thatsächlich hat und haben muß, ob man also Gott und sein Heil, Christus und seine Wohlthaten, erst erkannt haben muß, um an sie zu glauben, oder ob nicht vielmehr das Umgekehrte richtig ist, man mithin erst glauben muß, um jene Erkenntnis überhaupt in irgendwelchem Maße zu gewinnen. König ist natürlich der ersten Ansicht. Demgemäß behauptet er, „wenn Luther in manchen Aussprüchen die wahre Gotteserkenntnis von der Anerkennung der allerwichtigsten Gottesbezeugung, nämlich der Sendung Christi, ausgehen lasse, so brauche dieser Ausgangspunkt der menschlichen Erkenntnis des Göttlichen nicht als der ausschließliche gemeint zu sein". Luther habe nicht verneint, „daß man auch durch das Zeugnis der Propheten oder auch durch Gottes Selbstbezeugung in der Natur 2c. (nach Röm. 1, 19 f.; Apostelgesch. 14, 17 2c.) einen Anfang der Gotteserkenntnis gewinnen könne". Ja König geht sogar noch weiter, indem er für Luthers Meinung ausgiebt, daß wir keineswegs „erst von Christo aus dazu gelangen können, Gott den höchsten Grad von Ehrfurcht, Liebe und Vertrauen zu weihen". Das soll sich daraus ergeben, daß Luther im Katechismus „zum ersten Hauptteile der von einem Christen anzuerkennenden Materien nicht nur den Dekalog gemacht, sondern auch bei seiner Erklärung desselben einen Hauptakzent auf den ersten Satz desselben gelegt" habe. Ferner habe Luther im zweiten Hauptstück „nicht nur das Bekenntnis zu Gott vorangestellt, sondern auch nicht einmal bei der Erklärung des ersten Artikels davon geredet, daß lediglich vom Neuen Testamente aus ein Mensch an Gottes Dasein, Weltschöpfung,

Welterhaltung und Weltregierung glauben könne". „Ebenso wenig hat Luther in den Schmalkaldischen Artikeln behauptet, daß nur vom Glauben an Christus aus der Mensch zum Glauben an Gott kommen könne. Vielmehr hat Luther in den Bekenntnissen nach positiven und negativen Anzeichen umgedreht den allgemeinen Christenglauben als die selbstverständliche — und nicht etwa unmögliche oder schädliche — Voraussetzung für das Entstehen des Rechtfertigungsglaubens gemeint". Für diesen Professor der Theologie — er ist allerdings nach der von ihm gewählten Selbstbezeichnung „Alttestamentler", aber das entschuldigt ihn doch wohl nicht ganz — scheinen die Lehren der Kirchen- und Dogmengeschichte nicht vorhanden zu sein. Ohne eine Ahnung davon zu verraten, was ihm begegnet, verfolgt er den von ihm einmal betretenen verkehrten Weg bis in die vollste Flut des reinen Pelagianismus hinein, um sich behaglich darin zu bewegen. Keine Spur davon, daß ihm auch nur die Anwandlung zur Frage käme, wozu wir denn überhaupt Christum brauchten, wenn wir ohne ihn nicht nur Gott zu erkennen, sondern ihm sogar den höchsten Grad von Ehrfurcht, Liebe und Vertrauen zu weihen vermögen! Ist denn dann nicht, was König — ebenfalls charakteristisch — für das letzte menschliche Strebensziel erklärt, „nämlich der Gottheit wahrhaft zu gefallen", erreicht? Am unleidlichsten aber bleibt die Dreistigkeit, mit welcher derartige Ungeheuerlichkeiten als Luthers Meinung von der Sache ausgegeben werden. Wie weit Luther davon entfernt ist, unter Glauben etwas Ähnliches wie König zu verstehen, kann man z. B. aus seinen Erläuterungen zum ersten Gebote im großen Katechismus abnehmen. Dort braucht er neben einander glauben und trauen (sich verlassen, sein Herz worauf setzen 2c.) und läßt eins mit dem andern wechseln, so daß man deutlich sieht, wie er glauben im Sinne von vertrauen versteht. Einen Gott haben, erklärt er, ist nichts anders, denn ihm von Herzen trauen und glauben,

etwas haben, darauf das Herz gänzlich trauet. „Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht; und wiederum, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht; denn die zwei gehören zu Haufe, Glaube und Gott". „Also verstehest du nu leichtlich, was und wie viel dies Gebot fordert, nämlich das ganze Herz des Menschen und alle Zuversicht auf Gott allein und niemand anders. Denn Gott zu haben, kannst du wohl abnehmen, daß man ihn nicht mit Fingern ergreifen und fassen, noch in Beutel stecken oder in Kasten schließen kann. Das heißet ihn aber gefasset, wenn ihn das Herz ergreifet und an ihm hanget. Mit dem Herzen aber an ihm hangen ist nichts anders, denn sich gänzlich auf ihn verlassen". Also man hat Gott überhaupt nicht, wenn man ihm nicht glaubt, d. h. ihm von ganzem Herzen vertraut. Hat man ihn aber nicht, so kann man auch keine Erkenntnis von ihm haben. Man kann sich wohl Gedanken über ihn machen und diese Gedanken können, wenn sie etwa der heiligen Schrift entnommen sind, an sich richtige sein, aber auch in diesem Falle bedeutet ihre Wiederholung und selbst ihre Bejahung durchaus noch keine so zu nennende Erkenntnis von Gott, noch viel weniger, als es zum Beispiel eine Erkenntnis zu nennen wäre, wenn ein Ungebildeter die Behauptung nachspricht, daß die Erde sich um die Sonne bewege. Können wir schon von dinglichen Gegenständen keine rechte Erkenntnis erlangen, ohne eine persönliche Erfahrung von ihnen zu machen, so gilt das in zwiefacher Potenz von Personen und in unendlicher von der Person, welche wir Gott nennen. Es wäre absurd, eine Erkenntnis von ihm gewinnen zu wollen, ehe man etwas von ihm persönlich erfahren hat; erfahren aber kann man ihn nur, wenn man mit ihm in Verbindung steht und ihn solchergestalt hat; haben aber kann man ihn nur, wenn man an ihn glaubt, d. h. sein Vertrauen auf ihn setzt. Also giebt es keine Erkenntnis Gottes ohne Vertrauen auf ihn, und

nicht so steht es, daß die Erkenntnis das Vertrauen erweckte, sondern umgekehrt: erst das bereits vorhandene Vertrauen schafft die Möglichkeit der Erkenntnis. Der ganzen Auffassung Königs von der Entstehung des Glaubens liegt eine unzutreffende Schätzung der Erkenntnis und des Gewichtes zugrunde, welches dem Erkenntnisvermögen im Seelenleben zukommt. Es ist freilich das bekannte Axiom einer intellektualistischen Weltweisheit, wie sie im klassischen Altertume fast durchgehend geherrscht, aber auch noch in moderner Zeit vielfach vertreten worden ist, daß alles gewonnen sei, wenn man die Einsicht in die Wahrheit erzielt habe, weshalb denn vor allem auf die rechte Aufklärung hingearbeitet werden müsse; aber ein gläubiger Christ weiß doch, daß die dabei maßgebende Voraussetzung sich im Lichte des Schriftworts als eine irrige erweist, wie sie denn selbst vor der gewöhnlichen Erfahrung immer weniger Stand zu halten vermag. Wäre wirklich die Erkenntnis das Entscheidende, es gäbe sehr viel weniger Meinungsverschiedenheit in der Welt, als thatsächlich in ihr vorhanden ist. Aber nicht die Erkenntnis regiert im Seelenleben, sondern vielmehr der Wille, und ein verkehrter Wille knechtet selbst die fähigste Erkenntnis, zwingt sie die unerklärlichsten Abwege einzuschlagen und festzuhalten, während umgekehrt auch ein beschränktes Erkenntnisvermögen in überraschendster Weise das Rechte zu treffen weiß, wenn der Wille an der Wahrheit seinen festen Halt gefunden hat. Die Apologie beruft sich (III, 183) darauf, daß die Gegner in scholis etiam fatentur voluntatem imperare intellectui. So ist es in der That. Der Wille spielt den Gebieter dem Intellekt gegenüber und ein Glaube, der im evangelischen Sinne so zu heißen verdient, welcher die psychologische Lebensform der καινὴ κτίσις bildet, ist in erster Linie Sache des Willens, oder er wäre das nicht, was er nach dem Evangelium sein soll, sondern wäre ein ohnmächtiges und hinfälliges Ding. Dem hält nun König entgegen: so könne Luther den Glauben

nicht verstanden haben. Nach Luther „sollte das Glauben nicht zu einem vom Willensgebiete ausgehenden und nur in ihm vollzogenen Akte gestempelt werden. Denn ein solches Vertrauen wäre ein Akt der Willkür, während Luther wußte, wem er geglaubt (2. Tim. 1, 12), da er nur mit Zeugnissen der heiligen Schrift oder mit öffentlichen, hellen und klaren Gründen sich überwinden und überweisen lassen wollte; abgesehen davon, daß es überhaupt keine von der Vorstellungssphäre abgegrenzte Region des Wollens giebt". Was für ein Wortschwall! Hätte König doch von Hause aus im Auge behalten und verwertet, daß es „keine von der Vorstellungssphäre abgegrenzte Region des Wollens giebt". Das weiß er nur, wo es ihm in seine Polemik zu passen scheint. Sonst aber operiert er unausgesetzt mit „Sphären" und „Abteilungen" des Geisteslebens und nur weil er sich dieses so mechanisch fungierend vorstellt, hat er der Auffassung, gegen welche er streitet, die absurde Folgerung aufgebürdet, daß nach ihr der Glaube ein ausschließlich im „Willensgebiete" vollzogener Akt werde, woran natürlich die von ihm bekämpften Gegner ebensowenig gedacht haben wie Luther selbst. Die ganze Widersinnigkeit, welche König festgestellt haben möchte, zerrinnt in nichts, wenn und sobald man sich vergegenwärtigt, daß es „bloß im Willensgebiete vollzogene Akte" gar nicht giebt, sondern daß jede Willensregung notwendig von einer verhältnismäßigen Mitbethätigung des Intellekts und des Gefühls begleitet ist, so daß der Schluß auf Willkür, welchen König hier ziehen zu müssen glaubte, ein durchaus verfehlter bleibt. Umgekehrt lehrt schon die alltägliche Erfahrung, daß gerade eine Konzeption des Intellekts sowohl unser Gefühl kalt als unsern Willen ohne die mindeste Anregung lassen kann. Daraus ergiebt sich nur von neuem, daß dem Willen überwiegende Bedeutung zukommt, und daß die König „immer noch richtig scheinende Psychologie" irrt, wenn sie dagegen protestiert, „daß für einen

Vorgang, in dessen Verlauf überhaupt das Erkenntnismoment als Faktor auftritt, daß also für einen psychologischen Prozeß dieses Erkenntnismoment nur eine große Bedeutung besitze". König meint, es müßte heißen: eine grundlegende Bedeutung. Aber es ist eben ein unerweisliches Postulat, daß „der Verstand" als „das Beurteilungsvermögen der Menschenseele" die „erstlinige Funktion beim Zustandekommen auch des die Rechtfertigung ergreifenden Christenglaubens" bilden müsse (S. 40). Jedenfalls ist der Vorwurf der Willkürlichkeit, wie ihn König erhoben hat, dem Glauben gegenüber, als dessen ausschlaggebender Faktor der Wille erfaßt wird, völlig unbegründet, wenn man zum Verständnis seines seelischen Vollzuges die richtigen psychologischen Vorstellungen mitbringt und dabei nie aus dem Auge verliert, worin das erste und eigentliche Objekt dieses Glaubens zu suchen ist.

Um mit dem zweiten Punkte zu beginnen, so sollte sich unter gläubigen evangelischen Christen darüber keine ernstlichere Meinungsverschiedenheit erheben dürfen, daß dieses Objekt Jesus selbst, d. h. seine Person sei. Sie ist der Gegenstand des evangelischen Glaubens, alles übrige ist es bloß abgeleiteter und vermittelter Weise. Wer diese Person nicht im Glauben erfaßt hat und also nach der Ausdrucksweise des Apostels nicht in Christo Jesu ist, hat weder Gott noch Erkenntnis Gottes und seiner Werke, wenn er auch die neutestamentlichen Aussprüche kennt und nachspricht. Er kann z. B. in dem Worte: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab" u. s. w. weder verstehen, was es um Gott, noch was es um dessen Liebe, noch was es endlich um deren heilsgeschichtliche Bethätigung sei. Wie es demgemäß auch Joh. 6, 69 heißt: „Wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes", und nicht umgekehrt: erkannt und geglaubt. Erst Glaube, dann Erkenntnis, welche ohne Glauben im christlichen Sinne gar nicht möglich ist.

Fragt man aber, wie denn diese Person an uns herankomme, damit wir sie ergreifen, vielmehr von ihr ergriffen werden (Phil. 3, 12), so wüßte ich keine zutreffendere Antwort zu geben, als daß sie uns nahegebracht wird durch die Gemeinde Jesu, in welcher der von ihm ausgehende Geist waltet und auf die mannigfaltigste Weise lebendig von ihm Zeugnis giebt. In faßbarer Weise veranschaulicht und in einheitlicher Geschlossenheit vor die Seele gestellt wird uns Jesu Person im besondern durch das Wortzeugnis, wie es in der für uns erreichbaren Urgestalt im Neuen Testamente zusammengefaßt ist, von der Gemeinde aber fort und fort im Glauben lebensvoll, lebenschaffend reproduziert und ausgelegt wird. Auf diesem Wege und mit diesen Mitteln wird Ἰησοῦς Χριστὸς ἐσταυρωμένος uns noch ebenso vor Augen hin gemalet (Gal. 3, 1), wie das einst unter den Galatern durch des Apostels Verkündigung geschehen war. So wenig diese aber als eine lehrhafte Nachweisung etwa der Gottessohnschaft Jesu, aufgebaut auf einzelne Aussprüche Christi oder einzelne Vorgänge der evangelischen Geschichte angesehen werden kann, denn dem widerspricht schon die von Paulus gewählte Ausdrucksweise bei der Bezeichnung des erreichten Resultats; ebensowenig darf man heutezutage eine derartige „Lehre" als das glaubenerweckende Mittel zur Vergegenwärtigung der Person Christi betrachten, selbst wenn Worte Jesu und evangelische Geschichten dabei verwendet werden. Jede Lehre beruht auf Reflexion und fordert zu ihrer Aneignung verstandesmäßige Reflexion. In dieser entfernt man sich aber bereits in gewissem Maße von dem Gegenstande selbst. Man beschäftigt sich nicht mehr so sehr mit ihm, als mit unseren menschlichen Vorstellungen und Begriffen von ihm. Es macht auch keinen wesentlichen Unterschied, falls die Lehre eine authentische, hier also dem Selbstzeugnisse Jesu etwa entnommen ist. So wichtig im Zusammenhange dieses Zeugnisses an seinem Orte ein Ausspruch sein mag, wie: „Ich und der Vater sind eins",

oder: „Wer mich siehet, der siehet den Vater"; wo es sich um die Erweckung des Glaubens im Sinne der vertrauensvollen Hingabe an die Person des Herrn handelt, kann derartiges nicht den Ausgangspunkt bilden oder überhaupt nur im Vordergrunde stehen, weil dadurch nicht sowohl jene Person veranschaulicht und lebendig vergegenwärtigt, sondern eine Anregung zur gedankenmäßigen Erfassung ihrer Bedeutung gegeben wird. Vertrauen zu einer Person können wir aber nicht aus solchen Erwägungen über ihre Bedeutung, sondern bloß aus der unmittelbaren Anschauung ihrer selbst schöpfen. Wird denn das nicht auch durch die ganze Geschichte des Selbstzeugnisses Christi bestätigt? Hat Christus mit lehrhaften Aussagen über seine Person, deren Wesen und Bedeutung den Anfang gemacht, um für Behauptungen dieses Inhalts dann die Beweise zu häufen? Im Gegenteil! Er meidet sichtlich solche Belehrungen, wehrt das voreilige Bekenntnis zu seiner Messianität ab, oder geht ihm aus dem Wege und nimmt es erst aus dem Munde der Seinen bestätigend und preisend entgegen, als sie hinreichend im Glauben an seine Person gefestigt sind. Und hat er nicht überhaupt immer den Glauben an seine Person unmittelbar als das Höchste hingestellt, im Gegensatze zu einem Glauben etwa um der Wunder willen? Jener Glaube wird nun auch durch keine lehrhafte Beweisführung irgend welcher Art zuwegegebracht. Er entsteht nur, wenn die Erscheinung unseres Herrn lebensvoll in ihrer ganzen göttlichen Hoheit und Gewalt vor unserem Geistesauge aufflammt, so daß unser Blick nicht mehr an Einzelnem haftet, sondern wir in Einem den vollen Eindruck, der von dieser Person auszugehen vermag, an uns erfahren*).

*) Die Vertreter der Ritschlschen Theologie reden in diesem Zusammenhange gewöhnlich vom „Bilde" oder der „Gestalt Jesu", statt in hergebrachter Ausdrucksweise das Wort Gottes oder die Schrift zu nennen. Sie fürchten nicht ohne Grund, daß beim Gebrauch der letztgenannten Bezeichnungen sich doch wieder das gewohnte Mißverständnis einschleichen könnte, wonach Wort Gottes oder Schriftwort wesentlich als „Lehre" gefaßt wird.

