

Dorpater Zeitschrift

für

Theologie und Kirche.

Vierzehnter Band.

Jahrgang 1872—73.

Der Neuen Folge

Zweiter Band.

275.815.

Dorpat.

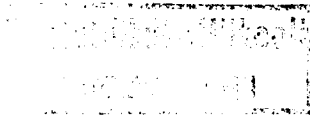
W. Gläfers Verlag.

—
1874.

Zum Druck befördert im Namen der Universität.
Dorpat, am 22. Februar 1874.

Decan Dr. Al. v. Oettingen

Ext. A



19072

Druck von W. Gläser in Dorpat 1874.

Die Wiedereinführung **der alten Kernlieder nebst rhythmischen Singweisen** in Kirche, Schule und Haus.

Ein Wort zur Verständigung in der Gesangbuchsfrage.

Von
Prof. Dr. Al. v. Oettingen.

Seit ein paar Jahren erst steht die sogenannte „Gesangbuchsfrage“, sofern sie den deutschen Gemeindegesang betrifft, bei unseren synodalen Verhandlungen wieder auf der Tagesordnung. Es kann das nicht bloss die Folge theoretischer Ansichten oder fortgeschrittener hymnologischer Studien sein. Ein practisches, das kirchliche Leben der Gemeinden berührendes Bedürfniss muss vorliegen; sonst wären die Verhandlungen nicht so weit gediehen; sonst hätte auch die livländische Provincial-synode v. J. 1870 nicht für gut befunden, ein Comité¹⁾ zu ernennen, als dessen Referent auf der Synode v. J. 1871 ich ein Votum abzugeben hatte. Den Inhalt desselben möchte ich hiermit, zur Verständigung über die beregte Angelegenheit, in den Hauptzügen der Oeffentlichkeit übergeben. —

Zunächst wird die Behauptung, dass innerhalb unserer deutsch-lutherischen Gemeinden ein practisches Bedürfniss nach einem neuen Kirchengesangbuch vorliege, von Manchem bestritten. In den „Mittheilungen und Nachrichten“ (1870, S. 402)

1) Es wurden in dasselbe gewählt Propst Hasselblatt in Kambi, Pastor Maurach in Oberpahlen und der Verfasser dieser Abhandlung.

meint die Redaction, nach einer kurzen Beurtheilung meiner, für den gottesdienstlichen Gebrauch in Aussicht genommenen „Sammlung kirchlicher Kernlieder“ (2. Aufl. Dorpat, 1870 bei W. Gläser), daran erinnern zu müssen, dass auf alle derartige Verbesserungsvorschläge, „sofern sie nicht durch das practische Bedürfniss geboten sind“, der Satz Anwendung finde: „das Bessere ist der Feind des Guten“. In mehreren Gutachten, welche auf den Sprengelssynoden v. J. 1870 verlesen wurden ¹⁾, wird jenes „Bedürfniss“ nicht nur nicht anerkannt, sondern mir eine subjectivistische Neuerungssucht zum Vorwurf gemacht, die uns der Gefahr aussetze, Unzufriedenheit und Streit in unsere Gemeinden zu bringen. Ja, es ist sogar die Befürchtung ausgesprochen worden, dass dieses „neue Gesangbuch“ Zwietracht zwischen Pastoren und Gemeinden hervorrufen und unseren gesammten kirchlichen Frieden gefährden könnte.

Nun, wenn der kirchliche „Friede“ in dieser Beziehung ein fauler Friede sein sollte, so dürften wir etwa eintretenden Zwiespalt oder zeitweiligen Kampf nicht scheuen. Wir kennen den Herrn, der gesprochen: „ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen auf Erden, sondern Zwietracht“. Wo es die Wahrheit gilt, dürfen wir das Schwert nicht in der Scheide verrostet lassen. Jenes: „in Frieden seine Kirche baut“, wie es in unsere modernen Gesangbücher sich eingeschlichen, ist ein an und für sich grundfalscher Gedanke, der mit einem „Allein Gott in der Höh sei Ehr“ durchaus nicht zusammenstimmt. Denn Gottes Ehre lässt sich ohne eine streitende und in stetem Kampf zu bauende Kirche nicht denken. Kelle und Schwerdt sind für die irdische Lebensgestaltung der Kirche heut zu Tage ebenso nothwendig, als bei jenem Tempelbau der Israeliten nach der Rückkehr aus dem Exil.

1) Mir sind ausser den verschiedenen Sprengelsprotocollen die schriftlichen Vota von Pastor Landesens in Torma und Pastor Girgensohn in Burtnick, sowie das in den Mittheil. und Nachr. 1870, S. 393 ff. abgedruckte Votum von Pastor Hollmann in Rauge zu Gesichte gekommen.

Aber, Gott sei Dank, es handelt sich hier gar nicht um heissen oder erhitzenden Kampf für die Wahrheit eines Bekenntnisschatzes oder eines Grundartikels unseres Glaubens. Wir stehen gegenwärtig mit unseren Kirchenliedern allesammt auf dem Einigen Glaubensgrunde des Evangeliums. Wir brauchen nicht, wie einst Sartorius gegenüber dem früheren Rigaschen Gesangbuch vom Jahre 1810, für das entschiedene Bekenntniss von Christo, dem gottmenschlichen Versöhner, eine Lanze zu brechen. Dank unserem ehrwürdigen Gesangbuchs-Reformator, dem jetzt heimgegangenen Vater Ulmann, haben wir auch in Livland ein entschieden gläubiges Gesangbuch. Es ist nicht Gewissensnoth, die uns an eine etwaige Aenderung denken lässt. Wir können noch heute mit vollem Herzen unterschreiben, was Ulmann in der Vorrede zu der im Jahre 1845 herausgegebenen „Sammlung geistlicher Lieder“ als seine, dem damaligen rationalistischen Gesangbuche gegenüber vollkommen berechnete Hauptabsicht aussprach: „Viele, welche mit dem herrlichen Liederschatze unserer Kirche noch gar nicht oder nur wenig bekannt waren, in denselben einzuführen und — vor Allem eine kirchliche Gesinnung in Bezug auf unsere geistlichen Lieder allgemeiner im Vaterlande zu wecken.“ Was damals als „kirchlich“ galt und was man mit dieser Bezeichnung verstand, war nichts Anderes als der positive evangelische Glaube gegenüber der verwässerten Aufklärung.

Worin wir aber im Laufe dieses Viertel-Jahrhunderts vielleicht fortgeschritten sind, das ist das Verständniss für den Werth eines „unverfälschten Liedersegens“, für den geschichtlichen Zusammenhang mit dem Gesang der Väter, für die ursprüngliche Kernigkeit und Frische unseres Chorals, als eines kirchlichen Volksliedes. Je mehr unserer Zeitbildung und Kunst-richtung die Gefahr einer weichlichen und schwächlichen Sentimentalität droht, desto entschiedener sollten wir allem „getheilten, bleichstüchtigen Wesen“ den Abschied geben. „Die Zeit“, — so spricht sich der erste hymnologische Forscher der Gegenwart

(Wackernagel) in seiner kernigen Weise aus, — „die Zeit braucht mehr Eisen im Blut, Stahlbäder für Hof und Hütte, geistlicher Weise. Alle Kunst, alle Wissenschaft, alle Politik, all unser Ernst und all unsere Liebe, sollten ihre Arbeit auf den Einen Punkt richten, das Herz deutschen Lebens, den lutherisch-katholischen Glauben unseres Volkes zu stärken.“ Und das vermag nicht zum geringsten Theile unser gutes, altes lutherisches Lied, von welchem selbst ein modernes Dichtergenie wie Heine zugesteht, dass es einen anmuth wie „eine Blume, die auf einem Felsen wächst“, oder wie „ein Mondstrahl, der über ein bewegtes Meer hinzittert“.

Freilich schienen die auf unsren Sprengelssynoden vorgetragenen Gutachten dieser Auffassung nicht ganz zu entsprechen. Sie gestanden zwar alle zu, dass die gegenwärtig bei uns herrschenden Gesangbücher nicht mehr genügen. Aber die freudige Anerkennung eines Bedürfnisses nach Wiederherstellung des Alten machte sich in denselben nicht in deutlicher, hervorragender Weise geltend. Die Kritik waltete vor; und diese war provocirt worden durch die Art und Eigenthümlichkeit der Vorlage.

Seit der Synode vom Jahre 1869 ¹⁾ lag meine „Sammlung kirchlicher Kernlieder“ zur Beurtheilung vor und zwar mit der von verschiedenen Pastoren unterstützten Absicht, dieselbe möglicherweise als „Anhang“ zum Ulmann'schen oder anderen Kirchengesangbüchern einzuführen. Dazu eignet sich aber dieselbe jedenfalls nicht, da sie ein für den Schul- und Hauszweck bearbeitetes selbstständiges Liederbuch ist. Auf jenen schwachen Punkt des vorliegenden Antrags hatte sich vorzugsweise die Kritik der Sprengelvota und zwar mit vollem Recht gerichtet. Dadurch ward aber die eigentliche Bedürfnissfrage nicht geklärt.

1) Vergl. meine Abhandlung und die drei Schlussthesen über Text und Singweise kirchlicher Kernlieder, in der Dorpater Zeitschrift für Theol. und Kirche 1869, Heft III.

Das Urtheil hatte sich verwirrt und es war vor Allem nöthig, die Fragestellung selbst nach Möglichkeit zu klären.

Es handelte sich nämlich keineswegs um erstmalige Einführung oder Freigebung einer Liedersammlung für kirchlichen Gebrauch. Die oben genannte „Sammlung“ hat sich, wenn auch nicht in dem öffentlichen Gottesdienste der Kirchen, so doch innerhalb vieler lutherischen Gemeinden in Schule und Haus thatsächlich eingebürgert, ohne je officiell vorgeschrieben oder eingeführt worden zu sein.

Wenn in gewissen Theilen der evangelischen Bevölkerung unserer baltischen Lande und des grossen russischen Reiches, sei es im persönlichen Privatgebrauche, sei es in Schule und Haus diese oder jene Erbauungsbücher Eingang finden, so ist es ein Bedürfniss practisch-kirchlicher Art, welches darin zum Ausdruck kommt, mag der Anstoss dazu gekommen sein, woher er wolle. Den Geist dämpft nicht, sagt der Apostel. Er lässt sich auch nicht dämpfen. Von Deutschland, von unserer evangelisch-lutherischen Mutterkirche aus, gestützt durch das Wiedererwachen des Glaubens und den Fortschritt hymnologischer Forschung, hat sich das Verständniss für das alte Kirchenlied weiter und weiter ausgebreitet. Der Hunger und Durst darnach hat sich eine Stillung gesucht in den Häusern und Kreisen, welche kirchlich angeregt waren und welchen die bei uns gangbaren Gesangbücher nicht genügten. Es lag, so zu sagen, diese Strömung in der ganzen Atmosphäre des kirchlich erweckten Lebens.

Längst bevor meine „Sammlung“ mit Melodien gedruckt war, ist z. B. Stip's „unverfälschter Liedersegen“, der sogenannte „grosse“ und „kleine“ Raumer und manches andere gute Gesangbuch, neuerdings auch das von Pastor G. F. Büttner im Jahre 1867 herausgegebene, sehr liederreiche und solid gearbeitete „Gesangbuch für's Haus,“ in verschiedenen Kreisen unseres kirchlichen Gemeinlebens verbreitet, geliebt, gebetet und gesungen worden. Und, — das ist eben das Wundersame und

Ueberwältigende an den alten Liedern, — wer sie einmal nicht bloss angesehen, studirt und kritisirt, sondern im Hause und im Herzen gebetet und gesungen hat, der wird sie nicht wieder los, sondern verwächst mit ihnen zu inniger, unzerreissbarer Gemeinschaft.

Jedenfalls scheint mir im Hinblick auf die grosse Verbreitung jener Liedersammlungen die hier und da geäusserte Befürchtung unbegründet zu sein, als könnte durch facultative d. h. ohne allen Zwang sich vollziehende Einführung des alten Liederschatzes in den kirchlichen Gemeinde-Gottesdienst eine Opposition der sogen. Laien gegen etwaigen hierarchischen Kernliederfanatismus der Pastoren oder theologischen Professoren wach gerufen werden. Vielmehr beschleicht mich eine gewisse Bangigkeit, es könnten die christlich Geförderten unter den Gemeindegliedern das gegenwärtige Stadium unserer kirchlichen Gesangbuchsfrage bereits überholt haben. Wir sollten in dieser Hinsicht der Mahnung eines Wackernagel ¹⁾ eingedenk bleiben, wenn er sagt: „Eine der ersten Vorbedingungen, um die Braut Christi zu der schönen Gestalt zu entwickeln, die ihr ziemt, ist die Wiedereinführung guter Landesgesangbücher, an welcher wir nicht verzagen dürfen aus kindischer Furcht vor den Agitationen derer, die nicht in die Kirche gehen.“

Dass aber unsere Kirchengänger und kirchlich Gesinnten in der That nach einem guten Gesangbuch dürsten, dass ich in Hinsicht auf das vorhandene Bedürfniss keine Gespenster sehe, kann ich beweisen; ja zum Theil mit Ziffern beweisen, die sich mir unwillkürlich aufgedrängt haben und in handgreiflicher Weise das oben von mir Behauptete darthun. Ich möchte nur nicht den Schein erwecken, als wollte ich mit solchem Nachweise irgend eine Prossion ausüben. Ich möchte lediglich den Thatbestand darlegen und die Thatsachen reden lassen, deren

1) Das deutsche Kirchenlied. II, S. XXX.

Kenntniss zur Bildung einer vorurtheilsfreien Ansicht mir unbedingt nothwendig erscheint.

Bevor noch die von mir bearbeitete „Sammlung“ erschien (1861), sind namentlich von dem grossen Raumerschen Gesangbuch (Stuttgart. Liesching, 1846) viele Hunderte von Exemplaren verkauft worden und in den häuslichen Privatgebrauch bei uns übergegangen. Der sogenannte „kleine Raumer“, ein Schulgesangbuch, dessen Auswahl und Textrecension überall auf das kirchlich Ursprüngliche zurückgeht, ist in Tausenden von Exemplaren in Volksschulen und Gymnasien verbreitet und gebraucht worden. Der Verleger, der jetzt verstorbene Buchhändler Liesching erklärte mir, dass von den circa 100,000 Exemplaren, die er in verschiedenen Auflagen dieser kleinen Liedersammlung hatte drucken lassen, die Mehrzahl in den Ostseeprovinzen zum Absatz gelangt sei. Ebenso ist das sogenannte „Eisenacher“ Gesangbuch (von der Eisenacher Conferenz im Jahre 1853 edirt), welches 150 alte Kernlieder mit rhythmischen Melodien enthält, in manchen Schulen (beispielsweise im Mitau'schen Gymnasium) eingeführt. Der Anlass zur Abfassung meiner „Sammlung“ war hauptsächlich der Wunsch, die rhythmischen Singweisen unserer Schuljugend allgemeiner zugänglich zu machen. Nachdem ich schon einige Jahre vorher 80 Kernlieder mit meinem Spruchkatechismus verbunden mehrere Mal hatte drucken lassen (Auf. 10,000 Ex.), ist mein Schulgesangbuch mit Melodien in der ersten Auflage (wiederum 10,000 Exempl.) verhältnissmässig rasch vergriffen worden; der erst im Jahre 1870 veranstalteten zweiten Aufl. (in 2000 Ex.) musste jetzt bereits eine dritte folgen, welche abermals 10,000 Ex. stark ist.

Woher diese auffallend rasche Verbreitung? Wer hat sie veranlasst? Wer hat jene Schulbücher eingeführt? Durfte denn in den Schulen ein anderes, als das kirchlich sanctionirte Gesangbuch gestattet werden?

Es ist, wenn auch nicht durch kirchenregimentliche Vorschrift, so doch unter Zulassung und mit Zustimmung des Kir-

chenregiments geschehen. Wie die Elementarlehrer und Oberlehrer der Religion nicht durch die kirchliche Obrigkeit bei uns angestellt werden, so werden auch die Religionsschulbücher nicht von der kirchlichen, sondern nur von der Schulobrigkeit vorgeschrieben, was immerhin bedauert werden mag, aber nach dem Kirchen- und Schulgesetz einmal nicht zu ändern ist. Sie unterliegen aber der Kritik und Controle des revidirenden Generalsuperintendenten. Gleichwohl hat die kirchliche Oberbehörde bisher keinen Anlass gehabt oder genommen, die Benutzung der kirchlichen Kernlieder in den Schulen zu beanstanden und zu verbieten. In richtigem kirchlichen Tact sah sie entweder ein, dass die Erlernung der alten, unverfälschten Lieder nur von heilsamem Einfluss auf die kirchliche Erziehung der Jugend sein konnte; oder sie musste nolens volens zugestehen, dass bei der Verschiedenartigkeit unserer kirchlich recipirten Gesangbücher in Liv-, Cur- und Estland, sowie in Oesel und Petersburg die Schule ein relatives Recht besässe, eine kurze, einheitlich redigirte Liedersammlung in dem ganzen Lehrbezirk anzubahnen. Sind doch z. B. in Riga, also in ein und derselben Stadt, zwei Gesangbücher (das Pölchau'sche und Ulmann'sche) lange Zeit neben einander in kirchlichem Gebrauch gewesen. An welches sollte sich da die Schule halten?

Aber auch die Schulobrigkeit hat meine „Sammlung“ keineswegs eingeführt oder vorgeschrieben, sondern lediglich freigegeben. Denn im Dorpater Gymnasium war sie beispielsweise bis jetzt noch nicht acceptirt. In Fellin und gewiss noch an anderen Orten ist der Ulmann auch in der Schule noch im Gebrauch. Auch die neuerdings von Pastor Holst in Wenden im Zusammenhange mit seinem Katechismus und seiner biblischen Geschichte herausgegebene, mit dem Ulmann'schen Gesangbuche keineswegs zusammenstimmende Auswahl von Liedern zum Auswendiglernen ist unbeanstandet zugelassen worden, obwohl die Schulobrigkeit und das Kirchenregiment sie bisher nicht eingeführt hat. Auch hat sich meine „Sammlung“ vielfach

ausserhalb des Dörptschen Lehrbezirks, in Petersburg und Moskau Freunde erworben, — Alles ein Beweis, dass keinerlei obrigkeitliche Prossion statt gefunden hat.

Woher gleichwohl die massenhafte Verbreitung, wenn kein practisches Bedürfniss vorliegen sollte? Wir sind in die eigenthümliche Lage gerathen, dass ein grosser Theil unserer Schulkinder in den Vollbesitz des alten Liederschatzes eingetreten ist, während der kirchliche Gemeindegottesdienst sich noch in der farblosen Uebergangszeit bewegt, in welcher man die Lieder verändert und zum Theil sehr abgeschwächt und verwässert singen hört. Jedenfalls ist diese Dissonanz, die man oft in der Doppelrecension der in den Kirchen gesungenen Lieder durchklingen hört, auf die Dauer unerträglich und gefährdet gradezu das Glaubensbewusstsein der Gemeinden. Es wird über Kurz oder Lang eine Entscheidung darüber gefällt werden müssen, wie diesem Uebelstande zu wehren, wie die zunehmende Zersplitterung zu überwinden sei. Die Idee, das genannte Schulgesangbuch („Sammlung kirchlicher Kernlieder mit Singweisen“) als Anhang zu den bestehenden Gesangbüchern hinzuzufügen liess man auf der Synode mit Recht fallen, da auf diesem Wege der erwähnte Gegensatz in der Singweise der Lieder nicht nur nicht überwunden, sondern so zu sagen fixirt, als berechtigtes Nebeneinander acceptirt werden würde. Wir hätten dann nicht bloss in doppelter Weise singende Gemeinden, sondern auch Gesangbücher mit hymnologischem Doppelgesicht.

Daher glaubte das oben erwähnte Comité, nachdem es die Anhangsidee hatte fallen lassen, der Synode folgenden Doppelantrag empfehlen zu sollen:

1) Die Synode wolle das Livl. Prov. Consistorium ersuchen, die in der bevorstehenden dritten Auflage emendirte und vermehrte „Sammlung kirchlicher Kernlieder“ (Gläser. Dorpat. 1870), sobald dieselbe ohne liturgischen Anhang, in einem doppelten Abdruck, mit und ohne rhythmische Melodien, vorliegen

wird, zu facultativem kirchlichen Gebrauche in den Gemeinden, die es wünschen, freizugeben.

2) Die Synode wolle ein Vertrauens-Comité ernennen, welches mit möglichster Berücksichtigung aller ausgesprochenen Wünsche und gemachten Ausstellungen in Betreff des Textes, der Melodien und der Auswahl der Lieder die Redaction und den Druck der bevorstehenden dritten Auflage der genannten „Sammlung“ überwachen und besorgen möge.

Nach eingehender Discussion wurden beide Anträge von der Synode fast einstimmig angenommen und gemäss Punkt 2 ein Vertrauens-Comité ernannt, in welches ausser dem Unterzeichneten Oberpastor W. Schwartz in Dorpat und Pastor E. Mickwitz in Nüggen gewählt wurden. Dieses Comité hat seine Arbeit sofort begonnen und im October 1871 zum Abschluss gebracht. Da dieselbe sofort in den Druck gegeben wurde und bereits der öffentlichen Beurtheilung vorliegt, so dürfte es für alle, die sich in Betreff der Sachlage orientiren wollen, von Interesse sein, die Gesichtspunkte, welche die leitenden waren, kennen zu lernen.

Es handelte sich bereits auf der genannten Synode bei der Verhandlung über diesen Gegenstand vor Allem darum: welche Textrecension eine an sich grössere Berechtigung habe, die ältere in der Schuljugend bereits gangbar gewordene oder die neuere, in unsern Kirchengesangbüchern übliche? Daran musste sich die zweite Untersuchung knüpfen, ob der rhythmische Choral, der in der Schule bereits Fuss gefasst, auch in den kirchlichen Gottesdiensteingeführt werden könne? Und drittens drängte sich der Gedanke auf, ob nicht bereits durch sachgemässe, aber nicht zu umfangreiche Vermehrung der „Sammlung kirchlicher Kernlieder“ ein für den kirchlichen Gebrauch ausreichendes Gesangbuch hergestellt werden könne? Also Text, Melodie und Auswahl der Lieder mussten nach festen Grundsätzen ins Auge gefasst werden, um die Angelegenheit zur Entscheidung zu bringen und eventuell ein demgemäss ausgearbeitetes

neues Gesangbuch den Gemeinden zu empfehlen. Ferner stand von vornherein fest, dass ein Zwang, also obligatorische Einführung nicht statt finden sollte; dass vielmehr, wie jenes Schul-, so auch das etwaige neue Kirchengesangbuch sich selbst Bahn brechen müsste, und höchstens von Seiten der Synode oder der kirchlichen Obrigkeit moralisch unterstützt d. h. zur facultativen Einführung empfohlen werden sollte.

Es tritt uns also vor Allem die unglückselige und für Manchen schon bis zum Ueberdruß verhandelte Frage nach der Textform entgegen, diese Frage, welche seit des alten Matthias Claudius' Expectoration über die sogen. „Grad-Näher“, wie er die Liederverbesserer nannte, so viele Gemüther erregt und so unnützen Staub aufgewirbelt hat. Es lässt sich, bei dem vorzugsweise ästhetisch-formellen Character dieser Frage, nicht leicht begreifen, woher diese Erregung kommt. Offenbar stammt sie aus jener Zeit, da unter dem Vorwande der Schönheitsrücksicht die Sache, der Glaubensinhalt der Lieder angetastet wurde. Jetzt, namentlich seit Bunsen's und Knapp's epochemachenden Arbeiten, ist der Streitpunkt lediglich ein formeller geworden: soll man die Kirchenlieder singen, wie sie gedichtet worden, oder soll man ihre ganze Sprachphysiognomie unserer Zeit anpassen? Obwohl hierbei eine bloss ästhetische Formfrage vorzuliegen scheint, die das kirchliche und religiöse Leben wenig oder gar nicht angeht, so lässt sich doch nicht leugnen, dass ein für das kirchliche Gemeinleben nicht unwichtiges Moment auch in der treuen Bewahrung des Aechten und Charaktervollen, aus einer grossen Vergangenheit Stammenden enthalten sein muss. Es macht sich gegenüber der Veränderungs-sucht, abgesehen von Geschmacklosigkeiten und Anachronismen, die sich einschleichen, nur zu leicht etwas von jenem Misstrauen geltend, welchem der alte Asmus Ausdruck lieh wenn er sagte: „das Kleid macht freilich den Mann nicht; und wenn der Mann gut ist, so ist Alles gut. Ob da ein Knopf unrecht sitzt oder

eine Naht schief genäht ist, darauf kommt am Ende wenig an. Aber man ist einmal daran gewöhnt und oft steckt's grade darin und muss so sein. So ein Lied ist wie ein alter Freund im Hause, dem man vertraut und bei dem man Rath und Trost sucht. Wenn man den nun, anders montirt, und im modernen Roek wiedersieht: so traut man ihm nicht und man ist nicht sicher, ob der alte Freund noch darin ist — und ich sehne mich dann schier nach dem falschen Knopf und der schiefen Naht.“ Wenn diese Sehnsucht Manchem eher ein Zeugniss der Sonderlichkeit, als des gesunden Geschmacks zu sein scheint, so liesse sich darüber streiten. Aber der tiefere Zug auch der kirchlichen Gegenwart drängt auf möglichste Wiederherstellung und Bewahrung des volksthümlichen Originals. Wie die gesündere, neuere Aesthetik im weltlichen Volksliede jede willkürliche Glättung als eine „Verschlimmbesserung“ ansieht und verspottet, so dürfte auch auf dem Gebiete des kirchlichen Volksliedes der abgeschwächte Text kaum Freunde, ich sage nicht unter den kirchlich Geförderten, sondern bereits unter den ästhetisch Gebildeten haben. Unser Liederschatz ist ja nicht ein jung gewachsener Baum, geschweige denn ein Setzling von gestern und heute, sondern ein festgewurzelter alter Eichenstamm, dessen knorrige Rinde von Moos und Unebenheiten durch Abschaben glätten zu wollen, doch ein Beweis gränzenloser Geschmacklosigkeit wäre!

Dahin scheint sich die öffentliche Meinung in den um den Gottesdienst wirklich sich kümmernden Kreisen bereits geeinigt zu haben, dass der alte Text weder in peinlicher Genauigkeit, auf Kosten der Erbaulichkeit und Verständlichkeit der Lieder festgehalten werden, noch auch ohne äusserste Nöthigung, so weit es nicht eben die Rücksicht auf das Gemeindebedürfniss erfordert, modificirt oder nach subjectivem Geschmack geändert werden dürfe. In diesem Sinne stimmte bereits die livl. Provinzialsynode vom Jahre 1869 der von mir aufgestellten These bei, nach welcher das Princip der treuen Bewahrung des alten

Textes ohne antiquarisch peinliche Aengstlichkeit durchgeführt werden sollte ¹⁾.

Aber die Schwierigkeit liegt eben in der richtigen Feststellung des Maasses. Der Einwurf, den z. B. Pastor Hollmann (a. a. O. S. 393) mir macht, scheint nicht unberechtigt; er meint, von Ursprünglichkeit des Textes könne dort überhaupt nicht mehr die Rede sein, wo man schon Aenderungen zulasse, also auf „Repristination der ursprünglichen Textform verzichtet habe“. Allein der Begriff „ursprünglich“ kann offenbar in zweifachem, engerem und weiterem Sinne verstanden werden. Entweder handelt es sich dabei um wissenschaftlich-quellenmässige, buchstäbliche Genauigkeit, wie sie Raumer, Stip, Layritz, Mützell, und Andere, insbesondere Wackernagel in seinem grossen Werke erstreben; von dieser kann, wie gesagt, bei einem für den Gemeindegebrauch bestimmten Gesangbuch nicht die Rede sein; oder aber man versteht unter ursprünglichem Text jenen specifisch charakteristischen Typus der alten, kernigen, naiv-kindlichen und ächt volksthümlichen Dichtungsform. In letzterem Sinne müssen und wollen wir „Textreinheit“ erstreben und glauben dieselbe im Grossen und Ganzen auch in der bei unseren Schulliedern jetzt gangbaren Textrecension gegen alle Angriffe vertheidigen zu können.

Freilich ist es eine Sache des subjectiven Geschmacks und des kirchlichen Tactes, wie weit man in dieser Hinsicht zu gehen hat. Es wird schliesslich auf einen Compromiss, auf eine Verständigung nach gewissen allgemein festzuhaltenden Regeln herauskommen müssen. Solch eine Verständigung er-

1) Vergl. Dorpat. Zeitschr. f. Th. u. K. 1869, S. 405. Die These lautete wörtlich: Bei dem Vorhandensein kirchlicher Gesangbücher, welche sachlich auf biblischer Glaubensgrundlage ruhen, aber in ihrer veränderten Textform der sogenannten modernen Uebergangszeit angehören, ist ein Gesangbuch mit, wenn auch nicht antiquarisch peinlicher, so doch möglichst treu pietätvoller Bewahrung der altkirchlichen Liederform zwar kein nothwendiges Wissenspostulat, aber doch für die Belebung des kirchlichen Gemeinsinnes und die Hebung des Gottesdienstes wünschenswerth und zeitgemäss.

schöne für den gegenwärtigen Moment denen gegenüber freilich unmöglich, welche von dem principiellen Grundgedanken ausgehen: „Haben die Alten so gesungen, wie sie gesprochen, so sollten die Neueren auch so singen, wie sie sprechen.“ Das wäre ganz richtig, wenn diese „Neueren“ im Stande wären, neue eigenartige und brauchbare Kirchenlieder zu erzeugen! Sind sie aber in dieser Hinsicht ein „Epigonengeschlecht“, so müssen sie eben aus den alten kernhaften Liedern sich Kraft erholen und ersingen. „Wir Epigonen mit jener kernigen Sprache“, so äusserte sich ein Amtsbruder in seiner Kritik der vorliegenden „Sammlung“, „kämen ihm vor wie ein Vaterlandsvertheidiger in der Ritterrüstung des Mittelalters.“— Ja, wenn— wie die neueren Vaterlandsvertheidiger mit Krupp'schen Kanonen und mit begeisterter „Wacht am Rhein“ in den Krieg ziehen, — auch die neueren Christen in der militia Christi neue Waffenrüstung und neuen Kriegsgesang erzeugten, so könnten sie: „Ein feste Burg ist unser Gott“ missen. So lange wir aber keine solchen neuen Waffen geistlicher Ritterschaft vorweisen können, wollen wir uns in richtiger Selbstbescheidung und Dankbarkeit dessen freuen, dass wir die alten, wohlbewährten, scharfschneidigen und stichfesten haben und sie so brauchen, wie wir sie haben können, ohne äusserliche Politur und flitterhafte Verbrämung.

Dass dabei manches von der rein äusserlichen oder zufälligen alten Sprachform fallen darf und muss, liegt auf der Hand. Aber wie von dem Luther'schen Schriftwort, so können wir's auch vom Luther'schen Liederwort sagen: „Rühre es nicht an, es ist ein Segen darin!“ Was im Sprachgebrauch der Schrift begründet ist, soll, wenn es auch unserer gegenwärtigen Sprachgewohnheit einigermassen entrückt ist, im Liederschatze unangetastet bleiben. Ist doch, wie Hippel sagt, das wahre evangelische Gesangbuch von der Bibel genommen wie das Weib vom Manne, so dass man es Fleisch von der Bibel Fleisch und Bein von der Bibel Bein nennen könnte. Die Lutherschen

Psalmen in der Schrift sind wie die Lutherischen und anderer alter Dichter Lieder im Gesangbuch auch durch ihre kernige und kirchliche Form für uns eine Erfrischung und Erbauung. Das Wort sie sollen lassen stahn, gilt auch hier!

Das „Wort“ heisst es, aber nicht nothwendig alle Wörter. Das wäre nicht Pietät, sondern sklavische, ängstliche Gesetzmässigkeit. Also lexicalisch, ja hier und da auch metrisch und syntactisch möge man mit leichter Hand restauriren und ändern, wie man etwa ein altes werthvolles Gemälde behandelt. Je höher der dichterische und kirchliche Werth eines Liedes steht, je mehr es einen classischen und liturgischen Charakter in dem kirchlichen Gebrauch gewonnen, um so weniger darf daran herumgeflickt werden. Bei der Bearbeitung für den kirchlichen Zweck muss man, wie Büttner¹⁾ sehr treffend sagt, „von dem Mittel der Veränderung immer nur mit innerstem Widerstreben Gebrauch machen, weil man es als ein Uebel, wenn auch hier und da als ein nothwendiges, betrachten soll; etwa wie der Arzt Messer und Zahnschlüssel nicht zur Verschönerung der Menschen anwendet, sondern nur zur Heilung.“

In nicht wenigen Liedern haben wir daher lieber einzelne Verse, wenn sie Härten anstössiger Art enthielten, weggelassen, um nicht willkürliche Veränderungen vorzunehmen. Ueberhaupt erschien es uns aus denselben Gründen, wie Layritz in seinem „Kern des Kirchenliedes“ sie entwickelt, bei allzulangen Liedern (besonders Paul Gerhardt'schen) rathsam, die weniger schönen Verse auszuschneiden, wenn solches ohne Schädigung des Zusammenhanges möglich war. Sind doch für den kirchlichen Gebrauch kurze Lieder stets wünschenswerther, als langgedehnte, die Niemand bis zu Ende singen kann!

Bei der Redaction der „Sammlung kirchlicher Kernlieder“ für den kirchlichen Gebrauch sind ferner metrische Härten, wo es ohne Gefährdung der Ganzen geschehen konnte, vermieden worden;

1) Vorrede z. s. Gesangbuch, S. V.

Wortformen wie „seind“, „heint“, „deim“, „seim“ wurden hier und da modificirt oder durch Apostrophirung für das Auge bequemer und zugänglicher gemacht. Alle für die Erbauung, wie für unsern Geschmack geradezu anstössigen Worte oder Ausdrücke: wie „Jungfrau säuberlich“, „Susannine“, „zweifelhafte Schrauben“, „du heller Jaspis und Rubein“, „lebendige Ribbe“, „Eia, cia“, „mein Gebeine krachen“; gesuchte oder für unsere Zeit ungenießbare Diminutivformen, wie „Herze-Jesulein“ etc., oder gar lateinische Formen, wie „gratiosa coeli rosa“, „Consorten“, „in dulci júbilo“, „lilium“ etc. sind selbstverständlich ausgemerzt worden, oder wo solches sich nicht ohne Gefährdung des ganzen Verses oder Liedes machen liess, mit dem betreffenden Verse oder Liede lieber ganz weggelassen worden. Auch den „Gnadenhammer“ in „Schmücke dich, o liebe Seele“, liessen wir fallen, einfach deshalb, weil die h. Schrift zwar das Gesetz Gottes und sein Wort als einen „Hammer“ bezeichnet, „der Felsen zerschmeisst“, nicht aber die Gnade, mit welcher Jesus an unsere Herzen klopft, um uns zu sich zu locken. Hingegen musste der im dritten Verse sich findende Satz: „wünsche stets dass mein Gebeine sich mit Gott durch Gott vereine“, unverändert bleiben, nicht bloss weil er die tiefe Realität der Gemeinschaft mit dem Herrn treffend ausdrückt, sondern dem in der paulinischen Stelle Eph. 5, 30 sich findenden Gedanken entspricht, wenn es dort heisst: „wir sind Glieder seines Leibes, von seinem Fleisch und seinem Gebein.“

Warum aber, wie hier und da verlangt worden, in Luther'schen und Gerhardt'schen Weihnachtsliedern mit ihrem wunderbar kindlichen Charakter nicht auch einzelne Verse, welche allerdings so wie sie dastehen heut zu Tage nicht gedichtet werden würden und auch vielleicht nicht grade in der Kirche, wohl aber zu Hause und mit den Kindern gesungen werden können, nicht stehen bleiben sollen, ist nicht einzusehen ¹⁾. Vol-

1) So z. B. hat man die Ausmerzung des schönen Verses in Luther's „Vom Himmel hoch“ verlangt: „Ach Herr, du Schöpfer aller Ding, wie bist du worden

lends bei so gewaltigen Liedern, wie „O Haupt voll Blut und Wunden“ sollten wir uns ängstlich scheuen, willkürlich oder aus sentimentalen Gründen sie anzutasten, weil etwa irgend ein Zug in diesem grossartigen *Ecco homo* uns so zu sagen choquirt oder missfällt. Was hat nicht der so tief bezeichnende Ausdruck „schimpfret“ Alles schon erdulden müssen! Welche Verballhornisierungen sind versucht worden und immer ist die Kraft des Liedes dadurch geschwächt worden. Ich bin von verschiedenen Amtsbrüdern dringend gebeten worden, den Ausdruck als einen unsere Erbauung störenden auszumerzen. Ich fragte: was setzt Ihr an die Stelle? -- Die Emendationen sind lauter Abschwächungen! ²⁾ Ich habe verschiedene Laien gefragt, einfache, mit dem altkirchlichen Liederschatz bekannte und in denselben eingelebte Gemeindeglieder, — sie haben einstimmig die Beibehaltung des so bezeichnenden Wortes verlangt. Mir fehlte der Muth, ich schämte mich, es wegzulassen.

Hierbei kann ich eine Bemerkung nicht unterdrücken, zu der mich die Aeusserung eines tüchtigen Sachkenners auf der letzten Synode veranlasst. Es wurde dort mit Recht hervorgehoben, dass gerade in unseren baltischen Landen oder unter

so gering, dass du da liegst auf dürrem Gras, davon ein Rind und Esel as.“ Wem es nicht gefällt, braucht es ja nicht singen zu lassen! Aber dastehen muss der Vers. Er gehört in den Zusammenhang und Charakter des Liedes, ebenso wie zum Gerhardt'schen Weihnachtsliede der schöne Vers: „Du hast dem Meer sein Ziel gesteckt und wirst mit Windeln zugedeckt; bist Gott und liegst auf Heu und Stroh, wirst Mensch und bist doch A und O.“

1) Vgl. z. B. die gangbare Veränderung, wie sie auch das treffliche Eisenacher Gesangbuch aufgenommen hat: „O Haupt, sonst schon gekrönt mit höchster Ehr und Zier, jetzt aber höchst verhöhnet etc.“ Eben hat es gehiessen: „O Haupt zum Spott unwunden mit einer Dornenkron“ — und nun soll folgen: „O Haupt, sonst schön gekrönt!“ — Die andere Umgestaltung, die auch Ulmann acceptirt hat: „doch jetzt mit Schmach gedrückt“ ist vielleicht besser, ermangelt aber, als zu abstract gedacht, vollkommen jener grossartigen Passionsplastik, welche im Gerhardt'schen Liede uns das Herz bewegt. Dann könnten wir uns schon eher dazu entschliessen, die von Oberpastor W. Schwartz in Dorpat vorgeschlagene, aber von ihm selbst nicht urgirte Veränderung zu acceptiren: „O Haupt, das sonst getragen der höchsten Ehre Zier; doch jetzt mit Schimpf geschlagen, gegrüset seist du mir!“ — Eine Abschwächung wäre es doch! Also — wir mussten beim Alten bleiben und das ehrwürdige Original gegen Verunglimpfung schützen.

uns Deutschen in der Diaspora die Gefahr nahe liege, dass wir bei unserer gebildeten, vielfach abgeschliffenen und abgeglätteten Redeweise, sowie in Folge einreissender Provinzialismen die markig volksthümliche Ausgestaltung unserer theuren Muttersprache verlören, da wir ein deutsches, volksthümliches Gemeinleben im vollen Sinne nicht haben und nicht kennen. Unser schöner, urwüchsiger Liederschatz kann uns manche kernige und ächt deutsche Ausdrücke bewahren und einbürgern helfen, sobald wir bei den schwierigeren wie z. B. „Urständ“ (= Auferstehung), „heint“ (= heut Nacht) etc. nur eine betreffende kleine Anmerkung unter dem Text hinzufügen. Andere Textformen wie: stahn, lahn (lassen) han (haben), seind, schlecht (gerade), fein (herrlich, vortrefflich) anländen ect. dürften schon an und für sich verständlich sein. Bei vielen Liedern, die metrisch schwerfällig sind, weil nur die Anzahl, nicht aber die Kürze und Länge der Silben genau eingehalten ist, weicht das Anstössige, sobald man sie nicht bloss kritisch liest, sondern einfach singend betet oder betend singt. Ueberhaupt dürfte es nicht zu gewagt sein, die Ueberzeugung auszusprechen, dass der im oben genannten Sinne ursprüngliche Text sich die Herzen der Gemeinden, d. h. aller derer in den Gemeinden gewinnen wird, die nicht bloss über Kirchenlieder reden und ein Urtheil fällen, sondern im Kirchenliede mit Herz und Sinn leben und weben, und dasselbe in Schule und Haus haben singen lernen.

Aber wie steht es denn mit den Singweisen? — Man hat mir den Vorwurf gemacht, ich hätte die Melodien in Rücksicht auf das „Ohr unserer Zeit“ derart verändert, dass sie von dem bei uns gangbaren Punschel'schen Choralbuch nicht bloss im Rhythmus, sondern auch in der Reihenfolge der Töne abweichen.¹⁾ Letzteres ist freilich eine Thatsache, die ich nicht bestreite, die jeder Sachkenner auf den ersten Blick wahrnehmen wird, die aber auch ihre wohlerwogenen, durchaus sachlichen Gründe hat.

1) Vergl. Hollman a. a. O. S. 395 ff.

Nur sind diese „Abweichungen“ nicht eine Folge meiner etwai- gen Neuerungssucht, sondern lediglich aus dem Bedürfniss hervorgegangen, den alten, ächten kirchlichen Volksmelodien wieder zur Herrschaft zu verhelfen.

Wie unseren sel. Vater Ulmann im Hinblick auf sein Gesangbuch, so halte ich auch Punschel im Hinblick auf sein sehr tüchtig gearbeitetes, neuerdings (1861) in 7. Aufl. erschienenen, von W. Bergner vermehrtes Choralbuch hoch in Ehren. Wie Ulmann uns vom rationalistischen Text, so hat Punschel uns von herrnhutisch-sentimentaler Sangesweise befreit. Beide glaubten das Wahre und Rechte in Text und Melodie, wie sie es auch in ihren Vorreden aussprechen, wiederherzustellen. Aber sie waren beide Kinder ihrer Zeit. Seitdem ist ein Menschenalter vergangen. Die hymnologische Forschung ist fortgeschritten. Was Ulmann damals (1845) gegen den, durch Winterfeld und Tucher wieder entdeckten rhythmischen Choral sagte, indem er in der Vorrede von den „Rückänderungen desselben in das Volkslied“ sprach, lässt sich heut zu Tage gegenüber den allseitig zu Tage geförderten Quellen schlechterdings nicht mehr behaupten. Und wenn Punschel in der Vorrede zu seinem Choralbuch (1839) sich für die Aechtheit seiner Melodien auf Rink, Marx, Fischer, Blüher, Kuhnau beruft, so sind das eben jetzt veraltete, jener Uebergangszeit angehörende, zum Theil noch mit Zwischenspielen versehene Choralbücher, die für uns ebensowenig Autorität besitzen, als etwa die von Ulmann als Quellen angeführten Gesangbücher von Knapp, Lange und Daniel für die ächte Textform. Ein wenn auch noch so flüchtiger Blick in alle neueren, quellenmässig gearbeiteten rhythmischen Melodienbücher wird es Jedem darthun, dass im Grossen und Ganzen eine genaue Uebereinstimmung statt findet zwischen den von mir acceptirten, in der neuen Ausgabe des Brenner'schen Choralbuchs verarbeiteten und allen jenen Melodien, welche Winterfeld, Tucher, Wiener, Lairitz, Ortloph, Zahn, das Bai- erische, Eisenacher, Wackernagel'sche und andere solid gearbei-

tete rhythmische Choral- oder Melodienbücher als die erwiesener Massen ursprünglichen zu Tage gefördert haben. Nur an einigen Stellen habe ich, nach denselben allgemeinen Grundsätzen wie bei der Textrecension und stets im Anschluss an gute Muster, die für die Gemeinde unsingbaren und an den alten Zopf erinnernden Verschnörkelungen (Melismen) oder besondere Tactschwierigkeiten (Synkopen) wegzulassen oder mit leiser, vorsichtiger Hand zu ändern gewagt, wie z. B. in den ersten zwei Zeilen von „Ein feste Burg“, welcher Choral, genau nach der alten Weise recipirt, bei uns kaum singbar sein dürfte. Auch in dieser Hinsicht muss der practische Erbauungszweck obenan stehen, aber selbstverständlich mit der grösstmöglichen Pietät gegen das Ursprüngliche und volksthümlich Aechte verbunden werden.

Dass also die von mir aufgenommenen Melodien nicht mit dem „Punschel“ in allen Punkten oder im grossen Ganzen zusammenstimmen, versteht sich ganz von selbst. Mir lag vor Allem daran, das alte kirchliche Volkslied in unserem Choral wieder zu Ehren zu bringen und seine Wiederherstellung in unserem Gemingsang anbahnen zu helfen. In diesem Sinne behauptete die zweite, von mir auf der livl. Provinzialsynode vom Jahre 1869 aufgestellte These ¹⁾ „die Nothwendigkeit des Zusammenhanges zwischen rhythmischer Sangesweise und ursprünglicher Textform“, eine Nothwendigkeit, welche Pastor Hollmann, obwohl selbst Freund des rhythmischen Chorals, mit Entschiedenheit glaubte bestreiten zu müssen. Die von mir behauptete „Nothwendigkeit“ ist aber selbstverständlich (wie

1) Diese zweite These, welche sich in den Mittheilungen und Nachrichten (a. a. O. S. 392) etwas ungenau und deshalb missverständlich wiedergegeben findet, lautete in meinem Antrage vom Jahre 1869 (vergl. *Dorp. Zeitschr. für Th. u. K.* Band XI, S. 405) wörtlich folgendermassen: „Da mit der ursprünglichen Textform die ächte, sogenannte rhythmische Sangweise des Chorals, als eines kirchlichen Volksliedes, nothwendig Hand in Hand geht, so ist die allmälige und jedenfalls zwanglose Wiedereinführung der letzteren in unseren Schulen und Gemeinden ernstlich zu erstreben.“

aus dem Zusatz „zwanglose“ klar hervorgeht) keine absolute, geschweige denn heilsordnungsmässige, sondern lediglich eine durch historische, ästhetische und liturgische Consequenz bedingte. Der von mir ausgesprochene Gedanke ist ein ähnlicher wie der in Luthers Worten durchklingende, wenn er sagt: „die Noten machen den Text erst lebendig; es muss beide, Text und Noten, Accent, Weise und Geberden aus rechter Muttersprache und Stimmen kommen.“ Die alten Lieder sind eben in der Zeit ihrer urwüchsigen Production mit jenen unverdorbenen Melodien zusammen gesungen worden, wobei es ganz einerlei ist, ob man die letzteren als weltliche Volkslieder bereits vorfand und für den geistlichen Gesang verwendete, oder ob man sie neu componirte. In beiden Fällen wuchsen Text und Melodie zu voller Ehe zusammen; und was Gott oder der gesunde Geist kirchlichen Lebens zusammengefügt hat, das soll meiner Meinung nach der Mensch auch hier nicht eigenwillig und willkürlich scheiden. In diesem Sinne, im Sinne der Pietät und des gesunden Geschmacks behauptete ich das nothwendige Hand in Hand Gehen von Text und Singweise. Zu sagen: „wie unsere Väter gesungen haben, ist mir ganz einerlei,“ — scheint mir gerade ein Beispiel ästhetischer oder liturgischer Pietätlosigkeit zu sein und documentirt einen Mangel an historischem Sinn; wengleich ich zugesteh, dass, was die Väter gethan, für uns und unseren Geschmack keine absolute Norm zu sein braucht. Aber „einerlei“ darf es uns nie sein, wenn wir nicht gegen das vierte Gebot sündigen wollen.

Freilich berufen sich manche Hymnologen in Deutschland (z. B. Palmer) und einige unserer Pastoren darauf, dass in Betreff der Ursprünglichkeit und Volksthümlichkeit der rhythmischen Melodien adhuc sub judice lis est; die Sache sei noch gar nicht entschieden! Man hat sich namentlich auch auf Ulmann's Urtheil berufen ¹⁾, nach welchem es höchst zweifel-

1) Vergl. *Mittheilungen und Nachrichten.* Band VIII, S. 103–153.

haft, ja unwahrscheinlich sei, dass der rhythmische Choral je in unsrer lutherischen Kirche dem Gemeindegesange zu Grunde gelegen habe. Allein die Missverständnisse, die solchen Zweifel (namentlich auch bei Palmer) hervorgerufen haben, sind heut zu Tage längst widerlegt ¹⁾. In Betreff der von Ulmann ausgesprochenen Bedenken erinnere ich daran, dass jene Abhandlung vor etwa 26 Jahren geschrieben ist, so dass Ulmann selbst gegenwärtig vielleicht anders urtheilen würde. Denn das steht fest und ist absolut keine Streitfrage mehr, dass die aus dem 16. und 17. Jahrhundert auf uns gekommenen, zum Theil neu entdeckten Choral- und Melodienbücher nur rhythmische Singweisen enthalten, eine Thatsache, die Ulmann selbst damals nicht bestreiten konnte. Was er bestreitet, ist einerseits die allgemeine frühere Herrschaft dessen, was er, wie mir scheint irrthümlich, als „Rhythmicität“ d. h. „als Singweise ohne alles bestimmte Tactmaass“ bezeichnet; andererseits die ästhetisch-musikalische Schönheit und practische Ausführbarkeit des rhythmischen Chorals. Die letztere Frage lasse ich vorläufig auf sich beruhen. Was aber die erstere, die Begriffs- und Wesensbestimmung des rhythmischen Chorals betrifft, so befand sich Ulmann ohne Zweifel im Irrthum, wenn er „den auf kein Tactverhältniss zu reducirenden Gesang“ als den „eigentlich rhythmischen“ bezeichnet. Ulmann meinte, — und diesen Irrthum theilen heut zu Tage viele, — der rhythmische Choral sei derjenige, der in stetem Wechseltact ($\frac{3}{4}$ und $\frac{1}{4}$) sich bewege oder wenigstens stets wechselnde Tactwerthe der einzelnen Noten aufweise ²⁾. Das ist aber keineswegs der Fall. Nur sehr we-

1) Vergl. Meinen Nachweis gegen Palmer, Fielitz, Heinisch u. A. in der Dorpat. Zeitschr. a. a. O. S. 394 ff.

2) Der Irrthum Ulmann's tritt namentlich dort zu Tage, wo er (a. a. O. S. 128 ff.) sagt: „Wenn man (scil. in den alten Choralbüchern) nach den bekannten, gebräuchlichen Kirchenmelodien sieht, da findet sich, dass der bei weitem grössere Theil derselben, der in wirklichen Gemeindegebrauch gekommen, nicht rhythmisch, sondern (?) accentirend gesetzt ist.“ Rhythmisch und accentisch sind aber keineswegs sich ausschliessende Gegensätze, sondern ein sehr grosser

nige Choräle, wie ich gleich nachweisen werde, bewegen sich in alternirendem Tacte. Die meisten sind gerade durch gleichmässig fortschreitenden Tact gekennzeichnet und sehr viele unterscheiden sich von unserem gegenwärtigen Choral nur durch den accentirten (in der Betonung des guten und schlechten Tacttheils liegenden) Tactfortschritt. Die melodische Tactgestaltung ist ja das einzige Characteristicum des sogen. rhythmischen Chorals. Daher tritt sein Wesen, gegenüber dem jetzigen, seit dem 18. Jahrhundert auf gekommenen monotonen Choral, zunächst in negativer Weise darin klar zu Tage, dass man die, allen Tactfortschritt zerstörenden Ruhepunkte (Fermaten) weglassen muss. Man denke sich deshalb nicht ein rasches, sich selbst überstürzendes Fortsingen von Zeile zu Zeile. Der volksthümlich-musikalische Sinn sorgt schon selbst für die nöthigen Ruhe-Pausen. Aber diese stehen im Zusammenhange wie mit dem Texte, so mit dem Tact und dem Organismus der ganzen Melodie, gestatten aber nicht ein willkürliches Warten, Verschleppen oder Verwischen des Tactfortschritts, wie das in unserem Choral der Fall ist, bei welchem, — ganz abgesehen von der sonstigen willkürlichen Monotonisirung, — durch die Fermaten jeglicher Tactzusammenhang, sowie das Verständniss für den melodischen Periodenbau des Liedes zerstört wird ¹⁾. Die Fermaten sind auch lediglich die

Theil z. B. der bei Tucher sich findenden rhythmischen Gesänge ist bloss durch accentirten Tact charakterisirt. Der Rhythmus besteht nicht nothwendig in rascherem Tactwechsel, sondern lediglich in dem melodiosen Tactfortschritt, ohne das sinnlose Zwischenspiel und die ebenso sinnlosen Ruhepunkte (Fermaten), wie sie in dem bei uns gebräuchlichen Choral sich finden.

1) Der beste Beweis für den, allem musikalischen Sinne widerstrebenden Charakter gleichmässiger Fermaten ist die Thatsache, dass im ursprünglichen Choral die einzelnen Ruhepausen am Ende der Zeile je nach dem melodischen Periodenbau durchaus verschieden lang sind, wodurch eben die Möglichkeit eines rhythmischen Tactfortschritts entsteht, z. B. in Valet will ich dir geben, wo am Schluss der ersten Zeile nur eine Viertelnote, am Schluss der zweiten eine halbe Note sammt Viertelpause, bevor man weiter singt, auszuhalten ist. Dadurch kommt der rechte Schwung, d. h. der Rhythmus hinein.

zurückgebliebenen Narben von den Wunden, welche die seit dem vorigen Jahrhundert aufkommenden Zwischenspiele dem volkstümlich frischen Kirchenliede geschlagen. Für das Auge lässt sich aber, wenn die Fermaten wegbleiben, der Schluss jeder Zeile am besten durch einen Tactstrich kennzeichnen, während im Uebrigen ganz wie bei den alten Melodienbüchern die Tactstriche wegfallen können.

Nur denke man nicht, dass mit dem Wegfallen der Ruhepunkte und dem Eintritt eines stetigen Tactfortschritts (eventuell auch in wechselnden Notenwerthen) ein weltförmiges Getriebe, eine der kirchlichen Würde widersprechende Unruhe und Athemlosigkeit in den Gemeindegesang kommen müsse. Man kann vielmehr mit Fermaten viel zu rasch, und ohne Fermaten dennoch langsam und sehr würdevoll singen und spielen. Es gilt nur in den Geist und Sinn des Rhythmus einzudringen. Lieder, wie „Macht hoch die Thür,“ „Lobt Gott ihr Christen alle gleich,“ „Nun danket alle Gott,“ etc. wollen selbstverständlich in rascherem Schwunge, wenn auch nie gehetzt gesungen werden. Hingegen Lieder, wie „O Haupt voll Blut und Wunden,“ „O Lamm Gottes unschuldig,“ „Eins ist Noth“ welche ruhig und sehr getragen gespielt werden müssen, um nicht einen sinnwidrigen Eindruck zu machen, können gerade als rhythmische besonders langsam gesungen werden, ohne, wie der jetzt gebräuchliche Choral in diesem Fall so leicht thut, einen schleppenden Eindruck zu machen, eben wegen des ihnen innewohnenden rhythmischen Lebens. Die den rhythmischen Choral sonderlich rasch singenden oder denselben gar peitschenden Organisten und Vorsänger sind die eigentlichen Zerstörer, die enfants terribles unter den Anhängern dieser Sangesweise. Man braucht eben beim rhythmischen Choral um so weniger ein forcirtes Tempo, weil er, in sich lebendig, keiner äusseren Belebungsmitel bedarf.

Um das Gesagte namentlich für Nichtkenner zu veranschaulichen, will ich unter den 100 Melodien, welche sich als

die allbekanntesten in meiner „Sammlung kirchlicher Kernlieder“ finden (Auffl. v. 1870) eine kurze Umschau halten, um die Art der verschiedenen möglichen Rhythmen und die Häufigkeit ihres Vorkommens an Beispielen zu illustriren.

1) Die einfachste, leichteste Form dieser ursprünglichen Sangesweise lässt sich als der accentirende Rhythmus ¹⁾ bezeichnen, der im Wesentlichen darin besteht, dass bei im Grossen und Ganzen gleichwerthigen Noten der melodiose Tact- und Periodenbau nur durch grössere oder geringere Betonung der sogenannten guten und schlechten Tacttheile sich auszeichnet. Meist sind es nur einzelne längere Auftact- oder Schlusstactnoten, welche den sonst gleichmässigen Fortschritt der Melodietöne unterbrechen. Sonst geht diese rhythmische Choralgattung ganz mit unserem jetzt gangbaren Choral zusammen, sobald man sich die Ruhepunkte wegdenkt und denselben streng im Tacte fortsingt. Etwa 37 Procent unsrer gangbaren Melodien werden accentirend gesungen. z. B. Valet will ich dir geben; O dass ich tausend Zungen hätte; Alle Menschen müssen sterben; Gott sei Dank durch all Welt; Liebster Jesu, wir sind hier; Christus der ist mein Leben; Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort etc.

2) Die zweite Form ist der quantitirende Rhythmus, der sich dadurch characterisirt, dass der melodische Periodenbau durch die Verschiedenheit des Tactwerthes der einzelnen Noten sich bildet. Vielfach, aber keineswegs immer entspricht der grössere oder kleinere Notenwerth den längeren oder kürzeren Silben. Das letztere ist meist nur in denjenigen quantitirend rhythmischen Chorälen der Fall, welche im Dreivierteltact sich bewegen, wie z. B. Allein Gott in der Höh, Nun lob mein Seel den Herren, Macht hoch die Thür etc.; während in denjenigen quantitirenden Rhyth-

1) Den von Wiener mit dem Ausdruck „recitirend“ bezeichneten Rhythmus rechne ich mit in diese erste Classe rhythmischer Choräle, da derselbe sich von dem „accentirenden“ nicht wesentlich unterscheidet.

men, welche Viervierteltact haben, die Längen und Kürzen der Noten sich selten mit der Länge und Kürze der Wortsilben decken; z. B. in den Chorälen: Nun danket alle Gott; Jerusalem du hochgebaute Stadt; Seelenbräutigam; Herzliebster Jesu etc. Durch den schönen quantitirenden Rhythmus zeichnen sich etwa 53 Procent unserer Melodien aus, von denen gegen 18 Proc. im Dreiviertel-, 35 Procent im Viervierteltact sich bewegen.

3) Die dritte verhältnissmässig selten vorkommende Form ist der alternirende Rhythmus, wie ich ihn nennen möchte. Derselbe unterscheidet sich von dem vorigen (quantitirenden) lediglich dadurch, dass der Vier- oder Drei-tact in ein und demselben Choral abwechselt (alternirt). Es sind das eigentlich unsere schönsten Melodien, welche nur für den Anfang den ungeübten Gemeinden etwas Mühe machen, aber wenn sie einmal eingesungen worden sind, am tiefsten haften. Sie bilden etwa 10 Procent der Gesamtzahl unserer gewöhnlichen Melodien. Ich brauche bloss einige zu nennen, um der Zustimmung jedes Sachkenners gewiss zu sein, wenn ich sie zu den eigentlichen Lieblingsmelodien der Gemeinde rechne. z. B. Freu dich sehr, o meine Seele; Herr Jesu Christ, dich zu uns wend; O Haupt voll Blut und Wunden (Herzlich thut mich verlangen); Nun ruhen alle Wälder (O Welt ich muss dich lassen); Ringe recht, wenn Gottes Gnade; Wie schön leuchtet der Morgenstern; Ein feste Burg ist unser Gott.

Die genannten drei Kategorien rhythmischer Singweisen finden sich nun ausnahmslos in allen Melodienbüchern der reformatorischen und nachreformatorischen Zeit bis zum Ende des 17. Jahrhunderts. Selbst Palmer hat nicht ein einziges Choralbuch namhaft machen können (vor dem Freylinghausen'schen vom J. 1704), in welchem die Melodien nicht rhythmisch stünden. Tucher hat 38 Melodiensammlungen vom J. 1524 1621 und 28 Choralbücher (d. h. Sammlungen harmonisirter Kirchengesänge vom J. 1586—1657) als Quellen benutzt. Und — wie auch Ulmann es nicht bestreitet — in allen diesen Sammlungen

finden sich nur solche Lieder, die entweder quantitativ wechselnden oder accentirten Rhythmus haben und ohne Fermaten mit stetigem Tactfortschritt geschrieben und gesungen wurden. Erst die pietistische und dann die rationalistische Zeit des vorigen Jahrhunderts hat aus falsch verstandener Rücksicht auf Lieblichkeit und Gravität mit dem Rhythmus den melodischen Periodenbau allmählig zerstört, so dass musicalische Riesen wie Bach und Händel den vorgefundenen monotonen Choral durch polyphone (d. h. vielstimmige), für den Gemeindegesang aber nicht brauchbare Behandlung zu beleben suchten. Volksthümlich wird der Choral erst wieder werden, wenn ihm sein uralter Rhythmus wiedergegeben worden ist. Und das ist mit einer Aufgabe unserer Zeit, in welcher gewiss nicht ohne providentielle Fügung der ächte Choral wieder entdeckt und zugleich der Sinn für gesunde Volksthümlichkeit neu geweckt worden ist.

Die Frage, ob der rhythm. Choralgesang musikalisch den Vorzug verdient, d. h. ob er ästhetisch schöner ist, möchte ich hier gar nicht erörtern. Denn über solche Geschmacksfragen lässt sich in alle Ewigkeit disputiren, ohne dass man zu einem Resultate kommt. Es gilt, wie bei den alten und ursprünglichen Texten, vor Allem die Erfahrung zu machen, d. h. sie zu probiren in Haus, Schule und Gemeinde, so wird man schon merken, wie sehr sich das Originelle, Urwüchsige auch als das Natürlichere und Schöner bewährt. Vielleicht geht auch hier Probiren über Studiren. Das zeigt z. B. die lutherische Kirche Baierns, wo keineswegs, wie Ulmann damals noch glaubte, die versuchte Einführung auf Widerstand gestossen oder allmählich wieder abgekommen ist. Der Versuch lässt sich dort als dermaassen gelungen bezeichnen, dass ein Rückfall zum monoton-tactlosen Choral geradezu unmöglich erscheint.

Die practische Durchführung wird aber auch bei uns keine grosse Schwierigkeit bereiten, sobald nur in den Schulen der Anfang gemacht wird und die Gemeinden Gesangbücher mit

eingedruckten Noten in die Hand bekommen. Selbst in vielen Bauernschulen prosperirt bereits der rhythmische Gesang. Ich selbst habe die Erfahrung gemacht, dass relativ unmusikalische Kinder, welche den bei uns gewöhnlichen Choral schlechterdings nicht behalten konnten, die rhythmischen Melodien rasch fassten, gern sangen und nie wieder vergassen. In manchen deutschen Landgemeinden hat es mich sogar überrascht, dass einzelne Choräle (wie: Nun lob mein Seel den Herren; Allein Gott in der Höh; Seelenbräutigam) rhythmisch gesungen wurden, ohne dass die Leute es selbst ahnten. Auf der Synode machten wir die Probe, eine Anzahl der verschiedensten, zum Theil sehr schwierigen rhythmischen Choräle ohne alle Begleitung sofort rhythmisch zu singen. Und obgleich unter den versammelten Amtsbrüdern viele principielle Gegner dieser Sangesweise sich befanden, ging der Gesang vortrefflich und fiel zu allseitiger Befriedigung aus. Namentlich scheint es mir rathsam, bei etwaiger Einführung in die Gemeindegottesdienste, nicht mit halbem Versuche zu beginnen, wodurch nur ein hinkendes Wesen, oder, um mich eines treffenden Ausdruckes Jacobi's zu bedienen, ein „susammengeknetetes Wischiwaschi“ von Rhythmus und altgewohnter Schleppei entsteht. Lieber möge man zuerst nur einige wenige, leichtere Choräle nehmen, aber diese dann auch streng nach rhythmischem Tact, ohne Fermaten, mit scharf ausgeprägter Orgelbegleitung singen lassen. Am besten ist es aber, mit freudigem Muthe ein Neues zu pflügen, d. h. alle Choräle in der Gemeinde rhythmisch singen zu lassen, nachdem die Schuljugend eingeübt worden.

Für Schulen aber wie für die Gemeinden muss ein mit dem Gesangbuch genau zusammenstimmendes, durch singbare Harmonisirung sich auszeichnendes Choralbuch Hand in Hand gehen. Und dafür eignet sich in jeder Hinsicht die, gleichzeitig mit unserem neuen Gesangbuch in den Druck gegebene, und dem entsprechend umgearbeitete zweite Auflage des Fr. Brenner'schen Choralbuchs, welches schon in vielen Häusern und

Schulen sich Freunde gewonnen und bei uns eingebürgert hat. Selbstverständlich können Melodien- und Choralbuch nur unter Zustimmung der kirchlichen Obrigkeit in den kirchlichen Gemeindegang eingeführt werden. Aber es handelt sich dabei weder um eine obligatorische Vorschrift, noch um eine officielle Abschaffung des Punschel'schen Choralbuchs. Mögen diejenigen Gemeinden, die den Versuch mit dem ursprünglichen und achten Choral noch nicht machen wollen, bei ihrer Gewohnheit bleiben. Sie können auch das neue Gesangbuch acceptiren, ohne an den rhythmischen Choral und das Brenner'sche Choralbuch gebunden zu sein, da auf Wunsch der Synode, um jegliche Pression zu vermeiden, die neue „Sammlung geistlicher Lieder“, in zwei Auflagen gedruckt worden ist, deren eine mit rhythm. Melodien versehen ist, während die andere nur den Text der Lieder enthält.

Eine Verwirrung, wie P. Hollmann sie fürchtet, braucht deshalb keineswegs in unserem Gemeindegang einzureissen, wie das auch in den nationalen Gemeinden, wo schon in den Schulen rhythmische Choräle nach ursprünglicher Melodie gesungen werden, nicht der Fall ist. Die Gemeinden werden sich leicht an die verhältnissmässig geringfügigen melodischen Abweichungen gewöhnen. Und so lange der rhythmische Gesang nicht allgemein ist, wird zwar die Differenz zwischen den verschiedenen Einzel-Gemeinden als Uebelstand empfunden werden; sie ist aber in einer Periode des Uebergangs nicht zu vermeiden, falls wir nicht durch kirchenregimentlichen Terrorismus den gegenwärtig mangelhaften Zustand des Gemeindeganges überwinden wollen. Halten wir aber, wie sich von selbst versteht, an dem Princip der Freiwilligkeit fest und wollen wir, dass der Uebergang sich in allmählich organischer Weise vollziehe, so dürfen wir den theilweisen liturgischen Gegensatz zwischen verschiedenen Sprengeln in Ein und derselben Landeskirche nicht scheuen. Mannigfaltigkeit in liturgisch freizugebenden Dingen

steht nie und nimmer, wie Hollmann meint, in Widerspruch mit Luthers „Mahnung zur Einigkeit an alle Christen in Livland.“ Sonst wäre eine Bewegung, ein Fortschritt zum Besseren gar nicht denkbar. In necessariis unitas; in dubiis libertas. Lasse man doch einzelne deutsche Gemeinden den Versuch machen, den alten ehrwürdigen und volksthümlichen Kirchengesang in ihrem Gottesdienste practisch auszuführen. Die dabei gemachten Erfahrungen können uns nur lehrreich sein und werden gewiss der Gesammtheit zu Gute kommen. —

Sollte nun aber die von unserer Schuljugend bereits gebrauchte „Sammlung kirchlicher Kernlieder“ auch für den kirchlichen Zweck brauchbar werden, so bedurfte dieselbe nothwendig einer Erweiterung. Da eine solche von der Synode bereits beschlossen und dem genannten Vertrauenscomité die Ausführung übertragen wurde, so erscheint es nothwendig, schliesslich noch die Grundsätze, die man bei der Auswahl der Lieder befolgte, darzulegen und zu rechtfertigen.

Bei der Auswahl handelt es sich erstens darum, wie viele Lieder man für den kirchlichen Gebrauch als wünschenswerth ansieht, d. h. wie umfangreich das Gesangbuch sein soll; sodann zweitens darum, welche Lieder man aufnehmen soll, d. h. unter welchen Voraussetzungen sich ein Lied zum kirchlichen Gebrauche eignet. Es gilt also Quantität und Qualifikation der eigentlichen Kirchenlieder zu bestimmen. Dass für die Beantwortung beider Fragen der kirchliche Usus, der factische gottesdienstliche Gebrauch und nicht etwa subjectiver Geschmack und persönliche Liebhaberei zu entscheiden haben, stand uns von vorn herein fest.

Die Anzahl betreffend, schien vor Allem die möglichste Beschränkung wünschenswerth, die Beschränkung auf das kirchlich Brauchbare, allgemein Gültige, wahrhaft Classische. Mag immerhin bei einem Gesangbuch, das man als Lese- und Erbauungsbuch für das christliche Haus und den Privatgebrauch zu redigiren unternimmt, wie z. B. Büttner es gothan, eine mög-

lichst reiche Auswahl stattfinden, so dass allen möglichen und denkbaren Bedürfnissen Genüge geschieht und man die Anzahl auf über 1000 Lieder bringt. Für ein Kirchengesangbuch ist solch ein Umfang schon deshalb nicht wünschenswerth, weil dasselbe dann in Schule und Haus zum gottesdienstlichen Zweck kaum gebraucht werden wird, da es als zu theuer nicht dem einzelnen Schüler und Familiengliede in die Hand gegeben werden kann. Dazu kommt, dass die grosse Anzahl nur Wahl und Qual erzeugt und das Einleben der Gemeinde in die verhältnissmässig geringe Zahl bewährter Lieder erschwert oder gradezu unmöglich macht. Ein wirklich solider Kern böte aber den besten Krystallisationspunkt dar für einen gesunden Gemeindegesang, bei welchem die Gemeindeglieder, wie das in guten alten Zeiten der Fall war, ihre kirchlichen Lieder schliesslich fast alle auswendig zu singen im Stande wären. Für das persönliche Erbauungsbedürfniss bliebe ja jedem Christen die Möglichkeit offen, falls sein geistliches Bedürfniss durch solch eine kürzere Sammlung nicht volle Befriedigung fände, eines der vorhandenen grösseren Gesangbücher sich anzuschaffen und zu benutzen. Die Gesamtgemeinde kann für den kirchlichen Zweck um so weniger dazu angehalten werden, als erfahrungsmässig der kirchliche Gebrauch sich kaum auf 200 Lieder erstreckt.

Ich habe, um unser gottesdienstliches Liederbedürfniss annähernd festzustellen, eine mühsame statistische Arbeit ausgeführt, deren Resultat hier mitzutheilen um so mehr von Interesse sein dürfte, als manche Pastoren durch dasselbe angeregt werden dürften, ähnliche Untersuchungen auf Grund ihrer sonntäglichen Liederzettel anzustellen. Ich lebe der festen Ueberzeugung, dass sich überall ein ähnliches Resultat herausstellen wird.

Durch den Dorpater „kirchlichen Anzeiger,“ in welchem für jeden Hauptgottesdienst die Liedernummern angegeben werden, bin ich in den Stand gesetzt worden, diejenigen Lieder

zusammenzustellen, welche im Laufe von sechs Jahren in den drei deutschen Stadtgemeinden gesungen worden sind. Aus dem über 700 Nummern enthaltenden Ulmannschen Gesangbuche sind factisch nicht mehr als 153 Lieder gesungen worden. Bringen wir von dieser Summe die nur einmal gesungenen Festlieder in Abzug, so stellt sich als der im Durchschnitt gebrauchte Schatz von Hauptliedern eine Anzahl von kaum 120 Liedern heraus. Von all diesen Liedern fehlten nur einige wenige in der von der Synode acceptirten Sammlung kirchlicher Kernlieder (180) und die neue Auflage mit ihren 272 Liedern (in Commission bei E. J. Karow. 1872) wird dem kirchlichen Bedürfniss nicht bloss ebenso gut, sondern besser als das Ulmannsche Gesangbuch genügen, da eine grosse Anzahl der in demselben enthaltenen guten Kernlieder, selbst Lieder wie: „Gelobet seist du, Jesu Christ“; „Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld“; „Ach wundergrosser Siegheld“; „Herr Jesu Christ, wahr Mensch und Gott“; „Lobe den Herren, o meine Seele“; „Nun preiset alle Gottes Barmherzigkeit“; „O Jesu Christe, wahres Licht“ und viele andere bei Ulmann gänzlich fehlen. Daher geht unsere unmaassgebliche Meinung dahin, dass eine Sammlung von etwa 250 Liedern nicht bloss dem Bedürfniss genügen, sondern auch den Vortheil bieten dürfte, dass ein solches handliches Liederbuch bei einem sehr mässigen Preise von 30 Kop. ohne Noten und 45 Kop. mit eingedruckten Noten den Gemeinden bei der Anschaffung keine nennenswerthe Last aufbürden würde und auch in den höheren Schulen zur Andacht und zum Auswendiglernen wohl geeignet sein dürfte. Schule und Kirche kämen wieder zur gewünschten und lange vergeblich erstrebten Einigung. Gleichzeitig aber ist ein Abdruck für Elementarschulen mit 150 Kernliedern besorgt worden (Verl. von W. Gläser. 1872); diese Ausgabe, welche gebunden zum Preise von 25 (ohne Noten) und 35 Kop. (mit Noten) zu haben ist, könnte, da die Nummern des Kirchengesangbuchs beigefügt sind, den doppelten Zweck erfüllen, von den

Schülern sowohl in der Schule als beim kirchlichen Gottesdienste gebraucht zu werden.

Je kleiner aber die Anzahl der aufzunehmenden Lieder ist, desto schwieriger scheint die Auswahl zu sein, da bei einer Beschränkung auf gegen 250 Lieder gewiss nicht alle Wünsche befriedigt werden können. Mancher Einzelne, sowie manche Gemeinden werden in Rücksicht auf individuelle und locale Gewohnheit jedenfalls darüber Klage erheben, dass dieses oder jenes ihnen liebgewordene Lied in diesem Gesangbuch nicht zu finden ist. Solchen Klagen, glaube ich, würde man selbst mit einer Sammlung von 2000 Liedern nicht erfolgreich begegnen können. Denn der an sich berechtigten persönlichen und localen Liebhabereien sind Legion. Deshalb ist es aber auch unmöglich, diese zum Maassstabe der Auswahl zu machen. Ich muss in dieser Hinsicht durchaus der Meinung Büttner's beistimmen, welche er trotz seines ausserordentlich umfangreichen Gesangbuchs, S. VI seiner Vorrede ausspricht, wo er sagt: „In vielen der sogenannten „guten Lieder“ findet er (der Sachkenner) nichts weiter als eine Wiederholung dessen, was in älteren Liedern besser, kräftiger, geistreicher und mit mehr Wärme gesagt ist. Wenn er solche, vom practischen Duft des Originals entkleidete bleiche Nachdichtungen altclassischer Lieder ungeachtet ihrer glatten Verse weglässt, so meint er damit der Gemeinde nur einen guten Dienst geleistet zu haben.“

Es gilt also vor Allem das wahrhaft allgemein Kirchliche (Oecumenische) festzustellen und nur solche Lieder in den Kern eines Kirchengesangbuchs aufzunehmen, welche durch Jahrhunderte langen Gebrauch oder durch wirklich allgemeine Verbreitung sich Anerkennung verschafft haben, so zu sagen classisch geworden sind. Der selige Raumer pflegte auf die Frage, nach welchem Grundsatz er die etwa 200 Lieder seines kleinen Gesangbuchs ausgewählt habe, zu antworten: er habe die Lieder welche sich in allen Gesangbüchern zwischen Riga und Basel, Hamburg und München fanden, der Aufnahme für würdig ge-

halten. So habe auch ich unter alten und neueren Gesangbüchern die anerkannt tüchtigsten zur Vergleichung herbeigezogen und unbedenklich alle Lieder aufgenommen, welche sich ausnahmslos in Allen fanden. Ausserdem wurden mit Berücksichtigung der von einzelnen Pastoren und den verschiedenen Sprengeln ausgesprochenen Wünsche diejenigen der vorgeschlagenen Lieder acceptirt, welche wenigstens in der Mehrzahl der soliden Gesangbücher enthalten waren ¹⁾.

Da nun aber immer noch eine gewisse Anzahl local eingebürgerter oder für besondere Casuafälle gewünschter Lieder übrig blieb, so entschloss ich mich unter Zustimmung meiner Mitarbeiter, einen „Anhang von Liedern vermischten Inhalts“ zu den drei Hauptrubriken der Kernlieder (I. Allgemeine Gottesdienstlieder; II. Kirchenjahr (Festlieder); III. Heilsordnung) hinzuzufügen, obwohl ich den in denselben aufgenommenen Liedern den Charakter „kirchlicher Kernlieder“ absprechen muss und sie für den Gemeindegottesdienst oder für kirchliche Handlungen nicht als geeignet zu bezeichnen vermag. Dieser „Anhang“, der in vorliegender Sammlung nur 15 Nummern enthält, kann in späteren Auflagen je nach örtlichem und zeitlichem

1) Beispielsweise nenne ich folgende sieben, welche ich mir aus älterer und neuerer Zeit zum Maassstabe nahm: das alte Rigasche (vom Jahre 1730); Stip's unverfälschter Liedersegen; Wieners Gesangbuch mit Singweisen (Nürnberg 1851); Baumer's und Wackernagel's Gesangbuch; das Baierische und Eisenacher Gesangbuch (150 Kernlieder), die drei letzteren auch mit rhythmischen Singweisen versehen. Jedes Lied, das sich in all den genannten Sammlungen befand, musste meiner Meinung nach aufgenommen werden. Ausserdem konnten Lieder aufgenommen werden, die bei uns eingebürgert und wenigstens in der Mehrzahl jener Sammlungen vorhanden sind. Endlich aber durften diejenigen Lieder in ein Kirchengesangbuch schlechterdings nicht aufgenommen werden, welche in allen jenen anerkannten Gesangbüchern oder in der Mehrzahl derselben fehlten. Bekannte und zum Theil für den Privatgebrauch ganz schöne Lieder, wie: Es kostet viel ein Christ zu sein; Es ist nicht schwer ein Christ zu sein; Nur frisch hinein; Jesu hilf singen; Ich bete an die Macht der Liebe; An dir allein; Christ ist mein Hirte; Gottesstille, Sonntagsfrühe; Himmelan, nur himmelan; Ich weiss, an wen ich glaube; Jesu du allein; — und viele andere, für deren Aufnahme hier und da Stimmen laut wurden, mussten nothwendig fallen oder dürften nur als Beigabe in den „Anhang“ hineingehören.

Bedürfniss entweder ganz weggelassen oder vermehrt werden, ohne dass die immerhin peinliche Revolution, wie sie bei jeder Einführung eines neuen Gesangbuchs entsteht, von Neuem durchgemacht zu werden braucht. Wir gewinnen durch jene feste Anzahl von „Kernliedern“ einen möglichen und sehr wünschenswerthen Einigungspunkt, so zu sagen einen wurzelfesten Gesangbuchsstamm, der sich je nach den localen Bedürfnissen zu einem weiter entfalteten organischen Gebilde verästeln könnte, ohne dass die Einheit verloren ginge. Es könnte z. B., falls dieses, 256 Kernlieder enthaltende Gesangbuch, dessen Reinertrag bei allgemeiner Verbreitung unserer Unterstützungscasse zu Gute kommen müsste, in der ganzen lutherischen Kirche nicht bloss der baltischen Provinzen, sondern auch des inneren Reiches eingeführt werden sollte, immerhin den eigenthümlichen Bedürfnissen der so weit von einander entlegenen, und eben deshalb sehr heterogen gearteten Gemeinden durch Erweiterung jenes „Anhangs“ Rechnung getragen werden; und doch bliebe ein gemeinsamer Kern, in gleichlautender Redaction und Numerirung, so dass bei freier Individualisirung die Gemeinschaft und Gegenseitigkeit auch für den gottesdienstlichen Gebrauch aufrecht erhalten bliebe. Ein Moskauer Gemeindeglied könnte dann sein Gesangbuch in Dorpat, ein in Mitau Ansässiger in Petersburg brauchen, weil für den gottesdienstlichen Zweck die zu singenden Lieder doch meist nur aus jenem „Kern“ gewählt werden würden; während wir bis jetzt in der sonderbaren Situation uns befanden, dass ein Rigasches Gemeindeglied der Jacobskirche, wo die Ulmann'sche Sammlung eingeführt war, in der Petri- oder Domkirche, wo die Pölchau'sche im Gebrauch ist, sein Gesangbuch nicht zu benutzen vermochte! Bei jedem Umzug in eine andere baltische Provinz oder Provinzialstadt muss das lutherische Gemeindeglied auch sein Gesangbuch wechseln! Wie soll bei solcher Zersplitterung das kirchliche Gemeinschaftsgefühl, an welchem uns doch viel gelegen sein muss, wachsen und in gesunder Weise gedeihen?

Unerträglich aber ist die Dissonanz, wenn unsere eigenen Kinder in der Schule gemäss ihrer Schulgewohnheit anders singen, als die Aeltern in der Kirche. Hier liegt der dringendste Nothstand und das practische Hauptmotiv vor, um sich auf eine solche Sammlung kirchlicher Kernlieder zu vereinigen, mit welcher beiden Theilen, der Kirche und Schule gedient würde.

Gott der Herr aber wolle es in Gnaden fügen, dass wir durch gemeinsames Zurückgehen auf das Ursprüngliche und Aechte aus der gegenwärtigen, jammervollen Gesangbuchs-Zersplitterung allmählig herauskommen möchten. Indem wir Beschränkung und Pietät als den besten Weg zu solchem Ziele bezeichnen, gedenken wir dabei an das ernste Mahnwort Luthers, das er in der zweiten Vorrede zu seinem Gesangbuch aussprach. Dort äussert er bereits die Befürchtung, dass „des täglichen Zuthuns ohne allen Unterscheid, wie es einem jeglichen gut dünkt, kein Maass werden wolle;“ — sowie er auch darüber klagt, dass „die ersten unserer Lieder je länger je fälscher gedruckt werden“. Solcher Gefahr entgeht man am Besten, wenn man sich in kirchlicher Treue an die altbewährten Kernlieder hält, an jene Lieder welche einst in Kampf und Noth aus den Wogen der Anfechtung emporgetaucht sind, welche von der Glaubens-Einigheit und Freudigkeit unserer Väter Zeugniß ablegen, welche in kirchlichem und volkmässigem Ton die grossen Thaten Gottes verherrlichen.

Das Gleichniss vom Unkraut unter dem Weizen.

Matth. 13, 24—30 und 36—43.

Synodalvortrag von **F. Nerling**,
Pastor zu St. Matthäi.

Das Gleichniss vom Unkraut unter dem Weizen gilt für gewöhnlich als die eigentliche biblische Beweisstelle für die Schriftmässigkeit unserer zuchtlosen landeskirchlichen Zustände. Es folge aus demselben, so sagt man, dass auch alle Ungläubigen und groben Sünder zur kirchlichen Gemeinde gehören und nicht aus ihr ausgeschlossen werden dürfen. In diesem Gleichnisse habe der Herr ja kurz und bündig seinen Jüngern das Ausgäten des Unkrauts aus seiner Gemeinde verboten, und fest und klar ausgesprochen, dass Unkraut und Weizen, Gläubige und Ungläubige, Gottesfürchtige und Gottlose in seiner Gemeinde zusammen bleiben und wachsen sollen bis an's Ende der Welt.

Es ist der Zweck der nachfolgenden Zeilen, das genannte Gleichniss darauf hin einer eingehenden exegetischen Untersuchung zu unterwerfen. Es kommt uns bei der Erörterung desselben hauptsächlich auf die Erklärung des „Ausraufens“ und „Ausgätens“ an, welches der Herr seinen Jüngern V. 29 u. 30 so strikt verbietet.

Es giebt von Alters her eine doppelte Ansicht darüber. Die einen meinen, der Herr habe damit nur verboten, die Kin-

der der Bosheit zu tödten, keineswegs aber sie aus der christlichen Gemeinde auszuschliessen; die andern dagegen halten dafür, dass damit auch die Ausscheidung der Ungläubigen und Gottlosen aus der Gemeinde der Gläubigen durch Excommunication und Bann untersagt sei. So sagt der Hermannsburger Harms in seiner Postille: „Merket, hier verbietet der Herr jede gewaltthätige Maasregel gegen die Ungläubigen, selbst gegen die offenbaren Feinde Gottes. Die weltliche Obrigkeit hat zur Strafe für die Verbrecher das Schwert, die Kirche nicht. Die Kirche hat keine andere Waffe, als das Wort. Gehe den Abgefallenen nach, belehre die Ungläubigen, warne die Kinder der Bosheit, halte ihnen vor das Gericht Gottes und die ewige Verdammniss, aber tödte sie nicht, rotte sie nicht aus. Ich bin selbst zweifelhaft geworden, ob man sie in den Bann thun soll, welches auch ein Ausrotten ist, ob man sie aus der Kirche ausschliessen darf, und nicht vielmehr abwarten muss, dass sie sich selbst ausschliessen, weil ihnen das Wort zu schwer wird.“ Luther dagegen: „Der Kirche ist solche Macht, die Sünder in den Bann zu thun, in unserm Evangelio nicht benommen, denn der Herr redet von einem solchen Ausreissen, das mit dem Schwerte geschieht, da man den Bösen das Leben nimmt. Nun aber führt die Kirche oder das Predigtamt das Schwert nicht, sondern was es thut, das thut es alles mit dem Worte. Darum obgleich die Sünder gebannt und aus der Kirche ausgeschlossen worden, so nimmt sie doch die Kirche wieder an, wenn sie sich bekehren und Gnade begehren.“

Prüfen wir nun, welche dieser beiden Auffassungen die richtige ist. Dass der Herr mit diesem Gleichnisse das Tödten resp. das polizeiliche Verfolgen der Ketzler und Ungläubigen verboten hat, bedarf ja für uns Protestanten keines Beweises; es handelt sich nur darum, ob das Verbot des Ausgätens dabei allein stehen zu bleiben hat, oder ob es auch auf den Ausschluss aus der Gemeinde, aus der Kirche auszudehnen ist? Der Herr verbietet das Ausraufen oder Ausgäten aus seinem Acker.

Was versteht der Herr nun unter dem Acker? Ist der Acker die Welt oder die Gemeinde? Das ist das Entscheidende. Im ersteren Falle hat der Herr dann eben nur die Ausrottung aus der Welt, das Tödten, verboten; im zweiten aber auch das Ausgäten aus der Gemeinde, die Excommunication. Nun, der Herr erklärt ja selbst V. 38: „der Acker ist die Welt.“ Er verbietet also ein Ausrotten der Ungläubigen und Gottlosen aus der Welt mit diesen Worten und gebietet seinen Jüngern, dass sie beides, Kinder des Reiches und Kinder der Bosheit, zusammen auf dem Acker dieser Welt wachsen lassen sollen. Von der Gemeinde Christi, der Kirche, ist nach dem Wortlaute unserer Stelle gar nicht die Rede. Ein „wachsen lassen“ mit einander auf dem Acker dieser Welt findet ja aber bei dem Ausschluss aus der Gemeinde unbehindert statt. Somit kann dieses, die Excommunication aus der Kirche, mit diesem Verbote durchaus nicht bezeichnet sein. Ferner: Der Herr giebt V. 40 u. 41 ja selbst die Erklärung des Ausgätens. Des Menschen Sohn wird seine Engel senden und sie werden sammeln aus seinem Reiche alle Aergernisse und die da Unrecht thun, und werden sie in den Feuerofen werfen. Im Griechischen steht nicht wie in der deutschen Uebersetzung V. 28 u. 40 ein verschiedener Ausdruck, einmal ausgäten, das andere Mal sammeln, sondern beide Male dasselbe Wort συλλέγειν, zusammenlesen. Also gerade das, was der Herr den Knechten V. 29 verboten hat, das Unkraut zusammenzulesen und auszugäten, das werden die Engel dann thun. Wenn nun aber das Sammeln der Engel V. 41 ein Reissen aus diesem Leben, aus dieser Welt ist, so kann doch auch V. 28 u. 29 nur dasselbe darunter verstanden sein. Also hat der Herr auch nur dieses seinen Jüngern verboten. Somit spricht schon die rein exegetische Erklärung des Gleichnisses unzweideutig für diese Auffassung.

Bedenkt man nun noch, dass der Herr ja hier zu A. T. lichen Gläubigen redet, das A. T. aber gar keine andere Art des Ausgätens der Gottlosen kennt, als die durch den Todesbann, so

kann man gar nicht zweifelhaft sein, dass das Ausgäten auch im Sinne der fragenden Knechte eben tödten heisst, und nicht aus der Gemeinde ausschliessen. Man kann sich nicht darauf berufen, dass doch zur Zeit Jesu bereits ein Bann oder Ausschluss aus der Gemeinde bestand, bei welchem der Gebannte eben auch nur vom Tempeldienst und aus der Synagoge ausgeschlossen war, ohne den Tod zu erleiden. (Ev. Joh. 9, 22). Das waren eben Nothstände, in denen das A. T. liche Bundesvolk nicht mehr die Macht in Händen hatte nach seinem Gesetz und Recht die Todesstrafe zu verhängen. Das A. T. kennt keine andere Art des Ausschlusses der Gottlosen aus der religiösen Gemeinde, als durch den Tod. Die Jünger konnten also auch an nichts anderes denken, und gerade darüber hat der Herr sie belehren wollen, dass es in seinem Reiche nicht mehr so mit den Abtrünnigen und Gottlosen soll gehalten werden, wie im Gottesreiche des A. T. Und wie sehr solche Lehre den Jüngern Jesu Noth that, wie sehr sie in dieser Anschauung des A. T. befangen waren, das zeigt jene Frage der Donnerskinder Luc. 9, 54: „Herr willst Du, so wollen wir sagen, dass Feuer vom Himmel falle und verzehre sie wie Elias that.“ Und der Herr musste ihnen strafend zurufen: „Wisset ihr nicht, wess Geistes Kinder ihr seid?“

Dass der Herr mit diesem Verbot nicht der bürgerlichen Gerechtigkeit in den Arm fallen will, braucht nicht erst erwähnt zu werden. So wenig der Herr durch jenes Verbot der Sorge um Speise und Kleidung Matth. 6 das Gebot der Arbeit „im Schweisse Deines Angesichts sollst du dein Brot essen“ aufgehoben hat, eben so wenig auch durch dieses Verbot jenes: „Wer Menschenblut vergiesst, dess Blut soll wieder durch Menschen vergossen werden.“ Treffend bemerkt die Evangelienharmonie von Chemnitz und Gerhardt: „der Herr sage hier nicht, dass die Reiche dieser Welt dem Acker ähnlich sind, in welchem Unkraut mit dem Weizen zusammen geduldet wird, sondern das Himmelreich.“ Es handelt sich hier nicht um solches Unkraut, welches auch für die Reiche dieser Welt Unkraut ist,

sondern nur um Unkraut für und im Reiche Gottes, um religiöse Aergernisse, Abfall vom Glauben, Abgötterei, Zauberei, derartige Sünden, welche die bürgerliche Obrigkeit entweder gar nicht oder doch nicht mit dem Tode bestraft.

Demnach handelt unsere Stelle in keiner Weise vom Ausschluss aus der Gemeinde und giebt darüber auch keinen Aufschluss, weder negativer noch positiver Natur.

Wenden wir uns nun zu der andern Auffassung unseres Gleichnisses, welche darin nicht bloss die Ausrottung durch das Schwert, sondern auch die Excommunication aus der Gemeinde verboten findet. Natürlich kann man hier unter dem Acker nicht die Welt verstehen, sondern muss ihn als Gemeinde, als Kirche fassen. Es könne ja darunter nicht bloss die Welt verstanden sein, meint man, sondern die Welt nur insofern die Gemeinde in ihr vorhanden ist. Es sei ja doch der mit dem guten Samen besäete Acker und das sei eben die Kirche oder Gemeinde, denn nur in ihr sei der gute Same, die Kinder des Reiches. Fasse man es bloss als Welt und nicht als Kirche, so sei ja in der Welt als solcher gar kein guter Same, keine Kinder des Reiches. Und allerdings scheint diese Schlussfolgerung auf den ersten Blick sehr schlagend, und hat denn auch diese Erklärung des Ackers fast alle Exegeten für sich. Calvin erklärt es per synekdochen. „Es liege in dieser Beziehung der Kirche als Acker des Herrn eine Vergleichung voll tiefen Sinnes, da ja die Gläubigen sein Same sind. Später zwar erkläre der Herr, der Acker sei die Welt, es sei aber dennoch nicht im mindesten zweifelhaft, dass er mit diesem Namen die Kirche bezeichnet habe, weil ja doch von ihr das Gleichniss handele. Weil er ja seinen Pflug durch alle Länder der Erde ziehen wollte, um sich in der ganzen Welt Aecker zu bereiten und den Samen des Lebens auszustreuen, so übertrage er per synekdochen auf die Welt, was vielmehr nur auf einen Theil derselben passe.“ Müller in seinem Herzensspiegel: „Die Kirche ist ein Weltacker. Denn so sagt der Herr, wenn

er seinen Jüngern das Gleichniss erklärt: der Acker ist die Welt. Versteht darunter die Kirche. Nennet die Kirche eine Welt, weil sie im N. T. nicht ist eingeschnürt in den engen Ort eines Landes einer Stadt, wie sie im A. T. gleichsam eingeschnürt war in das jüdische Land, sondern sich in die ganze Welt zerstreut.“ Andere Ausleger, wie Lange, Meyer, übergehen diesen Punkt ganz. Von den mir zur Hand gewesenen Exegeten haben nur Zinzendorf, Stier und Nebe die Worte des Herrn so genommen, wie sie da stehn. Zinzendorf erklärt: „Der Acker ist die Welt, die ganze bewohnte Erde“ und Stier: „Anders als die Welt, konnte, durfte der Herr hier nicht sagen; und alle Prediger und Ausleger, welche dafür unbefugt die Gemeinde substituiren, verlieren damit einen höchst wichtigen Grundzug des Gleichnisses. Dieser Grundzug besteht ihm freilich nur in der falschen Begrenzung und Einschränkung der Kirche. Wir sollen in keinem Zeitpunkte der Reichsgeschichte nur das schon Besäete für den Acker halten und erklären, keinen Gartenzaun um die Kirche bauen, als sei sie in gewissen Landen begrenzt und beschlos- sen.“ Aber gerade diese Rüge verdienen jene Ausleger garnicht, denn sie heben ja alle hervor, dass der Herr hier Welt statt Kirche sage, eben weil die Kirche in der ganzen Welt vorhanden sei. Für die Erklärung des Ausraufens dagegen verwendet auch Stier diesen Zug nicht. Ja, er hebt diese Erklärung eigentlich wieder auf, wenn er fortfährt: „Freilich nicht die Welt als arge Welt, sondern als Acker des Menschensohnes, den er besäet hat und besäen wird.“ Treffend Nebe: „Die Welt ist das Areal, ist der Grund und Boden, auf welchen das Reich Gottes erbaut werden soll: die Welt ist der Acker.“

Mir erscheint die Erklärung, wonach man unter dem Acker die Kirche versteht, durchaus unbegründet und unhaltbar. Gemeinde Jesu und Welt sind doch zu verschiedene Begriffe, als dass man so einfach einen für den anderen setzen darf. Es genügt durchaus nicht, solches damit rechtfertigen zu wollen, dass die Gemeinde Jesu im Gegensatze zum A. T. lichen Gottesvolke

durch die ganze Welt ausgebreitet sein soll und ist, und daher der Herr diese Bezeichnung für seine Gemeinde gebraucht habe. Die Ausbreitung der Gemeinde durch die ganze Welt ist einmal in unserem Gleichnisse ein nebensächliches Moment. Ferner kommt dasselbe vollkommen zu seinem Rechte, wenn man unter dem Acker die Welt versteht, denn auch dann ist ja immer damit gesagt, dass die Kinder des Reiches in der ganzen Welt ausgesäet sind. Also auch bei dieser Auffassung ist ausgesagt, dass die Kinder des neuen Bundes nicht mehr bloss in dem engen Raum eines Landes eingeschnürt sein sollen. Dieser einzige gemeinsame Zug der Allgemeinheit kann also in keiner Weise die Vertauschung zweier nicht bloss so verschiedener, sondern geradezu sich schroff gegenüberstehender Begriffe rechtfertigen, als Welt und Gemeinde Jesu sind; zumal er gar nicht verloren geht, wenn man den Acker strikt nur als Welt fasst. Für das Verständniss des Hauptbegriffs aber, eben des Ausgätens des Unkrauts, ist es durchaus nicht einerlei, ob der Acker Welt oder Gemeinde Jesu bedeutet. Im Gegentheile, da ist gerade die Bedeutung des Ackers von entscheidender Wichtigkeit; und je nachdem man den Acker als Welt oder als Kirche fasst, wird sich für das Ausgäten die Bedeutung des Tödtens oder der Excommunication ergeben. Daher darf man hier durchaus nicht Kirche für Welt setzen, sonst lässt man den Herrn nicht mehr sagen, was er gesagt hat, und legt in den Text seine eigenen Gedanken hinein, statt des Herrn Gedanken daraus zu nehmen.

Wenn man aber meint, dass ja doch in der Welt als solcher gar keine Kinder des Reiches seien, darum also unter dem Acker auch nur die Welt insofern die Gemeinde Jesu in ihr vorhanden sei, gemeint sein könne, so übersieht man ganz, dass der Herr ja diesen Begriff seiner Gemeinde schon zur Genüge durch den guten Samen hineinbringt. Der Herr will ja gar nicht seine Gemeinde durch den Acker gleichnissweise wiedergeben, sondern nur durch den guten Samen. Er unterscheidet

eben zwischen Acker und gutem Samen, zwischen dem Naturboden, auf dem seine Gemeinde wächst und dieser selbst, als seinem speciellen Gnadenwerke, während jene Auffassung des Ackers als Gemeinde Jesu diesen Unterschied verwischt. Der Acker ist die Welt und nichts weiter. Es liegt nicht die mindeste Nöthigung vor für das Verständniss des Gleichnisses hier etwas von Kirche oder Gemeinde zu substituiren. Wir müssen im Gegentheil behaupten, dass nicht bloss im Gleichnisse keine Nöthigung liegt, den Acker gegen den Wortlaut der Erklärung des Herrn als die Kirche zu fassen, sondern dass solche Deutung geradezu unmöglich gemacht wird durch jenen Zug des Gleichnisses, wonach der Acker früher da ist, als der gute Same. Letzterer wird ja vom Herrn des Ackers erst auf diesen gesäet. Dieser Zug des Gleichnisses ist sehr verständlich, wenn der Acker die Welt ist, aber unverständlich und falsch, wenn unter dem Acker die Kirche verstanden sein soll. Die Kirche ist doch nicht früher da, als die Kinder des Reiches, sie kann man doch nicht einem Acker vergleichen, in den der Mensch Sohn erst die Kinder des Reiches hineinsäet? Sie ist ja erst durch und zugleich mit den Kindern des Reiches gesetzt, sie besteht eben in ihnen, ist die Gemeinschaft der Gläubigen. Der Herr dagegen nennt hier ausdrücklich die ganze Welt seinen Acker, noch ehe er seinen guten Samen darauf gesäet hat. Somit ist klar, dass der Herr hier unter seinem Acker wirklich die Welt, die böse arge Menschenwelt verstanden hat.

Ist aber unter dem Acker nur die Welt zu verstehen, so ist also auch vom Unkraut nicht ausgesagt, dass es in der Gemeinde wächst, sondern nur, dass es in der Welt wächst, mit und neben der Gemeinde; so kann auch das Ausgäten nur ein Ausrotten aus der Welt und nicht aus der Gemeinde sein.

Ein anderer Zug des Gleichnisses scheint aber dafür zu sprechen, dass der Acker die Gemeinde bedeutet, nämlich dass der Feind den Unkrautsamen mitten unter den guten Samen säete. Soll der Acker die Welt sein, so bedarf es doch nicht

erst dessen, dass der Teufel eigens das Unkraut säet; der Acker der Welt treibt ja schon von selbst des Unkrauts genug hervor. Dieses „zwischen den Weizen säen“ des Feindes kann doch nur so verstanden werden, dass innerhalb der Gemeinschaft der Kinder des Reiches dieser Unkrautsame erst später hereinkommt und dann auch in dieser Gemeinschaft bleiben soll.“ Wir können dem nicht zustimmen. Es ist überhaupt ein im Gleichniss nicht dargestelltes Moment, dass die Kinder des Reiches in der Welt eine irdische Gemeinschaft bilden, als Gemeinde gesäet werden und wachsen. Allerdings liegt ja in der Bezeichnung „Kinder des Reichs,“ dass sie einem Reiche, einer Gemeinschaft angehören, aber darauf wird im Gleichniss selbst nicht weiter reflektirt, sie erscheinen in demselben doch nur als einzelne Pflanzen auf dem Acker dieser Welt, ebenso auch die Kinder der Bosheit. Von ihrem Sein in dieser Welt wird doch nur ausgesagt, dass sie als einzelne unter einander gemischt leben sollen auf dem Acker dieser Welt. Wenn ferner in diesem Zuge des Gleichnisses ausgesprochen ist, dass die Kinder der Bosheit nicht schon ein auf dem Acker dieser Welt von Natur wachsendes Unkraut sind, das auch schon vor dem guten Samen der Kinder des Reiches da war, sondern erst später durch den Satan zwischen diese gesäet wurde, so entspricht das den durch das Gleichniss dargestellten sachlichen Verhältnissen. Einmal ist ja das Unkraut in der That am Anfang erst durch den Satan auf den Acker der Welt gesäet. Gott hat den Menschen gut geschaffen als ein Kind seines Reiches, der Satan sein Unkraut darnach dazwischen gesäet. Aber auch auf die Zeit gesehen, von der der Herr hier spricht, da der Menschensohn begann seinen guten Samen auf den Acker der Welt zu säen, der damals bereits ein tüppig wucherndes Unkrautsfeld war, so kommt doch dieses natürlich wachsende Unkraut gar nicht in Betracht. Der Menschensohn säet ja seinen guten Samen nur so, dass er aus Kindern der Welt Kinder Gottes macht; und dieser Process würde und müsste sich bei jedem Menschen, an

jeder natürlichen Unkrautpflanze, wiederholen, wenn nicht der Satan sein Unkraut dazwischen säen würde. Daher kommt also einmal das auf dem Acker der Welt natürlich wachsende Unkraut dem Säemann und seinem Samen gegenüber gar nicht in Betracht; es würde und müsste vor ihm verschwinden, ja ihm das Material für den guten Samen abgeben, wenn nicht Satan mit seinem Unkraut-Säen dazwischen käme. Zum andern aber ist das natürliche Unkraut, die Weltmenschen, eben gar nicht dieses Unkraut zwischen dem Weizen. Die Kinder der Welt sind noch nicht ohne weiteres Kinder der Bosheit. Darum erwähnt der Herr auch gar nicht des auf dem Acker der Welt von selbst wachsenden Unkrauts. Die Kinder der Welt werden zu Kindern der Bosheit erst durch das Erscheinen und Auftreten der Kinder des Reichs. Indem sie mitten unter den Kindern des Reiches lebend, sich gegen das Evangelium verhärteten, werden sie aus Kindern der Welt Kinder der Bosheit, aus einem von Natur wild wachsenden Unkraut ein vom Satan speciell unter den guten Samen gesäetes.

In dem eben Entwickelten liegt auch die Entgegnung gegen den Schluss, den man aus der Verwunderung der Knechte über das Unkraut zu Gunsten der Auffassung ziehen könnte, dass der Acker die Gemeinde sein müsse und nicht die Welt. Aus der Frage der Knechte V. 27: „Herr, hast du nicht guten Samen auf Deinen Acker gesät, woher hat er denn das Unkraut?“ könnte man etwa folgern: Wäre der Acker hier die Welt und nicht die Kirche, so hätten doch die Knechte unmöglich so fragen können. Das zeige doch deutlich, dass hier von dem Unkraut in der Gemeinde der Gläubigen die Rede ist und nicht von den Ungläubigen ausserhalb der Gemeinde auf dem Acker der Welt; denn darüber, dass ausserhalb der Gemeinde Jesu in der Welt Böse und Ungläubige sind, werden sich die Knechte Christi doch nicht wundern. Wie können sie da nun gar fragen, woher hat er denn das Unkraut, da ja auf dem Acker der Welt von vorn herein Unkraut in üppiger

Fülle wuchert? Wie gesagt, es handelt sich hier eben nicht um das natürliche Unkraut des Ackers dieser Welt; das kommt hier gar nicht in Betracht, davon schweigt das Gleichniss ganz. Nur das Unkraut, welches zwischen dem guten Samen aufsprösst, mit ihm zusammen aufwächst und reift, erweckt in den Knechten diese Verwunderung, ruft in ihnen diese Frage wach und reizt zum Ausgäten desselben. Und diese Gefühle, diese unwillige und ungeduldige Verwunderung darüber, dass trotz der Aussaat des guten Samens nicht bloss so viel des alten Unkrauts bleibt, sondern nun noch neues viel schlimmer geartetes Unkraut hervorsprosst, erfährt wohl ein jedes gläubige Herz an sich selbst. Es ist das ein Moment ernster Versuchung für uns, das uns manches Fragen, manchen Kampf bereitet. Es liegt also auch darin, in der Verwunderung der Knechte über das Woher des Unkrauts, durchaus kein Grund von der einfachen Erklärung des Herrn, der Acker ist die Welt, abzugehen.

Wenden wir uns nun zu der Begründung des Verbotes: „auf dass ihr nicht den Weizen mit ausraufet, wenn ihr das Unkraut ausgätet.“ Mag man den Grund für das Mitausraufen des Weizens nun sehen in der Unfähigkeit der Knechte immerdar das Unkraut vom Weizen zu unterscheiden oder darin, dass die Wurzeln des Unkrauts mit denen des Weizens in der Erde zusammenhängen und in einander verschlungen sind, oder darin, dass so manche Unkrautpflanze ausgerissen werden würde, die zu der Zeit wohl noch Unkraut ist, aber doch hernach Weizen werden würde: immer lassen sich alle diese Begründungen viel besser verstehen und treffen viel genauer zu, wenn damit das Verbot des Ausrottens aus dem Acker dieser Welt durch den Tod begründet wird, als wenn damit auch schon das Ausreissen aus dem Acker der Gemeinde durch die Excommunication verboten sein soll. Sollen die Gottlosen durch den Tod aus dem Acker dieser Welt ausgerottet werden, dann kann so manche Weizenpflanze mit ausgerottet werden aus all den eben angeführten Gründen, und ist da einmal ein Versehen,

ein Missgriff geschehen, so ist der wohl nicht mehr zu bessern. Ganz anders aber bei dem Ausreissen durch Excommunication. Aus dem Acker der wirklichen wahren Gemeinde, des wahren Reiches Gottes, kann wirklicher Weizen niemals durch eine falsche Excommunication ausgerissen werden. Aber auch dem Acker der sichtbaren Gemeinde kann durch eine ungerechtfertigte Excommunication der Weizen nicht ausgerissen werden, wenigstens nicht nach protestantischer Anschauung. Etwas anderes ist es nach der römischen Auffassung. Da giebt es ja allerdings nur eine sichtbare Kirchengemeinschaft, welche das Reich Gottes hier auf Erden ist, und wer aus dieser Kirche ausgeschlossen wird, der ist dann auch aus dem Acker des Reiches Gottes ausgegätet. Nach protestantischer Anschauung aber besteht ja die sichtbare Kirche auf Erden in all den mannigfaltigen kirchlichen Gemeinschaften der verschiedenen Confessionen und Sekten. Wenn also eine Kirchengemeinschaft in falschem Eifer, nicht um grober, offener Gottlosigkeit, sondern um gewisser Differenzen in Lehre oder Verfassung willen, einen wahren Christen ausschliesst, so mag er wohl in den Augen dieser Gemeinschaft aus dem Acker des Reiches Gottes ausgeschlossen sein, ist es aber doch gewiss nicht in den Augen des Herrn. Und auch selbst unter den Menschen hier auf Erden kann und wird er andere kirchliche Gemeinschaften finden, die ihn aufnehmen, oder er wird sich mit andern Gleichgesinnten zu einer eigenen Gemeinschaft zusammenthun und wieder eine kirchliche Gemeinschaft bilden. Ebenso trifft dieses Ausrotten des Weizens aus dem Acker der sichtbaren Gemeinde durch Excommunication nicht zu, wenn man darauf hinweist, dass ja so manches Unkraut noch Weizen werden kann. Keine Excommunication hindert ja einen Sünder daran Busse zu thun und also wiederum in die Gemeinde aufgenommen zu werden. Während dagegen ein Ausgäten durch den Tod die Bekehrung unmöglich macht. So spricht also gerade diese Begründung dafür, dass hier von einem Auswurzeln, Ausreissen aus dem

Acker dieser Welt durch Töden die Rede ist, nicht aber von einem Ausgäten aus dem Acker der Gemeinde durch den Bann.

Endlich ist auch V. 41 mit seinem „und sie (die Engel) werden sammeln aus seinem Reich alle Aergernisse und die da Unrecht thun“ kein Beweis dafür, dass unter dem Acker die Gemeinde Christi zu verstehen sei. Für gewöhnlich zwar, d. h. für diesen Aeon, diesen Weltlauf, versteht die Schrift unter „Reich Christi“ nicht diese Welt, sondern die Gemeinde Jesu im Gegensatze zu dieser Welt. Aber hier redet der Herr ja von der Endzeit, wo eben die ganze Welt sein wird, seines Reiches voll, wo der Gegensatz zwischen Welt und Reich oder Gemeinde Christi schwindet, wo der allmächtige Gott das Reich eingenommen hat, Off. 19, 6. Bis dahin war die Welt nur sein Acker, auf dem er arbeitete, über den er wohl Gewalt hatte, aber wo er auch dem Feinde Gewalt lassen musste seinen bösen Samen zu säen: dann aber wird die Welt sein Reich geworden sein, wo nur er allein waltet und regieret, aus dem er dann alle Aergernisse hinausthun lässt. Hier wäre auch Luc. 19, 27 anzuziehen.

Ueberblicken wir nochmals die gewonnenen Resultate, so hat sich uns ergeben, dass der Acker in der vorliegenden Parabel in der That nur die Welt bedeuten kann, weil der Wortlaut der Erklärung des Herrn solches aussagt, weil der Acker vor dem guten Samen gesetzt wird, weil er endlich als auch ohne den guten Samen vorhanden genannt wird, den der Herr des Ackers erst später auf ihn säet. Dagegen scheint für die entgegenstehende Auffassung des Ackers als Kirche oder Gemeinde Jesu zu sprechen: der Umstand, dass der gute Same, die Kinder des Reichs, ja doch nur in der Gemeinde vorhanden sind; dass der Unkrautsame erst vom Satan auf den Acker gesät wird und nicht schon von vorn herein darauf wächst. Allein diese beiden Züge lassen sich sehr wohl mit der Auffassung des Ackers als Welt vereinigen. Der gute Same tritt im Gleich-

nisse als gesonderte Grösse für sich auf und zwar gerade sofern er in einzelnen Pflanzen auf dem Acker dieser Welt wächst, nicht sofern er als Gemeinde der Heiligen einen eignen Acker bildet. Das Unkraut anlangend, so kommt das schon von Natur auf dem Acker der Welt wachsende Unkraut hier gar nicht in Betracht, wird daher auch nicht erwähnt, sondern nur das vom Feinde speciell zwischen den Weizen gesäete, welches im Verhältniss zum guten Samen einen ganz anderen Charakter hat. Aus dem allen ergibt sich die Bedeutung des Ausgätens oder Sammelns schon von selbst als ein Ausrotten aus diesem Leben, aus dieser Welt, und nicht als ein Bannen und Ausschliessen aus der Kirche oder Gemeinde Christi. Diese Bedeutung wird dann noch ausdrücklich bestätigt durch die Erklärung in V. 41, wo das den Knechten verbotene Sammeln von den Schnittern der Endzeit, den Engeln, vollführt wird, indem sie am Ende der Welt alle Aergernisse sammeln. Auch die Begründung des Verbotes durch das zu befürchtende Mitauswurzeln des Weizens findet nur dann sein volles Verständniss, wenn darunter ein Ausrotten aus diesem Leben verstanden wird.

Somit können wir also die Deutung der Parabel durchaus nicht darin finden, „dass die sichtbare Kirche bis zum jüngsten Gericht diejenigen mit in sich fassen soll, welche keine Glieder der unsichtbaren Kirche sind“ (so Meyer), sondern nur darin, dass die Kinder des Reiches Gottes und die Kinder der Bosheit mitsammen und unter einander gemischt auf dem Acker dieser Welt, d. h. in demselben bürgerlichen Gemeinwesen, leben sollen, und dass die Gläubigen nicht versuchen dürfen, solchen Mischzustand in dieser Welt aufheben zu wollen. Ob aber dieses unter einander gemischt sein nur ein in demselben bürgerlichen Gemeinwesen statthabendes ist, oder auch in demselben Kirchenwesen geschehen soll, darüber finden wir in unserm Texte keine Aufklärung. Jedenfalls kommt das Gleichniss schon im ersteren Falle zu seinem vollen Rechte. Es lässt allerdings das letztere ahnen, aber klar ausgesprochen, gelehrt, ist es im

Gleichnisse nicht. Der Herr verbietet also jedes Ausgäten oder genauer jedes Zusammenlesen des Unkrautes aus dem Acker dieser Welt, d. h. zunächst jede Anwendung des Schwertes gegen religiöse Aergernisse und Gottlosigkeit. Doch nicht allein dieses, sondern überhaupt jede Art derartigen Zusammenlesens und Ausgätens des Unkrautes zur Herstellung einer reinen bürgerlichen Gemeinschaft, die nur aus wahrhaft Gläubigen oder Anhängern nur Eines Glaubensbekenntnisses besteht; also auch die Anwendung der Landesverweisung gegen Un- oder Irrgläubige oder offenbare Gottesverächter.

Fragen wir nun nach dem thatsächlichen Gehorsam der verschiedenen Kirchengemeinschaften und Confessionen diesem Befehle des Herrn gegenüber, so müssen wir freilich leider bekennen, dass sie demselben nicht sowohl im Glauben als vielmehr in und durch den Unglauben nachgekommen sind. Die sogenannten paritätischen Staaten, die staatliche Gleichberechtigung der verschiedenen Confessionen ist ja erst eine Frucht der sogenannten Aufklärung, der Gleichgültigkeit gegen die verschiedenen Bekenntnisse. Das Glaubensleben der verschiedenen Confessionen aber ist dieser Weisung des Herrn nicht ohne Rückhalt und unentschieden gefolgt. Von der römischen Kirche mit ihrem sie selbst verurtheilenden: „Die Kirche verlangt kein Blut“ ganz zu geschweigen. Aber auch die reformirte und die lutherische Kirche wissen schon in der Auslegung den Befehl des Herrn zu umgehen und haben ihn im Leben, da, wo sie die Macht in Händen hatten, dann um so weniger eingehalten. So sagt Calvin bei der Erklärung dieses Gleichnisses: Der Herr habe hier nur den Eifer seiner Gläubigen zügeln und mässigen wollen, welche da meinten, dass man mit niemandem Gemeinschaft pflegen dürfe als nur mit heiligen Engeln. Ganz verkehrt also sei es, wenn die Anabaptisten und ähnliche dieses Gleichniss dahin deuten, als sei in demselben der Kirche verboten, das Schwert zu gebrauchen. Es sei ja nicht schwer, sie zu widerlegen. Wenn sie selbst die

Excommunication zulassen, welche doch Böse und Gottlose wenigstens zeitweilig ausreisse, warum denn sollten fromme Obrigkeiten gegen Verbrecher *) nicht das Schwert gebrauchen, so oft die Sache es verlange. Und wenn sie darauf sich berufen, dass mit der Todesstrafe Zeit und Gelegenheit zur Busse genommen werden, so frage ich, ob der Schächer nicht im Kreuze das Mittel des Heils seiner Seele fand? Es wird uns ja solche Anschauung von dem Richter Servet's auch nicht Wunder nehmen.

Aber auch von unserer lutherischen Kirche ist es ja bekannt, dass sie in manchen Ländern, z. B. Schweden, den Glaubenswechsel sogar mit dem Tode bestrafte. Und auch wo das nicht stattfand, hielten doch in der Zeit der Reformation und auch später bis zur Zeit der Aufklärung herunter die lutherischen Obrigkeiten daran fest, dass sie berechtigt, ja verpflichtet seien, Andersgläubige im Lande nicht zu dulden und sie, wenn auch nicht mit dem Tode, so doch mit Landesverweisung zu bestrafen. Man meinte, es sei das ihre Pflicht als Wächter der ersten Gesetzestafel. So war schon Luther's Anschauung selbst. Er sagt, zum Theil in direktem Widerspruche mit jener oben angeführten Stelle: „Das Evangelium vermag nicht mehr, denn dass dieses Herren Knechte das Unkraut nicht selber ausreissen. Das sind aber Knechte, nicht in dem Weltreich, sondern in dem Himmelreich. Die sollen das Schwert nicht brauchen, denn das hat Gott ihnen nicht gegeben. Wo aber weltliche Obrigkeit schändliche Irrthümer befindet, dadurch des Herrn Christi Ehre gelästert wird, und Spaltung unter dem Volke geschieht; wo solche irrige Lehrer sich nicht weisen lassen und vom Predigen nicht ablassen wollen: da soll weltliche Obrigkeit wehren und wissen, dass es ihres Amtes halben anders nicht gebühren will, denn dass sie Schwert und alle

*) Dass hier nur von religiösen Verbrechen die Rede ist, nicht von bürgerlichen, zeigt der Zusammenhang. Calvin redet ja eben davon, dass der Kirche das Schwert nicht verboten ist.

Gewalt dahin wenden, auf dass die Lehre rein und der Gottesdienst lauter und ungefälscht, auch Friede und Einigkeit erhalten werde; auf dass also eines dem andern die Hand gebe, das geistliche Regiment mit dem Worte und Bann, die Obrigkeit mit Schwert und Gewalt dazu helfe, dass die Leute in der Lehre einig bleiben und allem Aergerniss und Uebel gewehrt werde. Das aber ist es ja eben, was der Herr im Gleichnisse mit seinem entschiedenen „nein“ verboten hat. Wo steht doch im Gleichnisse etwas davon, dass es nur den Dienern des Wortes, den Predigern, verboten sein soll, das Unkraut auszugäten, nicht aber der weltlichen Obrigkeit? Oder sind etwa fromme weltliche Obrigkeiten nicht Knechte Christi? Wer das Reich Gottes baut, ist ein Knecht des Herrn des Ackers und muss sich nach diesem Befehl des Herrn richten. Wo eine weltliche Obrigkeit es als ihre Aufgabe erkennt, Christi Reich zu bauen, da soll und muss sie nach des Herrn Willen einen Unterschied machen zwischen der Art, wie sie in der bürgerlichen Gemeinde zu regieren hat und wie sie die kirchliche Gemeinschaft, das Reich Gottes, zu bauen hat. Für die erstere hat sie das Schwert empfangen, nicht aber für die letztere. Für gewisse Vergehen gegen die erstere soll sie aus diesem Leben ausrotten, aber in keinem Falle für Vergehen gegen die letztere, gegen das Reich Gottes. Dazu hat der Herr ihr kein Recht noch Gewalt gegeben. Thut sie es dennoch, so missbraucht sie ihre Gewalt gegen des Herrn striktes Verbot.

Alles und jedes Ausrotten des Unkrautes aus dem Acker dieser Welt hat der Herr seinen Knechten, die sein Reich bauen in dieser Welt, verboten, gleichviel durch wen. In Glaubenssachen muss auch die Obrigkeit das Unkraut auf dem Acker dieser Welt, als in ihrem Lande, dulden und wachsen lassen und darf also auch nicht das Mittel der Landesverweisung in Anwendung bringen, um den Glauben rein zu halten.

Höchst eigenthümlich ist die Begründung, welche die harmonia evangelistarum von Chemnitz und Gerhardt für diese

Art obrigkeitlichen Schutzes versucht. Nachdem sie aus dem *ἀπερε* „lasset wachsen“ bewiesen, dass den Knechten Christi nur zustehe gegen das Unkraut mit dem Worte zu zeugen und dawider zu beten und zu seufzen, wenn sie es aber nicht hindern können, dasselbe zu lassen, so fährt sie dann fort: „Christus fügt noch hinzu: lasset beides zusammen wachsen. Wenn daher das Unkraut den Weizen zu überwachsen und zu ersticken trachtet, so muss man dagegen ein anderes Mittel (als bloss beten, zeugen, seufzen) suchen. Gott hat nämlich in der Welt zwei verschiedene Obrigkeiten gesetzt, die kirchliche und die bürgerliche oder politische. Der kirchlichen Obrigkeit hat er verboten, das Schwert zu gebrauchen, der politischen es aber erlaubt und geboten. Daher können also die Diener des Wortes mit gutem Gewissen die Hülfe der bürgerlichen Obrigkeit suchen; sie möge dafür sorgen, dass der Weizen nicht durch das Unkraut irgend welchen Schaden erleide. Immer aber mögen sie der kirchlichen Milde eingedenk sein, ganz besonders gegen Häretiker. Sie mögen diese zwar strafen, jedoch nicht tödten, damit sie wieder zur Besinnung kommen könnten. So betone auch Augustin immer, dass wir uns wohl bestreben müssten sie zu bessern, nicht aber sie zu tödten. Er gesteht, dass er ganz davon durchdrungen gewesen sei, es dürfe niemand zur Einheit Christi (Gemeinschaft mit der katholischen Kirche) gezwungen werden, sondern er sei durch die Worte zu belehren, durch Disputiren zu bekämpfen, durch die Vernunft zu besiegen, damit wir nicht als Schein-Katholiken diejenigen hätten, welche wir doch als offenbare Häretiker erkannt hätten. Aber diese Meinung hat er hernach durch die Erfahrung belehrt aufgegeben. Er habe es selbst erlebt, dass ganze Städte, welche früher der höchst schädlichen und verderblichen Häresie des Donatus angehangen hätten, Gott dafür gedankt hätten, dass sie durch die Drohungen der höchsten Gewalt gezwungen worden seien zur Gemeinschaft der Kirche zurückzukehren. So lange also Weizen und Unkraut zugleich wachsen, sollen sich die Diener

des Wortes weiter nicht mit Ausraufen des Unkrauts befassen. Wenn aber das Unkraut den Weizen des Evangeliums ersticken will, dann steht es ihnen frei, den Beistand der Obrigkeit zu erbitten, das Unkraut, so viel es ohne Schaden und Gefahr des Weizens geschehen kann, zu hemmen, so jedoch, dass sie der kirchlichen Milde dabei eingedenk sind. In Beziehung hierauf sage Chrysostomus sehr wahr: Christus verbiete nicht die Versammlungsstätten der Häretiker zu zerstören, ihnen den Mund zu stopfen, die Freiheit des Redens zu nehmen, aber sie zu tödten und niederzumetzeln verbiete er. Wir pflegen zu sagen, dass die politische Obrigkeit der Hüter beider Gesetzestafeln sei.“

Wo liegt doch von dieser ganzen Argumentation im Gleichnisse auch nur die leiseste Spur? Und was heisst das anders, als sich auf den Arm von Fleisch stützen und das Schwert von Eisen als die letzte Zuflucht und das letzte Mittel für den Aufbau und die Erhaltung des Glaubens und Reiches Gottes ansehen. Wenn also beten, zeugen, lehren gegen das Unkraut nicht hilft, es im Wachsthum nicht aufhält, dann soll doch das Schwert der Obrigkeit Einhalt thun und helfen und den Weizen vor dem Ersticktwerden bewahren. Und das soll der Herr nicht verboten haben, der seine Hände den Fesseln und seinen Rücken den Geisseln darbot, dem Jünger aber, der's hindern wollte, zurief: Stecke dein Schwert in die Scheide, wer das Schwert ergreift, soll durch's Schwert umkommen, und abermals: ich sende euch wie die Lämmer mitten unter die Wölfe?!

Wir müssen zum Schluss noch eines Punktes Erwähnung thun. Alle Exegeten, die mir zur Hand gewesen, selbst Nebe und Stier finden dieses Gleichniss gegen den falschen Eifer gerichtet, der die Ungläubigen aus der Kirchengemeinschaft ausschliessen will um eine ganz reine Gemeinde herzustellen, wenn sie auch nicht so weit gehen wie Gerlach in seinem *Bibelwerk*, der geradezu behauptet, nur davon sei die Rede, nicht aber vom

Vertilgen von der Erde, von der Todesstrafe der Ketzer. Aber fast alle schränken dieses ihrer Meinung nach im Gleichnisse enthaltene Verbot des Ausschlusses aus der Gemeinde dann doch wieder so weit ein, dass solches nur „im grossen und ganzen gemeint sei, so dass das Recht der Excommunication einzelner davon nicht betroffen wird“ (Meyer zu V. 30); oder wie Gerlach es formulirt: „damit wird aber keineswegs die Kirchenzucht oder Ausschliessung offener Irrlehrer und Gottloser aus der Kirche getadelt, welche vielmehr zu allen Zeiten, so viel als es nur der Zustand der Kirche verträgt, geübt werden soll, wie Christus selbst befohlen Matth. 18, 17 und die Apostel 1 Cor. 5; 1 Tim. 1, 20; 2 Joh. 20, 11 gethan und geboten haben.“ So sehr wir der Sache nach dieser Einschränkung zustimmen und uns derselben freuen, können wir sie doch exegetisch nicht gerechtfertigt finden. Der Text unserer Parabel lässt diese Beschränkung nicht zu, wenn man das Verbot einmal auf die Excommunication bezieht. Das Verbot lautet so kategorisch und bestimmt, dass es keine Ausnahmen zulässt. Man kann sich auch nicht einmal darauf berufen, dass dasselbe doch einen Unterschied zwischen Unkraut und Unkraut mache oder doch wenigstens zulasse. Dann liesse sich dieser Befehl noch mit den andern Aussprüchen Christi Matth. 18 und der Apostel 1 Cor. 5 vereinen. Aber dem ist eben nicht so. V. 41 erklärt ja ausdrücklich, dass „alle Aergernisse und die da Unrecht thun“ unter dem Unkraut gemeint seien, das die Jünger stehen lassen sollen und erst die Engel ausrotten werden. Da bleibt ja gar kein Raum für Ausnahmen der offenbaren Irrlehrer und Gottlosen. Ist der Acker die Kirche und nicht die Welt, dann ist auch jegliche Kirchenzucht hier verboten und ein unversöhnlicher Widerspruch mit Matth. 18 und 1 Cor. 5 gesetzt.

Wir haben dem bisher Entwickelten zufolge in dem Gleichnisse vom Unkraut unter dem Weizen die Lehre nicht ausgesprochen finden können, dass in der Gemeinde Christi Kinder

des Reiches Gottes und Kinder der Bosheit zusammen wachsen sollen bis zur Erndte. Das Gleichniss lässt es wohl ahnen, dass derselbe Mischzustand, wie er in der Welt stattfinden soll und wird, auch in der Gemeinde der Gläubigen vorhanden sein wird, aber klar gelehrt ist es nicht. Wohl aber ist diese Lehre enthalten im Gleichnisse vom Netze mit den guten und faulen Fischen. Da heisst es ausdrücklich, das Himmelreich ist gleich einem Netze, das in's Meer geworfen wird. Also das Netz ist das Himmelreich oder die sichtbare Gemeinde Jesu Christi, welche in das Meer der Völkerwelt zum Fange ausgeworfen wird und im diesem Netze, in dieser sichtbaren Gemeinde Jesu werden nun gute und faule Fische aus dem Meere der Welt gefangen und bleiben auch drin so lange das Netz durch's Meer gezogen wird, also während der ganzen Zeit der Ausbreitung der Gemeinde auf Erden. Fernere Schriftbeweise für diese Lehre von dem Mischzustande auch der Gemeinde Jesu liegen vor im Gleichniss von der Hochzeit des Königssohnes Matth. 22, 1—14, dem zufolge die Diener den Menschen, der kein hochzeitlich Kleid anhatte, hereinlassen und erst der König selbst ihn ausstösst; in Ev. Joh. 15, 1—7, wo der Herr ausdrücklich sagt, dass es an ihm, dem Weinstocke, auch solche Reben giebt, die keine Früchte bringen und doch eine Zeit lang als Reben an ihm bleiben, also Glieder seiner Gemeinde sind. Alle diese Gleichnisse lehren also, dass der Zustand der Gemeinde Jesu immer ein gemischter sein werde und dass es nie gelingen werde, eine vollkommen reine und heilige Gemeinde herzustellen. Demnach ist also die Lehre von dem Mischzustande der christlichen Gemeinde doch eine schriftgemässe, wenngleich man dieselbe auch nicht auf das Gleichniss vom Unkraut unter dem Weizen gründen kann? Allerdings. Aber es ist eben doch ein sehr wesentlicher Unterschied, ob man diese Lehre auf dieses Gleichniss gründen kann oder nicht. Die Gleichnisse vom Netze und von den unfruchtbaren Reben lehren wohl einen Mischzustand der Gemeinde, aber sie geben in keinerlei Weise

den Umfang desselben an. Sie sagen nichts darüber aus, ob nur Heuchler und heimliche Gottlose, oder wenigstens solche, in denen die Abkehr von Gott noch nicht zu offenbarem Unglauben und Trotze wider Gott sich gesteigert hat, allezeit in der christlichen Gemeinde sein werden und auch geduldet werden sollen, oder auch ganz offenbar unbussfertige grobe Sünder. Bei ihnen allen haben Matth. 18, 15—17 und 1 Cor. 5 vollen Raum. Und eben diese Stellen belehren uns darüber, dass es des Herrn Wille nicht ist, auch die groben Sünder und trotzig Unbussfertigen in seiner Gemeinde zu dulden. Ganz anders aber stände die Sache, wenn auch das Gleichniss vom Unkraut unter dem Weizen als Beweisstelle für den Mischzustand der Gemeinde des Herrn angeführt werden könnte. Darin wäre dann wirklich klar gelehrt, dass auch alle offenbar Ungläubigen und groben unbussfertigen Sünder, die man unzweideutig als Unkraut erkennt, in diesen Mischzustand einzuschliessen wären. So aber ist der Mischzustand unserer lutherischen Landeskirchen gegenwärtig und dass wir uns dafür nicht auf dieses Gleichniss berufen können, das sollten diese Zeilen darthun.

Zum Schluss sei es noch ausgesprochen, dass mir selbst nichts erwünschter sein könnte, als eine derartige Widerlegung dieser Arbeit, die mich von dem etwa Irrthümlichen und Falschen meiner Auffassung dieses Gleichnisses überzeugen würde. Damit wäre mir über manch schweres Bedenken hintbergelolfen.

Ein Wort zur Verständigung

in Betreff der Auslegung von Matth. 13, 24 ff.

von

Prof. Alex. v. Oettingen.

Der geehrte Verf. der vorstehenden Abhandlung spricht es am Schluss derselben aus, dass ihm nichts erwünschter sein könnte, als eine derartige Widerlegung seiner Arbeit, welche

ihn von dem etwa Irrthümlichen und Falschen seiner Auffassung jenes Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen überzeugen würde. Er muss also bei dem Resultate seiner Untersuchung selbst ein gewisses Unbehagen empfunden haben, von welchem befreit zu werden er sich sehnt. Wenigstens beweist jener Schluss keineswegs Plerophorie seiner Ueberzeugung.

Er wolle es mir also nicht übel deuten, wenn ich im aufrichtigen Mitgeföhle mit dem Banne, der auf meines lieben Freundes exegetischer Auffassung und Darlegung zu lasten scheint, einige Worte seinem Aufsätze auf dem Fusse folgen lasse, die zunächst nicht eine Widerlegung, sondern eine Verständigung bezwecken. Denn in dem Hauptpunkte, der Auffassung des Ausgätens als einer gewaltsamen Procedur gegenüber dem Unkraut, weiss ich mich vollkommen mit ihm einverstanden. Nur seine Begriffsbestimmung des „Ackers“ scheint mir an einer Unklarheit zu laboriren, nach deren Beseitigung sich vielleicht ein Consensus formuliren liesse, welcher den Verf. ebenso wie manche seiner scheinbaren Gegner befriedigen dürfte.

Hätte nicht die gesammte Argumentation des Verfassers einen festeren Halt und ein klareres Resultat gewonnen, wenn er, wie am Anfange der Abhandlung, so auch im weiteren Verlauf derselben bis zum Schluss den Hauptnachdruck der Untersuchung nicht auf die Beantwortung der Frage gelegt hätte: Was ist der Acker, Reich Gottes oder Welt? — sondern vielmehr dabei geblieben wäre, streng exegetisch eine Entscheidung darüber herbeizuföhren: Was ist unter dem vom Herrn verbotenen Ausgäten des Unkrauts zu verstehen?

Zwar liegt es auf der Hand, dass der Begriff des Ausgätens oder des Sammelns zum Zweck der Vernichtung (denn das ist der durchgehende Grundbegriff des *σολλέγειν* im Gleichniss v. 29 wie in der Auslegung v. 41) mit bedingt ist durch die Auffassung des Bodens, auf welchem beides, Unkraut und Weizen, wächst. Eingehen musste also die Auslegung und Anwendung des Gleichnisses auch auf die Bedeutung des Ackers. Irreföh-

rend ist es aber, in diesem Begriffe, den der Herr selbst v. 38 und 41 in zweifachem Sinne deutet, den entscheidenden Punkt der Untersuchung zu suchen. Der Schwerpunkt liegt gar nicht in der Alternative: Ist dieser vom Saamen Gottes besäte Acker Welt oder Reich Gottes. Beides schliesst sich, wie mir scheint, in diesem Zusammenhange gar nicht aus, da der Ausdruck „Welt“ (κόσμος) (v. 38) hier offenbar sensu medio gebraucht ist, d. h. nicht im ethischen Sinne als die das Reich Gottes ausschliessende Gemeinschaft des Gottlosen, als Weltreich im gottfeindlichen Sinne, sondern nur als der irdische Boden, als das Ackerfeld für die Arbeit des Säemanns: deshalb kann der Herr selbst die mit seinem Saamen besäte Welt (v. 38) als sein Reich (v. 41) bezeichnen. Die „Kinder der Bosheit“ (v. 38) würden im ethischen Sinne die Welt bezeichnen als feindlichen Gegensatz gegen das Reich Gottes oder die „Kinder des Reichs.“ Aber das Reich Christi kann sich ja, obwohl es nicht „von dieser Welt“ ist, doch nur in dieser Welt anbauen, entwickeln und ausgestalten.

Es ist also irreführend, die gesammte Entscheidung über den Begriff des Ausgätens davon abhängen zu lassen, dass der Acker „die Welt im Gegensatz zum Reiche Gottes“ bedeute. Es lässt sich nicht aus unserem Gleichniss erweisen, dass Acker und Reich Gottes „zwei nicht bloss verschiedene, sondern geradezu zwei sich scharf gegenüberstehende Begriffe“ bezeichnen. Denn der Herr unterscheidet nicht, wie Nerling behauptet, „zwischen Acker und gutem Saamen“, sondern nur zwischen gutem und schlechtem Saamen auf demselben Acker und zeigt durch seine eigene Auslegung (v. 38 und 41) dass er beide, die Welt als Acker und sein Reich als vom guten Saamen besäten Acker nicht ausschliesst. Wenn Nerling das Gewicht von v. 41: des Menschen Sohn wird seine Engel senden und sie werden sammeln aus seinem Reich (ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ) alle Aergernisse und die da Unrecht thun; — dadurch zu entkräften sucht, dass es sich hier um die Vollendungszeit

handele, in welcher die Reiche der Welt allesammt Gottes und seines Geistes geworden sein werden, so vermag diese Argumentation doch die Thatsache nicht zu entkräften, dass in diesem Weltlauf, wie auch am Ende der Tage der Unkrautsaamen dem guten Saamen innerhalb des Reiches Gottes beigemischt erscheint, dass wir also unter dem Acker nicht „nur die Welt“, sondern eben die Welt als eine durch des Herrn Saamen befruchtete, die Welt als Boden des Reiches Gottes verstehen müssen.

Nerling geräth auch durch seine einseitige, die Alternative auf die Spitze treibende Auffassung in einen eclatanten Selbstwiderspruch. Er sagt: „Ist unter dem Acker nur die Welt zu verstehen, so ist also auch vom Unkraut nicht ausgesagt, dass es in der Gemeinde wächst, sondern nur in der Welt und neben der Gemeinde.“ Und doch muss er (S. 167) nach v. 41 zugestehen, dass der Herr durch unser Gleichniss einen unumgänglichen und nothwendigen „Mischzustand“ in seinem Reiche auf Erden vorausgesagt habe, wie ja auch die Gleichnisse vom Netz und von der Hochzeit des Königssohnes documentiren.

Diesem Widerspruche entgeht man nur dadurch, dass man den Acker weder als identisch mit dem Reiche Gottes (dagegen v. 38), noch als exclusiven Gegensatz zu demselben (dagegen v. 41) fasste, sondern als den gottgesetzten irdischen Boden, auf welchem und in welchem sich durch fruchtbringende Saat das Reich Gottes verwirklicht, die Gemeinde Christi ihre zeitliche Existenzform gewinnt. Daraus folgt, dass das Reich Christi als Kirche auf dem Boden dieser Welt den Unkrautsaamen allezeit in sich tragen wird und muss, bis der Herr die endgültige Entscheidung und Scheidung vollziehen wird. Der Acker ist eben nicht die Welt als „bürgerliches Gemeinwesen“ oder gar als „gottfeindliches Reich“ sondern die Welt als mit der Gemeinde Gottes erfüllt und durchdrungene, mit einem Wort, die durch Bearbeitung und Saamenausstreuen, d. h. durch Evange-

lisirung zum Boden des Reiches Gottes ausgestaltete irdische Welt.

Durch diese Auffassung wird aber keineswegs der von Nerling mit Recht vertretene Gedanke, dass das Ausgäten nicht Kirchenzucht, sondern nur gewaltsame Ausrottung und Beseitigung bezeichnen könne, ausgeschlossen oder unmöglich gemacht. Dieser Gedanke gewinnt vielmehr durch jene Auffassung erst die rechte klare Basis. Denn das Ausgäten, genauer das „Zusammensammeln“ zum Zweck der Verbrennung und Vernichtung (v. 41) kann im vorliegenden Bilde nur das gewaltsame Entfernen der betreffenden Personen, die als Unkrautsaamen bezeichnet werden, versinnbildlichen, da ja die Gefahr den Weizen mit auszuraufen bekannt wird. Nerling selbst giebt hierfür die richtige, ausreichende und schlagende Argumentation, wenn er sagt (S. 51): „Aus dem Acker der wirklichen wahren Gemeinde, des wahren Reiches Gottes kann wirklicher Weizen nie durch etwaige falsche (unberechtigte) Excommunication ausgerissen werden.“ In diesem Ausspruch giebt uns Nerling selbst die Handhabe zur Formulirung eines Consensus zwischen ihm und denjenigen unter seinen Gegnern, welche den Acker zwar als die Gemeinde Christi in ihrer irdischen Existenzform fassen und doch anerkennen, dass das Verbot des Ausgätens nicht die Kirchenzucht treffe, sondern lediglich das gewaltsame Verfahren in Bezug auf das Sammeln und Entfernen der Kinder der Bosheit, um sie zu richten und den Mischzustand vor dem letzten Gericht aufzuheben, so zu sagen, reines Weizenfeld in dieser irdisch sich gestaltenden Kirche zu schaffen. Im Sinne des oben erwähnten Consensus liesse sich die Mahnung des Herrn etwa so umschreiben: Ihr Knechte Gottes sollt in der Kirche, welche auf dem Boden dieser Welt dem Mischzustande unterworfen ist, nicht eigenwillig und voreilig die Satanskinder, die ihr als solche nicht sicher erkennen könnt, ausreissen oder zusammensammeln wollen, um durch ihre Ausrottung ein vermeintlich reines Feld von eitel Gotteskindern zu gewinnen. —

Die Frage der geistlichen Kirchenzucht (inclusive den geistlichen Bann und die Excommunication) erscheint durch dieses Gleichniss gar nicht berührt. Denn die Kirchenzucht, welche an notorischen Sündern in der Gemeinde nach Matth. 18 und 1 Cor. 5 geübt sein will, kann unter dem Bilde des „Zusammenlesens“ zum Zwecke der Ausrottung nicht gemeint sein.

