

204 .R612

C.1

Theologie und Metaphys

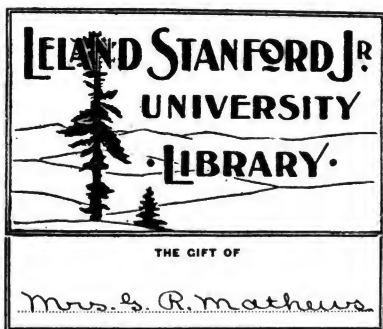
Stanford University Libraries



3 6105 046 758 681

204

R612





117429
311A

Theologie und Metaphysik.

Zur Verständigung und Abwehr

von

Albrecht Ritschl.

Zweite Auflage.

Bonn,
bei Adolph Marcus.

1887.

Matthews.
Jan. 3/18.

Theologie und Metaphysik.

Zur Verständigung und Abwehr

von

Albrecht Ritschl.

Zweite Auflage.

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1887.

H

W
A
S
H
I
N
G
T
O
N

Vorwort.

Diese Schrift ist seit einiger Zeit vergriffen. Da sie aber immer noch begehrt wird, so hat mein Herr Verleger beschlossen, von ihr eine neue Auflage zu veranstalten. Ich hatte derselben die besondere Bezeichnung: Zur Verständigung und Abwehr hinzugefügt. Solche, welche durch die Abwehr getroffen worden sind, haben sie eine Streitschrift genannt. Wäre sie dieses, so würde sie längst verschollen sein; sie scheint aber ihre in erster Linie von mir beabsichtigte Bestimmung zur Verständigung nicht gänzlich verfehlt zu haben. Deshalb habe ich auch gemeint, dieselbe im Ganzen unverändert wieder herausgeben zu dürfen, und habe mich enthalten, die Bestreitungen zu berücksichtigen, welche sie erfahren hat, und welche, so weit dieselben mir bekannt geworden sind und ich mich ihrer erinnere, überwiegend in Mißdeutungen und Ausflüchten bestanden haben. Die Versuchung, mich in Widerlegung solcher Polemik einzulassen, lehne ich von mir ab, weil mir dadurch eine Umarbeitung und Erweiterung der Schrift auferlegt worden wäre, und ich doch keine Aussicht habe, die Gegner, welche keine Geneigtheit zeigen, meine Arbeit in der Theologie im Ganzen zu verstehen, zur Verständigung zu bewegen. An Spener habe ich mir überhaupt klar gemacht, daß die fortgesetzte Erwiderung von Angriffen, in welchen an so vielen Punkten auch der Haß und der Neid sich kund giebt, nichts nützt, sondern den, welcher sich dazu herbeiläßt, den Streit fortzusetzen, in die Gefahr der Verbitterung und der Ungerechtigkeit führt. Ich lasse also diese Schrift nur mit geringen beiläufigen Veränderungen wieder ausgehen, in der Erwartung, daß sie Manchen dazu dient, den in der Theologie von mir eingeschlagenen Weg zu verstehen und richtig zu würdigen.

Göttingen, 30. Oktober 1887.

Der Verfasser.

Luthardt hat in seinem Compendium der Dogmatik, 5. Aufl. (1878) S. 62 den Ausspruch gethan, daß meine Theologie „mit Ausschließung alles Metaphysischen das Christenthum unter den ausschließlichen Gesichtspunkt des Werthes, den alles Einzelne für die sittliche Zweckbestimmung des Menschen hat, stellt, eine moralisirende Werthbestimmung des Christenthums, welche dasselbe in rationalistischer Verkennung seines göttlichen Wesens entwerthet.“ Dieses Urtheil, in welchem der Leipziger Professor mich seinen Schülern vorstellt, hat bei Professor Wilhelm Herrmann¹⁾ den Zweifel hervorgerufen, ob der Censor überhaupt meine Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Veröhnung gelesen, nämlich vollständig und mit schuldiger Aufmerksamkeit gelesen habe. Denn Herrmann bezeugt ihm, daß ich gerade allen Fleiß darauf verwandt habe, das specifisch religiöse Gut, die Rechtfertigung durch den Glauben, und was mit ihr zusammenhängt, von dem durch sittliches Streben Erreichbaren zu unterscheiden und vor Verkennung zu schützen. Ich habe aber an jener Censur noch mehreres auszusagen. Nach Luthardt S. 11 „erzeugt die Beschränkung der Religion auf das Gefühl den Mysticismus, die auf das Wissen den Rationalismus, die auf das Wollen oder Thun des Menschen den Moralismus.“ Wenn ich also nach seiner Meinung durch moralisirende Werthbestimmung des Christenthums dasselbe entwerthet habe, so ist es nach seiner eigenen Formel gar nicht möglich, daß ich es zugleich rationalistisch verkannt habe. Endlich wenn es ein Fehler wäre, alle Metaphysik auszuscheiden — wovon? doch wohl von der Theologie! — so dürfte ich in dem Compendium eine Belehrung darüber erwarten, welcher metaphysische Erkenntnißstoff in der Theologie nothwendig ist. Aber ich habe

1) Die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. S. 14.

überall, wo eine solche Nachweisung angezeigt sein mochte, auch nach dem Wort Metaphysik vergeblich gesucht. Jene Censur also läßt ebenso die Vorsicht vermiffen, welche mir gegenüber für Luthardt recht nützlich wäre, als sie zugleich mir die Absicht verräth, Andere vor mir zu warnen: *Hic niger est, hunc tu Romane caveto.*

Wie dem nun sei, so nehme ich von dem ersten gegen mich gerichteten Vorwurf Luthardt's den Anlaß zu prüfen, welchen Anspruch metaphysisches Erkennen hat in der Theologie zu gelten. Denn in diesem Punkte finde ich den Grund für alle möglichen Mißverständnisse unter den Fachgenossen. Um aber den Anfang dieser Erörterung richtig zu stellen, kann ich mich glücklicherweise auf Luthardt selbst berufen, der mich auf der dritten Seite nach dem mir gewidmeten Ausspruch mit folgenden Sätzen auf das Angenehmste überrascht. Er beginnt nämlich die Lehre von Gott mit § 22: „Die christliche Gotteslehre ist die Lehre vom Gott der Heilsoffenbarung“ — und fügt in der Anmerkung hinzu: „Hierüber spricht sich Luther im Gegensatz zu den Scholastikern wiederholt aus, z. B. zu Joh. 17, 3: Merke, wie Christus in diesem Spruche sein und des Vaters Erkenntniß in einander slicht und bindet, also daß man allein durch und in Christo den Vater erkennt. Denn das habe ich oft gesagt und sage es noch immer, daß man auch, wenn ich nun todt bin, daran gedente und sich hüte vor allen Lehrern, als die der Teufel reitet und führet, die oben am höchsten anfangen zu lehren und predigen von Gott, blos und abgefordert von Christo, wie man bisher in hohen Schulen speculirt und gespielet hat mit seinen Werken droben im Himmel, was er sei, denke und thue bei sich selbst“. (Walch VIII. 697). Man wird durch diese Sätze zu der Erwartung berechtigt, daß demnächst nach biblisch-theologischer Methode ein Bild der Person oder des Wirkens Christi entworfen, und aus diesem Erkenntnißgrunde als der für die christliche Gemeinde maßgebenden Offenbarung Gottes alle Glieder der christlichen Welt- und Lebensanschauung, und unter ihnen zuerst der nothwendige Begriff von Gott festgestellt werde. Diese Erwartung aber wird von dem Dogmatiker nicht erfüllt. Vielmehr gilt § 23 der natürlichen Gottesoffenbarung: „Alles Wissen von Gott ruht auf Offenbarung. Diese ist zunächst allgemeine Selbstbezeugung Gottes des Schöpfers im Innern des Menschen und

durch die Welt. Das dadurch gesetzte Gottesbewußtsein findet seine Wahrheit aber erst im heilsgeschichtlich vermittelten.“ Der Paragraph steht auf demselben Blatte wie der Satz Luther's, gerade auf der andern Seite, dreht also demselben den Rücken zu. Dieses Spiel des Zufalls auf dem geduldigen Papier bezeichnet aber auch das einzig vernünftige Verhältniß, welches zwischen beiden Sätzen gedacht werden kann. Wenn man erfahren hat, daß man in der christlichen Gemeinde, welcher die Theologie zu dienen hat, Gott in Christus, allein in Christus erkennen soll, so sind andere Offenbarungen Gottes höchstens dann von Interesse, wenn man sie an der durch den Sohn vermittelten messen kann. Wird diese nicht in einem regelrechten Lebensbilde Christi vorgeführt, so kann mit der Vorpiegelung einer natürlichen Gottesoffenbarung in der Dogmatik nur Verwirrung angerichtet werden. Und Unüberlegtheit wie Verwirrung ist das Gepräge aller Sätze dieses § 23. „Alles Wissen von Gott ruht auf Offenbarung.“ Der Apostel Paulus kennt ein weit verbreitetes Wissen von Gott, welches auf Verkehrung von Offenbarung beruht. „Die Offenbarung ist zunächst allgemeine Selbstbezeugung Gottes des Schöpfers im Innern des Menschen und durch die Welt.“ In vielen Religionen wird Gott nicht als Schöpfer der Welt, in allen aber wird Gott oder werden Götter als die Helfer und Schützer der Menschen geglaubt. Was der Dogmatiker in diesem zweiten Satz ausspricht, steht also dem ersten, wenn wir ihn mit der durch Paulus angezeigten Einschränkung gelten lassen, gar nicht zunächst, sondern sehr fern. Zunächst liegt der Satz nur dem Entschlusse Luthardt's, die Bücher gewisser Gewährsmänner zu copiren, um ein Compendium der Dogmatik zu Stande zu bringen. „Das dadurch gesetzte Gottesbewußtsein findet seine Wahrheit erst im heilsgeschichtlich vermittelten.“ Wenn dieses vorgebliche natürliche Gottesbewußtsein seine Wahrheit erst noch durch Anderes finden soll, so hat es in sich keine Wahrheit. Es ist eine an sich falsche Lehre von Gott. Oder soll diese natürliche Theologie etwa für halbe Wahrheit gelten, bis sie durch die Heils offenbarung zur vollen Wahrheit ergänzt wird? Leider bleibt darum doch die Falschheit daran haften; denn was Wahrheit ist, läßt sich nicht aus zwei verschiedenartigen Hälften addiren.

Diese natürliche Gottesoffenbarung und ein Theil der „Gottesbeweise“ (§ 24) bilden aber das Nest, in welchem von jeher

metaphysische Gotteserkenntniß gehegt worden ist. Da jedoch Luthardt diese Thatsache nicht direkt anerkannt hat, so werde ich den Beweis antreten, daß der kosmologische und der teleologische Beweis für das Dasein Gottes der Metaphysik angehören, und daß sie eben deshalb hinter ihrem Ziele zurückbleiben. Dadurch wird es ja auch gerechtfertigt werden, daß ich auf diesen Gebrauch von Metaphysik in der Theologie verzichte.

Metaphysik ist bekanntlich der sehr zufällige Titel der von Aristoteles aufgestellten „Ersten Philosophie“. Diese Disciplin ist der Untersuchung der allgemeinen Gründe alles Seins gewidmet. Nun werden die Dinge, welche unsere Erkenntniß beschäftigen, als Natur und als geistiges Leben unterschieden. In der Untersuchung der allem Sein gemeinsamen Gründe wird also von den besonderen Merkmalen abgesehen, in denen man den Unterschied von Natur und von Geist vorstellt und diese Gruppen als verschiedenartige Größen erkennt. Natürliche und geistige Erscheinungen oder Größen beschäftigen das metaphysische Erkennen nur sofern sie überhaupt als Dinge zu fassen sind. Denn im Begriff des Dinges werden die den Erscheinungen von Natur und Geist gemeinsamen Erkenntnißbedingungen festgestellt. Die „erste Philosophie“ also ist als die Erkenntniß gemeint, welche der Beschäftigung mit den besonderen Umständen, in welchen die Dinge theils Natur, theils Geist sind, zeitlich vorangehen oder auch nachfolgen mag; aber sie übertrifft die Philosophie der Natur und des Geistes nicht an Werth. Denn entweder sind in formeller Hinsicht alle Theile der Philosophie von gleichem Werth, oder diejenigen Theile der Philosophie sind werthvoller als andere, welche die Wirklichkeit erschöpfender deuten. Nach diesem Maße aber übertrifft die philosophische Erkenntniß der Natur und die des Geistes an Werth die metaphysische Erkenntniß, welche beide Größen unter dem Begriff des Dinges nur im Allgemeinen, also oberflächlich untersucht. Die metaphysische Erkenntniß der Natur und des geistigen Lebens als Dinge ist a priori; sie stellt die in dem erkennenden Geist des Menschen entspringenden Formen fest, in welchem derselbe überhaupt über den Fluß der Empfindungen und Wahrnehmungen zu Fixirung von Objecten der Vorstellung fortschreitet. So umfassen und beherrschen freilich die metaphysischen Begriffe alle anderen auf die Besonderheit von Natur und von Geist bezogenen Erkenntnisse; sie erklären es, daß der menschliche

Geist durch Erfahrung seine besonderen Wahrnehmungen an den Dingen macht, und sie demgemäß als Naturdinge und geistige Größen unterscheidet. Aber aus jener Ueberordnung der Metaphysik über die Erkenntniß aus Erfahrung folgt nicht, daß durch metaphysische Begriffe eine gründlichere und werthvollere Erkenntniß von geistigen Größen erreicht wird, als durch psychologische und ethische Beurtheilung derselben. Denn nur diese Erkenntnißart reicht an die Wirklichkeit des geistigen Lebens hinan; die bloß metaphysische Bestimmung einer geistigen Größe vermag dieselbe nicht von Naturgrößen zu unterscheiden; sie ist in Beziehung auf die Art und die Eigenthümlichkeit des Geistes unzureichend und in dem Maße werthlos.

Die Metaphysik ist in den eben bezeichneten Grenzen Lehre von dem Dinge, Ontologie. Sie umfaßt außerdem die Begriffe *a priori*, in welchen die Vielheit der wahrgenommenen und vorgestellten Dinge demnächst zur Einheit der Welt geordnet wird, mag dieselbe nothwendig als grenzenlos oder als ein Ganzes begriffen werden, Kosmologie. Es folgt aber aus dem gegen den Unterschied von Natur und Geist neutralen Begriff des Dinges, daß auch die metaphysische Kosmologie gegen diesen Unterschied neutral ist. Auch für die metaphysische Lehre von der Welt ist der Werthunterschied gleichgiltig, in welchem der Metaphysiker als Geist sich gegen alle Natur abgestuft weiß und ihr überlegen fühlt. Hieran aber ergiebt sich der Abstand der metaphysischen Kosmologie von jeder religiösen Weltanschauung. Die religiöse Weltanschauung ist in allen ihren Arten darauf gestellt, daß der menschliche Geist sich in irgend einem Grade von den ihn umgebenden Erscheinungen und auf ihn eindringenden Wirkungen der Natur an Werth unterscheidet. Alle Religion ist Deutung des in welchem Umfang immer erkannten Weltlaufs, und zwar in dem Sinne, daß die erhabene Macht, welche in oder über demselben waltet, dem persönlichen Geiste seinen Werth gegen die Hemmungen durch die Natur oder die Naturwirkungen der menschlichen Gesellschaft erhält oder bestätigt.

Im Widerspruch mit diesem Ergebnis hat freilich die Annahme, daß Religion und Metaphysik eng zusammengehören oder aufs nächste mit einander verwandt sind, die weiteste Verbreitung. Am bezeichnendsten ist dieselbe in dem Satze ausgedrückt, dem man oft genug begegnet, die Religion sei die Metaphysik des

Volk! Diese Combination stützt sich nun geschichtlich auf die Thatfache, daß Aristoteles das Wort Gott geeignet geachtet hat, um es dem Begriff des letzten Zweckes in der Welt anzuhängen. Die Ordnung der Dinge durch die Begriffe von Mittel und Zweck, deren partielle Wahrnehmung er zum Gesetz des Weltganzen erweitert, fordert die Ergänzung durch die Annahme eines letzten Zweckes, nach welchem alle Dinge sich bewegen. Denn indirect bewegt der letzte Zweck alle Dinge, indem er als unbewegt und als Denken seiner selbst die Vollkommenheit behauptet, reine Wirklichkeit zu sein. Dieser Abschluß des Weltganzen wird von Aristoteles Gott genannt, obgleich der letzte Zweck der Dinge den Umfang des Begriffs vom Weltganzen nicht überschreitet. Der Titel Gott für dieses metaphysische Postulat ist nun aber eine Erschleichung. Der Gedanke des letzten Zweckes in der Welt hat eine gewisse Aehnlichkeit mit dem als einzig in seiner Art gedachten Gott; und was Aristoteles Gott nennt, läßt sich mit dem monotheistischen Zuge, welcher den hellenischen Polytheismus begleitet, in Vergleich stellen. Aber die Ungleichheit des Aristotelischen Gottesgedankens mit der Anschauung des göttlichen Wesens in der hellenischen Religion ist größer als die Gleichheit. Die Fürsorge für die Menschen und die Uebung der vergeltenden Gerechtigkeit an denselben, welche die hellenische Religion ihren Göttern zuerkennt, ist in dem unbewegten actus purus ausgeschlossen, den der Philosoph als Abschluß und ordnenden Grund der Welt im Allgemeinen denkt; und keine Gottesverehrung kann sich an diesen Gedanken knüpfen. Aehnlich ist der Aristotelische Gott nur der Vorstellung von dem auch über den Göttern waltenden Schicksal. Dieser Gedanke aber hat zwar einen monotheistischen Schein, ist aber die Verneinung der Religion überhaupt; und wo er bei den Hellenen zur Geltung gelangt, drückt er die Verzweiflung an der von ihnen ausgeübten Religion aus, nämlich die unabweisbare Ahnung, daß die mit der Natur verflochtenen Götter die von ihnen gehegten Erwartungen ihrer Verehrer zu erfüllen nicht die Macht haben. So wenig also das Schicksal, welchem die hellenischen Götter selbst wie die sie anbetenden Menschen unterliegen, als der eigentliche Gott verehrt werden konnte, — denn es ließ ja die Menschen in ihrer Noth stecken, — ebenso wenig kann die Größe in der Welt, welche Aristoteles Gott nennt, religiöse Ver-

ehrung auf sich ziehen¹⁾. Sie trägt also den Titel Gott mit Unrecht. Oder wenn der Titel Gott für den Aristotelischen Begriff des letzten Zweckes in der Welt als berechtigt erscheinen sollte, so gilt dieses doch nur für den heidnischen Gesichtskreis, in welchem die spezifische Unterscheidung zwischen der Welt und Gott noch nicht aufgegangen ist. Dieser Umstand ist auch in Betracht zu ziehen für den Gottesbegriff des spätern Platonismus, welcher durch Philo und die Neuplatoniker vertreten und durch die christlichen Apologeten als gültig aufgenommen ist. Das allumfassende, alle Bestimmtheit von sich ausschließende, endlose Sein, welches Jene Gott nennen, weil es über die Anschauung der in sich getheilten, in Gegensätzen geordneten Welt hinausliegt und als Grund derselben vorgestellt wird, ist doch nur die Idee der Welt selbst und nichts mehr. Nur auf der Stufe des Heidenthums aber ist es möglich, die Idee der Welt als Gott zu schätzen, weil das Heidenthum nur göttliche Wesen, die mit der Welt verflochten sind, kennt.

Zwei Sätze ergeben sich aus dieser Erörterung. Wenn Gott in oder über der Welt die Macht ist, welche der Mensch verehrt, weil sie sein geistiges Selbstgefühl gegen die Hemmungen aus der Natur aufrecht erhält, so gehört kein Gedanke von Gott in die Metaphysik, da deren Erkenntnisse gleichgiltig gegen den Art- und Werthunterschied von Geist und Natur sind. Ferner wenn Aristoteles und in anderer Weise die Platoniker einen Gedanken von Gott als Correlat ihrer philosophischen Beurtheilung der Welt im Allgemeinen aufstellen, aber einen Gedanken, welcher entweder den der Welt nicht überschreitet, oder nur die Idee der Welt darstellt, so sind sie zu dieser Auffassung in demselben Gesichtskreise disponirt, welchen die hellenische Religion einnimmt, indem sie die göttlichen Wesen mit der Naturwelt verflochten setzt. Daraus folgt, daß, wenn man als Christ die Bedingungen der religiösen Weltanschauung von denen einer metaphysischen Kosmologie zu unterscheiden vermag, man keine metaphysische Erkenntniß des Gottes zugestehen wird, an den man um seiner Seligkeit willen glaubt. Oder wenn ein Christ sich auf metaphysische Erkenntniß Gottes einläßt, so giebt er damit seinen christlichen Gesichtskreis auf, und tritt auf einen Standpunkt, welcher im Allgemeinen der

1) Vgl. Herrmann a. a. O. S. 123 ff.

Stufe des Heidenthums entspricht. Denn dieses setzt Größen, die nach christlichem Maße zur Welt gehören, als göttliche Wesen.

Metaphysisch sind nun der kosmologische und der teleologische Beweis, weil sie den Abstand von Natur und Geist unbeachtet lassen, indem sie den Inhalt der Welt auf die Reihe von wirkenden und von Zweckursachen ansehen. Die Beispiele für diese Vorstellungen werden freilich regelmäßig von der Analyse der Naturdinge hergenommen; allein an diesen Objecten der leitenden Anschauung wird eben nur ihr allgemeiner Charakter als neutraler Dinge verwerthet. Nun ist es merkwürdig, daß der Verfasser des Compendiums sich von der Ausführung dieser Beweise dispensirt; er findet sich seinen Lehrlingen gegenüber mit allerlei Notizen und Citaten ab, welche zuerst die Aufstellung des kosmologischen Beweises da und dort nachweisen. Schließlich erwähnt er, daß nach Kant's Urtheil der Begriff der Causalität nicht über die Grenzen der sinnlichen Welt hinausführe, und fügt hinzu: „Und allerdings führt jenes Argument zunächst nur zu einem Weltgrunde, welcher auch ein inweltlicher, im pantheistischen Sinne sein kann“. Der Vertreter der Metaphysik als eines wesentlichen und werthvollen Bestandtheils der Theologie stimmt also hierin zunächst meiner Ueberzeugung bei, daß das kosmologische Argument kein Beweis für das Dasein eines Gottes als Urhebers der Welt sei. Denn wenn man die Reihe der Dinge aus einem subjectiven Maßstab der Erkenntniß als geschlossene Reihe von Ursachen und Wirkungen oder als Ein Ganzes postulirt, so gelangt man in correctem Verfahren zu nichts anderem als zu der Erkenntniß, daß die Welt Eine Substanz, das Eine Ding ist. Der übliche Anfaß des Arguments nämlich, daß die *causa sui*, die den Abschluß aller *res causatae* bildet, gleich Gott sei, ist falsch. *Causa sui* ist jedes Ding in sich, indem es zugleich in anderer Beziehung als *res causata* begriffen wird. Den Abschluß erreicht man nur in der Annahme einer *causa sui*, welche in derselben Beziehung in der sie dieses ist, auch *causa omnium* ist. Das ist also der Ausdruck der Welt als des Einen Dinges, welcher auf diesem Felde der Reflexion nicht bloß zunächst, sondern endgiltig erreicht wird. Sofern diese Reflexion metaphysisch ist, hat sie gar kein näheres Verhältniß zur christlichen Religion, also auch keine spezifische Bedeutung in der Theologie, und Luthardt hat davon eine ziemlich deutliche Ahnung. Daß er sich die-

selbe aus dem Sinne zu schlagen entschlossen ist, deutet er durch das zunächst an und dadurch, daß es bloß möglich sei, das Ergebnis jener metaphysischen Reflexion „im pantheistischen Sinne“ zu verstehen. Diese Bezeichnung der Sache ist aber schon eine Erschleichung; wir sind mit dem zugestandenen Begriff eines einheitlichen Weltgrundes noch bei keiner Art von Vorstellung Gottes angelangt. Der Weltgrund ist eben die Vorstellung von der Welt, welche als der Grund oder vielmehr als die ursächliche Einheit aller sonst als endlos vorzustellenden Dinge gesetzt wird. Wer diese Vorstellung mit „pantheistischem Sinne“ bekleidet, denkt darin nicht metaphysisch sondern brahmanisch, hält jedenfalls nicht die wissenschaftliche Genauigkeit inne, die man gerade in einem Compendium verlangen darf. Luthardt fährt fort: „Aber was sich der unmittelbaren Empfindung unabweisbar aufdrängt, wenn die Betrachtung der Welt in ihr den Gedanken von Gott hervorrufft (vgl. Matth. Claudius in seiner Chrie), das bestätigt sich auch vor dem Denken. Die Welt als endliche kann nicht der Grund ihrer selbst sein; weder kann die Natur den Geist, noch der Geist die Natur hervorbringen; so fordert diese Welt nicht bloße Weltsubstanz, sondern eine Ursache außer ihr“. Das wäre also der andere mögliche Fall der Ausführung des kosmologischen Arguments. Aber welche Mittel werden in diesen Sätzen verwendet? Auch Luthardt sollte doch wissen, daß „unmittelbare Empfindung“ nur einzelnen Erscheinungen und Eindrücken als die elementare geistige Thätigkeit entspricht; die Empfindung, welche unsere Vorstellung von der Welt begleitet, ist eine sehr vermittelte. Aber in dem Falle, daß die Betrachtung der Welt, wie bei Matthias Claudius, den Gedanken an Gott hervorrufft, wird kein metaphysisches Argument vollzogen, um diesen Gedanken zum ersten Mal zu finden, sondern der anerzogene religiöse Glaube an den Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, wird mit der Betrachtung des Weltbildes in ursächliche Verbindung gebracht. Diese Sache ist dem kosmologischen Argument ungleich. Und der Gesichtskreis desselben wird geradezu verlassen, indem Luthardt schließlich den Gott über der Welt deshalb postulirt, weil weder Natur noch Geist in der Welt sich je von dem andern ableiten läßt. Das kosmologische Argument hat seine Art darin, daß es die Dinge als Ursachen und Wirkungen, abgesehen von ihrem Unterschiede als Natur und Geist, auffaßt. Als metaphysische

Gedankenreihe führt es thatsächlich nur zu dem Gedanken, daß die Welt die Substanz aller Dinge, das Eine Ding in allen Erscheinungen ist. Indem Luthardt außer diesem Falle auch die Möglichkeit vorbehält, daß das Argument auf den überweltlichen Gott führe, schiebt er demselben die Unterscheidung zwischen Natur und Geist und die Aufgabe zu, die Verschiedenheit der Dinge in diesen Qualitäten zu erklären, und bringt es von diesem Ansatze aus zu dem Postulat des überweltlichen Gottes. Aber das ist nicht der Ansatze zum kosmologischen Argument, sondern eine Reflexion, welche aus der in der christlichen Religion begründeten Werthschätzung des Geistes hervorgeht. Erreicht also Luthardt seinen Beweis für das Dasein Gottes oder vielmehr das Postulat desselben unter dieser Voraussetzung, so vollzieht er selbst auf diesem Punkte die Auscheidung der Metaphysik aus der Theologie, welche er mir zum Vorwurf macht. Es hat einige Mühe gekostet, die Meinung des Dogmatikers über das kosmologische Argument klar zu stellen. Ich finde, daß eine merkwürdige Sorglosigkeit um den Zweck, der allein ein Compendium wünschenswerth macht, über die Darstellung ausgegossen ist. Wie ein Anfänger in der Theologie sich in dem blinden Wechsel der Annahmen zurecht finden soll, die auf diesem Punkte zusammen treffen, will ich der Ueberlegung Anderer anheimstellen.