Der Weg, worauf wir zu dieser Erfahrung gelangen können, ist schon angegeben. Wer diesen Weg einschlägt, bewirkt nicht seinerseits diese Erfahrung, Gottes Gnade ist es, die sie dem einen früher, dem andern später zu teil werden läßt. Wer sie aber gemacht hat, der weiß, worauf im letzten Grunde sein Glaube ruht, und kann eine solche Begründung des Glaubens, wie sie König will, nur sonderbar finden. Die Entstehung des Glaubens an Christus ist einem tausendfach sich wiederholenden Erlebnis im alltäglichen Verkehr mit anderen menschlichen Personen formal ganz analog. Wo eine Person der andern Vertrauen heischend gegenübertritt, da wird die Gewährung oder Versagung des Glaubens in diesem Sinne nicht durch irgend welche reflektierenden Erwägungen der „Denkarbeit" entschieden, sondern durch den unmittelbaren Eindruck, der als Wirkung der Person hervorgerufen wird. Von einem vorhergehenden assensus kann dabei füglich doch nicht die Rede sein. Worauf sollte der sich denn beziehen, auf die Person oder auf den von ihr ausgehenden Eindruck? Wenn dabei ein Sinn sein sollte, so müßte wieder eine Reflexion über die Person vorgeschoben werden. Dann aber ständen wir schon nicht mehr unmittelbar der Person gegenüber. Kurz der assensus läßt sich nur durch Verrückung des Objekts herbeiziehen, gehört also überhaupt nicht an die ihm angewiesene Stelle. Darum aber wird der Willensakt, welcher die Hingabe im Vertrauen an die andere Person vollzieht, nicht, wie König irrtümlich meint, zur Willkür. Denn gleichzeitig und dann besonders nachfolgend tritt auch die Funktion des Intellekts in ihr Recht, um sich Rechenschaft über das Erlebnis und seine Faktoren zu geben, und den Ergebnissen des reflektierenden Bewußtseins gegenüber hat dann auch der assensus seinen gebührenden Platz. Er folgt naturgemäß dem Glauben, er geht ihm aber nicht voraus, ohne ihn zu etwas ganz anderem zu machen, als er ist und sein soll. Die altlutherische Dogmatik

hat das Schema „notitia, assensus, fiducia“, welches sie sich nach scholastischem Verfahren zur Veranschaulichung der seelischen Entstehung des Glaubens zurechtgelegt hat, nur adoptieren können um den Preis, daß der Glaube zu einer Art Wissen gemacht und als Gegenstand des Glaubens eine Lehre über Christus untergeschoben wurde. So gewiß aber nach dem Evangelium nicht das, sondern die Person Christi selbst das Objekt des Glaubens ist, so gewiß muß in dem traditionellen Schema der assensus hinter die fiducia zurücktreten und die notitia begrifflich präzisiert werden als die intuitive Erfassung der geschichtlichen Erscheinung Christi. Was man gegen diese Auffassung von der Entstehung des Glaubens an Christum begründeterweise einwenden wollte, vermag ich nicht abzusehen. Sie ist aber nicht blos einwandfrei, sondern vom evangelischen Standpunkt allein möglich. Der entscheidende Grund dafür ist der Anschauung, wie sie allen Ernstes wieder König zu vertreten kurzsichtig genug ist, im voraus — so wiederholt von Herrmann und Genossen — in dem Hinweise vorgehalten worden, daß sonst der Glaube ein von uns gemachter und nicht, wie es das Evangelium fordert, ein von Gott in uns geschaffener wäre, unser Werk und also Verdienst, nicht ein freies Geschenk der Gnade Gottes. Die Begriffsbestimmung des Glaubens, wonach er Fürwahrhalten sein soll, laufe unabänderlich auf semipelagianischen Synergismus hinaus. Das glaubt natürlich König nicht. Er giebt den Vorwurf zurück. Das Fürwahrhalten sei „die zustimmende Beurteilung von Aussagen der Offenbarungsherolde. Soll dieses Antwortgeben auf den von Gott ausgehenden Anruf deshalb, weil es innerhalb der Seelenwerkstätte des Menschen zustandekommt, synergistisch sein, also der göttlichen Anregung und Ermöglichung des Glaubensaktes den Ruhm und Dank schmälern? Dann — nun dann haftet auch an dem herzlichen Vertrauen, welches an Stelle der von den reformatorischen Kirchen gebilligten

Glaubensleistung gesetzt werden soll, der Makel des Synergismus. Im Gegenteil muß doch, könnte man sagen, als des Menschen eigenes Thun mehr derjenige Vorgang erscheinen, welcher .... nicht sowohl eine durch Kenntnisnahme von Gottes Wort sowie Beurteilung desselben im Gebiete des Intellekts geschehende, von da aus das Gefühl beeinflussende und den Willen armierende, bei alledem nur reproduzierende Geistesoperation ist, sondern eine nach Anregung eines eigenen Erlebnisses in der unbestimmten Sphäre des Gemüts (!) wurzelnde, jedenfalls im Willensgebiet sich zeigende und produktive Seelenthätigkeit" (S. 56 f.). Das von mir in diesen Worten Unterstrichene ist Unterstellung vonseiten Königs. Der Vorwurf des Synergismus wird von dessen Urhebern selbstverständlich nicht auf einen so kindlichen Grund zurückgeführt, wie ihn König annimmt, als ob man den Glauben als Fürwahrhalten nur deshalb für synergistisch erachtete, weil er „innerhalb der Seelenwerkstätte des Menschen zustandekommt", und was die Kennzeichnung des Glaubens, den Königs Gegner für den rechten halten, als produktiver Seelenthätigkeit anlangt, so ist diese Afterrede der unbegreiflichen Einbildung Königs entsprungen, daß Herrmann und andere Vertreter der Ritschlschen Theologie den Glauben zu einer Art von Offenbarungsquelle machen. Von einer Widerlegung dieser Thorheit darf man wohl absehen. Nach Königs zuversichtlicher Meinung soll das Fürwahrhalten kein menschliches Werk sein, weil es ja, wie hier behutsam angedeutet wird, auf göttliche Anregung und Ermöglichung zurückgeht. An anderer Stelle (S. 29) sagt König, das Fürwahrhalten sei ja nur der Erfolg, welchen die biblischen Zeugnisse von Kundgebungen Gottes erzielen. Allein Anregung und Ermöglichung, selbst wenn diese in der Hinwegräumung solcher Hindernisse bestehen sollte, welche der andere von sich aus nicht zu beseitigen imstande wäre, mag mir immerhin ein großes Verdienst am Zustandekommen

von Erkenntnissen bei einem anderen begründen, zum Schöpfer dieser Erkenntnisse werde ich darum doch nicht. Wenn irgend etwas so sind Einsichten, Erkenntnisse, Urteile und die ganze Verstandesthätigkeit unser Eigenstes. Da kann uns nichts eingeflößt und eingegossen oder in uns geschaffen werden. Selbst die vollkommenste Lehrkraft muß erlahmen, wenn der Schüler sich nicht zu der Selbstbethätigung bringen läßt, worin das Entscheidende für die Gewinnung von Erkenntnissen liegt. Ja auch Gott kann keine Erkenntnisse in uns hervorbringen, nach dem strengen Sinne des Wortes hervorbringen, weil die Erkenntnis ihrem Wesen nach zuletzt immer von dem Erkennenden selbst vollzogen werden muß, also ihren maßgebenden Grund in ihm hat, also sein Werk ist. Helfen dazu kann man allerdings, aber damit kommen wir ja in unserer Materie über den Synergismus nicht hinaus. Wenn die Offenbarung sich zunächst an unseren Glauben in dem Sinne wendete, daß unserem Fürwahrhalten, um mit den oben aus der alten Dogmatik angeführten Worten zu reden, credibilia proponantur, so hätte Gott uns also den Gegenstand unseres Glaubens beschafft und nahegebracht, er hätte ihn uns, wie wir einmal annehmen wollen, so klar und deutlich gemacht, als nur immer denkbar sein möge, er hätte uns die Begründung in ausreichendster Weise an die Hand gegeben, das alles soll als sein Verdienst bereitwilligst eingeräumt werden, aber — damit wäre ja die Erkenntnis noch immer nicht da, sondern nur das Material, aus welchem sie gewonnen werden kann. Sie wirklich zu gewinnen bleibt notwendig unsere That, denn unser ist das Einsichtnehmen, Urteilen, Bejahen u. s. w. An diesem Ergebnis ist meines Verstehens nichts zu ändern. Sind aber unter diesen Umständen die Anfänge unseres Glaubens — König würde sagen die beiden ersten Partialakte — unser Werk, so wird auch die fiducia unausbleiblich dazu. Denn wenn das, was meinem Willen den bestimmenden Impuls geben soll, von mir selbst

zuwegegebracht ist, dann ist doch wohl auch der Entschluß mein. Es bleiben demnach bei dieser Ansicht vom Glauben nur zwei Möglichkeiten: entweder faßt man die Entstehung des Glaubens rein pelagianisch auf, dann ist nicht weiter zu rechten und bloß darauf hinzuweisen, daß dieser Standpunkt sich mit dem Evangelium nicht reimen läßt; oder aber man will das nicht — und selbst die katholische Kirche *will* ja nicht pelagianisch lehren — dann kann nur noch zu der Ausflucht gegriffen werden, daß Gott auf jedem Punkte der Entwickelung in nicht näher zu beschreibender Weise doch auf den menschlichen Geist bestimmend influiere und damit das Ergebnis zu seinem Werke mache. Diesen scheinbaren Ausweg aus der Sackgasse des Pelagianismus hat bekanntlich die katholische Kirche gewählt. Es ist aber eben bloß ein scheinbarer Ausweg und seine ganze Nichtigkeit haben die Reformatoren treffend ins Licht gestellt durch den Einwand, welchen sie ihren Gegnern machten, daß diese nämlich von ihrer Ansicht aus nicht imstande wären den modum regenerationis aufzuzeigen. Adversarii nusquam possunt dicere, quomodo detur spiritus sanctus (Apol. IV (II), 63 ff.). Sie können nur *behaupten*, daß es geschehe, sie können aber den Hergang in keiner Weise näher angeben. Daraus wird eben klar, daß man es hier mit einer leeren Vorwendung zu thun hat, welche den zu Grunde liegenden nackten Pelagianismus notdürftig verhüllen und schmücken muß. Es hilft auch nicht zum Ziel, daß man die augustinischen Formeln von der Wirksamkeit der Gnade aufnimmt und noch so energisch betont, solange man bei dem unrichtigen Glaubensbegriff und der falschen Vorstellung von der gratia verharrt. Soll die gratia operans nicht magisch wirksam gedacht werden, so muß man eine gewisse Mitbethätigung des Menschen annehmen. Soll diese aber nicht wiederum in den Semipelagianismus führen, so bleibt nur übrig anzunehmen, daß die gratia operans einem menschlichen Willen gegenübersteht, der bereits

nicht mehr unberührt und unbeeinflußt von der gratia ist, und so wird in der That vor die Einwirkung der gratia operans die der gratia praeveniens und praeparans gesetzt. Sobald man aber dieser in ihrer Wirksamkeit dem Menschen gegenüber nähertritt, wiederholt sich dasselbe wie bei der gratia operans. Demgemäß findet man bei Quenstedt eine ganze Reihe von Stufen in der Vorbereitung der Bekehrung unterschieden, welche sich gegen einander abgrenzen durch die Thätigkeiten der gratia als gratia incipiens, praeveniens, praeparans und excitans, und so haben manche der alten Dogmatiker, im Zusammenhange mit der Annahme einer vocatio generalis et paedagogica sive indirecta, vom Wirken der Gnade zur Vorbereitung auf die Bekehrung, welches selbst außerhalb des Offenbarungsgebietes stattfinde, geredet. Sogar eine Art von poenitentia und aversio a peccatis sollte auf diese Weise zustandekommen können. Streng genommen steht man hier vor der Notwendigkeit, einen regressus in infinitum anzutreten und auf dieser Stufenleiter von dem formell behaupteten Augustinismus Schritt um Schritt zu dem thatsächlich erwählten Pelagianismus hinabzusteigen, welcher in den zuletzt erwähnten Auswüchsen der orthodoxen Dogmatik bereits ziemlich offen zu Tage tritt. Alles das erweist es unleugbar, daß in den Voraussetzungen, von denen ausgegangen, und in den Begriffen, mit denen operiert wird, Fehler liegen müssen. Diese Fehler sind aber, wie schon gesagt, in dem Begriff des Glaubens und in der Vorstellung von der Gnade zu suchen. Gnade im christlichen Sinne giebt es für uns überhaupt nicht außer der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi. In seiner Person und von ihr schlechterdings nicht ablösbar ist die Gnade Gottes für uns beschlossen. Wir treten also unter die Einwirkung der göttlichen Gnade, erst wenn und sobald als wir bewußtermaßen seiner Person gegenübertreten, was auf dem vorhin bereits auseinandergesetzten Wege geschieht. Um den Eindruck dieser Person als Person — wie

der jeder anderen Person — überhaupt nur zu erfassen, dazu gehört keine besondere Vorbereitung. Der Eindruck bleibt objektiv betrachtet in jedem Falle derselbe und subjektiv wird bloß die Wirkung je nach der vorhergehenden religiösen und sittlichen Erfahrung des menschlichen Subjekts sich modifizieren, d. h. es wird unmittelbare Ablehnung, ein längeres oder kürzeres Sträuben oder sofortige Hingebung erfolgen. Alles das aber ist nicht etwa Ergebnis reflektierender Erwägungen, diskursiver Betrachtung oder logischer „Denkarbeit", sondern hier trifft der Wille nach intuitiver Erfassung des Gesamteindrucks seine Entscheidung, ablehnend oder sich hingebend. Weiß man doch aus der gewöhnlichen Erfahrung, wie in dieser Hinsicht oft der momentane Anblick einer Persönlichkeit den Ausschlag giebt für Vertrauen oder Mißtrauen gegen sie, wo man vergeblich anderen oder auch nur sich selbst Gründe dafür zu entwickeln versuchen würde. Diese pflegen sich erst hinterher für das Bewußtsein einzustellen. Trotzdem ist dieser Vorgang nichts Willkürliches in dem Sinne, daß der Intellekt dabei, wie König sich die Sache vorstellt, völlig ruhte. Vielmehr partizipiert er proportional seiner Bedeutung vom Momente der ersten Willensregung an, wie denn überhaupt Wille und Erkenntnis in Wirklichkeit nicht so von einander geschieden sind, ut in scholis distrahunt otiosis cogitationibus (vgl. Apol. III, 191), und giebt auch seine Zustimmung, nur daß diese nicht als gesonderter Akt voraus geht und den Willensentschluß bestimmt. Dagegen entscheidet schon, daß unser Intellekt erfahrungsmäßig viel zu langsam arbeitet. Ehe er zum Schluß kommt, ist die Wahl längst getroffen und ihm bleibt mit seinem Gutachten nur das Nachhinken. Namentlich aber ist das der Fall bei solchen Vorkommnissen, wie sie hier in Frage stehen. Aber, meint König, wenn nun auch die Entstehung des Glaubens so aufzufassen wäre, was hätte man dann gewonnen? Auch das Vertrauen ist ja ein Vorgang, welcher sich in unserem

Geiste vollzieht, und haftet dem Fürwahrhalten der Makel des Synergismus an, so wird man auch das herzliche Vertrauen zu der Person Jesu als Synergismus zu beurteilen haben. Dieses Einwandes sollte man sich wirklich kaum von einem gelehrten Manne versehen. Also muß alles, was in uns vorgeht, deshalb, weil es in uns vorgeht, gleichartig sein, oder in gleicher Weise als unser Werk, oder überhaupt nur durchweg als unser Werk gelten? König legt sonst so viel Gewicht auf den Sprachgebrauch, zu viel, wie wir sahen, warum hat er hier nicht auf ihn hingehorcht, wo er ihm in der That einen beachtenswerten Fingerzeig hätte geben können? Erkenntnisse können wir, streng geredet, nur erwerben; Vertrauen im aktiven Sinne erwerben wäre Unsinn. Wir können es nur haben, wenn es uns erweckt, wenn es uns eingeflößt wird, während Erkenntnisse einflößen, strikte genommen, wieder einen Unsinn bedeutete. Das will was besagen. Was? ist einfach und kurz anzugeben. Zu Erkenntnissen liegt der entscheidende Faktor in uns selbst, wir müssen sie uns schaffen; beim Vertrauen liegt er dagegen in dem Gegenstande des Vertrauens; von dorther muß es in uns geschaffen werden, wir selbst können schlechterdings nichts dazu thun, ja es wird in uns sogar unter Umständen erweckt, wenn wir uns dagegen mit aller Kraft sträuben. Daraus folgt: das Vertrauen, das wir hegen, ist nie unser Werk, und der Versuch, dem Glauben als Vertrauen auf Jesum Christum auch nur bedingungsweise den Charakter des Synergismus aufzuprägen, ist ein merkwürdiger Unverstand. Jesu gegenüber gilt doch natürlich erst recht, was in diesem Falle schon bloß menschlichen Personen gegenüber festgestellt werden mußte. Wenn unter dem unmittelbaren Eindruck seiner Person in unsern Herzen Vertrauen zu ihm erwacht, so kann doch dies Ergebnis nur seiner schöpferischen Einwirkung zugeschrieben und in keiner Weise als unsere Leistung hingestellt werden, wie König fortwährend so ärgerlich für jedes evan-

gelische Ohr von unserer Glaubensleistung oder, geschmacklos obendrein, von unserer Seelenleistung redet. Da die Entstehung des Vertrauens auf diese Weise anderen Personen gegenüber unbezweifelbar ist, so kann König gar nicht leugnen, daß das Vertrauen Jesu gegenüber so werden könne. Ist aber erst die Entstehung des Glaubens in diesem Sinne und auf diese Weise als möglich zugestanden, so leuchtet sofort weiter ein, daß lediglich der so entstandene und beschaffene Glaube nach evangelischem Verständnis als der richtige und zulässige gelten kann, weil nur er sich als ein Werk Christi und Gottes in uns darstellt, menschliche Leistung samt menschlichem Verdienst dagegen unbedingt ausschließt. Seinen evangelischen Charakter erweist er aber ferner auch noch dadurch besonders, daß sich bei seiner Voraussetzung die sonst unüberwindliche Schwierigkeiten bereitende Forderung, den modum regenerationis darzulegen, gleichsam spielend erledigt, die Frage, quomodo detur spiritus sanctus, sich wie von selbst beantwortet. Wer von ganzem Herzen sein Vertrauen auf Jesum gesetzt hat, der ist in die innigste geistige Gemeinschaft mit ihm getreten und hat in dieser Gemeinschaft Gott selbst gefunden, denn das ist die Urerfahrung, welche der Glaube an der Person Jesu macht. Ist man aber so „in dem Herrn" und durch ihn in Gemeinschaft mit Gott, so hat man auch selbstverständlich den Geist Christi und Gottes, hat die Gewißheit der Rechtfertigung, der Gotteskindschaft, hat in dem Glauben selbst das Siegel der Wiedergeburt und was sonst genannt mag werden, da der Glaube als solche Herzenshingabe an Gott mit keiner Ruchlosigkeit bestehen mag (Apol. III, 182), ja selbst schon das neue Leben ist und notwendig neue Regungen und Werke erzeugt (ibid. 129). Was will dem gegenüber Königs Pochen darauf besagen, es müsse „die fides specialis im wesentlichen der nämliche seelische Prozeß sein wie die fides generalis, weil sonst nicht beide den gleichen Namen fides

beigelegt bekommen hätten“ (S. 37)? Als ob nicht auch sonst noch viel größere Sorglosigkeit in der Bezeichnung obgewaltet hätte. Was Paulus Gerechtigkeit vor Gott genannt hat, ist doch nicht nur wesentlich etwas sehr anderes, als was der gemeine Sprachgebrauch Gerechtigkeit heißt, sondern in gewisser Hinsicht das gerade Gegenteil davon. Und wenn Luther für das neutestamentliche μετάνοια bei der deutschen Wiedergabe mit Buße geblieben ist, so hat er damit doch wahrlich nicht andeuten wollen, jene sei nach dem Begriffe dieses Wortes zu verstehen. Aber bei dem Ausdruck „glauben“ liegt die Sache nicht einmal so schroff. Im gewöhnlichen Sprachgebrauche herrscht allerdings der Begriff des Fürwahrhaltens vor, aber der Begriff des Vertrauens ist ihm keineswegs ganz fremd. Vielmehr finden sich beide und fließen in einander über. Auch der gemeine Sprachgebrauch verwendet glauben, wo es sich um Personen als Objekte handelt, in dem Sinne, daß das Vertrauen die Grundlage des Begriffs bildet. Dabei ist aber das Fürwahrhalten nicht aus-, sondern eingeschlossen, nur als sekundäres und nachfolgendes Moment, wodurch die psychologische Genesis des Glaubens in dem einen und in dem anderen Sinne sich allerdings modifiziert. Dieser Umstand aber nötigt den Sprachgebrauch durchaus nicht zur Wahl zweier verschiedener Bezeichnungen. Welch eine Übertreibung und welch ein Mißverstand liegt also in der Behauptung Königs, es sei biblische Vorstellung, „daß der Glaubensakt von einer Wahrnehmung aus in der Denkwerkstätte sich vollzieht und vom Denken aus erst das Gefühl sowie den Willen beeinflußt. Wenn die Genesis des Glaubensaktes eine andere wäre, dann wäre die vom Christen als solchem zu leistende Seelenoperation schon in formaler Hinsicht ein Unikum, und gleichfalls wäre dann die Anfassung und Lenkung der Menschenseelen in Bezug auf das Christentum unmöglich“! (S. 8). Muß es nicht geradezu wie eine Satire anmuten, daß ein Professor der

protestantischen Theologie das, was zu den grundlegenden Erkenntnissen evangelischer Lehre in erster Reihe gehört, für einen grundstürzenden Irrtum erklärt?