Dass wir uns also gegen eine etwaige ernste, mit geistlichen Mitteln zu vollführende Kirchenzucht (die ja immer auch Pflege, nie Ausrottung involvirt) keinesfalls auf unser Gleichniss berufen dürfen, dass wir uns im Hinblick auf den gegenwärtigen Mischzustand unserer lutherischen Gemeinden, sofern grobe und unbussfertige Sünder ohne Zucht und Bann in denselben fortexistiren, mit diesem Gleichniss absolut nicht trösten dürfen, darin hat Nerling vollkommen Recht. Denn gerichtet ist das Gleichniss nicht gegen Zucht und geistlichen Ausschluss aus der Kirchengemeine, sondern gegen alles Ausreissen zum Zweck des Zusammensammelns, sei es der Unkrautpflanzen, um sie zu verbrennen, sei es der Weizenpflanzen, um sie ohne Mischzustand zu hegen. Das Verhältniss ist, wenn wir es auf unsere kirchlichen Verhältnisse der Gegenwart anwenden, theils gegen Korn's theokratisch-gesetzliche Ausrottungstheorie, theils gegen Herrnhuts pharisäisch-sectirerische Sammelpraxis gerichtet. Die Frage der geistlichen Kirchenzucht ist durch dieses Gleichniss und die in demselben enthaltene Warnung des Herrn an und für sich weder zurückgreifend, noch positiv beantwortet. Sie will nach Matth. 18 entschieden werden.

Kirchliche Zustände in Altpreußen.

Einige Bemerkungen zur

Octoberversammlung in Berlin.

In den nachfolgenden Zeilen beabsichtigen wir nicht einen Bericht über den äusseren Verlauf der kirchlichen Octoberversammlung zu geben, sondern die Leser einen Blick in das

innere Getriebe derselben, die Stellung, die Hoffnungen und Befürchtungen der Parteien thun zu lassen. Es gilt auch von solchen kirchlichen Ereignissen, dass dabei „mancher Herzen Gedanken offenbar werden.“ Nur als solches ist das, was sich in den Tagen vom 9.—12. Oktober in Berlin zugetragen, bedeutungsvoll.

Die gewaltigen Ereignisse auf dem politischen Gebiete hatten allseitig die Erwartung angeregt, dass auch auf kirchlichem etwas geschehen werde und müsse. Oder sollten die grossen Thaten Gottes am deutschen Volke, die es so mächtig in die Höhe gebracht, nicht auch der deutschen Kirche fördernd zu Gute kommen? Gewiss lag das in der Absicht Gottes. Aber merkwürdig und sehr bezeichnend dafür, wie eng bei uns nationales und kirchliches Leben verbunden sind, suchte man diesen Gewinn, parallel mit dem politischen, zunächst nach der Seite der kirchlichen Einigung, nicht nach der Seite der Kräftigung der kirchlichen Grundlagen. Nach der Stelle, von der die erste Anregung ausging, war das nicht anders zu erwarten. Berlin, die Hauptstadt des deutschen Reiches, konnte nur in dieser Weise die Initiative ergreifen. Wer die Schriften des Gen.-Sup. Hoffmann eingesehen, weiss, welch stark nationalen oder kosmopolitischen Beigeschmack seine Theologie hat. An seine Seite war vor Kurzem Dr. Brückner aus Sachsen gekommen, der die Kluft zwischen seinem luther. Heimathlande und dem unirten Preussen schmerzlich empfand. Neben ihnen machte dem weiten, liebereichen Herzen Dr. Wicherns die kirchliche Zerklüftung schwere Kummerniss. Die kirchlichen Schranken waren ihm eben so viele Hindernisse für sein inneres Missionswerk. Der Kirchentag und der damit verbundene Congress für innere Mission hatten einigermassen darüber hinweggeholfen; aber seitdem die Lutheraner sich davon zurückgezogen hatten, genügten sie nicht mehr. Man behauptet, Dr. Wichern hätte zuerst die Idee angeregt, etwas Neues zu pflügen, den Kirchentag zu einer evangelisch-nationalen Versammlung umzuformen.

Wie dem auch sei, so hat sich ohne Zweifel Dr. Brückner alsbald des Planes bemächtigt. Jedenfalls war er später die Seele des Ganzen. Niemand war auch geeigneter dazu als gerade er. Die beiden andern Coryphäen der positiven Union, Hoffmann und Dorner, hatten so gründlich das Vertrauen bei den Lutheranern verscherzt, dass, wenn sie aktiv als Referenten aufgetreten wären, schwerlich ein Lutheraner erschienen wäre. Von Brückner dagegen hatte man noch immer die Hoffnung, er werde eine Brücke aus der Union zur Conföderation bilden.

Das Einladungsschreiben, im Juli verfasst und von hervorragenden Mitgliedern der Unionspartei unterzeichnet, wurde an einzelne Lutheraner von minder schroffer Stellung mit der Bitte um Mitunterzeichnung übersandt. Die unterschrieben, thaten es meist nach eigenem Urtheil ohne Verständigung mit ihren Freunden. Bei der Dringlichkeit, mit der man die Sache betrieb, war dazu in den meisten Fällen keine Zeit. Von den 235 Unterzeichnern der Einladung mögen etwa 30—40 zu den Lutheranern gerechnet werden können. Es genügte das indessen vollkommen für den beabsichtigten Zweck. Es sollte der deutsch-evangelischen Welt gezeigt werden bei Publicirung der Einladung, dass das Programm von allen Richtungen und Particularkirchen gebilligt war, mithin alle Richtungen unbedenklich an der Versammlung theilnehmen könnten. Auch war es in der That, obwohl seinen Ursprung aus unirtem Lager nicht verleugnend, so gefasst; constatirte ausdrücklich, dass durch die Betheiligung an der Versammlung weder die confessionelle noch die landeskirchliche Stellung der Mitglieder irgendwie beeinträchtigt und präjudicirt werden sollte, liess so wenig bestimmte Ziele durchblicken, betonte vielmehr nachdrücklich, dass es die Aufgabe sei, die rechten Wege zu suchen, dass die Theilnahme unverfänglich erschien. Bei dem allgemeinen Verlangen nach gegenseitiger Annäherung konnte eine günstige Aufnahme des Vorhabens erwartet werden. Wirklich war auch die Wirkung zunächst eine erwünschte. Ueberall, wo man hinhörte, sprach

innere Getriebe derselben, die Stellung, die Hoffnungen und Befürchtungen der Parteien thun zu lassen. Es gilt auch von solchen kirchlichen Ereignissen, dass dabei „mancher Herzen Gedanken offenbar werden.“ Nur als solches ist das, was sich in den Tagen vom 9.—12. Oktober in Berlin zugetragen, bedeutungsvoll.

Die gewaltigen Ereignisse auf dem politischen Gebiete hatten allseitig die Erwartung angeregt, dass auch auf kirchlichem etwas geschehen werde und müsse. Oder sollten die grossen Thaten Gottes am deutschen Volke, die es so mächtig in die Höhe gebracht, nicht auch der deutschen Kirche fördernd zu Gute kommen? Gewiss lag das in der Absicht Gottes. Aber merkwürdig und sehr bezeichnend dafür, wie eng bei uns nationales und kirchliches Leben verbunden sind, suchte man diesen Gewinn, parallel mit dem politischen, zunächst nach der Seite der kirchlichen Einigung, nicht nach der Seite der Kräftigung der kirchlichen Grundlagen. Nach der Stelle, von der die erste Anregung ausging, war das nicht anders zu erwarten. Berlin, die Hauptstadt des deutschen Reiches, konnte nur in dieser Weise die Initiative ergreifen. Wer die Schriften des Gen.-Sup. Hoffmann eingesehen, weiss, welch stark nationalen oder kosmopolitischen Beigeschmack seine Theologie hat. An seine Seite war vor Kurzem Dr. Brückner aus Sachsen gekommen, der die Kluft zwischen seinem luther. Heimathlande und dem unirten Preussen schmerzlich empfand. Neben ihnen machte dem weiten, liebereichen Herzen Dr. Wicherns die kirchliche Zerklüftung schwere Kummerniss. Die kirchlichen Schranken waren ihm eben so viele Hindernisse für sein inneres Missionswerk. Der Kirchentag und der damit verbundene Congress für innere Mission hatten einigermaassen darüber hinweggeholfen; aber seitdem die Lutheraner sich davon zurückgezogen hatten, genügten sie nicht mehr. Man behauptet, Dr. Wichern hätte zuerst die Idee angeregt, etwas Neues zu pflügen, den Kirchentag zu einer evangelisch-nationalen Versammlung umzuformen.

Wie dem auch sei, so hat sich ohne Zweifel Dr. Brückner alsbald des Plancs bemächtigt. Jedenfalls war er später die Seele des Ganzen. Niemand war auch geeigneter dazu als gerade er. Die beiden andern Coryphäen der positiven Union, Hoffmann und Dorner, hatten so gründlich das Vertrauen bei den Lutheranern verscherzt, dass, wenn sie aktiv als Referenten aufgetreten wären, schwerlich ein Lutheraner erschienen wäre. Von Brückner dagegen hatte man noch immer die Hoffnung, er werde eine Brücke aus der Union zur Conföderation bilden.

Das Einladungsschreiben, im Juli verfasst und von hervorragenden Mitgliedern der Unionspartei unterzeichnet, wurde an einzelne Lutheraner von minder schroffer Stellung mit der Bitte um Mitunterzeichnung übersandt. Die unterschrieben, thaten es meist nach eigenem Urtheil ohne Verständigung mit ihren Freunden. Bei der Dringlichkeit, mit der man die Sache betrieb, war dazu in den meisten Fällen keine Zeit. Von den 235 Unterzeichnern der Einladung mögen etwa 30—40 zu den Lutheranern gerechnet werden können. Es genügte das indessen vollkommen für den beabsichtigten Zweck. Es sollte der deutsch-evangelischen Welt gezeigt werden bei Publicirung der Einladung, dass das Programm von allen Richtungen und Particularkirchen gebilligt war, mithin alle Richtungen unbedenklich an der Versammlung theilnehmen könnten. Auch war es in der That, obwohl seinen Ursprung aus unirtem Lager nicht verleugnend, so gefasst; constatirte ausdrücklich, dass durch die Betheiligung an der Versammlung weder die confessionelle noch die landeskirchliche Stellung der Mitglieder irgendwie beeinträchtigt und präjudicirt werden solle, liess so wenig bestimmte Ziele durchblicken, betonte vielmehr nachdrücklich, dass es die Aufgabe sei, die rechten Wege zu suchen, dass die Theilnahme unverfänglich erschien. Bei dem allgemeinen Verlangen nach gegenseitiger Annäherung konnte eine günstige Aufnahme des Vorhabens erwartet werden. Wirklich war auch die Wirkung zunächst eine erwünschte. Ueberall, wo man hinhörte, sprach

sich die Bereitwilligkeit aus, die dargereichte Hand anzunehmen, der Einladung zu folgen. Indess bald wurden andere Stimmen laut. Die Führer der Lutheraner in Preussen waren weniger vertrauensvoll als der Haufe. Sie glaubten, um der Stelle willen, von der die Sache ausging, ihr Misstrauen entgegengesetzt zu müssen. Man witterte hinter dem Plane ein unionistisches Fangnetz. Es ist eine natürliche, aber übele Folge der Parteilstellung, dass sie leicht auch bei wohlgemeinten Schritten des Gegners Hintergedanken sucht, überhaupt einzelnen Maassnahmen ein Gewicht beilegt, das sie gar nicht haben können. Aus dieser Neigung heraus ist der Oktoberversammlung beiderseits eine viel zu grosse Bedeutung beigelegt worden. — Zuerst erliess der Centralvorstand der luth. Vereine eine Erklärung des Inhalts, dass die luth. Vereine als solche keine Veranlassung hätten, sich an der Versammlung zu betheiligen. Doch solle es den Mitgliedern unverwehrt sein hin zu gehen, wenn sie für das, was der luth. Kirche Noth thut, dort zeugen wollten. Viel schärfer trat die Evangel. Kirchenzeitung auf. Sie bezeichnete die Theilnahme ziemlich unverhohlen als eine Verleugnung. Die Versammlung habe keine andere Tendenz als die Union zu stärken, ja über das ganze Reich auszudehnen und die lutherischer Seits an ihr theilnehmen würden, gäben zu erkennen, dass sie damit einverstanden wären. Unter dem „zerreisenden Parteitreiben“, von dem das Programm redete, seien ja unverkennbar die Bestrebungen der Lutheraner gemeint. Gegen diese wolle man einen Schlag führen in Berlin; die Lutheraner, jedenfalls in der Minderzahl, könnten nicht hoffen, zu siegen. Sie würden nur dazu dienen, den Feind zu ermuthigen und ihm Triumphe zu bereiten. Auch die Luther. Kirchenzeitung erwartete nichts von der Versammlung und rieth von der Betheiligung ab. Dagegen sprach sich das Volksblatt für Stadt und Land, auch ein lutherisches Organ, sehr warm für die Betheiligung aus, bei aller Würdigung der entgegenstehenden Bedenken.

So war das lutherische Lager überrascht, gespalten, unentschieden, was zu thun. Ein bedeutender Vortheil für den Gegner, wenn es sich um politische Manöver handelt. Hier aber zeigte sich, dass bei dem Kampf um die kirchlichen Tagesfragen ganz andere Gesetze walten und andere Faktoren den Ausschlag geben als auf politischem Gebiet. Nie ist wohl die luth. Partei undisciplinirter erschienen und selten hat sie in den letzten Jahren mehr erreicht als bei Gelegenheit der Oktoberversammlung, indem es ihr da gelang, einer zur weiteren Lockerung des Bekenntnisses führenden Bewegung ein Halt entgegenzustellen. Recht ein Beweis, dass sie keine Partei ist und keine Parteiinteressen verfolgt, wie ihr ja auch die Geschlossenheit, jedes Handeln nach vereinbarten Regeln, jede Unterordnung unter bestimmte Führer fehlt, sondern dass sie nichts weiter ist als eine Anzahl lose verbundener Männer, die nur in dem gleichen Streben, das Reich Gottes auf dem Grunde lutherischen Bekenntnisses zu bauen, sich zusammenfinden. Die Oktobertage haben das ausser allen Zweifel gestellt und damit hoffentlich manches böse Stich- und Scheltwort über die Lutheraner, wie „Parteiterrorismus, Parteitreiben“ für die Zukunft begraben.

Die Unentschlossenheit, die Meinungsgetheiltheit der Lutheraner wurde durch die unter ihnen gepflogenen Verhandlungen nicht gehoben, sondern nur noch vermehrt; und dass es dahin nicht kommen werde, wofür einer von ihnen plaidirte: entweder muss Alles gehen, was kann, oder aber Niemand, das war voraus zu sehen. Man hatte nämlich inzwischen in Berlin nach langen Verhandlungen es durchgesetzt, dass dem Missionsdirektor Dr. Wangemann, dem Führer der preussischen Lutheraner, gleich nach dem Referenten Dr. Brückner das Wort zu längerem Vortrag bewilligt werden solle. Damit waren für die milder Gesinnten die Bedenken wesentlich beseitigt; die Schrofferen beharrten indess auf ihrer Weigerung, nicht nach Berlin zu gehen. Noch 8 Tage vor der Versammlung erklärte der Präses des Gnadauer Vereins: es ist der Ehre und Würde unserer luth.

Kirche zuwider, nach Berlin zu gehen. Dennoch fand sich am Vorabende der Tage auf einer luther. Fraktionsversammlung eine unerwartet grosse Anzahl Lutheraner zusammen, darunter auch die Proff. Kahnis und von Scheurl als Gäste. Es ist richtig, es ging ein schwermüthiger Zug durch die Versammlung. Niemand trug sich mit der Hoffnung auf Sieg. Man war nur gekommen, um öffentlich Zeugniß abzulegen und wollte sich darüber verständigen, in welcher Weise dies am angemessensten zu geschehen habe. Vereinzelte Stimmen forderten ein rücksichtsloses Aussprechen aller Herzenswünsche bis zur Personenfrage. Mehrere, namentlich aus den Laien, redeten einer Form das Wort, die die Verständigung nicht ausschloss. Die Mehrzahl stimmte den 6 Sätzen des Dr. Wangemann zu, die freilich nicht die geringste Aussicht auf Annahme hatten. Man verhehlte sich das keineswegs, aber man wollte auch nur Zeugniß ablegen; und jene Sätze geben allerdings einen getreuen und klaren Ausdruck dessen, was die Lutheraner in Preussen seit langem erstrebt hatten. Sie forderten die thatsächliche Anerkennung der luther. Kirche und eine demgemässe Gliederung des Kirchenregiments auf allen seinen Stufen nach den 3 Bestandtheilen der Landeskirche. Diese 6 Sätze wurden mit einer Art Begeisterung von den Versammelten als luther. Programm angenommen. Unseres Erachtens leiden sie an einem dreifachen Mangel. Ihr Hauptfehler ist, dass sie eine in sich widersprechende Combination enthalten; sie wollen das Recht der luth. Kirche und die Einheit der Landeskirche gleichzeitig festhalten. Das ist eine Unmöglichkeit; Eins schliesst das Andere aus; denn bei jener liegt der Schwerpunkt im Bekenntniß, bei dieser im Landesherrn. Der andere Mangel ist der, dass das Programm darüber im Unklaren lässt, in welcher Weise die Gliederung vorgenommen werden soll, ob nur die Behörden in 3 Theile geschieden werden sollen oder auch die Gemeinden. Man sollte meinen, das Letztere wäre die nothwendige Voraussetzung für das Erstere. Dann aber musste angegeben werden,

nach welchen Normen die Gemeinden vertheilt werden sollten, was als Kriterium für den Bekenntnisstand der einzelnen Gemeinden dienen sollte, eine Frage, über die bei sonstiger Bereitwilligkeit der Unirten, auf die luth. Vorschläge einzugehen, ein Streit entstanden wäre, dessen Ausgang nicht abzusehen. Wahrscheinlich hätte die Union fast das ganze altpreussische Gebiet bei der Theilung für sich in Anspruch genommen. Damit ist auch schon das dritte Gebrechen jener Sätze bezeichnet: dass sie nämlich, anstatt einfach ein Zeugniß für die Selbständigkeit der luth. Kirche abzulegen, ein Verfassungsprogramm aufstellen, und die Wege angeben wollen, auf welchen dieses Ziel zu erreichen sei. An sich schon in so wenig Worten eine missliche Sache, bei unsern völlig verfahrenen und verworrenen kirchlichen Verhältnissen geradezu eine Unmöglichkeit.

Sonach waren jene sechs Sätze, um die am Montag Abend die Lutheraner Altpreussens als um ihr Feldzeichen sich scharten und mit denen sie in's Feld rücken wollten, in keiner Weise geeignet als Anknüpfungspunkt auch mit einem gutwilligen Gegner zu dienen.

Die bedeutungsvollen Tage eröffnete ein Gottesdienst in der Domkirche, in dem Gen.-Sup. Hoffmann die Predigt hielt über Juda V. 2. Diese Predigt hielt so scharf die richtige Grenze ein, griff nicht vor und vertrat nicht Parteitendenzen, sondern hielt sich allein an die göttlichen Gedanken des Worts und griff an das Herz und Gewissen, dass sie jeden Hörer zur dankbaren Freude darüber stimmte, wie breit doch trotz allem die gemeinsame Basis sei, dabei aber freilich auch den Schmerz von Neuem weckte, dass es nicht möglich sei und sich auch alsbald als unmöglich ausweisen würde, mit solchen Gegnern über die wichtigsten kirchlichen Fragen sich zu vereinigen oder auch nur zu verständigen.

Zunächst freilich liessen sich die tiefgehenden Differenzen über dem begeisterten, an alle Herzen gleich mächtig anklingenden Vortrag von Ahlfeld noch einmal vergessen. Aber schon

der Vortrag des Correferenten, Garnisonpfarrers Frommel, brachte es durch einzelne Wendungen den Confessionellen in Erinnerung, dass sie sich Anschauungen gegenüber befänden, die sie nimmer zu theilen vermöchten. Sind wir da, um hinaus zu werfen oder um hinein zu locken? rief der Redner mit Emphase unter Beifallsgemurmel der Versammlung aus. Das war bezeichnend für die Richtung, die hier das Wort führte. Sie fasst die kirchliche Aufgabe ganz anders als die Lutheraner. Sie will nur durch die Liebe gewinnen, sie hält es nach dem Worte Christi: wer zu mir kommt, den will ich nicht hinausstoßen, für unstatthaft, irgend Jemand vom Sakrament zurückzuweisen, der es begehrt; sie perhorrescirt zwar nicht den Ernst des Worts, aber wohl den Ernst der That; sie legt wenig oder gar kein Gewicht auf die Ordnungen der Kirche in Lehre, Zucht, Cultus als pädagogische Mittel, sondern will Alles erreichen durch das subjektive Wort, d. h. die Wärme, die Treue, die Kraft und Genialität der Verkündigung, oder wie das später ein Redner ausdrückte, durch die Macht der Persönlichkeit. Es fehlt dieser Richtung an jedem Verständniss für das Wesen der Kirche als einer Gemeinschaft des Bekenntnisses, die ihren Gliedern mit dem Anspruch auf Unterordnung unter dasselbe entgegentritt und eine bestimmte Lebensanschauung und Weise „als dem Evangelio gemäss“ aus sich heraussetzt, an die sie ihre Glieder für gebunden erklärt. Daher, weil sie sich in die Bekenntniskirche nicht finden kann, klammert sie sich mit fast krampfhafter Angst an die Landeskirche, den landesherrlichen Summepiscopat an; jeder Versuch, der gegen die Einheit der Landeskirche gerichtet ist, erscheint ihr fast wie ein Verbrechen. Oder aber, wenn sie, mehr liberal gesinnt, die Selbständigkeit der Kirche anstrebt, dann weiss sie kein anderes Fundament für die befreite Kirche anzugeben als das allgemeine Priesterthum der Gläubigen. Auch diese Schattirung der Union war stark in Berlin vertreten und fand ihren beredten Wortführer in Prof. Beyschlag. Dieser Theologe versuchte alles Ernstes die

Versammlung zu bestimmen, seinen Ideen beizutreten, indem er einen dahinzielenden Antrag durchzubringen trachtete. Doch stiess er damit auf sehr entschiedenen allgemeinen Widerspruch. Es war nicht zu ermitteln, ob nur die confessionelle Richtung damit einen Ausdruck ihrer Willensmeinung und nicht zu verachtenden Stärke gab oder ob auch andere Elemente sich hineingemischt hatten und den Widerspruch so durchschlagend machten.

Mit grosser, durch die Erlebnisse dieses Tages noch gesteigerter Spannung sah man dem Mittwoch entgegen, an den sich sehr weittragende Fragen für die Zukunft der deutschen evangelischen Kirche knüpfen konnten. Allerdings war die Versammlung nicht ermächtigt, bindende Beschlüsse zu fassen, wohl aber trefflich geeignet, die Geister zu sondiren. Galt es doch den Versuch, ob es sich nicht erreichen liesse, die gläubigen Elemente gegenüber dem immer mächtiger emporstrebenden Unglauben unter gewissen Formen zu sammeln, in äussere Organisation zu bringen. Gewiss, wenn die Versammlung den Vorschlägen des Dr. Brückner einmüthig zufiel, so liess sich in etwas voraussehen, welche Wege die evangel. Kirche Deutschlands in Zukunft einschlagen werde. Es war wohl Niemand in der Versammlung, der nicht die Grösse der Aufgabe, die im Thema gestellt war, erkannte, wenngleich auch Viele zweifelten, dass bei dieser Gelegenheit sie zu lösen möglich sei; Niemand, der nicht den Wunsch hegte, es möge ein Schritt vorwärts gethan werden aus der Zersplitterung heraus. (Die absolut nichts erwartenden Geister hatten sich auf die Emporen zurückgezogen.) Die Vergangenheit des Referenten gab der Hoffnung Raum, dass er dem Lutherthum würde Gerechtigkeit wiederfahren lassen vor den Männern des preussischen Kirchenregiments, während seine jetzige Stellung erwarten liess, dass er der Union nichts vergeben werde. Nach seiner Begabung, seiner Lebensführung, seiner Richtung, seiner amtlichen Stellung war er vor allen, die überhaupt etwas zu thun im Stande waren, am ehesten in der Lage, ein Neues zu pflügen. Aber auch ganz

abgesehen von der Tauglichkeit seiner Vorschläge, ein Mann von dem Rufe, den er sich in Preussen erworben, konnte unmöglich nur alte Gedanken wieder aufwärmen, musste Neues, Interessantes, Beachtungswerthes bieten.

Wohl begreiflich, dass die Stille spannender Erwartung über die Versammlung sich lagerte, als Dr. Brückner die Kanzel betrat. Aber schon nach einer Viertelstunde war man im Klaren, dass der rhetorisch so glänzende Vortrag nichts Fruchtbares bieten werde. Dr. Br. mochte oder vermochte nicht, sein Thema aus der Tiefe evangelischer Anschauung zu behandeln, sich auf den Standpunkt eines an einen bestimmten Glaubensinhalt gebundenen Gewissens zu stellen. Es waren lediglich kirchenpolitische Gesichtspunkte, unter denen er die Frage betrachtete, und ersichtlich Bismarck's geniale Meisterzüge in der Einigung Deutschlands, die ihm als Modell vorschwebten. Nicht die Confessionskirchen, sondern die Landeskirchen, das waren die Grössen, mit denen er als Grundfaktoren rechnen zu müssen glaubte. Dass diese Grössen ungleichartig sind, indem sie ja nur theilweise lutherischen Bekenntnisses, zum Theil gemischten Bekenntnisses sind, kümmerte ihn wenig. Daher übersah er völlig die Schwierigkeiten, die die verwickelten preussischen kirchlichen Verhältnisse jeder weiteren Verständigung in den Weg legten. Für ihn war die preussische Landeskirche einfach eine unirte und als solche in dem allgemeinen Kirchenbunde, den er zu gründen im Sinne hatte, zu gruppieren; eine Anschauung, die die Lutheraner in Preussen je und je mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen haben. Für sie gilt es als feststehend, dass die luth. Kirche in Preussen nie aufgehört habe zu existieren, ihr Bestand nur durch die Union verdunkelt sei. — Dem Ausgangspunkt gemäss fasste der Redner viel mehr die äussere, geschichtliche, als die innere Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse in's Auge, ebenso richtete er seinen Blick mehr auf den eigentlichen deutschen Volksgeist, als auf den die Kirche leitenden und ihr eigenen heiligen Geist. Aber wenn

sich hieraus auch für den Kirchenpolitiker eine Fülle interessanter Betrachtungen ergab und Gelegenheit genug, den kirchlichen Particularismus eben so sehr in einem beschränkten Maasse als berechtigt (mindestens als bisher berechtigt) anzuerkennen, wie ihn als Hemmniss für den angestrebten Kirchenbund mit modernen Schlagwörtern zu bekämpfen; (z. B. „Soll es denn Angesichts dieser grossen Zeit bloss von den kirchlichen Parteien heissen, dass sie nichts gelernt und nichts vergessen haben?“ „Soll der alles zerreisende Parteihader unverändert fort dauern?“ „Der Grundtrieb des deutschen Volksgeistes geht heutzutage auf Einigung, nicht auf Zertrennung.“ „Der nationale Gedanke fordert die Einigkeit; der Particularismus hat sich überlebt“); für das theologische Herz und Gewissen waren das alles Luftstreiche. Die beständige Parallelisirung von Staatlichem und Kirchlichem, z. B. „Die Lage der Dinge fordert durchaus eine Homogenität zwischen der nationalen und kirchlichen Strömung“, erkältete; das bald hervortretende Ziel: Umwandlung des provinziellen Kirchenthums in die deutsche Reichsbundeskirche stiess zurück. Immer aber war man noch begierig, zu erfahren, welche Wege zum Ziele hinführen sollten. Schliesslich nannte denn der Redner freie Gewährung der Abendmahlsgemeinschaft zwischen den einzelnen Landeskirchen mit der Einschränkung, dass sich der Gast in die Ordnung der Kirche, in der er das Sakrament begehre, füge (die preuss. Kirche schien dabei als unirte angenommen zu werden), und zweitens die Einrichtung einer Art von kirchlichem Bundesrath, erweitert durch eine Art von Reichstagsausschuss. — Das waren also die Vorschläge! Wie wurden sie aufgenommen?

Der Wortführer der preussischen Lutheraner, Direktor Wangemann betrat die Kanzel. Merkwürdig! Weil ihm das Wort nicht in dem Maasse zu Gebote steht wie dem Referenten, er sich auch kein unbedachtsames Wörtlein entschlüpfen lassen wollte, so hatte er seinen Vortrag aufgeschrieben und begann ihn abzulesen. So kam es, dass er kaum mit einer Silbe, eine

kurze freie Bemerkung abgerechnet, auf das Hauptreferat einging. Aber das war fast providentiell, jedenfalls höchst kennzeichnend für die Situation, für die Stellung der preussischen Lutheraner zu den kirchlichen Fragen. Sie haben fast nur Auge und Sinn für ihre eigene Noth, die darin besteht, dass sie sich in ihrem Amt isolirt sehen, nicht getragen vom Gemeingeist, nicht gestützt von den Behörden, lediglich auf ihre persönliche Treue angewiesen. Es sind meist Pastoren auf dem Lande, in kleinen Städten, fern von dem bestimmenden Mittelpunkte, ausgeschlossen vom Regiment, also einflusslos und unvertreten, ja seit Hengstenbergs Tode kaum gehört und beachtet in maassgebenden Kreisen. Von dieser Noth redete Wangemann in schmucklosester Rede. Er achtete nicht auf die andern deutschen Landeskirchen, er machte keine Vorschläge, wie man sich mit ihnen zu benehmen habe; einzig und allein die Noth seines engeren Vaterlandes stand ihm vor Augen, sie unverhüllt aufzudecken, zu zeugen von der Schuld daran, die Unionsstunde zu strafen, das war ihm Bedürfniss. Mit scharfer Kritik beleuchtete er die preussischen Zustände und das Verhalten der Behörden. Das hatte man nicht erwartet! Eine tiefe Erregung ging durch die Versammlung. Das Präsidium ertheilte dem Redner eine indirekte Rüge, weil er nicht zur Sache gesprochen habe. Formell hatte es damit wohl recht. Das Thema hatte Dr. W. nur zum Ausgangspunkt genommen; die Frage: die Gemeinschaft der evangel. Landeskirchen hatte er nicht behandelt. Sachlich aber hatte es unrecht. Was Dr. W. ausgeführt und gefordert, das bildete die unerlässliche Voraussetzung für die rechte Beantwortung der Frage des Themas. Gefehlt hatte er nur darin, dass er diesen Zusammenhang nicht nachwies, sondern dass er ihn als zugestanden voraussetzte. Das war nun freilich, man möchte fast sagen, naïv; aber es war gerade in dieser seiner Naivität von tiefgehender Wirkung. Der Abstand von der Rede Dr. Brückner's machte den Eindruck noch stärker. An Eleganz und Fluss der Sprache, an Feinheit

der Erwägungen, an Weite des Gesichtskreises stand sie weit hinter derselben zurück; sie war, derb ausgedrückt, wie Bauernrede gegen Gelehrtenrede; aber sie war der Ausdruck eines einfältig auf Christum gerichteten Sinnes, eines treuen Herzens und eines bedrängten Gewissens. Darum fand sie unter den Gesinnungsgenossen einen mächtigen Wiederhall. Mit einem tönenden Amen bekräftigte das Häuflein Lutheraner im Schiff der Kirche das Zeugniß ihres Sprechers.

Schwerlich haben die Wangemannschen Worte auf irgend Jemand von der unirten Partei überzeugend gewirkt; die Mehrzahl hat sich gewiss von ihnen abgestossen, geärgert, ja vielleicht gar gelangweilt gefühlt, denn es war eigentlich auch nichts Neues, was vorgetragen wurde. In den Blättern der Lutheraner waren dieselben Klagen und Forderungen unzählige Male schon ausgesprochen worden. Dennoch hatten sie unzweifelhaft den Erfolg, dass sie die Unirten aus ihren Illusionen rissen und ihnen es zur Evidenz brachten, dass mit den innerpreussischen Lutheranern nicht weiter zu kommen sei. Wangemann's Vortrag war deren *ceterum censeo*: erst schafft Ordnung in Preussen, sonst ist an die Herstellung gesunder Verhältnisse in der Gesamtkirche nicht zu denken. Daher musste die Präsidialrüge an ihren Wortführer sie auf's schmerzlichste berühren. Das soll nicht zur Sache gehören, was die Sache selbst ist, sagte man dort nicht ohne bitteren Unwillen. In der That, es schien sich eine allgemeine Verstimmung der Gemüther bemächtigen zu wollen. Pessimisten mochten wohl der Versammlung bereits einen stürmischen Schluss prognosticiren. Es war gut, dass die Pause eintrat, die eine gewisse Abkühlung erlaubte, Zeit zur Sammlung gab.

Nach derselben kam die vorhandene Erregung nur in einer stark gefühlsmässigen Replik des Generalsuperintendenten Schulze auf Wangemann's Vortrag zum Ausdruck. Als es dann bekannt wurde, dass die namhaftesten Vertreter der ausserpreussischen Lutheraner Kahnis und Hofmann reden würden,

gewann die Besonnenheit und Ruhe wieder die Oberhand und die Erwartung, wie die Männer sich zu den Brücknerschen Vorschlägen stellen, und welches Schicksal sie ihnen bereiten würden, liess tiefe Stille über die Versammlung fallen. Kahnis, der zuerst das Wort hatte, deckte mit grosser Klarheit und Nüchternheit die sogleich in die Augen fallenden Schwächen des Projectes auf, die darin bestanden, dass der vorgeschlagenen Kirchenbehörde das gleichartige Fundament fehle. Er sprach es nicht aus, aber es beherrschte seine ganze Ausführung der Gedanke, dass nur Kirchen gleichen Bekenntnisses zu einer äusseren auch noch so losen Einheit zusammengefasst werden könnten. Treffend wies er die Gebrechen auf, die ohne einheitliche Bekenntnis-Grundlage an einem solchen Institut unfehlbar hervortreten und seine Thätigkeit lahm legen müssten. Mit dieser Rede war im Grunde das Schicksal der Vorschläge schon entschieden. Also auch Sachsen hatte sie abgelehnt; denn Dr. Kahnis gilt wohl nicht mit Unrecht als einer der mildesten Lutheraner Sachsens. — Was Dr. Dorner noch zu ihren Gunsten sagte, konnte trotz der irenischen Haltung des Redners nicht mehr sonderlich in's Gewicht fallen, zumal sich in seinen Worten ein auffallender Mangel an Verständniss für das Wesen der Kirche kund gab. Dass sie ein um das Wort Gottes geschlossener Organismus sei, schien er abzuleugnen und die Kirche soweit sie sichtbar ist, nur als Landeskirche zu kennen. Er sprach immer nur von der lutherischen Confession in Preussen und behauptete, damit, dass ihr das Recht gelassen sei, ihre Ueberzeugung zu bekennen, sei ihr vollkommen Genüge geschehen, und nur Unkunde könne um desswillen, dass ihr verwehrt sei, sich als Kirche zu gestalten, von einer Rechtskränkung reden. Nur Einen Werth hatte das Auftreten dieses hervorragenden Gliedes der obersten Kirchenbehörde in Preussen: dass es die preussischen Lutheraner von Neuem darüber aufklärte, wie sie von ihrem Regiment nicht das Geringste zu hoffen hätten, weil dort eben jedes Verständniss für ihre Wünsche und Bedenken fehlt. — Ganz auf die Höhe

lutherischer Anschauung stellte sich dagegen Dr. v. Hofmann, der nun das Wort ergriff. Wie herzlich gern wollten wir uns mit unseren evangel. Brüdern verbinden und wie drängen uns dazu die äusseren Verhältnisse, die drohenden wuchtigen Schläge dazu; aber um den Preis der Lockerung und Verdunkelung unseres Bekenntnisstandes ist das unmöglich; das war der Sinn seiner Rede. Kirchliche Gemeinschaft kann nur in dem Maasse statt haben als Gemeinschaft im Bekenntnisse besteht, diese Grundwahrheit für den Bau der Kirche bezeugte auch Dr. v. Hofmann mit aller Klarheit.

In der That der Contrast konnte nicht greller sein wie er hier zwischen dem unirten und dem lutherischen Professor hervortrat; dort wurde der Schwerpunkt in die gläubige Gesinnung, hier in das Wort Gottes und dessen richtige Erfassung gelegt. Auch dem blödesten Auge musste erkennbar werden, dass hier so tiefe Gegensätze, so grundverschiedene Anschauungen sich gegenübertraten, dass an ein einmüthiges kirchliches Handeln nicht zu denken sei. Die Conferenz musste resultatlos enden aus inneren Gründen, nicht etwa aus Uebelwollen und Hartnäckigkeit der Theilnehmer. Gewiss war diese Erkenntniss während der Verhandlungen auch den Leitern der Versammlung aufgegangen. Um aber doch ein positives Resultat aufzuweisen schlug das Präsidium eine sehr allgemein gehaltene Resolution vor, der Jedermann zustimmen konnte, und in der nur das Eine bezeichnend war, dass wieder die Territorialkirchen vor den Confessionskirchen erwähnt waren; dann proponirte es die Wahl eines Ausschusses, dem die Vorbereitung zu einer neuen Versammlung übertragen werden sollte. Und hier zeigte sich wirklich ein Entgegenkommen der Majorität, das doch weniger aus Rücksichten der Klugheit als aus aufrichtigem Bestreben, Gerechtigkeit zu üben und Verständigung zu suchen zu erklären ist. Die sämtlichen Wortführer der Lutheraner, Kahnis, v. Hofmann, Wangemann, Ahlfeld wurden zur Mitgliedschaft vorgeschlagen und von der Versammlung acceptirt.

Am Nachmittage sollte dieser Ausschuss zusammentreten zur vorläufigen Berathung. Auch in diesem kleinen Kreise bestätigte es sich, was schon die Hauptversammlung erwiesen, dass hier unvereinbare Gegensätze in der Auffassung vom Wesen der Kirche sich begegneten, und ebenso, dass in den tatsächlichen Verhältnissen Schwierigkeiten lagen, die zu beseitigen auch redlichstem Willen zur Zeit unmöglich sei. Die ausserpreussischen Lutheraner nahmen sich mit Wärme der Forderungen ihrer preussischen Gesinnungsgenossen im Princip an und betonten es auch ihrerseits, dass die Regulirung der kirchlichen Verhältnisse in Preussen die Vorbedingung einer weiteren kirchlichen Gemeinschaft zwischen den Landeskirchen sei. Die unirten preussischen Mitglieder erklärten, dass auf eine Umgestaltung der Union in keiner Weise eingegangen werden könne; das stehe im Widerspruch sowohl mit preussischem Recht und Tradition, als auch mit ihrer theologischen Ueberzeugung. Die Union sei ein religiöser Fortschritt gegen den Confessionalismus und die Einheit der Landeskirche preiszugeben, sei eine schwere Versündigung. Unter diesen Umständen blieb nichts anders übrig, als für die nächste Zukunft sich auf den Geistesaustausch und die gelegentliche Berührung in freien Conferenzen zu beschränken. Eine solche wurde denn auch für's nächste Jahr in Dresden proponirt und andern Tages von dem Plenum acceptirt.

Ungefähr um dieselbe Zeit, wir müssen davon noch zuvor berichten, um den Leser in den Stand zu setzen, ein klares Bild von der kirchlichen Lage der Stellung der Parteien zu gewinnen, hatte sich das Häuflein der Lutheraner aus Preussen versammelt, um sich über die Erlebnisse des Tages auszusprechen. Die weitaus vorwiegende Stimmung der Anwesenden war Freude, die sich bei Einzelnen sogar so weit verstieg, dass sie von einer Wendung der Dinge redeten. Ueberaus bezeichnend für die Lage der Lutheraner. Genau betrachtet hatten sie doch gar nichts gewonnen, sondern nur das negative Resultat erreicht,

dass durch ihren Widerstand das Projekt gescheitert war. Aber so bedrängt ist in Preussen die Lage der Confessionellen, so einflusslos hatte sich, namentlich in den letzten Jahren seit Hengstenbergs Tode ihre Stimme gezeigt, so beschränkt war auch verhältnissmässig ihre Zahl, dass ihnen selbst dieser kleine Erfolg ganz unerwartet kam und die gehobene Stimmung daher wohl erklärlich war. Und nun gar, was man sich kaum hatte träumen lassen, Dr. Wangemann, der Wortführer der Confessionellen in's Comité aufgenommen, das erschien sanguinischen Gemüthern vollends als ein deutliches Symptom, dass man in den maassgebenden Kreisen doch endlich zur Einsicht des den Lutheranern zugefügten Unrechts zu kommen beginne und bessere Tage in Aussicht stünden. Und doch wie gering war, nüchtern erwogen, auch dieser Erfolg! Es ist überhaupt noch fraglich, ob die freien Conferenzen eine Rolle zu spielen werden berufen sein. Und dann, was gilt ein einzelnes Comitémitglied? Immerhin aber muss dankbar anerkannt werden, dass die Befürchtungen der Evang. Kirchengenossen nicht in Erfüllung gegangen waren; dass sich die Lutheraner viel stärker und zahlreicher erwiesen, als man es geglaubt hatte, und dass die herrschende Partei von ihrer Macht keinen Gebrauch gemacht, sondern sich unerwartet entgegenkommend gezeigt hatte. Was sie zu diesem Entgegenkommen bewogen hatte, wer will das sagen? Es mag wohl auch der Wunsch gewesen sein, zu beweisen, dass sie die Liebe und Duldung nicht nur im Munde führe; dass es ihr Ernst sei, auch anderen Richtungen gerecht zu werden. Ganz gewiss sind dabei aber auch Klugheitsrücksichten bestimmend gewesen. Nachdem es einmal erwiesen war, dass auf dem ursprünglich eingeschlagenen Wege nicht weiter zu kommen war, musste man bestrebt sein für die beschlossenen freien Conferenzen alle Richtungen zu gewinnen und vereinigt zu erhalten. Daher die Aufnahme Wangemanns in's Comité. Eine Aenderung ihrer Lage können die preussischen Lutheraner aus dieser Concession in keiner Weise erhoffen. Der Verlauf

der Versammlung hat das auf das unzweideutigste herausgestellt. Den Gewinn haben die Oktobertage denn doch gebracht, wenn auch sonst keinen andern, dass sie jedem, der sehen will, einen klaren Blick in die innerkirchliche Situation verschafft haben.

Denn wie stehen hier die Dinge? In Preussen ist die Richtung der positiven Union ohne Frage die herrschende bis hinauf ins Cabinet. Die Confessionellen sind dieser Partei gegenüber nichts als eine zerstreute kleine Heerde, über die man zur Tagesordnung übergehen könnte und in Berlin auch sicher übergegangen wäre, wenn sich ihnen nicht die ausserpreussischen Lutheraner als Bundesgenossen zugesellt hätten. Was Brückner und Dorner sagten, machte ganz den Eindruck, dass nach den Anschauungen in den obersten Kreisen die Wünsche der Lutheraner in Preussen einfach als Thorheit ad acta zu legen seien. Die Union galt ihnen als unantastbarer Rechts- und Thatbestand. Hinwiederum den ausserpreussischen Lutheranern hätte man sich gern gefällig erwiesen. Das Verlangen, eine Annäherung der Landeskirchen zu Stande zu bringen, war so gross, dass man zu Concessionen sich wohl verstanden hätte, wenn sie irgendwie zum Ziele geführt hätten. Allein auch hier stellte sich die Union als unübersteigliches Hinderniss heraus und zwar nicht nur als theologisches Princip, sondern als die mit dem preussischen Staatswesen so eng verwachsene Institution, dass deren Alterirung ohne Umgestaltung des ganzen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche unmöglich ist. Die Union in Preussen ist das Kind einer Ehe zwischen dem Territorialismus resp. Collegialismus und jener religiösen Richtung, die aus dem reformatorischen Princip fast nur die fromme Innerlichkeit des Gemüthslebens sich angeeignet hat und nicht auf dem „so steht geschrieben“ sondern auf dem „so glauben wir“ fusset. Beide Ehegatten können einander nicht entbehren. Jene subjektivistische Richtung kann ohne Anlehnung an den Staat nicht bestehen, weil sie ihrer reinen Innerlichkeit wegen unfähig ist, eine selbständige Kirchenbildung zu schaffen. Andererseits ist ge-

rade diese Richtung dem Staate, namentlich dem preussischen sehr dienlich und genehm. Sie führt ihm zu und erhält ihm die Gottesfurcht und Religiosität, auf die Preussens Fürsten stets grossen Werth für das Gedeihen des Staats gelegt haben, ohne ihn doch irgendwie in seiner Aktion zu behindern. Die preussische Union, wie sie mit Ausscheidung der negativen Fraktion sich rechtlich und thatsächlich darstellt, ist nichts anders als das Staatskirchentum erfüllt mit mild christlichem, tolerantem Sinne; in der That, eine den politischen und religiösen Traditionen der Hohenzollern so passende Form, dass sie nicht daran denken werden, sie aus eigenem Antriebe zu ändern. Vollends aber in unseren Tagen, wo der Staat sich so kräftig entwickelt, wo er die römische Kirche in ihrer Selbstständigkeit als einen sehr lästigen Pfahl im Fleisch empfindet, da ist es erst recht nicht zu erwarten, dass er die evangelische Kirche aus ihrer Abhängigkeit entlassen und ihr zur wahren Selbstständigkeit verhelfen werde. Nimmt man dann noch hinzu, dass die in allen einflussreichen Aemtern befindlichen unirten Theologen das Staatskirchentum ihrer Ueberzeugung nach stützen müssen, so ist es wohl zweifellos, dass die Rathschläge der ausserpreussischen Lutheraner kein Gehör finden konnten, überhaupt nie finden können. Da nun andererseits nach lutherischer Ueberzeugung die Umgestaltung der Dinge in Preussen der erste Schritt zur Anbahnung einer engeren Gemeinschaft der evangel. Landeskirchen ist, so ergibt sich als unabweisbares Resultat, dass die Wünsche aller Richtungen in der evangelischen Kirche so lange unerfüllt bleiben müssen, bis etwa durch irgendwelche Fügungen, vielleicht gar gewaltsame Umwälzungen die kirchlichen Dinge in Preussen eine andere Gestalt gewinnen. (Ob diese Umwälzungen, die das Staatskirchentum beseitigen, nicht auch das Volkskirchentum wegsptülen werden, lässt sich noch nicht voraussehen.) Das ist das Tragische an der Union, die Oktobertage haben es klar und deutlich erkennen lassen, dass sie den wahren Universalismus, die Oekumenicität der Kirche

hindert, weil sie eben halb politischer Natur ist und darum nicht über die Landesschlagbäume hinwegkommt.

Der dritte Tag brachte die Vorträge von Dr. Wichern und Prof. Wagner über die sociale Frage. Jener enthüllte mit genauester Sachkenntniss den furchtbaren Abgrund, der sich inmitten der civilisirten Völker durch die Socialistenpartei bildet; dieser behandelte die Frage als Fachmann, machte aber nachdrücklichst auf das Verschulden der besitzenden Klassen an den socialen Missständen und Missbildungen aufmerksam und ermahnte dieselben auf's ernstlichste, die Hand ans Werk zu legen und bei sich selbst auf Beseitigung der Uebelstände, die in den sozialen Verhältnissen zu Tage treten, hinzuarbeiten. Darin sekundirte er durchaus Dr. Wichern, der zwar nicht mehr mit jugendlichem Feuer, aber mit brennendem Eifer und heiligem Ernste die Versammlung zur thätigen Inangriffnahme der socialen Frage anspornte. W. zeigte der Versammlung mehrere Wege, auf welchen man die Aufgabe zu lösen habe und ermahnte dringend sie zu betreten. Aber Alles, was er sagte, so gut und trefflich es auch war, es diente doch nur dazu das Bewusstsein zu wecken, dass es doch meist in die Luft geredet sein werde, und dass seine Rathschläge als unausführbar bei Seite gelegt werden würden, weil das zu ihrer erfolgreichen Ausführung nothwendige Organ nicht vorhanden oder doch dafür nicht organisirt sei. Die freie Liebesthätigkeit der Christen in der Presse, in der Volkspredigt u. s. w. wird erst dann nicht bloss einzelne Erfolge, wie schon jetzt aufweisen, sondern durchgreifend auf das Volksleben einwirken, wenn sie im Anschluss an die Kirche geschieht und deren amtliche Thätigkeit. Aber die unirte Kirche ist in sich selbst viel zu unfrei, zerfahren und zerspalten, als dass sie einen Stützpunkt für die Liebesarbeit abgeben könnte. Eine Kirche, in der jeder Standpunkt berechtigt ist, in der frecher Unglaube und nackte Liederlichkeit ungestört ihr Wesen treiben dürfen, ist nicht mehr im Stande auf die Massen Einfluss zu üben, denn sie besitzt keine Autorität mehr unter denselben.

Was auf dem Gebiet der inneren Mission von einzelnen Dienern der Kirche gearbeitet wird, das thun sie als Privatpersonen. Es fehlt an organischem Zusammenwirken der Christen, und im Volke das Bewusstsein dafür, dass die Kirche von Berufswegen nicht bloss Lehrerin des Glaubens, sondern auch Hüterin der Sitte, Pflegerin der Kranken, Helferin in jedweder Noth ist oder doch sein soll. Der Kirche diese Stellung wiederzugeben und sie dem entsprechend zu gestalten, dazu wird es erschütternder Umwälzungen bedürfen.

So hat denn auch dieser dritte Tage uns nur in der Ueberzeugung und Erkenntniss gefestigt, dass die evangelische Kirche an so schweren Nothständen krankt, dass auch der beste menschliche Wille sie nicht zu beseitigen vermag. Allein Gottes allmächtige Hand vermag hier Abhülfe zu schaffen. Sie wird sich, das ist unsere Zuversicht, unverkürzt erweisen, doch erst nach tiefen Demüthigungen. Aus tiefer Noth allein wird die Kirche Gottes gebaut, nicht auf gemüthlichen Massenversammlungen und nicht durch geistreiche Vorträge.

Zur Rechtfertigung einer Socialethik.

Von

Prof. Dr. Al. v. Oettingen.

III.

Die Unsitlichkeit oder das sittlich Böse als empirischer Zustand der natürlichen Menschheit.

Es lässt sich keineswegs als die specifische oder charakteristische Aufgabe christlicher Sittenlehre bezeichnen, ein sittliches Ideal hinzustellen oder die Liebe als das sittlich Gute zu rechtfertigen und durchzuführen. Das Ideal der Liebe stünde als blosses Postulat, als unerfüllte und unerfüllbare Forderung der natür-

lichen Liebesverweigerung des thatsächlich selbststüchtigen Menschen gegenüber. Die sachliche Aufgabe christlicher Sittenlehre culminirt vielmehr darin, das sittlich Gute oder die heilige Liebe als inneres Gesetz neuen und wahren Lebens, als bewegendes Motiv in der Freiheitsbethätigung des Menschen nicht bloss seiner Möglichkeit und Nothwendigkeit, sondern auch seiner Wirklichkeit nach aufzuweisen. In diesem Sinne ist vor Allem die Erkenntniss der empirischen Corruption oder factischen Lieblosigkeit der natürlichen Menschheit ein Grundaxiom aller christlichen Ethik. Sie wird das innere Gesetz der Sünde, der Fehlentwicklung (Degeneration) in der einzelnen Menschenbrust, wie in der gesammten Weltgeschichte nachzuweisen, das Wachsthum so wie die wuchernde Entwicklung des die alte, unwiedergeborene Menschheit als Hauptmotiv beherrschenden Egoismus darzulegen und mittelst solcher Darlegung das Verständniss für die Nothwendigkeit und den wirklichen Eintritt einer sittlichen Wiedergeburt (Regeneration) durch den christlichen Geist, durch das Princip heiliger Liebe im christlichen Sinne allseitig zu begründen haben.

Es scheint mir also von vorn herein unmöglich, wie neuere theologische Ethiker es gewollt oder auch versucht haben (Schleiermacher, Vorländer, v. Hofmann, v. Harless, Frank u. a.) die Lehre von der Sünde aus dem Inhalte christlicher Moral auszuschliessen. Auf solchem Wege kann nur eine idealistische Sittenlehre geboren werden, welche mit der Zucht des Gesetzes und dem Pflichtbegriff auch die empirische Sündenerfahrung des Christen mehr oder weniger zurücktreten lassen muss, selbst wenn man das Böse als das im christlichen Kampf stetig zu überwindende Moment nebenbei behandelt (Harless), oder die Sünde lediglich als eine gehasste im Christenleben noch vorkommen lässt (Hofmann). Wenn Vorländer „den ganzen Gegensatz von Gut und Böse als „ausser der Ethik fallend“ bezeichnet, so hängt das mit Schleiermacher'schen Grundansichten zusammen. Das Böse ist dann überhaupt eins mit dem Ge-

danken, dass das Gute „als ein werdendes“ gesetzt werde. Es kommt das Böse nicht als eine selbstständige, zerstörende geistige Macht zur Sprache, sondern nur als Unvollkommenheit, Schwachheit, mit einem Wort als „Nochnichtgewordensein des Guten“. Fasst man aber das Böse, wie es in jeder christlichen Ethik geschehen muss, als das schlechterdings Nichtseinsollende, als eigenwilligen Widerspruch wider das Gesetz des Guten, so steht die Darlegung der Sünde in dem Vordergrund jeder wahrhaft christlichen Ethik, so gewiss als ohne Verständniss des Gesetzes und seiner kritischen Wirkung ein Verständniss des Heilslebens unmöglich ist. Ja wir müssen in gewissem Sinne Palmer Recht geben, wenn er sagt: „genaugenommen ist die Lehre von der Sünde nicht ein dogmatisches sondern ein ethisches Lehrstück“.

Der neue Mensch und sein Liebesverhalten lässt sich gar nicht verstehen ohne Voraussetzung einer moralischen Charakteristik des alten Menschen und seiner sündlichen Entwicklung unter der Zuchtrüthe des Gesetzes. Und vollends der Christ in seiner concreten Erscheinung als begnadigtes Gotteskind ist aus der Anfechtung d. h. aus der täglichen Sündenerfahrung und Sündenerkenntniss, aus den Schrecken des Gesetzes und des Gewissens geboren. Erst die christliche Sittlichkeit ermöglicht und vertieft die wahre Selbstbeurtheilung und erhöht die Zurechnung, weil das Christenthum nicht subjectiv Heiligemacht, sondern begnadigte Sünder, die als solche, ja nur als solche eine neue Lebenskraft und Liebesgesinnung gewonnen haben. Dazu kommt, dass das sittlich Böse und die richtige Würdigung und Auffassung desselben nicht nur als Folie des Guten unumgängliches Object christlicher Sittenlehre ist, sondern dass gerade in der Auffassung und sittlichen Beurtheilung des Bösen sich am unmittelbarsten und schlagendsten die gesammte sittliche Weltanschauung des Menschen und so auch des christlichen Ethikers spiegelt. Insbesondere wird sich in der Beurtheilung des Wesens und der thatsächlichen Genesis des Bösen, in der

Unterscheidung und Abschätzung der individuellen und generellen Schuld der Sünde das Charakteristische der gesammten sociaethischen Denkweise am deutlichsten ausprägen. Was der Mensch von Sünde und Schuld denkt, wie er die „Krankheitsgeschichte unseres Geschlechts“ (Vilmär) auffasst, ist ein Hauptkriterium seiner ethischen Gesinnung.

Zwei riesige, die gesammte Geschichte ethischen Bewusstseins durchziehende Gegensätze sind es, welche die christliche Sittenlehre in dieser Hinsicht zu beleuchten und bekämpfen haben wird. Auf der einen Seite erhebt jener Pessimismus dräuend das Haupt, welcher, anscheinend tief blickend, das Elend, den Jammer menschlicher Existenz in sittlicher Hinsicht zu durchschauen meint, aber das Böse durch Behauptung seiner Naturnothwendigkeit substanzialisirt, der sittlichen Beurtheilung und Zurechnung also factisch entzieht. Es ist das der alte, dogmengeschichtlich mit dem Namen des Manichäismus gekennzeichnete Irrthum, welcher, aus naturalistischer oder phantheistischer Weltansicht geboren, das Böse als nothwendigen Durchgangspunkt zum Guten, oder aber, bei dualistisch gefärbter Weltbetrachtung, das Böse als mit der Materie nothwendig gesetztes Hemmniss des Guten auffasst. In beiden Fällen wird das Böse als Substanz, d. h. nicht als ethischer Widerspruch gegen das Gute, sondern als ein mit dem gesammten Dasein verbundenes selbstständiges Princip, also auch als ein selbstverständliches und unumgängliches Ingredienz der menschlichen Natur angesehen. Die gesammte Weltgeschichte erscheint dann lediglich als das tragische Document für die Berechtigung dieser deterministischen Weltanschauung, deterministisch, sofern sie mit Betonung ewiger, so zu sagen fatalistischer Nothwendigkeit den Freiheitsgrund des Bösen im creaturlichen Geiste leugnet und eben darum, consequent ausgeführt, mitsammt der Freiheit und Zurechnungsfähigkeit (Schuld) auch die Möglichkeit und den Erfolg sittlichen Kampfes und sittlicher Erneuerung und Erlösung in Abrede stellen muss. Practisch findet sich diese An-

sicht im gewöhnlichen Leben überall dort verbreitet, wo man in schwarzseherischer, stoischer Resignation, so zu sagen achselzuckend die Unverbesserlichkeit menschlicher Naturfehler behauptet und den Nerv sittlichen Ringens eben dadurch abstumpft. Den Menschen sittlich bessern wollen, hiesse von diesem Gesichtspunkte aus nichts anderes als ihn zerstören, mit dem eingewurzelten Bösen auch seine Natur aufheben. Buddhistische Selbstvernichtung wäre das finstere und abschreckende Resultat jener Prämissen (Schopenhauer).

Von der anderen Seite droht jener idealistische Optimismus sein Haupt zu erheben, welcher, auf der Oberfläche spielend, mit der eingebildeten Sonnenseite des Lebens sich und andere täuscht und in der rosigen Illusion befangen ist, als sei das Böse eine levis macula, ein flüchtiger Wolkenschatten, der den Reiz der Landschaft eher zu erhöhen als zu stören vermag. Der Mensch erscheint hiernach im Grunde seines Wesens durchaus gut und das Böse haftet ihm nur als ein zu überwindendes Moment seiner schwachen, versuchlichen Natur an. Es ist das der alte, dogmengeschichtlich mit dem Namen des Pelagianismus bezeichnete Irrthum, welcher, wo er aus deistischer Weltansicht hervorgeht, das Böse als zufällige und willkürliche Abnormität auffasst, wie sie jeden Augenblick durch den Ernst freien Willens und sittlichen Kampfes auch wieder überwunden werden könne; oder aber, falls die naturalistische Tendenz vorwaltet, die Natur des Menschen als res integra ansieht und mit seinem: „retournons à la nature“ die Welt zur sittlichen Verklärung durch alle Klippen der Sünde hindurchlootsen zu können sich einbildet. In jedem Fall erscheint hier das Böse als blosses Accidenz, als zufälliger Makel der an sich guten menschlichen Natur. Die gesammte Weltgeschichte, dieses erfreuliche Document eines stetigen Fortschritts zum Bessern, gilt jener indeterministischen oder indifferentistischen Ansicht als ein genughuender Beweis dafür, dass der Mensch sein eigener Herr, dass die Freiheit als Grundlage fortschreitenden sittlichen Kampfes die bleibende Signatur seines Wesens sei und ihm den

Erfolg seiner sittlichen, culturhistorischen Weltmission verbürge. Indeterministisch oder indifferentistisch nennen wir aber jene Auffassung, weil sie das Princip der Wahlfreiheit in Gegensatz zu jeglicher, vorher bestimmter Nothwendigkeit in den Vordergrund stellt, weil sie den Willen mit Ausschluss aller Gesetzmässigkeit als Macht der Willkür fasst und deshalb auch die Zähigkeit und empirische Nothwendigkeit der aus sittlicher Entartung hervorgehenden sündlichen Lebensbethätigung verkennt. Practisch wird diese optimistische Weltanschauung eine viel weitere Verbreitung finden müssen, als jener trübseelige Pessimismus; denn sie wird sich überall dort Geltung verschaffen, wo man in pharisäischer Selbsttäuschung und oberflächlicher Glückseligkeitstheorie befangen, in mückenseigender und kameleverschluckender Bornirtheit sein edles Selbst mit mehr oder weniger verliebtem Lächeln wohlgefällig betrachtet oder doch die fast als Schönheitsflecken erscheinenden Fehler und sittlichen Gebrechen durch gute Vorsätze und tugendhafte Alltun meint überwinden d. h. den wurzelfaulen Baum durch Abschaben oder Lehmtünche fruchtträchtig machen zu können. Selbstverherrlichung ist mit einem Worte das traurige aber lockende Resultat jener Prämissen (Rousseau).

So scharf sich die beiden geschilderten Extreme in der Auffassung des Bösen einander gegenüberzustehen und auszuschliessen scheinen, — die christliche Sittenlehre wird doch stets beide in ihrer inneren Verwandtschaft und principiellen Einheit zu durchschauen, in beiden das Körnlein Wahrheit von der massenhaften Spreu des Irrthums sorgfältig zu sondern, im Grunde aber beiden entschieden entgegenzutreten haben, um das Wesen und die innere Entwicklung der Sünde richtig zu werthen und zu beurtheilen. Der Einheitspunkt, der principielle Fehler, in welchem sich jene pessimistische und diese optimistische Weltanschauung berühren, ist die Auffassung des Bösen als eines in der Schwachheit sinnlicher Natur steckenden Gebrechens, kurz in jener specifisch dualistischen Verirrung,

welche, — wie wir schon oben sahen, — den Geist als das an sich Gute, den Leib als den Sitz des Bösen denkt, und ebendeshalb die verdammliche, Schuld bedingende Natur des Bösen verkennt oder unterschätzt. Nur dass die pessimistische Ansicht von dieser Voraussetzung aus zur Annahme einer Naturnothwendigkeit und Substantialität des Bösen gelangt, die optimistische hingegen mit Betonung der Freiheit und angeblichen Willensenergie des an sich guten Geistes die Ueberwindbarkeit des bloss accidentellen, dem Menschen gleichsam nur angeflogenen sittlichen Unheils behauptet. Also beiden gegenüber wird die wahre Ethik die empirische Unsittlichkeit oder das herrschende Böse in der natürlichen Menschheit als schuldbedingende und verdammliche Selbstsucht zu kennzeichnen haben, welche in der bösen Geistes- und Willensrichtung wurzelt.

Die selbststüchtig böse Willensrichtung wird aber dem manichäisch gefärbten Pessimismus gegenüber mit anderen Beweismitteln und mit Betonung anderer Momente durchzuführen sein, als dem pelagianisch gefärbten Optimismus gegenüber. Dort gilt es vorzugsweise den schuldbedingenden Freiheitscharakter des Bösen gegenüber der behaupteten Naturnothwendigkeit desselben, hier die fluchbringende, knechtende Macht der sittlichen Corruption gegenüber der behaupteten Leichtigkeit ihrer Ueberwindung zu betonen und zu erweisen. Ja, wir können sagen: dort gilt es, die Gesetzwidrigkeit, das schlechterdings Nicht-sein-sollen des Bösen als durch Gewissen und Gottes Gebot bezeugt, zur Erkenntniss zu bringen; hier die empirische Gesetzmässigkeit und constante Tenacität der habituell gewordenen Sünde in das rechte Licht zu stellen; dort die sittliche Heilsfähigkeit, hier die sittliche Heilsbedürftigkeit des Menschen, dort die Berechtigung, die Nothwendigkeit und den Segen sittlicher Arbeit und sittlichen Gewissenskampfes, hier die Ohnmacht und die relative Erfolglosigkeit sittlicher Selbstbefreiungsversuche und guter Vorsätze darzulegen; dort das formal noch vorhandene liberum arbitrium (die formale Wil-

lensfreiheit) als Quelle der Zurechnungsfähigkeit, hier das real bereits eingetretene *servum arbitrium* (die reale Willensknechtschaft) als Grund der Sündenherrschaft; dort die Forderung des Gewissens als eines Restes des Guten, hier das verdammende Zeugniß desselben als Document des Bösen zu betonen.

Es erscheint aber auch jede der geschilderten Einseitigkeiten als Correctiv der anderen. A priori lässt sich schon voraussetzen, dass solche Irrthümer ihre weltgeschichtliche Bedeutung und ihre riesige Ausbreitung nie gewonnen hätten, wenn sie nicht, jede für sich, ein Moment der Wahrheit enthielten. Der Pessimismus predigt gewaltig von der durchschlagenden Macht des Bösen, als von einer in ihrer Art gesetzmässigen und unumgänglichen Gewalt in dem jammervollen Dasein des Menschen; der Optimismus bezeugt die Freiheitsbestimmung des Menschen und rettet das sittliche Ideal, dessen Vorhandensein in der Brust des Menschen ihm zum Zeugniß wird, dass das Böse uns nicht als Naturnothwendigkeit wesentlich eignet, sondern das zu Ueberwindende, das Abnorme, Gesetzwidrige ist.

Dass aber die christliche Auffassung und Lösung des grossen Problems sich bei solcher Bewahrung vor den drohenden Einseitigkeiten oder vielmehr bei solcher Rettung ihrer beiderseitigen Wahrheitsmomente nicht in unversöhnliche Widersprüche zu verwickeln braucht, hat sich uns gewissermassen schon bei der empirischen Untersuchung im ersten Theil meines Werkes ergeben und muss sich im Laufe der systematischen Deduction im Zusammenhange mit der gesammten christlichen Weltanschauung bewähren. Weil die Unsittlichkeit nichts anderes ist als das Böse in der Form creatürlichen Willens, so liegt darin bereits beides: die Abnormität oder Gesetzwidrigkeit seines Wesens ebenso enthalten, als die Tenacität oder constante Gesetzmässigkeit seiner Erscheinung. Gesetzwidrigkeit und Gesetzmässigkeit schliessen sich hierbei nicht aus, da jener Begriff ideal, dieser real zu nehmen ist; d. h. ideal, der sittlichen Norm gegenüber ist das Böse

Uebertretung, Ungehorsam, Nichtachtung des Gebotes, also durchaus gesetzwidrig; real, in seiner factischen Erscheinung betrachtet ist das Böse eine zusammenhängende, habituelle Macht, die nach innerem Gesetz sich nothwendig fortentwickelt, also als gesetzmässig bezeichnet werden kann.

Kennzeichnet doch auch die heilige Schrift das Wesen der Sünde als *ἀνομία* (Joh. 3, 4) und spricht doch von einem Gesetz der Sünde (*νόμος τῆς ἀμαρτίας* Röm. 7, 25), in welchem der Mensch seinem alten Wesen nach gefangen liegt. Dass ein böser Mensch Böses hervorbringt aus dem bösen Schatz seines Herzens, ist ein Zeugniß seines gottwidrigen freien Willens; und doch wird das Böse gezeitigt mit einer ähnlichen gesetzmässigen Nothwendigkeit wie die Frucht, an welcher man die Qualität des Baumes erkennt (Matth. 12, 33–35). Ausgehend von dem Gedanken, dass „Alle das Ihre suchen“ (Phil. 2, 21) und in der gesammten natürlichen Menschheit „keiner da ist, der Gutes thue“ (Röm. 3, 10 ff. Ps. 14, 1 ff.) werden wir also dem gebietenden Gottesgesetz namentlich die Aufgabe zuschreiben, im Gewissen des Menschen zu constatiren, dass „alle Welt Gotte schuldig sei“ (Röm. 3, 19; 2, 11 ff.); gleichzeitig wird sich aber der ringenden Seele die Erfahrung aufdrängen, dass wir, sofern wir „von Natur Kinder des Zornes sind“ (Eph. 2, 3) durch das Thun der Sünde auch der Sünde Knechte werden (Joh. 8, 34).

So könnten und müssten wir auch sagen: empirisch genommen ist die Freiheit (die formale) durch die Sünde nicht verloren gegangen, da in dem Bösen, als in der Reactionsmacht des Willens gegen das Gute, sich gewissermassen die, wenn auch gottwidrige Selbstmacht der Freiheit documentirt, woraus sich eben das Schuldbewusstsein und die Anklage des Gewissens erklärt; hingegen ideal genommen, im geistlich-sittlichen Sinne ist die Freiheit (die material) des Menschen allerdings nicht mehr vorhanden, sofern die Fähigkeit normaler Lebensbethätigung durch eine Uebermacht des Bösen, durch die Verfehlung des sittlichen Ideals zu Grunde gerichtet werden musste. Das

Gewissen, als noch vorhandenes Organ eines gebietenden Sittengesetzes constatirt uns, ideal genommen, die Gesetzwidrigkeit, d. h. das Nichtseinsollen, das Schuldbedingende und Verdammliche der eigenwillig bösen Lust, aus welcher die bösen Thaten nicht zwangsweise, sondern freiwillig d. h. in der Freiheitsform entspringen; und die richterliche Mahnung des Gewissens im Zusammenhange mit der durch tausendfache Beispiele erhärteren Knechtung des Willens constatirt uns, real genommen, die Gesetzmässigkeit d. h. die furchtbare innere Constanz, die empirische Zähigkeit und Unumgänglichkeit der eigenwillig bösen Lust, die mittelst böser Thaten „fortzeugend Böses muss gebären.“

So wird der Mensch durch die im Lichte sittlicher Weltanschauung des Christenthums vollzogene Selbstprüfung und Beobachtung sich erst dessen bewusst, dass „ein edler Sklave in ihm ist, dem er die Freiheit schuldig ist.“ Edel ist dieser Sklave, weil das sittliche Bedürfniss und die tief gewurzelte Sehnsucht nach dem Ideal ein Document seiner Freiheitsbestimmung ist, so dass im Gewissen als dem Reste unsrer gottesbildlichen Natur die stete Mahnung sich geltend macht, das gesetzwidrige Böse zurückzuweisen und dem Guten nachzujagen, wesshalb wir dem schwarzsehenden Pessimismus zurufen dürfen: „Verdirb es nicht; es ist ein Segen darin.“ Ein Sklave ist aber dieser Edle, weil in dem Feuer sündlicher Begierde immer wieder die Ketten geglüht werden, die jener Tyrann in ihm, der Eigenwille sich selbst schmiedet, um das bessere Ich in eiserne Fesseln zu legen; so dass dem rosigen Optimisten gegenüber jeder aufrichtige Selbstkenner, im Gefühl seiner sittlichen Ohnmacht und Sisyphusarbeit mit dem Apostel seufzen muss: „Ihelen der Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes!“

Die tiefe Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit, wie sie in jedem Probleme des empirischen Lebens vorliegt, auch in dem Problem des Bösen zu erkennen und zu wahren, wird also eine specifische Aufgabe christlicher Sittenlehre sein. Wie sehr

das Gelingen derselben von der sociaethischen Betrachtungsweise auch hier bedingt erscheint, werden wir nunmehr weiter auszuführen haben, indem wir dabei die genannten Gegensätze und ihre Gefahren stets im Auge behalten. Ich fasse zuvor das Gesagte in folgende Worte zusammen:

Die Anerkennung, dass die heilige Liebe als das sittliche Ideal empirisch in der sündigen Welt nicht verwirklicht ist, und das tiefere Verständniss der daraus sich ergebenden sittlichen Corruption der natürlichen Menschheit ist um so mehr eine Grundvoraussetzung und sachliche Hauptaufgabe christlicher Sittenlehre, als die extremen Anschauungen des Pessimismus und Optimismus in gleichem Maasse die Gefahr theilen, die Sünde in die sinnliche Naturseite des Menschen zu verlegen und in Folge dessen das sittlich Böse als schuldbedingende, selbststüchtige Willensrichtung zu verkennen und zu leugnen. — Dem manichäisch gefärbten Pessimismus gegenüber mit seiner Behauptung einer substantiellen Naturnothwendigkeit der Sünde wird die christliche Sittenlehre mit Betonung der sittlichen Forderungen in Gesetz und Gewissen den schuldbedingenden Freiheitscharakter des Bösen oder ideal genommen, die ethische Gesetzwidrigkeit und absolute Verwerflichkeit desselben in den Vordergrund stellen. — Dem pelagianisch gefärbten Optimismus gegenüber mit seiner Behauptung der annoch vorhandenen, wesentlich ungestörten sittlichen Freiheit des Menschen wird die christliche Ethik mit Berufung auf das verdammende Zeugniss des durch das Gesetz Gottes geschärften Gewissens die knechtende Macht des Bösen, oder real genommen, die empirische Gesetzmässigkeit und thatsächliche Zähigkeit (Tenacität) der habituell gewordenen Sünde zu erweisen haben. — —

Unsere obige Darlegung von dem dreifachen Factor sittlicher Lebensbewegung scheint auf den ersten Blick zu Schanden zu werden, sobald wir uns die sittliche Corruption oder das Böse als Schuld vergegenwärtigen. Der Satz,

dass die Schuld lediglich am Individuum hafte, weil und sofern das Böse durch den subjectiven Einzelwillen als der Ursache des Bösen (*causa peccati*) hervorgerufen werde und daher auch mit der Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit der bewussten Einzelpersonlichkeit stehe und falle, ist ein mit der rationalistischen und pelagianischen Anschauung unserer Zeit weit verbreiteter Irrthum. Und je mehr dieser Irrthum mit optimistischer Theorie Hand in Hand geht, desto mehr verbindet sich mit demselben der Gedanke, dass der Einzelne kraft seines Willens auch das Böse überwinden, durch Selbstbekämpfung und Selbstvergebung es annulliren, wieder gut machen könne. Und doch kann nichts erfahrungswidriger sein, als diese zuerst von den Socinianern mit einseitiger Energie behauptete, vom gesammten Rationalismus der Aufklärungsperiode getheilte Ansicht, als habe es je einen Sünder oder Verbrecher auf eigene Hand gegeben, als sei das Böse und die Schuld denkbar und verständlich ohne stete Beziehung zur Gattungsgemeinschaft und ihrer corrumpirenden Entartung. Das hat bereits der empirische Theil meines Werkes durchgehends dargethan. Die auf dem Wege der Induction gefundenen Gesetze socialsittlicher Lebensbewegung, insbesondere die Gesetze der Organisation, der Heredität, der Solidarität und der geschichtlichen Tradition (I, p. 957 ff.) hatten bereits das Gegentheil erwiesen.

Wie aber die optimistisch pelagianische Anschauung zum falschen Subjectivismus und individualisirenden Atomismus in Betreff der ethischen Beurtheilung von Sünde und Schuld hinneigt, so von der anderen Seite der oben geschilderte manichäisch gefärbte naturalistische Pessimismus zu falschem Objectivismus d. h. zur Verkennung der individuell persönlichen Selbstbestimmung innerhalb der Sphäre des Bösen und der Schuld. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint der Einzelne als ein unglücklich Leidender, den die Collectivmacht des Bösen als ein mit der Naturbasis der Menschheit zusammenhängendes Uebel zu Boden drückt, so dass im Grunde von einer Schuld

im persönlich individuellen Sinne gar nicht mehr die Rede sein kann. Die behauptete Naturnothwendigkeit des Bösen wird zum Entschuldigungsgrund für die abnorme Lebensbethätigung des Einzelnen, sofern dieser unter die Naturmacht des Gesamtorganismus ohne oder wider seinen Willen geknechtet ist. Geht diese Weltanschauung consequent bis zum Materialismus fort, so wird auch der Verbrecher, der Dieb und Mörder wie der Ehebrecher und Selbstmörder von jeder Schuld frei gesprochen; er ist ein unglücklich Leidender, von planetarischen und anderen Naturmächten der Organisation gewaltsam Beherrscher, daher als unzurechnungsfähig auch keiner Verantwortlichkeit und strafenden Zucht zu unterwerfen. Allein auch diese Auffassung widerspricht, wie ich bereits im inductiven Theile erwiesen, augenscheinlich der geschichtlichen Erfahrung, da der Einzelne gegenüber jener Macht des gattungsmässig Bösen mehr oder weniger kämpfend zu reagiren vermag. Denn nur unter solcher Voraussetzung ist innerhalb der Sphäre individueller Freiheit ein Fortschritt, ein Wachsthum der persönlichen Abnormität des Willens nicht bloss denkbar, sondern thatsächlich nachweisbar. Die Beobachtung der Criminalität z. B. zeigte uns beides: den corrumpirenden Einfluss der Verhältnisse und des umgebenden Collectivwillens ebenso wie die individuelle Strafbarkeit und Culpabilität der Einzelpersonlichkeit, sofern und soweit dieselbe jener corrumpirenden Macht nicht etwa zwangsweise, sondern mit Wissen und Willen nach eigener Lust dient und sie an ihrem Theil vergrössern hilft. Daraus ergaben sich uns jene Gesetze der Personalität und persönlicher Charakterentwicklung (I, p. 963 ff.), die etisch betrachtet stets auf ein göttliches Gesetz der Normativität (I, p. 954 ff.) zurückweisen.

Dass sowohl in der collectiven wie individuellen, in der gesellschaftlichen wie in der persönlichen Corruption das Böse, obwohl ideal betrachtet das an sich Gesetzwidrige (Abnorme) empirisch sich doch als eine continuirlich sich entwickelnde, um sich greifende Macht, kurz als ein gesetzmässig sich aus-

wirkender Fluch geltend machte, das muss nothwendig, wenn wir anders eine Lösung dieses schweren Problems finden und nicht in der Sackgasse eines unerträglichen Widerspruchs stecken bleiben wollen, zurückgeführt werden auf jene höhere Teleologie, welche der Optimismus ebenso wie der Pessimismus zu verkennen geneigt sind, ich meine den göttlichen Factor eines gesetzgebenden heiligen Willens, der, wo er nicht als Liebeswille sich documentiren kann, nothwendig als Zornwille (Nemesis) sich mittelst der moralischen Weltordnung durchsetzt und also irgendwie ein entscheidender Mitfactor in der empirischen Erscheinungsform des Bösen sein, so zu sagen ein Gesetz des Bösen aus sich selbst gegenüber dem reagirenden Willen der Creatur heraus setzen und durchsetzen muss.

Freilich schreckt gerade das geschärfte Gewissen vor dem Gedanken zurück, dass Gott in irgend welchem Sinne Ursache des Bösen sein soll. Und dieser Schreck ist gewiss ein tiefberechtigter. Das Böse hörte auf, das schlechterdings nicht sein Sollende zu sein, wenn der Wille Gottes, wenn die heilige Liebe es hervorriefe und sei es auch nur als zu überwindenden Durchgangspunkt anordnete, ja eben dadurch so zu sagen sanctionirte. Darin liegt die Unwahrheit des abstracten Determinismus, der in Betreff der Entstehung des Bösen als (supra- oder infralapsarischer) Prädestinarianismus sich geltend macht. Ihm gegenüber wird die christliche Ethik stets die creatürliche Willensfreiheit und ihren Missbrauch als den alleinigen Grund des Bösen aufrecht zu halten haben.

Allein passiv kann Gott, auch dem möglichen und wirklichen Bösen gegenüber, schlechterdings nicht gedacht werden, wie der schwächliche deistische Pelagianismus thut, indem er jenem Indifferentismus huldigt, welcher von dem Begriff einer rein formalen Wahlfreiheit ausgehend die willkürliche Selbstbestimmung des Menschen zur einzigen Basis aller ethischen Argumentation macht. Giebt es eine feste sittliche Weltordnung, ist Gott als actus purus durch seine heilige und allmachtvolle Willensenergie der

Lenker und Ordner derselben, besteht seine Heiligkeit gerade in der Consequenz der Selbstbewahrung seines Willens als des Gesetzes alles Guten, so kann auch das Böse als Reaction gegen das Gute nicht ohne sein Gesetz, nicht ohne irgend welche Mitwirkung des absoluten Gottes gedacht werden. Documentirt sich doch sein heiliges Willensgesetz als schlechterdings berechnete Forderung bereits in dem innern sittlichen Gesetzesorganen, dem Gewissen, so dass das Gesetz Gottes als die eigentliche „Kraft der Sünde“ (*δύναμις ἀμαρτίας* 1 Cor. 15, 56) erscheint, durch welche die Sünde erst Sünde wird und als Schuld zum Bewusstsein kommt. Das ist es, was die Schrift den „Fluch des Gesetzes“ (*κατάρα τοῦ νόμου* Gal. 3, 13) nennt. Es ist die Verhaftung des creatürlichen Willens unter die bindende und eventuell reagirende Macht eines gebietenden und fordernden Gotteswillens, ohne welchen der Gedanke des sittlich Bösen, wie wir gesehen, gar nicht erfassbar ist. Die Schrecken des Gotteszornes in der Angst des Gewissens, — sie sind vorzugsweise der durch die ganze Geschichte der sündigen Menschheit hindurch klingende Seufzer, welcher nichts anders als Ausdruck der Furcht vor der göttlichen Nemesis ist. Sie sind das mächtige und unwiderlegliche innere Zeugniß dafür, dass Gott durch sein Gesetz die Sünde zur Sünde macht und dass sein heiliger Wille, obwohl vom Sünder übertreten, sich doch an dem Sünder wenn auch in richterlicher Form durchsetzt, sein Regale bewahrt und Sünde durch Sünde strafend und potenzirend, auch mitten in der sittlichen Entartung und Unordnung (Gesetzwidrigkeit) eine sittliche Weltordnung in gesetzmässiger Weise aufrecht erhält. Das zeigt sich nicht bloss in der inneren, psychologischen Consequenz des Sündigen („Gesetz des Fleisches und der Sünde“, Röm. 7, 21 ff), sondern auch in den von Gott über die Sünde verhängten Folgen, in dem Uebel, in der Strafe, kurz in dem gesammten Verkrüppelungs- und Verwesungsprozess, der mit dem Tode endigt. Auch die Desorganisation schliesst pathologische Consequenz in sich, ein furchtbar

zusammenhängendes Verursachungssystem, so dass wir bereits in unserem inductiven Theil von einem „Gesetz des Todes“ reden (I, p. 295) und dasselbe in den mannigfaltigsten Erscheinungen des sündigen Menschheitslebens nachweisen konnten (I, p. 847 ff). Das Sterbenmüssen ist als ein Ausdruck des sich realisirenden Gotteszornes über die Sünde auch ein gottgewollter „Fluch des Gesetzes“. Es ist also dieser Fluch des Gesetzes nichts anderes als die reagirende Energie des sich schlechterdings durchsetzenden heiligen Gotteswillens, der innerhalb der sittlichen Weltordnung in dem Gesetz der Sünde und des Todes sich als Zornwillen documentirt.

Damit ist aber so zu sagen auch der dämonische Character alles Bösen bereits indicirt und innerlich motivirt. Es ist für die christliche Ethik unendlich wichtig, den inneren gesetzmässigen Causalzusammenhang dieser geistig gearteten Macht, die wir das Böse nennen, überall scharf ins Auge zu fassen. Jener Zornwille Gottes giebt sich nämlich als ein ordnender und geordneter auch darin kund, dass er das in die Welt eintretende und eingetretene Böse sich auswirken, ausreifen, gleichsam als ein todtbringendes Reich des Bösen nach gewissen Gesetzen sich gestalten lässt, so dass es auch nur gesetzmässig d. h. in Form eines sittlich motivirten systematischen Kampfes überwunden werden kann. Der Fluch der Sünde ist, dass sie fortzeugend Böses gebiert und nothwendig im Tode, als dem physischen und dem geistigen Uebel, culminirt. Wenn der Teufel als derjenige bezeichnet wird, der „des Todes Macht hat“ und für sein Reich des Todes allezeit Propaganda macht, so ist er keineswegs als solcher ein für sich seiender, selbstständiger Factor des Bösen, sondern muss seinerseits dem Zornwillen Gottes unterworfen, demselben dienen, damit Gott auch nach seiner Kehr- oder Rückseite betrachtet (2 Mos. 33, 23) als ein Gott heiliger und gerechter Ordnung, d. h. in seiner richterlichen Uebermacht gegenüber der sündigen Welt sich kund gebe und erkannt werde.

Allerdings scheint dieser Gedanke, weil sich in ihm das richterliche Weltverhältniss Gottes und die thatsächliche Gottlosigkeit der Welt ausspricht, mehr in die Dogmatik als in die christliche Ethik hinein zu gehören. Allein die Dogmatik wird denselben sowohl in anderem Zusammenhange als auch von einem anderen Gesichtspunkte aus darzulegen haben; sie geht dabei stets von dem Mittelbegriff der durch Gott und seine Gnade zu beschaffenden objectiven Heilsverwirklichung aus und redet vom Gotteszorne, wie er sich in Gott und seiner Erlösungsoffenbarung zum Zweck der Versöhnung der Menschheit mit seiner immanenten Liebe einigt. Die Ethik hingegen vertieft sich in das Zeugniß des durch das Gesetz geschärften Gewissens und sucht die tragischen Wirkungen sittlicher Gottentfremdung des Menschen psychologisch zum Verständniß zu bringen und im practischen Leben darzulegen, um das Wesen des alten Menschen als Folie für die Nothwendigkeit einer subjectiven Erneuerung und Wiedergeburt wissenschaftlich zu erfassen. Sie wird daher den alten Menschen in seiner steten Beziehung zum richtenden Gottesgesetz eingehend betrachten und das innere Wachsthum und die unter dämonischem Einfluss sich vollziehende Entwicklung des Bösen bis zum vollendeten Tode eingehend zu motiviren zu haben, wenn sie anders für den Heilsprocess und die sittliche Lebenserneuerung des Menschen die nothwendigen Anknüpfungspunkte und Voraussetzungen finden will.

Der Mensch aber, als alter Mensch, in seiner sündigen Natur angesehen, ist was er ist nur als Gattungswesen. Das sittlich Böse erscheint geschichtlich als Sittenlosigkeit oder tritt an den Einzelnen als Unsitte heran, sowie es andererseits in dem Einzelindividuum auf Grundlage gattungsmässiger Degeneration bereits vor seinem persönlichen Bewusstsein und seiner geschichtlichen Bethätigung als habituellem Zustand zu Tage tritt. „Von Geschlecht zu Geschlecht“ wuchert der Krankheitsstoff fort und inficirt den zeitlich und räumlich in die Welt geborenen Menschen mit seinem unheimlichen Gift, welches in der selbststich-

tig fleischlichen Willensrichtung als böse Lust bei jedem Individuum von Geburt an sich geltend macht und im Laufe seiner Entwicklung und seines sittlichen Wachstums unter dem steten Einfluss der erziehenden Umgebung ins Bewusstsein tritt. um vom Gewissen als verwerfliche, nicht sein sollende Willensrichtung gestraft zu werden. Dass der Mensch, als natürlicher Mensch, als ein „Kind dieser Welt“ (Matth. 13, 38) ein Weltmensch ist, d. h. dass er einem gattungsmässigen adamitischen Organismus, einem Weltreich angehört, mit welchem er gliedlich verwachsen ist und in welchem er sich als böse gearteten oder sittlich entarteten vorfindet, diese dem Optimismus unbekante, in riesigem Maasse deprimirende, aber unleugbare Wahrheit wird in dem System der Ethik ebenso an ihrem Orte zur Sprache kommen müssen, wie sie uns bisher in allen Sphären menschlicher Lebenserzeugung und Lebensbethätigung bereits durch die Massenbeobachtung entgegengetreten war. Das Gesetz der Vererbung und Theilnehmung bei der factischen Herrschaft der Sünde und Schuld muss uns daher als ein empirisches Grundgesetz erscheinen, ohne welches die Thatsache des sittlich Bösen unverständlich bleibt und in der Luft schwebt.

Wie aber Gattungssünde und Gattungsschuld immer wieder in der Einzelpersonlichkeit als subjectiver Eigenwille, als mit der Egoität zusammenhängender Egoismus zu Tage tritt und kraft der innigen Wechselbeziehung (Reciprocität) von Einzel-Ich und Gattungsgemeinschaft neue Nahrung, ja neuen Anstoss durch die relative Macht der Initiative im persönlichen Willen, also durch den individuellen Factor erhält, das wird die christliche Ethik dem pessimistischen Naturalismus gegenüber an der psychologischen Entfaltung der Sünde sei es in dem sittlichen Gewissenskampf, sei es in dem fortschreitenden Sündenwachstum der Einzelpersonlichkeit nachzuweisen haben. So lange noch das sittliche Bewusstsein und der sittliche Wille eingehüllt erscheinen in den Naturboden der Familie und in den Geschichtsboden der ihr umgebenden sittlichen oder

unsittlichen Tradition, tritt auch die Einzelschuld hinter der Gemeinschaft zurück. Sobald aber das Ich in seinem Gewissen und in dem Maass seiner sittlichen Kräfte ein eigenartiges bewusstes Personleben gewonnen, wird auch je nach der Nutzung und kampfestreuen Verwerthung dieser Kräfte das Maass der individuell sittlichen Entartung und demgemäss das Maass der Verschuldung sich verschiedenartig gestalten, kurz der Mensch als sittlicher Charakter, als Einzelpersonlichkeit in seinem sittlichen Werth oder Unwerth beurtheilt und bemessen werden müssen.

Daraus folgt, dass das Problem des Bösen und der sittlichen Schuld nur vom sociaethischen Gesichtspunkt lösbar ist. Denn erstens giebt sich das göttliche Postulat oder das gebietende Gottesgesetz nur innerhalb des Gottesvolkes d. h. innerhalb einer geschichtlich resp. heilsgeschichtlich begründeten und entwickelten Gemeinschaft kund, um dem Einzelnen zum sittlichen Bewusstsein gebracht zu werden. Sodann ist das Einzelgewissen stets durch die sittliche Tradition geschult und an dieselbe gebunden. Endlich wird das Wechselverhältniss von Individual- und Collectivschuld, sowie von (innerer) Freiheit und (empirischer) Nothwendigkeit des Bösen nur dann richtig verstanden, wenn man die Sünde mit der Gattungsnatur und dem Geschichtsboden des Menschen in steten Zusammenhang bringt. Zeugung, Lebensentwicklung und Tod des Menschen, Entstehung, Wachstum und Vollendung des sittlich Bösen — sie weisen stets zurück auf die abnormen Zeugungs-, Erziehungs- und Bildungsverhältnisse innerhalb der Gattungsgemeinschaft, aus welcher die Einzelpersonlichkeit, der Einzelgeist erwachsen ist; und dennoch erdrückt die sociale Betrachtungsweise nicht den individuellen Mitfactor des Bösen, sobald sie zugleich ethisch geartet ist, d. h. die Einzelperson als in ihrer individuellen Freiheitsbewegung gerade durch die Zugehörigkeit zur Gattung und Geschichtsgemeinschaft bedingt und ermöglicht darstellt und eben deshalb als zurechnungsfähiges Wesen zum wahren

Verständniß bringt. Denn die Schuld, wie alle sittliche Zurechnung lässt sich nie nach abstractem oder absolutem Maassstabe, sondern nur in Relation zu den Prämissen der gesellschaftlichen Umgebung richtig bestimmen, aus welcher der Einzelne natürlich und geschichtlich zu dem geworden, was er als sittlich handelndes Wesen ist. Daher sage ich: alle Schuld wird nur vom sociaethischen Standpunkte gerecht und sachgemäss gewerthet werden können.

Ich fasse das Resultat obiger Darlegung in Betreff der sociaethischen Behandlung der Sündenlehre in folgende Worte zusammen:

Die christliche Sittenlehre wird die Menschheitsünde in steter Beziehung zu den drei Factoren des Sittlichen darzustellen haben. Der göttliche Factor wird in dem gottgewollten „Fluch des Gesetzes“ oder in dem durch moralische Weltordnung und heiligen Zornwillen Gottes bedingten dämonischen Zusammenhang des todbringenden Bösen sich documentiren. Der collective Factor wird in der natürlich und geschichtlich sich fortzeugenden Degeneration der adamitischen Gattung oder der sündlichen Gemeinschaft, die wir als gottfeindliches Weltreich bezeichnen, zu Tage treten müssen. Der individuelle Factor wird sich an der sündlichen Entwicklung des egoistisch gear teten Einzelwillens nachweisen lassen, sofern in jedem Personleben mit dem reagirenden Gewissen ein sittlicher Kampf und ein mit abnormer Willensbethätigung Hand in Hand gehendes thatsächliches Wachsthum von Sünde und Schuld statt findet und eben deshalb individuelle Zurechnung nothwendig ist. In allen Fällen wird aber die Schuld der Entsittlichung, sowie die Zurechnung der Sünde beim Einzelindividuum lediglich im Zusammenhange mit dem natürlichen und geschichtlichen Gemeinschaftsboden richtig abgeschätzt werden, da nur vom sociaethischen Gesichtspunkte aus das Problem der Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit auch in der natürlichen Entwicklung sündlichen Lebens gewahrt und gelöst werden kann.

In welchem Maasse die gangbaren ethischen Grundbegriffe des höchsten Gutes, der Pflicht und der Tugend rein formaler Natur sind lässt sich an dem Gegentheil des sittlich Guten ebenso leicht nachweisen, wie an dem sittlichen Ideal der Liebe. Denn je nach dem Gesichtspunkte der Betrachtung erscheint das Böse ebensowohl als das höchste Uebel, wie als directe Pflichtwidrigkeit oder als spezifische Untugend.

Fassen wir das Böse in seinen Folgen, in seiner zielsetzlichen Entwicklung, in seiner practischen Vollendung, sofern es die gottgesetzten werthvollen Lebensgüter durch die sündliche Lust inficirt, zerfrisst und zerstört, so steht vor unserem geistigen Auge das gesammte Heer der Uebel, welche in dem unheimlichen Gebiete des Todes culminiren. Alle Güter werden durch die Selbstsucht ihrem idealen gottgewollten Charakter entfremdet. Alles Lebensvolle wird innerlich desorganisirt und gewinnt eben dadurch den Todescharakter, weil es seiner Bestimmung entfremdet den idealen Gehalt einbüßen muss. Dass die „vollendete Sünde den Tod gebiert“ (Jac. 1, 15) ist nur ein anderer Ausdruck für die unverkennbare Erfahrungsthat sache, dass „die Sünde der Leute Verderben“ ist, dass sie in geistiger und leiblicher Hinsicht Verkrüppelung, Jammer und Elend in ihrem Gefolge hat. Selbstverständlich ist solches Elend keineswegs unmotivirt oder zufällig, sondern die folgerichtige pathologische Consequenz der Trennung von dem, der des Lebens Quelle ist. Die nothwendige Proportionalität von Ursache und Wirkung tritt hier als „Gesetz der Sünde“ zu Tage und gliedert sich ein in die höhere sittliche Weltordnung eines heiligen Gottes und seiner gerechten Willensenergie. Es ist das „Zugefühlgeben“ (Zezschwitz) der richterlichen Heiligkeit Gottes, was in dem Uebel und in dem Tode als der Summe aller Uebel von der sündigen Welt empfunden wird. Gott, dessen Gemeinschaft wir für den gottesbildlich geschaffenen und nach Gott dürstenden Menschen als das höchste Gut erkannten, ist im letzten Grunde selbst das höchste Uebel für den Abtrünnigen, durch sittliche Entar-

tung Gotte Entfremdeten. Denn Gott ist unser Tod, wenn wir nicht das Gute aus seiner Lebensfülle empfangen wollen d. h. ihn nicht als unser höchstes Gut in kindlichem Liebesgehorsam uns aneignen. Weil er ein lebendiger Gott ist, weil er, nach Heine's Ausdruck „die Ellenbogen frei haben muss“, wenn er nicht bloss ein pantheistischer „verschämter Scheingott“, — Luther würde sagen, wenn er nicht ein blosser „Strohpotze“ sein soll, — mit einem Wort: weil Gott die Fülle aller heiligen Thatkraft in sich birgt, deshalb muss der gegen Gott reagirende sittlich böse Eigenwille die Uebermacht göttlicher Heiligkeit innerlich erfahren und erleben. Und diese Erfahrung, dieses Erlebniss giebt sich im Gewissen als Schuldbewusstsein oder als Zornempfindung kund. Diese trägt bereits den Tod aller Tode in sich. Auch der Dichter hat das in tiefer Ahnung gespürt, wenn er das Leben, das irdische, nicht als der Güter höchstes zu preisen vermag, aber aus der Erfahrung der gesammten Menschheitsgeschichte schöpfend bekennen muss: der Uebel grösstes sei die Schuld. — Die Schuld als der Uebel höchstes hängt also aufs Engste mit dem zusammen was wir oben als „den Fluch des Gesetzes“ bezeichnet haben. In der dämonischen Entfaltung des Bösen steigert sich die Menschheitssünde eventuell bis zur Verstockung als dem geistig-sittlichen Tode, in welchem das Reich des Bösen seinen furchtbaren Kreislauf vollendet und an und für sich betrachtet, d. h. wenn es sich selbst überlassen bleibt, consequent vollenden muss. Das dämonisch ausgereifte Böse wird daher die christliche Ethik als den Höhepunkt alles Uebels, weil als vollendetem Tod, als consequent ausgestaltete Gottlosigkeit, als das hoffnungslose Ziel sündlicher Fehlentwicklung darzustellen haben.

Das höchste Uebel erscheint aber deshalb als nothwendige Folge des sittlich Bösen, weil dieses die heilige, bewahrende Macht des göttlichen Sittengesetzes, die Leben und Freiheit bedingende Ordnung bindender Pflichten untergräbt. Im Gegensatz zur Pflicht, im Widerspruch mit der dem Ein-

zeln innerhalb der gegliederten und berufsmässig organisirten Gemeinschaft gesetzten Liebes- und Lebensaufgabe bringt die Sünde ihrem selbstsüchtigen Charakter gemäss das Element der Auflösung, die Gefahr der Desorganisation auch in die Gesellschaft. Warum? Weil das „Band der Vollkommenheit“, die Liebe als das einzig sittlich Bindende zerrissen und die zuchtlose Ungebundenheit, welche eins ist mit Pflichtvergessenheit, in dem Maasse an die Stelle getreten ist, als der egoistisch sündliche Eigenwille herrscht. Zwar wird die Ethik innerhalb des geschichtlichen Lebens der natürlichen Menschheit auch diejenigen Momente aufzusuchen und in ihrer Bedeutung zu erfassen haben, welche als bürgerliche Rechts- und Pflichtordnung, so zu sagen als ein Aufhaltendes (ein κατέχον 2 Thess. 2, 6), ein sittlich bewahrendes Lebensferment erscheinen. Die Pflicht als harte Nothwendigkeit und zwangsweise Nöthigung innerhalb des geordneten Rechtsbestandes menschlichen Gemeinlebens wird auch trotz der Sünde noch vorhanden sein und in dem Gewissen als dem natürlichen Gesetzesorgan sich kund geben. Allein das sittlich Böse als solches ist und bleibt, soweit es die Gesinnung und die Neigung des alten Menschen beherrscht, die Wurzel aller schlechten Freiheit, welche Autorität und Pietät mit Füßen tritt, alle Ordnung und Unterordnung nivellirend zerstört und durch zuchtlos eigenstüchtige Gleichmacherei zum „Deckel der Bosheit“ wird. Das sittlich Böse liesse sich geradezu als diejenige Pflichtvergessenheit bezeichnen, welche in der Form falscher und eingebildeter Scheinfreiheit, oder willkürlicher Ungebundenheit und Schrankenlosigkeit dem Fleische Raum giebt.

Damit ist denn auch der in dem sittlich Bösen enthaltene stricte Gegensatz angedeutet zu Allem, was Tugend oder persönliche Tüchtigkeit und sittliche Leistungsfähigkeit des Menschen genannt werden mag. Das Böse, trotz seiner dämonisch gearbeteten Kraft, wie dieselbe im genialen Bösewicht abschreckend auftaucht, ist doch seinem inneren Wesen nach durch und durch

sittliche Untüchtigkeit und Ohnmacht, ja spezifische Unthat. Denn wo es thatkräftig erscheint, wirkt es zerstörend. Es ist daher empirisch betrachtet nicht richtig, wenn Spinoza das Böse als dasjenige bezeichnet, was unsere Thatkraft (agendi potentiam) vermindert; denn mit der Stärke sündiger, egoistischer Motive wächst auch die praktische Willensenergie bis zum Dämonischen. Aber ideal betrachtet, im Hinblick auf die Bestimmung des Menschen und die Förderung seiner wahren Lebensinteressen ist das Böse allerdings der Tod aller Leistungsfähigkeit. Weil die sündlich wuchernde Begierde, weil alle Formen des sich zuchtlos geltend machenden Egoismus den Willen in Fesseln schlagen, so wird durch das Böse jene Ohnmacht begründet, welche selbst ein Spinoza als „menschliche Unfähigkeit oder Untüchtigkeit in der Beherrschung und Zügelung der Leidenschaften“ (humana impotentia in moderandis affectibus) mit dem Ausdruck „Knechtschaft“ (servitus) kennzeichnete. So erscheinen selbst die grandiosen Leistungen des natürlichen ungeborenen Menschen dem tieferen sittlichen Urtheil als „glänzende Laster“ (splendida vitia). Das Laster aber, als die durch Gewohnheit der zuchtlosen Befriedigung egoistischer Begierde typisch werdende Form des bösen Willens ist das stricte Gegenheil der Tugend und jede Unthat stellt sich der sittlichen Thatkraft schroff und exclusiv gegenüber.

Freilich wird die Ethik auch hier die Möglichkeit einer gesetzlich-bürgerlichen Tugend d. h. jener durch Selbstzwang herbeigeführten äusseren Conformität mit den Rechtsforderungen menschlicher Gesittung und Ehrbarkeit als ein relativ Gutes und Berechtigtes, ja als ein sittlich bewahrendes Element anzuerkennen und psychologisch zum Verständniss zu bringen haben. Aber die Hohlheit solcher Tugend und der Mangel tieferer Gesinnungstüchtigkeit, mit einem Wort die ungeborene Herrschaft des Egoismus in jener Scheinleistung natürlicher und gesetzlicher Tugend wird die spezifische Untüchtigkeit des Menschen zum wahrhaft Guten, zur Gerechtigkeit, die vor Gott gilt,

kurz den Jammer der Sündenknechtschaft und des Sündenbetrugs doppelt klar zu Tage treten lassen.

Das besprochene Verhältniss des sittlich Bösen zu den drei ethischen Grundbegriffen lässt sich etwa in folgenden Worten zusammenfassend charakterisiren: Indem die christliche Sittenlehre von der Sünde, wie sie in dem „alten Menschen“ sich entwickelt und vollendet, zu handeln hat, wird sie auch an dem sittlich Bösen die Kehrseite jener drei ethischen Grundbegriffe, des höchsten Gutes, der Pflicht und der Tugend aufzuweisen im Stande sein. Denn das sittlich Böse erscheint in seiner, die Gottgemeinschaft zerstörenden schuld- und todtbringenden Vollendung als das höchste Uebel; in seiner die pflichtmässigen Gemeinschaftsbande auflösenden und zersetzenden Macht als zuchtlose Ungebundenheit (Pflichtvergessenheit) oder falsche Freiheit; in seiner, den sittlichen Charakter der Persönlichkeit durch egoistisch fleischlichen Eigenwillen schwächenden und knechtenden Macht als sittliche Untüchtigkeit (Untugend) oder im Fall habituell gewordener Austübung als Laster. — —

Im Gegensatz zur pessimistischen, an jeglichem Fortschritt der Menschheit verzweifelnden Weltanschauung werden die verschiedenen Gebiete culturgeschichtlichen Lebens in Wissenschaft, Kunst und Industrie immerhin den Beweis zu liefern vermögen, dass trotz sittlicher Entartung die Substanz und mit ihr die gottgesetzten Kräfte des menschlichen Wesens keineswegs vernichtet, dass die geistige Thatkraft und Leistungsfähigkeit des Menschen keineswegs gleich Null sind; dass er vielmehr in allen denjenigen Beziehungen des Lebens, welche nicht als solche schon das verwirklichte Ideal der Sittlichkeit involviren und also auch mit eingetretener Unsittlichkeit nicht absolut zerstört zu sein brauchen, es erstaunlich weit hat bringen und für den civilisatorischen Fortschritt des Lebens Grosses und Gewaltiges hat leisten können.

Das heidnische Dichterwort: „Nichts ist gewaltiger als der Mensch“ — behauptet bis auf den heutigen Tag seine re-

lative Wahrheit, wenn man dabei wie die Alten vom Schicksal und der tragischen Schuld, von der Tiefe des heiligen Gotteswillens und dem Elend eigener Gesinnungslosigkeit im Hinblick auf die grossartigen Culturleistungen zeitweilig absieht, so zu sagen die gleissende Aussenseite jener Leistung mit optimistischer Tendenz ins Auge fasst.

Wenn aber aus der unleugbaren Thatsache der Civilisation der Optimismus auf eine hohe sittliche Würde und relative Intactheit der menschlichen Natur einen Schluss meint machen zu dürfen, so verkennt er nicht bloss, wie tief die sittliche Corruption als Wurm des Todes auch an den gleissendsten Früchten des Culturfortschritts nagt, sondern erweist damit seine Unfähigkeit, die Sphäre des Sittlichen von den übrigen Culturgebieten, also auch das sittlich Böse von den specifischen Hemmnissen der sogenannten Civilisation zu unterscheiden.

Nirgends tritt der Unterschied des Objects der Sittenlehre von dem der Civilisationslehre, wenn ich so sagen darf, deutlicher zu Tage, als wenn es sich um das Wesen des Bösen oder der Unsittlichkeit handelt. Mit fortschreitender Civilisation in Wissenschaft, Kunst und Industrie kann gleichwohl die Sittlichkeit rückwärts gehen, die Sünde in wuchernden Gestalten ihr Wachsthum documentiren, wie die modern sociale Entwicklung oder Verwickelung fast allseitig lehrt, ein neuer Beweis, dass Sittlichkeit, wie wir gesehen, nicht Eins ist mit wissenschaftlich-intellektueller, ästhetisch-künstlicher und practisch-industrieller Tüchtigkeit. So ist zum Beispiel der wissenschaftliche, intellektuelle Irrthum, obwohl er mehr als man zugestehen will (Lecky) mit der Gesammtrichtung der Interessen und des Charakters der Menschen zusammenhängt, an und für sich nicht mit Unsittlichkeit zu identificiren, da er lediglich eine Folge der Beschränktheit unseres Erkenntnissvermögens sein kann, also gar nicht in der ethischen Willenscorruption seinen Grund zu haben braucht. Auch darf in der künstlerisch-ästhetischen Sphäre das Hässliche, gegen die Kunstregeln verstossende, nicht ohne weiteres mit

dem bösen Willen in Zusammenhang gebracht werden, da es zur Production des Schönen einer besonderen Begabung bedarf, die nicht jedem Menschen eignet. Und niemand wird auf industriellem Gebiete das Unpractische, Unbrauchbare als aus sittlicher Verschuldung hervorgehend bezeichnen, da schlechte Häuser, schlechte Wege und Stege, wie schlechte Kleider und Schuhe sehr wohl in Folge mangelhaften Materials oder mangelhafter Erkenntniss der Mittel ihrer Herstellung, ohne allen sittlichen Hintergrund einer Verschuldung, gedacht werden können.

Freilich werden Handel und Wandel, Kunst und Wissenschaft im Hinblick auf die innere Einheit und Solidarität menschlicher Interessen und Lebensaufgaben, also mit Beziehung auf den schon nachgewiesenen Zusammenhang von Cultur und Sittlichkeit nur dort zu gesunder Entfaltung und voller Blüthe gelangen, wo die sittlichen Grundlagen der Gesellschaft, wo Rechtsordnung und Religion nicht gänzlich zerstört sind. Aber an und für sich lässt sich doch der wissenschaftliche, ästhetische und industrielle Fortschritt sehr wohl mit einer sittlichen Depravation combinirt denken. Die innere Gottentfremdung geht oft mit concentrirter Thätigkeit in allen möglichen weltlichen Interessen Hand in Hand. Hat man doch die „Säcularisation der Interessen“ d. h. ihre Emancipation von kirchlichen und religiösen Rücksichten als den besonderen Vorzug unserer Aufklärungsperiode gerühmt (Lecky). Selbst der Materialismus, der doch pure Negation jeder ethischen Weltansicht ist, weiss für die genannten Cultur-Gebiete sich zu begeistern und Stauenswerthes hervorzubringen. Auch der ungebrochene Egoismus vermag auf dem Felde der Wissenschaft durch hingebenden Forschungstrieb sich in der Erkenntniss der Weltgesetze zu vervollkommen. Namentlich die neueren Fortschritte der Naturwissenschaft liefern den Beweis, dass ein hohes Maass wissenschaftlicher Erkenntniss mit Indifferenz oder Opposition gegen sittliche Fragen sich paaren kann. Ebenso vermag das Genie auf

künstlerischem Gebiete Grosses zu produciren und Schönheiten von imponirender Gewalt zu Wege zu bringen und wälzt sich dabei möglicher Weise im Unflath der Lust, wie die mit dem Cultus des Genius verbundenen sittlichen Extravaganzen der romantischen Schule darthun. Und dass in der technischen und industriellen Leistung Ausgezeichnetes erreicht werden, grosser Reichthum aufgehäuft und bedeutende Machtentfaltung erzielt werden kann, trotz stetig wuchernder Selbstsucht, ja dass von egoistischen Motiven sehr häufig die grösste Energie irdischer Gütererzeugung und Vermögensbeschaffung ausgeht, muss selbst der Blinde zugestehen. Deshalb ist es auch eine grosse Verirrung, civilisatorischen und sittlichen Fortschritt zu identificiren und jener optimistischen Meinung zu huldigen, als könnte durch Eisenbahnen und Erfindungen, durch Kunst und Wissenschaft, durch höchste Steigerung materieller und öconomischer Productionskraft ein ewiger Weltfriede, ein tausendjähriges Reich, ein goldenes Zeitalter erzielt werden, in welchem der Krieg unmöglich sein würde!

Der hier verborgene, von der Geschichte aller Zeiten und namentlich auch der jüngsten Gegenwart widerlegte Irrthum liegt darin begründet, dass man wie die Moral überhaupt, so auch die Kehrseite derselben, die sittliche Corruption oder den Egoismus, als einen für die gesammte Menschheitsentwicklung keineswegs schädlichen Factor, in die pure Privatsphäre, in das isolirt gedachte Einzelgewissen hineinverlegt und die Errungenschaften der Civilisation gänzlich von der Frage der Sittlichkeit emancipirt sein lässt (Buckle). Auch in dieser Hinsicht liegt die rettende Wahrheit in der richtigen socialethischen Beurtheilung des Bösen begründet, durch welche wir sowohl dem optimistischen als dem pessimistischen Extrem begegnen können. Freilich enthalten beide ein Wahrheitskörnlein, welches aber einseitig festgehalten zu einem Riesenirrtum heranwächst, der uns den tieferen Einblick in die wirklichen Vorgänge der Menschheitsgeschichte verdeckt. Wahr ist an der

optimistischen Anschauung, dass wegen des unverkennbaren Unterschiedes zwischen moralischer und intellectueller Entartung, auch der sich selbst überlassene selbstsüchtige Mensch für seine zeitlichen Civilisations-Interessen Bedeutsames und Bewundernswerthes zu leisten und in diesen Leistungen enorme Fortschritte zu machen im Stande ist. Und wahr ist ebenso an der pessimistischen Weltbetrachtung, dass diese Leistungen hohl und nichtig, nur eine Scheinmacht sind, welche das innere Elend und den Jammer der Menschheit nicht zu verdecken vermag so lange und so weit die egoistische Befriedigung der Leidenschaften die Haupttriebfeder dabei ist und eine geistige und sittliche Vervollkommnung der Menschheit nicht als der erreichbare Zielpunkt jener civilisatorischen Entwicklung ins Auge gefasst wird. Allein es ist die Kurzsichtigkeit beider, welche sich darin kund giebt, dass sie das specifische Wesen der Sünde oder des sittlich Bösen in seinem Verhältniss zu jener culturgeschichtlichen Entwicklung verkennen. Durch Nichtachtung der geistig-dämonischen Macht des schuldbedingenden Bösen verschulden es alle beide, dass die Menschen mitten in der gleissenden, civilisatorischen Lebensentfaltung dennoch „zum Tode hin stolziren“ (Shakespeare).

Das hippokratische Antlitz auch der glänzendsten Civilisationsära liegt aber darin, dass das Böse als innerlich fortwuchernder und sich selbst verzehrender Egoismus nicht bloss in der Einzelperson, sondern in dem socialen Gesamtzustande über kurz oder lang den gesunden Lebenszusammenhang untergräbt und ganze Völker, trotz bereits erlangter hoher Culturstufe, ja meist in engstem Zusammenhange mit derselben dem unvermeidlichen Prozess der Verwesung und des Verderbens Preis giebt, welchem selbst Völker wie die Griechen und Römer trotz ihrer hohen geistigen, ästhetischen und national-öconomischen Errungenschaften nicht entgangen sind. Die Sünde ist eben nicht blos der einzelnen Menschen, sondern auch der Völker Verderben und nagt auch bei hoher Culturstufe an ihrem

Lebensmark. Warum? Weil Kunst und Wissenschaft an und für sich nicht „des Menschen allerhöchste Kraft“ sind, sondern, in den Dienst des sittlich Bösen gestellt, ihm die Signatur der Ohnmacht und des Siechthums aufprägen. Das folgt bereits aus unserer oberen gegebenen allgemeinen Verhältnissbestimmung von Sittlichkeit und Cultur.

Die Ethik wird daher als christliche Ethik die spezifische Aufgabe haben, im Gegensatz zu den beiden genannten Extremen das sittlich Böse als das Moment socialer, schuldbedingender Corruption auch in der entwickelten culturge-schichtlichen Civilisation nachzuweisen. Dabei wird sie einerseits zugestehen können, dass in diesen Gebieten menschlicher Geistesarbeit auch bei sittlicher Abnormität doch gewaltige Fortschritte errungen werden können, welche an sich nicht werthlos oder nichtig sind, wie der Pessimismus denkt, da durch solche Geistesarbeit die Völker vor gänzlicher Versumpfung noch zeitweilig bewahrt und sich ihrer höheren sittlichen Bestimmung wieder bewusst werden können. Andererseits muss aber aus der christlich sittlichen Betrachtung hervorgehen, dass eine krankhafte Desorganisation, dass der Tod in den Gebeinen des menschlichen Gesamtorganismus wuchert, sobald die civilisatorischen Tendenzen nicht in den Dienst des höchsten Lebenszweckes, der sittlichen Bestimmung des Menschen gestellt werden, da keine noch so reich entwickelte Wissenschaft und Kunst dem Menschen seine centrale Lebensbedingung schaffen, d. h. das hemmende und lähmende, mit dem sittlich Bösen wesentlich zusammenhängende Schuldbewusstsein wegschaffen können. Nicht um blosse Emancipation in dem human-civilisatorischen Sinne der modernen Zeit, sondern um wahrhafte Erlösung von dem Fluch des alles zerstörenden Egoismus handelt es sich, wenn der Culturfortschritt den Menschen seiner wahren sittlichen Bestimmung näher bringen soll. —

Das schuldbedingende Böse als solches zu erkennen und zu überwinden, scheint aber in unserem Verhältniss zu Gott

die besondere Aufgabe der Religion, in unserer gesellschaftlichen Beziehung zu den Mitmenschen die spezifische Mission der Rechtspflege zu sein. Das Böse soll doch als das dem Gotteswillen widersprechende durch die versöhnende Macht der Religion überwunden und als das die menschliche Ordnung störende durch die strafende Macht des Rechtes in Schranken gehalten werden! Wie lässt sich also das Böse als Object der Sittenlehre von den betreffenden Objecten der Religions- und Rechtslehre klar unterscheiden?

Wir haben bereits oben vorübergehend angedeutet, wie der Inhalt der Ethik, soweit diese sich mit der Darlegung des sittlich Bösen zu beschäftigen hat, von dem Object der Dogmatik oder der Religionslehre, sofern auch sie von der Sünde handeln muss, sich unterscheiden lässt. Jetzt wird uns diese Grenzregulierung leichter werden, nachdem wir erkannt, in welchem Zusammenhange und in welchem Umfange die Sittenlehre das Böse zu untersuchen hat.

Die Religionslehre wird jedenfalls das Böse stets als Irreligion d. h. als Störung der Gottesgemeinschaft des Menschen, als Zwiespalt zwischen Gott und Mensch oder das zu Sühnende darzustellen haben, um die Nothwendigkeit einer objectiven Wiederherstellung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch zu motiviren. Die Sittenlehre wird aber das Böse als Fehlentwicklung, als den Anfangs- und Ursprungspunkt eines pathologischen und schliesslich letalen Processes zu betrachten haben, welcher das menschliche Gemeinleben und daher auch die Herzensgeschichte des Einzelnen in Folge jenes corrosiven und contagiösen Giftes inficirt. Die Dogmatik wird daher die Sünde als Erweis der objectiven Heilsbedürftigkeit des Menschen in dem Zusammenhange darlegen, dass die Heilsgemeinschaft des Menschen mit Gott oder die Wiederherstellung des Kindesverhältnisses nur durch eine versöhnende Liebesthat Gottes für die Menschheit ermöglicht und durch göttliche Initiative verwirklicht erscheint; die Ethik wird die Sünde als Erweis des sub-

jectiven Heilsbedürfnisses des Menschen derart entwickeln müssen, dass der Process der Erneuerung in dem geängsteten Gewissen des Menschen psychologisch vollkommen motivirt und der Eintritt neuer Motive, vor allem das überragende Motiv der Liebe als der dankbaren Gegenliebe gegen den Gott der Gnade uns verständlich wird.

So nahe und stetig sich beide Behandlungsweisen desselben Objectes berühren werden, schon weil die objective Voraussetzung für das Verständniss des Wesens der Sünde, das Gottesgesetz, in beiden Disciplinen zur Sprache kommen muss, so gewiss lassen sie sich doch unterscheiden. Ja sie ergänzen sich gegenseitig, sofern das zerstörte Gottesverhältniss des Menschen (Object der Religionslehre) als principiell begründendes Moment hineinragt in das Verständniss sittlicher Entartung des alten Menschen, und sofern die abnorme Entwicklung des menschlichen Willens (Object der Sittenlehre) als psychologische und empirische Bestätigung für die religiös dogmatische Beurtheilung der Sünde und ihrer Verdammlichkeit dient. Während also die Dogmatik die Sünde, indem sie dieselbe bis in ihren geschichtlichen Anfangspunkt (den Sündenfall des Menschen) verfolgt, als Störung des Weltverhältnisses Gottes betrachtet, wird die Ethik die Beleuchtung der Sünde in die Lehre vom „alten Menschen“ einkleiden, um die psychologische Genesis, Fortentwicklung und Vollendung des sittlich Bösen gegenüber dem Gottesgesetz als Folie für den sittlichen Heilungsprocess zu erfassen. Während in der Dogmatik das Gottesgesetz ohne detaillirte Ausführung seines Inhalts nur als Documentirung der Thatsächlichkeit göttlichen Zornwillens und der Nothwendigkeit göttlich vermittelten Heilswillens vorkommt, wird die Ethik das Gottesgesetz in detaillirter Ausführung seines ewig gültigen Inhaltes als absolute sittliche Lebensnorm begreifen lehren, um die Thatsächlichkeit menschlicher Entartung und die Nothwendigkeit der inneren Erneuerung des alten, unwiedergeborenen Menschen durch die Gnade zum Verständniss zu bringen.

Wie nah sich endlich in Betreff des sittlich Bösen Ethik und Rechtslehre berühren, tritt namentlich in der, beiden Disciplinen angehörenden Theorie der Verschuldung und Strafe zu Tage. Auch vom Rechtsstandpunkt aus muss der Schuld-begriff mit der Intention und Zurechnungsfähigkeit des Handelnden in Zusammenhang gebracht werden, was ohne stetes Recurriren auf die sittlich geartete Willensrichtung und die Motive des handelnden Subjects unmöglich ist. Und die Strafe wird vollzogen, nicht als eine bloss nothweise Aufrechterhaltung äusserer Ordnung, sondern als Ausdruck der Sühne zur Aufrechterhaltung der Rechtsidee. Daher wird auch die Strafrechtspflege oder die juristisch gesetzliche Behandlung des „Bösen“ stets auf moralische Prämissen und Principien sich stützen und demgemäss der ethischen Beurtheilung der Willensverhältnisse sich nie ent schlagen können. Selbst ein „Naturrecht“ wird in der Behandlung des Bösen, namentlich in der gesammten Sphäre der Strafrechtspflege nur „auf dem Grunde der Ethik“ (Trendelenburg) sich erbauen können.

Aber nichts desto weniger ist der Unterschied nicht bloss in der Behandlung, sondern auch in der Umgränzung des betreffenden Objects beider Disciplinen ein tief greifender. Die Rechtsanschauung und Rechtsdurchführung kann und muss sich dabei beruhigen, dass die äussere Ordnung des Gemeinlebens nicht gestört, Person und Eigenthum nicht verletzt werden. Die Ethik darf und muss die innere Angemessenheit der Willensmotive und der Gesinnung an die höhere sittliche Lebensnorm der Liebe verlangen. Was wir also oben bereits als den Unterschied zwischen rechtlicher und sittlicher Lebensforderung gekennzeichnet haben, macht sich hier, nach seiner Kehrseite betrachtet, widerum geltend. Das Recht kennt im Grunde keine Sünde, kein sittlich Böses, sondern nur ein vor dem Forum des menschlichen Gerichtes gebrandmarktes Unrecht, d. h. die in das Aussenleben als Gesetzesübertretung hineinragende, die Gemeinschaftsordnung störende That. Die Sittenlehre geht aber in ihrer wissenschaftlichen Untersuchung und practischen Forderung

zurück auf den eigentlichen Sitz und geistigen Ursprungspunkt des Bösen in dem Willen, in der Gesinnung, in dem Charakter, und bezeichnet vor dem göttlichen Forum des geschärften Gewissens alles das als unrecht und böse, was der Idee des Menschen oder der idealen Lebensnorm, kurz dem wahrhaft Guten widerspricht. Nirgends z. B. wird die Lieblosigkeit oder die Liebesverweigerung als solche vom Rechte bestraft; denn sie kann durch die Rechtsordnung weder erzeugt noch erzwungen werden. Aber jede, allerdings nach sittlicher Beurtheilung aus Lieblosigkeit hervorgehende, anderen Menschen Schaden zufügende gesetzwidrige Handlung unterliegt der Rechtsstühne und fordert rechtliche Wiederherstellung. Das documentirt sich auch in der Straftheorie. Nach sittlicher Weltanschauung straft sich das Böse insofern von selbst, als mit dem Schuldbewusstsein auch das Uebel der That auf dem Fusse folgt. Die Strafe erscheint als vergeltende Reaction des absolut göltigen Sittengesetzes, das sich an dem Sünder durchsetzt und in seinem Gewissen das Bewusstsein der ewigen Gerechtigkeit oder der Nemesis wachruft, welcher er schlechterdings nicht entlaufen kann. Nach juristischer Auffassung muss das Böse durch Handhabung menschlicher Gewalt gestraft werden, welche zur Aufrechterhaltung der Rechtsordnung und des Rechtsbewusstseins dort Vergeltung übt, wo eine Rechtsübertretung vorliegt und durch eine Zwangsmassregel gestühnt werden kann. Das „Vergehen“ und „Verbrechen“ sind also, juridisch bezeichnet, gesetzwidrige Handlungen, welche lediglich nach dem Maass ihrer Gemeenschädlichkeit und Strafbarkeit charakterisirt werden. Die Sittenlehre aber behandelt das Unrecht als das aus gesetzwidriger Willensrichtung hervorgehende Gesamtverhalten, dessen Verwerflichkeit nach einem ewigen, idealen Maasstabe gemessen sein will und eben daher, so lange die tief innerliche Umkehr nicht eintritt, eine ewig währende Schuld involvirt, welche nur durch eine innere That sittlicher Erneuerung gestühnt werden kann, also eine Busse fordert, die nicht im juridischen Sinne

als stühnende Strafzahlung oder Straferduldung, sondern im ethischen Sinne als inneres Selbstgericht vor Gott und dem Gewissen sich vollzieht.

So ist unleugbar das staatsbürgerliche Recht zwar ein Hemmniss, eine heilsame Schranke für die zuchtlose Bethätigung des Bösen in seiner äusserlichen Erscheinung, aber keineswegs ein Mittel der Wiederherstellung rechtbeschaffener Gesinnung und Willensrichtung. Nicht die Rechts-, sondern die Sittenlehre vermittelt uns das Verständniss wie für die innere Genesis des Bösen, so auch für die innere Herstellung normaler Willensrichtung oder wahrer Gerechtigkeit. Wie die letztere im stündigen Menschen beschafft werden kann, ist aber das Grundproblem christlicher Sittenlehre, deren specifisches Object als das „christlich Gute“ wir nunmehr schliesslich ins Auge zu fassen und vom sociaethischen Gesichtspunkte näher zu beleuchten haben.

Das bisher von uns dargelegte Verhältniss des sittlich Bösen zu den verwandten Gebieten der Cultur, der Religion und des Rechtslebens lässt sich zusammengefasst etwa so formuliren: Obwohl die culturgeschichtlichen Gebiete der Wissenschaft, Kunst und Industrie sich ihrem eigenthümlichen und nächsten Zwecke gemäss auch trotz sittlicher Corruption fortschreitend entwickeln können, wird die Ethik doch nachzuweisen haben, dass auch das gesammte Culturleben, sofern es dem höchsten Lebenszweck des Menschen zu dienen hat, durch die social corrumpirende Macht des sittlich Bösen nothwendig gehemmt werden muss, da die Unsittlichkeit zwar nicht identisch ist mit zurückgehender Civilisation, wohl aber den soliden Kern und die Lebensfähigkeit derselben auf die Dauer untergraben und ihr den Segen innerhalb der geistigen Entwicklungsgeschichte der Menschheit rauben muss. — Während die Religionslehre die Sünde als thatsächliche Störung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt zur Begründung der Nothwendigkeit einer vollgöltigen Sühne und objectiven Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft des

Menschen darstellt, wird die Sittenlehre das Böse als subjective Entartung des menschlichen Willens und Gesamtverhaltens zur Motivirung der Nothwendigkeit innerlicher Erneuerung und Wiedergeburt des Menschen ins Auge zu fassen haben. — Während die Rechtslehre das Böse als schuldbedingendes und strafbares Unrecht behandelt, wie es in der äusseren Uebertretung staatlich-bürgerlicher Ordnung und Gesetzgebung erscheint, und demgemäss als durch die zwangsweise Aufrechterhaltung der letzteren vor menschlichem Forum sühnbar auffasst, wird die Sittenlehre das Böse als in der abnormen Gesinnung und Willensrichtung des Menschen wurzelnd und in dem gesammten gottwidrigen Verhalten sich kund gebend betrachten müssen und demgemäss auch nur in der bussfertigen Erneuerung vor dem göttlichen Forum des Gewissens eine Sühne und Wiederherstellung für möglich erachten können.

Die Wiederherstellung wahrer Sittlichkeit oder das „christlich Gute“ als Inhalt kirchlicher Sociaethik.

Es erscheint auf den ersten Blick sonderbar, das sogenannte „christlich Gute“ zum sachlichen Mittelbegriff derjenigen Sittenlehre zu machen, die aus dem Geist des Evangeliums herausgeboren ist. Wenn man die Ethik als die „theologische Wissenschaft vom christlichen Leben als dem christlich Guten“ charakterisirt hat (Chr. Fr. Schmid), so könnte an solche Bezeichnung leicht der Missverstand sich anknüpfen, als handele es sich in der christlichen Sittenlehre um ein sonderliches ethisches Ideal, welches gänzlich ausserhalb des allgemein sittlichen Bewusstseins liegend, als ein Monopol des historischen Christenthums sich darstelle. Es würden so die Fäden zwischen dem Humanen und Christlichen zerrissen und das Christenthum verlöre bei solcher Exklusivität das Recht, sich als die wahre Humanitätsreligion mit schlechterdings universeller (katholischer) Tendenz zu bezeichnen.

Das „christlich Gute“ kann unmöglich etwas Apartes sein

neben und ausser der von uns bereits gefundenen sittlichen Grundidee. Nichts anderes, als das Materialprincip heiliger Liebe kann auch in dem „christlich Guten“ das bestimmende und alle sittlichen Postulate in sich schliessende Ideal sein. Die heilige Liebe irdisch zu verwirklichen, das ewige Ideal in die zeitliche Realität, ihr himmlisches Wesen in die reelle Erscheinung treten, die Liebe also Fleisch werden zu lassen, das ist ja Wurzel und Aufgabe des Christenthums als der sittlichen und sittigenden Weltreligion. Das Gute im christlichen Sinne muss sich also mit dem decken, was wir überhaupt für die Menschen als die wahre Sittlichkeit, als das an sich Gute bereits erkannt haben.

Und doch läge dieser Voraussetzung eine gewaltige Täuschung zu Grunde, wenn man nämlich meinte durch solche Identificirung des christlich Guten mit der allgemeinen Idee der Sittlichkeit das specifische Wesen des Christenthums als der geschichtlich gewordenen Weltreligion oder den eigenthümlichen Charakter „christlicher Sitte“ erfasst und begriffen zu haben. Denn das Specifische der christlichen Sittlichkeitsidee kann nicht in der bloss ausgesprochenen Forderung der Liebe liegen, sondern das Neue und Eigenthümliche derselben muss in dem Nachweis wurzeln, wie die Liebe gegenüber der empirisch gewordenen Unsittlichkeit, der egoistischen Verkehrung menschlichen Eigenswillens zur Verwirklichung kommen könne und zwar factisch durch die geschichtliche Person Christi zur Verwirklichung gelangt sei und annoch allein durch ihn und sein Werk auf Erden dazu gelangen könne. Das „christlich Gute“ muss jedenfalls das von Christo stammende und im Sinne Christi sich verwirklichende Liebesideal bezeichnen. In diesem Sinne will Jesus seinen Jüngern ein „neu Gebot“ (καινή ἐντολή Joh. 13, 34) gegeben haben, dass sie sich unter einander lieben sollen; was ja an und für sich betrachtet gar nichts „Neues“ ist, sondern der alte Mosaische, ja derselbe sittliche Grundgedanke, der sich wenigstens andeutungsweise auch bei den Heiden, bei einem Plato und Se-

neca, bei einem Socrates und Cicero findet. Das Neue muss also in dem eigenthümlichen Geiste Christi d. h. in der Art und Weise liegen, wie in Christo und durch ihn das Liebesprincip, als ein wahrhaft überragendes und siegreich starkes Motiv in die egoistisch geartete Menschheit hineingepflanzt, den selbstischen Willen derart zu reinigen und zu beseelen vermag, dass mit dem neuen Beweggrund auch ein neues Leben, eine neue Herzensstellung zu Gott und den Menschen, sowie zum eigenen Ich eintrete.

Wenn wir als das eigentlich Hemmende und Lähmende in der empirisch corruptirten, sittlich krankhaften Menschenatur das schuldbedingende Böse erkannten, so muss das christlich Gute jedenfalls so geartet sein, dass es gegenüber dem heillosen Krankheitszustande wahrhaft heilend, gegenüber dem lähmenden Schuldbewusstsein schuldtilgend erscheine. Nur wenn auf dem Wege des Heils und der Gnade, d. h. durch Gewissheit der Sündenvergebung ein neues Grundverhältniss der Menschen zu Gott ermöglicht wird und zwar auf Grund einer sittlich neuschöpferischen, tief motivirten göttlichen Initiative, welche zugleich Anfang und Impuls menschlicher Freiheitsbewegung würde, könnte auch der creatürliche Wille zu einer normalen und sieghaften Lebensbewegung gegenüber der eigenstüchtigen, dämonischen Macht des Bösen gelangen. Und „christlich“ kann solche Erneuerung auf dem Wege der Heilsgnade nur dann genannt werden, wenn sie in der Erscheinung des historischen Christus ihre centrale Lebenspotenz, ihre triebkräftige Wurzel hat. Kurz darum handelt es sich bei dem „christlich Guten“, wie eine Rechtbeschaffenheit in dem sündigen Menschen durch Christum hergestellt werden könne, eine Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, d. h. die nicht Schein- noch Selbstgerechtigkeit sei, sondern ein dem heiligen Gotteswillen entsprechendes Gesamtverhalten, das auf einem neuen Kindesverhältniss in Christo ruht.

Es ist also schlechterdings unmöglich durch irgend ein blosses, wenn auch durch Christum neu gestaltetes und moti-

virtes Sittengesetz solche Rechtbeschaffenheit zu bewirken. Die moralische Idee des Christenthums kann weder in der Forderung der Liebe, noch in dem Postulat der Entsagung, weder in dem Gebot der Demuth und Selbstentäusserung, noch auch in der Pflicht der Vergeistigung des Menschen und der Ueberwindung alles sinnlichen Wesens bestehen. Dann wäre und bliebe das Christenthum, wie Schopenhauer richtig bemerkt, aber mit Unrecht der christlich theologischen Weltanschauung vorwirft, eine blosse Sklavenmoral. Denn das Befehlen und abermals das Befehlen, das Einschärfen der herrlichsten Sittengebote ist nicht im Stande, auch nur Eine menschliche Seele zu befreien aus den schuldvollen Banden des Egoismus und der herrschenden habituellen Sünde. Der kategorische Imperativ ist so wenig ein Erlöser, dass er vielmehr das innere Elend des in Sünden ohnmächtigen Menschen nur in erhöhtem Maasse zum Bewusstsein bringt, einfach deshalb, weil er nicht im Stande ist als solcher ein neues Motiv, d. h. sittlich reine und zugleich ausreichend starke Beweggründe in die Menschenbrust und in den Menschenwillen zu senken. Das christlich Gute als blosses Gesetz in Geboten, als blosse Moral des Christenthums ohne seinen specifischen Erlösungs- und Befreiungsgehalt gedacht, wäre kein Gesetz des Lebens, sondern ein Gesetz des Todes, weil es den scheinlebendigen, sich selbst über seinen inneren sittlichen Tod täuschenden Menschen nur zur Resipiscenz, zum schmerzlichen Erwachen aus den Täuschereien seiner Selbstbeurtheilung, herausrisse und unbarmherzig in seiner Blösse, Armuth und Verdammlichkeit darstellte. Denn nie ist noch ein an sich armer oder verkrüppelter Bettler durch erhöhte Forderungen oder Gesundheitsideale, die man ihm vorgehalten, zu Reichthum und Kraft gelangt.

Freilich ist das ungeschwächte und unverwischbare Gottesgesetz, wie wir bereits sahen, eine *conditio sine qua non*, eine Grundbedingung für den Eintritt neuer lebenskräftiger Gesinnung im Menschen. Denn ohne Selbstgericht keine Erneuerung. Und nur im Licht des Gesetzes kommt das vollkommene, wenn

auch tragische „Erkenne dich selbst“, das von Sokrates vergeblich gepredigte γῶθι σαυτόν zu Stande. Aber in dieser negativen Bedingung des „christlich Guten“ kann unmöglich sein specifisches Wesen gesucht und daher auch nimmermehr, wie noch Sartorius gewollt hat, der Inhalt christlicher Sittenlehre an den zehn Geboten sachgemäss dargelegt werden. Wäre das Christenthum bloss eine nova lex, so wäre es nicht eine regenerirende, erneuernde Lebenswahrheit, sondern eine niederschlagende, vernichtende Todesmacht. Es brächte uns nicht Heil, sondern Verderben, wenn auch ein verdientes und in sofern heilsames, als es dem Menschen und seinem Gewissen Klarheit und Wahrheit in Betreff seiner selbst, seiner Stellung zu Gott und zu den Menschen, zu seiner Gegenwart und Zukunft brächte, immerhin ein nicht zu verachtender Gewinn, aber ein verhängnissvoller, weil schliesslich den aufrichtigen Menschen zur Verzweiflung treibender.

Geholfen wird uns aus dieser Verlegenheit nicht durch die Berufung auf die Person Christi, als auf das geschichtlich gewordene Urbild aller wahren Sittlichkeit. Allerdings wäre unter der Voraussetzung, dass die Person Christi die heilige Liebe in menschlicher Realität verkörperte, der abstracte Idealismus sittlicher Forderung überwunden. Man könnte sagen, wie von vulgär rationalistischer Seite betont wurde: Er, als Lehrer der Weisheit und Liebe, stelle zugleich das Muster aller Tugend dar und rege eben damit zur Nachahmung an. Oder man könnte, wie der Supranaturalismus dahin neigte, Christum als eine durch Wunder und Weissagung bestätigte menschliche Offenbarung göttlicher Liebe bezeichnen, die uns die Gewissheit göttlicher Gnade verbürge und die Freudigkeit unserer Nachfolge Jesu ermögliche. Oder man könnte, wie seit Kant die gesammte an Schleiermacher anknüpfende Vermittelungstheologie es versucht hat, in ihm das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit finden, das wahrhafte Urbild sündloser Vollkommenheit, welches alle, die in Gesinnungsgemeinschaft mit ihm treten, innerlich zu beseelen, zu gleicher

Kräftigkeit des Gottesbewusstseins anzuregen, gleichsam religiös-sittlich zu begeistern im Stande sei. In allen diesen bald mehr verständig oder ästhetisch, mehr rationell oder gefühlsmässig vermittelten Ansichten von der ethischen Lebensmacht Christi erscheint die geschichtliche Person Jesu als das menschlich verkörperte moralische Ideal oder religiös-sittliche Genie, welches als solches der historische Brennpunkt oder die geistige Anregungsquelle für eine Gesinnungsgemeinschaft sein soll, die durch ihre Christo nachfolgende Lebens- oder Liebesbethätigung das christlich Gute wenigstens approximativ zu verwirklichen in den Stand gesetzt sei.