Jedenfalls läßt auch der Absatze des § 24 über den teleologischen Beweis die nothwendigen Angaben über dessen Form und ein deutliches Urtheil über dessen möglichen Erfolg vermissen. „Der Schluß von der Zweckmäßigkeit in der Welt auf eine höchste Intelligenz“ ist nämlich noch lange kein Beweis für das Dasein des überweltlichen Gottes, den wir als Christen glauben. Wenn wir in der Beobachtung von Zweckbeziehungen der Dinge uns berechtigt achten, den Gedanken eines Weltganzen in der Annahme eines letzten Zweckes zu bilden, so hat schon Aristoteles diesen Begriff mit höchster Intelligenz bekleidet. Wenn man diese Seite der Sache hervorkehrt, so ist der letzte Zweck in der Welt als Weltseele vorzustellen. Wenn man aber es statistisch genau nimmt mit der teleologischen Induction, so haben schon Andere nachgewiesen, daß man in unmeßbarem Umfang zweckwidrige Beziehungen der Dinge auf einander neben zweckmäßigen findet, also in dieser metaphysischen Weltbetrachtung überhaupt zu keinem Ziele, geschweige denn zu einem sichern Schluß auf einen überweltlichen

Gott gelangt. Vielmehr erreicht bekanntlich die natürliche Vernunft der Buddhisten das Resultat, daß die Welt, welche so viel zweckwidrige Verbindungen in sich schließt, gar nicht auf einen vernünftigen Urheber, sondern nur darauf anzusehen ist, daß sie nicht sein soll. Und wenn wir Christen das entgegengesetzte Urtheil fällen, so geschieht es nicht aus einer richtigeren metaphysischen Erkenntniß, die nicht nachzuweisen ist, sondern aus einer entgegengesetzten religiösen Weltanschauung, deren ausschließliches Recht nicht nach einer in allen Menschen gleichen Vernünftigkeit, sondern deren Geltung für uns Christen nach ganz anderen Gesichtspunkten bewährt wird, für welche aber ein Buddhist schwerlich zugänglich ist. Es sind also ganz hohle Worte, welche der § 24 ausspricht: „Indem der Mensch auf die Welt und auf sich selbst reflectirt, findet er Gott in beiden und rechtfertigt durch diesen Nachweis sein unmittelbares Gottesbewußtsein vor sich selbst.“ Ich entschlage mich des Geschäftes, die orakelhaften Bemerkungen über den sogenannten ontologischen und den moralischen Beweis für Gottes Dasein, welche noch unter diesem Paragraphen stehen, zu beurtheilen, weil sie nicht in die Metaphysik einschlagen. Diese Argumente stellen aber auch gar nicht einen allgemeinen Besitz menschlicher Vernunft dar. Vielmehr dient das ontologische Argument nur dazu, einen Zweifel zu heben, den die Vertreter des platonischen Idealismus an dem Erfolg ihrer Denkweise unter gewissen Umständen empfunden haben. Das moralische Argument Kant's aber steht unter dem unverkennbaren Einfluß der christlichen Weltanschauung.

2.

Ich gehe zu einer anderen Probe von Metaphysik in der christlichen Lehre von Gott über. Frank in Erlangen hat einen eigenen Aufsatz¹⁾ geschrieben, um die Darstellung des christlichen Gottesbegriffs, welche ich in der Versöhnungslehre versucht habe, ins Unrecht zu setzen, und die Nothwendigkeit des metaphysischen Anfangs der Gotteslehre in der Dogmatik aufrecht zu erhalten. Daß man als Dogmatiker den Gedanken von Gott zu behaupten,

1) Aus der neueren Dogmatik. Zeitschr. für Protestantismus und Kirche. Neue Folge, Band 71. (Erlangen 1876) S. 301—322.

hat, welcher in der christlichen Welt- und Lebensansicht seine Stelle einnimmt, daß man Gott fundamental so zu bestimmen hat, wie er in Christus offenbar ist, daß man demnach in der Kürze den johanneischen Satz: Gott ist die Liebe, zum Thema der Gotteslehre nehmen dürfe, dagegen habe ich einen Widerspruch von einem lutherischen Theologen nicht erwartet. Denn wenn auch einem solchen dieses Verfahren nicht geläufig sein mochte, so habe ich geglaubt, das Recht und die Pflicht desselben müßte ihm als Christen einleuchten, und ihm als Lutheraner klar sein, weil Luther das entgegengesetzte Verfahren so entschieden verwirft und so deutlich brandmarkt, wie der von Luthardt angeführte Ausspruch beweist. Ich habe a. a. O. ausgeführt, daß die Behauptung der Persönlichkeit Gottes nur mit dem Inhalt der Liebe und in der Abzweckung dieses Willens auf das Reich Gottes, beziehungsweise auf den ewig geliebten Sohn Gottes die Weltanschauung der christlichen Gemeinde vollständig begründet. In diesem Rahmen ist dann alles Uebrige, worauf es beim Begriff Gottes ankommt, zu erweisen. Ich vertraute darauf, daß Jeder in dem Begriff der Liebe, welcher diese Beziehung, dieser die Welt umspannende Zweck beigelegt wird, den Inhalt erkennen würde, welcher den Namen Gott gebührend ausfüllt. In dem Liebeswillen, der so bestimmt wird, durfte ferner Jeder den Unterschied zwischen Gott und den geistigen Creaturen erkennen, die in ihrer Art und Begrenzung d. h. als Glieder des Reiches Gottes zu Subjecten des Liebeswillens werden. In diesem Zusammenhang habe ich die Losung des Johannes gedeutet, und in diesem Zusammenhang erwartete ich von jedem Theologen verstanden zu werden, der den christlichen Begriff von Gott festzustellen hat und keinen andern. Frank hingegen nagelt den Ausgangspunkt meiner Erörterung fest, ohne auf das zu achten, worin ich die wesentlichen Beziehungen des Begriffs der Liebe als Titel für Gott nachgewiesen habe. Demgemäß erklärt er (S. 308): „Gott wird ebenso wenig, weder erschöpfend noch überhaupt gedacht, wenn man als positiven Begriff des göttlichen Wesens einen solchen annimmt, zu dem man, weil er an sich keinen Unterschied von dem Creatürlichen bezeichnet, immer erst das specifisch Göttliche, aber ohne es noch zum Ausdruck gebracht zu haben, hinzudenken muß, Liebe zwar, aber göttliche Liebe, Persönlichkeit zwar, aber göttliche Persönlichkeit.“ Diese Rüge lehne ich ab; sie ist durchaus gegenstandslos.

Denn am Schlusse des Abschnittes, an dessen vorläufige Bemerkungen sie sich knüpft, habe ich erklärt: „Gott ist die Liebe insofern, als er seinen Selbstzweck setzt in die Heranbildung des Menschengeschlechts zum Reiche Gottes als der überweltlichen Zweckbestimmung der Menschen selbst Das aus den Menschen zu bildende Reich Gottes ist also das Correlat des göttlichen Selbstzweckes und ist der Zweck der Schöpfung und Leitung der Welt“ (Rechtf. u. Veröhnung III. S. 242. 243. 2. Aufl. S. 263).

Worauf aber Frank hinauszukommen beabsichtigt, giebt er in folgenden Sätzen kund: „Wo immer ein Mensch, ein Christ, Gottes inne wird, da ist das Prädicat der Absolutheit, womit er das, was Gottes ist, von allen Weltfactoren unterscheidet, gar nicht bloß eine leere, inhaltlose Verneinung des Weltseins, sondern ein durch und durch positiver Begriff, nämlich die einzige Position, welche den Christen in der Welt und die Welt mit dem Christen trägt, der Fels, der uns erzeugt und der Gott, der uns geboren (Deut. 32, 18). Es giebt gar nichts Positiveres, als die Aussage des Durchsichselbst- und Insichselbst- und Seinselbstseins, diese Aussage des Absoluten, als welchen man Gott nicht dialektisch erschließt, sondern praktisch erfährt. Darum ist der Gott, welcher war, ehe die Berge wurden, unsere Zuflucht, und darum fragen wir nicht nach Himmel und Erde, auch nicht nach dem Dahinschwinden unseres Fleisches und Herzens, wenn wir bei ihm dem Fels unseres Herzens sind. In allen Aussagen des christlichen Bewußtseins von Gott ist dieser positive Begriff der Absolutheit der zu Grunde liegende, durch welchen allerdings der Unterschied Gottes von der Welt gewährleistet, zugleich aber die anderen Prädicate, wie etwa Persönlichkeit und Liebe in die Sphäre Gottes erhoben werden“ (S. 309. 310). Schade um das Pathos, welches an eine gänzlich unrichtige Behauptung verschwendet wird! Was hier direct von der religiösen Reflexion der Christen behauptet, und in den Anspielungen auf alttestamentliche Stichworte indirect auf die Frommen in Israel bezogen wird, ist nicht wahr, jedenfalls nicht nachweisbar. Vielmehr sagt der Christ mit Paulus (Röm. 8, 31. 32. 37): „Wenn Gott für uns ist, wer ist gegen uns? welcher ja seines eigenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns alle hingegeben hat. Wie wird er nicht auch mit ihm uns alles schenken? In allen diesen Nöthen siegen wir durch den, welcher

uns liebt.“ Und der alttestamentliche Fromme achtet Jahve als seinen Jesh, weil er ihn als den Bundesgott seines Volkes kennt. Aber, höre ich den Gegner erwidern, hinter der Liebe des Vaters Jesu Christi, hinter der Bundesgnade Jahve's muß ja doch der Christ wie der Hebräer den Gott seines Heils als das Absolute denken, und so als das Subject der Liebe und der Bundesgnade!

Ich kann aber in diesem Postulat nichts anderes erkennen als eine ungehörige Einmischung von Metaphysik in die Offenbarungsreligion. Man würde noch auf dem Boden der religiösen Reflexion bleiben, wenn man den angeführten Ausspruch des Paulus so glossirte: Derjenige, welcher als der Vater Jesu Christi durch dessen Hingebung in den Tod um unser willen uns seine Liebe bethätigt hat, und dadurch die Gewißheit begründet, daß er uns alle gute Gabe zuwendet, muß doch in erster Linie als der Allmächtige gedacht werden; also glauben wir ihn als die Allmacht, welche die Eigenschaft der Liebe zu der Gemeinde seines Sohnes an sich hat. Hinter seiner Liebe hätten wir Gott als Subject der Allmacht zu glauben. Allein diese Combination ist nicht die einzig mögliche; andererseits ist auch Gott denkbar als der Liebeswille, der in der Richtung auf die Gemeinde, die er vor Erschaffung der Welt für sich erwählt, damit sie ihn verehere, die Welt umspannt; und daher als die Liebe, welche die Eigenschaft der Allmacht hat, erkannt wird. Daß diese Combination der in den Urkunden des N. T. herrschenden Vorstellungsweise näher steht als die andere, glaube ich annehmen zu dürfen; es ist aber jetzt nicht nöthig darauf einzugehen. Denn Frank macht nicht den Begriff der Allmacht, sondern den des Absoluten (sensu neutro) geltend, um den Träger der Liebe nachzuweisen, wenn dieselbe als Gottes Prädicat im Unterschiede von der gleichen Leistung geschaffener Geister verstanden werden soll. Das Absolute! wie erhehend das klingt! Ich erinnere mich nur noch dunkel, daß das Wort mich in meiner Jugend beschäftigt hat, als die Hegelsche Terminologie auch mich in ihren Strudel zu ziehen drohte. Es ist lange her, und das Wort ist mir in dem Maße fremd geworden, als ich keinen weitreichenden Gedanken in demselben bezeichnet finde. Denn wörtlich bedeutet es das, was abgelöst ist, was in keinen Beziehungen zu anderem steht, und Frank versteht es ebenso, da er dafür die Ausdrücke Durchsichselbstsein, Insichselbstsein, Seinselbstsein einsetzt. Hiervon behauptet nun mein

Begner, daß in diesem Begriff „der gottinnige Mensch Gott nicht dialektisch erschließt, sondern praktisch erfährt“. Wenn das richtig ist, so ist wenigstens der gottinnige Mensch ein anderes Subject, als der Christ im Besondern, von welchem vorher die Rede ist. Das Absolute, wie es Frank definirt, behaupten allerdings etwa die Brahmanen, und die Mystiker im Islam und in der christlichen Kirche praktisch zu erfahren und zu erproben, aber auch nicht, um ihr Vertrauen darauf zu setzen, wie der Christ auf seinen Vater in Christus, sondern indem sie vorübergehend sich und ihr Selbstgefühl in dem allgemeinen Sein verlieren. Aber das Absolute, das außer allen Beziehungen zu Anderem als das bloße Fürsichsein gedacht wird, kann nicht mit Recht als „der Fels der uns erzeugt und der Gott der uns geboren“ bezeichnet werden. Denn das sind Beziehungen auf Andere, welche entweder in dem Begriff des Absoluten ausgeschlossen sind, oder als richtige Prädicate die eben festgestellte Bedeutung des Absoluten aufheben. In beiden Fällen erweist sich, daß das Absolute kein Product der religiösen Reflexion ist, sondern ein metaphysischer Begriff, welcher den Christen im Ganzen fremd, und nur den Mystikern in den genannten Religionsgenossenschaften geläufig ist. In der Metaphysik aber behauptet der Begriff des Absoluten, wie ihn Frank definirt, nicht etwa die höchste Stelle und die umfassendste Tragweite, sondern einen höchst beschränkten Spielraum. Das Wort in der von Frank beigelegten Deutung bezeichnet das Ding, welches nur als Einheit seiner Beziehungen in sich, also unvollständig vorgestellt wird. Denn vollständig erkennt man ein in sich selbständiges Ding erst in seinen Qualitäten, nämlich seinen Wirkungen auf unsere Wahrnehmungen und auf andere Dinge. Die Erscheinungen, welche in einem begrenzten Raumbilde in der immer gleichen Lagerung oder Reihenfolge, und deren Veränderung in einer bestimmten Grenze und Ordnung wahrgenommen werden, faßt unsere Vorstellung zu der Einheit des Dinges zusammen nach der Analogie mit der erkennenden Seele, welche in dem Wechsel ihrer entsprechenden Empfindungen sich als dauernde Einheit fühlt und erinnert¹⁾. Demgemäß ist das von uns vorgestellte Ding In sich selbst sein. Und wie die Seele sich als Ursache ihrer wechselnden Empfindungen unter dem Reize der Erscheinungen

1) Vgl. Loge, Metaphysik S. 185.

des Dinges behauptet, und sich in diesen Wahrnehmungen als Zweck ihrer selbst inne wird, so stellt sie auch das isolirte Ding in seinen Merkmalen als *causa sui* und als *finis sui* vor. Demgemäß wird das isolirte Ding auch als Durchsichsein und Fürsichselbstsein gedacht. So gedacht aber entbehrt das Ding aller besondern Qualitäten. Es ist ein rein formeller Begriff ohne Inhalt. So geringfügig ist der Begriff des von Frank mit so großem Gewichte als Gott proclamirten Absoluten! Indem ich aber den Ort bezeichnet habe, wo diese Vorstellung heimatshaberrechtigt ist, habe ich nochmals daran zu erinnern, daß das Absolute auch als das vorläufig durch unsere Anschauungsgrenze auf sich isolirte Ding ohne die Beziehung auf uns, die wir seine Qualitäten empfinden und seine Einheit in denselben vorstellen, gar nicht vollständig gedacht wird. Wollten wir diese von selbst verständliche Beziehung auch des isolirten Dinges in Abrede stellen, so würden wir Worte ohne Sinn reden. Denn ein Ding an und für sich wäre unserer Wahrnehmung und Vorstellung unzugänglich. Wenn nun endlich nach Frank's Anweisung seinem Absoluten, das er für die christliche Grundvorstellung von Gott ausgiebt, die Prädicate Persönlichkeit und Liebe anzuhängen sind, indem man sie „in die Sphäre Gottes erhebt“, so wird sich das nicht gut leisten lassen. Denn beide Prädicate drücken Beziehungen auf Anderes aus. Liebe ist nur mit einem Gegenstande denkbar, Persönlichkeit nur in eigenthümlicher Beziehung des geistigen Lebens auf die Welt oder auf andere Personen. Soll das Absolute d. h. das isolirte qualitätlose Ding mit solchen Prädicaten gedacht werden, so wird entweder durch sie das Subject verneint, oder es ist nicht möglich, jene Prädicate für das angenommene Subject festzuhalten. Sagen kann man ja Alles, also auch, daß das außer Beziehung auf Anderes stehende Ding Liebe zu Anderen hat oder ist; aber einen brauchbaren Sinn hat solche Rede nicht. Mit seinem Absoluten richtet Frank nichts Anderes als einen metaphysischen Gözen auf, welcher überdies erst recht neutral ist gegen den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf.

Es muß für manche Menschen ein eigenthümlicher Reiz darin liegen, von Gott etwas *a priori* zu wissen. Diesem Reize wird von Frank jede andere Rücksicht geopfert; und die undeutliche verworrene Vorstellung, die er bildet, wird als die Stütze der Religion proclamirt. Es wird freilich sogleich zugestanden, daß sie die noth-

wendige religiöse Erkenntniß Gottes nicht erschöpft; aber indem nun die aus der positiven Religion bekannten Vorstellungen hinzugenommen werden, für die in dem metaphysischen Begriff vom Absoluten keine Beziehung enthalten ist, so werden sie, also Persönlichkeit, Liebe äußerlich daran gehängt. Und so wird der Gottesbegriff ausdrücklich als ein Aggregat, als ein Gebäude von mehreren Stockwerken aufgerichtet, von denen die unteren die oberen gar nicht zu tragen vermögen. Ein solches Aggregat, dessen Theile auf einander geschichtet und welches als ein Additionsexempel durch die Ziffern bezeichnet ist, bietet schon Philippi's Kirchliche Dogmatik II. S. 20 ff. dar, wo die Eigenschaften Gottes nach den „drei Momenten, in denen sich uns das göttliche Wesen in aufsteigender Stufenfolge erschließt“, so geordnet werden: Gott 1) als absolute Substanz, a. Ewigkeit, b. Allgegenwart; 2) als absolutes Subject, a. Allmacht, b. Allwissenheit; 3) als heilige Liebe, a. Weisheit, b. Gerechtigkeit, c. Güte. Das ist die deutliche Verzichtleistung auf den richtigen, nämlich als Einheit zu gliedernden Begriff von Gott; dieser Fehler aber steht im directen Verhältniß dazu, daß die einzelnen „Momente“ des göttlichen Wesens aus verschiedenartigen Erkenntnißgründen gewonnen sind, welche in der Theologie nicht zugleich gelten dürfen.

Ich habe noch ein Interesse daran, nachzuweisen, daß Frank, indem er zum Träger seiner christlichen Erkenntniß von Gott eine metaphysische Vorstellung wählt, dadurch in der Beurtheilung meiner entgegengesetzten Lehre sich zu einem eigenthümlichen Irrthum verleiten läßt. Er bildet sich ein, als verführe ich mit dem Begriff der Liebe zur Bestimmung des im Christenthum offenbaren Willen Gottes a priori, wie er mit seiner Vorstellung vom Absoluten. Er geht nämlich weiterhin auf meine früher nicht beachtete Formel ein, daß Gott als Liebe erkannt wird, indem er seinen Selbstzweck und seinen Weltzweck in dem Reiche Gottes verwirklicht. Hiergegen richtet er, um seinen Begriff von dem Absoluten noch einmal zu beweisen, folgende Bemerkungen (S. 319): „Die Durchführung jenes Zweckes (des Reiches Gottes als Selbstzweck Gottes) kann sich nicht anders vollziehen, als wie es dem Wesen des Menschen gemäß ist, nämlich daß er als Persönlichkeit, in freier Selbstbestimmung zur Gemeinschaft mit Gott komme. Gott kann den Menschen zu solcher Gemeinschaft bestimmen, demgemäß erschaffen und ausrüsten, ihm auch als Sünder die Mög-

lichkeit der Rückkehr in diese Gemeinschaft gewähren; aber nachdem er ihn als Persönlichkeit gewollt und geschaffen, immer unter dem Vorbehalt, daß diese Verwirklichung des Zweckes von ihm als Persönlichkeit in freier Selbstsetzung vollzogen werde. Stellt man aber die Dinge so, daß Gott aus Liebe, ohne dieser die Absolutheit zur Basis zu geben, jenen Zweck zum Correlat seines Selbstzweckes macht, so geschieht entweder, daß Gott das Correlat seines Selbstzweckes auf alle Fälle durchsetzt, oder, wenn er es nicht durchsetzt, auf seinen Selbstzweck zugleich mit jenem verzichtet. Das Eine ist so unmöglich wie das Andere. Gott kann den Menschen nicht zwingen, seiner Gemeinschaft theilhaftig zu werden. . . Ebenso unmöglich ist aber der Gedanke, daß Gott aufhöre, er selbst zu sein, wie dies mit dem Verzicht auf seinen Selbstzweck gesetzt wäre. Dieses schlechte Resultat also ist die Folge der schlechten Voraussetzung.“ Sowohl, nur ist die schlechte Voraussetzung von meinem Gegner und nicht von mir gemacht. Wenn derselbe meine Darstellung vollständig las, — er hat nämlich bloß einen Paragraphen meiner Darstellung gelesen und vor der folgenden Ziffer Halt gemacht — so konnte er (vgl. a. a. O. III. S. 244 ff. 2. Aufl. S. 265) erfahren, daß ich gemäß dem Zeugniß Christi und gemäß der dem Glauben an ihn feststehenden Erfahrung das Reich Gottes in der Gemeinde Christi als wirklich in irgend einem Umfange voraussetze, wenn ich von der Relation zwischen der Liebe Gottes und den im Reiche Gottes vereinigten Menschen rede. Denn auch die Bestimmung Gottes als Liebe habe ich nur aus der durch Christus vermittelten Erkenntniß seiner Gemeinde aufgenommen. Bildet sich mein Gegner ein, ich redete hierüber a priori im Sinne einer Hypothese, so schiebt er mir das Gegentheil von dem unter, was ich vertrete. Die beiden Absurda, die er mir aufbürden will, entspringen nur aus seiner Voraussetzung, als wählte ich ebenso haltlose Ausgangspunkte für meine Theologie wie er für die seine.

Und was erreicht er für seine Hypothese des Absoluten bei der Lösung der Schwierigkeit, die er eben in den zwei unmöglichen Folgerungen aus seinem Mißverständniß meiner Lehre gebildet hat? „Ganz anders“, sagt er, „gestalten sich die Dinge, wenn in das Fürjichsein Gottes als Ausdruck seiner Absolutheit das Fürgottsein der Creatur aufgenommen, und die in dieser Bestimmung gelegene Liebe Gottes so begründet wird. Denn hier bleibt dann

von selbst der Vorbehalt, daß das Fürgottsein des Menschen auch dann sich verwirklichen könne und müsse, wenn er gegen den Liebeswillen Gottes, der in jener Determination (des Menschen) für Gott liegt, sich auflehnt. Denn die Repression des Sünders unter die göttliche Ordnung wider seinen Willen ist Realisation des Fürgottseins, welches unter allen Umständen um der Absolutheit Gottes willen eintreten muß, auch wenn es in Form des willigen Fürgottseins, worauf sein Liebeswille sich bezog, vereitelt wird.“ Man darf wohl erstaunen, wenn man dieses Erkenntnißverfahren begriffen hat. In dem Begriff des Absoluten als Grundformel für Gott soll die Abzweckung des Menschengeschlechts auf dasselbe aufgenommen werden. Wie aber ist dieses ausführbar, da im Begriff des Absoluten jede Beziehung auf Anderes ausgeschlossen ist, also auch jede Beziehung von Anderem auf das Absolute? Denn in diesem Falle würde eine Wechselbeziehung angezeigt sein, gegen welche sich aber das Absolute abschließend verhält. So wird keine Folgerichtigkeit des Denkens geübt, sondern ein Spiel mit Worten. Weiter! Ist es denn möglich meinem Gegner zu glauben, daß in der Abzweckung des Menschen auf das Absolute der Liebeswille Gottes liege? Welche Ausdrucksweise! welche Zumuthung an das Vorstellen! Soll das Attribut der Liebe für Gott dem Gedanken der Abzweckung des Menschengeschlechts auf Gott gleich sein, oder soll es als directes Correlat dazu sich ergeben? Ich weiß es nicht. Auf welche Sorte von Theologen also ist dieser Satz berechnet? Ich bin so frei, solche Belehrung einfach abzulehnen. Worauf es aber meinem Gegner hiebei ankommt, ist Folgendes. Er combinirt mit dem Absoluten, also dem isolirten qualitätslojen Dinge, welches er gleich Gott setzt, die Abzweckung des Menschengeschlechts auf dasselbe, um als Correlate zu der Freiheit der geschaffenen Geister die Attribute der Liebe und der Strafgerechtigkeit in gleicher Höhe, als abwechselnd wirksame coordinirte Eigenschaften an die beiden Arme des großen X zu hängen, welches das treffende Bild des von ihm gedachten Absoluten ist. Hiemit eröffnet er die Aussicht auf ein neues Capitel der natürlichen Theologie, die es eigentlich nicht giebt; ich will aber bei dieser Gelegenheit auf das Thema von der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes und dem Bund der Werke mich nicht einlassen.

Daß metaphysische Begriffsbestimmungen als die obersten Zeitpunkte in der systematischen Theologie angewendet werden, ist erklärlich, wenn man deren Aufgabe so faßt, daß der Einklang der christlichen Offenbarung, beziehungsweise der christlichen Weltanschauung mit einer übergeordneten Gesamtschauung von der Welt nachgewiesen werden soll, welche als die allgemeine und vernünftige reclamirt wird. Daß dieser Einschlag in die systematische Theologie, welchen Luthardt und Frank behaupten oder fordern, seiner Art nach rationalistisch und ein Mißbrauch der Vernunft in der Theologie ist, welcher den Werth der Gotteserkenntniß aus der Offenbarung verkürzt, werden die bisher angestellten Erörterungen gezeigt haben. Ueberdies ist dieses Urtheil aus der von Luthardt angeführten Aeußerung als Luther's Meinung zu erkennen. Schwerer verständlich ist die Unterstellung metaphysischer Begriffe bei der Deutung gewisser Aussprüche Christi über seine Einheit mit Gott dem Vater im Johanneischen Evangelium (10, 30; 17, 11. 21. 22). Ich meine damit nicht die alten, wie neuen Interpreten, welche bei dem Verständniß der biblischen Schriften auf die Einlegung dogmatischer Sätze in jede nur ähnlich klingende Stelle bedacht sind. Für den vorliegenden Fall hat schon Calvin zu Joh. 10, 30 dagegen protestirt: *Abusi sunt hoc loco veteres, ut probarent Christum esse patri homousion. Neque enim Christus de unitate substantiae disputat, sed de consensu, quem cum patre habet; quidquid scilicet geritur a Christo, patris virtute confirmatum iri.* In der Beachtung dieser Warnung haben Vücker, Meyer, Luthardt dem Zusammenhang gemäß den Sinn des Ausspruchs Jesu dahin verstanden, daß Jesus die Gleichheit seiner Macht mit der Gottes, und wie Meyer richtig begrenzend hinzufügt, in der Einheit des Wirkens zur Ausfühung des Heilsrathschlusses bezeichnet. Indessen ist diese Auslegung von Meyer von einer Bemerkung begleitet, welche die eben beseitigte Deutung wieder einmißt: „Wenngleich bei der bezeichneten Gemeinschaft die Homousie als die wesentliche Grundlage wegen des sonst, und besonders bei Johannes klar bezeugten metaphysischen Sohnsverhältnisses zum Vater voraus zu setzen ist.“ Dieser Zusatz wird von Luthardt für nicht unrichtig erklärt, indem

er ähnliche Reflexionen über die Erklärung des Wortlautes hinaus anknüpft. Auch bei der Auslegung von 17, 11. 21. 22 kommen Beide darin überein, daß die mit der Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn verglichene Einheit der Gläubigen unter einander nicht bloß den Willen und die Gesinnung angehe, sondern dahinter noch etwas anderes höheres bezeichne, wie Luthardt es ausdrückt: „der Vater und der Sohn sollen das Element sein, in welchem die Gläubigen leben und weben: unio mystica . . . In Gott und Christo sind die Gläubigen nicht bloß dem Willen und der Gesinnung, sondern ihrem wirklichen eigentlichen Sein nach, ohne doch anzuhören, creatürlich und sündlich zu sein.“

Es ist sehr leicht, so etwas zu schreiben und drucken zu lassen, aber für Andere sehr schwer es zu verstehen, und noch schwerer, es als die Gedanken, welche Jesus gedacht hat, anzunehmen. Diese wenigen Sätze Luthardt's muthen mich an wie gewisse unerträgliche Lasten, welche tragen zu helfen die Urheber derselben auch nicht einen Finger rühren. Ich soll mir also vorstellen, daß mein in einer bestimmten Richtung nämlich auf Gott und seinen Zweck sich bewegender Wille, d. h. die Gesinnung, in der ich die Absichten und Vorsätze bilde, welche mein Handeln in der Gemeinschaft der Gläubigen hervorrufen und leiten, — nicht mein wirkliches eigentliches Sein ist, sondern etwa ein abgeleitetes scheinbares Sein! Allein in Hinsicht dieses, also nach Luthardt unwirklichen uneigentlichen Seins kenne ich mich, übe ich meine Verantwortlichkeit, habe ich das Gefühl meiner Eigenthümlichkeit und meines Werthes; in Beziehung hierauf strafe ich mich vor Gott, oder erfahre meine Seligkeit. Aber von meinem nach Luthardt wirklichen und eigentlichen d. h. metaphysischen Sein weiß ich nichts, erfahre ich nichts; nach ihm also kann ich mich nicht richten. Und Luthardt kann mich darüber nicht belehren, denn er weiß auch nichts davon. Weiterhin sollen „der Vater und der Sohn das Element sein, in welchem die Gläubigen leben und weben: unio mystica“. Ich möchte eine Erklärung von „Element“ fordern, wenn ich nicht durch die Formel unio mystica, welche Luthardt als gleichbedeutend hinzufügt, über seine Meinung aufgeklärt würde. Denn als Repräsentationstheolog meint er sicher den Begriff, welcher im 17. Jahrhundert in die lutherische Dogmatik eingestellt worden ist, als Prädicat jedes einzelnen Gläubigen, in welchem nach der Rechtfertigung

die Trinität Platz nimmt, mit der Clausel, daß diese unio cum patre, filio et spiritu sancto nicht substantialis und nicht personalis, sondern eben mystica, d. h. unbestimmbar sei. Das heißt, man soll diese Einheit nicht mit Philipp Nicolai so denken, daß der Gläubige mit Gott in Einen Kuchen oder Klumpen verschmolzen und göttlicher Natur theilhaftig sei, noch mit Stephan Prætorius so, daß der Gläubige vergöttert sei und mit Recht sagen könne, er sei Christus. In diesen Distinctionen darf ich annehmen, Luthardt's Vorstellung zu treffen, wenn er unio mystica sagt¹⁾. Seiner Ansicht gemäß hat also diesen so abgegrenzten Begriff unser Herr Christus gedacht, indem er die Einheit der Gläubigen nach der Analogie seiner Wesenseinheit mit dem Vater nicht auf ihre Gesinnung als solche, sondern auf ihr wirkliches, eigentliches Sein und erst demgemäß auf ihre Gesinnung bezogen hat. Habe ich hiemit die Meinung des Auslegers nicht getroffen, so darf ich Klage führen, daß er nicht deutlich redet.