Um so erfreulicher ist es, konstatieren zu können, daß Frank, wie ich vermute, bereits mit Beziehung auf Königs Schrift, sich über den Glauben ganz in unserem Sinne ausgesprochen hat, was freilich von ihm gar nicht anders erwartet werden konnte. In dem bereits namhaft gemachten Vortrage (N. K. Ztschr. 1891, H. 6, S. 446) sagt er: „Wenn der Glaube allerdings auf göttlicher Auktorität beruht, so kann diese nach evangelischem Begriff keine bloß äußerliche sein, sondern nur eine innerlich vermittelte, durch entsprechende Erfahrung vergewisserte ..... Ja wir müssen hinzufügen, wenn ..... (der) Glaube in solcher Weise auf Auktorität begründet wäre, so möchte das wohl eine gute äußerliche Zucht sein, pädagogisch verwendbar, aber ein Glaube, wie ihn der evangelische Christ meint, ein Glaube, durch welchen wir der Gnade Gottes teilhaftig werden, ein Glaube, der das Recht gewonnen hat, auf die Auktorität der objektiven geistlichen Realitäten sich zu stützen, ist das nicht". Und ebendaselbst S. 457 heißt es: „Dieser Glaube ist kein bloßes Fürwahrhalten, keine menschliche Überzeugung, keine natürliche, wie immer gewisse Zuversicht, sondern Hingabe an das in Christo offenbar gewordene Heil, eine aus dem Anhauch des heiligen Geistes geborene Zuversicht, ein Akt nicht des Willens, nicht des Verstandes, nicht des Gefühles allein, sondern des ganzen Menschen, der sich auf Christum wirft, weil er in ihm allein findet, was er nirgend sonst und am wenigsten in sich selbst zu finden vermag". S. 452: „Keine Glaubenswahrheit als nur gewußte und gebilligte schenkt das Heil, auch nicht die vom dreieinigen Gott, auch nicht die vom gottmenschlichen Erlöser." Sehr schön! Nur vermisse ich eine namentliche Zurückweisung Königs, wie dessen Ungeheuerlichkeiten, die uns zur

Unehre gereichen, sie durchaus fordern und verdienen. In dem Aufsatze „Der Subjektivismus in der Theologie und sein Recht“ (N. K. Ztschr. 1891, 7. Heft) wendet sich Frank unter Namennennung gegen König, sofern dieser sich in seiner vorhin behandelten Schrift einige leise Ausstellungen Frank gegenüber erlaubt hatte. Dieserhalb wird der Sünder sehr ungnädig angelassen, aber seinem Machwerk im ganzen dabei die Zensur erteilt, es sei eine „Schrift, deren echtevangelische Gesinnung und Zielsetzung keinem Zweifel unterliegt“. Sollten wir wirklich empfindlicher für eine Kritik unserer eigenen Aufstellungen, als gegen eine Antastung und Verderbung der evangelischen Wahrheit sein? Oder wird im öffentlichen Urteil je nach der Parteizugehörigkeit mit verschiedenem Maße gemessen? Ich will es nicht glauben. Aber nach meinen Begriffen von dem, was wir der Wahrheit und der Gerechtigkeit schulden, ist es allein christlich und männlich, ebenso laut gegen Königs Unterfangen, welches den evangelischen Glauben wesentlich als Fürwahrhalten hinstellen will, zu protestieren, wie andererseits ausdrücklich anzuerkennen, daß wir mit den Anhängern Ritschls in diesem Hauptstück, was nämlich Begriff, Wesen und Bedeutung des Glaubens anlangt, erfreulicherweise übereinstimmen und von ihnen für die theologische Verwertung des richtig im Sinne des Evangeliums gefaßten und hergeleiteten Glaubens Wichtiges lernen können. In welcher Richtung das zu geschehen hätte, ist bereits angedeutet worden. Giebt man so der Wahrheit die Ehre, so bedeutet das keineswegs eine Waffenstreckung vor der Ritschlschen Theologie. Gelegenheit zu begründeter Kritik bleibt immer noch in Hülle und Fülle übrig. Sie ist im Vorhergehenden schon zur Sprache gebracht und soll des weiteren noch zur Geltung kommen, indem ich mich nunmehr schließlich zur Frage nach dem Zusammenhange der Buße mit dem Glauben wende.

Herrmann hat nach wiederholter gelegentlicher Berührung dieses Gegenstandes in den früher angeführten Schriften ihm einen besonderen Aufsatz gewidmet, der im ersten Heft des ersten Jahrganges (1891) der Zeitschrift für Theologie und Kirche, herausgegeben von Gottschick, Prof. in Gießen, S. 28—81 abgedruckt ist. In dieser Abhandlung stellt Herrmann eine Untersuchung über die geschichtliche Entwickelung des evangelischen Begriffs der Buße seit Luther, den Reformator mit eingeschlossen, an. Auf die Einzelheiten in der Prüfung und Feststellung des historischen Sachverhalts näher einzugehen, ist hier nicht der Ort. Es kommt auch für unseren Zweck nicht darauf an, ob das von Herrmann entworfene Geschichtsbild an jedem Punkte zutreffend, genau und vollständig, ob die bestimmenden Ursachen richtig festgestellt, gewürdigt werden u. s. w. Im ganzen wird man ja jedenfalls auch ohne spezielle Nachprüfung die Erhebungen aus Luthers Schriften, den Bekenntnissen und anderen Quellen als dem gegebenen Thatbestande entsprechend ansehen dürfen und für uns handelt es sich diesmal in erster Linie nicht so sehr darum, was Luther und die Reformatoren überhaupt von der Sache gedacht haben, sondern was Herrmann und seine Gesinnungsgenossen davon halten. Herrmanns Urteil, was die Geschichte der Buße in der evangelischen Christenheit anlangt, geht nun dahin, daß es hier ähnlich wie auf so manchem anderen Punkte stehe: Luther hat die von ihm gefundenen bahnbrechenden Gedanken weder mit der wünschenswerten Klarheit festgehalten, noch mit der erforderlichen Entschiedenheit vertreten, Melanchthon hat sie alsbald verleugnet und unter den Händen der lutherischen Orthodoxie vollends hat die Lehre von der Buße eine Gestalt gewonnen, daß man sich dafür eher auf die Auslassungen Ecks bei der Leipziger Disputation als auf den Standpunkt, welchen Luther damals ihm gegenüber verfocht, berufen könnte. Aufgabe der heutigen

evangeliſchen Theologie iſt es deshalb, auf den Anſatz zurückzugehen, welchen Luther gewonnen hat, und ihn weiterzuentwickeln, von dem Punkte aus, an dem Luther ſtecken geblieben iſt.

Die Bedeutung der von Luther errungenen Erkenntnis beſteht darin, daß er meinte ſagen zu können, wie der Chriſt zu einer Reue komme, die er als ein Werk der Gnade Gottes in ſich erlebe. Zwar fand Luther auch bei den kirchlichen Theologen, ſelbſt bei einem Eck, den guten Willen, die Gnade als die rettende Macht, alſo auch als die Urſache einer rettenden Reue anzuerkennen. Aber er macht ihnen den Vorwurf: nec quomodo ad odium peccati perveniatur aut sciunt aut docent; ſie wußten keine praktiſch brauchbare Darſtellung von dem innern Vorgang zu geben, wie die Reue als ein Werk der Gnade in uns entſteht und erlebt wird. Was ſie in der praktiſchen Anweiſung zur Reue zu geben wußten, waren die Forderungen, man ſolle ſeine Sünden ſich vergegenwärtigen, mit aufrichtigem Schmerz ſie verabſcheuen und den Vorſatz faſſen, nicht mehr zu ſündigen. Als ob der ſündige Wille aus ſeinem Nichts heraus etwas göttlich Weſenhaftes erzeugen könnte! Die ſcholaſtiſchen Theologen hatten ein Mittel, ſich über dieſen Mangel hinwegzutäuſchen. Es war das die Vorſtellung, daß die von Gott gewirkten Kräfte des Glaubens und der Liebe jenſeits des Bewußtſeins als geheimnisvolle Qualitäten beſtänden. Deshalb war es einer aufrichtigen Frömmigkeit in dieſen Kreiſen immer möglich, ſich in dem Preiſe der verborgen wirkenden Gnade zu ergehen, und dabei doch in dem Lichte des wirklichen Bewußtſeins dem eigenen Willen das Feld zu laſſen zu den leeren Bemühungen, das ihm innerlich fremde Geſetz zu erfüllen. In ſolcher Weiſe auguſtiniſch zu ſpekulieren und pelagianiſch zu leben iſt den Durchſchnittsmenſchen ein Leichtes. Für einen Wahrheitsmenſchen wie Luther dagegen war dieſer Zwieſpalt unerträglich. Die von der Gnade gewirkten Kräfte

des Glaubens und der Liebe wollte er als Vorgänge in dem eigenen Bewußtsein erleben und verstehen, ohne übrigens darüber den Gedanken zu verlieren, daß diese Erfahrungen nur in Kraft bleiben, wenn sie in einem Mysterium anfangen und endigen, dessen man wohl gewiß werden, aber das man nicht erleben kann. Am stärksten ist bei Luther der Gedanke ausgeprägt, daß die Reue nicht vom Menschen gemacht werde, sondern in ihm werden müsse. Sie dürfe nicht gewaltsam sein, sondern müsse aus der in die rechte innere Verfassung versetzten Seele frei hervorgehen. Die poenitentia vera, jucunda, dulcis, ex spiritu nata stellt er in Gegensatz zu der poenitentia violenta. Er kann sich nicht genug thun in der Häufung der Ausdrücke, welche das freie Werden der Reue beschreiben. Die geistige Verfassung aber, woraus die Reue von selbst entsteht, ist die Liebe zum Guten, zur Gerechtigkeit. Jede anders vermittelte, wenn auch noch so große Zerknirschung ist Heuchelei. Nur dann ist die Reue wahrhaftig, wenn man sich sagen kann, man würde bereuen, auch wenn es keine Gesetzesdrohung gäbe, nur amore novae vitae et melioris.

Die Hauptfrage ist also, wie eine solche Liebe zur Gerechtigkeit in der von der Sünde befangenen Seele geboren werden könne.

Darauf hat Luther geantwortet, es geschehe dies, wenn der Sünder den Eindruck sittlicher Reinheit und Kraft aus dem Verkehr mit Personen empfängt. Der Mensch, dem das widerfährt, empfindet die sittliche Kraft und Lauterkeit eines Anderen als etwas Schönes und Herzerfreuendes. Das hat dann notwendig zur Folge, daß er seinen eigenen Zustand als etwas Widerwärtiges und Abscheuliches empfindet. Luther macht dabei die Bemerkung, daß die in der Predigt geschilderte Tugend nicht leicht einen solchen Einfluß über das Gemüt gewinne. Viel wirksamer sei es, Menschen anzuschauen, in welchen das Gute Macht hat. Das ist in vollkommener Weise in der Person

Jesu der Fall. Trotzdem würden sittlich verkommene und unreife Menschen durch sein Bild nicht mit so unmittelbarer Gewalt ergriffen, wie durch Menschen ihrer Umgebung. Rudem et incipientem maxime movent exempla praesentia et sui saeculi. Ideo virginitatem in virginibus et innocentibus pueris intuere, usque dum gemas a facie pulchritudinis ejus. Menschen, in denen das Gute Macht hat, helfen anderen, ohne daß sie es wissen, durch die bloße Erscheinung ihres inneren Lebens in Wort und Wandel. Sie sind viva monitoria.

In dieser Antwort steckt die bahnbrechende Erkenntnis.

Offenbar ist da allein wahrhaftige Reue, wo der Gegensatz gegen die Sünde nicht von dem eigenen Lebenstriebe (der den Folgen der Sünde entrinnen möchte), sondern von den Erfahrungen aus gewonnen wird, die der Sünder an der Lebenswelt des Guten gemacht hat. Aber in diesen Gegensatz und zu solcher Reue kann sich der Mensch nicht selbst bringen. An keinem Punkte der sittlichen Entwickelung ist das möglich, dem sittlich weit geförderten Menschen ebensowenig, wie dem völlig rohen. Die Reue ist im Anfang und im ganzen Verlaufe des Christenlebens wesentlich dieselbe, vor allem darin, daß sie nicht ein Werk des Sünders, sondern ein Werk des heiligen Geistes im Herzen ist. Ein Werk des heiligen Geistes ist sie aber dann, wenn sie in ihrem tiefsten Grunde ein Ergriffensein von Gott, also Regung des Glaubens ist und im Glauben ihren Ursprung hat.

Leider hat Luther doch nicht so bei diesen Gedanken verweilt, wie ihre Bedeutung es verdient hätte. Diese Gedanken von der Reue bildeten einen wesentlichen Bestandteil der neuen Erkenntnis von der in dem Glauben beschlossenen Erlösung. Sie hätten daher in dem Mittelpunkte des Reformationswerkes stehen und immer von neuem erwogen werden sollen. Anstatt dessen bildet das kräftige Auftreten dieser Gedanken eine schnell vorübergehende Episode. Luther kommt zwar auch später

noch gelegentlich darauf zurück. So noch kurz vor seinem Tode. Aber er ist doch nicht imstande gewesen, die wichtige Erkenntnis zu schützen. Vor allem ist er nicht dazu gekommen, die Folgerungen daraus zu ziehen, die für die evangelische Lehre und Praxis daraus gezogen werden mußten. Diese Unterlassung und, was damit eng zusammenhing, das Wiederaufkommen des katholischen Glaubensbegriffes sind die deutlichsten Zeichen der Verkümmerung, worin die Reformation zunächst stecken blieb. Den Wendepunkt findet Herrmann nach Ritschl in der sächsischen Kirchenvisitation seit 1527. Die Erfahrung, daß die Predigt von der freien Gnade Gottes in Christo vielfach in den Schmutz geworfen war, daß sie Menschen, die es vor allem nötig hatten, zu dem Bewußtsein ihrer sittlichen Pflichten erweckt zu werden, die Veranlassung zur schlimmsten sittlichen Verwilderung zu werden drohte, bewog die Reformatoren, nunmehr den Hauptnachdruck darauf zu legen, daß dem rettenden Erlebnis der fides justificans das Erlebnis sittlicher Not in der contritio voraufgehe, woneben noch betont wurde, daß die contritio nicht als ein verdienstliches Werk des Menschen anzusehen sei, daß die remissio peccatorum nicht propter contritionem erfolge. Die positiven Ausführungen der Augustana und der Apologie über das Verhältnis von contritio und fides sind zwar nicht im Widerspruche mit den bahnbrechenden Gedanken Luthers über das Wesen der contritio, aber diese Gedanken sind doch keineswegs vollständig festgehalten und zum Ausdruck gebracht. Alle Teilnahme scheint hier durch den einen Gedanken weggenommen zu sein, daß der erlösende Glaube für den homo otiosus ein leeres Wort und nur für den Menschen ein machtvolles Ding sei, der die Majestät und den unentrinnbaren Zwang des Gesetzes verspüre und mit dieser Empfindung Ernst mache. Daß das Gesetz mit dem Evangelium zusammengehöre, daß die Gnade Gottes in Christo nur dem mit dem Gesetz ringenden Menschen Frieden bringe, das

schien die einzig zeitgemäße Wahrheit zu sein. Dagegen hat Melanchthon weder in der Augustana noch in der Apologie jene weittragenden Gedanken von dem Ursprunge einer wahrhaftigen Reue ausgeführt, vielmehr die Frage darnach in der Apologie nur berührt, um ihre Verhandlung als otiosas et infinitas quaestiones abzuweisen. Sodann aber hat Melanchthon, so oft er von der Zugehörigkeit des Glaubens zu einer heilsamen Reue redet, immer nur den Glaubensakt im Auge, der die schon vorhandene Gewissensnot auflöst und in den Frieden mit Gott überführt. Daß aber eine rechtschaffene Reue gar nicht anders entstehen kann, als in einem Vorgange, der schon Regung des Glaubens ist, zieht er nicht in Betracht. In dieser Richtung sind dann die Reformatoren später durch das Auftreten des Joh. Agricola in dieser Sache bestärkt worden. In dem an sich berechtigten Gegensatze gegen ihn haben sie die letzterwähnte Wahrheit gänzlich fallen lassen. Anstatt dessen erscheint in ihrer Erklärung der schwächliche Hinweis auf die fides minarum. Diese aber, wenn sie nicht aus einem ganz andersartigen Glauben hervorgeht, ist katholischer Glaube, das gewohnheitsmäßige Fürwahrhalten der Vorstellung, daß es einen Gott giebt, der die Sünde straft. Das für die damalige Lage Bezeichnende ist also die Thatsache, daß die Reformatoren in der Einleitung des „Unterrichts der Visitatoren" erklären konnten, sie bleiben bei ihrer bisherigen Lehre, weil ja für die Reue, die sie forderten, der Glaube nötig sei, „daß Gott sei, der da drewe, gebiete vnd schrecke." Bei ihrer bisherigen Lehre wären die Reformatoren aber nur dann geblieben, wenn sie auch jetzt daran festgehalten hätten, daß nichts die Menschen bessern und retten könne als die Entstehung wahrhaftigen Glaubens in ihrem Herzen. Anstatt dessen behandelten sie einen in Wahrheit wertlosen Glauben als etwas selbstverständlich Vorhandenes und die Reue als das, was auf Grund solchen Glaubens direkt erstrebt werden könne

und müsse. Die Frage, wie die conscientia perterrefacta, ohne welche die Erlösung nicht vollendet werden kann, entstehe, bleibt unerledigt und die Ausführung in der Apologie über contritio und fides ein Bruchstück, welches richtig zu ergänzen den Reformatoren unmöglich geworden war, nachdem es sich bei der Auseinandersetzung mit Agricola gezeigt hatte, daß keiner der streitenden Theologen imstande war, den Glauben als die Grundform aller inneren Regungen, die zum christlichen Leben gehören, klar zu machen. Die Reformatoren sind bei den Fragen, die die Reue betreffen, im wesentlichen auf den Standpunkt der römischen Kirche zurückgekehrt, denn für die Entstehung der Reue zogen sie nur zwei Faktoren in Betracht, nämlich erstens das Gesetz, zweitens die Bereitwilligkeit des Sünders auf die Forderung und Drohung des Gesetzes zu hören. Davon aber war nicht mehr die Rede, daß der Christ durch seinen Glauben zu wahrhaftiger Reue gebracht werde. Das ist nun ohne Zweifel dieselbe Auffassung der Reue, die auch in der römischen Kirche herrscht.