Allein abgesehen davon, ob das urkundliche, evangelische Bild Jesu dieser Voraussetzung einer in sittlicher Hinsicht vollkommenen und prototypischen Menschennatur entspricht, müssen wir es bezweifeln, dass ein Beispiel, ja selbst ein geschichtlich verkörpertes Ideal oder Urbild menschlicher Vollkommenheit je mehr oder wesentlich anders zu wirken im Stande ist, als ein detaillirtes Sittengesetz, das „in Geboten gestellt ist“ und mein Gewissen zur Nachfolge und Erfüllung adstringirt. Allerdings hätte das geschichtliche Urbild den Vorzug persönlich concreter und charaktervoller Lebendigkeit. Es würde das allgemeine sittliche Postulat so zu sagen durch eine historische Persönlichkeit illustriert, uns menschlich näher gebracht, wie etwa dem Kinde eine allgemeine Wahrheit durch Bilder und anschauliche Beispiele fassbar gemacht wird. Aber daraus folgt weder die leichtere Erfüllung des Geforderten, noch eine erfolgreiche Ueberwindung jener inneren Hemmnisse, die in Betreff der Verwirklichung des sittlichen Ideals aus der empirischen und habituellen Corruption sich uns bereits ergeben haben. Auch wäre das Haupthinderniss unserer sittlichen Freudigkeit und Thatkraft, das lähmende Schuldbewusstsein, durch die Vorstellung eines geschichtlichen Sittenexempels nicht um ein Haar breit vermindert. Im Gegentheil, — die deprimirende Erfahrung unserer sittlichen Ohnmacht oder Unlust würde durch den Abstand von

dem geschichtlichen Urbilde nur hedeutend vermehrt, und das letztere würde uns im besten Falle nur den Dienst einer vertieften Selsterkenntniss leisten, d. h. wie das Sittengesetz selbst dahin wirken, dass wir unsere Abnormität und moralische Unvollkommenheit mit doppelter Kraft als schuldbe dingend empfänden. Denn was jener gekonnt, sollten wir doch auch vermögen! Und statt dessen legt sich dem Auf richtigen das Gefühl des Unvermögens gegenüber jenem herrlichen Lichtbilde der Sittlichkeit als doppelt schwer drückender Alp auf die Seele.

Es lässt sich gewiss nicht leugnen, dass viele Menschen erfahrungsmässig auf diesem Wege erst zu christlicher Anregung, d. h. zu tieferer Erkenntniss ihres eigenen Elends und ihrer schreienden Sünde gelangen, indem sie dem unmittelbaren Eindruck folgend, an der selbstverleugnenden Liebe und dem hingebenden Mitleide Jesu ihre eigene Herzenskälte und egoistische Abgeschlossenheit gleichsam mit Händen greifen lernen. Ist doch auch ein Petrus erst der überwältigenden Macht seines Herrn gegenüber zu jener heilsamen Selbstverzweiflung gekommen, die sich in dem Klageruf Luft schafft: gehe von mir hinaus, denn ich bin ein sündiger Mensch! Ein sündloser, sittlich vollkommener Menschensohn kann uns als vorgestelltes Beispiel und Urbild wohl demüthigen, aber durchaus nicht durch die Kraft überragender Motive lebensvoll kräftigen und zu sittlicher Thatkraft erneuern. Es würde bei ernster Selbstprüfung der Refrain unserer Selbstanklage nur lauten können: So war Er, der „Stifter des Christenthums,“ und — wie bist Du? Was für ein kläglicher, nichtsnutziger und erbärmlicher „Nachahmer Jesu“!

Aber das schlimmste ist, dass der historische Jesus, wie und soweit wir von ihm wissen und das wirkliche Christenthum von ihm seinen Ausgangspunkt genommen und seine Anregung empfangen, garnicht so geartet oder dazu geeignet war, als ein sittliches Urbild ohne Weiteres der Menschheit zum Muster und

zur Nachahmung hingestellt zu werden. Caiphias dachte in dieser Hinsicht viel consequenter, als unsere modern liberalen und ethnisi renden Pilatusfreunde, die obwohl keine Schuld an Jesu findend, ihn doch dem rohen Urtheil der Menge zur Kreuzigung Preis geben und dabei meinen, ihre Hände in Unschuld waschen zu können. Nein, wer den geschichtlichen Christus mit ehrlichem, unbefangenen Blicke betrachtet und sittlich zu würdigen versucht, darf nicht das entscheidende Gewicht und die Qualität seines Selbstzeugnisses ausser Acht lassen, eines Selbstzeugnisses, das, mögen wir es nun nach Johannes oder den Synoptikern, nach Paulus oder Petrus formuliren, jedenfalls bei allen Aposteln und der gesammten christlichen Urkirche der Anhaltspunkt ihres Glaubens an ihren Heiland war, der ihnen eben um jenes Zeugnisses willen, das er mit seinem Leben und Sterben besiegelte, als der „Herr der Herrlichkeit“ als „der Sohn des Vaters“ und als „der Richter der Welt“ galt. Wie aber kann, wenn wir uns in ebjonitische oder doketische Einseitigkeit verirren, wenn Jesus uns ein purer Mensch (φίλος ἀνθρώπος) oder ein verschwimmendes sittliches Ideal (φάντασμα) wird, jenes gewaltige Selbstzeugniss damit sich vereinigen, auf welches der urchristliche Glaube sich stützte und welches Jesum als den Christ, den Gesalbten Gottes darstellte, durch welchen Gott im Fleisch geoffenbaret erscheint? Wie lässt sich die Anbetung Jesu, die wiederholte Selbstzeichnung Christi als des Lichtes der Welt, als des Lebens und der Wahrheit, wie die Anforderung gottgleicher Ehre, wie die behauptete Einzigartigkeit seiner Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft mit der Annahme eines sittlichen Urbildes vereinigen, wenn man die Prämisse festhält, dass er in seiner historischen Erscheinung blosser Mensch war? Gestaltet sich nicht sein Selbstzeugniss zur furchtbarsten Selbstanklage und müssen wir nicht in den jüdischen Vorwurf der Gotteslästerung einstimmen, wenn der Menschensohn, sich zum Gottessohne erhöhend, alle Schranken durchbricht und sich „Gott gleich macht,“ oder (wie das selbst

nach Strauss bereits aus der synoptischen Selbstaussage sich ergibt) wenn er sich zum Richter der Welt aufwirft und von dem persönlichen Verhältniss zu ihm, zu seiner Person alle Gottesgemeinschaft und Seligkeit der Menschen abhängig sein lässt? Unter solcher Voraussetzung muss nicht bloss die Schleiermachersche „unsündliche Vollkommenheit“ Jesu aufgegeben werden, sondern die seit Ullmann zum Schibboleth der modernen Theologie gewordene „Sündlosigkeit“ Jesu fällt schlechterdings zu Boden. Die an die Stelle tretenden überschraubten Phrasen eines Renan, Keim, Schenkel, Holtzmann, Lang etc. lassen uns „Jesum von Nazara“ nicht mehr als einen mit seiner sittlichen Schwäche und Unvollkommenheit bloss ringenden, allmählig aber verherrlichten Menschen erscheinen; viel mehr tritt durch das leichtfertige und widerwärtige Flitterwerk apologetischer Exaltation und Verherrlichung Jesu das abschreckende Truggebilde eines Menschen uns entgegen, der neben so und so viel grossen, sittlich gewaltigen Zügen hingebender Macht und Liebe eine an stete Gotteslästerung streifende Selbstverherrlichung sich zu Schulden kommen lässt und daher den Abscheu und Hass aller ehrlichen Gegner wecken muss. Jedem, der Jesum als blossen „guten Meister“ ansieht und anredet, muss die verkörperte Selbstüberhebung, nicht aber die nachahmenswerthe Aufopferung und Selbsterniedrigung aus dem Lebens- und Charakterbilde, wie aus dem Selbstzeugniss des Herrn sich in den Vordergrund stellen.

Die wohlberechtigte apostolische Mahnung: „Ein jeglicher sei gesinnet, wie Jesus Christus auch war“ (Phil. 2, 5) lässt sich daher sittlich nur motiviren und rechtfertigen, wenn wir ihm weder die factische „Gottesgestalt“ (μορφῆ θεοῦ) noch auch das ewige „Gottgleichsein“ (τὸ εἶναι ἴσα θεῶ) absprechen; denn sonst wäre in der That sein Selbstzeugniss ein dämonisch furchtbarer, alle Schlangenklugheit überbietender „Raub“ an Gottes Ehre. Die mahnende Bitte Jesu: „Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst und folge mir nach und nehme sein

Kreuz auf sich, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig“ — hat nur dann Sinn und Verstand, wenn seine Selbsterniedrigung und Demuth die Folie ist für seine wahrhaftige Gottesmacht und Herrlichkeit, die er aus freier Liebe in die Knechtsgestalt menschlichen Daseins kleidete. Kurz, die Lehre von der Nachahmung Jesu ist und bleibt eine grosse dämonische Lüge, welche aus einem willkürlich gemachten Jesusbilde hervorgehend, nur entsittlichend, deprimirend, den Wahrheitssinn abstumpfend wirken kann, so lange man von der Voraussetzung ausgeht, dass hier uns ein rein menschliches sittliches Ideal entgegentritt und vorgehalten wird. Wer „die Moral des Christenthums“ retten will ohne das perhorrescirte Dogma oder die Glaubensgrundlagen, welche den sittlichen Wahrheitsgehalt der moralischen Person und der gesammten Selbstdarstellung Jesu bedingen, der will das Wasser ohne die Quelle, die Frucht ohne den Baum, den Baum ohne die Wurzel, den wärmenden Strahl ohne die leuchtende Sonne, kurz — er redet irre.

Sobald aber gemäss dem Selbstzeugniss Jesu und dem Glauben der gesammten christlichen Kirche die ewig göttliche Liebe als in Christo persönlich offenbar geworden anerkannt wird, sobald also in Christo die gottmenschliche Verkörperung des sittlichen Ideals anbetend verehrt wird, lässt sich auch der Gedanke der blossen Nachfolge Jesu nicht mehr als Hauptzweck seiner Erscheinung und seines Werkes in den Vordergrund stellen. Denn ein übermenschliches Ideal ist als solches nicht im Stande adäquates Musterbild für menschliches Verhalten zu sein. Nicht bloss wird, wie Kant von seinem Standpunkte aus richtig bemerkt, bei dem Vorbilde eines Gott-Menschen die Nachahmungsmöglichkeit für uns irdisch und sündlich beschränkte Menschen precär, sondern man könnte in mancher Hinsicht sogar die Nachahmungsberechtigung leugnen oder beanstanden. Denn Jesu Worte, soweit sie Selbstzeugnisse seiner alles Irdische überragenden Persönlichkeit sind, darf kein Sterblicher ohne Gotteslästerung in den Mund nehmen, um sie von sich auszu-

sagen; und Jesu Werke, sofern sie Selbstbethätigung seiner neu-schöpferischen und heilsmittlerischen Persönlichkeit sind, vermag kein sündiger Mensch ihm nachzuthun, soll's auch nicht versuchen.

Was hat aber unter solcher Voraussetzung die Person Christi für ein sittliches Interesse für uns?

Nur in dem Fall gewinnen wir ein ethisches Verständniss für seine Person, wenn wir in ihm als dem Gottmenschen, in seinem Leiden und Sterben einer-, in seiner Auferstehung andererseits, sowie in seinem gesammten gottmenschlichen Werke den Heils- und Lebenspunkt für die sündige Menschheit und ihre gesuchte, aber nicht von ihr selbst zu erlangende Gottesgemeinschaft nachzuweisen und zu finden im Stande sind. Christus als Garant der göttlichen Liebe zu uns, als die persönlich verkörperte Wiederherstellung der Einheit zwischen Gott und Mensch, als der Versöhner, der uns der Tilgung unserer Schuld vor Gott gewiss zu machen im Stande ist, als der Todestüberwinder, der für uns durch Kreuz zum Licht hindurchgedrungen ist, wird uns so nicht bloß Anregung zu neuem sittlichem Liebesleben, sondern geradezu das Urbild aller Wiedergeburt und Erneuerung, der Quell wahren sittlichen Lebens, wie es sich nach eingetretener Sünde und Schuld nicht anders als durch Kampf und Tod, durch Kreuz und Sterben siegreich bewähren kann. Denn durch ihn allein wird nicht bloss das, wesentliche Hemmniss unserer Freiheit und sittlichen Lebensbewegung: das lähmende Schuldbewusstsein kraft verbürgter Gnade uns genommen, sondern auch durch seine zuvorkommende Erlöserliebe das denkbar stärkste und reinste Motiv erneuerter Lebensbethätigung in der dankbaren Gegenliebe des für Gott wiedergewonnenen Herzens erzeugt und fort und fort bestärkt.

Treten wir also mit Jesu, als unserem Versöhner und Heilande auf Grund des im Gewissen sich vollziehenden Zeugnisses seines Geistes, wie es durch Wort und Sacrament an uns herantritt in reale Herzens- und Lebensgemeinschaft, dann ist das Gute im christlichen Sinne in uns als neue Lebensmacht gesetzt und

verwirklicht. Das Gute ist nur als Heilsleben in Christo für den Christen denkbar; und dieses Heilsleben wird nicht nur nicht durch die Annahme gottmenschlicher Prärogative des Herrn gestört, sondern ruht wesentlich auf dieser Prämisse, weil nur eine göttliche Persönlichkeit Leben schaffend und erneuernd wirken kann und weil andererseits nur eine menschlich-geschichtliche, durch Kreuz und Leiden siegreich sich hindurch ringende Persönlichkeit der reale Anfangspunkt einer neuen Menschheit werden kann.

Die ethische Christologie bewegt sich also in dem Grundgedanken, dass von Christo dem Gekreuzigten und Auferstandenen alles Leben ausströmt und wir „ohne ihn nichts thun können“, (Joh. 15, 5) was vor Gott gefällig ist, weil wir nur in ihm durch Schuldtilgung und Sündenvergebung ein neues, kindlich freies Verhältniss zu Gott und als begnadigte Sünder in gefriedetem Gewissen den Anfangspunkt und Hebelpunkt einer freudigen Herzens- und Lebensbewegung gewinnen. Das ist der Sinn des gewaltigen Wortes: „Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Creatur. Das Alte ist vergangen, siehe es ist Alles neu worden“ (2 Cor. 5, 17). Neu ist vor Allem das klare und recht beschaffene Verhältniss, in welches wir als neugeborene Gotteskinder zu dem stehen, dessen Zornwille sich für uns in Gnadenwillen gewandelt und der uns die Gerechtigkeit frei geschenkt hat, welche, weil von ihm stammend, auch allein vor ihm gilt (Röm. 1, 16 f.). Neu ist aber auch die Art und Weise, wie dieses aus Gottes Gnade stammende Leben mit Ausschluss alles eigenwilligen Selbstruhmes sich in einer eigenthümlichen Consequenz der Thatkraft und des Wachtshums allmählig fortschreitend im Kampfe mit der Sünde bethätigt und das Gesamtverhalten der Menschen allseitig bestimmt, bis dass „Christus in ihm Gestalt gewinne“ (Gal. 4, 19; Eph. 4, 13 ff.). Dieses neue Leben kann schlechterdings nicht als ein selbstbeschafftes angesehen oder wie ein Rechtsanspruch vom Menschen an sich gerissen werden; denn so weit es Leben ist, ist es aus Gnade

geboren (Eph. 2, 8 f.) und so weit es kräftig sich erweist, ist es ein Geistesleben in der Gemeinschaft Jesu, so dass jeder Christ in die Erfahrung Pauli einstimmen muss: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir“ (Gal. 2, 20). Und mit der Neuheit dieses inneren Lebens ist ihm auch die gesammte reale Welt gottgeschenkter Güter neu geschenkt und eröffnet, da sie zum Arbeitsfelde und Kampfplatz für die neu gewonnene Lebenskraft dient und den Menschen mit dem heiligen Muth erfüllt, der allein aus der Demuth geboren wird.

Die Neuheit besteht also nicht, wie der supranaturalistische, welt- und lebensscheue Pietismus meint, in einer gänzlichen Zerstörung des alten, so dass wie durch eine magische Zauber- macht plötzlich die Bande mit dem bisherigen natürlichen Leben zerrissen erscheinen; denn neu ist nur der Gesichtspunkt, von welchem, und die Kraft, durch welche der sittliche Geist des neuen Lebens seine Sauerteignatur in der Aneignung aller natürlichen Güter und in der Ueberwindung aller hemmenden sündlichen Momente geltend machen soll. Die Neuheit ist aber auch nicht bloß Aufbesserung des Alten, wie der naturalistische, kreuz- und sterbensscheue Rationalismus meint, der den alten Adam, ohne ihn in den Tod zu geben, fromm machen möchte, indem er mit dem Flickwerk gesetzlicher Tugend das Lumpen- kleid der eigenen Gerechtigkeit verbrämt. Vielmehr besteht die Erneuerung in jener gründlichen Umwandlung und Heilung, die den Menschen in der schweren Schule des Kreuzes zur gänzlichen Sinnesänderung (*μετάνοια*) und nur durch ernste Busse und geistliches Sterben hindurch zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes gelangen lässt. Der neue Mensch also (*καινός ἄνθρωπος* Eph. 4, 23 f. Col. 3, 9 f.), wie er im Kampf mit dem alten Adam siegreich sich bewährt und mit Christo sterbend die Bürgschaft seiner Auferstehung und schliesslichen Vollendung hat, wie er innerlich fortschreitend sich entwickelt und nach aussen hin innerhalb der geschichtlich gegebenen Gemein- schaftsformen sich practisch bethätigt, mit einem Wort wie er

unter der Zucht des Gesetzes der Sünde absterbend als Kind Gottes im neuen Gehorsam das vollkommene Gesetz der Frei- heit (Jac. 1, 25) zu realisiren vermag, ist das eigentliche sach- liche Grundproblem christlicher Ethik, sofern sie die Aufgabe hat, das Heilsleben des Christen zu allseitigem Verständniss zu bringen. —

Fassen wir nun das Heilsleben des Christen als Object christlicher Sittenlehre näher ins Auge, so wird sich uns der reiche Stoff, der in diesem Begriff verborgen liegt, mannigfaltig gliedern, so dass wir gemäss dem inneren Gesetz des neuen Geistes in Bezug auf Genesis, Bewegung und Voll- endung dieses Lebens auch eine sachliche Substruction für unsere ganze Disciplin gewinnen können. Nur wenn das neue Leben nicht unvermittelt oder magisch, sondern gemäss dem Gesetz des Geistes (*νόμος πνευματικός* Röm. 8, 2), oder kraft des voll- kommenen Gesetzes der Freiheit (*νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας* Jac. 1, 25; 2, 12. Joh. 8, 36) in organischem Wachsthum fort- schreitend (Matth. 12, 33) sich zu realisiren vermag und daher in seiner Gesetzmässigkeit auch denkend erfasst werden kann, lässt es sich auch als Object einer wissenschaftlichen Sittenlehre reproduciren, welche als christliche nichts Anderes als „die Gesetze des Heilslebens in dem Organismus der Menschheit“ zusammen- hängend darzustellen und eben durch den Nachweis ihres con- sequenten Zusammenhangs zu rechtfertigen hat.

Wie wir in der christlich-ethischen Behandlung der Sünde, als der Lehre vom alten Menschen die negativen Voraussetzungen des Heilslebens, also das sittliche Unheil, die sittliche Krankheitsgeschichte des Menschen von der Geburt bis zur tragischen Vollendung als Gesetz der Sünde und des Todes kennen lernen müssen, so wird auch das Heilsleben selber, wie es aus der Wiedergeburt stammt, im Leben der Hei- ligung sich bewegt und zur Verklärung hindurchdringt als ein zusammenhängender ethisch-psychologischer Prozess erfasst werden müssen.

Es wird also das Verständniss der Wiedergeburt in Christo so zu sagen der Centralpunkt, der Mittelbegriff, das Realprinzip der christlichen Ethik sein, wie das unter den neueren Ethikern Harless am tiefsten erkannt, aber vielleicht deshalb nicht vollständig sachgemäss durchgeführt hat, weil er die stündliche Geburt und die mit derselben zusammenhängende pathologische Entwicklung nicht als Folie des Heilslebens ins Auge fasst und zu wissenschaftlichem Verständniss bringt. Subjectiv betrachtet vollzieht sich aber die Wiedergeburt im Glauben, welcher als das einzig denkbare aneignende Organ, als empfänglicher Kindessinn aus der Busse geboren, innerlich den Anfangspunkt, sowie die pricipielle Grundlage aller sittlichen Erneuerung des Menschen sein muss. Nur der Glaube als kindliches Herzensvertrauen öffnet des Menschen inneren Sinn und Willen der Gnadenwirksamkeit Gottes in Christo und ermöglicht ihm die selbstlose und doch freudige Aneignung der schuldtilgenden und sündenvergebenden Gottesliebe. Denn im Glauben werden Gottes Rath und That und des Menschen Herzens- und Willensrichtung Eins, so dass mit dem neu begründeten Kindesverhältniss auch ein neues Kindesverhalten im Geiste gottgeheiliger Freiheit ermöglicht erscheint. Deshalb wird der Glaube in der christlichen Ethik nicht bloss als Bedingung der Rechtfertigung des Sünders vor Gott, sondern in Folge seiner rechtfertigenden Kraft als Wurzel und Prinzip aller christlichen Tugend oder des neuen und freien Glaubensgehorsams erfasst und dargestellt werden können.

Aus dem Quell des Glaubens, welcher die Wiedergeburt des Menschen aus einem Kinde des Zorns zu einem Kinde der Gnade innerlich wahr macht, sprudelt aber fort und fort mit innerer Nothwendigkeit ein neues Heilsleben, wenn anders der Glaube ächt ist und als christliches Tugendprinzip sich practisch bewährt. Solches nachzuweisen wird im engsten Anschluss an die Wiedergeburt im Glauben die christliche Ethik nur dann im Stande sein, wenn sie bei der fortschreitenden Lebensbe-

wegung des neugeborenen Menschen die Liebe als den erwärmenden Pulsschlag in dem Organismus seiner Gedanken und Handlungen erkennen lehrt. Der Heiligungsfortschritt, das Document des neu eingetretenen Lebens, wird als ein Wandel im Geist (Gal. 5, 16) und in der Nachfolge Jesu (Matth. 10, 38) zu begreifen und in solchem Wandel der Gesamtorganismus christlicher Liebestugenden aufzuweisen sein.

Sofern aber endlich die christliche Heiligung oder der Liebesgehorsam ein stetiger Lebensfortschritt, ein in der Form des Kampfes sich vollziehender Process ist, der nicht aussichtslos in schlechter Unendlichkeit sich bewegend gedacht werden kann und darf, wird die christliche Ethik das Heilsleben auch nach seiner zielsetzlichen Vollendung zu betrachten haben, durch welche der Kampf zum Sieg, das Ideal zur vollen Realisation, das Wesen des christlich Guten zur vollkommenen Erscheinung, sowie das sittlich Böse zur schliesslichen Ueberwindung in Vergeltung und Gericht gelangen soll. In dieser ethischen Eschatologie, wenn wir so sagen dürfen, wird die christliche Hoffnung als die entsprechende innere Herzensbewegung dargelegt und ihr Verhältniss zur christlichen Tugend näher entwickelt werden müssen. Das teleologische Moment in aller christlichen Lebens- und Liebesarbeit, wie es urbildlich in Christo und seiner Verherrlichung sich darstellt, wird auch für den Christen als berechtigtes Ziel seines Kampfes und Ringens im Gegensatz zu allen falsch eudämonistischen oder bloss utilitarischen Tendenzen gerechtfertigt werden müssen.

Also: die mit der Wiedergeburt, Heiligung und Vollendung des neuen Menschen zusammenhängenden christlichen Grundtugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung (1 Cor. 13, 13; 1 Thess. 1, 3) werden auch den Hauptinhalt christlicher Sittenlehre bilden. Nur dass wir sie nicht in abstracto als christliche Ideale im Anschluss an das Vorbild Christi darzulegen haben, sondern ihre im Kampf mit dem alten Menschen sich bewährende Lebensenergie auf Grund der

weltversöhnenden Liebesoffenbarung in Christo dem Gottmenschen stets in den Vordergrund stellen müssen. Daher wird auch in solcher Ethik nicht bloss das Wesen des alten und des neuen Menschen in Genesis, Lebensbewegung und Vollendung einander schroff gegenübergestellt werden, sondern vor Allem der siegreiche Kampf des alten und neuen Menschen im empirischen Leben des Christen als Wiedergeburt-, Heiligungs- und Vollendungskampf, im Zusammenhange mit den Grundtugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, eingehend betrachtet werden müssen. Mit einem Wort, die innere Entwicklung des Heilslebens des Christen wird nur auf der Folie der durch das heilige Gottesgesetz documentirten Fehlentwicklung des alten Menschen und im steten Zusammenhang mit dem Kampf zwischen dem neuen und alten zu allseitiger Erkenntniss gebracht werden können.

Es wäre aber nach allem bisher Dargelegten eine pure Illusion, wollte man das Heilsleben der einzelnen christlichen Persönlichkeit in ihrer inneren psychologischen Entwicklung verfolgen, ohne stete Beziehung zur Kirche Christi, als der bedingenden socialen Grundmacht alles persönlichen Heilslebens, und abgesehen von der practischen Bewährung desselben nach aussen hin, gegenüber den miterlösten Brüdern und der gesammten Menschheit. Die Wiedergeburt selbst setzt als solche den gebärenden Muttorschoss voraus und „die Gesetze des Heilslebens“ lassen sich nur unter der Voraussetzung tief und wahr erfassen, dass wir sie als Reichs- und Lebensgesetze für den gesammten in Christo erlösten Menschheitsorganismus erkennen und ihre normative und sittigende Bedeutung für alle concretggeschichtlichen Gemeinschaftsformen (Familie, Staat, Kirche) zu erfassen und darzulegen vermögen. Auch hier werden Glaube, Liebe, Hoffnung als die für die Entstehung, practische Lebensgestaltung und ideale Vollendung grundlegenden Tugenden des christlichen Gemeinschaftslebens sich bewähren müssen.

Dass aber die christliche Ethik das Heilsleben sowohl in sei-

ner inneren Entwicklung (Theil I.), als in seiner äusseren practischen Bewährung gegenüber den concreten Gemeinschaftsformen (Theil II.) nur von dem socialen Gesichtspunkte aus allseitig und sachgemäss wird behandeln können, kann uns in voller Klarheit erst entgegenreten, wenn wir die gewonnene materiale Grundidee christlicher Weltanschauung oder das christlich Gute mit Beziehung auf die drei Factoren des Sittlichen näher beleuchten.

Ich fasse nur noch zuvor das Resultat unserer Untersuchung über das sittliche Wesen des Christenthums in folgende Worte zusammen:

Obwohl das christlich Gute sich mit dem, was wir als sittliches Ideal erkannt, factisch decken muss, so wurzelt doch das specifische Wesen christlicher Sittlichkeit in der eigenthümlichen Art und Weise, wie dieses Ideal heiliger Liebe gegenüber der empirischen Unsittlichkeit des natürlichen Menschen durch Christum zur Verwirklichung gelangt, mit andern Worten, wie die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, auf dem Wege der Heilsgnade in dem Menschen zu Stande kommt und in seinem Gesamtverhalten sich documentirt. — Daher besteht die christliche Sittlichkeit weder in der Anerkennung und Befolgung einer neuen, geoffenbarten Sittenschrift, noch in der angestrebten Nachahmung des geschichtlichen Urbildes der Sittlichkeit in Christo Jesu, sondern in der verbürgten Gewissheit und Macht neuer Lebens- und Liebesbewegung des Menschen, sofern Christus als die gottmenschlich geoffenbarte, durch Kreuzestod und Auferstehung bewährte, versöhnende Liebe in dem Menschen als einem begnadigten und befreiten, unter der Schule des Kreuzes zur Vollendung heranreifenden Gotteskinde Gestalt gewinnt. — Object der christlichen Sittenlehre ist also das Heilsleben des Christen, als eines neuen Menschen, wie dasselbe aus dem Glauben geboren, in der Liebe sich bewegend und in der Hoffnung zum ewigen Vollendungsziele heranreifend, als freier Gehorsam gegen das

Gottesgesetz innerlich im Kampf mit der Sünde der alten Menschen sich entwickelt und nach aussen hin der miterlösten Menschheit gegenüber sich bewährt.

Der Lebensgrund, aus welchem alle Sittlichkeit im christlichen Sinne emporwächst, die Lebensluft, in welcher sie frei zu athmen, die Lebenssonne, durch welche sie gesund zu gedeihen und vollkräftig zu reifen vermag, ist einzig und alleine die Gnade Gottes des Vaters, wie sie uns im Evangelium als der frohen Botschaft von der sündentilgenden Liebe in Christo durch das wiedergebärende Zeugniß des heiligen Geistes verbürgt ist. Die so zu sagen trinitarische Grundlage unseres gesammten Heilslebens wird uns bei näherer Betrachtung zeigen, wie die Idee christlicher Sitte zunächst auf den göttlichen Factor alles Lebens zurückweist, oder wie es nichts Gutes im christlichen Sinne geben kann, es sei denn, dass wir es als „Gott selbst oder aus Gott geboren“ erkennen und erfassen.

An und für sich ist damit nichts anderes ausgesagt, als was wir bereits bei der allgemeinen Begriffsbestimmung des Sittlichen im formalen und materialen Sinne mit Beziehung auf den göttlichen Factor desselben dargelegt haben. Alle Freiheitsbewegung in der Liebe ruht ja auf der persönlichen Lebensgemeinschaft mit dem Gott, der die Liebe ist und sich uns als heilige Liebe bewährt. Wir sahen bereits, dass alle menschlich freie Willensthätigkeit nur insoweit gut und gerecht ist, als sie nicht bloss der gesetzlichen Norm göttlichen Liebeswillens folgt, sondern auch aus dem Quell dieser Liebe einzig und allein die belebende Kraft schöpft.

Unserer menschlichen Freiheit als einer Bethätigung des Eigenwillens können wir uns nur im schlimmen oder abnormen Sinne bewusst werden. Ja es wird diese Freiheit, sofern sie Gott los wird und daher sich gottlos gestaltet, zur schlimmsten Sündenknechtschaft, welche in dem Maasse, als sie

sich in bewussten Widerspruch zu Gott stellt, allerdings bis zu einer verruchten Selbstständigkeit dämonischer Art extravagiren kann, aber eben dadurch in die schmachvollste Abhängigkeit vom Bösen, von der Tyrannei leidenschaftlicher Begierde geräth. Für den Fall aber, dass die Selbstkraft des menschlichen, ungebrochenen Willens sich in äusserer Uebereinstimmung mit der als göttlich erkannten wahrhaft guten Lebensnorm zu bethätigen sucht, ohne doch ihre Lebensmacht aus dem Quell göttlicher Initiative und dem Born göttlicher Gnade zu schöpfen, wird sie eine Tugendfrucht zeitigen, an welcher der Wurm pharisäischer Selbstgerechtigkeit nagt. In solchem Hoehmuth vermeintlicher Selbstkraft verbirgt sich nicht bloss eine tragische Selbsttäuschung, sondern die schlimmste und heilloseste Form gottloser Selbstknechtung. Die Sklaverei der Gesetzlichkeit ist als ein Aftersbild der Freiheit der Hohn alles wahrhaft Sittlichen und die Umkehr alles wahrhaft Guten.

Für den in der Selbst- und Sündenerkenntniß fortgeschrittenen Christen gestalten sich die oben bereits entwickelten Wahrheiten in Betreff des Verhältnisses menschlich freier Lebensbewegung zu göttlicher Kraftwirkung insofern eigenthümlich und neu, als er im Zusammenhange mit der schmerzlich erkannten Schuld nicht ohne weiteres auf die befreiende Liebe Gottes rechnen und sich stützen kann. Indem der zum Schuldbewusstsein gelangte Mensch sich allen Verdienstes baar weiss und jeden Rechtsanspruch Gott gegenüber aufgeben muss, sich auch mit der Berufung auf die allgemeine Gottesliebe nicht zu trösten oder gar aufzurichten vermag, da die Allgemeinheit dieser Liebe ihre nothwendige Schranke an der göttlichen Heiligkeit, an der Bewahrung des eigenen Gesetzes göttlichen Lebens hat: kann er nur in der Art seiner Gottesgemeinschaft gewiss werden, dass die göttliche Liebesmacht auf dem Grunde einer vollgültigen, Gottes Heiligkeit bewahrenden und documentirenden Sühne sich zur sündigen Menschheit herablässt, so zu sagen selbst frei wird, um mit Bejahung seines gerechten Zorn-

willens gegenüber der Sünde doch dem Sünder in ethisch berechtigter Weise zu nahen, ihn zu erlösen und zu befreien. Diese erlösende und befreiende Kraft göttlicher Liebe gegenüber dem schlechterdings rechtlosen, schuldbeladenen Sünder, diese jegliches Verdienst von Seiten des Menschen ausschliessende Macht seiner zuvorkommenden, sündentilgenden Liebe nennen wir Gnade. Sie bezeichnet recht eigentlich innerhalb der christlichen Weltanschauung den göttlichen Factor oder den alleinigen heilsgewissen Urquell aller sittlichen Freiheits- und Lebensbewegung des Christen.

Freilich gibt es keine den Menschen tiefer demüthigende Wahrheit als die, dass er nur als begnadigter Sünder zu sittlicher Leistungsfähigkeit im gottgefälligen Sinne gelangen könne. Es scheint die Menschenwürde degradirt, des Menschen selbst-eigene Kraft gelähmt und ihm der Stempel der Erbärmlichkeit als Signatur seines Wesens aufgeprägt zu werden, wenn er nur vom Erbarmen Gottes leben und alles Verdienstes ledig gehen soll. Allein diese Demüthigung ist die geistliche Grundvoraussetzung für die Selbstlosigkeit christlicher Tugend und bedingt nicht bloss den vollen Werth, sondern auch die gesunde Kraft des christlich Guten als des specifischen Gegensatzes zu allem eigensüchtigen und eigenmächtigen Selbstruhm. Allerdings kann die Berufung auf die Gnade für den sündigen Menschen auch ein Polster der Trägheit werden. Aber der aus solchem Grunde entspringende christliche Quietismus, (mag er als begeisterungslose Faulheit oder als mystisch - contemplative Entselbstung, kurz als irgend welche Form der Willenszerstörung die eigene Thätigkeit lahm legen), entspringt nimmermehr aus dem Princip der Gnade, sondern aus fleischlichem Missbrauch oder geistlicher Missdeutung desselben. Er verkennt das Wesen der Gnade, als einer befreienden, bewegenden und belebenden Gottesmacht.

Zu sittlicher Thatkraft bewegt und befreit die Gnade Gottes nur unter der Voraussetzung, dass sie selbst thatkräftig in

die Menschheitsentwicklung eingreifend, das Heil in geschichtlicher Continuität verwirklicht und diese Verwirklichung uns im Wort der Gnade, im Evangelium, verbürgt. Das Evangelium als eine „Kraft Gottes zur Errettung“ (Röm. 1, 16), als der Freibrief für die, unter die Macht der Sünde gefesselte Menschheit ist das urkundliche Document für den göttlichen Factor neuen, christlichen Lebens. Während das Gesetz als Ausdruck göttlich heiliger Forderung den Menschen zur eigenen Leistung verpflichtet und im Bewusstsein seiner Leistungsunfähigkeit niederschlägt und tödtet, ist das Evangelium als Gnadenzusage nichts anderes als die frohe und fröhlich machende Botschaft von der Gnade Gottes, die den Menschen aus dem Staube erhebt, ihn aufrichtet und belebt, indem sie ihm das lähmende Schuldbewusstsein nimmt und die Sühne, als eine ihm persönlich geltende und zugesagte verbrieft, und versichert.

Wenn also die christliche Sittenlehre im Hinblick auf den göttlichen Factor alles Guten, aller wahren Freiheits- und Lebensbethätigung die Gnade zu ihrem Brennpunkte macht, ja ihr ganzes Lehrgebäude auf keinem anderen Fundamente als dem des göttlich freien Erbarmens aufzubauen sucht, so bewährt sie sich als eine evangelische. Im Evangelium erscheint die heilige Gesetzesforderung nicht abrogirt und zerstört, sondern thatsächlich (objectiv) zur Erfüllung gebracht, um in dem Menschen (subjectiv) die stete Erfüllungsmöglichkeit zu beschaffen. Das Evangelium ist der Inbegriff jener köstlichen Lebenswahrheit, die in der Gewissheit gipfelt, dass der persönliche Gott, der die heilige Liebe ist, in Christo seinem geoffenbarten Sohne, dem Welterlöser, uns der Vater ist und durch das persönliche Zeugniß seines heiligen Geistes in dem bussfertig gläubigen Sünder die Sinnesänderung wirkt und ihn in die Gotteskindschaft aufnimmt.

So ist durch das Evangelium als frohe Botschaft für das christliche Heilsleben jener trinitarische Grund gelegt, welcher als göttliche Causalität christlichen Gnadenstandes von tief-

ster ethisch-practischer Bedeutung erscheint. Nicht um ein rein transcendentales Dogma, nicht um speculative Erfassung innergöttlicher Geheimnisse handelt es sich hier, da der dreieinige Gott des Evangeliums, welcher eins ist mit dem persönlichen Gott der Gnade, bei jedem Pulsschlage christlichen Lebens als das erwärmende Herzblut, bei jedem Athemzuge des neuen Menschen als die ernährende Luft, bei jeder Bewegung des Gotteskindes als die motorische Kraft erfasst sein will. Es lässt sich als die wesentlichste Aufgabe jeder christlichen oder evangelischen Ethik bezeichnen, im vollen wissenschaftlichen Zusammenhange darzuthun, dass christliches Heilsleben ohne jenen göttlichen Factor der Gnade, wie er in Gott als der trinitarisch sich offenbarende Liebe wurzelt, gar nicht denkbar sei.

Um aber den trinitarischen Gottesbegriff als den wahrhaft ethischen zum Verständniss zu bringen, wird die christliche Moral speciell darlegen müssen, dass die Gnade Gottes des Vaters in Christo kraft des heiligen Geistes keine zwingende, terrorisirende und beengende, sondern eine befreiende und regenerirende Macht ist, die durch ihre zeugende Thätigkeit den Menschen zu überzeugen und eben dadurch zur Gotteskindschaft neu zu gebären, zur evangelischen Freiheit zu befähigen vermag. Als das „vollkommene Gesetz der Freiheit“ wird im Zusammenhange christlicher Ethik das Evangelium nur unter der Voraussetzung erfasst werden können, dass weder menschliche Selbstkraft und Initiative, wie der pelagianische Indifferentismus behauptet, noch die zwingende Uebermacht göttlich absoluten Willens, wie der prädestinatianische Determinismus lehrt, als die Quelle neuen Lebens in der Kindschaft dargestellt werden, sondern der lebendige Gott als der in menschlicher und geschichtlich vermittelter Weise seinen Heilswillen offenbarende erkannt wird. Durch die ethische Theologie, Christologie und Pneumatologie wird der göttliche Factor unseres neuen Lebens als eine neuschöpferische, erlösende, begeisternde und eben deshalb befreiende Macht begriffen; mit anderen Worten, in dem

ethisch-trinitarischen Gottesbegriff wurzelt das Grundproblem aller Ethik: die tiefe Einheit göttlicher Nothwendigkeit und menschlicher Freiheit.

Wenn aber Gott der Dreieinige seine Geistwirksamkeit nicht in zauberhaft magischer Weise, sondern heilsordnungsmässig durchführen, mit andern Worten, wenn sie nicht zur Zerstörung, sondern zur Aufrichtung menschlicher Freiheit dienen soll, so wird solche Wirksamkeit den Gesetzen menschlicher Organisation und Lebensbewegung entsprechend sich vollziehen und kund geben müssen, wenn anders Heil, Wiederherstellung zu gesunder und normaler Entwicklung und Willensbethätigung, der Erfolg sein soll. Wie der Geist des Menschen auf den Menschen nicht anders als durch Vermittelung des sinnlich gearteten Naturorganismus belebend zu wirken vermag, so will und wird der Geist Gottes als Factor sittlichen Lebens nimmermehr unvermittelt (d. h. unorganisch) geistiges Heilsleben erzeugen, indem er etwa rein innerlich (dynamisch) als Persönlichkeit sich dem einzelnen menschlichen Personleben bezeugt. Deshalb giebt sich der heilende und lebende Geisteswille eben als Evangelium d. h. nicht bloss als inneres, sondern als äusseres, sinnlich vernehmbares und hörbares Wort kund.

Das Wort aber des Evangeliums kann eine sittlich humane und humanisirende Macht für den einzelnen Menschen und dessen Lebenserneuerung nur werden, wenn es innerhalb einer geschichtlich entstandenen, organisch gegliederten Gemeinschaft als fort und fort bezugte Ueberlieferung (Tradition) sich kund giebt, wenn es als ein Leben erzeugendes Wort der Wahrheit durch stetige geistige Reproduction sich bewährt und in der christlichen Sitte Gestalt gewinnt. Deshalb macht auch das Heilswort nicht bloss selbst eine fortlaufende Geschichte durch, indem es auf Heilsthatsachen sich gründend, den göttlichen Liebeswillen in stetigem Fortschritt und in urkundlicher Verbürgung offenbart, sondern es muss das Evangelium, soll es anders als eine Kraft Gottes sittliche Frucht schaffen, in den frucht-

bringenden Boden der Gemeinschaft als keimkräftiger Saamen ausgesät werden, um auf dem Wege allmäligen Wachstums die gesammte Gottesmenschheit in Christo zur reifen und vielgliederten Ausgestaltung gelangen zu lassen. Die „Kinder des Reichs“ sind daher die aus dem guten Saamen auf dem von Gott bestellten Acker dieser Welt organisch Hervorgewachsenen, oder, nach einem anderen biblischen Bilde, die aus unvergänglichen Saamen Wiedergeborenen. Das Wort Gottes ist die wahrhaft organisirende und regenerirende Lebensmacht des Christenthums. Und eben daraus folgt, dass der Einzelne, wie er ein sündiges Weltkind als fleischlich geborenes Glied der alten adamitischen Menschheit ist, ein Kind Gottes sein und werden kann, nur als geistlich wiedergeborenes Glied an diesem Lebensorganismus, den sich Christus durch seinen Geist mittelst des Wortes anbildet.

Wir nennen diesen Organismus in seiner empirischen Erscheinung auf Erden die christliche Kirche und finden in ihr und den ihr eingestifteten Heilskräften und Heilmitteln den Gemeinschaftsfactor sittlichen Lebens in dem specifisch christlichen Sinne verwirklicht. Damit meinen wir nicht irgend welche einzelne Confession oder Sonderkirche mit ihren concreten und ausserlich statutarischen Lebensformen. Für die gegenwärtige unvollkommene Entwicklungsform der christlichen Kirche und insbesondere für die zeitgeschichtliche Gestaltung derselben als einer kämpfenden und streitenden mag die confessionelle Sonderung allerdings als eine unumgängliche und providentiell nothwendige angesehen und bezeichnet werden. Für unsere Betrachtung handelt es sich hier zunächst um die allgemeinen und wesentlichen Grundlagen und Grundzüge aller Christengemeinschaft, wie sie objectiv in der Christum und seine Heilsgabe uns darreichenden und geistlich aneignenden Macht der Gnadenmittel (Wort und Sacrament) enthalten sind und subjectiv in dem geistgewirkten, die Versöhnung in Christo aneignenden Glauben der Gesammtheit bekenntnissmässig zu

Tage tritt. Hier liegen auch die collectiven Lebensmächte sittlicher Erneuerung für das christliche Einzelsubject verborgen. Aus dem Born des in der Gemeinde lebenden Wortes Christi hat die christliche Persönlichkeit das Wasser des Lebens zu schöpfen. Aus dem Glauben und Zeugniß der ihn gebärenden und erziehenden Heilsgemeinde und schlechterdings nicht anderswoher kommt empirisch und geschichtlich dem Christen seine christliche Ueberzeugung, ja seine persönliche Gemeinschaft mit Christo!

Wollte man doch ein für allemal dem Irrwahn Valet sagen, als wurzele die christliche Sittlichkeit ihrem Wesen nach in der unmittelbar persönlichen Gewissensüberzeugung des Einzelnen, in dem vom Geiste Christi ergriffenen und erfüllten individuellen Bewusstsein unseres Personlebens! Es widerspricht bereits den allgemeinen physischen und psychologischen Voraussetzungen unserer Geburt, unseres Daseins und unserer Entwicklung, dass der Einzelgeist als solcher zu der in Christo geoffenbarten Lebens- und Liebesmacht Gottes in unvermittelte Beziehung treten soll.

Zwar wird, wie alles entwickelte geistige Leben, so auch die entwickelte christliche Sittlichkeit nicht zu denken sein, ohne bewusste Selbstbestimmung. Aus unserer obigen Darlegung des christlich Guten ergab sich bereits die Nothwendigkeit, dass je nach dem Entwicklungsstadium des christlichen Einzelsubjects auch ein entsprechendes Maass innerer bewusster Heilserfahrung die *conditio sine qua non* ist. Wir können diese im Bewusstsein der Einzelperson und in den Kämpfen des Einzelgewissens sich vollziehende Heilserfahrung als den persönlichen Factor neuen Lebens bezeichnen. Die Freiheit im evangelisch-christlichen Sinn ist ja nicht denkbar ohne erneute Willensbewegung und je mehr diese in Folge eines ernstesten Selbsterichts und aufrichtiger Sinnesänderung in dem Einzelnen eine Macht wird, die ihn innerlich durchgeistet und begeistert, desto mehr wird sich in ihm annähernd das christlich sittliche Ideal

verwirklichen. Alles was wir als Glaube, Liebe, Hoffnung im Zusammenhange mit der Genesis, der Bethätigung und Vollendung des Heilslebens bereits hervorgehoben haben (S. 132 ff.) kann ja nur in dem Maasse wahr sein und immer mehr wahr werden, als das Einzelgewissen, durchs Gesetz zerschlagen und gerichtet, durchs Evangelium geheilt und wiederaufgerichtet, auf Grund der Wiedergeburt in den Stand der Heilsgewissheit versetzt, mit vollem kindlichen Herzensvertrauen sich der Gnade Gottes in Christo getröstet und dieses Vertrauen, diesen Glauben in erneuertem persönlichen Liebesgehorsam und im Ringen nach dem Ziele der Vollendung als einem lebendigen erweist und practisch bethätigt.

Allein der Begriff der Wiedergeburt und die Idee der Kindschaft, — weisen sie nicht bereits darauf hin, dass Anfang und Fortgang des persönlichen Christenlebens mit Nothwendigkeit in der zeugenden Kraft eines Vaters und der gebärenden Thätigkeit einer Mutter ihren primitiven Ursprungspunkt haben müssen? Sonst wäre ein Christ ein Wunder im schlimmen, zauberhaft magischen Sinne. Die Natur und Signatur des Christenthums wäre Willkür und Gesetzlosigkeit. Statt eine geschichtliche Macht geistiger Welt-Erneuerung zu sein, sänke es zu einem pietistischen Conventikel von subjectiv erregten, wunderstüchtigen und seligkeitsdurstigen Herzen herab.

Kommt denn je der Einzelne zum Glauben und zur Bekehrung, ohne die christlichen Lebensbedingungen, wie sie in der erziehenden Geistes-Macht christlicher Tradition und in der organisirenden Lebensmacht christlicher Sitte enthalten sind? Ja noch mehr: ist überhaupt gesunde Lebensbewegung im christlich sittlichen Sinne möglich, ohne dass das Gotteskind sich eben als Kind weiss, d. h. nicht als eingebildet selbstständiges Wesen mit schlechthin selbstständiger Freiheitssphäre, sondern als ein Glied an einem grossen Ganzen, da Christus das wahrhaftige Haupt ist? Erscheint doch der Einzelne nur in soweit lebensfähig, als er mit dem schon vor ihm gesetzten Ganzen

lebendig sich eint und durch die geistig sittlichen Lebenskräfte des Ganzen sich getragen weiss? Ist nicht gemäss der Natur des Menschen und der gattungsmässigen Qualität seines sündigen Gebahrens auch die erneute Freiheitsbewegung des begnadigten Sünders stets eine Gemeinschaftsbewegung, in welcher der Gemeingeist des Ganzen sich spiegelt? Oder will man Exarticulation für eine Bedingung gesunden Wachsthums der Glieder des Leibes ansehen? Wird nicht durch Unterbindung der Lebensadern die Bewegungsmöglichkeit gehemmt? Muss nicht Absterben und Fäulniss der Einzeltheile als die Folge der Desorganisation des Ganzen betrachtet werden? So kann auch der Christ sittlich gesund sich bewegen und entfalten, nur wenn er seinem Princip, seinem Lebensanfang (Wiedergeburt) entsprechend, weder in seinen Gedanken noch in seinem Thun, weder in der Theorie noch in der Praxis sich ablöst von dem einheitlichen Menschheitsleibe, welcher im Sinne des Christenthums alle Völker zu umfassen bestimmt ist und den man nach biblischem Ausdruck als das Reich Gottes zu bezeichnen pflegt.

So können wir denn auch die christliche Sittlichkeitsidee von keinem anderen als dem socialethischen Gesichtspunkte tiefer erfassen und sachgemäss beleuchten. Der göttliche, wie der individuelle Factor, die universale Gnade Gottes in Christo und die persönliche Lebenserneuerung im Glauben, die Gotteskraft des Evangeliums und die geistliche Wiedergeburt des Einzelnen, — sie realisiren sich nur in der Form geschichtlich und natürlich gegliederter Menschheitsgemeinschaft, die als eine christliche, heilsgeschichtlich und übernatürlich begründet, doch in gesetzmässig organischer Weise sich bewegt und vollendet, sofern sie in Christo dem Gottes- und Menschensohne das Haupt, die wahrhaft erneuernde und bewegende Lebensmacht hat und den Geist Christi im Wort und Sacrament lebensvoll bewahrt, auf dass Gott dem Herrn fort und fort die Kinder geboren werden, wie der Thau aus der Morgenröthe.

Die Idee des Reiches Gottes umschliesst nicht bloss das

gesamte Gebiet christlich-sittlichen Lebens und Strebens, sondern bezeichnet recht eigentlich den Krystallisationspunkt, um welche sich alle geistlichen Lebensinteressen auch des Einzelnen naturgemäss ansetzen sollen, um göttlicher Heilsordnung entsprechend sich specifisch christlich auszugestalten. „Es sei denn, dass jemand von neuem (ἄνωθεν) geboren werde, kann er nicht in das Reich Gottes kommen“ (Joh. 3, 5 ff.). In dem „Trachten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit“ (Matth. 6, 33) concentrirt sich auch das persönlichste Ringen des Christenmenschen. In der Bitte um das „Kommen des Reiches“ (Matth. 6, 10) gipfelt sein Gebetsleben. Das gesammte Evangelium ist nichts anders als „das Wort vom Reich (λόγος τῆς βασιλείας. Matth. 13, 19; τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας Matth. 24, 14). Und als die Grundbedingung für den Empfang seines Reiches und den schliesslichen Vollbesitz desselben stellt der Herr das Kindwerden (Luc. 18, 17) die geistliche Anmuth (Matth. 5, 3) kurz die im Verlust des eigenen Lebens (Matth. 10, 39) sich kundgebende Selbstlosigkeit hin, ohne welche ein Hungern und Dursten nach der Gerechtigkeit (Matth. 5, 6) nicht denkbar ist. Selbst das Schaffen der eigenen Seligkeit mit Furcht und Zittern, das innerste unnahbare Heiligthum der persönlichen Gewissensnöthe und Anfechtungen, der gesammte christliche Kampf gewinnt eine universell-sittliche Bedeutung und hat ein verbürgtes Ziel des Gelingens nur im Zusammenhange mit der gottgestifteten Ordnung des Heilslebens, welche im Reiche Gottes als dem Organismus des Heils alle Völker zu umfassen und dieselbe zu Einer Gottesmenschheit in Christo zu einen die Bestimmung und die Kraft hat. Daher auch Christus wie die Apostel ihre sittlichen Mahnungen stets mit dem königlichen Reichsgrundgesetz der Liebe in Zusammenhang bringen und die vollendete Gemeinschaft mit Christo nicht denken können ohne das Reichserbe und die vollendete Reichsgenossenschaft seiner Glieder (Matth. 5, 44; 6, 33; 13, 31 ff. 38; 11, 37 ff. 25, 37 ff.; 26, 29. Joh. 10, 16; 13, 34 ff.; 15, 4. 9. 17; 18, 36.

Act. 3, 19. 24 f. Röm. 8, 16 f.; 12, 4 ff. 1 Cor. 10, 17; Gal. 3, 27—29; Eph. 1, 22 ff.; 2, 19 ff.; 4, 4—16; 5, 26 ff. Col. 1, 18; 2, 19. Ebr. 12, 22 ff. Jac. 2, 8. 1 Petr. 2, 5. 9 f. 1 Joh. 3, 1 ff.; 4, 7 ff. Off. Joh. 21, 3 ff.). Der persönlich sittliche Kampf des neuen und alten Menschen in uns — er hat seinen makrokosmischen Hintergrund an dem riesigen Kampf des durch die Erlösungsoffenbarung begründeten Gottesreiches mit dem Weltreich, wie es in der natürlich sündlichen Menschheitsentwicklung Fuss gefasst hat. Das dort vollendete göttliche Centralprincip wahrhaft geistlicher, selbstverleugnender Liebe soll den Sieg erringen über das hier herrschende dämonische Centralprincip des fleischlich selbststüchtigen Egoismus. Die siegreiche Bewahrung des Gottesreiches in seiner geistigen Uebermacht über die gottfeindlichen Mächte der Finsterniss lässt sich als jenes ideale Ziel aller sittlichen Entwicklung betrachten, bei dessen Verwirklichung der gottgeschaffene Naturboden der Menschheitsgeschichte, befreit von den Schlacken des Bösen, durch alle Läuterungsprocesse hindurch zur Verklärung gelangen soll, zu jener Verklärung, in welcher sich Idee und Erscheinung wahrhaft decken, Ideal und Wirklichkeit zu organischer Einheit und Schönheit herrlich durchdringen werden.

Diese universelle Idee des Reiches Gottes gestaltet sich nun aber innerhalb der zeitlich geschichtlichen Entwicklung nothwendig als Kirche. Die christliche Kirche ist nicht eine gesonderte Gemeinschaft neben dem Reiche Gottes; denn das „Reich der Himmel“ verwirklicht sich in der Zeit nicht ohne kirchlich geordnete irdische Gemeinschaftsform. Gleichwohl will die Kirche als empirische Gnadenmittelgemeinschaft in ihrer zeitlichen und unvollkommenen Gestalt von dem „Reiche Gottes“ als der Gesammtheit der zum Heilsleben nothwendigen Gottesordnungen bestimmt unterschieden sein. Während das Reich Gottes alle die Gottesgemeinschaft der Menschen begründenden Heilstiftungen in den verschiedenen Entwicklungsstufen vom keimartigen Anfange bis zur idealen Vollen-

dung umfasst, stellt die Kirche das Reich Gottes als Reich Christi in der Zeit des Kampfes und Kreuzes, in der Periode von seiner Himmelfahrt bis zu seiner Wiederkunft (Aufrichtung des „Reiches“) dar. Die Kirche ist also diejenige gegliederte Heilsgemeinschaft und Heilsanstalt, in welcher das Reich Gottes für die gegenwärtige Zeit Fleisch und Blut gewonnen. Sie hat als Gemeinschaft des Glaubens in der Kraft Christi und seines Geistes den Sauerteig des Evangeliums in alle Welt zu tragen, um durch Wort und Sacrament, taufend und lehrend die Völker geistig und sittlich zu regeneriren, um sie als den Einen, lebendigen Menschheitsorganismus in Christo, ihrem gottmenschlichen Haupte, dem Ziele gottgewollter und wahrhaft humaner Vollendung entgegen zu führen.

So wird denn auch die Ethik ihre Aufgabe: die christliche Sittlichkeitsidee allseitig darzustellen, garnicht durchführen können ohne die kirchliche Gemeinschaft als die gegenwärtige Gestaltung des Reiches Gottes auf Erden dabei stetig im Auge zu behalten. Die sittliche Beurtheilung kann schlechterdings weder vom Religiösen, noch vom Kirchlichen abstrahiren. Insbesondere wird die christliche Sittenlehre den Charakter einer Sociaethik nur so zu bewahren im Stande sein, dass sie als kirchliche Reichsethik sich bewährt.

Es leuchtet ein, dass diesem Anspruch nicht genügt wird, wenn man, wie meist in den christlichen Sittenlehren zu geschehen pflegt, die „Kirche“ nur als ein Gebiet christlich sittlicher Lebensbethätigung am Schlusse in dem praktischen Theile des Systems neben der häuslich-familienhaften und staatlich-rechtlichen Gemeinschaftsform behandelt; oder wenn man gar, wie die moderne Auffassung, selbst dort wo sie die religiöse Basis des Sittlichen anerkennt, nur zu häufig thut, „christlich“ und „kirchlich“ als Gegensätze ansieht, welche namentlich dort, wo es sich um sittliche Weltanschauung handelt, sich gradezu ausschliessen sollen. Und wenn nun gar das „Kirchliche“ als „confessioneller Standpunkt“ sich entpuppt, so wächst die An-

tipathie aller für die humanen und sittlichen Culturaufgaben des Christenthums unklar Schwärmenden. Die Forderung, das christlich Sittliche ohne Beimischung des Confessionellen und „Dogmatischen“ zu erfassen und darzustellen, wird leidenschaftlich, und die vielgerühmte und nach allen Seiten reichlich getübte „Toleranz“ erlahmt oder wandelt sich in ihr schroffes Gegentheil gegenüber den angeblich verrotteten Ansprüchen einer confessionell ausgeprägten Glaubensüberzeugung. Getrieben von solchem anticonfessionellen Fanatismus, zeichnet man dann mit Vorliebe an dem Zerrbilde der „dogmatischen Kirche,“ welche mit ihrer Berufung auf einen „infalliblen Bekenntnis- und Lehrinhalt“ die freie sittliche Entwicklung des christlichen Geistes ebenso zu lähmen geeignet sei, als das für „unfehlbar“ ausgegebene Papstthum mit seinem hierarchisch organisirten und jesuitisch geleiteten römischen Kirchentum.

Allein der von den Gegnern hervorgehobene, in allen Zeiten kirchlicher Entwicklung Gefahr drohende hierarchische Missbrauch bezeugt ja an und für sich schon die Wichtigkeit und Unumgänglichkeit kirchlicher Gestaltung der christlich sittlichen Lebenswahrheit. Denn was im Missbrauch zu solcher Macht erwachsen, was als extravaganter Terrorismus seinen sittlich schädlichen Einfluss in so colossalen Dimensionen geltend machen kann, muss doch ein eminent bedeutsamer Factor menschlichen Lebens, muss einem wesentlich christlichen Bedürfnisse entsprossen sein. Die Wahrheit des Satzes: *corruptio optimi pessima*, tritt hier, wie in jedem Missbrauch religiöser Principien zu Tage. Nie hat eine Religion ohne kirchliche Gliederung und Bekenntnisgestaltung ihre geistig sittliche, ihre bindende und befreiende, ihre das Leben umgestaltende Macht über die Gemüther beweisen können.

Dass aber in dem christlichen Gemeinleben, dem doch der einzelne Christ sein Dasein verdankt und seine geistige Nahrung entnommen hat, die confessionelle Ausgestaltung der religiösen Principien von durchgreifender Bedeutung für die gesammte

sittliche Weltanschauung ist, das erweist sich einem Jeden, der die confessionellen Gegensätze in ihren sittlichen Consequenzen tiefer zu werthen und richtig zu beurtheilen im Stande ist. Nicht um zufällige Partegrupirung und scholastisch-theologische Meinungsverschiedenheiten handelt es sich hier. Nicht als bloss individuelle Varietäten und national bedingte Spielarten christlichen Glaubens und Lebens wollen die verschiedenen Confessionen erkannt sein. Zwar macht sich in jedem Kirchenthum, in jeder Sonderkirche mit ihren eigenthümlichen äusseren Verfassungs- und Lebensformen ein lediglich zeitliches, vorübergehendes und deshalb einseitig gestaltetes Moment geltend. Der geschichtliche Weltberuf der Kirche bringt es nothwendig mit sich, dass sie in wechselnden Formen die menschlich schwache und unvollkommene Gestalt ihres Daseins ausprägt. Es ist eine unvermeidliche Beigabe ihrer Knechtsgestalt in der sündigen Welt, dass sie als streitende Kirche noch keine sichtbar vollendete Einheit darstellt, dass vielmehr in verschiedenen, zum Theil sich scharf befehlenden und ausschliessenden Kirchenthümern sich ihr irdisches und gebrechliches Dasein documentirt. Allein diese unvollkommene Erscheinungsform ihres Lebens und Wirkens, ihrer Organisation und Verfassung darf uns doch nicht hindern, die tief sittliche Bedeutung der ihr zu Grunde liegenden verschiedenen Principien zu erfassen und durch eingehende ethisch-religiöse Vergleichung den Kern der Wahrheit von der Spreu des Irrthums zu sondern. Wir sollten bei solchem Geschäft stets dessen eingedenk bleiben, dass nur aus Gegensätzen heraus die sittlich bedeutsame Wahrheit des Glaubens sich Bahn bricht und dass nur in solchem dialectischen Process die fermentative Macht der christlichen Lehre sich zu erweisen und ihre Triumphe zu feiern vermag.

Das Aufeinanderplatzen der Geister ist in dem Reiche dessen, der da bekennt, gekommen zu sein, ein Feuer anzuzünden auf Erden, die Lebensbedingung. Ja wir können sagen, der Gebrauch des geistigen Schwertes im Dienste der Wahrheit

ist die nothwendige Voraussetzung gesunden Friedens innerhalb der religiös-kirchlichen Ausgestaltung christlichen Strebens. Jede salzlose Vermittelungstheologie tüncht mit losem Kalk. Der kampfscheue Quietismus, wie der wahrheitsscheue Unionismus, — sie erzeugen nur faulen Frieden. Die unklare Fusion der Bekenntnisse ist die Mutter der Confusion und muss nothwendig unerquicklichen und erfolglosen Streit und Zank gebären, weil der sachlich klare Kampfesboden fehlt und das Ziel des Ringens verschwommen erscheint. Die persönliche Animosität tritt an die Stelle grosser principieller Gegensätze und verbittert von vornherein die Stimmung der Kämpfenden. Selbst dem Unfug confessionellen Parteigezänkes und fleischlicher Polemik in rein scholastischem Interesse kann man am Erfolgreichsten dadurch entgegentreten, dass man in ruhiger und ernster Weise die kirchlichen Bekenntnissätze in ihren christlich sittlichen Voraussetzungen und Consequenzen würdigt und gegeneinander abwägt. Dadurch schwindet der Schein, als handle es sich hierbei lediglich um theoretisch-speculative und metaphysische Fragen. Dem leeren Gerede von der Gleichgiltigkeit des Dogma's für die ethische Lebensansicht oder von der Gleichgiltigkeit der Ethik gegen die Confessionsunterschiede kann man nicht besser begegnen, als durch eingehende socioethische Beleuchtung der verschiedenen und zum Theil entgegengesetzten Confessionsstandpunkte.

Die centrale Wichtigkeit des Gemeinschaftsfactors auch für das christliche Heilsleben der Einzelpersönlichkeit wird aufs Klarste zu Tage treten, wenn wir ins Auge fassen, wie verschieden sich die christlich sittliche Weltanschauung gestaltet, je nachdem man vom römischen, reformirten oder lutherischen Gesichtspunkte Gehalt und Character der Ethik bestimmt. Namentlich muss uns daran gelegen sein, nicht bloss dem römischen Katholicismus gegenüber die wohl von aller Welt anerkannte Differenz zu präcisiren, sondern auch ernstlich zu untersuchen, ob die oft als unbedeutend hingestellten Lehr- und

Glaubensunterschiede der reformirten und lutherischen Kirche auf verschiedenen sittlichen Prämissen ruhen, resp. durch entgegengesetzte practische Consequenzen eine erhöhte Bedeutsamkeit gewinnen. In dem Maasse, als es bei solcher Vergleichung gelingt, die durchgreifende Wichtigkeit und sittliche Tragweite der confessionellen Gegensätze für die Gestaltung des ganzen Gemeinlebens klar zu erfassen, wird auch die Berechtigung und Nothwendigkeit confessioneller Ausprägung des Inhaltes der Sittenlehre, mit anderen Worten: des kirchlichen Charakters einer jeden evangelisch-christlichen Socioethik in ein neues Licht treten.

Zuvor müssen wir jedoch einem Missverständnisse begegnen, der heutzutage allen denen nahe liegt, welche mit dem Anspruch auf „höhere Bildung“ den Abscheu gegen das „Confessionelle“ verbinden, indem sie bei jeder Betonung des „Kirchlichen“ an bornirte Buchstabenknechtschaft, Dogmatismus, Infallibilität, Intoleranz, Ketzerriecherei, Verdammungssucht, Hierarchismus, Jesuitismus und dergleichen freundliche Ehrentitel zu erinnern sich gemüthlich sehen. Es möge daher ausdrücklich hervorgehoben werden, obwohl es sich im Grunde von selbst versteht, dass wir nicht den sittlichen Standpunkt, geschweige denn den moralischen Werth und Character der einzelnen Personen je nach ihrer confessionellen Zugehörigkeit zu beurtheilen oder gar über dieselben abzuurtheilen haben. Es handelt sich hier lediglich um moralische Collectivpersonen, die wir nach ihren Principien und sittlichen Grundanschauungen möglichst objectiv zu vergleichen, nach ihrer ethischen Physiognomie zu characterisiren gedenken. Der Einzelne, mag er auch in einer bestimmten Confession leben und ihrem Bekenntnisse zugethan sein, erfasst das Princip doch immer in individueller Färbung. Auch wird er je nach dem Stadium seiner geistigen und religiös-sittlichen Entwicklung entweder mehr kindlich-naiv oder mehr bewusst unter dem traditionellen Einfluss jenes Principes stehen, woraus eine verschiedene sittliche Beurtheilung der Confessionsgenossen

indicirt ist. Endlich aber ist bei dem geistigen Contact und der erfahrungsmässigen Mischung der Confessionen der Standpunkt des Einzelnen oft ein Product verschiedener Factoren, so dass im practischen Leben die eigene Ueberzeugung und Handlungsweise auch mit anderen, ausser der eigenen Confession liegenden Bildungselementen versetzt erscheint. Je ruhiger und sachlicher wir aus der principiellen Eigenthümlichkeit der Confessionen ihre ethischen Consequenzen dazulegen und zu erklären im Stande sind, desto weniger laufen wir Gefahr, aus dem Gebiete der Socioethik in die die Privatsphäre personaethischer Beurtheilung hinüberzuschleifen, d. h. über den Einzelnen ein absprechendes oder verdammendes Urtheil zu fällen.

Ausserdem handelt es sich für den vorliegenden Zweck nicht um Feststellung der dogmatischen Einzellehren. Nicht die formulirten Bekenntnissätze sind es, welche uns hier interessieren. Wir wollen nicht eine ethische Symbolik auf historisch-quellenmässiger Grundlage aufbauen, sondern nur aus den Grundprincipien und den eigenthümlichen, geschichtlich zu Tage getretenen Lebensgestaltungen der genannten drei Hauptconfessionen ihre charakteristische sittliche Weltanschauung zu erklären und zu erschliessen suchen. Wenn wir bei dieser Gelegenheit nur drei confessionelle Typen, die römische, reformirte und lutherische vorzugsweise berücksichtigen, so geschieht dies deshalb, weil sich unschwer die übrigen Denominationen in diese Hauptgruppen einordnen lassen. Der in ethischer Hinsicht wenig entwickelte Byzantinismus der griechischen Kirche wird im Grossen und Ganzen in eine Kategorie mit Rom gefasst werden können; und die englisch-schottische Kirche, sowie die einzelnen sektirerischen Confessionsgemeinschaften werden ihre Verwandtschaft mit dem reformirten Typus nicht verleugnen können, während die lutherische Auffassung zwischen diesen beiden Gegensätzen eine eigenthümliche Mitte auch in ethischer Hinsicht zu bewahren sucht. Auch ist es vom höchstem Interesse, näher zu untersuchen, ob und in wie weit der römisch-katholischen Kirche

durch die Neigung zur Creaturvergötterung ein ethnisirender Zug innewohnt, während in den reformirten Typen mit der eigenthümlichen creaturscheuen und rigoristischen Moral ein gesetzlich judaistisches Element sich zu verbinden scheint. Vielleicht wird es möglich sein, durch eine solche comparativ ethische Beleuchtung den beiden, dem Christenthum drohenden Hauptgefahren des einschleichenden Heidenthums und Judenthums näher ins Auge zu schauen, um auf dieser Doppelfolie das Wesen wahrhaft evangelisch-christlicher Moral in ein um so helleres Licht zu stellen. Ob das Princip evangelischen Lutherthums diesem Ideal entspricht, muss sich bei der näheren principiellen Untersuchung selbst herausstellen. Von durchgreifender Bedeutung wird es dabei für unsere socialetische Grundansicht sein, vor Allem festzustellen, wie die römisch-katholische und die reformirte Kirche im Unterschiede von der lutherischen sich die Verhältnissbestimmung der von uns hervorgehobenen drei Factoren christlicher Sittlichkeit denken und welche Stellung namentlich dem Gemeinschaftsfactor zugetheilt wird. Aus dem letzteren Moment wird nicht bloss der specifische Unterschied der confessionellen Typen und ihrer gesammten sittlichen Weltansicht sehr prägnant zu Tage treten, sondern auch die Berechtigung und Nothwendigkeit social-ethischer Behandlung und Präcisirung der christlichen Sittlichkeitsidee schlagend sich herausstellen.

Es ist der allezeit als schroff bezeichnete Gegensatz römischer und reformirter Moral häufig so charakterisirt worden, dass jene die als göttlich bezeichnete objectiv kirchliche Autorität in hierarchischer und gesetzlicher Form zu schlechthin bindendem Postulat und demgemäss die in kirchlichem Gehorsam sich kund gebende Werkheiligkeit zur Heilsbedingung, resp. zum sittlichen Ideal erhebe; dagegen wahre die reformirte Ansicht vor Allem das Recht der christlichen Subjectivität und betone die Nothwendigkeit der persönlichen Gesinnung und Gewissenüberzeugung, so dass die christliche Lebensbethätigung

als Frucht und Kennzeichen des wahren Glaubens an die freie Gnade Gottes in Christo erscheine. Dort würde also der göttliche, so zu sagen der theologische, hier der persönliche oder anthropologische Factor der Sittlichkeit einseitig in den Vordergrund gestellt, während die lutherische Anschauung insofern die Mitte zwischen beiden Extremen halte, als sie die lebensvolle Durchdringung der universell Göttlichen und individuell Menschlichen, wie sie für den gläubigen Christen in Jesu, dem wahrhaften Gottmenschen, urbildlich verwirklicht sei, zum Centralpunkt der freien, aus dem rechtfertigenden Glauben geborenen christlichen Sittlichkeit erhebe. Daher werde auch in der römischen Kirche das Verhältniss der Einzelnen zur christlichen Gemeinschaft in Folge des einseitigen Autoritätsprincips so gefasst, dass die Person in äusserliche Abhängigkeit von der hierarchischen Heilsanstalt als solcher gerathe. Die reformirte Kirche lasse hingegen die Gemeinschaft blosses Resultat des freien, religiös-sittlichen Congregationstriebes der einzelnen, christlich erregten Persönlichkeiten sein. Bei der römischen Ansicht werde also der Gemeinschaftsfactor christlicher Sittlichkeit in mechanischer Aeusserlichkeit bestimmt und einseitig übertrieben, ja zur Knechtung der Einzelgewissen gemissbraucht; aus der reformirten Lehre ergebe sich eine Unterschätzung des collectiven Factors, sofern die christliche Gemeinschaft auf rein dynamischem Wege von innen heraus durch das Bedürfniss und die innerliche Lebenskraft der gläubigen Subjecte sich bilde. Nur die lutherische Kirche sei im Stande, jenes lebensvoll organische Wechselverhältniss zwischen Haupt und Gliedern, Gesammtleben und Einzelleben zu erfassen, wie es die normale Freiheitsbewegung des Einzelchristen als eines Gliedes am Leibe Christi ermögliche.

In dieser Charakteristik liegt, wenn wir Geschichte und Gemeinleben der drei Confessionsgruppen uns vergegenwärtigen, ein unverkennbares Wahrheitsmoment. Niemand wird leugnen, dass der Romanismus das Autoritäts-, der Protestantismus das

Subjectivitätsprincip stärker betone, jener mit Gefahr des Hierarchismus, dieser mit Gefahr des Separatismus; jener auf Kosten der Freiheit der Einzelnen, dieser auf Kosten der Gebundenheit im Gemeinleben. Allein es sind das doch mehr nur Symptome, nicht principielle Thesen und Grundansichten. Und auch als Symptome sind sie nicht allgemein und von durchgreifender Bedeutung. Denn es ist bekannt, dass z. B. die römische Kirche bei all ihrer autoritativen und hierarchischen Gesetzlichkeit, trotz ihrem Nachdrucklegen auf Werkheiligkeit doch in Betreff der centralen, christlich-sittlichen Grundforderungen (die zehn Gebote und die innerliche Sinnesänderung) in ähnlicher Weise der Laxheit sich schuldig macht, wie der alte Pharisäismus, wenn er das „Schwerste im Gesetz“ hinter der Masse der Menschengebote zurücktreten liess; ja der Romanismus ist geneigt, dem Einzelnen eine relativ grosse Freiheit und Ungebundenheit zuzugestehen, sobald nur äusserlich das kirchliche Decorum gewahrt und die Autorität nicht verletzt wird. Hingegen lässt sich kaum bestreiten, dass gerade das reformirte Princip in seiner practischen Consequenz, in der kirchlichen Zucht und Gemeindeordnung, in der Lebensgestaltung und Lebensüberwachung der Einzelnen einen Rigorismus gesetzlicher Art (wir erinnern an Calvin und Knox) zu Tage treten lässt, welcher in alttestamentlich theocratischer Weise alle Freiheitsbewegung des Einzelnen zu lähmen droht. Woher kommt das? Wie erklärt sich diese Erscheinung, die man doch nimmermehr als zufällige Ausnahme oder als Abweichung vom Princip bezeichnen darf, sondern vielmehr als Consequenz desselben zu begreifen suchen muss?

Mir scheint die principiell ethische Grundverschiedenheit der Confessionen vorzugsweise in der Verhältnissbestimmung des göttlichen und menschlichen Factors christlichen Lebens zu culminiren und sodann erst in der Auffassung des christlich-kirchlichen Gemeinlebens symptomatisch sich kund zu geben.

Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, dass der Romanismus so zu sagen in monophysitischer Tendenz dazu neige, die irdisch-kirchliche Institution und traditionelle Lehrsatzung zu apotheosiren und wiederum alles Göttliche zu versinnlichen, in menschlich creatürlicher Gestalt sich darstellen und verkörpern zu lassen. Selbst Christus, der lebendige Quell aller christlichen Sittlichkeit, soll im menschlichen Institut und in dem zeitlichen Repräsentanten desselben, in dem Oberhaupt der empirischen Kirche sich greifbar und sichtbar darstellen. Die Incarnation des Göttlichen ist in der Kirche, als der hierarchisch organisirten Heilsanstalt auf Erden, näher im Episcopat und endlich in dessen Haupte, dem Nachfolger Petri, eine constante und heilsgeschichtlich sich fortsetzende. Und die Inspiration, die untrügliche und unfehlbare Geistesmittheilung, ist dem hierarchischen Kirchenkörper derart verbürgt, dass das Wort Christi und der Apostel hinter der ergänzenden und stetig fortlaufenden Lehrtradition der Kirche zurücktritt. Dieses menschlich und hierarchisch organisirte Institut ist also auch der Heilsmittler und der Heilsbürge für das Seelenheil des einzelnen Christen. Nur in der Zugehörigkeit zu demselben und im Glaubensgehorsam gegen dasselbe wird ihm das Heil zu Theil. Gleichwohl wird auch in dem Einzelnen das Menschlich-Stündliche unterschätzt und die Fähigkeit selbsteigener Leistung überschätzt. Mit der Abschwächung des heiligen Gottesgebotes und mit der Apotheose der Menschensatzung geht nothwendig eine laxe Beurtheilung der Sünde Hand in Hand. Sobald der Einzelne durch Leistungen kirchlichen Gehorsams sich würdig macht und in die rechte Disposition bringt, wird ihm die Gerechtigkeit eingegossen und durch kirchliche Handlungen versiegelt. Die stündige Lust ist als solche nicht wirkliche Sünde, sondern nur Anlass dazu. Der alte Mensch braucht nicht zu sterben, er kann und soll fromm werden, und zwar durch Glaubensgehorsam und Liebeswerke im Dienste kirchlicher Vorschrift und Autorität! Das ist der laxer Hintergrund

dieser weltförmig ethnisirenden Moral, welche durch Creaturvergötterung und Apotheose des Menschlichen das Sensorium für die Mark und Bein erschütternde, tödtende Macht des Gesetzes ebenso verloren hat, wie sie andererseits die evangelische Grundforderung der Sinnesänderung (Busse) und Wiedergeburt für jeden, allein aus Gnaden zu rettenden Sünder verkennt. Ja selbst die katholisch-mönchische Weltflucht und die überreizte Gestalt ihrer Askese kann (wie z. B. ähnlich im Buddhismus) aus dem heidnisch-weltlichen und creaturvergötternden Princip dieser Kirche erklärt und hergeleitet werden. Der Mensch, welcher als Glied dieser Kirche, im Gehorsam gegen das hierarchische Gebot, die sogen. evangelischen Rathschläge und die höheren, sogen. vollkommenen Pflichten erfüllt, wird als solcher verherrlicht und präconisirt. Er braucht nicht innerlich in täglicher Busse der Sünde zu sterben; er muss sich aber äusserlich der Welt entziehen, um in dem selbsterworbenen Nimbus sittlicher Vollkommenheit zu glänzen. Durch eigene Leistung, durch gute Werke erringt sich ein Jeder das Heil, das ihm zwar ebendeshalb innerlich nie gewiss werden darf, aber durch die kirchlich-hierarchischen Organe und mittelst der sacramentalen Handlungen der Kirche zugesprochen und garantirt werden kann. So tritt für das Bewusstsein des römischen Katholiken zwar nie innere Heilsgewissheit ein, die ihn bei täglich erneuertem Selbstgericht und täglich neu begonnenem Kampf in dem Bewusstsein seiner Gotteskindschaft befestigen könnte; wohl aber eine Heilssicherheit, die in der eingebildeten Garantie des kirchlichen Institutes wurzelt und thatsächlich dem Fleische, weil der Selbstgerechtigkeit und dem äusserlich werkheiligen Pharisäismus, Raum giebt. — Das Entsittlichende dieser scheinbar weltflüchtigen, im Grunde aber weltherrlichen und creaturvergötternden Moral culminirt aber in der jesuitisch infallibilistischen Ausgestaltung derselben, in welcher wir lediglich die krankhafte, aber folgerichtige Vollendung derselben zu erblicken vermögen. Da wird alle sittliche Gesinnung, alle persönliche Ueber-

zeugung dem klerikalen Gemeinschaftszweck geopfert. Der Einzelchrist wird Mittel zum Zweck. Die Gewissen werden geknechtet unter das Joch des kirchlichen Gehorsams. Alle Freiheitsentwicklung erscheint gelähmt, aller Durst nach Erforschung der Wahrheit erstickt. Das kirchliche Institut mit dem unfehlbaren Papst an der Spitze wird zum Idol. Die abschreckendste Creaturvergötterung macht sich breit und die Menschensatzung masst sich usurpatorisch das Recht der Gottesoffenbarung an. Wir haben die Wandlung des Christenthums, der Religion der Freiheit und Liebe, in ein unduldsames, fleischliches und doch scheinheilig theocraticisch sich gerirendes Heidenthum als abschreckendes Beispiel vor uns.

Selbstverständlich liegt solche Ausartung zu wirklichem Antichristenthum nicht in der Tendenz der gesammten römischen Confession, geschweige denn in der bewussten Absicht der einzelnen Katholiken. Aber als Consequenz wird und muss sie sich überall dort geltend machen, wo man in falschem Objectivismus menschliche Autoritäten zu absolut göttlichen stempelt und das Freiheitsrecht, sowie die innerliche psychologische Freiheitsentwicklung des christlichen Einzelsubjects mit Füßen tritt. Wo das Institut als solches Selbstzweck ist, wo die Lehrsatzung der Kirche zum unfehlbaren Orakel wird, da haben wir den handgreiflichen orthodoxistischen Fanatismus, welcher die persönliche Glaubensentwicklung und christliche Charakterbildung nach der gesetzlich kirchlichen Schablone misst und eben dadurch unmöglich macht. Daher ist auch trotz der Betonung des Gemeinschaftsfactors die römische Moral eine durchaus antisociale, wenigstens keine sociaethische, weil dem Einzelnen die abstracte Autorität des Kirchenthums in mechanischer Weise, d. h. im Widerspruch zur Psychologie und zu den persönlich geschichtlichen Voraussetzungen octroirt und eben dadurch die schöne und reiche Mannigfaltigkeit kirchlicher Gemeinschaftsgliederung zerstört wird. Indem die christliche Persönlichkeit auf dem Procrustesbett der äusserlich hierarchi-

schen Kirche in ihrem Rechte verkürzt, ja geradezu erstickt und entseelt wird, muss auch der Gesamtorganismus die Zeichen der Desorganisation an sich tragen. Man kann ihm nur die Prognose der allmäligen Verwesung stellen.

Anders, ja wie es scheint in jeder Hinsicht entgegengesetzt steht es mit der reformirten Kirche. Sie hat eine Antipathie, ein wahres Grauen gegen Alles, was an Creaturvergötterung erinnert. Sie will die Wurzeln christlicher Sittlichkeit tief in den Boden der Gottesfurcht eingesenkt sehen. Aller Menschen-satzung gegenüber soll, selbst mit principiellm Ausschluss kirchlicher Tradition, Gottes Wort und absoluter Wille allein entscheiden, was sittlich ist, was nicht. Die Unbedingtheit göttlicher Macht ist die Voraussetzung, die Verherrlichung göttlicher Ehre das Ziel alles sittlich berechtigten Strebens. Das Göttliche aber wird durchgehends in seiner absoluten Transcendenz fixirt. Es soll beileibe nicht mit dem Irdisch-Geschöpflichen und Zeitlich-Geschichtlichen amalgamirt, in dasselbe eingesenkt gedacht worden. Das hiesse ins Heidenthum Roms, in die Creaturvergötterung zurücksinken.

So wird denn im Gegensatz zum romanisirenden Monophysitismus oder ethisch bezeichnet: im Widerspruch gegen Roms Vergötterung der Menschensatzung und Vermenschlichung des Gottesgebotes einem durchgehenden Nestorianismus von Seiten der reformirten Lehre gehuldigt, d. h. ethisch ausgedrückt: es wird Gottes Wille in seiner starren Absolutheit und Alleinwirksamkeit zur sittlichen Norm erhoben und in ein gewissermassen abstractes Verhältniss zur Welt und zur gesammten Creatur gesetzt. Obwohl in dieser Gottesverehrung ein Zug mystischer, transcendentaler Frömmigkeit zu liegen scheint, hat man doch mit Recht von dem antimysterischen, d. h. rationalisirenden Grundzuge der reformirten Kirche gesprochen, sofern das wahrhaft mystische auch in sittlicher Sphäre mit dem Glauben an die tiefe und innige Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen, des Unendlichen und Endlichen, des Ewigen und Zeit-

lichen, des Geistigen und Leiblichen, der Nothwendigkeit und Freiheit Hand in Hand geht.

Im engsten Zusammenhange mit der reformirten Christologie und Gnadenmittlehre macht sich auch in ihren sittlichen Weltanschauungen jener Grundgedanke (*infinitum non capax finiti*) überall geltend. Wie in der urbildlichen Person und dem urbildlichen Leben Christi Göttliches und Menschliches nie voll und ganz sich zu durchdringen vermögen, wie vielmehr das Göttliche gleichsam über dem Wirkungskreise und der Erscheinung des Menschlichen schwebend, es weit überragend gedacht wird, so dass das Menschliche nie zum adäquaten Organ des Göttlichen zu gelangen, nie von demselben verklärt und verherrlicht zu werden im Stande ist; wie ferner in den Gnadenmitteln, in Wort und Sacrament, der sinnlich wahrnehmbare Ausdruck, das geschöpflich Elementare sich nimmermehr mit der Fülle der Göttlichen zu einen, realer Träger göttlichen Geistes zu sein vermag, indem der sinnliche Laut (Wort), wie das elementare Zeichen (Sacrament), ja die gesammte zeitliche Handlung neben der geheimen innerlichen oder überweltlichen Gotteswirkung einhergeht: so wird auch im christlich sittlichen Leben das Gottesgebot als Ausdruck eines absoluten Willens in ein durchaus abstractes Verhältniss zu den menschlich-geschichtlichen Erscheinungen gesetzt. Es droht die Gefahr eines terroristischen Determinismus, einer ausserlichen Heteronomie. Weil göttliche Gnade und menschliche Freiheit nicht in ihrer tiefen Einheit erfasst werden, weil das herrlichste und reichste Problem sittlichen Lebens, eben jene Durchdringung göttlicher Nothwendigkeit und menschlicher Willensbewegung nicht verstanden und bewahrt wird, tritt die gefährliche Alternative ein: entweder mit Betonung des göttlichen Factors in prädestinatianischer Weise die menschliche Freiheit illusorisch zu machen, oder aber neben der göttlichen Machtwirkung die menschliche Mitwirkung in synergistisch - pelagianischer Weise zu betonen. Daher kommt es, dass in dem reformirten Bekenntniss, trotz

dem Vorwalten des deterministischen Princips eine Neigung zu gesetzlicher Werkheiligkeit nicht ausgeschlossen erscheint.

Man hat mit Recht bei tieferer Analyse der reformirten Grundanschauungen darauf hingewiesen (Schneckenburger), dass trotz der Hervorhebung der Alleinwirksamkeit göttlicher Gnade und trotz der Betonung der Rechtfertigung allein durch den Glauben eine eigenthümliche Lehre von den guten Werken bei den reformirten Theologen sich geltend macht, eine Lehre, welche auffallend an die römische Auffassung heranstreift und einen neuen Beweis liefert für den alten Satz, dass die Extreme sich berühren.

Wird nämlich der absolutistisch gefasste Heilswille Gottes zur alleinigen Causalität menschlicher Heilsbestimmung und christlichen Gnadenstandes in der Kindschaft, so fragt es sich, wie der Mensch dieser seiner Bestimmung zur Seligkeit gewiss werden könne. Die Gnadenmittel, das Evangelium, die im Wort geschehende Zusage des Heils, sowie die sacramentale Vergewisserung desselben gegenüber dem Einzelnen, — sie sind und bleiben eine zweifelhafte Instanz, weil sie den verborgenen absoluten Willen (das decretum) Gottes über den Einzelnen nicht klar und sicher verbürgen. Die Gewissheit muss vielmehr aus inneren geistlichen Gründen des persönlich christlichen Lebens entnommen werden. Das Heiligungsleben des Einzelnen verbunden mit dem rein innerlichen Zeugniß des Gottesgeistes muss ihm seinen Gnadenstand, resp. sein Prädestinirtsein vergewissern. So schleicht ein werkheiliger, synergistischer Subjectivismus durch die Hinterthür herein trotz der theoretischen Geltendmachung der Alleinwirksamkeit Gottes und trotz der Hochhaltung des sola fide. Die sittliche Leistung des Christen erscheint nicht mehr als das freie, aus kindlich zuversichtlicher Gewissheit zu der allgemeinen, im Evangelium zugesagten Gnade Gottes in Christo geborene Product eines in seinem Gotte und durch sein Evangelium fröhlichen, dankbaren Gotteskindes; sondern es arbeitet sich so zu sagen der Einzelne ab,

um im Gehorsam gegen das unbedingt geltende Gottesgesetz, gegen den absoluten Gotteswillen sich erst die volle Gewissheit seines Gnadenstandes zu erringen und zu befestigen. Der Heiligungsfortschritt wird der Maasstab der Gotteskindschaft und Wiedergeburt, die eigene christliche Liebeswärme zum Thermometer göttlichen Erbarmens. Die Werke erscheinen zwar nicht als verdienstliches Mittel der Heilserwerbung, wie beim römischen Katholicismus, wohl aber gewissermassen als Mittel der Heilsvergewisserung, als subjectives Kriterium der Prädestination.

Daraus erklärt sich zum Theil wenigstens die eigenthümliche und in ihrer Leistungsfähigkeit imponirende Vielgeschäftigkeit des reformirten Wesens. Jener Martha-Charakter ihrer Moral, den man vielfach als besonderes Charisma und beschämendes Beispiel dem lutherischen Quietismus gegenübergestellt hat, ergiebt sich als Consequenz ihres religiösen Princips. Im practischen Leben, namentlich in der Ausgestaltung kirchlichen Gemeinlebens zeigt sich aber jene „Consequenz“ nach ihrer krankhaften, gesetzlich rigoristischen Einseitigkeit; es ist die creatur- und naturscheue Moral, die sich gerade im reformirten Typus geltend macht.

Wir haben schon oben hervorgehoben, dass nach dem reformirten Princip die Kirche als Organismus des Heils mit ihrem Zeugniß und ihren Heilsmedien zurücktritt hinter der unmittelbaren Glaubens-Erfahrung des christlichen Subjectes, welches der göttlichen Gnade unmittelbar gewiss werden und das Leben der Wiedergeburt in der Heiligung documentiren soll. Gleichwohl, ja vielleicht gerade deshalb entwickelt sich in der reformirten Ethik, sofern sie das christliche Gemeinschaftsleben zu reguliren und zu ordnen unternimmt, ein pietistisch gesetzlicher Zug, indem der Einzelne aus der gegliederten, natürlich organischen Stellung zum Gesamtleben herausgerissen, so zu sagen künstlich und auf Grund statutarischer Heiligungsvorschriften demselben eingeordnet wird.

Weil jenes christliche Grundmysterium: „Gott geoffenbart im Fleisch“ dem Reformirten nie zu tieferem Verständniss gelangt, weil nach seiner Meinung das Endliche nie voll und ganz vom Unendlichen durchdrungen, das Natur- und Creaturleben also auch nie in den Process der Verklärung aufgenommen, das Reale nie vom Idealen erfüllt und gesättigt werden kann, müssen auch die verschiedenen Gebiete des natürlich-geschichtlichen Lebens: Kunst und Wissenschaft, volksthümliche Sitte und Geselligkeit, Weltcultur und irdischer Beruf mit Misstrauen betrachtet und rigoristisch beurtheilt werden. Die Kunstscheu und poesielose Nüchternheit des reformirten Cultus ist bekannt. Die Strenge ihres Zuchtverfahrens charakterisirt ihr kirchliches Gemeinschaftsleben. Aus Angst vor der Scylla des Paganismus, der heidnisch-römischen Verweltlichung und Laxheit geräth man in die Charybdis judaisirender Gesetzlichkeit. Es droht das Schreckbild der alttest. Theocratie auf neutestamentlichem Boden. Die absolutistisch aufgefasste Gottesherrschaft vollzieht und realisirt sich in einem, Alles Einzelne vorschreibenden und die freie Bewegung der christlichen Persönlichkeit lähmenden Kirchenregiment, wie wir es namentlich in den schweizerischen und schottischen, französischen und holländischen Gestaltungen reformirt kirchlichen Lebens geschichtlich verkörpert vor uns sehen.

Wundersam genug! Wie verträgt sich solcher Rigorismus gesetzlicher Art, solche zuchtsüchtige Unduldsamkeit mit jenem oben hervorgehobenen, einseitig innerlichen Subjectivitätsprincip? Scheint doch gerade das Zurücktreten des „Kirchlichen“ der christlichen Persönlichkeit eine freiere Bewegung in Aussicht zu stellen? Will doch der reformirte Christ, wie z. B. Viney diesen Gedanken fast leidenschaftlich durchgeführt hat, dem christlichen Individualismus im Gegensatz zum kirchlichen Gemeinleben und dessen Traditionen sein specifisches Vorrecht wahren und so die Freiheit und Innerlichkeit, die Kraft und Wahrheit christlichen Glaubens retten und gegenüber der me-

chanischen Gewohnheit und Aeusserlichkeit des Massenchristenthums bewahren?

Wenn irgendwo, so können wir es hier, an der Entwicklung des reformirten Princips beobachten, wie die einseitige Hervorhebung der christlichen Subjectivität auf Kosten der socioethisch gegliederten Gesamtheit die wahre, evangelische Freiheitsentwicklung zu untergraben droht. In dem Maasse nämlich, als die naturgemässe organische Gliederung und die derselben entsprechende reiche Mannigfaltigkeit christlichen Heilslebens verkommt, mit einem Wort das kirchliche Fundament des evangelischen Christenthums unterschätzt wird, macht sich die subjective Form persönlicher Frömmigkeit zum mehr oder minder alleinigen Massstab für dasjenige, was man im christlichen Sinne gesund ethische Entwicklung nennt. Je hervorragender und energischer dann die christliche Einzelpersonlichkeit in ihrem Heilsleben sich ausbildet und auswirkt, desto leichter wirft sie sich zur Leiterin und Beherrscherin der Uebrigen auf und octroirt nur zu bald die individuelle Art, die eigenthümliche „Facon“ ihres subjectiven Heilslebens der Gesamtheit als alleinseligmachende Heilsbedingung.

Diese Gefahr sehen wir bei allen sectirerischen Gestaltungen des Christenthum, bei allem pietistischen oder herrnhutischen Conventikelwesen sich geltend machen. Sobald das Gemeinleben nur als Frucht, nicht als die bereits vorhandene organische Grundbedingung des sittlich religiösen Lebens erkannt und verstanden wird, sobald man die Kirche als Sammlung wiedergeborener und im Heiligungskampf begriffener Personen ansieht und demgemäss meint machen und ausgestalten zu müssen, wird das Personalbedürfniss und Personalgewissen der sogenannten „Erweckten“ zum Massstabe der Beurtheilung für das gesammte kirchliche Leben erhoben. Die zarte Rücksicht auf die Entwicklungsstufen und Lebensformen christlicher Sittlichkeit wird ignorirt und mit der gesetzlichen Frömmigkeitsschablone die wahre evangelische „Freiheit eines Christenmenschen“ zu

Grabe getragen, die individuelle Form christlich subjectiven Gebahrens wird zum allgemeinen Gesetz. Der Rigorismus sonderlicher Heiligkeit und die Allüren erregten Gefühlschristenthums geben dann schliesslich jener widerwärtigen, pharisäisch exclusiven, vielgeschäftigen und intoleranten Selbstgerechtigkeit die bedenklichste Nahrung.

Wir sind, wie gesagt, weit davon entfernt, durch solche Charakteristik der Schattenseiten des reformirten Standpunktes die sittlichen Leistungen seiner einzelnen Vertreter und das ernste thatkräftige Wesen in dieser ganzen Sphäre protestantisch kirchlichen Lebens zurücksetzen oder bemäkeln zu wollen. Wir wissen wohl, dass in praxi, namentlich auf dem Boden der deutsch reformirten Kirche sich manches anders gestaltet, ja sogar eine gewisse, dem Massenchristenthum schmeichelnde laxe und weltförmige Richtung in Folge des Indifferentismus gegen kirchliches Bekenntniss und kirchliche Tradition aufkommen kann und vielfach zu Tage getreten ist. In den streng reformirten Kreisen wiederum muss die grosse sittliche Energie und der vielseitige Reichthum christlicher Liebesarbeit auch dem Gegner dieses Standpunktes Respect einflössen. Namentlich kann und soll sich der Lutheraner an dem im Ganzen hervortretenden Eifer und dem Heiligungsernst der gläubigen Reformirten ein beschämendes Beispiel nehmen. Aber der principiellen Gefahr muss er trotzdem klar ins Auge schauen. Jenem creaturscheuen Subjectivismus, der in Folge der Verkenning der sociaethischen Grundansicht den vielgegliederten Leib des wahrhaft gegenwärtigen Christus atomisirt und individualistisch zerfetzt, wird der evangelisch gesinnte Ethiker ebenso entgentreten müssen, als dem römischen Objectivismus mit seiner Apotheose eines hierarchisch infalliblen Kirchenthums. Nur so kann es ihm gelingen, innerhalb der gottgesetzten Ordnung eines kirchlichen Organismus die gesunde „Freiheit eines Christenmenschen“ zu wahren.

Sehen wir näher zu, ob jene evangelisch kirchliche Auf-

fassung des Christenthums, welche den Namen des Lutherthums sich nicht selber gegeben, sondern von ihren Gegnern im geschichtlichen Verlauf confessionellen Kampfes wider Willen erhalten hat, — ob sie den beiden geschilderten Einseitigkeiten entgeht und mit ihren ethischen Principien wirklich die „goldne Mitte“ vertritt.

Zunächst will ins Auge gefasst sein, dass die lutherische Reformation mit ihrem Centralgedanken sich nicht bloss gegen die im römischen Kirchenthum drohende ethisirende Gefahr der Apotheose des Menschlichen, sondern vorzugsweise dagegen richtet, dass man in judaistischer Weise die gesetzliche Leistung des Menschen zur Heilsbedingung erhebe und die hierarchisch kirchliche Vermittelung an die Stelle des alleinigen Mittlerthums Christi und der in Christo geoffenbarten, univetsellen Gnade Gottes setze. Daher dürstet das evangelische Lutherthum vor allem nach der Befreiung vom Joch des Gesetzes auf Grund göttlich verbürgter Heilsgewissheit (certitudo salutis).

Das Bedürfniss, die Kirche aus ihrer „babylonischen Gefangenschaft“ zu lösen, geht Hand in Hand mit der Wahrung des Kleinodes der „Freiheit eines Christenmenschen“, welcher „im Glauben ein Herr aller Dinge“ und „in der Liebe ein Knecht aller Dinge und Jedermann unterthan“ ist und mehr und mehr werden soll. Denn das Christenthum stehet nicht im Sein, sondern im Werden, in dem steten Fortschritt des Lebens auf der gottgesetzten, heilsgewissen Basis des rechtfertigenden Glaubens.

Im rechtfertigenden Glauben als dem einzig denkbaren Empfangsorgan für die Gnade Gottes in Christo ruht und wurzelt die demüthige Liebesgesinnung und aller kindliche Liebesgehorsam des Christen. Vor Allem wird jeder Selbstruhm zu Schanden. Der alte Mensch wird im Selbstgericht geschlagen. Das ist Grundbedingung für alle gesunde selbstlose Sittlichkeit. Der natürliche Pharisäismus findet dabei keinerlei Nahrung, weil die „tägliche Busse,“ wie es in Luthers ernster These heisst, nicht als einzelne Leistung, sondern als ein „das

ganze Leben“ währendes Sterben erscheint, in welchem „der alte Adam ersäuft werden“ soll. Und doch ist dieses Sterben, diese unter den Schrecken des Gesetzes und der Anfechtung des Gewissens sich täglich erneuernde Demüthigung und Sinnesänderung keine Selbstvernichtung, denn sie ist nicht denkbar ohne freudigen und fröhlichen Aufblick auf den, dessen Gnade in Christo durch die Zusage des Evangeliums uns verbürgt ist. Die Gewissheit der Sündenvergebung erzeugt und nährt in dem zerschlagenen Herzen jenen gottgeschenkten Glauben, jenen kindlich vertrauenden Sinn, der, sei es auch in Senfkorngestalt, Keimpunkt eines neuen Lebens werden muss. Der dankbare und fröhliche Kindessinn ist es, der mit der selbstlosen Empfänglichkeit für das Gute die wahre innere Lust und freudige Thatkraft zum Leben in der Liebe vereinigt.

Zwar stellt die calvinische Kirche ebenso wie die evangelisch lutherische die „Rechtfertigung allein aus Gnaden“ in den Vordergrund ihres Bekenntnisses und ihrer sittlichen Weltansicht. Gleichwohl gestaltet sich, wenn wir der Sache auf den Grund schauen, dieses Materialprincip der Reformation hier und dort sehr verschieden, sowohl was die theologischen Prämissen als was die practischen Consequenzen betrifft. Bei den Calvinisten ruht dasselbe, wie wir sahen, auf einem abstracten Gottesbegriff, der mit seinem prädestinarianischen Hintergrunde der Freiheit und Heilsgewissheit der Christen Gefahr droht und in der Consequenz jenen starren gesetzlichen Rigorismus gegenüber allem Natürlichen und Creatürlichen erzeugt. In der lutherischen Auffassung hingegen ist jener rechtfertigende Glaube die Basis für die lebensvolle Einigung göttlicher Alleinwirksamkeit und menschlicher Lebensbewegung und zwar deshalb, weil der Glaube seinem Princip nach Gott und Mensch so zusammenfasst, dass, wie wir oben schon sagten, — Gottes Rath und menschliche That in ihm eins werden. Sein Princip, wie sein centraler Inhalt ist aber Christus, der lebendige und wahrhaft gegenwärtige Gottmensch, der Versöhner. Die christocentrische Natur

des Glaubens ist nach lutherischer Betrachtungsweise der eigentliche Hauptgrund für seine ethische Fruchtbarkeit. Weil er „christologisch gesättigt“ ist, darum ist er auch das Palladium der sittlichen Freiheit, die ja nichts anderes ist als das menschlich freudige Gemeintsein mit Gott der Quelle alles geistigen und thatkräftigen Lebens.

In Christo allein ist uns die auch in moralischer Hinsicht die gewaltige, unendlich fruchtbringende Wahrheit thatsächlich verbürgt, dass Gott und sein ewiger Wille nicht über der menschlich creatürlichen Schranke in vornehmer Transscendenz und Absolutheit schwebend gedacht werden darf, sondern dass er sich tief hineinsenkt in das irdisch zeitliche Dasein, dass er mit Menschen menschlich handelt und verkehrt, dass der unendlich persönliche Gott, der die Liebe ist, in menschliches Leiden und menschliches Mitgefühl hinabtaucht, um das Creatürliche und Menschliche zu sich zu erheben, zu heiligen, zu entschränken und zu verklären. „Gott geoffenbart im Fleisch“ (Deus capax finiti) — das ist nach lutherischer Auffassung jenes Kleinod des Glaubens, in welchem uns zugleich die fröhliche Hoffnung verbürgt ist, dass alles Creatürliche und Irdische als solches die Fähigkeit und die Bestimmung hat, Ausdruck und Träger göttlicher Idee, göttlichen Lebens zu sein (finitum capax infiniti) und schliesslich mit Ueberwindung und Aufhebung der allein hemmenden Schranken der Sünde ganz und in adäquater Weise zu werden.

Es ist dieser Glaube an des lebendigen Gottes reale Incarnation und der materiellen Creatur ideale Verklärung, jene tiefinnerliche Ueberzeugung von der Fleischwerdung Gottes und Geistwerdung der Natur, wie sie in Luther's christologischem Theismus überall durchklingt, durchaus nicht identisch mit der römisch monophysitischen Apotheose des Menschlichen und jener auf heidnischer Creaturvergötterung ruhenden Weltherrlichkeit der katholischen Kirche. Dazu hatte Luther ein viel zu tiefes Bewusstsein von der Sünde, von der ebendeshalb nothwendigen

Kreuzesgestalt aller Versöhnungs- und Erlösungsoffenbarung, von der Unumgänglichkeit des aus der Anfechtung geborenen, steten geistlichen Kampfes (Busse). Wie Gott in Christo das Kreuz getragen, wieder Menschensohn nicht hatte, da er sein Haupt hinlegte, wie Er durch Tod zum Leben sich hindurchrang, wie er den Schranken des Gehorsams und dem bitteren Kelch der Leiden zum Zweck der Versöhnung sich unterzog, so soll auch die Jüngerschaft Jesu ihr aus Gott geborenes Leben als ein mit Christo in Gott verborgenes unter dem Kreuze bewahren und mit Abthun aller weltförmigen Herrlichkeit den guten Kampf des Glaubens kämpfen, um mit Christo gekreuzigt im Geiste auch mit Christo zu erstehen. Luther hat daher einen Abscheu gegen die „Theologie der Ehren“ und weiss nur von einer „Theologie des Kreuzes.“ —

Allein mitten im Kampf mit der Sünde, trotz aller Schmerzen des Kreuzes, trotz der unverkennbaren Schranken und der Unvollkommenheit irdischen Lebens weiss sich doch der Christ als eine neue Creatur, gehoben durch die Gewissheit der realen Gnadengegenwart Gottes in Christo, getragen durch die wahrhaftige Einwohnung des heiligen Geistes, durchdrungen von den Kräften des ewigen Lebens.

Dogmatisch prägt sich dieser mystische Grundzug der lutherischen Kirche der abstract deistischen reformirten Ansicht gegenüber vor Allem in der Christologie aus: in der Lehre von der Menschwerdung, von der Durchdringung der menschlichen und göttlichen Natur in Christo (*communio naturarum*), von der Mittheilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche (*communicatio idiomatum*), von der realen gottmenschlichen Allgegenwart des verklärten Herrn und Hauptes seiner Kirche (Ubiquität); sodann aber erklären sich aus demselben die betreffenden Bekenntnissunterschiede in der Lehre vom Worte Gottes, von der Taufe, vom Abendmahl, von der Gnadenwahl und von der Einwohnung des dreieinigen Gottes in den Wiedergeborenen. Ueberall sucht der lutherische Glaube das Problem

der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, des Ewigen und Zeitlichen, der Nothwendigkeit und Freiheit zu wahren, selbst wenn die Speculation menschlichen Verstandes nicht zur begrifflichen, wissenschaftlichen Klärung und Durchführung desselben ausreichen sollte.

Diese dogmatischen Differenzen, welche hier weiter zu verfolgen nicht der Ort ist, zeigen sich durchgehends als ethisch bedeutsame in den practischen Consequenzen: ein Beweis, dass es sich hier nicht um theologische Haarspalterei oder scholastische Formeln handelt, sondern dass — wenn auch dem einzelnen Christen unbewusst — die geschichtlich entwickelte kirchliche Dogmendifferenz einen Unterschied der gesammten geistig-sittlichen Weltanschauung theils zur Voraussetzung, theils zur Folge hat. Der confessionelle Kampf ist in solchem Fall nur der Ausdruck eines geistigen Principienstreites, dessen Tragweite nicht mit dem Maassstabe der dogmatischen Formel gemessen sein will. Luther's oft als hart verschrieenes Wort, das er den schwarmgeisterischen Zwinglianern gegenüber aussprach: Ihr habt einen andern Geist — ist ein Zeugniß seines divinatorischen, überall das practische Leben berücksichtigenden social-ethischen Wahrheitssinnes. Denn wenn auch der Einzelne in seinem reflectirten Bewusstsein nichts davon ahnt, im Gemeinleben der Kirche, in der christlichen Tradition und Sitte giebt sich „der andere Geist“ typisch kund und erzeugt eine modificirte Collectivgestalt christlichen Seins und Gebahrens.

Vor Allem erscheint innerhalb des lutherischen Gedankenkreises das Recht des Creatürlichen und Natürlichen, wenn es nur in den Dienst der göttlichen Idee gestellt wird, tiefer erfasst und besser gewahrt, als bei der von uns schon entwickelten reformirten, creaturscheuen Gesetzlichkeit. Der apostolische Satz: „Alles ist Euer“ und der ethisch bedeutsame Gedanke: „Alle Creatur Gottes ist gut, die mit Danksagung genossen wird“ — sie kommen nur innerhalb der lutherischen Gesamttanschauung zu vollem Verständniss und zu wahrer Anerkennung. Denn im

Glauben ist der Christ kraft seiner Gottesgemeinschaft und Gotteskindschaft „ein Herr aller Dinge.“ In dieser Welt, mitten im irdischen Beruf ist die Stätte seiner gottgewiesenen Lebens- und Liebesarbeit. Nicht ein geheimnissvoll verborgener transcender Rathschluss Gottes, nicht die eigne Werk-Leistung und die mühseligen Fortschritte seiner inneren Heiligung verbürgen ihm seine Wiedergeburt und Gotteskindschaft, sondern Gottes zuvorkommende Gnade in Christo, welche im Wort und Sacrament ihm die persönliche Erwählung und Sündenvergebung zusagt und in gottmenschlicher Weise mittheilt, ihn aber dadurch aus „der Hölle der Ungewissheit“ befreit. Und weil, wo „Vergebung der Sünden, auch Leben und Seligkeit“ ist, weil der Christ seine „Gerechtigkeit“ weder erst selbst zu beschaffen, noch auf eine ganz ungewisse Gnadenwahl zurückzuführen braucht, weil er die „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“, durch evangelische Verheissung in Christo und sacramentale Versiegelung im Glauben hat und besitzt, schlägt sein Herz in dankbarer Gegenliebe Gotte entgegen und nimmt mit freudiger Zuversicht die Gaben aus seiner Hand, die uns im irdischen Berufsleben Gottes Güte darreicht. Daher Luthers goldene Lehre vom „irdischen Beruf“, welchen er als das Gott geheiligte Arbeitsfeld des Christen ebenso gegenüber der selbsterwählten Heiligkeit des römischen Mönchs- und Klosterwesens, als gegenüber der sonderlichen Frömmigkeit eines schwarmgeisterischen Mysticismus, kurz gegenüber aller falschen Weltflucht durchzuführen suchte. Daher die dem lutherischen Christen so selbstverständliche kindliche Freude an Kunst und Natur, an allen Früchten geistiger Culturentwicklung und volksthümlicher Production. Daher die dem reformirten Typus so unzugängliche, dem evangelischen Lutherthum so natürliche Ausgestaltung des religiösen Kultus in Bild und Handlung, in Kunst und Liturgie, ohne doch in den römischen Missbrauch der Apotheose irdischer Sinnbilder zu gerathen. Daher endlich die dem Reformirten, wie Katholiken gleich fernliegende fröhliche Heiligungslehre,

welche den Christen nicht unter dem Joch des Gesetzes sich erst abarbeiten heisst, um eine Stufe sittlicher Vollkommenheit oder wahrer Wiedergeburt zu erklimmen, sondern ihn in der Nachfolge Christi als ein bereits in der Taufe wiedergeborenes und begnadigtes Gotteskind erscheinen lässt, wenn er nur vom Banne der Schuld befreit, die Luft der Gnade athmend, sich froh und dankbar in dem „Gesetze der Freiheit“, in dem neuen Kindesgehorsam der Liebe bewegt.

Freilich droht, wie überall in menschlich-geschichtlichen Gestaltungen des Lebens, so auch hier dem lutherischen Christen die besondere Gefahr eines Antinomismus, einer einseitigen Betonung der Freiheit bis zur Geringschätzung gesetzlicher Selbstzucht und Selbstüberwindung. Diese Gefahr kann entweder als thatlose Selbstberuhigung (Quietismus) oder als begierliche Weltförmigkeit (Laxheit) zu Tage treten, je nachdem der Einzelne gemäss seinem sündig gearteten Naturell (Temperament) mehr zu contemplativer Trägheit oder mehr zu genussstüchtiger Vielgeschäftigkeit neigt. In Hinsicht dieser beiden seelengefährlichen Abwege kann und soll ihm das reformirt oder römisch geartete ernste Christenthum ein etisch bedeutsamer Mahner und Warner sein. Mahnen soll er sich lassen durch den Heiligungseifer des Reformirten zu ernster, thätiger Arbeit in der Liebe, nicht um die Gewissheit der eigenen Gotteskindschaft erst zu gewinnen, sondern um sie nicht durch Ausartung in fleischliche Sicherheit zu verlieren. Und warnen soll er sich lassen durch die römische Weltförmigkeit und Creaturvergötterung, dass nicht sein Gewissen verunreinigt und die zerstörende Macht der sündigen Lust in allem Creatürlichen von ihm verkannt oder die Nothwendigkeit des heissen täglichen Busskampfes als Bedingung der Heilsbewahrung unterschätzt werde. Aber jene Mahnung und diese Warnung bedarf der lutherisch gesinnte Christ nicht in Folge des evangelischen Principes, auf welchem er steht, sondern in Folge der eigenwilligen Principwidrigkeit, in welche er durch seinen alten Menschen, durch

seine sündig-selbststüchtige, faule oder genussstüchtige Natur hineingezogen wird. Denn jenes Princip der „Freiheit eines Christenmenschen“ im wahren lebendigen Glauben fördert mit Nothwendigkeit (*necessitas consequentiae*) die Frucht der thätigen Liebe im Gehorsam gegen das Gottesgesetz. Und die im Lutherthum waltende tief mystische Idee der innerlichen Durchdringung des Göttlichen und Creatürlichen berechtigt, wie wir sahen, keineswegs zu einer oberflächlichen Weltverherrlichung, sondern fordert mit Nothwendigkeit die im geistigen und sittlichen Läuterungskampf zu erringende Befreiung des Irdischen von den Schlacken des Sündlichen, damit die Welt unter dem Segen des Wortes vom Kreuz allmählig zur Verklärungsstätte göttlicher Macht und Liebe unter schweren Wehen herausgeboren werde. Daher der Christ, obwohl schon jetzt ein fröhliches und dankbares Gotteskind, doch weiss, dass er Gottes und seines Herrn nur sein und bleiben kann, wenn er als ein rechter Kreuzträger seine Seligkeit zu schaffen sucht mit Furcht und Zittern.

Zu erfolgreichem Kampf, wie zu kindlich fröhlicher Heilsgewissheit weiss sich aber der evangelisch-lutherische Christ befähigt und erhoben nur innerhalb jener Heilsgemeinde, deren Glied er bereits durch die Taufe geworden. Nicht bloss in der Verhältnissbestimmung des universell göttlichen und individuell menschlichen Factors der Sittlichkeit steht die lutherische Lehre in der Mitte zwischen römischem und reformirtem Extrem, sondern gerade in der eigenthümlichen Auffassung des Gemeinschaftsfactors oder der Kirche erscheinen hier die Gefahren des einseitigen Objectivismus (Autoritätsprincip) und Subjectivismus (Individualitätsprincip) glücklich überwunden oder wenigstens durch das wahre sociaethische Princip in den Hintergrund gedrängt.

Zwar lässt sich nicht leugnen, dass historisch betrachtet die lutherische Reformation zunächst im Gegensatz gegen die römisch-kirchliche Bevormundung und Vergewaltigung der christ-

lichen Einzelpersönlichkeit das Recht des gläubigen Subjects geltend zu machen suchte. Gegenüber der traditionellen Anmassung hierarchischer Heilssatzungen und Heilsvermittlung musste vor Allem auf Grund göttlichen Wortes das allgemeine Priesterthum der Christen und die persönliche Erfahrung von der sündenvergebenden Gnade in Christo gerettet und gewahrt werden. Die Postulate des angefochtenen, nach Heilsgewissheit dürstenden und nach Befreiung vom Gesetzesjoch sich sehnenen Gewissens stellten sich in den Vordergrund. Diese tröstliche Gewissheit des persönlichen Gnadenstandes in Christo sollte durch kein willkürliches menschliches Mittlerthum verkümmert werden, sondern einzig und allein in der göttlichen Zusage und Heilsordnung seine felsenfeste Basis und Bürgschaft haben.

In dem Maasse jedoch, als Recht und Bedürfniss der gläubigen Persönlichkeit und des christlichen Einzelgewissens von Seiten der reformirten und schwarmgeisterischen Bewegung in ungeschichtlicher Weise und heilsordnungswidrig in den Vordergrund gestellt wurden, in dem Maasse, als folgerecht die kirchliche Tradition und Organisation, die Lehr- und Lebensgestaltung der christlichen Gemeinschaft in ihrer erziehenden Bedeutung verkannt, ja pietätslos zurückgedrängt ward, reagirte das gesund lutherische Bewusstsein und suchte die objectiv kirchlichen Grundbedingungen christlicher Glaubensentwicklung zu wahren.

Die unsäglich bedeutsamen social-ethischen Consequenzen dieses Doppelkampfes zeigen sich uns in der gesammten Ausgestaltung des lutherischen Kirchenbegriffs, wie derselbe mit der lutherischen Christologie, Gnadenmittel- und Rechtfertigungslehre aufs Engste verwachsen ist.

Während Rom das sichtbar empirische Kirchenthum als vollendeten hierarchischen Mechanismus zum unfehlbaren, heilsmittlerischen Institut erhob und dadurch nicht nur die Glaubensfreiheit der Einzelnen schädigte, sondern auch das Wesen der christlichen Kirche als geistlicher Heilsgemeinschaft ver-

kannte; während die reformirte, mit den Sectirern und Schwarmgeistern sich berührende Anschauung die Kirche nur als die unsichtbare Gemeinde der wahrhaft Gläubigen oder Prädestinirten, als ein Sammlung der vom Geist getriebenen Kinder Gottes betrachtete und so die objectiv geschichtliche Macht der Kirche, als einer göttlich gestifteten Heils- und Erziehungs-Anstalt zu untergraben und subjectivistisch zu verflüchtigen drohte: betonte die lutherische Lehre die tief organische Einheit von kirchlichem Gesamtleben und persönlichem Glaubensleben in der von Christo gestifteten Heilsgemeinde, welche auf Grund der stiftungsgemäss verwalteten Gnadenmittel zugleich geistliche Heilsgemeinschaft und sichtbare Heilsanstalt auf Erden ist.

So erscheint die Kirche als das erlöste Volk Gottes, als der Tempel des lebendigen Gottes, da Christus der Eckstein ist, als Gottes Ackerwerk und Gebäude, als das königliche Priestertum, als der Leib Christi, als die sichtbar-unsichtbare Reichsgemeinschaft, in welcher Christus, das gegenwärtige gottmenschliche Haupt, durch seine Geisteswirksamkeit in Wort und Sacrament sich eine bekennende Gemeinde des Glaubens (*societas fidei et spiritus sancti*) fort und fort erzeugt und lebensvoll eingliedert. Nur innerhalb der bereits vorhandenen, den ganzen Heilsschatz in sich bergenden Reichsgemeinschaft kann also auch der einzelne Christ heilsordnungsmässig die volle, freudige Glaubensgewissheit gewinnen und lebensvoll bewahren (*extra ecclesiam nulla salus*). Und doch steht der kirchliche Organismus des Heils nicht als äusserliches Rechtsinstitut mechanisch über den Einzelnen, um ihre Gewissensüberzeugung durch traditionell gesetzliche Autorität zu knechten, sondern entwickelt sich als der Leib Christi in normaler Weise nur unter der Voraussetzung der lebensvollen Wechselwirkung von erziehendem Gemeingeist und persönlicher Glaubensüberzeugung (*ubi spiritus sanctus, ibi ecclesia*).

Demgemäss charakterisirt sich dem lutherischen Bewusstsein die Kirche oder die geschichtliche Verwirklichung des

Reiches Christi auf Erden weder als eine bloss innerlich geistliche Personalvereinigung von eitel Gläubigen oder Heiligen (Freikirche im subjectivistisch-sectirerischen Sinne), „*civitas Platonica*“); noch auch als eine äusserlich gesetzliche, hierarchische Theocratie (Autoritätskirche im papistischen Sinne), sondern als der religiös-sittliche Heilsorganismus, dessen normale Lebensbewegung, allein von Christo ausgehend, durch das innige Wechselverhältniss des Ganzen und der Theile, des Hauptes und der Glieder bedingt erscheint (christliche Volkskirche). Unter solcher Voraussetzung wird auch die Mutterstellung der Kirche und ihre erziehende Aufgabe die Freiheit des einzelnen Gotteskinds nicht lähmen, sondern erst wahrhaft ermöglichen und zum Wohle des Ganzen naturgemäss, d. h. hier: der christlichen Heilsordnung entsprechend sich gestalten und ausbilden lassen. Denn wo Pietät und Autorität sich lebensvoll begegnen, da wird der Einzelne aus der Einsamkeit seines Fürsichseins in die seinem menschlichen Wesen entsprechende Gemeinsamkeit der geistlich-sittlichen Lebensinteressen hinaus gerettet, so dass gerade durch die bewusste gliedliche Zugehörigkeit zum Ganzen die persönliche Macht und Freiheitsentwicklung des Einzelnen gehoben und wesentlich gestärkt erscheint.

Daher wird auch lutherischerseits die religiös-sittliche Bedeutung der kirchlichen Lehrtradition und Bekenntnissbildung für die Glaubensentwicklung des Einzelnen in das richtige Licht gestellt. Auf Grund göttlichen Wortes hat die Kirche als Glaubensgemeinschaft seit je her die Nothwendigkeit einer bekennenden Antwort erkannt, nicht um das Evangelium zu ergänzen, zu klären oder authentisch zu interpretiren, sondern um es vor alterirender Verunglimpfung zu schützen (dialectische Seite der Dogmenbildung) und um sich selbst in fortschreitender kampfreicher Entwicklung den biblisch begründeten Glaubensinhalt zum vollen Bewusstsein zu bringen und in dem öffentlich sanctionirten Lehrbegriff als Zeugnis des eigenen Lebens zu reproduciren und fortschreitend auszugestalten (organi-

sche Seite der Dogmenentwicklung). Das kirchliche Bekenntniss hat daher trotz seiner zeitgeschichtlichen Form und unvollendeten Ausgestaltung an dem klaren biblischen Lehrgehalt eine ewige göttliche Basis und für die Entwicklung des Einzelnen wie der Gesamtheit die Bedeutung eines regulirenden Factors, an welchem die geistliche innere Zusammengehörigkeit der individuell mannigfaltigen Glaubensentwicklung und des einheitlichen Gesamtlebens der Kirche gemessen werden kann. Die Kirche als Gesamtheit braucht nothwendig zu ihrem Bestande ein der Reife ihrer entwickelten Heilserkenntniss entsprechendes klares Collectivbekenntniss. In dem Maasse als sie dasselbe aus dem Formelprincip der Schrift und dem Materialprincip des Glaubens immer neu zu begründen und lebensvoll, dem Zeitbedürfniss entsprechend, zu bezeugen vermag, wird sie auf den Einzelnen einen überzeugenden und erziehenden Einfluss üben, ohne ihn in der Freiheit seiner Entwicklung zu stören. Der principiell klare Halt des Ganzen ermöglicht die zarteste Rücksichtnahme auf die mannigfaltigen sittlich religiösen Bedürfnisse und Entwicklungsstufen des Einzelnen. Je stärker und nahrhafter die Speise der Mutter, desto gesunder die Lebenskost, die Milch des Evangeliums, mit der sie ihre Kinder zu versorgen vermag. Die unbestreitbare Regel, dass jeder Christ in individuellster Weise, in durchaus persönlicher Erfahrung, so zu sagen „nach seiner Façon“ das Heil allmählig erringen und ererben muss, wird durch die Bekenntnissklarheit und Lehrentschiedenheit der Kirche nicht nur nicht aufgehoben, sondern in gesunder Weise bestätigt und sanctionirt. Denn je grösser die Garantie für die normale Lehrgestaltung des Ganzen, je klarer die Continuität einer innerlich fortschreitenden Bekenntnissbildung im Collectivorganismus, je fester die auf dem Princip der Lehre ruhende practisch-kirchliche Sitte sich geschichtlich als eine geistig erziehende und regenerirende Lebensmacht ausgestaltet, je zuversichtlicher das Vertrauen der Gesamtkirche zu der sieghaften Wahrheit des

in ihr bezeugten Evangeliums sich begründet: desto ruhiger vermag sie diesen Geist der Wahrheit und des Glaubens ohne äusserliches Drängen und polizeilich-staatliche Nachhülfe sich selbst auswirken zu lassen, desto duldsamer muss sie den Einzelnen in seinem noch unentwickelten Glauben zu tragen im Stande sein, desto freundlicher wird sie den Irrenden auf den rechten Weg zu weisen, desto ernstlicher an dem Widerstrebenden eine wahrhaft geistliche Zucht zu üben sich gedrungen fühlen.

Von diesem Standpunkte aus werden auch die beiden, oben von uns gekennzeichneten confessionellen Gefahren in Betreff der Stellung zur kirchlichen Lehrtradition am besten überwunden werden. Es braucht das Bekenntniss nicht indifferentistisch verflüchtigt zu werden, als käme es bloss auf die subjective Ueberzeugungstreue der christlichen Einzelpersönlichkeit an; dadurch würde das christliche Gesamtleben atomisirt und desorganisirt und verlöre die Fähigkeit, seine weltgeschichtliche und volkserziehende Mission zu erfüllen. Noch auch soll die kirchliche Lehrsatzung als fertiges, articulirtes Dogma infallibilistisch fixirt und als gesetzliche Autorität ohne Rücksicht auf die sittlich-religiöse Entwicklung dem christlichen Einzelsubject als Heilsbedingung octroirt werden; dadurch entstünde eine verdammungsstüchtige Intoleranz; das christliche Gesamtleben verlöre durch schablonenhafte Mechanisirung die Fähigkeit, ein geistig erneuernder Sauerteig für die Lebensentwicklung der Völker zu werden.

Jener Indifferentismus ist die spezifische Gefahr des reformirten Standpunktes. Er erzeugt die unklare Unionsdoctrin, welche mit der Fusion der Bekenntnisse nimmermehr die wahre Gemeinschaft findet, sondern lediglich Verwirrung und unerquicklich gemehrten confessionellen Streit zur Folge hat. Ia wir haben oben bereits gesehen, dass aus solch indifferentistischem Subjectivismus keinswegs die Freiheit der geistigen Lebensbewegung herausgeboren oder gefördert wird. Denn bei der

Unklarheit und Machtlosigkeit des Gemeinschaftsfactors, bei dem Fehlen einer sachlich bestimmten und kirchlich sanctionirten Lehrgrundlage und Bekenntnissbasis wirft sich die hervorragende Einzelpersönlichkeit in bevormundender und dictatorischer Weise nur zu leicht zum Leiter der Massen auf. Durch gesetzlichen Rigorismus in der Zucht oder auch liberalistisch zündende Phrasen und Schlagwörter bestrebt man sich das zu ersetzen, was an sachlicher Lehrbestimmtheit und klarer geistlicher Organisation dem kirchlichen Gemeinleben mangelt. Und schlusslich tritt die bevormundende politische Gewalt sei es in der monarchisch bürocratischen Form des staatskirchlichen Regimentes, sei es in der social-democratischen Gestalt des „Gemeindeprincipes“ als klägliches Surrogat an die Stelle einer geistlich geordneten, auf der Lehr- und Bekenntnissgrundlage ruhenden Selbstverwaltung.

Die entgegengesetzte Gefahr der Intoleranz auf Grund einer für „unfehlbar“ gehaltenen kirchlichen Lehrtradition macht sich beim Ultramontanismus geltend. Sie erzeugt jenen schroffen Doctrinarismus und fanatischen Orthodoxismus, welcher wesentlich darin besteht, dass man das Bedürfniss der Gesamtheit, einen articulirten Bekenntnissinhalt und eine bestimmte Lehrnorm zu besitzen, dem Einzelnen in unvermittelter, ebenso ungeschichtlicher, wie unpsychologischer Weise gesetzlich aufzwingt. Man vergisst dabei vor Allem, dass die kirchliche Lehrtradition selbst, in geschichtlicher Allmähigkeit entstanden, nicht zu allen Zeiten der Kirche Christi als fertige Heilsbedingung gelten konnte, dass sie also, ein Resultat zeitlicher Entwicklung, auch nur in organisch allmählicher Weise dem Einzelnen angeeignet werden kann. Sodann aber verkennt man die individuell psychologischen Voraussetzungen für lebendige persönliche Glaubensüberzeugung, welche nicht durch einen clerikalen gesetzlichen Machtspruch hervorgerufen werden kann, wenn sie anders als eine sittliche und geistige Lebenskraft sich erweisen soll. Daher denn im Ultramontanismus jene abschreckende Lehrtyrannie sich

ausbildet, welche die regula fidei zu einem kirchenstaatlichen Gesetz erhebt und selbst die weltlichen Gewaltmittel bei der Durchführung ihrer dogmatischen Satzung nicht scheut.

So stehen sich also hier und dort die in ethisch-religiöser Hinsicht gleich bedenklichen Extreme und Krankheitssymptome kirchlichen Bekenntnisslebens gegenüber. Dort wird die kirchliche Lehrtradition als bedeutungslos, ja als störend für die Entwicklung des Einzelglaubens angesehen; hier wird sie überschätzt und zur abstracten Autorität erhoben. Dort verkennt man den auf der Schrift ruhenden, im Worte Christi und der Apostel verbürgten, ewigen Heilsgehalt kirchlicher Glaubenssubstanz, hier wird die bloss zeitgeschichtliche und deshalb unvollkommene Form derselben ignorirt. Dort desavouirt man in ängstlicher Scheu vor Allem, was Dogma und Menschensatzung heisst, die gesund organischen Bedingungen einer geschichtlich sich entwickelnden Glaubensregelung; hier macht man in ängstlicher Sucht nach gesetzlicher und autoritativer Regelung des Glaubens den Buchstaben des Bekenntnisses zur knechtenden Fessel. Dort extravagirt der individuelle Geist, hier triumphirt die kirchliche Formel. Dort gilt die Freiheit im Sinne der individuellen Ungebundenheit als Losungswort, hier schreibt man den Gehorsam im Sinne der slavischen Abhängigkeit auf das Panier. Dort winkt das rothe Gespenst eines liberalistischen Massenchristenthums, hier droht das schwarze Schreckbild einer absolutistischen Hierarchie. Dort schäumen die uferlosen Wogen eines verschwommenen Unionismus, hier starrt der stabile Fels eines versteinerten Exklusivismus. Und wer will die Grenzen bestimmen, wo in praxi das eine Extrem in das andere übergeht, wo der Individualismus zur starren und rigoristischen Personaltyrannie wird und der Orthodoxismus in ein laxes Laissezaller ausartet, wo die Freiheitstheorie zum Deckel der eigenwilligen Bosheit gemacht und die Gehorsamsmaxime zum Mantel der Gesinnungslosigkeit gemissbraucht wird, wo der dogmatische Indifferentismus mit persönlicher Infallibilität und Intoleranz,

und die kirchlich intolerante Infallibilitätsdoctrin mit subjectivem Indifferentismus naturgemäss sich amalgamirt!

So tief verschlingen sich im menschlichen Herzen die Gefahren des Abwegs von der gesunden Mitte religiös-kirchlichen Lebens. Und wer wagte es zu behaupten, die orthodoxen Vertreter lutherischen Bekenntnisses seien vor denselben bewahrt geblieben! Es liesse sich vielmehr aus der Geschichte lutherischen Kirchenthums bis auf den heutigen Tag eine traurige Blumenlese pathologischer Erscheinungen in dieser Hinsicht zu Stande bringen. Die tragischen Verirrungen nach der einen oder anderen, der pietistisch-subjectiven und orthodoxistisch-ultramontanen Seite erscheinen für den Lutheraner nur um so schuldvoller, da sie eine innere Principwidrigkeit enthalten. Denn wir sahen, wie der gesund lutherische Kirchenbegriff und die mit demselben eng zusammenhängende Auffassung des kirchlichen Bekenntnisses gegen beide Extreme Front macht. Je nach der zeitlich oder räumlich grade vorherrschenden Grundrichtung confessioneller Bewegung und kirchlichen Kampfes wird auch dem lutherisch gesinnten Christen die eine oder andere Gefahr drohen und daher von ihm scharf ins Auge gefasst werden müssen. Gegenüber allen pietistischen oder syncretistischen Kundgebungen christlichen Lebens wird er das Recht und die Nothwendigkeit kirchlicher Bekenntnissentschiedenheit und Lehrreinheit, also des socialen Factors christlichen Lebens betonen, sich aber dabei vor mechanischer und intoleranter Geltendmachung des gemeinkirchlichen Momentes auf Kosten der persönlich freien Glaubensentwicklung zu hüten haben. Gegenüber jeder jesuitisch-infallibilistischen Kirchlichkeit wird er das Recht und die Nothwendigkeit organisch allmäliger und wahrhaft ethischer Entwicklung christlicher Glaubensüberzeugung sich vergegenwärtigen, dann aber auch vor jenem Subjectivismus sich bewahren müssen, welcher lediglich im Personalchristenthum den Stein der Weisen gefunden zu haben meint. In dem social-ethischen Princip evangelischen Lutherthums, insbesondere

in dem Glauben an die Eine, heilige, apostolisch-katholische Kirche, als der Heilsgemeinde des lebendigen und auferstandenen Christus, liegt die Schutzwehr gegen beide Einseitigkeiten tief begründet und gewährleistet. Das wird sich sachlich genauer darlegen lassen, wenn wir — und zwar stets im Interesse der Klärung des social-ethischen Problems — die einzelnen lehrhaften Prämissen des lutherischen Kirchenbegriffes betrachten, wie sie in der kirchlichen Christologie, Gnadenmittel- und Rechtfertigungslehre zu Tage treten.

Bei der reich gegliederten Mannigfaltigkeit des kirchlichen Bekenntnissinhalts müssen die einzelnen Artikel der Glaubenswahrheit in ihrem religiös-sittlichen Werthe bemessen werden nach ihrem organischen Zusammenhange mit der evangelischen Grundlehre von der Sünde und Gnade. Da nun alle Sündentüberwindung und Gnadengewissheit lediglich in Christo, dem gottmenschlichen Versöhner, wurzelt, da die Rechtfertigung der Menschheit vor Gott und die Begnadigung des einzelnen Sünders zur Gotteskindschaft lediglich von Christi Person und seiner Heilthat abhängt, so erscheint auch die Christologie als der eigentliche Brennpunkt der gesammten kirchlichen Auffassung unseres persönlichen Heilslebens. In dem Maasse als die einzelnen Glieder (Artikel) des Lehrorganismus nachweisbar mit dem christologischen Herzen zusammenhängen und von ihm ihr Lebensblut empfangen, wird sich die mehr oder weniger fundamentale Bedeutung derselben beurtheilen und feststellen lassen. Weil aber Christus der Kirche nur gegenwärtig ist kraft der Heilsmedien (Wort und Sacrament), und weil er für den Einzelnen das Lebensprincip wird nur kraft der Heilsaneignung oder der Rechtfertigung im Glauben, so werden auch im Zusammenhange mit der Christologie die Gnadenmittellehre und die Justificationstheorie den Schlüssel für das Verständniss des lutherischen Kirchenbegriffes in seiner sittlichen Bedeutung uns darzubieten in Stande sein. An diesen Lehren erscheint das lutherische Bekenntniss „in der Consequenz seines Principes.“

Wie tief vor Allem das christologische Centraldogma in die socialethische Weltanschauung eingreift, lässt sich an dem nothwendigen Zusammenhange der lutherischen Lehre von Christo mit der betreffenden Lehre von der Kirche schlagend nachweisen. Wie Haupt und Glieder in dem grossen, geistlichen Gesamtleibe der Christenheit sich zu einander verhalten, ist ja wesentlich bedingt durch die Auffassung der Person, durch deren lebensvolle Gegenwart in der Gemeinde die Bewegung des Gesamtorganismus sich vollzieht. Der in dieser Hinsicht oben schon im Allgemeinen charakterisirte Unterschied der confessionellen Ansichten ist geradezu typisch geworden für die modernen Gestaltungen des Kirchenbegriffs in den socialen und politischen Kämpfen der Gegenwart.

Wird die Person Christi vorzugsweise nach ihrer menschlichen Seite als sittliches oder religiöses Urbild für das christliche Gemeinleben erfasst, so dass das Göttliche in ihm sich nie ganz und voll mit dem Menschlich-Geschichtlichen eint, sondern nur als ideales Moment über demselben schwebt, mit einem Wort: wird die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo nur als eine moralische, nicht zugleich als eine metaphysische und persönlich reale gefasst, — so haben wir die rationalistisch gefärbte Consequenz der reformirten Ansicht, nach welcher, wie wir sahen, das Göttliche dem Menschlichen gegenüber immer mehr oder weniger transcendent bleibt, so dass auch die Christenheit, als gegliederte Gemeinschaft oder Kirche betrachtet, zwar geistig und moralisch von Christo geleitet, nicht aber real und geistleiblich von ihm getragen und durchdrungen werden kann. Aus Furcht vor der Verendlichung des Göttlichen und Vergöttlichung des Endlichen wird von dieser, auch in der modern gläubigen Vermittelungstheologie herrschenden Anschauung jenes tief organische Ineinander von Haupt und Gliedern verkannt, welches Paulus auf Grund alt- und neutestamentlicher Lehre nur unter dem Bilde der geistleiblichen Lebenseinheit von Mann und Weib adäquat darzustellen vermag

(Eph. 5, 24—30) und als ein „von Seinem Fleisch und Gebein sein“ zu bezeichnen wagt. Jener abstracte Idealismus reformirter Christologie, welcher in seiner Ausartung nicht mehr nestorianisch bleibt, sondern crass ebnjonitisch wird, vermag die Christenheit oder die wahre Kirche Christi nimmermehr als die Christo dem gottmenschlich real gegenwärtigen Haupte einverleibte, gegliederte Gesamtheit (Leib Christi), sondern nur als die Gesamtmenge der von dem Geiste Christi beseelten, d. h. in moralischer Hinsicht seinem Urbilde nachfolgenden oder von seiner religiösen Macht begeisterten Personen anzusehen. Daher die schon hervorgehobene Unterschätzung des Gemeinschaftsfactors in der ethischen Entwicklung des Christen als eines, dem Reiche Christi bereits vor seinem persönlichen Bewusstsein eingegliederten Gotteskinds. Daher die atomistisch-spiritualistische Neigung, den idealen Leib Christi, sobald er in die empirische Erscheinung tritt, als eine religiöse Congregation, als eine „evangelische Allianz“ gleichgesinnter Gotteskinder zu betrachten.

In schroffem Gegensatze gegen diese falsche Vergeistigung sucht der römische Katholicismus Christum und seine göttliche Natur ganz und gar in die irdische Sphäre des empirischen Christenthums zu bannen. Gemäss dem von uns bereits dargelegten ethnisirenden Apotheosirungsgelüste wird das menschlich hierarchische Institut zum Lebensorgan und mittlerischen Stellvertreter Christi auf Erden. In dem Stuhle Petri, als dem centralen Culminationspunkt des Episcopats und der priesterlichen Ordnung, erscheint die göttliche Macht und Autorität Christi verkörpert. Die Incarnation wird eine permanente. Der infalible Papst ist nur die wahrhaft heidnische Consequenz dieses haarsträubenden, antichristlichen Materialismus, durch welchen das himmlische Haupt der Christenheit an eine irdische Localität gebunden oder in einem sündigen Menschen verkörpert gedacht wird. Der menschengewordene Gottessohn wird durch den gottgewordenen Menschensohn dethronisirt. Des Gottmenschen

einzigartiges und ewiges Verdienst muss vor der heilspendenden Macht des menschlichen Hauptes der Christenheit auf Erden erbleichen. Dadurch wird eben jener crass realistische Kirchenbegriff erzeugt, in Folge dessen die Opferleistung des Priesters das vollgültige Opfer Christi in den Schatten stellt und der Materialismus des Dogmas die geistliche Freiheitsbewegung der Einzelnen illusorisch macht. Die hierarchische Anstalt als solche tritt mit ihrer für heilsmittlerisch gehaltenen Wirksamkeit an die Stelle der Geistwirksamkeit des erhöhten Christus und die Kirche, indem sie Christum vertritt, läuft Gefahr entchristlicht und mechanisirt zu werden. Der Segen christlich belebender, befreiender und erziehender Gemeinschaft wandelt sich in den Fluch einer alles innere subjective Leben ertödtenden hierarchischen Willkürherrschaft, welche dem Einzelnen das Heil durch äussere Leistungen (opus operatum) und selbsterdachte Opfertheorie (Messe) zu garantiren sucht. Es ist das die giftige Frucht jener monophysitischen Christologie, die den Unterschied des Göttlichen und Menschlichen verwischt und schliesslich, wie wir es bei den jesuitischen Extravaganzen des Ultramontanismus beobachten können, auch für den Gegensatz des Heiligen und Sündlichen das ethische Sensorium verliert.