Ich recapitulire also die wahrscheinliche Meinung Luthardt's aus den beiden nicht ganz gleichen, sondern gegeneinander abgestuften Sätzen. Wie überhaupt der in der Gesinnung geordnete stetige Wille im Guten oder im Bösen, der nothwendig von der entsprechenden Erkenntniß und dem leitenden Selbstgefühl begleitet ist, nicht das wirkliche eigentliche Sein eines Menschen darstellt, so ist die der Einheit zwischen Gott dem Vater und seinem Sohne nachgebildete Einheit der Gläubigen mit dem Sohne und dem Vater nicht zu verstehen von der Vereinigung aller der Willen auf den Zweck, welchen der Sohn und in ihm der Vater in der Herstellung des Heiles der Gläubigen ausführen, sondern von einer dahinter liegenden werthvolleren Wechselbeziehung zwischen ihnen, welche aber weder Identität im Wesen noch im persönlichen Leben, sondern ihrer Art nach unbestimmbar, unio mystica ist. In diesem Gefüge ist, wie sich ergibt, eine metaphysische Distinction zwischen dem unwirklichen uneigentlichen Sein von geistigen Personen, nämlich Wille und Gesinnung, und ihrem vorausgesetzten wirklichen Sein nur in den Dienst des Gedankens und der Werthschätzung der unio mystica cum tota s. trinitate gestellt. Der Ausspruch Christi wird nicht direct metaphysisch, sondern aus dem religiösen Begriff der unio mystica, aber in Analogie

1) Geschichte des Pietismus II. S. 19. 23. 32.

zu der metaphysischen Distinction zwischen uneigentlicher und eigentlicher Wirklichkeit eines Menschen erklärt. Diese gegen einander abgestuften Gedanken, der metaphysische und der religiöse, sind jedoch darin sich gleich, daß sie ganz undeutlich sind. Wir erfahren von dem „wirklichen eigentlichen Sein“ eines Menschen nur, daß es nicht seine Gefinnung ist, und von der *unio mystica* darf ich mit den alten Dogmatikern als die Meinung des Auslegers voraussetzen, daß sie weder als *substantialis* noch als *personalis* gedacht ist. Ist also die *unio mystica* der Schlüssel zu dem Verständniß des Ausspruchs Christi, so ist nicht die Metaphysik der directe Maßstab seiner Auslegung durch Luthardt; und der Fall würde nicht einen solchen Mißbrauch derselben in der Theologie erkennen lassen, welcher den früher beurtheilten Fällen gleiche.

Allein zwischen Mystik und dieser Metaphysik besteht eine Verwandtschaft so nahen Grades, daß es ganz gleich gilt, ob man gewisse Sätze der Mystik oder ob man sie falscher Metaphysik zurechnet. Um dieses zu erkennen, muß man freilich die Mystik nicht in der verlaufsirrteten Formel der späteren lutherischen Dogmatiker, sondern in ihrem ursprünglichen Sinne und Umfang als Methode des religiösen Lebens und Strebens beachten. In der mystischen Methode kommt es darauf an, die Individualität des geistigen Lebens, welche sich in discursiven Erkennen und im sittlichen gemeinnützigen Handeln bewährt, zu überschreiten, und sich auf sein wirkliches eigentliches Sein zu setzen. Dieses aber soll erreicht werden, indem man entweder durch die theoretische Schauung oder durch die Vernichtung des eigenen Willens sich in das allgemeine Sein auflöst, welches für Gott gehalten wird. Das Begriffsschema, in welchem diese Aufgabe allein verständlich ist, ist die neuplatonische Unterschätzung alles besondern bestimmten Seins und Lebens gegen das Sein im Allgemeinen, nach dem Maßstabe, daß jenes überwiegend Schein und unwirklich, dieses aber das Wirkliche im eigentlichen Sinne sei. Eine Lebenspraxis also, welche nach dieser Erkenntniß sich richtet, wird folgerrecht dahin führen, daß man sein Ziel als Untergang der eigenen Besonderheit in dem allgemeinen Sein erstrebt. Die Mystik also ist die Praxis der neuplatonischen Metaphysik und diese ist die theoretische Norm des prätextirten mystischen Genusses Gottes. Daß nun das allgemeine Sein, in welchem der Mystiker zu zerichmelzen

wünscht, als Gott angesehen wird, ist eine Erschleichung. Denn die Uebereinstimmung zwischen dem Gedanken Gottes und dem Begriff des allgemeinen unbestimmten Seins besteht nur darin, daß Gott nicht die Welt ist, und daß das allgemeine unbestimmte Sein die Verneinung aller Merkmale ist, in denen wir die unsere Anschauung erfüllende Welt erkennen. Oder der neuplatonische Gott ist vielmehr selbst die Idee der Welt, das allgemeine blasse Schema, in welchem alle Besonderheiten und Wechselbeziehungen der Dinge ausgeschlossen sind, welches aber als Idee im platonischen Sinne für das eigentliche wirkliche Ding ausgegeben wird.

Ueber das Zusammenfallen dieser Metaphysik und der praktischen Mystik hat Gottfried Arnold¹⁾ ein sehr bemerkenswerthes Zeugniß abgelegt. Er zeigt nämlich in Columnen neben einander geordnet die drei Wege in der geheimen Gottesgelehrtheit nach der Ordnung der Bücher des allerweisesten König Salomo. „Der geheimen Gottesgelehrtheit einigender, erleuchtender, vereiniger Weg wird gelehrt je in den Sprüchen, Prediger, Hohem Lied. . . . Gleichwie eine dreifache Liebe zur Weisheit ist, Ethica, Physica, Metaphysica, welche umgeht mit den Sitten oder äußerlichen Werken, mit natürlichen, mit geistlichen Sachen, dergestalt lehret Salomo die Liebe zur Weisheit als ein Sittenlehrer, der von den Tugenden handelt und wie ein Vater die Kinder unterweist, als ein Lehrer der Natur, so die Naturen der Dinge unterscheidet und wie ein Arzt die Kranken heilet, als Lehrer der übernatürlichen Dinge, der das Göttliche zeigt und als ein Gottesgelehrter zu Gott führt. . . . Welche Lehre Salomo für höchst nothwendig hält, in der Welt friedlich zu leben, das Eitele und Nichtswürdige zu verachten, durch die Liebe in die Gemeinschaft Gottes zu kommen. . . . Daß der Mensch wisse, in der Welt wohl zu leben, die Welt, nachdem er sie erkannt hat, ihm zu unterwerfen, zu den Uarmungen des Bräutigams hinaufzusteigen“. Solche Gegenüberstellungen gehen zehn Seiten fort; zu den mitgetheilten Sätzen aber habe ich noch folgendes hinzuzufügen. Metaphysik und Mystik werden von Arnold identificirt, und die Ethik wird als die elementarste, werthloseste Stufe der Erkenntniß und Praxis

1) Historie und Beschreibung der mystischen Theologie oder geheimen Gottesgelehrtheit (Frankfurt 1703) S. 132 ff.

ihnen untergeordnet. Sogar die Physik wird über die Ethik gestellt. Indessen erkent man, daß die Combination der zweiten Weisheitsstufe mit dem Prediger Salomo, gemäß dessen Spruch: Alles ist eitel, auf die Verneinung des Natürlichen in der Askese bezogen ist. Wenn also die erste Stufe als die natürliche Moral gemeint ist, so ist die Abstufung der Askese als Verneinung der Natürlichkeit dagegen erklärlich. Nun wird die zweite Stufe zugleich dadurch bezeichnet, daß der Mensch die Welt sich zu unterwerfen weiß. Dieses Prädicat also ist in dem ethischen Leben der ersten Stufe nicht eingeschlossen. Ich möchte nun beiläufig darauf verweisen, daß ich die sittliche Bestimmung des Menschen im Christenthum, gemäß dem gegebenen Begriff des Reiches Gottes, als übernatürlich und überweltlich bezeichne, und daß ich ausdrücklich gezeigt habe, wie der Gläubige gemäß seiner Rechtfertigung im Glauben die geistige Herrschaft über die Welt übt. Ich bedaure also Luthardt darum, daß, indem er mir eine moralisirende Werthschätzung des Christenthums als Fehler vorrückt, er dadurch die Fähigkeit verleugnet, zwischen natürlicher Moral und übernatürlicher, Welt beherrschender Frömmigkeit und Sittlichkeit zu unterscheiden. Im Vergleich mit dieser Lebensführung aber kann ich den metaphysischen Weg der mystischen Vereinigung nicht als die höhere, werthvollere Methode, und in diesem Ziele nicht die Aufgabe des Christenthums erkennen.

Ich kehre zu dem Ausspruch Christi, dessen Auslegung zu diesen Auseinandersetzungen den Anlaß gab, zurück. Warum haben Meyer und Luthardt sich nicht begnügt, die Einheit der Züngergemeinde, welche der Einheit des Sohnes mit dem Vater gleicht, auf deren gemeinsame Willensrichtung oder Gesinnung zu deuten? Warum haben sie diesen Sinn geslistentlich undentlich gemacht durch die Einmischung einer metaphysischen Distinction und einer mystischen, unverständlichen Formel? Weil in der nicänischen Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Logos Gottes und Gott ein Gefüge von metaphysischen Begriffen vorliegt, welches in ihr Ohr klingt, und alle Eindrücke übertönt, welche sie von der Anschauungsweise der Schrift haben dürften, die sie im Zusammenhang d. h. aus sich selbst auszulegen verpflichtet sind. Wenn in einer Schrift, wie das Evangelium des Johannes ist, weniger deutliche Aussprüche vorkommen wie die von der Einheit Christi mit Gott, so sind sie nach dem Maße der parallelen Aus-

sprüche zu erklären, welche in ihrer Art deutlich sind. Das hat auch Meyer bei Joh. 10, 30 ausgeführt. Hier erklärt er die Einheit Christi mit Gott von der Identität des Wirkens zum Heile der Menschen. Merkwürdig aber ist, daß er dabei die Stelle anzuführen unterläßt, in welcher dieser Gedanke zuerst auftritt, nämlich 4, 34, und nur die spätere Aeußerung 17, 4 citirt. Bei der Erklärung von 4, 34 setzt nun Meyer den bildlichen Ausdruck Speise in den Sinn um: „Meine Befriedigung ist es, das Werk Gottes auszuführen“. Aber dem Zusammenhang entspricht vielmehr: „Das Mittel meiner Selbsterhaltung ist die Ausföhrung des Werkes Gottes.“ Luthardt hat den Satz gar nicht erklärt; er bezeichnet ihn bloß als bedeutungsvoll. Er wird also schwerlich etwas dagegen haben, wenn ich ihn als Schlüssel für die Erklärung der weniger deutlichen Aussprüche des Herrn gebrauche. Denn die Einheit des Sohns mit dem Vater, oder das Zueinandersein beider soll doch wohl etwas Wirkliches bezeichnen. In einem Personleben aber haftet die Wirklichkeit an dem geistigen Wirken und an nichts Anderem. Und wer von sich sagen kann, daß sein zusammenhängendes berufsmäßiges Wirken das Werk Gottes selbst sei, weist die von ihm behauptete Einheit mit Gott eben in diesem seinem Lebenswerk nach. Es gilt also hier der ethische Gesichtspunkt. Wer aber darin etwas erkennen würde, was unter der gottgleichen Höhe des Selbstgefühls Christi zurückbliebe, müßte von den Bedingungen des Willens diejenige Vorstellung haben, welche Arnold hegt, nämlich, daß der Wille nur als Träger natürlicher Moralität zu begreifen sei. Indessen gerade von Christus, wie er in allen Evangelien erscheint, lernen wir, daß unter seiner Leitung der menschliche Wille die Bestimmung hat, das überweltliche Ziel zu ergreifen, welches dem von Gott durch Christus ausgeführten Weltzweck, nämlich dem Heile der Menschen entspricht. Die Ueberwindung der Welt, welche Christus als seine Lebensleistung bezeichnet, ist die Probe darauf, daß seine solidarische Einheit mit Gott in seinem Willen wirklich ist, und daß er dieselbe auch unter den Gegengewirkungen aus der (widergöttlichen Richtung der) Welt aufrecht erhält. Dieses Ergebnis entspricht der Auslegung der Reden Christi bei Johannes, welche den Zusammenhang derselben als Maßstab nimmt.

Was würde es jedoch bedeuten, wenn man die fraglichen Sätze metaphysisch verstünde? Metaphysische Begriffe sind die ele-

mentaren Erkenntniſſe, in welchen man die Objecte des Erkennens eben nur als ſolche, als Dinge im Allgemeinen fixirt, in ihrer Einzelheit und weiter in ihrer gegebenen Stellung zu einander. In dieſer Betrachtungsweiſe enthält man ſich der Unterſcheidung der Erkenntnißobjecte als Natur und als Geiſt. Man erkennt alſo geiſtige Größen in metaphyſiſcher Methode nur oberflächlich, unvollſtändig, nicht in ihrer eigenthümlichen Wirklichkeit. Hat alſo Chriſtus in den vorliegenden Ausſprüchen die Einheit mit Gott als das bezeichnet, was wirklich zwiſchen ihm, der geiſtigen Perſon, und Gott, der Geiſt und Liebe iſt, beſteht, ſo hat er nothwendig keine metaphyſiſche Betrachtung darin geübt. Denn ihm iſt auch nicht zuzutrauen, daß er ſeine Selbſtbeurtheilung nach der Abſtufung metaphyſiſcher und ethiſcher Erkenntniß zergliedert hätte; denn er iſt kein Philoſoph. Aber auch wenn er ein ſolcher geweſen oder einem ſolchen zu vergleichen wäre, ſo wäre es abſurd, ihm jene Diſtinction zuzumuthen. Denn auch ein Philoſoph, wenn er zu den vernünftigen Menſchen gehört, wird das eigenthümliche Selbſtgefühl, in welchem er ſich kennt, nicht in metaphyſiſchen Begriffen, ſei es allein, oder in ihrer Abſtufung von den Formen ausſprechen, in denen er ſich als geiſtige Perſon bezeichnet.

Durch die Anſicht, welche ich hier vertrete, wird auch die Abſtufung nicht ungiltig, welche die Einheit der Jüngergemeinde gegen die Einheit einnimmt, die zwiſchen dem Sohn und dem Vater obwaltet. Die beiden Ausleger führen zu Joh. 17, 11 den Satz Bengel's an: *Ille unitas est ex natura, haec ex gratia; igitur illi haec similis est, non aequalis.* Beide Ausleger können dieſe Erklärung nicht ſo verſtehen, daß die eine Einheit metaphyſiſch und die andere ethiſch gemeint ſei; denn beide ſollten ja nach Meyer und Luthardt metaphyſiſch ſein. Alſo werde auch ich die Formel Bengel's mir aneignen können, indem ich beide Fälle der Einheit ethiſch deute. Was Chriſtus angeht, iſt *ex natura* inſofern, als für unſere Erkenntniß Jeſus Chriſtus gegeben iſt in derjenigen ſich gleich bleibenden, keine Veränderung aufweiſenden Gemeinſchaft mit Gott, daß ſein Lebenswerk das Werk Gottes iſt. Sofern man Chriſt ſein will, hat man eben dieſes Datum, dieſe von Chriſtus ausgeſprochene und von ihm bis in den Tod, ſowie durch ſeine Auferweckung bewährte Stellung zu Gott als gegeben anzuerkennen. Man hat ſich aller Verſuche zu enthalten, dahinter

zu kommen, wie es im Einzelnen zu Stande gebracht, wie es empirisch so geworden ist. Diese Unternehmungen sind überflüssig, weil sie erfolglos sind; und sich auf sie einzulassen, ist schädlich, weil es überflüssig ist. Aber die entsprechende Einheit der Gemeinde mit Christus und Gott ist *ex gratia*, weil wir in der Gemeinde nur Menschen wahrnehmen, welche von selbst nicht diese Einheit mit Gott kund gegeben haben, welche vielmehr eine Veränderung in sich erkennen lassen, die in der gegebenen Erscheinung Christi fehlt, und die durch Gottes Gnade erklärt wird.

4.

Ich habe in der Darstellung der dogmatischen Lehre von Gott und in der Exegese des Johanneischen Evangeliums einen unrichtigen unstatthafter Gebrauch von Metaphysik bei meinen Gegnern nachgewiesen. Der letztere Fall aber vergegenwärtigt zugleich den Gebrauch einer Metaphysik, welche falsch ist. Derselbe ist auch in die Exegese nur eingemischt worden, weil er über den ganzen Umfang des theologischen Erkennens verbreitet ist. Ich glaube nicht, daß Luthardt auf diese Thatsache geachtet hat, indem er mir die Ausscheidung aller Metaphysik aus der Theologie zum Fehler angerechnet hat. In Wirklichkeit aber entspringt die Abneigung, welche er meiner Theologie zuwendet, und die Unfähigkeit, sie mit Gerechtigkeit zu beurtheilen, daraus, daß ich eine andere Erkenntnistheorie, eine andere Fixirung der Erkenntnißobjecte übe, als der Vertreter des Hergebrachten und Ueberlieferten. Weil ich die Dinge, welche der Theologie angehören, anders bestimme, wie er es gewohnt ist, kann er nicht verstehen, warum ich manches lehre, was ihm so noch nicht vorgekommen ist, und manches dahingestellt lasse, worauf er Werth legt. Und wie es ihm mit mir geht, so auch noch vielen Anderen. Ich habe also ein hohes Interesse daran zu zeigen, daß die Metaphysik, insbesondere die Ontologie, d. h. der Gebrauch, den man von dem Begriff des Dinges als Object der Erkenntniß zu machen hat, bei meinen Gegnern und bei mir verschieden ist. Und ich werde zugleich beweisen, daß meine Gegner, indem sie für die theologische Ueberlieferung eintreten, sich einer falschen Erkenntnistheorie bedienen. Dadurch wird es hoffentlich auch klar werden, daß, wenn sie meinen, mir in der Schätzung des Christenthums überlegen zu

sein, dieses nur eine Täuschung ist, welche ihnen ihr ungeprüfter Glaube an ihre falsche Erkenntnistheorie vorspiegelt.

Es giebt eine vulgäre Ansicht von den Dingen, die wir erkennen, welche einer genauern Beobachtung den Fehler verräth, daß sie unsicher im Unterscheiden sowie voreilig im Vereinen ist. Die durch unsere Sinne vermittelten Empfindungen sind die erste und die letzte Gewähr davon, daß Dinge, welche wir in der Empfindung, die sie erregen, zugleich wahrnehmen, da sind oder wirklich sind. Das steht fest, obgleich wir uns in vielen Wahrnehmungen, die unsere Empfindungen begleiten, täuschen und diese Täuschung nachträglich feststellen. Wir achten die wahrgenommenen und empfundenen Dinge für wirklich, auch wenn wir unserer Empfindung von ihnen uns nur noch erinnern, weil wir mit Recht voraussetzen, daß Andere inzwischen die gleichen Wahrnehmungen machen wie wir selbst. Allein hieran knüpft die vulgäre Ansicht die Folgerung, daß die Dinge, welche da sind, durch die nachfolgende genaue Vorstellung und Erforschung so begriffen werden können, wie sie an sich sind. Diese fixirte Unterscheidung der Dinge, wie sie an sich außer Beziehung zu unserer Empfindung und Wahrnehmung zu sein scheinen, von ihrem Dasein für uns, ist ein Fehler in der vulgären Ansicht. Denn hier wird getrennt, was nach dem Ursprunge des Vorganges zusammengehört. Zu den Beziehungen, in denen wir das Dasein von Dingen überhaupt wahrnehmen, gehört nothwendig und unfehlbar auch ihre Beziehung auf uns als die Subjecte des Empfindens, Wahrnehmens, Vorstellens. Kann man dieses in vielen Fällen vergessen, so darf es in der wissenschaftlichen, d. h. genauen und vollständigen Uebersetzung niemals unbeachtet bleiben. Denn Dinge, die wir einmal wie zur Probe an sich, aber nicht in Beziehung auf uns setzen und bestimmen möchten, sind nothwendig unerkennbar für uns. Man verhehlt sich aber diese Wahrheit, indem man in der Beziehung der Dinge auf uns eine Masse von falschem täuschendem Schein feststellt, und einen Schutz vor demselben darin sucht, daß man die Dinge an sich, wie sie für sich sind, begreifen will. Allein dabei wird nur wieder dem Scheine nachgegeben, als ob in den Beziehungen der Dinge auf uns immer Täuschung, nur falscher Schein obwalte. Denn gesetzt, daß dieses richtig wäre, so könnte es nicht constatirt werden; es würde jeder Maßstab dafür fehlen. Aber man ermittelt die beschränkte Thatsache von Schein, indem

in den anderen Fällen die Uebereinstimmung der Wahrnehmungen Dieser es feststellt, daß die Dinge so sind, wie sie für uns sind. Gehört nun zu den Erkenntnißobjecten der wissenschaftlichen Theologie Gott, so ist jeder Anspruch, daß man etwas von Gott an sich lehren könne, was abgesehen von seiner irgendwie beschaffenen aber von uns empfundenen und wahrgenommenen Offenbarung für uns erkennbar wäre, ohne zureichenden Grund. Dieser Anspruch wird von meinen Gegnern erhoben, von Frank, indem er Gott als das Absolute zu denken vorgiebt, von Luthardt § 29, indem er von Wesensbestimmtheiten Gottes an sich lehrt, die er vor den für uns wirksamen Eigenschaften Gottes zu erkennen meint. Hierin also befolgen sie die falsche Metaphysik oder Erkenntnißart des vulgären Menschenverstandes, welche dadurch noch keine wissenschaftliche Wahrheit ist, daß sie bis auf Christian Wolff hin in den Lehrbüchern der Metaphysik ihren Platz gefunden hat.

Der zweite Fehler der vulgären Ansicht von den Dingen knüpft sich an die Thatsache, daß das Erinnerungsbild, in welchem wir wiederholte Wahrnehmungen eines Dinges fixiren, eine Neutralität gegen gewisse Veränderungen an sich trägt, welche wir jeweilen an dem Dinge beobachtet haben. Das Erinnerungsbild ist durch unwillkürliche Abstraction von Erscheinungen an dem Dinge bestimmt, welche in irgend welchen Grenzen an ihm wechseln. Unter dieser Bedingung behauptet das Erinnerungsbild eine Festigkeit und Klarheit in der Ordnung seiner Merkmale, welche keiner der Einzelbeobachtungen genau entspricht, in denen das Ding gegeben war. Dem Erinnerungsbild aber werden nun die wesentlichen Merkmale zugerechnet, in denen es als wirklich gilt, im Unterschiede von den zufälligen Merkmalen, in denen es abwechselnd erscheint. Von der Wirklichkeit des Dinges und von der Wirklichkeit seiner wechselnden Affectionen haben wir uns ursprünglich an den Empfindungen überzeugt, die in uns erregt werden, deren Wechsel wir mit der Continuität unseres Selbstgefühls ausgleichen. Das ruhende Erinnerungsbild eines Dinges ist ja nun kein Reiz für die Empfindung von der Art, wie die in die Sinne fallenden Erscheinungen desselben. Mit der Erinnerung aber verknüpft sich ein Interesse, ein Gefühl von dem Werthe, den der Besitz des Erinnerungsbildes darin bewährt, daß es die erneuerte Beobachtung des Dinges leitet, abkürzt, erleichtert. Nun wird das Werthgefühl dieses Besitzes der Empfindung gleich gestellt, welche

ursprünglich die Wirklichkeit des Dinges in seiner unmittelbaren Anschauung verbürgt hat. Und so trägt sich der gewöhnliche Menschenverstand mit zweierlei Eindrücken der Wirklichkeit eines Dinges, welche bestimmt und vollständig zu beurtheilen er jedoch keinen Anlaß nimmt, so lange er seine Art behauptet. Sofern man aber auf dieser Stufe des Erkennens zu einer Vergleichung zwischen der unmittelbaren Wahrnehmung des Dinges und dem Erinnerungsbilde, zwischen dem in die Augen fallenden Wechsel in der Erscheinung des Dinges und den festen und klaren Umrissen des Erinnerungsbildes veranlaßt wird, so bahnt sich unter den angegebenen Umständen ein Fehler im Erkennen an. Man vergegenwärtigt sich das Erinnerungsbild in einer Raumfläche hinter derjenigen, welche durch die unmittelbare Anschauung des Dinges ausgefüllt wird. Man trennt hiedurch alles an dem Dinge, was unsere Empfindung direct anregt, von den Merkmalen, welche die Festigkeit und Klarheit unserer Erinnerung ausmachen. Nun kann das, was unsere Empfindung anregt, nur als Beziehung, Bewegung, Wirken des Dinges begriffen werden. Mit Recht können wir also das Ding nur so als wirklich setzen, wie es in der Raumfläche der Erscheinung vor uns steht. Das Erinnerungsbild, das wir dahinter gestellt haben, müßten wir in dem Maße und in der Beziehung als unwirklich erkennen, als seine Ruhe und Zufälligkeit in sich die Wirkung auf unsere Empfindung von sich fern hält. Nichts desto weniger urtheilt der gewöhnliche Verstand in der angegebenen Situation so, daß das Ding, dessen Erinnerungsbild Ruhe und Gleichgiltigkeit an sich trägt, eben als solches im Augenblick unsere Empfindung anregt durch die Bewegungen, welche wir in der vordern Raumfläche wahrnehmen. Allein die räumliche Auseinandersetzung des Erinnerungsbildes gegen das in Bewegung stehende Ding erlaubt es gar nicht, die Functionen dieses Dinges auf das Erinnerungsbild zu übertragen. Denn in dem räumlichen Ansatze hinter einander sind die beiden Bilder desselben Dinges, das momentane und das dauernde, bei aller Ähnlichkeit gerade entgegengesetzt bestimmt, das eine eben als beweglich, veränderlich, wirksam, das andere als ruhend, gleichgiltig und ohne Beziehung auf irgend etwas Anderes. Es kommt also ein Widerspruch in sich heraus, wenn das als ruhend, indifferent, unwirksam vorausgesetzte Ding unserer Erinnerung zugleich als bewegt und bewegend, als wechselnd und veränderlich vorgestellt

werden soll. Auf solche Unebenheiten kommt es dem unwissenschaftlichen Denken nicht an. Verhänglich aber ist es, daß diese unrichtige Combination zwischen dem Erinnerungsbild und der directen Anschauung der Dinge auch in der wissenschaftlichen Metaphysik Aufnahme gefunden hat. Denn die Annahme, daß man die Dinge an sich räumlich hinter und zeitlich vor ihrer Erscheinung kennen könne, ist nichts als ein täuschender Niederschlag des Erinnerungsbildes, welches man hinter den ersten Beobachtungen her gewonnen, und vor den folgenden Beobachtungen zur Hand hat. Das Erinnerungsbild, auf das wir mit Recht den Werth legen, daß es zur Erleichterung und zur Stetigkeit unserer Erkenntniß dient, wird überschätzt oder unrichtig geschätzt, wenn man es für die eigentliche Wirklichkeit des Dinges einsetzt. Denn freilich scheint die Festigkeit und Klarheit, die es an sich trägt, hierzu zu berechtigen, da diese Eigenschaften den Erkenntnißtrieb zu befriedigen versprechen. Allein die Blässe und Unbestimmtheit, welche in anderen Beziehungen des Erinnerungsbildes seiner Festigkeit und Klarheit gegenüberstehen, durchkreuzen wiederum diese scheinbaren Bürgschaften seiner Wirklichkeit.