Infolge dessen mußte auch in der christlichen Lebensführung die römische Praxis wieder aufkommen. Wenn man sich nicht mehr klar machen konnte, wie die Reue aus dem Glauben hervorgehe, so mußte sie aus dem Rahmen des christlichen Lebens überhaupt herausfallen. Sie mußte dann als ein besonderes Werk erscheinen, das geleistet werden müsse, bevor man sich als Christ fühlen könne. Eine solche Aufgabe aber versetzt den aufrichtigen und ernsten Menschen in eine ziellose Unruhe, weil er niemals weiß, ob er seine Sünden genugsam hervorgeholt und schmerzlich empfunden hat. Wer dagegen die Aufgabe ohne Mühe fertig bringt, wird in seiner Leichtfertigkeit bestärkt und findet neue Nahrung für sie in der Vorstellung, daß das Leben im Glauben selbst keine Anregung zur Reue biete. Es ist das dieselbe innere Verfassung, in der sich der katholische Christ vor und nach dem Empfange der Absolution

befindet. Vorher die Abfindung mit einer Aufgabe, die nur um den Preis der Aufrichtigkeit für lösbar angesehen werden kann; nachher eine sittlich leere Sicherheit, die nichts enthält, was den Menschen über sein bisheriges Wesen emporführen könnte und die so lange dauert, bis sie durch eklatante Sündenfälle gestört oder infolge zeremonieller Gewöhnung durch einen neuen Versuch der Reue abgelöst wird. Das christliche Leben dreht sich hierbei lediglich um die Frage, wie der Christ sein Heil *gegen die Gefahren sicher stelle*, die ihm aus seiner Sünde erwachsen. Aber wenn man nach katholischer Praxis sich zur Reue *entschließt*, wie man sich vorher zum Glauben *entschlossen* hat, so soll es bei evangelischen Christen so zugehen, daß sie immer von neuem nach *Gewißheit* des Glaubens ringen und alsdann unter dem Eindrucke des sich ihnen offenbarenden Gottes eine wahrhaftige Reue erleben. Dort ist die Reue etwas Besonderes neben dem Glauben, hier soll sie ein Moment im Leben des Glaubens selbst sein.

Es fragt sich nun, wie der eingerissene Schade zu bessern, die Verkümmerung der reformatorischen Erkenntnis einer wahrhaften Reue zu heilen sei.

Zur Erreichung dieses Zieles ist zurückzugehen auf den Ansatz, welchen *Luther* in dem bahnbrechenden Gedanken genommen hat, daß die geistige Verfassung, woraus die Reue von selbst entsteht, die Liebe zum Guten, zur Gerechtigkeit ist. Diese Liebe aber wird in der von der Sünde befangenen Seele geboren, wenn der Sünder den Eindruck sittlicher Reinheit und Kraft aus dem Verkehr mit Personen empfängt. *Luther* lehrt unfraglich, daß ein Werk der Gnade, welches als solches im Bewußtsein *erlebt* wird, den Anfang mache. Dieses Werk der Gnade ist der Eindruck, den das um uns her verwirklichte Gute auf uns macht. Wirklich wird das Gute in Personen, in deren Willen es lebt und in deren Wandel es zur Erscheinung kommt. Freilich hat ein Lutherkenner wie

Kawerau erklärt, Luther habe immer gelehrt, daß das sentire peccata das erste sei. Darauf ist aber zu sagen, daß man hier eben sorgfältig zu unterscheiden hat, wenn man nicht alles in Verwirrung bringen will. Daß in dem Erlebnis der Erlösung das sentire peccata das erste ist, ist einfach selbstverständlich. Denn damit ist nichts anderes gesagt als die einfache Wahrheit, daß im Christentum die Erlösung in erster Linie die Überwindung sittlicher Not bedeutet. Auf der andern Seite ist ebenso sicher, daß auf dem Wege zur Erlösung eine durch das Gesetz erregte Sündenempfindung nicht das erste ist. Zwar führt das Werden eines neuen Menschen durch eine solche Erschütterung hindurch, indem der Sünder dahin gebracht wird, daß er das Recht des Gesetzes selbst einsieht und damit sich selbst richtet. Aber ehe es dahin kommen kann, muß in dem Sünder nach Luthers Meinung etwas ganz anderes vorgegangen sein. Nicht mit dem Gesetz, wie er es versteht, und nicht mit seinen Sünden, wie er sie versteht, soll er sich beschäftigen. Er soll überhaupt nicht meinen, daß er durch etwas, was er in sich selbst trägt, ein anderer werden könne. Er mag es anfangen, wie er will, es wird doch immer wieder die Thatsache zu Tage treten, daß er das Gesetz, das er allerdings bei noch nicht erstorbenem Gewissen in sich selbst trägt, haßt, und daß er die Sünden, die er am Gesetz mißt, liebt. Geholfen wird ihm daher nur, wenn etwas von außen her an ihn Herandringendes ihn so ergreift, daß er dadurch über sein bisheriges Wesen erhoben wird. Das geschieht, wenn die Erscheinung des Guten an einem Sünder ihre rettende Kraft bewährt und ihn auf den Weg zur Erlösung bringt. In einem solchen Eindruck ist bereits beides mit einander verbunden, was in der unabläſſigen Buße eines Christen immer mit einander verbunden sein soll, der Glaube und die Reue. Auf der einen Seite ist das Erlebnis, daß die Wirklichkeit des Guten uns anzieht, die darin enthaltene

Freude und Zuversicht zu der Macht des Guten, der Keim des Glaubens. Denn dabei ist der Mensch von Gott selbst, der persönlichen Macht des Guten über das Wirkliche, innerlich erfaßt, gehoben und getragen. Auf der andern Seite kann nun erst eine wahrhaftige Reue entstehen, weil der Mensch an einem andern eine Anschauung davon bekommen hat, wie der persönliche Geist im Guten frei atmen kann. Das Selbstgericht bekommt dadurch erst die rechte Wucht, welche ihm durch den bloßen Gedanken des Guten in Vergegenwärtigung des im Bewußtsein noch lebendigen Gesetzes nicht gegeben werden kann. Außerdem aber wird in diesem Falle noch die Wirklichkeit des Guten wirksam, wodurch in das innere Leben des Sünders etwas eingeführt werden kann, was durch die bloße in ihrem Recht verstandene sittliche Forderung nie erzeugt werden könnte, nämlich eine vorher nicht mögliche Freude am Guten, sowie der Keim des Glaubens, welcher in der Erfahrung von der anziehenden und demütigenden Kraft sittlicher Güte enthalten ist. Wer sich vor der sittlichen Güte eines Menschen beugt, hat es in der Regung seiner Ehrfurcht keineswegs nur mit diesem einzelnen Menschen zu thun. Denn in seinem eigenen Denken wird durch den empfangenen Eindruck der Gedanke einer höheren Macht erzeugt, die in dieser einzelnen Erscheinung auf ihn einwirkt. Von dieser höheren Macht wissen wir uns in unserer Lebenstiefe ergriffen und ganz und gar abhängig, wenn wir in jenem einfachen sittlichen Erlebnis stehen. Deshalb ist die Ehrfurcht vor Personen, die innere Beugung vor der Erscheinung sittlicher Kraft und Güte die Wurzel aller wahrhaftigen Religion.

Der Glaube, der einen Christen trägt, ist damit freilich noch nicht vollendet. Aber der Christenglaube, wenn er echt ist, ist sicherlich nichts anderes als die Vollendung dieses Anfangs. Nur kann die Regung, in welcher wir uns von der Lauterkeit und Güte eines

Menschen ergriffen fühlen, nicht aus sich selbst heraus zu einem solchen Glauben erwachsen. Wohl aber kann sie es, wenn ein so erschlossenes Gemüt mit dem Glauben der christlichen Gemeinde in Berührung kommt und mit der Thatsache, worauf dieser Glaube beruht.

Wer der Wirklichkeit des Guten nicht aus dem Wege gegangen ist, sondern sich in Ehrfurcht davor gebeugt hat, hat von daher ein Verlangen nach der Freiheit und Kraft des innern Lebens, das sich in den Gedanken des christlichen Glaubens bewegt. Er hat auch von daher ein Verständnis für die Person Jesu, das dem sittlich rohen, von der Liebe anderer verlassenen oder gegen sie verschlossenen Menschen fehlt. Jenes Verlangen und dies Verständnis, von denen er weiß, daß sie durch Gnade, durch die freundliche Berührung des Guten in ihm erweckt sind, befähigen ihn dazu, an der Person Jesu sich zum Glauben aufzurichten. Er muß nur dazu kommen, daß er Jesus selbst sieht und nicht in den Lehren über ihn hängen bleibt. Das persönliche Leben dieses Menschen hat die Kraft gehabt, sich in einer reichen Überlieferung ein unvergleichliches Organ zu schaffen. Der Empfängliche kann aus dieser Überlieferung die Regungen der Seele Jesu, wie er gedacht und empfunden, was er gewollt und gewirkt hat, mit wunderbarer Frische verspüren und die emporreißende Kraft davon erfahren. Wenn sich uns das persönliche Leben Jesu so enthüllt, so werden wir durch diese ungehemmte Kraft des guten Willens nicht nur Gottes gewiß gemacht, sondern wir werden durch die Art, wie sich Jesus zu der sündigen Menschheit gestellt hat, mit Gott versöhnt. Aber das Erste ist doch, daß wir durch die Fülle und Kraft seiner sittlichen Güte so erhoben und gedemütigt werden, daß wir den Gedanken Gottes fassen und sein Einwirken auf uns als Gottes Rede zu unserem Herzen verstehen müssen. Es ist auch klar, wie sich in das Leben dieses Glaubens die gleichartigen Erfahrungen des sitt-

lichen Verkehrs einfügen, von denen Luther in dem Sermo de poenitentia vom Jahre 1518 die Entstehung einer wahren Reue ableitete. Denn ein Mensch, der in einem solchen Glauben lebt, wird sicherlich aus jeder Erscheinung sittlicher Güte, die ihm seine eigene Sünde klar macht, den Verkehr Gottes mit seiner Seele herausmerken, sie als einen Zuruf der rettenden Liebe Gottes verstehen. Da allein verspüren wir die eigentümliche Tiefe und Wärme christlichen Verkehrs, wo einer dem andern durch seine bloße Erscheinung zum Priester wird, der ihn in das Heiligtum einführt. Das Leben in einem solchen Verkehr ist auch ein Leben aus der Offenbarung Gottes. Die Reue, welche auf diesem Wege erweckt wird, geht nicht nur aus dem Glauben hervor, sondern sie geht auch bei dem Christen wieder in den Glauben über, der trotz der tiefer empfundenen Sünde den Zugang zu einem Gott zu finden weiß, der vergiebt. Über die Reue wächst in dem inneren Leben des Christen das Vertrauen zu der Barmherzigkeit des Gottes, der den Schmerz der Reue erweckt hat, empor.

Es ist also klar, daß der richtig verstandene christliche Glaube immer wieder eine wahrhaftige Reue anregen muß und immer wieder die damit entstandene Krisis des inneren Lebens überwindet. Nicht in irgend welchen rätselhaften Qualitäten ist es begründet, daß der Glaube uns in sittliche Not und wieder aus ihr herausführt, sondern in einer sehr einfachen, offenbaren und verständlichen Thatsache. Deshalb und nur deshalb hat der Glaube diese Fähigkeit, zu verwunden und zu heilen, in die Tiefe und empor zu führen, weil die Thatsache, die ihn begründet, das innere Leben des Menschen Jesus ist. Was uns dabei durch die Person Jesu widerfährt, ist in einer Beziehung dasselbe Erlebnis wie in jenen einfachen Erfahrungen des sittlichen Verkehrs. Wir werden gehoben und gedemütigt durch die als etwas unbegreiflich Neues uns begegnende sittliche Kraft und Güte einer Person. Aber das Erlebnis wird dadurch

ein spezifisch anderes, daß bei Jesus das fehlt, wodurch andere Personen die Stimmung des Vertrauens und der Demut ihnen gegenüber stören, die sittliche Unvollkommenheit und Bedürftigkeit. Infolge dessen trifft es uns doch schließlich, obgleich Jesus in derselben Weise auf uns wirkt wie ehrwürdige Personen im sittlichen Verkehr, wie eine überwältigende Offenbarung, wenn wir sehen, daß seine Seele das Einzige in der Welt ist, dem wir uns in grenzenlosem Vertrauen hingeben und in völliger Demut unterordnen können. Die Thatsache, daß wir in ihm einem Lebendigen begegnen, das anderen nichts nimmt, sondern in unerschöpflicher Fülle giebt, läßt uns unsere Selbstsucht sehen und bricht doch zugleich in uns die Angst und den Zwang der Selbstsucht. Dadurch wird uns Jesus zu einem festen Grunde des Glaubens. Der sonst in der Welt verlorene Gedanke, daß das Gute die Macht über das Wirkliche ist, vollendet sich nun zu der Zuversicht, daß die Macht über alle Dinge mit Jesus ist, und sich durch ihn uns zuwendet, und sich unser annimmt.

Ein so erwachsender Glaube hat Lebenskraft; dagegen wird ihm eine Lebenswurzel durchschnitten, wenn man das grundlegende sittliche Erlebnis, wodurch das Innere des Sünders für die Aufnahme der Offenbarung Gottes in Jesus vorbereitet werden soll, so versteht, daß es die Erschütterung des Sünders durch das in seinen Gedanken wirksame Gesetz sei. In einem solchen Bewußtseinsvorgang ist nichts von Gnade, auch keine Spur einer Regung, die zum Glauben vollendet werden könnte. Infolge dessen ist man bei dieser Auffassung nicht imstande, einen Zusammenhang des christlichen Glaubens mit dem grundlegenden, den Weg zur Erlösung eröffnenden sittlichen Erlebnis deutlich zu sehen und darzulegen. Wenn man als grundlegendes sittliches Erlebnis fordert, daß der für sich allein gelassene Sünder angesichts des Gesetzes, von dem sein Denken nicht loskommt, verzweifele, so wird

man auch geneigt ſein die Entſtehung des Glaubens ſo anzuſehen, daß ſie in dem für ſich allein gelaſſenen Menſchen vor ſich gehe. Dann mag man immerhin erklären, daß beide Vorgänge durch die Gnade des heiligen Geiſtes hervorgebracht werden; — in der Seele des Menſchen, der einer ſolchen Anweiſung folgt, würden ſich doch beide in der Form der Willkür vollziehen. Damit aber käme der Menſch nicht über ſich hinaus. Nur wenn in der That das Angezogenwerden von der perſönlichen Erſcheinung des Guten Glaube iſt, — freilich ein Glaube, der ſich nicht aus ſich heraus zu vollem chriſtlichen Glauben entwickeln kann —, dann kann man ſich klar machen, wie wirklich aus dem Glauben Reue hervorgeht. Wird dagegen an dieſem einfachen Erlebnis die göttliche Triebkraft des Glaubens nicht erkannt, denkt man ſich vielmehr den Glauben von vornherein im Beſitz der hohen Gedanken, in welchen ſich das innere Leben des Erlöſten entfaltet, — dann iſt es nicht mehr möglich die Reue aus dem Glauben abzuleiten. Dann muß vielmehr jeder, der es mit dieſem geiſtigen Beſitze des Glaubens ernſt nimmt, die Meinung vertreten, daß man, um ihn zu erwerben, die Reue erlebt haben müſſe. Die Reue wird dabei, trotz aller theologiſchen Kautelen, in der Praxis als eine Aufgabe des Menſchen behandelt werden, die er gelöſt haben muß, bevor er auf die Stufe des Glaubens gelangen kann. In den Ängſten, welche durch die beſonders angeſtellte Meditation des Geſetzes und des Zornes Gottes erregt werden, wirkt nicht die Macht des Guten, ſondern die Selbſtſucht des Sünders. Gewiß kann der Menſch durch jene Ängſte leicht dazu gebracht werden, daß er bereitwillig die Lehre aufnimmt, Chriſtus habe für ihn die Strafe getragen und das Geſetz erfüllt. Aber was hat er damit gewonnen? Eine Verſöhnung mit Gott gewiß nicht. Denn Gott hat er dabei überhaupt nicht vor Augen, ſondern ſich ſelbſt. Er erreicht alſo auf dieſe Weiſe zwar eine Beruhigung ſeines

Selbsterhaltungstriebes, aber nicht eine Versöhnung mit Gott. Eine wirkliche Reue tritt unwillkürlich in der Entwickelung des Glaubens auf, in welchem wir Gott suchen und finden. Sobald dieser Moment in der Entwickelung des Glaubens eingetreten ist, sind wir imstande, nicht nur eine Lehre von der Versöhnung aufzunehmen, sondern Christus selbst als den Versöhner. Denn in ihm tritt uns nicht nur die persönlich vollendete Macht des Guten entgegen, die uns aufs tiefste an sich fesselt und uns richtet, sondern auch die durch die Sünde nicht zu überwindende Liebe zu den Sündern. An dieser Thatsache gewinnt der Sünder die Reue des Glaubens, in der er sich selbst aufgiebt und verabscheut; aber an derselben Thatsache richtet er sich zu der erlösenden Erkenntnis auf, daß ihm Gott einen unbegreiflichen Erweis der Vergebung zu teil werden läßt und ihn nicht verlassen will. Dann ist er auch imstande, die Wahrheit der Lehre zu erleben, daß Christus stellvertretend für ihn gelitten und das Gesetz erfüllt hat.