Jenem Spiritualismus der reformirten und diesem Materialismus der römischen Doctrin sucht nun die lutherische Lehre mit ihrer eigenthümlichen Christologie dadurch zu begegnen, dass sie in ihrem Glauben an die gottmenschliche Person des Versöhners die Einheit in Unterschiede und den Unterschied in der Einheit bewahrt. Der tiefe christliche Realismus, der weder das Menschliche in Christo idealistisch verflüchtigt, noch das Göttliche in ihm materialistisch versinnlicht, sondern hier wie überall das Problem der persönlichen Vereinigung des Himmlichen und Irdischen, des Universellen und Individuellen, des Geistigen und Leiblichen, des Ewigen und Geschichtlichen im Glauben zu erfassen bestrebt ist, muss auch als der eigentlich lebensvolle Centralpunkt bezeichnet werden für die Idee der

Kirche als des Leibes Christi, für jene lebensvoll ethische Auffassung des Heilsorganismus, kraft welcher die Betonung der Gemeinschaft nicht auf Kosten des Einzellebens, noch auch das Recht der persönlichen Glaubensentwicklung unter Preisgebung des Gemeinschaftsfactors sich vollzieht. Wird die gottmenschliche Person des Herrn als das verklarte und wahrhaft gegenwärtige Haupt seines Leibes erfasst, wird demgemäss die Kirche, die Gemeinde des gekreuzigten und auferstandenen, zum Himmel erhobenen und eben dadurch der Beschränkung entnommenen Christus als die Stätte seiner lebendigen Geistwirksamkeit erkannt, so wird auch die Gesamtbewegung dieses Organismus als eine von ihm und seiner sündentilgenden Gnade erfüllte betrachtet, so dass das Glied vom Ganzen getragen und das Ganze in den Gliedern lebendig erscheint, in tiefster, unauflöslicher Wechselwirkung. Für Alles, was Wiedergeburt, Heiligung und Vollendung der Glieder genannt werden mag, ist Er das alleinwirksame, alldurchdringende und alleinbeseligende Princip. Alle menschliche Handreichung, alle geordnete Gnadenmittelverwaltung (Amt) geschieht im Dienst und Gehorsam des Christus, an welchem der ganze Leib heranwächst zu dem ihm bestimmten Mannesalter. Wenn der, welcher spricht: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben“ (Joh. 15, 1 ff.); wenn der, welcher seinen Jüngern in der Stunde leiblichen Scheidens verheissen hat: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“, (Matth. 28, 20); wenn der fleischgewordene, gekreuzigte und verherrlichte Gottessohn seine Gemeinde als „die Fülle dess, der Alles in Allem erfüllt“ (Eph. 1, 23) durchgeistigt und be-seelt: — dann wird auch „einem Jeglichen unter uns die Gnade gegeben nach dem Maass der Gabe Christi und wir vermögen in allen Stücken zu wachsen an dem, der das Haupt ist, Christus, aus welchem der ganze Leib zusammengefügt und ein Glied am andern hanget durch alle Gelenke, dadurch eins dem andern Handreichung thut nach dem Werk eines jeglichen Gliedes in seiner Maasse und macht, dass der Leib wächst zu seiner selbst

Besserung und das Alles in der Liebe“ (Eph, 4, 15. 16. vgl. Röm. 12, 4 ff.; 1 Cor. 12, 4 ff.). Das ist die auf evangelischem und apostolischem Grunde ruhende lutherische Auffassung. Und durch den auf solcher Christologie sich erbauenden evangelischen Kirchenbegriff muss auch der socialethische Grundgedanke neu belebt und tiefer begründet werden, jener Gedanke: dass der einzelne Christ in dem Maasse frei und normal sich entwickelt, als er, gliedlich mit dem Herrn verbunden, innerhalb der Gemeinschaft, da Christus, der Gottmensch, der gekreuzigte, aufgestandene und wahrhaft gegenwärtige Erlöser das Haupt ist, zur Wiedergeburt, Heiligung und Vollendung gelangt. So sind wir, nach Luthers kräftigem Ausdruck, in Christo „Ein Kuche“, und unter einander Glieder. So bewahrheitet sich im lutherischen Gedankenkreise die ganze Fülle des paulinischen Wortes, dass in Christo alle Dinge unter Ein Haupt sollen zusammengefasst werden (*ἀνακεφαλαιώσασθαι*, Eph. 1, 10), beides das im Himmel und auf Erden ist, durch ihn selbst. (Vgl. Col. 1, 18—20). So vermeiden wir die Gefahr eigenwilligen subjectiv-geistlichen Gebahrens, welches darin besteht, dass der Einzelne nach eigener Wahl einhergehend, sich nicht hält an das Haupt (*οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν*), aus welchem der ganze Leib durch Gelenke und Fugen Handreichung empfängt und an einandergelagert wächst zur göttlichen Grösse (*αὐξάνει τὴν αἰχμήν τοῦ θεοῦ* Col. 2, 19). So gewinnt jener wahre christlich humane Universalismus einen festen Boden, welcher in dem paulinischen Gedanken durchklingt, dass „wie sie in Adam alle sterben sie in Christo alle lebendig gemacht werden“ (1 Cor. 15, 21 f.), und dass wir „einen jeglichen Menschen (*πάντα ἄνθρωπον*) vollkommen darstellen in Christo Jesu, unserm Herrn“ (Col. 2, 28).

Will man aber der evangelisch-lutherischen Kirchenlehre und ihrem christocentrischen Kirchenbegriff den Vorwurf eines einseitigen und schwärmerischen Mysticismus machen, welcher sich auf die geheimnissvolle und schlechthin uncontrolierbare Geistwirksamkeit des gottmenschlichen Hauptes, des

„Christus in uns“ beruht, so müssen wir weiter gerade aus diesem Kirchenbegriff zu erweisen suchen, wie unberechtigt solch ein Vorwurf ist. Denn all jene von uns hervorgehobene Wirksamkeit vollzieht sich ja in engstem Connex mit den organischen Existenzbedingungen kirchlichen Gesamtlebens, also nicht in unvermittelter magischer Weise, durch irgend einen verborgenen Einfluss Christi und seines Geistes, sondern lediglich auf dem klaren, von ihm selbst gebahnten Wege der Heilsordnung und der von dem Herrn selbst gestifteten Gnadenmittel. Die gesund-lutherische, kirchliche Grundansicht ruht zwar auf der Christologie, documentirt und bewährt sich aber weiter in der auch für die socialethische Auffassung höchst bedeutsamen Gnadenmittellehre, in der Lehre vom Wort und von den Sacramenten.

Auch in diesem Punkte wird sich die ethische Weltanschauung des Lutherthums im Gegensatz zur reformirten und römischen Einseitigkeit am klarsten illustriren lassen.

Von eminent socialethischer Bedeutung erscheint zunächst Luthers Lehre vom Worte, als dem nothwendigen Träger des neuschöpferischen Geistes Christi innerhalb des kirchlichen Organismus. Wie das ewige Wort, der ewige Logos in Christo Fleisch geworden, alle Dinge erzeugt und trägt, sie zu Organen geistigen Lebens und ewiger, immanenter Logik macht, (Joh. 1, 1—7; 1 Joh. 1, 1 f; Ebr. 1, 2 f; 11, 3.) so kann auch das Heilsleben in Christo nur durch das Wort hervorgerufen, entwickelt und vollendet werden. Das Wort ist aber ein solches Heilsmedium, welches zwar einerseits im tiefsten Sinne personbildend, den Einzelgeist zu beseelen und zu überzeugen geeignet ist, aber andererseits solche persönlich erneuernde und wiedergebärende Wirkung nie unvermittelt, ohne Gemeinschaftsgestaltung und Ueberlieferung auszuüben vermag. Die Sprache, der nothwendige Träger aller bewussten Geisteswirkung, ist durch und durch socialer und zugleich persönlicher Natur, documentirt uns also die Berechtigung und Nothwendigkeit, alle geistig-sittliche Erneuerung auch des Christen als eines aus dem unvergänglichen Samen des

Wortes wiedergeborenen Gotteskindes (1 Petr. 1, 23; Jac. 1, 18 mit Luc. 8, 11; Mth. 13, 38) unter den Gesichtspunkt der Gemeinschaft, der geschichtlichen Organisation und Tradition zu stellen. Denn keine Einzelperson wird mit Sprache und Wortverständnis geboren; sie lernt vielmehr beides erst in der Gemeinschaft, wie wir das an jedem heranwachsenden Kinde beobachten können. So erfährt auch der Einzelchrist das Heilswort und seine befreiende Gnadenmacht an seinem Herzen nur im Zusammenhang mit dem kirchlichen Zeugnis und der kirchlichen Erziehung.

Während nun die reformirte Ansicht dazu neigt, das hörbare Wort als Gnadenmittel nicht bloss von dem geschichtlichen Boden kirchlicher Tradition zu emancipiren, sondern auch als sinnlich wahrnehmbaren Hauch (*flatus vocis*) von dem rein innerlichen persönlichen Zeugnis des Gottesgeistes mehr oder weniger abzulösen, läuft bekanntlich die römische Anschauung Gefahr, die menschliche Tradition im empirischen Kirchenthum an die Stelle des Gotteswortes zu setzen und den Einzelgeist von jeder persönlichen Berührung mit dem heilsgewissen und klaren Zeugnis des göttlichen Wortes abzuschneiden. Bei näherer Beleuchtung der ethischen Consequenzen dieser beiden extremen Ansichten wird sich zeigen, ob und inwiefern die lutherische Lehre auch hier die gesunde Mitte hält.

Der Göttliches und Menschliches ängstlich trennende Spiritualismus des Reformirten wagt es nicht, das Wort mit seiner leiblich-sinnlichen und creatürlichen Erscheinungsform als das volle und ausreichende, alle Heilsgewissheit uns vermittelnde und verbürgende Organ des Geistes Christi innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft anzuerkennen. Der verborgene ewige Wille göttlicher Gnadenwahl bleibt der unheimlich dunkle Hintergrund der Erlösungs Offenbarung und eben daher kann das hörbare, zeitliche Wort nicht adäquater Ausdruck dieses Willens sein. Es geht höchstens die Geisteswirkung mit dem verkündigten Worte Hand in Hand; der Geist kann wohl simultan, während

der Predigt und mit dem Zeugnis wirken, braucht aber das letztere nicht als exhibitives Medium. Vielmehr muss der Christ innerlich im Gewissen die Versiegelung des Geistes persönlich erleben und erfahren; sonst kann er seiner Gotteskindschaft und Erwählung nicht gewiss werden. — Daher wird auch der einzelne Christ als erwähltes Gotteskind dem Worte unvermittelt gegenübergestellt und muss sich aus demselben seine geistliche Nahrung selbst zu schaffen suchen. Die Bedeutung, die das heilsgeschichtliche Schriftwort als Urkunde der Offenbarung zunächst für die Kirche als Ganzes hat, die Nothwendigkeit dem Einzelnen solch urkundlich Schriftwort durch das lebendige Zeugnis und den bekennenden Glauben der Kirche erst nahe zu bringen, wird verkannt und eben deshalb die heilige Schrift, abgelöst von ihren historischen Grundlagen und allen traditionell kirchlichen Voraussetzungen, unterschiedslos und unvermittelt als schlechthin göttliche, absolute Norm für Glauben und Leben der christlichen Einzelpersonlichkeit zu allen Zeiten und unter allen Verhältnissen hingestellt. Daher einerseits die gesetzlich rigoristische, ungeschichtliche Auffassung der Schrift als eines göttlichen Glaubens- und Lebenscanons für alle einzelnen Christen, so dass eine buchstäbliche Inspirationstheorie und eine alttestamentlich theocratiche Färbung sich in das reformirte Gemeinleben eindringt. Und doch schleicht von der anderen Seite eine Unterschätzung des hörbaren Wortes und der kirchlichen Ueberlieferung sich ein, so dass dem Einzelnen die gesund organischen Bildungs- und Erziehungsmittel für seinen Gnaden- und Heilsstand somit aber auch die trostreiche Vergewisserung seiner persönlichen Gotteskindschaft entzogen werden. Es sind das Alles die ethisch bedenklichen Folgen jener schon oben beleuchteten abstracten Verhältnissbestimmung des Göttlichen und Menschlichen, des Universellen und Individuellen innerhalb der gottgesetzten kirchlichen Heilsordnung!

Ganz entgegengesetzt gestaltet sich auch hier die Ansicht des Romanismus mit seinem derben kirchlichen Realismus, oder

richtiger gesagt, mit seinem geistlos-hierarchischen Materialismus. Die menschlich kirchliche Repräsentation wird mit ihrem allein entscheidenden Zeugnis zum unfehlbaren Orakel und das in urkundlicher Schrift niedergelegte prophetische und apostolische Gotteswort wird als solches illusorisch, weil willkürlich bei Seite geschoben. Die hierarchische Gemeinschaft bestimmt, was Glaubenssatzung sei und was der Papst ex cathedra dictirt, ist unbedingt gültiges Dogma. Dem Einzelnen wird selbst das Recht der Schriftforschung genommen. Alles Vertrauen zur Geistesmacht des evangelischen Wortes wird untergraben und Christi verbürgtes Zeugnis hintangesetzt. Denn in allen Streitfragen entscheidet die äusserlich kirchliche Autorität, als einzige norma normans. Durch Menschensatzung wird das Wort Gottes von dem ihm gebührenden Leuchter gestossen und hört auf, das wahrhafte Heilsmedium zu sein. Es lässt sich hier die pathologische Consequenz des römischen Principes der Apotheose des Menschlichen nicht verkennen. Ihr äusserlicher Kirchenbegriff prägt sich in ihrer Lehre vom Wort zu handgreiflicher Deutlichkeit aus. Indem das Wort zu hierarchischer Satzung degradirt wird, hört es auf eine ethisch befreiende und personbildende Macht der Wahrheit zu sein. Das Persönliche wird vom kirchenpolitischen Collectiv-Interesse absorbiert und ebendadurch auch die geistig erneuernde und weltüberwindende Lebenskraft der Gemeinschaft selber in Frage gestellt.

Wenn nun Luther mit seinem: „das Wort sie sollen lassen stahn!“ dreinschlug und dieses Schwerdt des Geistes unbarmherzig gegen seine hierarchischen Feinde schwang, so ist es natürlich, dass ihm zunächst die persönlich trostreiche Macht dieses Wortes auf Grund der Erfahrung seines angefochtenen Gewissens in den Vordergrund trat. Ebendeshalb ward ihm die Schrift nicht zu einem „papiernen Papst,“ sondern zu einer „Kraft Gottes, selig zu machen alle, die daran glauben“ (Röm 1, 16.) Sie galt ihm als die urkundliche Verbürgung für das in der Kirche gepredigte lebendige Wahrheitszeugnis von der

Vergebung der Sünden in Christo. Und dieses auf die Schrift gegründete Zeugnis sollte in der christlichen Gemeinde fort und fort erschallen, um die Schriftwahrheit als die göttliche Lebensmacht in dem Bekenntnis der Kirche zu erweisen. Daher ist die lutherische Kirche als eine Kirche des Wortes auch nothwendig eine bekennende, in ihrer Lehre das gemeinsame Wortverständnis deutlich bekundende.

So wird das Wort Christi zum keimkräftigen Samen aller geistlichen und sittlichen Erneuerung auf dem Boden kirchlichen Gemeinlebens und innerhalb desselben für den Einzelnen. Einerseits wird der kirchlichen Tradition ihre volle Bedeutung gewahrt, sofern das gottgegebene Wort doch nie ohne Antwort der Gemeinde, nie ohne bekenntnismässiges Zeugnis des Glaubens innerhalb der Christenheit wirken und seine Mission in Zeit und Geschichte erfüllen kann. Andererseits soll die kirchliche Tradition nicht bloss am urkundlich apostolischen Wort als der göttlichen Norm gemessen, sondern auch stets aus dieser einzigen christlichen Wahrheitsquelle neu geschöpft und reproducirt, als belebendes und befruchtendes Heilmittel über die Fluren kirchlichen Gemeinlebens geleitet werden. Das Wort in seiner gottmenschlichen, Christum und seinen Geist in sich tragenden Natur bewährt sich ebenso als das geistliche Subsistenzmittel der christlichen Gesamtheit, wie als felsenfester Trostgrund für die einzelne heilshungrige Seele. Ja nur durchs Wort, welches ja auch in Sacrament die einige Heilskraft ist, kann das einzelne sündige Menschenkind als neugeborenes Gotteskind in den Organismus des Heils, den Leib Christi eingliedert und in dieser Gemeinschaft seines Glaubens fröhlich gewiss werden.

Nach lutherischer Auffassung erscheint also das Wort als der specifisch geistliche Factor christlichen Lebens im wahrhaft socialethischen Sinne. Es ist der universell wirksame, für die Gesamtheit heilsordnungsmässig nothwendige, der Gesamtheit in der Schrift urkundlich verbürgte, durch die Gesamt-

heit dem Einzelnen zu übermittelnde geistliche Lebensquell. Und doch muss innerhalb der Gesammtheit das Einzelindividuum die persönliche Erfahrung von der zerschlagenden und aufrichtenden Kraft des Wortes machen. Nicht ein hierarchischer Machtspruch der Theologen in Betreff der Inspiration dieses Wortes, nein das innerste Heilsbedürfniss und die geistliche Befriedigung desselben muss dem einzelnen Herzen die Wahrheit jenes Wortes bezeugen und versiegeln. Die aus dem Kampf der Anfechtung und des natürlichen Zweifels geborene eigenste Glaubenserfahrung, nicht aber die terrorisirend gesetzliche Vorschrift der Kirche vermag den Christen von der Gotteskraft und Lebenswahrheit dieses Wortes zu überzeugen. Je lebendiger nach lutherischer Auffassung die Kirche als Gesammtheit das Wort sich aneignet und in ihrem Dogma, in ihrem Symbol, in ihrer ganzen amtlichen Verkündigung sich zu demselben bekennt, als zu ihrer einzigen normativen Lehr- und Lebensquelle, je klarer das gute, weil schriftgemässe Bekenntniss der Kirche zu Recht besteht, desto freier kann sie die geistliche Entwicklung der Einzelnen sich allmählig gestalten lassen unter der schützenden Aegide des collectiv kirchlichen Glaubens. Ihre Toleranz gegen das Einzelgewissen erscheint nicht gehemmt, sondern wesentlich bedingt durch die Entschiedenheit und Festigkeit ihrer überzeugungskräftigen Principien im Grossen und Ganzen. So allein wird die sittlich berechnete d. h. liebevolle christliche Toleranz geübt, welche stets das Gegentheil ist von principlosem Indifferentismus.

Was an der kirchlichen Lehre vom Wort im Allgemeinen, das tritt bei der Lehre von den Sacramenten specialisirter zu Tage; denn das eigenthümliche Wesen der letzteren ruht ganz und gar auf dem Wortbegriff. Hier lässt sich die innige Verwachsenheit der lutherischen Auffassung mit dem, was wir die gesund-kirchliche oder sociaethische Weltansicht nennen, vielleicht am deutlichsten darthun. Denn in dem Sacrament, als dem in Handlung verkörperten und unter elementaren, sichtbaren Medien dargereichten Wort, ist das gottmenschliche Haupt

seiner Gemeinde in geistleiblicher Weise gegenwärtig, um vor Allem den Einzelnen seinem individuellen Bedürfniss gemäss die Heilsmittheilung zu vergewissern durch thatsächliche Eingliederung desselben in den Leib der Kirche und durch stetige Ernährung des Gliedes mittelst der Lebenskräfte des verklärten Hauptes. Die universelle, wiedergebärende und erneuernde Heilswirkung des Geistes Christi im Wort soll durch Taufe und Abendmahl als durch gottgestiftete Handlungen dem Einzelindividuum als solchem speciell und persönlich applicirt werden; und doch geschieht diese individualisirende Application nur als eine Function des christlichen Gemeinlebens, indem die Sacramente als die kirchenstiftenden und kirchenerhaltenden heiligen Handlungen im vollsten Sinne Reichsstiftungen Christi sind, welche die tiefinnerliche Wechselbeziehung von christlichem Person- und Gattungsleben documentiren. Eben diese sociaethische Bedeutsamkeit der Sacramente wird nur im Zusammenhange evangelisch lutherischer Lehre vollkommen gewahrt.

Die reformirte Grundansicht mit ihrem rationalisirenden, antimysterischen Zuge entkräftet die reale und objective Heilskraft und Wirkung der Sacramente, indem sie dieselben nicht als exhibitiv Medien der Gnadenmittheilung, sondern nur als Zeugnisse, sinnbildliche Symbole derselben betrachtet, deren Heilswirkung theils (metaphysisch) von dem verborgenen Rathschluss göttlicher Prädestination, theils (ethisch) von der geistlichen Stimmung und dem Glaubensmass der christlichen Einzelpersonlichkeit bedingt ist. So wird die Taufe zu einem blossen Zeugniss (testimonium) der Zugehörigkeit der Einzelnen zum Reiche Christi (zum foedus gratiae) und das Abendmahl zu einer Glaubensstärkung für den, welcher sich in geistlichem Hunger und Durst zu dem im Himmel thronenden Christus persönlich zu erheben vermag. Daher denn die Kindertaufe von diesem Standpunkte aus höchstens gestattet, nicht aber in ihrer heilsordnungsmässigen Nothwendigkeit und kirchenbildenden Bedeutsamkeit nachgewiesen werden kann, während das Abendmahl seine für

die persönliche Heilsgewisserung wesentliche Bedeutung verliert, indem die geistliche Lebensernährung der Glieder Christi durch dessen verklärte, wahrhaft gegenwärtige Leiblichkeit bezweifelt oder direct gelehnet wird. Hierbei ist es höchst charakteristisch, dass das Sacrament mit seiner objectiv-kirchlichen Bedeutung auch den wesentlichen Trost, so zu sagen die geistlich erneuernde Hebelkraft für das verzagte und angefochtene Einzelgewissen einzubüssen droht. Denn die Segenswirkung nicht bloss, sondern auch die Realität der Heilsgabe erscheint lediglich bedingt durch das Maass geistlicher Erregung und innerer bewusster Empfänglichkeit der Einzelperson. Die specifisch wiedergebärende, tragende, hebende, errettende und befreiende Macht desselben als einer die Sündenvergebung vermittelnden Heilsthat Gottes in seinem Reiche geht verloren, weil im Grunde nicht das Wort der Stiftung und der in der Handlung wahrhaft gegenwärtige Herr das Sacrament zum heilskräftigen Gnademittel macht, sondern — der persönliche Glaube des Christen. Wie sollte auch, so muss es nach reformirten Prämissen heissen, ein sinnlich natürliches Medium eine reale Gotteskraft in sich bergen! Das wäre ja heidnische Creaturvergötterung und unerlaubte Magie! — Auch hier bleibt das kosmische, wie soteriologische Grundmysterium, jener christliche Centralgedanke: das „Gott geoffenbart im Fleisch“ dem abstracten Spiritualismus unzugänglich!

Der römisch katholische Sacramentsbegriff mit seinem starren, das äusserlich Kirchliche auf Kosten des ethisch-religiösen Momentes betonenden Objectivismus stellt sich nun der eben geschilderten Ansicht als schroffer Gegensatz gegenüber. Das Sacrament ist so sehr und so ausschliesslich kirchlicher Gemeinschaftsact mit schlechterdings heilbringender Wirkung, dass die innere Stimmung (*motus interior*) des Empfangenden kein wesentliches Moment dabei ist. Die Sacramente wirken als kirchlich vollzogene Handlungen (*ex opere operato*) und sind eine Prerogative der hierarchischen Amtsträger, welche diesel-

ben nicht bloss allein zu verwalten, sondern wenigstens in Bezug auf die volle Gestalt des h. Abendmahls auch allein zu geniessen berechtigt sind. So wird die ethisch-religiöse Bedeutung der Sacramente als Factoren persönlichen Heilslebens zurückgedrängt. Sie werden zu statutarischen Formen kirchlicher Ordnung mit zauberhaft magischer Wirkung. Nicht bloss ihre Zahl wird ungebührlich und der Einsetzung Christi widersprechend vermehrt, sondern auch die beiden Hauptsacramente erscheinen derart in den Dienst hierarchisch-gesetzlicher Kirchentendenz gestellt, dass die Rücksicht auf die innerliche Empfänglichkeit und das geistliche Bedürfniss der christlichen Einzelpersonlichkeit als ein nebensächliches Moment in den Hintergrund tritt. Die Taufe ertheilt als ein rite vollzogener Act der Kirche (*nota ecclesiae*) dem Einzelnen einen unzerstörbaren Charakter (*character indelebilis*) und macht ihn auch wider seinen Willen zu einem integrierenden Bestandtheil und unverlierbaren Gliede der allein seligmachenden römischen Kirche. Das Abendmahl wird zwar den einzelnen Schafen der Heerde als kirchlich sanctionirte Garantie der Sündenvergebung und Heilzusage gereicht, aber in verkümmerter Gestalt und mit gesetzlicher Nöthigung. Im Grunde ist das Abendmahl ein rein hierarchischer Wunderact (*Transsubstantiation*), welcher das Priesterthum in seiner einzigartigen Mittlerstellung heben (*missa solitaria*) und die empirische Kirche als die Spenderin aller Heilsgüter und Inhaberin aller Gnadengaben durch das wiederholte unblutige Sühnopfer theocratisch verherrlichen soll (*Messopfer*). Also, — auf Kosten der subjectiv-religiösen Bedingungen des Heilslebens und mit Hintansetzung der einzigartigen Prerogative des vollgültigen Verdienstes Christi wird das Sacrament in geistlos mechanischer Weise veräusserlicht und in den Dienst des hierarchischen Kirchenthums gestellt.

Die lutherische Lehre sucht nun beiden Einseitigkeiten zu begegnen und zugleich das beiden zu Grunde liegende Wahrheitsmoment zu retten. Es gelingt ihr das eben dadurch, dass

sie ihren Sacramentsbegriff im engsten Zusammenhange mit dem Wort- und Kirchenbegriff als Consequenz ihrer Christologie gestaltet, d. h. auch hier das wahrhaft organische Ineinander von Göttlichem und Menschlichem, Himmlischem und Irdischem, Universellem und Individuellem, Geistigem und Leiblichem zu wahren bestrebt ist. Gegenüber dem reformirten Spiritualismus und seiner durchaus personaethischen Auffassung des Sacramentsgeheimnisses wird die stiftungsgemässe Realität der Heilsgabe, wie sie kraft des Wortes den geheiligten Naturelementen einwohnt und durch den geistleiblich gegenwärtigen Christus verbürgt ist, betont und eben dadurch die objectiv-kirchliche Bedeutung der Handlung zum Trost für alle angefochtenen Seelen aufrechterhalten. Gegenüber dem römischen Objectivismus und seiner vorzugsweise socialkirchlichen Auffassung dieser Gnadenmittel wird der ethisch-geistliche Charakter ihrer Einwirkung in den Vordergrund gestellt, indem die psychische Empfänglichkeit oder der bussfertige Glaube des Geniessenden als *conditio sine qua non* für die im Sacrament zu ertheilende Sündenvergebung erkannt wird. Diese beiden Seiten im lutherischen Sacramentsbegriff stehen aber nicht unvermittelt, als unaufgelöster Widerspruch neben einander, sondern sie bedingen sich im Grunde gegenseitig. Denn die personaethische Wirkung der Sacramente, d. h. ihr trostreicher, das persönliche Heilsleben erzeugender und fördernder Charakter ist eben durch die Anerkennung ihrer stiftungsgemässen göttlichen Heilskraft und ihrer objectiv kirchenbildenden und kirchenerhaltenden Natur bedingt; und umgekehrt, die social-communicative Macht dieser Heilmittel, ihre reichsgeschichtliche Bedeutung erscheint nur in dem Maasse wirklich vorhanden und verständlich, als sie stets neues, innerlich pulsirendes Geistes-Leben im Organismus des Leibes Christi wecken und die einzelnen Glieder des Volkes Gottes in einen geistlichen Zusammenhang mit dem verkörperten Könige dieses Reiches wirklich versetzen und in demselben erhalten und fördern.

Kraft dieser innerlichen Wechselwirkung von objectiv kirchlicher Heilsmacht und subjectiv persönlicher Heilswirkung können wir nach lutherischem Lehrtypus vor allem die Taufe als den heilsgewissen, weil durch Gottes Wort verbürgten Anfang des neuen Lebens, und eben deshalb als das Bad der Wiedergeburt bezeichnen. Denn einerseits hat der Herr durch solch Wasserbad mittelst Wortes (Eph. 5, 26) den Eingang in sein Reich bedingt sein lassen (Joh. 3, 5 ff. Matth. 28, 19 f.) und seine Gesamtgemeinde heiligen und reinigen wollen, (womit die kirchlich-socialethische Bedeutung der Taufe garantirt ist); und andererseits wird gerade dem Einzelnen das Siegel seiner persönlichen Erwählung und Begnadigung aufgedrückt, indem er, durch die Taufe in die Todes- und Lebensgemeinschaft des gekreuzigten und auferstandenen Christus versetzt (Röm. 6, 4 ff.), in den Bund eines guten Gewissens mit Gott aufgenommen (1 Petri 3, 21), seiner persönlichen Eingliederung in Christum (Gal. 3, 27) und eben dadurch der ihm persönlichen geltenden Sündenvergebung (Act. 2, 38) gewiss werden kann und soll (womit die individuell-ethische Bedeutsamkeit der Taufe gewährleistet ist). Weil das christliche Heilsleben, wie wir sahen, in der Gewissheit der Gotteskindschaft des Menschen wurzelt; weil es gerade von den Kindlein heisst, dass „solcher das Reich Gottes sei“ (Luc. 18, 16 f.); so ist ferner die Taufe gerade als Kindertaufe das geeignete sacramentale Mittel dafür, heilsordnungsmässig den natürlichen Menschen des Segens der neuen Geburt in Christo theilhaftig zu machen. Wiedergeboren aber kann er nur werden aus dem Mutterschoos der Gemeinde, die als Leib Christi die Vollmacht und Verheissung hat, durch Taufen und durch Lehren dem Reiche Christi Jünger zu schaffen (Matth. 28, 19 f.) und nicht anders als durch Wasser und Geist die aus dem Fleisch Geborenen in das Reich Gottes neugeboren werden zu lassen (Joh. 3, 5).

Das sind die biblisch berechtigten Grundlagen jenes lutherischen Realismus, welcher sich trotz seiner entschiedenen Be-

tonung der Taufe, als des gottgesetzten Mediums persönlicher Wiedergeburt und Heilsgewissheit, vor dem Extrem des falschen römischen Objectivismus und seinen unsittlichen Consequenzen bewahrt. Denn der geistliche Segen und die kirchliche Berechtigung der Taufe erscheint, auch bei der Form derselben als Kindertaufe, bedingt durch die Empfänglichkeit des Täuflings und die fortgehende geistliche Erziehung und Entwicklung desselben zu lebendigem Glauben (Kindessinn) innerhalb der christlichen Gemeinschaft. Weil mit der Taufe zwar ein realer, aber doch nur keimartiger Anfang neuen Lebens gesetzt erscheint, muss auch durchaus übereinstimmend mit den entsprechenden Stadien menschlich psychologischer Geistesentwicklung jener Anfang durch das Wort genährt und befruchtet werden, um zu gedeihlicher personaethischer Entfaltung, zu subjectiv bewusster Erneuerung und Bekehrung zu gelangen, wenn anders die wiedergebärende Wirkung der Taufe nicht in ihr Gegenteil, in ein kritisch richtendes Zeugniß vor dem Gewissen des erwachsenden Täuflings sich wandeln soll. Jedenfalls bezeugt die lutherische Lehre von der Taufe in ethischer Hinsicht (namentlich in ihrer eigenthümlichen Anschauung von dem in der Taufe gesetzten arbitrium liberatum) Beides: die Nothwendigkeit kirchlich heilsordnungsmässiger Initiative und Alleinwirksamkeit der Gnade bei jeder neuen geistlichen Geburt, und die Unumgänglichkeit persönlich freier Entwicklung und steter geistlich selbstgewollter Aneignung derselben im christlichen Heilsleben. Die wahrhaft organische Ineinsbildung beider Momente charakterisirt aber gerade das Wesen der sociaethischen Ansicht, welche dem Menschen gleichzeitig kraft seines Naturlebens als ein mit der Gemeinschaft, die ihn geboren, verwachsenes, und kraft seines Personallebens als ein in der Gemeinschaft eigenthümlich sich entwickelndes geistiges Wesen betrachtet.

Entsprechend der sociaethischen Auffassung der Taufe, als des Sacramentes der Wiedergeburt und Bundschliessung (sa-

cramentum initiationis) erscheint auch die Lehre vom Abendmahl als dem Sacrament der geistlichen Ernährung und Bundesstärkung (sacramentum confirmationis et communionis) innerhalb der lutherischen Kirche eigenthümlich entwickelt. Nicht handelt es sich hier um bloss dogmatische Differenzen und scholastische Formeln in Betreff der Art und Weise, wie Christi Leib und Blut unter Brod und Wein gegenwärtig sein und mündlich genossen werden können. Die Vielen so anstössige theologische Ausgestaltung der confessionellen Polemik in diesem Lehrstück hat nicht bloss Rom, sondern namentlich der reformirten Auffassung gegenüber einen eminent practischen Hintergrund und documentirt den verschiedenen Geist der christ-sittlichen Weltansicht in den betreffenden Sonderkirchen. Wie liesse sich auch sonst das durch die ganze Dogmengeschichte sich hindurchziehende lebhafteste Interesse an der Präcisirung dieser Frage und das mitunter heisse Aufeinanderplatzen der Geister erklären?

Im engsten Zusammenhange mit dem Glauben an die gottmenschliche Person Christi als des lebendigen Hauptes seiner Kirche soll die lutherische Wahrung des Abendmahlsmysteriums uns die für unser christliches Heilsleben grundlegende Wahrheit vor die Seele stellen, dass alle geistliche Lebensernährung und Lebensentwicklung stets bedingt und getragen ist durch die reale Selbstmittheilung des seiner Gemeinde geistleiblich gegenwärtigen Christus, ohne welchen wir „nichts thun können.“ Zwar ist uns seine tröstliche und kräftige persönliche Geistgegenwart im Worte verbürgt, durch das Evangelium von der Sündenvergebung zugesagt und mittelst der Taufe versiegelt. Um aber unseren schwachen Glauben zu stärken und unsere persönliche Gliedschaft an seinem Leibe zu erhalten und zu vertiefen, hat er unserer leiblichen Natur entsprechend das Sacrament seines Leibes und Blutes gestiftet, auf dass wir ihn nicht bloss mit unserem geistigen Bewusstsein, sondern auch in leiblicher Weise der Vermittelung durch mündliches Essen und Trinken

aneignen, ihn so zu sagen in unser Fleisch und Blut vertiren können als lebendige Glieder seines Leibes, als Reben an dem Weinstocke, als Tischgenossen seines Hauses. Daher die lutherischerseits geltend gemachte Bedeutsamkeit des hier vorliegenden Gnaden- und Naturmysteriums; daher die Betonung des Abendmahls als eines specifischen Gemeinschaftsmahles (*communio*); daher die reichsgeschichtliche, auf die leibliche Verklärung und Vollendung in der Auferstehungszeit hinweisende Tendenz dieses Sacramentes; — alles felsenfeste Grundlagen unserer Heilszuversicht, indem das vor Allem nach Heilsgewissheit dürstende Herz sich nicht zufrieden geben kann mit dem persönlichen Bewusstsein des eigenen, oft schwankenden und schwer angefochtenen Glaubens, sondern nach einer leibhaftigen, der Gemeinde Christi heilsordnungsmässig eingestifteten Garantie und Verbürgung der Sündenvergebung durch die volle Gemeinschaft mit dem für uns gestorbenen Herrn sehnstchtig verlangt. Der tief tröstliche apostolische Gedanke, dass das Eine Brod, das wir brechen, als die Gemeinschaft des Leibes Christi uns auch dessen versichert, dass wir Viele Ein Leib sind, dieweil wir Alle des Einen Brodes theilhaftig sind (1 Cor, 10, 16 f.) lässt sich nicht vom reformirten, sondern nur vom lutherischen Standpunkte tiefer verstehen und ethisch verwerthen.

Gleichwohl hütet sich das evangelische Lutherthum davor, dem Sacrament des Altars eine naturhaft magische Wirkung *ex opere operato* zuzuschreiben oder im Sinn des römischen Aberglaubens es als eine priesterliche Wunderthat der heilspendenden Kirche anzustauen. Dadurch würde aller Segen, die ganze sittlich erneuernde Bedeutung des Sacraments für das persönliche Heilsleben vernichtet, ja ins Gegentheil umgewandelt. Je grösser das Heiligthum, desto verantwortlicher seine Nutzung, desto ernster sein Heilszweck! So trostreich und erhebend es für den ist, der nichts hinzubringt, als ein geängstetes Gewissen und gedemüthigtes Herz; so niederschlagend und richtend muss es für Jeden sein, der entweder satt und gleichgültig hinzutritt,

oder gar durch eigene Busswerke und selbsterwählte Leistungen in selbstzufriedener Weise sich dazu meint würdig gemacht zu haben. Wir dürfen nie vergessen, dass der im Abendmahle sich uns zum geistlichen Genusse darbietende Herr den Einen ein Fels des Heils, den Anderen ein Fels des Aergernisses war und dass er Vielen zum Fall und Vielen zur Auferstehung gereichte. Unwürdig ihm nahen oder sein Sacrament sich zum Gerichte (1 Cor. 11, 29) geniessen, heisst nichts anderes als: sei es in träger abergläubischer Gewohnheit sich dem kirchlichen Usus fügen, oder aber in geistlicher Selbstüberhebung einen Anspruch darauf erheben. Daher protestirt die lutherische Kirche aufs Entschiedenste gegen jede Behauptung einer magischen Heilswirkung dieses Sacramentes und desavouirt die priesterliche Arroganz, welche durch die Einbildung mittlerischer Sühne und Opferdarbringung das einzigartige Heiligthum der Erlösung und Stiftung Christi schändet. — —

Wie ernstlich die evangelisch lutherische Lehre es sich angelegen sein lässt, überall zwischen reformirt subjectivistischer Innerlichkeit und römisch hierarchischer Aeusserlichkeit den gesunden Ausweg zu finden, d. h. das christliche Personalinteresse mit dem kirchlichen Collectivinteresse lebendig zu vermitteln oder zu einen, das zeigt sich schliesslich noch in dem *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, in der eigenthümlichen Gestaltung und Begründung der Rechtfertigungslehre, welche enger als man gewöhnlich zugeben geneigt ist, mit dem bereits dargelegten socioethischen Grundgedanken in der Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln zusammenhängt.

Unverkennbar hat das Lutherthum, darin mit der reformirten Lehre zusammenstimmend, dem römisch äusserlichen Werkdienst und der bevormundenden Mittlerstellung des Kirchenthums gegenüber vor Allem die Nothwendigkeit des persönlich bussfertigen Herzensglaubens an die allein rechtfertigende Gnade Gottes in Christo als die subjective Bedingung und den inneren Quellpunkt alles Heilslebens, aller vor Gott

geltenden Gerechtigkeit hervorgehoben. Denn nicht die guten Werke machen einen guten Menschen, sondern ein guter Mensch macht gute Werke; die Werke sind lediglich Frucht, die Gesinnung des in der Busse zerbrochenen und im Glauben erneuerten Menschen ist die einzig gesunde, triebkräftige Wurzel alles Guten. Im Gegensatz ferner zu der römischen Tendenz, die priesterlich organisirte Kirche als geistliche Lebensversicherungsgesellschaft zu betrachten, im Gegensatz zu der katholischen Annahme, dass der stellvertretende Glaube der Kirche und der aufgesammelte Schatz der Verdienste das Heil der Einzelnen beschaffen und verbürgen könne, wird von protestantischer Seite zur Wahrung des ethischen Charakters des Heilslebens der Begriff des rechtfertigenden Glaubens vertieft und vor Allem die persönliche, aus der Angst des Gewissens und dem Schmerz der Busse herausgeborene Herzenszuversicht zu der freien Gnade Gottes in Christo als die Grundbedingung für die sittliche Wiedergeburt und Rechtbeschaffenheit des Menschen hingestellt.

In dem Maasse aber als in den schwarmgeisterischen und selbst in reformirten Kreisen die persönliche Wiedergeburt von den Ordnungen und Bedingungen kirchlichen Gesammtlebens abgelöst und subjectivistisch verflüchtigt zu werden drohte, reagierte das lutherische Bewusstsein und begann die unbewussten, von dem auf die Heilsordnung gegründeten Gemeingeist der Kirche getragenen Momente des zuerst keimartig sich entfaltenden kindlichen Glaubens zur Anerkennung zu bringen. Wie der Einzelne als natürlicher oder alter Mensch unter die Macht des sündigen Gesammtlebens mit befasst erscheint, sofern er aus dem Fleische geboren als heilsbedürftiges Glied der adamitischen Menschheit Theil hat an der Gesamtschuld und dem Gesammtverderben, so wird und muss auch die Erneuerung des Einzelnen oder die geistliche Geburt des neuen Menschen, als eines Gliedes der in Christo vom Fluch der Sünde befreiten Menschheit, in organischer Weise vor sich gehen. Das heisst aber nichts

anders als: die Rechtfertigung des Einzelnen ruht auf der Gesammtrechtfertigung der Menschheitsgattung in Christo und muss sich im engsten Zusammenhange mit dem Gesammtleben der Kirche durch das geistlich-zeugungskräftige Mittel des im Sacrament verkörperten Wortes heilsordnungsmässig vollziehen. Als Einzelgrösse betrachtet, so zu sagen „auf eigene Hand“ kommt kein Mensch zu dem rechtfertigenden Glauben, der seine Heilsgewissheit ihm zu verbürgen und den keimkräftigen Anfang seines Heilslebens zu bilden vermag. Der Christ weiss sich gerechtfertigt zwar nicht durch die Kirche als mittlere Heilsanstalt (römisches Extrem), aber auch nie lediglich durch die innere, unmittelbare Geisteswirkung Gottes im Herzen (reformirte Ansicht). Vielmehr ruht sein gesamtes Heilsleben und daher auch sein persönlich rechtfertigender Glaube auf der Gewissheit göttlich verbürgter Gnadenthat, wie sie im Worte ihm zugesagt und durch das Sacrament der Wiedergeburt ihm persönlich angeeignet oder versiegelt ward. Das kann aber nur innerhalb des Heilsorganismus ordnungsmässig geschehen. Nur als Glied am Leibe Christi, getragen und gehoben durch des Herrn unverbrüchliche Heilstiftungen, kann der Einzelne zur Glaubensplerophorie, zu voller Freudigkeit und Gewissheit seines Heilsstandes und seiner Gotteskindschaft, d. h. eben zur Rechtfertigung gelangen. Sonst bleibt er in dem unglückseligen Zwiespalt der eigenen subjectiven Reflexionen haften und büsst in der Qual der Ungewissheit und bei den Schwankungen des eigenen Glaubens die volle Thatkraft ein, welche das gesunde Heilsleben kennzeichnet. Es muss also vor Allem das neue Verhältniss des sündigen Menschenkinde zu Gott durch eine Gnadenthat des Herrn an dem Einzelnen innerhalb der Kirche begründet gedacht werden, damit der persönliche Glaube der Sündenvergebung gewiss, damit das fröhliche und dankbare Gotteskind geboren werde. Daher die unendlich tröstende und heilskräftige Macht der sogenannten Taufgnade, deren tiefe ethische Bedeutung nicht im reformirten, sondern nur im lu-

therischen Lehrbegriff zu voller Anerkennung gelangt. Daher die Betonung der Kindertaufe, als des gottgesetzten Mittels kindlicher Wiedergeburt oder keimartiger Setzung eines neuen geistlichen Lebensanfangs.

Zwar bekennen auch manche reformirte Theologen, dass den Christenkindern ein Glaubenskeim (*semen fidei*) vor ihrer persönlich bewussten Entwicklung einwohne. Aber theils fassen sie denselben bloss als bildlich symbolische Bezeichnung für die Zugehörigkeit und Bestimmung derselben zum Reich der Gnade (*sunt in foedere Dei*), theils verkennen oder leugnen sie, dass dieser Keim, dieser geheimnissvolle Anfang neuen Lebens eben durch das kirchlich ihnen mitgetheilte Sacrament der Wiedergeburt ihnen eingepflanzt werde. Nur im Zusammenhange des lutherischen Lehrbegriffs wird die Wiedergeburt mit der Rechtfertigung zusammengefasst (*regeneratio est justificatio*) und beide so zu sagen an die Taufe, als den gottgesetzten Anfang unserer Kindschaft gebunden, damit sich der rechtfertigende Glaube zuversichtlich daran halte und an der göttlichen Zusage und That aufrichte. Daher bekannte auch Luther, nicht seine Taufe auf den Glauben, sondern vielmehr seinen Glauben auf die Taufe gründen zu wollen.

Schon weil jeder lebendige Glaube als ein organisches Gebilde aus senfkornartigen Anfängen erwachsen muss, bedarf er eines mütterlichen Bodens, in welchen er seine Wurzeln senkt und aus welchem er seine Nahrung zieht. Das ist aber kein anderer als der Boden des Reiches Gottes oder der Heilsgemeinde, welche auf Erden als Gnadenmittelgemeinschaft die Kinder durch die Taufe aufzunehmen und durchs Wort geistlich gross zu ziehen hat. Da machen sich die Einflüsse der christlichen Sitte und Lebensatmosphäre zunächst in ganz unbewusster Weise (*actus directi*) bei den Einzelnen geltend, bis er durch fortgehende bewusste Reflexion und geistige Arbeit (*actus reflexi*) heranreift zu der gläubigen Erkenntniss wie seiner Sünde in der adamitischen Gattungsgemeinschaft, der er

von Natur angehört, so auch seiner Heiligung in der christlichen Gottesgemeinschaft, der er aus Gnaden eingepflanzt ist. Deshalb kann nach lutherischer Ansicht die Rechtfertigung des Sünders vor Gott nur kraft der Gewissheit seines gliedlichen Zusammenhanges mit Christo und dem Leibe Christi sich verwirklichen und voll entfalten. Daraus erklärt sich erst die für den rechtfertigenden Glauben stärkende und vergewissernde Heilsmacht des Abendmahles, als der die Sündenvergebung uns versiegelnden *communio* mit Christo und seinem Leibe, der christlichen Kirche. So erst gewinnt jenes Wort Christi: werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch (Joh. 6, 53), — die ethisch volle Bedeutung und hört auf, eine „harte Rede“ (Joh. 6, 60) zu sein.

Es erscheint also die Rechtfertigung im Glauben nach gesund lutherischer Auffassung keineswegs als ein Act rein individueller persönlicher Herzenerfahrung von der frei sprechenden Gnade Gottes. Vielmehr ruht das, was der gläubige Christ innerlich erlebt, auf der Geistwirksamkeit des in seiner Kirche gegenwärtigen verklärten Christus, welcher nicht anders als durch „Wasser und Geist“, durch sein Wort und Sacrament seinem Reiche die Kinder hat eingeboren werden lassen wollen, auf dass mittelst solcher Eingliederung ihr persönlich bewusst werdender Glaube einen objectiven Halt gewinne, aus der subjectiven Isolirung zu einem normalen Gemeinschaftsleben befreit, errettet und der Vollendungsstufe im verherrlichten Gottesreiche entgegengeführt werde.

So wird auch innerhalb der lutherischen Rechtfertigungslehre jenes Wahrheitsmoment in der römischen Idee vom stellvertretenden Glauben der Kirche gerettet werden können. Nicht zwar in dem äusserlich mechanischen Sinne, als könnte eine empirische Gruppe von hierarchisch organisirten Menschen mit ihrem Glauben und Bekennen für einen anderen mittlerisch eintreten; wohl aber in dem Sinne, dass der glaubende und beken-

nende Gesamtorganismus des Heils kraft göttlicher Gnadenverheissung und Heilsordnung in fürbittender Theilnahme für seine unmündigen und unbewussten Glieder eintrete und sie dem Herrn und Haupt der Kirche darbringe, damit er sie durch dasjenige Mittel, welches er selbst ihr eingestiftet, aufnehme in die Kindschaft, welche aller Rechtfertigung und alles Heilslebens Anfang und reale Basis ist. Wird dann durch die erziehende Macht des Wortes jener Keim zu bewusster Glaubensentfaltung gebracht, so findet sich der Christ bereits vor in einer Gnadengemeinschaft, die seine Freiheit nicht nur nicht hemmt, sondern ihr vielmehr den reichsten Boden persönlich sittlicher Lebensbethätigung in der Liebe darbietet. Er macht dann die Erfahrung der tiefen Wahrheit jenes lutherischen Satzes den er an die Spitze seiner Heidelberger Thesen stellte: „Unsere Liebe schafft nicht, sondern sie findet, was sie liebet, wenn sie von dem Geliebten entzündet wird.“ —

So hat sich uns denn allseitig bestätigt, dass die christlich-sittliche Weltanschauung oder, was dasselbe ist, die Auffassung christlichen Heilslebens nach seiner Entstehung und Entfaltung gerade innerhalb des sogenannten lutherischen Lehrbegriffs sich im vollen Sinne socialethisch gestaltet, d. h. ebensowohl gegenüber der reformirten Gefahr des subjectivistischen Personalchristenthums das kirchliche Gemeinleben, als gegenüber der römischen Gefahr des objectivistischen Autoritätschristenthums das persönliche Innenleben zu wahren und beide in ihrem organischen Wechselverhältniss zu erfassen sucht. Dass solche gesunde Vermittelung zwischen den beiden Extremen sittlicher Weltansicht den Vertretern des Lutherthums immer bewusst vorgeschwebt habe oder allezeit in praxi gelungen sei, behaupte ich nicht. Was ich als den socialethischen Charakter lutherisch-kirchlicher Gesinnung zu zeichnen versucht habe, ist nur das mir vorschwebende Ideal evangelischen Christenthums, wie es meiner Ansicht nach in den lutherischen Principien überall die Anknüpfungspunkte und wahren Grundlagen zu finden ver-

mag. Es wird mit eine Hauptaufgabe der mir vorliegenden ethischen Arbeit sein, diese Ideen in dem System der Social-ethik durchzuführen und dadurch den Gegnern die Ueberzeugung nahe zu bringen, dass, was sie als confessionellen Parteistandpunkt zu charakterisiren und als engherziges dogmatisches Lutherthum zu brandmarken pflegen, in moralischer Hinsicht jedenfalls von höchster Bedeutung und Tragweite ist. In dem Maasse, als es gelingt, die innere sittliche Wahrheit, die ethische Consequenz und Geschlossenheit sowie die wesentliche Freiheitstendenz der verschrieenen „lutherischen“ Anschauungsweise darzulegen, wird sich dieselbe als die wahrhaft evangelische, ja eben deshalb als die christlich-öcumenische Weltansicht entpuppen und vielleicht auch in den Augen des erbit-terten Gegners Gnade finden. —

An W. Löhe's Freunde.

Das Gedächtniss eines Mannes, wie W. Löhe, lebt, von seinen Schriften abgesehen, vor Allem in den von ihm gegründeten Anstalten fort. Mit diesen hat er sich in seiner Pfarrgemeinde Neuendettelsau ein sichtliches Ehrendenkmal gegründet. So dürfte man es mit Recht einen unpassenden Gedanken nennen, zu Löhe's „Ehren“ neben jenen Anstalten ein Denkmal errichten zu wollen. Den Unterzeichneten liegt auch dieser Gedanke fern genug. Und dennoch hat sich ihnen an eben dieser Anstalt ein der Form nach ähnlicher, wenn auch wesentlich ganz verschiedener Gedanke geknüpft. Diese Anstalten sollten nämlich, so Gott Gnade giebt, auch künftigen Geschlechtern dienen und ihnen von Löhe erzählen. Menschlicher Art

aber entspricht es, dass solche Predigt das Verlangen weckt, zu wissen, wie man sich auch die leibliche Gestalt des Mannes zu denken habe. Dies können sich die mit dem Manne persönlich bekannten Zeitgenossen, nicht aber die nachgeborenen Geschlechter vergegenwärtigen. So möchten wir, die Unterzeichneten, in dankbarem Andenken an Löhe, für die Gemeinde in Neuendettelsau und namentlich für die dortigen Anstalten als Erinnerungszeichen ein leibliches Bild des Heimgegangenen gestiftet wissen. Nicht ein Grab- oder sonstiges Prunk-Denkmal! Nichts als Löhe's Bild, sei es als Büste, sei es als ganzes Standbild, und zwar in Mitte seiner Schöpfungen, etwa im Garten der Diakonissenanstalt. In der Errichtung eines solchen leiblichen Bilddenkmals mögen die Zeitgenossen sich der Gemeinschaft des Geistes bewusst werden; den nachfolgenden Geschlechtern möge es zur Mahnung dienen, dem Heimgegangenen in heiligem Ernst und charactervoller Selbstverleugnung nachzufolgen. Die künstlerische Ausführung des Gedankens würden wir demjenigen anvertrauen, von welchem jene Büste des Entschlafenen herrührt, an deren Gelingen Löhe selbst noch, als er lebte, seine Freude gehabt hat.

Zu unserem Vorhaben aber würden wir die Theilnahme der Freunde Löhe's selbst dann auffordern, wenn die eigenen Mittel zur Durchführung reichten. Denn wir dürfen annehmen, dass die Betheiligung an diesem Unternehmen nicht uns allein zur Freude und Genugthuung gereichen wird und gereichen soll. Diese Freunde bitten wir, Beiträge baldmöglichst an einen der Unterzeichneten gelangen zu lassen, wie auch freundlichst für Verbreitung dieser Aufforderung in hiezu geeigneten kirchlichen Zeitschriften sorgen zu wollen. Das Gedächtniss der Namen der Geber könnte ohne Prunk in Neuendettelsau hinterlegt werden. Allenfallsige Ueberschüsse würden den Anstalten Löhe's zuzuwenden sein. Die Verwaltung der Gelder und die entsprechende Ausführung des Gedankens würden wir unsere Sorge sein lassen und seiner Zeit gewissenhaft Rechnung ablegen.

Und so sei es Gottes Fügung und der Theilnahme der Freunde Löhe's anheimgestellt, ob und wie unser Gedanke als berechtigt und ausführbar sich erweise.

München Ende Februar 1872.

Dr. G. C. von Harless,
Ober-Consistorial-Präsident.

Gottlieb Freiherr von Tucher,
Ober-Appellations-Gerichts-Rath a. D.

Um Verbreitung des Obigen wird gebeten. Gefällige Beiträge nimmt Herr **Andreas Volck** in Nürnberg an.

I.

Theologie und Philosophie.

Mit besonderer Rücksicht auf das „System der christlichen Gewissheit“ von Dr. Fr. H. R. Frank. Erlangen 1870.

Von

Dr. A. Carlblom.

Die Fluth der Literatur schwemmt nebst werthlosem Schlamm und Gerölle zuweilen auch Perlenmuscheln und Goldstufen an den Strand der Oeffentlichkeit. Da unterdrückt denn die aufmerksam umherblickende Kritik ihre meist mütterliche Stimmung und erhebt sich zur Freude an einem solchen Funde. Da vergisst sie wol auch gar die ihr zunächst gestellte Aufgabe des Urtheilens und fängt an zu lernen.

Indem wir so das uns vorliegende Buch des Dr. Frank begrüßen, bekennen wir gern nach mehrmaligem Lesen desselben Perlen der Erkenntniss und goldene Gedanken in ihm gefunden zu haben und wünschen durch die nachfolgende Besprechung dieses Werkes alle diejenigen, welche auf Grund ihres Glaubens und ihres Berufes noch lebendiges Interesse haben an der Theologie und ihrer Literatur, auf den Schatz hinzuweisen, der hier zu heben ist. Das aber ist, wie uns dünkt, um so nothwendiger, als in unserer Zeit selbst unter Gelehrten die Uebung im strengeren philosophischen Denken und damit die Lust und das Verlangen selten geworden ist, eine Darstel-

lung, wie die vorliegende, verstehend zu geniessen. Denn dieselbe bewegt sich auf der Höhe eines, wir möchten sagen: geistlich - philosophischen Ueberblicks über das gesammte Gebiet der systematischen Theologie und bewahrt dabei die Würde einer rein wissenschaftlichen Diction, der man vielleicht hier und da sogar eine zu weit getriebene Abstraction vorwerfen könnte. Zugleich aber stellt sie eine Fülle von Gedanken hin, deren Bedeutung für Physik, Psychologie, Ethik und concrete-geistliches Leben um der ungewöhnlichen begrifflichen Formulierung willen, in welcher sie hier auftreten, nicht übersehen werden darf.

Schon aus dem Titel des Werkes, mit dem wir's hier zu thun haben, geht deutlich hervor, dass der geehrte Verfasser desselben eine neue Disciplin in den Umkreis der theologischen Wissenschaften einführen will, die er mit einem in der bisherigen Literatur unnachweislichen Namen als „System der christlichen Gewissheit“ näher bezeichnet. Dieser Umstand lenkt das Interesse des Lesers der Natur der Sache nach vorzugsweise auf die Frage, wie der Verfasser dieses neue Glied in der Kette der theologischen Encyclopädie versteht und als nothwendig und berechtigt begründet. Um den Ausgangspunkt des Frankschen Gedankensystems, um den lebendigen Keim, aus welchem im Sinne des Verfassers die bisher noch nicht vorhanden gewesene Disciplin sich entwickelt hat, muss es darum auch uns vornehmlich zu thun sein. Indessen sei es uns freundlichst verstattet, ehe wir auf diesen Kernpunkt der Sache in einem folgenden Artikel näher eingehen,

- 1) über den allgemein-wissenschaftlichen Charakter des genannten Werkes,
 - 2) über seine Verhältnissbestimmung der Theologie zur Philosophie,
 - 3) endlich über ein Paar für unsere Zeit besonders wichtige Gedanken desselben
- uns hier etwas ausführlicher zu äussern.

I.

Je nach den Principien, die den wissenschaftlichen Geist leiten, kann derselbe eine sehr verschiedene Signatur an sich tragen. Blicken wir auf die Geschichte dieses Geistes in Deutschland während des verflossenen Jahrhunderts, — so treten uns drei Hauptprincipien und demgemäss drei Arten so zu sagen wissenschaftlicher Gesinnung entgegen. Zuerst der philosophische Rationalismus gemäss dem Principe der rein von sich ausgehenden und aus sich selber schöpfenden Vernunft im subjectiven, objectiven und absoluten Sinne dieses Wortes (Fichte, Schelling, Hegel). Sodann der materialistische Naturalismus gegründet auf die Wirksamkeit eines geistentfremdeten, zweck- und ziellosen Principes des Unbewussten. Endlich der theologisch-pneumatische Empirismus, ausgehend von dem wiederhergestellten Sinn für die unterscheidbare Selbstoffenbarung des absolut persönlichen Gottes in Geschichte und Natur (Franz Baader, Frd. von Meyer). — — Welches ist nun der allgemeine, wissenschaftliche Charakter, gleichsam die Signatur des Frankschen „Systems der christlichen Gewissheit“? Welches ist die wissenschaftliche Gesinnung, die es durchzieht und beherrscht? Wir antworten ohne Weiteres: es trägt auf's Deutlichste das Gepräge des theosophischen Empirismus an sich.

Indem wir dies aussprechen, fürchten wir nicht, dass der Verfasser durch dies Urtheil unangenehm werde berührt werden. Denn er wird uns, so hoffen wir, nicht zutrauen, dass wir mit demselben etwa aussagen wollten, wir hätten in seinem Buche irgend etwas von theosophischen Irrthümern, Phantasiespielen oder gewagten Hypothesen bemerkt, wie dergleichen in den theosophischen Systemen der letzten zwei Jahrhunderte allerdings nicht selten angetroffen wird. Davon sind wir weit entfernt. Es ist uns vielmehr in der theologischen Literatur seit lange kein Werk vorgekommen, das wie dieses „System“

einerseits mit solcher Durchsichtigkeit und Klarheit seine begrifflichen Deductionen ausführt, andererseits aber mit so scharfsinniger, nach allen Seiten umblickender Vorsicht und Nüchternheit die Gefahren des Irrthums erspät und meist glücklich vermeidet. Nichtsdestoweniger ist und bleibt der wissenschaftliche Charakter dieses Systems der theosophische und wir verweilen bei diesem Punkte zunächst etwas ausführlicher, weil uns darin zugleich Gelegenheit gegeben ist, das Verhältniss des Verfassers zum philosophischen Rationalismus näher hervorzuheben. Beides aber ist für die einsichtige Werthschätzung seines neuesten Werkes von höchstem Interesse.

Das Wesen des theosophischen Empirismus erscheint in der Verknüpfung zweier Merkmale deutlich ausgedrückt. Einmal darin, dass er behauptet, die Objecte der höheren Erfahrung brächten den für sie im menschlichen Geiste noch nicht vorhandenen Sinn in demselben erst hervor, — und sodann: der neugeschaffene Sinn verleihe dem menschlichen Geiste, als erkennendem, fortan die Fähigkeit und das Recht, die Erfahrungen desselben zur Gestaltung eines allgemeinen Wissens von natürlichen, geistigen und göttlichen Dingen zu verwenden. Die kirchliche Dogmatik und Ethik sind darum, wenn man diese Merkmale festhält, nicht theosophischen Characters. Zwar gehen auch sie, wie sie müssen, in der Heilsordnung von der Erleuchtung aus, die der natürliche Geist sich selbst nicht geben kann. Aber sie lassen sich auf keine speculativ-psychologische Untersuchung und Analyse der subjectiven Momente der Heilsan eignung ein. Noch viel weniger aber versuchen sie die dogmatisch-ethische Wahrheit zu einer Art christlicher Philosophie oder Allgemein-Wissenschaft zu erweitern, was für sie ja auch nur eine verwirrende *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* sein würde. Unser Verfasser dagegen liefert in seinem System eine sorgfältige und ausführliche Untersuchung der geistlichen Erfahrung, wie sie in der Thatsache der Wiedergeburt und Bekehrung erscheint. Seine Darstellung ist eine Art transcendental-theosophischer Er-

kenntnisstheorie, die, ausgehend von einer scharfsinnigen, speculativen Besprechung des Verhältnisses von Object und Subject im Bewusstsein, die Unterschiede des natürlichen und geistlichen Object-Bewusstseins in seiner Entstehung und Entwicklung hervorhebt, wobei besonders darauf hingewiesen wird, dass die Objecte der geistlichen Erfahrung sich ihre Organe und ein neues Sensorium, ein neues Ich zu ihrer Erfassung, selber hervorbringen (S. 76 ff.). Wie Kant in der transcendentalen Logik seiner Vernunftkritik, die vor und hinter aller Erfahrung in uns wirksamen Denkkräfte und Denkformen ins Bewusstsein setzt, was vorher in dieser Weise noch nie geschehen, so stellt unser Verfasser mittelst einer, so zu sagen, geistlich-transcendentalen Reflexion alle die innern Vorgänge und Bewegungen, welche kraft der höhern Realitäten den unmittelbaren christlichen Glauben constituiren, ohne sich dessen immer deutlich bewusst zu sein, in das Licht eines geistlich wissenschaftlichen, bisher in dieser Form ebenfalls noch nicht da gewesenen Bewusstseins. Man könnte mithin sagen, unser Verfasser sei der Kant der christlichen Erfahrung. Zugleich aber unterscheidet er sich wesentlich von Kant in der völlig entgegengesetzten Verhältnissbestimmung der Erscheinung zu dem Ansich. Das innere Phänomenon der Wiedergeburt und Bekehrung hat kein leeres Noumenon ohne Erkenntnisgehalt sich gegenüber, sondern es weiss sich als das, was es ist, durch Factoren und Realitäten, die es nun seinerseits im geistlichen Bewusstsein abspiegelt; — kurz das Noumenon hat sich ihm in ein geistliches Erfahrungsobject verwandelt. Dieser Gegensatz zu Kant musste aber bei unserm Verfasser hervortreten, da er als gründlicher Kenner der deutschen Philosophie aus deren Entwicklung in den letzten 90 Jahren ersehen hatte, dass die kritische Trennung des Ansich und der Erscheinung nur ein speculativer Uebergang sein, aber nicht festgehalten werden konnte. Das Ineinandersein des Ansich in der Erscheinung ist bei ihm darum nicht bloss die feste Voraussetzung seines philosophischen

Denkens, abgesehen vom christlichen, sondern sie durchzieht und durchdringt auch sein theologisches Denken so sehr, dass alle Resultate seiner geistlich-transcendentalen Reflexion von ihr getragen und bedingt erscheinen. Ueberaus zahlreich sind die Stellen, die dies belegen. So wird z. B. gesagt (S. 59) dass „das Sein und Werden der Dinge von Ideen getragen werde, die den Ideen des Subjects conform sind.“ Die Begriffe Genus und Idee bezeichneten nicht bloss unsre Abstractionen von den Einzeldingen, sondern sie hätten objective Gültigkeit und Realität; es bestehe eine ideelle Verwandtschaft zwischen Subject und Object. Der subjective Denkprozess entspräche dem objectiven Werdeprozess und die Zuversicht hierauf mache es allein möglich, dass man über die Erfahrung hinaus im Erkennen fortschreiten könne; diese Besprechung der Urverwandtschaft des Subjectiven und Objectiven enthält in unserm Buche manchmal Anklänge an den Hegelschen Sprachgebrauch, — wie wenn z. B. gesagt wird: die Fremdheit des Objects verliere sich durch Begreifen (S. 62); oder das Allgemeine, das Genus bringe das Einzelne aus sich hervor (S. 61) u. s. w. — Indem aber der Verfasser seine geistliche Erkenntnistheorie auf Grund der christlichen Gewissheit an seiner philosophischen und in steter Vergleichung mit dieser entwickelt und zeigt, dass für beide dieselbe Grundvoraussetzung gilt, — das Object reflectire sich wirklich im Subject, nur mit dem Unterschiede, dass das philosophische Object das subjective Bewusstsein, als für es bereits vorhanden, voraussetzen kann, während das geistliche dies Bewusstsein sich erst bereiten müsse: — so steht ja offenbar dem Verfasser die geistliche Erkenntniss an Würde der Congruenz mit ihrem Gegenstande d. h. an Wahrheit eben so hoch, ja höher, als die philosophische und eben diese höchste Werthschätzung des geistlichen Erkennens giebt der wissenschaftlichen Denkarbeit unseres Verfassers die Farbe des Theosophischen d. h. diese Arbeit sucht zu zeigen, dass das geistliche Erkennen

Anspruch darauf habe für schlechthinnige, allgemeine Wahrheitserkenntniss zu gelten.

Nicht nur aber ist es die geistliche Erkenntnistheorie unseres Verfassers, die uns zu dem Schlusse berechtigt, das „System der christlichen Gewissheit“ erweitere die Bedeutung der Principien christlicher Wahrheit zu schlechthin allgemein gültigen der Wahrheit überhaupt (was ja in unserer Definition des Theosophischen das zweite Hauptmerkmal war), sondern er spricht dies auch selbst deutlich und entschieden S. 56 so aus: „nur vorübergehend wollen wir bemerken, dass die christliche Gewissheit, so wenig sie auch unmittelbar auf diese Lösung metaphysischer Probleme Bezug nimmt, doch bis zu einem gewissen Grade thatsächlich dieselben entscheidet.“ Zu den metaphysischen Problemen aber, deren Entscheidung sofort in der christlichen Gewissheit gegeben sei, werden dann unmittelbar darauf beispielsweise gezählt: die Lehren von der absoluten Persönlichkeit Gottes, gegenüber dem falschen (pantheistischen) Monismus der Substanz; die bleibende Unterscheidung des Menschlichen und Göttlichen, des Schöpferischen und Geschöpflichen. Freilich erscheinen die eben genannten Lehren, wegen ihres ganz aussergeschichtlichen Characters so angethan, dass auch ein speculativ-moralischer Rationalismus sich entschliessen könnte, sie dem Pantheismus gegenüber zu verfechten. Wenn er dann aber später die geistliche Erkenntnistheorie, die absolute Persönlichkeit als die trinitarische deducirt und die geschichtliche Erscheinung des Gottmenschen als des zweiten Adam auf Grund einer andern Nothwendigkeit entwickelt, als diejenige, auf welcher die pantheistische und ungeschichtliche Religionsphilosophie ruht, so sieht man deutlich, dass die hier gegebenen metaphysischen Entscheidungen auch der aussergeschichtlichen Probleme von den rationalistischen specifisch verschieden sind.

Steht nun aber fest, dass nach unserem Verfasser die Principien der christlichen Wahrheit nicht bloss innerhalb der

Sphäre des christlichen Glaubens, d. h. innerhalb des Heilsbewusstseins und der Heilsbegründung ihre Geltung haben, sondern auch das theoretische Recht gewähren, schlechthin allgemein gültige Entscheidungen zu vollziehen, so ist hiedurch schon unmittelbar das Verhältniss angedeutet, in welches sich das vorliegende „System“ als theologische Arbeit zur Philosophie stellt. Auf diesen Punkt gehen wir nunmehr des Näheren ein, um zu erkennen, welchen Werth unser Werk nicht bloss für die theologische und kirchliche, sondern für die Wissenschaft der Wahrheit überhaupt hat. Auf diesen Punkt hat deshalb auch schon unsere Ueberschrift besonders hinweisen wollen.

II.

Dass Philosophie und Christenthum, seit dem Auftreten des Letzteren in der Geschichte, immer in Widerstreit mit einander gewesen seien, darf nicht behauptet werden. Vielmehr verdankt das Christenthum seine Aufnahme in die Form des wissenschaftlichen Bewusstseins und seine diesem entsprechenden Terminologie vorzugsweise dem Umstande, dass platonisch und aristotelisch gebildete Männer Mitglieder der christlichen Gemeinde wurden und theologische Schulen begründeten. Allerdings aber ist der christlichen Theologie auch schon sehr früh der Widerspruch einer antichristlichen Philosophie entgegengetreten (Neuplatonismus), und so ist es nun seither in anderthalb Jahrtausenden fortgegangen bis auf unsere Zeit.

Während des Mittelalters, zur Zeit äusserer Herrschaft der Kirche und des Christenthums ist dieser Widerspruch zunächst ein mehr verdeckter. Gegenüber den Bemühungen, die Ineinsbildung des Philosophischen und Christlichen durchzuführen, wird nur leise der Gegensatz zwischen beiden z. B. von derjenigen Richtung hervorgehoben, die den Glauben vom Verstehen, die fides vom intellectus abhängig macht und damit endigt, die philosophische Wahrheit als verschieden von der christlichen darzustellen, ja ihren Widerspruch zu behaupten.

Anders aber wird das im 15. Jahrhundert unter dem verstärkten Einflusse der antiken Literatur auf das abendländische Denken; mehr noch im 16. und Anfange des 17. Jahrhunderts, wo eine von der bisherigen kirchlichen Autorität befreite Wissenschaft sehr bald von dem vorherrschenden Interesse an den grossen Entdeckungen und den reissenden Fortschritten der Welt- und Naturkenntniss wiederum gefesselt wird und kaum Neigung und Sinn für diejenigen Bedürfnisse des Menschen behält, die allein durch das erlösende Wort Gottes befriedigt werden können. — Da tritt uns jene merkwürdige Gährung der wissenschaftlichen Geister entgegen, und in deren Versuchen zu allgemeinen Wahrheitssystemen jene eigenthümliche Principienmischung, der es an der Einsicht in den Gegensatz des absolut pneumatischen Offenbarungsprincips zum Natur- oder Weltprincip (beides im Sinne der gläubigen Theologie genommen) noch vollständig mangelte. Seither aber hat der Prozess der Principienabklärung seinen bedeutungsvollen Verlauf gehabt und es scheint, als ob gerade in unsern Tagen der allendliche Austrag dieses grossen Processes (nach Göthe, der Seele der Weltgeschichte) werde stattfinden können, — jedenfalls aber so, dass dabei die Einsicht zum Siege gelangt, die ewige Wahrheit werde nicht auf dem Wege zwingender theoretischer Beweise für den Verstand, sondern durch den Entschluss eines befreiten Willens angeeignet und erfasst.

Sieht man die Kantische Abhandlung „de mundi intelligibilis et sensibilis forma et principiis“ (1770) als epochemachend in der Geschichte der neuesten Philosophie an, so haben im letzten Jahrhundert derselben jene beiden obengenannten Geistes- und Wissensrichtungen allmählig ihr schärfstes Auseandertreten vollzogen. Keine Ausgleichung scheint mehr möglich und diese Unmöglichkeit ist unter den Anhängern des Naturprincips so sehr zum festen, allgemeinen Vorurtheil geworden, dass sie mit Siegesgewissheit die baldige vollständige Auflösung des Offenbarungsprincips als unausweichlich voraussetzen. Bei-

spiele des seiner selbst bewussten Widerspruchs gegen das überweltliche Princip der Selbstoffenbarung der absoluten Persönlichkeit in der Geschichte finden sich gleichmässig in den beiden einander selbst bekämpfenden Richtungen, die das Naturprinzip in dem letztverflossenen Jahrhundert eingeschlagen hat: ebensoviele in der speculativ-idealistischen, wie in der materialistischen neuesten Datums, gegen welche letztere sich heut zu Tage selbst der antichristliche Idealismus kaum noch zu halten vermag. Wir erinnern hier nur an Okens Naturphilosophie, dann an die späteren Schriftsteller der sogenannten Hegelschen Linken, an die Fleiscesemancipationsliteratur und an die ganze Fülle literarischer Producte des deutschen wie des englischen und französischen Materialismus. So energisch ist namentlich das Vorgehen des Letzteren, dass geistig-geschwächte Gebildete unserer Zeit vielfach den Eindruck empfingen, der Sieg über den angeblichen Wahn und Aberglauben des christlich-geistigen Principi sei bereits gewonnen.

Nichtsdestoweniger hat es aber doch auch in den letzten drei Jahrhunderten nicht ganz an Versuchen gefehlt, die beiden Richtungen des Natur- und Offenbarungsprincip gegen einander auszugleichen und zur Versöhnung zu bringen. Alle Versuche dieser Art beruhen zunächst auf dem richtigen Bewusstsein, dass es zwei einander widersprechende höchste Wahrheiten nicht geben könne, und dass der geschichtlich vorliegende Widerstreit derselben nur ein Schein sein könne, den die geistig noch nicht frei gewordenen Kämpfer im Streite verschuldeten. In Wahrheit kann jener scheinbare Widerstreit nichts anders sein, als der verfinsternde Schatten, den ein getrübtetes Bewusstsein und Denken aus sich herauswirft, darum ebenso wesenlos und nichtig, wie dieser. Gelänge es nun, das unfreie Denken zu der Einsicht zu bringen, dass die christliche Wahrheit allein im Stande sei, es auch als philosophisches zu sich selber und zu seiner ewigen Norm zurückzuführen, so fiel damit ja auch der Schein des Widerspruchs zwischen beiden hinweg, — sie

müssten nothwendig zu dem Bewusstsein um die eine, allein gültige Wahrheit zusammenschmelzen. So lange dies bei einem bestimmten Individuum noch nicht geschehen ist, so lange das christliche und das philosophische Wahrheitsprincip in ihm gleichsam nur äusserlich neben einander wohnen, so wird, wenn sie einander auch nicht förmlich bekämpfen, doch sehr bald eine Reibung derselben entstehen, die dazu führt, dass Seitens der christlichen Wahrheit, auf Grund ihrer Autorität allein, und nicht auf Grund vollzogener Denkbefreiung, die Unterwerfung des philosophischen Principi unter das christliche gefordert, Seitens der Philosophie dagegen, auf Grund der Denkconsequenz, die Unterwerfung des christlichen unter sie in Anspruch genommen wird. So entstehen jene unhaltbaren Compromisse zwischen Christenthum und Philosophie, wie sie uns im 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts begegnen.

Die Theologie der evangelischen Kirche, in welcher die christliche Wahrheit jedenfalls am schärfsten durchgedacht wurde, benutzte zunächst von der Philosophie die formelle Logik zur Verbreitung ihrer, theils neu aus der heiligen Schrift geschöpften, theils überkommenen Begriffe. Aber indem sie in ihrer Dogmatik *articuli puri et mixti* zwar unterschied, aber dennoch zusammenfasste, gestand sie zu, dass es Punkte der Zusammenstimmung des Philosophischen und Christlichen gebe, also Zusammenstimmung des *luminis naturae, cum lumine gratiae* ohne noch das Wesen dieser Zusammenstimmung im tiefsten Grunde zu erfassen und genauer zu bestimmen. Gleichzeitig aber forderte die kirchlich rechtgläubige Theologie in ihrer schulmässigen Bearbeitung der christlichen Wahrheit von Jedermann deren Anerkennung, als der durch Offenbarung und h. Schrift begründeten Autorität, und übersah schliesslich so sehr den wahren Quell der Begründung des christlichen Wissens, dass sie sogar eine *theologia irrogenitorum* für möglich hielt. Nun entbrannte der Widerspruch des Pietismus, der die dogmatische Logik und die Berufung auf die Autorität der

heiligen Schrift als solcher, zur Begründung der christlichen Wahrheit seinerseits unmöglich für ausreichend erachten konnte. Er verwarf deshalb alle Theologie der Unwiedergeborenen und fand in der Wiedergeburt und Bekehrung allein den Quell der Einsicht in die christliche Wahrheit. So wurde durch den Pietismus das Compromiss der kirchlichen Orthodoxie mit der Philosophie gläubiger Seits gesprengt, ohne dass es, weder der Orthodoxie, noch dem Pietismus geglückt wäre, ein Princip befriedigender Lösung ihres Widerstreites zu finden. Die Orthodoxie übersah aus Mangel eines wahrhaft durchgearbeiteten, d. h. philosophischen Verständnisses von dem Verhältniss des Objectes zum Subject überhaupt, dass eine objective geistige Autorität wie die h. Schrift und die Bekenntnisse der Kirche nur dann nachhaltig zur Geltung gebracht werden könne, wenn ihr ein geöffneter geistlicher Sinn, ein gerade für sie aufgeschlossenes Ich, entgegen kommt und in dem Gehalte der Autorität ein ihm Verwandtes und darum Verständliches ergreift. Hiedurch geschah es, dass die von der Orthodoxie verfochtene unmittelbare Autorität der christlichen Wahrheit, allmählig im Laufe der Zeiten, als etwas Unbegriffenes und Unverständliches dastand und in Folge dessen von allen denen, die ohne lebendigen Glauben und ohne das Testimonium spiritus sancti, ihr in der Kirche gegenüber standen, bei Seite geschoben wurde. Der Pietismus seinerseits, eingenommen von dem Bedürfnisse, sein Princip der Heilsaneignung und diese selbst sicher zu stellen, versäumte es ebenfalls aus Mangel eines speculativen Triebes und einer ihm entsprechenden Selbsterkenntnis in seiner Heilsaneignung die Offenbarung der objectiven Fülle und Autorität der Heilsthatsachen und Heilswahrheiten wahrzunehmen. So versumpfte er allmählich ungeachtet der tiefen Wahrheit seines ursprünglichen Principes in einer getrüben individuellen Frömmigkeit, welche über ihren eignen Zustand nicht hinausblicken konnte und schliesslich das Christenthum nur noch als moralisches Ausbesserungsmittel verstand.

Ehe aber noch in Deutschland der pietistische Streit die Gemüther erregte, klagte man in den Niederlanden über ein andersartiges Compromiss zwischen Christenthum und Philosophie, wie dasselbe in der unfrohen Intellectualisirung des Christenthums durch den Cartesianismus vorlag. Und nicht ohne Grund. Denn das Princip der angeborenen Ideen und der deutlichen Begriffe war nicht aus dem Schooss des christlichen Glaubens geboren und konnte deshalb seinen Inhalt nicht fassen. Und als Leibnitz im Anfang des neuen Jahrhunderts über die „conformité de la foi avec la raison“ sprach, war auch dies nur eine unbefriedigende Auskunft, da ihm Böses und Sünde nicht heilsgemäss verständlich waren. Ihm gegenüber aber sprach Bayle im Bewusstsein des Widerspruches der Philosophie gegen die Glaubenswahrheit, die nur unaufrichtig gemeinte Forderung aus „il faut captiver la raison sous l'obéissance de la foi“. Das aufrichtige Tertullianische credo quia absurdum, welches Kraft seiner tiefen geistlichen Berechtigung zu dem Anselmischen, credo ut intelligam sich hatte entwickeln können, war hier zum credo in contradictionem, quam involvit fides, also zu einem Unmöglichem und Unvollziehbaren geworden, das dem non credo inhaltlich gleich kommt. Auch Skeptiker wie Huet, die aus der Schwäche und Unfähigkeit der natürlichen Vernunft die Nothwendigkeit folgerten, sich dem Glauben in die Arme zu werfen, konnten Theologie und Philosophie nicht mit einander versöhnen, da sie es unterliessen, darauf hinzuweisen, dass die Erhebung der natürlichen zu einer durch Gnade befreiten Vernunft wirklich dazu führt, dass Letztere versteht, warum nach dem Apostel Paulus die σοφία τοῦ θεοῦ die σοφία τοῦ κόσμου zu Schanden macht und machen muss. Der speculative Dogmatismus der Wolfschen Philosophie endlich mit seiner Methode, die Alles beweisen zu können glaubte, förderte einerseits nur die Illusion einer ungeistlichen Rechtgläubigkeit, welche die christliche Glaubens- und Sittenlehre auch dem „alten Menschen“ meinte verständlich machen zu können, andererseits aber

bewirkte dieselbe auch Gleichgiltigkeit gegen den Glauben, da die Vernunft, sowohl die sittliche Lebensgestaltung, als den Glauben an Gott, durch die Beweise für sein Dasein, aus eigenen Mitteln besorgte. So aber musste es denn mit den Compromissen, nach all' diesen vergeblichen Bemühungen, sie in haltbarer Weise zu Stande zu bringen, naturgemäss ein Ende haben.

Während dieser Zeit der unbefriedigenden Versuche zur Lösung des Widerstreits zwischen Vernunft und Glauben, hatte sich seit dem teutonischen Philosophen durch das 17. bis tief ins 18. Jahrhundert hinein, unter den Theosophen und Mystikern von Poiret bis zum Prälaten Oettinger und St. Martin die erkenntnisstheoretische Voraussetzung gebildet und erhalten, dass nur die — kraft des Geistes der erlösenden Offenbarung Gottes vollzogene — Aufnahme des Menschengeistes in den Zusammenhang eines göttlichen Lebens in dem Menschen Sinn und Verständniss der göttlichen und natürlichen Dinge bewirken und ermöglichen könne. Das erste nun, was der mitgetheilte neue Sinn erkennt, ist dies, dass sowohl die Natur, als der Geist und das Denken des Menschen vor der Erlösung, im Argen d. h. in dem Prinzip der Unfreiheit gebunden und in die Unfähigkeit versunken sind, aus sich selber die Wahrheit zu erfassen. Diese theosophische Richtung, im 18. Jahrhundert noch wenig beachtet, trat im 19., seit dem durch den Kantischen Anstoss die philosophirende Vernunft sich zu absoluter Selbstständigkeit dem Glauben gegenüber entwickelt hatte und schliesslich dem Wahne einer unmittelbaren Immanenz des göttlichen Denkens im menschlichen verfallen war, besonders durch Franz Baader in bewussterer Form und mit speculativer Ausbildung jenen Systemen entgegen, die das Christenthum als einen bereits überwundenen Standpunkt innerhalb der welthistorischen Entwicklung zu behandeln versuchten. Diese speculative Theosophie hat das Bewusstsein, es sei unmöglich für den menschlichen Geist sich über das Befreiungsprincip der Heilsoffenbarung denkend zu erheben, weil nur innerhalb

der Wirkung dieses Principes wahrheitsgemäss gedacht werden könne und zwar nicht bloss über theologische und geistige, sondern eben so sehr auch über natürliche Dinge.

Dem Gesagten zufolge dürfen wir behaupten, dass der Widerstreit der Philosophie und des Christenthums, der Vernunft und des Glaubens, nur dann eintritt, wenn die Vernunft sich der Einwirkung des befreienden Heilsprincips entzieht und dass, geschichtlich genommen, jede Philosophie, die das Christenthum nicht anerkennt, die Unfreiheit ihres eigenen Denkens, noch nicht wahrgenommen hat und deshalb auf den Weg des Irrthums gerathen ist. An sich aber besteht kein Widerstreit zwischen der philosophirenden Vernunft, und dem Glauben. Beide können sich sehr wohl als aus einem Geiste geboren wissen.

Was wir mit diesen Behauptungen meinen, wird noch deutlicher aus folgender Betrachtung erhellen.

Seit schon S. Maimon darauf hingewiesen, dass aus den reinen Kategorien, welche nach Kant den sinnlichen Stoff zur Erfahrung umgestalten, sich keine specifischen Wirklichkeiten ableiten lassen, hat das Verhältniss der Speculation zur Erfahrung zu den schwierigsten metaphysischen Problemen gehört. Auch giebt es bis auf diesen Tag keine allgemein anerkannte Lösung dieses Problems. Einerseits hat sich der absolute Apriorismus oder Panlogismus z. B. in der Hegelschen Schule so weit entwickelt, dass man den Gedanken auszusprechen wagte, alles Empirische bis auf das Einzelne herab, müsse sich aus dem Begriffe deduciren lassen, ohne dass man ein Kriterium besass, durch welches zwischen den begrifflosen Zufälligkeiten in der Erfahrung und dem Wesentlichen, Begriffsmässigen in ihr hätte unterschieden werden können. Andererseits verwirft der absolute Empirismus alles Apriorische, jedes Aufstellen von Allgemeinheiten, Gesetzen, Kräften, Gattungen, Arten u. s. w., und kann folgerichtig nur sinnliche Eindrücke und Einzelheiten als fassbar zugeben. Wenn freilich auch er von Natur und

Materie, Affinität, Anziehung und Abstossung u. s. w. als etwas empirisch Erkennbarem spricht, so ist das inconsequent und gegen sein eigenes Princip. Denn keine naturwissenschaftliche Kategorie, welchen Namen sie auch habe, entspringt auf dem Wege des Gebrauchs der Sinne als solche, seien diese unbewaffnet oder bewaffnet. Nur das Denken, der Geist hinter den Sinnen, sieht das Allgemeine, die Kategorie, die niedrigere wie die höhere. Consequente Empiristen müssen darum Alles, was an Verknüpfen, Zusammenfassen, Begründen erinnert, alle Kategorien wie Causalität, Kraft u. s. w. für etwas bloß Subjectives, für eine unvermeidliche Redefigur — dann aber auch jede wirkliche Wissenschaft und Erkenntniss für unmöglich erklären und haben es gethan. Es wird daher zunächst dabei zu bleiben sein, dass man, nach Schellings Ausdruck, mit dem blossen Begriff nicht an das Wirkliche herankommt, — ebenso sehr aber auch dabei, dass durch die bloss sinnliche Erfassung des ausser uns Seienden keine Erkenntniss zu Stande zu bringen ist. Alle Wissenschaft vielmehr ist nur möglich, wenn der menschliche Geist als thätiges Denkwollen, seine abspiegelnde (speculative) Beziehung zu dem unabhängig von ihm Seienden, als durch ein schöpferisches Urdenken gesetzt anerkennt und innerhalb dieser gesetzten Beziehung, welche selbst er aus seinem Denken nicht abzuleiten vermag, denkhätig handelt. Hieraus folgt, dass es realphilosophische Disciplinen nur geben kann, insofern der denkende Geist im Menschen auf Grund seiner urdenklich gesetzten Beziehung zu dem unabhängig Seienden und Wirklichen, in diesem ein ihm verwandtes, gegenbildliches, ein verwirklichtes Denken anschaut oder spiegelt. Die Verknüpfung der gleichsam Begriffsseelen im sinnenfällig Wirklichen, als ihren Leibern, im Einzelnen, wie im Allgemeinen kann aber nur durch speculative Anschauung erkannt werden. Die dadurch gewonnenen Anschauungen sind gleichsam die realen Axiome, die Urpositionen der Einheit des Denkens und Seins von denen aus dann im Denken weiter gegangen

werden kann. Man kann wohl sagen, das, was in der Naturwissenschaft Materie, Cohäsion, Attraction und Repulsion, chemische Verbindung, und Organismus genannt worden, sei eigentlich dasselbe, was begrifflich genommen, als Anderssein, Unterschied, Beziehung und Zweck bezeichnet werde. Dennoch kann das Specificische des so oder so benannten Naturwirklichen nicht aus jenen abstracten Begriffsbestimmungen abgeleitet werden. Ganz ebenso auf dem Gebiete des Geistes. Die Verknüpfung einer selbstbewussten Persönlichkeit mit einem organischen Leibe zu einer geistigen Individualität ist z. B. das Uraxiom aller Anthropologie und Philosophie. Diese Verknüpfung selbst aber kann man weder aus dem Begriffe der Natur, noch aus dem des Geistes in abstracto deduciren. Ebenso muss auch die Geschichtsphilosophie, indem sie das Wesen des Staates, der Cultur und der geistigen Entwicklung überhaupt denkend erfasst, darauf verzichten, die specificische Beschaffenheit der Völker und ihre weltgeschichtliche Mission rein a priori abzuleiten. Steht es aber so mit dem Verhältniss der Speculation zur Wirklichkeit, so darf aus dem Umstande, dass gewisse Philosophen in ihrer a priorischen Einseitigkeit mit den Objecten des christlichen Glaubens noch nicht in „Contact“ gekommen sind, nicht geschlossen werden: die Philosophie sei überhaupt ausser Stande als Religionsphilosophie den Inhalt des Christenthums befriedigend darzustellen. Denn tritt ein Denker in wirklichen „Contact“ mit jenen Objecten, so muss sich ja in ihm eine specificische Denkanschaung bilden, die er, der Natur des Denkens gemäss, in Verbindung setzen wird mit Allem, was früher Gegenstand desselben geworden ist. Damit aber wird derselbe mit vollem Recht eine Philosophie des Christenthums zu liefern sich gedrungen fühlen, der man nicht den Vorwurf machen kann, sie sei eigentlich eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.

Hiermit ist denn auch schon zugleich ausgesprochen, weshalb und inwieweit wir der Frankschen Verhältnissbestimmung

der Philosophie zur Theologie nicht beizustimmen vermögen. Wenn (S. 24) gesagt wird: „die Theologie ist auf dem Irrwege, wenn sie, wie immer sie es anfangt, von dem natürlichen Standpunkte des religiösen Bewusstseins aus, das spezifische Wesen der christlichen Religion zur Erkenntniss bringen und rechtfertigen will, und darum ist ihr dieser Weg allerdings zu verwehren“ — so versteht sich unsere Zustimmung zu diesem Satze nach dem Obigen von selbst. Wenn aber S. 25. die Antinomie aufgestellt wird: „die Philosophie, wenn sie bleibt, was sie ist, vermag dem Christenthum philosophisch nicht gerecht zu werden, und in dem Maasse, als es ihr gelingt, hört sie auf, Philosophie zu sein und tritt hinüber in das Gebiet der Theologie“ — oder wenn (S. 26) gesagt wird, das Geistliche habe auf das Natürliche Wirkungen ausgeübt, „von welchen aus mittelst der natürlichen Erkenntnissprincipien bis zu den obersten Factoren einzudringen unmöglich ist, weil sie sich nicht aus den Gesetzen der natürlichen Causalität erklären“ — so scheinen uns diese Aeusserungen auf einem einseitig und zu enge gefassten Begriff der Philosophie zu beruhen. Existirte dieselbe ausschliesslich in der Form des panlogischen Idealismus oder Intellectualismus, etwa im Sinne der Hegelschen Speculation, so müssten auch wir dem geehrten Verfasser beipflichten. Da das aber thatsächlich keineswegs der Fall ist, so können wir es nur als eine *petitio principii* ansehen, wenn hier ohne Beweis vorausgesetzt zu sein scheint, Uebernatürliches sei ausschliesslich Gegenstand theologischen Denkens, als ob geistliche Thatsachen und Gegenstände, gerade weil sie es sind und zu allen übrigen in innigster Beziehung stehen, nicht ein ausdrückliches Recht darauf hätten, mit allen übrigen behandelt zu werden.

Wir glauben übrigens den tieferen Grund sehr wohl zu verstehen, der unseren Verfasser bestimmt hat, der Philosophie die Fähigkeit abzusprechen, wesentlich Theologisches zu begreifen, und das Verhältniss der Theologie zur Philosophie als An-

tinomie aufzufassen. Wir wollen es deshalb auch nicht versäumen, unsererseits auszusprechen, welche Stellung wir zu diesem Grunde einnehmen, müssen aber zu dem Zweck die Thatsache und das Wesen des Bösen, des schlechthin Widervernünftigen und damit zugleich Widernatürlichen zur Sprache bringen.

Urtheilt man über den gesammten Weltverlauf oder die Entwicklung der geschöpflichen Wirklichkeit, dass dieselbe nach einem inneren Gesetze, nach einer eingeborenen Vernunft und darum in normalem Zusammenhange erfolge, so wird damit die logische, dem Denken entsprechende Natur solcher Entwicklung behauptet. Das Logische und das Natürliche fällt da dem Begriffe nach zusammen; alles Logische ist natürlich und das Natürliche logisch. Die Philosophie ist mithin die Wissenschaft der Vernunft, des alle Wirklichkeit durchdringenden *λόγος*, des normalen, nirgendwo unterbrochenen Zusammenhanges im Sein. Ist aber die Philosophie dies, so darf man ihr nicht zumuthen, im Wirklichen irgendwo den Widerspruch anzuerkennen. — Von ihr kann alles Widersprechende, Abnorme, Widernatürliche nicht als wirklich, sondern nur als Schein zugegeben werden und sie muss denselben durch ihre Darstellung aufzulösen und den Widerspruch zu beseitigen suchen. Besteht nun aber das Wesen des Bösen, gemäss der Erkenntniss des christlichen Glaubens darin, thatsächlicher Widerspruch, Irrationales, Abnormes, zerrissener Zusammenhang zu sein, so kann die Philosophie etwas Derartiges weder zugeben noch annehmen; denn dadurch würde sie als das, was sie ist, als Logoswissenschaft aufgehoben. Kann aber der christliche Glaube seinerseits nicht umbin, das Wesen des Bösen in dem angegebenen Sinne festzuhalten, so ist offenbar kein logischer Uebergang von der Philosophie zur Theologie möglich, beide sind wissenschaftlich völlig unvereinbar. Dies Verhältniss hat schon Augustin scharfsinnig durch den Satz bezeichnet: *Cum malo ita se habet, ut sciendo (logisch genommen) nesciatur, et nesciendo (unlogisch, theologisch genommen) sciatur*. Dennoch hat sich

die Philosophie im christlichen Weltalter, trotz der, wie es schien, logischen Unmöglichkeit eines günstigen Erfolges an der Frage: $\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\nu\ \tau\acute{o}\ \kappa\alpha\chi\acute{o}\nu$ oft bis zur Ermüdung abgearbeitet. — Wozu denn aber diese erfolglose Bemühung, diese philosophische Sisyphusarbeit, da doch eine Philosophie des Bösen ihrer Natur nach dem Obigen zufolge unmöglich ist? Wir antworten: nur im Sinne des Panlogismus ist eine Philosophie des Bösen unmöglich, nicht aber im Sinne der Philosophie, als speculativer Anschauung des Thatsächlichen. Diese speculative Anschauung des Bösen als einer Thatsache ist aber wie wir schon oben andeuteten, nur mittelst des befreiten Denkens vollziehbar. Was ist aber ein solches? Negativ ausgedrückt, ist das Denken befreit, wenn es weder durch das Subject, dessen Denken es ist, noch durch die unpersönliche Naturmacht, mit welcher es durch seine Leiblichkeit in Gemeinschaft steht, gebunden ist, d. h. wenn das Denken weder selbst-, noch natursüchtig ist. Positiv ausgedrückt ist das Denken befreit oder frei, wenn es weiss, dass die höchste Macht, aus der es selbst als Bethätigung eines denkwollenden Subjects, zugleich aber auch die unpersönliche Natur mit ihm hervorgegangen ist, ihm dergestaltt bewegend einwohnt, dass es zwar stetig seinen Unterschied von der höchsten Macht wahrnimmt, dennoch aber sein persönliches Organ ist.

Indem wir das unfreie Denken entweder als Selbst- oder Natursucht bezeichneten, ist damit eine abnorme Willensrichtung, ein Befestigt- und Fixirtsein in sich selbst oder in einem Aeusseren, Nichtgeistigen als Thatsache ausgesprochen *). Vermöge dieser Fixirung kann das unfreie Denken natürlicherweise seinen geknechteten Zustand selbst nicht erkennen; denn dazu würde gehören, dass es aus sich selber bereits herausgetreten

*) Wenn wir das unfreie selbst- und natursüchtige Denken unmittelbar zugleich als Willensrichtung bezeichnen, so könnte dies zunächst als gedankenlose Begriffsverwechslung erscheinen. Sie ist es aber nicht, da für uns Denken und Wollen in der personalen Einheit nicht geschieden sind, so dass jedes Denken auch ein Wollen und jedes Wollen auch ein Denken ist.

und dadurch in den Stand gesetzt wäre, über sich zu reflectiren; damit aber könnte dann auch von einer Fixirung in sich oder in Anderem nicht mehr die Rede sein. Gehört nun das selbstsüchtige Denken einem Subjecte an, das ein philosophisches System zu erzeugen vermag, so wird in einem solchen Systeme das Wesen des Bösen nicht verstanden werden. Dieses Nichtverstehen zeigt sich im Allgemeinen so, dass das Böse nicht als Widerspruch des Willens gegen die vom Menschengeniste unabhängige, geschichtliche Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit aufgefasst wird (Joh. 16, 9), sondern nur als secundärer, d. h. oberflächlicher und darum durch den Menschengenist selbst aufzuhebender Widerspruch. Dieser erscheint dem moralischen Rationalismus als Widerstreit der wesentlich aus der Sinnlichkeit stammenden, sogenannten pathologischen Triebfedern gegen die praktische Vernunft und ihren Imperativ, — dem Pantheismus aber noch oberflächlicher als blosser Fixirung des Endlichen gegen das Unendliche im Denken. Dort überwindet das praktisch-vernünftige Subject als höhere Kraft, als sich selbst verbürgende Freiheit diesen Widerstreit ebenso, wie die höhere Naturkraft (z. B. die chemische Affinität) die niedere (z. B. die mechanische Cohäsion) d. h. das rationalistisch-sittliche Subject wird gerechtfertigt durch sich selber; — hier wird man des Widerspruchs noch leichter Herr, insofern man nur die logisch sehr leicht darstellbaren Beziehungen in allen endlichen Gegensätzen aufzufassen braucht, um sofort das Unendliche im Endlichen wahrzunehmen. Auf diese Weise verschwindet denn auch das Böse, das ja auch nur Fixirung von etwas Gegensätzlichem im Bewusstsein sein soll, indem erkannt wird, es sei ein Theil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft. Beide Ansichten aber liefern nur den Beweis, dass der über sich selbst urtheilende Wille seine Versunkenheit in sich als natürlichen Zustand nicht zu erkennen vermag. Der natürliche Wille hält sich unmittelbar für frei, und ist in dem Wahne befangen, auch ohne ein von ihm selber

unterschiedenes Freiheitsprincip in sich zu tragen, den Widerspruch zwischen Sein und Sollen, der seinem Bewusstsein sich aufdrängt, weg wollen oder wegdenken zu können. Das aber ist in Wahrheit nicht möglich. Denn der böse Wille ist keine Naturkraft, die so, wie sie ist, unmittelbar in den Dienst einer höheren eintreten könnte, wie etwa die chemischen Kräfte in den Dienst des Organismus oder die organischen in den Dienst des Denkens und Wollens eintreten. Vielmehr, richtig aufgefasst, ist er die geistige, mehr als natürliche Thatsache des an sich selber festhaltenden Widerspruchs, der vor einer höheren Macht zittern kann ohne sich zu ergeben, der als Eigensinn und fleischliche Lust das Sinnlose und Verderbliche anerkennen und es doch erwählen kann. Darum vermag ein solcher Wille auch nicht aufgehoben zu werden durch ein aus ihm selber quellendes Freidenken oder Freiwollen. Denn in diesem Falle müsste er gegen sich selbst denken und wollen können. Das aber vermag er nicht, — sondern hierzu ist eine Macht erforderlich, die ihn in seiner Natürlichkeit erst bricht und dann in eine andere Richtung bringt. Mit andern Worten: der unfreie Wille kann nur dadurch aufgehoben werden, dass er eine göttliche, ihm unverwandte, geistige Personalmacht in sich als Person, als Denkwollen eintreten und sich dadurch umkehren lässt. Diese befreiende Umkehr ist aber kein aus den bereits gegebenen creatürlichen Kräften hervorgehendes Ereigniss, keine Selbstthat der praktischen Vernunft, keine Denküberwindung von Gegensätzen, sondern die übernatürlich wunderbare, göttliche Schöpfung einer neuen Creatur, die sich doch selber als eine altgewesene weiss und nun im göttlichen Lichte ein Auge empfangen hat, das die alten Irr- und Knechtschaftswege überblickt, die der natürliche Wille ging, sei es in niedrig fleischlicher oder in vornehm und ideal rationalistischer oder pantheistischer Weise.

Eine theoretische Behandlung des Bösen aber in dem von uns aufgestellten Sinne, so gewiss dieselbe nur aus einem durch

Gottes Gnadengeist befreiten Denken hervorgehen kann, wird sich wesentlich als philosophische und nicht als theologische Disciplin darstellen. Denn sie kann ihre Aufgabe nur lösen, wenn sie einerseits das Licht des freien Denkens hineinstrahlen lässt in die Dunkelheit des leiblich-seelischen Lebens, um zu zeigen, wie die Unfreiheit ihre Wurzeln in diese Tiefen hineintreibt. Das aber wäre eine anthropologische Untersuchung und Leistung. Andererseits aber müsste sie erkennen lassen, wie dieselbe Unfreiheit sich aufwärts ausbreitend, auch in den höchsten Aeusserungen des Denkens und Wollens psychologisch und ethisch ihren verfinsternden und auflösenden Einfluss ausübt. Innerhalb einer wahrhaft christlichen Philosophie würde es sich mithin denn auch um eine, wie man sagen könnte, Philosophie des Fleisches *) handeln, insofern der biblische Aus-

*) Anmerkung. In neuester Zeit gewähren Prof. Alexander von Oettingen's bedeutende statistische und social-ethische Forschungen in hohem Grade werthvolle Beiträge zu einer solchen Philosophie des Fleisches. — Aus älterer Zeit aber dürfte in dieser Beziehung besonders an die Arbeiten Carl Daub's zu erinnern sein. Vor fünfzig Jahren begann derselbe in seinem „Judas Ischariot“ mit eminentem Scharfsinn eine Philosophie des Bösen, die nicht vollendet wurde, weil hier das Problem in unvorsichtiger, fast manichäisirender Weise angefasst wurde.

Später lieferte Daub in seiner „Selbstsucht der dogmatischen Theologie“ (1833) eine Art „Phänomenologie des unfreien theologischen Bewusstseins,“ ohne die irreleitenden Gedanken des früheren Werkes. Mit durchdringendem Geistesblick zeichnet er hier als ein speculativer Dante gleichsam die Höllenkreise eines getriebenen theologischen Bewusstseins, die Wirkungen des Fleisches in dessen höherer Region, beginnend mit der Selbsttäuschung des Supernaturalismus, dieselbe verfolgend in der Mystik bis herab zur Selbstbelügung des Rationalismus. — Man kann es nur bedauern, dass die für Viele fast unüberwindlichen Schwierigkeiten seines Styls bewirkt haben, dass das Daubsche Werk für die Theologie nicht so fruchtbringend gewirkt hat, als die Tiefe und Wahrheit seiner Gedanken hätten erwarten lassen. Das Bild der Zerrissenheit, welches in der Gegenwart das theologische Bewusstsein der protestantischen Kirche in ihren Vertretern darbietet, ordert aber dringender noch, als die Zeit Daubs zu einer ähnlichen Kritik auf. Welch' überreichen Stoff böte in dieser Beziehung die ganze Sphäre des sogenannten negativen Protestantismus — die Fortbildungen der Tübinger Schule, die speculativ-pantheistische Dogmatik, die Behandlung des „Lebens Jesu“ von Strauss bis auf Keim mit ihrer Unterscheidung eines idealen von einem geschichtlichen Christus, die chamäleonartig schillernde, protestantenvereinliche Denkweise,

druck „Fleisch“ somatisch, psychisch und pneumatisch daseiende Unfreiheit der menschlichen Natur bezeichnet; — jedenfalls aber dürfte als erwiesen anzusehen sein, dass, wenn der Begriff der Philosophie oder Weltwissenschaft nicht principiell zu enge gefasst wird, dieselbe Objecte theologischer Erkenntniss nicht aus-, sondern einschliesst, — ebenso aber auch, dass die Thatsache und der Begriff des Bösen die Theologie nicht von der Philosophie als solcher und überhaupt, sondern nur von bestimmten geschichtlichen Gestaltungen derselben durch eine unüberbrückbare Kluft principiell scheidet.

Geschichtlich haben sich darum denn auch innerhalb des Wahrheitsbewusstseins zwei allgemeine Weltwissenschaften oder Philosophien entwickelt, — eine natürliche, aus dem unfreien Denken stammende und eine aus dem erlösenden Heilsbewusstsein sich bildende. Je mehr aber der weltgeschichtliche Prozess seinem Ende zueilt, um so schärfer und klarer muss dieser Gegensatz der beiden Richtungen hervortreten. Deshalb haben in unsern Tagen alle diejenigen, die für die Wissenschaft arbeiten und zugleich im Glauben stehen, die dringende Nothwendigkeit anzuerkennen, auch in ihren theologischen Arbeiten Keime einer Weltwissenschaft hervortreten zu lassen. Solche Keime

die ihre Principien unaufrichtig verdeckt, statt sie klar und deutlich auszusprechen u. s. w. Indessen dürfte auch die positive, unionistische wie confessionelle Theologie von dieser Kritik nicht auszuschliessen sein, insofern hier auf beiden Seiten mit ablehnendem Misstrauen selbst auf die lebendigsten Bezeugungen einer gründlichen Busse zu Gott und eines entschiedenen Glaubens an den gottmenschlichen Heiland geblickt wird, wenn diese Bezeugungen den eigenen kirchenthümlichen Anschauungen nicht entsprechen. Wenn eine solche Arbeit auch wenig Aussicht auf Dank, dagegen die härtesten Beschuldigungen der Anmassung und des Hochmuths zu gewärtigen hätte, so haben wir doch Ursache, den Herrn der Kirche zu bitten, er selbst wolle durch seinen Geist der Wahrheit zu solcher Arbeit den geeigneten Mann ausrüsten, welcher mit der vereinigten Kraft tiefster speculativer Durchbildung und lebendigster subjectiver Geistlichkeit an das Unternehmen ginge, ohne Furcht vor den literarischen Trübsalen, die seiner warten. — Die Risse und Breschen in den Mauern der Stadt Gottes können zu unserer Zeit nur durch tiefer gründenden Neubau, nicht aber durch historische oder reflectirende Compromisse weggeschafft und ausgefüllt werden.

aber liegen auch in unserm Werke reichlich vor. Wir rechnen dahin Alles das, was mit eindringendem Scharfsinn, speculativem Talent und umfassender Kenntniss der deutschen Philosophie seit Kant, erkenntnisstheoretisch (transcendentalphilosophisch) über das Verhältniss von Subject und Object im Bewusstsein des Geistes gesagt wird; ferner die psychologisch-ethischen Ausführungen über das natürliche und wiedergeborene Ich und die Verwendung der Resultate statistischer Forschungen bei der Darstellung der habituellen Unfreiheit; — endlich alles, was in der Deduction der trinitarischen Persönlichkeit Gottes über das Verhältniss der creatürlich-selbstbewussten Persönlichkeit zu der absoluten vorkommt u. s. w. u. s. w. — Der zu erwartende zweite Band des vorliegenden Werkes, der es mit den transcendenten Principien der christlichen Gewissheit zu thun haben soll, wird ohne Zweifel neue weltwissenschaftliche, d. h. philosophische Bemerkungen von principieller Bedeutung enthalten, über welche wir uns hier selbstverständlich keine Vermuthung erlauben.

Darum aber gestatte uns denn auch der verehrte Verfasser des „Systems der christlichen Gewissheit“ sein Werk als Mitarbeit sowol an einer christlichen Philosophie, wie an einer Philosophie des Christenthums zu bezeichnen, selbst gegen seinen Willen. Gilt ihm doch selber dasjenige Denken, aus welchem sein System geboren ist, als schlechthin höchstes wissenschaftliches Organ; so wenigstens glauben wir's verstehen zu sollen, wenn wir S. 26 lesen: „von dem Höhepunkte des christlichen Bewusstseins aus, im Erfahrungsbesitze sämtlicher Faktoren dieses Bewusstseins, blickt die Theologie rückwärts und unterwärts, um sich erkenntnissmässig die Wahrheit ihres Besitzes zu vergewissern.“ — Freilich lesen wir auf derselben Seite (oben) von einer Kluft zwischen Theologie und Philosophie, welche die Letztere von sich aus nie überbrücken könne, ohne das Christenthum zu degradiren und zu verletzen. Diese Behauptung aber hängt wol mit der Anschauung zusammen, dass der

Philosophie nur „Logik und Spekulation“ als „Mittel“ der Wahrheitserfassung zu Gebote stünden. Wäre dem wirklich so, so hätte freilich der Verfasser Recht. Dann aber gäbe es auch überhaupt gar keine real-philosophische Disciplinen, weder eine Natur-, noch eine Geistesphilosophie. Ruht hingegen die Philosophie als Real-Wissenschaft auf der speculativen Anschauung des Thatsächlichen, so darf man ihr auch nicht verwehren wollen, die göttliche Lösung aller Widersprüche des natürlich-religiösen Bewusstseins durch die erlösenden Thatsachen der göttlichen Offenbarung in den Bereich ihres Denkens zu ziehen. Damit aber ist dann thatsächlich ohne irgend welche Verletzung des Christenthums die Kluft zwischen Theologie und Philosophie überbrückt, wie dafür in dem vorliegenden Werke selbst in mannigfacher Beziehung ein sehr beachtenswerther Beweis gegeben ist.

III.

Schliesslich sei es erlaubt, hier noch einige Grundgedanken des ersten Theils unseres Werkes herauszuheben, welche gerade für unsere Zeit als besonders bedeutsam erscheinen. Der erste derselben ist S. 70 ausgesprochen und betrifft die Erweiterung des Einzelobjects zu einem Wahrheitsganzen und die damit verbundene simultane Erweiterung des Einzelsubjects in seinem Bewusstsein zu einem allgemeinen Subject.

Es gehört zur Signatur unserer Zeit, dass der Individualismus mit seiner zersplitternden Bethätigung im Leben und in der Wissenschaft vorherrschend sich eindringt. Selbst da macht er sich geltend, wo das Individuum geistig Macht habende Autoritäten anerkennt, wie z. B. in jenem gläubigen Individualismus, der zwar ein Beherrschtwerden der Seele im Glauben an den Heiland zulässt, ohne jedoch irgend wie, weder theoretisch noch praktisch, bindende Gemeinschaftsformen anzuerkennen. Auf dem Lebensgebiete des Staates äussert sich der Widerwille

gegen alle bindenden Formen besonders in den stetig sich wiederholenden wühlerischen Anstrengungen, alles autoritativ Verbindliche in Rechtsformen und Gesetzen aufzulösen, und die Selbstthätigkeit der Einzelnen an deren Stelle zu setzen; dabei aber wird dann nicht darauf gesehen, dass in dem Neugeschaffenen nicht blos Missbräuche und Unzweckmässigkeiten weggeräumt, sondern auch die Selbstsucht und Willkühr des Einzelnen in Schranken gehalten werde. Und doch wäre gerade das für jeden wahrhaften Fortschritt vor allem zu fordern. Dieses Ziel wird nicht dadurch erreicht, dass der Einzelne als Glied der Familie oder des Staates, von sich aus reflektirend die Zweckmässigkeit eines Gesetzes zugesteht, sondern nur dadurch, dass der Eigenwille des Einzelnen durch eine unmittelbar wirkende, geistige Macht gebrochen und überwunden wird, so dass durch diese Ueberwindung und innerhalb derselben das Licht der Einsicht in die Zweckmässigkeit dem Einzelnen erst aufgeht. Dem Intellectus geht dann immer ein unmittelbar wirkendes Credo voraus. Nur so ist eine wahrhaft sittigende Pädagogie in der Familie wie im geschichtlichen Völker- und Staatsleben möglich. Noch nie hat eine geschichtliche Persönlichkeit rein aus sich selbst Staaten und Gemeinschaften gegründet, sondern nur dadurch, dass sie selbst sich zur energischen Dolmetscherin einer bereits bestehenden allgemeinen Macht hinstellte. Alles revolutionäre Wesen dagegen beruht auf dem absoluten Heraus-treten aus den bereits bestehenden Geistesmächten, worin zugleich die sogenannte Ungeschichtlichkeit aller Revolutionen besteht. Nicht die Urkunden einer Constitution auf dem Papier erhalten Staat, Gesetz und Recht, sondern der noch unmittelbar wirkende Rechtsgeist in einem Volke, der seine Existenz nicht dem wühlerischen Sinne der Einzelnen anvertrauen will.

Unser Urtheil über den Individualismus unserer Zeit wird dadurch nicht widerlegt, dass man auf die mannigfaltigen Versuche zur Vereinsthätigkeit hinweist, welche die Gegenwart ebenfalls darbietet. Denn abgesehen von allen Vereinen mit fin-

anziellen, merkantilen oder industriellen Zwecken, die ihrer Natur nach rein äusserlich und vorübergehend sein müssen, ist alles, was die Zeit sonst noch von Vereinsthätigkeit darbietet, nur da von Bestand und Bedeutung, wo es getragen wird, nicht von dem reflectirenden Willen der Einzelnen, sondern von deren Ueberwältigtsein durch eine in sie eintretende allgemeine Macht, welche den Einzelwillen, indem sie ihn erfüllt, zugleich bindet. Mächte dieser Art sind aber nur die religiös-sittlichen.

Auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Forschung äussert sich der Individualismus meist so, dass nur sogenannte „Beiträge“ zur Wahrheitserkenntniss in den verschiedenen Disciplinen dargeboten, und zugleich davor gewarnt wird, nicht zu früh allgemeine, d. h. eben das Einzelne verbindende, und dadurch ins Licht setzende Gedanken auszusprechen. Diese Furcht vor allgemeinen Gedanken, welche nur der Widerschein der Abneigung gegen sie ist, bewirkt deshalb, dass insbesondere auf dem Gebiete der Natur- und Geschichtsforschung durch die Fülle der Beiträge und Notizen, viel Dunkelheit und keine wahrhaft lichtvolle Erkenntniss sich verbreitet und es fast überall nur unge löste Räthsel giebt. Dieser Zustand der Wissenschaften zeigt sich besonders da, wo die höchsten Geistesgedanken, seien sie religiösen oder philosophischen Ursprungs, wie Gott, Freiheit, Zweck, Leben, ja sogar das Gesetz mit Bewusstsein aus der sogenannten exacten Forschung ausgeschlossen werden; die Zeit der philosophischen Systeme und Schulen in Deutschland sei jetzt vorüber. Jedes philosophische System ist aber ein Beispiel des Zusammentritts von Einzelgedanken zu einem „Wahrheitsganzen.“ — Dieses Zusammentreten aber vollzieht sich nicht so, dass der Denker seine Einzelgedanken reflectirend zusammensetzt, sondern so, dass ihm eine allerleuchtende Grundidee aufgeht, welche die vereinzelt Gedanken zu Gliedern eines Systems umbildet. Hieraus erklärt es sich, dass jedem Originaldenker als Gründer eines Systems, das Aufgehen seiner Grundidee als eine Art überindividueller Offenbarung der Wahrheit

sich ankündigt und ihn dann mit jener eigenthümlichen, philosophischen Begeisterung und Zuversicht erfüllt, die wir in den Werken unserer grossen Denker wahrnehmen können. Hierin liegt zugleich, dass jedes philosophische System eine Wahrheit ausspricht, die nicht übersehen werden darf. Dieser philosophische, nach Jakobis Ausspruch: logische Enthusiasmus fehlt in unsern Tagen, wo die Naturforscher die Resultate ihrer Beobachtungen und Experimente, die Historiker ihre Quellenstudien eigentlich nur addiren, nicht aber zu Gliedern eines Wahrheitsganzen organisiren. Verglichen mit diesen Empiristen der Natur- und Geschichtsforschung, den Slaven des Experimentes und des Quellengehaltes machen jene Gründer philosophischer Systeme den wohlthuenden Eindruck von gleichsam prophetischen Vertretern der Wahrheitserkenntniss, die höher steht als der Einzelne. Wissenschaftliche Gesinnungen dieser Art aber finden sich heute wol nur noch in den übriggebliebenen Anhängern nicht mehr herrschender philosophischer Systeme. So in Süddeutschland diejenigen, welche auf Baadersche oder Schellingsche Ideen noch Werth legen und in Norddeutschland die Reste der Hegelschen Schule.

Der zersplitternden Richtung des Individualismus tritt, wie dies der geistigen Natur des Menschen angemessen ist, eine conservative Richtung gegenüber, welche die andere Seite in dem Bestande der Zeitbildung ausmacht. Da nun die materiellen Interessen auf Grund ihrer äusserlichen und vorübergehenden Natur, nur ein Recht auf zeitweilige Erhaltung haben, und ebenso die Systeme und Schulen bildenden Ideen grosser Denker auf individuelle und beschränkte Träger allgemeiner Wahrheiten sich gründen, und deshalb keinen Anspruch auf unbedingte Conservation erheben können, obwohl die Wahrheitselemente der Systeme, wie die Geschichte lehrt, nicht verloren gehen, und gleichsam von selbst und absichtslos in der Folgezeit ihre entwickelnden Wirkungen äussern: so richtet sich die conservative Tendenz unserer Zeit, aus innerer Nothwendig-

keit, vorzugsweise auf die Erhaltung jener allerhöchsten Wahrheiten, die der religiös-sittlichen Sphäre angehören und von da aus die menschliche Gesellschaft und ihre Institutionen durchdringen, bewegen und leiten. Nur religiös-sittliche Wahrheiten, wenn sie es sind, fordern unbedingte Erhaltung. Da aber diese ihre Kraft nicht dem Einzeldenken und Wollen entnehmen, sondern selbst nur der Ausdruck davon sind, dass eine überindividuelle Geistesmacht durch Thaten und Verkündigung für eine Menge unmittelbar bewegende und vereinigende Autorität geworden ist, so ist die Erhaltung der höchsten Wahrheiten und ihrer Macht in der menschlichen Gesellschaft nur möglich durch Gemeinschaftsformen des Zeugnisses und der Lebenseinrichtung, die die Fortwirkung und den Fortbestand jener Autorität anzeigen. Die Erhaltung der religiös-sittlichen Wahrheiten in der menschlichen Gesellschaft fällt daher zusammen mit der Fortwirkung des Gemeinzeugnisses und Gemeinlebens, die aus ihrer Quelle stammen. Wirklich conservirt wird dann nur das, was die Kräfte seines Lebens noch bewegend in sich trägt. Daher müssen alle conservativen Parteien zu allererst sich dessen bewusst werden, dass sie wahrhaftig und wirklich selbst aus jener Machtquelle schöpfen und leben, deren Geltung in der Welt sie erhalten wissen wollen. Alles Leben, darum auch das religiös-sittliche, das christliche und kirchliche erhält sich selbst und kann nicht conservirt werden durch etwas, was nicht aus seiner Quelle geboren ist. Es giebt aber zu unserer Zeit zwei einander entgegen gesetzte Formen jener geistigen Autoritäten, die die Menschenwelt in Kirche, Staat und Gesellschaft, als allgemeine Wahrheitsmächte mit Recht zu beherrschen und zu leiten, und als solche conservirt zu werden, den absoluten Anspruch erheben.

Die erste, geschichtlich ältere dieser Richtungen geht davon aus, dass das Christenthum thatsächlich durch Gott begründet und durch kirchliche Institutionen in Verfassung und Lehre seit Jahrtausenden verwirklicht, die absolut höchstberecht-

igte, geistige Autorität für die Menschheit sei und fordert kraft dieses ihres Rechtes zuerst Gehorsam und Unterwerfung unter sie und erwartet in Folge dieser Unterwerfung eine entsprechende sittliche Wandlung des unterworfenen Subjects. Diese Richtung tritt also in erster Linie fordernd auf und nicht gebend und giebt erst nach erfüllter Forderung. Das Christenthum erscheint in ihr deshalb als Gesetz, denn auch das Gesetz giebt nicht und fordert nur. Geschichtlich dargestellt ist dieselbe im Katholicismus, besonders dem römischen als seiner Blüthe.

Die andere Richtung geht davon aus, dass das Christenthum als unmittelbar durch sich selber wirksame Botschaft der gottbegründeten Erlösungsthaten zuerst Alles giebt, was der Mensch religiös-sittlich bedarf und dann erst die Bethätigung des Gegebenen durch das Subject fordert und bewirkt (dat quod jubet). Hiernach wirkt das Christenthum als Evangelium zuerst freie Hingebung der menschlichen Persönlichkeit an sich selbst und wird dieser erst nach vollzogener Hingebung absolute Autorität, absolut befreiende Macht in eigener Erfahrung. Diese Richtung ist geschichtlich repräsentirt im evangelischen Protestantismus, der nie gegen den erlösend versöhnenden Eintritt des Gottmenschen in die Weltgeschichte, immer aber gegen die Verwandlung des Evangeliums in ein Gesetz protestirt, selbst wenn ein solches Gesetz nicht blos in der Form der Gebote, sondern als kirchliche, die göttliche Gegenwart einschliessende Institution z. B. als Sacrament erschiene.

Indem nun das „System der christlichen Gewissheit“ mit speculativer Evidenz ausführt, dass, noch ganz abgesehen vom christlichen Bewusstsein, auch das natürliche Wahrheitsbewusstsein, wie das natürliche Personalleben Werth und Bedeutung nur hat und gewinnt, wenn die Einzelsetzung des Objects zu einem Wahrheitsganzen sich erweitert oder in ein solches übergeht und das individuelle Leben von einem generellen,

durchdrungen, umfasst und getragen wird: so ist damit für das vielfach krankende Zeitbewusstsein ein Gedanke ausgesprochen, der ernsthaft überlegt und mit Ueberzeugung anerkannt eine *medicina mentis* werden könnte. Denn bei dem Zerfall und dem Auseinandergehen der philosophischen Systeme und Schulen, bei der fortdauernden Ungelöstheit und der dunklen Unaufgeschlossenheit des Welträthsels trotz der exacten Naturforschung, bei der Zersplitterung der politischen und socialen Ansichten, was bleibt da all den Wahrheitsuchenden und nach geistiger Freiheit sich sehnenden Gemüthern anders übrig, als sich umzusehen und nachzufragen, ob nicht in der Weltgeschichte irgendwo ein stetig strömender Born der Wahrheit und Freiheit aufgethan sei, aus dem man nur zu schöpfen brauche, um beides zu gewinnen. Wozu aber könnte diese Umsicht und Nachfrage von segensreichstem Erfolge anders führen, als zum Stehenbleiben und Ausruhen beim evangelischen Christenthum, als dem einzigen Ort innerhalb des gesammten Menschheitslebens, wo der Born beseligender Wahrheit und Freiheit stetig quillt? Im Katholicismus insbesondere dem römischen, ist dieser Quell verstopft. Statt auf die lebendige Quelle, die erneuernd und reinigend in alle menschlichen Verhältnisse und Einrichtungen sich ergiesst, setzt man hier sein Vertrauen auf Personen und Institutionen, die kraft der Bedeutung ihres Titels d. h. durch ihr unmittelbar damit bezeichnetes Dasein, schon seit Jahrhunderten als Träger göttlicher Gegenwart angesehen werden, ohne stetig inneres und dann auch nach aussen verkündigtes Zurückgreifen und Zurückgriffensein von dem absolut reinen Urquell der Wahrheit und Freiheit.

Personen und Institutionen dieser Art gestatten nicht danach zu fragen, ob und wie weit sie aus dem Urquell schöpfen und dadurch bewegt sind, sondern sie verlangen zuerst Unterwerfung unter ihr kirchlich geschichtliches Dasein. Solche Unterwerfung geht aber nicht aus einer Gesinnung und einem Willen hervor, der durch den religiös-sittlichen oder dogmatisch ethischen Ge-

halt, in der Bedeutung des Titels jener Personen und Institutionen, sondern durch andere Motive bewegt wird. Darum gleichen solche kirchlich geschichtliche Titulärmächte den verödeten Domen, in welchen kein aus der lichten Höhe Gottes herabsteigendes Wort und lebenzeugendes Geheimniss und kein aufsteigendes Gebet und Lied vernommen wird, und die auf den Beschauer nur in sofern wirken, als er eigenes Interesse oder Verständniss, sei es ein religiöses, sittliches oder bloss ästhetisches dazu mitbringt. Indem nun das System der christlichen Gewissheit es auch schon dem natürlichen Bewusstsein speculativ nahe legt, dass es selbst, kraft seines Wesens auf unumgängliche Art sein Einzelwissen und Erkennen in ein Wahrheitsganzes muss aufgehen, und sein Einzelleben von einem generellen muss ergreifen lassen, wenn es irgend was werth sein soll: so tritt an das natürliche Bewusstsein die ernste Mahnung heran, zuzusehn, ob es nicht gerathen sei, bei der Zersplitterung, den Widersprüchen und der Beschränktheit alles des Wissens und Lebens, die das natürliche Bewusstsein selbst nur für menschlich begründet hält, jene *ὑπόστασις* der Hoffnung und jenen *ἔλεγχος* des Unsichtbaren (Heb. 11, 1.) aufzusuchen, der unbeweglich steht, ob Erd' und Himmel untergeht.

Es gehört zu den eigenthümlichen Schwierigkeiten und Verwickelungen der gegenwärtigen religiösen Weltlage, dass der individualistische Widerwille gegen alle Gemeinschafts-Institutionen und Gemeinschafts-Wahrheiten sowohl seitens des römischen Katholicismus wie des evangelischen Protestantismus bekämpft und zurecht gewiesen wird, — jedoch aber so, dass der Sinn dieser Zurechtweisung ein völlig entgegengesetzter ist. Daraus entstehen für unerfahrene Gemüther heillose Täuschungen. Denn wenn von beiden Seiten in gleicher Ausdrucksweise z. B. gesagt wird, ohne Gott, ohne Christus, ohne Christenthum und Kirche könne weder ein staatliches noch gesellschaftliches Menschenleben gesund fortauern, so kann es geschehen, dass selbst tiefer gebildete evangelische Christen durch solche Aeusserungen

verleitet werden, an eine Solidarität der Interessen beider Kirchen zu glauben, wie sie doch in Wahrheit nicht hesteht. Dadurch aber werden sie von einer Welt von Entstellungen und Verzerrungen des evangelischen Prinzips umstrickt und in Vorstellungen verwickelt, die sie in Gefahr bringen, allmählich des evangelischen Heils verlustig zu gehen, dessen sie bisher gewiss waren, und die sie zugleich ohnmächtig machen, den selbststüchtigen Individualismus erfolgreich zu bekämpfen. Dieser dagegen wird seinerseits mit pomphafter Zuversicht, mit wirksamster Phrase und Parrhesie fortfahren, gegen alle Pfafferei und Hierarchie, römische wie protestantische zu eifern, und volle Freiheit der religiösen Ueberzeugung zu fordern. Und er wird mit stärkstem Anklage Seitens der Welt so fortdeklamieren können, wenn ihm nicht gezeigt wird, dass keine Solidarität der religiösen Interessen zwischen dem Romanismus und dem evangelischen Protestantismus besteht und dass er selbst, als innerlich unfrei, kein Recht hat, Freiheit zu predigen. Auf das Entschiedenste muss zugleich hervorgehoben werden, dass das römische Christenthum nie eine Selbstsucht überwindende Freiheitsmacht zu sein vermöge, weil es, als äussere Autorität und Gesetz, den natürlichen Willen höchstens ungebrochen unterwerfen könne, während es doch immer wieder die Gelegenheit wahrzunehmen suchen werde, um sich als ungebrochen zu bethätigen. Es ist daher von hoher Bedeutung, dass das „System der christlichen Gewissheit“ seine Lehre von der Autorität Anderer, deren Erfahrung und Erkenntniss geglaubt wird (S. 72), im engsten Zusammenhange mit dem Grundgedanken des ganzen Werkes erörtert, welcher mit einem Nachdruck, wie es bisher schwerlich geschehen ist, die unmittelbar gottmenschliche Geistesthat in der Wiedergeburt und Bekehrung betont, welche bewirkt, dass nur ein befreites Ich die Principien der höchsten Wahrheit und des höchsten Lebens als ihm mitgetheilte zu erkennen und darzustellen im Stande ist. Hierdurch wird die Selbstsucht des Individuums gebrochen, dieses selbst aber in die Wahrheits-

und Geistesfülle des absoluten Subjekts hineingezogen und zu dessen Organ gemacht. Dann aber, in dem Lichte solcher Erneuerung stehend, erkennt das Ich, dass alle Unterwerfung und jeder Gehorsam gegen eine religiöse Autorität vor der Erneuerung eine innere Selbsttäuschung, weil mit dem Widerspruch behaftet ist, dass Unterwerfung und Gehorsam mit Widerwillen, aus Furcht oder Eigennutz geleistet werden, eigentlich also nicht vorhanden sind. Dies aber ist für unsere Zeit um so beachtungswerther, als selbst in gläubig-evangelischen Kirchenkreisen die Anerkennung der Schrift- und Bekenntnissautorität nur zu oft mit ungeistlicher Aeusserlichkeit gefordert wird.

Ein zweiter Gedanke des vorliegenden Abschnitts in unserem Werke, dem der Verfasser selbst hervorragende Wichtigkeit zuspricht, betont die Bedeutung der moralischen Qualität des Subjects für seine objective Erkenntniss. Ausgehend davon, dass wir überall „moralische Zuverlässigkeit“ bei Denen voraussetzen, deren objective Erkenntniss wir mittelst communicativer Gewissheit in uns aufnehmen, spricht der Verfasser sodann über den bekannten Ausdruck: „wissenschaftliches Gewissen“ in der Sammlung und Combination von Thatsachen der Erfahrung, indem er das wissenschaftliche Gewissen nur als Ausfluss des allgemeinen Gewissens betrachtet, wie dies in der Gemeinschaft dargestellt ist, dem der Forscher angehört. Darauf setzt der Verfasser zwei Fälle der Wahrheitsverfehlung in der objectiven Erkenntniss auf Grund unvollkommener moralischer Qualification des Subjects. Der Fall ist die wissentliche Verleugnung der Wahrheit auf Grund der Anhänglichkeit an ein liebgewordenes Vorurtheil. Dies ist die förmliche wissenschaftliche Gewissenlosigkeit. Diesen Fall aber bespricht der Verfasser nicht ausführlich, sondern geht sogleich zu einem anderen über, wo man ungeachtet einer wirklich mit gewissenhafter Sorgfalt betriebenen Forschung z. B. auf dem Gebiet der s. g. Moralstatistik dennoch auf „unbewusste“ Weise, durch Absehen und Uebersehen anderer Thatsachen ein

ganz falsches Bild der Objectivität gewinnt und zeichnet. Diese Art unbewusster Wahrheitsverfehlung hat nach dem Verfasser ihre Ursache in der „Ungeübtheit“ der sittlichen Organe des Forschers für die Offenbarung der moralischen Welt und in dem Mangel an „Gleichgestimmtheit“ mit diesen Offenbarungen. Die Ausdrücke „Ungeübtheit der sittlichen Organe“ und „Mangel an Gleichgestimmtheit“ weisen trotz ihrer Milde auf eine fixirte Unfähigkeit des Subjects zur Erfassung der Wahrheit, die nicht unverschuldet sein kann, was ja auch der Verfasser andeutet. Denn wollte man Jemanden mit sittlich-ungeübten Organen zumuthen, dieselben zu üben, so würde er sich mit Willen widersetzen, weil es ihm eben an der erwähnten „Gleichgestimmtheit“ fehlt. Dieser Mangel an Gleichgestimmtheit ist eben das, was man seine Sinnesart nennen könnte, welche für die sittlichen Offenbarungen verschlossen ist. — Eine solche Verschlossenheit oder Aufgeschlossenheit des geistigen Erkenntnissvermögens für gewisse Sphären und Seiten der Wirklichkeit äussert sich nun auch nicht bloss den Thatsachen der moralischen Welt gegenüber, sondern immer und überall, wo nur irgend Erfahrungen zu machen und Objecte zu erkennen sind. Dies hebt unser Verfasser in dem vorliegenden Abschnitt ebenfalls hervor, ohne sich jedoch dabei unserer Ausdrücke der Verschlossenheit und Aufgeschlossenheit des geistigen Sinnes zu bedienen. Wenn er aber für alle Sphären und Gegenstände der Erfahrung die sittliche Beschaffenheit des Forschenden und Erkennenden als sehr einflussreich bezeichnet, indem sie entweder hindernd oder fördernd wirkt, so ist dies nur denkbar unter der Voraussetzung, dass die sittliche Beschaffenheit das Auge des Geistes entweder trübt und blondet, oder erhellt und stärkt.

Ueberblickt man die Gegensätze und Widersprüche der wissenschaftlichen Theorien und Forschungsergebnisse, sowohl auf dem Gebiete der Natur als dem der Geschichte in unserer Zeit, so erweisen sich auch diese Gedanken unseres Verfassers

als sehr beachtenswerth. Denn stellt man sich die Frage, worauf diese Gegensätze und Widersprüche beruhen, so kann man zunächst nur antworten: von den einander widersprechenden Parteien sieht die eine wissenschaftlich nicht, was die andere zu sehen behauptet. Beides aber, Nichtsehen und Sehen, beruht auf Voraussetzungen in der allgemeinen Weltanschauung, welche den Geist der gegensätzlich Erkennenden und Forschenden ganz beherrschen. So beruht der Widerspruch zwischen den materialistischen Antivitalisten und Zweckfeinden gegen die Theologen und Vitalisten, so wie der Widerspruch der Zeitrechnungs-Millionäre auf dem Gebiete der Geologie und Paläontologie gegen ihre mannigfaltigen Gegner vorzugsweise darauf, dass jede der streitenden Parteien, in dem, was beide „Natur“ nennen, etwas Anderes sehen. Dem materialistischen Antivitalisten, wie dem (gleichviel ob darwinistisch oder nicht gestimmten) Entwicklungstheoretiker als Geolog, Paläontolog, oder Biolog der Pflanzen- und Thierwelt, heisst „Natur“ die blind- und zwecklos, nach Gesetzen unsagbaren Ursprunges und Zieles wirkende Stoffkraft oder eine ebenso grund- und ziellos wirkende Entwicklungsmacht unbestimmtester Anfänge und Keime zu durch äussere Zufälle bedingten Unterschieden, die um ihrer Zwecklosigkeit willen zu ihrem Hervortreten unabsehbare Zeiten gebrauchen. Den Teleologen aber und Vitalisten wie denen, welche in der Entwicklung der Erde und der organischen Wesen auf ihr Plan und Ziel im Hervortreten der Unterschiede erblicken und daher keiner unabsehbaren Zeiten bedürfen, ist die Natur eine wenn auch für sie selbst unbewusste Vernunft- oder Geistesmacht. Offenbar ist nun, dass die letzterwähnte Partei wissenschaftlich weiter blickt, als die erste, weil sie in der Natur mehr sieht, als diese. Dieses weiterblickende Wahrsehen entspricht dem Wissen der Wahrheit, da es das Prinzip alles Wissens, die Idee, in sich trägt, während die erste Partei als principlos das Wissen eigentlich unmöglich macht, und den Weltzusammenhang in absolutem Dunkel belässt, denn die Be-

gründung alles Seins und Werdens allein durch den Causalzusammenhang gewährt kein Weltverständnis, weil die Frage nach Ziel und Zweck von Ursachen und Wirkungen unbeantwortet bleibt. Aber diese Erhebung zur Wahrheit muss in dem Wissenden zugleich von einer grössern Aufgeschlossenheit für alles Sittliche begleitet sein, weil die Anerkennung der unbewussten Idee in der Natur dem Versinken in eine blinde Naturgewalt entgegenwirkt.

Aber freilich, der eben geschilderte Gegensatz der beiden Parteien hebt noch nicht den eigentlichen Kern des Widerspruchs hervor, der die Seele der geistigen Kämpfe der Gegenwart ausmacht. Welches dieser Kern sei, wird nur deutlich, wenn man die wissenschaftlichen Gegensätze nicht allein auf dem Naturgebiete, sondern auch auf dem geschichtlichen ins Auge fasst. Zwei einander schroff widersprechende Ansichten stehen auch hier sich gegenüber. Die erste behauptet: der Mensch, nicht wesentlich und qualitativ verschieden vom Thier, leiblich aus anthropomorpher Affenform und geistig aus thierischer Wildheit in nicht zu berechnenden Zeitperioden allmählich sich herausbildend, entwickelt im Kampfe mit der äusseren Natur seine Erfindungskraft, seinen Verstand und seine Vernunft und bringt so schliesslich geschichtliche Kulturperioden hervor in Staat und Religion, Sitte und Wissenschaft, ohne dass man recht wüsste, welches Ziel hier zu erreichen wäre. — Die entgegenstehende Ansicht lautet dagegen: aus Völkerstämmen im Zustande thierischer Wildheit und Rohheit kann sich keine Kultur entwickeln und hat sich auch bisher keine entwickelt; denn, trotz der Unterschiede in der Begabung der einzelnen Individuen, tritt dennoch niemals ein so hervorragender Ueberchuss von intellectueller-sittlicher Geistesmacht innerhalb des Stammlebens ein, dass derselbe zu nachhaltiger Kultursteigerung in den Nachkommen zu führen vermöchte. Eine bewusste geschichtliche Erinnerung von mindestens 3000 Jahren bestätigt diese Ansicht auf das Entschiedenste, wenn man wilde Völker

und Kulturvölker in ihrem Leben mit einander vergleicht. Ein intellectueller-sittlicher Kulturstand, so wie dessen Verbreitung, ist innerhalb der Menschengeschichte nur dadurch möglich geworden, dass ursprünglich und anfänglich irgendwo innerhalb einer Menschengemeinschaft eine Geistesmacht gegeben war, welche die Fähigkeit besass, als urständliche Zeugungskraft für alle Kultur sich weiter zu entwickeln, und auf andere übertragen zu werden. Denn es giebt kein geschichtliches Beispiel, das die Entstehung der Civilisation ohne Uebertragung von aussen durch Selbsterhebung eines wilden Stammes aufzeigte. Auch diese Ansicht zeigt sich weiter blickend und tiefer sehend, als die ihr entgegenstehende. Sie ist zunächst die allein geschichtliche, während die andere hypothetisch-vorgeschichtliche Möglichkeiten setzt, die durch keine Erfahrung bestätigt werden. Auch bleibt bei ihr unerklärlich, wie das Menschenthier, dessen Entwicklung bis zum ersten, allein kulturbegründenden Aufblitzen des Selbstbewusstseins vielleicht Millionen Jahre in Anspruch nahm, in den letzten drei bis vier tausend Jahren mit unbegreiflicher Raschheit den Fortschritt zu einer solchen Kulturhöhe vollzog, dass gerade in den religiös-sittlich Höchsten entwickelten die Einbildung entstehen konnte, der Mensch sei als geistleibliches Vernunftwesen etwas ganz Anderes, als das Thier und darum ursprünglich auch kein Wilder gewesen. Es versteht sich hienach von selbst, dass diese Einbildung mit sittlichen Ueberzeugungen zusammenfällt, die den Anhängern der hypothetischen Menschenthiergeschichte ganz fehlen.