Ich habe hiemit dasjenige Element der Erkenntniß bezeichnet, dessen Verallgemeinerung die Lehre Platon's von den Ideen bildet. Die Idee in seinem Sinne ist das Erinnerungsbild vieler in der Mehrzahl ihrer Merkmale ähnlicher, also gleichartiger Dinge, der Gattungsbegriff; aber eben diese von uns gebildeten Gattungsbegriffe sollen die Dinge im eigentlichen Sinne sein, im Verhältniß zu welchen die Dinge der sinnlichen Wahrnehmung nur existiren, sofern sie an den Ideen theilnehmen. Diese ewigen Urbilder alles Einzeldaseins sind rein für sich, unberührt durch die Veränderung dessen, was nur an ihnen theilnimmt, im intelligibeln Orte, nur dem Denken zugänglich. Die Dinge als einzelne sind nur die Schattenbilder der Ideen. Die Ordnung der Ideen, welche Platon immer nur angedeutet, aber doch stets als Postulat aufrecht erhalten hat, drückt den Unterschied gegen die eleatische Philosophie aus, daß nicht die unterschiedlose Einheit, sondern die Vielheit in der Einheit das eigentliche vollwirkliche Sein ausmacht. Die Idee des Guten aber, welche die Vielheit der Ideen in Ordnung hält, bedeutet nicht das Moralisch-Gute, sondern die oberste Ursache und den letzten Zweck. Diese Weltanschauung begeht dieselben Fehler, welche in dem Verfahren des gewöhnlichen Menschenverstandes nachge-

wiesen sind. Platon leitet gerade dazu an, die Dinge an sich, abgesehen von ihrer einzelnen Erscheinung für uns zu denken. Ferner setzt er diese Dinge an sich als die Ursachen der an den Einzeldingen haftenden Wirkungen, da die Einzeldinge überhaupt nur sein sollen, sofern sie an den Ideen theilnehmen. Freilich ist diese Beziehung völlig undeutlich; dieser Umstand aber steht mit der Anlage dieser ganzen Weltbetrachtung nicht im Widerspruch. An ihrem geschichtlichen Orte entsprang dieselbe aus der Aufgabe, die Erkenntniß hindurchzusteuern zwischen den sophistischen Ausnutzungen des eleatischen und des heraklitischen Grundsatzes, daß Alles nur einfaches Sein und daß alles nur fließende Erscheinung sei. Auf dem Auswege, den Platon fand, wird das Verhältniß zwischen Erkennen und Sein doch nicht richtig bestimmt. Denn die Nachweisung, daß die Ideen nur verallgemeinerte Erinnerungsbilder sind, ist dahin zu ergänzen, daß dieselben um so blasser und unbestimmter, ja sogar schwankender in sich werden, je mehr Exemplare oder Unterarten sie decken sollen. Ist denn die Idee des Apfels eine feste und klare Vorstellung? Die Gattungsmerkmale der Größe, der Gestalt, der Farbe, des Geschmacks, der innern Structur u. s. w. werden immer in einer begrenzten, aber gleitenden Scala vorgestellt werden müssen. Die Erwartung also, in dem Gattungsbegriff eine feste und klare Erkenntniß zu erreichen, ist Selbsttäuschung. In dem Maße aber als man einen Gattungsbegriff von jenem Schwanken in sich reinigt und auf feste und klare Umrisse bringt, muß man sich davon überzeugen, daß er nur ein Schattenbild der wirklichen Dinge in unserer Erinnerung ist, dem keine Wirklichkeit zukommt. Diese Erkenntniß aber ist das Gegentheil der platonischen Behauptung, daß die Einzeldinge die Schattenbilder der Ideen seien. Demgemäß ist der Begriff des allgemeinen unterschiedlosen, unbestimmten und grenzenlosen Seins, den Plutarch, Philon und die Neuplatoniker als Gott setzen, nichts als der Schatten der Welt. Den Hellenen ist diese Verwechslung nachzusehen, da sie das Göttliche von dem Weltlichen nie sicher zu unterscheiden vermocht haben, dem Juden Philon schon weniger. Daß christliche Theologen auf derselben Verwechslung als einer Bürgschaft der christlichen Gotteserkenntniß bestehen, will ich hier nicht noch einmal beurtheilen.

Die Vorstellung vom Dinge entspringt aus den verschiedenen Sinnesempfindungen, welche in bestimmter Ordnung sich an etwas

anknüpfen, was die Wahrnehmung in einem begrenzten Raume fixirt. Den Apfel setzen wir als rundes, rothes, süßes Ding, indem die Empfindungen des Tasts- Gesichts- Geschmacksinnes sich an den Ort knüpfen, in welchem die entsprechenden Beziehungen der Gestalt, Farbe und des Geschmacks wahrgenommen werden. Eben diese Beziehungen, welche in dem gemeinsamen Ort bei wiederholter Wahrnehmung zusammentreffen, fassen wir in der Vorstellung eines Dinges zusammen, das in seinen Beziehungen da ist, das wir nur in ihnen kennen, und mit ihnen benennen. Das Verhältniß der genannten durch die Empfindungen festgestellten Merkmale zu dem Dinge, welches wir in dem Urtheile aussprechen: dieses Ding ist rund, roth, süß, hat den Sinn, daß wir das Subject dieses Satzes nur in den Prädicaten kennen. Wenn wir dieselben außer Acht lassen oder vergessen könnten, so würde auch das Ding, das wir unter diesen Merkmalen kennen gelernt haben, aus unserer Erkenntniß herausfallen. Auf dieser elementaren Stufe der Bildung des Begriffs vom Dinge liegt kein Anlaß dazu vor, das Ding und seine von uns zugleich empfundenen und wahrgenommenen Merkmale in zwei hinter einander gestellten Raumflächen auseinander zu setzen, und die Möglichkeit einer Kenntniß des Dinges hinter seinen Merkmalen, oder vor der Benennung derselben her zu behaupten. Aber hiezu liegt auch kein Anlaß vor, indem der Begriff des Dinges bereichert wird, indem man seine Merkmale als erscheinende Wirkungen einer Ursache, und als Mittel einer Zweckursache verstehen lernt, indem man die Merkmale als veränderlich in bestimmten Grenzen und das Ganze als wirksam in der regelmäßigen Veränderung seiner Eigenschaften erkennt, indem man endlich ein Gesetz in der wahrgenommenen Geschichte eines Dinges vermuthet. Vielmehr ist das Ding Ursache in seinen Wirkungen und Zweck in der geordneten Reihenfolge seiner erscheinenden Veränderungen.

Der Eindruck, daß das wahrgenommene Ding in dem Wechsel seiner Merkmale Eins ist, entspringt, wie schon oben (S. 19) bemerkt worden ist, der Continuität des Selbstgefühls innerhalb der Reihenfolge unserer durch das Ding erregten Empfindungen. Ferner entspringt die Auffassung des Dinges als Ursache und als Zweck seiner selbst der Gewißheit, daß Ich Ursache und daß Ich Zweck in den von mir verursachten Wirkungen bin. Die Evidenz der Wahrnehmung des Dinges in seinen Merkmalen und seiner

Wirklichkeit in seinen Wirkungen auf uns und demgemäß in sich selbst, weiterhin auf die anderen Dinge, mit denen es Wirkungen austauscht, würde auch keine Störung erfahren, wenn nicht dem einzelnen Erinnerungsbilde und seiner Verallgemeinerung im Gattungsbegriff die falsche Verwendung eingeräumt würde, welche beschrieben ist. Aber wenn man in der Analogie des gewöhnlichen Verstandes und in der Richtung des Verfahrens Platons das Ding als reines Sein, oder als eigenschaftlose Realität zu denken lehrt, dem man seine Beziehungen und seine bestimmten Eigenschaften zufällig und nachträglich anhängt, um auf jene Weise das Ding klar und fest zu setzen und es vor den Störungen durch den Wechsel zu schützen, der an ihm wahrgenommen wird, so lehrt man etwas, was nicht evident, und was nicht denkbar ist. Vielmehr leitet man hiemit zu einer Art von Vorstellen an, welches eine Aehnlichkeit mit dem Mythos hat. Dieser stellt Naturdinge als Träger geistigen Lebens vor. Die falsche Metaphysik setzt blasse und schwankende Erinnerungsbilder oder Gattungsbegriffe als wirklich; und obgleich dieselben durch Ablösung aller Bedingungen des Wirkens in Ruhe gesetzt sind, wird ihnen unter unbestimmbaren Umständen eine Art von Entschluß zugemuthet, um in ein Wirken überzugehen, das ihnen vorher ausdrücklich abgeschnitten war. Und dieses Wirken, indem es als zufällig an den in sich ruhenden Dingen gesetzt wird, soll hierin so verstanden werden, daß es in den sich stets gleich bleibenden Dingen keine Veränderung constatirt. Dieses ganze Verfahren ist in sich weder folgerecht noch klar, es ist endlich außer allem Verhältniß zu dem praktischen Verhalten, das wir zu den Naturdingen und den geistigen Personen einnehmen. Das ist niemals durch solche Abstractionen geleitet, sondern immer durch die Evidenz, daß der einzelne Apfel, den wir essen, wirklich ist, und daß der Mensch in der Richtung seines Willens und in der Stimmung seines Selbstgefühls, die wir kennen lernen, er selbst ist. Dahinter haben wir kein eigentlicheres und wirklicheres Sein des Menschen in Erwägung zu ziehen, um ihn zu verstehen und zweckmäßige Stellung zu ihm zu nehmen.

Nichts desto weniger hat die falsche Metaphysik, in welche diese Distinction Luthardt's gehört, eine Macht des Vorurtheils für sich, welche daran zu ermessen ist, daß die Darstellung der Ontologie in der „Metaphysik“ von Locke an einer steten Widerlegung jener Annahme verläuft. Ich darf mir gestatten, folgende

Sätze aus diesem Werke zum Abschluß meines Versuches, die Sache klar zu stellen, zu gebrauchen¹⁾: „Die Metaphysik hat nicht die Wirklichkeit zu machen, sondern sie anzuerkennen; die innere Ordnung des Gegebenen zu erforschen, nicht das Gegebene abzuleiten von dem, was eben nicht gegeben ist. Sie hat sich, um diese Aufgabe zu erfüllen, vor dem Mißverständnisse zu hüten, die Abstractionen, durch welche sie für ihren Gebrauch einzelne Bestimmungen des Wirklichen fixirt, als constructive und selbständige Elemente anzusehen, die sie aus eigenen Mitteln wieder zum Aufbau des Wirklichen benutzen könnte. In diesem Mißverständnisse haben wir sie vielfach befangen gesehen; sie bildete den Begriff eines reinen Seins und gab diesem eine Bedeutung abgetrennt von allen Beziehungen, in deren Bejahung es allein Wirklichkeit anzeigt; sie verfestigte zu einem eigenschaftlosen Realen an sich die Realität, die nur dem völlig Bestimmten zukommen kann; sie sprach von Gesetzen, die eine gebietende Macht wären zwischen oder außer den Dingen und Ereignissen, in denen ihre Gültigkeit allein eine Wirklichkeit hat.“

5.

Abgesehen von der Lehre von Gott bietet die christliche Dogmatik keine Gelegenheit dar, direct einen metaphysischen Gedanken als theologischen aufzustellen. Alle übrigen Themata der Theologie sind so specifisch geistiger Art, daß die Metaphysik nur als die formelle Regel für die Erkenntniß der religiösen Größen oder Beziehungen in Betracht kommt. Aber in dieser Hinsicht ist jeder Theolog als wissenschaftlicher Mann genöthigt oder verpflichtet, nach einer bestimmten Theorie der Erkenntniß zu verfahren, deren er sich bewußt sein und deren Recht er nachweisen muß. Demgemäß ist es eine unüberlegte und unglaubliche Behauptung, daß ich alle Metaphysik aus der Theologie ausschiede. Denn wenn ich in der Theologie wissenschaftlich befähigt bin, und das ist mir im Allgemeinen noch nicht bestritten worden, so werde ich eine Erkenntnißtheorie befolgen, welche in der Bestimmung der Erkenntnißobjecte sich nach einem Begriff vom Dinge richten, also meta-

1) N. a. D. S. 163.

physisch sein wird. Deshalb wird der Streit zwischen Luthardt und mir richtig nur so formulirt, welche Metaphysik in der Theologie berechtigt ist. Das Recht des Besitzes in der theologischen Ueberlieferung, die ich aufgegeben habe, und für die meine Gegner eintreten, hat ja die platonische Erkenntnistheorie. Es wird Alles von oben herunter von Allgemeinbegriffen aus deducirt. Die obigen Erörterungen gegen Frank haben zur Genüge bewiesen, daß die Herren die Erkenntniß des Gottes und Vaters unseres Herrn Jesus Christus einer Idee, einem Allgemeinbegriff unterwerfen, welcher das Absolute, die Substanz genannt wird, d. h. das Ding. Nachher lehrt die hergebrachte Form der Dogmatik Gott kennen als Subject von ruhenden Eigenschaften, um ihn darauf in seinen Wirkungen auf die Welt noch einmal vorzuführen. Die Erkenntniß von Christus wird einem Allgemeinbegriff von seiner präexistenten Gottheit untergeordnet, dessen Incongruenz mit der gleichnamigen Gedankenreihe des Johannes feststeht, und dann wird, wenn auch immer vergeblich, versucht, jene Art von Gottheit in dem geschichtlichen Dasein Christi nachzuweisen. Ferner wird seine in sich fertige Person begreifen gelehrt, bevor sie in ihrem eigenthümlichen Wirken auch nur zur Anschauung gebracht wird. Bei der Lehre von der Sünde wird ihr Allgemeinbegriff als passiv angeerbte Verderbniß der menschlichen Natur vortangeschickt, und danach die active Sünde beurtheilt und erklärt. Das ganze Gefüge der Dogmatik endlich wird nicht an Christus als dem Träger der Offenbarung orientirt, sondern an der Vollkommenheit Adams; denn hieran wird die Sünde gemessen, und an der Sünde der Erlöser von derselben. Die ersten Menschen vor dem Falle sind aber wieder nur zu verstehen als die Idee des Menschen, welche durch Gottes Schöpfung in die Existenz gesetzt worden ist.

In dieselbe Methode gehört es, daß der Professor Hermann Weiß in Tübingen¹⁾ mich darum straft, daß ich für die *unio mystica*, für die Nachweisung der unmittelbaren persönlichen Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Gott keinen Raum in meiner Theologie lasse. Denn, sagt er, „der Geist ist eben doch nicht bloßer (muß heißen: nicht bloß) Wille, er ist auch eine bestimmte

1) Ueber das Wesen des persönlichen Christenstandes. In den Studien und Kritiken 1881. Heft 3. S. 377—417.

Art des Seins und Lebens und hat allerdings hierin eine mit der Natur verwandte objective Seite“ (S. 410). Ich kann zur Beurtheilung dieses zwar verschrobener jedoch mir verständlichen Satzes auf das verweisen, was ich über die gleichen Postulate von Luthardt zu Joh. 17 gesagt habe. Aber jener Gegner wird ungeachtet seiner Bemühungen, mich zu verstehen, stets in Mißdeutungen oder Verdrehungen meiner Sätze sich bewegen, da er als quasi Platoniker die Sachen von oben herunter in einem Gemeinbegriff verstehen will, ehe er sich zur Beobachtung des Einzelnen, wie es wirklich ist, hergiebt. Er hat vor einigen Jahren eine Schrift „die christliche Idee des Guten“ erscheinen lassen, in welcher er erstens über die Idee des Guten überhaupt, zweitens über die Idee des christlich Guten handelt. Ich erinnere mich noch deutlich der Fehler, in welche der Verfasser durch diese Anlage seiner Lehre verfallen ist. Denn „das Gute überhaupt“ läßt sich ja nicht darstellen oder nur in einer blassen Unbestimmtheit, in einer Neutralität gegen alle bestimmten Formen und Stufen der sittlichen Anschauungskreise aus der Geschichte. Also Weiß hatte in diesem Theil seiner Schrift das Bedürfnis nach concreteren Bestimmungen, und da hat er denn eine Menge von christlichen Deutungen des Guten in den Rahmen des Guten überhaupt übertragen. Einem Manne, der diese Leistung in der Theologie aufzuweisen hat, kann ich nicht eine besondere Disposition zutrauen, meine nicht aus dem Allgemeinen von oben herunter entworfene Gestalt der Theologie zu verstehen. Demgemäß ist es auch nur ein Zerrbild meiner Ansicht, was er durch seine Consequenzmachereien zu Stande bringt. Es sind eben immer die gewohnten Schemata, nach denen Weiß fragt, und in die er mich durch seine Beurtheilung hineinzwängen will. Daß ich bei der Darstellung der religiösen Vorgänge in den Subjecten zwischen der Betrachtung aus der göttlichen Gnade und der aus der Form der menschlichen Freithätigkeit, wie es anders nicht möglich ist, abgewechselt habe, beurtheilt er als Widerspruch in sich selbst, indem er andeutet, daß hinter der menschlichen Freithätigkeit doch so etwas wie Natur nachzuweisen sei, worin also Gott direct und unmittelbar gegenwärtig sein wird. Eben auf diesen metaphysischen Pflock im menschlichen Geiste pflanzt er den für ihn maßgebenden Begriff der unio mystica, des unmittelbaren persönlichen Verhältnisses zu Christus auf, als die Wahrheit, die ich verleugnet habe.

Ich bemerke hiezu, daß dieser Titel entweder wie in der alten Dogmatik unverständlich und unpraktisch ist, oder wie im Pietismus die evangelische normale Zuversicht des Heiles aufzehrt. Freilich die bekannten paulinischen Formeln und wieder die johan-
neischen Abschiedsreden sollen einen Theologen nöthigen, die unio mystica als heilsnothwendige Wahrheit zu behaupten! Ich bestreite die Evidenz dieser Voraussetzung. Diese Art der Benutzung der heiligen Schrift, mit ziffermäßiger Bezeichnung gewisser Stellen, ohne einen Versuch der Interpretation, eine beliebige Wahrheit als heilsnothwendig zu stempeln, lehne ich ab¹⁾. Ich weiß auch nicht, wie man neben diesem Verfahren eines akademischen Theo-

1) Dieses gilt auch gegen den Gebrauch, welchen Kasten (das Wesen der christlichen Religion. 1881) von Kol. 3, 3 macht, um festzustellen, daß „das mit Christus in Gott verborgene Leben der Seele der Kern der christlichen Religion, und das Verhältniß zur Welt eine Seite, eine nähere Bestimmung dieses Lebens in Gott ist“ (S. 76) oder „daß dem Christenthum gleich wesentlich ist eine mystische, von der Welt abgekehrte und eine ethische der Welt zugewandte Seite“ (S. 239). Das eigenthümliche (ewige) Leben und die eigenthümliche (geistige) Herrschaft über die Welt sind im Christenthum Wechselbegriffe (Röm. 5, 17; Jak. 1, 12; 2, 5; Hebr. 12, 28), deren Inhalt der gleiche ist, und diese höchste Bestimmung der Christen ist daraus verständlich, daß überhaupt Leben in der Verwendung anderer Dinge (die man beherrscht) zum eigenen Zweck besteht. Ja wenn man seinen Blick auf Kol. 3, 3 beschränkt, mag man sich vorspiegeln, daß Paulus auf die mystische Vereinigung mit Gott anspiele. Wenn man aber, wie es doch geboten ist, auch B. 4 berücksichtigt, so ergibt sich, daß Paulus das Leben der Christen, welches gegenwärtig mit Christus verborgen ist, als deren Herrschaft über die Welt gedacht hat, welche, wenn Christus als der Weltherrscher in die sinnensällige Erscheinung treten wird, auch die gottgemäße Erscheinung oder die Ehre der Gläubigen ausmacht, weil Christus der Grund und Maßstab ihres Lebens ist. Die Kasten'schen Formeln sind von Paulus an dieser Stelle so gewiß nicht gedacht worden, als der Apostel die Verborgenheit des Lebens in Gott nur relativ gemeint haben kann. Denn an anderen Stellen (1. Kor. 3, 21—23; Röm. 8, 37—39) behauptet er schon für die Gegenwart eine charakteristische Beherrschung der Welt durch die Gläubigen, welche den entsprechenden Inhalt ihres Gott angehörigen oder in der Liebe Gottes durch den Herrn Christus gegründeten Lebens bildet. Nur ist die gegenwärtige Beherrschung der Welt durch die Gebuld der Christen, ohne welche ihre Angehörigkeit zu Gott gar nicht vorgestellt werden kann, der Welt nicht offenbar, von derselben nicht anerkannt und gewürdigt, wie es der Fall sein wird, wenn die Herrschaft Christi über die Welt in die volle Erscheinung tritt. (In der 2. Aufl. von Kasten's Wert, 1888, stehen die angeführten Sätze S. 86. 262.)

logen sich noch eine Rüge oder eine Verwunderung darüber gestatten kann, was die Wiedertäufer und die russischen Altgläubigen in der Anwendung der heiligen Schrift leisten. Da steht es ja ganz evident geschrieben: Was euch ins Ohr gesagt ist, das prediget von den Dächern; Wer nicht Weib und Kind verläßt, der ist mein nicht werth. Darauf predigten die Wiedertäufer von den Dächern, verließen sie ihre Angehörigen und schweiften umher. Da steht es ja: Was aus dem Mund ausgeht, verunreinigt den Menschen, und Wir sollen herankommen an das Mannesalter Christi. Darauf hin enthalten sich die Staroverzen des Tabakrauchens als einer großen Sünde und üben als Christenpflicht die Schonung ihrer Bärte. Ich finde die von Weiß ziffermäßig allegirten neutestamentlichen Beläge für den Begriff der unio mystica nicht evident, als die Berechtigung jener sectirerischen Grundsätze aus den angeführten Stellen des N. T.

Es ist ein merkwürdiger Zufall, daß dasselbe Heft der Theologischen Studien und Kritiken, welches den Angriff von Weiß gegen mich enthält, noch einen Aufsatz von Heinrich „Zum genossenschaftlichen Charakter der paulinischen Christengemeinden“ darbietet. Denn hier erscheint in umgekehrter Beleuchtung dieselbe Controverse zwischen einem Urtheilen aus Allgemeinbegriffen und der Ableitung einer Gesamtansicht aus der Beobachtung des Einzelnen und Besondern, auf welche ich die Einwendungen von Weiß gegen mich reducire. Der Vertreter der Allgemeinbegriffe in der Auffassung der Zustände der korinthischen Gemeinde ist Holsten, und Heinrich widerlegt dessen Verfahren und Ergebnisse. Weiß und Holsten stehen einträchtig zusammen; und dieselbe Erkenntnißmethode, mit welcher Weiß über mich den Sieg davonzutragen meint, erleidet nachher durch Heinrich eine Niederlage. Holsten nämlich hat folgenden Begriff von der Gemeinde: „das Wesen Gottes soll in derselben zur Darstellung gebracht werden; die transcendente Kraft des Gottesgeistes gestaltet die Vielheit der Gläubigen in der Gemeinde Gottes zu einer organischen Einheit, die Gemeinde Gottes ist deshalb ein Organismus des Geistes Gottes“ (Stud. u. Kr. S. 510). Indem aber Holsten aus diesem Allgemeinbegriff die in den paulinischen Briefen enthaltenen Zeugnisse über den Zustand in der korinthischen Gemeinde zu deuten unternimmt, findet er, nach der Angabe von Heinrich, daß dieselbe eine Formlosigkeit behauptet habe, die das gerade Gegentheil der

behaupteten principiellen Einheit ist. Er hat von der Höhe seines Allgemeinbegriffs aus nicht erkannt, in welchen Functionen des Gemeindelebens der heilige Geist wirksam geworden, also da ist. Man soll sich vielmehr vorstellen, daß über einem ungeformten und unverfaßten Aggregate von Gläubigen transcendente und ideelle Mächte schweben, indem „der Geist auch da, wo er im Herzen der Gläubigen wohnt, transcendente Macht bleibt“, wie Heinrici (S. 515) die Meinung seines Gegners zusammenfaßt. Hiegegen führt Heinrici das Argument ein, daß wenn nicht der heilige Geist in den übereinstimmenden und gemeinsamen Bewegungen und Thätigkeiten der Gläubigen nachgewiesen wird, seine transcendente Gegenwart fruchtlos und werthlos ist. Aehnliches wie Holsten an der korinthischen Gemeinde leistet Weiß an mir. Er versteigt sich nämlich so hoch (S. 411) zu behaupten, daß ich den heiligen Geist aus dem Organismus christlicher Lehre einfach entferne. Ich habe ja, wie er selbst anführt, den heiligen Geist begriffen als den Grund des gemeinsamen Bewußtseins der Gottesfindschaft, als das Motiv und die göttliche Kraft des überwältlichen religiösen und sittlichen Lebens in der Gemeinde, und so als die nothwendige Formbestimmtheit der christlichen Persönlichkeit! Das ist für Weiß viel zu gering, und er verkennet die Bedeutung dieser Sätze, gerade wie Holsten wegen der Transcendenz des Geistes Gottes gegen die Gemeinde zu Corinth die Wirkungen desselben in ihr gar nicht erkennt. Triumphirend zieht Weiß aus meiner Deutung des heiligen Geistes seine Folgerung: „Also der heilige Geist ist in keiner Weise etwas Reales oder Wesenhaftes“ u. s. w. (S. 412). Natürlich! Was in seinem Sinne real sein soll, muß vor und abgesehen von aller besondern Wirksamkeit behauptet werden. Der heilige Geist im Menschen wird von ihm nach demselben Maße als Realität aufgezeigt, nach welchem „der menschliche Geist nicht bloß Wille, sondern auch eine bestimmte Art des Seins und Lebens ist, und hierin eine mit der Natur verwandte objective Seite hat“. In diesem aus Metaphysik und Physik des menschlichen Geisteslebens gewobenen Nebel soll man die Realität des heiligen Geistes erkennen, insofern jener Nebel der Ort der unio mystica wäre, abgesehen von den angegebenen Functionen des christlichen Lebens, in denen der heilige Geist als wirksam und wirklich begriffen wird. Der Tübinger Professor dürfte erst seine Begriffsscala prüfen, ehe er Andere kritizirt, ins-

besondere ehe er insinuirt, daß ich das Christenthum um ein wesentliches Glied seiner Anschauung verkürze.