Also die Anweisung zu rechtschaffener Reue, deren der evangelische Christ bedarf, lautet: suche und übe den Glauben. Auf diesem Wege wird ihm erst offenbar, was das Gesetz Gottes bedeutet, und was die Erfahrung des Zornes Gottes ist. Uns selbst bringen wir zur Reue durch den Glauben, andere durch dienende Liebe.

Diese Ausführungen über Wesen und Entstehung einer wahrhaften Buße dürften m. E. bei evangelischen Theologen für eine Reihe von wesentlichen Punkten nur auf Zustimmung rechnen.

Dahin zähle ich z. B. die Behauptung, daß eine im christlichen Sinne heilsame Reue das Vorhandensein des Glaubens und demgemäß eine vorangehende Einwirkung der Gnade voraussetzt. Sonst würde ja offenbar dem Sünder zugemutet, sich in seiner Sündenohnmacht doch selbst auf den rechten Weg zu bringen, ein ebenso unmögliches wie unevangelisches Unternehmen.

Auch das wird wohl ernstlicherer Beanstandung kaum begegnen, daß Herrmann die Buße nicht als einen einzelnen isolierten Vorgang, welcher als solcher aus dem Rahmen des christlichen Lebens im Glauben gewissermaßen herausfällt, betrachtet wissen will, sondern als ein fortgehendes und fortwirkendes Moment im Zusammenhange dieses Lebens selbst, solange die sittliche Entwickelung andauert. Um das zu bestreiten, müßten wir ja sogar die erste von den 95 Thesen unseres Luther vergessen haben.

Ferner wollen wir uns gern von neuem die schon etwas subtilere Einschärfung gefallen lassen, daß es nicht genüge, hinter einem in unserem Bewußtsein sich vollziehenden geistlichen Vorgange die göttliche Gnade als unfaßbar und unbeschreiblich wirkende Kraft vorauszusetzen, sondern daß es den Grundsätzen der Reformation und der evangelischen Heilserfahrung allein entspricht, wenn diese Einwirkung in einem uns völlig klaren innerlichen Geschehen erlebt wird.

Alles dies aber ist für Herrmann keineswegs schon das Wichtigste in Luthers Ideen. Vielmehr sieht er das eigentlich „Bahnbrechende", also das grundsätzlich Neue und das Folgenreichste ausgesprochen in der Bemerkung, die Luther als einen praktischen Wink hingeworfen hat: Rudem et incipientem maxime movent exempla praesentia et sui saeculi. Darnach sollen wir uns die Sache folgendermaßen denken. Die eigentliche „Erlösung", welche Christus uns zu teil werden läßt, wenn wir im herangereiften Glauben an ihn seine uns richtende und zugleich versöhnende Einwirkung erfahren, kann nicht unvermittelt eintreten. Es muß erst ein Verständnis, das wir ihm entgegenzubringen haben, in uns erweckt werden und dieses erwächst in einer Art präparatorischer Buße vor jener s. g. „Erlösung", wenn „das Gute", welches in sittlich ehrwürdigen Personen unserer Umgebung verwirklicht ist, auf uns Eindruck macht. Was dabei in uns vorgeht, ist der Einwir-

kung Jesu selbst auf uns ganz analog. Unser eigenes Denken sagt uns, daß in den Personen, welche uns erschüttern, Gott, die Macht des Guten über das Wirkliche, in unser Leben eingreift. Nur ein gradueller Unterschied läßt sich statuieren, entsprechend dem daß Jesu absolute sittliche Vollkommenheit eignet, während sich bei den anderen Personen mehr oder weniger starke Trübungen dieser Vollkommenheit bemerklich machen werden, obgleich sie zunächst auf den Unvorbereiteten einen stärkeren Eindruck hervorbringen als Jesus selbst, weil an ihnen anschaulich wird, daß das Gute Wirklichkeit ist und daß sich persönliches Leben darin sozusagen behagen kann. Was diese viva monitoria, diese Priester, die uns in das Heiligtum einführen, in uns hervorbringen, wagt Herrmann nicht geradezu Glauben zu nennen. Aber es ist ihm ein Keim des Glaubens, wozu sich der Christenglaube, wenn er echt ist, nicht anders verhält als wie die Vollendung zum Anfang. Freilich soll dann doch wieder diesem „Keim" die Fähigkeit mangeln, sich aus sich selbst heraus zu vollem christlichem Glauben zu entwickeln. Aber Glaube soll es gleichwohl sein, und in diesem Glauben empfindet der, welcher ihn hat, eine vorher nicht mögliche Freude am Guten, ist über den selbstsüchtigen Schmerz der falschen Reue hinaus, denkt in seiner Reue nicht daran, sich selbst zu erhalten, sondern anders zu werden u. s. w.

Wie der „Keim" in der christlichen Gemeinde durch Hinleitung zu der „Erscheinung" Jesu selbst zum völligen Christenglauben entfaltet wird, braucht nach dem früher Mitgeteilten nicht weiter ausgeführt zu werden. Indessen kann ich die Bemerkung nicht unterdrücken, daß nach dieser neuesten Enthüllung für Jesum selbst lediglich die Entwickelung des Glaubens übrig zu bleiben scheint, nachdem dessen Keim durch „das Gute" in anderen ehrwürdigen Personen geschaffen worden ist, während doch Jesus der Anfänger und Vollender des Glaubens heißt, Ebr. XII, 2. Hier kann ich mich nicht von dem Eindrucke

losmachen, daß der Heilsbedeutung der Person Jesu in einer Weise zu nahe getreten wird, der man nicht energisch genug widersprechen kann, wenn man nicht, um mit Herrmann zu reden, alles in Verwirrung bringen will. Allerdings sucht uns Herrmann zu beruhigen, indem er auf die absolute Vollkommenheit Jesu und die daraus sich ergebende absolute Einwirkung seinerseits hinweist. Dadurch werde das Erlebnis bei Jesu „ein spezifisch anderes" als sonstigen sittlich noch so ehrwürdigen Personen gegenüber. Aber täuscht man nicht sich selbst und andere, wenn man das Vollendete in seiner Art plötzlich als etwas spezifisch Neues, verschieden von dem, in dessen Sphäre man es selbst zunächst gesucht und gefunden hat, ansieht? Das ist denn doch wohl nichts anderes als eine geschickte Vertauschung des Gradunterschiedes mit dem Artunterschiede, welche durch das Jesu zuerkannte Prädikat „vollkommen" — ein Wörtlein schließlich — gedeckt werden soll. Ob das Entwickeln und Vollenden des Keims, oder seine Erschaffung das Größere sei, möge man nebenbei bedenken. Doch abgesehen von diesen Konsequenzen für die Christologie, wer will sich befreunden mit einer Buße vor der Buße, wo beide wesentlich dasselbe in sich schließen, nur daß dort die Anziehung durch das Gute und die Freude daran das erste ist, während die Empfindung der eigenen sittlichen Verkommenheit und Not den Reflex dazu bildet, hier dagegen das sentire peccata „selbstverständlich" im Vordergrunde steht? Wer findet sich zurecht mit einem Glauben, der kein eigentlicher Christenglaube ist, aber dessen Keim darstellt und die Geburtsstunde eines neuen Menschen begründet, einem Glauben, der die Triebkraft des Glaubens in sich trägt und doch der Fähigkeit alles Lebendigen ermangelt, sich aus sich selbst heraus zu entwickeln? Die Häufung von Widersprüchen sollen wir in den Kauf nehmen, weil Herrmann sonst keine Möglichkeit sieht, die Reue aus dem Glauben abzuleiten und die evangelische Lehre, daß die Gnade den

Anfang machen müsse, mit Luthers Erklärung zu vereinigen, daß das sentire peccata das erste sei. Aber unter diesen Umständen wird es doch wohl rätlich erscheinen, noch einmal zu untersuchen, ob sich nicht ein Weg finden läßt, auf welchem die evangelische Wahrheit erhalten bleibt und jene Unzuträglichkeiten vermieden werden.

Vor allem kann ich es allein für richtig erachten, jenen Glauben und jene Buße auf dem Wege zur „Erlösung" wieder zu streichen. Von Glauben und Buße, die diesen Namen verdienen, zu reden, ehe man Jesum gefunden hat und von seinem Geiste berührt ist, halte ich vom evangelischen Standpunkte aus für ein theologisches Unding. Jesus allein bewirkt durch seine persönliche Erscheinung vor dem geistigen Auge des Sünders in dessen Herzen die Entstehung von Glauben und Buße. Das schließt jedoch die von Herrmann als so bedeutsam geschilderte Einwirkung anderer ehrwürdiger Personen im christlichen Verkehr keineswegs aus. Es kann sogar ohne weiteres zugegeben werden, daß von hier aus die ersten christlichen Eindrücke und Einflüsse ausgehen, welche die entscheidende Wendung herbeiführen. Wenigstens wird das in der Regel so sein. Nur folgt deshalb noch lange nicht, was Herrmann daraus konstruiert. Er hat sich den richtigen Sachverhalt, wie es scheint, dadurch verdunkelt und verwirrt, daß er soviel mit dem Abstraktum „das Gute" operiert, ohne sich unablässig gegenwärtig zu halten, was „das Gute", konkret genommen, im christlichen Sinne eigentlich ist. Es wird so viel davon geredet, daß „das Gute" in Personen verwirklicht sei. Was aber kann der Christ, wenn er von dem Guten in sich und anderen Gläubigen, wieweit sie in der sittlichen Entwickelung gekommen sein mögen, spricht, anderes meinen, als was die Verse des Kirchenliedes so ausdrücken:

An mir und meinem Leben
Ist nichts auf dieser Erd;
Was Christus mir gegeben,
Das ist der Liebe wert.

Was aber Christus uns gegeben, das ist allein er selbst, seine Person, nichts anderes, im besondern auch keinerlei neue sittliche Qualitäten, die gewissermaßen von ihm abgelöst bethätigt, betrachtet oder geschätzt werden könnten. „Nicht ich lebe, sondern Christus lebet in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes", hat der tiefsinnigste Kenner des inneren Christenlebens geschrieben, den man freilich jetzt kaum mehr anzuführen wagt, aus Furcht, ins Altmodische zu verfallen. Indes diese von ihm bezeugte Wahrheit wird sich doch kein lebendiges Christentum bekritteln und verwischen lassen. Auch bei Ungläubigen beruht der Eindruck, welchen christliche Persönlichkeiten auf sie machen, lediglich auf der Wahrnehmung dieser Thatsache, daß Christus in den Christen lebet. Was noch so fortgeschrittene Christen gleichsam für sich sind, abgesehen von Jesu, der in ihnen lebt, das ist ja, wie Herrmann selbst hervorgehoben hat, nie ohne Trübung durch anhaftende Unvollkommenheiten aller Art. Man darf nun nie erwarten, daß die Augen des Unglaubens, selbst des unruhigen und suchenden, etwa darüber hinwegsehen, um sich auf „das Gute" zu heften. Im Gegenteil! Sie sehen immer jenes in erster Linie, sehen es mit geschärften Blicken, in verzerrender Übertreibung, ja sehen es allein, schon um sich selbst zu rechtfertigen und zu dem Schluß zu kommen: nicht besser als wir. Selbst die geringste Schwäche kann den ganzen christlichen Eindruck, den ein Gläubiger sonst wohl gemacht hat, aufheben und ins Gegenteil verkehren, so daß wir verzweifeln müßten, hätte unser Zeugnis sich auf „das Gute" in und an uns zu gründen. Dem ist aber, Gott sei Dank, nicht so. Trotz aller unserer Schwächen, trotz täglichen Strauchelns kann und muß schließlich bei lebendigem, wahrhaftem Glauben immer wieder die Thatsache hervorleuchten, daß Christus in uns seine übergreifende und siegende Gewalt übt. Das ist der Moment, wo auch anderen, selbst draußen Stehenden, nicht „das

Gute", sondern „Christus in uns" ans Herz greift und sie einen überwältigenden Eindruck davontragen läßt. Sie spüren etwas davon, daß und wie seine Kraft in den Schwachen mächtig ist, und machen die Erfahrung, welche Paulus mit Beziehung auf sich selbst in den Worten ausgedrückt hat: „Wir haben aber solchen Schatz in irdenen Gefäßen, auf daß die überschwängliche Kraft sei Gottes und nicht von uns". Erst in einer solchen Erfahrung wird der lebendig machende Hauch von oben gespürt, gerade um der offenbaren menschlichen Unzulänglichkeit willen, und erst in einer solchen Erfahrung ist eine glaubenerweckende Wirkung auf andere von einer christlichen Persönlichkeit ausgegangen. Eine derartige Wirkung aber ist nicht mehr etwas von der Einwirkung Jesu auf uns Verschiedenes, sondern ist ja diese Einwirkung selbst, nur in der formalen Modifikation, daß sie sich durch ein persönliches Christenleben vermittelt und so von anders gestalteten Einwirkungen Jesu unterscheidet. Es ist sicherlich zuzugeben, daß diese Art der Vermittelung wegen der ihr eignenden Anschaulichkeit und lebendigen Wahrheit besonders kräftig und wirksam ist, daß sie in mancher Hinsicht und unter Umständen bedeutsamer werden kann als selbst die Verkündigung Christi durch die Predigt. Aber daß hier gerade die bahnbrechenden Gedanken der Reformation liegen, will mir nicht einleuchten. Handelt es sich doch nur um die christliche Anwendung der altbekannten Wahrheit: verba docent, exempla trahunt. Und sollte die mittelalterliche Kirche nichts davon gewußt und nicht auch in ihrer Weise davon Gebrauch gemacht haben? Formal also haben wir hier gewiß nichts Neues und inhaltlich nichts anderes als den überall zur Geltung gebrachten Grundsatz der Reformation, daß das Ziel, worauf es ankommt, erreicht ist, wenn Jesus den Leuten vors Auge tritt. Dies Mittel, nämlich daß Christus verkündigt wird durch die Erscheinung christlicher Personen, mag ein besonders wirksames sein, das einzige ist es

gewiß nicht und schon deshalb nicht das für sich entscheidende. Wie dem aber auch sei, das Ergebnis, wenn dieses Mittel seine Wirkung übt, ist Glaube an Jesus und damit m. E. wahrhafter Christenglaube. Mag er immerhin von vornherein nicht „im Besitze der hohen Gedanken, in welchen sich das innere Leben des Erlösten entfaltet", stehen und deshalb als Keim des Glaubens bezeichnet werden, nach meiner Meinung wird er notwendig durch das ihm innewohnende Leben zur weiteren Entfaltung getrieben, sofern sein Inhaber nicht selbst ihn wieder geradezu unterdrückt und zerstört. Was also Herrmann als einen vorbereitenden und anbahnenden Vorgang „auf dem Wege zur Erlösung" ansehen zu müssen glaubt, das erweist sich bei näherer Betrachtung und eingehenderer Analyse als der Eintritt der „Erlösung" selbst, mag man für dieses Entwickelungsstadium noch so sehr den keimartigen Charakter anerkennen.

Damit fällt nun allerdings die Präparation auf die „Erlösung", wie Herrmann sie sich von dem eben besprochenen Punkte aus zurechtgelegt hatte, während doch andererseits als allgemein zugestanden gelten darf, daß der natürliche Mensch eines gewissen Maßes von sittlicher Erfahrung und Erziehung zur fruchtbaren Aufnahme der Kunde von Christo benötigt. Dafür zeugt ja schon der Verlauf der Heilsgeschichte, sofern er eine langdauernde Heilspädagogie aufweist, welche dem Anbruche der vollkommenen Offenbarung Gottes in Christo voraufgeht. Von dem, was sich uns hier als „Zuchtmeister auf Christum" enthüllt, will freilich Herrmann für diesen Zusammenhang schlechterdings nichts wissen und scheut dabei den offenbaren Widerspruch gegen den Apostel nicht, welchem wir jene Auffassung des Gesetzes und seiner Aufgabe verdanken. Auf das Gesetz und die Kämpfe mit ihm als Vorbereitung auf eine wahre Christenbuße hinweisen, das heißt ihm a peccando poenitentiam incipere, weil der Sünder dabei gar nicht Gott

vor Augen habe, sondern sich selbst, nicht das Gute liebe, sondern unter geheimem Haß gegen das Gesetz nur den Reiz der Sünde um so stärker empfinde, nicht darnach ringe, ein anderer zu werden, sondern sich gegen die drohenden Folgen seiner Sünde sicher zu stellen. Summa: auf diesem Wege kommt es bloß zu einer Verhärtung in der Sünde, woraus nie eine wahre Buße sich entfalten kann. Zur Erweckung solcher Buße muß vorher „die Lichtgestalt eines guten Willens in den Dunstkreis der Sünde getreten" sein und durch die anziehende Schönheit dieser Lichtgestalt eine Regung im Herzen des Sünders hervorgerufen werden, woraus Jesus, wenn wir mit ihm in Berührung gebracht werden, den wahren Glauben und die rechte Buße entwickeln kann. Allerdings wenn das durch die Vorbereitung auf die Buße geleistet werden soll, wenn dadurch in dem Herzenszustande des Sünders ein positiv gutes Moment erzielt werden soll, welches er zur Buße bereits mitbringt als ein Substrat, woraus Jesus durch bloße Entwickelung die wahrhafte geistliche Frucht reifen läßt, dann können wir in dem Stadium der Vorbereitung auf die rechte Christenbuße mit dem Gesetze nicht auskommen. Bisher aber habe ich Herrmann selbst immer so verstanden, als ob nach seiner Meinung Jesus in diesem Falle nicht nur „entwickele", sondern „schaffe". In den jetzt für mein Verständnis neu auftauchenden Widerspruch kann ich mich um so weniger schicken, als die Gesetzeslehre des Apostels Paulus, welche auch durch die Erfahrung des Christenlebens nach bisheriger Überzeugung ihre Bestätigung fand, doch unmöglich so stillschweigend, ohne auch nur einer Widerlegung gewürdigt zu werden, sich beiseite schieben läßt. Man könnte nun allerdings vielleicht meinen, die Auseinandersetzungen im Galaterbrief über den Zuchtmeister auf Christum fänden sich im Zusammenhange heilsgeschichtlicher Spekulationen im großen Stile, welche in ihrer retrospektiven Betrachtung über den Zustand der Menschheit vor und nach Christo