Aus unseren Erörterungen ergiebt sich nun deutlich, wie wichtig und bedeutsam es ist, dass das „System der christlichen Gewissheit“ die moralische Qualität einer nach Wissenschaft und Wahrheit suchenden menschlichen Persönlichkeit, ihre Empfänglichkeit für sittliche Wahrheiten und Gemeinschaftsverhältnisse, als unerlässliche Grundbedingung einer von Erfolg begleiteten Erreichung ihres Zieles behandelt. In veränderter Form ausgedrückt, heisst dies nichts anders, als dass einerseits

der sittlich blinde und verschlossene, oder gar positiv unsittliche Mensch, nie zur Erkenntniss der Wahrheit und Wirklichkeit wird durchdringen können, weil er sich selbst nur als Naturprodukt und Natur bewegt, auffasst und benimmt; dass aber andererseits der sittlich aufgeschlossene und also lebende Mensch, als geist-herrschaftlich ergriffen und bewegt ein scharfblickendes Auge empfängt für alles, was wirklich und wahr ist im All des Seins. Es kann, wir wiederholen es, nicht genug darauf hingewiesen werden, wie für alle wissenschaftlichen Untersuchungen ohne Ausnahme, selbst da wo der christliche Glaube durch den Geist der Wahrheit ein Subject bewegt, dennoch so überaus viel darauf ankommt, dass auch der Mann der Wissenschaft sich selbst darauf prüfe, ob nicht in ihm Zustände der Unfreiheit in Vorurtheilen, Lieblingsmeinungen oder gar Leidenschaften, gleichviel ob sinnliche oder geistige, sein Wesen durchsetzen, die ihm den Blick auf Wahrheit und Objectivität trüben und blenden. Dies würde wesentlich dazu beitragen, alle unanständige Wuth der Polemik in Zeitschriften und Büchern jeden Faches zu sämftigen und aufzuheben.

II.

Kirchliche Zustände in Altpreussen.

Das Schulaufsichtsgesetz und die Bekenntnissfrage *).

Das erste Semester des Jahres 1872 hat in der Entwicklung der kirchlichen Dinge zwei Ereignisse gebracht, die so tief einschneidend und so folgenschwer, zugleich aber auch so charakteristisch sind für unsere Zustände, dass sie die Beachtung der kirchlichen Kreise auch ausserhalb der deutschen Grenzen verdienen. Es handelt sich indess hier nicht um eine Darstellung der Ereignisse selber, die im Wesentlichen als bekannt vorausgesetzt werden dürfen, sondern um eine Beleuchtung der Wirkungen, die sie auf die evangelische Geistlichkeit ausgeübt haben und der Stellung, welche die Geistlichkeit zu den kirchlichen Tagesfragen einnimmt. Nothwendige Mittheilungen über die wichtigsten Fakta werden dabei ihre Stelle finden.

Kurz vor Weihnachten vorigen Jahres überraschte der Minister v. Mühler die Welt durch die Vorlage eines Gesetzesentwurfs beim Hause der Abgeordneten, der die Trennung der Schule von der Kirche im Princip aussprach. Damals ahnten nur Wenige, was zu diesem seltsamen Vorgehen eines als ultraconservativ verschrieenen Ministers die Veranlassung gegeben. Selbst bei der Debatte im Abgeordneten-Hause wurde das noch nicht völlig klar. Man hielt das Gesetz für eine Concession an den Zeitgeist, wozu der kurz zuvor erfolgte Rücktritt des Herrn v. Mühler und seine Ersetzung durch den gemässigt liberalen Justizrath Dr. Falk das Seinige beitrug. Nur begriff man nicht, wie der Fürst Bismarck mit solcher Energie für ein derartiges

*) Die Redaction hat keinen Anstand genommen, in Folgendem die Anschauungen eines preussischen lutherisch gesinnten Pastors mitzutheilen, wenn sie auch nicht überall dem Urtheil des verehrten Correspondenten beizustimmen vermag.

Produkt eintreten konnte. Dass und welche politische Motive dem zu Grunde lägen und den Reichskanzler bestimmten, das ganze Gewicht seiner Persönlichkeit in die Waagschale zu legen, wurde erst bei der Debatte im Herrenhause deutlich klar. Der Streit mit der römischen Kirche lag damals noch in den Windeln oder noch gar im Mutterschoosse. Der gesammte Liberalismus war voll Freude über diese Schwenkung der Regierung; die Kreuzzeitung klagte Bismarck des Abfalls vom conservativen Princip an. Allgemein erwartete man eine Ablehnung des Gesetzes dadurch im Herrenhaus. Aber der allmächtige Minister warf sich mit seiner ganzen Wucht über „die Herren“ her, spaltete und verwirrte diese alte Burg des Conservatismus, stellte fast die Cabinetsfrage und brachte dadurch und durch andere Mittel das Gesetz glänzend durch. Allgemeines Erstauen; gränzenlose Bestürzung hier, eben solcher Jubel drüben. Und der Jubel war nicht ohne Gründe; die konservative Partei hatte einen gewaltigen Schlag erhalten. Sie war fortan zerspalten in die politisch und in die christlich konservative Partei. Die erstere gab sich bald zufrieden, die letztere fühlte den Stoss bis ins innerste Herz.

Zu letzterer zählt die evangelische Geistlichkeit, so weit sie gläubig ist, fast ausnahmslos. Dazu wurde sie durch das Gesetz neben der römischen zunächst berührt. Man kann sich denken, wie tief erregt sie war. Was that sie nun? Es mag eine Zeit lang wohl die Lust in ihr sich geregt haben, dem Schlage durch Niederlegung der Schulaufsicht zu antworten und so der Regierung Verlegenheit zu bereiten. Indess diese Anwendung ging schnell vorüber. Nur Ein Berliner Geistlicher that diesen Schritt. Aber was nun weiter? Jedermann fühlte, dass doch eine bestimmte, positive Aeusserung der Geistlichkeit geboten sei.

Die Versammlung des sächsischen Centralvereins zu Gnadau, unweit Magdeburg, gleich nach Ostern bot die erste Gelegenheit nach Erlass des Gesetzes zu einer allgemeinen Kund-

gebung über die innere und äussere Stellung der evang. Geistlichkeit zu der neu geschaffenen Situation. Die Gnadauer Erklärung ist durch die öffentlichen Blätter bereits bekannt. Ihr Inhalt, der sich in drei Sätze gliedert, ist kurz der: zuerst wird der bisherige Zustand dankbar gerühmt und das Recht des Staates die Oberaufsicht über die Schule zu führen anerkannt, dann die neue Ordnung der Dinge beklagt und endlich die Bereitwilligkeit ausgesprochen, die Schulaufsicht auch unter den veränderten Verhältnissen fortzuführen, so lange das Gewissen es erlaubt. Wir können nicht sagen, dass wir von diesen Sätzen sehr befriedigt sind. Sie halten sich zu sehr auf der Oberfläche, mehr an die rechtlich politische Seite, als an die kirchlich theologische. Diesen Charakter tragen auch die ganzen Verhandlungen. Es war wunderbar, wie schnell man sich zum Theil wieder beruhigt hatte. Man konnte sich nicht denken, dass gegen die evangelische Kirche sich einmal die Spitze des Gesetzes kehren werde. Es giebt Leute, die so fest glauben an die altpreussischen Traditionen vom christlichen Staat, dass sie eine principielle Aenderung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, die durch das Gesetz eingeleitet wird, für unmöglich halten. Die bildeten freilich in Gnadau weitaus die Minderzahl. Aber auch die Majorität, die gegen das Gesetz stand, ging auf dieses innerste Princip desselben nicht näher ein, so wenig als der Referent. Es waren meist äusserliche Erwägungen die angestellt wurden, und die Verhandlung drehte sich zumeist um die Frage: wie weit das bisherige Rechtsverhältniss zu Ungunsten der Kirche verschoben sei, eine Frage, die verschieden beantwortet wurde und über die man wohl auch verschiedener Meinung sein kann. Ausserdem blickte hin und her eine gewisse Empfindlichkeit über die der Kirche widerfahrere kränkende Behandlung hervor, ein Gefühl, das besser unterdrückt wäre, weil es mehr in's Kämmerlein vor das Angesicht Gottes gehört.

Es dürfte hier die Stelle sein, unsere eigene Anschauung

über das neue Gesetz und dessen Tragweite darzulegen. Zweierlei steht von von vorne herein fest. Erstens: Die Regierung ist bei Einbringung des Gesetzes von keinerlei principiellem Gesichtspunkte geleitet worden. Es lag durchaus nicht in ihrer Absicht, eine Aenderung des Verhältnisses zwischen Staat und Reich herbeizuführen; es war ihr lediglich darum zu thun, eine schärfere Controlle über das kirchliche Schulwesen, namentlich in den polnischen Landestheilen zu erlangen, im Weiteren den Einfluss der katholischen Geistlichkeit, der sich bei den Wahlen sehr unangenehm geltend gemacht hatte, zu beschränken. Der Streich war gegen die Centrumspartei gerichtet, die Bismark sehr verdriesslich ist. Zweitens steht fest, dass der Schlag das Verhältniss der Gesamtkirche zum Staate trifft und dass er darin die evang. Landeskirche viel schwerer verletzen wird, als die katholische, wenn erst der Wind der öffentlichen Meinung in das aufgezogene Segel fällt und den Cours des Staatsschiffes dirigirt. Der Schlag ist gegen die katholische Kirche gerichtet, aber er trifft uns; so fühlt die evangelische Christenheit. Im Princip ist unbestreitbar durch das Schulaufsichtsgesetz die Trennung von Schule und Kirche eingeführt und damit auch die Trennung von Staat und Kirche.

Indess entsteht die Frage, ob durch die Einführung dieses Principis bloss bestehende, geschichtlich erworbene Rechte gekränkt, an sich gute, aber doch erst zeitlich gewordene Verhältnisse und Einrichtungen aufgehoben; oder aber ob auch die ewigen göttlichen Aufgaben der Kirche gefährdet und behindert werden. Dass das Erste der Fall ist, unterliegt keinem Zweifel. Es mag das beklagt werden und ist auch reichlich beklagt worden; aber es gehört das zu denjenigen Dingen, die ertragen werden müssen und auch ertragen werden können ohne Schaden. Das Gesetz aber greift, principuell betrachtet, weit tiefer. Die Kirche hat ein über allem Wechsel der menschlichen Rechtsordnung erhabenes Recht an der Schule, weil sie ein Recht an der von ihr getauften Jugend hat. Sie ist verpflichtet, dafür zu sorgen, dass

diese Jugend in ihrem Glauben erzogen werde. Um dieser ihrer Pflicht nach kommen zu können, bedarf sie einer Mitwirkung an der Leitung der Schule. Dieses Recht ist durch das Schulaufsichtsgesetz sehr stark in Frage gestellt. Zwar wird in § 3 desselben der Kirche die ihr durch die Verfassung schon zugesagte Leitung des Religionsunterrichts von Neuem garantirt; allein es ist eine arge Täuschung zu meinen, die Leitung dieses einzelnen Unterrichtsgegenstandes liesse sich isolirt, ja vielleicht im Gegensatz zu der sonstigen Schulleitung festhalten. Namentlich wenn die Vorbildung der Lehrer nicht im kirchlichen Geiste geschieht, wird sie ganz illusorisch. Jener Hinweis auf die Verfassung ist also nichts als eine Beruhigungsphrase. Mit Entziehung der Schulinspektion fällt auch der Einfluss auf die religiös-kirchliche Erziehung der Jugend wenigstens in der evangelischen Kirche. Die katholische Kirche wird davon weniger berührt, weil ihr noch andere Mittel und Wege der Einwirkung zu Gebote stehen; die evangelische aber besitzt daneben nur noch den Confirmanden-Unterricht. Desshalb ist es richtig, dass eintretenden Falls die evangelische Kirche viel härter durch die neue Ordnung der Dinge betroffen wird als die römische. Die Opposition aller treuen Glieder der evgl. Kirche bei Emanation des Gesetzes war daher nur gerechtfertigt. Dazu kommt, dass durch die neue Einrichtung die Schule selbst gefährdet wird. Bisher war die Inspektion der Schule ein integrierender Theil des geistlichen Amtes und musste mit derselben Pflichttreue verwaltet werden, wie der übrige reingeistliche Theil desselben. Von nun an ist sie ein blosses Ehren- und Nebenamt, das ohne jede Entschädigung versehen wird, jeden Augenblick genommen werden kann. Da heisst es der Treue des einzelnen Geistlichen zuviel zumuthen, wenn man von ihm erwartet, dass er mit derselben Hingebung wie zuvor die Inspektion fortführt. Die Liebe zur Jugend, die Sorge, die Schule möglichst der Kirche zu erhalten, ist fortan der einzige Antrieb zur gewissenhaften Wahrnehmung der mit der Inspektion verbundenen Geschäfte. Wo

dieser Sinn aber fehlt, da wird die Inspektion in Zukunft wohl sehr lässig geführt werden, und die Oberbehörde wird kaum deshalb strafen können, denn Personen, die ein Amt nur aus Gefälligkeit übernommen haben, fordern eine sehr zarte Behandlung. Die Schulaufsicht zum unbesoldeten Nebenamt machen, heisst daher sie überhaupt aufheben. Bedenkt man dieses Beides, einmal dass durch das Gesetz der beabsichtigte Zweck: die Schwächung des Einflusses der katholischen Geistlichkeit garnicht erreicht wird (deren Stärke liegt vielmehr im Beichtstuhl), sodann dass das Mittel für den erstrebten Zweck viel zu drastisch ist, so wird man nicht umhin können, dasselbe für ein verfehltes zu erklären. Das Verfahren des Ministers ist mit dem jenes Bären vergleichbar, der um seinem Freunde die Fliege zu verschrecken mit der ganzen Kraft seiner Tatze nach dessen Haupte schlug, aber nicht die Fliege tödtete, sondern den Freund.

Indess es ist nun einmal da, und es wird gewiss nach der Seite hin, auf die es zunächst garnicht berechnet war, nach Seiten der evang. Kirche und auf die Trennung von Staat und Kirche seine Wirkung ausüben, namentlich wenn der Zeitgeist noch mehr zur Herrschaft gelangt. Darauf galt es daher für die evang. Geistlichkeit zumeist das Auge zu richten und dann zu überlegen, was zu thun sei, um die inaugurierte Bewegung in's richtige Bette zu leiten und Schaden von der Kirche abzuwenden. Dreierlei hätte unseres Erachtens geschehen müssen. Man hätte darauf aufmerksam machen müssen, wie durch die geänderte Stellung des Schulinspektorats Zumuthungen an die Treue des einzelnen Beamten gestellt würden, die menschliche Kräfte fast überstiegen, wie man aber doch um der Jugend willen im Interesse ihrer christlichen Erziehung willig und bereit sei, sich auch fernerhin mit allem Eifer der Schulaufsicht zu unterziehen; sodann hätte man erklären müssen, wie die Kirche ihr Recht auf die Erziehung der ihr angehörigen Glieder nicht verzichten könne und wie man entschlossen sei, dasselbe unter allen Ver-

hältnissen zu wahren; endlich hätte man berathen sollen, welche Maassregeln die Kirche bei der sich nunmehr anbahnenden Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat zu ergreifen habe, um sich ihren Antheil an der Schule nicht verkümmern zu lassen. Auf das Letzte ist man nirgends und in keiner Weise eingegangen, weder in Gnadau noch in Berlin. Vielleicht lag das noch zu ferne, fast unter dem Horizont, weil man ja noch nicht übersehen konnte, wie weit das Gesetz werde bei der evg. Kirche zur Anwendung kommen; auch war man darauf noch zu wenig vorbereitet. Das Erste ist theilweise geschehen, indem, wie bereits erwähnt, die Versammlung erklärte, noch ferner in der Funktion bleiben zu wollen. Wir hätten nur gewünscht, dass man es ausdrücklich hervorgehoben hätte, wie lediglich die Liebe zur Jugend und zur Kirche die Geistlichen bei der Schule festhalte. Vorzüglich zu bedauern dagegen bleibt, dass man in Gnadau es ausser Acht liess, was wir als zweite Aufgabe der Conferenz bezeichneten, auf dem unveräusserlichen Recht der Kirche Position zu nehmen und die Gränze scharf zu markiren, über die hinaus den Ansprüchen des Staates nachzugeben absolut unmöglich sei. Erst in Berlin gelang es, einen dahin deutenden Passus der von Gnadau ausgegangenen Erklärung, die im Uebrigen fast wörtlich acceptirt wurde, beizufügen. Augenscheinlich war den meisten Geistlichen die Situation, welche durch das neue Gesetz geschaffen ist, noch nicht völlig klar.

Dann muss man es auch der ganzen inneren Stellung der Geistlichkeit zuschreiben, dass die Verhandlungen über die Schulfrage so resultatlos verlaufen sind. Weit aus die Mehrzahl der evangel. Geistlichkeit folgt einer bibelgläubigen Richtung; eine nicht geringe Anzahl, darunter tüchtige, begabte Männer voll Glauben und Eifer, nennt sich lutherisch-kirchlich und will es auch sein. Aber der kräftige preussische Patriotismus einerseits, so wie die feste Einfügung der Kirche in den Staatsorganismus andererseits lässt die allermeisten die Lockerung des bisher bestandenen Bandes zwischen Staat und Kirche als eins der gröss-

ten Uebel ansehen, das der Kirche widerfahren könnte. Es gilt fast als Grundsatz, Alles zu vermeiden, was eine Aenderung in dem hergebrachten Verhältniss herbeizuführen, die herannahende Krisis zu beschleunigen geeignet wäre. Das ist denn auch wohl das hauptsächlichste Motiv, dass die Mehrzahl der Geistlichen bestimmt hat, die Schulaufsicht noch zu behalten und sie nicht so leicht dahin bringen wird, staatlichen Anordnungen über die Schule die Nachachtung zu weigern, auch wenn dieselben einem antikirchlichem Geiste dienen. Der Staat hat bei seinen das kirchliche Gebiet berührenden Maassnahmen von der evgl. Geistlichkeit eine Opposition, wie er sie jetzt an der katholischen Geistlichkeit zu bekämpfen hat, kaum zu befürchten. Dazu ist sie zu gut preussisch geschult und disciplinirt; dazu auch aus Gründen, die wir später entwickeln wollen, vorläufig ausser Stande. Ebendesshalb konnte sie zur neuen Ordnung der Dinge kaum eine andere Stellung einnehmen, als sie eingenommen hat: das Geschehene beklagen und sich darunter fügen.

Das erklärt es denn auch zur Genüge, warum die Verhandlungen über diesen Gegenstand nicht viel zu Tage förderten. Blicken wir noch einmal auf sie zurück, so weit sie Gnadau betreffen; denn in Berlin, bei der dort im Mai stattfindenden Pastoralconferenz waren sie vollends unbedeutend. Man fasste in Gnadau nur den Angriff in's Auge und beschäftigte sich damit, dessen Natur zu untersuchen. Je nach dem Maasse, dass sich patriotische Gefühle einmischten, war die Auffassung verschieden. Eine Stimme meinte: der Erlass des Gesetzes sei zwar weder erfreulich noch recht erklärlich, indess die Hohenzollern könnten keine der Kirche schädlichen Gesetze erlassen, deshalb möge man unbesorgt sein. Eine andere äusserte sich dahin, dass das Gesetz nur eine formelle, durchaus aber keine materielle Veränderung im bisherigen Rechtszustande bewirke, die Aufregung über dasselbe daher durchaus ungerichtlich sei. Einem Manne wie Bismarck dürfe man unbedingt vertrauen, dass er für kein Gesetz eintreten werde, das die Kirche und ihre

eigentlichen Interessen gefährde u. dergl. Aber auch die Gegner des Gesetzes gaben zu, dass im Wesentlichen, was das Gesetz bestimme, schon früher Rechtens gewesen sei und beklagten es nur, dass der Staat jetzt nicht mehr genöthigt sei, seine Inspektoren aus der Zahl der Geistlichen zu nehmen, wodurch das Band zwischen Kirche und Volk gelockert und der ersteren ihr Beruf als Volkskirche zu wirken erschwert werde. Fast allein der Präsident v. Gerlach war es, der den Blick von der äusseren Lage und den Erwägungen darüber auf die hohe Aufgabe und den Beruf der Kirche an den Seelen der Jugend zu dienen, hinlenkte und die Geistlichen ermahnte hierin um Gotteswillen alle Treue zu erzeigen. Nicht dass das von den letzteren bestritten oder bezweifelt wurde, aber es wurde weniger beachtet und trat gegen die kirchenpolitischen Erwägungen in den Hintergrund.

Der Leser, der unserer bisherigen kritischen Darstellung mit Aufmerksamkeit gefolgt ist, wird darnach schon im Stande sein, sich ein ziemlich richtiges Urtheil über die Stellung der altpreuussischen Geistlichkeit zu der neuesten kirchlichen Entwicklungsphase zu bilden. Es ist eben die Sorge um Erhaltung der Volkskirche, von der sie jetzt vorzugsweise bewegt und bekümmert wird; Aber es ist nicht, oder doch nicht vorwiegend die aktive Sorge, sondern die passive, das will sagen, nicht die Sorge, was kirchlicherseits zu thun sei zur Erhaltung dieser Institution, sondern vielmehr die Sorge darum, was staatlicherseits geschehen werde zu ihrer Zerstörung und Auflösung. Auch ist es nicht die Sorge um die Volkskirche überhaupt, sondern um diejenige Gestalt, die durch die in der Zeit erwachsene Verbindung zwischen Staat und Kirche entstanden ist. Das ist Beides unseres Erachtens ein verhängnissvoller Irrweg und ein schwerer Irrthum. Wir bestreiten nicht, dass der unter göttlicher Leitung entstandene Bau des Kirchenthums, das aber durch Rationalismus und Terrorismus so ziemlich zum Staatskirchentum geworden ist, ein hohes Gut sei, das man nicht leichtsinnig oder aus Missmuth preis-

geben dürfe, wir behaupten auch mit unserer Landesgeistlichkeit, dass die Kirche immer Volkskirche sein müsse, schon der Taufbefehl Christi weist ihr diesen Beruf an. Aber wir behaupten auch ebenso entschieden, dass die Kirche auch unter ganz anderen Rechtsverhältnissen und in ganz anderen Formen Volkskirche sein und bleiben kann als unter denen, die sich im Laufe der Zeit ausgebildet haben und die uns daher jetzt als ausschliesslich göttlich legitimirt erscheinen wollen. Nicht das macht die Kirche zur Volkskirche, dass der Staat durch direkten oder indirekten Zwang seine Unterthanen in ihrem Schoosse erhält, sonder dieses, dass die Kirche ihre Gränzlinie nicht pietistisch-kleinlich nur um die wirklich Gläubigen zieht, sondern auch allen denen ihre Thüre offen hält, die sich unter das recht gepredigte Wort und recht verwaltete Sakrament zu beugen willig sind. Nicht das macht die Kirche zur Volkskirche, dass sie die Massen, die sie in sich birgt vom Staate tragen lässt, sondern dies, dass sie stark genug ist, die Massen in ihrem Schoosse zu tragen ohne von ihnen erdrückt zu werden, wie dieses leider jetzt beinah' der Fall ist. So betrachtet will uns die Sorge um Erhaltung der Volkskirche nicht ganz lauter erscheinen. Hinter der Volkskirche verbirgt sich die Pfründe; und was man für Treue gegen das Ueberkommene hält, ist stark vermischt mit der Besorgniss, das Amt zu verlieren. Und das ist es denn auch, was die Geistlichkeit über die passive Sorge nicht herauskommen lässt. Die Aktivität erscheint, wie wir bereits bemerkten, gefährlicher.

Indess darf man um gerecht zu urtheilen nicht ausser Acht lassen, wie der evgl. Kirche zu einer energischen Aktion oder auch nur zu einer entschiedenen Position alle Vorbedingungen fehlen. Eine Beleuchtung der über die Schranken der Lehrfreiheit entstandenen Bewegung wird das herausstellen. Man muss es mit Dank gegen Gott anerkennen, dass die Geistlichkeit fast durchgängig gegen Sydow und Lisco Partei genommen hat, und die Gefahr, die der Kirche durch die prä tendirte

Lehrfreiheit droht, keineswegs unterschätzt. Weitaus die Mehrzahl der Geistlichen hat gegen Sydow und Lisco protestirt, und die es nicht gethan haben, sind doch im Grunde als Gegner der protestantenvereinlichen Richtung zu betrachten. Die Zahl der Geistlichen von dieser Sorte ist ausserordentlich klein und besteht fast nur aus den bekannten nicht unbegabten Persönlichkeiten, die vom Ehrgeiz getrieben werden, und aus einigen unbedeutenden von etwas zweideutigem Rufe und lockerer Lebensweise. Allein bei allem guten Willen und allem Gegensatz zum Protestantenverein hat es die Geistlichkeit nicht weiter gebracht als bis zu mehr oder minder energischen Erklärungen und Protesten und das Kirchenregiment zu entschiedeneren oder zahmeren Verweisen und Verwarnungen. Zwar hat Prof. Zöckler in Berlin auf der dortigen Conferenz eine sehr wackere That gethan, das Apostolicum im glänzenden Vortrage vertheidigt und 9 nach Form und Inhalt treffliche Thesen gestellt, die man als einen siegesfreudigen Schlachtruf gegen den Protestantenverein bezeichnen möchte; auch hat die Conferenz sich diese Thesen einmüthig angeeignet; aber vor solchen Thaten fürchtet man sich drüben nicht und sie wirken auch absolut nichts, so lange es bei ihnen sein Bewenden hat. Und es wird dabei sein Bewenden behalten. Unsere Kirche, so wie sie jetzt ist, kann mit ihren Feinden nicht in einen geschlossenen Kampf treten. Sie ist wie eine demobilisirte Armee, todtkrank an Haupt und Gliedern. Die obersten Kirchenbehörden sind bis in's innerste Herz erschrocken und zaghaft. Wenn sie den Mund aufthun und reden, so ist's zum Erbarmen. Nur die Kunst, so sich auszudrücken, dass sie nach keiner Seite sich binden, nach keiner hin Anstoss erregen, ist an ihren Kundgebungen zu bewundern. Ganz besonders bezeichnend ist in dieser Hinsicht der Hirtenbrief der sämtlichen Generalsuperintendenten, über den alle Parteien (die blosse Mittelpartei vielleicht ausgenommen) dahin einig sind, dass er hinter erbaulichen Redenwendungen und allgemeinen Wahrheiten die ganze Unklarheit und

Unentschlossenheit des Kirchenregiments zu verbergen suche. Sprach es doch auch in dem geschlossenen Kreise der Gnadauer Conferenz der Gen. Superintendent Schultze aus Sachsen offen aus, dass das Kirchenregiment sich über die Grenzen der Lehrfreiheit in völliger Unklarheit befinde. Die Steuerleute haben das Steuer, die Capitäne den Cours verloren. Man überlässt das Schiff den Wogen und Winden! Arme Kirche! Wenn der Herr Christus nicht bei ihr darinnen wäre, so müsste sie zerschellen. Und vielleicht soll sie auch in ihrer gegenwärtigen Gestalt zerschellen! Darnach ist es denn auch begreiflich, dass der Entscheid des Evg. Oberkirchenraths in der Angelegenheit des Predigers Lisko sogar kläglich ausfallen konnte, dass er den ganzen Hohn des Verklagten und seiner Freundschaft hervorrief. Die Behandlung, die sich diese Behörde jetzt vom Protestantenverein gefallen lassen muss, erweckt selbst bei denen Mitleid, die sonst keine besondere Sympathie für dieselbe haben.

Und doch kann man dem Kirchenregiment über seine Haltung keinen allzuschweren Vorwurf machen. Es kann eben nicht anders. Eingeschüchtert durch die Art und Weise, wie der Staat in der römischen Kirche Frieden zu stiften sucht, gebunden und abhängig von oben, nicht gestützt und getragen von unten, ohne festen Halt im Bekenntniss steht es ohnmächtig und isolirt da. Es hat hinter sich nicht einen einheitlichen energischen Clerus und eine treue Schaar gläubiger Laien. Die niedere Geistlichkeit ist in eine Anzahl individueller Richtungen zerspalten und über das, was der Kirche Noth thut, so uneins wie möglich. Mit Ausnahme der kleinen Kreise der lutherischen Vereine wird man nirgends eine übereinstimmende Auffassung der Dinge, ein einmüthiges Entschliessen, ein gemeinsames Handeln finden. Jeder Geistliche hat seinen besonderen Standpunkt, seine eigenthümlichen Ansichten und Wünsche, vor Allem aber Klagen über schwere Zeiten und Tadel über Versäumnisse und Fehler der Kirchenbehörden und der Staatsregierung. Wohl ist eine gewisse Uebereinstimmung in den Grundwahrheiten vorhan-

den, im Ganzen aber erscheint die evg. Geistlichkeit als ein Conglomerat von Männern, die unter sich so uneins sind wie alle Welt. Es predigt eben jeder seinen individuellen Glauben, seine religiöse Ueberzeugung nach der Schrift. Unter das Eine Wort Gottes sich zu stellen, wie es die Kirche bekennt, das Wort, eben nur das Wort zu verkündigen und im einmüthigen Gehorsam gegen dasselbe sich zusammenzuschliessen, dazu fehlt es an dem rechten Verständniss für dessen centrale Bedeutung, an Freudigkeit und an der rechten Führerschaft. Was man gläubig nennt sind Viele, aber die Meisten sind doch zufrieden, wenn sie ihre subjektive Glaubensansicht verkündigen und ihre Pfründe ungefährdet behalten dürfen. Jenes Pochen auf das Wort, das geschrieben steht, das Luther so gross und horrrlich macht und die Signatur der evang. Kirche sein sollte, findet man nur sehr selten. An die Stelle jenes kühnen Glaubens an das rechtverstandene Gotteswort ist die gläubige Gesinnung getreten, die in 100 Farben schattirt. Sie wird als das die Kirche Constituierende betrachtet. Wie will man bei solcher Beschaffenheit des Leibes vom Haupte ein entschiedenes Auftreten erwarten?

So sind die Aussichten für die Zukunft unserer Kirche sehr trübe. Indess hoffnungslos sind sie damit keineswegs. Es ist immer noch viel treffliches und tüchtiges Material zu einem Neubau vorhanden, es wird noch vielfach ernstlich gearbeitet und treulich gebetet, und wir zweifeln nicht, dass Gott noch ein viel grösseres Volk hat und sich schaffen wird in den deutschen Landen und in der evangel. Kirche als es jetzt den Anschein hat. Der Deutsche ist eben nicht kampfeslustig, auch nicht auf dem Felde des Geistes, aber er ist doch treu, und wenn ihm erst die Alternative wird klar vor die Augen gestellt sein: ob Christus oder Belial, so wird kund werden, wie die Treue unter uns noch kein leerer Wahn geworden, der alte Heliandssinn im deutschen Volke noch lebendig ist. Die Treue gegen den Gott, um dessen Ehre in Christo Paulus und Luther geeifert, wird zuletzt doch den Sieg auch in der deutschen evangelischen Kirche behalten.

III.

Die dritte allgemeine Pastoral-Conferenz

evang.-luth. Geistlicher Bayern's.

In den Tagen des 19. u. 20. Juni d. J. fand in Erlangen die dritte allgemeine Pastoral-Conferenz evang.-luth. Geistlicher Bayerns statt. Es schloss sich in diesem Jahre zum ersten Male diese Conferenz an das Missions- und Bibelfest in Nürnberg an, von denen das erstere Dienstag, den 18. u. das letztere Mittwoch, den 19. Juni Vorm. gefeiert wurde. Wie erwünscht den Geistlichen dieser Anschluss gewesen, konnte man an der grossen Theilnahme erkennen, welche dieselben dieser Conferenz durch zahlreiches Erscheinen zuwendeten. Auch übte Erlangen, diese unsere alma mater, wiederholt seine Anziehungskraft und wird wohl desswegen für alle Zeit der Ort der Conferenz bleiben. Der anwesenden Geistlichen und Laien (es waren der letzteren mehr als im vorigen Jahre erschienen) waren gegen 400. — Zum ersten Male seit ihrem Bestehen hatte die Conferenz die Freude, zwei Vertreter des hohen Kirchenregiments, den Oberconsistorialrath Dr. v. Burger von München und den Consistorialrath Stählin von Ansbach in ihrer Mitte zu sehen; ein Beweis dafür, dass es ihr gelungen war, alle gegen das Inslebentreten einer allgemeinen Pastoral-Conferenz in Bayern etwa bestehenden Bedenken zu zerstreuen und das Wohlwollen und die Theilnahme der Hohen kirchlichen Stellen ihren Bestrebungen zuzuwenden.

Nachdem die Conferenz mit Gesang und Gebet eröffnet war begrüßte der bisherige Vorsitzende Dekan Trenkle von Augsburg dieselbe mit einer warmen und herzlichen Ansprache, in welcher er unter Voranstellung des Schriftwortes 2 Tim. 4, 1 ff. auf die Nothwendigkeit der stillen einsamen Betrachtung des

göttlichen Wortes und der öffentlichen Verkündigung desselben hinwies. „Du aber bleibe in dem, das du gelernet hast und dir vertrauet ist; sintemal du weissest von wem du gelernet hast. Und weil du von Kind auf die heilige Schrift weissest, kann dich dieselbe unterweisen zur Seligkeit durch den Glauben an Christo Jesu.“ Auf dieses Wort gründet der Apostel die Mahnung: „Predige das Wort, halte an, es sei zu rechter Zeit oder zur Unzeit; strafe, dräue, ermahne mit aller Geduld und Lehre.“ Wollten wir, so liess sich der Redner vernehmen, wollten wir Andere lehren so müssten wir selbst zuerst von Gott gelehret sein. Niemand könne geben er habe denn zuvor empfangen. Das Wort Gottes allein sei das Lebenweckende und -wirkende. Die Quelle müsse versiegen, die nicht immer aus der Tiefe ihre Zuflüsse empfangt. So auch wir, wenn wir uns nicht immer wieder durch Gottes Wort reinigen und heiligen liessen. Rede, Herr, dein Knecht höret, so müsse es allewege von uns Pastoren heissen. Von dem Leibe der Gläubigen, sagt die Schrift fliessen Ströme lebendigen Wassers. Der Glaube aber kommt aus der Predigt das Predigen aber durch das Wort Gottes. Und wenn die Gemeinden ihrerseits das Wort wieder recht hörten und verstünden, wenn sie sich mit dem Wort Gottes wieder bekannt machten und in dasselbe sich vertieften, so würde die Salbung von Oben nicht fehlen, es würde unter ihnen fahen und nicht leer wieder zurückkommen. Wenn es wieder Sitte würde, dass die Gemeinden forscheten in der Schrift, wie die Beröenser, so würden sie auch wieder lernen die Geister zu unterscheiden. So nothwendig aber dem Prediger die stille unmittelbare Beschäftigung mit dem göttlichen Worte, so nothwendig sei auch die öffentliche Predigt desselben. Denn mächtig wirke das lebendige Wort und die persönliche Ueberzeugung auf die Gemüther der Hörer. Es sei auch beides befohlen. Suchet in der Schrift und pedige das Wort! St. Paulus halte die öffentliche Verkündigung des Wortes für so unerlässlich, dass er seinen Timotheus beschwört bei Gott und dem Herrn Jesu Christo, der da

zukünftig ist zu richten die Lebendigen und die Todten mit seiner Erscheinung und mit seinem Reich, das Wort zu predigen und zwar zur rechten Zeit und zur Unzeit. Ermunternd und tröstlich sei es, dass es auch in der Apostel Tagen eine solche Unzeit gegeben habe. Unzeit für die Prediger sei es, indem die Verkündigung des Wortes Ungelegenheit, Aufsechtung, Unchre von der Welt zu erfahren habe, Unzeit für die Gemeinden wenn das Wort ihren Wünschen und Ansichten widerspreche. Denn sagt der Apostel, „es wird eine Zeit sein, da sie die heilsame Lehre nicht leiden werden sondern nach ihren eigenen Lüsten werden sie ihnen selbst Lehren aufladen, nach denen ihnen die Ohren jucken.“ Von solcher Unzeit hätten wir Alle etwas erfahren und erführen es täglich. Heutigen Tages werde mehr denn sonst von Religion gesprochen. Scheinbar bestehe ein grosses Interesse dafür. Für religionslos wolle Niemand gelten, selbst die Freireligiösen wollten nicht frei von Religion sein. Der Protestantenverein glaube den rechten wahren Protestantismus zu vertreten und der Katolicismus glaube auf dem ursprünglichen Boden des altkatholischen Glaubens zu stehen. Wir müssten in unserer Verkündigung auf Widerspruch gefasst sein. Es werde in unserer Predigt Berücksichtigung des Culturfortschrittes der Zeit gefordert und zeitgemässe Umbildung derselben. Dadurch sollten wir uns nicht irre machen lassen zu predigen das Wort zur Zeit und zur Unzeit, zu strafen, zu dräuen, zu ermahnen mit aller Geduld und Lehre. Es sei nicht umsonst, wenn es nur in der rechten Weise an die Leute komme. Also sollten wir nicht müde werden, die Predigt auszurichten mitten unter diesem unschlachtigen Geschlechte. Es sei nicht Ursache hoffnungslos die Waffen zu strecken. In Landgemeinden, auch in den städtischen Gemeinden gebe es immer noch Tausende, die ihre Knie nicht beugen vor Baal. Entschiedenenes Zeugnis finde immer Anklang und gewinne auch dem Feinde Achtung ab. Wir müssten es uns Alle aufs Neue geloben, im Predigen anzuhalten mit aller Geduld und Lehre. Der Herr werd uns

dazu seinen Segen geben. Auch in der gegenwärtigen Versammlung möge der Geist der Weisheit und der Liebe walten, so werde der Segen für diese Stunden nicht fehlen.

Nach dieser ans Herz gehenden Ansprache wurde zur Wahl eines Vorsitzenden und zweier Schriftführer geschritten. Dekan Trenkle sollte auch diesmal wieder nach dem Wunsche der Anwesenden die Verhandlungen leiten. Auf der Tagesordnung standen für den Nachmittag des 19. Juni zwei Vorträge, welche „die Bibel in der Volksschule“ und „den Confirmandenunterricht nach seiner Bedeutung und Behandlung“ zum Thema hatten. Den ersteren hatte Pfarrer und Senior Schlier von Gastenfelden, den andern Pfarrer Buchrucker von Nördlingen übernommen. Bevor man jedoch zum Anhören dieser Vorträge überging, brachte der Vorsitzende eine Angelegenheit zur Sprache, welche in der letzten Zeit die Herzen der prot. Geistlichen Bayerns freudig bewegt hatte, nämlich die durch die beiden Kammern neuerdings bewilligte und durch Seine Majestät den König gnädigst genehmigte namhafte Aufbesserung der protest. Pfarrstellen, welche als Alterszulagen nach vier Gruppen in Quinquennien um je 100 fl. steigend gewährt werden und zwar in der Art dass die Geistlichen

- a) in den ersten 18 Jahren nach ihrer Aufnahme unter die Pfarramtskandidaten mit dem bisherigen auf fl. 800 aufgebesserten Pfarreinkommen sich zu begnügen haben
- b) vom Beginne des 19. bis zum Schlusse des 23. Jahres auf ein Einkommen von 900,
- c) vom 24. bis zum 28. Jahre auf ein solches von fl. 1000,
- d) vom 29. bis 33. Jahre auf ein Einkommen von fl. 1100 und endlich
- e) vom 34. Dienstjahre an auf ein Einkommen von fl. 1200 durch Gewährung der oben erwähnten Alterszulagen von je fl. 100 gebracht werden. Durch Erheben von den Sitzen gab die Versammlung ihren Dank zu erkennen für diese dringend nothwendige und namhafte Aufbesserung.

Der Vortrag Schlier's über „die Bibel in der Volksschule“ wurde hierauf mit gespannter Aufmerksamkeit bis zu Ende angehört. Derselbe zeichnete sich durch seine Einfachheit und Klarheit, tiefe Gründlichkeit, sowie durch seine Wärme aus. Das Ziel desselben war unsere Jugend wieder eingehender mit der Bibel bekannt und so allmählich unser Volk wieder bibelfest zu machen. Referent bezeichnete diese Angelegenheit für eine Herzenssache. „Liebe Brüder,“ diesen Satz stellt er an die Spitze, „hilft mit dass unsern Volksschulen ihre Bibel nicht genommen wird.“ Es würden Stimmen laut die da sagen: Die Bibel sei verdrängt, um ihre Autorität gebracht. Es sei grosse Gefahr vorhanden, dass die Volksschulen um die Bibel kommen. Ref. nennt die Bibel ein Denkmal der göttlichen Pädagogie für die Menschheit. Sei dem so, so müsse sie wohl auch die beständige Grundlage unserer Volksschule bleiben. Werde die Bibel verdrängt so gehe es rückwärts in der Schule, darüber sei unter Christen Uebereinstimmung. Ganz anders urtheilen die Tonangeber in der modernen Pädagogik. Die Bibel, so sagen sie, sei ein altes Fabelbuch, es halte den Menscheng Geist nieder, lenke von der Pflege des Culturlebens ab, widerstreite dem Zeitgeist. Es stehe die Bibel im Widerspruche mit den Ergebnissen der Naturforschung. Es liesse sich die Entbehrlichkeit der Bibel-Thorheiten in der Bibel nachweisen. Zwar auch diese Pädagogen wollten die Bibel, wie sie sagen, nicht aus der Schule verdrängen. Aber nicht die Heilsgeschichte suchten sie in der Bibel, sondern in einzelnen Geschichten, in einzelnen Worten, Psalmen, Sittensprüchen derselben suchten sie den Geist der Bibel zur Erkenntniss zu bringen. Die Lehre von dem dreieinigen Gott, von den beiden Naturen Christi, von der Rechtfertigung aus dem Glauben, von dem Blute Christi, das sei keine rechte Speise für Kinder. Dieser traurige Stand der Dinge sei eine Frucht des Rationalismus, die Ernte folge nur der Aussaat. Das Mittel, durch welches diese modernen Ideen unter das Volk gebracht werden, sei der Protestantenverein.

Dürfe die Bibel nicht mehr Gottes Wort sein: so nehme man ihr alle Autorität. Der Pfarrer Pflicht sei es nun, der Volksschule die Bibel zu erhalten und dieser Pflicht könnten sie in ihrer Eigenschaft als Schulinspectoren, als Religionslehrer und als Prediger nachkommen.

1.) Die Schulaufsicht steht in Bayern thatsächlich und rechtlich noch den Pfarrern zu. Viele zwar, so bemerkt Referent, liessen sich durch die bestehende Spannung zwischen Kirche und Schule von der Erfüllung ihrer Schulaufsichtspflicht abhalten. Das sei nicht recht. Des Amtes habe uns Niemand entbunden und somit gelte bis zur Stunde: hat Jemand ein Amt, so warte er des Amtes. Es sei vielleicht die Zeit nicht mehr fern, wo wir unsere Posten als Schulinspectoren verlassen müssten und wir hätten dafür zu sorgen, dass wir nicht mit Unehren von unserm Posten abtreten. Was nun, das sei die Frage, könnten wir als Schulinspectoren thun, um unseren Volksschulen die Bibel zu erhalten? Die Bibel solle nicht Lesebuch werden es sei für Einführung eines Lesebuchs zum Besten der Bibel einzutreten. Württemberg habe sein Landeslesebuch, die Bibel sei dabei nicht zu kurz gekommen. „Nicht unter die Kategorie der Lesestunde, sondern der Religionsstunde gehört das Bibebuch.“ (Zeutschwitz.) Die Bibel habe es mit der Religion zu thun und nur dazu sei sie zu gebrauchen. Erst wenn das Lesebuch da sei, komme die Bibel zu ihrem Recht. Die vielgeschmähten preuss. Schulregulative verbinden das Bibellesen mit dem biblischen Geschichtsunterricht. Zur biblischen Geschichte gehöre nothwendig die Bibel. An der Hand der Bibel sei dieser Unterricht zu ertheilen, hiebei sei Anleitung für den Gebrauch der Bibel zu geben und diess Buch wieder zu Ehren zu bringen. Der Schulinspector solle sichs angelegen sein lassen dass die Schule mit dem Lesen eines Abschnittes in der Bibel alle Tage eröffnet werde. Durch die hierauf verwendete Zeit werde nichts versäumt. Es sei hiebei an die Freiwilligkeit des Lehrers zu appelliren, nicht aber zu befehlen. Gehe der Lehrer

freiwillig auf Bitten und Ermuntern hin darauf ein, so sei viel gewonnen und der Segen werde nicht ausbleiben.

2.) Der Religionsunterricht wird in Bayern nach der Obercons. Entschliessung vom 25. April 1835 ertheilt und zwar täglich eine Stunde. Von diesen 6 Religionsstunden in der Woche fallen dem Geistlichen 2 zu. Das sei wenig aber doch noch etwas und Pflicht für die Geistlichen sei es, die gegebene Zeit treulich auszunützen. Den eigentlichen Religionsunterricht solle nach der erwähnten O. C. Entschl. der Pfarrer geben, eine Auscheidung des Stoffs zwischen Lehrer und Pfarrer sei nicht festgesetzt. Thatsächlich nun werde der dem Pfarrer zugewiesene Religionsunterricht fast ausschliesslich Katechismusunterricht, obwohl die mehrerwähnte Entschliessung auch Bibelunterricht vorschreibe. Referent wünscht, dass der Katechismus ausschliesslich dem Confirmandenunterricht zugetheilt, in den wöchentlichen zwei Religionsstunden aber Bibelunterricht ertheilt werde.

3.) Auch in seiner Eigenschaft als Prediger der Gemeinde habe der Geistliche Pflicht und Gelegenheit für die Bibel in der Volksschule einzutreten. Wir Prediger müssten uns an unsere Gemeinden wenden und ihnen zeigen worum sich's handelt. Die Gemeinden, die Familienväter in denselben, um deren Kinder zunächst es sich handelt, müssten zusammenstehen wie ein Mann und um keinen Preis die Bibel aus der Volksschule verdrängen lassen. Die Geistlichen müssten den Gemeinden auch durch das Mittel der Predigt Muth machen für die gute Sache der Bibel einzutreten und für die Ehre der Bibel in der Volksschule zu kämpfen. Das werde helfen.

Sichtlich erquickt und innerlich befriedigt war die Versammlung von diesem inhaltsreichen, belehrenden, erbaulichen und ermunternden Vortrag. Da der nächste auf die Tagesordnung gesetzte Vortrag über den Confirmandenunterricht mit dem eben gehörten innerlich zusammenhängen sollte und eben deswegen die zusammenfassende Besprechung beider Vorträge fruchtbarer erschien, als die getrennte, so wurde beschlossen, sofort diesen

zweiten Vortrag anzuhören und am folgenden Tag in die Diskussion beider einzutreten. Es stellte sich hernach freilich heraus, dass die beiden Gegenstände sich in der Besprechung nicht zusammenfassen liessen; die Versammlung liess vielmehr den Vortrag über den Confirmandenunterricht in der Diskussion unberücksichtigt und beschäftigte sich bloss mit der Bibel in der Volksschule.

Was nun diesen zweiten Vortrag über „den Confirmandenunterricht nach seiner Bedeutung und Behandlung“ selbst betrifft, so betonte Ref. zunächst die eminente Wichtigkeit dieses Unterrichts, er nannte denselben eine res domestica der Kirche, ein Werk ihrer Selbsterbauung. Da über das Ziel des Confirmandenunterrichts und seine Bedeutung ohne Klarheit über das Wesen und die Bedeutung der Confirmation selber nicht zu sprechen ist, so setzte er sich zunächst mit den verschiedenen Auffassungen der Confirmation auseinander und bezeichnete dann als Ziel des Confirmandenunterrichts den Abschluss des Religionsunterricht überhaupt und die Selbstentscheidung der jungen Christen für das Verharren im Glauben der Kirche. Diese Forderung der Selbstentscheidung dürfe freilich nicht überspannt werden. Anleitung aber dazu thue Noth und gerade in unserer Zeit, wo ein gewaltiger Riss zwischen Volksthum und Christenthum sich offenbare. Sollten die jungen Christen nicht jedem Wind der Lehre preisgegeben werden so gelte es durch das Wort christliche Persönlichkeiten zu schaffen. Es komme darauf an, die Herzen der Jugend zu fassen. Zu diesem Werke sollten nun freilich die Haushaltungen mitwirken, was aber leider nur selten geschehe. Die meisten seien eben beherrscht von dem Geist der Zeit und der sei ein antichristlicher. Die Kirche habe aber jedenfalls vor den Riss zu treten und zu thun, was sie könne. Das Mittel hinzu liege in dem Confirmandenunterricht. Dieser sei der Kirche unveräusserliches Recht.

Die Behandlung des Confirmandenunterrichts anlangend,

so müsse der Katechet selber gläubig und von dem Gegenstand durchdrungen und erbaut sein. „Ich glaube, darum rede ich“, so müsse es bei dem Katecheten heissen. Nicht auf die katechetische Kunst, sondern auf den Glauben des Katecheten komme es an. Und wer sein Werk aus dem Glauben heraus treibe, der werde es am Gebet für sich und für die Katechumenen nicht fehlen lassen. Das Ziel, welches der Katechet in seinem Unterricht anzustreben habe, sei das, die jungen Christen zum bewussten und entschiedenen Eintritt in die christliche Gemeinde zuzubereiten. In der richtigen Durchdringung des Kirchlichen und Persönlichen liege die Gesundheit des Christenthums. Mit der Einführung in das kirchliche Leben habe es der Confirmandenunterricht zu thun. Der rechte Grundstein für diesen Unterricht sei der Katechismus Lutheri. Der enthalte Alles, was nöthig sei und sei je und je in seiner Vortrefflichkeit anerkannt worden. Im Confirmandenunterricht seien vorzugsweise die drei letzten Hauptstücke zu behandeln; ein Vierteljahr dürfte das genügende Zeitmaass für denselben sein. — Nach Beendigung dieses Vortrags wurde die Versammlung mit Gesang und mit einem gemeinsamen Vaterunser geschlossen. Ein Kirchenconcert des berühmten Salzunger Kirchenchors in der Neustädter Kirche bot den anwesenden Conferenzzmitgliedern einen erbaulichen Genuss.

Donnerstag, den 20. Juni Vormittags 8 Uhr wurde die Versammlung durch Gesang und Gebet eröffnet und sofort in die Diskussion der Tags zuvor gehörten Vorträge eingetreten. Da aber noch ein Vortrag für diesen Vormittag sowie die Erledigung verschiedener Anträge auf der Tagesordnung stand, so musste leider die Debatte nur auf eine halbe Stunde beschränkt werden, was eine eingehende und gründliche Besprechung des wichtigen Gegenstandes unmöglich machte. Die Diskussion beschäftigte sich, wie bereits bemerkt, ausschliesslich mit der Bibel in der Volksschule. So wichtig der Bibelunterricht in der Volksschule sei und so eifrig der Bibelunterricht in derselben zu be-

treiben sei, so wichtig sei auch der Katechismusunterricht in der Volksschule. Die zwei Stunden, welche der Geistliche wöchentlich in der Schule zu geben habe, ausschliesslich dem Bibelunterricht zutheilen, heisse den Katechismusunterricht zu sehr beschränken, zudem sei es unmöglich, den ganzen Katechismusstoff in der kurzen Zeit des Confirmandenunterrichts zu bewältigen. Es müsse darum der Katechismus in seinem Rechte erhalten werden und das könne geschehen ohne alle Beeinträchtigung der Bibel. Es komme bloss auf die rechte Art der Behandlung an. Der Katechismus gründe sich ja auf die Bibel und weise immer auf dieselbe zurück. Der Katechismusunterricht werde sich bei geschickter Behandlung ganz von selber zum Bibelunterricht gestalten.

Rasch war die für die Debatte festgesetzte halbe Stunde verstrichen und somit eine weitere Meinungsäusserung unmöglich gemacht. Es wollte, um nur Eines zu bemerken, besonders noch darauf hingewiesen werden, dass als ein ganz vorzügliches Mittel, die Bibel ins Herz der Kinder zu bringen, die bildliche Darstellung ihres Inhalts, das biblische Bild anerkanntermassen gelte und zu verwenden sei. Es wollte an den Mann, der unserm deutschen Volke in unvergleichlicher Schönheit „die Bibel in Bildern“ gegeben hat, — ein Werk, das eigentlich in keiner Schule fehlen sollte, weil das kindliche Auge die bildliche Darstellung allermeist der h. Geschichte so sehr liebt und durch dieselbe die dargestellte Sache dem Herzen des Kindes unvergänglich eingepägt wird —, es wollte an den Altmeister christl. deutscher Kunst Julius Schnorr v. Carolsfeld der vor wenigen Wochen zur Ruhe seines Herrn eingegangen ist, erinnert werden und hätte gewiss bei längerer Debatte noch manches Sachgemässe zur Klärung der Ansichten beigebracht werden können, allein der Vorsitzende musste nach dem Beschluss der Versammlung die Debatte schliessen, welche, so kurz sie auch war, doch anregend und befruchtend auf die Anwesenden wirkte und weiteres Nachdenken über die wichtige Angelegenheit ver-

anlasste. Zu bedauern war es, dass auf den Vortrag über den Confirmandenunterricht mit keinem Worte eingegangen werden wollte, so reichlich er auch Stoff zu anregender und fortdauernder Debatte bot.

„Die seelsorgerliche Behandlung der Communicanten“ hatte sich Dekan und Kirchenrath Reuter von Nürnberg zum Thema seines Vortrags genommen. Die seelsorgerliche Behandlung der Abendmahlsgäste, so führte der Redner weiter aus, ist nur ein Theil der Seelsorge überhaupt. Wie die Seelsorge überhaupt, so sei auch die Seelsorge für die Abendmahlsgäste in der Schrift begründet, was durch Anführung der betr. Schriftstellen erwiesen wird. Die Befähigung hiezu liege in der Bekehrung des einzelnen Seelsorgers. Man müsse es demselben abmerken können, dass er selber ein zu Gott bekehrter Christ sei und dass er lebe, was er rede. Die Seelsorge an den Communicanten sei schwer; es handle sich darum, unwürdigen Abendmahls Genuss zu verhüten, eine Sorge, welche den Geistlichen, zumal denen in der Stadt oft schwer auf das Gewissen falle. 1 Cor. 11, 28. 29. Hiezu sei persönliche Anmeldung durchaus nöthig; der Geistliche müsse persönlich die Anmeldungen entgegennehmen, nicht die Frau, oder die Tochter, oder gar die Köchin. Die Aufzeichnung der einzelnen Communicanten solle dem Beichtiger eine Erinnerung daran sein, dass er seine Beichtkinder, wie der alttestamentliche Hohepriester die 12 Stämme Israel (Brustschildlein) auf betendem Herzen tragen solle. Vor unwürdigem Genuss des Abendmahles solle eindringlich gewarnt werden, der Ausschluss von demselben komme den vorgesetzten Behörden zu. Die Wichtigkeit der sogenannten Kranken-Communione und die seelsorgerliche Behandlung der auf dem Sterbebette Communicirenden müsse besonders ins Auge gefasst werden. Bezüglich der Privatbeichte solle auf seelsorgerlichem Wege dahin gewirkt werden, dass sie wieder mehr in Aufnahme komme. Der Geistliche müsse sich wenigstens zur Vornahme derselben jederzeit bereit erklären. Die

Abendmahlsgemeinschaft mit solchen betr., welche nicht Glieder unserer ev. luth. Kirche sind, sei zunächst die Thatsache zu constatiren, dass diese Frage für die Geistlichen der bayer. Landeskirche glücklicher Weise mehr eine theoretische als eine praktische sei. Reformirte seien an ihre Confession zu weisen; bei Unirten sei es anders. Da sei zu unterscheiden zwischen Unirten und Unirten. Innerhalb der Union selber sei ein grosser Unterschied der Gemeinden; es gebe innerhalb derselben solche Gemeinden, welche eigentlich lutherisch seien, die aber nicht zur kirchlichen Geltung als solche hätten gelangen können. Uebrigens sei jeder einzelne Fall zu prüfen und das besonders ins Auge zu fassen, dass die Abendmahlsfeier ein Bekenntnissact sei und die Theilnahme an derselben die Zugehörigkeit zu der Kirche dieses Bekenntnisses bedeute. Auch über diesen wichtigen so viele Seiten der Besprechung bietenden Vortrag konnte wegen der Kürze der Zeit in eine Discussion nicht eingegangen werden.

Von besonderer Wichtigkeit waren diesmal die eingegangenen Anträge, 6 an der Zahl, welche sämmtlich bis auf einen denselben Gegenstand betrafen, nämlich die Stellung prot. Geistlichkeit Bayerns d. d. Rh. zu dem Protestantenverein. Bereits im vorigen Jahre war dieser Verein der Gegenstand eines Referates gewesen. (cf. Dorpater Zeitschr. Neue Folge, I. Bd., 2. Heft p. 275 ff.) Inzwischen aber hatte für uns die Sache eine praktische Bedeutung gewonnen; es war nämlich auch in Bayern und zwar in Kitzingen zur Gründung eines Protestantenvereins innerhalb der ev. luth. Landeskirche gekommen und es handelt sich für die bekenntnisstreue Geistlichkeit allen Ernstes darum, Stellung dagegen zu nehmen und die bereits erwähnten Anträge zielten darauf hin. Senior Caselmann von Ansbach, derselbe, welcher bei letztjähriger Conferenz den Protestantenverein bereits zur Besprechung gebracht hatte, leitete auch diesmal die Verhandlung über die vorgelegten Anträge durch eine den Ernst der Sache zum Ausdruck bringende Ansprache ein. Die Unwissenheit in christlichen Dingen sei gross.

Man rede von Symbolzwang, von ungeheuren Auflagen und Dogmen, die in Bayern gemacht würden. Wo seien sie denn, diese schriftwidrigen Dogmen in unseren Bekenntnisschriften? Fände sich Jemand, der uns die Schriftwidrigkeit des einen oder des anderen Dogmas in unseren symb. Büchern nachweise, wir würden die Ersten sein, welche auf Grund der Schrift wider das Symbol kämpften. Die Conferenz habe nur die Pflicht, den betrübenden Vorgängen in Kitzingen gegenüber deutlich und klar ihr Votum abzugeben. Oder sollte man lieber schweigen? Nein, vielmehr müssten wir deutlichen Ton der Posaune geben und jedenfalls unsere Pflicht thun, der Erfolg stehe bei Gott. Nachdem hierauf über den Inhalt der einzelnen Anträge, die in der Hauptsache alle zusammengingen, referirt worden war, nahm die Conferenz einstimmig folgende von dem Ausschusse aufgestellten drei Sätze auf:

Die Conferenz erklärt

1) dass sie in dem sogenannten Protestantenverein nicht ein gesundes Gewächs aus dem Boden der ev. luth. Kirche, sondern einen Abfall von ihrem schriftgemässen Bekenntniss und eine Verleugnung ihrer Grundwahrheiten erkenne;

2) dass sie es mit dem Ordinationsgelübde und der Amtspflicht unvereinbar halte, diese Grundsätze öffentlich zu vertreten und doch zugleich ein Diener der ev.-luth. Kirche bleiben zu wollen;

3) drückt sie ihre Freude darüber aus, dass sie sich hierin in voller Uebereinstimmung mit dem Kirchenregimente weiss und knüpft daran die zuversichtliche Hoffnung, dass es demselben gelingen werde, diesen Grundsätzen auch praktische Folge zu wirken.

Einstimmig wurde noch den bekenntnisstreuen Brüdern und Gemeinden, welche in dieser Sache die Schmach Christi getragen haben, die herzlichste Theilnahme ausgesprochen mit dem Wunsche, dass sie im Kampfe für die gute Sache des Evangeliums und des guten Bekenntnisses unserer Kirche muthig ausharren möchten.

Hiermit war die Tagesordnung erschöpft und es erübrigte nur noch die Wahl des Ausschusses für die nächste Conferenz vorzunehmen und Zeit und Ort derselben festzusetzen. Es wurde durch Acclamation der bisherige Ausschuss wiedergewählt, welcher diese Wahl unter der Bedingung annahm, dass den einzelnen Gliedern die Freiheit des im Laufe des Jahres etwa wünschenswerth erscheinenden Austritts gelassen und die dadurch nothwendig werdende Ergänzung durch Cooptation gestattet werde. Auch die nächste Conferenz soll in Erlangen gehalten werden und soll sich dem Missions- und Bibelfest anschliessen.

Mit einem ernstern Worte schloss der Vorsitzende diese dritte allg. Pastoral-Conferenz ev.-luth. Geistlichen Bayerns

Alle Anwesenden waren innerlichst befriedigt von dem Gang der Verhandlungen und gewiss ist Keiner ohne Gewinn für das praktische Amt und ohne mannigfache Anregung von dannen gegangen. Gesang und ein gemeinsames Vaterunser, wie Tags zuvor, bildete den Schluss des Ganzen. Nach dem gemeinsamen Mittagmahle kam noch eine Sache zur Sprache, die man aus gewissen Gründen in der Pastoral-Conferenz selber nicht vorbringen wollte, die aber doch nicht unbesprochen bleiben durfte. Es handelte sich nämlich um die Gründung und Unterstützung eines öffentlichen Blattes, welches im christlichen Geiste redigirt werde und in welchem Angelegenheiten der Kirche zu Worte kommen könnten. Schon längst war das Fehlen eines solchen Blattes allerwärts bitter empfunden und es war schon oft als ein Schaden für unsere christlich-kirchlichen Interessen erkannt worden, dass die religions- und kirchenfeindlichen Tendenzen in allen öffentlichen Blättern zum Ausdrucke kommen könnten, die der Religion und Kirche aber in keinem Vertretung fanden. Das „Nürnberger-Tageblatt“ war aus diesem längst gefühlten Bedürfniss hervorgegangen, konnte sich aber aus verschiedenen Gründen nicht lange halten. Diessmal sollte das Unternehmen von Vorne herein mehr Aussicht auf Bestand gewinnen. Es wurde mitgetheilt, dass es gelungen sei, ein bisher

schon bestandenes Blatt, die bis jetzt in Karlsruhe erschienene „Süddeutsche Reichspost“ nach Augsburg zu verlegen und dort in einem unseren Interessen entsprechenden Sinne weiter erscheinen zu lassen. Diess Unternehmen soll durch Abonnements und freiwillige Beiträge, die auf fünf Jahre verpflichtet, kräftigst unterstützt werden. Von allen Seiten wurde in diesem Sinne gesprochen. Es müsse jeder Geistliche im Interesse der guten Sache sich angelegen sein lassen, dieses Unternehmen, das endlich einem dringenden Bedürfnisse abhelfe, nach Kräften zu fördern, auch dann, wenn vielleicht den Einzelnen Einzelnes nicht an diesem Blatte gefalle. Dass überhaupt ein Blatt bestehe, in welchem christlich-kirchliche Angelegenheiten zum Worte kämen, sei ein Gewinn, der nicht hoch genug angeschlagen werden könne. Es ist nicht zu zweifeln, dass dieses für die „Süddeutsche Reichspost“ eingelegte Wort überall Theilnahme für das genannte Unternehmen und Unterstützung desselben wirken wird.

Schwabach (Bayern).

Pfarrer Dr. Summa.

I.

Seelsorge und Kirchenzucht.

Was ist Seelsorge? und was ist Kirchenzucht? Wie verhalten sich Beide zu einander? und wie unterscheiden sie sich von einander? Wie lassen sich ihre beiderseitigen Gebiete und Bethätigungen, die so nahe an einander grenzen, doch einigermaßen sauber aus einander halten? Diess sind Fragen, wie sie vielleicht in keiner Periode der kirchengeschichtlichen Entwicklung von so grosser praktischer Wichtigkeit waren, als in unsren Tagen, wo Alles, was Kirchenverfassung betrifft, mitten in das Centrum nicht bloss der theologischen Bewegung, sondern auch des Völkerlebens und des Kampfes der Geister überhaupt gestellt ist. Während einerseits der Staat unter der mehr oder weniger aufrichtig gemeinten Parole: „Trennung von Kirche und Staat“ auf deutliche Auseinandersetzung dringt, wobei es ihm denn nur zu leicht passirt, dass die Auseinandersetzung unter seinen oft täppischen Händen zur Zersetzung wird, während er seine Kammern, seinen ganz gesetzgeberischen Apparat in Bewegung setzt, um die Befugnisse der „Religionsdiener“ wie der „religiösen Genossenschaften“ festzustellen, und ihre Ueberschreitung zu verhindern: wird andererseits von denen, die das Reich Gottes auf Erden hoch halten, vielfach über Zerstörung des kirchlichen Organismus und seiner normalen Thätigkeiten geklagt. Es ist Alles im Fluss, in ziemlich verworrener und reissender Strömung begriffen. Altherwürdige Formen kirchlichen Bestandes erklärt man für überlebt und antiquirt. Es will in der That

scheinen, als gingen wir in naher Zukunft ganz neuen Verfassungsformationen entgegen; wie sie aber werden sollen, darüber ist bei endlosem Hin- und Herreden noch kaum der geringste Ansatz zu einem Consensus selbst zwischen denen vorhanden, die sonst derselben Lebens- und Weltanschauung huldigen. Und sehen wir nun auch von der eigentlichen Verfassungsfrage ab, wollen wir uns auch nicht getrauen, vorherzusagen, was schliesslich das Resultat der sie betreffenden Bewegungen sein werde, ob eine wirkliche Freikirche, oder aber Etwas, das doch noch mit mehr oder weniger Recht Landes- oder Volkskirche genannt werden darf: in jedem Falle wird bei einer etwaigen Neubildung die Frage nach dem Verhältniss zwischen Gemeinde und Amt von hervorragender Bedeutung sein; und diese wiederum tritt in keinem andren Punkt so sehr in die praktische Erscheinung wie in der Kirchenzucht. Aber auch schon heutzutage handelt sich's in den meisten Debatten über kirchliche Dinge eben um die Kirchenzucht. „Ihr masst euch an, was euch nicht gebührt, ihr werft euch zu Herrschern über die Gemeinde auf;“ so rufen die Vertreter des Gemeindeprinzips den Trägern des Amtes zu; sie werfen diesen vor, sie wollten einseitig Kirchenzucht treiben und sich also über die Gemeinde stellen. Und der Vorwurf ist in der That nicht immer unbegründet. „Ihr aber greift in unser Amt und wollt uns zu Menschendienern machen“; so erwidern die Vertreter des Amtsprinzips; sie klagen, man lasse sich die Ausübung der ihnen gebührenden seelsorgerischen Wirksamkeit nicht mehr gefallen. Und auch diese Klage ist nur zu oft berechtigt. So giebt es hüben und drüben viel böses Blut; und diess rührt, zwar nicht immer, aber doch in vielen Fällen, daher, dass man sich des Unterschiedes zwischen Seelsorge und Kirchenzucht nicht klar bewusst ist. Es scheint uns darum nicht unzeitgemäss auf diesen Unterschied einmal hinzuweisen. Werden wir dabei auch genöthigt sein, manche mehr theoretische Prämissen aufzustellen, die dem Theologen Nichts weniger als neu sind; dürfen wir

auch nicht darauf rechnen, dass die daraus zu ziehenden Consequenzen allseits Zustimmung finden: so möchten wir uns doch gern der Hoffnung hingeben, dass unsre Aeusserungen, die aus praktischem Anlass und Interesse hervorgehen, hier und da an zu wenig beherzigte Wahrheiten erinnern und, wo sie nicht gebilligt werden, eine zu immer grösserer Klärung der Sache höchst erwünschte Gegenrede hervorrufen mögen.

Fragen wir zuerst nach dem eigentlichen Wesen oder dem Begriff und Zweck der Seelsorge und der Kirchenzucht, so kann es auf den ersten Blick scheinen, als wären Beide im Grunde Eines und dasselbe, oder als schlosse wenigstens die Eine die Andre mit ein. Denn wie kann man für die Seelen sorgen, für die eigne wie für die Andrer, anders als durch Zucht? Und die Kirchenzucht, ist sie nicht auch Sorge für die Seelen derer, die ihr unterliegen? Dennoch lässt sich sehr wohl ein begrifflicher Unterschied zwischen ihnen nachweisen. Im weitesten Sinne heisst Seelsorge (*cura animarum*) diejenige Thätigkeit innerhalb der christlichen Gemeinde, welche darauf gerichtet ist, die Seelen insgesamt, wie im Einzelnen zum Leben in Gott, d. h. zur Seligkeit, zu ziehen, darin zu erhalten und zu fördern. Weil nun die empirische Gemeinde nicht bloss solche Seelen in sich begreift, die zu einem wirklichen, mehr oder weniger bewussten Leben in Gott bereits durchgedrungen, also nur darin zu bewahren sind, sondern auch solche, die entweder demselben noch ganz fern stehen und todt sind in Sünden, oder doch nur schwache, kaum merkbare Keime des Lebens in sich tragen, ja auch solche, die in bewusstem Gegensatz dazu, im offenen Abfall begriffen sind; weil überhaupt das Glaubensleben der Seelen auf Erden nie ein ganz gewordenes, stets nur ein werdendes und wachsendes ist, so ist Seelsorge immer zugleich Erziehung. Nimmt man nun auch das Wort Zucht in seinem weitesten Sinne (*παιδεία* = Kindererziehung, Eph. 6, 4; vgl. Tit. 2, 12), so scheinen Seelsorge und Kirchenzucht zusammenzufallen, indem letztere dann gleichfalls

nichts Andres ist als kirchliche Erziehung, d. h. Erziehung der Seelen zu geistlichem Leben und Wachsthum innerhalb der Gemeinde. Es hat sich aber einmal im Sprachgebrauche eine viel engere Bedeutung des Wortes fixirt; die heilige Schrift selbst hat den Anstoss dazu gegeben. Nur an zwei Stellen nämlich mag es noch fraglich sein, ob παιδεύειν und παιδεία im Sinne von „strafender Zurechtweisung“ oder vielleicht nur in dem allgemeineren der „Erziehung“ überhaupt gemeint ist: Tit. 2, 12 ἡ χάρις τοῦ θεοῦ . . . παιδεύουσα ἡμᾶς (Luther: „die Gnade Gottes . . . züchtigt uns“) ¹⁾, und 2 Tim. 3, 16: πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ (Luther: „zur Züchtigung in der Gerechtigkeit“). Sonst aber braucht die Schrift diese Worte konstant in der Bedeutung der Strafzucht (Eph. 6, 4. Ebr. 12, 5—7. 1 Tim. 1, 20. 1 Cor. 11, 32. Apoc. 3, 19), ja sogar geradezu der richterlichen Bestrafung (Luc. 23, 16). Demgemäss haben auch wir uns nach dem Vorgange der lutherischen Bibelübersetzung gewöhnt, unter Zucht Etwas Andres zu verstehen als Erziehung. Gott züchtigt uns, d. h. die Energie seiner Heiligkeit reagirt gegen unsre Sünde, die er so wenig leiden kann, wie das Feuer das Wasser (Jes. 26, 16. Ps. 6, 2. 39, 12); er thut es freilich, weil er die Liebe ist, nicht um zu verderben oder „aufzureiben“ (Jerem. 10, 24), sondern um zu bessern, zurückzuziehen (Zeph. 3, 2. Ezech. 21, 13. 1 Cor. 11, 32. Apoc. 3, 19). Dem entsprechend, ist auch Kirchenzucht nur diejenige Thätigkeit innerhalb der christlichen Gemeinde, welche darauf gerichtet ist, den ihrem heiligen Wesen widersprechenden Aergernissen gegenüber zu reagiren, die Abfallenden ernst zu mahnen und zu strafen, die Abgefallenen von sich hinauszuthun (1 Cor. 5, 13), auf dass die Gemeinde als reine sich selbst bezeuge und darstelle (1 Cor. 5, 6 f. v. 11. 2 Cor. 6, 14 ff. Apoc. 22, 11). Dass auch hierbei das herzliche Verlangen der Liebe darauf gehen muss, dass das Verlorene, wo möglich, noch zurückgebracht, also gebessert und

1) Vgl. Huther in Meyer's Commentar z. d. St.

zum Leben gerettet werde, verstcht sich von selbst; und hierin berührt sich dann eben die Kirchenzucht mit der Seelsorge. Es prävalirt aber in dem Begriff der ersteren das Moment der Strafe oder, wenn man so lieber will, das der nothwendigen Selbsterhaltung der Gemeinde so sehr, dass man die Beiden begrifflich durchaus nicht konfundiren darf.

Klarer noch wird die Unterscheidung, wenn man sich vergewärtigt, welche Individuen als Objecte der Seelsorge, welche als die der Kirchenzucht zu betrachten sind. Seelsorge im weitesten Sinne kann und soll an allen Menschen geübt werden: an den Glaubensgenossen, den Lebendigen und Geförderten (Ebr. 10, 24. Röm. 15, 2); an den Schwachen (Röm. 14, 1. Eph. 4, 2. Luc. 22, 32); an den Irrenden (Gal. 6, 1. Apoc. 3, 2); an den Verwahrlosten, Verkommenen und Verlassenen (innere Mission); auch an denen, die da draussen stehen (Heiden- und Judenmission). Und will man auch das Wort enger fassen, im Sinne einer geordneten Thätigkeit innerhalb der Gemeinde selbst, so darf doch jedenfalls kein einziges Glied derselben von der Seelsorge ausgeschlossen werden, nicht das schwächste und erstorbenste, auch nicht das beste und lebendigste; sie bedürfen alle in dieser oder jener Weise der helfenden und fördernden Liebe. Objekte der Kirchenzucht können dagegen nach dem Obigen nur Solche sein, die äusserlich und historisch (de jure) zur Gemeinde gehören und zu ihr gerechnet sein wollen (ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος 1 Cor. 5, 11), innerlich aber einen Bruch mit dem das Gemeindeleben normirenden Lebensgesetze vollzogen haben. Damit sind also einerseits diejenigen ausgeschlossen, „die draussen sind“ (οἱ ἔξω, 1 Cor. 5, 15); sie gehen die Gemeinde als solche Nichts an; sie werden von ihr nicht gerichtet, sondern nur, „die da drinnen sind“ (οἱ ἔσω). Andererseits aber unterliegen der Kirchenzucht auch nicht diejenigen, die überhaupt Sünde haben, oder deren Glaubensleben an irgend einem Mangel oder Fehler krankt; sonst bestände ja die ganze Gemeinde aus lauter Pönitenten.

Es darf sich auch nicht ein Sittengericht installieren, welches sich anmaasst, Herzen und Nieren zu prüfen; und es wäre schon ungesund, wenn irgend eine Gemeindeinstanz etwa gewisse Merkmale inneren Lebens aufstellen wollte, um, wo diese einmal fehlen, sofort den Einzelnen einem Zuchtverfahren zu unterwerfen; diess würde ein System der Spionage hervorrufen, bei dem die Liebe nicht mehr bestände. Sondern nur wo der innere Bruch oder Abfall sich selbst in unzweifelhaft eklatanter Weise äusserlich offenbart, also dass sich ein Bruder vor den Brüdern stinkend macht (1 Sam. 27, 21) und dadurch auch die Gemeinde vor der Welt stinkend macht (Exod. 5, 21), da wird der Sünder zum Objekt der Kirchenzucht. Den Vergehungen, die ihn dazu machen, wird nicht etwa polizeilich und inquisitorisch nachgespürt, sondern sie müssen erst von selbst unleugbar hervorgetreten sein, so dass die kirchenzuchtliche Reaktion des Gemeindebewusstseins nicht als Etwas gern Gesuchtes und Gewolltes erscheint, sondern als eine nothgedrungene Lebensäusserung, also gewissermassen als Nothwehr. Diese muss dann aber auch unbedingt gegen Alle eintreten, die sich des öffentlichen Anstosses und Aergernisses schuldig machen, ohne Ansehen der Person und des Standes: gegen König und Proletarier, Laien und Geistlichen. Ein Mensch sieht freilich nur, was vor Augen ist; Gott allein sieht das Herz an (1 Sam. 16, 7); so ist es nicht bloss faktisch, sondern so und nicht anders soll es auch sein. Was im Herzen ist, soll und kann nicht Gegenstand kirchenzuchtlichen Verfahrens sein, sondern was aus dem Herzen hervorgeht und sich als böse Frucht offen kundgibt; also nicht Unglaube, Ungehorsam, Lieblosigkeit an sich, sondern nur deren Ausbrüche in Worten oder Werken. In diesem Sinne könnte man sagen: die Kirchenzucht soll nicht den Balken, sondern die Splitter richten (Math. 7, 3); der Balken, den jeder Mensch im Auge, d. h. im Herzen, hat, ist die Sünde, der allgemein stündhafte Zustand des Herzens, den ausser dem Herzenskündiger nur der Mensch selbst in sich sehen kann; die

Splitter aber, die von dem Balken kommen, sind die Sünden, die einzelnen bösen Worte und Werke, welche die Gemeinde Gottes sehen kann und muss, sofern sie eine solche ist, die sich heiligen, d. h. ihre Balken sich vom Herrn ausziehen lässt. Man kann gegen diese Auffassung nicht einwenden, sie widerspreche gerade dem ausdrücklichen Worte des Herrn Matth. 7, 3 f., welches eben das Sehen des Splitters im Auge des Bruders verbiete. Nein, keineswegs verbietet es diess, sondern es spricht nur dem, der des Balkens im eignen Auge nicht gewahr wird, die Berechtigung, wie die Fähigkeit dazu ab; und überdiess kann es auch nicht ohne Weiteres auf das Verhalten der Gemeinde als Ganzen zu ihren Gliedern angewandt werden, da es vielmehr, wie alle Gebote und Verbote der Bergpredigt, zunächst nur auf das Benehmen des Einzelnen als Person gegen andre Personen Bezug hat. Dieses letztere Argument gilt auch denen gegenüber, die unter Berufung auf alle die Schriftstellen, in welchem das Richten verboten wird, jegliche Kirchenzucht perhorresciren. Es ist charakteristisch, dass Röm. 2, 1 und Röm. 14, 3 ff. auf's Deutlichste der Einzelne mit einem Du angedredet wird (ω άνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων Röm. 2, 1; σ ὸ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην Röm. 14, 4), an der ersten Stelle der einzelne Jude, der geneigt ist dem Heiden als einen Verworfenen die Heilsfähigkeit abzusprechen, und an der zweiten der einzelne Gläubige, der sich an dem Essen des andren ärgert und ihm desshalb den christlichen Charakter nicht zugestehen will. Dass aber damit der Gemeinde der Gläubigen ein gewisses Richten ihrer eigenen Glieder nicht untersagt sein kann, zeigt schon 1 Cor. 5, 12 (σ ὺχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε). Es ist das eben nicht zunächst ein verdammendes Richten, womit dem Sünder die Seligkeit unbedingt abgesprochen werden soll, überhaupt keine eigentlich judiciäre Thätigkeit, sondern es ist die thatsächliche Erklärung, dass er sich bereits von der Gemeinde geschieden und losgesagt habe, woraus dann von selbst folgt, dass er auf Gleichberechtigung in ihr keinen Anspruch mehr erheben kann.

Es kann hier nicht unsre Aufgabe sein, alle einzelnen Fälle, in denen demgemäss Kirchenzucht einzutreten hat, speciell aufzuzählen; diess würde zu kasuistischen Erörterungen führen. Schwerlich dürfte es auch irgendwo für erforderlich oder heilsam gehalten werden, einen Strafkodex aufzustellen, welcher diejenigen Sünden, denen gegenüber die Kirchenzucht einschreiten müsse, aufführt und die entsprechenden Massregeln vorherbestimmt. Sofern der Geist Gottes in der Gemeinde lebt und regiert, wird er im einzelnen Falle zu dem treiben, was recht ist und Noth thut. Uebrigens werden sich die betreffenden That- und Wortsünden so ziemlich alle dem subsumiren lassen, was Paulus in dem eigentlichen locus classicus für Kirchenzucht, 1 Cor. 5, ausspricht; namentlich V. 11: „So Jemand ist, der sich lässt einen Bruder nennen, und ist ein Hurer (6. Gebot) oder ein Geiziger (7. Gebot) oder ein Abgöttischer (1. Gebot) oder ein Lästlerer (2. und 3. Gebot) oder ein Trunkenbold oder ein Räuber (5. Gebot).“

Ist es uns nun aber auch, wie wir hoffen, schon in dem Bisherigen gelungen, ganz wesentliche principielle Unterscheidungen zwischen Seelsorge und Kirchenzucht nachzuweisen, so waren diese doch noch mehr oder minder fließende: dem Kern der Sache treten wir erst jetzt näher, wenn wir von dem Subjekte der einen und der andren reden und die Frage aufwerfen: wer hat Seelsorge, und wer hat Kirchenzucht zu treiben? Hier erst bieten sich der Untersuchung die grösseren Schwierigkeiten dar, welche die Praxis berühren; und eben hier dürften die Meinungen ziemlich weit aus einander gehen. Zwar was die Seelsorge betrifft, so werden die Differenzen erst da hervortreten, wo es sich um die einzelnen Mittel derselben handeln wird (wovon weiter unten); im Allgemeinen wird allerseits zugegeben werden, dass die Seelsorge eine rein persönliche Thätigkeit sei. Sowie also die Eltern kraft ihres gottgesetzten Verhältnisses Seelsorger ihrer Kinder sind, ohne dass sonst Jemand ihnen dazu besondere Vollmachten oder Vorschriften zu

ertheilen hat; sowie ein Hausvater eo ipso Seelsorger seiner Familie ist, ohne dass etwa ein Familienrath oder dergleichen ihm dazwischen zu reden hätte; so ist dem Pastor einer Parochie die Seelsorge an allen Gliedern derselben übertragen. Er hat sie als Persönlichkeit wahrzunehmen und nur dem Herrn Rechenenschaft darüber zu geben, von dem er sein Amt hat. Dass er dabei andre Kräfte mit zu Rathe ziehen kann, wenn er es für heilsam hält, seien es Gemeindeälteste, Presbyter, Kirchenvorsteher oder auch sonst Brüder und Schwestern, das ist selbstverständlich; aber es giebt keinerlei Gemeindebeamte, die als solche verlangen könnten, bei des Pastors seelsorgerlichen Handlungen, Mahnungen, Tröstungen, Belehrungen zur Mitwirkung gezogen zu werden. Das ist nicht sowohl ein Recht oder Privilegium des Pastors, als vielmehr eine Pflicht, ein Officium, das schon in dem Namen seines Amtes unwidersprechlich ausgedrückt ist: er ist Hirte (1 Petri 5, 2 f. Joh. 21, 15 f. Act. 20, 28) und Wächter (Ezech. 3, 17 ff.), ἐπίσκοπος (Tit. 1, 7 ff.); sein „Weiden“ und „Aufsehen“ ist eben die Seelsorge.

Ist aber damit auch die Kirchenzucht ihm übertragen? Diess ist die Hauptfrage, über die viel Unklarheit herrscht, und bei deren Beantwortung wir keineswegs auf allgemeine Zustimmung rechnen. Wir unsres Theils nämlich glauben die Frage entschieden verneinen zu müssen. Uns bedeutet das Wort Kirchenzucht nicht etwa bloss: Zucht, die an und in der Kirche geübt wird, sondern: Zucht, die von der Kirche ausgeht, Selbstzucht der Gemeinde, Zucht der Kirche (Genit. objecti et subjecti). Die Kirche aber ist bekanntlich nicht der Pastor, auch nicht der Clerus, sondern „die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente laut des Evangelii gereicht werden“ (conf. Aug. art. 7). Es thut uns Lutheranern heutzutage ganz besonders Noth, dass wir uns dieses Satzes, so sehr er uns auch in der Theorie feststeht, recht fleissig erinnern. Denn nicht mit Unrecht wird der lutherischen Kirche vorgeworfen, sie gerire sich vielfach mehr als eine Pa-

storenkirche, denn als eine „Versammlung aller Gläubigen.“ Wir haben uns leider viel zu sehr gewöhnt von der Kirche als einer Heilsanstalt zu reden, während sie ihrem Begriff und Wesen nach Nichts Andres als Heilsgemeinschaft ist, d. h. freilich nicht eine Versammlung von lauter Heiligen oder im Glauben wirklich Geheiligten, aber doch eine Gemeinschaft von solchen, die zum Heil berufen sind und unter der heiligenden Wirksamkeit des durch Wort und Sakrament arbeitenden heiligen Geistes stehen. Dass diese Gemeinschaft innerhalb der irdischen Verhältnisse nicht anders kann als sich anstattlich ordnen und organisiren, gehört nicht an sich zu ihrem Wesen, sondern zu ihrer accidentellen Erscheinungsform. Um handeln zu können, muss die Kirche in der That ausführende Organe besitzen; ein solches Organ ist das göttlich gestiftete Predigtamt; aber es sollte nicht ihr einziges Organ sein; sonst würde der Leib Christi aussehen wie ein unförmlicher Rumpf mit einem einzigen selbstthätigen Gliede. Das Predigtamt ist das Organ des das Wort Gottes verkündigenden und die Sakramente verwaltenden Handelns der Kirche; man könnte es auch kurz das Organ der kirchlichen Seelsorge nennen. Die Kirchenzucht aber ist ein andres Handelns, das mit ihr gar nicht nothwendig zusammengehört. Das Amt allein ist nicht Subjekt der Kirchenzucht; sie ist ihm nirgends speciell vom Herrn gegeben. Oder ist eine solche Vollmacht vielleicht in den Worten Jesu Joh. 20, 23 (vgl. Matth. 18, 18. Matth. 16, 19) enthalten? Wir müssen diese Stelle näher darauf ansehen.

Joh. 20, 23 spricht der auferstandene Jesus, nachdem er den bei verschlossenen Thüren versammelten Jüngern erschienen, ihnen seine Hände und seine Seite gezeigt und sie angehaucht hat: „Nehmet hin den heiligen Geist; welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten.“ Hier fragt sich's zuerst, wer „die Jünger“ waren, zu denen er solches sprach. Die meisten Ausleger nehmen als selbstverständlich an, es seien die Elfe,

die Apostel gewesen, und es handle sich hier um die Constituirung des Apostolates. Aus dem Context aber lässt sich für eine so enge Begrenzung des Begriffs „Jünger“ an dieser Stelle nicht das Mindeste anführen; es dünkt uns viel wahrscheinlicher, dass überhaupt die persönlichen Anhänger Christi versammelt waren, und dass sie alle vom Herrn eine besondere charismatische Geistesbegabung empfangen; wobei wir übrigens in diesem Zusammenhange keine Veranlassung haben auf die Schwierigkeiten des „nehmet hin den heil. Geist“ vor der Ausgiessung des Geistes am Pfingstfeste näher einzugehen. Aber gesetzt auch es wäre nur von den erwählten Aposteln die Rede, so wäre doch auch damit die Frage noch nicht entschieden. In den zwölf (oder elf) Jüngern nämlich, zumal wo sie noch vor der eigentlichen Gemeindebildung in persönlicher Berührung mit dem sichtbaren Heiland sind, lässt sich ein dreifacher Charakter unterscheiden: einmal sind sie die besonders erwählten und mit ganz einzigartigen Gaben und Vollmachten ausgerüsteten Apostel, also amtstragende Persönlichkeiten, wie sie zur ersten Gründung des Reiches Gottes auf Erden bestellt waren und im späteren Verlauf der Geschichte nie wieder dagewesen sind; als solche sind sie das vom Herrn einmal gelegte θεμέλιον der gesammten οἰκοδομή Gottes (Eph. 2, 20 f.), und nicht ohne Weiteres mit ihren geringen Amtsnachfolgern, den Hirten und Lehrern insgemein, zu identificiren (Eph. 4, 11. 1 Cor. 12, 28). Zweitens sind sie überhaupt Boten Gottes, Verkündiger des Evangeliums, wie alle späteren Prediger (2 Cor. 5, 20). Endlich sind sie aber auch Repräsentanten der ganzen zukünftigen Gesammtheit der Gläubigen, der Jünger Christi im weitesten Sinne (Matth. 13, 10 ff. Joh. 8, 31. Joh. 13, 35), so dass, was von ihnen ausgesagt wird, weil sie Glauben und Liebe haben, ebenso auf alle andren Gläubigen Bezug hat. Es liegt in der Natur der Sache, dass in den einzelnen Reden des Herrn dieser begrifflich wohl zu unterscheidende dreifache Charakter nicht speciell aus einander gehalten wird. Will man

also erkennen, wem ein an die Jünger gerichtetes Wort Christi gelte, ob allein den Aposteln als solchen, oder allen Verkündigern des Evangeliums, oder aber den Gläubigen überhaupt, so kann darüber nur die analogia fidei, die Harmonie der ganzen Schriftlehre entscheiden, in diesem Falle also namentlich das, was sich aus den apostolischen Lehrentwickelungen ergibt, weil erst in diesen faktisch gewordenen Gemeindeverhältnissen vorausgesetzt sind. Solange man uns nicht aus diesen eine besondere Vollmacht zur Kirchenzucht für die Amtsträger nachweist, können wir die Berufung auf Joh. 20, 23 nicht gelten lassen, sondern müssen behaupten, dass die Ermächtigung Sünden zu vergeben und zu behalten nicht direkt dem Predigtamt, noch den Personen seiner Träger gegeben ist, sondern der Gemeinschaft der Gläubigen. Warum hätte sonst Paulus in seinen Pastoralbriefen, wo er so eingehend vom Amte und dessen Befugnissen redet, kein Wort davon geredet? Oder warum richtet er seine gewaltige Strafpredigt in Sachen des Blutschänders zu Corinth (1 Cor. 5) nicht an die Adresse der Aeltesten und Hirten, die doch auch dort nicht gefehlt haben werden, sondern an die ganze Gemeinde? Warum rechnet er es dieser als Ganzen zur Schuld, dass sie den Sauerteig nicht ausgefegt habe, und spricht: „thut von euch selbst hinaus, wer da böse ist“? Warum beschliesst er erst, weil und nachdem die Gemeinde diess in strafwürdiger Weise unterlassen hat, vermöge seiner besonderen väterlichen und apostolischen Stellung zu den Corinthern, selbst von sich aus einzugreifen mit dem gewaltigen Bannspruch 1 Cor. 5, 4., und will dann auch diesen nicht einmal als einseitig von ihm selbst ausgehenden angesehen wissen, sondern verlangt, dass derselbe in einer zu haltenden Gemeindeversammlung (συναχθέντων ὑμῶν) verkündigt werde, so dass also doch die Gemeinde selbst die handelnde sei? Warum sagt er andererseits 2 Cor. 2, 10: „welchem ihr Etwas vergebet, dem vergebe ich auch?“

Wir schliessen hieraus, dass die Gewalt Sünden zu ver-

geben und zu behalten der Gemeinde der Gläubigen gegeben ist. Will man uns das so missdeuten, als sollten nun Pastoren nicht mehr absolviren und retiniren? Effektiv lösen und binden kann ja im Grunde nur der Herr selbst, der Herzenskündiger, weil nur er in allen Fällen weiss und sieht, ob die unerlässliche Bedingung der Vergebung (Busse und Glaube) wirklich im Herzen des Sünders vorhanden ist. Nun hat er die Absolutionsvollmacht seiner gläubigen Gemeinde übertragen, welche, da sie von seinem Geist nicht verlassen sein kann, auch in seinem Namen diesen Gnadenschatz zu spenden hat. Sie thut es in der Regel durch das von ihm selbst ihr eingestiftete Amt, und so gehört diese Funktion gewiss in der Regel zu dem seelsorgerischen Handeln des Pastors, der sie dann zwar nicht in speciellem und ausdrücklichem Auftrag irgend einer Gemeindeversammlung, sondern im Namen Gottes, gemäss der von Gott selbst der Gemeinde der Gläubigen ein für alle Male gegebenen Norm ausübt. Wo aber Kirchenzucht eintreten soll, da handelt es sich eben nicht mehr um Sünde im Allgemeinen, sondern um solche Versündigungen, durch welche der ganzen Gemeinde ein Aergerniss gegeben ist; da kann also der Pastor nicht mehr bloss von sich aus, nach eigenem Ermessen handeln sondern es muss der Sünder sich zuvor mit der Gemeinde, an der er sich vergangen, auseinandersetzen: und erst in Folge dieser kirchenzuchtlichen Auseinandersetzung soll durch den Pastor Absolution oder Retention verkündigt werden. Sonst wären die Pastoren in der That Herren über die Gemeinde, und sie sollen und dürfen doch nur Diener an ihr und in ihr sein (2 Cor. 1, 24), nicht Häupter, sondern Hände am Leibe Christi. Man wolle doch die Person des Pastors nicht mit einer Verantwortung belasten, die er als Einzelner, als armer Sünder nicht zu tragen vermag, die ihn zu Boden drücken muss!

Ist nun das Vorstehende schriftgemäss, so dürfen wir uns von vorne herein dagegen verwahren, dass man etwa mit Citaten aus den symbolischen Büchern dagegen zu Felde ziehe. Denn

die heilige Schrift und das kirchliche Bekenntniss sind nicht korrele Grössen; und es heisst überhaupt die Bekenntnisschriften unrecht gebrauchen, wenn man ihre einzelnen Aussprüche als Beweisstellen für irgend eine Lehre anzieht; beweiskräftig ist einzig und allein die Schrift. In den Bekenntnissen finden wir zwar Nichts, das ihr widerspräche; dass aber da Manches in noch keineswegs adäquater Form ausgeprägt ist, wird heute (wenigstens in der alten Welt) kaum noch von einem Theologen bestritten. Nicht bloss die Eschatologie, sondern namentlich auch die Lehre von der Kirche hat in unsren Symbolen eine abschliessende Fixirung noch nicht gefunden. So kann denn auch, was sich in ihnen über Kirchengewalt und Amtsgewalt der Bischöfe oder Pfarrherren findet, nicht als eine klar entwickelte Lehre bezeichnet werden. Wir hören nicht selten gegen die von uns vertretene Anschauung den Einwand, sie widerspreche der symbolischen Lehre vom „Amte der Schlüssel“. Sehen wir zu, inwieweit dieser Einwand Berechtigung hat.

Wir finden in den symbolischen Büchern, wo sie über das Amt der Schlüssel, über den Bann, über der Bischöfe Gewalt reden, einmal solche Aussprüche, die so allgemein gehalten sind, dass sie, wenn man nicht einzelne Worte über Gebühr pressen will, weder für noch wider unsre Anschauung geltend zu machen sind, sondern die Sache unentschieden lassen; ferner solche, die deutlich wider uns zu sprechen scheinen; endlich aber auch solche, die wir für uns anführen könnten, wenn wir überhaupt aus diesem Arsenal unsre Vertheidigungswaffen zu entlehnen gesonnen wären. Zu der ersten Kategorie gehört zunächst der Satz in der augsb. Confession Art. 28: „dass die Gewalt der Schlüssel oder der Bischöfe sei laut des Evangeliums eine Gewalt und Befehl Gottes, das Evangelium zu predigen, die Sünde zu vergeben oder zu behalten und die Sakramente zu reichen und zu handeln; dieselbe Gewalt der Schlüssel oder der Bischöfe übt und treibt man allein mit der Lehre und Predigt des Wortes Gottes und mit Handreichung der Sakramente, gegen

viele oder einzelne Personen, darnach der Beruf ist“¹⁾. Denn wenn man aus den Worten: „Gewalt der Schlüssel oder der Bischöfe“ sofort den Schluss ziehen wollte, dass Niemand als die Bischöfe allein bei Ausübung dieser Gewalt zu handeln habe, so müssten wir diess eben ein ungehöriges Pressen eines Wortes nennen. Ebenso wenig wollen wir aus den gleichfalls unbestimmten Worten der schmalk. Art. Capital für uns schlagen: „die Schlüssel sind ein Amt und Gewalt der Kirche von Christo gegeben, zu binden und zu lösen die Sünde“²⁾; oder „der kleine, d. i. der rechte christliche Bann ist, dass man offenkundige, halsstarrige Sünder nicht soll zum Sakrament oder anderer Gemeinschaft der Kirche kommen lassen, bis sie sich bessern und die Sünde meiden“³⁾. — Die augsb. Conf. sagt nun zwar weiter⁴⁾: „Deshalb ist das bischöfliche Amt nach göttlichen Rechten, das Evangelium predigen, Sünden vergeben, Lehre urtheilen und die Lehre, so dem Evangelio entgegen ist, verwerfen und die Gottlosen, deren gottloses Wesen offenbar ist, aus der christlichen Gemeinde ausschliessen, ohne menschliche Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort, und dessfalls sind die Pfarrleute und Kirchen schuldig den Bischöfen gehorsam zu sein.“ Sie fügt aber sofort hinzu: Wenn sie (sc. die Bischöfe) aber etwas dem Evangelio entgegen lehren, setzen oder aufrichten, haben wir Gottes Befehl in solchem Falle, dass wir nicht gehorsam sein sollen.“ Wer entscheidet denn im einzelnen Falle, ob das „Ausschliessen“ dem Worte Gottes gemäss oder „dem Evangelio entgegen“ sei? Es muss dazu doch eine andre Instanz geben ausser der subjektiven Ueberzeugung der Bischöfe; mithin kann uns jener Vordersatz nicht schlagen, weil der Nachsatz ihn limitirt. Aehnlich ver-

1) Detzer: Konkordienbuch S. 57 f.

2) a. a. O. S. 346.

3) a. a. O. S. 348.

4) Artikel 28 S. 59 a. a. O.

hält sich's mit einem Ausspruch der Apologie ¹⁾: „Es gefällt mir die alte Division nicht übel, da sie gesagt haben, bischöfliche Gewalt bestehe in diesen zweien: potestate ordinis und potestate jurisdictionis; so hat ein jeder christlicher Bischof potestatem ordinis, d. i. Evangelium zu predigen, Sakramente zu reichen; auch hat er die Gewalt eines geistlichen Gerichtszwangs in der Kirche, d. i. Macht und Gewalt aus der christlichen Gemeinde auszuschliessen diejenigen, so in öffentlichen Lastern befunden werden, und dieselben, wenn sie sich bekehren, wieder anzunehmen.“ Auch hier folgt sogleich der beschränkende Nachsatz: „Sie haben aber nicht eine tyrannische Gewalt, d. i. über die gegebenen Gesetze zu schaffen.“ Nur halten wir freilich den Ausdruck „Gerichtszwang“ (jurisdictio) für nicht glücklich gewählt, weil er jedenfalls sehr missverständlich ist. Die Reformatoren haben ihn sich gefallen lassen („es gefällt mir nicht übel“), weil sie zu ihrer Zeit faktisch in einer gewissen Verlegenheit wären: Ordnung, Regiment, irgend eine geistliche Gerichtsbarkeit musste sein, und es gab noch keine eigentliche Kirchenverfassung, weil Alles im Werden war; da meinten sie denn vorläufig kirchenregimentliche Funktionen den Bischöfen oder Predigern überlassen zu sollen, während sie dann im weiteren Verlauf doch selbst andre Elemente zur Handhabung dieser Jurisdiktion hinzuzogen, nämlich den sogenannten Summepiskopat der Landesherrn. Dieser historische Nothstand einer Uebergangszeit muss durchaus mit in Anschlag gebracht werden, wenn man namentlich aus den schmalkaldischen Artikeln, welche die stärksten Worte über „der Bischöfe Gewalt und Jurisdiktion“ enthalten, nicht unberechtigte Schlüsse ziehen will. Wenn es da z. B. heisst: „Die Jurisdiktion, dass man die, so in öffentlichen Lastern liegen, bannen, und die sich bessern wollen, entbinden und absolviren soll, . . . dass diesen Befehl zugleich Alle haben, die der Kirche vorstehen, sie heissen

1) De potestate ecclesiastica, bei Detzer S. 314.

gleich Pastoren oder Presbyter oder Bischöfe“ ¹⁾; — und: „das ist gewiss, dass die allgemeine Jurisdiktion, die, so in öffentlichen Lastern liegen, zu bannen, alle Pfarrherren haben sollen“ ²⁾. Es ist dabei wohl zu beachten, welcher falschen Meinung die schmalk. Artikel in dem ganzen betreffenden Abschnitte entgegengetreten: es handelt sich da gar nicht um die Frage, ob die Jurisdiktion dem geistlichen Amte überhaupt, oder aber irgend einer andren kirchlichen Instanz zugehöre; diese Frage lag den Reformatoren noch fern, weil ein falsches „Gemeindeprincip“, wie es sich heutzutage so breit macht, damals von keiner Seite praktisch geltend gemacht worden war. Sondern es wird nur darauf gedrungen, dass, was „die Bischöfe als Tyrannen an sich gezogen und zu ihrem Genuss schändlich gemissbraucht haben“, „allen Pfarrherren“ gegeben werde, weil sie alle „zugleich Bischöfe und Priester sind.“ Dadurch erklärt sich, dass dieselben schmalk. Artikel andrerseits sagen ³⁾: „dass die Schlüssel nicht einem Menschen allein, sondern der ganzen Kirche gegeben sind; denn gleich wie die Verheissung des Evangeliums gewiss und ohne Mittel“ (Mittelpersonen) „der ganzen Kirche zugehöret, also gehören die Schlüssel der ganzen Kirche, . . . und Christus deutet, wem er die Schlüssel gegeben, nämlich der Kirche: wo Zwei oder Drei versammelt sind in meinem Namen etc.; ferner Christus giebt das letzte und höchste Gericht der Kirche, da er spricht: sag's der Kirche.“ Was ist aber diess für eine Tyrannei, dass ein Official in einer Stadt die Macht haben soll, allein seinem Muthwillen nach, ohne rechtliche Erkenntniss, die Leute mit dem Bann so zu plagen und zu zwingen etc“ ⁴⁾. Mit welchem Recht will man nun also unter Berufung auf unser Bekenntniss den Pastoren souveraine Macht über die Schlüssel, über Alles, was Kirchengzucht

1) Detzer S. 366.

2) a. a. O. S. 369.

3) a. a. O. S. 359.

4) a. a. O. S. 369.

heisst, vindiciren? — „Der Bann, als eine nicht bürgerliche Strafe, sondern als rein geistliche, mit der rechten Verwaltung der Gnadenmittel gesetzte Zucht, steht dem Amte, als Dienste am Wort und an den Sakramenten und an der auf sie gebauten und gegründeten Gemeinde, in der Art von göttlichen Rechts wegen zu, dass das Amt Beides, das Recht des Amtes und der gläubigen Gemeinde, wahrt, den Fall, wo es glaubt im Namen Gottes bannen zu müssen, ‚der Kirche sagt‘, einen Ausspruch der Kirche in ordentlichem Erkenntniss erwirkt und dieses Erkenntniss verkündet und vollzieht“; . . . „so ist es, wenn man sich auf das Bekenntniss beruft, nach dem Ausspruch derer zu verstehen, welche das Bekenntniss verfassten; und wenn man heutzutage glaubt die Vollmacht des Amtes besser aus der Schrift zu verstehen, so mag man das Bekenntniss als schriftwidrig verwerfen, nicht aber das Bekenntniss eigner, angeblich schriftgemässer Meinung gemäss umdeuten“¹⁾.

Also nicht dem Pastor kommt es zu, von sich aus Kirchenzucht zu üben. Aber, so fahren wir fort, ebenso wenig der Gemeinde allein, weder der Majorität des grossen Haufens, des Plenums der Gemeindeglieder (was ja auch praktisch unausführbar wäre!), noch irgend einer gewählten Gemeindevertretung, etwa einem Presbyterium, wie man es heute mit einem sehr wenig passenden Namen zu bezeichnen pflegt (denn Presbyter waren nie Laien, sondern stets Geistliche, und Presbyter, Bischof und Pastor sind, wie unsre Bekenntnisschriften betonen, Synonyma). So wenig der Leib eines gesund thätigen

1) So Dr. v. Harless: „Etlche Gewissensfragen hinsichtlich der Lehre von Kirchen, Kirchenamt und Kirchenregiment“, S. 45. Es gereicht uns zu hoher Genugthuung, in dieser Schrift, die, wie uns scheint, zu wenig beachtet ist, das gewichtige Zeugnis eines Mannes wie Harless, dem noch Niemand unlutherische oder allzu freikirchliche Richtung vorgeworfen hat, für uns zu haben. Nur insofern können wir mit dem Verf. nicht übereinstimmen, als auch er die „gläubige Gemeinde“ schliesslich ganz allein vom Kirchenregiment repräsentirt sein lässt, so dass nach ihm doch nicht in Wirklichkeit Gemeinde und Amt, sondern Kirchenregiment und Amt die Faktoren der Kirchenzucht wären.

Menschen mit gebundenen Händen umhergeht und arbeitet, ebenso wenig kann es angemessen sein, dass die Gemeinde handle ohne den Pastor. Wenn heute vielfach das Bestreben hervortritt, die Geistlichen möglichst bei Seite zu schieben, und das Laienelement auf Kosten des Amtes zu bevorzugen, so ist dies zwar ganz erklärlich als eine natürliche Reaktion gegen die einseitige Souveränität des Amtes; dass es aber selbst wiederum eine einseitige Verdrehung ist, liegt auf der Hand. Es muss ganz naturgemäss der Pastor bei jedem kirchenzuchtlichen Verfahren der Gemeinde nicht bloss mitrathen und mitthaten, auch nicht bloss etwa mit einer Virilstimme sich betheiligen, sondern sogar von hervorragendem Einfluss sein, nicht als Glied eines privilegierten Clerus, sondern schon deshalb, weil er vermöge seines pastoralen Verkehrs mit den Persönlichkeiten, um die sich's handelt, in der Regel am meisten zu einer richtigen Beurtheilung dessen, was an ihnen zu thun ist, befähigt sein wird. Also nicht die Gemeinde ohne den Pastor, und nicht der Pastor ohne die Gemeinde soll Subjekt der Kirchenzucht sein, sondern Beide zusammen. Diess steht uns als Grundsatz unbedingt und für alle Fälle fest, mag nun die Verfassung der Kirche so oder so geartet, mag sie noch so primitiv oder noch so ausgebildet sein.

Dagegen entsteht hier die Frage, ob noch ein dritter Faktor nothwendig mitwirken müsse: das Kirchenregiment. Es ist ja herkömmlich geworden, in der anstaltlichen Erscheinungsform der Kirche die drei konstitutiven Elemente zu unterscheiden: Gemeinde, Amt und Regiment. Genauer betrachtet, erscheint uns diese Unterscheidung prinzipiell unhaltbar, weil unklar. Zwar irgend ein Regiment muss sich die Kirche selbst geben, einmal um ihre Externa zu verwalten und zu ordnen, dann aber auch insbesondere, weil es wenigstens schön und wünschenswerth, wenn auch nicht absolut erforderlich ist, dass die innere Einheit der sämtlichen Lokalgemeinden eines Glaubens, wie sie durch das Band des gemeinsamen Bekenntnisses wesentlich begründet ist, sich auch äusserlich reell darstelle.

Warum aber sollte dieses Regiment als ein Drittes neben Gemeinde und Amt, oder vielmehr über Beiden stehen müssen? Ist es nicht vielmehr eigentlich das Produkt Beider? Die Kirche ist zwar, wenn man will, ein Staat, aber doch nur ein Gottesstaat (*civitas Dei*); ihr Monarch ist der Herr selbst, und er hat keineswegs auch ihr, wie dem Weltstaat, Persönlichkeiten als seine Stellvertreter, als von ihm bevollmächtigte Vollstrecker seiner Herrschergewalt gesetzt. Die Kirche regiert sich selbst im Namen Gottes; sie thut es durch ein kirchenregimentliches Organ, das aus den beiden Coefficienten der Gemeinde und des Amtes sich zusammensetzt. Wo war denn in den ersten christlichen Gemeinden der Apostelzeit ein besonderes Kirchenregiment? Was sie äusserlich mit einander verband, war Nichts Andres als der Apostolat selbst. Nachdem dieser zu existiren aufgehört hatte, setzte der Katholicismus in unberechtigter Weise den Clorus ohne Weiteres an seine Stelle und reservirte ihm allein das Kirchenregiment. Aber nicht das ist dabei der Fehler des Katholicismus, dass er kein für sich seiendes Kirchenregiment hat, sondern vielmehr diess, dass er keinerlei Gemeindevertretung dazu mit heranziehen will. In unserer protestantischen Consistorialverfassung dagegen wäre in ganz richtiger Weise die Verbindung von Amt und Gemeindevertretung (geistlichen und weltlichen Consistorialmitgliedern) gegeben, wenn nur nicht die kirchenregimentlichen Collegien durch die weltliche Staatsgewalt gewählt und eingesetzt wären und ihre höchste Spitze in dem Landesherrn hätten; denn dass dieser als solcher ein Recht auf den Summepiskopat (oder das „Oberältestenamt“, wie man neuerdings hat sagen wollen) haben soll, ist doch Etwas, das sich zwar durch die Noth der Zeiten herausgebildet und unter Gottes Leitung auch sein Gutes gehabt hat, aber doch aus der Idee der Kirche in keiner Weise zu rechtfertigen ist. Wenn unsre Consistorien etwa aus von den Amtsträgern gewählten geistlichen Gliedern (Kirchenrathen, Superintendenten, Landesbischöfen) und aus von den Einzelgemeinden in irgend

welcher Weise gewählten Laien zusammengesetzt wären, so würden wir hierin ein völlig normal gebildetes Kirchenregiment sehen. Faktisch steht die Sache nun allerdings ganz anders: unser Kirchenregiment ist eben ein Drittes, ausser Gemeinde und Amt; und solange sich's so verhält, wird auch die Kirchengleichheit von diesen drei Faktoren zusammen ausgeübt werden müssen, während die Seelsorge dem Amte allein gebührt.

Fragen wir nun zuletzt noch nach den Mitteln der Seelsorge und der Kirchengleichheit, so wird sich in ihnen der Unterschied dieser beiden Thätigkeiten abschliessend offenbaren müssen. Die Seelsorge hat im Grunde nur ein einziges Mittel: das Wort Gottes in seiner Applikation an die Seelen insgesamt und im Einzelnen. Sie geschieht zuerst in der gottesdienstlichen Predigt. Persönliche Auffassung der Seelen durch die dem Worte Gottes an sich innewohnende göttliche Kraft, Weckung der Todten, Stärkung der Schwachen, Tröstung der Traurigen, Ermunterung der Verzagten, Demüthigung der Sichereren — das muss ihr Hauptzweck sein. Das macht sie noch keineswegs zur blossen Missionspredigt; denn in jeder einzelnen Seele, auch in der gläubigen, findet sich von alle dem immer noch Etwas. Es scheint uns, wenn auch nicht absolut falsch, so doch sehr missverständlich, wenn man die Predigt definirt hat als „eine Gesamtstimme der Gemeinde an ihre einzelnen Glieder“ und den Prediger als „den Mund der Gemeinde“¹⁾. Wir würden viel lieber sagen, die Predigt sei eine Stimme des Seelsorgers an die Gemeindeglieder, und der Prediger ein Herald (*κήρυξ*) Gottes²⁾. Denn jene Definition hat, wenn sie in's Praktische übertragen wird, nur zu leicht die schlimme Folge, dass der Prädikant sich damit begnügt, den Inhalt des Schriftwortes bloss orthodox aus einander zu setzen oder zu paraphrasiren, und dass andererseits der Hörer zufrieden ist, in der Predigt sein Glaubensbekenntniss richtig dargestellt zu finden, ge-

1) So Kliefoth: *Theorie des Cultus*, S. 96 u. 90.

2) Vgl. Stier: *Grundriss einer biblischen Keryktik*, S. 1 ff.

wissermassen nur das Echo seines eignen Bewusstseins herauszuhören. So wird dann die Predigt in Wirklichkeit zu einem blossen *ὁμιλεῖν* (Gespräch), während sie vielmehr als eine Botschaft Gottes durch den Mund seines Dieners (*κηρύσσειν*) gefasst sein will. In der That scheint uns diess ein Grundfehler der meisten unsrer Predigten in der lutherischen Kirche und auch mit eine Ursache unsrer leeren Kirchen zu sein, dass man viel zu wenig darauf bedacht ist, geradeaus auf die Herzenszustände der einzelnen Seelen loszugehen, so dass diese sich als Individuen direkt angeredet fühlen, dass man, mit einem Wort, zu wenig seelsorgerisch redet.

Dasselbe gilt auch von der katechetischen Thätigkeit des Pastors; auch durch sie soll in eminentem Sinne Seelsorge geübt werden; und dass diess im Religionsunterricht, namentlich in der Schule, nur zu sehr zurücktritt, halten wir wiederum für den Fehler, auf den man bei den allgemeinen Klagen über Mangelhaftigkeit des heutigen Religionsunterrichts hauptsächlich sein Augenmerk richten sollte. — Dass sich übrigens die Seelsorge auf diese mehr allgemeinen Funktionen nicht zu beschränken, sondern nun auch den einzelnen Persönlichkeiten mit dem Wort nachzugehen und es ihnen, wo irgend eine specielle Gelegenheit sich darbietet, nahe zu bringen hat, versteht sich von selbst, ohne dass wir an dieser Stelle darauf näher einzugehen hätten. Sie wird dabei vielfach auch eine strafende und züchtigende sein müssen, aber, wohlverstanden, nur immer mit dem Mittel des Wortes und mit dem einzigen Absehen auf das Heil der Seele dessen, dem sie gilt, während die Tendenz, dadurch etwa Exempel für Andre zu statuiren oder der Gesamtheit gegenüber zu demonstrieren, mit ihr nichts zu schaffen hat.

Letzteres ist vielmehr erst Sache der Kirchenzucht. Diese nämlich redet nicht mehr bloss, sondern sie handelt: vorzugsweise negativ durch Versagung oder Entziehung kirchlicher Berechtigungen, aber auch positiv durch öffentliche Zurechtweisung der Einzelnen. Man hat behauptet, es seien uns vom

Herrn selbst in Matth. 18, 15—17 die Mittel der Kirchenzucht vollständig gegeben, so dass die Kirche stets, vom mildesten bis zum schärfsten Mittel fortschreitend, genau nach folgender Regel zu verfahren habe: 1) Ermahnung unter vier Augen, 2) Ermahnung vor zwei Zeugen, 3) Ermahnung vor der Gemeinde, 4) Exkommunikation. Diess ist aber ein Missgriff, dem wiederum unklare Vermischung von Seelsorge und Kirchenzucht zu Grunde liegt. Auch in Matth. 18 redet ja der Herr (wie Matth. 7, 3 ff.) zunächst nur von dem Verhalten des Einzelnen gegenüber dem sündigenden Bruder („sündiget dein Bruder an dir“ Matth. 18, 15), und es ist unrichtig diess als einen fertigen gesetzlichen Canon für das Zuchtverfahren der Gemeinde zu deuten. Man mag es allenfalls auf das persönliche Verfahren des Pastors anwenden, obgleich es auch hierauf nicht ganz passt; denn auch er ist keineswegs in allen Fällen gehalten, den Sünder erst vor zwei Zeugen zu strafen, ehe er die Sache „der Gemeinde sagt“, da sich's ja eben gar nicht bloss um Verstündigungen an ihm, dem Pastor, handelt. Jedenfalls aber gehört sein Ermahnen doch auch dann nur zur Seelsorge, und die Kirchenzucht beginnt erst da, wo er „es der Gemeinde sagt.“ Das erste Mittel der Kirchenzucht kann also nichts Andres sein, als dass der Sünder vor das Forum der Gemeinde oder einer sie vertretenden Körperschaft berufen und daselbst mit einer gewissen Oeffentlichkeit admonirt wird. Es unterscheidet sich diese Admonition von der bloss seelsorgerlichen nicht allein äusserlich dadurch, dass sie eine von dem betreffenden Plenum beschlossene und auch vor einer Versammlung vollzogene ist, sondern noch mehr dadurch, dass sie vorzugsweise den Charakter eines gegen die Sünde abzulegenden Zeugnisses hat, durch welches die Gemeinde erklärt, dass sie dieselbe nicht schweigend dulden und ertragen könne und wolle. Auch hierin liegt also schon ein Moment der Strafe, selbst wenn der Sünder sich dabei so verhält, dass ein weiteres und strengeres Verfahren nicht für erforderlich erkannt wird. Es wäre daher auch Nichts dagegen

einzuwenden, dass von der also geschehenen Admonition und ihrem Resultate öffentlich in der Kirche Mittheilung gemacht würde, woran sich naturgemäss eine Fürbitte anzuschliessen hätte. Glaubt man dagegen in dem Benehmen des Sünders in Folge der Admonition noch nicht genügende Gewähr dafür zu sehen, dass ihm die Sünde ernstlich leid sei, und er sie künftig wirklich lassen werde (z. B. ein Gewohnheits Sünder), so kann ihm als weiteres Mittel der Kirchengzucht eine Prüfungs- und Bewährungsfrist auferlegt und für die Dauer derselben die Berechtigung zur Theilnahme an der Gemeindeabendmahlsfeier, auch das Stimm- und Wahlrecht in der Gemeinde, die Uebernahme der Pathenverpflichtung entzogen werden. Nur scheint es uns ganz verkehrt, wenn, wie kürzlich in dem Reskript eines Provinzialkonsistoriums der preussischen Landeskirche in Sachen der gemischten Ehen geschehen, eine Steigerung der Zuchtmassregeln in der Weise angeordnet wird, dass je nach dem Grade der Renitenz zuerst Entziehung des Stimmrechtes und der Pathenberechtigung, dann öffentliche Fürbitte und erst zuletzt und im schlimmsten Falle zeitweilige Zurückweisung vom Abendmahl erfolgen solle. Denn abgesehen davon, dass man sich doch wohl hüten muss, eine Fürbitte einfach als Strafe zu fassen, so kann ja, wenn die allerhöchste und heiligste Gabe, nämlich das Abendmahl noch gewährt wird, unmöglich eines der bei Weitem geringfügigeren Rechte abgesprochen werden. Befindet sich's dagegen, dass weder blosse Admonition noch auch eine etwa zu setzende Besserungsfrist genügt, so hat dann die Kirchengzucht weiter kein Mittel als das der Exkommunikation, des „Hinausthuns“ aus der Gemeinschaft, natürlich unter Vorbehalt der Wiederaufnahme im Falle der erfolgenden Bekehrung.

Also wirkliche Ausschliessung postuliren wir; sonst gäbe es überhaupt gar keine Kirchengzucht. Wie? Jedem weltlichen Verein, jedem Casino oder Consumverein gesteht man ohne Weiteres als selbstverständlich das Recht zu, ein Mitglied, das sich seinen Statuten nicht fügt, von sich auszuschliessen;

nur die Gemeinschaft der Jünger Christi soll auch die offenbarste Verleugnung ihres sie einigenden Lebensprinzips ruhig toleriren und mit den bequemen Mantelfalten einer nicht christlichen, nein, unchristlichen, weil unheiligen Liebe zu decken? Mag man auch geltend machen, dass die Kirche mehr sei als ein blosser Verein insofern sie in der That nicht in dieser äusserlichen Weise entstanden ist, nicht durch willkürlichen Beschluss gleichgesinnter Individuen, die es für zweckmässig gehalten haben, sich mit einander zu associiren, sondern durch unmittelbare Stiftung des Herrn, in dessen Geiste die Glieder seines Leibes an sich schon Eins sind: so ist sie darum doch, äusserlich betrachtet, auch ein Verein und darf sich nicht geriren wie ein blosses Conglomerat innerlich unzusammenhängender Atome. Ist Niemand von ihr ausgeschlossen, so ist auch Niemand eingeschlossen. Jede Gemeinschaft hört auf eine solche zu sein, wenn sie nicht in gewisser Weise exklusiv ist. Dies ist so klar, dass es selbst vom rein natürlichen Standpunkt aus zugegeben werden muss, dass man auch National- und Protestantenvereinerlern zumuthen darf, es anzuerkennen, sofern sie nur noch eine Spur von natürlichem Gerechtigkeitssinn besitzen. Und zwischen gläubigen Christen sollte noch eine Diskussion darüber statthaft sein? Mit solchen sollten wir noch nöthig haben, uns über die Frage, ob Ausschluss aus der Gemeinde berechtigt sei oder nicht, aus einander zu setzen?

Uns ist es ein charakteristisches und bedenkliches Zeichen der Zeit, dass man diese Berechtigung noch vertheidigen zu müssen glaubt, wie jüngst geschehen¹⁾. Ja, wenn wir in der Schrift kein andres Wort hätten, das von der Sache handelte oder auf sie angewandt werden könnte, als das Gleichniss vom Unkraut unter dem Weizen (Matth. 13, 24 ff.), so hätte die Debatte darüber noch einen gewissen Spielraum, und es wäre

1) F. Nerling: „Das Gleichniss vom Unkraut unter dem Weizen“, in der *Dorp. Zeitschr. f. Theol. und Kirche* 1872 S. 37 ff.; — und Prof. A. v. Oettingen: „Ein Wort zur Verständigung“, *ibid.* S. 58 ff.

nur die höchste Zeit zu untersuchen, ob „sich vielleicht ein Consensus formuliren liesse.“²⁾ Denn was haben sich nicht die Gleichnissreden des Herrn, und insbesondere diese, schon gefallen lassen müssen! Was hat man nicht Alles da herausexegesiren wollen, indem man einzelne Züge oder Worte presste und das omne simile claudicat vergass! Es darf ja nicht ge- leugnet werden, dass das genannte Gleichniss bei flüchtigem Lesen zunächst den Eindruck macht, als sollte damit die Ex- kommunikation unbedingt verboten werden. Aber was steht denn 1. Cor. 5 geschrieben? Soll denn nicht die Schrift durch die Schrift erklärt werden, also dass dunklere Stellen durch die helleren ihre Interpretation finden? Und kann es in Bezug auf die in Rede stehende Sache Etwas Helleres und Deutlicheres geben als 1. Cor. 5, 9. v. 11 u. 13? Das ist ja ein so klarer Exkommunikationsbefehl, dass man sich billig verwundern darf, wie es einem schriftgläubigen Christen in den Sinn kommen kann, dem leisesten Zweifel Raum zu geben, ja wie man auch versäumen kann, mit dieser letzteren Stelle als entscheidender Instanz alle Gegenargumente ohne Weiteres abzuschneiden.

Es kann sich nur darum handeln, exegetisch nachzuweisen, dass das Gleichniss vom Unkraut unter dem Weizen der paulinischen Kirchengzuchtpraxis nicht widerspricht, d. h. dass die heilige Schrift sich nicht in unlösbarer Disharmonie mit sich selbst befindet. Hierzu können nun drei Wege eingeschlagen werden: man kann zeigen wollen, entweder dass der Acker, oder dass das Ausgäten, oder endlich dass das Unkraut bei näherer Betrachtung Etwas ganz Andres bedeute, als es auf den ersten Blick scheine. Den ersten Weg hat Nerling geglaubt einschlagen zu müssen: der Acker sei gar nicht die Kirche, sondern nach des Herrn eigner Deutung „die Welt“; mithin heisse Ausgäten nimmermehr Ausschliessen aus der Kirche, sondern einfach Tödten, aus der Welt Schaffen; „demnach handle

unsre Stelle in keiner Weise von dem Ausschluss aus der Gemein- de und gebe darüber keinen Aufschluss, weder negativer noch positiver Natur“¹⁾. Was hiergegen zu sagen ist, hat Dr. v. Oettingen bündig und schlagend gesagt: Math. 13, 41 deutet der Herr selbst den Acker als „das Reich des Sohnes Gottes“; folglich darf der andre Ausspruch (v. 38): „der Acker ist die Welt“ nicht gepresst werden; die „Welt“ kann hier nicht in prinzipiellen Gegensatz zur „Kirche“ gestellt werden, und um- gekehrt; sondern der Acker ist eben diejenige Welt, welche bereits mit dem guten Weizen besäet, oder die Kirche, wie sie in der Welt sichtbar erscheint; d. h. freilich nicht die Kirche im engeren oder idealen Sinne, nicht die Gemeinschaft der Gläu- bigen, oder um auf einen alten, heute wenig beliebten, aber doch unersetzten Terminus zu rekurriren, nicht die „unsichtbare Kirche“; denn aus dieser kann überhaupt Niemand ausserlich ausgeschlossen werden, er schliesse denn sich selbst aus, wie Nerling sehr richtig bemerkt²⁾; aber ebenso wenig die Welt als „gottfeindliches Reich,“ denn in diesem giebt es überhaupt nur „Kinder der Bosheit“. Man fasse doch nur die Sache ganz praktisch: wir predigen der Welt, indem wir unsren Gemein- den predigen, und wir nennen sie doch in gewissem Sinne mit Recht die Kirche. Der Acker bedeutet mit einem Wort, die „sichtbare Kirche“. Dann kann also auch das Ausgäten nicht so eng gefasst werden, wie Nerling will; es kann nicht ohne Weiteres-Tödten genommen werden; hierfür wäre ja auch der Ausdruck „Zusammenlesen“ (σολλέγειν) gar zu milde und verblümt.

Dr. v. Oettingen will nun den zweiten Weg einschlagen. Nicht auf die Beantwortung der Frage: „was ist der Acker“? sei der Hauptnachdruck zu legen, sondern auf die der andren: „was ist unter dem vom Herrn verbotenen Ausgäten des Un-

1) a. a. O. S. 41.

2) a. a. O. S. 51.

krauts zu verstehen?“¹⁾ Treffend definirt er Letzteres zuerst als „das Sammeln zum Zweck der Vernichtung.“ Wenn er aber dann doch zu dem Resultat kommt: „durch diese Auffassung werde keineswegs der von Nerling mit Recht vertretene Gedanke, dass das Ausgäten nicht Kirchengzucht, sondern nur gewaltsame Ausrottung und Beseitigung bezeichnen könne, ausgeschlossen oder unmöglich gemacht“²⁾; „die Frage der geistlichen Kirchengzucht erscheine durch dieses Gleichniss gar nicht berührt“; sie könne „unter dem Bilde des Zusammenlesens zum Zwecke der Ausrottung nicht gemeint sein“³⁾: so vermögen wir unsrerseits diess nicht zuzugeben, noch auch hierin einen Fortschritt zu grösserer Klarheit zu erkennen. Denn wenn der Acker „der gottgesetzte irdische Boden ist, auf welchem und in welchem sich durch fruchtbringende Saat das Reich Gottes verwirklicht, die Gemeinde Christi ihre zeitliche Existenzform gewinnt“, oder: „die Welt als mit der Gemeinde Gottes erfüllte und durchdrungene, mit einem Wort, die durch Bearbeitung und Samenausstreuen, d. h. durch Evangelisierung zum Boden des Reiches Gottes ausgestaltete Welt“⁴⁾, — d. i. doch wohl nichts Andres, als was wir oben die „sichtbare Kirche“ nannten, so muss man, scheint uns, anerkennen, dass „aus dem Acker zusammenlesen“ in der That nichts Andres heisst als: aus der evangelischen Welt oder der sichtbaren Kirche ausschliessen; und diess ist eben Exkommunikation.

Wir stehen somit noch immer vor dem ungelösten Widerspruch, wenn nicht ein dritter Weg zu seiner Lösung übrig bleibt. Wir finden ihn, indem wir weder auf die Deutung des „Ackers“, noch auf die des „Ausgäten“ den Hauptnachdruck legen, sondern auf die des „Unkrauts“. Ausschliessende Kirchengzucht soll nach 1. Cor. 5. geübt werden; aber an wem?

1) S. 59.

2) S. 62.

3) S. S. 63.

4) S. 61 f.

Nicht an dem ζιζάνιον, antwortet der Herr im Gleichniss; ζιζάνιον nämlich heisst gar nicht im Allgemeinen irgend ein Unkraut, sondern nur der Lolch, eine weizenartige, doch giftige Pflanze, die während ihres Wachsthums von dem oberflächlichen Beschauer schwer vom Weizen unterschieden wird und sich erst im Zeitpunkt der Reife deutlich als ein ganz andres Gewächs offenbart¹⁾. Darum also wird den Knechten ein voreiliges Zufahren untersagt; es ist ihnen die rechte Unterscheidung nicht zuzutrauen. Also in der Anwendung: nicht alle Glieder der sichtbaren Kirche, die nicht wirklich Gläubige sind, nicht alle Heuchler können und sollen von ihr ausgeschlossen werden; es soll sich Niemand unterfangen, die Gemeinde völlig von Allem, was innerlich nicht in sie hineingehört, zu säubern; der Mischzustand ist einmal nicht wegzuschaffen; und wer in donatistischer und rigoristischer Weise diess dennoch durchsetzen will, der handelt eklatant dem Verbote des Herrn zuwider. Dass es aber ausser dem „Lolch“ noch andre Unkrautpflanzen giebt, ist eine Wahrheit, die ausserhalb des Gesichtskreises dieses Gleichnisses liegt; ob solche auszugäten seien oder nicht, darüber wird hier eben Nichts gesagt. Ja, sagt Paulus 1. Cor. 5., diese andren Unkrautpflanzen, die ganz ohne Schwierigkeit schon jetzt vom Weizen unterschieden werden, weil sie in ihrem ganzen Habitus nicht die geringste Aehnlichkeit von ihm haben, diese sind in der That auszugäten, d. h. freilich nicht zu tödten, wohl aber „gewaltsam auszurotten oder zu beseitigen“. Oder wird uns Dr. v. Oettingen nicht zugestehen wollen, dass es Etwas gar „Gewaltsames“ sei, wenn Paulus beschliesst und befiehlt, den Blutschänder „zu übergeben dem Satan zum Verderben des Fleisches“ (1. Cor. 5, 5)? Vgl. auch Gal. 5, 12:

1) Der Verfasser erlaubt sich darauf hinzuweisen, dass er seine obige Anschauung, für welche er übrigens auf den Ruhm der Originalität keinen Anspruch erhebt, bereits an andrer Stelle (Mittheilungen und Nachrichten für die evang. Kirche in Russland, 1872, Märzheft, S. 106 ff.) dargelegt hat, und bedauert es um der Sache willen, sie sowohl von Nerling als von Dr. v. Oettingen ignorirt zu sehen.

„Wollte Gott, dass sie auch ausgerottet würden, die auch verstören“. Aus dem Gleichniss vom Unkraut unter dem Weizen ergibt sich also für uns nur, was wir schon oben in Bezug auf die Objecte der Kirchengzucht ausgesprochen haben: dass nicht bloss jede Ketzer- und Sünderriecherei verboten und die aus der Liebe, die da hofft, wo nur noch Etwas zu hoffen ist, erwachsende äusserste Vorsicht geboten ist, sondern dass überhaupt nicht alle Sünder der Kirchengzucht, resp. der Ausschliessung unterliegen, sondern nur diejenigen, die durch Wort oder That jegliche Conformität mit dem Lebensprinzip der Gemeinde Christi offen verleugnen und dadurch die Gemeinde „verstören“. Somit hat dann das Gleichniss unsres Erachtens doch Bezug auf die Frage der geistlichen Kirchengzucht; dieselbe will aber freilich nicht nach ihm allein entschieden werden, jedoch auch nicht nach Matth. 18¹⁾, wie wir schon oben nachgewiesen zu haben glauben, sondern hauptsächlich nach 1. Cor. 5.

Es war Hurerei unter den Corinthern, ja sogar mehr als gewöhnliche heidnische Hurerei, nämlich ein Fall der Blutschande. Die Gemeinde hätte darüber Leid tragen sollen als über eine schmerzhafteste Wunde und Beule an ihrem christlichen Gemeinschaftsleben; hätte sie es gethan, so wäre die unmittelbare Folge davon gewesen, dass, der das Werk gethan, von ihr gethan, d. h. ausgeschlossen worden wäre (*ὅνα ἀρῶν ἔκ μέσου ὑμῶν*, v. 2). Die Corinthen haben es versäumt; dadurch ist der ganze Teig in die höchste Gefahr der Versäuerung gerathen. Dem gegenüber hat Paulus in heiligem Schmerz und Zorn sofort von sich aus, aber mit der Kraft seines Herrn Jesu Christi, beschlossen, den Blutschänder „dem Satan zu übergeben zum Verderben des Fleisches, auf dass der Geist selig (errettet) werde“ (v. 5). Hiermit kann nichts Andres gemeint sein, als dass den Sünder ein ganz besonderes Strafgericht an seinem

1) So Dr. v. Oettingen a. a. O. S. 63.

Leibe, vermuthlich ein Krankheitsleiden, befallen sollte. Ob es zum wirklichen Vollzuge dieses Strafurtheils gekommen sei, oder, wie an den Leuten von Ninive nach Jona's Busspredigt, bei der Androhung sein Bewenden gehabt habe, ist aus 2 Cor. 2, 1—10 nicht zu entscheiden; jedenfalls hätte das schon beschlossene „Verderben des Fleisches“ den Sünder sicherlich betroffen, wenn nicht der Zweck erreicht worden wäre, nämlich dieser, dass sowohl den Sünder selbst als die Gemeinde die göttliche Traurigkeit der Reue ergriffen hätte (2 Cor. 2, 6 ff.). Möglich und keineswegs „sonderbar“ ist jedenfalls auch die Annahme des Grotius²⁾, dass der Blutschänder allerdings von Krankheit befallen, aber bei eingetretener Reue auf die Fürbitte Pauli und der Gemeinde wieder geheilt sei. Daraus folgt aber gar nicht, dass auch Verhängung körperlicher Strafen oder etwa Anwünschung eines Krankheitsleidens als ein Mittel der Kirchengzucht seitens der Gemeinde geboten oder auch nur gestattet sei. Denn den Sünder dem Satan zu übergeben, befiehlt Paulus nicht der Gemeinde; er thut es vielmehr dieses eine Mal selbst und muss hierin als ausführendes Organ der auf wunderbare Weise gewaltsam eingreifenden Strafmacht Gottes betrachtet werden, ähnlich wie Petrus gegenüber dem Ananias und der Sapphira (Act. 5.). Solches kann sich kein Mensch und keine menschliche Gemeinschaft selbst anmassen; es hängt allein mit der charismatischen Begabung der Apostel zusammen. Was dagegen Paulus der Corinthergemeinde geradezu befiehlt, und zwar nicht bloss in Bezug auf den einen Sünder, ist diess, dass sie „den Schlechten aus sich selbst hinausthun“, soll (*ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν*, 1 Cor. 5, 13), also die Exkommunikation, die selbstverständlich öffentlich zu verkündigen ist. Eine Folge davon ist dann auch, dass sich die Gemeinde mit den Sündern „nicht vermischen“ (*μὴ συναναμίγνυσθαι*; 1 Cor. 5, 9), auch „nicht mit ihnen essen“ soll (*μηδὲ συνεσθίειν*, v. 11). Das „Zusammen-

2) Siehe Meyer's Commentar z. d. St.

essen“ kann ja nämlich nicht von der Abendmahlsgemeinschaft verstanden werden; schon das $\mu\eta\delta\epsilon$ = „nicht einmal“ verbietet dies, indem es offenbar einen geringen, nicht den höchsten Grad der Gemeinschaft anzeigt; auch auf die Zulassung zu den Agapen wird es aus demselben Grunde schwerlich zu beziehen sein; sondern es soll damit eben nur gesagt sein, dass die Gläubigen mit dem Exkommunicirten selbst die Tischgemeinschaft (das gegenseitige Sichzutischeladen) meiden sollen. Dies ist aber nicht etwa noch ein höherer Grad des Ausschlusses, eine excommunicatio major, sondern einfach naturgemässe Consequenz des Bruches der Gemeinschaft. Wir erkennen also damit nicht den sogenannten „grossen Bann“ der römischen Kirche als berechtigt an, wollen vielmehr am liebsten den Ausdruck „Bann“ ganz fallen lassen, weil er zu sehr einen Beigeschmack der bürgerlichen Strafe hat und auch nicht der Schrift entnommen ist. Rein geistlicher Natur ist und bleibt die Exkommunikation als das schärfste Mittel der Kirchengenossenschaft; wenn der Ausschlossene sich auch in seiner socialen Stellung dadurch mehr oder weniger beengt und benachtheiligt sieht, so ist dies eben eine unvermeidliche äussere Folge, die nicht besonders diktirt wird, sondern sich von selbst macht.

Es erübrigt uns jetzt nur noch ausdrücklich hinzuzufügen, was sich eigentlich von selbst versteht, dass, wenn der Zweck der Kirchengenossenschaft erreicht, der innere Bruch des Individuums mit dem Lebensgesetz der Gemeinde durch Reue wieder aufgehoben ist, auch Wiederaufnahme in die Gemeinschaft erfolgen muss. Und zwar muss, damit das ganze Verfahren nicht etwa wie im Sande verlaufe, die Rekonziliation mit derselben Oeffentlichkeit Statt finden wie die Ausschliessung; also nicht im Stillen durch den Pastor allein, aber auch nicht nothwendig in der Weise, dass der Sünder vor versammelter Gemeinde persönlich eine Kirchenbusse leiste; denn diess würde in vielen Fällen einer neuen und schweren Strafe gleichkommen, während es doch nun vielmehr darauf ankommt, dass der schon Betrübte

und Gestrafte in Liebe getröstet werde. Sondern vor derselben Versammlung, welche den Ausschluss dekretirt hat, hätte sich der Reuige einzufinden, um sich von ihr wieder aufnehmen zu lassen; und es müsste nun von der vollzogenen Thatsache wiederum der ganzen Kirchengenossenschaft öffentlich Anzeige gemacht werden, woran sich Dankgebet und Fürbitte naturgemäss anschliessen würde. Da freut sich dann die Gemeinde wie das Weib, das den verlorenen Groschen wiedergefunden hat (Luc. 15, 9) und singt Dank- und Siegespsalmen dem Herrn, der als der Stärkere über den Starken gekommen ist und hat gemacht, dass sie nicht übervorthelt worden sind vom Satan (2 Cor. 2, 11).

Haben wir uns in den vorstehenden prinzipiellen Erörterungen darauf beschränkt in theoretischer Weise zu zeigen, wie sich nach unsrer Ueberzeugung bei normaler Entwicklung eines christlichen Gemeindelebens Seelsorge und Kirchengenossenschaft gestalten und von einander sondern müsste, und es uns dabei versagt auf eine nähere Beleuchtung der faktischen Zustände unsres heutigen Kirchenthums näher einzugehen, so sei uns nun gestattet schliesslich einige praktische Consequenzen zu ziehen, vor denen man, sofern die Theorie richtig war, nicht wird zurückscheuen dürfen.

Wenn die Kirchengenossenschaft im Unterschiede von der Seelsorge das ist, als was wir sie beschrieben haben, so fragen wir zunächst: haben wir heute Kirchengenossenschaft?