Daß aber eben meine Gegner direct oder indirect meine Theologie der Entwerthung des Christenthums beschuldigen, hat in nichts Anderem seinen Grund, als in dem Glauben, ihre Erkenntnißweise sei mit dem Christenthum solidarisch. Indirect enthält ihr Auftreten für mich die Weisung, daß ich mich zu ihrer platonisirenden und mystisch-metaphysischen Erkenntnißtheorie bequemen soll, wenn mir nicht nur meine Reputation als Theolog, sondern auch meine Seligkeit lieb ist, da man doch in einem entwertheten und verstümmelten Christenthum nicht selig werden kann. Ich sage, daß ich bei meiner steten Bereitschaft, mich selbst zu prüfen, diese Folgerung für mich aus jenen Vorhaltungen gezogen habe. Wenn also meine Gegner um des Christenthums willen Recht gegen mich haben, so muß ich mich zur Anerkennung der bewußten Allgemeinbegriffe in der Theologie und zur Ableitung der besonderen Erkenntnisse aus jenen, so schlecht sie gelingt, entschließen, demgemäß daß jene Allgemeinbegriffe zugleich für die Wirklichkeit der in ihnen bezeichneten Verhältnisse Bürgschaft leisten, — oder ich bin kein zuverlässiger Theolog und Christ. Allein ich finde, daß eine solche Zumuthung eine fatale Analogie zu der Rede jener Männer einnimmt, welche seiner Zeit von Judaea nach Antiochia kamen: „Wenn ihr euch nicht beschneiden lasset, so könnet ihr nicht selig werden.“ Ebenso wie hier die Besonderheit einer nationalen Sitte dem Christenthum als Bedingung seiner Vollgiltigkeit aufgedrängt werden soll, wird mir die Besonderheit einer Erkenntnißtheorie als die Bedingung für die Vollständigkeit und Richtigkeit des in der Theologie darzustellenden Christenthums, also auch meines persönlichen Charakters als Theolog und Christ vorgehalten. Allein das Opfer, das die Jüdenchristen den Heiden zumutheten, und das *sacrificium intellectus*, das ich bringen müßte, haben gleich wenig mit dem Christenthum gemein. Denn da dasselbe neutral ist gegen die Unterschiede zwischen jüdischer und hellenischer Sitte, so ist es auch als Religion neutral gegen die verschiedenen Erkenntnißtheorien, durch welche sein Gedankengehalt wissenschaftlich geordnet werden mag. Also die Collision zwischen verschiedenen Erkenntnißtheorien, welche in den Einwendungen meiner Gegner gegen mich vorliegt, wird nur auf dem von mir eingeschlagenen Wege richtig

beurtheilt, nämlich als Gegensatz wissenschaftlicher Art. Jedoch eine solche Kritik meiner Sätze, wie Weiß sie übt, stellt immer nur fest, daß ich anders lehre, als er es gewohnt ist, und daß ich nach dem Maße der ihm gewohnten Allgemeinbegriffe Absurdes lehre. Sein Verfahren in dieser Hinsicht erinnert an die Behandlung, welche der berühmte Prokrustes seinen Gästen zu Theil werden ließ. Ich erkenne deswegen die lange Bettstatt der Allgemeinbegriffe nicht als die berechnete Norm meiner theologischen Erkenntniß an; ich finde vielmehr in dem von Weiß auf meine Lehre angewendeten Verfahren eine Art Folter, durch die er es erreicht, daß meine Sätze ihm einen andern Sinn verrathen, als welchen ich in ihnen beabsichtigt und ausgedrückt habe. Sein Vorbild Prokrustes war offenbar und ohne Zweifel geistreich, aber zugleich gewaltthätig; auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Erkenntniß treffen beide Eigenschaften zusammen in der Sophistik.

Weiß und Luthardt bekunden ihre Neigung zur Metaphysik in dem übereinstimmenden Satze, daß die Wirklichkeit des menschlichen Geistes nicht begriffen werde in seinem Wollen (was natürlich das Erkennen und das leitende Selbstgefühl einschließt), sondern daß man hinter, unter und über diesen Functionen das eigentliche wirkliche Sein in einer Form der Objectivität, die auch der Natur eigen ist, zu denken habe. Deutlicher haben die Herren den Gedanken nicht gemacht; und daß dieser Gedanke, den sie sich vom Menschen machen, diese Vorschwebung Realität sei, und eine Realität von stärkerer Ueberzeugungskraft, als die Functionen, in denen jeder seine Wirklichkeit theils erfährt, theils bethätigt, haben sie nicht bewiesen. Aus dem letztern Umstande mache ich ihnen keinen besondern Vorwurf; die Gelegenheiten, in denen die von mir bestrittenen Sätze vorkommen, ließen zu einem Beweis derselben keinen Platz; überdies meinen Beide, nur einen festen Besitz von Ueberlieferung zu behaupten. Aber den Beweis, welchen ich fordere, werden sie auch nicht leisten können. Er müßte etwa in Analogie mit dem ontologischen Beweise für das Dasein Gottes geführt werden, nämlich als Beweis dafür, daß Vorstellungen über das Wesen des Menschen, welche abgesehen von aller Erfahrung gebildet werden, wegen ihres allgemeinen und undeutlichen Inhaltes der Wirklichkeit entsprechen. Ich will meinen Gegnern nicht zuvorkommen, einen solchen Beweis zu formuliren; ich lege viel-

mehr ihnen hiemit diese Beweislast auf. Ehe sie aber nicht dieselbe von sich in ordnungsmäßiger Weise abwälzen, folgere ich aus den von mir nachgewiesenen Bedingungen der metaphysischen Erkenntniß dieses: Die elementare Auffassung des geistigen Lebens als eines wirklichen Dinges ist nur Vorbereitung dazu, daß man die eigenthümliche Wirklichkeit des Geistes in den Functionen des Fühlens, Erkennens, Wollens, hauptsächlich aber in der letztern erkennt. Ferner kann man keine Wirkungen anderer auf den menschlichen Geist nachweisen außer in dem Umfang des activen und bewußten Empfindens, welches der Stoff für das aussprechbare Selbstgefühl des Ich, der Leitfaden für alles Erkennen, und der Anlaß für die Anerkennung von Motiven des Wollens ist. In diesem Umkreise der Wirklichkeit des geistigen Lebens können allein auch die Wirkungen Gottes verstanden werden, welche die Religion feststellt. Wie wir aber auch Gott nur in seinen Wirkungen auf uns, die seiner öffentlichen Offenbarung entsprechen, erkennen können, so erkennen wir eben in diesen Wirkungen die Gegenwart Gottes für uns. Die Evidenz davon ist freilich anders bedingt als die der einzelnen Sinneswahrnehmung. Aber dieser Unterschied besteht nicht darin, daß diese unmittelbar, die religiöse Evidenz der Gegenwart Gottes aber vielfach vermittelt ist. Denn auch die einfachste Sinneswahrnehmung, welche dem vulgären Menschenverstand als unmittelbar erscheint, ist in Wirklichkeit eine durch Übung vermittelte Complication von Empfindung und Urtheil. Vielmehr hängt die religiöse Evidenz der Gegenwart Gottes von einem Zusammenhang religiöser Gemeinschaft und Erziehung mit sittlicher Selbstbildung und Selbstbeurtheilung ab, den ich hier nicht beschreiben will, da meine Gegner, wenn sie wollen, ihn für sich feststellen können. Die geschichtliche Seite an diesem Zusammenhang religiöser Erfahrung hat nun auch ihre sinnenfälligen Merkmale; allein diese stehen dem Act, den ich meine, so fern, daß sie bei ihm nur in untergeordneten Betracht kommen, auch wenn man den Vorgang genau analysirt.

Aber auf diesem Punkte begegne ich nun eben dem aller-schärfsten Widerspruch der Gegner. In ihrem Sinne ist es ein Defect christlicher Ueberzeugung, daß ich und Andere mit mir nur Wirkungen Gottes oder Christi¹⁾ nachweisen, welche der Gläubige

1) Es wird vielleicht interessiren, hierüber Spener zu vernehmen. Theo-

als Glied der Gemeinde unter der Vermittelung durch die Predigt des Evangeliums an sich erfährt. Man muß vielmehr, sagen sie, ein unmittelbares persönliches Verhältniß zu Christus unserem Erlöser besitzen¹⁾. Hiegegen wage ich folgendes zunächst zur Vertheidigung anzuführen. Wenn man Wirkungen richtig denkt, so denkt man die Ursache in den Wirkungen. Es ist nur der falsche Anfaß des vulgären Menschenverstandes, daß man die Ursachen in einer Raumfläche vorstellt, hinter der Raumfläche, in welcher man Erscheinungen anschaut, die man als Wirkungen jener Ursachen vorstellt, oder daß man die Ursachen in einen frühern Zeitpunkt setzt als die Wirkungen. In diesen Schemata nämlich denkt man wirklich nicht die wahrgenommenen Erscheinungen als Wirkungen jener Ursachen. Denn die beiden Begriffe stehen in einer solchen Relation zu einander, daß sie nur in der Einheit des Raumes oder der Zeit richtig auf einander bezogen werden. Daß wir sie in Raum und Zeit auseinandersetzen, ist nur die vorläufige Denkoporation, in welcher wir die Ordnung der unterschiedenen Beziehungen am Dinge für uns sicher stellen; allein indem wir die Einheit des Dinges oder die Verknüpfung von Dingen begreifen, heben wir das Schema der räumlichen Trennung der Elemente auf. Also was wir religiös als Wirkung Gottes

log. Bedenken 1. Band, 1. Capitel, Sect. 34. Was ist das eigentliche Formale des geistlichen Lebens in der Seele des Wiedergeborenen? die Gnade oder Christus oder der Glaube oder die uns geschenkten Kräfte? Christus selbst ist nicht das Formale, sondern er gehört vielmehr zu der causa efficiente, und ist das geistliche Leben etwas, das von ihm gleichsam ausfließt. Und wenn Gal. 2, 20 steht: ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir, und Kol. 3, 3: Christus euer Leben, da man sagen sollte, er werde zur forma unseres Lebens gemacht, so ist doch solches die Meinung nicht, sondern es wird nur gezeigt, daß unser geistliches Leben also von Christo herkomme, daß er vielmehr als wir darin wirken. . . . Die Gnade Gottes ist abermal nicht das Formale, sondern gehört zu der wirkenden Ursache; denn wie wir aus der Gnade Gottes wiedergeboren werden, also kommt auch unser Leben aus derselben her. . . . Daher wußte ich das Formale in nichts anderes zu setzen, als in der neuen Art des neuen Menschen oder neuen göttlichen Natur, 2. Pet. 1, 4, welche Art besteht in einem göttlichen Licht einer lebendigen Erkenntniß Gottes und in der göttlichen Kraft, aus welcher der Wiedergeborene nicht allein gutes zu thun vermag, sondern einen Trieb dazu hat und dem göttlichen Willen gleichgesinnt ist.

1) Vgl. 3. B. Theol. Literaturzeitung 1881. S. 191. 192.

oder Christi in uns constatiren, das verbürgt uns nicht die Entferntheit, sondern die Gegenwart jener Urheber unseres Heils. Und zwar in dem Schema der Beziehung von Person zu Person. Denn Gott straft mich in der Reue; Christus tröstet, ermutigt mich, indem ich den Werth seines Vorbildes empfinde oder mich nach den Motiven richte, welche in seiner mir gegenwärtigen Person zusammengefaßt, ihn zum Anfänger und Vollender meines Heiles machen. Sollten nun die Gegner dennoch mir dieses Zugeständniß als bloß subjective Einbildung anrechnen, weil es nicht in den ihnen gewohnten Formeln von Wesenhaftigkeit oder Realität auftritt, so verhält sich die Sache folgendermaßen. Sie selbst setzen blasse und schwankende Erinnerungsbilder ohne irgend einen Beweis als Wirklichkeit der Dinge, von denen sie ihre Allgemeinbegriffe abstrahirt haben, oder manchmal auch nicht, wenn dieselben aus irgend einer Ueberlieferung entlehnt sind. Hingegen ist die genaue und ausführliche Erinnerung für den menschlichen Geist die Form der Aneignung aller wirksamen und werthvollen Motive, durch deren Befolgung unser Leben seinen eigenthümlichen Inhalt erwirbt. Dabei ist das Selbstgefühl unserer geistigen Wirklichkeit der zureichende Erkenntnißgrund für die Wirklichkeit alles dessen, was zu unserer Wirklichkeit als einer werthvollen und wirksamen Existenz in der Welt beiträgt. Durch die genaue Erinnerung werden namentlich die persönlichen Wechselbeziehungen in dem Leben vermittelt, nämlich daß der Eine in dem Andern fortwirkt, also hierin gegenwärtig ist, wenn dieser aus der von jenem erfahrenen Erziehung oder Anregung heraus handelt. Und im umfangreichsten Sinne gilt das von der religiösen Verknüpfung unseres Lebens mit Gott durch die genaue Erinnerung an Christus. Nur für unmittelbar soll man solche Verhältnisse und namentlich das letztere nicht ausgeben, oder man erklärt sie damit für eingebildet. Denn ohne viele Vermittelung ist nichts wirklich. Das persönliche Verhältniß Gottes oder Christi zu uns aber ist und bleibt vermittelt durch unsere genaue Erinnerung an das Wort, d. h. an das Gesetz und die Verheißung Gottes, und Gott wirkt auf uns nur durch die eine oder die andere dieser Offenbarungen. Hiermit wird nichts Anderes ausgesprochen, als was schon Calvin (Inst. chr. rel. III. 2, 6) gesagt hat: *Haec vera est Christi cognitio, si eum, qualis offertur a patre suscipimus, nempe e evangelio suo vestitum, quia sicuti in scopum fidei nostrae*

ipse destinatus est, ita non nisi praeunte evangelio recta in eum tendamus. Hieran ändert auch nichts die Rücksicht darauf, daß Christus gegenwärtig in der Erhöhung ist. Denn die Vorstellung, welche man von dieser Instanz zu bilden hat, kann nur den Inhalt in sich schließen, welcher durch die geschichtliche Kunde von Christus festgestellt ist. Hingegen schließt die Behauptung von Unmittelbarkeit dieser und ähnlicher Verhältnisse die Möglichkeit aus, zwischen Wirklichkeit und Hallucination zu unterscheiden. Die, welche jene Präntension des unmittelbaren persönlichen Verhältnisses zu Christus oder Gott aufrecht erhalten, sind offenbar sehr wenig in der Literatur der Mystik belesen. Sie dürften sich z. B. an der Lebensbeschreibung der Nonne Katharina von Genua davon überzeugen, welcher Inhalt in der von ihnen behaupteten Unmittelbarkeit des Verhältnisses zu Christus möglich ist! Also ohne das Mittel des Wortes Gottes und ohne die genaue Erinnerung an diese persönliche Offenbarung Gottes in Christus giebt es kein persönliches Verhältniß zwischen einem Christen und Gott. Diese richtige und zweckmäßige Erkenntniß der Reformatoren habe ich hiemit erklären und rechtfertigen wollen. Zu einer andern Lehrweise bin ich weder verpflichtet noch berechtigt. Es ist jedoch eine merkwürdige Thatsache, daß ein Theolog, wie Weiß mich auf diesem Punkte nach seinen pietistischen Präntensionen zu richten wagt, während ich mich auf der in den Lehrordnungen der Reformation bezeichneten Linie halte. Noch bezeichnender freilich für die Confusion pietistischer und rechtgläubiger Bestrebungen in der Gegenwart ist es, wenn man von einem anerkannt correcten Lutheraner vernehmen kann, daß er auf sein unmittelbares persönliches Verhältniß zu Christus Gewicht lege, und wenn er dann sich schwer davon überzeugen läßt, daß er hiermit das Lutherthum verleugne und Schwarmgeist sei. Das ist eben das Peinliche und Widerwärtige in der gegenwärtigen Lage der Theologie und der Kirche, daß die Flagge der Kirchlichkeit und Bekenntnistreue so viel pietistische Waare deckt, die nicht darunter gehört, weil sie von entgegengesetzter also widerstreitender Art ist.

Die „kritische Orientirung mit besonderer Beziehung auf die Theologie Nitsch's“, wie der Nebentitel der Abhandlung von Weiß lautet, giebt mir ferner den Anlaß zu constatiren, daß er über die Entstehung und über die Beziehungen der spät lutherischen Lehre von der unio mystica, die ich für unpractisch erklärt

habe, die er jedoch halten will, wenig orientirt ist. Er erinnert (S. 409. 410) an die Nachweisung des „neuerdings ungebührlich in Vergessenheit gerathenen oder unterschätzten“ Schneckenburger, daß die Reformirten und die Lutheraner den Titel verschieden verstehen. Ich gehöre wahrlich nicht zu denen, welche Schneckenburger vergessen haben; ich habe aber in meiner Geschichte des Pietismus gezeigt, daß Schneckenburger's Beobachtungen dieser Sache unvollständig sind. Derselbe kennt die *unio mystica* in dem Sinne der Verbindung Christi mit der Gemeinde, welche die Rechtfertigung der Einzelnen umfaßt und bedingt, als Lehre Calvin's und seiner Nachfolger, und kennt daneben die *unio mystica*, die unbestimmbare Einigung des einzelnen Gläubigen mit Gott oder Christus oder der Dreieinigkeit, welche der Rechtfertigung folgt, als Lehre von Lutheranern. Dagegen habe ich nachgewiesen, daß jener Gedanke Calvin's ebenso wie der meiste Stoff seiner Heilslehre von Luther entlehnt ist. Dieser zeichnet den Gedanken der Rechtfertigung in das Schema der Ehe Christi mit der Gemeinde hinein, nach deren Recht ein gegenseitiger Austausch der Güter stattfindet, was im vorliegenden Falle so zu Stande kommt, daß Christus die Sünden der Gemeindeglieder auf sich nimmt, und auf sie seine Gerechtigkeit überträgt. An diesem Gedanken ist Melancthon gleichgiltig vorbeigegangen, und deshalb hat er auch keine Aufnahme in der lutherischen Schultheologie gefunden. Jedoch ist er durch asketische Schriften in deutscher Sprache weiter getragen worden, und wird noch von Spener und Jeremias Renß vertreten. Der andere mittelalttrig katholische Begriff von der *unio mystica* als individueller wesentlicher Vereinigung des Gläubigen mit Gott oder Christus, freilich abgelöst von der Ascese, bloß als Prädicat des Gläubigen über die Rechtfertigung hinaus, ist von Philipp Nicolai und Johann Arndt in das Lutherthum eingetragen, und von Balthasar Meisner, Feuerhorn und Hülfemann in die Schuldogmatik eingeführt worden. Dieses Prädicat des Glaubens ist aber auch in Folge mittelalttriger Vorbilder von dem reformirten Pietisten Lodensteyn anerkannt¹⁾. Also gerade in diesem Punkte ist die Beobachtung Schneckenburger's nicht vollständig und nicht richtig. Vielmehr kommen beide Bedeutungen der *unio mystica* bei Reformirten wie bei

1) Geschichte des Pietismus I. S. 167. II. S. 21—32. III. S. 122.

Lutheranern vor; ja der Lutheraner Meißner stellt sie in einer akademischen Rede: Christianus zusammen, ohne sich klar zu machen, daß sie sich nicht decken. Nun aber bedeutet die *inhabitatio totius trinitatis* z. B. in der Concordienformel und bei J. Gerhard nichts mehr als die *regeneratio* zur Erklärung der guten Werke. Erst durch Philipp Nicolai und Balthasar Meißner hat der Gedanke dieser *unio mystica* die Wendung erfahren, daß er die Freudigkeit der Stimmung, und die Königs- wie Priesterwürde der Gläubigen begründe. Also die Wirkungen, welche von Hause aus der Rechtfertigung im Glauben entsprechen, werden jetzt auf den Begriff der *unio mystica* übertragen, und dieselben Combinationen werden je von Quenstedt und Calov wiederholt. Hierin liegt nun, daß diese neue Lehre der von der Rechtfertigung Konkurrenz macht. Denn man kann sich schon an Philipp Nicolai und Johann Arndt überzeugen, wie die Stammlehre der Reformation bei Seite gesetzt und praktisch unwirksam gemacht wird zu Ehren des undeutlichen und apokryphen Gedankens dieser *unio mystica*, welche die Seligkeit verbürgen soll. Die ursprüngliche Formel von der *inhabitatio trinitatis*, als Grund der activen Heiligung, welche z. B. in der Concordienformel Art. III. § 54 eine Stelle gefunden hat, nachdem schon Melanchthon in seiner Postille sie anerkannte, ist nun ohne Zweifel auf die Anregung von Andreas Osiander zurückzuführen. Als richtigen Ausdruck für die Rechtfertigung hat man dessen Formel natürlich nicht anerkennen können; aber die von ihm angerufenen Bilder von der Wohnung, die Gott in den Gläubigen hat, erschienen wichtig genug, um die seiner Meinung entsprechende Formel zur Erklärung der Heiligung auf die Gerechtersprechung folgen zu lassen. Erst im Anfang des 17. Jahrhunderts haben Nicolai und Arndt mit Nichtachtung und im Widerspruch mit der Concordienformel, ferner mit Benutzung mittelalterlicher Vorstellungsreihen der *unio mystica* die Beziehungen angehängt, durch welche sie zur Doublette der Rechtfertigungslehre und diese zu einer bloß theoretischen Voraussetzung jener Wahrheit gemacht worden ist. Endlich haben Johann Arndt und nach ihm Christian Hohburg und Andere die Praxis dieser Vereinigung mit Gott auf den zärtlichen Liebesverkehr der Seele mit dem Bräutigam gedeutet. Sofern ich nun für die Lehre von der Rechtfertigung, für ihre ursprüngliche Anlage und für die notorische praktische Beziehung derselben auf

Vorsehungsglauben, Demuth, Geduld, Gebet eintrete, so muß ich die vorliegende Lehre von der unio mystica, welche überdies erst dem 17. Jahrhundert angehört, ablehnen. Ich hoffe also dem Professor Weiß gezeigt zu haben, daß nicht die Antipathie des Kant'schen Moralismus mich in dieser Hinsicht leitet, wie er insinuirt, und daß die Unbefangenheit, die er in dieser Sache für sich reclamirt (S. 408), auf einen Mangel an geschichtlichen Kenntnissen hinausläuft, durch den seine Belehrungen für mich unbrauchbar werden.

Schließlich aber kann ich nicht umhin noch einen charakteristischen Punkt in den Deductionen dieses Gegners zu berühren. Wie es nicht anders zu erwarten war, zieht Weiß in das von ihm vertretene Interesse auch Schleiermacher hinein. Er ist nämlich so liberal, die scholastische Form, in welcher die Dogmatiker die Lehre von der unio mystica näher ausgesponnen haben, preiszugeben. Man möchte fragen, ob Weiß jemals diese Lehre bei Quenstedt oder Calov gesehen hat. Von näherem oder fernerm Ausspinnen ist mir da nichts vorgekommen, sondern nur knappe Begrenzung. Aber undeutlich und ungenau ist Alles bei diesem Theologen. Also auf die scholastische Form verzichtet er; er „hält nur den im N. T. unzweifelhaft bezeugten und in feiner Weise auch von Schleiermacher reproducirten Kern der Sache fest, daß durch den Glauben eine persönliche und dabei reale Geistesvereinigung zwischen Gott und dem Gläubigen gebildet wird, welche den dauernden Grund abgiebt für einen realen Geistesverkehr zwischen beiden oder für eine actualle Lebensgemeinschaft“. Nun ist die Thatfache die, daß Schleiermacher zwar diese aus seiner herrnhutischen Vergangenheit ihm geläufigen Formeln gebraucht, sie aber auf die Wirkungen umdeutet, welche vom Erlöser sich auf den Gläubigen in der Kirche erstrecken. Ferner analysirt Schleiermacher alle hier einschlagenden Verhältnisse im Rahmen des subjectiven Lebens. Er ist also in Hinsicht der Methode mein Vorgänger; ich habe auch theilweise meine Methode von ihm gelernt, zum andern Theil von Schneckenburger! Weiß scheint nun in seinem wahrscheinlich schon ziemlich verjährten Erinnerungsbild von Schleiermacher's Theologie diese Umstände nicht aufgenommen oder festgehalten zu haben. Also muß ich gemäß diesem seinem verwachsenen Erinnerungsbilde mir jagen lassen, daß auch Schleiermacher wider mich sei. Nämlich die Theologen von der Art dieses

Gegners, welche das Alte wollen, aber nur ja nicht in der veralteten Tracht, in der scholastischen Form, welche sich möglichst immer hüten vor allen häretischen Abweichungen, welche hiedurch den Raum einengen, in dem sie schließlich sich um sich selbst drehen, welche immer kritisiren und niemals vom Flecke kommen, ich sage, diese Unfruchtbaren machen stets den Patronat Schleiermacher's für sich geltend. Es ist aber nicht Schleiermacher, wie er wirklich war, sondern ihre Idee, ihr stumpfes und zurecht gemachtes Erinnerungsbild von der Lehrweise des großen Theologen, welchem sie zugleich alle ihre Intentionen und Verdienste zurechnen. Dieser im Sinne einer schlaffen Vermittelungstheologie idealisirte Schleiermacher wird nun in Scene gesetzt, um die Ansichten der Herren zu decken, die anderswo wurzeln als bei ihm, und die nach einer entgegengesetzten Erkenntnißmethode entworfen sind, als welche er gehandhabt hat. Zu den vielen Annehmlichkeiten, welche man erfährt, wenn man als Theolog selbständig vorzugehen bestrebt ist, gehört es auch, daß man mit diesem den Bedürfnissen der Herren accommodirten Schleiermacher getrumpft wird. Das aber ist falsches Spiel.

6.

Welchen Vortheil es hat, theologische Themata metaphysisch zu beurtheilen, davon bietet der Streit über die Erbsünde, welchen Strigel, Andreae, Heßhus und Wigand gegen Matthias Flacius geführt haben¹⁾, eine lehrreiche Probe. Einer Aeußerung Strigel's in der Disputation zu Weimar (1560), daß die Erbsünde am Menschen accidens sei, hatte Flacius den Satz entgegengeworfen, sie sei substantia des Menschen geworden. Erst 1567 veröffentlichte er in der Clavis scripturae sacrae den Tractat De peccati originalis aut veteris Adami appellationibus et essentia, der jenes geflügelte Wort erläuterte und aufrecht erhielt. So anstößig und übertreibend, wie der Satz aussieht, war er nicht gemeint. Einmal hat er ein directes Verhältniß zu dem Umfang, in welchem Luther die Erbsünde zu schildern pflegte und zu verabscheuen lehrte. Außerdem aber wollte Flacius den Nachkommen Adams

1) Vgl. Preger, Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit. 2. Bd. S. 310 ff. 395 ff.

keineswegs eine einfache Vertheufelung nachsagen, sondern trotz jenes Ausdruckes ihnen etwas Gutes lassen. Zu diesem Zweck unterschied er in dem Begriff *substantia* zweierlei Beziehungen: *substantia materialis* und *forma substantialis*. Jener Beziehung gestand er zu, trotz der Verderbniß Träger von etwas Gutem geblieben zu sein; dieser Beziehung aber — der *forma substantialis* — galt das Urtheil, ohne Ausnahme Träger des Bösen geworden zu sein, wie sie durch die Schöpfung Träger des göttlichen Ebenbildes gewesen war. Schon bei dieser ersten Distinction bleibt die Meinung des Flacius deswegen undeutlich, weil sie nur in metaphysischen Begriffen verläuft. Namentlich ist es unverständlich, was er über die *materia substantialis* sagt: *massam hominis initio conditam adhuc utemque remansisse, tametsi valde vitiatam, sicut si in vino et aromatibus, exspirante aerea et ignea substantia, remaneret tantum terrena et aqua*¹⁾. Das Beispiel aus der Chemie macht die metaphysische Ansicht nicht deutlicher. Was Flacius in diesem Zusammenhang erstrebt, wird klar, sowie man die Sünde in der Ordnung des Willens zu begreifen versteht. Denn der bewußte Wille ist das Ding, in welchem die Sünde als Wirkung erscheint. Also das Gesetz des Willens besteht in der Kraft, entweder die Spannung der Triebe auf Lußt in Absichten, Vorsätze, Entschlüsse, Handlungen zu verwandeln oder sie durch solche zu mäßigen und abzulenken. Böse aber ist der Wille, sofern er seine vorsätzliche Richtung auf die schrankenlose oder auf die absichtlich beschränkte und dadurch verstärkte Befriedigung von Lußt hat; gut ist er, sofern er durch den guten Zweck, den er innehält, die Triebe einschränkt, beziehungsweise zu Mitteln des Guthandelns umsetzt. Jenes formelle Gesetz des Willens würde der *substantia materialis*, die durch einen so oder so mit Inhalt erfüllten Zweck bestimmte Richtung des Willens würde der *forma substantialis* entsprechen. Wenn die Art des Charakters danach zu beurtheilen ist, auf welchen Lebensinhalt der Wille sich richtet, so wird das Urtheil über den bösen Charakter die Schätzung des Unwerthes der Sünde einschließen, mit welcher auch Flacius seinen Satz ohne Zweifel im Stillen begleitet hat. Aber das Alles kommt in den dürftigen metaphysischen Kategorien, in welchen sich Flacius und seine Gegner bewegten,

1) Vgl. Preger a. a. O. S. 313.

gar nicht zur Klarheit. Namentlich, daß es sich in dem Streit um die Werthbestimmung der Sünde handelt, kam nie zu directer Geltung und konnte es auch nicht, weil diese Erkenntniß an dem Gefühl haftet, welches zwischen die thatsächliche Richtung des Willens und die Ahnung oder die Erkenntniß von der Bestimmung des Menschen gestellt ist.