sich nicht ohne weiteres auf den Heilsweg beziehen und anwenden lassen, den der Einzelne jetzt unter Vermittelung der christlichen Gemeinschaft einschlägt. Allein abgesehen davon daß die inhaltlich parallelen Ausführungen im Römerbrief ganz unzweifelhaft nicht den Gegensatz der Hauptepochen in der Heilsgeschichte im Auge haben, sondern sich auf die Erfahrungen des Einzelnen beziehen, ist es meiner Meinung nach überhaupt nicht zutreffend, wenn die bedeutsameren Durchgangspunkte in der heilsgeschichtlichen Entwickelung, nachdem sie im Leben der Menschheit grundsätzlich überwunden sind, nun auch schlechthin als abgethan betrachtet werden, als ob sie sich selbst im Leben der Einzelnen nicht mehr wiederholen könnten und nur noch historische Bedeutung beanspruchen dürften. Der Gedanke, daß der Einzelne in seinem Leben den Entwickelungsgang der Menschheit rekapituliere, ist leicht ins Lächerliche zu verzerren; daß diesem Gedanken aber innerhalb richtiger Grenzen eine unbestreitbare Wahrheit zu Grunde liege, davon wird sich jeder tiefer Blickende besonders schnell auf dem Boden des religiösen Lebens überzeugen können. In seinem Aufsatz über die Buße spricht Herrmann (S. 34) die Ansicht aus, daß die inneren Kämpfe, welche Luther durchgemacht hat, uns von niemand zugemutet werden könnten. Was für Luther eine solche Macht der Versuchung gewesen, der Gedanke, daß das sittliche Streben ein Verdienst sei und sein solle, das könnten wir in unserer evangelischen Erkenntnis von vornherein als etwas heillos Verkehrtes abweisen. Eine merkwürdige Täuschung! Dies was unserm natürlichen Sinne mit das Schwerste ist, das soll uns, gewissermaßen als ein ererbter Besitz, von „vornherein“ so geläufig sein, daß das Gegenteil uns nicht mehr ernstlich anfechten könnte! Und ob wir es als Erkenntnis allzeit zur Hand hätten, was gilts, daß wir es praktisch dennoch tausendmal verleugnen werden, ja daß es uns ganz abhanden kommen könnte, wenn wir nicht täglich immer

wieder mit aller Macht, die Christus verleiht, darum ringen? Ich glaube, selbst ein Professor der evangelischen Theologie, dem doch jener Gedanke sicherlich in besonderer Weise feststeht, wird sich bei richtiger Beobachtung in seiner Lebensführung nur zu oft auf den jener Erkenntnis schnurstracks zuwiderlaufenden katholischen Pfaden betreffen und nicht so schwer davon zu überführen sein, daß der Katholizismus in der Gestalt der Selbstgerechtigkeit leichter dogmatisch widerlegt als praktisch ausgezogen ist. Doch was rede ich von Katholizismus bloß! Nicht nur mit dem Katholiken in uns haben wir alle unaufhörlich zu kämpfen, sondern häufig genug ist es der nackte Pharisäer, dessen wir uns nur mit Mühe erwehren oder am Ende auch — nicht erwehren. Mag die Form der Versuchung und demgemäß des Kampfes sich wandeln, das Wesen beider bleibt im Grunde dasselbe, denn der alte Mensch, mit dessen Maskierungen wir es zu thun haben, bleibt allzeit derselbe in uns. Wer da glaubt, gewisse Regungen des alten Adams seien ein für allemal überwunden, der sehe zu, daß er nicht demnächst darüber falle.

Der Schluß aber, den wir aus alledem ziehen wollen, geht dahin, daß das Mittel zur Erziehung für den Glauben an Christus, welches Gott selbst in seiner Leitung der Heilsgeschichte zur Anwendung gebracht, welches zu Pauli Zeiten sich als wirksam erwiesen hat, doch wohl auch heute noch nicht zu verachten, sondern heilsam zu brauchen ist.

Wenn Herrmann sich dazu so abweisend verhält, so hat das zunächst in dem bereits besprochenen Umstande seinen Grund, daß er schon dem Stadium der Vorbereitung des Sünders auf die Buße geistliche Errungenschaften zuweisen will, welche nur in dem Vorgange zu gewinnen sind, der von ihm als Erlösung bezeichnet wird. Den „Keim des Glaubens" vermag freilich das Gesetz nicht hervorzubringen. Nur liegen die Ursachen dafür nicht in dem Gesetz und seiner Beschaffenheit, wenigstens

nicht so, wie Herrmann sie daraus ableitet, sondern ganz wo anders. „Wenn ein Gesetz gegeben wäre, das da könnte lebendig machen, so käme die Gerechtigkeit wahrhaftig aus dem Gesetz.“ Lebendig machen, nämlich die in ihrer Sünde Toten. Da aber von dem Gesetz als Gesetz, als äußerlich uns gegenüberstehendem „Buchstaben“ billigermaßen solches gar nicht erwartet werden darf, so bleibt es dabei: „das Gesetz ist je heilig, und das Gebot ist heilig, recht und gut; ich aber bin fleischlich, unter die Sünde verkauft.“ Daran liegts! Das Gesetz trägt nicht die Schuld; das ist so gut, als es sein kann. Wenn es, obgleich zum Leben gegeben, dennoch zum Tode gereicht, so hat das seinen Grund darin, daß der natürliche Mensch gefangen ist in der Sünde Gesetz und erst frei werden kann durch die Erlösung in Christo Jesu, bevor er die aber erlangt hat, nur immer tiefer in Sünde gerät, was er auch anstellen mag. Der so lehrt, ist ein gewisser Paulus, Apostel Jesu Christi, und die weitaus überwiegende Mehrheit evangelischer Glaubenszeugen hat sich zu dieser Lehre als Wahrheit bekannt, nicht bloß weil Paulus es so angesehen hat, sondern weil sie darin den unübertrefflichen Ausdruck eigener tiefster Erfahrung erkannt haben. Soll das nicht mehr gelten, so darf man zum wenigsten wohl erwarten, daß vorher ausdrücklich der Nachweis der Irrigkeit beigebracht werde. Herrmann ignoriert das alles einfach und schreibt dem Sünder, ehe er in Christo ist, die Fähigkeit zu, den Keim des Glaubens, also auch des neuen Lebens, in sich entstehen zu lassen, indem die Schönheit des in Personen verwirklichten Guten ihn anzieht, und ihm anschaulich wird, daß ein Mensch, wie er selbst, im Guten sein Lebenselement finden kann. Das genügt, um in ihm eine vorher nicht mögliche Freude am Guten hervorzurufen, eine Bewegung zu dem Guten, in welcher ebenso wie in der Erfahrung von der anziehenden und demütigenden Kraft sittlicher Güte der Keim des Glaubens liege. Wir altmodischen Christen

müssen diese Wirkung, wenn „das Gute" nicht, wie schon besprochen ist, als eine durch Personen vermittelte Kundgebung Jesu selbst von dem Betroffenen verstanden wird, womit dann freilich die ganze Sachlage verändert wird, für eine eingebildete erachten. Denn wenn der natürliche Mensch das erreichen kann, dann hat er bereits das Grundlegende erreicht und kann auch noch weiter kommen. Insbesondere ist nicht abzusehen, warum er dazu nicht auch schon durch das Gesetz gelangen soll. Erscheint denn in diesem nicht gleichfalls die „Lichtgestalt eines guten Willens" und zwar eines noch viel besseren, unendlich höheren, als der ist, dem Herrmann zuschreiben will, daß mit seinem Eintreten in den Dunstkreis der Sünde die bahnbrechende Klärung erfolge? Ist das Gesetz nicht auch Offenbarung Gottes? Wie Herrmann vom Gesetz redet, erscheint es freilich nur als ein finsterer Polterer, der nichts als Strafandrohungen zu verlautbaren hat. Wenn man lediglich nach diesen Äußerungen sich ein Bild vom Gesetze machen wollte, so müßte man es sich als eine Art Kriminalkodex vorstellen. Es ist mir unbegreiflich, wie man mit solchen Karikaturen vorrücken kann. Wer sich davon im Augenblick überzeugen will, daß man von einer solchen Abmalung des Gesetzes nicht zu viel sagt, wenn man sie ein Zerrbild nennt, der schlage den Psalter auf und lese dort etwa Psalm 19 oder 119, um sich deutlich vor Augen zu stellen, wie ein wahrhaft nach Gott verlangend Herz sich an Gottes Gesetze freuen und weiden kann, ehe es das Bessere gefunden hat. Und selbst dann — wie anders hat Luther vom Gesetz geredet als Herrmann, wenn man bloß etwa sich an Luthers Auslegung der Zehn Gebote erinnern will. Das Gesetz hat nicht nur eine finstere und schreckende Seite, sondern ebenso eine freundliche und lockende, die von einem Lichtstrahl aus dem gütigen Herzen Gottes erhellt wird. Daß mit dieser Kundgebung Gottes ein menschlicher Einfluß inbezug auf Heilswirkung auch nur gleichgestellt,

geschweige denn ihr übergeordnet werden solle, wäre den Alten wohl geradezu als ein lästerlicher Einfall erschienen. Und was führt Herrmann zur Begründung seiner Meinung an? Nichts weiter als daß bei den sittlich ehrwürdigen Personen unserer Umgebung die Äußerungen des guten Willens den Vorzug der anschaulichen Wirklichkeit hätten. Als ob der Sünder dem Gesetz Gottes gegenüber den Eindruck empfangen und namentlich festhalten könnte, daß er es hier nur mit unwirklichen, mit bloßen Gedankendingen zu thun habe! Doch angenommen selbst, daß das Gute in Personen für ihn drastischer das Moment der Wirklichkeit hervortreten ließe, liegt darin in der That ein solcher prinzipieller Unterschied, daß dadurch eine ganz andere Wirkung bedingt würde, eine Wirkung, welche aus dem Sünder einen neuen Menschen schafft? Das wird man doch billig mehr als zweifelhaft finden dürfen, um so mehr als noch folgender Umstand zu berücksichtigen ist. Herrmann scheint anzunehmen, daß der Sünder, wenn er in den von ihm so sehr erhobenen Erfahrungen des sittlichen Verkehrs steht, auf einen Punkt hinausgekommen sei, wo er nicht mehr das Gesetz vor Augen habe. Das wäre eine neue Täuschung. Wie jeder Sünder m. E. zweifellos aus dem Gesetz die Stimme seines Gottes heraushört, so wandelt sich schlechterdings alles, was er als eine Kundgebung Gottes an ihn verstehen zu müssen glaubt, so lange er noch nicht in Christo ist, für seine Auffassung zum Gesetze. „Christus ist des Gesetzes Ende", so haben wir von demselben Paulus gelernt, den wir schon anführen mußten. Wer aber Christum und seine Erlösung noch nicht gefunden hat, der kommt vom Gesetze nicht los. Die Erfahrungen, von denen Herrmann den Anfang unseres Heils herleitet, führen uns deshalb schon über den Gesetzesstandpunkt nicht hinaus, weil sie selbst sich als Gesetz in unserer Auffassung niederschlagen, als ein richtender und fordernder Appell an unser Gewissen, dem gegenüber wir, wenn wir uns ihm nicht gar verschließen,

dieſelbe Schlußerfahrung machen wie überhaupt unter dem Geſetze, daß wir nämlich nicht weiter kommen als bis zu einem ohnmächtigen Wollen. „Wiſſet ihr nicht", heißt es Rom. 7, 1, „daß das Geſetz herrſchet über den Menſchen, ſo lange er lebet?" Nur der Tod löſt dies Band. Darum führt der Weg zum Heil, zur Freiheit von der Knechtſchaft des Geſetzes und zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes überhaupt notwendig durch ein Sterben hindurch, ein Sterben und Begrabenwerden mit Chriſto, wie es Paulus genannt hat. Erſt auf dieſes Sterben kann das Auferſtehen folgen.

Herrmann hat dieſe Pauliniſchen Ausführungen kaum geſtreift. Gelegentlich findet ſich eine Hindeutung darauf mit dem Goetheſchen „Stirb und werde!" Die modernen Theologen meiden abſichtlich, wie es ſcheint, die Heranziehung bibliſcher Sätze. Das ſoll ihnen nicht zum Vorwurf gewendet werden. Es iſt vielleicht gut, auch nur den Schein zu meiden, als ob bloß das Bibelwort wiedergekäut werde. Wenn jedoch damit ein Aufgeben grundlegender bibliſcher Wahrheiten verbunden iſt, ſo wird aus der Opportunitäts- eine Prinzipienfrage. So liegt die Sache auch hier. Der Herrmannſche Aufſatz hat nicht nur äußerlich, formell die Anlehnung an die heilige Schrift vermieden, ſondern deren Anſchauung in einem der allerweſentlichſten Punkte verleugnet.

Die eben berührten bibliſchen Gedanken laſſen ſich gar nicht durchführen und erläutern, ohne daß man einen Begriff heranzieht und verwertet, welcher in der ganzen Herrmannſchen Abhandlung überhaupt gar nicht anzutreffen iſt, obwohl ſich nur um den Preis von Fehlern und Widerſprüchen im Ergebnis von ihm abſehen ließ. Selbſt einem Laien müßte es zuletzt beim Durchleſen der Herrmannſchen Erörterungen über die Buße auffallen, daß von Sünde kaum, von Schuld aber geradezu niemals die Rede iſt. Nicht einmal das Wort kommt vor. Das iſt bei einer evangeliſchen Behandlung dieſes Gegen-

standes doch gewiß eine überraschende und bezeichnende Thatsache. Am häufigsten hören wir von innerer Not reden. Diese wird dann gelegentlich näher gekennzeichnet als Unklarheit, als Verworrenheit, wohl auch als Verkommenheit, als das schmerzliche Bewußtsein, noch nicht oder nicht genügend im Guten das eigene Lebenselement gefunden zu haben, wobei man unwillkürlich an die berühmte Definition der Sünde als des noch nicht gewordenen Guten erinnert wird, und in ähnlicher Weise. Bei einem Theologen wie Herrmann kann das natürlich nicht Zufall sein, sondern nur auf der wohlerwogenen Überzeugung beruhen, daß die von ihm gewählten Bezeichnungen die Sache, um die es sich handelt, treffender zum Ausdruck bringen als die hergebrachten Benennungen. Die Freiheit zu dieser Meinung möchte ich Herrmann um so bereitwilliger lassen, je fester ich überzeugt bin, daß sie keine große Zukunft hat. Nur das eine finde ich formal unstatthaft, daß, wie es scheint, ein Begriff von der Tragweite und prinzipiellen Bedeutung wie der Begriff der Schuld ganz unter der Hand von einem Gebiete, das seither sozusagen seine eigenste Domäne darstellte, verdrängt werden soll. Das sieht dem Versuche einer Überrumpelung verzweifelt ähnlich, und die, welche nach wie vor von der entscheidenden Wichtigkeit dieses Begriffes überzeugt sind, dürfen wohl gegen ein solches Verfahren entschlossene Verwahrung einlegen. Es wird aber füglich am besten und wirksamsten dadurch geschehen, daß man die Bedeutsamkeit des Schuldbegriffs für das in Rede stehende Gebiet von neuem zusammenhängend darlegt.

Die Verwendung dieses Begriffs rückt mit einem Schlage Gesetz, Sünde, Buße, und worum es sich sonst in diesem Zusammenhange handelt, in ein völlig neues Licht, vor welchem die Schwierigkeiten, denen Herrmann auf seinem Wege begegnet, sich auflösen wie Nebel vor der Sonne. Den Zustand, worein das Gesetz den Sünder bringt, beschreibt Herrmann folgendermaßen. Die Drohungen, welche der Sünder

aus dem Gesetz vernimmt, setzen ihn in Schrecken und treiben ihn dazu an, etwas zu thun, um sich gegen die Folgen der Sünde sicherzustellen. Eine solche Wirkung mit dem Gesetze zu erzielen sei namentlich nicht schwer gewesen, solange noch, wie im Mittelalter und auch noch in der Reformationszeit, das „Vorurteil" allgemein verbreitet und herrschend gewesen sei, daß Gott als der Vergelter lebe. In den Tagen der Sozialdemokratie ist es, wie Herrmann andeutet, damit anders geworden. Die „Vorurteile" sind aufgegeben und die Drohungen des Gesetzes laufen Gefahr im Winde zu verhallen. Im übrigen sei damit nicht viel verloren. Denn mit den Drohungen des Gesetzes habe man doch nur eine äußere Zucht im besten Falle erreichen, die Leute aber nicht zu Christen machen können. Es sei bei aller Einschüchterung durch das Gesetz doch dabei geblieben, daß die Sünder das Gesetz im Grunde haßten und ihre Sünde ebenso liebten wie früher, ja sogar deren Reiz noch stärker empfanden und demnach nur in eine schlimmere Verfassung gerieten. Eine Anweisung zu der Gesetzespredigt in vollem Sinne, d. h. zu sittlicher Erziehung, indem man die Menschen in eigener unleugbarer Erfahrung die Wahrheit finden läßt, daß der persönliche Geist allein im Guten wahrhaftiges Leben genießt, haben die Reformatoren nicht gegeben. Das soll nun eben auf dem Wege, welchen Herrmann weist, durch Einwirkung sittlich ehrwürdiger Personen geschehen. Erst wenn dadurch der Keim des Glaubens hervorgerufen worden ist, gewinnt der Sünder die Fähigkeit dazu, an der Majestät des Gesetzes zu lernen, wie fremd ihm ewiges Leben und wie tief sein Elend ist, eine Erfahrung, die er hinter sich haben muß, ehe er auf die Höhe des Christenglaubens gelangen und in diesem die Erlösung erleben kann.