Je nachdem wir den Blick weiter hinausschweifen lassen oder den Horizont unsrer Betrachtung enger begrenzen, wird unsre Antwort verschieden ausfallen. Von der katholischen Kirche sehen wir hier ab; denn dass ihre streng und consequent ausgebildete Zucht nicht wahre Kirchengenossenschaft ist, weil sie von dem Clerus allein gehandhabt wird, haben wir schon oben angedeutet. Wirkliche Kirchengenossenschaft dagegen finden wir in manchen reformirten Gemeinden, ferner in den mannichfachen evangelischen Sekten und Denominationen, auch bei den Lutheranern Nordamerikas, also immer da, wo freikirchliche Neubildungen bestehen, die jegliche nähere Verbindung mit dem Staate, so-

wohl die Vortheile seiner Begünstigung als die Lasten seiner Bevormundung, von sich abgethan habe. Inwieweit sich dabei Falsches und Krankhaftes miteingeschlichen hat, diess im Einzelnen zu charakterisiren kann ja hier nicht unsere Aufgabe sein, da eine solche specielle Kritik die Grenzen des uns an dieser Stelle gestatteten Raumes weit überschreiten müsste. Unter den Landeskirchen Deutschlands nimmt die preussische Rheinprovinz gewissermassen eine bevorzugte Stellung ein; auch dort findet wirkliche Kirchenzucht Statt, bei welcher Presbyterium, geistliches Amt und staatliches Kirchenregiment zusammenwirken; nur sind die in die Oeffentlichkeit dringenden Urtheile darüber, ob es da in gesunder und heilsamer Weise zugehe, sehr widersprechend: die einen rühmen und preisen, die andren klagen und tadeln. Beiderseits hat man sich zu diesen Aeusserungen dadurch veranlasst gesehen, dass eben jetzt in der unirten preussischen Landeskirche überhaupt von massgebender Seite her stark dahin gestrebt wird die presbyterialen und synodalen Ordnungen des Rheinlandes allgemein nachzubilden und durchzuführen. Denn was die preussische Gesamtkirche und die meisten andren deutschen Territorien betrifft, so ist da gegenwärtig eine Kirchenzucht in unsrem Sinne eigentlich noch nicht vorhanden: es findet zwar nicht bloss officiell angeordnete Admonition, sondern auch öffentlich verkündigter Ausschluss aus der Abendmahlsgemeinschaft Statt; aber die Gemeinden selbst sind dabei nicht mitthätig, wie sie es doch sein müssen, sondern das staatlich organisirte Kirchenregiment hat sich ohne Weiteres an ihre Stelle gesetzt. Und selbst wenn man diess übersehen und doch dafür dankbar sein will, dass da immerhin, wenn auch in fehlerhafter Weise, eine Zucht geübt und gegen den Abfall Zeugnis abgelegt wird, so darf man sich doch nicht verhehlen, dass auch diess schwerlich noch lange so wird fortgehen können. Ist doch ganz neuerdings den preussischen Kammern von Seiten der Staatsregierung bereits ein Gesetzentwurf vorgelegt worden, der die Amtsbefugnisse der Religions-

diener begrenzen soll und ihnen unter Anderem die Befugnis ab spricht, selbst gesetzlich zulässige Massregeln kirchlicher Strafe und Zucht öffentlich zu verkündigen. Wir haben aber bereits obengeschen, dass gerade die öffentliche Verkündigung in der Kirche die unentbehrliche Hauptsache ist, mit der alle Kirchenzucht steht und fällt. Es soll also Zucht zulässig sein, doch nur so, dass sie — nicht Zucht ist, sondern bloss inter parietes geübte Seelsorge! Es kann nicht zweifelhaft sein, dass solche und ähnliche Staatsgesetze über kurz oder lang überall durchgehen werden; denn kein Landes herr wird auf die Dauer guten Willen und Energie genug bewiesen, die Prerogative eines Summepiskopats in seiner persönlichen Hand zu behalten und dem liberalen Wogendrange der Kammermajoritäten jegliche Einmischung zu versagen, wo irgend landesherrliches Kirchenregiment bei konstitutioneller Staatsverfassung besteht. Was also heute noch als ein schwacher Rest von Kirchenzucht vorhanden ist, geht, wenn wir recht sehen, einem baldigen totalen Untergange entgegen.

Was nun unsre eigne lutherische Landeskirche betrifft, so könnte man, da wir von solchen Bedrohungen des Constitutionalismus frei sind, die Meinung hegen, es müsste mit uns besser stehen; aber ein Blick in unser Kirchengesetz und unsre faktischen Kirchenzustände zeigt uns leider das gerade Gegentheil. Auch hier sind die Gemeinden ohne jedes Recht der Initiative oder des Beschlusses; es existirt überhaupt gar kein Organ, durch welches sie handeln könnten, womit denn einer normalen Kirchenzucht von vorne herein die Pulsader unterbunden ist. Alles liegt in den Händen des landesherrlichen Kirchenregiments. Bei uns tritt jedoch noch ein andrer schwerer Missstand hinzu, so dass wir in der That am schlimmsten daran sind. „Wenn ein Prediger es durchaus nöthig finden sollte (sic!), herrschend gewordene Laster oder gefährliche Religionsirrtümer in seiner Gemeinde besonders zu bemerken und zu rügen“, so soll er doch „Niemand namentlich noch sonst bezeichnen oder andeuten“ (Instruktion § 8). „Auch hat der Prediger, wenn

sich bei ihm solche Personer zur Beichte melden, von denen ihm bekannt ist, dass sie in offenbarem Unfrieden leben, sie zu ermahnen, dass sie sich zuvor herzlich mit einander aussöhnen; wenn sie aber erklären, dass sie sich dazu noch nicht bereit genug fühlen, ihnen zu rathen, sich einetweilen der Theilnahme am heiligen Abendmable zu enthalten“ (§ 50). „Wenn er Bedenken findet irgend einen hartnäckigen, notorischen Sünder zum heiligen Abendmable zuzulassen, so ist er zuvörderst verbunden ihm selbst sein Bedenken mit christlicher Liebe mitzutheilen; wenn Jener aber dennoch auf Zulassung zum heiligen Abendmable besteht, so berichtet der Prediger über diesen Fall, ohne den Namen des Sünders zu nennen, jedoch mit ausführlicher Auseinandersetzung des Grundes seines Bedenkens, dem Consistorio. Nach Empfang eines solchen Berichts, erlaubt das Consistorium entweder den Reuigen zum heiligen Abendmable zuzulassen, oder es schreibt vor, dass er auf einige Zeit vom Tische des Herrn entfernt werde. In diesem letzten Falle gestattet es dem Prediger, dem Sünder das heilige Abendmahl zu reichen, sobald er ihn zulässig findet. Ueber jede solche einstweilige Ausschliessung vom heiligen Abendmable, sowie auch über die darauf erfolgte Zulassung zu demselben, hat das Consistorium dem Ministerium der inneren Angelegenheiten, mit genauer Angabe der Umstände, jedoch ebenfalls ohne die Namen zu nennen, zu berichten“ (§ 55). Diess ist Alles, was sich an einschlägigen Bestimmungen im unsrem Kirchengesetze findet. Kann da nun im Ernst von Kirchenzucht überhaupt die Rede sein? Es hat Zeiten gegeben (und hier und da dauern sie wohl noch heute fort), wo es kaum einem Prediger einfiel sich über die Anwendung der obigen Gesetzesparagraphen auf einzelne Fälle Gewissenskrupel zu machen, wo vielmehr Alles, was sich zum Abendmable meldete, ohne Weiteres admittirt wurde, indem man sich damit beruhigte: es seien ja „Christen“; die regelmässige Theilnahme an der Communion sei „Christenpflicht“; das Sakrament könne ja auch auf einen verstockten Sünder

heilsamen Einfluss üben; und jedenfalls stehe dem Prediger kein „Richten“ zu (also nicht das Mindeste von dem, was die schmalkaldischen Artikel als potestas jurisdictionis so energisch den Pfarrherren zusprechen!). In Folge dessen gewöhnten sich auch die Gemeinden daran; und so ist es erklärlich, dass es noch heutzutage zu den seltenen Fällen gehört, wenn ernstere Gemeindeglieder daran Anstoss nehmen, einen notorischen, unbussfertigen Sünder ohne Weiteres mit sich admittirt zu sehen. Dem Herrn sei's gedankt, dass in unsren Tagen die meisten unsrer Pastoren anders zu der Sache stehen, dass nicht mehr, um mit Luther zu sprechen, „das Sakrament so unter die Leute in Haufen geworfen wird, wie der Papst gethan“. Wie gestaltet sich nun also jetzt die Praxis in den meisten Gemeinden? Der Pastor admonirt den notorischen Sünder unter vier Augen, zuweilen wohl auch in Gegenwart von Zeugen (etwa der „Kirchenvormünder“); diess kann, selbst wenn es noch so oft und energisch wiederholt wird, natürlich nicht Kirchenzucht sondern immer nur Seelsorge genannt werden, mag es auch der Sünder persönlich gewissermassen als Strafe empfinden. Zum Handeln kann es allemal erst dann kommen wenn derselbe sich zur Theilnahme am Abendmable meldet; da wenigstens müsste nun die Kirchenzucht beginnen, die bei normalen Verhältnissen schon früher hätte einschreiten sollen. Es beginnen da aber faktisch zunächst nur die persönlichen Gewissensbedrängnisse des Pastors, der sich als Haushalter über Gottes Geheimnisse weiss. Soll er dem Unbussfertigen das Sakrament reichen, damit er sich selbst das Gericht esse? Darf er andererseits eigenmächtig abweisen und ausschliessen? Beide Gewissensfragen haben schweres Gewicht! Machen sie sich im Herzen des Pastors beide mit gleicher Schwere geltend und lassen ihn nicht zu einer einigermaßen zuversichtlichen inneren Entscheidung kommen, so schiebt er wohl diese dem Menschen selbst in's Gewissen, erklärt ihm also, er zwar weise ihn nicht ab, wolle aber, wenn der Mensch sich doch das Gericht esse,

keinerlei Verantwortung tragen, da er ihn gewarnt habe. Die Admission geschieht, die Zucht tritt nicht ein. Will man sich ganz strikt, um nicht zu sagen pedantisch, an den Buchstaben unsros Kirchengesetzes klammern, so wird diess fast in allen Fällen das Resultat sein; und dann ist also eklatant, dass wir keine Spur von Kirchengzucht haben. Denn was kann es für weitere Erfolge haben, wenn sich auch der Pastor einmal entschliesst dem Consistorium über den Fall zu berichten? Das Consistorium könnte darauf (nach § 55) nur entweder „erlauben den Reuigen zum Abendmahle zuzulassen“, — solcher Erlaubniss bedarf es gar nicht für den „Reuigen“, es handelte sich vielmehr um den „Hartnäckigen“ —; oder aber es könnte seine zeitweilige Abweisung (die ja aber dann auch bereits geschehen ist!) vorschreiben und dem Prediger gestatten ihn wieder anzunehmen, „sobald er ihn zulässig findet“, — womit dann doch die ganze Sache wiederum dem Prediger zugeschoben ist, und die Verlegenheit dieselbe bleibt, höchstens mit dem Unterschiede, dass sich nun der Pastor den Rücken gedeckt hat und vor persönlichen Angriffen und Verklagungen gesichert ist. Dazu kommt noch, dass das Consistorium nur in den seltensten und äussersten Fällen in solcher Weise die zeitweilige Abweisung des Sünders vorschreiben wird (uns wenigstens ist noch nie ein Fall der Art zu Ohren gekommen), um sich nicht der peinlichen Procedur der Berichterstattung an das „Ministerium der inneren Angelegenheiten“ unterziehen zu müssen. Also der Pastor sehe selbst zu, wie er mit der Sache, mit dem Sünder und mit seinem eignen Gewissen fertig wird. Wenn er das nicht aufgeben will, was man allein an den Haushaltern sucht, nämlich die Treue, so wird er sich freilich durch solche schwere Belastung nicht abhalten lassen, dem offenbar Unbussfertigen einstweilen das Sakrament zu versagen; er wird ihm von der Theilnahme daran so stark abrathen, dass sein Abrathen den äusseren Effekt wirklicher Abweisung hat; die Berechtigung dazu kann und darf er sich auch gar nicht nehmen lassen, selbst auf die Gefahr der

peinlichsten Collisionen, denn sie gehört mit zur Seelsorge. Kirchengzucht aber ist das nimmermehr. Denn einmal ist die Gemeinde dabei völlig unbetheiligt; sie kann nicht einmal durch öffentliche Verkündigung des Falles zu einer gewissen Theilnahme, ja auch nur zur speciellen Fürsorge herangezogen werden. Ferner kann dem Sünder auch nicht etwa auf eine bestimmte Zeit die Admission versagt werden, sondern der Pastor kann ihm eben nur als Seelsorger sagen: „in diesem Moment bist du zum Sakramentsempfange nicht bereitet, thust du aber morgen oder heute Busse, so steht dir Nichts im Wege.“ Endlich ist auch das ein sehr schlimmes Ding, dass oft derselbe Mensch, dem ein Pastor das Sakrament nicht reichen zu können erklärt, es vielleicht von einem andren sofort erhält, und dass bei jeder Neubesetzung eines Pfarramtes ein heillosers Sprung aus strenger Praxis in die aller laxeste und umgekehrt, eintreten kann. Und das will man Kirchengzucht nennen? Es täusche sich selbst, wer an Illusionen Gefallen findet! Wir aber müssen es mit Schmerz offen aussprechen: wir haben keine Kirchengzucht!

Was ist nun zu thun? Diess sei unsre letzte Frage.

Denn dass ein solcher Zustand durchaus abnorm, ungesund, ja seelengefährlich ist, wird doch Niemand leugnen wollen; er ist es ja, der zu allen Zeiten schon so vielen ernsten Christen zum Anlass geworden ist, der lutherischen Kirche, wo nicht äusserlich, doch innerlich den Rücken zu kehren und sich zu sektirerischen Strömungen hinzuneigen. Wie soll dem abgeholfen werden?

Da wir als wesentliches Merkmal wirklicher Kirchengzucht postulirt haben, dass sie von der Gemeinde getübt werde, so kann uns geantwortet werden, man müsse zunächst Gemeindeorgane dazu schaffen, resp. etwa schon vorhandene Institutionen weiter entwickeln, umbilden, reformiren. Diess wird ja in der That heute von vielen Seiten verlangt, und es giebt Kreise, die hiervon alles Heil erwarten. Einerseits wirft der prononcirt Liberalismus überall mit verworrenen Phrasen vom „Gemeindeprincip“ um sich, und seine Presse schreit: „gross ist die Diana

der Epheser!“ und der mehrere Theil weiss nicht, was er will denn er verwechselt allemale die Begriffe „kirchliche Gemeinde“ und „Commune“; und wie einst zu Ephesus (Act. 19.) treten wiederum die „Kanzler“ hin, das Volk zu stillen, und sprechen: „welcher Mensch ist, der nicht wisse, dass unser Staat sei ein Pfleger der grossen Göttin Diana-Gemeindeprinzip; weil nun das unwidersprechlich ist, so sollt ihr ja stille sein und Nichts Unbedächtiges handeln; wollt ihr aber Etwas handeln, so mag man es ausrichten „in einer ordentlichen Gemeinde!“ Lassen wir sie mit einander handeln und ausrichten, die liberalen Völker und Kanzler! Warten wir ruhig ab was aus ihren kirchlichen Bauplänen mit Gemeindeversammlungen, Synoden, Presbyterien etc. schliesslich wird! Begleiten wir den Fortgang der Dinge mit aufmerksamem Auge und mit betender Seele; aber erwarten wir nur von diesen Entwicklungen ja nicht, dass sie uns eine Kirchenzucht im Gehorsam der Schrift bringen! Diess bezwecken sie am aller wenigsten, sondern, wenn nicht Alles täuscht, eine sogenannte Kirche, die als ein Allerweltsinstitut auf breitester, bequemster Basis vielmehr das Ansehen einer grossen Nationalhure hat. — Doch auch von ganz anderer, achtungswertherer Seite dringt man ebenfalls auf lebensfähige, handelnde Gemeindeinstitutionen und hat dabei gerade Erweckung der Kirchenzucht im Auge. In konservativer Weise will man an schon Vorhandenes anknüpfen, z. B. um bei den uns zunächst liegenden Verhältnissen stehen zu bleiben, an das Institut der Kirchenvormünder. Diese sind, wie unser Kirchengesetz unzweideutig dokumentirt, nicht als Gemeindevertreter, sondern als Beamte der äusseren Kirchenpolizei eingesetzt und sollen zugleich Gehülfen des Pastors in der Seelsorge sein. Vielfach wird darüber geklagt, sie seien grossentheils auch hierzu ganz ungeeignete Persönlichkeiten. Jedenfalls aber liegt auf der Hand, dass die Kirchenvormünder allein unmöglich ohne Weiteres zu einem die ganze Gemeinde repräsentirenden Collegium umgestempelt werden können. Man will ihnen also wei-

tere Elemente zugesellen. Diess kann nur in zwiefacher Weise geschehen: entweder durch Wahl seitens der Gemeinde oder durch persönliche Berufung seitens des Pastors. Eine Gemeindevahl könnte natürlich nur vom Kirchenregiment befohlen werden; der Pastor ist zu einem solchen die ganze Kirchenverfassung neubildenden Vorgehen durchaus nicht befugt, selbst wenn die Lokalgemeinde sich mit ihm in Uebereinstimmung befindet. Wollte aber auch das Kirchenregiment den Schritt thun, es wäre unserer Meinung nach nur der Anfang zu neuen Wirren und Verlegenheiten. Es entstände nämlich gleich die Frage: wer soll wählen und wer gewählt werden dürfen? Sollen alle „unbescholtene“ Männer, die sich zur Kirche und zum Sakrament halten, wahlfähig sein, so stehen wir vor einer kirchlichen Ochlokratie; denn dass die Mehrzahl aller in dieser Weise qualificirten Gemeindeglieder wirkliches, gesundes Interesse für das Wohl der Kirche haben sollten, kann man nur erwarten, wenn man mit verbundenen Augen operirt und Nichts von den bitteren Erfahrungen anderer Landeskirchen (z. B. der preussischen und sächsischen) aus neuester Zeit lernen will. Soll dagegen der Pastor selbst sein Aeltestenkollegium aus Persönlichkeiten bilden, die ihm als die geistlich gewecktesten und tüchtigsten erscheinen, so wird daraus nie eine Gemeindevertretung werden, sondern im besten Falle ein Consortium, das mit dem Pastor Hand in Hand geht und der übrigen Gemeinde als ein von ihm inspirirtes, ihr selbst gegenüberstehendes Trabantenheer erscheint. Wir haben Nichts dagegen, dass der Pastor geeignete Kräfte aus der Gemeinde sich zu Gehülfen in der Seelsorge heranzieht (NB. wenn er solche wirklich findet); aber zu officiellen Persönlichkeiten kann und darf er sie nicht machen; und selbst wenn er es könnte und dürfte, ein Gemeindeorgan zur Kirchenzucht wäre damit in keinem Falle geschaffen. Hierzu müsste ja erst eine gesetzliche und rechtliche Basis gegeben werden; es müsste erst als Grundsatz festgestellt und anerkannt sein, dass alle Mittel der Kirchenzucht, wie wir sie

oben namhaft gemacht, von Rechts wegen ausgeübt werden dürfen und sollen. Von wem aber soll diess ausgehen? Etwas bloss vom Kirchenregiment? Das hiesse Etwas von aussen machen, das nicht innerlich gewachsen ist und den Bau eines Hauses von oben aus beginnen, einen schönen Giebel und Thurm konstruiren, der in der Luft schweben sollte. Soll ein Fundament da sein, so müsste die Initiative von den Gemeinden selbst ausgehen. Und hierzu wäre, soll Etwas Wahres und Solides sein, vor allen Dingen erforderlich, dass wenigstens ein fest zusammenhaltender Kern gläubiger Gemeinschaft da wäre, der auf Kirchenzucht dränge, und dem sich, was irgend noch zur Gemeinde gerechnet sein will, anschlosse und unterordnete. Dass diess keine Chimäre ist, sondern sich innerhalb der irdischen Existenzform des Reiches Gottes so gestalten kann, bezweifeln wir nicht; ist es doch in den Christengemeinden der apostolischen und ersten nachapostolischen Zeiten offenbar da gewesen. Ob wir aber dergleichen jetzt zu erwarten haben, ist uns mehr als fraglich. Unserer unmassgeblichen Meinung nach fällt die Hoffnung darauf mit der auf das tausendjährige Reich zusammen, da der Satan gebunden sein wird, dass er nicht mehr verführe die Heiligen (Apoc. 20.). Glaubt Jemand, diess sei Pessimismus, und erhofft noch vor der Parusie der Apostelzeit ähnliche kirchliche Zustände, so wollen wir mit ihm darüber nicht streiten; bei Gott ist kein Ding unmöglich; die Zeit wird es lehren. Nur dass gerade unsre Zeit günstig sei, um gründlich erneuerte Formationen der Kirchenverfassung, wie sie zu rechter Kirchenzucht unentbehrlich wären, zu konstruiren oder auch nur anzubahnen, davon wird uns Niemand überzeugen können.

Was haben denn nun wir zu thun, wie die Sachen jetzt stehen? Vor Allem in der Seelsorge treu zu sein! Es ist wahr, ein treuer Pastor kommt dabei auf Schritt und Tritt zu dem Punkte, wo er mit Schmerzen klagen und beseufzen muss, dass die Kirchenzucht fehlt, ja dass namentlich in der Gemeinde selbst, sogar in vielen ihrer gläubigen Glieder, so wenig Be-

wusstsein von der Nothwendigkeit der Kirchenzucht ist. Dieses Bewusstsein durch das Zeugniß des Wortes zu wecken wird allezeit sein Streben und Sehnen sein. Giebt es einem der Herr, dass es durchschlägt, dass von der Gemeinde selbst Kirchenzucht energisch verlangt wird, und dieses berechtigte Verlangen stösst dann auf unbesiegbaren Widerstand, sei es von Seiten eines andren Theils der Gemeinde, sei es auch wohl von kirchenregimentlichen Instanzen, dann kann allerdings unter Umständen das christliche Gewissen zur Separation von der Landeskirche getrieben werden. Ist es aber, wie es leider in der Regel zu sein pflegt, der Pastor allein und wohl nur noch wenige „Stille im Lande“, denen die elende Gestalt des Kirchenthums zu Herzen geht und Thränen bitteren Schmerzes über Zions verfallene und immer mehr zerbröckelnde Mauern auspresst, — ja, dann gilt es dulden, leiden, beten und — warten auf den Tag, da wir unsre Häupter erheben werden, darum dass unsre Erlösung nahet; mittlerweile aber nur zeugen, verkündigen und nicht schweigen. Denn zu den unerlässlichen Merkmalen, daran wir erkennen, dass trotz alle dem und alle dem die Kirche doch noch da sei, gehört nicht die Kirchenzucht, sondern allein Wort und Sakrament und deren Anwendung und Anbietung in der Seelsorge. „Diese gute Beilage bewahren wir durch den heiligen Geist, der in uns wohnt“ (2 Tim. 1, 14). Wo das Wort noch ist, da ist auch der Geist und die Kirche. „Das Wort sie sollen lassen stahn und kein'n Dank dazu haben!“ Da werden dem Herrn noch Kinder geboren; und müssen sie auch jetzt nur eine Diaspora sein, „erwählte Fremdlinge hin und her“ (1. Petr. 1, 1), haben sie auch keine Gestalt noch Schöne, weil die reellen, gottgewirkten Gemeinschaftsformen nicht sichtbar sind: es wird doch kommen die Zeit „der Erquickung vom Angesicht des Herrn, wann er senden wird den, der jetzt zuvor gepredigt wird, Jesum Christ“ (Act. 3, 20). „Halte, was du hast, dass Niemand deine Krone nehme“ Apoc. 3, 11).

II.

Die christliche Gewissheitslehre und die Theologie.

Mit besonderer Rücksicht auf das „System der christlichen Gewissheit“
von Dr. Fr. H. Frank. Erlangen 1870.

Von

Dr. August Carblom.

Schon in einer Abhandlung des vorigen Heftes dieser Zeitschrift haben wir auf die hohe wissenschaftliche Bedeutung des nunmehr mit seinem zweiten Bande vollständig erschienenen neuesten Werkes des Erlanger Professors Frank hingewiesen. Wir beschäftigten uns da, nachdem wir zunächst den allgemeinwissenschaftlichen Charakter dieses Werkes besprochen, vorzugsweise mit seiner Verhältnissbestimmung der Theologie zur Philosophie, worauf wir endlich noch ein Paar für unsre Zeit besonders wichtige Gedanken des Buches hervorhoben. Die gegenwärtige Abhandlung (obgleich auch sie bei dem ersten Bande des Frankschen Werkes stehen bleibt) möchte dem wesentlichen Inhalte desselben näher treten und hat sich vorgesetzt:

- 1) den Ausgangspunkt des „Systems der christlichen Gewissheit“ kritisch zu besprechen;
- 2) die wirkliche Neuheit der in demselben vorliegenden theologischen Bewusstseinsform darzuthun;
- 3) die Bedeutung des vorliegenden „Systems“ und den Einfluss desselben auf andere theologische Einzelwissenschaften in Erwägung zu ziehen.

I.

Mit den § 15 unseres Buches treten wir so zu sagen in das Heiligthum des „Systems der christlichen Gewissheit“ ein. Die sonderliche religiös-sittliche Erfahrung, von der es ausgeht und getragen wird, kommt hier zur Erörterung. Wir hören den

Namen jener Thatsache der inneren Umwandlung nennen, die den Menschen einführt in die Gemeinschaft des höchsten Lebens und Lichtes, die das erblindete innere Auge, das verfinsterte Licht in ihm (τὸ φῶς τὸ ἐν σοί Matth. 6, 23) wieder leuchten macht, dass es Organ wird, die ganze christliche Wahrheit, den herrlichen Reichthum der göttlichen Thaten zum Heile der Welt zu schauen und zu verstehen. Wir werden darauf eingeführt in das Verständniss des Wesens dieser Umwandlung, insofern uns die Grundzüge derselben § 16 und 17 genauer vorgeführt werden. Diese Schilderung aber ist so gehalten, dass nicht das göttliche Licht, durch welches jener heilige Vorgang des inneren Lebens geworden, sondern nur er selbst in seinem Grundcharakter dargestellt wird. Als einen neuen Lebensanfang und zugleich die aus diesem hervorgehende Lebensbethätigung setzend, heisst derselbe Wiedergeburt und Bekehrung, beide Ausdrücke nicht als Bedingungen der Erwerbung des Heils genommen, wie sie in der Dogmatik und Ethik vorkommen, sondern als Grundlagen, von welchen aus eine wissenschaftlich-theologische Begründung der Erkenntniss des Heils vollzogen wird.

Gehört es nun aber zu den wesentlichen Merkmalen der Wiedergeburt, in deren Erfahrung und Besitz die christliche Gewissheit ihren Bestand hat, dass ein neues Ich zur vollen sittlichen Freiheit wiederhergestellt mit siegreicher Macht ein altes Ich überwindet und seiner bisherigen Herrschaft entsetzt, so erhebt sich nothwendig die Frage nach den Bürgschaften für diese Freiheit und deren Gewissheit. Der Verfasser sieht sich daher genöthigt, der Untersuchung Raum zu geben (S. 106) worauf die unmittelbare Zuversicht des Christen, die „von der Erfahrung der Wiedergeburt und Bekehrung unabtrennbare Evidenz ihrer Normalität beruht“. — Die Antwort auf diese Frage aber wird weiter im Hinweis auf die Thatsache des Empfangenhabens dieser sittlichen Freiheit gegeben. Der Wiedergeborene, und nur er, weiss in Wahrheit sein sittli-

ches Bedürfniss gestillt. In diesem Offenbarwerden aber des sittlichen Bedürfnisses durch den sittlichen Empfang in der geistlichen Erfahrung liegt nach unserem Verfasser die Bürgschaft für deren Normalität und Realität, weil die Enthüllung des Bedarfs in der sittlichen Unfreiheit vor dem Bewusstsein des Ich auf sittliche Kraftäusserungen hinweist, die in dem Ich vor jener Enthüllung gar nicht nachweisbar und anzutreffen sind, insofern sie im Bewusstsein des Ich nicht als selbsterzeugte, sondern als mitgetheilte auftreten. So lange in dem Ich das Bewusstsein der Selbsterzeugung sittlicher Kräfte im familienhaften, socialen, politischen und kosmopolitischen Leben fort-dauert, wodurch das Ich als sogenanntes besseres Selbst einer widersprechenden Lebensführung als der unsittlichen gegenübertritt, — (worin ja das Wesen aller ausserchristlichen Tugend besteht), — so lange ist das Ich auch überall sein eigener Bürge, sowohl rücksichtlich der Forderungen, die es aufstellt, als des Verständnisses der unsittlichen Widersprüche, die bekämpft werden sollen. Wie erklärt es sich nun, dass in einem Ich, welches bisher an sich selber und an seinen sittlichen Kräften und Zwecken Genüge gefunden, und zwar am meisten, — wenn es, philosophisch genommen das höchst entwickelte war, — plötzlich ein Ungenügen an sich selbst, eine Selbstabstossung und Selbstverurtheilung alles dessen eintritt, was ihm bisher als die höchste sittliche Kraft und das höchste sittliche Bestreben erschien? Die Antwort kann nur lauten: ausschliesslich aus der Einströmung höherer Kräfte in das Ich, die vorher in ihm nicht vorhanden waren, was sich besonders daran erkennen lässt, dass ja das Ich unmöglich über sich selbst aus sich selbst hinauszugreifen vermag. So etwas würde ja einem Herausziehen aus dem Sumpfe am eignen Schopfe gleichkommen. Insofern nun in dem wiedergeborenen Ich das Bewusstsein der Selbsterzeugung seiner sittlichen Kräfte, wie es sonst überall auf dem Gebiete der natürlichen Sittlichkeit vorkommt, aufhört, und eben dies neue Ich seines sittlichen Bedarfs nur inne wird als einer „Consequenz und Wir-

kung der Impulse, welche das Subject behufs der Wiedergeburt erleidet und in sich aufnimmt“ (S. 111.) so ist für das wiedergeborene Ich die Vergewisserung seiner Wiedergeburt für sein eigenes Bewusstsein offenbar nur dadurch möglich, dass sein leidentliches und darin zugleich thätig-empfangendes Verhalten, vermöge seines Innewerdens des sittlichen Bedarfs jenen höheren auf es einwirkenden Impulsen gegenüber, ein ununterbrochenes bleibt. Denn wäre dies nicht, und gäbe es für das neue Ich Momente absoluter Selbstständigkeit im Bewusstsein, in welchem die Einwirkung jener Impulse nicht mitgesetzt wäre, dann — wäre auch die Garantie für seine übernatürlich begründete Realität so lange aufgehoben. Das Bewusstsein des neuen Ich darf also auch nie die Form bekommen, dass die Einwirkung der höheren Impulse in der Erinnerung als eine einst stattgehabte zwar fort-dauert, zugleich aber die Einbildung sich Raum schafft, jetzt stehe das neue Ich auf eigenen Füßen. Mit dem Bewusstsein des neuen Ich verhält es sich demnach so, dass es zu keiner Zeit, so oft es sich auf sich selber als neues besinnt, ausser dem Zusammenhange mit den Mächten weiss, durch die es geworden und es kann sich deshalb auch nie rein „durch sich selbst“ (S. 116) seiner Neuheit vergewissern.

An diese Erörterung erlauben wir uns einige Bemerkungen anzuknüpfen, die wir in Betreff der Kritik, welche unser Verfasser im Zusammenhange seiner Darlegung an dem Begriff des testimonii spiritus sancti übt, auszusprechen uns gedrungen fühlen. Zunächst nämlich fordert derselbe (§ 17. 1.) der Anfangspunkt der christl. Gewissheit müsse ein solcher sein, der auf einfache und unvermittelte Art durch sich selber besteht, so dass man nicht nöthig habe, sich rücksichtlich seiner auf eine „höhere Instanz“ zu berufen, durch welche er gleichsam seine Bestätigung erhalte. Diese höhere Instanz wäre nun nach dem Folgenden das testimonium spiritus sancti, auf welches auch diejenigen sich letztlich zurückziehen, welche die christliche Gewissheit als primo loco im Subject wurzelnd anerkennen. So aber dürfe,

sagt der Verfasser weiter, das Zeugniß des heiligen Geistes nicht behandelt werden; denn in diesem Falle würde es als ein dem Subject gegenüber stehendes Anderes betrachtet. (S. 116.) Diese Ausdrucksweise hat, wir gestehen es, für uns etwas befremdliches gehabt. Wie soll man's verstehen, dass unser Verfasser, als Bestätigungsinstanzen, die das neue Ich abzuweisen habe, nicht nur äusserliche Autoritäten, sei es die der heiligen Schrift oder des kirchlichen Bekenntnisses, nennt, sondern auch die innere, von dem neuen Ich als seine Lebensquelle anerkannte und gewusste? Fast bis zum förmlichen Widerspruch zugespitzt erscheinen uns die Behauptungen des Verfassers, wenn er zuerst (S. 125) erklärt, das neue Ich in seinem von ihm selber angeschauten Thatbestande sei für sich selbst Bürge der Wahrheit, Maass der Nothwendigkeit, Richter der Weisheit, (eine Auffassung, die durch 1 Cor. 2, 15 ὁ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται bestätigt werde) dann sogleich später das Selbstbewusstsein des neuen Ich in seiner stetigen Neusetzung so darstellt, dass dieses in der erfahrenen Congruenz oder auch Conformität seines sittlichen Empfanges mit seinem sittlichen Bedarf die in sich ruhende christliche Gewissheit gewinnt, deren Idee, nicht zwar ein Urtheil des neuen Ich über sich selbst rein aus sich selbst, dennoch aber eine „Autonomie des christlichen Subjects als Garanten der Wahrheit“ ausspricht, die aber ihrerseits „auf Theonomie oder vielmehr Theogenesie sich gründet, ohne doch den Vollzug der Vergewisserung anderswohin zu verlegen, als in die autonome Selbstentscheidung des Subjects.“ Was haben wir nach diesen Aussprüchen des Verfassers? Wir haben — um's nochmals hervorzuheben — ein christliches Subject, ein neues Ich, das in dem engsten Kreise seiner Selbstvergewisserung sich als autonomen Garanten der christlichen Wahrheit wiess, jedoch aber so, dass seine Autonomie sich auf Theonomie oder vielmehr auf Theogenesie gründet. Kant würde, wenn er einen solchen Satz vor sich gehabt hätte, gesagt haben, es sei hier die Rede

von einer heteronomisch begründeten Autonomie, und würde hinzugefügt haben, eine solche erscheine ihm als logischer Widerspruch. Wir gehen zunächst nicht so weit, indem wir uns daran erinnern, dass es in der Wirklichkeit anderswoher mitgetheilte Selbstbewegungen und Autonomien in der That gibt, wie wenn z. B. ein Gefesselter oder Gefangener durch einen Befreier seiner selbstgewollten Bewegung wieder überlassen wird. Indessen fühlen wir zugleich, dass ein solcher Fall die theonomisch begründete Autonomie des geistlichen Subjects nicht zu illustriren vermag, weil dem befreiten Gefangenen die Fähigkeit der Selbstbewegung nicht mitgetheilt, sondern nur das äussere Hinderniss ihrer Bethätigung weggeschafft wird, während das geistliche Subject das Bewusstsein hat, erst mit dem Eintritt der höheren göttlichen Impulse habe es eine vorher noch nicht dagewesene Spontaneität und Willensfreiheit empfangen. Die Heilung eines Gelähmten durch ärztliche Behandlung erscheint deshalb vielleicht als mehr zutreffende Erläuterung zu dem Begriff einer heteronomisch begründeten Autonomie, aber auch diese Vergleichung hat ihre hinkende Seite. Allordings musste zwar die an sich vorhandene Unfähigkeit zur Selbstbewegung, die Lähmung, erst beseitigt werden, ehe der Kranke sich seiner autonomen Bewegung erfreuen konnte. Nach geschahener Heilung aber bedarf der bisher Kranke keiner weiteren Einwirkungen, sondern er bedient sich seiner eigenen Kraft, ohne an den Ursprung derselben zu denken. Nicht so das geistliche Subject. Dieses ist dessen inne geworden, dass seine Spontaneität und sein freier Wille, die den Charakter seines gegenwärtigen Lebensstandes ausmachen, ohne stotige Gemeinschaft mit seinem Lebensquell und ohne stetige Zuströmung seines Inhalts sich nicht würde aufrecht halten können. Mit dem geistlichen Subjecte verhält es sich in dieser Hinsicht ganz ebenso, wie mit einem in frischer Lebensluft athmenden Menschen. Er weiss, dass er ohne stetige Gemeinschaft mit solcher Luft nicht fortzuleben vermöchte. Deshalb athmet er gern und

freudig und ist sich dessen deutlich bewusst, dass ihn das allein in gesundem Dasein erhält. Sein Athmen ist zwar autonom selbstgewollt, aber ebenso gewollt, wie der Wille zu leben. Das Athmen selbst beruht in seiner Thätigkeit auf der Anregung der Lebensluft. Man hat deshalb das Gebet des geistlichen Subjects als das Athmen der Seele bezeichnet; ein sehr treffender Vergleich, weil das Fortleben bedingt ist durch die Fortdauer dieses pneumatischen Athmungsprocesses, der allerdings selbstgewollt von dem Subject vollzogen, aber nicht unterlassen werden darf, wenn es nicht dem Tode verfallen soll. Wir können deshalb mit der Schlussbehauptung unseres Verfassers nicht ganz zusammenstimmen, wenn er sagt, dass der Vollzug der Vergewisserung trotz der theogenetischen Begründung seines Lebensstandes in nichts Anderes, als in die „autonome Selbstentscheidung des Subjekts“ könne verlegt werden. Denn der Ausdruck „Selbstentscheidung“ erinnert immer noch zu sehr an das, was Wahlfreiheit ist genannt worden und mit der theogenetischen Begründung des christlichen Lebensstandes sich nicht verträgt. Unseres Erachtens würde es darum der Sache gemässer gewesen sein zu sagen: der Vollzug der Vergewisserung geschehe von Seiten des geistlichen Subjects durch autonomes und stetiges Wollen seiner selbst, als geistlich erneuerten und mit Willen zum Leben erfüllten. Am wenigsten scheint uns die Ausdrucksweise, das neue geistliche Ich sei Garant oder Bürge seiner selbst, der von unserm Verfasser selbst geschilderten Entstehungsweise und Qualität eben dieses neuen Ichs zu entsprechen. Wie kann ein Subject, das seine Genesis und sein Fortleben ausser- und übersubjectiven Geisteskräften verdankt, sein Leben und Dasein selbst verbürgen? Diese Garantie könnte es nur leisten, wenn es durch sich selber geworden wäre, was es doch nicht ist. Hier scheint uns ein unlösbarer Widerspruch einzutreten, wenn die Selbstgarantie des geistlichen Ich und sein stetiges Aus-Gott-leben gleichzeitig im Bewusstsein sollen festgehalten werden.

Von hier aus kehren wir nun wieder zu dem testimonium spiritus sancti und seiner exogetischen Besprechung durch den Verfasser zurück. Wir fragen zunächst: ob derselbe ein Recht hat, die Berufung auf das Zeugniß des heiligen Geistes zur Vergewisserung des christlichen Wahrheitsbewusstseins, so zu behandeln, als ob durch diese Berufung das pneumatische Ich, gleichsam auf ein Anderes, Fremdes, nicht zu ihm selber Gehöriges, verwiesen werde; sodann aber: ob wir genöthigt sind, auf Grund der angeführten paulinischen Stellen das Zeugniß des heiligen Geistes nur als eine zu dem Selbstzeugniß des pneumatischen Ich hinzukommendes Mitzeugniß anzusehen?

Was nun die erste Frage betrifft, so geht aus unserer Darstellung, in der wir die eignen Gedanken mit denen des Verfassers in Beziehung gestellt haben, so viel deutlich hervor: das pneumatische Ich vollzieht sein Selbstbewusstsein und sein stetiges Selbstwollen nur kraft seiner Theogenese, so dass es sich in seinem Selbstbewusstsein sagen muss, es lebe nur durch den heiligen Geist. Es gehört mithin die Gemeinschaft mit diesem zu dem Inhalt seines Selbstbewusstseins. Es kann deshalb nie dahin kommen, dass das pneumatische Ich den heiligen Geist als ein anderes, ihm fremdes Princip in sich erfahre. Denn in diesem Fall müsste das pneumatische Ich seine Theogenese verleugnen, das heilige Zeugniß in ihm müsste ihm völlig unverständlich sein, und der Rückfall ins natürliche Bewusstsein wäre unvermeidlich. Das selbstgewollte Leben des pneumatischen Ich ist daher untrennbar von dem Bewusstsein des heiligen Geistes in diesem Selbstwollen. Diese Untrennbarkeit liefert sogleich den Beweis, dass das pneumatische Ich, das Bewusstsein des heil. Geistes in sich nicht als ein bloss Hinzukommendes, sondern als ein es Constituirendes ansehen muss, ohne jedoch dadurch mit dem heil. Geist identisch zu werden und sein unterschiedenes Selbstbewusstsein zu verlieren, was ein schwärmerischer, fanatischer Standpunkt wäre. Hiernach muss

nun auch das von unserm Verfasser angeführte Schriftzeugniss verstanden und die zweite unsrer obigen Fragen beantwortet werden. Wenn wir uns ins Nachdenken über Gal. 4, 6 und Röm. 8, 15 vertiefen, und demgemäss die Fragen stellen: wer ruft ἀββᾶ ὁ πατήρ? so muss doch geantwortet werden: das pneumatische Ich thut dies. Fragen wir dann zweitens: kraft welcher Befähigung das Ich so rufen könne, so sagen beide Stellen deutlich, es geschehe durch den Geist des Sohnes in den Herzen der Gläubigen durch das πνεῦμα υἱοθεσίας, durch welches unser Geist Zeugniss empfängt über seine Sohnschaft. Indem so einerseits als Subject der Anrufung Gottes, als des Vaters, der Geist des Sohnes oder der Sohnschaft selbst erscheint, obwohl in dem κράτους die Gläubigen als die eigentlichen Subjecte des Vater-rufes bezeichnet werden, andererseits aber unser Geist d. h. der Geist der Gläubigen vom Geiste der Sohnschaft unterschieden wird, so ist die von uns oben dargestellte Untrennbarkeit des pneumatischen Selbstbewusstseins und des heil. Geistes aufs Evidenteste ausgesprochen, jedoch aber so, dass das pneumatische Ich, rein durch sich selbst, keine Gewissheit über seine Sohnschaft erhält, sondern nur kraft des ihm innewohnenden heiligen Geistes, welcher mit ihm zusammen Zeugniss giebt, συμπραττει. Unser Verfasser giebt ja auch selber zu, dass das Ich des heil. Geistes dem pneumatischen Ich so nahe stehe, dass sich hieraus allein erkläre, wie in den angeführten paulinischen Stellen es geschehen konnte, dass der Vater-ruf einmal dem heil. Geiste unmittelbar, dann den gläubigen Subjecten zugeschrieben wird. Es scheint uns aber desshalb auch zweifelhaft, ob das pneumatische Ich, indem es durch den heil. Geist „Vater“ ruft, diesen Geist in sich als ein Ich sprechend vernimmt, und nicht vielmehr bloss als bewegende Geistesmacht.

Aus dem Bisherigen aber scheint uns unwiderleglich zu folgen, dass dem pneumatischen Ich es nicht etwa nur gestattet, sondern nothwendig sein wird, sich behufs seiner Vergewisserung auf das Zeugniss des heiligen Geistes in ihm zu berufen.

Man vergleiche in dieser Beziehung alles was 1 Cor. 2, 10—16 ausgesprochen wird. Alles Wissen vom Menschlichen (τὰ τοῦ ἀνθρώπου) vollzieht sich im menschlichen Geiste als solchem, alles Wissen vom Heil (τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν,) kommt uns nur durch den Geist aus Gott (τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ) zum Bewusstsein. Deshalb kann auch der ψυχικός ἄνθρωπος den πνευματικός nicht beurtheilen. Es ist selbstverständlich, dass ein Kritiker wie D. F. Strauss das testimonium spiritus sancti für die Achillesferse des protestantischen Systems erklären musste, da er in seiner Dogmatik den Naturalismus soweit treibt, dass er es ganz in der Ordnung findet, wenn innerhalb der Menschheit alle Stufen des Verhältnisses von Geist und Fleisch, von der höchsten Bildung an bis zur thierischen Rohheit repräsentirt seien. Dieses naturalistische Genügen an der bestehenden Unfreiheit verschloss ihm das Verständniss des wiedergeborenen Bewusstseins, in welchem die tiefste Enthüllung des sittlichen Verderbens als stärkste Begründung des sittlichen Bedarfs zusammenfällt mit der Versetzung in das Reich absoluter Schuld- und Willensfreiheit, die es völlig unzweifelhaft macht, dass hierbei eine übernatürlich heilige Geistesmacht und nicht bloss die Naturmacht des menschlichen Geistes thätig gewesen. Das Zeugniss des heiligen Geistes beweist sich selbst durch seinen Inhalt, da dieser weder auf geschichtlichem noch wissenschaftlichem Wege, ausserhalb des Glaubens an die Heilsoffenbarung in den menschlichen Geist hineingebracht werden kann und desshalb auch nie in demselben aufgetreten ist. Es erklärt sich hieraus zugleich, warum das testimonium spiritus sancti andererseits als die stärkste Bürgschaft der Glaubensgewissheit ist angesehen worden. Denn ein Zustand, in welchem die absolut tiefste Enthüllung des Bösen mit gleichzeitiger Erhebung in absolute Schuld- oder Willensfreiheit zusammenfällt, setzt Factoren voraus, die aus dem gegenwärtigen sittlichen Zustande der Menschheit nicht hervorgegangen sein können. Denn kein natürlicher Volksgeist, wie bedeutend seine Anlagen, sein Scharf-

und Tiefsinn auch sein mag, wie hoch menschliche Wissenschaft sich auch steigere, — niemals werden diese natürlichen Mächte kraft ihrer selbst die Enthüllung des Widerspruchs gegen Gott den Geist, als Beherrscher der Welt, d. h. die Enthüllung des Bösen zu vollziehen vermögen. So lehrt uns die Geschichte auf allen Blättern und wenn wir gefragt werden, wer uns das Recht gab Natürliches und Unfreies Uebernatürlichem und Befreiendem in der Geschichte entgegenzusetzen, da doch alles nur eine Entwicklung sei, so stellen wir die Gegenfrage: wie erklärt sich innerhalb dieser angeblichen einheitlichen Entwicklung der Widerspruch gegen sich selbst, der darin geschichtlich gegeben ist, dass eine übernatürliche Geistesmacht gegen alles Natürliche richtend und verurtheilend auftritt. Die angeblich eine Entwicklung kann offenbar diesen Widerspruch weder aus sich erzeugen, noch ertragen.

Wir beschliessen hiemit die kritischen Bemerkungen, welche wir zu der Lehre vom pneumatischen Ich geglaubt haben machen zu müssen. Haben wir den Verf. missverstanden, so wird er uns, wie wir hoffen, freundlich zurechtweisen. Er selbst will ja auch durchaus nicht so verstanden werden, dass er das natürliche Ich zum Richter „sei es über die Wahrheit des persönlichen Christenstandes, sei es über das diese Wahrheit mitverbürgende Zeugnis des heiligen Geistes einsetze“.

Wir haben in dem Bisherigen den positiven Charakter des Ausgangspunktes für die christl. Gewissheit betrachtet, und hatten es vorzugsweise mit der Garantie der Realität und Normalität dieses Ausgangspunktes zu thun. Nunmehr liegt uns daran, auch noch den Widerspruch hervorzuheben, der mit dem Eintritt des neuen, wiedergeborenen Lebens innerhalb der menschlichen Geistesentwicklung, ausdrücklich auf jenen Eintritt bezogen, entsteht. Unser System erörtert diesen Widerspruch in den §§ 18—22. Wir besprechen daher einige Haupt-

gedanken dieses Abschnittes. — Wenn wir so eben sagten, der Widerspruch entstehe innerhalb der menschlichen Geistesentwicklung, so sollte dieser allgemeine Ausdruck dazu dienen, zwei Fälle zusammenzufassen, insofern der Widerspruch nicht nur da sich entwickelt, wo das christliche Leben mit Bewusstsein abgewiesen wird, sondern auch da sich regt, wo dieses Leben bereits in eine menschliche Persönlichkeit entgegengetreten ist. Vor allen andern aber muss hier die Behauptung beleuchtet werden, dass in der Erkenntnis des Widerspruchs gegen das neue Leben eine Bestätigung der Realität desselben enthalten sei. (vergl. § 18, 4). In dieser Beziehung wird (a. a. O.) vor Allem betont, dass der Gegensatz des christl. Lebens und des ihm widersprechenden natürlichen da, wo er als Wahrheitsbewusstsein in seinen Momenten auf sich bezogen ist, einen principiellen Charakter an sich trägt. Das Leben der menschl. Persönlichkeit, die in diesen Gegensatz hineingestellt ist, beruht in seiner Doppelgestalt auf einander aufhebenden Grundlagen d. h. auf solchen, die auf die Dauer nicht gleichzeitig innerhalb eines menschl. Subjectes fortbestehen können. Der principielle Charakter dieses Gegensatzes enthält ferner, dass durch ihn der centrale Lebensbestand der menschlichen Persönlichkeit ergriffen ist, so dass er sich nicht bloss in der niederen Sphäre der sinnlichen Lebensbedürfnisse und Interessen, oder höher hinauf in dem Bereich des verständigen, den socialen Verkehr mit seinen Ansprüchen und Forderungen regelnden Bewusstseins, sondern zu oberst auch in der höchsten Sphäre der politischen, künstlerischen und wissenschaftlichen Geistesentwicklung bethätigt. Daher wird vom Standpunkte des ausserchristlichen Lebens nicht etwa bloss der christgläubige Bauer, sondern auch der kirchlich gesinnte Gelehrte, Künstler und Staatsmann, ja selbst der christl. Philosoph als bornirt, als Obskurant, Finsterling, Schwärmer u. s. w. bezeichnet und ebenso anderseits vom Standpunkte des christlichen Glaubens aus, jeder Gegner desselben, welcher socialen Bildungsstufe oder Berufsart er auch

angehören mag, als des wahrhaften geistigen Lichtes entbehrend angesehen. Bei diesem Stande der Sache muss sich die Frage erheben, wie es denn doch zugeht, dass erfahrungsgemäss es dennoch auf allen Stufen der Bildung und in allen Berufsarten Uebergänge vom ausserchristlichen, das geistliche Leben verwerfenden Zustande in eben dieses geistliche Leben giebt. Um die Bedeutung dieser Thatsache zu erkennen, ist ein zweiter Gedanke unseres Systems hervorzuheben. Dieser lautet: dem natürlichen Menschen ist es nicht möglich, rein durch sich selbst den Gang seiner sittlichen Lebensentwicklung innerhalb der Gemeinschaftsverhältnisse und der Bildungsstufen, denen er angehört, abzubrechen und einen festen Punkt ausserhalb dieses Ganges zu gewinnen, von dem aus er in Stand gesetzt wäre, den Werth und Gehalt desselben als sittlichen von Grund aus zu negiren und zu verurtheilen. Man könnte denselben Gedanken concreter wol auch so ausdrücken: weder der Bauer noch der industriell Gebildete, weder der Fachgelehrte noch der Philosoph vermögen rein aus sich selbst und unter Selbstverbürgung die höchsten Ehren und Leistungen ihres Wissens und Thuns, wie der Apostel Paulus, für *ζῆμία* und *κόβλαα* zu halten und zu erklären (Phil. 3, 8). Wenn auch der höher Gebildete die niedere Bildungsstufe verneint oder verwirft, der Höchstgebildete mit Befriedigung herabsieht auf die Verwirrungen und Widersprüche des niedern Bewusstseins und Lebens, so thut er dies doch mit Selbst-Garantie der Wahrheit des eigenen Standpunkts, ohne in dem gegebenen Gange seiner Entwicklung aus sich heraus zutreten, zugleich ohne die Möglichkeit, von einem absolut höchsten Ort aus sich selbst und sein Wesen zu erkennen und zu verstehen, ja ohne die Ahnung, dass überhaupt ein solcher Ort wirklich gegeben sei.

Steht nun aber das neue Ich als das wiedergeborene auf einem solchen Standort ausserhalb und seinem Bewusstsein gemäss zugleich oberhalb seines bisherigen Entwicklungsganges, auf dem Standort der absoluten Selbsterkenntniss gleichsam

der Durchschau durch sein eigenes Wesen; vermag das neue Ich zu leisten, was sonst nirgendwo geleistet wird, die höchste sonstige Selbstbethätigung in Wissen und Thun ihrem Werthe nach kritisch zu negiren, so folgt hieraus ein Zwiefaches. Zunächst dies, dass innerhalb des Ganges der menschheitlichen Geistesentwicklung, insofern sie als Ganzes angesehen wird, ein Bruch eingetreten ist in zwei einander auf Leben und Tod bekämpfende Richtungen des geistigen Lebens; und sodann, dass eine dieser Richtungen sich darum als die übergeordnete und zu absoluter Kritik der andern berechnete wissen muss, weil sie diese andere aus eigener früherer Erfahrung als die in sich widersprechende und unbefriedigende versteht, während sie selbst der verurtheilten Richtung unverständlich bleibt.

Sieht man nun auf jenen Bruch innerhalb der menschheitlichen Entwicklung, so ist offenbar, dass derselbe nicht aus derjenigen Richtung hervorgehen kann, welche an sich selber festhaltend auf ihre eigenen Grundlagen gestützt ihre Ziele zu erreichen strebt, d. h. nicht aus der natürlichen Richtung. Denn diese hat keinen Grund sich in Widerspruch mit sich selber zu setzen und darum auch keinen Willen und keine Kraft dazu. Der Bruch kann auch nicht als ein oberflächlicher, das menschliche Wesen nicht tief berührender, oder nur in einem niederen Lebensbereich vorkommender angesehen werden, wie dies etwa neuere und neueste theol. Kritiker meinen, — vielmehr zersetzt dieser Bruch das menschliche Wesen auf centrale Weise, wie denn auch Hebr. 4, 12 von dem lebendigen und wirksamen Worte gesagt wird, dass es durchdringe *ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος* als *κρίτικος ἐνθυμήσεων καὶ ἐνοπιῶν καρδίας*. Daher kann das Gegeneinandertreten dieser einander bekämpfenden Richtungen nur so erklärt werden, dass in die geistgeschichtliche Entwicklung der Menschheit von aussen her eine neue Geistesmacht als durchdringendes Ferment eingetreten ist, *ἕως οὗ ἐξουώθη διον* (Matth. 13, 33). Wollte man gegen diese geschichtliche Ansicht geltend machen, dass schon im Parsismus, ebenso im gnostischen

Manichäismus, ja selbst im Gegensatz des hylischen und noetischen Principis innerhalb der griechischen Philosophie, ein Dualismus einander bekämpfender Principien aufgestellt werde, — und dass es deshalb unrichtig sei zu sagen, jener bedeutungsvolle Bruch der Entwicklung finde sich bloss da, wo die alt- und neutestamentliche Heilsoffenbarung in die Weltgeschichte eingegriffen habe, so wäre hingegen zu bemerken, dass keiner der genannten Dualismen rücksichtlich des Gegensatzes der $\delta\lambda\eta$ und des $\nu\omicron\delta$ s irgend die Tiefe und Schärfe der biblischen Enthüllung des Bösen im Menschen als der $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa$ im Gegensatz zum $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$, als des alten Menschen im Gegensatz zum neuen erreicht. Weil alle jene Dualismen bestimmter oder unbestimmter innerhalb der Menschheit persönliche Geschöpfe eines bösen Principis behaupten, was in der Heilsoffenbarung nirgendwo vorkommt, so verliert das menschlich Böse, Schuld und Sünde, seinen ethischen Charakter und verwandelt sich in etwas Naturhaftes, in ein Geschick unverantwortlicher Art. Diese Dualismen sind insofern gleichsam nur Versuche des natürlichen Menschen das Schuldbewusstsein durch die Vorstellung der Hineinzeugung in das Böse von sich abzuschütteln, wie das ja auch bei dem social-statistisch begründeten Fatalismus unsrer Tage sich findet. Ausserdem aber ist ja der Vorzug der von der Heilsoffenbarung durchdrungenen Menschheitsentwicklung vor jener, von den genannten Dualismen beeinflussten, darin offenbar, dass nur die erstere das Erbe der hellenisch-römischen Bildung zur Förderung der Cultur sich hat aneignen können, während diese auf ihrem niedern, bornirten Standpunkt allmählich versumpft und verkommen ist. Sehen wir aber auf das Zweite, was wir hervorhoben, auf die berechnete Ueberordnung des im neuen Ich enthaltenen geistlichen Bewusstseins über das natürliche, insofern letzteres zwar vom ersteren, das erstere aber nicht vom letzteren verstanden wird, so wird der Beweis dafür, dass das natürliche Bewusstsein, wo es auf höchster Bildungsstufe sich zum Gegner des Christenthums aufwirft, eben dieses nicht versteht, am be-

sten im Hinweise darauf geführt, dass die Methode der wissenschaftlich-kritischen Arbeit der Gegner, da, wo nicht bloss der Werth historischer Zeugnisse zu prüfen ist, vorzugsweise darin besteht, entweder den geistigen Inhalt des Christenthums zu verflachen, ja zu verweltlichen, oder es als etwas wesentlich Unmögliches, als ein zu sichtendes Gemenge von Wahrem und Falschem darzustellen. Diese Tendenz der gegnerischen Kritik zeigt sich namentlich in dem Bestreben, die Entstehung des Christenthums aus zeitgeschichtlichen Entwicklungen und Bewusstseinsformen zu erklären. Dabei werden dann die Worte und Erklärungen der Urzeugen des Heilsglaubens exegetisch zu einem Sinne umgedeutet, der in einer späteren oder auch früheren Zeit zuerst hervorgetreten sein soll, so dass das eigenthümlich Neue der schriftstellerischen Urzeugen des Christenthums möglichst auf ein Geringstes herabgesetzt wird. Das Christenthum ist hiernach ebenso sehr judäistisch-rabbinisches als hellenistisch-philonisches, endlich auch gnostisch-orientalisches Entwicklungsprodukt. Indem nun die Kritik weiter in allen diesen Richtungen nur theilweise Wahres, ausserdem aber Einseitiges, Widersprechendes, Verworrenes, Abergläubisches und Mythisches aufzeigt, wird das Christenthum ebenfalls, als aus diesen Richtungen erzeugt, zersetzt, verurtheilt, als eine der Zeitbildung incongruente und der Antiquirung anheimfallende Geistesgestalt vorgestellt. — — Indem nun das wiedergeborene Bewusstsein des neuen Ich alle jene gegnerischen Bestrebungen zu herabsetzender Umdeutung des Heilsglaubens, von der Höhe seines Standpunctes aus durchschaut und ihren Beweggrund nicht bloss als einen specifischen, sei es nationalen oder standes- und geschäftsmässigen, sondern als einen allgemein menschlichen, central-ethischen Widerspruch gegen die Forderungen des Heilsglaubens erkennt, — indem ferner dies Bewusstsein auf die höchsten wissenschaftlichen Anstrengungen der Gegner einzugehn vermag, — indem es endlich seinen Bruch mit allen Phasen natürlicher Menschheitsentwicklung, als auf natürlichem

Wege unmöglich, nur durch den Eingriff unterscheidbarer persönlicher Geistesmacht Gottes in die Geschichte begründet erkennt und in fester gleichbleibender Haltung seit Jahrtausenden sich allen feindlichen Angriffen gegenüber behauptet hat: — so ist es selbstverständlich, dass das Bewusstsein des neuen Ich in demselben Maasse, als es sich im Kampfe gegen seine Negation behauptet, nur um so mehr sich bestätigt fühlen muss. Denn die Selbstbehauptung im Kampfe erhöht die Klarheit des Bewusstseins sowohl rücksichtlich des zu verwerfenden Inhalts des feindlichen Widerspruchs, als der Gott begründeten Beglaubigung, die es in sich selber trägt.

II.

Wenn wir uns nunmehr anschicken die Neuheit der in unserm Werke vorliegenden theologischen Bewusstseinsform darzuthun, so können wir das der Natur der Sache nach nicht anders, als so, dass wir dieselbe zu früheren und vorhandenen theologischen Bewusstseinsformen in Beziehung und Vergleich setzen. Wir werden daher die Hauptperioden der Entwicklung, welche das christlich-theologische Bewusstsein bisher durchgemacht hat, in gedrängtester Kürze zu charakterisiren haben und unterscheiden dabei im Allgemeinen drei Hauptperioden dieser Entwicklung.

Als erste bezeichnen wir die Zeit, wo das Christenthum, seit seinem Auftreten, zur Herrschaft über die hellenisch-römische Bildungswelt, politisch wie wissenschaftlich, durchgedrungen war und einen entsprechenden Widerspruch gegen sich aufgerufen hatte. Denn in jedem Zeitalter geschieht es, dass das Christenthum als Heilsmacht und Heilbewusstsein, indem es in den menschlichen Geist eindringt, in diesem eine Empörung des natürlichen Wesens hervorruft, die dem Grade der Klarheit jenes Eindringens analog ist. Das Christenthum trat nun aber zunächst kraft des Geistes und des Gehalts der apostolischen Ver-

kündigung von dem erschienenen Gottmenschen, als dem Weltheilande, mit so überwältigender und fortreissender Geistesmacht in die verderbte und verbildete Heidenwelt ein, dass der also berührte Menschengestalt Zeit bedurfte sich zu fassen, den gewaltigen Eindruck sich gegenüber zu stellen und seinen objectiven Gehalt zu erkennen. — Hieraus folgt für das theologische Bewusstsein jener Zeit, dass die Thatfachen der Heilsbegründung in ihm dergestalt vorherrschen müssen, dass die Auffassung der persönlich subjectiven Zuständlichkeit zurücktreten muss. Daher in diesem Zeitalter die hervorragende Entwicklung des christologischen und trinitarischen Dogmas im Unterschiede von der verhältnissmässig schwachen und oberflächlichen Entwicklung der christlichen Anthropologie, insbesondere der tiefen Paulinischen Begründung derselben in der Lehre von Fleisch, Sünde und Rechtfertigung. Thiersch hat bekanntlich im Zusammenhange hiermit für das zweite Jahrhundert eine Art Sündenfall der Kirche mit theilweiser Entweihung des heil. Geistes und seiner Charismen behauptet. Diese Ansicht wird der Paulinische Anthropologie ebenfalls nicht gerecht und zieht aus ihr nicht die Folgerungen, die gemäss der apostolischen Schilderung damaliger Gemeindestände auf's Klarlichste beweisen, dass, wenn die Predigt des Evangeliums in Beweisung des Geistes und der Kraft, in die geistlich Todten einzudringen beginnt und den Gläubigen bewirkt, dann in solchem Glauben der erschienene Sohn Gottes, Versöhner, Befreier und Seligmacher, so sehr der Hauptgegenstand im Bewusstsein werden muss, dass die Selbsterkenntniss, und damit die gründliche Fleischesenthüllung und Ueberwindung zurücktreten. Auf dieses Verhältniss des Hauptobjects im geistlichen Bewusstsein zu der subjectiven Zuständlichkeit des Gläubigen weisen auch alle diejenigen Paulinischen Stellen hin, die den Gläubigen vorhalten, dass, wenn solches und solches bei ihnen noch vorkomme, sie den Geist Christi nicht hätten sondern fleischlich seien (Röm. 8, 9.), das Reich Gottes bestehe nicht

in Worten — Glaubensbegriffen, sondern in Kraft, was besonders die bloß theoretischen Christen in ihrer aufgeblasenen Weisheit sich zu merken hätten. (1 Cor. 4, 20. — 1 Corth. 8, 1—3.)

Unsere Auffassung unterscheidet ausdrücklich zwischen den überlieferten Reden des Herrn und dem apostolischen Urzeugnisse von ihm einerseits und dem Gemeindeglauben und dem Gemeindeglaubensbewusstsein andererseits. Erlischt und schweigt nun apostolische Predigt und Zeugnis, wie im Anfange des 2. Jahrhunderts, so ist klar, dass jetzt die subjective, theologische Verarbeitung des überwältigenden Ureindrucks beginnt und dass jetzt wegen Mangels der stetigen Gegenwirkung aus dem Urquell die mannichfaltigen noch unüberwundenen Nachwirkungen aus der heidnischen und jüdischen Lebens- und Bewusstseinsphäre sich geltend machen müssen. Diese charakterisiren zugleich die Eigenthümlichkeit des in dem ersten Zeitalter auftretenden Widerspruchs gegen die heilbringende Gnade Tit. 2, 11. Dieser Widerspruch war nemlich nicht Ausdruck der gleichsam abstrakten Auflehnung des natürlich menschlichen Geisteslebens gegen die Heilsgnade, wie im modernen Rationalismus, Pantheismus u. s. w. sondern nur die Erscheinung eines neu auflebenden Widerstandes specifisch heidnisch oder jüdisch gefärbter Ansichten und Begriffe, die ausserhalb des Christenthums bestehenden Systemen oder Lebensweisen ihren Ursprung verdanken. Diese Nachwirkungen äusserten sich demnach auch als theilweises Zurücksinken in nunmehr unchristlich oder gar widerchristlich zu nennende Zustände. Daher das nazaräische und ebionitische Zurücksinken in den bereits überwundenen Judaismus; daher die, durch die ganze Mannigfaltigkeit der gnostischen Systeme sich hindurchziehende Verfälschung des wichtigen Gegensatzes von Fleisch und Geist, der Doketismus, die gnostischen Lehren von den Syzygien, Äonen, dem Demiurgen u. s. w., welche selbst noch in der Theologie der urkatholischen Kirche und in der alexandrinischen, besonders in der Besprechung des Gegensatzes von $\mu\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$ und $\gamma\omega\acute{\omega}\varsigma$ anklingen.

Ueberblickt man nun die Gesamtentwicklung des theologischen Bewusstseins im ersten Zeitalter, so kann man sagen; der Hauptwerth dieser Entwicklung nach der positiven und thetischen Seite bestehe darin, mit Benutzung des philosophischen Sprachgebrauchs der Griechen, das christologische und trinitarische Dogma für alle Zeiten als Hauptgegenstand des christlichen Glaubens in seinen Grundzügen zum vorläufigen Abschluss gebracht zu haben. Dagegen besteht der Hauptmangel dieses theologischen Bewusstseins in dem verhältnissmässigen Zurücktreteten der anthropologischen Selbsterkenntnis und der fehlenden Vertiefung in die Zustände des Fleisches, der Sünde und Schuld, so wie der hieran sich knüpfenden Gegensätze des persönlichen Lebens im Glauben. Die stärkeren Ansätze hiezu in der abendländischen, insbesondere der afrikanischen Theologie dürfen uns nicht bestimmen, den allgemeinen Charakter des ersten Zeitalters anders zu fassen, als wir gethan. Daher das starke Vordringen jener Nachwirkungen des Judaismus, wie des orientalischen und hellenisirenden, philosophisch gebildeten Heidenthums. Fasst man beide Seiten, die positive Theologie dieses Zeitalters und ihre Negation in dem Widerspruch der Zeit in einem Denkblick sich gegenüber auf, so kann man sagen: der Widerspruch der Position und Negation sei dort noch kein scharfer und deutlicher, von historischen Färbungen ungetrübter allgemein menschlich-innerlicher gewesen. Die positive Theologie bot, wie wir sahen, nach der anthropologischen Seite Unklarheiten und Trübungen dar, weshalb denn auch die Negation nicht etwa absolute Verleugnung des Christlichen, sondern nur ein Gemisch des Christlichen und Unchristlichen mit Vorherrschaft des letzteren, offenbarte. Es war also ein Fortschritt zur vollendeten Klärung des Widerspruchs nothwendig, der seinerseits wiederum durch einen Fortschritt in der Entwicklung des positiv theologischen Bewusstseins bedingt war.

In dem zweiten Zeitalter bereitete sich dieser Fortschritt vor. Es reicht von der Zeit des Eintritts der vollendeten Herr-

schaft des Christenthums im römischen Reiche im Laufe des vierten und im Anfange des fünften Jahrhunderts bis zur Reformation. Der Charakter dieser Periode kann im allgemeinen als der des allein für berechtigt gehaltenen kirchlich theologischen Wissens von der christlichen Wahrheit definiert werden. Nur das, was die Anerkennung dieses Wissens gefunden hatte und vom hierarchischen Kirchenregiment bestätigt war, gelangte überhaupt zur Geltung. Der Widerspruch gegen das Christliche wurde bei solchen Verhältnissen nicht sowohl durch Lösung aufgehoben, als vielmehr nur gewaltsam unterdrückt. Die Theologie veräusserlichte und gewöhnte sich daran, jeden Widerspruch mit misstrauischer Herrschsucht niederzuhalten, ohne die Fähigkeit ihn innerlich und geistlich zu brechen. Zugleich wurde in diesem Zeitalter das Natur- und Weltbewusstsein durch kirchliches Misstrauen gleichsam in Gefangenschaft gehalten und machte keine Fortschritte. Dieses Misstrauen wurzelte aber wiederum in einem unverstandenen und darum nicht ausgeglichenen Gegensatze, den man zwischen der Natur und Welt, als einem gottgeschaffenen Werke, neben derselben Natur und Welt, als einer Domaine ihres bösen Fürsten annahm. Der Mangel dieses Verständnisses musste alles Natur- und Weltstudium erschweren und verleiden.

Gegen die Aeusserlichkeit der auf hierarchisch gestützter Sicherheit ruhenden kirchlichen Theologie trat nun aber im Laufe der Zeit eine doppelte Reaction hervor. Dieselbe war einerseits praktischen Characters, andererseits machte sie sich als theoretische Reaction des allgemeinen Denkens gegen das kirchlich beschränkte geltend. Beide Reactionen bleiben aber zugleich Formen des kirchlichen Bewusstseins, obwohl innerlich in Widerspruch mit einander, so lange sie nicht den Versuch machten, sich gegen die Hierarchie aufzulehnen und daher von dieser nicht gehörig verstanden und nur unvollkommen gewürdigt wurden. So bald aber ein wirkliches Verständniss des Gegensatzes eintrat, äusserte sich auch sogleich Seitens der Kirchen-

leitung verketzerndes Misstrauen und nach Umständen Verfolgung. Durch Augustin war der mittelalterlichen Kirche das Princip der Innerlichkeit d. h. das Princip des auf Grund des Glaubens und der Busse allein zu verstehenden Christenthums so stark eingepflanzt worden, dass die kirchlich anerkannte Theologie durch Jahrhunderte es nicht wagen durfte, dasselbe zu verdächtigen. Diese augustinische Innerlichkeit bewahrte durch das ganze Mittelalter hindurch den eigentlichen Kern der Wahrheit, an welchen sich alles tiefere theologische Bewusstsein als wirklich geistliches Verständniss des Christenthums anschliessen oder auch aus ihm sich entwickeln konnte. Später war es vorzugsweise die realistische Scholastik, welche die Zustimmung des christlichen Dogmas mit dem speculativen Denken nachzuweisen suchte. Diese Scholastik, obwohl im Allgemeinen auf augustinischer Denkart ruhend, unterschied sich dennoch von letzterer dadurch, dass sie einen selbständigen Ansatz zu geistlicher Speculation, gleichsam durch eine Begründung der christlichen Gewissheit unternahm, während beim Augustin das Speculative noch in den Formen eines zwar schon in das christliche Bewusstsein übergegangenen, dennoch aber ursprünglich auf heidnischem Boden gewachsenen Denkens sich bewegte. Das Wissen dieser tiefern Richtung der mittelalterlichen Theologie blieb aber dennoch beschränkt und drang zur vollendeten Klarheit des Heilsverständnisses nicht durch, weil es durch zwei ihm entgegretende Momente daran verhindert wurde. Das erste dieser Momente bestand in dem Ueberwiegen der kirchlichen Tradition und der hierarchischen Macht im Bewusstsein der Theologen. Dadurch wurde ein wirksames Zurückgreifen in das apostolische Urbewusstsein der Kirche verhindert, und die Theologen daran gewöhnt, nicht sowohl in diesem Urbewusstsein die machthabende Autorität für ihr Denken zu erkennen, sondern nur in der bestehenden Kirche, ihren Verfassungsordnungen und ihrer öffentlich geltenden Verkündigung und Lehre. Es musste deshalb diesen Theologen so er-

scheinen, als ob die Kirche in ihrem unmittelbaren Bestande die sich selbst verbürgende Wahrheitsautorität und ihr Geist der sich selbst anerkennende Geist sei. Hiedurch aber musste die geistliche Speculation eingeengt und getrübt werden. Das zweite Moment, welches die mittelalterliche Theologie in getrübt-er Eingeschränktheit zurückhielt, war der schon erwähnte, andauernde Mangel eines allgemeinen Weltverständnisses, sowohl der Menschen- als Naturwelt. Im Streite des Papstthums mit dem Kaiserthum wurde bei mangelnder Einsicht in den socialen Charakter der menschlichen Natur, auch abgesehn vom Christenthume, Wesen und Recht des Staates verkannt und missdeutet, der Staat als das an sich Ungöttliche angesehen, zugleich aber durch Unkenntniss der Kräfte der äussern Natur bewirkt, dass man auch auf diesem Gebiete das Gottbegründete vom Verderbten nicht zu unterscheiden vermochte. Durch beides aber kam man dahin, dass die Flucht aus der Welt in die Stätten des innerlichen Christenthums, in die Orden und Klöster als das alleinige Mittel wahres geistliches Leben zu bewahren angesehen wurde, ein Christenthum, das nicht sowohl die Welt zu überwinden als ihr auszuweichen berufen schien. Noch mehr steigerte sich die Reaction der Innerlichkeit gegen die herrschende Äusserlichkeit des kirchenthümlichen Lebens und Bewusstseins in der eigentlichen Mystik des Mittelalters. Es entwickelte sich in ihr das echt geistliche Bewusstsein von der Nothwendigkeit der absoluten Selbstverläugnung des egoistischen Einzelwillens oder der Einzelpersönlichkeit und ihrer Hingebung an das Leben Christi, das von ihm ausströmend die Gläubigen erfüllen und bewegen soll. In den Schriften eines Meister Eckart, Tauler, Thomas von Kempen, wie in der „deutschen Theologie“, erscheint diese Selbstverläugnung einerseits und die Hingebung an Gott andererseits als Theilnahme an dem armen, nicht welterfüllten und weltgeniessenden, sondern nur gottdurchdrungenen und gottgeniessenden Leben Christi, als die demüthige und liebende Nachahmung und Nachfolge Jesu, als Sterben Adams und Auferstehung Christi

in uns, den bisher Gottentfremdeten. Dieses mystische Bewusstsein, obwohl seinen unmittelbarem Ausdruck und seiner praktischen Bethätigung nach der christlichen Wahrheit entsprechend, war dennoch um desswillen noch unklar und getrübt, dass es das Einzel-Ich unmittelbar als solches für verwerflich und ungöttlich erklärte, ohne zwischen einem gotterschaffenen und gottgelöseten und einem sündegefangenen Einzel-Ich zu unterscheiden.

Eine andere Reaction gegen die hierarchisch unterstützte kirchliche Theologie war die Reaction des allgemeinen Denkens. So lange diese ihrem Wesen nach von der herrschenden Autorität nicht recht verstanden und gewürdigt wurde, konnte sie ebenfalls als eine besondere Richtung des theologischen Bewusstseins anerkannt bleiben. Nur tiefem Geistern musste der in ihr betonte Widerspruch gegen das Christliche überhaupt dennoch offenbar werden, gesetzt auch, dass die Träger solchen Denkens sich selbst nicht einmal ganz klar darüber geworden sein mochten. Der Keim jenes Widerspruchs zeigt sich aber darin, dass das menschliche Denken ein Verständniss des eigenthümlich Christlichen nicht dadurch zu gewinnen versucht, dass es selbst eingetaucht in die Wirkung der christlichen Thatsachen und Realitäten, diese in ein begrifflich-theologisches Bewusstsein zu erheben versucht, sondern dadurch, dass es vom Standpunkte einer gegebenen natürlichen Entwicklung aus an das Christliche herantritt, um es sich begreiflich zu machen. War das *credo ut intelligam* das Grundprincip der realistischen Scholastik gewesen, so trat ihr gegenüber das von Anselm bereits verworfene *quaero intelligere, ut credam*, als gegensätzliches Princip auf. In dem Verhältniss des hl. Bernhard zum Abälard tritt dieser Gegensatz deutlich genug zuerst hervor. Später war es die nominalistische Scholastik, welche dieses Princip ihrer Natur nach in sich trug und deshalb bis zu der Ansicht sich entwickeln konnte, das theologisch Wahre könne philosophisch falsch sein und umgekehrt. Indem nämlich der

Nominalismus das Universale, die Idee, das Genus, als das universale post rem, als ein Produkt der nur subjectiven Denkhätigkeit ansah, musste er sich darauf verlegen, das kirchliche Dogma als begrifflichen Complex vielfacher Universalien kritisch darauf anzusehen, was hinter denselben als Wirklichkeit könne anerkannt werden. Der Fortschritt zur Unterscheidung einer christlich-kirchlichen und einer philosophischen Wahrheit lag von hier aus nahe genug. Dieser ganzen Denkart aber war es völlig fremd, das menschliche Denken als ergriffenes Organ der Abspiegelung göttlicher Realitäten in Geschichte und Natur anzusehen. Religiöse Gemüthsfülle, Liebe und Begeisterung fehlten derselben und sie bildet deshalb den entschiedensten Gegensatz zu der Mystik mit ihrer heiligen Liebe zu Christo, dem Heilande. Und jemeher diese Sinnesart gegen den Schluss des Mittelalters unter den Trägern der Wissenschaft sich verbreitete, um so mehr musste aus ihr nach Eröffnung der Quellen der antiken Literatur und Philosophie jene vollständige Abwendung vom Christenthume selbst unter den Würdenträgern der Kirche sich entwickeln, welche in demselben nur bornirten Aberglauben und in seinen literarischen Quellen nur widrige Geschmacklosigkeit zu finden vermochte.

Vergegenwärtigen wir uns die Hauptmomente des theologischen Bewusstseins im Mittelalter noch ein Mal, so sind es folgende: seiner tiefsten Richtung, der Mystik, gelingt es, das Christenthum als göttlich begründete, geistliche Macht zur Stiftung einer neuen, übernatürlichen Innerlichkeit des menschlichen Personenlebens in der Ueberwindung seiner gottentfremdeten seelisch-fleischlichen Natürlichkeit zu verstehen. Versagt aber blieb es ihr die politisch-soziale Natur des menschlichen Geistes und die äussere Natur in allen ihren Kräften als Gegenstände hohen, gottbegründeten Werthes zu erkennen. Dadurch befestigte sich die Ansicht, das Christenthum sei nicht so wohl die absolut gästherrschaftliche Macht zur Weltüberwindung und Naturverklärung, sondern vielmehr nur die Macht zur geistlichen

Auswanderung aus der Welt und Natur, höchstens die Macht der Selbstbehauptung gegen sie. Die neue mystische Persönlichkeit wollte deshalb auch nicht sowohl ein wiedergeborenes und bekehrtes Ich, als vielmehr ein in der göttlichen Liebe bis zur Aufhebung des Bewusstseins sich auflösendes Wesen sein. Diese Mängel im theologischen Bewusstsein sollten nun in der folgenden Periode überwunden werden.

In dem dritten Zeitalter, von der Reformation bis auf unsre Zeit, wurde nun die relative Vollendung des theologischen Bewusstseins durch zwei geistlich-geistige, geschichtliche Prozesse herbei geführt. Der erste dieser Prozesse war die gleichzeitig mit dem Bruch mit der kirchlichen Autorität durch den Geist der Wahrheit vollzogene neue Vertiefung in das Heil- und Kirche-stiftende Urzeugniss göttlicher Offenbarung aus dem Munde des Gottmenschen und seiner Apostel. Der zweite Prozess war der einer vollständigen, theils rationalen und spekulativen, theils empirischen und experimentellen Durcharbeitung der universalen Wirklichkeit in der Menschen- und Naturwelt, wobei zugleich der Widerspruch gegen das Christenthum schliesslich bis zur völliger Schrankenlosigkeit frei gegeben wurde.

Was nun zuerst den geistlich geschichtlichen Prozess betrifft, so haben wir absichtlich gesagt: er habe in einer neuen, durch den Geist der Wahrheit vollzogenen Vertiefung in das Urzeugniss von der Heiloffenbarung bestanden. In diesem Satze ist enthalten, dass das Urzeugniss von der Heiloffenbarung, insofern es als heilige Schrift unmittelbar da seiend vorlag, jene Vertiefung nicht hervorzubringen vermochte, sondern dass vielmehr der Geist der Wahrheit, den geistlichen Sinn für das Urzeugniss des Heils in heiliger Schrift erst aufschliessen musste. Hiedurch geschah es, dass die Inhaltsfülle der heiligen Schrift in ihrer Darstellung der heilbegründenden Thatsachen und des heilerklärenden Wortes neues Licht und neue Einsicht in das aufgeschlossene theologische Bewusstsein brachte. Indem also der Geist der Wahrheit im Glauben des Lesers den Sinn

für den Schriftinhalt eröffnete, führte er ihn dadurch zu tiefer erleuchtetem Glauben. Das Maass der geistlichen Selbstverleugnung ist deshalb auch das Maass des Schriftverständnisses; je tiefer die eine, desto tiefer und reicher auch das andere. Dass das unmittelbare Dasein der heiligen Schrift, abgesehen von einem geistlichen Sinne nicht erleuchtend und mit Geist erfüllend wirkt, zeigt sich schon im Reformationszeitalter an denen, die, berauscht von den Schönheiten der klassischen Literatur, von dem Inhalte der heiligen Schrift sich nur abgestossen fühlten. Zählt man darum in der Dogmatik zu den Eigenschaften der heiligen Schrift auch *semet ipsam interpretandi facultatem*, so hat sie dieselbe nicht an sich, in ihrem unmittelbar schriftlichen Bestande, sondern nur dem geistlich gläubigen Sinne gegenüber, der sich mit ihr beschäftigt. Den Erfahrungsbeweis hierfür besitzen wir in dem Benehmen und in den Resultaten der negativen biblischen Kritik zu unserer Zeit. In ihren Augen hat sich ja die Schrift in ein Aggregat unvereinbarer Widersprüche verwandelt. — Somit beruht das theologische Bewusstsein seit der Reformation, insofern es noch ein wirklich christliches ist, auf einem, durch geistliche Personalbewegung vermittelten Verständniss des heilbringenden göttlichen Thuns und Wortes. So gefasst ist dies Bewusstsein zugleich das erleuchtete oder im Lichte des Geistes der Wahrheit sich entwickelnde. Es hat zwei auf einander bezogene und zur Einheit gebrachte Seiten: die objektiv-autoritative, begründende, kraft des in ihm dargestellten göttlichen Thuns und Wortes und die subjektiv-empfangende, begründete Seite des neuen Lebens im Heil. Als Bewusstsein oder als Denkwollen hat es die Freiheit der Reflexion auf seine beiden Seiten. Insofern aber diese Reflexion zugleich Willensbewegung des theologischen Subjects ist, dieses jedoch noch nicht zur vollen Freiheit im Heil durchgedrungen ist, so kann die reflectirende Willensbewegung sich blos auf die eine oder andere Seite werfen, indem sie von der entgegengesetzten absieht oder dieselbe sogar vergisst.

Hieraus müssen theilweise ungesunde oder getrübe Entwicklungen und Formen des theologischen Bewusstseins hervorgehen — In der That bezeugt uns nun auch die Geschichte der gläubigen Theologie seit der Reformation die Schwankungen ihres Bewusstseins zwischen den beiden genannten Seiten, von leisen Anfängen an bis zu völlig unwahrer Fixirung nur der einen Seite, als der allein gelten sollenden. Die objektiv-autoritative, begründende Seite des theologischen Bewusstseins wird zunächst vorherrschend betont in der confessionellen Orthodoxie. Dann aber später erscheint dieselbe gesteigert in dem ungesunden Orthodoxismus. Die Orthodoxie indem sie die volle Uebereinstimmung des formulirten Bekenntnisses mit dem Heilsinhalt im Wort voraussetzt, will durch die berechtigte Autorität, die sie vertritt, alles subjektive Widerspruchsgelüste niederhalten. Dabei aber denkt sie freilich nicht immer daran, dass die Anerkennung des Rechts der Autorität irgendwie lebendigen Glauben zur Bedingung hat. Indem endlich der Orthodoxismus diese Bedingung ganz vergisst, verwandelt er das Christenthum, somit auch die Theologie in ein Lehrgesetz, dem man sich etwa ebenso zu unterwerfen hat, wie dem Staatsgesetze, ohne die Ueberzeugung von seiner Zweckmässigkeit, das heisst aber innerhalb der Theologie ohne Glauben. Insofern nun in dem geistlichen Bewusstsein der nicht theologischen Glieder der Reformationskirche, ein verhältnissmässiges Gleichgewicht der objektiven und subjektiven Seite des Glaubens stattfand, so könnte ein förmliches Entgegenreten der subjektiv-empfangenden Seite gegen die objektiv-autoritative Orthodoxie erst dann erfolgen, wenn die ungesunde Einseitigkeit der letztern den Widerstand ausdrücklich provozierte. Das ist im Zeitalter des Spener-Frankeschen Pietismus geschehen. Dieser hatte ein unzweifelhaftes Recht sich gegen die Forderungen der kirchlichen Orthodoxie aufzulehnen, wenn diese, durch die ausschliessliche Autorität des Wortes und des Bekenntnisses, den Gehorsam gegen beide zu begründen versuchte, ohne dazu ein wie-

dergeborenes Subject voraussetzen. Denn die Anerkennung einer religiösen Lehrautorität in völliger Abstraction vom Subject vermag sehr wohl mit ihr vollkommen ungleichartiger Ueberzeugung und Gesinnung d. h. mit vollkommener Ungeistlichkeit des Subjects zusammen zu bestehen. V. Löscher hat nun freilich den Pietismus bekanntlich „ein Religions-malum“ genannt. Das aber war er rücksichtlich seines Widerstandes gegen die bloss gesetzliche Lehrautorität der Schrift und des Bekenntnisses durchaus nicht. Wohl aber musste sich auch in ihm eine Trübung des theologischen Bewusstseins einstellen, wenn sich seine, auf die subjectiven Zustände in Busse und Glauben gerichtete Reflexion so vereinseitigte, dass die Zustrahlung neuen Erkenntnisslichtes aus dem gottgegebenen Wort durch den Mangel selbstvergessener Hingebung an dasselbe gehindert wurde. Wegen solcher Einseitigkeit ist desshalb in neuerer Zeit der Pietismus als Entstehungsquelle des Rationalismus behandelt worden. Man vergisst aber dabei, dass die abstracte Orthodoxie, insofern sie das testimonium spiritus sancti weder werth schätzte, noch in sich bemerkte (wie einst J. D. Michaelis), ebenso schon Quelle des Rationalismus werden musste und geworden ist. Die Extreme des Orthodoxismus, wie des rein subjectiven Pietismus führen gleichmässig aus dem Christenthume heraus, weil sie das Licht der Wahrheit in sich auslöschen. In der Brüdergemeinde des Grafen Zinzendorf vollzog endlich die Reaction gegen den Orthodoxismus ihre stärkste Leistung. Hier hat sie sich gemeinbildend bethätigt, was der Spener-Frankesche Pietismus nicht vermocht hat. Diese Kraft wurde dadurch erlangt, dass der Glaube der Brüdergemeinde die Person des gottmenschlichen Versöhners mit der Gewalt einer pneumatisch-sinnenfälligen Wirklichkeit, in der Weise etwa eines musikalischen Kunstwerkes, im Bewusstsein vergegenwärtigte. Diese Wirklichkeit des Versöhners im Bewusstsein, stärker als ein bloss vorgestelltes Dogma von ihm, musste die Gläubigen aus der einseitigen Reflexion auf ihre subjectiven Zustände

zur Anschauung gottgeschenkter Herrlichkeit emporheben und so ein relatives Gleichgewicht beider Seiten des Glaubens in ihm herstellen. Die so zu sagen innige Beschränktheit der Reflexion bloss auf das Verdienst des Versöhners in seinem Blute liess aber ein umfassendes theologisches Bewusstsein nicht aufkommen. Erst in neuester Zeit zeigen die Arbeiten eines Brüdergemein-Theologen wie Plitt einen Bruch mit dieser Engheit.

In unserm Jahrhundert ist nach der rationalistischen und philosophischen Abwendung vom christlichen Glauben, die Rückkehr zu diesem wiederum zunächst in der Form des Pietismus, d. h. der geistlichen Personalbewegung aufgetreten. Denn im Anfange der Wiedererweckung des Glaubens nach den Freiheitskriegen, kann man zwei Richtungen deutlich unterscheiden: den idealen Pietismus auf Grund des gewaltigen Schleiermacherschen Einflusses mit gleichsam latidunarischem Verhältniss zum kirchlichen Bekenntniss, obwohl mit weitem theologischen Horizont, und den mehr praktischen in der Hingebung an den Heiland und der Liebe zu ihm, nach dem Vorgange etwa eines Oberlin und Jung-Stilling, insbesondere aber der Brüdergemeinde. Beide Richtungen wurden später, als die bekenntnissmässige Rechtgläubigkeit sich wieder herzustellen begann, von dieser entweder aufgenommen, oder, wo diess nicht möglich war, bekämpft. Innerhalb der rechtgläubigen Richtung kann man dann wiederum unterscheiden zwischen einer unionistisch-positiven Consensus-Orthodoxie, und einer ausschliessend antiunionistisch-confessionellen und einer unabhängig-landeskirchlichen Rechtgläubigkeit mit ihren verschiedenen Färbungen, je nach dem Einfluss ausgezeichneter Universitätslehrer. Fasst man alle diese Richtungen unter dem Namen der deutsch-evangelischen Christenheit zusammen, so kann man in ihnen alle Schwankungen des Verhältnisses zwischen der objectiven und subjectiven Seite des Glaubens beobachten von den stärksten orthodoxistischen Unarten an, bis zu völliger Gleichgiltigkeit gegen das kirchliche Bekenntniss auf Grund selbstgemachter

Ansichten vom Wesen des Christenthums. Die stärkste orthodoxistische Unart des theol. Bewusstseins dürfte sich wol in dem wirklich ausgesprochenen Satze offenbart haben (Flörke): Jemand könne objectiv d. h. als Mitglied der Kirche, Christo angehören, subjectiv aber d. h. seiner Gesinnung nach, dem Satan. Dass die behauptete objective Zugehörigkeit zu Christo ohne die subjective keine wirkliche d. h. keine objective sei, wird dabei gedankenlos überschen. Dagegen zeigt sich das Aeusserste ungesunder Subjectivität des theologischen Bewusstseins besonders in der protestantenvereinlichen Toleranz gegen alle Standpunkte, verbunden mit gleichzeitiger Intoleranz gegen alle übersubjectiv d. h. wahrhaft objectiv begründete Theologie, welche Intoleranz deutlich genug auf ein verstecktes Widerchristenthum hinweist.

Betrachten wir jetzt auch den zweiten geistig-geschichtlichen Process in den letzten drei Jahrhunderten d. h. die Durcharbeitung der Eindrücke und Erfahrungen an der Natur- und Menschenwelt zu einer Wissenschaft der Allwirklichkeit, in ihrer speciellen Beziehung auf die Theologie! Wir beachten dabei sowol das, was die Theologie dieser Durcharbeitung verdankt, als das, was ihr durch dieselbe entzogen worden. Zu verdanken hat die Theologie der rational-speculativen Denkarbeit in ihrer ersten Periode von Cartesius bis Wolf vornehmlich ein schärferes Verständniss des Naturbegriffs, als eines Complexes gesetzmässig wirksamer Kräfte. Die dämonisch getrübt Naturauffassung des Mittelalters wich desshalb der erhebenden und gesunden schon im alten Testament so reich vertretenen Anschauung der Natur, als eines Werkes Gottes. Hierdurch aber wurde zugleich der Unterschied und Gegensatz der Natur und Gnade, des Products der schaffenden und der erlösenden Allmacht für das theologische Bewusstsein genauer bestimmt (natura et gratia, la nature et la grace bei Malebranche). Jndem aber die Reflexion der idealistischen Denker sich in die durch Gott angeborenen Ideen, in die aeternae veritates der unverbrüch-

lichen Nothwendigkeit vertiefte und darin befestigte, geschah es, dass der Gegenstand der Theologie, die Heilswahrheit, der philosophirende Reflexion — welche die Welt am liebsten als widerspruchloses, göttliches Vernunftsystem (beste Welt) anschaute — als etwas in irgend einem Grade wissenschaftlich Unfügsames erschien, insofern die Heilswahrheit eine durch absolut-persönliche Geistesmacht vollzogene Ueberwindung eines den Weltzusammenhang störenden unvernünftigen Willens behauptete. Indem nun zugleich die rational-idealistischen Systeme dieser Zeit nur eine Zusammenstellung, kein organisches Einssein der bewussten Seite der Wirklichkeit, mit der unbewussten, als dem Ausgedehnten lehrten, konnten sie keine wahrhaft durchdringende, absolute Geistesherrschaft Gottes, keine vollendete Pneumatokratie als Weltprinzip wissenschaftlich darstellen. Es blieb also selbst nach den rationalen Systemen etwas nicht ganz vernünftig zu Machendes in der Wirklichkeit übrig. Diess war das nur durch Erfahrung als Factisches nicht durch Speculation a priori Erkennbare theils in der Natur, theils in der Geschichte. Insofern nun auch die Anerkennung der Heilswahrheit auf geistlicher Erfahrung beruhte, so tritt jetzt dem Princip der Speculation, die alles als vernünftig anschauen wollte, das Princip der Erfahrung, welche zunächst noch nicht überall Vernunft sah, gegenüber. Die Kluft zwischen beiden Principien wurde desshalb durch Hypothesen überbrückt, die man nur als wissenschaftliche Compromisse ansehen kann, und zugleich alle Unvollkommenheiten derselben an sich tragen. Wir rechnen zu diesen Hypothesen die Lehren von der göttlichen Assistens, von der Congruenz unserer Vorstellung mit den Dingen durch Gott in Gott, der prästabilirten Harmonie u. s. w. In diesen Ansichten tritt die Gottheit, gleichsam als Erinnerung vom Christenthum her, mit einem Rest kirchlich-theologischer Färbung noch in der Würde der absoluten Persönlichkeit auf, ohne dass die Denker die Neigung gezeigt hätten, das specifisch Christliche der Gottesidee in ihre Darstel-

lungen aufzunehmen. Die Möglichkeit des Wunders wurde zwar besprochen und theilweise noch anerkannt, auch die Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft so oder anders abzuleiten gesucht. Bei dieser Ableitung aber wurde im Glauben nicht sowohl das Festhalten der Erlösung, als Schuld- und Todesüberwindung, als vielmehr nur das Festhalten der übernatürlichen Wirkungsweise in den geglaubten That-sachen in's Auge gefasst. Hiedurch musste es geschehen, dass die philosophische Reflexion sich immer mehr von dem Inhalte der Heilswahrheit abwandte und nur ihr formelles Verhältniss zu dem Princip derselben beachtete. Diese Gleichgültigkeit veranlasste sodann weiter die skeptische Hervorhebung des Widerspruchs zwischen dem Glaubensinhalt und der Vernunftforderung, die man nur Anfangs noch in unaufrichtiger Weise als verpflichtend zur Gefangennehmung ihrer selbst unter den Gehorsam des Glaubens hinstellte. Sehr bald aber fing man, nach englischem Vorbilde, auch in Deutschland an, von natürlicher Religion zu sprechen und ihre Wahrheiten der christlich-geoffenbarten gegenüberzustellen (Reimarus). Das Christenthum erschien jetzt als eine Mischung philosophischer und durch religiöse Erfahrung allein erfassbarer Ideen. Die Philosophie hielt es darum noch für angemessen mit der Theologie, als einer Wissenschaft gleicher Würde irgendwie ein Abkommen zu treffen.

Das ist in der zweiten Periode der idealistischen Philosophie in neuester Zeit seit Kant vielfach anders geworden. Einerseits hat die Philosophie von der Höhe ihrer Metaphysik und Moral auf das ganz begreifliche und darum angeblich begriffene Christenthum mitleidig herabzusehen begonnen, — andererseits hat sie dasselbe für eine Geistesgestalt vergangener Zeiten erklärt, die, in sich antiquirt, auch vor dem Bewusstsein der Gegenwart als antiquirt dargethan werden müsse. Nur in der letzten Phase des Schellingschen Denkens erlebten wir den Versuch, der in noch umfangreicherer Weise von Franz Baader wiederholt worden ist, die geistlich religiöse Erfahrung in die

speculative Anschauung aufzunehmen und so die Heilswahrheit als die höchste und zu dauernder, geschichtlicher Geltung berufene darzustellen.

Hatte sich nun aber schon die idealistische Philosophie in eine vom Christenthum ablenkende Strömung verloren, so geschah das in noch viel höherem Maasse von Seiten der realistischen Speculation von Bacon ab bis zum système de la nature. Dass innerhalb dieser Entwicklung die Anerkennung eines absolut geistherrschaftlichen Principis völlig zu Grunde gehen musste, bedarf keines ausführlichen Nachweises. Das durch die Fülle neuer Entdeckungen gewaltig zunehmende Gewicht des Natureindruckes auf den Geist der Forscher, die bis zur Vernichtung fortschreitende Abschwächung des geistlichen Verständnisses der Heilswahrheit und die hierdurch bedingte und begreifliche Oberflächlichkeit des wissenschaftlichen Denkens erklärt uns diese Erscheinung vollständig. — Uebrigens ist auch der nachkantische Realismus in derselben Richtung geblieben. Zwar giebt es auch eine übersinnliche Form desselben, in welcher er nach Durchbrechung des sinnlichen Scheines zu einem wahrhaft Seienden hindurchzudringen versucht (Herbart, Fechner). Dieser aber ist ohnmächtig geblieben seiner anderen Form gegenüber, der sinnlichen, stoffkräftigen, in welcher das wahrhaft Seiende als ununterschiedene, stets sich selber gleiche Stoffkraft oder als ein eben solcher Kraftstoff angesehen und behauptet wird. Insofern nun aber die in neuester Zeit vielbesprochene Hartmannsche Philosophie „das Unbewusste“ zum Weltquell und Weltziel erhebt, liegt auch sie auf derselben Linie der Entwicklung, obwohl sie in Natur und Geschichte unbewusste Vernunft und mithin Zwecke scheinbar antimaterialistisch anerkennt. Sinnlose Ergoßung in die absolut pessimistisch verlaufende, von dem Intellect nicht beherrschte Weltentwicklung zur Nirvana hin, ist hier die Grundgesinnung des Denkers, weshalb wir sein System auch nur im tiefsten Sinne unphilosophisch zu nennen vermögen.

Im Zusammenhange nun mit allen diesen geistigen Strebungen und Strömungen, mehr aber noch im Gegensatze zu denselben hat sich das theologische Bewusstsein der Gegenwart in seinen Hauptformen gestaltet. Denn es braucht ja nicht geleugnet zu werden, dass die philosophisch verknüpften Natur- und Geschichtsanschauungen, wie sie sich in vielen jener idealistischen oder realistischen Versuche vorfinden, der Theologie eine Fülle von neuen Gesichtspunkten zugeführt hat, wodurch die Heilswissenschaft der Gegenwart an Reichthum und Tiefe des Gehaltes die relative Engheit und Dürftigkeit der patristischen, mittelalterlichen und reformatorischen Theologie weit überragt. Nichtsdestoweniger herrscht aber doch der Gegensatz gegen alle jene Richtungen innerhalb der Theologie der Gegenwart bei weitem vor, insofern dieselbe noch gläubige Theologie ist und bleiben will und darum das Christenthum als übernatürliche und demnach wunderbare Heilsoffenbarung auffasst. — Innerhalb dieser gläubigen Theologie giebt es freilich wiederum eine grosse Mannigfaltigkeit von Standpunkten und bedeutsamen Uebergängen vom Positiven zum Negativen, deren äusserste Ausläufer auf die Zugehörigkeit zur gläubigen Theologie selber verzichten. Es dürfte darum schwierig, wenn nicht unmöglich sein allumfassend diese sämtlichen Standpunkte zu classificiren und übersichtlich zu ordnen. Indessen hoffen wir doch die Hauptunterschiede zu treffen, die hier in Betracht kommen, wenn wir unter den Standpunkten des theologischen Bewusstseins, welche die wissenschaftlich-systematischen Darstellungen der christlichen Wahrheit in der Gegenwart bedingen, folgende vier unterscheiden: den speculativen, den objectiv-kirchlich-confessionellen, den positiv unionistischen und endlich den Standpunkt der Umdeutung des thatsächlich Gegebenen, das als überlieferter Inhalt des Christenthums gilt. Auf dem erstgenannten speculativen Standpunkte, der zur Zeit der Herrschaft der Hegelschen Schule besonders in Marheineke, Göschel und A. repräsentirt war, versucht man die christliche

Wahrheit aus einer philosophischen Idee abzuleiten, — ein Bemühen, das gegenwärtig innerhalb der gläubigen Theologie höchstens noch in der Liebnerschen Dogmatik wahrgenommen wird. Auf dem zweiten, confessionellen Standpunkt wird die christliche Wahrheit durch die Autorität des Schriftworts begründet und zugleich die Uebereinstimmung der jedesmaligen Confession des Darstellers mit dieser Begründung behauptet. Das haben besonders, wenn auch in verschiedener Weise, lutherische Theologen wie Philippi, Thomasius, Hofmann in ihren bekannten Hauptwerken gethan, wengleich auch in diesen Arbeiten die Unabhängigkeit von der kirchlichen Tradition in der Geltendmachung eigener Gedanken bald schwächer, bald stärker hervortritt. Den dritten Standpunkt repräsentirt vor anderen, abgesehen von den Arbeiten Julius Müllers das Werk von Sartorius „die Lehre von der heiligen Liebe“ insofern hier das evangelische Gemeinbewusstsein zum Ausdruck gebracht werden soll, wie es stark genug ist, die confessionellen Differenzen zu überwinden und gleichsam verschwinden zu machen. Endlich viertens kommt noch der Standpunkt der Umdeutung des thatsächlich als Inhalt des Christenthums Gegebenen in Betracht, welche Umdeutung aus einer irgendwie religiös-ethisch bestimmten Subjectivität hervorgeht und darum sehr verschiedener Art sein kann. Schleiermacher hat diesen Standpunkt zuerst eingenommen und die linke Seite seiner Schule, zugleich die theologische Vertretung des Protestantenvereins, steht auf demselben. Mag nämlich Schleiermacher in seiner Dogmatik und sonst die Abhängigkeit seines christlich-frommen Bewusstseins von der Person Jesu von Nazareth auch noch so stark betont haben, so hat er doch andererseits das philosophische Bewusstsein, als das allein objective, von dem theologischen, als bloss fromme Gemüthszustände darstellend, getrennt. Daraus aber geht deutlich hervor, dass man sich des Christenthums zu entschlagen berechtigt ist, sobald man zur höchsten, objectiven Wahrheit hindurchgedrungen. Die Forderung Schlei-

ermachers, man müsse, um das Christenthum zu verstehen, sich über dasselbe stellen, bestätigt das eben Gesagte, — Männer aber wie Schweizer, Schenkel und Andere in ihren Dogmatiken liefern die Illustration dazu, in welcher Weise solche Stellung über dem Christenthume zur Umdeutung und Alteration desselben geführt hat.

Fragen wir jetzt: welches ist der Standpunkt des „Systems der christlichen Gewissheit“, — so ist zu sagen: unter den bisher in Kürze charakterisirten kommt dieser Standpunkt nicht vor. Er ist ein ganz neuer, von welchem aus die christliche Wahrheit bisher noch nicht ist dargestellt worden. Denn

- a) das „System der christlichen Gewissheit“ geht von keinem historisch bekannten philosophischen Systeme aus, begründet auch seinen Inhalt nicht in speculativer Weise. Im Gegentheil es hat sich selbst in schärfster Entschiedenheit gegen jede philosophische Behandlung der christlichen Wahrheit ausgesprochen.

Hiergegen scheint mit einem gewissen Recht geltend gemacht werden zu können diejenige philosophische Anschauung, welche Schilling im letzten Stadium seines Denkens mit besonderer Entschiedenheit entwickelte, — die Ansicht nämlich, alles wahrheitsgemässe Erkennen beruhe auf der Anschauung; in der Wirklichkeit seien überall die Idee als Allgemeines, als Begriff, oder Genus, oder Gesetz, mit dem erfahrungsmässig dem Bewusstsein Gegenwärtigen auf's Innigste vereinigt und gleichsam axiomatisch verknüpft — diese Ansicht werde jedenfalls auch vom „System der christlichen Gewissheit“ vertreten. So bereitwillig wir das unsererseits anerkennen, so folgt doch daraus durchaus nicht, dass das Franksche Werk auf Schellingscher Grundlage ruhe. Dies dürfte nur in dem Fall behauptet werden, wenn die Schlüsse, welche die „Philosophie der Offenbarung“ aus jenen Prämissen zieht, sich in dem Frankschen Systeme wiederfänden. Das aber ist durchaus

nicht der Fall. Die überaus scharfsinnige Analyse z. B. des wiedergeborenen Ichlebens, sowol seinem positiven Wesen nach, als auch rücksichtlich seines Verhaltens zum alten Ich, würde aus den Schellingschen Principien durchaus nicht abgeleitet werden können. Denn die Genesis eines neuen Ich, das mit Erfolg seinen Kampf gegen das alte soll durchführen können, ist nur denkbar, wenn es sich auf eine göttliche Realität als sittliches Freiheitsprincip stützen kann, das in seiner absoluten Selbstvollendung von der Entwicklung des creatürlichen Seins schlechthin unabhängig ist oder — anders ausgedrückt — für welches die Entwicklung des creatürlichen Seins kein Moment der Selbstvollendung ist. Gerade letzteres aber ist bei Schelling der Fall. — Weiter ist zu sagen:

- b) das „System der christlichen Gewissheit“ unterscheidet und scheidet sich ebenso entschieden, wie vom speculativen, auch vom Standpunkte der Umdeutung des Christenthums, wie es insbesondere innerhalb der Schleiermacherschen Linken vorkommt, theils formell dadurch, dass es den Rationalismus und Pantheismus ausdrücklich zum Gegenstande seiner Widerlegung macht, theils principiell und inhaltlich dadurch, dass es von dem thatsächlich übernatürlichen — von der absoluten Ursache direct abzuleitenden — Ursprung des Christenthums ausgeht und die ebenso übernatürliche Thatsächlichkeit der Wiedergeburt und Bekehrung der gesammten Darstellung zu Grunde legt. So angesehen geht dieses System von der ἀλήθεια d. h. der subjectiv-objectiven d. h. wahrhaft ideellen Wirklichkeit der Heilsmacht in der Welt aus.

Wenn wir oben behaupteten, dass auch Schleiermacher auf dem Standpunkte subjectiver Umdeutung des Christenthums stehe, so scheint hier der Einwand erhoben werden zu können, dass doch eine gewisse Verwandtschaft zwischen ihm und unserem „System“ insofern hervortrete, als sich auch bei ihm eine Art Ineinsbildung des Subjectiven und Objectiven in der An-

erkennung findet, die Person des Erlösers sei die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur und die Wiedergeburt sei nur als Entstehen einer neuen Persönlichkeit zu denken, kraft der Gemeinschaft mit dem Erlöser im Glauben. Indessen der Schein dieser Verwandtschaft verschwindet alsbald bei näherer Betrachtung. Ein Mal nämlich bleibt, wie wir bereits oben hervorhoben, das Schleiermachersche System ein wesentlich subjectivistisches wegen seiner Unterscheidung der Philosophie, als der wahrhaft objectiven Wissenschaft des Seins, von der Theologie als der Wissenschaft von der christlichen Frömmigkeit. Abgesehen davon aber wird die Anerkennung des Erlösers, als des Vollenders der Schöpfung, dadurch amphibolisch, dass kein deutliches Bekenntnis Schleiermachers vorliegt, welches die Erscheinung des Erlösers als freie That Gottes gegen die zerstörende Sünde ansehen liesse und nicht vielmehr nur als Entwicklung einer Uranlage der Menschheit. Dadurch aber wird das Christenthum als Heilmacht wesentlich alterirt und nicht im absolut geistherrschaftlichen und dadurch allein ethisch-befriedigenden Sinne angesehen. — Das „System der christlichen Gewissheit“ dagegen nimmt ausdrücklich das Recht in Anspruch, vom Christenthume aus auch über Philosophisches zu urtheilen und besteht fest darauf, die Thaten des Christenthums enthielten eine durch freies Wirken Gottes vollzogene Aufhebung der Sünde und Schuld, als Störung der geistigen Normalität des von Gott geschaffenen Menschen.

Schwieriger dürfte es sein, den Standpunkt unseres Verfassers in dem vorliegenden Werke von dem Standpunkt der positiv-unionistischen, wie der lutherisch-confessionellen Theologie unserer Tage bestimmt und fest zu unterscheiden. Ersteres deshalb, weil dass „System der christlichen Gewissheit“, in dem uns bekannten ersten Bande wenigstens, confessionelle Lehrunterschiede nirgend berührt und ohne Zweifel eine theologische Leistung darbietet, deren Wirkung nicht auf die Grenzen der eigenen Confession des Verfassers beschränkt bleiben wird. Letzteres deshalb, weil die Geistes- und Gesinnungsgemeinschaft

unseres Verfassers gerade mit den Vertretern der lutherischen Orthodoxie allbekannt ist. Es kann uns deshalb nur in hohem Grade willkommen sein, auch von Thomasius in einem Artikel der „Erlanger Zeitschrift“ die Neuheit der hier in Angriff genommenen Aufgabe und damit auch die Neuheit des Standpunktes zu ihrer Lösung unumwunden anerkannt zu sehen. Es heisst von unserem „System“: „es stellt sich die Aufgabe, zunächst aus der christlichen Heilserfahrung das Wesen der christlichen Gewissheit nachzuweisen, sodann auf Grund desselben zu zeigen, dass und in wie fern der Complex der christlichen Glaubensobjecte von dieser centralen Gewissheit umschlossen oder vielmehr in ihr mitbeschlossen, in sie miteinbeschlossen und eben deshalb auch aus ihr zu erheben sind“. Dann aber fügt er hinzu: „in dieser Bestimmtheit, in diesem Umfange als Gegenstand einer eigenen eingehenden Untersuchung tritt (diese Aufgabe) hier zum ersten Male auf“.

- c) Sollen wir nun auszusprechen versuchen, worin sich der Standpunkt unseres Verfassers auch gegenüber dem seiner confessionellen Gesinnungsgenossen als ein neuer erweist, so möchten wir in diesem Betracht auf seine Fassung des Verhältnisses von Glauben und Wort Gottes hinzuweisen uns erlauben.

Die ältere Orthodoxie ging in ihrem Gegensatze zum Pietismus von einer an sich seienden Deutlichkeit der heiligen Schrift aus, behauptete im Zusammenhange damit die schlechthin äussere Autorität derselben und redete auf Grund derselben sogar von einer *theologia irrogenitorum*. Von alledem ist die neuere lutherisch-kirchlich-gläubige Theologie allerdings vollständig zurückgekommen! Dieselbe hat nicht nur die Bedeutung des Subjects als des wiedergeborenen theoretisch durchgängig anerkannt, sondern in den dogmatischen Leistungen, die von dieser Seite her vorliegen, praktisch und factisch in der dankenswerthesten Weise zur Geltung gebracht. Indessen sind auch hier noch Glaube und Wiedergeburt des Dogmatikers nur

Principien des richtigen Verständnisses des göttlichen Wortes, aber nicht Principien seiner Gewissheit und Autorität. Diese soll es rein durch sich selbst, als ein göttlich Begründetes besitzen. Darum beruht hier die theologische Heilsbegründung nur auf der — zwar kraft der Wiedergeburt anerkannten — aber ausschliesslich durch die heilige Schrift selbst geltenden Wahrheit und Gewissheit derselben als Autorität. Es hat deshalb innerhalb der kirchlichen Theologie bisher kein „System der christlichen Gewissheit“, d. h. keine Wissenschaft der Begründung der Schriftautorität gegeben. Nach Franck aber giebt es eine solche — eben ein System, welches darauf beruht, dass das wiedergeborene und bekehrte Subject, seiner selbst, als des neuen Ich immanent gewiss, sich als Produkt transcendenten Factoren weiss und darin keine bloss individuelle, sondern generelle Erfahrung macht (§ 12). Kraft dieser generellen Erfahrung weiss sich „das neue Ich“ innerhalb einer gemeinsamen Wirkungssphäre der transcendenten Prinzipien (Erlösungsgemeinschaft), die eine Geschichte hat, und nun erst werden ihm die Erscheinungsformen der transcendenten Principien: als Offenbarung, Heilswunder, Heilsgemeinde oder Kirche, Heilswort und dann auch das Bekenntniss, obwohl alle menschlich gestaltet, Kräftigungs- und Bestätigungsmittel seiner eignen Gewissheit, nach dem sie zuvor durch seine, in der Wiedergeburt begründete Gewissheit, für ihn das geworden, was sie jetzt sind: nämlich wahrhaft geistliche Mächte. Die christliche Gewissheit ist daher eine, von der wiedergeborenen immanenten Selbstanschauung aus, als genereller Erfahrung, sich vollziehende Welt- und Geschichtsanschauung, die in beiden die Verwirklichung der transcendenten Erlösungsmächte wahrnimmt und mit ihnen aus eigner Gewissheit heraus sich zusammen schliesst, als nunmehrige absolute Gewissheit. Die Gegenseitigkeit der Beziehung der beiden Momente dieses Gewissheitsprozesses ist um so erfolgreicher, je schärfer und deutlicher die generelle Heilserfahrung des Subjects war. — Wollte man hingegen einwenden, die Ge-

wissheit der christlichen Wahrheit erhalte durch die Thatsache der Wiedergeburt und Bekehrung doch nur eine schwache Stütze, weil diese Thatsache als subjective, durch die graduelle Verschiedenheit, in welcher sie auftritt, einen unsicheren und somit schwer bestimmbareren Werth habe, so ist zu erwidern, dass wiederum der Inhalt des geschriebenen Wortes in seiner äusseren Existenz, für das noch nicht glaubende Subject nur die Art der Gewissheit habe, welche irgend ein anderes literarisches Product, etwa ein platonischer Dialog ebenfalls für sich in Anspruch nehmen könne, d. h. diese Gewissheit sei eben keine christliche d. h. keine solche, die eine Heilswahrheit festhält. Diese christliche Gewissheit und mit ihr das autoritative Verhältniss des Wortes zum Subject entsteht eben erst im gläubigen Verstehen des Wortinhalts als Heilswahrheit, was seinerseits wiederum allein auf der Thatsache der Wiedergeburt als Aufschliessung eines geistlichen Seines für dieselbe beruht.

Dies mit einem Nachdruck wie bisher noch nie hervorgehoben zu haben, ist nach unserer Auffassung das grosse Verdienst unseres Systems. Es will eben anerkannt sein, dass die bloss natürliche Beschäftigung mit Schriften, die von Gläubigen als „heilige“ bezeichnet werden, nie dazu führen kann, den Schriftinhalt intellectuell wie ethisch als objectiv allgemeingiltig anzuerkennen und darzustellen. Die Zeiten sind vorüber, in welchen die Autorität der Schrift im Vorurtheil der Zeitgenossen ungebrochene Geltung besass und man sich deshalb einfach auf ihre Aussprüche zu berufen brauchte, um ethische und religiöse Fragen zur Entscheidung zu bringen. Diese Lage der Dinge in unseren Tagen bedenken diejenigen nicht genug, welche bei der Frage nach einer Fortbildung des kirchlichen Lehrbegriffs nicht stark genug an das Ausgehen vom Schrift- und Bekenntnissinhalte meinen erinnern zu können. Wichtiger wäre es deshalb, die Jünger der Theologie auf Universitäten und die Pfarrer der Gemeinden mit Energie daran zu

mahnen, dass Predigt, Katechese, Schulunterricht als Mittel der Heilsdarbietung, nur dann von Erfolg begleitet sein können, wenn der Darbietende ein eigenes geistliches Auge in freudigem Glauben neben seiner sonstigen historischen und apologetischen Gelehrsamkeit zu seiner Berufsthätigkeit mitbringt. Kraft und Parrhesie der Predigt, Formgewandtheit der Katechese und Lehre, erfüllt mit geistlichem Gehalte, sind nur vorhanden, wenn die Heilswahrheit geistlich bewegendes Eigenthum des Seelsorgers ist. Das Festhalten am Schrift- und Bekenntnissinhalt gleichsam nur auf einen guten und für kirchlich heilsam gehaltenen Vorsatz hin, steht ernstlichen Angriffen des Unglaubens meist waffen- und wehrlos gegenüber. Zu unserer Zeit muss dem Unglauben gegenüber die Forderung tiefster, sittlicher Umwandlung als erste grundlegende Wahrheit mit Entschiedenheit geltend gemacht werden, verbunden mit dem Nachweise, dass nur das Christenthum oder die Verkündigung des in der Welt erschienenen gottmenschlichen Versöhners und Erlösers, im Stande sei eine solche Umwandlung herbeizuführen. Nur der aber hat das Recht solche Forderung auszusprechen, der persönlich Organ der Heilsmacht ist. Hierin liegt darum, wie gesagt, die grosse Bedeutung dessen, dass ein Theologe wie Frank den Thatbestand der Wiedergeburt in der Gegenwart als den alleinigen Grund der christlichen Gewissheit hinstellt. Man darf deshalb auch nicht, wie ein Recensent des Frankschen Werkes (Ströbel in der Guerikeschen Zeitschrift) thut, von der Art, wie die Begründung der christlichen Gewissheit in den Hauptconfessionen der Christenheit aufgestellt wird, sagen: die Reformirten, Pietisten u. s. w. — und auch Frank gründeten die Glaubensgewissheit auf die Erfahrung des Subjects, also auf etwas subjectiv Ungewisses; die römischen Katholiken auf die Garantie der Kirche, also auf menschliche Autorität, die lutherische Glaubensgewissheit allein gründe sich auf Gottes Verbürgung der christlichen Wahrheit in seinem Worte der heiligen Schrift, und der Kraft des von ihr ausgehenden testi monii

spiritus sancti, wozu dann Gerhard, Quenstädt, Hollaz u. s. w. wörtlich citirt werden. Wir bemerkten bereits, dass diese Ansicht vormals ein gewisses Recht für sich hatte, wo der Glaube an die Autorität der heiligen Schrift und ehrfurchtsvolle Pietät gegen sie, den Character des gemeindlichen und theologischen Zeitbewusstseins bildete. Heut zu Tage dagegen giebt es kein so geartetes Zeitbewusstsein mehr. Wenn man jetzt ohne Weiteres auf die Autorität des inspirirten Wortes Gottes und des durch dasselbe bewirkten Zeugnisses des heiligen Geistes die Glaubensgewissheit gründen wollte, so befände man sich in der schon von Daub bemerkten Selbsttäuschung des Supernaturalismus, der nicht sieht, dass für die Giltigkeit seiner Gründe und Beweise der Glaube schon vorausgesetzt wird, den er doch erst hervorbringen will. Von einer vis intrinsecus verbi divini, die von ihrem Buchstaben ausgehend, als testimonium spiritus sancti auf das Subject so zu sagen überströmt, kann nur die Rede sein, wenn das Subject schon irgendwie geistlich vorbereitet und gestimmt, d. h. mit dem Keim der Wiedergeburt in seinem Herzen an das Wort Gottes herantritt. Nie aber, wenn dieses einem völlig ungeistlichen Subjecte, gleichviel ob Laie oder Theologe, gegenübersteht. Eine semet ipsam interpretadi facultatem hat das geschriebene Wort, wie bereits früher bemerkt, nur einem geistlichen Sinne gegenüber, sonst aber nicht. Das sieht man ja deutlich an der Exegese der Rationalisten, Pantheisten, Protestantenvereiner, Freikirchler u. s. w. deren Commentare und Auslegungen den Sinn der geschriebenen Worte oft in sein Gegentheil verkehren. Behaupten nun sich selbst für vorzugsweise rechtgläubig haltende Gegner der Gründung der christlichen Gewissheit auf die geistliche Erfahrung, man gründe damit die Gewissheit auf das Ungewisse, weil Subjective; — nur das objective Wort Gottes sei der Grund der Gewissheit, so sieht man sogleich, dass diese Rechtgläubigen unterlassen haben hinzuzufügen, nur das richtig verstandene und ausgelegte Wort Gottes begründe die Gewissheit, nicht

aber eben dieses Wort in seinem zunächst noch unverständlichen, unmittelbaren Dasein. Verstehen und Auslegen des geschriebenen Wortes aber ist ebenfalls eine subjective Thätigkeit, die, mit ungeistlichem d. h. erfahrungslosem Sinne betrieben, ihr Ziel, der Heilswahrheit gemässes Verstehen und Auslegen zu erzeugen, gänzlich verfehlt. Was hat nun die rechtgläubige Ansicht mit ihrer Verwerfung der geistlichen Erfahrung, als Principes der christlichen Gewissheit gewonnen? Gar nichts; — sie muss, mag sie wollen oder nicht, zu dieser Erfahrung zurückkehren, wenn sie überhaupt will, dass in der christlichen Kirche ein Heilverständnis gewonnen werde. Sie thut also dasselbe, was sie den Vertretern der geistlichen Erfahrung als des Principes der Glaubensgewissheit vorwirft d. h. sie gründet ebenfalls das Gewisse auf etwas Subjectives, nach ihrer Meinung Ungewisses. Dies nicht zu sehn, ist eben die eigenthümliche, rechtgläubige Selbsttäuschung, die, ihrerseits weiter analysirt, schliesslich erkenntnistheoretisch auf einem mangelhaften Verständniss dessen beruht, was überhaupt Erfahrung genannt wird. Man scheint zu meinen, das Wirkliche könne als solches, ohne specifisches Organ für dasselbe (wie wir's im Auge für das Licht, im Ohr für die Töne doch thatsächlich besitzen) rein durch sich selbst erkannt werden. Dies widerspricht aber der gottgeschaffenen Ureinrichtung des Verhältnisses alles creatürlichen Erkennens zu dem Wirklichen. Auch das Heilswirkliche kann nur durch ein entsprechendes Organ erkannt werden. Der Unterschied dieser Erkenntniss von der natürlichen besteht aber ausserdem darin, dass die Heilswirklichkeit, die unabhängig vom geschriebenen Worte da ist, sich ihr Organ d. h. eben den in der Wiedergeburt und Bekehrung enthaltenen geistlichen Sinn selber erst schafft, während das natürlich Wirkliche bei relativ-gesunden Menschen die Organe seines Verständnisses von Hause aus vorfindet. Auch der bemerkenswerthe Umstand, dass in den Bekenntnisschriften der Kirche nirgend ein Artikel vorkommt, der von einem Glau-

ben an die heilige Schrift als solche spräche, — dass dieselben vielmehr nur Glaubensartikel enthalten, die sich auf die Mächte und Thatsachen beziehen, welche das gottbegründete Heil auf die desselben bedürftigen menschlichen Persönlichkeiten übertragen, beweist deutlich ein Zwiefaches. Zunächst dies: dass die Heilsmächte, deren Wirkung durch die Jahrhunderte der bestehenden Kirche fort dauert, wie z. B. der dreipersonliche Gott, der Gott-Mensch und sein Werk, der ausgegossene Geist der Wahrheit, unabhängig vom geschriebenen Worte, innerhalb der Kirche dieses selbst im Ansehen erhalten und seinem Gebrauche erst wirkliches Leben verleihen. Sodann aber dies: dass das geschriebene Wort nur fortwirkt, wenn es von einer heilsdurchdrungenen und heilsbewegten Persönlichkeit aufgenommen als geistliche Selbstdarstellung und als geistgetragene Verkündigung auftritt.

Ist nun aber durch das bisher Gesagte, wie wir hoffen, erwiesen, dass das System der christlichen Gewissheit in der That den Anspruch erheben darf, für die theol. Wissenschaft eine neue Grundlegung aufgestellt und eine neue Disciplin in die Encyclopädie derselben eingeführt zu haben, so liegt uns nunmehr noch ob, darzuthun, dass damit zugleich ein wirklicher Fortschritt in der Reife des theologischen Bewusstseins gegeben ist. Und zwar thun wir das so, dass wir die Merkmale dieser Reife in folgenden Sätzen kurz zusammenstellen.

1. Die menschliche Persönlichkeit, als zur Reife des theologischen Bewusstseins entwickelt, weiss sich kraft ihrer Wiedergeburt und Bekehrung als schlechthin „neues Ich“ und damit zur vollendeten sittlichen Freiheit und zur Normalität der in ihr niedergelegten Schöpfungsideo durchgedrungen.
2. Dieses neue Ich weiss ferner, dass seine Erhebung zur vollendeten sittlichen Freiheit und Normalität seines Wesens, nicht Ergebniss seiner irdisch-menschlichen Ent-

wickelung, sondern ausschliessliches Resultat der Mittheilung eines überirdischen Lebens durch göttliche Faktoren und Realitäten ist, die, eintretend in die Menschheitsgeschichte, auch es selbst zu dem gemacht haben, was es ist.

3. Das neue Ich besitzt seine Freiheit und weiss von dieser nur in stetigem von der höheren geistlichen Kraftmittheilung unterstützten Kampfe gegen ein natürliches Ich. Dieses selbst aber wird in seiner habituellen und actuellen immer aber selbstgewollten und darum schuldvollen Unfreiheit nur im Selbstbewusstsein des neuen Ich, nicht aber in dem des alten und natürlichen erkannt und verstanden.
4. Nur in dem klaren Selbstbewusstsein seiner Geburt durch übernatürliche, göttliche Faktoren und Realitäten und nur in stetigem Kampfe gegen das natürliche Ich, als Einheit des Fleisches, erleuchtet durch den heiligen Geist, der das Fleisch stetig sichtbar macht, ist das neue Ich befähigtes Organ zur Aufstellung einer theologischen Wissenschaft.

Diese vier Sätze sprechen zunächst nur die immanente Begründung und Beschaffenheit des theologischen Bewusstseins aus, ohne die in ihr enthaltenen Consequenzen für eine Kritik der antitheologischen Wissenschaft auszusagen. Auf diese letzteren kommen wir später noch zu reden. Hier aber heben wir hervor, dass sich die fortgeschrittene Reife jenes theologischen Bewusstseins besonders durch den Gebrauch der Kategorie „neues Ich“ im Gegensatz zu einem alten, natürlichen bemerklich macht. Zunächst nämlich verhindert der Gebrauch dieser Kategorie, welche wir der Fichteschen Speculation verdanken, die mittelalterlich-mystische Verwechslung der egoistisch, natürlichen Ichheit mit der creatürlichen, endlichen — wie eine solche z. B. in der deutschen Theologie hervortritt — indem das neue Ich die wiederhergestellte normale Dignität, der

menschlichen Einzelpersönlichkeit, als Organ und Spiegel der absoluten bezeichnet. Sodann hebt die Kategorie „neues Ich“ besser als die in der dogmatischen Literatur sonst üblichen Bezeichnungen: neue Person, neues Leben, Herz oder Seele des Freigewordensein der menschlichen Persönlichkeit, von der Macht der natürlichen Unfreiheit des Fleisches hervor, denn „neues Ich“ bezeichnet das klare Selbstbewusstsein des Denkwollens, als eine sgeistlichen, gegenüber der verworrenen Unklarheit des natürlichen Ichbewusstseins, so dass das wiedergeborene Ichleben auch die höchsten, geistigen Aeusserungen des natürlichen Ich als zum Fleische gehörig erkennen kann. Weiter wird im wiedergeborenen Selbstbewusstsein dadurch, dass es sich selbst als durch höhere Einwirkung geboren und aufrecht erhalten weiss, dies constatirt, dass es ausserhalb des wiedergeborenen Selbstbewusstseins keine geistige Kraft zur Aufstellung einer theologischen Wissenschaft giebt und geben kann, so dass sowohl eine theologia irrogenitorum, als eine bloss natürliche Theologie schlechthin unmöglich sind. Endlich wird durch die Erkenntniss, dass das natürliche Ich niemals gegen sich selber will und dass das neue Ich nur Wiederherstellung der erschaffenen, menschlichen Persönlichkeit ist, jede pelagianische oder pelagianisirende, sowie jede manichäisirende Irrlehre, schlechthin ausgeschlossen. — Der Unterschied des wahrhaft theologischen oder wiedergeborenen Selbstbewusstseins von dem philosophischen, auch in seinem höchsten idealen Aufschwunge, wie wir ihn in der neueren deutschen Philosophie erlebt haben, ist ebenfalls aus den vier Sätzen deutlich zu erkennen. Das echt theologische Selbstbewusstsein, im Besitz neugewonnener sittlicher Freiheit und Normalität, weiss seinen Zustand als entstanden und fortdauernd nur kraft stetigen Einflusses übernatürlich-göttlicher Potenzen, die obwohl unabhängig vom christlichen Ich doch sich ihm stetig mittheilen. Das christliche Ich leistet also für seine Qualität als solches nicht Bürgschaft durch sich selbst, sondern nur kraft der gewollten Ge-

meinschaft mit der übernatürlichen Heilsmacht. Das philosophische Selbstbewusstsein dagegen, indem es sich ebenfalls für zur sittlichen Freiheit durchgedrungen hält, hat immer nur wieder sich selbst in seinem dermaligen Aufschwunge zum Bürgen für dessen Werth. Der Aufschwung selbst aber oder das philosophische Denkwollen in seiner Selbsterfassung weiss sich nur als Resultat der in ihm unmittelbar gegebenen d. h. natürlichen Geisteskräfte in ihrer Aneignung des natürlich und geschichtlich Gegebenen. Diese Selbstverbürgung des philosophischen Freiheitsbewusstseins ist also wesentlich absolutes Selbstvertrauen, dieses aber wiederum, weil grund- und haltungslos in sich schwebend, ist keine reale sittliche Kraft zur Besiegung der gewaltigen Macht der Unfreiheit im Fleische des philosophischen Subjects, sondern nur das kraftlose Denken der Freiheit, — gleichsam die Selbstbezeugung der Ohnmacht des natürlich-fleischlichen Subjects, das dennoch diese Ohnmacht für wirkliche Freiheit hält. Der Kampf des „neuen“ Ich gegen das alte, natürliche ist aber ein realer sittlicher Kampf von Erfolg und Sieg begleitet, während das philosophische, haltungslos schwebende Sichfreidenken, ohne Bewusstsein realen Freiseins, erfolglos über dem Schlamm der Natürlichkeit sich zu halten versucht, aber immer wieder darin versinkt, dennoch aber seiner Tugend sich bewusst bleibt, zum Beweise dafür, dass das unfreie natürliche Wesen, so lange die menschliche Persönlichkeit von ihm gefangen ist, sich selbst nicht zu sehen und seine wahre Natur vor dem Bewusstsein nicht zu enthüllen vermag. Alles dies gilt allerdings nur vom philosophischen Selbstbewusstsein in sofern es sich ablehnend zum Christenthum verhält. Die menschliche Persönlichkeit, als geistiges Wesen, gleicht in ihrer dermaligen Unfreiheit, abgesehen von der Heilsmacht, dem in undurchsichtiger Rinde verhüllten Diamanten, der nur von höherer Hand, mittelst seines eigenen Staubes geschliffen, leuchtend wird, aber immer nur im Lichte, nie ohne ein solches.

Aus der in den obigen vier Sätzen beschriebenen Beschaf-

fenheit des echten oder wiedergeborenen theologischen Bewusstseins ergeben sich nun aber — wie bereits oben bemerkt — noch weitere Consequenzen, in welchen kritische Principien zur Beurtheilung jeder antitheologischen Wissenschaft enthalten sind. Diese Consequenzen lassen sich in zwei Hauptsätzen aussprechen: 1. Das wiedergeborene neue Ich genießt in seinem Selbstbewusstsein die höchste Verwirklichung der sittlichen Freiheit, die ausserhalb des neuen Ich nirgendwo verwirklicht und bezeugt ist. 2. Das neue Ich nimmt in seinem verwirklichten höchsten Freiheitsbesitze Theil an der absoluten Geistes-herrschaft Gottes in der Welt, und kraft dieser Theilnahme auch an dem höchsten Wahrheitsbewusstsein rücksichtlich aller Bestände, Zustände und Entwicklungen der Welt. Aus dem ersten dieser Sätze folgt das kritische Princip: kein vor- oder nachchristliches Religionssystem, mit Ausnahme natürlich des alttestamentlichen, so wie kein vor- oder nachchristliches philosophisches System, insofern diese Systeme das Christenthum ignoriren oder negiren, gewährt seinen Anhängern jenen höchsten Freiheitsbesitz, weder in der That, noch im Willen, noch in dem bezeugenden Bewusstsein. Die Anwendung dieses Prinzipes in einer wissenschaftlichen Arbeit, die da zeigte, dass jedes der erwähnten Systeme, rücksichtlich des Freiheits-Besitzes und Bewusstseins, unter der Linie des Christenthums als Heilsreligion zurückbleibt, ist von höchster apologetischer Wichtigkeit. Mit Evidenz ausgeführt würde eine solche Arbeit nicht den Vorwurf verdienen, dass sie als Apologie das Christenthum herabsetze, da sie ja aus dem wiedergeborenen Bewusstsein selbst entwickelt wäre. Das System der christlichen Gewissheit enthält ja ohnehin selbst die bedeutungsvollsten Anfänge einer solchen Arbeit. Aus dem zweiten Satze ist zu folgern, dass kraft der Theilnahme des Wiedergeborenen an der göttlichen Geistes-herrschaft in der Welt (1 Cor. 6, 2) und seiner Einsetzung in das absolute Wahrheitsbewusstsein jede wissenschaftliche Ansicht unserer Zeit, mag sie zu den verbreitetsten und weithin anerkannt-

testen gehören, die dieser Geistesherrschaft widerspricht, wegen ihrer Unwahrheit als verurtheilt angesehen werden muss. Zu diesen Ansichten gehört zunächst die materialistische Weltanschauung überhaupt, in ihrer doppelten Richtung, als Wissenschaft des Seins oder der Wirklichkeit und als Wissenschaft der Geschichte oder des Werdens. Indem die erstere Wissenschaft die Substantialität des Geistes, seine Energie und Unsterblichkeit wie seine Unabhängigkeit von der Materie verleugnet und bestreitet, ihn zum Resultat leiblicher Functionen macht, den qualitativen Unterschied des Menschen und Thieres nicht anerkennt, ist sie, vom Standpunkt der höchsten Freiheit in der Wiedergeburt angesehen, nur die bewusste Ohnmacht, die aus der Gefangenschaft im Fleische resultirt. Die materialistischen Anthropologien und Psychologien sind gleichsam Reden von Gefangenen, die sich durch Verwerfung christlich-idealer Freiheitsforderungen über ihre Ohnmacht und Unfreiheit zu trösten versuchen und schliesslich ihre Kerkermauern nicht mehr sehen. Ansichten dieser Art müssen, je länger ihre Verkündigung dauert, um so mehr die menschliche Gesellschaft, rücksichtlich ihres sittlichen Zustandes, in eine faulichte Gährung versetzen, die dem Untergange zueilt. Die christliche Anthropologie und Psychologie dagegen, indem sie auch in der menschlichen Natur die selbständige Hoheit, Unsterblichkeit und durchdringende Energie des Geistes in der Beherrschung seiner Leiblichkeit wahrzunehmen gewürdigt worden, vermag es erst mit vollendeter Deutlichkeit den schuld- und verantwortungsvollen Zustand der fleischlichen Unfreiheit und Ohnmacht zu enthüllen, d. h. sie vermag in der nichtgläubigen Menschheit, mag sie roh oder wissenschaftlich gebildet sein, die geistige Entkräftung nachzuweisen, weil sie selbst schon auf dem Boden der Kraft und Freiheit in Christo steht und Jedermann, der Ohren hat zu hören, auf ihren Standort zu stellen berufen ist. Wenn schon Aristoteles der Ansicht war, die selbstbewusste Vernunft ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) sei schlechthin von aussen

her ($\theta\upsilon\omicron\rho\alpha\theta\epsilon\nu$), also nicht als Ergebniss materiell-physiologischer Functionen, in den Menschen gekommen, eigentlich also von oben her, und verwandt mit der ewigen Vernunft, — wie vielmehr geziemt da jeder christlichen Anthropologie und Psychologie eine solche Einsicht. Die Pflanzen- und Thierwelt ist zwar kraft des Schöpferwortes aus der Erde unter Erregung des Wassers und der Luft, nach dem Berichte der Genesis 1, 11 ff. 20 ff. hervorgegangen, der Mensch aber nicht so. Er ist Product eines neuen unterscheidenden Schöpfungsgedankens, der ihn zum Abbild der göttlichen Persönlichkeit macht. Deshalb verwirft das christliche Wahrheitsbewusstsein auch jede materialistische Geschichtswissenschaft, welche die Menschheit aus geringer werdender Affenverwandtschaft sich entwickeln, und aus thierischer Rohheit zur Cultur aufsteigen lässt, eine Ansicht, deren wissenschaftliche Beweismittel nicht hinreichen, darzuthun, dass die Geistlosigkeit im Urzustande des Menschenthiers die Kraft gehabt habe, die tiefbewusste geistige Cultur, wie wir sie kennen, in irgend welcher Zukunft aus sich hervorzubringen. Die aus der höchsten Freiheit und Wahrheit geborene christliche Geschichtswissenschaft dagegen lebt der Ueberzeugung, dass die Menschengeschichte dergestalt verläuft, dass die göttliche Persönlichkeit auf die ihr verwandte, menschliche Persönlichkeit, seitdem diese auf den Weg der Unfreiheit sich begeben, unausgesetzt, in allmählig sich steigernden Anregungen, Einflüssen, Mittheilungen, begleitend und durchdringend eingewirkt habe, die zur Wiederherstellung der Menschheit nach dem Maasse des ursprünglichen Schöpfungsgedankens dienen sollten. Diese spezifische Erlösungsthätigkeit Gottes äussert sich als ein ebenso unterscheidbares wie unabtrennliches Moment im Verlauf der Weltgeschichte.

Nachdem wir im Vorstehenden zunächst auf die Neuheit und dann weiter auf die Reife des theologischen Bewusstseins, wie uns dasselbe aus dem Frankschen Werke entgegentritt, hingewiesen haben, erlauben wir uns schliesslich noch eine kurze

Vergleichung desselben mit dem letzten Werke von Daub, weil beide in der Kritik theologischer Denkart ein gemeinsames Interesse verfolgen und darum eine vergleichende Erwägung ihrer Resultate und Ausgangspunkte Belehrung verspricht.

Zweierlei ist es, was Daub in seinem letzten Werke zu erweisen sich bemüht. Zuerst dies, dass sämtliche zu seiner Zeit geltende theologische Denkart, Supernaturalismus, Mysticismus, Rationalismus, selbstsüchtig in sich befangen nur entsprechende Dogmatiken hervorbringen konnten. Daher der Titel seines Werkes: „Die Selbstsucht der dogmatischen Theologie.“ Sodann aber diess, dass der absolute Zweifel das alleinige Mittel zur Fortbildung des protestantischen Lehrbegriffs sei. Da nun das „System der christlichen Gewissheit“ nicht nur den Rationalismus und Pantheismus als Denkart des bloss natürlichen, d. h. in sich befangenen Ichs schildert, sondern auch die kirchliche Theologie als fehlerhaft bezeichnet insofern sie mit Zudeckung oder Ablängung des subjectiven Factors, das inspirirte Wort Gottes zur Autorität erheben will, — was ja eben den Charakter des Supernaturalismus als des in der Selbsttäuschung befangenen ausmacht, so kann mit Sicherheit ausgesprochen werden, dass das „System der christlichen Gewissheit“ mit Daub in dem Urtheil über den Rationalismus und Supernaturalismus zusammen stimmt. Zwar kommt der Daub'sche Ausdruck „Selbsttäuschung“ in unserm „System“ nicht vor, aber die ganze Darstellung lässt deutlich erkennen, dass auch nach Franks Auffassung die kirchliche supernaturalistische Theologie wegen Mangels durchdringender Selbstbeobachtung und Selbsterkenntniss nicht sieht, dass sie nur im Glauben oder kraft der Wiedergeburt das inspirirte Wort Gottes als Autorität anerkennen kann. Dieser Theologie ist also unbewusst, für sie selbst ist „zugedeckt“, was der subjective Factor bedeutet, und das ist eben ihre Selbsttäuschung. — Rücksichtlich des Mysticismus freilich wird eine Uebereinstimmung Daubs mit unserm „System“ nicht nachgewiesen werden können. Denn dieser

beruht doch hauptsächlich auf der unmittelbaren Vereinigung des Subjects mit seinem Gegenstande in der Form des geistlichen Gefühls, das durch reflectirendes, analytisches Denken sich für verletzt und profanirt hält und es daher abweist. In dem mystischen Gefühl ist aber die Gegenwart der übernatürlich geistlichen Realität immer mitgesetzt, und das ist gerade die geistliche Erfahrung, welche, bei Daub kein Fortbildungselement der Theologie, innerhalb des „Systems der christlichen Gewissheit“ zu umfänglichster Anwendung gelangt ist. — Rücksichtlich des zweiten Hauptgedankens Daubs, der den absoluten Zweifel zum Mittel der Fortbildung des protestantischen Lehrbegriffs erhebt, wird zwar ebenfalls von Uebereinstimmung mit dem „System der christlichen Gewissheit“ keine Rede sein können. Doch aber glauben wir gerade bei diesem Punkte noch etwas stehen bleiben zu sollen.