Der Streit also drehte sich um die Frage, ob die Sünde *substantia* des Menschen oder *accidens* an seiner *substantia* sei. Zur Entscheidung darüber dienten die aristotelischen Uebersetzungen in Melanchthon's *Erotemata dialectices* (1547). Hier wird Substanz definirt: *Substantia est ens, quod habet proprium esse et sustinet accidentia*. *Accidens* wird definirt: *Accidens est, quod non per se subsistit, nec est pars substantiae, sed in alio est mutabiliter, oder quod adest vel abest praeter subiecti corruptionem*. Indessen nun kommt es darauf an, wie die Merkmale, unter denen ein Ding erscheint, auf die Titel Substanz und *Accidens* vertheilt werden. Je nachdem dies geschieht, ist der Substanzbegriff voller oder leerer. Den letztern Weg nun hatte Melanchthon gewiesen, indem er die *qualitates* nicht der Substanz zurechnete, sondern unter die *Accidenzen* stellte. *Qualitas*, sagt Melanchthon, *est forma, per quam substantia est efficax seu quae movit sensus*. Als *Qualitäten* nahm er an *habitus, potentiae naturales, affectus, figura*. Diese Arten der Wirkung und Wahrnehmbarkeit der Dinge werden also vom Begriff des Dinges ausgeschlossen. Das hat z. B. die Bedeutung, daß die Merkmale, unter denen ein Ding als rund, dreieckig, viereckig wahrgenommen wird, gegen seinen Bestand als Ding gleichgiltig sind! Diese Abgrenzung von *substantia* und *accidens* hat Flacius abgelehnt. Er rechnet die *Qualitäten*, insbesondere die Gestalt, zum Dinge, zur Substanz. Demgemäß gehört ihm der Wille zur Substanz des Menschen. Denn der gute Wille war als das Wesen der ersten Menschen durch die Schöpfung gesetzt; also ist auch der böse Wille in den Nachkommen Adams deren Substanz. Nun ist es merkwürdig, daß von den Gegnern des Flacius zwei, nämlich Strigel und Andreae in der Ablehnung der Distinction Melanchthon's mit Flacius einig sind¹⁾. Indessen grenzen sie in der Deutung des Willens anders zwischen Substanz

1) Vgl. Preger a. a. O. S. 397 ff.

und Accidens ab, als Flacius. Den Willen überhaupt schlagen sie zur Substanz des Menschen; seine gute oder böse Beschaffenheit aber sind nach ihrer Meinung Accidenzen. Viel einfacher kamen Wigand und allmählich auch Heßhus zu dem gleichen Resultat. Sie rechnen Verstand und Willen überhaupt nicht zur Substanz des Menschen, sondern als Accidenzen, quae in substantia sunt mutabiliter! Dann ist natürlich auch die Erbsünde accidens. Als was aber ist dann das Wesen des Menschen erkannt? Als unbestimmtes Ding, ohne Beziehungen, ohne Wirken, die Dublette des Frank'schen „Absoluten“, von ihm nur durch die unbeweisbare Behauptung unterschieden, daß jenes Absolute Gott, die Seele aber geschaffen sei. Der Satz, daß die Erbsünde Accidens am menschlichen Wesen sei, ist nun ebenso unerträglich, wie der entgegengesetzte, daß sie die Substanz der gegenwärtigen Menschheit sei. Noch fataler aber ist, daß der Satz der Gegner des Flacius in der Concordienformel sol. decl. II. § 57 Platz gefunden hat. Denn damit ist ein Widerspruch zu der Deutung der Erbsünde als corruptio totius naturae et virium (§ 11) festgestellt. Man kann die Erbsünde nicht zugleich denken als corruptio naturae und als etwas quod adest praeter subiecti corruptionem. Zugleich ist durch diese Formel die ursprünglich beabsichtigte Abweichung vom katholischen Lehrbegriff durchkreuzt, welcher den Bestand des Wesens des Menschen, das liberum arbitrium unter der Erbsünde vorbehält (Conc. Trid. sess. VI. de iustif. 1), also diese als accidens praeter corruptionem subiecti denken lehrt. Das alles ist herausgekommen, indem man diesen Punkt der christlichen Lehre mit metaphysischen Begriffen zu bestimmen unternahm, deren Anwendung schon die richtige, d. h. der religiösen und sittlichen Schätzung der Sünde entsprechende Fragestellung unmöglich gemacht hätte.

Die Begriffsbestimmungen und Distinctionen, welche sich durch die Concordienformel hindurchziehen, beweisen es, wie einflußreich die von Melancthon in Aufnahme gebrachte Ueberlieferung der vulgären Metaphysik auf die Bildung der zweiten Generation von Reformationstheologen gewesen ist. Allein Luther's bewußte Absicht in der Auffassung der theologischen Gesamtaufgabe, nämlich soweit er sie an unserem Heil orientirt, folgte der entgegengesetzten Methode. Ich erinnere nur an seine Aussprüche, daß eine Erkenntniß des Wesens Gottes als solchen, wie sie von den Scho-

lastikern unternommen ist, heillos und verderblich ist, daß die Erkenntniß des Gnadenwillens Gottes nur als Correlat der Erkenntniß von Christus, daß Christi Gottheit nur in seinem Berufswirken verstanden werden kann, welche Hermann Schulz¹⁾ jüngst zusammengestellt hat. Alle diese Gedanken folgen der Regel der Erkenntniß, daß die Sache in ihren erscheinenden Wirkungen, also daß eine geistige Person in ihrem offenbaren Willen da ist und gegenwärtig ist. Dieser Gedanke beherrscht namentlich auch den gesammten reformatorischen Sprachgebrauch von evangelium, promissiones, fides evangelii, fides promissionum. Der Pietismus ist an dem Werthe dieser Formeln irre geworden. Brakel und Lampe²⁾ haben in denselben die Garantie der Gegenwart Christi vermißt, und den Genuß der Verheißungen durch den des Herrn selbst überbieten zu sollen geglaubt. In diesem Falle aber kann der Trieb nach aparter Frömmigkeit sich gegen den Gedanken der Reformatoren nur durch die Verkennung der richtigen Erkenntnistheorie auflehnen³⁾.

1) Luther's Ansicht von der Methode und den Grenzen der dogmatischen Aussagen über Gott. Zeitschrift für Kirchengeschichte, Band 4. S. 77—104. — Lehre von der Gottheit Christi S. 195 ff.

2) Gesch. des Pietismus I. S. 296. 299. 436.

3) Weiß verfährt ganz analog, indem er mir eine deistische Beiseitsetzung Gottes nachzuweisen entschlossen ist. Weil ich nicht auf jeder Seite, wo die complicirten Beziehungen des christlichen Lebens unter der unumgänglichen Form der Selbstthätigkeit beurtheilt werden, seinem Gedächtniß mit der Erinnerung nachhelfe, daß dieses alles in der Liebe und dem Gnadenwillen Gottes seinen gegenwärtigen Grund hat, soll diese Gedankenreihe überhaupt für mich nicht gelten. Unmittelbar darauf (S. 397) hält er mir dagegen vor: „Der Gedanke aber, daß die Einzelnen den Grund und Inhalt ihres religiösen Lebens schlecht hin nur aus der Gemeinde gewinnen, ist trotz der gegentheiligen Versicherung R's katholischend.“ Ich will zunächst dem Gedächtniß des Herrn Professors zu Hilfe kommen mit Catech. major pars II. § 40—42: Credo spiritus sancti opera me sanctificari . . . Quae autem illud facit . . . quove medio ad hoc utitur? Per Christianorum communionem, remissionem peccatorum . . . Primum enim singularem in mundo communionem obtinet; haec mater est, haec quemlibet Christianum parurit ac alit per verbum etc. Dann aber verhehle ich nicht, daß dieses Verfahren, in einem Athem mir die entgegengesetztesten Irrthümer anzuhängen, meinen Gleichmuth momentan erschüttert hat. Ich habe ihn wiedergewonnen durch die Ueberlegung der wahrscheinlichen Gründe, aus welchen Weiß so über mich urtheilt. Zunächst ist er Pietist,

Dieser richtigen Erkenntnistheorie entspricht ferner die Formel, in der Melanchthon in der ersten Ausgabe der *Loci theol.* (1521) die Aufgabe der Theologie überhaupt bestimmt: *Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non quod isti (scholastici) docent, eius naturas, modos incarnationis contueri* (C. R. XXI. 85). Also in den wohlthätigen Wirkungen auf uns Christen, in der Zuwendung der unter dem Gesetz vergeblich erstrebten Seligkeit soll der Inhalt und der Werth Christi verstanden werden, nicht aus einem voraus besessenen Allgemeinbegriff von seiner Gottheit. Denn die Deckung dieses Begriffs mit der nothwendigen Anschauung von dem Menschen Jesus wird eben niemals erreicht. Vielmehr drückt die Theorie von der Kenose, auf welche man jetzt verfallen ist, dasselbe aus, wie die platonische Formel das Einzelne bestimmt, daß Jesus an der Gottheit nur theilnimmt. Nicht minder charakteristisch ist es, was Melanchthon (p. 97) über die Sünde sagt: *Scriptura non vocat hoc originale, illud actuale peccatum. Est enim et originale peccatum plane actualis quaedam prava cupiditas.* Diese Betrachtung ist auch noch in der ersten Hälfte des zweiten Artikels der Augsb. Confession ausgedrückt, während freilich die zweite Hälfte des Artikels wieder den Allgemeinbegriff der passiven angestammten Sündhaftigkeit darbietet. Melanchthon's ursprüngliche Absicht ist darauf gerichtet, die gemeinsame Sünde in der activen Gleichgiltigkeit und dem Mißtrauen gegen Gott, sowie in dem selbstfüchtigen Begehren zu begreifen, nicht aber hinter jenen Acten einen Allgemeinbegriff von Sünde als wirklich zu setzen, welcher unverständlich ist. Denn ein passiv ererbter Zustand kann nicht als Sünde gedacht werden. Aber Melanchthon hat es für die Lehre von der Sünde wie für die von Christus über den richtigen Ansaß des Thema nicht hinausgebracht.

Deutlicher wird der vorliegende Grundsatz der Erkenntniß von ihm da verwendet, wo die entsprechenden Erklärungen Luther's

oder sieht wenigstens alles durch die pietistische Brille, hat also keine Ahnung von und keine Achtung vor den praktischen Interessen der Reformation. Ferner hat er als Schüler von Landerer (vgl. *Theol. Literaturzeitung* 1881. Nr. 4) gelernt, Andere auf alle möglichen Kezereien zu untersuchen. Endlich aber verräth seine Virtuosität und Gewaltthätigkeit in diesem Geschäft, daß auch ein Tropfen kritischen Oeles aus dem Nachlasse Baur's sich auf sein Haupt verirrt hat.

ihn leiteten, in der Anlage der Lehre von Gott. Diese hatte er bekanntlich in der ersten Ausgabe der *Loci* übergangen. Sinegen in der zweiten von 1535 findet sich die Lehre von Gott und mit ihr verbunden die von der Trinität. Diese Ergänzung war ebenso gewiß durch die innere Nothwendigkeit der theologischen Aufgabe, als durch die äußere Stellung der Protestanten zu der römischen Kirche und durch das Auftreten von Servet gegen die Trinitätslehre veranlaßt. Schon in Vorlesungen von 1533 liegt diese Ergänzung vor, und aus dieser lebendiger gehaltenen Darstellung hebe ich folgende Sätze (p. 255) aus. Melanchthon beginnt damit, daß auszugehen sei von der Rede Christi bei Joh. 14, 9: „Wer mich sieht, sieht den Vater“. *Hanc admonitionem teneamus, ut discamus deum quaerere in Christo; in hoc enim voluit pateferi, innotescere et apprehendi . . . Nam si patiemur abduci a Christo, ut intelligere vel naturam vel voluntatem dei sine Christo conemur, incidunt animi in horrendas tenebras, quia natura dei percipi non potest . . . Mens humana speculationibus non assequitur naturam dei, neque certo potest statuere de misericordia dei erga nos; sed quando in Christo apprehenditur misericordia dei, tunc incipit cernere bonitatem et praesentiam dei, et deum aliquo modo intelligere. Idque fit non speculativis cogitationibus, ut loquar verbis usitatis, sed practicis cogitationibus, hoc est, cum corda perterrefacta agnitione peccati reiiciunt se in Christum, et in eo apprehendunt promissam misericordiam. Tunc concipiunt consolationem et vitam, et agnoscunt sibi reddi vitam a deo, deum vero praesentem et misericordem esse. Haec est sapientia Christianorum. Haec methodus non progreditur a priore, hoc est ab arcana natura dei ad cognitionem voluntatis dei, sed a cognitione Christi et misericordiae revelatae ad cognitionem dei. In hac cognitione exercere et confirmare animos longe melius est, quam philosophari de arcana natura dei.* Das ist eine durchsichtige Stellung und unumwundene Begrenzung der Lehre von Gott. Allein die methodische Ausführung der hier gestellten Aufgabe folgt nicht nach. Vielmehr durchkreuzt Melanchthon die von ihm vorgeschriebene Neubildung der Lehre von Gott auf der nächsten Seite durch eine Formel, welche er als Gesamtausdruck der Aussagen über Gott in der Bibel bezeichnet, die aber in Wirklichkeit einen Rückzug auf

die neuplatonische und scholastische Ansicht darstellt. Testatur scriptura deum esse substantiam spiritualement. Tribuit ei aeternitatem, infinitam potentiam etc. Porro substantia intelligatur hic non quod sustineat accidentia, sed significat hic propriissime essentiam per se subsistentem. Sapientia, bonitas, iustitia, misericordia non sunt accidentia in deo, sed sicut potentiam non divellimus a substantia, sic nec sapientiam nec bonitatem a substantia separamus. Nam potentia est ipsa sapientia, bonitas etc. Melancthon hat nicht ohne Erfolg die Dialektik, d. h. die aristotelische Kategorienlehre und Logik seit dem Anfange seines Amtes in Wittenberg cultivirt. In drei Ausarbeitungen 1520. 1528. 1547 mit verschiedenen Titeln hat er sich damit beschäftigt. In der letzten: *Erotemata Dialectices*, welche im C. R. XIII. abgedruckt ist, begegnet uns nun dieselbe Definition Gottes, wie in den Loci, mit der Erklärung: *Hanc descriptionem mentes humanae etiam extra ecclesiam et sine singulari revelatione discunt ex demonstrationibus* (p. 530). Kann man deutlicher reden? Diese Beschreibung soll in der Kirche nur ergänzt werden durch die Hinzufügung des dreifachen Namens und seiner Beziehungen. Obgleich nun dieses Erkenntnißgebiet durch den gewöhnlichen Schriftbeweis und die überlieferten Formeln ausgefüllt wird, so kommt doch auch hier der entgegengesetzte Gesichtspunkt zu einer gewissen Geltung, daß die Gottheit Christi und die des heiligen Geistes in den Wirkungen und Zumuthungen erkannt werden, welche sie auf die Gläubigen ausüben. *Sicut scriptura docet nos de filii divinitate non tantum speculative sed practice, hoc est jubet ut Christum invocemus, ut confidamus Christo — sic enim vere tribuetur ei honos divinitatis — ita vult nos spiritus sancti divinitatem in ipsa consolatione et vivificatione cognoscere . . . Haec officia spiritus sancti prodest considerare* (XXI. 366). . . *Magis officia nos intueri vult, quam disputare de natura . . . In hac invocatione, in his exercitiis fidei melius cognoscemus Trinitatem, quam in otiosis speculationibus, quae disputant, quid personae inter se agant, non quid nobiscum agant* (p. 367).

Die Thatfache in der zweiten Ausarbeitung der Loci (1533—35) ist also die, daß sich die beiden widerstreitenden Erkenntnißmethoden in der Lehre von Gott das Gleichgewicht halten.

In der dritten Ausarbeitung hat die aus theoretischer Erkenntniß (firmæ demonstrationes) und kirchlicher Ueberlieferung zusammengesetzte Lehre von Gott schon das volle Uebergewicht. Zwar ist die Apellation an Joh. 14, 9 stehen geblieben, aber der darauf gegründete Protest gegen apriorische Erkenntniß Gottes ist weggefallen; und es entspricht dem Fortschritt von dem demonstrirbaren also allgemein vernünftigen Begriff von Gott zu den Beziehungen seiner Offenbarung in Christus, daß jetzt die Fragen erstens nach dem Wesen, zweitens nach dem Willen Gottes gestellt werden (XXI. 607—610). Diese Aufstellungen sind wieder eine Probe davon, daß Melanchthon, in dem Maße als er selbständig gegen Luther war oder wurde, die charakteristischen Antriebe, welche Luther gegeben, nicht in Geltung erhalten hat. Ich bemerke, daß ich daraus ihm keinen Vorwurf mache, noch ein Urtheil der Geringschätzung ableite. Ultra posse nemo obligatur. Aber die Ueberschätzung Melanchthon's ist noch so im Schwange, daß um der Wahrheit willen sie einzuschränken mir pflichtmäßig erscheint. Er also hat die neue von Luther aufgestellte Erkenntnißtheorie preisgegeben und die Theologie wieder in das alte Fahrwasser des scholastischen Apriorismus geführt, dessen Erzeugnissen die positiven Data der Offenbarung in lockerem Gefüge angehängt worden sind. So ist es geblieben, und der neue Wein ist ferner so behandelt worden, daß er die alten Schläuche nicht mehr sprengen konnte. Ich wundere mich nicht, daß den Patronen der alten Schläuche der Grundriß neuer Theologie, den Luther entworfen, gänzlich entgangen ist; ich jedoch lasse mir jenes Vorbild zu Gute kommen. Wer aber ferner den Tenor der Lehre Melanchthon's von Gott in den Texten von 1533 und 1535 zu vergleichen so gefällig ist, wird mir zugeben, daß der Streit zwischen Frank und mir eigentlich die offene Controverse von Melanchthon versus Melanchthon ist. Das ist eben möglich, weil der eine Melanchthon der Vertreter von Gedanken Luther's, der andere Melanchthon sui ipsius ist, der Aristoteliker, der Metaphysiker und zugleich Anhänger ungefichteter Ueberlieferung. Luthardt ist nun, wie ich gezeigt habe, noch im Stande, die beiden entgegengesetzten Methoden gleichzeitig auf Einem Blatte seines Compendium anzuerkennen. Als Gegensätze, die sich ausschließen, sind sie zwischen mir und Frank verhandelt worden; und ich achte diese Auseinandersetzung für Gewinn.

Calvin's Unterricht in der christlichen Religion in der ausgeführten Gestalt von 1539—1559 ist so angelegt, daß er von der natürlichen Religion zur geoffenbarten, von Gott als Schöpfer zu Gott als Erlöser fortschreitet. Das ist eben ein Entwurf, welcher der Scholastik gleichartig ist und die Bahn innehält, auf welche Melanchthon die Theologie der Reformation wieder zurückgeführt hat. Das aber hindert Calvin nicht, bei Gelegenheit den entgegengesetzten Anschauungen von Luther und Melanchthon unzweideutigen Ausdruck zu verleihen. Indem er (lib. III. 2, 6. 7) die Beziehungen des Glaubens bestimmt, lehrt er, daß Gott als Gnadenwille in Christus, Christus in dem an das Wort geknüpften Bilde seiner Wohlthaten und Gaben erkannt wird. *Vera est Christi cognito, si eum, qualis a patre offertur, suscipimus, nempe evangelio suo vestitum; quia sicut in scopum fidei nostrae ipse destinatus est, ita nonnisi praeunte evangelio recta ad eum tendamus. Et certe illic nobis aperiuntur thesauri gratiae, quibus clausis parum nobis Christus prodesset . . . Fidei voce (Paulus) comprehendit novum et insolitum docendi genus, quo patris misericordiam magis illustravit, et de salute nostra certius testatus est Christus, ex quo apparuit magister . . . Principio admonendi sumus, perpetuam esse fidei relationem cum verbo, nec magis ab eo posse divelli, quam radios a sole, unde oriuntur. . . Neque enim unum id in fidei intelligentia agitur, ut deum esse noverimus, sed etiam, imo hoc praecipue, ut qua sit erga nos voluntate intelligamus. Neque enim scire, quis in se sit, tantum nostra refert, sed qualis esse nobis velit. . . Tum enim ad deum quaerendum allicimur, postquam didicimus salutem nobis apud eum esse repositum . . . Proinde gratiae promissione opus est, qua nobis testificetur se propitium esse patrem. . . Nunc iusta fidei definitio nobis constabit, si dicamus esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuita in Christo promissionis veritate fundata per spiritum sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur.* Eine Theologie, welche als Analyse dieses Satzes auszuführen wäre, würde sich vor der überlieferten, der Scholastik analogen Gestalt sehr vortheilhaft auszeichnen.

Aber auch noch auf einem andern Punkte befolgt Calvin die Methode, die Sache in dem Verlauf ihrer Erscheinungen, d. h.

eine specifische Wirkung Gottes in der Reihenfolge der entsprechenden menschlichen Acte nachzuweisen. Es ist mir nämlich gegenüber den Vorhaltungen von Weiß sehr interessant, wie Calvin die *poenitentia, quae in totam vitam proroganda est homini* (cap. 3, 2) weiterhin beurtheilt. Nämlich über diese in der *mortificatio* und *vivificatio* als selbstthätig gedachte Lebensführung des Menschen sagt er § 9: *Poenitentiam interpretor regenerationem, cuius non alius est scopus nisi ut imago dei . . . in nobis reformetur. . . . Atque quidem instauratio non uno momento vel die vel anno impletur; sed per continuos, imo etiam lentos interdum profectus abolet deus in electis suis carnis corruptelas . . . sibi que in templa consecrat, sensus eorum omnes ad veram puritatem renovans, quo se tota vita exerceant in poenitentia.* Weiß also brauchte diese Calvinischen Capitel nicht auch noch als Zeugnisse für seine *unio mystica* anzuführen.

Durch diese Mittheilungen habe ich bewiesen, daß die Erkenntnißmethode, die ich in der Theologie befolge, der eigentlichen Intention Luther's, insbesondere seiner Absicht entspricht, mit der scholastischen Theologie zu brechen. Er hat nicht auch noch diese Aufgabe zu lösen vermocht, und Melanchthon war seiner Art nach ihr überhaupt nicht gewachsen. Vielmehr hat gerade dieser Leiter der Theologie in der Reformationskirche den Rückzug auf die scholastische Methode allmählich, aber mit zunehmender Entschiedenheit angetreten. In dem Fahrwasser der Scholastik ist nun, was die Methode betrifft, unsere Theologie im Ganzen geblieben. Denn auch Schleiermacher nimmt an dem Grundfehler dieser Lehrweise Theil, indem er als ersten Theil der Dogmatik das fromme Selbstbewußtsein darstellt, welches in jeder christlichen Gemüthserrregung immer schon vorausgesetzt wird, aber auch immer mit enthalten ist. Das heißt, seine allgemeine Lehre von Gott ist natürliche Theologie, gerade wie bei Melanchthon. Ich kenne nur einen einzigen Theologen, welcher mit dieser gesammten Ueberlieferung gebrochen hat: Gottfried Menken. Seinen „Versuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der heiligen Schrift“ (Bremen 1805. 1825 u. f. w.) eröffnet er mit

folgendem Sage: „Man hat nie ein Volk, ja nie einen einzelnen Menschen gefunden, der eine natürliche Religion gehabt hätte, d. h. eine solche, deren Begriffe, Wahrheiten, Gebote, Gebräuche und Hoffnungen ihm angeboren gewesen wären, oder der vor allem Unterricht, vor aller Erziehung und Umgang mit Menschen, ohne alle Lehre, Ueberlieferung und Geschichte, durch Nachdenken und Speculation dazu gekommen wäre, und seine Religion nicht als heilige Lehre göttlichen Ursprungs, sondern allein als das Resultat seiner Speculation gegeben und so hätte angesehen haben wollen“. Die Verneinung der natürlichen Religion bedeutet folgerecht zugleich die Verneinung aller Allgemeinbegriffe, welche man vor den besondern Beziehungen der Offenbarungsreligion und abgesehen von deren Wirklichkeit im Stifter und in der Gemeinde besitzen möchte.

Das sind die Gesichtspunkte, nach denen sich mein Versuch von Theologie richtet. Daß er auf Mißverständnisse und auf feindselige Mißdeutungen gestoßen ist, wundert mich im Allgemeinen nicht; im Besondern aber hat der Umfang und die Art der Verdrehungen, in denen man mich zur Schau und zum abschreckenden Exempel stellt, meine weitestgehenden Erwartungen übertroffen ¹⁾. Und was das Schlimmste ist, in ihrem Eifer, mich herabzusetzen, geben die Gegner sich selbst die ärgsten Blößen, ohne zu bedenken, daß auf ihre Kritik eine Epikrisis folgen könnte. Manche kommen mir wirklich vor, als wären sie wie die korinthischen Zungenredner. Ich habe seit sechs Jahren auf alle Verunglimpfungen meiner

1) Von diesem theologischen Uebel hat schon Spener seine Erfahrung gemacht. Er schreibt 1680 in „Die allgemeine Gottesgelehrtheit aller gläubigen Christen und rechtschaffenen Theologen“ I. S. 326: Es ist eine betrübte Unart unserer Zeit, daß man so fertig und geschwind ist, eine Lehre, die etwa nicht alle Tage gehört oder mit einigen nicht täglich gewohnten Worten vorgetragen, oder von jemand, den man wohl sonst in Verdacht gezogen hat, als gern in Verdacht ziehen wollte, getrieben wird, oder auf andere Weise nicht gar angenehm ist, ob sie wohl der heiligen Schrift, deren Arten zu reden und der Glaubenslehre ganz gemäß ist, in Verdacht eines Irrthums zu bringen oder gar alsobald öffentlich ohne genugamen Beweis dessen zu beschuldigen; gemeinlich aber wo man nur das Geringste in alten oder neuen Ketzereien findet, das einigermaßen etwas mit den Worten, die etwa ein christlicher Lehrer gebraucht, gemein hat, sogleich den Namen solcher Ketzereien aufzubürden.

Verföhnungslehre geschwiegen, und habe auch jetzt noch nicht den Voratz, diese Regel aufzugeben. Die vorliegende Schrift hat auch weder die Absicht, Vergeltung zu üben, noch die, das Skandalon fortzusetzen. Vielmehr ist sie in erster Linie auf Verständigung gerichtet, und übt die Abwehr nur in dem Maße, welches durch die Aeußerungen der Gegner um der Sache willen erforderlich erschien. Ob ich erreiche, was ich erstrebe, weiß ich nicht. Allein ich habe mich bisher darin gefunden, daß die ärgsten Verdrehungen meiner Ansichten mir als meine Leistungen angerechnet werden, und ich habe kein directes Mittel, um der Verdächtigungsmühle, in welcher man mich immer wieder zermalmt, das Wasser abzuschneiden. Meine Geduld hatte auch die Angriffe von Frauk und Luthardt längst verschmerzt. Indessen wurde mir an einem Tage im Aufzuge des April 1881 von verschiedenen Seiten her zugleich die Controverse über Metaphysik in der Theologie so nahe gelegt, daß ich mich entschloß, dieses Thema öffentlich zu erörtern. In diesem Zusammenhange konnte ich nun nicht umhin, mit meinen Gegnern in Erlangen und Leipzig auch noch spät abzurechnen. Gleichzeitig kam die Abhandlung von Weiß in meine Hände und zeigte so viel Uebereinstimmung mit den Vorurtheilen der genannten Theologen, daß ich es nur als Schickung erkennen konnte, auch diesen Gegner in meine Erörterungen aufzunehmen. Uebrigens will ich nicht verschweigen, daß ich unter diesen Umständen ihm eine gewisse Dankbarkeit widme, weil er mir so viele Anlässe dazu dargeboten hat, meine ihm anstößigen Ueberzeugungen zu vertheidigen.