Die Einseitigkeit, ja offenbare Unrichtigkeit dieser Auffassung vom Gesetze enthüllt sich rasch von selbst, sobald man sich erinnert, daß die vornehmste und nie ruhende Kraft des Gesetzes

darin besteht, in dem Herzen des Sünders das Bewußtsein der Schuld zu wecken. Wie der Sünder auch beschaffen sein möge, er kann sich nie so panzern, daß ihm der Stachel nicht ins Gewissen dränge, um ihn hinfort nicht mehr zur Ruhe kommen zu lassen. Die Empfindung kann wohl zeitweilig übertäubt und zurückgedrängt, ganz ausgetilgt werden kann sie nicht. Sie bricht immer wieder hervor und durchbohrt den Frevler plötzlich in seinem sichersten Trotz. Es hilft ihm auch gar nichts, daß er sich überredet: es lebt kein Vergelter, Gott ist ein Wahn, und mit diesem Leben alles aus. Mitten in dem Augenblicke, wo er sich vielleicht mit dieser nihilistischen Weisheit brüstet, durchzuckt ihn wie ein Blitz das Bewußtsein seiner Lüge, weil die Empfindung der Schuld ihn Gottes Donnerstimme im Gesetz vernehmen läßt. Daran ändert auch alle Sozialdemokratie mit ihren frevelhaften Verleugnungen nichts und die Macht oder Ohnmacht der „Vorurteile"*) begründet m. E. keinen wesentlichen Unterschied zwischen unserer Zeit und dem Mittelalter. Die Menschen sind im Grunde dieselben geblieben und im Mittelalter hat es gewiß nicht weniger als heutezutage solche gegeben, welche sich des Gedankens an Gott und sein Gericht zu entschlagen gesucht haben. Der wirklich vorhandene Unterschied läuft darauf hinaus, daß das Mittelalter keinen anderen Anschauungen als jenen von Herrmann so genannten Vorurteilen offiziell Raum ließ, die Kirche aber nicht sowohl Überzeugung als Gehorsam forderte und diesen Gehorsam in mehr oder weniger äußerlich abzumachenden Dingen sich bethätigen ließ. Unter diesen Umständen bequemte sich wohl auch heute noch so mancher Sozialdemokrat, von Zeit zu Zeit seine Rechnung mit dem Himmel zu begleichen. Es steht also keineswegs so, daß die Wirkung des Gesetzes abhängig

*) Wozu wird übrigens dieses Wort in solchem Sinne hier gebraucht, wo es eine häßliche Mißdeutung geradezu herausfordert?

wäre von der Herrschaft jener „Vorurteile", vielmehr wird ihr Inhalt fort und fort, heute ganz ebenso wie im Mittelalter, als Wahrheit in den Gemütern durch das Gesetz bezeugt, indem dieses das Bewußtsein der Schuld weckt, erhält und immer mehr vertieft. Das Schuldgefühl ist die unzerreißbare Kette, welche auch den von Gott abirrenden und wegstrebenden Geist noch an Gott fesselt. Drohungen, deren Verfalltermin in der Zukunft liegt, schlägt der Leichtsinn freilich ohne Mühe in den Wind, in dem Schuldbewußtsein aber erfährt der Sünder schon gegenwärtig Gottes Wirklichkeit und schreckliche Gewalt in einer Weise, welche dem Gedanken an das zukünftige Gericht erst seine Wucht verleiht. Das sind doch wohl keine hergebrachten dogmatischen Hirngespinnste, sondern Erfahrungsthatsachen im eminentesten Sinne, denen selbst das nicht spezifisch christlich gefärbte Allgemeinbewußtsein, z. B. in der Tragödie, Zeugnis giebt. Es ist mir deshalb geradezu rätselhaft, warum und wie man von diesen Thatsachen vollkommen absehen will, um so mehr als die Berücksichtigung des Schuldbewußtseins auch noch nach anderen Seiten den Sachverhalt, wie er in Wahrheit ist, ganz anders erscheinen läßt, als Herrmann ihn nach seinem unvollständigen Ansatz herausrechnet.

Der Sünder soll unter dem Gesetze seine Sünde nur noch reizender finden und fortfahren sie zu lieben. Das kann man ebenfalls nur behaupten, wenn man das von dem Gesetz gewirkte Schuldbewußtsein völlig außer acht läßt. Als etwas allgemein Geltendes und ganz Selbstverständliches wird hier vorausgesetzt, daß der Sünder, selbst wenn er die Stimme des Gesetzes vernimmt, die Sünde liebe. Ein schrecklicher Gedanke: die Sünde selbst zu lieben! Das haben wir Orthodoxen wohl nur dem Teufel, von dem ja nun auch nicht mehr die Rede sein soll, und seinen Gesellen zugetraut. Selbst wenn uns einmal nichts anderes übrig bleibt als eine solche satanische Stellung zur Sünde in einem Menschenherzen anzunehmen —

und die Geschichte der Gegenwart hat es ja an Beispielen, welche zur Annahme einer derartigen betrübenden Verirrung zwingen, nicht fehlen lassen — so sträubt sich im Geheimen noch immer der menschliche Sinn schon, von christlicher Liebe zu schweigen, und möchte hoffen, daß im tiefsten Hintergrunde, uns unerforschlich, Gott aber wenigstens wohl bewußt, ein menschlicherer Erklärungsgrund auch in solchen Fällen verborgen liegt. Um so mehr möchte ich dafür eintreten, daß wir bei der Verhandlung über den typischen Zustand des natürlichen Menschen nicht davon reden, daß er die Sünde liebe. Wozu etwas, was schon an sich schlimm genug ist, noch übertreiben? Es verhält sich aber in Wirklichkeit damit folgendermaßen. Nicht Liebe zur Sünde führt den Sünder zum Sündigen und noch weniger hält sie ihn darin fest. Liebe zur Sünde ist, solange der Mensch nicht geradezu von seiner Menschheit abgefallen ist, was ihm nach Ansicht der Alten nur mit Satans Hülfe gelingt, schon durch das unvertilgbare Bewußtsein ausgeschlossen, daß die Sünde nicht nur das nicht sein Sollende, sondern auch das seinem eigenen Wesen Widersprechende, seine Schmach und sein Verderben ist. Wenn er sich dennoch der Sünde ergiebt, so geschieht es wahrlich nicht um der Sünde selbst willen, sondern weil er sich berücken und betrügen läßt durch die lockende Vorspiegelung, um den immerhin widerwärtigen Preis der Sünde ein Ziel seines Strebens zu erreichen, an welchem sein geblendetes Auge nichts von der Sünde wahrnimmt. Daß er auf diesem Wege irgend eine Behaglichkeit des erträumten Genusses fände, woraus sich Liebe zu seiner Sünde entwickeln könnte, ist durchaus ausgeschlossen. Die unausbleibliche Erfahrung, die er machen wird, ist, sich elend betrogen zu sehen. Die Sünde erweist sich als Lügnerin, welche ihre Versprechungen nicht hält; oder wenn sie den ausbedungenen Preis zahlt, so wird dessen Genuß durch die Qual des Schuldbewußtseins illusorisch. Mithin macht der Sünder, der sich von der Sünde

locken und verführen läßt, die Erfahrung, daß er zuletzt vor seinen eigenen Augen als ein kläglicher Thor dasteht. Wie er unter diesen Umständen die Sünde lieben soll, ist nicht abzusehen. Wenn wir das verneinen, so setzen wir uns damit nicht in Widerspruch zu der unleugbaren Thatsache, daß der Sünder doch immer wieder in Sünde und zwar in dieselbe Sünde verfällt, deren Hohlheit, Schrecken und Hohn er zu kosten bekommen hat, wie wir den Sachverhalt verstehen zu müssen glauben. Wir bleiben in der Sünde, nicht weil wir sie lieben, sondern weil sie uns trotz alles Widerstrebens, das wir nach den Erfahrungen mit ihr aufbieten, immer wieder in ihren Dienst zwingt und über uns als ohnmächtige Sklaven herrscht. Ist es denn nicht eine Beobachtung, die sich — man kann wohl sagen täglich wiederholt, daß der Sünder die Schmach und das Verderben seiner Sünde mit bitteren Thränen beweint, sogar unter Umständen mit aufrichtiger Anstrengung gegen sie ankämpft und doch von ihr nicht loskommen kann. Das ist ja gerade das verzweifeltste Elend, daß man sie verabscheuen kann als den klar erkannten Dämon der Vernichtung, aber ihr dennoch fröhnen muß unter Seufzen und zähneknirschend. Wie sagt Paulus? „Ich thue nicht, das ich will, sondern das ich hasse, das thue ich.“ Fragt ihr mich, wie man das erklären soll, so will ich bereitwillig bekennen, daß meine Weisheit, die Thorheit ist, nicht so weit reicht. Der eben genannte Apostel hat eine Begründung versucht. Das nennt ihr schulmäßige Auslegung alttestamentlicher Gedanken. Mag sein. Aber die Thatsachen, wie sie derselbe Apostel Röm. VII unverkennbar als selbsterlebte schildert, schafft ihr damit nicht aus der Welt, denn wir erleben sie selbst fort und fort ihm nach. Daraus folgt für uns in diesem Zusammenhange, daß es nicht Liebe zur Sünde vorauszusetzen braucht, wenn der Sünder in seiner Sünde bleibt. Er kann sie in der Qual seines vom

Gesetz gewirkten Schuldgefühls hassen, ohne ihr in seiner Ohnmacht entrinnen zu können.

Andererseits hindert ihn freilich ebendasselbe Schuldgefühl, sich dem Wahn einer Freude am Guten zu überlassen, denn es läßt ihn aus dem Bewußtsein nicht herauskommen, daß er und das Gute durch eine unüberbrückbare Kluft geschieden sind, über welche nur eine unerfüllbare Sehnsucht sich dehnen möchte. Aber dazu wird den Sünder die Empfindung seiner Schuld, wenn er sich nicht selbst dagegen verhärtet, je länger je mehr treiben, Gott die Ehre und seinem Gesetze recht zu geben, indem er auf sich nimmt, was dieses über ihn verhängt. Das bedeutet dann freilich die Selbstvernichtung des Sünders, da das Gesetz ihm den Tod zuspricht. Es wird diese Sühne deshalb auch, solange der Sünder bloß das Gesetz vor sich hat, für ihn ein nicht zu verwirklichender Gedanke bleiben. Aber dieser Gedanke, von dem er nicht mehr loskommen kann, bildet doch einen bedeutsamen Wegweiser, in welcher Richtung der Sünder ein Ende seines Sündenelends finden kann, ohne daß es geradezu Vollendung dieses Elends wäre.

In solcher Stimmung wird dem Sünder die Erscheinung Jesu die Gottesoffenbarung, welche seine innere Not auflöst. Wenn durch die Gotteskraft, die von der Person Jesu ausgeht, das Herz des Sünders zu seinem Herrn gezogen wird in der Zuversicht: bei ihm ist Hülfe auch für mich, so läßt das in der Schule des Zuchtmeisters Erlernte und Erlebte für das Bewußtsein des Sünders der ersehnten Hülfe zunächst nur in dem Sinne Raum, daß sie Hülfe dazu bedeutet, wonach die Seele des Schuldbewußten dürstet, nämlich Gott die Ehre zu geben, dadurch daß sein heiliger Wille an dem Sünder, wie dieser den Gotteswillen nach dem Gesetz versteht, geschehe. Indem der Sünder es im Vertrauen auf Jesum wagt und ihm in diesem Gedanken zu Füßen sinkt, vollzieht sich die Erlösung, worin ein doppeltes mit einander verbunden ist: der Tod des alten Adam

und das Auferstehen eines neuen Menschen. Die unbedingte Ergebung in den heiligen Willen Gottes, wie der Sünder ihn nach dem Gesetz versteht, dieses wahrhafte innerliche Sterben des Sünders, ist nur möglich geworden in dem Vertrauen auf Christus und durch seine in dem Vertrauen wirksame göttliche Kraft, zugleich aber hat der Sünder, ohne es zunächst zu ahnen, schon vorher in dem Vertrauen auf Jesum das Leben gefunden, welches ihn über den Tod hinaushebt und emporträgt, er ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen. So sind wir durch das Gesetz dem Gesetz gestorben und leben in Christo, oder Christus lebet in uns. Das ist etwas mehr, als wenn man sagt: bisherige Formen unseres inneren Lebens werden zerbrochen und neue entstehen (Herrmann, a. a. O. S. 30). Dem Gesetze ist sein Recht geworden und nur dadurch werden wir seiner ledig. Wir dürfen uns mit Paulus (Rom. III, 31, rühmen, daß wir das Gesetz nicht außer Geltung setzen, sondern es vielmehr erst recht zur Geltung bringen, indem wir es uns dazu dienen lassen, wozu es uns nach Gottes Willen dienen soll. Andererseits aber bleibt so auch unserem Heilande allein die Ehre, die ihm gebührt, Anfänger und Vollender unseres Glaubens zu sein. Und die Forderung, welche Herrmann mit Recht stellt, daß die Buße aus dem Glauben hervorgehen müsse, hat ohne allen Zwang und alle Künstelei von selbst daneben ihre Erledigung gefunden. Das Werden des Glaubens und der Buße ist, wie mir scheint, lückenlos in seinem psychologischen Vollzuge beschrieben, soweit etwas, worin Unaussprechliches, ja Unbegreifliches liegt, überhaupt beschrieben werden kann. Daß wir aber dabei in engster Fühlung mit dem Ausführungen eines Apostels bleiben, wird doch, wenn wir nur nicht bloß nachsprechen (was man uns erst beweisen soll), wohl auch von Herrmann als ein willkommener Vorzug eingeräumt werden.

Es ließe sich sonst wohl noch manches anführen; ich will

mich jedoch auf eins beschränken und komme auch darauf nur, weil Herrmann es berührt und in einer Weise behandelt hat, die mir Widerspruch zu verdienen scheint.

Es ist oben mitgetheilt worden, in welcher umständlichen Weise sich Herrmann abmüht, die Liebe aus dem Glauben abzuleiten. Bei der Gelegenheit definiert er die Liebe als Freude an persönlichem Leben. Allerdings hat das Wort Liebe, in der älteren Sprache sogar ganz gewöhnlich, die Bedeutung Freude. Dennoch macht diese Fassung des Begriffs Liebe auf mein Gefühl den abstoßenden Eindruck einer Entleerung und Herabdrückung dessen, was wir im christlichen Sinne als die höchste Regung der Seele zu betrachten gewohnt sind. Das Wesen der Liebe scheint damit in einen für unsere Auffassung nur begleitenden Affekt gelegt und Liebe in diesem Verstande unterscheidet sich nicht mehr spezifisch als seelischer Akt, sondern bloß durch ihr Objekt von der Liebhaberei, welche etwa ein Blumenzüchter für seine Gewächse und Blüten empfindet. Noch sonderbarer berührt die Definition der Liebe zu Gott. Sie soll soviel sein wie Freude an unserer Förderung durch Gott, eine Erklärung, deren — gelinde gesagt, Mißverständlichkeit auf der Hand liegt und deshalb nicht weiter von mir ausgemalt werden soll. M. E. ist das tiefste Verständnis des Wesens der Liebe die Auffassung, wonach sie die selbstvergessene Hingebung des Liebenden an den Geliebten ist. Daß Gott uns so geliebt hat, dafür ist das ganze Evangelium von Christo ein Zeugnis. Daß wir Gott so lieben sollen, möchte Herrmann, wie es scheint, in Zweifel ziehen. Es komme dabei die schuldige Unterordnung unter Gott nicht zum Ausdruck, ein Bedenken, welches mir nicht dem Sinne des Evangeliums zu entsprechen scheint. Wenn wir unter Bedrohung aufgefordert werden, uns von Christo die Füße waschen zu lassen, ist es wohl wenig wahrscheinlich, daß Gott uns aus Rücksicht auf die exklusive Erhabenheit seiner Person, worin

nach der neuen Schule seine Heiligkeit bestehen soll, wehren wird, uns an sein Herz zu legen. Hier führt bei Herrmann wieder mehr blasse Reflexion als das religiöse Grundinteresse das Wort und veranlaßt ihn, überhaupt vorherrschend von Berührung durch Gott, Einwirkung Gottes auf uns u. d. m. zu reden, statt von lebensvoller Gemeinschaft mit Gott selbst. Freilich findet hier in eminentem Sinne das Wort Anwendung: si duo idem, non est idem. In der Hingebung Gottes an uns empfängt er nichts und giebt alles, in unserer Hingebung an Gott geben wir nichts und empfangen alles. Aber formal ist doch beides dasselbe. Indem wir in der Hingebung an Gott in ihm ruhen, schmecken wir die Seligkeit, welche in dem Vergessen des eigenen Ich über einem solchen Du liegt, und erfahren dabei eine Katharsis der uns anhaftenden Beschränktheit und Mangelhaftigkeit. Das klingt Herrmann wohl zu mystisch. Die Hingebung braucht aber keineswegs nach den Ideen der kontemplativen Mystik verstanden zu werden, sondern behält auch ihren guten Sinn, wenn wir Gott mit Herrmann suchen, wie er uns in der Welt der Wirklichkeit und des Berufslebens begegnen will. Die Probe darauf aber, daß diese Fassung des Begriffs der Liebe nicht einer anders als bei Herrmann gerichteten Geschmackslaune entspringt, sondern die notwendig festzuhaltende, weil eben christliche ist, besteht darin, daß sich die Liebe in diesem Sinne ganz ungezwungen aus dem richtig verstandenen und hergeleiteten Glauben ergiebt. Wenn der Glaube, wie wir seine Entstehung zu begreifen suchten, den Tod des menschlichen Ich nach seiner natürlichen Wesenheit in der Hingabe an Gott bedeutet, so muß selbstverständlich auch in dem daraus hervorgehenden Verhältnis zu Gott und dem ihm entsprechenden Zustande des Gläubigen, so lange sie überhaupt andauern, beides beschlossen sein. Das ist der Fall, wenn wir die Liebe, wie angegeben wurde, verstehen. Der Glaube ist dann der zu Gott führende Akt der

Selbstaufgabe und Hingabe an den, der uns zuerst geliebt hat, die Liebe die daraus resultierende Ruhe in Gott mittels Selbstverlorenheit und Hingebung an ihn. Der Glaube ist die Wurzel der Liebe, die Liebe die aus dem Glauben, wenn er lebendig bleibt, notwendig von selbst aufsprießende Frucht. So wenig übrigens Herrmanns Definition des Begriffs der Liebe befriedigen kann, so schön ist vieles, was er über die Bethätigung der Liebe sagt. Indes kann darauf hier nicht näher eingegangen werden, da uns das zu weit führen würde.

Blicken wir zum Schluß zurück, so werden wir sagen müssen: so entschieden und freudig wir der Fassung des Glaubensbegriffes und seiner theologischen Verwertung bei Herrmann zustimmen konnten, so wenig ist es uns möglich, uns mit der hier vertretenen Auffassung von der Buße zu befreunden. Der Grund für das Auseinandergehen der Ansichten ist ein tiefreichender und ernster. Wir glauben, einer Anschauung nicht folgen zu dürfen, ja nicht einmal mit ihr paktieren zu können, welche die Schuld des Sünders vor Gott zu würdigen, ja nur zu erwähnen verschmäht. Das kann nur die Folge haben, daß die Wahrheit sowohl hinsichtlich unserer Sünde und der Stellung Gottes zu ihr, als auch hinsichtlich unserer Versöhnung und Erlösung verkürzt wird. Inbezug auf die beiden letzten Punkte würde die Rehabilitierung des Schuldbegriffs die Anerkennung der zentralen Bedeutung der Sühne nach sich ziehen, wovon Ritschl und dessen Anhänger von der strengen Observanz erst recht nichts wissen wollen. So vertieft sich die Kluft, und es bleibt nichts anderes übrig, als nach berühmtem Muster Gott zu bitten, daß er je länger je mehr in allen selbst den rechten Verstand wecken und so mit der Zeit vielleicht doch noch vereinen möge, was vorläufig getrennt bleiben muß.