Bei Daub ist der absolute Zweifel das freie Schweben des Denkens zwischen allen Objecten theologischen Inhalts, an welche das denkende Ich sich möglicher Weise binden könnte, damit das Ergreifen der Wahrheit als Glaube eintrete. Der absolute Zweifel ist daher noch nicht Ergriffensein von der Wahrheit, sondern nur in seiner Ungebundenheit an ein gegebenes Object die sich frei wissende, aber noch eigene Denkbewegung. Man kann daher nicht wissen, ob nicht eine Gebundenheit an sich selbst übrig ist, und ist deshalb dieses Denken ohne Bürgschaft für die wirklich eingetreten sein sollende Freiheit. Es verhält sich mit dem absoluten Zweifel, als dem bloss speculativen Freidenken — vielleicht richtiger Sich-freidünken — wie mit einem häufig vorkommenden Traumbilde der Art, dass man sich frei, ohne Unterlage durch die Luft zu bewegen meint, ja den Vorsatz fasst, diese angenehme Kunst auch Anderen beizubringen, ohne im Traume zu wissen, dass die Schwere die ganze Person noch eben so stark wie früher an die Erde kettet. Der speculative Freiheitstraum ist mithin keine Erfahrung vorhandener Wirklichkeit der Freiheit, kraft einer gegenwärtigen

tigen Macht, die befreiend in das Subject eingetreten ist. Hätte Daub statt den Ausdruck „absoluter Zweifel“ zu brauchen, etwa von absolutem Bruch mit sich selber, absoluter Verneinung der Natürlichkeit u. s. w. gesprochen, dann hätte es nahe gelegen, anzunehmen, dass solche Vorgänge nur durch den Eintritt einer solchen Freiheitsmacht möglich seien. Der Ausdruck „absoluter Zweifel“ bezeichnet aber immer nur die schwebende Ungebundenheit, die blosser Möglichkeit zukünftiger Ergreifung der Wahrheit, noch nicht aber ihre ergriffene Gegenwart selbst. Es gehörte ja zu den eigenthümlichen Illusionen der Hegelschen Speculation zu meinen, dass das Durchdringen eines Subjectes zu dem adäquaten Begriff seiner selbst, als des freien Geistes, zugleich jene „Erweichung der Subjectivität“, wie Rosenkranz in seiner theologischen Encyclopädie die Wiedergeburt im Sinne des Hegelschen Systems nennt, herbeiführen werde. Diese Illusion scheint auch bei Daub eingetreten zu sein. Vielleicht ist es aber auch nur eine Verfehlung im Ausdruck, die aus der angestregten Beschäftigung mit der Hegelschen Philosophie herrührt. Denn im Uebrigen deutet sein unerbittliches Verfolgen der Selbstsucht innerhalb der dogmatischen Theologie aufs stärkste darauf hin, dass ihn die in der protestantischen Kirche gegenwärtige Erlösungsmacht als Geist der Wahrheit wirklich ergriffen hatte. Das „System der christlichen Gewissheit“ dagegen geht, ganz anders als Daub, von der inneren Erfahrung der Erlösungsmacht, von der Thatsache der Wiedergeburt oder der Erzeugung eines neuen Ich (im Gegensatz zu einem verneinten alten) aus und besitzt in diesem Ausgange die theologische Denkfreiheit zumal mit ihrer eigenen Verbürgung durch die gegenwärtige Heilsmacht. Das ist der Unterschied dieses „Systems“ von der Daubschen Lehre. Obwohl nun der verehrte Verfasser mit dem Scharfsinn, der ihm eignet, dem Rationalismus und Pantheismus gegenüber das wiedergeborene Ich nicht nur als frei, sondern zugleich als Spiegel der ewigen Heilswahrheit, gezeichnet, dabei

auch auf die Fehler des abstract-orthodoxen Standpunktes hingewiesen hat, so wird es doch hauptsächlich auf den Inhalt des zweiten Bandes ankommen, ob wir werden urtheilen dürfen, dass es ihm geglückt sei, das wiedergeborene und bekehrte Ich als Grundlage aller christlichen Gewissheit so spiegelrein darzustellen, dass die objective Heilswahrheit in keiner Weise getrübt wird. Soviel ist gewiss: nach Daub hat Niemand es mit solcher Energie unternommen, den Reinigungsprocess des theologischen Denkens von den subjectiven Hindernissen der ungetrübten Abspiegelung der Heilswahrheit zu vollziehen, wie Frank. Je reiner aber der Spiegel des wiedergeborenen Ich hingestellt wird, um so reiner und leuchtender werden dann auch die noch nicht besprochenen göttlichen Realitäten, Wort Gottes, Sakramente u. s. w. sich in demselben reflectiren.

III.

Schliesslich wird es nun noch unsere Aufgabe sein, die Wirkung zu erwägen, welche das „System der christlichen Gewissheit“ seinem Standpunkte gemäss, auf einige theologische Disciplinen ausüben muss, an deren wahrheitsgemässer Bearbeitung der Kirche vorzugsweise muss gelegen sein. Wir meinen die Wirkung unseres „Systems“ auf Apologetik, Dogmatik und biblische Kritik.

Was nun zuerst die Apologetik betrifft, so befinden wir uns dem verehrten Verfasser gegenüber in einiger Verlegenheit. Es ist der Begriff der Apologetik, der uns in diese Lage versetzt. Wäre die Apologetik nur das, was der Verfasser in ihr sieht, so müssten wir ihm auch in seinen sonstigen Aeusserungen über dieselbe durchaus zustimmen. Indem wir aber in der Apologetik etwas anderes sehen, als der Verfasser, und zwar merkwürdigerweise so, dass sich im „System der christlichen Gewissheit“ ein grosser Theil dessen dargestellt findet, was wir zur Apologetik selbst rechnen, so muss unsere abweichende Meinung

sich auf allen Punkten geltend machen. Die im „System“ aufgestellte Definition dieser Wissenschaft erscheint uns ihrem Inhalte nach als eine willkürliche und können wir dieselbe nur als die unvermeidliche Folge der Stellung ansehen, die der Verfasser der Philosophie gegenüber der Theologie anweist. Bleibt die Philosophie in einem rein äusserlichen Verhältniss zunächst zum Christenthume und dann auch zur Theologie, vermag sie sich nie zu einer der Theologie so zu sagen ebenbürtigen Denkarbeit zu erheben, dann ist es selbstverständlich, dass auch die Apologetik, als Disciplin der philosophischen Theologie, nie das wird zu leisten im Stande sein, was man gemeinhin von ihr erwartet. Es würde dann wahr sein, was unser Verfasser ausspricht, dass, wenn eine solche äusserliche Apologetik die Wahrheit des Christenthums wirklich bewiesen hätte; dann ein solches Christenthum nicht das sein könnte, was den Inhalt des christlichen Heilsglaubens ausmacht. Hier stimmen wir natürlich zu; denn da es vom höchsten Standpunkt aus angesehen, nur zweierlei Denken giebt, ein befreites, und ein unbefreites, so ist es ja selbstverständlich, dass das unbefreite Denken oder das bloss natürliche, unmöglich das zu erkennen und darzustellen vermag, was in die Region des höheren, befreiten hineingehört. Ist's aber richtig, dass, wie wir behaupten, es ein philosophisches Denken giebt, welches durch die Erkenntniss der hemmenden Selbst- und Natursucht, auf die Höhe der Geistesfreiheit, d. h. in die Sphäre der Heilsmacht gestellt worden, und nun im heiligen Geiste sich bethätigt: so würde ein so geartetes philosophisches Denken Organ zur Hervorbringung einer Wissenschaft sein können, die, wie wir schon oben andeuteten, zu zeigen im Stande wäre, wie alle ausser- und widerchristlichen Systeme, mögen sie religiöser oder philosophischer Natur sein, die Wahrheit, d. h. das absolut-geistherrschaftliche Verhältniss Gottes zur Natur- und Geschichtswelt, nicht erreichen. Man könnte die Apologetik in unserem Sinne auch unter dem Namen einer Philosophie des Christenthums auftreten lassen, ganz ebenso,

wie man von einer philosophischen Anthropologie, Psychologie, Physiologie u. s. w. sprechen kann. In allen diesen philosophischen Disciplinen wird dem empirischen Stoffe durch die speculative Anschauung der philosophische Charakter verliehen; eben so erhebt eine Philosophie des Christenthums die Heils- erfahrung zu einer Wissenschaft des schlechthin allgemeinen, massgebenden Verhältnisses der übernatürlichen Heilsmacht zu der natürlichen, wie der geschichtlichen Wirklichkeit. Rechnet man die Philosophie des Christenthums zur philosophischen, Apologetik aber zur theologischen Encyclopädie, so könnte man den Unterschied beider etwa darin sehen, dass die Apologetik in ihrer Darstellung mehr einen praktischen Zweck im Auge hat, während die Philosophie des Christenthums die Rücksicht auf den praktischen Zweck in specie nicht hervortreten lässt. Sieht man nun von hieraus auf das „System der christlichen Gewissheit“, so ist offenbar, dass nicht nur die psychologisch-ethische Begründung des Ausgangspunktes, sondern eben so sehr später die Widerlegung des Rationalismus und Pantheismus von jenem begründeten Ausgangspunkte aus einen grossen Theil dessen enthält, was wir zur Apologetik in unserm Sinne oder auch zur Philosophie des Christenthums zählen. Denn alle diese Ausführungen enthalten ja nichts anders, als Verarbeitungen des Bewusstseins-Gehalts in der Widergeburts- zu allgemeinen Lehrsätzen, durch welche die philosophischen Lehren des Rationalismus und Pantheismus widerlegt werden. Nun ist's aber doch gewiss unmöglich philosophische Lehren anders, als durch ebenfalls philosophische zu widerlegen. Denn es gehört ja zum Wesen der Philosophie schlechthin höchste oder allgemeine Begriffe aufzustellen. Hätten nun die theologischen Begriffe keine schlechthin höchste, universale Bedeutung, gehörten sie einer untergeordneten besondern Region an, so könnte mittelst ihrer an philosophischen Lehren keine Kritik geübt werden, eben so wenig, wie man etwa durch Lehrsätze aus der Thier-Psychologie zur Kritik der menschlichen Geisteswissenschaft,

oder aus der Darstellung des Fetischismus zur Beurtheilung des Christenthums vollberechtigte Schlüsse ziehen dürfte. Ein Abschnitt jedoch dürfte in der höhern Apologetik nicht fehlen, der eine aus dem freien Denken geborene Theorie des Wunders enthalten müsste. Eine solche Theorie ist ganz deutlich aus dem Bewusstsein von der Thatsache der Wiedergeburt zu entnehmen. Denn in dieser liegt eine Ursächlichkeit vor, die nirgend wo anders in der universalen Wirklichkeit gegeben ist, und doch nur durch eben diese Ursächlichkeit verständlich gemacht werden kann. Durch diese Beschaffenheit aber weist die Wiedergeburt darauf hin, dass das universale Sein so in Stufen geordnet ist, dass die höhere Stufe jedesmal nur aus sich selbst, nie aber aus der niedern erklärt werden kann, so dass die höhere Stufe für die niedere auf allen Gebieten ein Wunder bleibt. Das „System der christlichen Gewissheit“ enthält in seinem ersten Bande ebenfalls keine Theorie des Wunders. Wir haben aber Grund zu vermuthen, dass vielleicht der zweite Band, welcher uns noch nicht zugänglich geworden und die Urkunden der wunderbaren Heilsoffenbarung wird zu besprechen haben, uns mit einer solchen Theorie beschenken werde.

Was nun weiter das Verhältniss des „Systems der christlichen Gewissheit“ zur Dogmatik betrifft, so stimmen wir selbstverständlich nach allem Vorhergehenden mit dem verehrten Verfasser darin überein, dass die (pag. 31) „princip- und zusammenhanglose“ Verknüpfung der verschiedensten apologetischen, historischen, philosophischen, ja anticipirten dogmatischen Stoffe in den sogenannten Prolegomenen zur Dogmatik als etwas einer systematisch-methodischen Wissenschaft Unwürdiges und Verwerfliches muss angesehen werden. Denn unser Verfasser hat gewiss Recht, zu sagen, die Dogmatik könne ja nur den Glauben, den man bereits habe, darstellen (pag. 31 oben) woraus für sie folgt, was ebenfalls (§ 6) ausgeführt wird, dass sie sich in die Objecte des Glaubens als solche d. h. abgesehen von ihrer Verbürgung im Bewusstsein des Subjects

zu vertiefen und deren Inhalt und Zusammenhang zu entwickeln berufen ist. Die Begründung des Glaubens im Subjecte dagegen fällt nach dem Verfasser jener neuen theologisch-systematischen Disciplin zu, die er in den Kreis der theologischen Wissenschaften einführt. Fühlt nun der Dogmatiker das Bedürfniss, von dem Glauben, den er objectiv und als solchen wissenschaftlich entwickelt, auch zu erfahren, wie er in dem Subjecte verbürgt wird, so erbiethet sich ihm jetzt das System der christlichen Gewissheit als Befriedigung dieses Bedürfnisses. Wir wagen noch die Frage hinzuzufügen, ob es nicht vielleicht ebenfalls zu den ganz natürlich sich ergebenden Consequenzen des „Systems der christlichen Gewissheit“ gehören würde, den sogenannten Begriff der Religion überhaupt zu besprechen? Denn es würde sich doch zeigen lassen, wie aus dem wiedergeborenen Bewusstsein folgt, dass keine ausserchristliche historische Religion wirklich das ist, was allein Religion genannt werden darf, d. h. geistliche Lebensgemeinschaft mit dem lebendigen, persönlichen Gott. Eine solche Erörterung würde insbesondere gewissen modernen, ganz irreligiösen Begriffen von Religion zur kritischen Vernichtung gereichen können. Nicht so leicht wie die Verwerfung der bisherigen Prolegomena zur Dogmatik ist das Auseinanderhalten des „Systems der christlichen Gewissheit“ und der Dogmatik rücksichtlich des Inhalts beider Disciplinen. Der Verfasser bemerkt selbst in dieser Beziehung, dass es Berührungspunkte zwischen beiden Disciplinen gebe, die „da und dort die scharfe Auseinanderhaltung der beiderseitigen Gebiete erschweren“ (S. 35). Er bemerkt ferner (S. 36) dass eine Berührung der Glaubenslehre und der Gewissheitslehre stattfinde, wenn in letzterer allerdings auch „von Dogmen die Rede ist, über deren Verbürgung man nicht reden kann, ohne irgendwie ihren Inhalt darzulegen.“ Dies erinnert lebhaft an ein analoges naturwissenschaftliches Beispiel, das sehr wohl dazu dienen kann, das Verhältniss der christlichen Gewissheit zur Dogmatik nach Unterschied und Beziehung zu

illustriren. Diese naturwissenschaftliche Analogie findet sich in der physiologischen Sinnenlehre. Man kann ja auch die Einrichtung und Beschaffenheit der Organe, insbesondere der beiden höheren Sinne, des Auges und Ohres, sammt deren Functionen nicht darstellen, ohne rücksichtlich des Auges auf die Gesetze der Lichtbrechung in verschiedenen gearteten und gestalteten Medien, rücksichtlich des Ohres auf die Gesetze der schall-erzeugenden Vibrationen der Körperwelt und ihrer Fortpflanzung einzugehn. Ebenso wird nun die christliche Gewissheitslehre, fussend auf einer gleichsam geistlichen Analyse des hier in Rede stehenden Organs der Wiedergeburt, diese Analyse nicht vollziehen können, ohne die Objecte der Erkenntniss und deren Impulse mit in dieselbe hineinzunehmen. Und zwar ist die Nothwendigkeit solchen Hineinnehmens hier um so evidenter, als die geistlichen Objecte und Impulse, nicht wie Licht und Schall, gesunde Spiegelungsorgane voraussetzen dürfen, sondern sich dieselben erst schaffen müssen. Es ist also klar, dass kein Sinnesorgan, sei es ein leibliches oder geistliches, nach Einrichtung und Function dargestellt werden kann, ohne die Gegenstände seiner Spiegelung irgendwie, mit zu berücksichtigen. Wenn aber gefragt wird, wie viel von den Objecten in die leibliche oder geistliche Sinneslehre soll aufgenommen werden, so lässt uns ebenso die naturwissenschaftliche Sinneslehre, wie die christliche Gewissheitslehre hierüber ohne Antwort. Keine der beiden Lehren zeigt uns die Grenze, welche verbietet, dass nicht etwa z. B. die ganze Licht- und Schallphysik in die Lehre von Auge und Ohr, und etwa die ganze Dogmatik in die christliche Gewissheitslehre übergehe. Unser verehrter Verfasser hat aus dem Capitel der Heilsordnung in der Dogmatik die Lehren von Wiedergeburt und Bekehrung, aus dem der Theologie die Trinität und aus dem der Christologie die Lehre von Christi Person und Werk in seine Darstellung aufgenommen, und wir wissen nicht, welche loci der Dogmatik in dem zweiten Bande sich den bereits geannten anschliessen werden.

Auch finden wir nicht, dass deutlich angegeben wäre, welche Dogmen und bis zu welchem Grade der Specialität die christliche Gewissheitslehre in ihrem Zusammenhang aufzunehmen habe. Es fehlt hier die wissenschaftliche Grenzbestimmung. Eine solche genau und scharf zu geben, dürfte übrigens wol auch kaum möglich sein, da es — unserer Meinung nach wenigstens — keinen dogmatischen Lehrsatz, der das Glaubensobject als solches darstellt, geben kann, der nicht gleichzeitig im geistlichen Organ der Wiedergeburt sich spiegelte. Denn wäre dies nicht der Fall, so wäre ein solches Object kein wirkliches Glaubensobject und es gäbe von demselben für das Subject keine persönliche Anwendung, und so angesehen wäre es dann s. z. sagen nur dogmatischer Ballast, nicht werthvolle Ladung. Unstreitig giebt es in der Dogmatik dergleichen Ballast. Es liegt hier, wie uns scheint, eine ungelöste Schwierigkeit vor; denn obgleich, principiell genommen, der Unterschied zwischen der christlichen Gewissheitslehre und der Glaubenslehre eben so deutlich ist, wie der Unterschied zwischen Sinn und Object desselben, so tritt doch für die wissenschaftliche Behandlung dieses Unterschiedenen der dieselbe erschwerende Umstand ein, dass jeder wirkliche Sinn organisch für den Totalgehalt des Objects eingerichtet sein muss, wenn er den Namen eines Sinnes verdienen soll. Hiedurch geschieht es, dass weil den Specialitäten des Gegenstandes eben solche der Sinneseinrichtung entsprechen, das ganze Object zur Erläuterung des Organs verwandt werden muss. Trotz dieser Schwierigkeit bleibt es ein hohes Verdienst des Verfassers, im Kreise der theologischen Wissenschaften der Dogmatik eine Wissenschaft des geistlichen Sinnes für ihre Gegenstände vorangestellt zu haben. Es wird dadurch verhindert, dass in die Dogmatik nicht Stoffe aufgenommen werden, deren geistliche Aneignung vor der Hand noch so lange ausgesetzt bleiben muss, bis der Geist der Wahrheit in der Kirche sie als heilsnothwendig aufgezeigt hat.

Endlich müssen wir nun noch drittens die Wirkung be-

sprechen, welche die aufgestellte christliche Gewissheitslehre auf einen Theil des theologischen Studiums ausüben muss, der insbesondere zu unserer Zeit vielfach im grellsten Widerspruch gegen das Interesse der Kirche betrieben wird: wir meinen die biblische Kritik und Isagogik. Diese Region des theologischen Studiums ist heut zu Tage durch den Eindrang rationalistischer, pantheistischer, überhaupt naturalistischer Principien und Voraussetzungen, man darf wohl sagen, in die äusserste Verwirrung gebracht. Die historischen Quellen wurden von den genannten Principien aus auf's verschiedenste gedeutet, die entlegensten Beziehungen und die unwahrscheinlichsten Verknüpfungen werden zunächst noch vermuthungsweise aufgestellt, dann aber als festes Resultat zu weitem Schlüssen benutzt. Anstatt solider Quellenbehandlung wird einem ein unentwirrbares, weil eigentlich principloses Hypothesengemenge dargeboten, das aber dennoch als gesunde kritische Forschung will angesehen und anerkannt sein. Alle diese kritischen Deutungen aber, alle jene unwahrscheinlichen und unbeweisbaren Beziehungen, sämmtliche fast lächerlich widrigen kritischen Einfälle werden von einem gemeinsamen wissenschaftlichen Vorurtheil erzeugt und getragen, nämlich von dem intellectuellen Hass gegen das Wunder. Die negativen Kritiker verwerfen mit absolutem Eigensinn die Thatsächlichkeit wie die Möglichkeit dessen, dass die absolute Ursächlichkeit in ihrer geistherrschaftlichen Einheit, als denkwollendes Handeln der absoluten Persönlichkeit, zugleich als unterschieden von jeder Weltursache in den Zusammenhang der Menschheitsgeschichte und Erdnatur jemals eingegriffen habe und eingreifen könne. Die Anerkennung des Wunders, seiner Möglichkeit und Wirklichkeit nach, das Zugeständniss, dass in demselben die oberste Stufe der in dem Universum vorkommenden Wirkungsweisen gegeben sei, würde einen grossen, vielleicht den grössten Theil jener selbst erfundenen Schwierigkeiten mit ihren unwahrscheinlichen, bloss vermutheten und doch vielfach als feststehendes Resultat angesehenen Lösungen

u. s. w. rasch aus dem Bereich der Isagogik und biblischen Kritik verschwinden lassen. Es würde dann kaum nöthig sein, wie einst vor Jahren Thiersch gethan, einen „Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts“ in der Isagogik zu unternehmen. Ohnehin muss jeder Versuch der Art ohne Erfolg bleiben, so lange der Wunderhass fortdauert. Indem wir aber die Anerkennung der Möglichkeit und Wirklichkeit des Wunders für eine gesunde Isagogik fordern, verlangen wir keineswegs, das Wunder solle in dem Sinne wie es nach Schleiermacher in allen Völkerreligionen „als religiöser Name für Begebenheit“ vorkommt, anerkannt werden. Diese Forderung würde, als erfüllt gedacht, nicht nur manchen kirchlichen, sondern insbesondere auch den naturalistisch-magischen, ja dämonischen Aberglauben auf den Thron setzen d. h. einen Wunderglauben, der unabhängig von dem Heilsbedürfniss und der Heilwirkung im Subjecte sich entwickelt und behauptet. Denn es ist ja notorisch, dass sowohl in der römischen Kirche, als insbesondere innerhalb der naturalistisch-magisch bewegten Kreise unsrer Zeit ein vom evangelischen Heilsbedürfniss durchaus geschiedenes Wunderbedürfniss und demselben entsprechende Wundersucht sich findet. Diese Wundersucht bildet die Kehrseite zu dem gebildeten Atheismus in dem Bestande der modernen Gesellschaft. Hier handelt es sich aber überall, wo nicht förmliche Erdichtung und Lüge vorliegt, nur um untergeordnete, wenn auch bisher nicht bekannte oder nicht beachtete Natur- und Weltursachen. Dem gegenüber ist unser Wunder nur das Hineinhandeln der absoluten Persönlichkeit in die Weltgeschichte zur tiefsten Enthüllung und Wegschaffung des Knechtschaft und Schuld bewirkenden Bösen oder der Sünde, — ein Hineinhandeln, das in der Erscheinung des Gottmenschen und der Ausgiessung seines Geistes der Wahrheit culminirt. Das Wunder in diesem Sinne ist daher nicht bloss ein religiöser Name, sondern höchste nirgendwo sonst vorkommende historische Thatsache von universalen Bedeutung und

stärkster sittlicher Potenz. In der Wiedergeburt allein, als dem Sinn für diese Thatsache, wird sie verstanden und erkannt, weil die Wiedergeburt selbst ihre Wirkung ist und darum ebenfalls den Charakter des Wunders an sich trägt. Hieraus folgt, dass der christliche Glaube an das Wunder unabtrennlich ist von jener tiefsten sittlichen Umwandlung und nur da nicht nur ohne Schaden für die sittliche Entwicklung des Subjects bleibt, sondern zu deren wesentlicher und unentbehrlicher Förderung gereicht.

Die übernatürliche oder Heilsoffenbarung tritt nun aber als Wunderwort zu absoluter Enthüllung des Bösen und zugleich als Wunderthat zu dessen Aufhebung auf, und wird als solche allein von dem geistlichen Organe des wiedergeborenen oder befreiten Denkens, das im Geiste der Wahrheit thätig ist, verstanden und anerkannt. Deshalb kann das Niederschreiben eines historischen Berichts oder einer weiter ausführenden erklärenden Aussage über das göttliche Wunderwort oder Wunderthun nur von einem im Geiste der Wahrheit lebenden und von demselben bewegten Subjecte geleistet werden, d. h. jede heilige Schrift ist ihrem Wesen nach inspirirt. Diese Inspiration kann in verschiedenen psychologischen Formen auftreten, welche wir hier zu erörtern keinen Raum haben, jedoch aber immer so, dass das inspirirt schreibende Subject sich dabei stets der Einheit seines persönlichen Denkwillens mit Antrieb und Inhalt des heiligen Wundergeistes der Wahrheit bewusst d. h. sein persönliches Organ bleibt. Hieraus folgt nun das Hauptprinzip zur Beurtheilung der Kanonicität einer heiligen Schrift als Ganzes oder eines Theiles derselben. Die heilige Schrift ist kanonisch, weil sie im alten wie im neuen Testamente die in keiner anderen Schrift zu findende absolute Enthüllung des Bösen (Fleisch, Sünde, Schuld) und ebenso die absolute Aufhebung desselben ausspricht. Auf Grund dieses Hauptprinzips der Beurtheilung würde nun die biblische Isagogik nachzuweisen haben, wie sowol in dem heiligen Schriftganzen, als in ihren einzelnen Theilen (Gesetz und Propheten, Evangelien

und Briefe u. s. w.) jene absolute Enthüllung des Bösen und seine Aufhebung niedergelegt und ausgesprochen sei, theils so, dass das Heilswerk in seiner Totalität, theils so, dass nur Einzelmomente desselben zur Behandlung gelangen. (Kanonische Haupt- und ergänzende Nebenschriften). Dem Nachweise der Kanonicität würde ein Nachweis der Authentie sich consequent anschliessen, insofern nichts anderes übrig bleibt, als diejenigen historischen Personen, welche in den vorliegenden Quellen als die heiligen Schriftsteller genannt werden, auch als solche anzuerkennen, oder wo keine Namen genannt sind, wenigstens einen wirklich kanonischen Mann für den Verfasser anzusehen. Dem ist hinzuzufügen, dass bei feststehender Kanonicität und Authentie d. h. bei erwiesener Inspiration es weder die Kanonicität, noch die Inspiration beeinträchtigt, wenn in der Darstellung von Einzelthatsachen und Einzelworten sich Differenzen, ja selbst Widersprüche finden sollten, wofern diese Differenzen und Widersprüche den Hauptinhalt der Heilsoffenbarung nicht berühren. Jedenfalls wird es einer solchen Arbeit, im geistlich-historischen Sinne unternommen, gelingen zu beweisen, dass keine ausserchristliche Völkerliteratur je im Stande gewesen ist, die dunkeln Tiefen der menschlichen Unfreiheit als Fleisch und Selbstsucht so absolut zu enthüllen und ihre Aufhebung so absolut zu verkündigen, als dies die heiligen Schriften des alten und neuen Testaments thun. Der zweite Band des „Systems der christlichen Gewissheit“ wird uns den Zusammenhang dieser Lehre mit den wissenschaftlichen Erfordernissen einer gesunden biblischen Isagogik und Kritik ohne Zweifel in einem Lichte zeigen, das uns neue Aufschlüsse über die von uns so eben nur principiell berührten, theils isagogischen, theils dogmatischen Aufgaben gewähren wird.

Wir scheiden von dem verehrten Verfasser mit Dank und Bitte; -- mit herzlichem Danke für den hohen wissenschaftlichen Genuss nicht nur, den uns sein Buch bereitet hat, sondern ebenso

sehr auch für die Erhöhung des Lebens im Glauben, die wir seinem Studium verdanken. Denn, so auffallend es klingen mag, wir behaupten, dass es Stadien der Glaubensentwicklung giebt, wo Werke von so überwiegend rein wissenschaftlicher und vorherrschend abstracter Diction, dennoch Erbauungswirkungen ausüben. Ein solcher Fall tritt ein, wenn der Leser des vorliegenden Werkes ein Leben hinter sich hat, in welchem er im Interesse der eigenen Glaubensbefestigung die Höhen und Tiefen der Philosophie auf Grund ihrer Geschichte, ferner das Verhältniss des Schriftinhaltes zu den kirchlichen Confessionen, endlich die angeblichen wie wirklichen Resultate der modernen Naturwissenschaft im Verhältniss zum Heilsglauben zu Gegenständen seines angestregten Denkens gemacht hat. Vertieft sich ein solcher in ein Buch wie das vorliegende, so kommt dasselbe seinem vorbereiteten, geistlichen Empfangsorgane mit Aufschlüssen und einem geistlichen Lichte entgegen, welches die Denkarbeit des eigenen Lebens kräftigt und erhöht. Unsere Bitte endlich besteht darin, der verehrte Verfasser möge alle unsererseits vorgetragenen Bemerkungen, die sich seinen Auffassungen entgegenstellen, mit dem Wohlwollen aufnehmen, das ihn dazu treiben könnte, an einem geeigneten Orte uns, wenn es möglich ist, eines Besseren zu belehren. Jedenfalls hoffen wir, das „System der christlichen Gewissheit“ werde überall, wo es seinem Werthe gemäss verstanden und gewürdigt wird, innerhalb der Theologie unserer Kirche eine Bewegung hervorrufen, die der Folgezeit die festbegründete Ueberzeugung überliefert, die Kirche des gottmenschlichen ἀληθῶς Σωτήρ τοῦ κόσμου (Joh. 4, 42) werde weder durch Aufstellung einer Verfassungs- noch Confessions-Autorität, abgesehen von der Wiedergeburt, sondern nur durch eben diese in der Gemeinschaft mit der Heilsmacht den Pforten der Hölle Widerstand zu leisten im Stande sein.

Inhalt des vierzehnten Bandes.

Erstes Heft.

	Seite.
Die Wiedereinführung der alten Kernlieder nebst rhythmischen Singweisen in Kirche, Schule und Haus. Von Prof. Dr. Al. von Oettingen	1—36

Zweites Heft.

Das Gleichniss vom Unkraut unter dem Weizen. Synodalvortrag von Pastor F. Nerling	37—58
Ein Wort zur Verständigung in Betreff der Auslegung von Matth. 13, 24 ff. von Prof. Alex. von Oettingen	58—63
Kirchliche Zustände in Altpreussen. Einige Bemerkungen zur Octoberversammlung in Berlin.	63—83
Zur Rechtfertigung einer Sociaethik. Von Prof. Dr. Alex. von Oettingen. Dritter Artikel	83—209
An W. Löhe's Freunde	209—211

Drittes Heft.

I. Theologie und Philosophie. (Mit besonderer Rücksicht auf das „System der christlichen Gewissheit“ von Dr. Fr. H. R. Frank. Erlangen 1870.) Von Dr. A. Carblom.	213—253
II. Kirchliche Zustände in Altpreussen. Das Schulaufsichtsgesetz und die Bekenntnissfrage	253—265
III. Die dritte allgemeine Pastoral-Conferenz evang. luther. Geistlicher Bayerns. Von Pfarrer Dr. Summa	266—284

Viertes Heft.

	Seite.
I. Seelsorge und Kirchengzucht. Von Pastor A. Haller	281—323
II. Die christliche Gewissheitslehre und die Theologie. Von Dr. August Carlblom	324—390

Fünftes Heft.

I. Ethische Studien. Gedanken über das sittliche Verhalten des Christen zur irdischen Arbeit, zu den Formen irdischer Gemeinschaft in Ehe, Familie, Staat und zur irdischen Freude. Von Pastor F. Luther zu Emmast auf Dagö	393—443
II. Nochmals das Gleichniss vom Unkraut unter dem Weizen, nebst einer Consequenz. Von Pastor F. Nerling	443—461
III. Nachwort zu vorstehendem Aufsätze über Matth. 13. Von Prof. F. Mühlau	462—464
IV. Der s. g. mosaische Schöpfungsbericht. Von Prof. Dr. W. Volck	465—480

I.

Ethische Studien.

Gedanken über das sittliche Verhalten des Christen zur irdischen Arbeit, zu den Formen irdischer Gemeinschaft in Ehe, Familie, Staat und zur irdischen Freude.

Von

F. Luther,

Pastor zu Emmast auf Dagö.

Es kann unsere Absicht nicht sein, im Folgenden eine nach allen Seiten hin eingehende Darstellung dessen zu geben, wie sich dem Christen das irdische Leben in Beziehung auf die in der Ueberschrift genannten Factoren desselben zu gestalten hat. Das überschritte die einer Zeitschrift gestellten Grenzen. Diese Aufgabe ist ja auch zum grossen Theile von unsren Ethikern schon gelöst worden. Es ist ausserdem in kleineren Abhandlungen so viel über diesen Gegenstand geschrieben worden, dass wir unsre Leser nur auf die bezügliche reiche Literatur zu verweisen brauchen ¹⁾.

Wir möchten nur auf einige wichtige principielle Gesichtspunkte bei der Behandlung unsres unstreitig tief den Nerv christlicher Sittlichkeit berührenden Themas aufmerksam machen und im Lichte dieser Principien die Stellung des christlichgläubigen Gewissens zu den genannten irdischen Lebensgebieten zu bezeichnen versuchen.

1) Wir heben aus der grossen Menge hierher einschlagender Schriften nur hervor: „Ueber christliches Familienleben“ von H. V. J. Thiersch und „das Verhältniss des Christenthums zu Cultur- und Lebensfragen der Gegenwart“ von A. von Harless.

Es scheint uns nämlich die gläubige Sittenlehre unserer Zeit bei der uns beschäftigenden Frage sich zu schnell und zu leicht mit der Lösung des Grundproblems abzufinden. Das Problematische für ein in Christo gewecktes Gewissen liegt hier unzweifelhaft darin, dass sich die Antwort darauf nicht bald finden lassen will, wie das im Heilande neugeborne Herz für eine Welt und in ihr arbeiten, eine Welt lieben und an ihr sich freuen kann, der es sich doch in Ihm gestorben weiss (Gal. 6, 14); wie sich das Bewusstsein, ein Himmelsbürger zu sein (Phil. 3, 20: Ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει), das Trachten nach dem, das droben ist (Col. 3, 1 u. 2) sich mit dem Wirken in dieser Welt des Fluches und der Vergänglichkeit (1 Joh. 2, 17) und mit dem Interesse an ihr verträgt (1 Joh. 2, 15). Die Thränen Pauli über die, die irdisch gesinnt sind (Phil. 2, 18. 19: οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες), fallen manchem Jünger des Herrn in unsren Tagen schwer auf die Seele und drängen zu seufzenden Fragen. Wir wünschten, dass von den Vertretern der ethischen Wissenschaft den Zweifelnden klare Antworten würden, die aus dem Anhören und Verstehen solcher seufzenden Fragen geboren wären. Die nachstehenden Zeilen beanspruchen das Verdienst einer solchen Klarlegung nicht. Der Verfasser hegt vielmehr nur den Wunsch, sich und denen, die mit ihm die Kreuzesstrasse ziehen, die Schwierigkeit der Lage zum Bewusstsein zu bringen, in welcher der Gläubige fortwährend der ihn umgebenden Welt gegenüber sich befindet. Dass sie schwierig sei und nach der Schrift so sein solle (Luc. 13, 24. Phil. 2, 15 u. a.), scheinen uns die Christen von heute vielfach zu vergessen. Wir würden uns von Herzen freuen, wenn die gläubige Theologie in Anerkenntniss dessen den Weg zur Lösung zeigte.

Leider sind wir einer solchen Lösung, die den von uns bezeichneten Gewissensbedenken in tieferem Sinne gerecht würde, in keinem der uns bekannten grösseren ethischen Werke, auch in keiner der bezeichneten kleineren Schriften begegnet. Gewöhnlich — und so auch noch neuerdings v. Oettingen in

dieser Zeitschrift ¹⁾ — beantwortet man die von uns gestellte Frage dahin, „dass ja Christus sich in menschliches Leiden und menschliches Mitgefühl hinabgetaucht habe, um das Menschliche und Creatürliche zu sich zu erheben, zu heiligen, zu entschranken und zu verklären.“ Demgemäss könne also auch nichts, was menschlich und creatürlich sei, aus dem Bereiche christlicher Lebensthätigkeit ausgeschlossen sein, vielmehr müsse es dem rechten Jünger des Herrn zum Wandeln in Gott nur förderlich sein, da es durch seinen Heiland geheiligt und verklärt sei. Das ist unstreitig richtig, berührt aber, wie uns scheint, doch nur eine Seite der Sache. Denn Christus ist nicht verklärt worden ohne vorhergehenden Tod. Ebenso kann auch die Stellung des Christen zu, sei es welchen Objecten dieser Welt nicht eine verklarte, geheiligte werden, wenn er nicht auch zuvor in Bezug auf sie durchs Sterben hindurchgegangen ist (Joh. 12, 23—25). Das ist die andere Seite. Und erst dann, wenn auch sie im christlichen Gewissen die ihr gebührende Berücksichtigung findet, werden wir uns der von uns oben bezeichneten Schwierigkeit unserer Lage sittlich bewusst werden.

Unsere Ethiker, so z. B. auch Harless, sehen mit Recht den verklärenden Einfluss des Christenthums auf den irdischen Beruf, die irdischen socialen Beziehungen etc. darin, dass dem Gläubigen namentlich die letzteren zu „irdischen Abbildern der göttlichen Lebensnorm“ ²⁾ werden. Ueberdies glaubt er darauf hinweisen zu müssen, dass es sich „bei dieser Frage weniger um

1) S. Zeitschr. 1872, 2, S. 169. In v. Oettingen's Intention konnte es, bei der Aufgabe, die er sich gestellt, nicht liegen, auf den von uns hervorgehobenen Gegensatz einzugehen. Es ist ihm a. a. O. ja nur darum zu thun, die richtige lutherische Mitte zwischen dem römischen und reformirten Extreme zur Geltung zu bringen. Hierfür ist seine Definition durchaus zutreffend; sie giebt zusammenfassend richtig die characteristisch lutherische Auffassung des Verhältnisses des Göttlichen zum Menschlichen wieder. Um so geeigneter erscheint sie uns, um an sie die nothwendigen Modificationen der herrschenden sittlichen Anschauungen zu knüpfen.

2) Christliche Ethik, 5. Auflage. 1860. S. 264.

die sich gleichbleibende Natur der Gegenstände, als um die Herzensstellung etc. handle“¹⁾).

Wir möchten es mit ihm betonen, dass wir jene heiligenden Wirkungen des Christenthums vornehmlich darin sehen, dass das Verhalten des gläubigen Subjectes zur Welt durch sie ein neues, gottgeborenes wird. Wir können indessen in gewissem Sinne auch eine Verklärung der Objecte zugeben. Dann muss nur festgehalten werden, dass doch an sich keine der irdischen Lebensformen im vollen Sinne des Wortes in Christo verklärt d. h. verewigt worden ist²⁾, sondern dass ihre Verklärung nur darin besteht, dass sie dem gläubigen Bewusstsein als das geoffenbart werden, was sie nach dem Willen Gottes sein sollen: concrete Abbilder — aber doch auch nur Abbilder — von concreten himmlischen Urbildern.

Wir glauben zwar nach der Schrift berechtigt zu sein, der irdischen Arbeit entsprechend (nach Luc. 19, 11—26, namentlich v. 17: dieweil du bist im Geringsten treu gewesen, sollst du Macht haben über zehn Städte) auch im Reiche der Herrlichkeit einen Wirkungskreis für unsere Thätigkeit als vorhanden voranzusetzen. Wir halten die Ehe nach allen Beziehungen bis auf das: „Wir sind von seinem Fleisch und Gebein“ (Eph. 5, 30. 31. vgl. 1 Mos. 2, 23. 24) für ein Abbild des ewigen Verhältnisses Christi zur Gemeinde. Und gehen wir auf das über, was wir in der Ueberschrift mit Einem Namen als „irdische Freude“ bezeichnet haben, so scheint uns die Schrift Anhalts-

1) Verhältniss des Christenthums zu Cultur- und Lebensfragen etc. Christenthum und Dichtkunst. S. 1 ff.

2) Es scheint uns mindestens missverständlich, wenn von Oettingen (a. a. O. S. 169) meint, „alles Creatürliche und Irdische als solches habe die „Fähigkeit und Bestimmung Ausdruck und Träger göttlicher Ideen, göttlichen „Lebens zu sein und schliesslich mit Ueberwindung und Aufhebung der allein „hemmenden Schranken der Sünde ganz und in adäquater Weise zu werden.“ Die irdische Ehe als solche z. B. ist ja doch für jene Welt keineswegs zum Träger göttlicher Idee bestimmt, sondern nur das Verhältniss Christi zur Gemeinde, das sie schattenhaft abbildet.

punkte dafür zu bieten, dass vom leiblichen Essen und Trinken an (Matth. 26, 29. Offenb. 2. 7. 17. 22, 2) bis zu den höchsten Genüssen der Kunst hinauf (wir erinnern nur an das neue Lied Offenb. 5, 9. vgl. Ps. 40, 4, und an den herrlichen Bau des neuen Jerusalem) jeder Gegenstand irdischer Freude uns zum Spiegel werden soll, in dem uns zwar als „in einem dunklen Worte“ und durch tausendfache Befleckung hindurch dennoch Strahlen dessen ins Herz fallen sollen, was die ewige Fröhlichkeit in Christo nähren und fördern wird. Gerade je mehr wir aber in diesem Sinne auch eine Verklärung der irdischen Objecte anerkennen, desto mehr werden wir und desto ernster darüber halten müssen, dass die Verklärung des Subjectes, das sich zu ihnen in Beziehung gesetzt sieht, sich nur durch den Tod hindurch vollzieht.

Es ist ein Mangel der christlichen Moral, wenn sie das was doch unumstössliches Gesetz für die gesammte Natur und Creatur ist und was sich als solches in allen Offenbarungen des göttlichen Heilswirkens zeigt, nicht auch als Gesetz für alle christlich-sittliche Lebensbethätigung geltend macht. Sie muss Beides hervorheben: einmal, dass in Christo nichts Irdisches stirbt, um nicht geheiligt und von Seinen himmlischen Kräften durchdrungen wieder aufzuleben, dann aber auch, dass es keine Lebenserscheinung und Lebensbethätigung in Jesu ohne vorhergehenden Tod giebt.

Wie wir uns das concret zu denken haben, das liesse sich beispielsweise an dem Verhältnisse zeigen, das zwischen dem alttestamentlich Vorbildlichen im israelitischen Ceremonialgesetze und seiner neutestamentlichen Erfüllung stattfindet. Das Schattenwerk des Opferdienstes trug bereits die Bestimmung in sich zu verfallen, sobald der ewige Hohepriester sein Werk vollbracht haben würde. Wie der gläubige Israelit diese Bestimmung auch schon im alten Bunde erkennen sollte, so muss auch das sittliche Verhalten des Christen zur Welt von dem steten

Bewusstsein getragen sein, dass in Betreff aller irdischen Beziehungen, von den ihm widerwärtigsten bis zu den ihm theuersten und zartesten hinauf, es vor Allem gilt, zu sterben und innerlich von ihnen los zu werden (Trachtet nach dem, das droben ist und nicht nach dem, das auf Erden ist, denn ihr seid gestorben, ἀπεθάνετε γάρ Col. 3, 2. 3). Wie aber andererseits die Sehnsucht aus dem Schattenwerke herauszukommen in Israel gerade durch das treue Wandeln in demselben geweckt und genährt werden sollte, so lernt nun auch der Christ von diesem Gesichtspunkte aus alle irdischen Lebensfunctionen hochhalten. Er weiss, dass nur dadurch, dass er in Christo in den für diese Welt gottgeordneten Gebieten das Feld seiner christlichen Thätigkeit sucht, das abgöttische Hangen des Herzens an ihnen wirksam überwunden werden kann; er weiss, dass er an ihnen und durch sie selbst aus ihnen hinauswachsen und heranreifen soll zur geist-leiblichen Vollkommenheit eines Mannes in Christo. Nur so verklärt sich ihm das Creatürliche wahrhaft, nur so wird ihm das irdische Abbild mehr und mehr nur zum Spiegel, der ihm allezeit das himmlische Urbild vorhält. Nur so lernt er den göttlichen Zweck der irdischen Lebensformen recht verstehen, dass sie ihm zur Schule werden sollen, in der er für die Lebensbethätigung im Reiche der Herrlichkeit vorbereitet wird. Nur so behält er auch stets als Ziel im Auge, dass, wenn das Vollkommene kommen wird, das Stückwerk abgethan werden wird (1 Cor. 13, 10), und er empfängt aus der Schrift Licht für die Lösung des Problems, wie er in der Welt leben und doch nicht von der Welt sein soll (Joh. 17, 14—16). Er erkennt ausser dem Gesetze des Sterbens, dem Alles unterliegt, was im Reiche der Natur und der Gnade zum Leben gelangt, noch eine andere Norm für alle creatürliche Lebensentfaltung als zu Recht bestehend: das Gesetz des Wachstums. Er sieht, wie dieses Gesetz so sehr nicht nur auf leiblichem, sondern auch auf geistigem und geistlichem Gebiete maassgebend ist, dass selbst der Heiland ihm als Mensch sich

nicht hat entziehen können. (Vgl. Luc. 2, 40: „Aber das Kind wuchs (ἤξανε) und ward stark (ἐκπαταιοῦτο) im Geist“ und V. 52: „Jesus nahm zu (προέκοπτε) an Weisheit, Alter und Gnade“ etc.). Er wird nach der Schrift finden, dass dasselbe Gesetz des Wachstums, dem Christus sich um unsretwillen unterwarf, nun in Ihm auch Maassstab für eine wahrhaft gesunde ¹⁾ Lebensbethätigung Seines Leibes wird. Col. 2, 19 heisst es: Und hält sich nicht an dem Haupte, aus welchem der ganze Leib durch Gelenk und Fugen Handreichung empfähet und an einander sich erhält und also wächst zu göttlicher Grösse (αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ, vgl. Ephes. 4, 15 u. 16). Nur, wo es also bei den Gliedern ein sittliches Verständniss für dieses Gesetz des Wachstums giebt, da giebt es auch ein Halten an dem Haupte, ein Verstehen des Sinnes Christi und ein Eingehen in denselben.

Dies betonen wir allen denen gegenüber, die gleich den Irrlehrern, die Paulus bekämpft, in gesetzlicher Weise ein Lossein von den irdischen Lebensfunctionen antiepipiren. Das Wahrheitsmoment in der Häresie der falschen Propheten unter den Colossern ist doch, dass z. B. in Bezug auf die Ehe (Col. 2, 23 vgl. 1 Tim. 4, 3) die ethische Beschaffenheit des Christen nach der Schrift allerdings im Reiche der Vollendung eine derartige sein soll, dass er dem Freien und sich freien Lassen entwachsen ist (Luc. 20, 34. 35). Das Selbsterwählte der von dem Apostel gerügten „Geistlichkeit“ besteht unseres Dafürhaltens also nur darin, dass die irregeleiteten Colosser eine Freiheit von den Dingen dieser Erde forciren, ein sittliches Verhalten zu denselben für das diesseitige Leben erzwingen wollten, das nach dem Willen Gottes nicht erzwungen werden darf, sondern in das wir in allmählicher Entwicklung und zwar gerade durch die Lebensbethätigung an jenen irdischen Abbildern hineinreifen sollen. Das Missachten jener, wie gesagt, auch für alle geist-

1) Das Wort „gesund“ ist ein auch namentlich kirchlicherseits viel gemissbrauchtes Stichwort unserer Zeit. Eben deshalb versuchen wir eine schriftgemässe Definition desselben zu geben.

iche Lebensentfaltung hier in dieser Welt gültigen göttlichen Regel, dass es in Jesu wachsthümlich zugehen müsse, dass nur durch das innerliche Zusammenwachsen mit dem Haupte und den Gliedern jenes „Sterben“ sich vollziehe, welches uns ja doch Allen Ziel bleiben muss, — das ist die Quelle der fundamental falschen Stellung zum Christenthum, das Satzungs-wesen, welches Paulus V. 16—18. 21. ff. straft, erst die Folge derselben. Und wir sind berechtigt den Rückschluss zu machen: Wo wir einem solchen „Satzungschristenthume“ auch in unsren Tagen begegnen, da ist es immer darauf zurückzuführen, dass es an dem Durchblicke da hinein fehlt, wie jenes „Gesetz der Freiheit“ (Jacob. 1, 25) nur dadurch uns zu einem solchen werde, dass wir demselben in Bezug auf alles Creatürliche in und an Christo entgegenwachsen ¹⁾.

Wir müssen dieses Gesetz des Wachsthums aber auch allen denen gegenüber geltend machen, die im Gegensatze zu jener Anticipationstheorie von einer andern Seite her demselben sein Recht nicht werden lassen wollen. Diese verkennen, dass es im Christenleben schon hier auf Erden ein Fortbewegen dem Ziele der Freiheit entgegen geben muss, ein Streben aus den irdischen Lebensbeziehungen und über sie hinaus. Man sieht auch von diesem Standpunkte aus das Verhalten des Christen zu ihnen, weil sie ja an sich nicht sündlich, sondern gottgeordnet seien, als eine stabile Zuständigkeit an. Man muss dann die Versetzung in die himmlische Gesinnung wie einen Sprung ansehen, der uns in der Sterbestunde gleichsam magisch aus den Interessen dieser Welt hinaus und in die reine Lust und Freude

1) Wir geben v. Oettingen durchaus Recht, wenn er a. a. O. S. 160—166 einen gewissen im Leben der reformirten Kirche hervortretenden gesetzlichen Rigorismus nur als die Consequenz eines Irrthums in der Grundlehre dieser Confession ansieht. Wir möchten jedoch die Wurzel des Uebels nicht so sehr mit dem verehrten Verfasser in dem „creaturescheuen Subjectivismus“ (S. 166), als vielmehr, wie wir oben ausgeführt, in dem Mangel an Verständniss für das Gesetz des Wachsthums sehen.

an Gottmenschlichem, Ewigem, ins Gestorbensein für Freud und Leid dieser Welt hineinbringend.

Das ist nicht schriftgemäss. Dass die Gnade solche plötzliche Wandelung des Sinnes auch in der kürzesten Spanne Zeit vollbringen kann, zeigt uns ja das Beispiel des Schwächers am Kreuze. Dass das aber nicht der regelmässige Weg ist, den der Herr mit den Seinen gehen will, um sie zu vollenden, dass die Schrift jene göttliche, den Dingen dieser Welt als solchen abgestorbene Gesinnung wenigstens als keimartig schon in diesem Leben bei jedem Gläubigen voraussetzt, darüber belehren uns ausser den Worten, nach denen wir uns schon hier als vom „Tode zum Leben hindurchgedrungen“, als „das ewige Leben habende“, als „Pilgrime und Fremdlinge“ (Joh. 5, 24. 6, 47. 1 Petr. 2, 11) anzusehen haben (vgl. auch die o. schon a. St.: Col. 3, 1—3. Phil. 3, 18—20 u. a.), auch Stellen, wie 1 Cor. 7, 31: „die dieser Welt brauchen, dass sie derselben nicht missbrauchen; denn das Wesen (τὸ σῆμα) dieser Welt vergehet.“ Hiernach sieht Paulus den Missbrauch der irdischen Güter darin, dass der Christ so in ihnen lebt, als ob ihr Wesen (dazu gehört nach den vorhergehenden Versen ¹⁾: das Weiber haben, das irdische Sichfreuen und Weinen, das Kaufen etc.) ein unvergängliches, das Verhältniss des Gläubigen zu ihnen ein stetiges, dauerndes sei. Dass weiter die Schrift jenen keimartigen Anfang des den Beziehungen dieser Welt Gestorbenseins bei jedem Gläubigen als in unaufhaltsamer Fortbildung begriffen ansieht, darüber spricht sich derselbe Apostel an andern Orten deutlich genug aus, wenn er z. B. Phil. 3 Alles für Schaden achtet gegen die überschwängliche Erkenntniss Jesu Christi. Er bekennt, dass er zwar das Lebensziel — nach V. 10 und 11: „die Kraft der Auferstehung und die Gemeinschaft der Leiden Christi“ so zu erkennen und so in ihr zu leben, „dass er Seinem Tode ähnlich werde (συμμορφούμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ) — dass er

1) Vgl. Bengels Gnomon zu dieser Stelle, Ausgabe von 1860. Berlin S. 411, Sp. 1.

dieses Ziel zwar noch nicht ergriffen habe, dass er ihm aber nachjage, dass er vergesse, was dahinten sei. Er fügt schliesslich ausdrücklich hinzu, dass dies die Gesinnung und Herzensstellung jedes rechten Gläubigen sein müsse (V. 15).

Wir gehen also nicht zu weit, wenn wir im Momente des „Wachsthümlichen“ den hauptsächlichen Maasstab für die diesseitige christlich-sittliche Lebensentfaltung überhaupt sehen. — Denn wenn z. B. das einzelne gläubige Individuum nur nach dem Vorhanden- oder Nichtvorhandensein der Liebe — die ja ideal natürlich höchste und alleinige sittliche Norm bleibt, — sein Inneres prüft, so muss das nothwendig meistens Selbsttäuschungen ergeben. Allgemein angewandt muss dann dieser Maasstab einerseits zu einem falschen ethischen Idealismus¹⁾ führen und, weil er unerreichbare Ziele aufstellt, den Quietismus des Fleisches befördern, oder andererseits unbewusst in einen werktätigen Pharisäismus zurückleiten, der ins Thun und nicht ins Sein das Wesen der Sittlichkeit setzt. Nur wenn wir mit Paulus das Gesetz des Wachsthums als entscheidendes betonen, nur dann stellen wir uns mit der Schrift auf den realen Boden des thatsächlich in Christo Möglichen und sittlich Erreichbaren, nur dann bleibt dem gläubigen Gewissen der Blick in die Eigenthümlichkeit der „Christlichen“ Sittenlehre ungetrübt. Als ihr Wesen erkennt er so dieses, die Reinigung und Verklärung des ganzen Menschen zu fordern; als ihre Kraft die, dass sie diese „vollkommene“ Freiheit nicht nur fordert, sondern durch das

1) v. Oettingen bezeichnet mit Recht (a. a. O. S. 84) diesen „Idealismus“ als eine Consequenz der falschen Grundanschauungen über die Aufgabe der christlichen Moral seitens vieler neuerer Ethiker. Er sieht freilich im Unterschiede von uns die Quelle dieses Irrthums darin, dass man „die Lehre von der Sünde aus dem Bereiche christlicher Moral ausschliesst.“ — Wir meinen übrigens, dass dieser Vorwurf in dem von uns erhobenen mit inbegriffen ist und hoffen aus dem ganzen Plane der „Moralstatistik“, so wie aus einzelnen speciellen Andeutungen in derselben (z. B. § 129. S. 963 ff.) schliessen zu dürfen, dass jenem Momente des Wachsthümlichen in der demnächst erscheinenden „Socialethik“ des geehrten Verfassers sein Recht werden wird, einem Momente, das die meisten unserer Ethiker sehr in den Hintergrund treten lassen.

fortschreitende Zusammenwachsen mit Christo giebt und mittheilt. Luther sagt: „Es ist nicht Gerechtigkeit, sondern Recht-, fertigung, nicht Reinigkeit, sondern Reinigung. Wir sind nicht „kommen dahin wir sollten; wir sind aber auf der Bahn und „im Wege.“ Nur wo Wachsthum ist, da ist Leben. Diese allgemeine ethische Grundwahrheit wird auch in Bezug auf die Herzensstellung des Christen zu den irdischen Lebensgebieten, denen wir uns diesmal im Besondern zugewandt haben, ihre Geltung behalten müssen. Obwohl diese Gebiete an sich nicht sündlich, vielmehr, wie wir gesehen haben, Abbilder ewiger Urbilder sind, so sind sie doch eben als solche vergänglich und der Christ soll demgemäss auch sein Verhältniss zu ihnen als ein solches betrachten, das gelöst werden soll. Aber weder das Gelöstsein von ihnen an sich noch auch im Gegensatze dazu das ihnen zugewandte Interesse an sich¹⁾ wird Zeugniß für eine relativ gesunde Lebensbewegung in ihnen geben, sondern nur das, ob es in Betreff ihrer ein Wachsthum giebt aus dem Abbilde hinaus ins Urbild hinein, oder nicht.

Das sind in allgemeinen Zügen die Principien, die sich uns nach der Schrift als maassgebend für die Herzensstellung des Christen zum Gottgeordneten in der ihn umgebenden Welt ergeben haben. Wir versuchen nun im Folgenden den Nachweis zu liefern, wie diese Principien sich concret den einzelnen irdischen Lebensgebieten gegenüber als lebenskräftig bewähren müssen.

I.

Das Verhalten des Christen zur irdischen Arbeit.

Wir begegnen, wenn wir uns nach der Schrift über das vorliegende specielle irdische Lebensgebiet zu orientiren suchen, zunächst Aussprüchen, die uns die Gefahren vergegenwärtigen,

1) Die modernen Ethiker bezeichnen, wie uns scheint in Verkennung des wirklichen Sachverhaltes, vorwiegend dies als gesunden lutherischen Standpunkt.

die dem Christen aus der Hingabe an die Arbeit erwachsen. Matth. 6, 25 ff. führt uns das „heidnische“ Sorgen vor die Seele. Als seine Wurzel lehrt uns der Herr das abgöttische Vertrauen auf die eigene Arbeit erkennen, vermöge dessen wir Mangel oder Ueberfluss nur als von unserem Säen, Ernten u. s. w. abhängig ansehen. Denn nach V. 28 vermag der Gott, der die Lilien herrlich kleidet, sehr wohl auch dem Menschen, falls er etwa nicht arbeiten kann, sei es nun durch Krankheit oder durch höhere Rücksichten auf seinen Beruf im Reiche Gottes daran verhindert, — die Nothdurft dieses Leibes und Lebens zu geben. Als das Sündhafte im Sorgen bezeichnet der Heiland dann weiter die falsche Werthschätzung der scheinbar durch die eigene Thätigkeit erworbenen Güter. „Nach solchem allen trachten (ἐπιζητεῖ) die Heiden.“ Die zuerst nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit trachten, dürfen gewiss sein, dass ihnen „solches Alles“ zufallen werde und zwar um so fester je weniger sie auf das Selbstarbeiten und auf das Selbsterarbeitete Werth legen, also im vollen Sinne des Wortes vom Mammonsdienste frei geworden sind (V. 24). — Luc. 21, 34 hält Christus das mit der in bloß menschlichem Sinne geübten Arbeit immer verbundene Sorgen (die μερίμναι βιωτικαί) für so seelenverderblich, dass er es als Hauptgrund für den Mangel an Bereitschaft auf Seine Wiederkunft ausdrücklich namhaft macht. Nach 1 Cor. 7 vgl. mit 1 Tim. 6, 9 (οἱ βουλόμενοι πλουτεῖν), Luc. 12, 21. Matth. 19, 23. 24 wird wieder als an die Arbeit sich schliessende Sünde das Streben nach Besitz, das „Reich werden wollen“ hervorgehoben, dasselbe Motiv, das die heutige christliche Welt als hauptsächlich moralischen Hebel der Arbeit ansieht¹⁾. Das Gleichniss vom grossen Abendmahle

1) Wenn v. Oettingen („Moralstatistik“ S. 648) den Satz aufstellt, dass „alle Arbeit auf Eigenthum hinziele“, so ist es ja gewiss richtig, dass dies der Regel nach der factische Stand der Dinge ist. Wir wollen auch zugeben, dass mit der Tendenz zum Eigenthumserwerbe nicht selten ein Steigen einer gewissen äusserlichen Sittlichkeit („justitia civilis“) verbunden sein mag. Wir verstehen nur

endlich (Luc. 14, 16—24) zeigt uns, wie die Arbeit geradezu zum Hinderniss werden kann, dem Gnadenrufe Gottes zu Seinem Heile zu folgen.

Diesen Aussprüchen gegenüber begegnen wir ja dann freilich unzähligen Stellen der Schrift, die uns die Arbeit als unverbrüchliches Lebensgesetz für den Wandel hier auf Erden bezeichnen. Wir heben aus den vielen allgemein bekannten nur hervor 1 Mos. 3, 19. Ephes. 4, 28. 1 Thess. 4, 11. 2 Thess. 3, 10. Wir erinnern daran, dass Paulus nicht nur mit den ernstesten Worten, sondern auch kraft des wirksamen eigenen Beispiels (Apostelg. 20, 34. 35. 1 Thess. 2, 9) seine Gemeinden zur Arbeit ermahnt.

Es handelt sich hier für den Christen also um die Frage, wie er Gottes Ordnung gemäss arbeiten soll, ohne dass ihm doch diese göttliche Lebensnorm zum Fallstricke werde.

Jene Berufenen Luc. 14 bezeichnen ähnlich, wie heute noch unzählige Christen, die Arbeit selbst — mit nicht zu verkennender Hindeutung darauf, dass sie von Gott auferlegte Pflicht

nicht, welche Bedeutung dieser trotz alles Scheins der Sittlichkeit doch von einem christlich angesehen unsittlichen Motive getragene Culturfortschritt für den christlichen Ethiker haben kann. Dieser hat doch überall die höchste Norm als Maassstab geltend zu machen. Und wenn dem Christen allerdings gewiss nicht der Besitz an sich unter göttlichem Fluche liegt (S. 650), wenn er sich seiner, wo er ihm als göttlicher Segen der Arbeit zufällt, auch gewiss freuen darf, so scheint uns doch nach den von uns angeführten Schriftstellen, namentlich nach 1 Tim. 6, 9, unzweifelhaft, dass die Schrift das Streben nach Eigenthum nicht als sittlichen Hebel der Arbeit ansieht. Und es ändert unserer Ansicht nach nichts an der Sache, wenn der geehrte Verfasser darauf hinweist, dass jenes Streben zum unsittlichen nur werde durch die „eigensüchtige Ausbeutung und Verwendung der materiellen Güter.“ Die Tendenz mit dem Erworbenen in erstem Grade nicht sich, sondern dem „Volkswohle“ (S. 653) und erst mittelbar dem „mit demselben verwachsenen der eigenen Person und Familie“ zu dienen, scheint uns das Wort Gottes mit dem „Reichwerdenwollen“ als nicht vereinbar anzusehen. Sie sieht ohne Clausel jedes dahin gehende Mühen als ein Hinderniss an, in's Reich Gottes einzugehen, als eine Herzensstellung, welche sich „der Versuchung und den Stricken und viel schädlichen und thörichten Lüsten exponirt, welche versenken (βυθίζουσιν) die Menschen in's Verderben und Verdammniss.“ — Wir können ausser den oben genannten Stellen auch noch auf Spr. 28, 20 hinweisen: „Wer eilet reich zu werden, wird nicht unschuldig bleiben (לֹא יִצְדִּיק לְרֵעֵךְ אִם יִרְדֵּךְ).“

sei, — als ein Hinderniss, der Einladung Seiner Boten nachzukommen. Jedem lauterem christlichen Herzen ergiebt sich leicht, dass nicht die Arbeit an sich, sondern nur die zum Vorwande der ablehnenden Antwort missbrauchte göttliche Ordnung jenen Männern im Evangelio und nach ihnen Tausenden von Menschenseelen zur Schranke wird, die sie auf ewig von der göttlichen Seligkeit trennt. Schwieriger aber ist die Beantwortung der Frage, auf die es im Grunde ankommt, worin solcher Missbrauch bestehe. Freilich liegt diese Schwierigkeit auch wieder nicht in der Sache an sich, sondern nur in der Verwirrung und Unklarheit, in welche das von der fortschreitenden Verweltlichung zerfressene sittliche Bewusstsein der Christenheit über die an sich nach der Schrift klare Lage gerathen ist. Wir dürfen es uns nicht verhehlen, dass unsere ethische Wissenschaft, die doch in gewissem Sinne immer maassgebend und darum auch verantwortlich für die jeweilig herrschende sittliche Anschauung ist, zu jener Unklarheit beigetragen hat. Sie hat es unterlassen, was wir für ihre Pflicht halten, dem Abwege ihre besondere Aufmerksamkeit zu schenken, der der Signatur der Zeit nach der nächstliegende ist.

Ohne Zweifel ist aber in unseren Tagen die Gefahr viel grösser, dass der Gläubige über Arbeit und Beruf seinen Heiland vergesse, als die, dass er in falsch gerichteter Geistlichkeit ein Leben im Herrn mit einer Wirksamkeit innerhalb der gottgesetzten irdischen Schranken nicht für vereinbar halte. Wir glauben daher, dass dem christlichen Gewissen der Gegenwart die Frage im Vordergrunde zu stehen habe, in welcher Weise wir in Bezug auf unser Verhältniss zur Arbeit uns jenem Gesetze des Sterbens zu unterziehen haben, das wir in der Einleitung als Grundbedingung für jede Lebensentfaltung im Reiche Gottes erkannten.

Nach den von uns oben angeführten Schriftstellen muss der Sinn in uns sterben, den die Welt als treibendes Motiv der Arbeit ansieht. Es sind nach jenen Schriftworten vom gläubig-

christlichen Standpunkte aus angesehen unsittliche Beweggründe, wenn wir nur die Arbeit als Gewähr dafür ansehen, dass wir nicht Hungers sterben werden, ebenso wenn Besitz oder Erwerb Ziel unserer irdischen Thätigkeit sind, endlich wenn überhaupt irgend ein, sei es auch der beste und segensreichste irdische Erfolg, Zweck unseres Mühens ist.

Der Bauer, der sein Feld nur mit dem Gedanken an die Ernte bestellt, so gut, wie der Arzt, der seinen Patienten nur mit dem Wunsche behandelt, ihn zu heilen, der Kaufmann, der beim Erwerbe nur seine irdische Existenz im Auge hat, der Lehrer an hoher oder niederer Schule, der nur das Gedeihen der Wissenschaft oder die Ausbreitung der Volksbildung als Ziel seines Wirkens ansieht, — sie Alle arbeiten nicht als Christen. Ja wir müssen selbst sagen: Wenn z. B. die innere Mission — wie das in der Tagesliteratur öfter ausgesprochen worden ist — das als ihre Aufgabe betrachten soll, vermöge des Christenthums die socialen Schäden zu heilen, wenn also die Religion als Mittel, die Heilung und das Wohlergehen der modernen Gesellschaft als der Zweck ihres Dienstes gefasst wird, so ist das eine sittliche Verirrung; eine Verirrung, die um so gefährlicher ist, je mehr sie sich auf geistlichem Gebiete bewegt.

Aller solcher auch innerhalb der gläubigen Christenheit unserer Zeit zu Tage tretenden sittlichen Verworrenheit liegt immer etwas von jener falschen Herzensstellung der geladenen Abendmahlsgäste Luc. 14 zu Grunde. Denn darin besteht ja doch ihre verkehrte Auffassung der irdischen Lebensformen hauptsächlich, dass sie das Mittel zum Zwecke erheben und den eigentlichen göttlichen Heilszweck, uns herauszuretten aus dieser argen Welt, zum Mittel degradiren. Nur von diesem Gesichtspunkte aus könnten sie sich und den Boten des Herrn mit einem Scheine des Rechtes es vorreden, dass das „Ackerbesehen“, „Ochsenkaufen“ etc. ein stichhaltiger Grund sei, die Einladung abzulehnen.

Es steht ja aber doch nach dem ganzen in der Schrift

geoffenbarten Heilsplane Gottes fest, dass ich nur dann die wahre Bedeutung der Arbeit erkenne, wenn sie einmal mir, der ich sie verrichte, nie anders erscheint, denn als Mittel, das mir neben vielen anderen auch helfen soll heranzuwachsen zum vollkommenen Gottesmenschen, und wenn sie weiter auch denen, an denen ich sie verrichte, durch mein geistiges oder geistliches Thun nur zum Gliede an der Kette wird, die sie an ihren Heiland bindet

Wir arbeiten, um Christen zu werden und Christen zu gewinnen. Nicht aber verchristlichen wir uns selbst, um mit Erfolg arbeiten, oder die Welt, um sie in ihrer Arbeit und in ihrem Bestande zu kräftigen.

„Ich will um Frieden bitten“, sagt Luther, „will die Meinen vermahren und so viel thun, als ich kann; nicht wegen des gemeinen Haufens, sondern wegen meiner Brüder und Nächsten. Um derer willen — welche wir oft nicht sehen noch kennen — müssen die Kirchen unterrichtet und die Regimente erhalten werden, und nicht von wegen der Welt, die nicht werth ist, dass Ein Dieb an den Galgen gehängt oder Ein Todtschläger am Leibe gestraft werde. Aber unser Herr im Himmel und die Brüder, auch die Nächsten auf Erden sind dieses Regiments würdig.“ — Die Worte verdienen es, von uns Christen von heute beherzigt zu werden.

Es giebt aber ausser dem von uns eben hervorgehobenen noch einen andern feineren und darum der sittlichen Controle sich viel mehr entziehenden Missbrauch der Arbeit seitens des Christen. Dieser besteht darin, dass wir zwar nicht im Erwerbe oder überhaupt im Erfolge unserer Thätigkeit, wohl aber in ihr selbst, in jenem Kampfe mit den Dornen und Disteln der Erde, im Schaffen, im Forschen und Ringen auf geistigem Gebiete das Mittel sehen, das uns ein verhältnissmässiges Wohlbefinden hier auf Erden sichert. Hierin lässt ja Goethe seinen Faust endlich die — freilich doch zweifelhafte — Befriedigung finden, die er zuerst in allen Gebieten geistiger Erkenntniss und dann in aller Lust der Erde vergeblich gesucht hat:

Das ist der Weisheit letzter Schluss:

Nur der verdient sich Freiheit, wie das Leben,
Der täglich sie erobern muss.

Und so verbirgt, umrungen von Gefahr,

Hier Kindheit, Mann und Greis sein tüchtig Jahr.

Solch' ein Gewimmel möcht' ich sehn,

Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn.

Zum Augenblicke dürft ich sagen:

Verweile doch, du bist so schön.

Auch in das gläubige Gewissen will sich wohl eine solche resignirende Glückseligkeitstheorie schleichen. Wenigstens in der Praxis wird wohl kaum jemand von denen, die in Christo arbeiten möchten, nicht auch jenen Trieb in sich als beständigen Feind erkennen, in der Arbeit selbst Lust und Genüge zu suchen. Ist es aber schon für den Weltmenschen ein sehr zweifelhaftes Lob, wenn es von ihm heisst, dass er in seinem Berufe aufgehe, wieviel mehr für den Gottesmenschen, der Ihn kennt, der allein das Leben und volle Genüge giebt.

Vor solcher Gefahr darf keiner von uns sich gesichert wähnen; und je geistiger unsere Beschäftigung ist, um so mehr müssen wir auf der Hut sein. Auch die geistliche Arbeit schützt an sich nicht vor jener Gefahr. Ein gut Theil der scheinbaren Amtsfreudigkeit, der Vielgeschäftigkeit und des Vielwirkenwollens auch im pastoralen Berufskreise ist auf solche Motive als die eigentliche Wurzel zurückzuführen. Was Wunder, dass die Freudigkeit in ein Seufzen unter der Last des Amtes umschlägt, sobald sie, wie selbstverständlich, jenes Genüge doch in der Thätigkeit an sich nicht finden kann!

Wir haben so im Vorstehenden andeutungsweise zu erklären gesucht, in welchem Sinne wir es meinen, dass der Christ der irdischen Arbeit zu sterben habe. Wir erinnern hier aber weiter daran, welches Gewicht wir nach der Schrift für jede Lebensentfaltung auf das Gesetz des Wachsthums legen. Dasselbe Gesetz machen wir auch für das sittliche

Sterben geltend. Auch dieses vollzieht sich nicht in einem plötzlichen einmaligen Acte, ebenso wenig können wir selbst es erzwingen. Wohl aber können und sollen wir alle Mittel treu benutzen, die unter dem Sonnenscheine und Regen des Herrn das Wachsen durch den Tod hindurch ins Leben hinein befördern.

Zu solchen Mitteln rechnen wir in Bezug auf die Arbeit — wie wir das im allgemeinen Theile schon angedeutet — vor allen Dingen die Arbeit selbst. Und behalten wir das recht im Auge, so wird es uns von selbst vor jeder falschen Unterschätzung derselben bewahren. Stellen wir uns nur principiell zu ihr so, dass wir sie nicht um des irdischen Erfolges, auch nicht um der Befriedigung willen, die sie uns in sich bietet, sondern, dass wir sie in Jesu Christo als ein Zuchtmittel wider das Fleisch hochhalten, als eine Schule, in der die in uns ausgegossene selbstverleugnende Liebe Gottes geübt werden soll, dann hilft sie selbst uns jene trotzdem uns noch immer anklebende falsche Stellung zu ihr ertöden. Dann lässt's der Herr uns an tausend Fehlschlagungen nicht fehlen, die uns das Schielen nach Erfolgen verleiden; dann wird er uns jedesmal die Last fühlen lassen, wo wir die Lust suchten, und wird uns selbst lehren, Ihm dafür danken.

So verklärt und heiligt Er uns die Arbeit und giebt es uns, sie im eigentlichsten Sinne des Wortes gross aufzufassen. Nur der fasst sie wirklich gross auf, der es im Leben bethätigt, dass ihm der geringste Dienst, nur um des Herrn willen gethan, bedeutsamer erscheint und sittlicher, als die grösste, ausge dehnteste, auf den höchsten Gebieten entfaltetete, auch augenfällig segensreiche Wirksamkeit, die sich nicht um des Heilandes willen vollzieht, der uns geliebet hat.

Solche Gedanken hat wohl auch Luther über die Arbeit gehabt, wenn es bei ihm nach dem bekannten Worte heisst: „Also eine Magd, wenn sie das Haus kehret, kochet, wartet des „Viehes, soll auch den Trost haben, dass sie da in Gottes Befehl

„gehe, wenn sie treulich ausrichtet, was ihr befohlen ist.... „Denn Gott sieht nicht, wie gross oder klein dein Stand sei, „sondern ob dir der Stand gefalle, und du ihn annehmest als „von Gott gegeben.“ Wer es aber versucht hat, der weiss es, dass der natürliche Mensch lieber die schwersten selbstauferlegten Arbeitslasten erwählt, als die leichteste vom Herrn bestimmte und um des Herrn willen auszurichtende Leistung.

Und wird solche Auffassung der Arbeit, wie wir sie eben geltend gemacht haben, trotzdem, dass der Sinn derer, die sich von ihr leiten lassen, in stetigem der Sache gemässen Fortschreiten den Interessen dieser Erde als solchen abstirbt, wird sie trotzdem schlechte Arbeiter hervorbringen? Wir meinen: nur der, der es in seinem Verhältnisse zum Heilande auf etwas Ganzes anlegt, auf ein ganzes Leben und ein ganzes Sterben, der hat wahren sittlichen Trieb, um des Herrn willen auch in der irdischen Arbeit kein Stückwerk zu leisten, kein Pfuscher zu sein. Wer aber so „im Geringsten treu ist, der ist auch im Grossen treu.“

Freilich werden die Arbeiter um Christi willen oft finden, dass ihnen Gelingen und Erfolge versagt sind, die der in weltlichem Sinne Wirkende leicht findet. Das soll sie aber nur darin bestärken, dass der Herr ihnen den rechten Segen der Arbeit zugedacht hat. Diesen Segen werden sie, wie gesagt, mit darin erkennen, dass nun die Arbeit selbst sie davor bewahrt, in sie sich zu verlieren, dass sie vielmehr mit all' ihrem Kreuz, ihren Enttäuschungen, ihren Demüthigungen, mit der uns durch sie sichtbar und greifbar werdenden Unzulänglichkeit alles eigenen Thuns den Hunger nach dem Brode erhöht, das wir noch weniger als das leibliche mit allem Schweisse unseres Angesichtes uns erarbeiten können. So wird sie uns wirklich zur Schule für die Berufstüchtigkeit im Reiche Gottes. So wird sie uns verklärt.

II.

Das Verhalten des Christen zu den Formen irdischer Gemeinschaft.

a. Die Ehe.

Wir halten es in Bezug auf dieses wohl innigste irdische Liebesband ganz besonders für geboten den Nachweis zu liefern, wie für die gesunde Herzensstellung zu demselben das Gesetz des Wachstums aus dem Abbilde ins Urbild hinein maassgebend sei. Nicht ein Erstarken der ehelichen Liebe als solcher hat die Ehe zum Zwecke. Das spricht die Schrift deutlich aus, wenn es 1 Cor. 7, 29 heisst: „Die da Weiber haben, dass sie seien, als hätten sie keine.“ Freilich soll dieses irdische Verhältniss, das im Besondern Abbild des Verhältnisses Christi zu Seiner Gemeinde ist, sich nach dem Willen Gottes auf dem Grunde geschlechtlicher leiblicher Gemeinschaft erbauen; ja ohne den Boden geschlechtlicher Gemeinschaft ist nach der Schrift die Ehe nicht Ehe (1 Mos. 2, 24. Ephes. 5, 30. 31). Dennoch hat sie nicht das zum Ziele, dass die in ihr Verbundenen sich als Mann und Weib lieben lernen, sondern vielmehr das, dass sie in fortschreitender Entwicklung gerade in der Ehe und durch dieselbe sich der Herzensstellung nähern, da es in Christo Jesu „weder Mann noch Weib“ giebt (Gal. 3, 28), da nur das sie einander anziehend erscheinen lässt, dass Christus in ihnen lebt.

Es giebt der unglücklichen Ehen auch unter den Gläubigen nicht wenige. Neben vielem Andern haben wir den Grund dazu gewiss auch darin zu suchen, dass selbst lebendige Jünger des Herrn von der Ehe etwas Anderes erwarten, als das, was dem Christen als ihre Bestimmung gelten muss.

Was sonst ist die Ursache der Klage, dass eines dem andern nicht genüge? Darf ein Christ sich solcher Klage überhaupt hingeben? Wenn das Ideal einer christlichen Ehe das wäre, dass sich jenes irdische Band immer fester um die Herzen schlinge, dass immer mehr eines in dem andern das finde, worauf der

menschliche Trieb beim Schliessen des Bundes gerichtet war, — dann freilich möchte es ein Recht geben, über Enttäuschungen zu seufzen. Wer erfährt dann aber solche nicht?

Wir meinen: das Wort Gottes entwirft ein anderes Bild vom Glücke in der Ehe als das ist, das wir uns mit menschlichen Gedanken ausmalen. Die Rolle, die der Täufer Johannes sich dem Heilande gegenüber zuschreibt, glauben wir nach der Schrift auch der Ehe geben zu dürfen. Sie ist Brautführerin beim bräutlichen Verhältnisse der einzelnen Seelen zu Christo. Auch sie muss ihre Seligkeit darin finden, wenn sie mit dem, der dem Herrn den Weg bereiten sollte, bekennen kann: „Er muss wachsen, ich aber muss abnehmen.“ (Joh. 3, 29. 30 vgl. mit Eph. 5, 22—33.)

Je mehr dies Bewusstsein in der Ehe erstarkt, desto schneller und leichter wird das Trauern über die Enttäuschungen, die das blos menschliche Lieben seiner Natur nach doch immer erfahren muss, überwunden werden; wir werden es als Sünde erkennen, als einen Beweis, wie sehr es uns im eigenen Herzen an wahrer Liebe mangelt. Das Klagen wird verschlungen werden vom Danke dafür, dass Gott uns so hilft, das Fleisch auch in seiner relativ zartesten Blüthe fahren zu lassen. Wir lernen, in Christo allein lieben zu wollen.

Wir erkennen in der Ehe die gottgeordnete Schule für solches Lieben. Gerade, weil in ihr sich das am realsten verkörpert, worin Menschen das Wesen der Liebe sehen, darum soll auch an ihr offenbar werden, wie viel höher Gottes Gedanken sind, als der Menschen, wie viel grösser Sein Herz, als das unsere. Was menschliche Dichter über die Liebe gesungen, — ja es weht wohl noch etwas vom Odem aus dem Herzen Gottes uns daraus entgegen — aber, wie arm, wie klein, wie befleckt von Egoismus erscheint es uns neben dem, was der heilige Geist 1 Cor. 13 von der Liebe redet. So arm und klein soll uns durch die tägliche Erfahrung in der Ehe auch das Lieben des eigenen Herzens werden, und immer lebendiger der

Drang reich zu werden an jener Liebe, die „Alles verträgt, Alles glaubt, Alles hofft, Alles duldet. . . ., die nicht das Ihre sucht“, deren lauterer Strom nur aus dem Herzen Christi fließt.

Mit dem Vorstehenden soll indessen keineswegs gesagt sein, dass beim Schliessen der Ehe etwa von der natürlichen Neigung ganz abzusehen, ja vielleicht gar gegen sie zu wählen sei. Das liefe wieder auf jene Anticipation einer jetzt noch nicht möglichen Herzensstellung aus, die, wie wir sahen, Paulus an den Irrlehrern in Colossä rügt. Etwas Anderes ist es, so ein Kreuz sich selbst auferlegen, und wieder etwas Anderes, nach geschlossenem Bunde das nun auch unausbleibliche Kreuz als einen Segen aus der Hand des Herrn hinnehmen. Wohl aber thäte es Noth, dass die Gläubigen unserer Tage sich daran erinnern liessen, wie verhängnissvoll die Entscheidung werden kann, die die Neigung des eigenen Herzens über die Frage stellt, ob der Mann oder das Weib, dem ich für dieses Leben angehören will, im Glauben stehe oder nicht. „Lieblich und schön sein ist nichts; ein Weib, das den Herrn fürchtet, soll man loben“ (Spr. 31, 30), möchte dies alte Wort vielen Jüngern des Herrn zur Mahnung werden und sie davor bewahren, nicht von einer andern Seite her das Kreuz sich selbst zu erwählen. Die vielen in diesem Sinne getroffenen Wahlen documentiren die im sittlichen Bewusstsein herrschende Ueberschätzung der Ehe, gegen die wir uns im bisher Gesagten zunächst gerichtet haben.

Eine Unterschätzung derselben muss natürlich dem christlichen Gewissen ebenso verwerflich erscheinen. Sie lässt sich bei dem bloß natürlich gerichteten Menschen wohl immer auf die angeerbte Zuchtlosigkeit des Fleisches zurückführen, die sich die Fesseln nicht gefallen lassen will, ohne die doch die Liebe nicht mehr Liebe bleibt. Der aus solchen Motiven hervorgehende Widerwille gegen die Schöpferordnung richtet sich selbst als unsittlich. Und die Erfahrung aller Zeiten und Völker lehrt, dass mit der Geringschätzung der Ehe immer

eine Demoralisation auf allen Lebensgebieten Hand in Hand geht. Es ist auch immer dieselbe unlautere Wurzel der Selbstsucht und der Unlust zur Selbstverleugnung, — nur unter geistiger glänzender Hülle verborgen, — der jene Antipathie gegen die Ehe entstammt, welcher wir oft gerade bei ideal angelegten Persönlichkeiten, auch bei solchen, die von christlicher Luft angeweht sind, begegnen. Sie möchten aus dem Traume von der Poesie der bräutlichen Liebe nicht in der Prosa des Ehestandes erwachen.

Ausser dieser offenbar sündhaften Verachtung der Ehe giebt es aber auch noch eine andere in den Schein der Geistlichkeit sich kleidende. Mit dieser haben wir es hier eigentlich hauptsächlich zu thun. Wir deuteten schon in der Einleitung an, worin wir das Wahrheitsmoment der Bedenken sehen, die sich oft im gläubigen Gewissen gegen das Eingehen einer Ehe erheben wollen. Es war dies die aus der Schrift gewonnene Erkenntniss, dass uns nach ihr unstreitig der Zustand der sittlichen Vollendung als ein solcher dargestellt wird, wo der Trieb nach ehelicher Gemeinschaft erstorben ist. Hierzu kommt nun noch, dass der Heiland selbst so gut wie Paulus (Matth. 19, 12. 1 Cor. 7, 32. 34) für die ganze ungetheilte Hingabe an die Aufgaben des Reiches Gottes unter Umständen die Ehelosigkeit schon hier auf Erden als wünschenswerth hinstellen.

Die symbolischen Bücher unserer Kirche¹⁾ haben ja den Beweis schlagend genug geführt, dass jene Stellen gerade es bestätigen, „dass es ohne sonderliche Gabe und Gnade Gottes nicht in menschlicher Macht oder Vermögen sei, durch eigenes Vornehmen und Gelübde Gottes, der hohen Majestät, Geschöpfe besser zu machen oder zu mindern.“²⁾ Die ganze Schrift bestätigt es uns, dass auch für die gläubigen Christen die Unter-

1) Conf. Aug. Art. XXIII. Apologie: „Von der Priesterehe“. Schmalkald. Art. XI.

2) Conf. Aug. a. a. O.

stellung unter die Gottesordnung der Ehe Regel, die Emancipation von ihr Ausnahme ist. Ob die Befähigung zu solcher Ausnahmestellung durch Naturanlagen vorhanden, wann und wo sie um der Sache des Herrn willen auch mit Gebet errungen werden soll¹⁾, darüber wird Er gewiss selbst durch die Lebensführung entscheidende Fingerzeige geben.

Eine Geltendmachung des Gesetzes der Ehelosigkeit — wie in der römischen Kirche — auf ganze Stände ist also gewiss gottwidrig, und eine Kirchengemeinschaft, in der eine solche Anschauung Boden gewinnen kann, müssen wir nach der Schrift als eine dem Verfall entgegengehende bezeichnen (Dan. 11, 37. 1 Tim. 4, 1—3).

Was ist aber nun der Grundirrtum, der zu solch falscher Stellung der Ordnung Gottes gegenüber führt? Wir meinen, das katholische Gebot der Ehelosigkeit der Priester bestätigt es uns, was wir im Eingange unserer Arbeit behaupteten, dass es im Grunde nicht falsche Vorstellungen vom Zustande der Vollendung, sondern nur fleischliche Anticipationsgelüste nach jener dereinstigen Herrlichkeit sind, aus denen die Uebergeistlichkeit entspringt. Anticipation auf allen Gebieten ist eine Grundsünde der römischen Lehre.

Es entstammt also die ins geistliche Gewand gekleidete Unterschätzung der Ehe immer einer Ueberschätzung des für dieses Leben möglichen Herzenszustandes. — Sie lässt sich immer auf eine Verkennung des Gesetzes des Wachstums zurückführen.

Die Ueberschätzung freilich ebenfalls. Der übergeistliche Sinn kennzeichnet sich immer durch zwei Dinge: einmal, wie wir wiederholt gesehen haben, dadurch, dass er im Vergessen der eigenen sittlichen Armuth und Unfähigkeit sich vermisst durch Sprünge sich selbst eine sittliche Höhe zu erobern,

1) Matth. 12, 19: Οἷτινες εὐνοῦχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

zu der wir doch nur durch allmähliche Entwicklung an und in Christo gelangen können; dann dadurch, dass er den Geist ohne Mittel will, dass er nach eigenem Bedünken gottgeheilte Mittel zur Seligkeit, wie z. B. die Ehe, an sich unrein nennt. Dagegen bleibt dann freilich die in der Creatur und im Irdischen gefangene Gläubigkeit an den Mitteln hängen ohne zum lebendig machenden Geiste selbst hindurchzudringen. Ersteres ist der Irrthum der reformirten Kirchenlehre, die sich hierin mit ihrem Extreme, dem Katholicismus, berührt. Letzteres ist die Gefahr, der sich die modern lutherische Anschauung mit ihrer zu starken Betonung der Mittel — der Gnadenmittel zunächst und dann überhaupt aller creatürlichen Vermittelung — nähert. Vor beiden Abwegen haben wir im Bisherigen warnen wollen. Und wir wollen es uns noch einmal gesagt sein lassen und es uns gegen alle die Ehe degradirenden Ansichten vorbehalten, dass nach der Schrift wohl kein irdisches Verhältniss in der Art den rechten Boden abgiebt, aus dem wir so in die ewig bleibenden lautern Beziehungen zu Christo hineinwachsen können, als die geistleibliche, gottgeordnete Gemeinschaft zwischen Mann und Weib in der Ehe.

Wir wollen uns aber auch allen fleischlich idealen Gedanken gogenüber daran erinnern lassen, dass bei aller Treue und Liebe, die kein anderes Band auf Erden in so specifischer Weise fordert, wie die Ehe, doch ihr Ziel bleibt, dass wir von ihren Banden und Schranken zur reinen Liebe nur um Christi willen hindurchdringen. Es können sich auch viele Gläubige von der Vorstellung nicht los machen, als werde es beim gemeinsamen Erscheinen vor dem Angesichte Jesu dort eine, wenn auch vergeistigte Wiederanknüpfung der Beziehungen geben, die hier in der Ehe stattgefunden haben. Das hat aber der Herr selbst (Matth. 22, 23—30) in seiner Antwort auf die verfängliche Frage der Pharisäer, „was das Weib sein werde, das hier auf Erden sieben Brüder nach einander zu Männern gehabt“, so ausdrücklich in Abrede gestellt, dass wir uns ja keinen Zweifeln

hingeben dürfen. Ein Wiedersehen in Christo wird es gewiss geben, aber die ehelichen irdischen Liebesbände existiren dort nicht mehr. Wäre das nicht der Fall, welchen Missklang müsste es dann in die Freude jenes Wiedersehens geben, wenn z. B. der länger auf Erden zurückgebliebene Theil eine zweite Ehe eingegangen wäre. — Und mag es auch dem natürlichen Menschen wohl ein schmerzlicher Gedanke sein, dass er, die er hier im Leben die Seinen nannte, nun nicht als solche dort begrüßen wird; der neue Mensch schaut mit fröhlicher Hoffnung auf die Zeit hin, da es „weder Mann noch Weib geben wird“, sondern da wir „allzumal Einer sein werden in Christo Jesu.“

Wir glauben am Schlusse das rechte Verhältniss zwischen dem von der Schrift bezeichneten sittlichen Ideale, da „die da Weiber haben, sein sollen als hätten sie sie nicht“ und der doch auch vom Worte Gottes für dieses Leben geforderten hohen Werthschätzung der Ehe nicht besser als mit einem auch sonst wohl gebrauchten Bilde zeichnen zu können. Wenn wir eine unreif gepflückte Nuss öffnen, so finden wir ihre Schalen von einer weissen Masse angefüllt, die der Unkundige wohl für den Kern selbst halten könnte. Dringen wir aber in sie hinein, so erkennen wir bald, dass sie doch nur eine zweite Hülle ist; denn in ihr liegt gesondert der Keim zum Kerne. Ohne diese Umhüllung gäbe es keine Nahrung für das Fleisch der Frucht; diese bedarf jener, so lange sie wächst; sie wächst an ihr und durch sie. Erbrechen wir aber die reife Nuss, so ist die Hülle verschwunden, der nun voll ausgebildete Kern hat sie absorbiert. Das ist unmerklich, wachsthümlich geschehen.

So muss auch in der Ehe zwar nicht schon vom Beginne an ein vollständig sich deckendes Verhältniss zwischen Abbild und Urbild vorhanden sein, wohl aber muss dieses als Keim unter der Hülle jenes verborgen liegen. Wohl muss daran der gesunde Herzschlag einer christlichen Ehe zu prüfen sein, dass in allmählichem Wachsen zwar der Kern an der Hülle sich nährt und stärkt, eben darum aber auch schliesslich diese verzehrt.

b. Die Familie.

Wir möchten die richtige geistliche Stellung des Gläubigen zur Familie, die sich ja auf der Ehe erbaut, fast eine noch schwierigere nennen, als die der Ehegatten zu einander. Insbesondere für den Neubekehrten erheben sich hier Gewissensfragen der zartesten Art. Er findet sich zwischen das vierte Gebot, das von dem Apostel (Eph. 6, 2) ausdrücklich als das „erste bezeichnet wird, das Verheissung habe“ und jenes Wort des Herrn: „So jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern . . . der kann nicht mein Jünger sein“ (Luc. 14, 26 vgl. 5 Mos. 33, 9) mitten in einen schroffen sittlichen Zwiespalt hinein gestellt.

Wie Viele mögen in diesem Conflict unterlegen sein! Gewiss, die Einfalt in Christo findet ihren Weg von selbst aus dem Zwiespalt heraus. Aber eben aus dem getheilten Wesen das gefangene Gewissen in die Einfalt hineinzuführen, das möchte wohl die höchste Aufgabe der christlichen Sittenlehre sein. Und gerade an der vorliegenden Frage zeigt sich's besonders, wie leichtthin die gangbare christliche Lebensanschauung mit den sittlichen Problemen sich abfindet.

Wie mancher Glaubensfunke ist unter den Banden von Familienrücksichten erstickt, wie viel von der Halbheit und Weltförmigkeit unserer heutigen Christen mag auf solch einen Familienbann zurückzuführen sein. — Man beschwichtigt das im Grunde unruhige Gewissen mit dem vierten Gebote. Man macht sich die Nachfolge Jesu mit jener einseitig gefassten Verklärungstheorie leicht, kommt aber doch zu keiner innern Freudigkeit. Wir haben bewiesen, dass und wie auch wir den heiligen Einfluss des Christenthums auf alle irdischen Lebensgebiete zu würdigen verstehen. Wir wünschen nur, dass die gläubige Christenheit sittlich sich dessen bewusst werden möchte, dass der neue Mensch nicht „Friede, Friede“ rufen darf, ehe der alte ins Sterben gegangen ist.

Wir behaupten nicht zu viel, wenn wir sagen: Wer noch

nie etwas von der Tiefe des Todesschmerzes des natürlich gerichteten Herzens in Bezug auf jenes „Hassen“ der Nächsten, von dem der Herr Luc. 14, 26 redet, erfahren hat, der kennt auch die Liebe noch nicht, mit der in Jesu Vater, Mutter, Kinder, Geschwister geliebt werden sollen.

Auch hier, wie bei der Ehe, finden wir die Lösung des Problems nur darin, dass der Christ im Heilande zwar den dem Fleische nach Liebsten als solchen stirbt, dass aber doch dieses Gestorbensein vorerst als Keim in der Hülle der Familienliebe gleichsam verborgen ruhen soll. Nur unter dieser Hülle soll die neue dem Fleische gestorbene Liebe geboren werden, an ihr soll sie nach Gottes Willen sich nähren und wachsen — doch mit der fortwährenden Tendenz jene irdische Form der Liebe zu absorbiren und zu verzehren.

In die Hülle des irdischen Kindesverhältnisses soll das Samenkorn der Gotteskindschaft hineinfallen. Ueberall, wo es Wachsthum giebt, wird der Keim die Hülle zu durchbrechen streben; dieser Trieb, wenn er lebenskräftig ist, kann nicht eher ruhen, als bis das Gehäuse gesprengt ist, und die Pflanze frei hinausschiesst über die Decke, welche sie barg, und diese verwelkt zurücklässt.

Solch ein Keim ist das Abbarufen des heiligen Geistes in Christo Jesu (Gal. 4, 6. Röm. 8, 15), vom himmlischen Vater selbst uns ins Herz gelegt. Es hat den steten Drang nach der Luft, in der es nach Pauli Worten (2 Cor. 5, 16) „niemand“, nicht Eltern, nicht Geschwister, auch „Christum“ nicht mehr nach dem Fleische kennt. — Wehe, wenn es unter der schützenden Hülle erstickt!

Wehe aber auch, wenn eine falsch gerichtete Geistlichkeit und Unterschätzung der göttlichen Lebensordnungen die Deckblätter vor der Zeit zerreisst und den Keim herauszerrt. Die Seele der Gotteskindschaft und der Liebe in Gott, die Demuth, wird sie gedeihen, wenn sich das gläubige Herz von der Schule emancipirt, in der es Kindlichkeit, Demuth und Liebe üben lernen soll?

Die Sache ist zart; so zart, wie der Keim, den die schützenden Blätter umschliessen. Sie ist tief und geheimnissvoll; so tief und geheimnissvoll, wie das Regen und Werden in jedem in die Erde gesenkten Samenkorne; auf unsichtbare und unergründliche Anfänge geht es zurück, unsichtbar und unbegreiflich ist sein Fortschreiten.

Wir massen uns daher keineswegs an, das rechte Verhältniss zwischen der Liebe innerhalb der gottgesetzten Familienschranken und der Liebe, die im gläubigen Vorausblicke ins Heiligthum diese Schranken schon überwunden hat, mit unserer Darstellung zum adäquaten Ausdrucke gebracht zu haben. Wir wünschen nur, dass die Herzen der Gläubigen dieses Verhältniss als ein Geheimniss erkennen möchten, in das, wie schon oben gesagt, nur die Einfalt in Christo einen Blick zu thun vermag. Auch hier gilt Sein Ausspruch: „Das Wort fasset nicht jedermann, sondern denen es gegeben ist“ (Matth. 19, 11).

Wir meinen auch, dass nicht nur da die Herzensstellung sich zu einer schwierigen gestalten wird, wo der eine Theil gläubig, der andere ungläubig ist. Ja, bei gläubigen Familiengliedern in ihrem Verkehre unter einander wird vielleicht mehr noch die Gefahr vorhanden sein, dass die aus Christo geborene Liebe fleischlich sich verenge und eine familienhafte Färbung gewinne, als da, wo die Scheidung zwischen Glauben und Unglauben das erweckte Herz von selbst darauf anweist, die Nahrung für die „brüderliche“ Liebe (1 Joh. 3, 14) in weiteren und weitesten Kreisen zu suchen. Wir werden also auch hier den natürlichen Menschen nicht bei dem Gedanken in Ruhe lassen dürfen, dass die aus Christi Herzen fliessende Liebe die natürliche gleichsam von selbst verkläre; sondern wir werden den Trieb des Geistes allezeit rege zu erhalten suchen müssen, der uns zwar die Schule der Uebung, die wir in der Form geschwisterlicher Liebe u. s. w. haben, hoch halten lehrt, doch aber unaufhörlich danach seufzt, das Fleisch zu überwinden und zu tödten und das neugeborne Herz in Christo weit und gross werden zu lassen.

c. Der Staat.

Die Welt sieht das politische Leben fast ausschliesslich als das Feld über den Familienkreis hinausgehender Interessen und gemeinnütziger Thätigkeit an. Wir stehen augenscheinlich in einer Zeit, in der die Theilnahme am öffentlichen Leben so weit geht, dass sie den Sinn fürs Familienleben fast ganz zu verdrängen droht. Das gastliche deutsche Daheim kennen wohl nur wir noch in unsern Provinzen; in Deutschland selbst möchten die Kreise wohl bald zu den Seltenheiten gehören, in denen der Freund in der Häuslichkeit des Freundes warm werden kann. Das ist gewiss ein characteristisches Zeichen dafür, dass doch das Interesse der Hausgenossen selbst innerhalb der Grenzen der Familie keine Nahrung mehr findet, sondern nur in der Luft der Oeffentlichkeit sich erwärmen kann.¹⁾

Es sieht sich menschlich wohl mit Wehmuth an. Diese Trauer über den entschwundenen Familiensinn ist indess doch nur dann eine christlich vertiefte, wenn sie sich beim Hinblicke auf die heutigen Zustände dessen bewusst wird, dass das eben der auf der Welt ruhende Bann ist, dass sie auch da, wo sie für an sich sittliche Ideen kämpft, immer nur ein Lebensgebiet auf Kosten des andern zur Geltung zu bringen vermag. Denn es lässt sich ja andererseits nicht leugnen, dass — rein menschlich betrachtet — namentlich für uns, bei denen ein politisches Leben erst seit Kurzem im Erwachen begriffen ist, jene rege allgemeine Theilnahme eines Volkes an den Zeitfragen, wie wir sie in den westlichen Culturstaaten finden, etwas Imponirendes hat. — Auch der Christ darf ein berechtigtes Moment in jenem Zuge zur Oeffentlichkeit nicht verkennen. Er kann in ihm Nachklänge — wenn auch vielfach

1) „Familienleben, Familiensinn, häusliche Erziehung und Zucht — das klingt für uns heutiges Tages wie ein Märchen aus alten Zeiten, das uns gänzlich aus dem Sinne gekommen ist. Familienleben ist für uns ein überwundener Standpunkt“ heisst es in einem lesenswerthen Aufsätze des „Daheim“: „Die Schuld der Familie an die Schule, ein Wort an die Eltern“ von G. Dittmar in Neuwied. VIII. Jahrg. S. 183 ff.

getrübte — jenes dem Herzen Christi entstammenden Triebes wiederfinden, der, mit Durchbrechung der engen natürlichen Schranken, die Liebe bis in die weitesten Kreise hinein walten lassen möchte. Es kann also gewiss der Gläubige die Theilnahme am politischen Leben an sich nicht für ein Unrecht halten. Nur die Frage wird er sich stellen müssen, wie er innerhalb der überall von der Sünde zerfressenen staatlichen Lebensbewegung das christliche Princip christlich wirksam machen könne; wie er die von Christo gewirkte Richtung der Liebe auf ein grosses gegliedertes Ganze in seiner socialen Stellung als Staatsbürger zu bethätigen, wie er wiederum die aus dem staatlichen Gemeinwesen ihm zuströmenden Einflüsse so auf sich einwirken zu lassen habe, dass sie ihn in seinem Christenthume fördern.

Es liegt nicht in der Aufgabe, die wir uns gestellt haben, als Antwort auf diese Frage das Verhältniss der kirchlichen und staatlichen Beziehungen zu einander bis in alle Einzelheiten hinein zu beleuchten. Wir möchten nur den Nachweis zu liefern suchen, wie das von uns aufgestellte Princip des Fortschrittes und Wachsthums aus der irdischen Lebensform hinaus in das reale ihr entsprechende himmlische Urbild hinein für den Christen auch in seiner Stellung zum Staate und zum Staatlichen sich als richtiges bewähren müsse.

Aus diesem Principe, nach welchem der Gläubige auch die politisch sociale Wirksamkeit für sich und seine Umgebung immer nur als Mittel ansieht, um für die Wirksamkeit im ewigen Gottesstaate heranzureifen, ergiebt sich zunächst von selbst, dass der Glaube an sich für die politische Parteistellung keineswegs maassgebend ist. Und wenn man z. B. den conservativen den einzigen christlichen Parteistandpunkt nennt, wenn man den Liberalismus für unvereinbar mit einem gläubigen Gewissen erklärt, so stammt das immer daher, dass man das Staatliche mit falschem Maasstabe misst; man schätzt seinen Werth zu hoch. Man hat sich ein Staatsideal nach einer gewissen

aus christlichen Gedanken geformten Schablone zurechtgemacht und glaubt nun, an dessen Verwirklichung arbeiten zu müssen.

Nach dieser Auffassung kann es dann allerdings nur einen christlichen Parteistandpunkt geben. Dieser Idee liegt aber der falsche Gedanke zu Grunde, als ob der irdische Staat an sich überhaupt im eigentlichen Sinne des Wortes verklärungsfähig sei. Man hat, wenn man sich von ihr leiten lässt, jedenfalls noch nicht aufrichtig mit jenem Optimismus gebrochen, der als Ziel der staatlichen Lebensentfaltung ein Reich der Herrlichkeit auf Erden erwartet. Man vergisst den in der Schrift — namentlich von Daniel und in der Apokalypse — gezeichneten Entwicklungsgang der Reiche dieser Welt. Man lässt ausser Acht, dass dieser Gang nach göttlicher Vorhersagung — wenn auch von stellenweisen Höhen unterbrochen — unaufhaltsam abwärts führt, dass er in fortschreitend gereifterer Gestalt die Signatur des Antichristenthums offenbart, und dass er trotz aller Cultur mit der Herrschaft des Thieres ¹⁾ und — des „Thierischen“ ²⁾ im Menschen endet. Man übersieht mit einem Worte, dass der irdische, christliche Staat nur das Abbild des Königreiches Jesu ist, das allerdings auch einmal sichtbar erscheinen wird; dass aber vorher das Abbild je näher dem Ende um so mehr dem Todesprozesse entgegengeht und in allen seinen Schrecken mit Offenbarung aller Gottentfremdung und Gottverlassenheit ihn durchmachen muss, damit durch dieses Sterben der wirklich verklärte Christusstaat Raum gewinne auf Erden.

Und doch vermag nur der allezeit offene Blick für diesen Gang der Dinge dem Christen die sittlich richtige Stellung zum staatlichen Leben zu geben. Dass der irdische Staat als solcher überhaupt wirklich durch das Christenthum verklärt werden könne, das kann er von solchem Standpunkte aus nie er-

1) Apoc. 13.

2) Vgl. Auberlen, der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis. 2. Aufl. 1857 S. 248 ff. u. S. 300 ff. auch S. 41 ff.

warten, darauf wird sich seine Thätigkeit auch nie richten ¹⁾. Er wird sich freuen, wo er im staatlichen Organismus noch Spuren von der Autorität Christi findet, und diese zum Besten derer, die für das wahre Reich der Verklärung gerettet werden können, aufrecht zu erhalten wird er als die Aufgabe seines staatlichen Wirkens ansehen. Je mehr er aber dieser Wirksamkeit nachlebt, desto mehr wird er wahrnehmen, dass der eigentliche Impuls der staatlichen Lebensbewegung nicht dieses Ziel ist. Er wird entdecken, dass das politische Streben vielmehr dahin geht, die Spuren göttlicher Gedanken zu verwischen, als sie zur Lebenskraft zu gestalten, oder — was noch schlimmer ist, — dass die staatlichen Parteien jene bald verschwindenden Schatten christlichen Geistes dazu missbrauchen, um sich selbst politisch geltend zu machen.

Es wird sich ihm so aus der Erfahrung bestätigen, dass, was den Staat im Grossen und Ganzen betrifft, der Einfluss des Christenthums auf ihn sich nur darin zeigt, dass je länger je mehr der in ihm unter der Tünche christlicher Formen sich verbergende heidnische und weltliche Sinn gezwungen wird offenbar zu werden, nach dem Worte des alten Simcon über den Heiland: „Siehe dieser wird gesetzt zu einem Fall und Auferstehen vieler in Israel und zu einem Zeichen, dem widersprochen wird, auf dass vieler Herzen Gedanken offenbar werden.“ Auf diesem im Grunde unwiedergeborenen Sinne hat das sich christlich nennende Staatswesen sich aufgebaut, er ist treibendes Motiv geblieben und wird nach der Schrift maassgebend bleiben, trotzdem dass es auch fort und fort Staatsmänner und Regenten giebt, die im Geiste Christi gegen ihn kämpfen.

1) In den dennoch darauf zielenden Bestrebungen auch vieler Gläubigen unserer Tage haben wir einen Beleg dafür, zu welchen Consequenzen der von uns oben angeführte — jedenfalls missverständlich ausgedrückte — Satz „alles Cretürliche und Irdische als solches habe die Fähigkeit und Bestimmung Ausdruck und Träger göttlicher Ideen etc. zu sein“, nicht allein führen kann, sondern factisch auch führt.

Diesen Sinn sieht daher der Christ auch in allen staatlichen Parteien als herrschenden sich ausbilden und ausreifen, und zwar je höher die Wogen des politischen Lebens gehen, um so mehr. Er wird in allen Parteien Anklänge an christliche Principien wiedererkennen; im Liberalismus die Vertretung des Rechtes individueller Freiheit (2 Cor. 3, 17. Gal. 4, 7 u. a.), im Conservatismus das Bestreben die gottgeordnete menschliche Autorität aufrecht zu erhalten (Röm. 13, 1—7. 1 Petr. 2, 13—18), im Ultramontanismus — gegenwärtig in Deutschland durch das „Centrum“ vertreten — den Kampf für die göttliche Autorität (Apostelg. 5, 29. 1 Cor. 7, 23 u. a.). Er wird aber auch finden, dass factisch sie alle nur irdische, menschliche Zwecke im Auge haben; dass hier die Zuchtlosigkeit des Fleisches, oder, wenn es hoch kommt, ein ideal gefärbter Partei-egoismus, dort die Interessen eines gesonderten Standes, dort endlich zwar das Gedeihen der Kirche aber nur in der Absicht, ihr die „Welt“-Herrschaft zu sichern, die bewegenden Kräfte sind.

Es wird also der Gläubige Parteimann im gewöhnlichen Sinne des Wortes nicht sein können. Wohl wird auch er, wo er berufen ist, politisch zu wirken, Stellung nehmen müssen. Nicht aber nach „einem Kanon politischer Orthodoxie“¹⁾ wird er dieser oder jener Partei angehören, sondern er wird conservativ, liberal u. s. w. sein, je nachdem er die Interessen — nicht des Staates, sondern — des Reiches Gottes von dieser oder jener Seite her bedroht sieht. Der Wunsch diesem Reiche so viele Glieder des staatlichen Organismus, als nur möglich, einzuverleiben, das lautere Streben nach diesem Ziele — das muss ihm immer auch als das Ideal politischer Gesinnungstüchtigkeit gelten. Eine Trennung der staatlichen Rücksichten im christlichen Gewissen von denen des Reiches Christi, wie so viele auch gläubige Politiker sie verlangen, erscheint uns nach der

1) Vgl. Harless: Christenthum und Politik, 2. Aufl. S. 57, dessen trefflicher Ausführung wir im Wesentlichen beistimmen.

Schrift als eine sittliche Unmöglichkeit. Wo sie doch vollzogen wird, leidet gewiss immer der Christ unter dem Politiker.

Allerdings vermag auch der wiedergeborene Christ jene Höhe der politischen Anschauungsweise, von der aus er Alles im staatlichen Leben nur als dem einen höchsten Zwecke dienstbar ansieht, sich nicht plötzlich als sein geistiges Eigenthum zu erzwingen. Wohl aber wird er sich stets dessen bewusst bleiben, dass er eben in der Schule des politischen Lebens an Christo zu dieser sittlichen Herzensstellung heranwachsen, dass er in ihr dem sterben lernen soll, was der bloß weltlich gesinnte Abgeordnete oder Staatsmann allein als das Ziel seines Mühens ansieht: die Blüthe des irdischen Staates. Und sollte er dann für sein eigenes Innere auch keinen andern Gewinn aus seiner Lebensbewegung innerhalb des staatlichen Organismus davontragen, als die zur Reife gediehene Ueberzeugung, dass den Staat als solchen verchristlichen zu wollen ein vergebliches Bemühen ist, so wird er diesen Ertrag nicht gering achten. Sollte er von all seiner christlich-politischen Wirksamkeit keine weitere Frucht sehen, als die, dass der Geist des Antichristenthums nur um so gewaltiger sich erhebt, so wird er auch dafür Gott loben können. Er wird um des willen seinen Standpunkt nicht ändern; er wird nicht um den Staat sittlich und intellectuell zu heben ihm auf Kosten des Reiches Gottes Concessionen machen können. Er wird den unaufhaltsamen Verfall des Staates zu verschmerzen vermögen, weil er weiss, dass auf seinen Trümmern der Christusstaat sich erbaut.

Wir haben im Bisherigen mehr das Verhalten des Christen innerhalb der politischen Parteibewegungen zu kennzeichnen gesucht. Wir werden nun noch zu der Frage geführt, wie der einzelne Gläubige mit seinen Sympathien und Interessen dem Volksthume gegenüber zu stehen habe. Der Kampf um die nationalen Güter, um die Aufrechterhaltung der nationalen Ehre und Eigenthümlichkeit, das Streben die nationalen Kräfte zu consolidiren und zu fester Einheit zu concentriren steht gegen-

wärtig neben dem Kampfe gegen den Ultramontanismus an der Spitze der politischen Tagesordnung. Durch den verschärften Gegensatz hat sich in den Völkern Europas eine Kraft des Nationalitätsbewusstseins ausgebildet, wie sie in dem Maasse alle Gesellschaftsschichten beherrschend wohl vorher nie gewesen ist. Es geht damit so weit, dass auch in der weltlichen Presse bei ernstern Geistern eine Reaction gegen den „Nationalitätenschwindel“ ihre Stimme erhebt. In gläubigen Kreisen warnt man vor dem „Nationalfleische“. Unstreitig birgt sich das „Fleisch“ — wenn wir es nach der Schrift im Gegensatze zum Geiste fassen — kaum unter einer edleren Gestalt, als da, wo es die Begeisterung für's Vaterland anfacht.

Gewiss wird auch der Christ die relative Berechtigung des irdischen Patriotismus nicht verkennen. Und doch predigt uns gerade die gegenwärtige Zeit lebendig genug, dass die Liebe zum eigenen Volke nur da sich christlich verklärt, wo im gläubigen Bewusstsein auch sie nur als die Schaale erkannt wird, unter der sich die alle Nationalitätsschranken überwindende Liebe Christi birgt. — So wird also auch der Christ wohl jenen Zug in die Weite, von dem wir oben sprachen, an der Arbeit am Volke und für's Volk nähren dürfen. Eben dadurch aber wird die aus Gott geborene Liebe, je mehr sie heranreift, die bloß irdische Vaterlandsliebe verzehren und das Herz wird der Höhe entgegenwachsen, da es ihm in der That weder „Jude noch Grieche“ giebt, da es mit seinen Sympathien nur bei denen weilt, in denen Christus wohnt, oder die für Ihn gewonnen werden können.

Wir haben in der ganzen vorstehenden Darstellung des christlichen Verhaltens zu den Formen irdischer Gemeinschaft nur die Gläubigen im Auge gehabt. Wir bemerken nun zum Schlusse noch, dass wir den hohen Werth durchaus nicht verkennen, den die Bande der Ehe, der Familie und des Staates auch für die christlichen Kreise haben, in denen der Glaube

an Christum noch nicht lebendig geworden ist. Wir wollen unsere Augen durchaus nicht gegen die tausendfachen Segenseinflüsse verschliessen, die der Herr auch der unbekehrten Christenheit durch diese irdischen Ordnungen zuströmen lässt. Nur glauben wir es aller Ueberschätzung gegenüber nochmals hervorheben zu müssen, dass doch alle diese irdischen Lebensformen an sich im tiefsten und vollen Sinne des Wortes nicht verklärungsfähig sind, Nicht Ehegatten als Ehegatten, nicht Familien als Familien, nicht Völker als Völker werden nach der Schrift ins Reich Gottes eingehen; sondern nur solche Seelen, die durch Christum schliesslich von allen diesen Beziehungen frei geworden sind.

Dass in ihnen die Liebe Christi noch so viele dem bloß menschlichen Auge verborgene Fäden findet, durch die sie nicht allein die Gläubigen fester an sich bindet, sondern an denen sie auch die Todten zum Leben und zum geistlichen Lieben führt, des freuen wir uns; wir freuen uns, dass sie das vermag trotz des grauenhaften Verfalles in Ehe, Staat und Familie¹⁾. Wir erkennen sie also als göttliche Ordnungen für dieses Leben unbedingt an. Wir möchten hier nur das Bisherige zusammenfassend uns und allen Gläubigen den Unterschied zum Bewusstsein bringen, der zwischen einer aus der falschen Werthschätzung des Irdischen resultirenden und unter den Christen unserer Tage factisch und practisch die Herrschaft behauptenden Weltanschauung und der wirklich schriftgemässen Stellung zu den irdischen Lebensfactoren besteht.

Jene meint, das Christenthum solle dazu dienen, die Ehe

1) Darin, dass sie diese Tiefe des Verfalles durch statistischen Nachweis der Christenheit vor's Gewissen führt, sehen wir — mit aufrichtigem Danke für die mühevollen Arbeit — den hohen Werth der v. Oettingenschen Moralstatistik. Wir stimmen auch mit dem geehrten Verfasser durchaus überein, wenn er (Dorp. Zeitschr. a. a. O. S. 85) sagt: „Der neue Mensch und sein Liebesverhalten lässt sich gar nicht verstehen ohne Voraussetzung einer moralischen Characteristik des alten Menschen und seiner sündlichen Entwicklung unter der Zuchtrüthe des Gesetzes.“

zu verklären und ihr Wesen zu möglichst höchster Blüthe zu bringen; aus der Schrift ergibt sich uns, dass die Ehe nur dazu helfen soll, dass Christus in uns verklärt werde, dass es ihre Aufgabe ist in diesem Dienste im eigentlichsten Sinne des Wortes sich selbst zu verzehren. — Jene hat ein geordnetes Familienleben als Ziel christlicher Sittlichkeit im Auge und weist darauf hin, dass ein solches sich nur auf dem Boden des Wortes erbaue und in der Liebe Christi wurzele. Die Schrift aber lehrt wieder umgekehrt: Die dem Familienhaupte von Gott verliehene Autorität, die von ihm ausgehende Zucht, der Rest der Gottesbildlichkeit, der sich in der angeborenen Mutter- und Geschwisterliebe noch findet, alles das soll zu Anknüpfungspunkten werden, an denen uns die Liebe Christi aus der Vater-, Mutter- und Geschwisterliebe heraus an ihr Herz zieht.

Jene endlich macht geltend, die Kirche müsse erhalten werden um des christlichen Volkes willen und muss es darum als das grösste Unglück ansehen, wenn sie aufhört Volkskirche zu sein. Diese behauptet nach der Schrift: ein christliches Volk und ein christlicher Staat besteht um der Kirche willen. Und je mehr Volk und Staat den Dienst der Kirche nur missbrauchen, um ihren unchristlichen Sinn damit zuzudecken, desto berechtigter wird die Sehnsucht des Volkes Gottes sein, von diesen Banden frei zu werden.

Jemehr das Kirchenthum, in dem wir leben, sich zu solchem Dienste missbrauchen lässt, je mehr es das Wohlergehen des irdischen „Volkes“ über das Gedeihen der lebendigen Christusglieder stellt, desto natürlicher wird das Verlangen der Gläubigen sein, aus dieser Gemeinschaft erlöst zu werden. Gewiss werden wir das Band, durch das wir an das „Staats- und Volkskirchentum“ gebunden sind, ebenso wenig eigenwillig lösen dürfen, wie die Ehe mit einem ungläubigen Ehegatten; gewiss werden wir nicht nach eigener Wahl dem christlichen Volke die Segnungen der Kirche entziehen dürfen. Nur sollen wir es nie als einen Schaden der Kirche, des Volkes

Christi ansehen, wenn das Volkskirchentum, wie wir das nach der alt- und neutestamentlichen Prophetie voraussehen haben¹⁾, früher oder später so sehr nur den Schein und die Formen des Christenthums will, dass es die lebendigen Glieder am Leibe des Herrn nicht mehr in sich dulden kann. Wir sollen uns zur Scheidung bereit halten, wenn es dem Herrn gefällt, sie zu vollziehen. Wir sollen „unsere Seelen keusch machen im Gehorsam der Wahrheit durch den Geist“, dass uns nicht falsche Begriffe über den Werth des Volkskirchentums zurückhalten, wenn der Ruf an uns ergeht: „Gehet aus von ihr, mein Volk, dass ihr nicht theilhaftig werdet ihrer Sünden, auf dass ihr nicht empfahet etwas von ihren Plagen“ (Offenb. 18, 4).

Und so soll uns überhaupt der Hinblick auf die Endzeit zu der Prüfung mahnen, ob unsere Herzensstellung zu den irdisch-socialen Beziehungen eine rechte sei, ob wir wirklich in den Sinn an Christo hineinzuwachsen streben, der uns Kraft giebt um Seinetwillen „Häuser, Brüder, Schwestern, Vater, Mutter, Weib, Kinder zu verlassen.“

III.

Das Verhalten des Christen zur irdischen Freude.

„Schickt das Herze da hinein, wo ihr ewig wünscht zu sein.“ Dieser Grundton wird immer durch alles das hindurchklingen müssen, was in irdischer Freude unser Herz bewegt. Darin sehen wir die Verklärung des irdischen Genusses durch Christum, dass der Ihm Angehörnde im Geniessen und Sichfreuen nie an der Gabe hängen bleiben kann, sondern immer durch sie ans Herz des Gebers geführt wird.

Hiernach ergibt sich von selbst, dass der eigentliche Maasstab, nach dem der Gläubige sich zu prüfen hat, in wie

1) Vgl. die Begründung hierfür in dem Aufsätze: „Ist es richtig, die Kirche in ihrer derzeitigen Erscheinungsform „Babel“ zu nennen?“ in den „Mittheil. u. Nachr. für d. evangel. Kirche in Russland“ Jahrg. 1872, September, S. 406 ff.

weit seine Freude christlich sittlich sei, nicht so sehr aus einer bestimmten Kategorie erlaubter oder verbotener Dinge zu bilden ist, sondern danach, ob mir mein Vergnügen und Wohlbefinden gegen Christum das Herz öffnet oder vor ihm zuschliesst. „Ich habe alle Macht; es soll mich aber nichts gefangen nehmen.“ Der natürliche Mensch, der ja auch im Gläubigen noch lebt, macht sich gern eine solche casuistische Schablone zurecht, nach der er dieses oder jenes an sich als sittlich stempelt, um so der Gewissenscontrole über sein Verhalten zum Heilande überhoben zu sein. Der neue Mensch aber hat dagegen zu reagiren. Er weiss, dass auch die an sich unschuldigste Freude seiner Seele zum Gifte werden kann, sobald sie ihn „gefangen nimmt.“ Nur so wird das Wort des Apostels: „Alles ist euer“ (1 Cor. 3, 21—23) richtig verstanden. Wie viel Missbrauch ist mit demselben getrieben, wie viel sittliche Laxheit damit zugedeckt worden, weil man es aus dem Zusammenhange der ganzen Paulinischen Ethik herausgerissen, weil man es von dem andern doch gleich dabei stehenden Worte: „Ihr aber seid Christi“ getrennt hat. Um das richtige Verhältniss beider Aussprüche zu einander ins rechte Licht zu setzen, fassen wir zuerst das Object der irdischen Freude, das „Alles“, das nach der Schrift „unser“ sein soll, näher ins Auge, um zu erfahren, in wie weit es durch Christum verklärt oder geheiligt werde. Sodann wenden wir den Blick auf das Subject, auf „uns, die wir Christi sind“ und unser Verhalten zu jenen Objecten.

In Uebereinstimmung also mit dem apostolischen „Alles ist euer“ schliessen wir nichts Irdisches, dessen je der Mensch wirklich froh werden darf, aus dem Bereiche der Freude eines Christen aus. Vergnügungen aber, die absolut Unsittliches zu ihrem Gegenstande haben, sollten selbstverständlich überhaupt gar nicht als Objecte der Freude, sondern nur der Trauer angesehen werden.

Wir rechnen zu solchen Objecten, um aus Vielem nur Einzelnes hervorzuheben, die mehr und mehr aus dem Schmutze

und aus den tiefsten Regionen des Verderbens den Reiz ihrer Darstellung schöpfenden Erzeugnisse der modernen Schaubühne. Es ist ein betrübendes Zeichen der sittlichen Verwirrung unserer Zeit, dass selbst Christen, die gläubig sein wollen, dem Einflüsse solcher Freuden ihr Herz öffnen und auch das mit dem „Alles ist euer“ rechtfertigen. Wir unseren Theils glauben, dass die Christen unserer Tage gut daran thäten, sich überhaupt darüber zu prüfen, ob der Besuch des Theaters, auch wenn classische Stücke aufgeführt werden, ihnen „fromme“ oder nicht (1 Cor. 10, 23), und nicht die Bedenken darüber ohne Weiteres als pietistische zu stempeln, oder gar vom confessionellen Standpunkte aus sie als „unlutherisch“ zu bezeichnen. Nicht das Schauspiel, wohl aber der Schauspieler, von dessen Kunst wir den Genuss suchen, dürfte uns doch manche Gewissensfrage vor dem Angesichte des Heilandes nahelegen.

Wir sind uns dessen bewusst, vielen Widersprüche zu begegnen, wenn wir auch den Tanz zu den Vergnügungen rechnen, die einem Christen zu solchen nicht werden dürften. Wir glauben es dennoch aussprechen zu müssen. Suchte man im Tanze wirklich nur der inneren Fröhlichkeit leiblichen Ausdruck zu geben, — dann liesse sich ja gewiss nichts dagegen sagen. Aber was pflegt — in der That und in Wahrheit — auf dem Balle Object der Freude zu sein? Ist es nicht die Freiheit der körperlichen Berührung zwischen Mann und Weib, wie sie die christliche Sitte nun doch einmal sonst nirgends gestattet? Oder, wenn wir zugeben wollen, dass es natürlich sittlich gerichtete Menschen giebt, die gegen solche Einflüsse gewaffnet sind, — ist es dann nicht ein anderer gefährlicher Reiz, der der Ballfreude erst ihren Geschmack giebt: jene Freude nemlich an dem Spiele mit den Regungen und Beziehungen des männlichen Herzens zum weiblichen, die doch nicht zum Spiele, sondern als ein Heiligthum uns in die Brust gelegt sind?

Wir sind auch hier fern davon, irgend welchen gesetzlichen Zwang oder Druck zu befürworten. Wir erkennen an,

dass es unter den noch nicht entschieden zu Christo Bekehrten solche Persönlichkeiten geben kann, die mit relativer Unschuld und Naivität an all den Gefahren vorübergehen, die sich ja selbst in das Gewand der Unschuld kleiden. Wir meinen nur, dass es für den, der zum lebendigen Bewusstsein der Seligkeit in Jesu erwacht ist, solch einen Stand der Unschuld nicht mehr geben kann. An Solche kann sich ja auch die christliche Ethik mit ihrem Gesetze der Freiheit eigentlich nur wenden. Und solche Jünger des Herrn thut es doch Noth daran zu erinnern, dass die Sünden dem Herzen am gefährlichsten sind, die sich darin festsetzen, ohne dass wir ihr Gift und ihre tödtende Kraft fühlen. Wie ruht namentlich auf mancher jungen zum Glauben erwachten Seele der geheime Bann solcher Flecke, die sich vom Ballstaube angesetzt haben; wie können diese die Freiheit und Freimüthigkeit des Verkehrs mit dem Heilande hemmen; wie können sie aus der Einfalt hinaus in ein zwiespältiges Wesen bringen! Wir glauben also nicht zu viel zu sagen, wenn wir in dem Tanze, oder wenigstens darin, was er nach den modernen gesellschaftlichen Begriffen in sich schliesst, ein Object der christlichen Freude nicht sehen können. Uns scheint es, dass jedes lautere Christenherz, wenn es unter solcher Freude sein Auge zu Christo erhebt, nicht Seiner segnenden Hände sich getrösten kann, dass ihm vielmehr die Thränen und Klagen Jesu aufs Gewissen fallen werden: „Ach, wenn Du es wüsstest zu dieser deiner Zeit, was zu deinem Frieden dient.“ Und das wenigstens wird kein ernster denkender Christ in Abrede stellen können, dass der Gefahren bei den Ballvergntigungen unzählige sind.

Wir wissen nun wohl, dass man gerade diesen Gefahren gegenüber ganz besonders das „Alles ist euer“ betont und meint, denen die Christo angehören, könnten sie eben nichts anhaben. Wir erlauben uns dem gegenüber nur die Frage, ob denn dieses Wort nach der ganzen Anschauung der Schrift dem Christen wirklich die Gewähr giebt, dass er sich allen Versuchungen

zur Sünde unbeschadet seines Seelenheiles preisgeben darf. Wir denken doch, dass die moralische Stärke eines „Gottesmenschen“ in dem Bewusstsein seiner Schwachheit besteht (2 Cor. 12, 10), sein Muth darin, dass er auch die Gelegenheit zur Sünde flieht (1 Tim. 6, 11). Dann, und nur dann wird er sich darauf verlassen können, dass die Kraft seines Herrn in ihm mächtig sein werde, wenn er nicht nach eigener Wahl, sondern nach dem Willen des Heilandes seinen Stand unter den „feurigen Pfeilen des Bösewichtes“ zu nehmen hat.

Auch wir halten die „Freiheit eines Christenmenschen“, die man in der Meinung, damit den lutherischen Standpunkt zu wahren, auch für die vorliegende Frage geltend macht, hoch. Wir wünschen, dass Luther's Schrift über dieselbe von den Christen unserer Tage, und besonders von den lutherischen, mehr gelesen und beherzigt würde, als es leider geschieht. Wir finden nur, dass sie das Gegentheil von dem beweist, was Viele aus ihr bewiesen sehen möchten. Ja wohl, „ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge“ auch „ein Herr der Sünde“. Er hat im Glauben das Recht über der Sünde zu stehen, sie wie eine Missethäterin zu behandeln, aber auch nur im Glauben, in „der Ehe, aus der folget, dass Christus und die Seele ein Leib werden“. Die Wege aber, auf die mich das Gelüste des eigenen Herzens oder weltliche Rücksichten treiben, auf denen ich den Herrn und Bräutigam meiner Seele nach mir ziehen und nicht Ihm nachfolgen und Ihn nachahmen will, das sind eben nicht Glaubenswege; auf ihnen werde ich es erfahren müssen, dass nicht die Sünde mir, sondern ich der Sünde dienen muss.

Uns schien diese scheinbare Abschweifung überaus nothwendig, um Gewissensfragen ins rechte Licht zu stellen, die von Tausenden gläubiger Herzen immer wieder gestellt werden, auf die wir aber in Sittenlehren bisher keine Antwort gefunden haben, oder wenigstens nur solche, die uns das Wesen der Sache nicht zu berühren scheinen.

Wir wenden uns nun den Objecten zu, die dem Menschen nach Gottes Willen wirklich zur Freude gereichen dürfen, um zu erfahren, in wie fern diese dem Gläubigen als durch Christum verklärte zu erscheinen haben. Wir haben schon in der Einleitung darauf hingewiesen, dass wir diesen heiligenden Einfluss vornehmlich darin erblicken, dass uns Alles, was je Blüthe der Natur oder der Kunst genannt werden mag, durch Ihn zum Spiegel wird, in dem göttliche Ideen sich uns concret darstellen. Nur in sofern uns aus ihnen die Ahnung von der Herrlichkeit ins Herz leuchtet, auf die es Gott bei der Schöpfung mit Seiner Welt abgesehen, und zu der Er sie durch die Erlösung geistlich und leiblich auf der neuen Erde wieder hinanführen will, nur in so fern sind sie Gegenstände christlicher Freude. Jede Creatur, die mir an sich zum Objecte der Freude wird, wird mir dadurch zum Götzen. Nun sehen wir ja freilich überall, wohin das Auge blickt, das Ohr hört, in Allem, dem das Herz sich empfindend erschliesst, die Harmonie und Schönheit der göttlichen Gedanken, die die Natur und der Mensch nach dem Schöpferwort zum Ausdrucke bringen sollten, von der Sünde tief zerrissen, wir sehen auch die Form, in die sie sich zu kleiden getrachtet, vom Verderben verunstaltet und befleckt. Aber auch unter dem Bettlergewande strahlt dem gläubigen Auge noch immer etwas von dem unvertilgbaren Gottesadel entgegen, und auch am zerrissenen Kleide selbst lässt sich trotz aller Flecken noch die Feinheit und der Reichthum des Gewebes erkennen.

So lehrt uns ja auch die Schrift unsere Seele unter dem Eindrucke der Majestät Gottes, wie sie sich in dem Buche der Natur uns offenbart, zu Seinem Lobe erheben. „Licht ist dein Kleid, das du anhast; du breitest aus den Himmel, wie einen Teppich.“ „Er macht, dass die Bäume des Herrn voll Saft stehen, die Cedern Libanons, die er gepflanzt hat. Dasselbst nisten die Vögel und die Reiher wohnen auf den Tannen. Die hohen Berge sind der Gemsen Zuflucht.“ „Die Erde ist voll

deiner Güte, das Meer, das so gross und weit ist, da wimmelt es ohne Zahl“ (Ps. 104). Und nicht allein die Majestät Gottes, wie sie durch die Cedern Libanons, durch die hohen Berge, das Rollen des weiten Meeres zu uns redet, soll uns freuen lehren mit Zittern (Ps. 2, 11), auch Seine Demuth, wie sie in Christo offenbar geworden, wie sie ihre Seele in den „Ysop an der Wand“, in die verborgenste Blume hineingehaucht, richtet in der Schöpfung die Sprache ihres Herzens an uns. Darin verklärt sich dem Christen die Creatur, dass nur er etwas von dieser ihrer Sprache verstehen kann.

• Auch das aber, was die menschliche Kunst und nicht nur die speciell christliche, sondern auch die aus dem antiken und modernen Weltgeiste geborene¹⁾, hervorgebracht hat, darf dem Christen Gegenstand der Freude sein. Ich kann und darf vor dem wirklichen Dichtergenius auch als Christ bewundernd stehen bleiben²⁾. Denn an jedem Genie, wenn wir es recht verstehen, ist es ja doch das Stück göttlicher Ursprünglichkeit und Originalität, das uns frappirt und dem wir uns beugen. Es gehört zum Wesen des Genies, dass es relativ wahr ist, d. h., dass es einerseits vorurtheilslos und unmittelbar die Objecte auf sich wirken zu lassen sucht, die es ergreifen, dass es andererseits kein andres Empfinden ausstrahlt, als das, wovon wirklich die eigene Brust voll ist. „So fühl ich denn in dem Augenblick“, lässt Goethe den Franz im „Götz von Berlichingen“ sagen, „was den Dichter macht, ein volles, ganz von Einer Empfindung volles Herz.“³⁾ Schwulst in der Form und Darstellung, Sentimentalität in Erfassung des Gegenstandes sind unästhetisch, weil sie unwahr sind: jener, weil er über den mangelnden innern Gehalt

1) Vgl. hierüber auch den treffenden Nachweis bei Harless: „Christenthum und Dichtkunst.“

2) Vgl. Harless ebendasselbst S. 20: „Die Wahrheit ist das höchste Gesetz für den Dichter, wie für den Christen.“

3) I. Act, letzter Auftritt.

durch den Glanz der Sprache zu täuschen sucht, diese, weil sie Gefühle und Gedanken affectirt, die nicht durchlebt sind.

Das Genie affectirt nie; oder, wo es das thut, da wird es sich selbst untreu. Daher kann der wirklich geniale Dichter, Maler, Bildhauer oder Musiker sehr wohl Organ göttlicher Gedanken sein, trotz sittlich heidnischer Gesinnung, eben weil zum Schaffen und im Momente desselben eine lautere, keusche Hingabe der Geisteskräfte an die sie überwältigenden Eindrücke und Einflüsse stattfinden muss.

Und wird das denn ein Christenherz nicht auch zum Lobe der Gottesherrlichkeit stimmen dürfen, dass auch die grossen Geister dieser Welt — oft unbewusst und wider ihren Willen — Zeugniß dafür ablegen müssen, dass das Beste, Edelste und Grösste, was sie geschaffen haben, ihnen doch durch den Odem Gottes in die Brust geströmt ist? Wird das uns nicht in der Freude am Herrn stärken, wenn auch ernster denkende ungläubige Leser den tiefsten Werth eines Kunstwerkes, einer Dichtung in dem erkennen, was der Mensch sich nicht selbst geben, sondern was er nur aus der Hand und dem Herzen Gottes empfangen kann? Hat doch auch ein Kritiker wie Julian Schmidt es nicht verkannt, dass Shakespeare's Bedeutung darin liege, dass er der Dichter des „Gewissens“ sei.

Wird es dem Christen nicht selbst zur Befestigung des Glaubens dienen können, wenn er die im Leben fremd und kalt dem Heilande gegenüberstanden doch als Dichter unwillkürlich bei der Berührung mit Ihm warm werden sieht? Wir denken hier nicht nur an die Strahlen reineren Lichtes, wie wir sie in den Poesien Schiller's und Goethe's sich den Durchgang durch die pantheistische Lebensanschauung gleichsam erzwingen sehen. Selbst ein Spötter wie Heine hat Zeugniß dafür ablegen müssen, was es mit der Macht des Nazarenos sei. Denn, so sehr er sich den Anschein vom Gegentheile zu geben sucht, er hat es erfahren, — es ist nicht affectirt und reflectirt, wenn er vom Heilande singt:

Es ragte sein Haupt in den Himmel,
Die Hände streckte er segnend
Ueber Land und Meer.

Und als ein Herz in der Brust
Trug er die Sonne,
Die rothe flammende Sonne,
Und das rothe, flammende Sonnenherz
Goss seine Gnadenstrahlen
Und sein holdes liebseliges Licht
Erleuchtend und wärmend über Land und Meer.

Die Worte könnten uns nicht erwärmen, wenn sie nicht aus einem Herzen sich hervorgerungen hätten, das selbst — wenn auch nur momentan — von dem Brennen der Gnadenstrahlen erfasst worden war.

Wir haben so in dem Vorstehenden anzudeuten gesucht, worin wir die Verklärung des Objectes der Freude durch Christum sehen; — darin, dass er uns Licht darüber giebt, wie alle Creatur selbst da, wo sie das Gottesbild zum Zerrbilde verkehrt, wo sie gottentfremdet in ihrer ganzen Intention ist, doch ihren Zusammenhang mit Gott nicht verleugnen kann, doch es wider ihren Willen bestätigen muss, dass sie „zu Ihm geschaffen“ ist.

Die Stellung des gläubigen Subjectes zu den Gebieten irdischer Freude möchte sich uns hiernach von selbst ergeben. Wie wir schon oben sagten, muss das immer den Maasstab für die Lauterkeit unserer Fröhlichkeit abgeben, ob wir den Herzschlag Gottes und unseres Heilandes durch das, was uns irdisch ergötzt, noch durchhören. Wo wir in unserm Herzen einer rückhaltlosen Hingabe an irgend welche Herrlichkeit in Natur oder Kunst gewahr werden, da muss schon ein Misstrauen gegen die Reinheit und Berechtigung der Freude entstehen. Fesselt mich ein Buch derartig, dass ich in seiner Lectüre aufgehe, blendet und bezaubert mich die Schönheit eines Gemäldes oder einer Statue in dem Maasse, dass ich ihren Wirkungen unterliege, so hört die Freude auf berechtigt zu sein. Ja selbst

dann, wenn etwa die Reize einer Landschaft mich entzücken, oder wenn es das Holdeste und Zarteste ist, was den Menschen am Menschen erfreuen kann — immer müssen jene Worte der Regulator christlicher Freude sein: „Ihr aber seid Christi“ und „dass mich nichts gefangen nehme.“

Der Christ kennt nur eine rückhaltlose Hingabe, die an Seinen Heiland, nur einen, dem er sich gefangen giebt, eben denselben Jesum und Seine Liebe.