Damit ich nun zu einem guten Schlusse komme, will ich zur Entschuldigung meiner Gegner noch einen Mann in Erinnerung bringen, der vor 200 Jahren über Metaphysik ähnliche undeutliche Gedanken gehegt hat, wie sie. Spener (Bedenken I. S. 420) spricht einmal die richtige Erkenntniß aus, Metaphysik sei die Lehre von den allgemeinen Begriffen, die in allen Disciplinen gebraucht werden. Aber zugleich in demselben Satze erklärt er für die wahre Metaphysik, die noch fehlt, eine „rechtlichaffene Erkenntniß der *doctrinae spirituum*“. Das kann doch nur der Lehre von den Engeln gelten? Und unter dieser Voraussetzung kann man Spener nur so verstehen, daß Metaphysik die spezifische Erkenntniß göttlicher Dinge sei. Wie verhält sich nun diese Annahme zu der richtigen Bestimmung von Metaphysik, welche Spener kennt?

Aber eben diese Verwirrung bezeugt er noch bei anderer Gelegenheit (III. S. 535). In dem Streit über die Bedingungen der Theologie, ob deren Subject unwiedergeboren sein dürfe oder wiedergeboren sein müsse, giebt er seinem Gegner Dilsfeld seine (die erste) Behauptung für den Fall zu, daß man die *cognitio dei vera sensu logico* verstehe. Er verneint jedoch die Behauptung des Gegners, wenn *cognitio dei vera sensu metaphysico* zu verstehen ist. Denn in diesem Falle sei die wahre Gotteserkenntniß unter der Bedingung gemeint, daß darin alles geleistet ist, was zu einer *cognitio divina* gehört. Das ist wiederum nicht verständlich, wenn nicht metaphysische Erkenntniß gleich Erkenntniß aus religiösem Interesse gemeint ist, und diese Verwechslung ist nur möglich, wenn Metaphysik und Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge identisch genommen werden. Man sieht, das Nest für die Verwirrung, welche ich zu lösen versucht habe, ist von ziemlich alter Herkunft. Darf ich mich der Hoffnung hingeben, es nicht bloß ausgehoben, sondern auch es so zerstört zu haben, daß keine theologischen Windeier mehr darin gelegt werden können?

Geschrieben am zweiten Pfingsttage 6. Juni 1881.

Im Verlag von Adolph Marcus in Bonn sind die folgenden Werke von

Albrecht Ritschl

erschienen:

Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Zweite verbesserte Auflage.

- I. Bd. Die Geschichte der Lehre. gr. 8. 1882. geh. 10 *M.*
- II. Bd. Der biblische Stoff der Lehre. gr. 8. 1882. geh. 6 *M.*
- III. Bd. Die positive Entwicklung der Lehre. gr. 8. 1883. geh. 10 *M.*

Geschichte des Pietismus.

- I. Bd. Der Pietismus in der reformirten Kirche. gr. 8. 1880. geh. 9 *M.* 50 *S.*
- II. Bd. Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts. 1. Abtheilung. gr. 8. 1884. geh. 9 *M.* 50 *S.*
- III. Bd. Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts. 2. Abtheilung. gr. 8. 1886. geh. 7 *M.* 50 *S.*

X Unterricht in der christlichen Religion.

Dritte verbesserte Auflage. gr. 8. 1886. geh. 1 *M.* 20 *S.*

Drei akademische Reden, am vierten Seculartage der Geburt Luthers 10. November 1883, zur Preisvertheilung 8. Juli 1887, zur Feier des 150jährigen Bestehens der Universität 8. August 1887 im Namen der Universität Göttingen gehalten.
gr. 8. 1887. 1 *M.* 20 *S.*

Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands.

gr. 8. 1874. geh. 2 *M.*

Ueber das Gewissen. Ein Vortrag. gr. 8. 1876. geh. 75 *S.*

Ueber das Verhältniß des Bekenntnisses zur Kirche.

Ein Votum gegen neulutherische Doctrinen. gr. 8. 1854. geh. 50 *S.*

Bei Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen ist erschienen:

X Die christliche Vollkommenheit.

Ein Vortrag von Albrecht Ritschl. gr. 8. 1874. geh. 60 *S.*

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.

Unterricht
in der
christlichen Religion.

von
Abrecht Ritschl.

Dritte verbesserte Auflage.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1886.



Mathews.
Feb. 8/88.

Unterricht

in der

christlichen Religion.

Von

Albrecht Ritschl.

Dritte verbesserte Auflage.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1886.

Otto Rasemann

zu Halle a. S.

in alter Treue

von Neuem gewidmet.

Vorrede

zur dritten Auflage.

Mit Genugthuung darf ich es aussprechen, daß die zweite starke Auflage dieses Buches in noch kürzerer Zeit vergriffen worden ist, als die erste. Eine Veränderung hat die dritte nur insofern erfahren, als die §§ 11—13 umgestaltet worden sind.

Göttingen, 24. August 1886.

Der Verfasser.

Vorrede

zur zweiten Auflage.

Die Absicht, in der ich 1875 dieses Buch veröffentlicht habe, nämlich dem Religionsunterricht in der Gymnasialprima zu dienen, ist direct nicht in Erfüllung gegangen. Nur in die Hände von Schülern einzelner Gymnasien ist dasselbe gelangt. Ich finde dieses erklärlich, glaube jedoch abwarten zu dürfen, ob nicht das Buch auch für seinen ursprünglichen Zweck brauchbar gefunden werden wird. Außerdem aber scheint dasselbe sich für den eigentlich theologischen Bildungskreis empfohlen zu haben; sonst würde nicht die sehr starke Auflage binnen sechs Jahren vergriffen worden sein. Wenigstens ist die Gunst irgend einer Partei für diesen Erfolg nicht in

Ausschlag zu bringen. Unter diesen Umständen aber bin ich darüber besonders erfreut, daß ich in der neuen Auflage dieses Buches manche Unebenheiten habe ausgleichen und Mängel berichtigen können, welche theils Anderen theils mir selbst aufgestoßen sind. Sie waren meistens hervorgegangen aus einer Unachtsamkeit, welche die gespannte Aufmerksamkeit auf neue Combinationen zu begleiten pflegt. In dieser Beziehung gebe ich bereitwillig zu, daß gewisse Einwendungen gegen die öffentliche Brauchbarkeit oder, wie man sagt, Kirchlichkeit dieses Unterrichts berechtigt gewesen sind. Nur kann ich darüber meine Verwunderung nicht unterdrücken, daß ein übrigens wohlwollender Beurtheiler in dem Schleswig-Holstein'schen Kirchen- und Schulblatt die Kirchlichkeit an dem Buche deshalb vermifste, weil es nur auf die heilige Schrift sich stütze. Besteht es denn nicht mehr zu Recht, was ich mir gestattet habe als Anmerkung zu § 3 anzuführen? Habe ich denn nicht an den wichtigsten, nämlich den praktischen Lehrpunkten ihre Uebereinstimmung mit den Lehrordnungen der Kirche nachgewiesen? Oder ist eine Lehrweise nur dadurch kirchlich, daß sie sich in dem durch Melancthon eingeführten Schema bewegt, welches im Ganzen den Schulgebrauch der mittelalttrigen Theologie fortsetzt? Wenn dieses gemeint ist, dann setzt man unsere Kirche zur einfachen Schule herab; diesem Verfahren aber werde ich mich niemals fügen, sondern stets Widerstand leisten. Denn sofern unsere Kirche auch Schule ist (§ 87), also Lehrordnungen aufstellt, läßt sie eine Mehrheit theologischer Schulen im Dienste ihres praktisch-religiösen Zweckes zu, ja sie erfordert sie, wenn sie ihre Gesundheit und Universalität bewahren soll.

Göttingen, 24. Juli 1881.

Der Verfasser.

Inhalt.

§ 1—4. Einleitung	Seite 1.
-----------------------------	-------------

Erster Theil. Die Lehre von dem Reiche Gottes.

§ 5—10. Das Reich Gottes als höchstes Gut und Aufgabe der christlichen Gemeinde	3.
§ 11—18. Der Gedanke Gottes	9.
§ 19—25. Christus als der Offenbarer Gottes	17.

Zweiter Theil. Die Lehre von der Versöhnung durch Christus.

§ 26—33. Sünde, Uebel, göttliche Strafe	24.
§ 34—39. Erlösung, Sündenvergebung, Versöhnung	31.
§ 40—45. Christus als der Versöhner der Gemeinde	36.

Dritter Theil. Die Lehre vom christlichen Leben.

§ 46—50. Die Heiligung aus dem heiligen Geiste und die christliche Vollkommenheit	42.
§ 51—55. Die religiösen Tugenden und das Gebet	48.
§ 56. 57. Gliederung des Reiches Gottes und sittlicher Beruf	53.
§ 58. 59. Ehe und Familie	55.
§ 60—62. Recht und Staat	56.
§ 63. 64. Sittliche Tugend und Pflicht	58.
§ 65—68. Die sittlichen Tugenden	59.
§ 69—71. Sittengesetz, Pflicht, Erlaubniß	62.
§ 72—75. Die sittlichen Pflichtgrundsätze	66.
§ 76. 77. Das ewige Leben als jenseitiges	70.

Vierter Theil. Die Lehre von der gemeinschaftlichen
Gottesverehrung.

	Seite
§ 78—81. Das gemeinsame Gebet und die Kirche	72.
§ 82. 83. Wort Gottes und Sacramente	76.
§ 84. Die Kirche als Gegenstand des Glaubens	78.
§ 85—88. Die Kirche in der Geschichte	79.
§ 89. Die christliche Taufe	85.
§ 90. Das Abendmahl des Herrn	86.

Einleitung.

§ 1.

Da die christliche Religion aus besonderer Offenbarung entspringt, und in einer besondern Gemeinde von Gläubigen und Gottesverehreru da ist, so muß der ihr eigenthümliche Gedanke Gottes stets in Verbindung mit der Anerkennung des Trägers dieser Offenbarung und mit der Werthschätzung der christlichen Gemeinde aufgefaßt werden, damit der ganze Inhalt des Christenthums richtig verstanden werde. Eine Lehrdarstellung, welche eines oder das andere dieser Glieder bei Seite setzt, wird fehlerhaft ausfallen.

§ 2.

Das Christenthum ist von dem Anspruch erfüllt, die vollkommene Religion über den anderen Arten und Stufen derselben zu sein, welche dem Menschen dasjenige leistet, was in allen anderen Religionen zwar erstrebt wird, aber nur undeutlich oder unvollständig vorschwebt. Diejenige Religion ist die vollkommene, in welcher die vollkommene Erkenntniß Gottes möglich ist. Diese nun behauptet das Christenthum von sich, indem seine Gemeinde sich von Jesus Christus ableitet, der als Gottes Sohn sich die vollkommene Erkenntniß seines Vaters zuschreibt^{a)}, und indem sie ihre Erkenntniß Gottes aus demselben Geiste Gottes ableitet, in welchem Gott selbst sich erkennt^{b)}. Diese Bedingungen des Bestandes der christlichen Religion sind angedeutet, indem wir getauft werden auf den Namen Gottes als des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes^{c)}.

a) Mt. 11, 27.

b) 1 Kor. 2, 10—12.

c) Mt. 28, 19.

§ 3.

Das Verständniß des Christenthums wird nur dann dem Anspruch desselben auf Vollkommenheit (§ 2) gerecht werden, wenn es vom Standpunkte der christlichen Gemeinde aus unternommen wird. Weil aber im Laufe der Geschichte derselbe mannigfach verschoben und der Gesichtskreis der Gemeinde durch fremde Einflüsse getrübt worden ist, so gilt als Grundsatz der evangelischen Kirche, daß man die christliche Lehre allein aus der heiligen Schrift schöpfe^{a)}. Dieser Grundsatz bezieht sich direct auf die im Neuen Testament gesammelten Urkunden des Christenthums, zu welchen sich die Urkunden der hebräischen Religion im Alten Testament als unzugängliche Hilfsmittel des Verständnisses verhalten. Jene nun begründen das sachgemäße Verständniß der christlichen Religion vom Standpunkte der Gemeinde darum, weil die Evangelien in dem Wirken ihres Stifters die nächste Ursache und die Bestimmung der gemeinschaftlichen Religion, die Briefe aber den ursprünglichen Stand des gemeinschaftlichen Glaubens in der Gemeinde erkennen lassen, und zwar diesen in einer Gestalt, welche noch nicht durch die Einflüsse getrübt ist, die schon im zweiten Jahrhundert das Christenthum als katholisch ausgeprägt haben.

a) Art. Smalc. II. 2. Verbum dei condit articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem. Form. concordiae, prooem.

§ 4.

Der Unterricht in der christlichen Religion muß so eingetheilt werden, daß die in § 1 aufgestellten Bedingungen gewahrt werden. Auch der Theil der Lehre, welcher auf das Leben des einzelnen Christen sich beziehen soll, wird von den gemeinschaftlichen Bedingungen der Religion und der sittlichen Ausbildung beherrscht sein, welche in den vorangehenden Theilen direct aufgezeigt werden. Der Unterricht in der christlichen Religion zerfällt in die Lehren

1. von dem Reiche Gottes;
2. von der Veröhnung durch Christus;
3. von dem christlichen Leben;
4. von der gemeinschaftlichen Gottesverehrung.

Erster Theil. Die Lehre vom Reiche Gottes.

§ 5.

Das Reich Gottes ist das von Gott gewährleistete höchste Gut^{a)} der durch seine Offenbarung in Christus gestifteten Gemeinde^{b)}; allein es ist als das höchste Gut nur gemeint, indem es zugleich als das sittliche Ideal gilt, zu dessen Verwirklichung^{c)} die Glieder der Gemeinde durch eine bestimmte gegenseitige Handlungsweise sich unter einander verbinden^{d)}. Jener Sinn des Begriffes wird deutlich durch die in ihm zugleich ausgedrückte Aufgabe.

a) Röm. 14, 16—18. Das Reich Gottes ist der dem göttlichen Beschluß entsprechende Zweck der Verkündigung Christi, welcher die Aufforderung zur Sinnesänderung und zum Glauben hervorruft (Mc. 1, 15) und den Hauptgegenstand des an Gott zu richtenden Gebetes bildet (Lc. 11, 2; Mt. 6, 10). Der Werth des höchsten Gutes ist besonders in dem Bilde des Gastmahles ausgedrückt (Mt. 22, 2—14; 8, 11; Lc. 14, 16—24; 13, 29). Bei Johannes ist die Verheißung des ewigen Lebens von gleichem Werthe.

b) Indem Christus in seinem Offenbarungsberufe thätig ist, verwirklicht er das Reich Gottes (Mt. 12, 28); um dessen Aufgabe für die Menschen zu sichern, beruft er die zwölf Jünger, damit sie um ihn seien (Mc. 3, 14; Lc. 12, 32), die Geheimnisse des Reiches Gottes erfahren (Mc. 4, 11), und in dieselbe Gemeinschaft mit Gott eintreten, die er selbst behauptet (Joh. 17, 19—23); gemäß dieser Bestimmung unterscheidet er sie, die Söhne Gottes, als eigenthümliche Religionsgemeinde von der israelitischen Gemeinde der Knechte Gottes (Mt. 17, 24—27).

c) Die Gleichnißreden (Mc. 4), welche die Geheimnisse des Reiches Gottes darstellen, indem sie in den Bildern vom Wachsthum des Getreides u. dergl. sich bewegen, deuten unter der Frucht immer ein Product der Menschen an, welches aus deren Selbstthätigkeit hervorgeht, die durch die göttliche Saat, d. h. den Antrieb des göttlichen Offenbarungswortes hervorgerufen wird. Den gleichen Sinn hat das Gleichniß von den Arbeitern im Weinberge (Mt. 20).

d) Frucht ist das Bild des guten Werkes oder des gerechten Handelns (Mt. 7, 16—20; 13, 33; Jak. 3, 18; Phil. 1, 11).

In der Ausübung der Gerechtigkeit, dem dadurch bewirkten Frieden unter allen Gliedern, und der aus dem heiligen Geiste entspringenden Freude oder Seligkeit besteht das Reich Gottes (Mt. 6, 33; Röm. 14, 17. 18). Zum Frieden vgl. Mc. 9, 50; Röm. 12, 18; 14, 19; 2 Kor. 13, 11; 1 Theff. 5, 13; Hebr. 12, 14. Zur Freude und Seligkeit vgl. Gal. 5, 22; Jak. 1, 25. Luthers kleiner Katechismus, zweites Hauptstück, zweiter Artikel: „— daß ich in seinem (Christi) Reiche unter ihm lebe und ihm diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit.“

§ 6.

Das gerechte Handeln, in welchem die Glieder der Gemeinde Christi an der Hervorbringung des Reiches Gottes theilnehmen, hat sein allgemeines Gesetz und seinen persönlichen Beweggrund in der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten^{a)}. Dieselbe erhält ihren Antrieb aus der in Christus offenbaren Liebe Gottes (§ 13. 22). Die Erweiterung des Begriffs des Nächsten auf die Menschen als Menschen d. h. als sittliche Personen stellt das Reich Gottes zunächst in Gegensatz zu den engeren sittlichen Gemeinschaften (§ 8), welche durch die natürliche Ausstattung der Menschen und die natürliche Bedingtheit ihrer gemeinsamen Thätigkeiten eingeschränkt sind^{b)}. Das Gesetz der Liebe aber erscheint als das Gegentheil der bloß privatrechtlichen Ordnung der menschlichen Gesellschaft^{c)}, und überbietet den Grundsatz der persönlichen Achtung der Andern, welcher im mosaischen Dekalog ausgeführt ist^{d)}.

a) Das Gesetz, welches Christus in den beiden obersten Geboten des mosaischen Gesetzes nachweist (Mc. 12, 28—33), bezieht sich auf das zum Reiche Gottes gehörige Handeln. Die Liebe zu Gott hat keinen Spielraum des Handelns außerhalb der Liebe gegen die Brüder (1 Joh. 4, 19—21; 5, 1—3).

b) Der Nächste ist nicht mehr bloß der Verwandte und der Volksgenosse, sondern möglicherweise auch der wohlthätige Genosse eines feindlichen Volkes (Lc. 10, 29—37); also ist die Liebe gegen den Feind in ihren überhaupt statthaften Erweisungen in die alle Menschen umfassende Liebe des Christen eingeschlossen (Mt. 5, 43—48; Röm. 12, 14. 20. 21). Jene specielle Vorschrift hat nicht den Sinn, daß man den Feind in dem unterstützen soll, was er uns zuwider thut, sondern den, daß man in ihm die Menschenwürde achtet. Die regelmäßige Aufgabe ist freilich die

Liebe zu den Brüdern (1 Petr. 1, 22; 3, 8; 1 Theff. 4, 9; Röm. 12, 10; Hebr. 13, 1), denen man auch Verzeihung schuldig ist (Luc. 11, 4; 17, 3. 4); da aber die christliche Gemeinde die eigentliche Form ist, in welcher Glieder der verschiedenen Völker zu der sittlichen Gemeinschaft der Nächstenliebe verbunden werden, so ist der Umkreis des Reiches Gottes auch in dieser Vorschrift auf alle Menschen ausgedehnt (Gal. 3, 28; 5, 6; 1 Kor. 7, 19; Kol. 3, 10. 11).

c) Die Verzichtleistung auf die eigenen Rechte, welche aus dem Gesetze der Liebe abgeleitet wird, gilt als Regel im Verkehr mit den Brüdern (Mt. 5, 23. 24. 38—42; auch der Böse V. 39 muß als ein Bruder verstanden werden).

d) Der mosaische Dekalog schreibt außer der Ehrerbietung gegen die Aeltern die negative Achtung der persönlichen Rechte jedes Andern vor, nämlich daß man die Beschädigung derselben unterläßt (2 Mos. 20, 12—17). Diese Achtung ist immer die Voraussetzung der positiven Achtung, die in der Liebe zu den Anderen sich vollendet (Röm. 12, 10); diese findet ihre Erscheinung in der positiven Förderung des Wohles Aller, also in der Bethätigung des Gemeinfinnes (Röm. 12, 16. 17; 15, 7; Phil. 2, 2—4; 2 Kor. 13, 11; 1 Theff. 5, 11; Hebr. 10, 24; 1 Petr. 3, 8). Indem der Dekalog in dem königlichen Gebot der Liebe zusammengefaßt erscheint (Jak. 2, 8. 9; Röm. 13, 8—10), hat dieses eben einen weitem Umfang als die Verbote jenes.

§ 7.

Der christliche Gedanke der Königsherrschaft Gottes, welcher das Reich Gottes als die Gesamtheit der durch gerechtes Handeln verbundenen Unterthanen entspricht, ist aus den gleichnamigen Gedanken der israelitischen Religion entsprungen, welche deren ursprüngliche Zweckbestimmung bezeichnen^{a)}. Dieselben sind in ihrer geschichtlichen Entwicklung durch die Propheten zu der Aussicht erhoben worden, daß in Folge des übernatürlichen Gerichtes Gottes die Gottesherrschaft an der Gerechtigkeit des sittlich gereinigten israelitischen Volkes verwirklicht und auch von den heidnischen Völkern anerkannt werden wird^{b)}. Diese Idee unterscheidet sich von der gleichnamigen heidnischen Bezeichnung der Götter als Könige theils durch den Hintergrund der freien Welterschöpfung durch Gott, theils durch den humanen Inhalt des entsprechenden

Gesetzes (§ 6, d), und erzeugt eben deshalb die Aussicht auf die religiöse und sittliche Vereinigung der Völker. Der christliche Sinn des Gedankens überschreitet dessen alttestamentliche Form insofern, als die sittliche Abzweckung der Gottesherrschaft von der Vermischung mit den politischen und den ceremoniellen Bedingungen frei gestellt wird, in denen der alttestamentliche Gedanke und die jüdische Hoffnung befangen blieb^o).

a) Der einzige Gott, welcher die Welt geschaffen hat und deshalb der König aller Völker ist (Jer. 10, 10—16; Ps. 47; 97; 103, 19—22), will im Besondern das von ihm erwählte Volk als König leiten, unter der Bedingung, daß es den Bundesvertrag durch Gehorsam aufrecht erhält (2 Mos. 19, 5. 6; Richt. 8, 23; Jes. 33, 22). Als Herrscher verwaltet Gott das Reich unter allen Völkern (Ps. 9, 8. 9; 1 Sam. 2, 2—10; Jes. 3, 13), insbesondere aber in dem erwählten Volk, theils indem er als Heerführer dessen Recht gegen die anderen Völker durchführt (2 Mos. 7, 4; Ps. 7, 7—14; 76, 5—10; 99, 1—5), theils indem er den einzelnen Gerechten gegen ihre frevelhaften Bedränger Recht verschafft (Ps. 35; 37; 50).

b) Jes. 2, 2—4; Micha 4, 1—4; Jer. 3, 14—18; 4, 1. 2; Jes. 42, 1—6; 51, 4—6; 56, 6—8.

c) Mc. 10, 42—45; 12, 13—17; 2, 27. 28 (vgl. mit Jes. 56, 2—5); Mt. 17, 24—27.

§ 8.

Das Reich Gottes, welches unter den angegebenen Bedingungen (§ 5—7) die geistige und sittliche Aufgabe der in der christlichen Gemeinde versammelten Menschheit darstellt, ist übernatürlich, sofern in ihm die sittlichen Gemeinschaftsformen (Ehe, Familie, Beruf, Privat- und öffentliches Recht oder Staat) überboten werden, welche durch die natürliche Ausstattung der Menschen (Geschlechtsunterschied, Abstammung, Stand, Volksthum) bedingt sind, und deshalb auch Anlässe zur Selbstsucht darbieten. Das Reich Gottes, auch als gegenwärtiges Erzeugniß des Handelns aus dem Beweggrund der Liebe, also wie es in der Welt zu Stande kommt, ist überweltlich, sofern man unter Welt den Zusammenhang alles natürlichen, natürlich bedingten und getheilten Daseins versteht. Zugleich ist das Reich Gottes das höchste Gut für diejenigen, welche in ihm vereinigt sind, sofern es die Lösung

der in allen Religionen gestellten oder angedeuteten Frage dar-
bietet, wie der Mensch, welcher sich als Theil der Welt und zu-
gleich in der Anlage zu geistiger Persönlichkeit erkennt, den hierauf
gegründeten Anspruch auf Herrschaft über die Welt gegen die
Beschränkung durch sie durchsetzen kann. Als höchstes Gut für
die Genossen desselben besteht das übernatürliche und überweltliche
Reich Gottes fort, auch wenn die gegenwärtigen weltlichen Bedin-
gungen des geistigen Lebens verändert werden (§ 76).

§ 9.

Obgleich die durch die Liebe hervorgebrachten Handlungen
und geistigten Verbindungen unter Menschen als solche sinnlich
wahrnehmbar sind, so ist doch der sie leitende Beweggrund der
Liebe in keinem Falle jemals für die Beobachtung der Anderen
vollständig zugänglich, und deshalb ist das Vorhandensein des
Reiches Gottes innerhalb der christlichen Gemeinde stets unsichtbar
und Gegenstand des religiösen Glaubens^{a)}). Insbesondere deckt
sich sein wirklicher Bestand nicht mit dem Bestande der Gemeinde,
insofern sich dieselbe in sinnenfälligem Gottesdienst als die Kirche
darstellt^{b)}).

a) Lc. 17, 20. 21; Hebr. 11, 1.

b) Der Name der Gemeinde (Ekklesia, hebr. kahal) ist wegen
dieser Uebereinstimmung mit dem alttestamentlichen Sprachgebrauch
direct auf den sinnenfälligen Gottesdienst (Opfer, Gebet) bezogen
(§ 81). Aber diese Religionsgemeinde hat sich zugleich zum Reiche
Gottes zu vereinigen durch die gegenseitige Uebung der Liebe. Aus
der verschiedenen Art dieser Thätigkeiten und dem Unterschiede
der Bedingungen, unter denen sie zu Stande kommen, folgt,
daß sie niemals in gleichem Umfange ausgeführt werden, so lange
die Gemeinde in der Geschichte existirt. Deshalb ist es unrichtig,
die beiden Beziehungen, in denen die Gemeinde ihre Bestimmung
gleichzeitig so auszuführen hat, daß die verschiedenen Reihen ihrer
Thätigkeiten in Wechselwirkung treten, einander so gleichzusetzen,
daß man die entsprechenden Titel vertauscht. Denn was die Ge-
meinde zur Kirche macht, sind nicht die Leistungen, in denen sie
sich zum Reiche Gottes vereinigt, und umgekehrt. Am meisten
falsch ist es, sie wegen einer bestimmten rechtlichen Verfassung als
das Reich Gottes zu bezeichnen, was die römisch-katholische Kirche
für sich in Anspruch nimmt.

§ 10.