Die Ritschlsche Theologie dringt mit epochemachender Energie auf die Anerkennung der idealsten Forderung, welche in dem protestantischen Standpunkte gelegen ist. Es soll uns zum Bewußtsein kommen, daß jeder von uns die Wahrheit nur in dem Maße so besitzt, wie er sie als ein freies Gotteskind besitzen soll, als er sie nicht als autoritäre Überlieferung gewohnheitsmäßig weiterschleppt, sondern sie aus der Urquelle, der Person Jesu selbst, durch eigenstes Wiedererleben in sich erzeugen und entfalten läßt. Das ist dem Sinne nach wohl auch früher schon von mancher Kanzel in der evangelischen Kirche gepredigt worden, indes wird man zugestehen müssen, daß gerade in der evangelischen Theologie die nachdrucksvolle Betonung und Durchführung dieser wichtigen Wahrheit zu vermissen war. Man ist deshalb der Ritschlschen Theologie zu hohem Danke verpflichtet, daß sie mit einer Wucht, welche nicht unbeachtet zu lassen war, auf das Versäumnis hingewiesen und dieses zugleich mit genialem wissenschaftlichem Vermögen nachgeholt hat. Leider scheinen sich solche Umwälzungen nicht ohne übertreibende Einseitigkeit durchsetzen zu können und so ist jetzt häufig von dem objektiven Christenglauben, den jeder Einzelne als Überlieferung in der Kirche vorfindet, in einer Weise die Rede, als ob das nur etwas Gleichgültiges, wenn nicht gar Schädliches wäre. Gewiß liegt eine Art von Hemmnis darin, welches erst überwunden werden muß, ehe der Einzelne zu persönlich freier Aneignung der Wahrheit gelangt, was denn, ideal betrachtet, das allein Richtige ist. Aber durch Auslassungen der erwähnten Art wird doch ein Schaden gestiftet, welcher größer ist, als der dabei erzielte Nutzen, weil dieser immer nur verhältnismäßig wenigen Einzelnen zu gute kommt, während die Gesamtheit den Schaden trägt. Jenes Verfahren muß dazu beitragen den Rest von Autorität, den das Christentum unreflektierter Weise im Volksleben noch besitzt, zu untergraben und zu zerstören. Das ist ein Unheil, welches dadurch nicht

ausgeglichen wird, daß die, welche sich auf dem gewiesenen idealen Wege zur Erkenntnis der Wahrheit durchringen, in ihr eine um so viel gefestigtere Autorität gewinnen. Man darf nicht vergessen, daß die große Mehrzahl der Menschen, auch der evangelischen Christen, gar nicht imstande ist, sich bewußtermaßen jenen idealen Standpunkt zu erkämpfen und ihn zu behaupten. Sie werden von dem großen Strom geistlichen Lebens getragen und bewegt, der durch die evangelische Gemeinschaft sich ergießt. Aber deshalb nehmen sie keineswegs blos passiv an diesem Leben teil, sondern tragen dazu ihrerseits durch Kundgebungen und Bethätigungen des Glaubens bei, welche manchen auf der Höhe christlicher Gnosis Stehenden beschämen mögen. Herrmann führt selbst ein Beispiel an (Der Verkehr ꝛc. S. 171): „Ein Bauer, der den Verlust einer Kuh geduldig trägt, weil er in dem Gedanken an die Freundlichkeit des Gottessohnes zu dem Vertrauen auf die Vaterliebe Gottes kommt, steht in der vollen Flut solcher (christlichen) Erfahrung, obgleich vielleicht die Glaubensgedanken, welche aus dem von Gott erweckten Glauben emporwachsen, unentwickelte Keime bei ihm geblieben sind.“ Wie unentwickelt wir uns aber auch diese Keime denken mögen, sie stellen doch immer unbestreitbar innere Ansätze zur Erfassung der Glaubenswahrheit dar. Wenn nun diese in der explizierten Gestalt, wie sie im kirchlichen Bekenntnis ausgeprägt ist, zustimmend aufgenommen wird, so wird man doch eben um jener Keime willen nicht mehr von einem bloß äußerlich angeeigneten Autoritätsglauben reden dürfen, wie wenig unser Bauer auch imstande sein möchte, im einzelnen den Ursprung der von ihm anerkannten Wahrheit aus der Glaubensthatsache und den Zusammenhang aller Momente unter einander sich selbst oder gar anderen gedankenmäßig klar zu machen. Je weniger dazu aber Laien in der Wissenschaft befähigt sind, desto notwendiger ist offenbar für sie der Rückhalt, welchen das Bekenntnis der Kirche ihrem Glauben bietet

und bieten muß, soll ihr Glaube nicht auf Abwege geraten und sich nicht namentlich in sektiererische Verirrungen verlieren.

Weist man darauf hin, daß das kirchliche Bekenntnis in seiner geschichtlich überlieferten Formulierung durchsetzt sei von veralteten theologischen Auffassungen, Herleitungen, Vermittelungen und Begründungen, so meine ich: die von daher drohende Gefahr ist gerade für den Laien nicht sehr bedeutend. Sein Glaube wird ja nicht dadurch geweckt, daß man ihm den Gegenstand des Glaubens in der Gestalt der kirchlichen „Lehre" nahebringt, sondern sein Glaube erwächst aus der christlichen Verkündigung im Hause und in der Kirche, deren Grundlage Bibel und Gesangbuch bilden und deren Gesamtergebnis eben in der Einprägung des Bildes Christi besteht. Der Glaube entsteht also bei evangelischen Christen thatsächlich schon jetzt so, wie es Herrmann für einzig richtig ansieht. Wenn nun einem so gewordenen Glauben die bekenntnismäßige Christenlehre mitgeteilt wird, so interessiert ihn, falls er nur eben naiver Glaube geblieben ist, daran allenfalls die Zusammenfassung und Ordnung der Thatsachen, deren er sich im Glauben bereits bemächtigt hat. Deren theologisch reflektierte Herleitung und Begründung wird dagegen bei ihm nur einer mäßigen Teilnahme begegnen, ebenso wie der naive Mensch herzlich wenig darnach fragt, wie die Lebensluft, welche er atmet, zusammengesetzt ist und warum sie gerade so zusammengesetzt sein muß, um ihn zu erfrischen. Die Forschung nach dergleichen Fragen erscheint ihm wohl gar als gelehrte Sonderbarkeit. Das Interesse des naiven Glaubens ist religiös und sachlich gerichtet, deshalb drängt es das Formale, das Theologische von selbst in den Hintergrund. Ist es doch eine bekannte Thatsache, daß Predigten, welche dieses Element hervorkehren, geflohen werden. Wird es aber auch gedächtnismäßig aufgenommen, so sorgt die von Herrmann so betonte kritische Kraft des lebendigen Glaubens schon dafür, daß es zu keiner

herrschenden Geltung im Bewußtsein und Leben gelangt. Einem solchen Glauben werden die Mängel, welche der dogmatischen Formulierung und Begründung der Kirchenlehre anhaften, eben wegen seiner Lebenswahrheit keineswegs verborgen bleiben. Er wird unwillkürlich die Empfindung haben: gäbe Gott mir auszusprechen, was mir im Glauben gewiß ist, es müßte viel besser und schöner ausfallen als die Darstellung in jenen Lehren. Und da sollte ein erfahrener Verkündiger des Evangeliums so thöricht verfahren, wie Herrmann das als jetzt in der Kirche herrschende Regel hinzustellen scheint, daß er einem nach Glauben Ringenden sagte: ja, aber vorher mußt du für wahr halten, daß Gott die Welt in sechs Tagen geschaffen hat, daß in der Person Jesu zwei Naturen, eine menschliche und eine göttliche, vereinigt sind u. s. w. Das glaube ich exceptis semper excipiendis einfach nicht.

Die überlieferten Lehrformulierungen des kirchlichen Bekenntnisses können also schon deshalb nicht eine so hemmende und schädigende Wirkung, wie behauptet wird, üben, weil sie praktisch eine viel zu geringfügige Bedeutung haben. Dennoch kann man sie nicht einfach aus dem Bekenntnis streichen. Denn wie mangelhaft sie immer sein mögen, sie stellen doch gleichsam Wahrzeichen für eine wichtige Wahrheit dar, welche in ihnen nach Ausdruck ringt. Diese Wahrheit kann man nicht fallen lassen. Man kann nur darnach streben, sie in eine bessere Fassung zu bringen. Gelänge das, so wäre das „neue Dogma" erreicht und das alte würde von selbst Platz machen. Dies neue Dogma wird man aber durch gelehrte Kritik und dogmatische Erörterungen nicht erzielen. Es wird sich erst einstellen, wenn eine allgemeine Glaubensbewegung von schöpferischer Kraft durch die Kirche geht. An einer solchen fehlt es bisher; deshalb müssen wir auf das neue Dogma warten und unterdessen uns mit dem alten behelfen. Weil dem aber so ist, muß man immer wieder bitten und mahnen: behandelt das Alte

reſpektvoller, damit die Einfältigen nicht geärgert werden. Was ſoll z. B. unſer Bäuerlein davon halten, wenn ihm geſagt wird: die Auferſtehung Chriſti muß als geſchichtliche Thatſache dahingeſtellt bleiben, weil die Geſchichtswiſſenſchaft auf ihrer modernen Höhe das Zeugnis der Apoſtel davon als ausreichende Begründung nicht mehr anerkennen kann; aber gewinne nur den chriſtlichen Glauben, dann wirſt du durch einen notwendigen Gedanken dieſes Glaubens des Weſentlichen in jener alten Verkündigung, daß nämlich die Perſon Chriſti unmöglich dem Tode habe verfallen können, daß ſie fortlebe und fortwirke, innerlich gewiß? Ich fürchte, dem ſchlichten Verſtande wird das immer als ein ſophiſtiſches Ja und Nein erſcheinen, das er ſich anzueignen ſträuben wird, ganz abgeſehen davon, daß es ihm unmöglich bleibt, den verwickelten und feinen Gedankenverbindungen zwiſchen dieſem Ja und Nein auch nur einigermaßen ausreichend nachzugehen. Die Folge kann nur ſein, daß der Einfältige alle derartigen Betrachtungen, die ihm nahegelegt werden, wie Verſuchungen des Böſen abſchüttelt und ſich nunmehr in einem äußeren Autoritäts- und Buchſtabenglauben verhärtet, der ihm vorher ganz fremd geweſen iſt, oder aber daß er jenen Reflexionen nachgiebt und dann daraus das aufnimmt, was ihm klar iſt, nämlich die Anzweifelung deſſen, was ihm bisher als feſtſtehende Wahrheit gegolten hat. Ans Abergläubiſche ſtreifender Orthodoxismus oder ſozialdemokratiſcher Unglaube, das wird die Frucht ſein, das zweite Ergebnis wohl das weitaus häufigere als das erſte. So gut wie nie aber wird der einfache Laie ſich nach der Seite wenden, wo man die chriſtliche Wahrheit von dem objektiven Fundamente, auf welchem ſie ruht, nimmt, um ſie an die dünnen Fäden lediglich ſubjektiver Erfahrungen und daran ſich knüpfender Gedanken zu hängen.

Iſt es die Einſicht, daß mit ſolchen Gedanken doch gar zu wenig erreicht werden möchte, welche dazu veranlaßt, „die

Erkenntnis im Glauben an das Evangelium" auf „Gesinnung und That, d. h. Bestimmtheit des Lebens" zu reduzieren? Es erinnert jedenfalls daran, wenn Herrmann die Bekehrung angebahnt wissen will durch die Mission, welche ohne Gesetz und Evangelium die persönliche Erscheinung des Guten durch ihr bloßes Dasein und ihre unbefangene Bethätigung übt. Die Sozialdemokraten sollen wohl so nicht vor den Kopf gestoßen und scheu gemacht werden, ehe die Schönheit des Guten ihre anziehende Macht auf sie ausgeübt hat. Haben sie die verspürt, dann hofft man ihrer sicher zu sein und sie von diesem festen Punkte aus zu den Gedanken des Glaubens leiten zu können, welche in der Gemeinde Jesu Christi leben. Nun von der gewinnenden Macht der christlichen Liebe, wie ich „das Gute" in die mir geläufigere Ausdrucksweise übertrage, habe auch ich die höchste Vorstellung und räume ihr willig die erste Stelle ein, wo es sich um die Zurückführung der Verirrten und Verlorenen handelt. Nur rechne ich zu den notwendigen Eigenschaften dieser Liebe auch unerschrockenen Freimut und heiligen Ernst. Wie soll denn die Liebe dem Irrtume gegenüber die Wahrheit der „Glaubensgedanken", welche sie erfüllen und treiben, — ich will nicht sagen hintanhalten, so daß man sie nicht bemerkt, sondern sie ohne die deutlichste und nachdrücklichste Bezeugung lassen? Ich glaube, sie kann nicht anders, als sie aufs bestimmteste geltend zu machen, sowohl um ihrer selbst willen, als um der Sache willen, denn sie fände sonst nicht einmal Achtung, geschweige denn Erfolg. Und wenn sie sich der Zuchtlosigkeit der Sünde gegenübergestellt sieht, kann sie anders als sich zum Munde der Gesetzesmajestät machen? Sie müßte ja ihr eigenes Wesen verleugnen, da in einem solchen Falle Zucht und Strafe der erste Liebesbeweis ist? Man besorge nur nicht, daß damit alle Einwirkung auf den Sünder von vornherein gefährdet werde, weil er sich nur abgestoßen fühlen könnte. Takt ist freilich auch hier, wie bei allen

tiefer ins Innere greifenden Angelegenheiten eine der wesentlichsten Vorbedingungen für das Geliegen, aber der Liebe kann es ja auch nicht schwer fallen diese Bedingung zu erfüllen und dann wird der Sünder die von der Liebe geübte Züchtigung mit dem Gesetze nicht als etwas Widerwärtiges, sondern der Regung des eigenen Schuldgefühls entsprechend als eine Wohlthat empfinden. In Summa: nicht die Verschleierung der christlichen Wahrheit, zu welcher man erst auf Umwegen allmählich wieder hinleiten will, wird die Abtrünnigen und Verirrten aufs neue gewinnen, sondern das liebevolle, d. h. von der Liebe Christi getriebene, aber eben darum offene und bestimmte persönliche Zeugnis von der rettenden Macht im Gesetz und Evangelium.

Von einem solchen Vorgehen ist freilich das Ärgernis des Kreuzes Christi unabtrennbar, aber dieses darf auch gar nicht fehlen, oder es wäre schon das ein bedenkliches Zeichen für die Richtigkeit des eingeschlagenen Weges. Kein Vernünftiger wird daran denken, dem eben Gewonnenen allem zuvor und mit einem Schlage die lange Reihe der kirchlichen Lehrsätze als persönliches Bekenntnis aufzunötigen. Zu einem solchen Bekenntnis kommt man überhaupt nicht unmittelbar durch Belehrung, sondern durch Leben und Lebenserfahrung. Es will wachsen und Zeit dazu haben. Aber eine Übermittelung der Lehre von Anbeginn ist doch andererseits auch nicht zu vermeiden und darf nicht fehlen. Wie sollen denn die sofort sich regenden Glaubensgedanken zur Klärung und zur Befestigung gebracht werden? Dazu giebt es kein besseres Mittel als die Formulierung der Gedanken des christlichen Glaubens, wie sie aus der Geschichte der Kirche erwachsen ist und etwas vom Geisteshauche der edelsten Zeugen dieses Glaubens mit sich bringt. Soweit freilich im einzelnen die kirchliche Lehre keinem entsprechenden Keime im Gemüte begegnet, bleibt sie Gesetz und wirkt als Gesetz. Aber das Gesetz kann ebenfalls heilsam

wirken und soll es auch in diesem Falle. Es übt seinen erzieherischen Einfluß, indem es den Weg zu bisher noch nicht innerlich angeeigneten Momenten der Wahrheit zeigt. Das scheint mir nichts Schlimmes, sondern etwas, das man dankbar anerkennen und würdigen sollte. Und selbst für die Geförderten bleibt dieses Gesetzes usus didacticus sive normativus von höchster Bedeutung, denn niemand lernt ganz aus, sondern hat immer von neuem anzufangen. Selbst wenn er die Länge durchmessen hätte, die Tiefe schöpft er doch nicht aus. In solchem Lernen können wir des Niederschlags der Erfahrungen in der Christenheit vor uns, wie er in der Kirchenlehre zusammengefaßt wird, gar nicht entraten. Auch wo wir einen Irrtum zu erkennen meinen, erwächst uns eine nirgend sonsther zu ersetzende Belehrung. Wichtiger aber als alles Einzelne ist der Geist, welcher das Ganze durchweht und der auch uns berührt haben muß, wenn wir noch Söhne und Erben der Väter heißen wollen. Es liegt doch bei allem Mangelhaften, das jedem geschichtlich Gewordenen anhaftet, in diesem Vermächtnis etwas Bleibendes. Deshalb ist es unleidlich, wenn davon geredet wird, ohne daß die Ehrfurcht vor der geschichtlichen Würde dieses für immer teuren Erbes der Väter und einer unvergleichlich großen Zeit im Reiche Gottes aufs peinlichste gewahrt, sowie die im Bekenntnis zum Ausdruck gebrachte, an sich unwandelbare Wahrheit aufs sorgfältigste erhalten bleibt. Wir wollen uns gern und dankbar daran mahnen lassen, daß man sich dieser Wahrheit nicht auf dem Wege des Fürwahrhaltens ihrer kirchlich überlieferten Formulierung bemächtigen kann, daß man vielmehr nur von innen heraus, vom Besitz des lebendigen Glaubens in dem von Gott selbst erweckten Vertrauen auf die Person Jesu Christi zu der Höhe jener Gedanken vordringen kann, welche objektiv in der heiligen Schrift ihre Begründung und in dem Bekenntnis der Kirche ihre Ausprägung finden. Aber für die Erreichung dieses subjektiven

Glaubensszieles erscheint uns der objektive „Glaube“ nicht als ein Hemmnis, wie es nach den Darstellungen der neuen Schule fast aussieht, sondern als ein vornehmliches Mittel. Seine letzte geschichtliche Formulierung leidet an mancherlei Unzuträglichkeiten. Wer empfindet sie nicht? Man decke sie auf. Das ist unumgänglich und heilsam. Wenn aber auch in dieser kritischen Arbeit schon allgemeine Übereinstimmung erzielt wäre, so könnten wir daraufhin doch unser Bekenntnis nicht zu den historischen Akten legen, könnten es auch nicht umarbeiten, durchkorrigieren, beschneiden und ergänzen. Auf diesem Wege entsteht kein Bekenntnis und dieses kann weder der Einzelne, noch gar die Kirche entbehren. Wir müssen in Geduld harren, bis aus einem neuen die ganze Kirche bewegenden Geistesrauschen das neue Bekenntnis geboren wird, welches das alte ablöst. Ehe das geschehen ist, muß das alte im ganzen seine maßgebende Stellung in der Kirche behalten. Diese Einsicht aber sollte dazu treiben, unter allen Umständen ein größeres Maß von Pietät gegen einen geschichtlichen Faktor von dieser Größe zu bewahren, durch dessen Walten wir doch alle ohne Ausnahme sind, was wir sind.