Unser natürliches Herz will freilich den Einspruch erheben solche Kritik der Freude zerstöre den Genuss. Und doch übt auch die Welt Kritik, um dadurch den Genuss in ihrem Sinne zu läutern. Wievielmehr der in Christo aus dem Tode zum Leben Geborene. Nur hat er einen andern Maasstab, um die Grenzen der Schönheit zu bestimmen, als die bloß menschliche Aesthetik. Das in Christo geheiligte Gewissen ist seine Norm, sein Geschmack hat sich an dem Essen des lebendigen Brodes gebildet, und er kann sich nur zufriedengeben, wo er etwas von Seinem Geiste und Sinne herauschmeckt. Nur dann ist ihm die Freude an den irdischen Lebensschönheiten eine rechte, wenn sie den Hunger nach dem Lebensbrode vergrößert. Jede Freude, die den Zug des Geistes zum Heilande schwächt, richtet er als eine fleischliche.

Wir wünschten, dass die Christenheit unserer Tage mehr nach den Principien des heiligen Geistes, als nach den gangbaren Grundsätzen menschlicher Lebensweisheit sich das rechte kritische Verhalten der irdischen Freude gegenüber angelegen sein liesse. Wir wünschten, dass bei der Bildung unserer Jugend jener Methode der Abschied gegeben werden könnte, nach der sie nur das Geistliche allenfalls geistlich, das Menschliche aber bloß menschlich¹⁾ beurtheilen lernt. „Der Geistliche richtet Alles geistlich.“ Wir wünschten, dass an ihr die irdischen Bildungsmittel in dem Sinne angewandt würden, dass sie einen

1) Selbstverständlich meinen wir damit durchaus nicht, dass das Menschliche nicht auch menschlich beurtheilt werden solle.

mehr christlich, als einen classisch veredelten Geschmack bekämen. Wir verhehlen uns freilich nicht, dass unser Wunsch bei der zunehmenden Feindschaft gegen den persönlichen Heiland, was den Unterricht in den sogenannten humanioribus betrifft, wohl nur zu den piis desiderii gehört. Da dürfte es aber doch wenigstens die Religionslehre an den rechten Fingern nicht fehlen lassen.

Wenn wir so der menschlichen Freude auch für den Christen ihre Berechtigung zugestanden haben, so können wir doch nicht umhin, auch für sie jenes Gesetz des Todes in Anspruch zu nehmen, das wir bei all den übrigen irdischen Lebensfactoren nach der Schrift geltend machen mussten, — mit ihm zusammenhängend auch jenes andere des Wachthums.

Es ist ja jenes Todesgesetz in das Gewissen auch des natürlichen Menschen noch mit unauslöschlichen Zügen eingeschrieben. Oder, wie sollen wir sonst jene „Unruhe des Herzens“ nennen, von der Augustin so tief redet, jene Wehmuth und Trauer, jenes unbefriedigte Gefühl, das auch in die gehobensten Stimmungen unserer Seele wie ein Wermuthstropfen hineinfällt und ihnen den Geschmack der reinen Freude benimmt? Ist's nicht das Bewusstsein von dem Todeskeime, der unter aller Erdenseligkeit verborgen liegt? Spiegelt dieses Bewusstsein nicht das ganze Buch des Predigers Salomo mit seinem immer wiederkehrenden Ausrufe: „Es ist Alles ganz eitel“ ab? Und will uns solch ein Todesschmerz nicht auch erfassen, nicht nur, wenn wir in der Natur den Herbstwind die verwelkten Blätter und Blüten verwehen sehen, sondern auch wenn wir in der eigenen Brust das schnelle Erkalten und Verwelken selbst der besten menschlichen Gefühle wahrnehmen?

Gewiss besteht der verklärende Einfluss, den das Christenthum auf die irdische Freude ausübt auch darin, dass es dieses Todesgefühl im gläubigen Herzen vertieft, dass es dasselbe bei allem irdischen Frohsein hervorbrechen lässt, und es in den Seufzer verwandelt, hinauszukommen aus dem „befleckten, ver-

gänglichlichen und verwelklichen“ Wesen alles dessen, was nur irdisch blüht, nur irdisch die Seele erregt und anzieht.

Freilich erkannten wir, dass uns in Christo jede irdische Freude einen Vorgeschmack von der ewigen geben, dass uns jede Gestaltung irdischer Schönheit zum Mittel werden soll, das uns die Liebe Gottes in Christo real zum Bewusstsein bringt. So ist es. Nur durch Mittel hindurch sollen wir hier auf Erden einen Einblick in die Klarheit Gottes bekommen. Zwar wird es auch in jener Welt Mittel, — reale, geistleibliche — geben, die uns in der ewig gesunden Lebensgemeinschaft mit Gott erhalten (Offenb. 22, 2); jedoch werden sie alle: das Essen und Trinken, das Wort, alle geistleibliche Herrlichkeit, die wir dort sehen und hören, — nur dazu dienen in uns die Fähigkeit des unmittelbaren Anschauens Gottes und des Lammes zu erhöhen. „Wir werden Ihn sehen, wie er ist“ (1 Joh. 3, 2 *ὁφόμεθα αὐτὸν καθὼς ἐστίν.*). Hier aber sollen die Mittel zugleich die Schranke bilden, die das sündige Herz — ein solches bleibt es ja auch bei denen, die unter der Gnade leben — vor der unmittelbaren Berührung mit der verzehrenden Heiligkeit Gottes bewahren.

Darum sollen wir einerseits vermöge der geistleiblichen Gnadenmittel — des Wortes und der Sacramente — schon hier wie „im Spiegel die Klarheit des Herrn mit aufgedecktem Angesichte schauen“ (*κατοπτριζόμενοι*) und sollen „verkläret werden in dasselbige Bild von einer Klarheit zur andern“ (2 Cor. 3, 18). Darum ist aber andererseits von Gott für das Diesseit auch noch eine andere Vermittelung, — wir möchten sie nach 1 Cor. 15, 44—46 eine psychisch-leibliche nennen — geordnet. Sie vollzieht sich durch alle jene von uns genannten irdischen Lebensgebiete. — Wir haben für diese Ordnung Gott zu danken; unser Herz könnte das jetzt vernichtende Gefühl nicht ertragen, bloss und unvermittelt vor Seinem Auge zu stehen, es müsste in Verzweiflung unter dem Sündenbewusstsein vergehen, wie es uns im Lichte des Kreuzes aufs Gewissen fällt, wenn dieses

Bewusstsein nicht gemildert würde durch die Arbeit, durch das Leben in der Familie und im Staate, auch durch irdische Freude.

Dennoch muss es uns ja nach der oben angeführten Stelle aus dem zweiten Corinthierbriefe feststehen, dass es auch schon hier im irdischen Leben ein Wachsthum aus allen jenen Mitteln heraus in die mehr und mehr unvermittelte Gemeinschaft mit dem Herrn geben soll. — So deuten wir die vom Geiste Gottes mitten unter aller irdischen Fröhlichkeit im Herzen erregten Seufzer recht. Sie sind der Trieb zum Wachsthum.

Und so dürfen wir ja die Freudenblumen, die der Herr uns an den Weg gepflanzt, freilich pflücken und auch aus ihnen etwas vom Dufte der Freundlichkeit Gottes in die Seele athmen. Gerade dadurch aber, dass sie, nachdem wir sie gepflückt, uns in der Hand verwelken, weisen sie uns doch von sich selbst weg zum ewigen „unbefleckten, unvergänglichen und unverwelklichen“ Erbe hin. — Wir sollen das Wort nicht nur begreifen, sondern auch durchleben: „Alles Fleisch ist wie Gras und alle Herrlichkeit der Menschen wie des Grases Blume. Das Gras ist verdorret und die Blume abgefallen. Aber des Herrn Wort bleibt in Ewigkeit.“

II.

Nochmals das Gleichniss vom Unkraut unter dem Weizen, nebst einer Consequenz,

von

F. Nerling,

Pastor zu St. Matthäi.

I.

Meine Arbeit über das Gleichniss vom Unkraut unter dem Weizen (im zweiten Hefte dieses Bandes, S. 37 ff.) hat von zwei Seiten her eine Besprechung und Kritik erfahren, von Prof. v. Oettingen (Ebendas. S. 58 ff.) und von Pastor Haller (in den

Mitth. u. Nachr. d. J.). Beide stimmen mit mir in dem Hauptresultate überein, dass man dieses Gleichniss nicht als einen Beweis gegen die Excommunication verwenden dürfe, „dass wir uns im Hinblick auf den gegenwärtigen Mischzustand unserer lutherischen Gemeinden, sofern grobe und unbussfertige Sünder ohne Zucht und Bann in denselben fortexistiren, mit diesem Gleichniss absolut nicht trösten dürfen.“ (a. a. O. S. 63.) Aber beide greifen den exegetischen Weg an, auf dem ich zu diesem Resultate gekommen bin. Zunächst also ist diese Zustimmung in der Hauptsache zu constatiren. Dass ich mich darüber freue, kann ich kaum sagen. Sie entspricht meinen geheimen Wünschen nicht, die ich bei der Veröffentlichung meiner Arbeit hegte. Ich hätte lieber gesehen, sie hätten diesem Resultat nicht beige stimmt, und auch mich davon überzeugen können, dass dieses Resultat ein falsches sei. Damit hätten sie die schweren Bedenken, welche dieses Ergebniss mir gebracht, von mir genommen oder doch wenigstens erleichtert. Doch davon später. Gegen die Hallersche Bemerkung aber muss ich Einsprache thun, als ob es ein charakteristisches oder bedenkliches Zeichen der Zeit sei, wenn man glaubt die Berechtigung der Excommunication diesem Gleichnisse gegenüber noch vertheidigen zu müssen (a. a. O. S. 205). Haller, von seinem Standpunkte aus, muss das für einen Fortschritt der Zeit ansehen, denn es ist in den lutherischen Kreisen der Landeskirche bisher die herrschende Ansicht gewesen, dass dieses Gleichniss die Excommunication verbiete. Dieses Gleichniss gilt gewöhnlich für die eigentliche biblische Beweisstelle für die Schriftmässigkeit unserer zuchtlosen landeskirchlichen Zustände. Man hat bis zur Stunde in unserer lutherischen Kirche von 1 Cor. 5 sehr wenig und von diesem Gleichniss sehr viel geredet. Mit dieser Anschauung bin ich in das Amt getreten, dieselbe Anschauung ist mir überall in unsrer Kirche als die herrschende entgegengetreten. Man hat bisher durchgehends 1 Cor. 5 mit unserm Gleichniss so vereinen zu müssen und vereinen zu können gemeint, dass man

unser Gleichniss als die klare Stelle ansah, in welcher der Herr die Excommunication verbiete, und 1 Cor. 5 als die dunkle, welche nach diesem Gleichniss müsse erklärt werden. Als ich auf unserer Synode von 1869 eine Arbeit über 1 Cor. 5 verlas, in der ich auf den Widerspruch hinwies, in dem unsre gegenwärtigen kirchlichen Zustände mit dieser Forderung des Apostels stehen, wurde mir in jenem Sinne erwiedert. Ein Amtsbruder antwortete mir im folgenden Jahre mit einer Arbeit über unser Gleichniss, in der er die allgemein gültige Auffassung vortrug und mir dann entgegentrat. Und wenn auch die Synode im Einzelnen manches daran auszusetzen fand, so stimmte sie doch in dem Hauptresultate ihm bei. Die in diesen Blättern zum Abdruck gekommene Erklärung des Gleichnisses war eben meine Antwort darauf, die ich 1871 der Synode vorlegte, womit ich jedoch im Ganzen keinen Anklang fand. Ich war daher durchaus darauf gefasst, dass meine Arbeit eine dem Hauptresultate entgegentretende Kritik erfahren würde, und ich kann die bisher gefundene Zustimmung nur als Anzeichen eines sich bildenden Umschwunges in der Anschauung über dieses Gleichniss ansehen. Es würde mich wirklich Wunder nehmen, wenn sich keine Stimme in dem entgegengesetzten Sinne vernehmen liesse. Wir stimmen also in der Hauptsache überein, doch jeder begründet seine Auffassung durch eine verschiedene Deutung der einzelnen Züge des Gleichnisses. Sollen wir das für einen Vortheil oder Nachtheil halten? Wird dadurch eine grössere Mannichfaltigkeit der Wege zur Gewinnung desselben Resultates geboten, oder wird dieses dadurch mehr erschüttert und in Frage gestellt, weil keiner der eingeschlagenen Wege recht überzeugungskräftig ist? Doch die wissenschaftliche Untersuchung hat ja darnach nicht zu fragen. Ich muss nun bekennen, dass mich die Ausstellungen meiner Beurtheiler nicht überzeugt haben, und will im Folgenden versuchen die Gründe darzulegen, warum ich bei meiner Auffassung verbleiben zu müssen glaube.

Prof. v. Oettingen macht meiner Arbeit einen doppelten Vorwurf: 1) ich sei bei der Feststellung des Begriffs des „Ausgätens“ nicht streng exegetisch verfahren; 2) die Bedeutung, welche ich dem Acker gebe, als Welt im Gegensatze zum Reiche Gottes, sei falsch und irreführend.

Ad. 1 sagt mein verehrter Gegner (S. 59): „Hätte nicht die gesammte Argumentation des Verfassers einen festeren Halt und ein klareres Resultat gewonnen, wenn er wie am Anfange der Abhandlung, so auch im weitern Verlaufe derselben bis zum Schluss, den Hauptnachdruck der Untersuchung nicht auf die Beantwortung der Frage gelegt hätte: Was ist Acker, Reich Gottes oder Welt? — sondern vielmehr dabei geblieben wäre, streng exegetisch eine Entscheidung darüber herbeizuführen: Was ist unter dem vom Herrn verbotenen Ausgäten des Unkrauts zu verstehen?“ Aber auf welchem Wege sollte denn diese streng exegetische Untersuchung über den Begriff des Ausgätens geführt werden? Aus der bloss lexicographischen Bestimmung von *συλλέγειν* konnte er doch nicht geführt werden. Der Herr selbst erklärt ja die Bedeutung dieses Ausdrucks nicht; seine Bedeutung kann also doch nur aus den von dem Herrn erklärten Begriffen des Ackers und des Samens gewonnen werden. Das habe ich gethan, und damit, denke ich, einen streng exegetischen Weg zur Erforschung des Begriffs des Ausgätens eingehalten. Prof. v. Oettingen giebt nicht an, worin der streng exegetische Weg seiner Meinung nach hätte bestehen sollen. Wenn der Sinn des Ausgätens von ihm dahin bestimmt wird, dass es „eine gewaltsame Procedur gegenüber dem Unkraute“ bedeute (S. 59), oder, wie es S. 62 heisst, dass es „nicht Kirchengucht, sondern nur gewaltsame Ausrottung und Beseitigung“, „gewaltsame Entfernung der betreffenden Personen, die als Unkrautsamen bezeichnet werden“ versinnbildliche — so ist mit diesen Ausdrücken die Frage, um die es sich hier handelt, nur umgangen, nicht entschieden. Es handelt sich ja gar nicht darum, ob das Ausgäten eine gewaltsame oder nicht

gewaltsame Entfernung der betreffenden Personen bezeichne, sondern nur darum, welche Art der gewaltsamen Entfernung der Herr hier verboten habe, ob allein die durch den Tod, oder auch die durch Excommunication; denn auch Excommunication kann eine gewaltsame Entfernung aus dem Acker der sichtbaren Kirche genannt werden. Es wird zwar von dem verehrten Verfasser im weitern Verlaufe erklärt, dass er die Excommunication als solche nicht ansehe, dass die Frage der geistlichen Kirchengucht (inclusive den geistlichen Bann und die Excommunication) durch dieses Gleichniss nicht berührt erscheine (S. 63). Aber diese Bestimmung erscheint mir nach den vorhergegangenen Erörterungen als willkürlich. Es wird behauptet, dass es so sei, aber es wird nicht der Beweis geführt, warum es so sein müsse. Fasst man die Mahnung des Herrn so zusammen, wie es S. 62 geschieht: „Ihr Knechte Gottes sollt in der Kirche, welche auf dem Boden dieser Welt dem Mischzustande unterworfen ist, nicht eigenwillig und voreilig die Satanskinder, die ihr als solche nicht sicher erkennen könnt, ausreissen oder zusammensammeln wollen, um durch ihre Ausrottung ein vermeintlich reines Feld von eitel Gotteskindern zu gewinnen“ — so ist damit auch die Excommunication verboten, denn auch diese ist ein Ausreissen der Satanskinder aus der Kirche. Es könnte dann nur noch in Frage sein, ob der Herr seinem Knechte alle und jede Excommunication oder nur eine gewisse Art derselben untersagt habe. Die Entscheidung dieser Frage würde dann von der Fassung des Unkrauts abhängen, das nach des Herrn Befehl auf dem Acker stehen bleiben soll. Es hängt also in der That zunächst und in erster Linie von der Bedeutung des Ackers, als des Bodens, aus dem ausgegätet oder vielmehr nicht ausgegätet werden soll, auch die des Ausgätens ab. Bedeutet der Acker bloss die Welt, so auch das Ausgäten bloss tödten und nichts andres; bedeutet der Acker aber auch die Kirche, so kann das Ausgäten auch die Excommunication mit umfassen.

Der Zweck meiner Arbeit war zu zeigen, dass der Acker nach des Herrn eigner Erklärung nur die Welt bedeute und nicht auch die Kirche. Diese Begriffsbestimmung des Ackers nun erklärt mein Gegner für eine falsche und irreführende, und das ist der eigentliche Hauptvorwurf, den er mir macht; das ist ja allerdings auch der entscheidende Punkt. Zunächst behauptet Prof. v. Oettingen dagegen, es sei überhaupt schon ein falscher Gegensatz in Bezug auf unser Gleichniss zu sagen: Welt oder Reich Gottes; beides schliesse sich in dem Zusammenhange unseres Gleichnisses gar nicht aus. Das kann ich so nicht zugeben. Zugeben muss ich allerdings, was Prof. von Oettingen S. 60 gegen mich anführt, es lasse sich aus unserem Gleichnisse nicht erweisen, dass Acker und Reich Gottes zwei sich scharf gegenüberstehende Begriffe seien. Das lässt sich allerdings aus unserm Gleichniss nicht erweisen. Aber wenn auch Acker und Reich Gottes nicht gerade als gegensätzliche Begriffe in unserm Gleichniss erscheinen, so können doch immer in demselben Welt und Reich Gottes zwei einander gegenüberstehende Begriffe sein, unter denen man sich für einen bei der Begriffsbestimmung des Ackers entscheiden muss. Wenn ferner gesagt wird, dass in unserm Gleichniss der Acker gar nicht die Welt als „gottfeindliches Weltreich“, „als die das Reich Gottes ausschliessende ethische Gemeinschaft der Gottlosen“ bezeichne, sondern nur als den irdischen Boden des Reiches Gottes, als das Ackerfeld für die Arbeit des Säemanns — so stimme ich dem gern zu, muss aber behaupten, dass auch ich den Acker nicht anders gefasst habe. Auch mir ist der Acker nicht die Welt im ethischen Sinne, als feindlicher Gegensatz gegen das Reich Gottes, sondern nur die Welt als Naturboden für das Reich Gottes. S. 42 führe ich Nebe's Erklärung also ein: „Treffend Nebe: Die Welt ist das Areal, ist der Grund und Boden, auf welchem das Reich Gottes erbaut werden soll: die Welt ist der Acker“. S. 44: „Der Herr will ja gar nicht seine Gemeinde durch den

Acker gleichnissweise wiedergeben, sondern nur durch den guten Samen. Er unterscheidet eben zwischen Acker und gutem Samen, zwischen dem Naturboden, auf dem seine Gemeinde wächst und dieser selbst, als seinem speciellen Gnadenwerke, während jene Auffassung des Ackers als Gemeinde Jesu diesen Unterschied verwischt.“ Ich bin also missverstanden worden. Freilich muss ich bekennen, mich von der Mitschuld an diesem Missverständniss nicht frei sprechen zu können. Ich habe dazu die Veranlassung gegeben durch einige Aeusserungen, in denen ich mich habe verleiten lassen, weil es mir für den nächstliegenden Zweck so dienlich war, einen zu starken Nachdruck auf die ethische Seite der Welt als Gegensatz zum Reiche Gottes zu legen. Aber es sind das nur Aeusserungen nebensächlichen Charakters, die ebensogut ganz wegfallen können ohne den Sinn zu stören, oder ihm für die Hauptsache eine andere Wendung zu geben. Die stärkste Stelle ist S. 43: „Dieser einzige gemeinsame Zug der Allgemeinheit kann also in keiner Weise die Vertauschung zweier nicht bloss so verschiedener, sondern geradezu sich schroff gegenüberstehender Begriffe rechtfertigen, als Welt und Gemeinde Jesu sind“. Lassen wir nun die Worte „sondern geradezu sich schroff gegenüberstehender“ aus, wird dadurch der Sinn obigen Satzes wohl geändert? Er würde dann lauten: Dieser einzige Zug der Allgemeinheit kann also in keiner Weise die Vertauschung zweier so verschiedener Begriffe, als Welt und Gemeinde Jesu sind, rechtfertigen. S. 44 heisst es dann: „Somit ist klar, dass der Herr hier unter seinem Acker wirklich die Welt, die böse arge Menschenwelt, verstanden hat.“ Fällt „böse, arge“ weg, so heisst der Satz: — dass der Herr hier unter seinem Acker die Welt, die Menschenwelt, verstanden hat; für unsere Untersuchung, ob das Ausgäten bloss tödten, ausreissen aus der Menschenwelt, oder auch excommuniciren, ausreissen aus der äussern Gemeinschaft der sichtbaren Kirche, bedeute, noch viel klarer bloss für das erstere sprechend. Es kommen also in

meinem Entwurfe allerdings die Ausdrücke vor, dass Welt und Gemeinde Jesu zwei einander schroff gegenüberstehende Begriffe seien, dass der Acker die böse arge Menschenwelt bedeute, aber diese Bezeichnungen sagen doch noch nicht aus, dass die Welt hier als gottfeindlicher ethischer Gegensatz zur Gemeinde zu fassen sei, sind auch nur Aeusserungen nebensächlicher Natur. Es handelt sich ja nicht um ein Ausreissen aus der Welt im ethischen Sinne, als gottfeindlicher Gemeinschaft, sondern nur um ein Ausreissen aus der Welt, als dem Boden des natürlichen Lebens, als welche sie eben auch der Naturboden für die Gemeinde Jesu ist, oder um ein Ausreissen aus der Gemeinde selbst. Ersteres geschieht durch den Tod, oder in abgeschwächter Weise durch den bürgerlichen Tod, Landesverweisung, Gefangennahme; letzteres auch schon durch die Excommunication. Nur darauf also konnte es mir ankommen, zu beweisen, dass der Acker, die Welt, der Naturboden für die Gemeinde sei, im Unterschiede von dieser selbst; dass in unserm Gleichnisse zwischen beiden streng geschieden werde und geschieden werden müsse; dass diese Unterscheidung aber von der gangbaren Auffassung nicht eingehalten werde. Und das ist denn auch der Unterschied in der Auffassung meiner verehrten Beurtheiler und der meinigen. Beide fassen wir den Acker als Naturboden des Reiches Gottes, der Gemeinde Jesu; aber ich im Unterschiede von dieser, Prof. v. Oettingen in unzertrennlicher Verbindung mit dieser, so dass er auch einmal diese für jenen setzen kann: S. 62: „Ihr Knechte sollt in der Kirche, welche auf dem Boden dieser Welt dem Mischzustande unterworfen ist, nicht eigenwillig und voreilig die Satanskinder ausreissen.“ Also nicht aus dem Boden, auf dem die Kirche wächst, sollen die Knechte die Satanskinder nicht ausreissen, sondern aus dieser selbst nicht.

Gehen wir nun zu dem einzelnen in der Beweisführung über. Der Hauptbeweis dafür, dass man den Acker nur als die Welt, nur als den Boden, auf dem die Gemeinde Jesu wächst, ihre irdische Existenzform gewinnt, fassen dürfe, nicht aber als

die Gemeinde selbst, liegt mir darin, dass der Herr den Acker auch ohne den guten Samen, ja vor diesem, also als ganz selbstständig für sich bestehend, setzt. Dagegen sagt nun Prof. von Oettingen S. 60: „Der Herr unterscheidet nicht, wie N. behauptet, zwischen Acker und gutem Samen, sondern nur zwischen gutem und schlechtem Samen auf demselben Acker.“ Wohl, der Herr unterscheidet zwischen gutem und schlechtem Samen auf demselben Acker, aber er unterscheidet auch zwischen Samen und Acker. Der Herr scheidet und unterscheidet im Gleichnisse sowohl als in der Erklärung des Gleichnisses zwischen Acker und Samen. Er setzt zuerst den Acker, dann den guten Samen, der auf den Acker gesät wird; er erklärt darauf den Acker als Welt, den guten Samen als Kinder des Reiches. Ich kann dieser Thatsache gegenüber nur behaupten: Ja, der Herr unterscheidet zwischen Acker und gutem Samen. Ich habe bereits in meiner Arbeit die Bedeutung dieses Zuges im Gleichnisse nachdrücklichst hervorgehoben, S. 44: „Wir müssen behaupten, dass nicht bloss im Gleichnisse keine Nöthigung liegt, den Acker gegen den Wortlaut der Erklärung des Herrn als Kirche zu fassen, sondern, dass solche Deutung geradezu unmöglich gemacht wird durch jenen Zug des Gleichnisses, wonach der Acker früher da ist als der gute Same. Letzterer wird ja vom Herrn des Ackers erst auf diesen gesät. Dieser Zug des Gleichnisses ist sehr verständlich, wenn der Acker die Welt ist, aber unverständlich und falsch, wenn unter dem Acker die Kirche verstanden sein soll. Die Kirche ist doch nicht früher (in der Welt) da, als die Kinder des Reiches, sie kann man doch nicht einem Acker vergleichen, in den des Menschen Sohn erst die Kinder des Reiches hineinsät? Sie ist ja erst durch und zugleich mit den Kindern des Reiches gesetzt, sie besteht eben in ihnen, ist die Gemeinschaft der Gläubigen. Der Herr dagegen nennt hier ausdrücklich die ganze Welt seinen Acker, noch ehe er seinen guten Samen darauf gesät hat.“ Prof. von Oettingen ist auf diese ganze Beweisführung nicht mit einer

Silbe eingegangen, ebensowenig hat Haller sie berücksichtigt. Also nicht die Gemeinde ist nach unserm Gleichniss der Boden, auf dem beides, Weizen und Unkraut, wächst, sondern die Welt ist dieser Boden. Wer darin ein Pressen der Worte des Herrn findet, — nun — mit dem werden wir uns allerdings nicht verständigen können; aber er wird doch den Beweis führen müssen, dass es das ist. Ich kann darin nur ein volles gelten Lassen dessen sehen, was der Herr gesagt hat. Wenn der Herr zwischen Acker und gutem Samen unterscheidet, so haben wir kein Recht diesen Unterschied zu verwischen. Aber man wendet ein, dass der Herr selbst das V. 41 thue, dass er dort den Acker sein Reich nenne, welchen er V. 38 als die Welt erklärt habe. Wie sich mir dieser scheinbare Widerspruch löst, habe ich S. 49 auseinandergesetzt. „Hier redet der Herr ja von der Endzeit, wo eben die ganze Welt sein wird, seines Reiches voll, wo der Gegensatz zwischen Welt und Reich oder Gemeinde Christi schwindet, wo der allmächtige Gott das Reich eingenommen hat (Off. Joh. 19, 6), wo die Reiche der Welt des Herrn und seines Christus geworden sind (Off. 11, 15). Bis dahin war die Welt nur sein Acker, auf dem er arbeitete, über den er wohl Gewalt hatte, aber wo er auch dem Feinde Gewalt lassen musste, seinen bösen Samen zu säen. Dann aber wird die Welt sein Reich geworden sein, wo nur er allein waltet und regiert, aus dem er dann alle Aergernisse hinausthun lässt.“ Dagegen bemerkt Prof. v. Oettingen S. 60: „Wenn N. das Gewicht von V. 41: des Menschen Sohn wird seine Engel senden und sie werden sammeln aus seinem Reich alle Aergernisse und die da Unrecht thun; — dadurch zu entkräften sucht, dass es sich hier um die Vollendungszeit handle, in welcher die Reiche dieser Welt allesammt Gottes und seines Christus geworden sein werden, so vermag diese Argumentation doch die Thatsache nicht zu entkräften, dass in diesem Weltlauf, wie auch am Ende der Tage, der Unkrautsamen dem guten Samen innerhalb des Reiches Gottes beige-

mischt erscheint.“ Ich vermag aber absolut nicht einzusehen, warum meine Argumentation die Thatsache nicht entkräften soll, dass in diesem Weltlauf der Unkrautsamen dem guten Samen innerhalb des Reiches Gottes beigemischt erscheine. Diese Thatsache überhaupt soll auch gar nicht entkräftet werden, sondern nur, dass der Herr diese Thatsache in diesem Gleichniss gelehrt habe. Da beweist ja nun meine Argumentation, dass der Herr V. 41 gar nicht von seinem Reiche in diesem Weltlaufe redet, dass er nach unserm Gleichnisse auch am Ende der Tage das Unkraut nur innerhalb der Welt dem guten Samen beigemischt findet, nicht aber innerhalb der Gemeinde oder dessen, was bis dahin allein sei Reich war.

Es bleibt uns noch übrig die Definition des Ackers zu besprechen, welche Prof. v. Oettingen S. 61 am Schlusse seiner Untersuchung über diesen Gegenstand giebt. „Der Acker ist eben nicht die Welt als „bürgerliches Gemeinwesen“ (meine Erklärung) oder gar als „gottfeindliches Reich“ (meine Erklärung nicht), sondern die Welt als mit der Gemeinde Gottes erfüllte und durchdrungene, mit einem Wort, die durch Bearbeitung und Samenausstreung, d. h. durch Evangelisirung zum Boden des Reiches Gottes umgestaltete irdische Welt.“ Diese Erklärung zeigt deutlich, dass Prof. v. Oettingen sich eben doch unter dem „irdischen Boden des Reiches Gottes“ etwas anderes denkt als ich. Wenn die Welt der Boden für das Reich Gottes in diesem Weltlauf, d. i. für die sichtbare Kirche, sein soll, und nicht diese selbst, so ist das eben concret gefasst der Staat, das bürgerliche Gemeinwesen. In denen bewegt sich und gestaltet sich das natürliche Leben der Menschen, und das ist eben der Boden, auf dem als auf dem Naturboden die Gemeinde Jesu Christi sich aufbaut. Soll aber das nicht der irdische Boden für das Reich Gottes sein, sondern „eine durch Evangelisirung zum Boden des Reiches Gottes umgestaltete irdische Welt“, die doch wieder nicht die sichtbare Kirche ist, so muss ich bekennen, mir darunter nichts Concretes denken zu können.

In unserm Gleichniss aber liegt doch keine Andeutung davon, dass der Acker eine solche umgestaltete Welt ist, sondern darnach ist er ganz einfach die Welt, das Gebiet des natürlichen Lebens der Menschheit. Denkt man bloss an die sogenannte christliche Welt, so kann man sich in Gedanken noch so etwas abstrahiren, was nicht dies bürgerliche Gemeinwesen, auch nicht die sichtbare Kirche, sondern bloss die durch Evangelisirung umgestaltete irdische Welt als Boden des Reiches Gottes sei. Aber es giebt ja auch eine ausserchristliche Welt; und die heidnische, muhammedanische, jüdische Welt ist ja doch gerade ebenso der Acker für den guten und bösen Samen, als die sogenannte christliche; auch auf diesen Theil des Weltackers säet Christus seinen guten Samen fort und fort durch die Missionsarbeit seiner Kirche. Dass aber in der praktischen Verwerthung des Gleichnisses diese zum Boden des Reiches Gottes umgestaltete Welt doch mit dem Reiche Gottes in diesem Weltlaufe identisch wird, zeigt der bereits oben von mir angeführte Satz, wonach Prof. v. Oettingen den Sinn dieses Gleichnisses dahin bestimmt: „Ihr Knechte sollt in der Kirche, welche auf dem Boden dieser Welt dem Mischzustande unterworfen ist, nicht eigenwillig und voreilig die Satanskinder ausreissen.“ Das aber ist nicht ein Consensus zwischen mir und meinen in der Arbeit bekämpften Gegnern, sondern das ist eben die von mir bekämpfte Anschauung.

Haller fasst den Acker einfach als sichtbare Kirche. Was ich gegen diese Auffassung vorgebracht, berücksichtigt er weiter nicht. Somit bestehen meine Gründe dagegen für mich in voller Kraft. Ihm genügt V. 41 gegen meine Auffassung, ohne dass er auf meine Erörterung irgend einginge; vgl. S. 307: „Matth. 13, 41 deutet der Herr selbst den Acker als das Reich des Sohnes Gottes; folglich darf der andere Ausspruch V. 38: der Acker ist die Welt nicht gepresst werden. Die Welt kann hier nicht in principiellen Gegensatz zur Kirche gestellt werden und umgekehrt“ (was ich auch gar nicht gethan habe). Wie sehr

übrigens Haller dabei nur an unsre europäischen Verhältnisse der Staatskirchen gedacht, geht aus seiner Illustration der Sache hervor, die er S. 307 giebt: „Man fasse doch nur die Sache ganz praktisch: wir predigen der Welt, indem wir unsern Gemeinden predigen, und wir nennen sie doch in gewissem Sinne mit Recht die Kirche.“ Wird er das von und zu einer Missionsgemeinde draussen in der nichtchristlichen Welt auch sagen wollen? Da Haller den Acker als sichtbare Kirche fasst, so lässt er ganz folgerichtig das Ausgäten auch als ein Ausreissen aus dieser, als Excommunication, gelten. Die Lösung des nun entstehenden Widerspruchs mit 1 Cor. 5 bietet sich ihm in der Deutung des Unkrauts. S. 308 und 309: „Ausschliessende Kirchenzucht soll nach 1 Cor. 5 geübt werden; aber an wem? Nicht an dem ζιζάνιον antwortet der Herr im Gleichniss; ζιζάνιον nämlich heisst gar nicht im allgemeinen irgend ein Unkraut, sondern nur der Lolch, eine weizenartige, doch giftige Pflanze, die während ihres Wachsthums von dem oberflächlichen Beschauer schwer von Weizen unterschieden wird und sich erst im Zeitpunkt der Reife deutlich als ein ganz anderes Gewächs offenbart. Darum also wird den Knechten ein voreiliges Zufahren untersagt; es ist ihnen die rechte Unterscheidung nicht zuzutrauen. — Dass es aber ausser dem Lolch noch andre Unkrautpflanzen giebt, ist eine Wahrheit, die ausserhalb des Gesichtskreises dieses Gleichnisses liegt; ob solche auszugäten seien oder nicht, darüber wird hier eben nichts gesagt.“¹⁾ Der Hauptgrund gegen diese Erklärung, welcher mir dieselbe absolut unmöglich macht, liegt in den Worten V. 26: „Da nun das Kraut wuchs und Frucht brachte, da fand sich auch das

1) Wenn ich diese bereits im März-Heft 1872 der „Mittheilungen“ erschienene Auffassung Haller's in meiner Arbeit nicht besonders erwähnt habe, so hat das seinen Grund darin, dass ich mein Manuscript bereits früher abgeschickt hatte. Dass mir dieselbe keineswegs unbekannt war, zeigt der Passus S. 47: „Mag man den Grund für das Mitausraufen des Weizens nun sehen in der Unfähigkeit der Knechte immerdar das Unkraut vom Weizen zu unterscheiden“ u. s. w.

Unkraut.“ Also nicht um die Zeit des Wachstums bis zur Fruchtbildung handelt es sich, sondern um die Zeit von der Fruchtbildung bis zur Erndte (V. 30). Das Gleichniss sagt geradezu: Bis zur Fruchtbildung haben die Jünger es überhaupt gar nicht erkannt, erst an den verschiedenen Früchten erkennen sie es. Und des Herrn Befehl lautet: Sie sollen es vollständig bis zur Erndte ausreifen lassen, obgleich die Früchte gar keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, dass es Lohr ist und nicht Weizen. Nicht die Heuchler sind das Unkraut, sondern die offenbaren Kinder der Bosheit.

II.

Die Consequenz, die bittere.

Bisher hatten wir es nur mit der wissenschaftlichen Frage nach dem Sinn des „Ausgätens“ zu thun; nun müssen wir uns zu der praktischen Folge des also gewonnenen Resultats wenden. Ja! 1 Cor. 5 fordert unerbittlich von der Gemeinde Jesu Kirchenzucht mit ihrer Spitze, dem Ausschluss oder der Excommunication aus der Gemeinde, natürlich nur der kirchlichen. Und dieser Forderung gegenüber können wir uns nicht auf unser Gleichniss berufen. Unser Gleichniss tritt dem in keiner Weise entgegen. Wie ich schon oben geschildert, war und ist wohl noch in unserer Kirche die gangbare Ansicht diese: Es folge aus unserm Gleichnisse, so sagte man und sagt man wohl grösstentheils auch noch jetzt, dass auch alle Ungläubigen und groben Sünder zur kirchlichen Gemeinde gehören und nicht aus ihr ausgeschlossen werden dürfen. Darnach müsse auch 1 Cor. 5 gedeutet werden, also etwa so, dass es nur für die apostolische Zeit Geltung habe. Auch ich habe die Sache früher so angesehen, und Bruder Haller wohl auch. Nun, diese Illusion ist jetzt für mich dahin. Es ist die schönste Harmonie der Schrift in diesem Punkte. Es ist klare Schriftlehre, dass die groben, öffentlichen, unbussfertigen Sünder in der christlichen Gemeinde nicht zu dulden sind, sondern aus der Ge-

meindo gethan werden müssen. Thun nun unsre lutherischen Landeskirchen das? Ich muss aus voller Ueberzeugung dem Hallerschen Bekenntniss (S. 319) zustimmen: „Es täusche sich, wer an Illusionen Gefallen findet! Wir aber müssen es mit Schmerz offen aussprechen: Wir haben keine Kirchenzucht.“ Die Schrift fordert Kirchenzucht, wir haben keine Kirchenzucht, — also — sind wir nicht schriftgemäss. Das ist das bittere Wort, das auszusprechen ich mich so gerne verhindert sähe; das ist das schwere Bedenken, davon ich so gerne befreit sein möchte. Das hatte ich im Sinne, wenn ich zum Schluss meiner Arbeit es aussprach, dass mir selbst nichts erwünschter sein könnte als eine derartige Widerlegung meiner Ansicht, die auch mich von dem etwa Irrthümlichen und Falschen meiner Auffassung überzeugen würde. Damit wäre mir über manch schweres Bedenken hinweggeholfen. Darum hat die Freude über die erfahrene Zustimmung für mich einen so bitteren Beigeschmack. Jene Bedenken sind dadurch nur befestigt worden. Darum bin ich auch zuerst mit dieser Arbeit an die Oeffentlichkeit getreten und nicht mit der über 1 Cor. 5. Ich dachte: Vielleicht überzeugt man dich doch, dass du dieses Gleichniss falsch aufgefasst hast, dass der Herr doch wirklich den Ausschluss des Unkrautes aus seiner Gemeinde verboten hat. Bleibt das stehen, dann muss ja auch deine Auffassung von 1 Cor. 5 eine falsche sein, und dann ist die Schriftmässigkeit unserer lutherischen Landeskirche gerettet. Blosser Zweifel an der Richtigkeit des exegetischen Weges, auf dem ich zu diesem Resultat gekommen bin, hätten mir nie das Herz schwer gemacht. Sie können wohl geniren und unbequem sein, aber nicht wirklich das Herz bedrücken. Aber wenn man über die kirchlichen Verhältnisse, in denen man aufgewachsen ist, in denen man steht und amtlich arbeitet, die man lieb gewonnen und bisher für durchaus schriftgemäss gehalten hat, — wenn man über die nun vor sich selbst das Urtheil fallen muss, sie sind nicht schriftgemäss; — das ist schwer, das ist bitter

schwer; das nimmt einen grossen Theil der Freudigkeit bei der Amtsthätigkeit und Arbeit. Unsere zuchtlosen kirchlichen Zustände werden ja einem jeden ernstern Christen schwer sein, zumal einem Pastor, der eben noch ganz anders damit zu thun hat, und vor allen Dingen eine ganz andere Verantwortung vor Gott diesen Zuständen sowohl als auch den einzelnen Verächtern gegenüber hat, als der ausser dem Amte stehende Christ. So lange man sich sagen kann und muss: Es ist Gottes Wille, Christus selbst hat ja klar gesagt, dass die Zustände seiner Gemeinde so und nicht anders sein sollen: — so lange beruhigt das Herz sich dabei und kann Freudigkeit in seiner Arbeit haben. Es ist nun einmal Gottes Weg mit seiner Gemeinde so! Meine Kirche und ich in ihr wandeln in Gottes Wegen dabei und vollführen seine Befehle. Ganz anders aber wird die Sache, wenn ich nun zu der Erkenntniss komme, dass das keineswegs so Gottes Wille und Befehl ist, sondern im Gegentheile, dass solche Zustände durchaus gegen Gottes Befehl und Willen sind; dass wir dabei nicht in des Herrn Wegen wandeln; dass solche Zustände unseres Schwach- und Unglaubens Schuld sind; dass es ein Ungehorsam gegen Gottes klaren, ausdrücklichen Befehl ist, wenn wir die offenbaren Gottesverächter in unsrer Kirche dulden. Und so stehe ich jetzt. Hilfe wer kann! Alles was ich in diesen 5 Jahren gethan habe, um anderer Ansicht zu werden, hat mich nur darin bestärken müssen. Der Trost, den Bruder Haller S. 323 darbietet, genügt mir nicht. Zwar das ist richtig: „Zu den unerlässlichen Merkmalen, daran wir erkennen, dass trotz alle dem und alle dem die Kirche doch noch da sei, gehört nicht die Kirchenzucht, sondern allein Wort und Sakrament und deren Anwendung und Anbietetung in der Seelsorge. Wo das Wort noch ist, da ist auch der Geist und die Kirche. Da werden dem Herrn noch Kinder geboren.“ Ja! Kirche des Herrn ist bei uns und es werden auch bei uns dem Herrn Kinder geboren. Aber das genügt nicht vor dem Herrn, genügt nicht zur Erhaltung der Kirche und des Wortes Gottes

bei uns. Hören wir doch, was der Herr Christus seinen Gemeinden sagt durch und in den Sendschreiben der Off. Joh. Was erkennt der Herr doch alles an der Gemeinde zu Ephesus an! Da war doch wahrlich auch Kirche des Herrn, da wurden doch gewisslich dem Herrn auch Kinder geboren. Und doch, was ist der Schluss? „Aber ich habe ein Kleines wider dich, dass du die erste Liebe verlässest. Gedenke, wovon du gefallen bist und thue Busse und thue die ersten Werke. Wo aber nicht, werde ich dir kommen balde und deinen Leuchter wegstossen von seiner Stätte, wo du nicht Busse thust.“ In Ephesus war Kirchenzucht. Der Herr erkennt es ausdrücklich an: Ich weiss, dass du die Bösen nicht tragen kannst; und noch zuletzt V. 6: Aber das hast du, dass du die Werke der Nicolaiten hassest, die ich auch hasse. Also Kirchenzucht allein ist noch nicht die erste Liebe mit ihren Werken, aber sie gehört doch gewiss dazu; ist ein Werk der ersten Liebe, da man die Bösen nicht tragen kann in inniger Liebe und Gehorsam des Herrn. Und ebenso auch in den andern Gemeinden der übrigen Sendschreiben. Aus dem, was der Herr ihnen allen sagen lässt, geht deutlich hervor, dass in ihnen allen Kirche des Herrn war, und doch droht der Herr ihnen allen Krieg und Untergang von ihm, so sie bleiben, wie sie sind und nicht Busse thun. Und er hat seine Drohung erfüllt, jene Gemeinden sind untergegangen. O dass uns doch die Augen aufgehen und wir erkennen möchten, was der Herr von uns verlangt! Es ist nicht genug, dass Kirche des Herrn noch da sei, es muss schriftgemässe Kirche des Herrn da sein, die da ganz und voll in den Wegen des Herrn wandelt. Nur mit einer solchen Kirche wird der Herr in allen Wettern sein, nur sie wird er rein und voll erhalten bei seinem Worte. Der Schriftmässigkeit, der reinen Lehre, nähert sich ja unsre lutherische Kirche auch immer. Sie erkennt ja gerne an, dass Kirche des Herrn auch in allen andern Kirchengemeinschaften vorhanden ist, aber sie sei allein die schriftgemässe Kirche. Dazu gehört aber nicht bloss schrift-

gemässe Lehre über den Heilsweg und über die Sacramente, sondern ebenso schriftgemässe Lehre über die Kirche und auch schriftgemässe Ausübung und Befolgung dieser Lehre.

Sollen wir nun mit solcher Wehklage schliessen? Nein. „Thue Busse, thue die ersten Werke,“ so lautet die Mahnung des Herrn an seine aus der ersten Liebe gefallene Gemeinde. So mahnt der Herr auch uns. Das allein ist der Weg der Rettung. Bruder Haller zwar meint, „dass wir vor der Wiederkunft des Herrn solche Zustände, wie sie ja allerdings in der ersten christlichen Gemeinde vorhanden waren, in denen die reellen gottgewirkten Gemeinschaftsformen sichtbar sind, nicht zu Wege bringen werden. Zumal dass unsre Zeit dem günstig sei, um gründlich erneuerte Formationen der Kirchenverfassung, wie sie zur rechten Kirchenzucht unentbehrlich wären, zu construiren oder auch nur anzubahnen“ (S. 322), davon werde ihn niemand überzeugen können. „Dazu wäre doch vor allen Dingen erforderlich, dass wenigstens ein fest zusammenhaltender Kern gläubiger Gemeinschaft da wäre, der auf Kirchenzucht dränge, und dem sich, was noch irgend zur Gemeinde gerechnet sein wolle, anschlosse und unterordne.“ „Ist es aber der Pastor allein und nur noch einige wenige Stille im Lande, wie es in der Regel zu sein pflegt, denen die elende Gestalt des Kirchenthums zu Herzen geht, und Thränen bitterm Schmerzes über Zions zerfallene und immer mehr zerbröckelnde Mauern auspresst, — ja dann gilt es dulden, leiden, beten, und — warten auf den Tag, da wir unsre Häupter aufheben werden, darum dass unsre Erlösung naht; mittlerweile aber nur zeugen, verkündigen und nicht schweigen.“ Der liebe Bruder sagt jedoch selbst: „Hält jemand das für Pessimismus, so wollen wir mit ihm darüber nicht streiten; bei Gott ist kein Ding unmöglich, die Zeit wird es lehren.“ Er wird also mit mir nicht streiten wollen, wenn ich das allerdings für Pessimismus halte und der festen Ueberzeugung lebe, dass Gott noch vor der Wiederkunft Christi seiner Gemeinde wiederum zu solchen reellen

gottgewirkten Gemeinschaftsformen der apostolischen Zeit verhelfen wird. Von „unsrer Zeit“ hoffe ich auch nicht viel, aber von unserm Herrn und Gott hoffe ich das mit ganzer Zuversicht. Diese Formen sind ja auch in unsrer Zeit keineswegs aus der Christenheit verschwunden. Sie bestehen in den verschiedenen Sekten und auch in der lutherischen Kirche, da wo sie als Freikirche existirt, in Nord-Amerika, unter den separirten Lutheranern Preussens. Gewiss! Es gilt dulden, leiden, beten! Es gilt auch zu warten auf den Tag, da wir unsre Häupter aufheben werden, weil unser Herr und Heiland kommt in Herrlichkeit sein Reich aufzurichten. Aber es gilt auch noch etwas anderes. Es gilt darauf hinarbeiten, dass sich ein solch festzusammenhaltender Kern gläubiger Gemeinschaft bilde, der auf Kirchenzucht dringt, das als die Forderung seines Herrn anerkennt, als die unerlässliche Bedingung zur Erbauung der Kirche, zur Erhaltung der reinen Lehre. Wie sollen wir denn aber darauf hinarbeiten? Nun Haller giebt ja selbst den Weg an. Vor allen Dingen darum beten, Gott darum anflehen. Wir wissen aus Gottes Wort, welche Macht das Gebet ist. Zum andern aber „zeugen, verkündigen und nicht schweigen.“ Wir müssen diese Schriftlehre fort und fort in Wort und Schrift, öffentlich und privatim bezeugen, und so diese Erkenntniss in den gläubigen Kreisen unserer Kirche weiter verbreiten. Ist denn überhaupt bisher davon viel unter uns die Rede gewesen? Der einzelne Pastor wird ausserdem natürlich in den einzelnen Fällen mit aller Gewissenhaftigkeit der ihm zugeschobenen Verpflichtung der Abendmahlsverweigerung nachkommen müssen. Das wird zunächst zu thun sein. Das Weitere wird seiner Zeit sich finden. Zum Schluss aber wollen wir uns das Wort des Herrn zurufen Matth. 17, 20: Ich sage euch, so ihr Glauben habt als ein Senfkorn, so möget ihr sagen zu diesem Berge: hebe dich von hier dorthin, so wird er sich heben und euch wird nichts unmöglich sein. Aber diese Art fährt nicht aus denn durch Beten u. Fasten.

III.

Nachwort

zu vorstehendem Aufsätze über Matth. 13.

Von

Prof. F. Mühlau.

Es ist nicht meine Absicht, nochmals auf das zu so ausführlicher Behandlung gekommene Gleichniss des Näheren einzugehen. Nur auf einige wenige Punkte, welche mir nicht genug betont worden zu sein scheinen, möchte ich nochmals hinweisen.

Ich theile — selbstverständlich — die Auffassung des Ackers als des Naturbodens der Kirche Christi, muss aber Angesichts der Fassung von V. 29 entschieden in Abrede stellen, dass einfach die Rede sei von einem Ausroden des Unkrauts aus dem Acker. Nicht einfach aus dem Acker verbietet der Herr das Unkraut zu entfernen, sondern aus dem von ihm besäten Acker, aus dem bereits in Frucht stehenden Weizenfelde: und unter diesem kann nur die sichtbare Kirche verstanden werden (dies bestätigt auch das $\alpha\mu\alpha\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$ des 29. Verses). Der Acker allein, sofern er die Welt abgesehen von dem in sie gelegten Samen des Wortes bezeichnet, kann also nicht mehr in Betracht kommen.

Ferner handelt es sich nicht einfach um ein Ausreissen, oder um ein Ausreissen einzelner Unkrautpflanzen (dann wäre allerdings jede Kirchengzucht, wenigstens in Form von Excommunication, durch das Gleichniss verboten), sondern um ein durch $\sigma\upsilon\lambda\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\upsilon$, zusammenlesen, vermitteltes Ausreissen aller Unkrautpflanzen zumal. Das Gleichniss kehrt sich also nur gegen donatistische Verirrung und lehrt, wie innerhalb dieses Weltlaufes in der Kirche $\upsilon\iota\omicron\iota\ \tau\eta\varsigma\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma$ und $\upsilon\iota\omicron\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\omicron\nu\eta\rho\omicron\upsilon$

nothwendig neben einander sich finden müssen, und wie letztere ohne Gefahr für den Bestand der Kirche und ihre einzelnen Glieder aus der Kirche nicht entfernt werden können und dürfen. Also nicht Kirchengzucht im Allgemeinen verbietet unser Gleichniss, sondern nur Kirchengzucht zum Zwecke der Reinigung der Kirche oder genauer: zum Zwecke der Darstellung einer reinen Kirche. Zu welchem Zwecke und für welches Ziel Kirchengzucht zu üben sei, sagt vielmehr der Apostel Paulus 1 Cor. 5, 5.

Nur diese — die Oettingen'sche — Auffassung des Gleichnisses vom Unkraut im Acker scheint mir schliesslich durch den Zusammenhang im 13. Cap. des Ev. Matth. begründet zu sein. Es sind dort sieben Gleichnisse von dem Evangelisten zusammengestellt, die er gewiss nicht zufällig so zusammengestellt hat. Die ersten vier hat der Herr vor dem Volke gesprochen, die drei letzten im engen Kreise der Jünger. Im ersten Gleichniss (vom viererlei Acker) zeigt der Herr, wie das Himmelreich in der Welt seinen Anfang nimmt und wie verschiedenartig dieser Anfang sich gestaltet. Das zweite (vom Unkraut unter dem Weizen) charakterisirt die eigenthümliche Art, welche das Himmelreich in dieser Welt an sich trägt im Unterschied von der noch zu erwartenden Vollendungsgestalt desselben. Das erste Gleichnisspaar hat so die Blicke gelenkt auf den Anfang und den dermaligen Bestand des Himmelreichs, wie beide bedingt sind durch den Naturboden, auf dem sich das Himmelreich erbaut. Das dritte und vierte Gleichniss (vom Senfkorn und vom Sauerteig) charakterisiren die Bedeutung des Himmelreichs für diese Welt, indem sie seine weltumfassende Bestimmung und seine weltdurchdringende Macht abbilden. Der Herr hat somit vor dem Volke die nothwendige Belehrung über Wesen und Bedeutung des Himmelreichs in dieser Welt und für diese Welt gegeben. Seinen Jüngern gegenüber, welche „Ohren hatten zu hören“, redet er im fünften und sechsten Gleichnisse (vom Schatz im Acker und von der kostbaren Perle),

dem dritten Gleichnispaare, noch von dem hohen Heilswerthe des Himmelreichs, wie er an und für sich verborgen, nur den Kundigen, d. h. Glaubenden, offenbar ist. Das siebente und letzte Gleichnis endlich (vom vollen Fischernetz) handelt von der schliesslichen Vollendung des Himmelreichs durch das Reinigungsgericht der Endzeit. Letzteres darzustellen ist hier der eigentliche Zweck des Gleichnisses, während im zweiten, vom Unkraut unter dem Weizen, die Hinweissung auf das Gericht nur die Bedeutung hatte, das Verbot des Herrn an die Jünger zu begründen durch Darlegung des unvermeidlichen und nothwendigen Unterschiedes zwischen dem Bestande des Himmelreichs jetzt und einst.

Endlich möchte ich noch eine Aeusserung P. Nerling's nicht unbeanstandet lassen, an welcher wohl auch mancher Leser dieser Blätter Anstoss nehmen wird. Nerling meint, unsere lutherische Kirche als nicht schriftgemäss bezeichnen zu müssen, da in ihr Kirchenzucht nicht geübt wird oder nicht in dem Masse geübt wird, wie es die Schrift selbst fordert. Dass das Wort Gottes Kirchenzucht fordere, ist eine zweifellose Thatsache. Und wenn die Kirche dieser Forderung nicht nachkommt, so macht sie sich sicher der Nichtbeachtung einer göttlichen Forderung schuldig. Aber dürfen wir sie auf Grund dieser Unterlassung schon als „nicht schriftgemäss“ bezeichnen? Man hat dieses Prädicat zu allen Zeiten — und mit Recht — zunächst nur auf die Lehre bezogen. In solchem Sinne darf sich unsere lutherische Kirche der Schriftgemässheit solange rühmen, als ihr Bekenntniss in ihr zu Recht besteht. Aber sie trägt als Kirche der Welt den Charakter der Unvollkommenheit an sich, einer Unvollkommenheit, welche einerseits ebenso nothwendig und unausweichlich ist, wie es dem einzelnen Christen unmöglich ist ohne Sünde zu leben, welche aber allerdings andererseits ihr die Pflicht auferlegt, dem Ziele der Vollkommenheit nachzustreben, wie es des Christen Aufgabe ist, in ernster Heiligung dem Ideale eines „vollkommenen Mannes in

Christo“ nachzujagen. Der geringere oder grössere Grad der Vollkommenheit bestimmt aber nicht die Schriftgemässheit der Kirche. Letztere beweist sich ausschliesslich an der innerhalb der Kirche geltenden Lehre.

IV.

Der s. g. mosaische Schöpfungsbericht.

Von

Prof. Dr. W. Volck ¹⁾.

Wie grossartig und majestätisch ist die schlichte Einfachheit, welche der Schöpfungsbericht, der uns im 1. Kapitel des ersten Buches Mose aufbewahrt ist, an der Stirn trägt! Wenn das Gesetzbuch Manu's lehrt, dass der Same der Urgewässer sich zu einem goldigen Ei gestaltet, in welchem Brahma ein ganzes Schöpfungsjahr ruhevoll sitzt, bis er es spaltet und aus seinen beiden Hälften Himmel und Erde bildet; wenn die Babylonier erzählen, dass Bel-Zeus, des Bel-Kronos Sohn, das Meerweib 'Ομορῶνα mitten entzwei gespalten, und aus einer Hälfte die Erde, aus der andern den Himmel gemacht, dass er dann sich selber den Kopf abgeschnitten, und dass die Untergötter die herabtriefenden Blutstropfen mit Erde zusammen zum Menschen geknetet haben; wenn nach ägyptischer Vorstellung Num-Na, der grosse göttliche Bildner, Götter und Göttinnen mit seinen Händen schafft und den Sohn der Isis auf der Drehscheibe bildet: so zeichnet sich solchen bizarren Phantastereien gegenüber der biblische Bericht durch eine nüchterne Klarheit und concrete

1) Der nachfolgende Aufsatz verdankt seine Entstehung einer öffentlichen Vorlesung, welche der Verf. vor einem gemischten Publikum hielt. Daraus erklärt sich die Form desselben und die Beiseitelassung alles gelehrten Apparates. — Von einer Angabe der benutzten Litteratur hat d. V. absehen zu dürfen geglaubt.

Bestimmtheit aus, welche von je die Gedanken der Forscher beschäftigt und einen Mann wie Jean Paul zu dem Ausspruch veranlasst hat, dass das erste Blatt der mosaischen Urkunde mehr Gewicht habe, als alle Folianten der Naturforscher und Philosophen.

Indem ich nun daran gehe, den Inhalt dieses Schöpfungsberichtes auseinanderzulegen, muss ich eine zwifache Bemerkung vorausschicken. Zuvörderst mache ich darauf aufmerksam, dass es nicht meine Absicht ist, auf die Resultate der modernen Naturforschung einzugehen und dieselben mit den biblischen Aussagen zu vergleichen. Nur da, wo es die Darstellung unbedingt fordert, werde ich Parallelen ziehen. Was ich will, ist nichts weiter als eine schlichte Darlegung dessen, was das 1. Kapitel des ersten Buches Mose über die Schöpfung sagt und was es nicht sagt. Hätte man sich beides klar gemacht, es wäre viel Streit vermieden worden. Man hätte eingesehen, dass die Bibel hier ebenso wenig als sonstwo Aufschlüsse naturwissenschaftlicher Art geben will. Die Naturforscher wären mit ihren Angriffen vorsichtiger gewesen, und die Theologen hätten ihre leidige Ungeduld gezügelt, mit der sie die Ergebnisse der Naturforschung mit dem biblischen Schöpfungsbericht in Einklang zu bringen strebten. Es wäre vielleicht nicht zu dem traurigen Resultat gekommen, welches wir gegenwärtig vor Augen sehen, dass sich die beiderseitigen Lager gegenseitig bemitleiden. Nicht als ob ich mich der Hoffnung hingäbe als würden durch meine Darlegung alle Differenzen ausgeglichen, und der Friede zwischen beiden Lagern hergestellt. So ausschweifend sind meine Erwartungen nicht. Aber ich hoffe, etwas zur gegenseitigen Verständigung beizutragen durch dasjenige, was ich über den thatsächlichen Grundgedanken des biblischen Schöpfungsberichtes vortrage.

Ich sage: des bibl. Schöpfungsberichtes. Man spricht gewöhnlich von dem mosaischen. Eine unrichtige Ausdrucksweise, wenn sich hinter derselben die Meinung verbirgt, als stamme

der Bericht von Mose her und enthalte Gedanken und Anschauungen, wie sie der israelitische Gesetzgeber über die Entstehung der Erde und des Menschen gehabt. Selbst wenn Mose derjenige wäre, dessen Feder das fünfteilige Geschichtswerk aufzeichnete, welches wir den Pentateuch nennen: wir müssten dennoch sagen, dass er im ersten Kapitel der Bibel nicht etwas lehrt, was er erst erkannt hätte, sondern dass er nur mittheilt, was ihm überliefert ist. Als Ueberlieferung ist alles das anzusehen, was uns die ältesten alttestamentlichen Schriften über die Zeit berichten, welche über ihre Entstehung hinausreicht, und die Aufgabe, welche uns erwächst, ist die, aus dem Inhalt dieser Ueberlieferung auf die religiöse Erkenntniss derjenigen zurückzuschliessen, von welchen sie ihren Ursprung nahm. Denn welchen Einfluss auch die Ueberlieferung durch die Zwischenglieder, welche sie durchlaufen, und zuletzt durch denjenigen erfahren, der sie so aufgezeichnet hat, wie sie uns vorliegt: sie erhebt dennoch den Anspruch, dass sie bis in die Anfänge der Menschheit hinaufreiche. Auch die Schöpfungsgeschichte, mit der wir es jetzt heute zu thun haben, will nicht als ein Erzeugniss desjenigen gelten, der sie in Schrift gebracht hat, sei dies Mose oder sonstwer, sondern als Ueberlieferung uralter religiöser Anschauung über die Entstehung der Welt und des Menschen und das Verhältniss des letzteren zu jener. Die Aufzeichnung dieser Ueberlieferung aber ist unter der Einwirkung ebendes Geistes erfolgt, welchem die Schrift überhaupt ihren Ursprung verdankt. Daher wir in dem Schöpfungsbericht ebenso göttliche Wahrheit zu erkennen haben, wie in dem sonstigen Inhalt der Schrift.

Gehen wir nun näher auf denselben ein, so ist das Erste, was uns entgegentritt, die Aussage, dass diese Welt, welche uns umgibt, durch den Willen des persönlichen Gottes einen Anfang genommen hat. Es redet aber da der Mensch von der Welt, welche er durch sinnliche Wahrnehmung kennt, daher sie nach der Zwietheiligkeit von Himmel und Erde benannt ist.

Diese Welt nahm einen Anfang, und dass sie einen Anfang nahm, ist durch Gottes Willen geschehen. Auf das Unzweideutigste verneint es der hebräische Ausdruck, dass irgend etwas Anderes die Entstehung der Welt bedingt habe, als die Selbstthätigkeit Gottes. Jedes Hervorgehen der Welt aus Gott, jede Art von Emanation schliesst er aus. Aber auch die Meinung wehrt er ab, als habe Gottes Schöpferthätigkeit einen Stoff, aus dem er die Welt gebildet, vorgefunden.

Man beruft sich freilich für die Behauptung, dass in unserem Schöpfungsbericht die Anschauung von einer ewigen Materie obwalte, auf den 2. Vers, indem man den Worten, welche Luther übersetzt „Und die Erde war wüste und leer“, den Sinn unterschiebt, als ob sie bedeuteten, dass im Anfang ein Etwas war, dessen Sein kein Sein ist (μη ὄν). Allein diese Deutung des Ausdrucks „wüste und leer“ von einer uranfänglichen, unerschaffenen Materie scheidet schon an dem Einen Umstand, dass ja dieser Ausdruck das Prädikat zu „die Erde“ bildet, dass also durch denselben von der Erde, von welcher es v. 1 in allgemeiner Aussage hiess, dass Gott sie geschaffen, eine ursprüngliche Beschaffenheit ausgesagt wird. Während die Erde — das will der Bericht sagen —, wie sie nach Schluss des Sechstageswerks aus Gottes Hand hervorging, ein Kosmos war, d. h. ein mannigfach gegliedertes harmonisches Ganze, so entbehrte sie Anfangs aller Mannigfaltigkeit der Gestaltungen, die wir jetzt um uns sehen; sie glich einem öden Einerlei. Wir werden also sagen dürfen, dass nach der allgemeinen Aussage von v. 1, laut welcher die Erschaffung der Welt der Anfang aller Dinge gewesen, der 2. Vers zu beschreiben beginnt, in welcher Allmählichkeit und unter welchem Fortschreiten von Stufe zu Stufe dasjenige, was durch Gottes That geworden, zu dem ward, was es jetzt ist, nämlich zu einer organisch gegliederten Welt.

Hiermit haben wir auch schon die Meinung derer abgewiesen, welche das Verhältniss der beiden ersten Verse zu ein-

ander so fassen, dass sie in den Worten von v. 2 „und die Erde war wüste und leer“, den Bericht von einer Veränderung und Zerstörung sehen, welche mit der in v. 1 gemeinten Welt vorgegangen sei, ehe das Sechstageswerk begonnen habe. In dem Sechstageswerk selbst erkennt man in diesem Falle nichts weiter als eine schliessliche Wiederherstellung der durch irgend welche Einflüsse in Unordnung gerathenen Erdoberfläche. Es ist dies die sogenannte Restitutionshypothese. Gegen dieselbe spricht, von sprachlichen Argumenten ganz abgesehen, schon die schlichte Art und Weise, mit welcher unser Bericht die sechs Tagewerke nicht als wiederholte, sondern als erstmalige Schöpfungen beschreibt. Auch gedenkt sonst die Bibel nirgends einer Welt, welche vor dieser jetzigen gewesen wäre, sondern sie spricht immer nur entweder von einer zukünftigen oder von einer alten Welt, d. h. der vorsintfluthlichen im Gegensatz zur nachsintfluthlichen. Bleiben wir also dabei, dass v. 1 von derselben Schöpfung redet, deren allmählichen Verlauf das Sechstageswerk dastellt.

So sehr es die Bibel auf der einen Seite betont, dass das Werden der Welt kein Hervorgehen derselben aus Gott war, sondern eine Entstehung kraft göttlichen Willens; so entschieden sie hervorhebt, dass Gott ausser sich verwirklicht hat, was er bei sich gewollt, so ist andererseits ihre Vorstellung doch nicht die, dass Gott schlechterdings ausserhalb der werdenden Welt gewesen, dass er ihr fremd gegenübergestanden. Vielmehr lesen wir, „Und sein Geist schwebte über den Wassern.“ Seinen Geist, sein Leben lässt Gott der werdenden Welt bewohnen, damit durch sein Wirken aus ihr werde, was da werden sollte. Aus der Fülle des absoluten Lebens theilt ihr Gott das abgeleitete Leben mit, um den Process des Werdens seinem Ziele entgegenzuführen. Mit dem ganz äusserlichen Schweben über den Wassern hebt dieses Walten des Geistes Gottes in der Welt an und wird dann von Stufe zu Stufe ein immer innerlicheres, bis der Mensch auf den Plan tritt — dasjenige Ge-

schöpf, welches durch das Walten des Geistes Gottes in ihm ein persönlich lebendiges Wesen wird.

Zwischen diesem Schlusspunkt des Ganzen, dem Menschen, und dem Ausgangspunkt, der in finstern Wassern begrabenen Erde, liegt eine zwiefache Reihe von schöpferischen Wirkungen Gottes, deren Aufeinanderfolge für das Verständniss des Schöpfungsberichtes von Bedeutung ist. Die Berechtigung, die sechs Schöpfungsthaten in 2. 3 zu zerlegen, ergibt sich daraus, dass weder die Schöpfung der Pflanzen, welche nach der 3., noch die des Menschen, welche nach der 6. Schöpfungsthat erwähnt wird, ein eigenes Tagwerk ausmacht, sondern nur gleichsam angehängt wird. Mit ihnen vollendet sich also das, was vor ihnen genannt wird. Demnach unterscheiden sich zwei Reihen der sechs Schöpfungsthaten, die erste abschliessend mit der Entstehung der Pflanzen, die zweite mit der Erschaffung des Menschen.

Fassen wir die erste Reihe der göttlichen Schöpfungsthaten in's Auge, so sehen wir, wie durch dieselbe die gewordene Masse gegensätzlich geordnet wird. Der erste Gegensatz, zu dem es kommt, ist der eines Nacheinander, der Wechsel von Licht und Finsterniss. Der zweite Gegensatz ist der des Oben und Unten, die Scheidung der himmlischen und irdischen Gewässer; der dritte ist der eines Nebeneinander, indem sich die Wasser scheiden von der in ihnen begrabenen Erde und so Meer und Festland entstehen. Fassen wir diese drei Schöpfungsthaten in's Auge, so gewahren wir, dass durch dieselben die Lebensbedingungen des Menschen geschaffen sind. Denn sollte die Erde die Stätte und der Wohnort des Menschen sein, so musste sie 1) licht werden; 2) den Himmel über sich haben; 3) festen Boden gewähren, der ihn nähre und trage. Daher das 1. Schöpferwort ‚Es werde Licht;‘ das zweite ‚Es werde eine Veste zwischen den Wassern;‘ das dritte ‚Es sammle sich das Wasser unter dem Himmel an sondere Oerter dass man das Trockene sehe.‘

Das Ergebniss dieser 3 ersten Schöpfungsthaten Gottes ist die Pflanzenwelt. Nicht als ob im Sinne des Berichtes die Erde ihre Vegetation bereits gehabt hätte, ehe sich der Himmel mit dem Heere seiner Sterne schmückte. Aber ihrer Entstehung wird gleich hier einmal deshalb gedacht, weil sich mit ihr das Vorhergehende vollendet, und dann aus dem weiteren Grunde, weil sie überleitet zu der 2. Reihe göttlicher Schöpfungsthaten, mit welcher die Bildung selbständiger Körper beginnt.

In der Pflanzenwelt ist eine mannigfaltige Vielheit individueller Bildungen gegeben, aber solcher, welche an die Scholle gebunden sind und keine Bewegung haben, als die des Wachthums. Hiemit ist die 2. Reihe schöpferischer Wirkungen Gottes eingeleitet, durch welche diejenigen Organismen hervorgerufen werden, die ihren Ort verändern und zwar 1) die Gestirne des Himmels, welche sich bewegen, aber in festvorgezeichneten Bahnen; 2) die Vögel und Fische, die Bewohner der Luft und des Wassers, deren Bewegung zwar eine willkührliche, aber nicht auf dem festen Boden vor sich gehende ist, der den Menschen trägt. Am nächsten stehen dem Menschen hinsichtlich ihres Wohnorts, des Festlands, hinsichtlich ihrer Lebensbedingungen und Lebensbewegungen 3) die Landthiere. Und so sehen wir denn diese zweite Reihe göttlicher Schöpfungsthaten, welche die selbständigen Körper und körperlichen Wesen in's Leben ruft, sich abschliessen mit der Schöpfung des Menschen. Man beachte, wie genau sich die drei letzten Tagwerke und die drei ersten entsprechen. Dem Licht dort entsprechen die Gestirne hier; dort Wasser unten, Himmel oben — hier Fische und Vögel; dort Erfüllung des Festlandes mit Pflanzen — hier die Bevölkerung der Erde mit Thier und Mensch. Mit der Pflanzenwelt vollendet sich die erste Dreizahl göttlicher Schöpfungsthaten, welche die Lebensbedingungen des Menschen schafft; mit der Schöpfung des Menschen die zweite Reihe, welche in der Bildung selbständiger Körper die Vorstufen der menschlichen Vollkommenheit in's Leben ruft. Der Mensch ist die

Vollendung des Ganzen, das eigentliche Ziel der Schöpfung. Dass er dies ist — diesen Gedanken will der biblische Schöpfungsbericht zur Anschauung bringen. Keine Theorie über die Entstehung der Erde will er geben; keine naturwissenschaftlichen Anschauungen will er mittheilen, sondern diese Eine grosse Wahrheit will er uns vor Augen stellen. Ein geläufiger Gedanke, wird man sagen. Gewiss. Aber hätte man ihn bei der Beurtheilung des Schöpfungsberichtes im Auge behalten, hätte man von ihm aus das Einzelne desselben gewerthet: es wäre weniger Staub aufgewirbelt worden; der unerquickliche Streit zwischen Theologen und Naturforschern, der schliesslich nur zum Nachtheile der Bibel ausschlug, hätte einen anderen Gang genommen. Ich darf hier darauf hinweisen, dass, wenn die Naturforschung eine Stufenfolge unter den organischen Wesen findet, einen gemeinsamen Plan ihres Baues, eine sich steigende Vervollkommnung ihrer Organe, dass ich so sage: eine allmähliche Vergeistigung des Stoffes, bis dahin, wo der Mensch als die oberste Spitze der Organismen erscheint, der biblische Schöpfungsbericht, sofern er im Menschen die Krone der Schöpfung erkennen lehrt, hiegegen Nichts einzuwenden hat. Doch auf diesen Gedanken komme ich später zurück. Ich habe vorerst noch einige andere Fragen zu erledigen.

Vor Allem wird man sagen: Wie steht es denn mit den Schöpfungstagen? Sind es Tage von 24 Stunden? Soll man sich wirklich vorstellen, dass die Schöpfung in 6 mal 24 Stunden vollbracht war? Man hat sich dadurch geholfen, dass man die Schöpfungstage zu Schöpfungsperioden machte und sagte, sie seien nicht nach der Stundenuhr gemessen. Eine unmögliche Auskunft, unmöglich deshalb, weil sie sich mit der Unterscheidung von Tag und Nacht, welche unser Bericht macht, schlechterdings nicht verträgt. Also doch Tage von 24 Stunden? Ist wirklich der göttliche Sabbat, von dem unser Bericht zuletzt redet, eine Festfeier gewesen, die 24 Stunden dauerte? Um diese Frage zu lösen, mache ich zunächst darauf aufmerksam,

dass unser Schöpfungsbericht nicht hervorheben will, wie lange, sondern wie oft Gott geschaffen. Die Zahl der Schöpfungs-thaten Gottes will mit der Zahl der Tage bezeichnet sein, und dass ihrer gerade sechs sind, hat seinen Grund in dem oben dargelegten Grundgedanken des Schöpfungsberichtes. Dass ich deutlicher rede: die Sechszahl der Tagewerke hängt auf das Engste damit zusammen, dass es der Mensch ist, auf den die Schöpfung abzielt. Ich glaube dies durch meine obige Auseinandersetzung nachgewiesen zu haben. Die Begrenzung der Schöpfungswerke aber in Zeiträume von 24 Stunden gehört lediglich zur Einkleidung, welche die Allmählichkeit des Schaffens Gottes nach dem Bilde menschlichen Schaffens und die Werke des Schöpfers nach dem Bilde menschlicher Tagewerke darstellt. Wenn also die Naturwissenschaft behauptet, dass der gegenwärtigen Erdgestalt und der gegenwärtigen Pflanzen- und Thierwelt Tausende, ja Millionen von Jahren vorausgegangen sein müssen, so ist der biblische Schöpfungsbericht weder dafür noch dagegen. Man hört freilich fort und fort die Behauptung aussprechen, dass nach den biblischen Zahlen die Welt 6000 Jahre bestehe. Aber das ist ein Irrthum. Denn die Jahre der Bibel zählen nicht von der Erschaffung der Welt, sondern von der Erschaffung des Menschen an. Was aber das Alter des Menschengeschlechtes betrifft, so hat vor Kurzem eine Autorität auf dem Gebiete der Geologie den Nachweis geführt, dass alle Zahlen, welche von natürlichen Zeitmaassen hergenommen seitens der Naturforscher für das Alter des Menschengeschlechtes angenommen worden, höchst unsicher seien; dass die zuverlässigsten nicht über 5—7000 Jahre hinausgehen.

Wir kehren in den Zusammenhang des biblischen Berichtes zurück! Die siebente That Gottes nach jenen sechsen ist die, dass er die Schöpfung schliesst, sein Werk als vollbrachtes segnet. Dies ist die Bedeutung der göttlichen Ruhe, von welcher der Bericht sagt, dass sie nach dem Sechstageswerk eingetreten, die Idee des göttlichen Sabbats. Nicht bloss nicht

ferner geschaffen hat Gott, sondern sein Werk in dem Ziele, zu dem er es hinausgeführt, zur Ruhe gebracht. Hiemit ist die Schöpfung abgeschieden von der Geschichte des Geschaffenen. Diese hebt an, wo jene geendet. Die Thatsache des göttlichen Sabbats will der Vermischung beider wehren. Wo diese Vermengung eintritt, da ist Heidenthum, Naturreligion. Charakteristikum der Offenbarungsreligion ist es, Erschaffung und Geschichte des Erschaffenen auseinanderzuhalten. Nur da, wo diese beiden Gebiete geschieden werden und bleiben, ist eine Unterscheidung des durch die Schöpfung gesetzten Verhältnisses zwischen Gott und Welt und des auf Sünde und Erlösung beruhenden Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen möglich. Und dass diese Unterscheidung gemacht wird, darauf kommt der Offenbarungsreligion Alles an.

Doch ich habe noch auf einen Punkt unseres Schöpfungsberichtes näher einzugehen. Derselbe spricht sich noch näher aus über das Verhältniss des Menschen zur Welt, der er angehört; er belehrt uns darüber, was er mit ihr gemein hat und was ihn von ihr unterscheidet. Die Schöpfung des Menschen wird eingeleitet durch die Worte Gottes: „Lasst uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die ganze Erde.“ Und dann ist fortgefahren mit den Worten: „Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn.“ In diesen Worten kommt zur Aussage, was den Menschen unterscheidet von der übrigen Welt. Es trägt das Bild Gottes. Worin besteht dasselbe nach dieser Stelle unseres Berichtes? Macht der Geist des Menschen seine Gottesbildlichkeit aus? Oder seine körperliche Gestalt? Oder beruht sie in seiner Herrschaft über die Thiere? Aber die Herrschaft über die Thierwelt ist ja nur Folge der Gottesbildlichkeit des Menschen, nicht Inbegriff derselben, und seine leibliche Gestalt ist nur Erscheinung des ihm eigenthümlichen Wesens. Man darf nicht übersehen, dass an der Stelle des Schöpfungsberichtes, von welcher wir reden, der

Mensch gottähnlich genannt ist gegenüber den übrigen Wesen, namentlich gegenüber der Thierwelt. In seinem ganzen Verhältniss zur Welt ist der Mensch Abbild der Gottheit. Er ist als körperliches Wesen gegenüber der übrigen körperlichen Welt das, was die Gottheit gegenüber dieser Welt überhaupt ist, d. h. er ist in dieser Welt das sich selbst bestimmende, seiner selbst bewusste, eben deshalb auch die Welt beherrschende Ich, welches als Person Werth hat und nicht bloss als Individuum der Gattung. Dies heisst es, wenn an unserer Stelle von der Gottesbildlichkeit des Menschen die Rede ist. In seiner Persönlichkeit ruht sie.

Aber wir haben noch eine andere Stelle heranzuziehen, wenn wir uns allseitige Klarheit verschaffen wollen über die Frage, was die Bibel lehrt über das Wesen des Menschen.

Nachdem das erste Kapitel des ersten Buches Mose dargehan hat, dass die Erschaffung der Welt in dem Menschen ihren Abschluss gefunden, so bringt das zweite nicht etwa, wie man gemeint hat, einen neuen Schöpfungsbericht, sondern beginnt die Geschichte zu erzählen, die sich zwischen Gott und den Menschen begab. Da hebt denn der Erzähler bei der Erschaffung des Menschen an und berichtet sie, um zu erklären, wie sich mit ihm das zutragen konnte, was sich nachmals mit ihm zutragen hat. In diesem Zusammenhang heisst es, dass Gott den Menschen bildete so, dass er aus Staub des Erdbodens bestand, dass er in seine Nase Odem des Lebens blies und dass der Mensch auf diese Weise zur lebendigen Seele wurde. Man hat gemeint, Gewicht darauf legen zu müssen, dass es heisst, Gott habe den Menschen gebildet Staub von der Erde; aber ohne Grund; denn derselbe Ausdruck wird in der Bibel auch von den Thieren gebraucht. Das hat der Mensch gemein mit den übrigen Wesen, dass er gleich ihnen ist, Staub von der Erde. Andere betonten den Umstand, dass es heisst, Gott habe dem Menschen Lebensodem eingehaucht. Allerdings findet sich dieser Ausdruck in der Bibel

von den Thieren nicht gebraucht. Dennoch dürfte auch hierauf kein Nachdruck zu legen sein. Denn wenn jenes Einhauchen zur Folge hat, dass der Mensch eine lebendige Seele wird, so ist durch diese Bezeichnung ein Unterschied zwischen Mensch und Thier wiederum nicht ausgedrückt, da auch die Thiere in der Bibel ebenso genannt werden. Die Stofflichkeit des Leibes und die Belebtheit durch Gottes Geist — beides hat nach biblischer Anschauung der Mensch gemein mit den übrigen lebenden Wesen der Erde. Die Bibel spricht von einer Seele des Thieres wie von einer Seele des Menschen; sie nennt das, was den Menschen oder das Thier lebendig macht, des Menschen oder des Thieres Geist, und Gott selbst denjenigen, in dessen Hand die Seele alles Lebendigen ist und der Geist alles Fleisches. In beiderlei Hinsicht also, was die Stofflichkeit des Leibes und was die Belebtheit durch Gottes Geist betrifft, hat der Mensch etwas gemein mit der Thierwelt, indem auch das Thier beides ist — Staub von der Erde und lebendiges Wesen. Aber — und hierin liegt der Unterschied — der Mensch ist beides auf eine ihm eigenthümliche Weise kraft des Willens Gottes, dass er das gottesbildliche Wesen auf Erden sei. Diesen Gedanken hebt die Stelle, von der wir ausgingen, dadurch hervor, dass sie zeigt, wie es Gott bei der Erschaffung des Menschen zunächst nicht abgesehen hat auf die Herstellung einer Gattung, sondern der Persönlichkeit des Erstgeschaffenen, auf den Einen Menschen, wesshalb sie auch ausdrücklich bemerkt, dass das Weib erst nach dem Manne und aus ihm erschaffen worden.

Aber mit dem Bisherigen haben wir die Frage, um die es sich handelt, noch nicht erschöpft. Das zweite Kap. des ersten Buches Mose hebt noch einen weiteren Punkt hervor. Es sagt uns in seinem weiteren Verlauf, dass der Mensch persönliches Wesen ist zum Behuf eines persönlichen Verhältnisses, in welchem der ewige Gott zu ihm stehen will und er zu ihm stehen soll. Der Mensch ist geschaffen, den Gedan-

ken des Ewigen zu denken, das Ewige in sich aufzunehmen, sich für das Ewige zu bestimmen. Und hierin liegt nach der Bibel die unüberschreitbare Kluft, welche den Menschen von der Thierwelt trennt. Die Bibel rückt, wie ich gezeigt habe, Mensch und Thier nahe zusammen; die Bibel verwehrt es uns nicht, der Thierwelt Verstandesthätigkeit, Unterscheidung, Urtheil, Schlussfolgerung bis zu einem gewissen Grade zuzuschreiben, ihr Willensakte, ja sogar eine Analogie des Gewissens, des Gefühles der Schuld beizulegen; aber den Gedanken des Unendlichen, die Idee des Absoluten, die Fähigkeit, sich demselben gegenüber zu bestimmen, hat ihr zufolge der Mensch allein; hierin liegt, was ihn auszeichnet, was ihn auf ewig von der Thierwelt scheidet. Für die neuere Naturwissenschaft ist ein spezifischer Unterschied zwischen Mensch und Thier nicht vorhanden; die Descendenztheorie leugnet ihn. Es ist nicht meine Absicht, dieselbe zu bekämpfen; denn dieser Kampf ist zunächst auf naturwissenschaftlichem Gebiet auszufechten. Nur dem Wahne will ich entgegen treten, der hie und da auftaucht, als würde die Wahrheit der Bibel nicht alterirt, wenn der Darwinismus bis in seine letzten Consequenzen Recht hätte, und als könnte Einer auf dem Standpunkt der Bibel stehen und zugleich Darwinist sein. Beides zugleich — Bibelglaube und Darwinismus — ist undenkbar. Denn der Darwinismus überbrückt die nach der Bibel unausfüllbare Kluft, die den Menschen als das zur Gemeinschaft mit dem absoluten Gott durch die Schöpfung angelegte Wesen von der Thierwelt trennt, deren Leben und Weben das Endliche und Vergängliche ist. Wenn nun aber nach der Bibel das centrale Wesen des Menschen nicht in dem so oder so bestimmten Gesichtswinkel, oder in dem Volumen und den Windungen des Gehirns oder in der schlechthin unvergleichbaren Bildung der Hand oder der Statur liegt, so darf derjenige, der auf biblischem Standpunkt steht, nicht besorgen, um jenes centrale Wesen zu kommen, wenn Aehnliches und Analoges ihm in der

Thierwelt nachgewiesen würde. Er mag diesen naturwissenschaftlichen Nachweis der Gleichförmigkeit ruhig gewähren lassen, ohne in demselben einen Angriff auf seinen Standpunkt zu sehen. Der Kampf beginnt für ihn erst dann, wenn gelehnet wird, dass das centrale Wesen des Menschen in seinem religiös-sittlichen Charakter ruht. Uebrigens ist es interessant zu sehen, wie der Darwinismus der biblischen Anschauung von dem Hauptunterschiede zwischen Thier und Mensch zuzustimmen insofern nicht umhin kann, als er in einem seiner neuesten Vertreter sich zu dem Satze herbei lässt, dass die Religion „das Charakteristikum des vollbrachten Ueberganges vom Thier zum Menschen“ sei. Das ist mit anderen Worten nur dasselbe, was die Bibel über die Stellung des Menschen zu dem lebendigen Gott lehrt oder dasselbe, was religionsgeschichtlich als die allgemeine Verbreitung des religiösen Glaubens in der Menschheit feststeht. Nur dass diese Stellung des Menschen zum Absoluten nach der Bibel der ihm vom Schöpfer aufgeprägte Charakter, nicht das Resultat irgendwelcher natürlichen Entwicklung ist.

Rekapituliren wir unsere Ergebnisse! Aus der Betrachtung des biblischen Schöpfungsberichtes haben wir folgende drei Sätze gewonnen:

1) Die Welt hat einen Anfang genommen und zwar durch den Willen des persönlichen Gottes.

2) Die Erschaffung der Welt war Erschaffung des Menschen, welcher der Abschluss und die Krone der Schöpfung ist.

3) Der Mensch ist ein persönliches Wesen und als solches geschaffen, um für den absoluten, lebendigen, persönlichen Gott zu sein und sich für ihn zu bestimmen. Hierin liegt sein centraler Charakter.

Es liegt nicht in der Absicht dieses Vortrags, diese Sätze vor dem menschlichen Verstande als wahr zu rechtfertigen. Nur um die Darlegung der biblischen Anschauung handelte es sich. Zu diesem Zweck war es unumgänglich, hie und da auf entgegen-

gesetzte Ansichten den Blick zu richten. Aber um Bekämpfung derselben war es mir nicht zu thun.

Man hat so oft von den kindlichen Anschauungen und Vorstellungen des biblischen Schöpfungsberichtes gesprochen. Vielleicht ist es mir gelungen, zu zeigen, dass seine Grundgedanken nichts weniger als kindlich sind. Kindliche Vorstellungen streift man ab, sobald man in das Mannesalter tritt; aber jene drei Sätze haben je und je in der Welt ihre Rolle gespielt, ja man kann sagen, die Menschheit hat sich an ihnen zerarbeitet. Kindliche Vorstellungen bekämpft man nicht, sondern überlässt sie ihrem Schicksal; aber jene Sätze sind allezeit Gegenstand des ernstesten Kampfes gewesen. Ich darf hier nocheinmal an die Schöpfungssagen und Kosmogonien der Völker des Alterthums erinnern. Wo finden wir etwas, das sich dem biblischen Schöpfungsbericht auch nur entfernt an die Seite stellen liesse! Hier herrscht bei aller Tiefe und Grossartigkeit der Conception eine Einfachheit und Schlichtheit der Anschauung, die wir sonst vergeblich suchen. Und wie wolthuend berührt die Reinheit von allen mythologischen und national-particularistischen Elementen, von welchen wir die Kosmogonien aller übrigen Nationen durchsetzt finden! Der biblische Schöpfungsbericht ist der wahrhaft humane im eigentlichen Sinne des Wortes. Und hierin liegt der Grund, warum er zu allen Zeiten die Gedanken der Forscher in so hohem Grade beschäftigt hat.

Ich mache schliesslich nur noch darauf aufmerksam, dass die Anschauung von der Schöpfung, von dem Wesen des Menschen durch die ganze Bibel hindurch dieselbe bleibt, wie wir sie in unserem Schöpfungsbericht finden; dass überall, wo die Schrift der göttlichen Schöpfungsthat gedenkt, es nicht anders als im Sinne dieses Berichtes geschieht. Jene drei Sätze, in welche wir seinen Grundgedanken zusammenfassten, klingen allenthalben in der Bibel wieder. Von wie durchgreifender Bedeutung für dieselbe namentlich der dritte dieser Sätze ist, brauche ich nicht auseinanderzusetzen. Der Inhalt der Ge-

schichte, deren Denkmal die Schrift alten und neuen Testaments ist, bewegt sich ja ausschliesslich in dem Gedanken des von Gott gewollten Verhältnisses der Gemeinschaft zwischen ihm und dem Menschen, des uranfänglich vorhandenen, dann durch Schuld des Menschen gestörten, endlich durch die Erlösung wiederhergestellten. Und wenn sich die Meinung, dass Gottes Schöpferthätigkeit den Stoff, aus dem er die Welt formte, vorgefunden habe, also die Annahme einer ewigen Materie zum ersten Male in einem Apokryphischen Buch (Weisheit 11, 18) zu verrathen scheint, so zeigt sich hierin der Einfluss einer von der biblischen Lehre abweichenden Weltanschauung, deren Spuren wir auch sonst in den sogenannten Apokryphen finden.

Die Kirche aller Zeiten hat jene drei obigen Sätze zu den ihrigen gemacht. Auf ihnen ruht ihr Bekenntniss.

Erklärung der Redaction.

Mit diesem Hefte schliesst der 14. Band und das dritte Lustrum seit der Begründung dieser Zeitschrift ab. Das Bedürfniss, welches vor fünfzehn Jahren die theologische Facultät zur Herausgabe veranlasste, liegt in der Art nicht mehr vor. Es wurde damals ein Sprechsaal begründet, in welchem namentlich die Amtsbrüder unserer Landeskirche in Gemeinschaft mit den berufenen Vertretern der theologischen Wissenschaft auf unserer Landesuniversität diejenigen Interessen zum Ausdruck bringen sollten, welche gerade in unseren Landen „Theologie und Kirche“ in steter gegenseitiger Berührung zu erhalten und zu fördern geeignet sind. Seit Jahren bereits blieben die sonst reichlich fliessenden Gaben und Beiträge der Pastoren mehr und mehr aus. Das erklärt sich zum Theil durch die veränderte Stellung und Redaction der „Mittheilungen und Nachrichten“, welche in ihrer gegenwärtigen Form und Tendenz dem Bedürfniss vollkommen zu genügen scheinen. Indem die Glieder der theologischen Facultät sich vorbehalten, auch ihrerseits wo es Noth thut mit hilfreicher Hand den Fortbestand jener Zeitschrift zu fördern, glaubt die unterzeichnete Red. in Rücksicht auf die nächstliegende Aufgabe der eigenen wissenschaftlichen Berufarbeit und in Folge mancher äusserer Schwierigkeiten, die sich der ungehemmten Veröffentlichung dieser Blätter in letzter Zeit entgegengestellt haben, die „Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche“ bis auf Weiteres mit diesem Bande abschliessen zu dürfen. Die Zukunft wird lehren, ob bei etwa eintretendem erneutem Bedürfniss ein Wiedererstehen derselben möglich und wünschenswerth erscheint. — Mit dem Dank gegen alle Mitarbeiter und Leser verbindet die Red. den Wunsch, dass bei den hochgehenden Wogen des kirchenpolitischen Kampfes der Gegenwart unsere theure heimische Landeskirche, getragen von ihrem guten schriftgemässen Bekenntniss, allen Stürmen trotzen und unter des Herrn Leitung das ihr von Gott gesteckte Ziel durch treue Mitarbeit aller Glaubensgenossen erreichen möge.

Register

zu Band I bis XIV.

Abendmahl, Kirchliche Verwaltung dess. X, 1. — s. noch Beichte.

Absolutionspraxis, II, 315.

Aegyptologie, Resultate der A. in Beziehung zur h. S. VII, 487.

Agricola s. Castenbaur.

Allianz, evangelische IV, 79.

Althaus, Die letzten Dinge. 1858, angez. I, 140. 489. 625.

Amerika, luther. Kirche in den V. St. III, 79. VIII, 291. IX, 246. 305. Seminar Wartburg V, 459.

Andrea, C., Ueber kirchliche Kronleuchter VI, 545. — Der Fortschritt im Spitzbogen VII, 191.

Apocalypse, s. Offenbarung.

Apokatastasis II, 338.

Arcis, kirchliche Verhältnisse das. II, 385. 563. III, 95.

Assmuth, E. J. Ein Lebensbild. 1859. angez. I, 289.

Baden, agendarische Zerwürfnisse I, 546. lutherische Kirchweih II, 289. Kirchliche Kämpfe III, 424. 550. 564. VI, 219.

Baer, C. E. von, Reden. I. 1864. angez. VI, 614.

Bahder, Die Kurländische Provincial-Synode 1865. VII, 581.

Baiern, lutherische Kirche I, 267. Generalsynode 1861. IV, 408. 633. Leydel und Westermayer oder der neueste Kirchenstreit in München IX, 424. Aus B. XIII, 266. Die dritte allg. Pastoral-Conferenz XIV, 266.

Baptisten in Kurland III, 568, in Oesel VII, 564. VIII, 90.

Baur, F. C., I, 503.

Baur, W., Geschichtsbilder aus den Freiheitskriegen. 1864. angez. VI, 624.

Becker C., s. Delitzsch. — Paul Gerhardt und seine Kämpfe VII, 213.

Beichte, Luther's Lehre von der B. VIII, 383. B. und Abendmahl VII, 519. VIII, 69. 501. Sonnabends-B. in Ehstland XII, 283.

Bergpredigt s. Matthäus.

Berkholz, C. A. Das Buch Hiob, 1859. angez. I, 293. — Die Offenb. Joh. 1860. angez. II, 418.

Bessarabien, s. Arcis.

Bessel, W., Das Leben des Ulphilas, angez. IV, 442.

Besser, W. F., Paulus. 1861. angez. IV, 433.

Bibel, Volksbibel von König und Thäter, angez. V, 306.

Biblische Theologie, geschichtlicher Character ders. XII, 1.

Böhl, Zwölf messianische Psalmen 1862. angez. V, 110.

Borbis, J. R. Zur Leidensgeschichte der lutherischen Slovaken VIII, 118.

Brandenburg, Kirchentag V, 92.

Brenner, Fr., Choralbuch. 1862. angez. IV, 439.

Büttner, G. A., Programm zu einer projectirten Liedersammlung. VI, 1.

Carlblom, A., Die Lage der Kirche in unserer Zeit VI, 480. — Zur gegenwärtigen Weltstellung der Kirche etc. 1865. angez. VII, 429. — Theologie und Philosophie XIV, 213. — Die christliche Gewissheitslehre und die Theologie XIV, 324.

Carlblom, E., Die esthnische, ev.-luth. St. Johanniskirche in St. Petersburg III, 283.

Carlblom, J., Das Wesen der geistigen Wiedergeburt III, 354. Die 70 Jahrwochen des Daniel III, 467.

Carlblom, W., Zur Gesetzgebung über Ehescheidung. I, 518. — Was heisst Kirchlichkeit? II, 1. — Ueber Kirchlichkeit und kirchliches Bekenntniss. II, 347. vgl. 446. — Auch ein Wort über kirchliche Verhältnisse in Bessarabien II, 563. — Anz. von Harless, Ehescheidungsfrage III, 155. — Excommunication u. h. S. III, 511. IV, 34. — Meditationen über Kahnis, luther. Dogmatik IV, 598. — Wo hinaus? 1863. angez. V, 311. — Anz. von Rothe, zur Dogmatik V, 628.

Caspari, Zur Einführung in das Buch Daniel. 1869. angez. XII, 356.

- Castenbaur, Stephan II, 364.
 Casualreden s. Reden.
 Celsus XI, 287.
 Chiliasmus IX, 142. 205. X, 461.
 Chomjakow, A. T., Einige Worte eines rechtgläubigen Christen über die westlichen christlichen Confessionen 1864. angez. VI, 250.
 Christiani, A. Kritische Beiträge zur prophetischen Theologie. I, 140. 489. 625. — Anzeige von E. J. Assmuth. Ein Lebensbild. 1859. I, 289. — Anzeige von Fabri, Entstehung des Heidenthums II, 143. — Anzeige von Berkholz, Offbg. Joh. II, 418. — Uebersichtliche Darstellung des Inhalts der Apok. III, 22. 167. — Zur liturgischen Frage in Livland III, 434. — Anz. von Luthardt, Die Offenbg. Joh. IV, 146. — Anz. von Carlblom, Wo hinaus? V, 311. — Anz. von v. Zezschwitz, Katechetik, 1. Bd. V, 490. — Ein Votum in der Kirchenverfassungsfrage. VI, 344.
 Christologie, gottmenschliche Person J. Chr. VIII, 342. Die Wahrung der „Zweinaturenlehre“ gegenüber dem modernen Monophysitismus IX, 1.
 Christoph, Nekrolog des Propstes F. F. Meyer XIII, 400.
 Claus, C., Ueber den kirchlichen Segen II, 213.
 Conferenz, Allgemeine lutherische zu Hannover X, 396.
 Confirmation XIII, 476.
 Conflict, interconfessioneller, im Innern des Reichs. XIII, 519.
 Culmann, P. T., Die christliche Ethik. I. 1864. angez. VI, 290. VII, 106.
 Dänemark s. Skandinavien.
 Dalton, H., Nathanael 1861, angez. III, 595.
 Daniel, Die 70 Jahrwochen des D. III, 467. — Zur Erklärung von 3, 1 ff. X, 175.
 Delitzsch, F., Das Buch Iob 1864, angez. VI, 386. — Saat auf Hoffnung, angez. VI, 397. — Commentar zu Jesaia. 1866, angez. VIII, 154. — Paulus' Br. an die Römer in das Hebräische übers. 1870. angez. XII, 557.
 Deuteronomium Cap. 32. VI, 368. Cap. 33. XII, 429.
 Deutschland, religiöse Fortschrittspartei V, 593. Lutherische Kirche in Nord-D. IX, 176. — s. Weiteres unter Preussen etc.
 Dieckhoff gegen von Hofmann's Schriftbeweis I, 298.

- Diedrich, Wider den Chiliasmus 1857. 1858 angez. I, 140. 489. 625.
 Diestel, L., Geschichte des A. Ts. in der christl. Kirche 1869. angez. XI, 247.
 Döllinger, J. J. J. von, Kirche und Kirchen 1861, angez. IV, 104.
 Dogmatik, Beiträge zur D. VI, 34. 153.
 Dorpat, Theol. Fakultät vor dem Forum von Zeitungen V, 273. — Universitäts-Kirche II, 274.
 Dsirne, F., Knöpken, Tegelmeyer und Lohmüller I, 235. 377.
 Dualismus von Geist und Natur IX, 404.
 Eberhard, Was lehrt die h. S. über den Zustand der Seele zwischen dem Tode und der Auferstehung? VI, 170. — Welche Bedeutung hat die Beichthandlung vor dem h. Abendmahle? VIII, 69.
 Ebrard, A., Das Buch Hiob 1858. angez. I, 293.
 Eckardt, J. Aus Hartpole Lecky's Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa. XII, 368. Ueber die Philosophie des Unbewussten XIII, 383.
 Ehescheidung. Zur Gesetzgebung der E. I, 518. E-Ordnung XI, 64.
 Eichhorn, C., Die kirchlichen Kämpfe in Baden III, 424. 550. VI, 219.
 Engelhardt, M. von. Die livländische Provincialsynode vom J. 1858. I, 95. — Aussichten der unirten Kirche Preussens. I, 138. — D. F. Strauss u. F. Ch. Baur und das Zeichen des Propheten Jonas. I, 503. — Anzeige von Sartorius, Soli Deo gloria II, 127. — Anzeige von Schenkel, Allg. kirchl. Ztschrift. 1860 Dieckhoff und Kliefoth, Theol. Ztschr. II, 297. — Aus dem kirchlichen Leben II, 540. — Anz. der Vorrede zu Strauss, Ulrich von Hutten, 3. Bd. II, 591. — Der Senfkornglaube nach den Evv. III, 1. — Anz. von Dalton, Nathanael. III, 595. — Die 27. Livländ. Provinzial-Synode IV, 69. — Anz. von Wiedertaufe oder Taufe? IV, 143. — Papst Gregor VII. IV, 255. — Aus dem religiösen und sittlichen Leben des Heidenthums IV, 447. — Christenthum und Heidenthum im 19. Jh. V, 201. 390. — Die theol. Fakultät zu Dorpat vor dem Forum von Zeitungen V, 273. — Anz. von Schmid, Geschichte des Pietismus VI, 620. — Katholisch und Evangelisch VIII, 1. 251. —

- Anz. von Piper, Evangelischer Kalender VIII, 426. — Die Zukunft der lutherischen Kirche in Nord-Deutschland IX, 176. — Anzeige der Denkschrift des Oberkirchenraths in Preussen IX, 280. — Die Bergpredigt nach Matthäus X, 201. — Celsus oder die älteste Kritik biblischer Geschichte etc. XI, 287. — Ueber eine Aufgabe des Religionsunterrichts in der Gegenwart XII, 94. 137. — Die Zeichen der Zeit und die deutsch-evangelische Kirche in Russland XIII, 1. Erklärung der Redaction XII, 428. XIV, 481. Erwählung, biblischer Begriff, VII, 502. Eschatologie VII, 153. XII, 226. — s. auch Chiliasmus. Ethische Studien XIV, 393. Evangelien, Chronologie der ev. Berichte VIII, 315. IX, 389. Excommunication III, 511. IV, 34. Fabri, F. Die Entstehung des Heidenthums 1859. angez. II, 143. — Briefe gegen den Materialismus 1864. angez. VII, 271. — Zeit und Ewigkeit 1865. angez. VIII, 598. Fehrmann, Die Versuchung XI, 345. Feldner, L., Union und Separation III, 546. Fellin, Grundsteinlegung der St. Paulskirche V, 474. Einweihung ders. IX, 113. Fortschrittspartei, religiöse, in Deutschland V, 593. Fränkel, Anz. von Brenner, Choralbuch IV, 439. Frank, F. H. R., Das System der christlichen Gewissheit. 1870. besprochen XIV, 213. 324. Franken, kirchliche Umschau in Mittel-Fr. II, 526. Freikirche XIII, 413. Fritschel, G., Die luther. Kirche im NW. der Verein St. von N.Amerika. III, 79. — Das Seminar Wartburg V, 459. — Eine übersichtliche Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der luth. Kirche in N.Amerika IX, 246. 305. — Passionsbetrachtungen. 1868. angez. X, 379. Füller, J. L., Das a. T. dem Zweifel und dem Anstoss gegenüber. 1867. angez. X, 285. Fürst, J., s. Winer, G. B. Genesis 2, 19—20. 11, 1—6. VI, 311. Schöpfungsbericht XIV, 465. Gerhardt, P., und seine Kämpfe VII, 213. Germann, Ein Brief des Diaconus Gutsleff VIII, 96. Gfrörer, Pabst Gregor VII. 1859 ff. angez. IV, 255.

- Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit Bd. 2, 2. 3, 1. angez. IV, 255. Girgensohn, C. H. O., Ueber die Liturgie bei Beerdigungen I, 194. Girgensohn, R., Eberhard Gutsleff XI, 423. Glaube, Senfkorngl. nach den Evv. III, 1. Gnade, Lehre von der G. V, 529. Gnadenmittel des n. Ts. XII, 55. Graff, H., Anzeige von Nägelsbach, nachhomerische Theologie II, 137. Grau, R. F., Semiten und Indogermanen. 1864. angez. VIII, 143. — Zur Einführung in das Schriftthum N.Ts. 1868. angez. XI, 125. Graul, K., und seine Bedeutung für die lutherische Mission XI, 212. Gregor VII., IV, 255. Griechische Kirche, Missionsthätigkeit ders. X, 137. Grüner, K., Anz. von König, der jedesmalige Mitgenuss und das Selbstnehmen des h. Abendmahls IV, 131. — Anfrage V, 314. — Das Missionsfest zu Sabbath VI, 100. — Eine Stimme aus dem christlichen Osten über den Westen VI, 250. — F. W. Sieffers, Nekrolog VI, 455. — C. J. Weyrich, Nekrolog VII, 131. — Versuch einer chronologischen Zusammenstellung der evangelischen Berichte VIII, 315. IX, 388. — Die Kurländische Provincialsynode 1866. IX, 129. Gustav-Adolph-Verein, in Nürnberg V, 74. Gutachten der theol. Fakultät den kirchlichen Lehrconsensus betr. VIII, 539. Gutsleff, XI, 423. — s. noch Mission. Hahn, H., Der gegenwärtige Stand der Mission unter den Herero's VII, 380. Haller, A. H., Liturgische Betrachtungen V, 497. — Ein Votum über Judenmission VII, 202. — Ueber Beichte und Abendmahl VIII, 500. — Seelsorge und Kirchengzucht XIV, 281. Haller, E. G., Nekrolog VII, 147. Hannover, Landes-Katechismus V, 236. Hansen, H. N., Eine lutherische Stimme über die agendarischen Zerwürfnisse in Baden I, 546. — Ueber die Lehre von der

- Wiederbringung aller Dinge II, 339. — Amalie Sieveking und ihr Wirken II, 401. — G. H. von Schubert II, 506. — Anz. von Vilmar, Pastoral-theol. Blätter III, 295. — Anz. von Raumer, Palästina 4. A. III, 454. — Anz. von Preger, M. Flacius III, 579. — Die evang. Allianz in Genf und die kathol. Vereine in München im Sept. 1861. IV, 79. — Anz. von Besser, Paulus. IV, 433. — Die 19. Hauptversammlung des Gustav-Adolph-Vereins in Nürnberg V, 74. — Der Kirchentag in Brandenburg V, 92. — Der neue Hännöversche Landeskatechismus V, 236. — Anz. von Tischendorf, Aus dem h. Lande VI, 130. — Anz. von Schaubach, Zur Charakteristik der heutigen Volksliteratur VI, 139. — Verhandlungen der 16. Generalversammlung der kathol. Vereine Deutschlands VI, 566. — Anz. v. Baur, Geschichtsbilder aus den Freiheitskriegen VI, 624. — Kirchl. Zustände in den skandinavischen Ländern VII, 67. — Anz. von Kramer, Carl Ritter I. VII, 96. — Anz. von Culmann, die christliche Ethik. VII, 106. — Anz. von Tischendorf, Wann wurden unsere Evv. verfasst VII, 416. — Anz. von Splittgerber, Schlaf und Tod VII, 421. — Luthers Lehre von der Beichte VIII, 383. — Anz. von Oppermann, E. Rietschel VIII, 571. — Anz. von Stier, Gesammeltes aus der Zerstreuung VIII, 596. — Anz. von Fabri, Zeit und Ewigkeit VIII, 598. — Anz. von Kahnis, Drei Vorträge VIII, 600. — Friedrich Rückert, ein Gedenkblatt. VIII, 632. — Johnson, Luthers Lehre von dem Worte Gottes. Aus dem Norwegischen übertragen IX, 75. 189. — Die Neue Zeit und die Lage der römisch-katholischen Kirche IX, 367. — Anz. von v. Zezschwitz, Ueber die wesentlichen Verfassungsziele der lutherischen Reformation. X, 582. — Anz. von v. Zezschwitz, Der Entwicklungsgang der Theologie XI, 128. — Dr. Karl Graul und seine Bedeutung für die lutherische Mission XI, 212. — Anz. von Krummacher, David XI, 242.
- Hansen, W., Zur Wahrung des freien Wortes in der luther. Kirche. III, 260. — Die Missionsthätigkeit der griechischen Kirche Russlands X, 137.
- Harless, A. von., Die Ehescheidungsfrage. angez. III, 155. — Christliche Ethik. 6. A. 1864. angez. VII, 249. — An Löhe's Freunde. XIV, 209.

- Harms II, 540.
- Harnack, Th., Thesen über die Kirche I, 335. — Die luther. Kirche Livlands und die herrnhut. Brüdergemeinde 1860. angez. II, 435. — Luther's Theologie I. Abth. 1862, angez. V, 138. — Die wissenschaftliche Stellung und Aufgabe der kirchlichen Theologie in unserer Zeit VIII, 485. — Die kirchliche Verwaltung des h. Abendmahls X, 1. — Bericht über die allgemeine lutherische Conferenz zu Hannover X, 396. — Das evangelisch-christliche Kirchenjahr XI, 141. — Aufruf zur Förderung christlich-religiöser Kunst XI, 568. — Die Kunst im christlichen Cultus. XII, 293. — Beiträge zur Revision und Vervollständigung unserer Agende I. Die Taufhandlung XIII, 189. II. Die Jach- und Nothtaufe, die Taufe der Erwachsenen und die Confirmation XIII, 476. — Die freie lutherische Volkskirche 1871, angez. XIII, 413.
- Hartmann, Philosophie des Unbewussten. 1870. angez. XIII, 383.
- Hasenjäger, R., Die Letten im Gouvernement Nowgorod IX, 580. — Die 37. St. Petersburgsche ev.-luth. Predigersynode XIII, 370.
- Hasselblatt, E., Zur Beurtheilung der gegenwärtigen Stellung Herrnhuts in Livland I, 452. — Anz. von Harnack, Die luther. K. Livlands II, 435. — Anz. von V. v. Holst, Predigten. IV, 312.
- Haug, C., Das Gruppensystem in der Apocalypse VIII, 169.
- Hebräerbrief, Erörterung einz. Stellen X, 299. Verfasser XI, 504.
- Heidenthum, religiöses und sittliches Leben IV, 447.
- Henkel, E. F. K., Anz. von König und Thäter, Volksbibel. V, 306.
- Hermannsburg, Ein Besuch in H. II, 110. In H. IV, 565.
- Herrnhut, Zur Beurtheilung der gegenwärtigen Stellung H.'s in Livland I, 452. Gegen H. VI, 399.
- Hesse, Th., Ein Wiedertäufer auf Oesel. VII, 564. VIII, 90.
- Hinsch, E., Die Einweihung der neuen Jesus-Kirche in Smolensk. II, 558.
- Hiob, Grundgedanken des Buches H. XII, 339.
- Hörschelmann, A., Welche Bedeutung hat die Beichthandlung vor dem h. Abendmahle? VII, 519.

- Hörschelmann, F., Die Grundsteinlegung der St. Paulskirche in Fellin V, 474. — Ueber die Betheiligung der Laien an den Synoden VI, 14. vgl. 355. — Die 30. livländische Provincial-Synode VI, 547. — Die Einweihung der St. Paulskirche in Fellin IX, 113. — Homiletische Schriften aus N.Amerika und Livland X, 378.
- Hofmann, J. C. K. von, Streitschriften gegen dessen Schriftbew. angez. I, 298. — Die h. S. n. Ts. zusammenhängend untersucht. I, 1862. II. 1863 --6. angez. IX, 228.
- Hofmann, R., Lehre von dem Gewissen 1866. angez. VIII, 582.
- Hollmann, Die 35. Livländische Provincial-Synode XI, 538. — Die 36. Livl. P.-S. XII, 500.
- Holst, J., Die 29. livländische Provincial-Synode VI, 76. — Pastor P. E. Schatz. Nekrolog. VI, 144.
- Holst, Val. von, Predigten 1862. angez. IV, 312.
- Honegger, Literatur und Cultur des 19. Jh. 1865. angez. VII, 434.
- Hosea, Cap. I—III. I, 45. 161.
- Huhn, A. F., Pia desideria in Betreff des Redens in unserer Kirche II, 449. vgl. III, 464. — Wie ein Pastor in einer Stadtgemeinde Seelsorge treiben kann IV, 358. — Die gewachsene und gethane Lehre VI, 469.
- Huther, Krit.-exeg. Handb. über den Brief des Jakobus. 1858. angez. I, 152.
- Johnson, G., Luthers Lehre vom Worte Gottes. IX, 75. 189.
- Jonas, Das Zeichen des Propheten J. I, 503.
- Judenmission, s. Mission.
- Kahlbrandt, B., Anz. von Grau, Semiten und Indogermanen VIII, 143.
- Kahlbrandt, E., Die gottmenschliche Person Jesu Christi VIII, 342. — Anz. von Pressensé, Jesus Christus. IX, 272. — Anz. von Löber, Das innere Leben XI, 111. — Das gottmenschliche Wort der h. S. XI, 176. — Die 37. livländische Provincial-Synode XIII, 525.
- Kahlbrandt, K. L., Ueber Absolutionspraxis. II, 315. — Die neueste Bewegung auf dem Gebiete unserer vaterländischen Kirche V, 606.
- Kahnis, K. F. A., Dogmatik, angez. IV, 598. — Drei Vorträge 1865. angez. VIII, 600.
- Katechismus, Hannöv. Landes-K. V, 236.

- Katholisch und Evangelisch VIII, 1. 251.
- Kauzmann, M., Erklärungen. III, 463. VI, 307. — Wider K. VI, 257. — Etwas zur evang. Kirchen- und Gemeinde-Verfassung, 1864, besprochen VI, 344.
- Keil, C. F., Anzeige von Berkholz, Das Buch Hiob und Ebrard, Das Buch Hiob I, 293. — Anzeige von Lionnet, Bibelatlas I, 487. — Anzeige der Lutherbibliothek V, 485. — Commentar zu Genesis und Exodus. 2. A. 1866. angez. VIII, 411. — Commentar zu den kl. Propheten, angez. IX, 142. 205. — Commentar zu Ezechiel, bespr. X, 461. XI, 1.
- Kernlieder, Textform und Sangweise ders. XI, 386. Die Wiedereinführung der alten K. XIV, 1.
- Kirche, Thesen über die K. I, 335. Kirchliche Bewegung in den Ostsee-Provinzen V, 606. Lage der K. in unserer Zeit VI, 480.
- Kirchengeschichte, Eine kirchen-historische Retraction VI, 118.
- Kirchenjahr, Das evangelisch-christliche XI, 141.
- Kirchentag, in Brandenburg V, 92.
- Kirchenzucht V, 353. XIV, 281.
- Kirchlichkeit, Was heisst K.? II, 1. K. u. Bekenntniß der Kirche II, 64. 347.
- Kliefoth gegen von Hofmann's Schriftbeweis I, 298. — Sacharjah und Ezechiel, besprochen VII, 153.
- Knauer, W., Ueber kirchliche Verhältnisse aus dem Kirchspiel Arcis in Bessarabien. II, 385. — Noch eine Bem. über Arcis. III, 95.
- Knöpken I, 235. 377.
- Knüpffer, C., Referat über die Ebstländische Prediger-Synode (1858), I, 259. (1859) II, 240.
- König, G. s. Bibel.
- König, J. L., Der jedesmalige Mitgenuss und das Selbstnehmen des h. Abendmahls etc., angez. IV, 131.
- Köstlin, Luthers Theologie 1863. angez. VI, 605.
- Krafft, J. C. G., Eine Vorlesung desselben in Erlangen I, 479.
- Kramer, G., Karl Ritter I. 1864. angez. VII, 96.
- Krummacher, F. W., David 1867, angez. XI, 242.
- Kunst, kirchliche. Kronleuchter VI, 545. Spitzbogen VII, 191. Aufruf zur Förderung k. K. XI, 568. Die Kunst im christlichen Cultus XII, 293.

Kurtz, J. H. Die Ehe des Propheten Hosea. I, 45. 161. — Anz. von Tholuck, Die Propheten III, 121. — Anz. von Schlier, die 12 kl. Propheten III, 151. — Anz. von Zeller, Bibl. Wörterbuch III, 153. — Selbstanz. von „Der A.T.liche Opfercultus“ V, 290. — Eine kirchenhistorische Retraction VI, 118. — Zur Theologie der Psalmen VI, 503. VII, 1. 316. — Erörterung etlicher exeget. Controverspuncte aus dem Bereiche des Hebräerbriefes X, 299.

Laaland, C., Die St. Petersburgische Provincial-Synode I, 443.

Lactanz, Theologie des L. IV, 1. 151.

Landeskirche oder Freikirche? XIII, 413.

Lecky, H., Geschichte des Ursprungs etc, bespr. XII, 368.

Letten im Gouvernement Nowgorod IX, 580.

Leydel und Westermayer oder der neueste Kirchenstreit in München IX, 424.

Lieder s. Kernlieder.

Liedersammlung, Programm zu einer projectirten L. VI, 1.

Lionnet, Bibelatlas, 1859. Angez. I, 487.

Liturgie, bei Beerdigungen, I, 194. Der Segen II, 213. Lit. Frage in Livland III, 434. Bethheiligung der Gemeinde bei Einführung etc. V, 29. Der Zurüstungsact im Hauptgottesdienste V, 161. Liturgische Betrachtungen V, 497. Formulare für ausserordentliche Festfeiern XI, 131. 268. Beiträge zur Revision und Vervollständigung der Agende XIII, 189. 476.

Löber, R., Das innere Leben 1867. angez. XI, 111.

Löhe II, 540. XIV, 209.

Lohmüller, I, 235. 377.

Lossius, E., Valentin von Holst. 1862. angez. IV, 309. — Anz. von A. Carlblom, Zur gegenwärtigen Weltstellung der Kirche etc. VII, 429. — Anz. von Honegger, Literatur und Cultus des 19. Jh. VII, 434.

Lütken, J., Dr. v. Hofmann und seine neuesten Gegner I, 298. — Die livländische Provinzialsynode von 1859. I, 591. — Kirchlichkeit und Bekenntniss der Kirche II, 64. — Anz. von Tholuck, Lebenszeugen der luther. Kirche II, 439. — Anz. von Wuttke, der deutsche Volksaberglaube II, 577. — Die Synoden von Ehst-, Liv- und Kurland i. J. 1860. III, 97. 274. — Anz. von Harnack, Luthers Theologie V,

138. — Ueber Sünde, Gnade und Versöhnung V, 529. — Zwei Prediger des kirchlichen Fortschritts in baltischen Landen. VI, 257. — Anz. von Köstlin, Luthers Theologie VI, 605. — Anz. von Tiling, Rechtfertigung und Begründung der Theologie des Fortschritts VII, 116. — Anz. von Fabri, Briefe gegen den Materialismus VII, 271. — Ein Theologe nach dem Herzen Gottes VII, 592. — Landeskirche oder Freikirche? XIII, 413.

Luthardt, C. E., Die Offenbg. Joh. 1861, angez. IV, 146. — Beiträge zur Dogmatik VI, 34. 153. — Die Lehre vom freien Willen 1863, angez. VI, 374.

Luther, F., Ethische Studien XIV, 393.

Luther, M., Lehre von der Beichte VIII, 383. Lehre vom Worte Gottes IX, 75. 189.

Lutherbibliothek, 1862—3. angez. V, 485.

Mähren, Zustand der evangelischen Kirche XI, 283.

Mamon XIII, 280.

Marpurg, O., Anz. von C. E. v. Baer, Reden I. VI, 614. — Anz. von v. Oettingen, Socioethik I. XI, 406.

Materialismus VII, 279.

Matthäus, Bergpredigt X, 201. — 7, 15—23. VI, 469. — 13, 24 ff. XIV, 37. 58. 443. 462.

Maurach, C., Das livländische Volksschulwesen. I, 112. — Aus alten Kirchenbüchern II, 97. V, 270. — Formulare für einige ausserordentliche Festfeiern XI, 131. 268. — Ein interconfessioneller Conflict im Innern des Reichs. XIII, 519.

Mescha, Inschrift des Denksteins M.'s. XII, 363.

Meyer, F. F., Nekrolog XIII, 400.

Mission, lutherische, in Indien III, 407. Brief Nerling's V, 254. M. unter den Juden V, 493. VII, 202. Missionsfest zu Neu-Subbath VI, 100. Judenmissionar Schulze VI, 109. M. unter den Herero's VII, 380. Brief des Diaconus Gussleff an den Missionar Pressier VIII, 96. M. der griechischen Kirche Russlands X, 137. Dr. Karl Graul und seine Bedeutung für die luther. M. XI, 212.

Moralstatistik IX, 461.

Mühlau, F., Nachwort über Matth. 13. 24 ff. XIV, 462.

München s. Bayern.

Nägelsbach, K. F., Nachhomerische Theologie 1857, angez. II, 137.

- Neander, A., Vorlesungen über Geschichte der christlichen Ethik. 1864. angez. VII, 120.
- Nerling, A., Brief des Missionar N. V, 254.
- Nerling, Die Estländische Provincial-Synode von 1863 VI, 94. — Welches ist der biblische Begriff von *προορίζειν* und *ἐκλέγειν* VII, 502. — Die Estländische Provincial-Synode 1865. VII, 573. 1866. VIII, 430. 1869. XII, 75. — Das Gleichniss vom Unkraut unter dem Weizen XIV, 37. — Nochmals das Gleichniss vom Unkraut unter dem Weizen, nebst einer Consequenz. XIV, 443.
- Neuendettelsau V, 38.
- Neumann, H., Nekrolog XIII, 405.
- Norwegen s. Skandinavien.
- Novikoff, E., Huss und Luther 1859. angez. VII, 83.
- Nowgorod s. Letten.
- Nürnberg, Gustav-Adolph-Verein V, 92.
- Oesel, Wiedertäufer VII, 564. VIII, 90.
- Oettingen, Alex. von., Theologie und Kirche I, 1. — Zur biblischen Rechtfertigungslehre I, 152. — Zur Charakteristik Schleiermachers II, 35. 183. — Eine lutherische Kirchweih im evangelischen Baden II, 289. — Anz. von Stahl, Die luther. Kirche u. die Union II, 583. — Shakespeare's Bedeutung für den christl. Theologen. III, 315. — Anz. von Döllinger, Kirche und Kirchen IV, 104. — Die Wiedergeburt durch die Kindertaufe. IV, 319. 516. V, 1. 315. 321. — Eine luther. Kirchweih und die confessionelle Bewegung in Tyrol. IV, 376. — Anz. von Thomasius, Predigten V, 303. — Die neuesten Kundgebungen der religiösen „Fortschrittspartei“ in Deutschland V, 593. — Zur neuen ethischen Literatur VI, 290. — O.'s Thesen, die Kirchenverfassung betr. besprochen VI, 358. — Anz. von
- Neander, Vorlesungen über Geschichte der christlichen Ethik. VII, 120. — Anz. von Wendt, kirchliche Ethik I. VII, 125. — Anz. von Harless, christliche Ethik VII, 249. — Spinoza's Ethik u. der moderne Materialismus VII, 279. — Schopenhauer's Philosophie in ihrer Bedeutung für christliche Apologetik VII, 449. — Der erste deutsche Protestantentag VII, 532. — Anz. v. von Zezschwitz, Zur Apologie des Christenthums VII, 306. — Anz. von Hofmann,

- Lehre von dem Gewissen VIII, 582. — Die Wahrung der „Zweinaturenlehre“ gegenüber dem modernen Monophysitismus IX, 1. — Die Moralstatistik in ihrer wissenschaftlichen Bedeutung für eine Socioethik IX, 461. — Textform und Sangweise der alten lutherischen Kernlieder XI, 386. — Socioethik I. 1869. angez. XI, 406. — Der geschichtliche Charakter der biblischen Theologie n. Ts. XII, 1. — Die biblische Idee des Volkes Gottes. XII, 226. — Zur Rechtfertigung einer Socioethik XII, 533. XIII, 285. XIV, 83. — Die Wiedereinführung der alten Kernlieder nebst rhythmischen Singweisen XIV, 1. — Ein Wort zur Verständigung in Betreff der Auslegung von Matth. 13, 24 ff. XIV, 58.
- Oettingen, N. v., Aufruf zur Förderung christlich-religiöser Kunst XI, 568.
- Offenbarung Johannis, Darstellung des Inhalts der O. III, 22. 167. — Das Gruppensystem der O. VIII, 169.
- Oppermann, A., E. Rietschel. 1863. angez. VIII, 571.
- Oppert, Mission scientifique en Mésopotamie 1859 ff. bespr. X, 175.
- Orthodoxie, Recht ihrer Existenz V, 201. 390.
- Otto, von, Nachrichten über die ev.-luth. Kirche in Polen VII, 373.
- Overlach, Die Theologie des Lactanz IV, 1, 151.
- Palästina, Zur Geographie von P. VI, 124.
- Palmer, C., Die Moral des Christenthums. 1864. angez. VI, 290.
- Pastoralbriefe, Geschichtliche Verhältnisse IV, 203.
- Paucker, E. P. Haller, Nekrolog. VII, 147.
- Petersburg, St., esthnische St. Johanniskirche das. III, 283.
- Pfaff, F., Die neuesten Forschungen auf dem Gebiete der Schöpfungsgeschichte. 1863. angez. XI, 265.
- Pfarrarchiv, aus dem P. zu St. Marien in Dorpat VIII, 601. IX, 52.
- Piper, L., Evangelischer Kalender, angez. VIII, 426.
- Pölchau, H., Die lutherische Mission in Ostindien und die Kaste III, 407.
- Polen, Evang.-luther. Kirche das. V, 267. VII, 373. Unterstützungscasse, V, 482.
- Prädestination, s. Erwählung.

- Preger, W., Matth. Flacius Illyricus 1859, angez. III, 579.
 Preisaufgaben, der Univ. Dorpat (1859) I, 121. (1860) II, 110. (1861) III, 164.
 Pressensé, Jesus Christus. 1866, angez. IX, 272.
 Pressier s. Mission.
 Preussen, unirte Kirche I, 138. III, 546. Denkschrift des Ober-Kirchenraths IX, 280. Kirchliche Zustände in Alt-P. XIV, 63.
 Protestantentag, der erste deutsche. VII, 532.
 Psalmen, zur Theologie der P. VI, 503. VII, 1. 316.
 Rabiger, C. O., Die Heilsgeschichte nach ihren Hauptmomenten übersichtlich dargestellt. 1867. angez. X, 284.
 Raumer, K. von, Ein Druckfehler und ein Hiatus III, 76. — Palästina, 4. A. 1860, angez. VII, 454. — Anz. von Ruge, Aus früher Zeit V, 642. — Zur Geographie von Palästina. VI, 124.
 Raumer, R. von, Die Urverwandtschaft der semitischen und indoeuropäischen Sprachen, angez. VIII, 407.
 Rede, kirchliche II, 449. III, 260. — Casualreden XIII, 232. 358.
 Reformation in Livland I, 235. 377. in Salzburg II, 364. 467.
 Religionsunterricht, Aufgabe dess. XII, 94. 137.
 Rhythmische Singweise XI, 386. XIV, 1.
 Riehl, Culturstudien, 1859; angez. II, 430.
 Riëmensneider, A., Anzeige von Schulze, Die biblischen Sprichwörter III, 309.
 Ripke, J. N., Die Revalsche Stadt-Prediger-Synode 1859. II, 273.
 Römisch-katholische Kirche, Lage IX, 367.
 Röpe, G. R., Johann Melchior Götze, 1860; angez. II, 309.
 Rom und Dorpat VII, 242.
 Rothe, R., zur Dogmatik 1863. angez. V, 628.
 Ruge, A., Aus früher Zeit 1862. angez. V, 642.
 Russ, Wolfgang II, 364. 467.
 Salzburg, Reformation II, 364. 467.
 Sartorius, E., Soli Deo gloria. 1859 angez. II, 127.
 Schatz, P. E., Nekrolog. VI, 144.
 Schaubach, F., Zur Charakteristik der heutigen Volksliteratur. 1863. VI. 139.
 Scheurl, von, Rechtliches Gutachten (luth. K. in Baden betr.) III, 564.

- Schleiermacher, Zu dessen Charakteristik II, 35. 183.
 Schleswig-Holstein, Kirchliche Umschau in S. H. im Oct. 1867. X, 186.
 Schlier, J., Die zwölf kl. Proph. 1860, angez. III, 151.
 Schmid, C. F., Christliche Sittenlehre 1861. angez. VI, 290.
 Schmid, H., Die Geschichte des Pietismus. 1863. angez. VI, 620.
 Schmoller, O., Ταμειὸν τῆς καινῆς διαθήκης 1868/9. angez. XI. 127.
 Schopenhauer, dessen Philosophie VII, 449.
 Schöpfungsbericht, XIV, 465.
 Schott, Die geschichtlichen Verhältnisse des Ap. Paulus während der Abfassung der Pastoralbriefe. IV, 203.
 Schrift, heilige. Das gottmenschliche Wort der h. S. XI, 176.
 Schubert, G. H. von, Die bleibende Wirkung einer Vorlesung. I, 479. — Nekrolog S.'s von Hansen II, 506.
 Schulze, Judenmissionair VI, 109.
 Schulze, C., Die bibl. Sprichwörter der deutschen Sprache, angez. III, 309.
 Schwartz, W., Anz. von Lossius, V. von Holst. IV, 309. — Die 28. livländische Provincial-Synode V, 96. — Das christliche Haus. Angez. X. 389. — Nekrolog des Pastors H. Neumann. XIII, 405.
 Schweden s. Skandinavien.
 Seeberg, P., Ueber die Taufe III, 382.
 Seeberg, W., Zur Baptistenfrage in Kurland III, 568.
 Seelsorge, XIV, 281. S. in Stadtgemeinden IV, 358.
 Segen, kirchlicher II, 213.
 Shakespeare. Bedeutung S.'s für den christl. Theologen III, 315.
 Sieffers, F. W., Nekrolog VI, 455.
 Sieveking, Amalie, II, 401.
 Sillem, W., Die Evangelischen in Ungarn I, 572. — Paulus Speratus zu Wien und Iglau. II, 153. — Anz. von Röpe, Joh. Melch. Götze II, 309. — Zur Geschichte der Reformation im Erzstifte Salzburg. II, 364. 467. — Anz. von Riehl, Culturstudien II, 430.
 Skandinavien, Kirchliche Zustände in den s.'schen Ländern VII, 67.
 Smolensk, Einweihung der Jesus-Kirche daselbst. II, 558.
 Sociaethik IX, 461. XII, 533. XIII, 285. XIV, 83.

- Sokolowski, E., Ueber die Betheiligung der Gemeinden bei Einführung liturg. Neuerungen. V, 29.
- Speratus, P. II, 153.
- Spinoza's Ethik VII, 279.
- Splittgerber, F., Schlaf und Tod. I. 1865. angez. VII, 421.
- Sprache, Ueber die S. VI, 311.
- Stackelberg, N. Baron, Bericht über die ehstländische Prediger-Synode 1867. IX, 596. — Principien einer ev. Ehescheidungs-Ordnung der Kirche. XI, 64.
- Stahl, F. J., Die luther. Kirche und die Union 1860, angez. II, 583.
- Stier, R., Gesammeltes aus der Zerstreung. 1865. angez. VIII, 596.
- Strauss, D. F., I, 503. — Vorrede zu S.'s-Ulrich v. Hutten II, 591.
- Subbath, Missionsfest zu Neu-S. VI, 100.
- Stunde, Lehre von der S. V, 529.
- Summa, Ueber Casualreden. XIII, 232. 358. — Die 3. allgemeine Pastoral-Conferenz evang.-luther. Geistlicher Baierns. XIV, 266.
- Synode, Ehstländische Provincial-S. (1858) I, 259. (1859) II, 240. (1860) III, 100. (1863) VI, 94. (1865) VII, 573. (1866) VIII, 430. (1867) IX, 596. (1869) XII, 75. — Livländische Provincial-S. (1858) I, 95. (1859) I, 591. (1860) III, 107. (1861) IV, 69. (1862) V, 96. (1863) VI, 76. (1864) VI, 547. (1865) VII, 387. (1866) VIII, 443. (1867) IX, 539. (1868) X, 436. 587. (1869) XI, 538. (1870) XII, 500. (1871) XIII, 525. — Kurländische P.-S. (1860) III, 274. (1865) VII, 581. (1866) IX, 129. — St. Petersburgische Provincial-S. (1859) I, 443. (1871) XIII, 370. — Revalsche Stadt-Prediger-S. (1859) II, 249. (1865) VIII, 102. — Ueber die Betheiligung der Laien an den S. VI, 14.
- Talmud X, 290.
- Taufe III, 382. Kindertaufe IV, 319. 516. T.-Handlung XIII, 189. Jach- und Noth-T. XIII, 476. T. der Erwachsenen XIII, 476.
- Tegelmeyer, I, 235. 377.
- Thäter, Julius, s. Bibel.
- Theologie und Kirche I, 1. Die kirchliche Th., ihre Stellung und Aufgabe. VIII, 485.
- Tholuck, Lebenszeugen der luther. Kirche 1859. angez. II, 439. — Die Propheten und ihre Weissagungen 1860; angez. III, 121.

- Thomasius, G., Predigten. 2. A. 1861/2. V, 303. — Zur Dogmatik von Th. VI, 34. 153. — Das Wiedererwachen des evang. Lebens in der lutherischen Kirche Baierns 1867. angez. X, 131.
- Tiling, F., Haben Kirche und Geistlichkeit auf die Zeit und ihre Entwicklungen einzugehen? 1863. angez. V, 573. vgl. VI, 257. — Rechtfertigung und Begründung der Theol. des Fortschritts. 1864. angez. VII, 116.
- Tischendorf, C., Aus dem heiligen Lande 1862. angez. VI, 130. Wann wurden unsere Evv. verfasst. 1865. angez. VII, 416.
- Törne, Etwas über das Verhältniss der Gnadenmittel des n. Ts. zu einander. XII, 55.
- Trautenberger, G. G., Aufruf, die ev. Kirche Mährens betr. XI, 283.
- Tyrol, Confessionelle Bewegung IV, 376.
- Ungarn, Die Evangelischen in U. I, 572.
- Universitäts-Kirche zu Dorpat, Einweihung ders. II, 274.
- Unterstützungs-Kasse für die Ev.-Luth. Gemeinden in Russland I, 120. — U.-K. in Polen V, 482.
- Vereine, katholische in München IV, 79; Deutschlands, deren Generalversammlung in Würzburg VI, 566.
- Versammlungen, kirchliche I, 122.
- Versöhnung, Lehre von der Versöhnung. V, 529.
- Versuchung XI, 345.
- Vilmar, Pastoral-theologische Blätter, angez. III, 295.
- Volck, W., Entgegnung, die Zustände in Baiern betr. IV, 633. — Anz. von Böhl, zwölf messianische Psalmen V, 110. — Anz. der Vorträge über die Propheten von Gess etc. V, 130. — Ueber die Sprache VI, 311. — Zur Erklärung von Deut. XXXII. VI, 368. — Anz. von Luthardt, Lehre vom freien Willen VI, 374. — Anz. von Delitzsch, Das Buch Job VI, 386. — Anz. von Saat auf Hoffnung VI, 397. — Zur Eschatologie VII, 153. — Die neuesten Resultate der Aegyptologie in ihrer Beziehung zur h. S. VII, 487. — Anz. von Delitzsch, Jesaja VIII, 154. — Anz. von Raumer, Urverwandtschaft VIII, 407. — Anz. von Keil, Genesis und Exodus 2. A. VIII, 411. — Anz. von Winer, chaldäisches Lesebuch 1864. VIII, 424. — Der neueste Commentar über die 12 Kl. Proph., m. bes. Beziehung auf die

Frage nach dem Chiliasmus IX, 142. 205. — Das neueste Werk von Hofmann's in seiner Bedeutung für die Lehre von der h. S. IX, 228. — Zur Erklärung von Dan. 3, 1 ff. X, 175. — Populäre Schriften über das a. T. X, 284. — Ueber den Talmud. X, 290. — Die neueste Bekämpfung des Chiliasmus kritisch beleuchtet X, 461. XI, 1. — Anz. von Grau, zur Einführung in das Schrifthum n. Ts. X, 125. — Anz. von Schmoller, *Тзучеіов*. XI, 127. — Anz. von Diestel, Geschichte des a. Ts. XI, 247. — Anz. von Pfaff, Die neuesten Forschungen etc. XI, 265. — Die Frage nach dem Verf. des Hebräerbriefs. XI, 504. — Der Grundgedanke des Buches Hiob XII, 339. — Anz. von Caspari, zur Einführung in das Buch Daniel XII, 356. — Eine wichtige Entdeckung XII, 363. — Der Segen Mose's XII, 429. — Anz. von Delitzsch, Brief an die Römer XII, 557. — Ueber Ableitung des Wortes Mammon XIII, 280. — Der s. g. Mosaische Schöpfungsbericht XIV, 465.

Volksschulwesen, livländisches I, 112.

Vorlesungen, theologische, an der Univ. Dorpat. (I. Sem. 1859) I, 121. (I. Sem. 1860) II, 110. (II. Sem. 1860) II, 448. (I. Sem. 1861) III, 164. (I. Sem. 1862) IV, 150. (I. Sem. 1863) V, 157.

Vorträge über die Propheten 1862, angez. V, 130.

Wächter, O., J. A. Bengel. 1865, angez. VII, 592.

Walther, Ein Wort über die Ehstländische Praxis der Sonnabendsbeichte. XII, 283.

Wartburg, Seminar in N.-Amerika V, 459.

Weber, Th. Kant's Dualismus etc. 1866, angez. IX, 404.

Weiner, C., Berichtigung. II, 446.

Wendt, B., Kirchliche Ethik. I. 1864, angez. VII, 125.

Westermayer s. Leydel.

Weyrich, C. J., Nekrolog. VII, 131.

Wiedergeburt, nach den symb. Büchern III, 354. W. durch die Kindertaufe IV, 319. 516. V, 1. 321.

Wiedertaufe oder Taufe? etc., angez. IV, 143.

Wiedertäufer s. Baptisten.

Willigerode, A. W., Die Einweihung der Universitäts-Kirche zu Dorpat II, 274. — In Herrmannsburg. IV, 565. — In Neuendettelsau V, 38. — Der Zurüstungsact im Haupt-

gottesdienste V, 161. — Ein Wort für die lutherische Kirche Livlands gegen Herrnhut VI, 399. — Die 31. livländische Provincial-Synode VII, 387. — Die 32. livl. P.-S. VIII, 443. — Aus dem Pfarrarchiv zu St. Marien in Dorpat VIII, 601. — Die 34. livl. Provincial-Synode X, 436. 587.

Winer, G. B., Chaldäisches Lesebuch. 2. A. von J. Fürst. 1864, angez. VIII, 424.

Wuttke, A., Der deutsche Volksaberglaube 1860, angez. II, 577. Handbuch der christlichen Sittenlehre 1861/2, angez. VI, 290.

Zeichen der Zeit XIII, 1.

Zeitschriften, Allgemeine kirchliche von Schenkel, angez. II, 297. — Theologische Z. von Dieckhoff u. Kliefoth, angez. 2. Bd. — Vilmar's Pastoral-theol. Blätter, angez. III, 295. — Saat auf Hoffnung, angez. VI, 397. — Der evangelische Bote „Zwiastun Ewangelicznij“ angez. VI, 618.

Zeller, H., Biblisches Wörterbuch 1856 ff., angez. III, 153.

Zezschwitz, C. A. G. von, System der christlich-kirchlichen Katechetik 1. Bd. 1863, angez. V, 490. — Zur Apologie des Christenthums 1865, angez. VIII, 306. — Ueber die wesentlichen Verfassungsziele der lutherischen Reformation 1867, angez. X, 582. — Der Entwicklungsgang der Theologie als Wissenschaft, insbes. der praktischen 1867, angez. XI, 128.

Zustand der Seelen nach dem Tode VI, 170.

Zweinaturenlehre, s. Christologie.