Die Gleichheit aller Menschen als solcher, ohne daß der Unterschied der Nation und des Standes an ihnen beachtet würde (§ 6, b), und die Aufgabe der allgemeinen Menschenliebe sind schon im Kreise des classischen Heidenthums erkannt worden. Hellenische Dichter setzen den Sklaven dem Freien gleich^{a)}. Stoische Philosophen bezeugen die Verwandtschaft aller Menschen und leiten aus dem Begriff der menschlichen Natur die Tugenden ab, welche zur Herstellung der umfassendsten menschlichen Gemeinschaft führen sollen^{b)}, ohne den Gedanken von Gott dabei mitwirken zu lassen. Nichts desto weniger ist es Thatfache, daß die Umwandlung der menschlichen Gesellschaft nach jenen Gesichtspunkten nicht vom Stoicismus sondern vom Christenthum ausgegangen ist. Dieses erklärt sich aus zwei Gründen. Erstens folgt aus dem Begriff der menschlichen Natur, je nachdem die ihn ausfüllende erfahrungsmäßige Anschauung beschaffen ist, ebenso leicht auch das Gegentheil von dem, was die Stoiker daraus ableiteten. Zweitens ist eine Erkenntniß allgemein sittlicher Regeln als solcher niemals genügend, um die entsprechende Thätigkeit hervorzurufen und zu organisiren; vielmehr tritt eine solche erst ein, wenn ein besonderer und zwar religiöser Beweg- oder Verpflichtungsgrund mit der Erkenntniß des allgemeinen Grundsatzes verbunden wird. Demgemäß sind die dem Stoicismus und dem Christenthum etwa gemeinsamen Grundsätze nur auf dem Boden des letztern fruchtbar geworden, weil sie hier in den Verpflichtungsgrund der besondern religiösen Gemeinde aufgenommen sind. Der oberste Maßstab^{c)} für dieses Verhältniß ist aber der Gedanke des überweltlichen, übernatürlichen Gottes. An ihn also und nicht an einen schwankenden Begriff von der Natur des Menschen wird die Praxis der Humanität um so gewisser geknüpft sein, als die in ihr bezweckte Verbindung der Menschen als Menschen das Gepräge der Uebernatürlichkeit und Ueberweltlichkeit an sich trägt (§ 8).

a) Menander: „Schlecht wird der Sklave, lernt er jedem Dienste sich — gehorsam fügen; gebt nur freies Wort dem Knecht, — so wird er sicher der Guten Besten.“ „In freiem Geiste diene und du dienest nicht.“ — Philemon: „Auch wer ein Sklav ist, Herrin, um nichts weniger — ist der ein Mensch doch immer, da er Mensch ja ist.“ „Wenn einer Sklav auch ist, er hat das gleiche

Fleisch; — denn niemals schuf als Sklaven einen die Natur, — es ist das Glück nur, das den Körper in Knechtschaft stieß.“

b) Antiochus von Askalon bei Cicero de finibus bonorum et malorum V. 23, 65: In omni honesto, de quo loquimur, nihil est tam illustre, nec quod latius pateat, quam coniunctio inter homines hominum et quasi quaedam societas et communicatio utilitatum et ipsa caritas generis humani, quae nata a primo satu, quo a procreatoribus nati diliguntur et tota domus coniugio et stirpe coniungitur, serpit sensim foras, cognationibus primum, tum affinitatibus, deinde amicitiiis, post vicinitatibus, tum civibus et iis qui publice socii atque amici sunt, deinde totius complexu gentis humanae: quae animi affectio, suum cuique tribuens, atque hanc, quam dico, societatem coniunctionis humanae munifice et aequè tuens, iustitia dicitur. Uebereinstimmend spricht sich Seneca aus. Vgl. die Zusammenstellung bei Schmidt, die bürgerl. Gesellschaft in der altrömischen Welt S. 306.

c) Ueber den uns näher stehenden Maßstab dieses Verhältnisses vgl. § 19.

§ 11.

Der vollständige Gottesname, welcher der christl. Offenbarung entspricht, ist: der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus^{a)}. Darin ist eingeschlossen, was schon in allen Culturreligionen in irgend einem Maße feststeht, daß Gott geistige Person ist. Ferner sind darin eingeschlossen die erst in der alttestamentlichen Religion geltenden Merkmale, daß Gott der Einzige in seiner Art^{b)}, daß er nicht mit Natur behaftet, daß er deshalb nicht mit der Welt geworden ist, wie die vielen Götter des Heidenthums, daß er vielmehr der Schöpfer des Weltganzen ist, als der sich selbst und Alles auf sich hin bestimmende Wille^{c)}, welcher insbesondere eine Gemeinde von Menschen zur religiösen Gemeinschaft mit ihm selbst und zur sittlichen Gemeinschaft unter einander bezweckt^{d)}.

a) 2 Kor. 1, 3; 11, 31; Röm. 15, 6; Kol. 1, 3; Eph. 1, 3; 1 Petr. 1, 3.

b) 1 Sam. 2, 2; Jes. 45, 18. 21. 22; 2 Mos. 20, 2. 3. Die alttestamentliche Vorstellung von den Göttern der Heiden ist demnach entweder die, daß sie Nichts oder Eiteltes sind (3 Mos. 19, 4; 2 Kön. 17, 15; Jer. 2, 5; 8, 19), oder sofern ihnen Dasein zugestanden wird, daß sie untergeordnete Organe der Weltleitung des einzigen Gottes sind (5 Mos. 4, 19; 10, 17; Ps. 95, 3; 96, 4;

1 Kor. 8, 5. 6). Als der Einzige ist der wirkliche Gott der Heilige (1 Sam. 2, 2), der auf dem Wege des natürlichen Erkennens unerreichbar, über alle sinnfälligen Verührungen erhaben, unantastbar ist.

c) 1 Mos. 1; Jes. 45, 12; Mt. 11, 25. Daß Gott als der durchaus freie Wille sich selbst, und daß er als der Schöpfer Alles bestimmt, was zusammen die Welt ist, wird zu dem Satz vereinigt, daß Gott der Zweck der Welt ist, oder daß der Verlauf der Welt zu seiner Ehre dient (1 Kor. 8, 6; Röm. 11, 36; Eph. 4, 6). Der Gedanke der Erschaffung der Welt durch Gott liegt über alle Beobachtung und gewöhnliche Erfahrung hinaus, also auch über die hieran gebundenen Formen wissenschaftlicher Erkenntniß. Wenn man also auch eine deutliche Vorstellung von Naturursachen und -wirkungen aus der Erfahrung bilden kann, so wird die Welter-schaffung durch Gott nicht in Analogie mit solchen Erkenntnissen richtig gedacht, sondern nur in Analogie mit der ursächlichen Kraft unseres auf Zwecke gerichteten Willens, und so daß nicht einzelne Reihen, sondern die Welt als Ganzes mit Gott verglichen wird.

d) Die wissenschaftliche Naturbetrachtung ist auf den ursächlichen Zusammenhang der Dinge gerichtet. Auch indem sie die organischen Wesen (Pflanze, Thier) gemäß dem Zwecke deutet, den sie in sich selbst haben, versagt sie sich der Zumuthung, die Dinge in nothwendiger Zweckbestimmung für die Menschen zu erkennen. Dieser Zusammenhang wird überall nur durch das religiöse Urtheil vollzogen; im A. T. so, daß Alles der Weltherrschaft des israelitischen Volkes dienstbar wird.

§ 12.

In dem vollständigen christlichen Namen Gottes (§ 11) ist indirect auch enthalten, daß er der Vater der Glieder aller möglichen Völker ist, welche in der Gemeinde des Herrn Jesus Christus vereinigt sind. In dem abgekürzten Namen: Gott unser Vater^{a)} ist also ausgedrückt, daß der einzige Gott seine besondere Absicht auf diese Gemeinde richtet, deren höchstes Gut und gemeinsame Aufgabe das Reich Gottes ist (§ 5). Nun aber hat der vollständige Name Gottes den Sinn, daß Gott sich die besondere Stellung zu dieser Gemeinde nur gegeben hat, weil er im Voraus der Vater Jesu Christi, dieser aber von seiner Gemeinde als ihr Herr anerkannt ist. In dieser Eigenschaft aber steht Christus Gott in

dem Maße näher, als irgend etwas Anderes, weil er einmal an dem Attribut Gottes theilnimmt, Zweck der Welt zu sein^{b)}, ferner in seiner Stellung als Sohn zu Gott seinem Vater sich von der Welt ausgenommen weiß^{c)}. Der Schlüssel zu dem Verhältniß zwischen Gott dem Vater und dem Sohn Gottes ist in dem Satze enthalten, daß Gott die Liebe ist^{d)}.

a) In der Mehrzahl der Briefadressen im N. T.

b) Als Zweck der Welt (Kol. 1, 16; Eph. 1, 10) ist Christus auch aus der Absicht Gottes heraus der Mittelgrund der Welt (1 Kor. 8, 6). Als der Herr über alle Dinge erfährt er die Kniebeugung d. h. göttliche Verehrung von Allen (Phil. 2, 9—11). Gott der Vater aber ist ihm übergeordnet (1 Kor. 3, 23; 8, 6).

c) Mt. 11, 27. Daß Gott allein den Sohn erkennt, hat den Sinn, daß derselbe von dem Umfang der Welt ausgenommen ist. Das Erkennen von Seiten Gottes schließt aber auch die productive Willensabsicht in sich (1 Petr. 1, 20; Röm. 8, 29). Indem also Jesus den Bestand seines eigenthümlichen Daseins in der Liebe seines Vaters gegründet weiß (Joh. 10, 17; 15, 10), stellt er dieses Verhältniß über den Zusammenhang und das Dasein der Welt hinaus (17, 24).

d) 1 Joh. 4, 8. 16. Die Liebe ist der stetige Wille, welcher eine andere geistige, also gleichartige Person zur Erreichung ihrer eigentlichen Bestimmung fördert, und zwar so, daß der Liebende darin seinen eigenen Selbstzweck verfolgt. Diese Aneignung der Lebensaufgabe eines Andern ist demnach nicht eine schwächende Verneinung, sondern eine verstärkende Bejahung unserer selbst. Ist also Gott als Liebe offenbar, indem er seine Absicht auf seinen Sohn Jesus Christus richtet, so ist darin eben die Liebe Gottes offenbar, sofern dieser Wille in seiner Richtung auf den Herrn der Welt eben diese umspannt, und sie als das Mittel zu dem Zweck erkennen läßt, welcher Christus als das Haupt seiner Gemeinde ist.

§ 13.

Daß Gott Vater von Menschen ist, wird in dem vollständigen Namen Gottes an Jesus Christus so geknüpft, wie er als der Herr von einer besondern Gemeinschaft anerkannt wird (§ 12). Durch dessen Vermittelung ist auch diese Gemeinde von Menschen als Gegenstand der göttlichen Liebe bezeichnet^{a)}. Diese Beziehung

zu denken wäre nicht möglich, wenn Gottes Absicht blos in die Erhaltung des natürlichen Daseins des Menschengeschlechts gesetzt würde. Denn in diesem Falle wären die Menschen Gott nicht gleichartig (§ 12, d). Dem Begriff von Gott als der Liebe entspricht erst die Vorstellung von der Menschheit, welche die Bestimmung derselben zum Reiche Gottes und die darauf gerichtete Thätigkeit, d. h. die gegenseitige Verbindung der Menschen durch das Handeln aus Liebe (§ 6) einschließt^{b)}. Diese Bestimmung ist aber den Menschen nur in ihrer Verbindung zu der Gemeinde ihres Herrn Jesus Christus gegenwärtig.

a) 2 Kor. 13, 11. 13; Röm. 5, 5—8; 8, 39; 2 Theff. 2, 16; 1 Joh. 4, 9. 10; Hebr. 12, 6.

b) Zu der Liebe, welche die Christen gegen die Brüder üben, ist die Liebe Gottes vollendet (1 Joh. 2, 5; 4, 12), d. h. findet sie ihre volle Offenbarung.

§ 14.

Die Wechselbeziehung zwischen dem Begriff von Gott als Liebe und dem Reiche Gottes als Endzweck der Welt bewährt sich in dem Satze, daß der Rathschluß Gottes zur Gründung der Gemeinde des Reiches Gottes vor Erschaffung der Welt gefaßt ist^{a)}. Die Ewigkeit Gottes, auf welche dieser Satz hinweist, wird jedoch nicht schon darin ausgedrückt, daß sein Dasein über das Dasein der Welt hinausreicht ohne Anfang noch Ende, und daß Gott deshalb einen andern Maßstab der Zeit hat, als die Menschen^{b)}. Vielmehr erkennt man die Ewigkeit Gottes darin, daß er zwischen allen Veränderungen der Dinge, welche zugleich den Wechsel in seinem Wirken bezeichnen, in sich derselbe ist, so wie den Endzweck und den Plan aufrecht erhält, in welchem er die Welt schafft und leitet^{c)}.

a) Eph. 1, 4—6. „Gott hat uns (die christliche Gemeinde) in Christus (als dem Herrn derselben) vor Grundlegung der Welt erwählt, um vor ihm heilig und vollkommen zu sein; indem er in Liebe uns vorherbestimmt hat zur Gotteskindschaft durch Jesus Christus auf sich selbst hin, nach dem Rathschluß seines Willens, zur Anerkennung der Ehre seiner Gnade“.

b) Pf. 90, 2. 4.

c) Pf. 102, 26—28.

§ 15.

Die religiöse Anerkennung der Allmacht und der Allgegenwart Gottes, welche darin eingeschlossen ist, daß die Welt durch den Willen Gottes geschaffen und in ihrer Art erhalten wird^{a)}, hat nicht den Sinn, den Bestand der Naturdinge im Ganzen oder in Gruppen zu erklären^{b)}, sondern immer den Sinn, daß die Fürsorge und Gnadengegenwart Gottes für die frommen Menschen deswegen gewiß ist, weil der welterschaffende und -erhaltende Wille Gottes auf das Beste der Menschen gerichtet ist. Deshalb vollendet sich der Gedanke der Allmacht Gottes folgerichtig in dem seiner Weisheit, Allwissenheit und Hilfe in Beziehung auf die Lage und die Bedürfnisse der Menschen^{c)}.

a) Pf. 24, 1. 2; 115, 3; 135, 6; 139, 7—12.

b) In dieser Weise werden jene Eigenschaften Gottes verwendet, wenn der theologische Satz gebildet wird, daß Gott als die oberste Ursache in allen Mittelursachen gegenwärtig sei. Der Satz besteht jedoch in einer unklaren Verquickung religiöser und wissenschaftlicher Betrachtung. Der wissenschaftlichen Erklärung der Natur steht der Gedanke von Gott überhaupt nicht zur Verfügung, und sie würde gegen dessen Bedeutung verstoßen, wenn sie ihn unter dem Begriff der Ursache den durch Beobachtung verständlichen Naturursachen gleich machte. Die religiöse Naturbetrachtung aber beschränkt sich nicht auf die Erklärung der Naturerscheinungen als solcher, sondern unterwirft deren Zweckbeziehung auf die Menschen dem Willen Gottes (§ 11, d), welcher den Naturursachen gar nicht gleichartig ist.

c) Pf. 139 (im ganzen Zusammenhange bis V. 23. 24); 33, 13—19; 104; Hiob 5, 8—27; 11, 7—20; 36; 37.

§ 16.

Aus dem Gedanken der Allmacht Gottes entspringt zunächst die Empfindung der Geringsfügigkeit des Menschen. Indem jedoch derselbe Gedanke zugleich den Eindruck der durchgehenden Hilfsbereitschaft (Güte, Huld, Gnade, Erbarmen) Gottes begründet^{a)}, empfängt dieselbe in der besondern Offenbarung des alten und des neuen Bundes das eigenthümliche Gepräge der Gerechtigkeit. Damit ist im N. T. die Folgerichtigkeit der göttlichen Leitung zum Heil bezeichnet, welche theils an den frommen und aufrichtigen Anhängern des alten Bundes sich bewährt^{b)}, theils in Aussicht

genommen wird für die Gemeinde, an der sich die Herrschaft Gottes zu ihrem Heile vollenden soll^{c)}. Sofern die Gerechtigkeit Gottes zu diesem Zwecke sich trotz aller von den Israeliten ausgehenden Hemmungen gemäß seiner leitenden Heilsabsicht durchsetzt, ist sie die Treue^{d)}. Deshalb ist auch im N. T. die Gerechtigkeit Gottes als der Maßstab der eigenthümlichen Wirkungen anerkannt, durch welche die Gemeinde Christi zu Stande gebracht und ihrer Vollendung entgegengeführt wird^{e)}, kann also von der Gnade Gottes nicht unterschieden werden.

a) Pf. 145, 8, 9; 2 Mose 34, 6; Pf. 103, 8; Apgsch. 14, 15—17; Jak. 5, 11; Röm. 2, 4; 2 Kor. 1, 3.

b) Pf. 35, 23—28; 31, 2, 8; 48, 10—12; 65, 6; 143, 11, 12; 51, 16.

c) Jes. 45, 21; 46, 13; 51, 5, 6; 56, 1.

d) Hof. 2, 18—21; Sacharja 8, 8; Pf. 143, 1.

e) 1 Joh. 1, 9 (Pf. 51, 16); Röm. 3, 25, 26; Joh. 17, 25, 26; Hebr. 6, 10 (1 Kor. 1, 8, 9; 1 Theff. 5, 23, 24).

§ 17.

Die religiöse Betrachtung der Welt ist darauf gestellt, daß alle Naturereignisse zur Verfügung Gottes stehen, wenn er den Menschen helfen will (§ 15). Demgemäß gelten als Wunder solche auffallende Naturerscheinungen, mit welchen die Erfahrung besonderer Gnadenhilfe Gottes verbunden ist^{a)}, welche also als besondere Zeichen^{b)} seiner Gnadenbereitschaft für die Gläubigen zu betrachten sind. Deshalb steht die Vorstellung von Wundern in nothwendiger Wechselbeziehung zu dem besondern Glauben an Gottes Vorsehung, und ist außerhalb dieser Beziehung gar nicht möglich^{c)}.

a) Pf. 105; 107; 71, 16—21; 86, 8—17; 89, 6—15; 98, 1—3; 145, 3—7; Hiob 5, 8—11.

b) Wunder und Zeichen Pf. 135, 8, 9; 2 Mose 3, 12; 13, 9.

c) Mc. 5, 34; 10, 52; 6, 5, 6. — Man begeht eine vollständige Verschiebung der religiösen Vorstellung vom Wunder, wenn man sie von vornherein an der wissenschaftlichen Annahme von dem gesetzlichen Zusammenhang aller Naturvorgänge mißt. Da diese Annahme außerhalb des Gesichtskreises der Männer des A. und N. Testaments liegt, so bedeutet das Wunder für sie niemals weder einen widernatürlichen Vorgang, noch eine Durchbrechung

der Naturgesetze durch göttliche Willkür. Deshalb ist der Glaube an Wunder in dem oben bezeichneten Sinne der gnädigen Vorsehung Gottes durchaus vereinbar mit der Wahrscheinlichkeit des naturgesetzlichen Zusammenhanges der ganzen Welt. Wenn jedoch gewisse Erzählungen von Wundern in den biblischen Büchern gegen diese Regel zu verstoßen scheinen, so ist es weder eine wissenschaftliche Aufgabe, diesen Schein zu lösen oder ihn als Thatsache festzustellen, noch ist es eine religiöse Aufgabe, jene erzählten Ereignisse als göttliche Wirkungen gegen die Naturgesetze anzuerkennen. Man soll auch nicht seinen religiösen Glauben an Gott und Christus aus einem vorausgehenden Urtheil der Art schöpfen (Joh. 4, 48; Mc. 5, 11. 12; 1 Kor. 1, 22), zumal da jede Wundererfahrung schon den Glauben voraussetzt. Aus dem religiösen Glauben aber wird jeder an sich selbst Wunder erleben, und im Vergleich damit ist nichts weniger nothwendig, als daß man über die Wunder grübele, welche Andere erfahren haben.

§ 18.

Die Weltregierung, d. h. die Ordnung des Verhältnisses zwischen den Menschen und der Welt übt Gott durch die Vergeltung aus. Dieser Rechtsbegriff findet, wie in allen religiösen Weltanschauungen, so auch im Christenthum Anwendung, weil mehrere seiner Merkmale den Beziehungen entsprechen, welche in jeder religiösen Weltbetrachtung festgestellt werden. Denn im Recht wie in der Religion handelt es sich um die Regelung der Stellung zur Welt, welche die einzelnen Personen nach ihrem gesellschaftlichen oder ihrem sittlichen Werthe einnehmen sollen, ferner darum, daß diese Stellung durch fremden Willen (der Gesellschaft und des Staates, resp. Gottes) verliehen oder anerkannt wird. Deshalb ist die Vorstellung von göttlichem Lohn und göttlicher Strafe auch im Christenthum gebräuchlich *). Die Analogie waltet auch darin ob, daß wie die Uebung des Strafrechtes im Staat nur ein Mittel zur Erhaltung der öffentlichen Wohlfahrt ist, auch die göttlichen Strafen, welche die gottlosen und beharrlich widersprechlichen Menschen treffen, immer dem Zweck untergeordnet werden, das Heil der Frommen zu vollenden und ihr Recht in der Welt durchzusetzen. Niemals aber sind diese Zügungen Gottes in seiner Absicht gleichgestellt. Andererseits ist mit dieser göttlichen Rechtsordnung erstens kein Zugeständniß von Rechten der Menschen

gegen Gott verbunden^{b)}, zweitens wird keine Aequivalenz zwischen Lohn und Würdigkeit, Strafe und Unwürdigkeit^{c)}, drittens keine unmittelbare Congruenz zwischen Uebel und Schuld, Gütern und Güte der Menschen in den einzelnen Fällen der Erfahrung zugestanden, wie sie von Gottes Macht erwartet werden könnte; sondern dieselbe wird erst der Zukunft resp. dem göttlichen Endgericht und dem jenseitigen Leben anheimgestellt^{d)}. Deshalb wird insbesondere der der vorchristlichen Urtheilsweise geläufige Schluß von hervorragendem Unglück auf hervorragende Schuld abgewiesen^{e)}, und die Wahrscheinlichkeit vorbehalten, daß gerade mit religiöser und sittlicher Würdigkeit ein hohes Maß von weltlichem Uebel zusammentrifft^{f)}. Endlich aber wird eine Betrachtungsweise eröffnet, welche an die Stelle des im menschlichen Rechte gesetzten mechanischen Verhältnisses zwischen Lohn (Strafe) und Würdigkeit (Unwürdigkeit) ein organisches Verhältniß von Grund und Folge setzt^{g)}. Die Geltung dieser Regel in allen Fällen kann freilich erst am Ende vollständig durchschaut werden. Im Laufe der Geschichte sind die deutlichen Proben dieser Regel von einem undurchsichtigen Gewebe gerade entgegengesetzter Fälle umgeben. Der christliche Glaube aber läßt sich durch die scheinbar ziellosen Verwickelungen der Gegenwart, und durch die Leiden der Gerechten unter der Schuld der Ungerechten an der folgerichtigen Leitung der Welt durch Gott nicht irre machen^{h)}, weil die regelmäßige Erfahrung des genauen und unmittelbaren Zusammentreffens von Glück und Würdigkeit die Freiheit und Würde der sittlichen Gesinnung gefährden würde.

a) Mt. 5, 12; 6, 1. 2; 1 Kor. 3, 8; 2 Theß. 1, 8. 9; Hebr. 10, 29.

b) Hiob 41, 3; Röm. 11, 35. — Ueberhaupt bewegt sich die in den biblischen Urkunden entworfenen Anschauung vom menschlichen Leben in dem Rahmen, welchen die Bundesgnade Gottes festgestellt hat. Wenn also die Gerechtigkeit Gottes für die an den gerechten Menschen zu übende Vergeltung angerufen wird (Ps. 7, 9—11; 17, 3; 58, 12; 139, 23; 2 Theß. 1, 5—7), so ist dadurch bloß scheinbar ein gegenseitiges Rechtsverhältniß bezeichnet. Denn die Gerechtigkeit Gottes bedeutet auch in diesen Fällen nur die folgerechte Vollendung des Heiles der Frommen (§ 16), welche sich jedoch als Vergeltung darstellt, da sie sich nach einem Bestande von Unschuld und Gerechtigkeit richtet, der in den Menschen vorgefunden wird. Eigentlich ist die Vergeltung für die Frommen

Wirkung der Gnade Gottes (Ps. 62, 13), die für die Bösen ist deren Ausschluß von der (Gnaden-) Gerechtigkeit (69, 25—29). Lohn und Strafe sind nicht als Anwendungen der Gerechtigkeit Gottes coordinirt, sondern nur als erscheinende Acte seiner Gerichtsübung, d. h. Weltregierung (94, 1. 2; 58, 11. 12).

c) 2 Mos. 34, 7; Mc. 4, 12; 10, 29. 30. Die Strafe in der dem N. T. geläufigen Darstellung als Zorn Gottes entbehrt des Merkmals der Aequivalenz schon deshalb, weil die Form des Affectes die genaue Abwägung des Strafmaßes ausschließt.

d) Die Dichter im N. T. sehen sich durchgehend in ihrer natürlichen Erwartung getäuscht, daß es den Gerechten gut, den Gottlosen übel ergehen müsse. Sie müssen sich begnügen, die Auflösung des umgekehrten Thatbestandes für die Zukunft von Gott zu erbitten. Deshalb wird die Herstellung der richtigen Ordnung auf die Erwartung des zukünftigen Gerichtes Gottes fixirt, sowohl im A. wie im N. T.

e) Diesen Schluß zieht im Buche Hiob Eliphaz (4, 7; 22, 4—11); dagegen Hiobs Versicherung seiner Gerechtigkeit (6, 28—30; 23, 10—12). Gegen jene Combination Joh. 9, 1—3; Lc. 13, 1—5.

f) Mt. 5, 11; Mc. 8, 34. 45; Phil. 1, 28. Vgl. § 32.

g) Das Schema der Vergeltung im Endgericht (Röm. 2, 6—12; 2 Kor. 5, 10; 2 Thejj. 1, 6. 7; Eph. 6, 8) wird überschritten durch die Analogie von Saat und Ernte (Gal. 6, 7. 8). Der schließliche Erfolg im Guten wie im Schlimmen ist nur die entsprechende gesetzmäßige Wirkung der Kraft des guten oder des bösen Willens. Im Vergleich damit kommen die zeitlich vorübergehenden umgekehrten Erfahrungen nicht in Betracht.

h) Röm. 11, 33—36. — Aus § 13 folgt das allgemeine Gesetz der göttlichen Weltregierung, welches überall im A. wie N. T. festgestellt ist, daß alle Bestrafung oder Vernichtung der Bösen durch Gott als Mittel zur Durchsetzung des Heiles der Gerechten dient, nicht aber als ein diesem Zwecke coordinirtes Mittel seiner Ehre oder Gerechtigkeit, wie es in Luther's und Calvin's Prädestinationstheorie dargestellt wird.

§ 19.

Die Aufgabe der sittlichen Verbindung aller Menschen als Menschen konnte als praktischer Grundsatz nur wirksam werden, indem sie aus dem religiösen Beweggrunde der besondern christlichen

Gemeinde erzeugt worden ist (§ 10). Da ferner jene Aufgabe über alle natürlich bedingten sittlichen Motive sich erhebt, so findet ihre Geltung in der christlichen Gemeinde ihren nothwendigen Maßstab an dem in §§ 11—18 entwickelten Gedanken des übernatürlichen Gottes. Nun ist aber auch die besondere Thatfache der Gemeinde, welche sich zu der Verwirklichung jener allgemeinen Aufgabe als des Reiches Gottes bestimmt, nicht naturgemäß gegeben, sondern dieselbe ist in ihrer Art immer nur als die positive Stiftung Christi begreiflich (§ 13). Deshalb ist es zum Verständniß des Daseins dieser Gemeinde und für unsere richtige Theilnahme an derselben nothwendig, das bleibende Verhältniß anzuerkennen und zu verstehen, welches zwischen der Gemeinde des Reiches Gottes und ihrem Stifter Jesus Christus obwaltet^{a)}.

a) In allen Volksreligionen ist die Person des Stifters, auch wenn sie bekannt ist (Boroaster, Mose), gleichgiltig, weil die Gemeinde als der Stamm oder das Volk natürlich gegeben ist. Hingegen ist in den univertellen Religionen (Buddhismus, Christenthum, Islam) das Bekenntniß zum Stifter resp. die Verehrung desselben vorgeschrieben, weil nur durch den Stifter die entsprechende Gemeinde in ihrer Art besteht und durch seine Anerkennung sich erhalten kann. Dabei erklärt sich die Abstufung in der Schätzung von Muhamed und von Christus aus dem Artunterschied der einen und der andern Religion.

§ 20.

Der geschichtliche Zusammenhang des Christenthums mit der Religion des A. T. (§ 7) bringt es mit sich, daß Jesus im Allgemeinen sich darstellt als von Gott gesendeten Propheten, der in den Rathschluß Gottes über die Welt und die Menschen eingeweiht ist^{a)}. Er stellt sich jedoch über alle vorangegangenen Propheten des A. T., indem er sich als den Sohn Gottes und als den verheißenen König aus David's Geschlecht (Christus, der Gesalbte) zu erkennen giebt^{b)}, welcher das Reich Gottes nicht erst vorzubereiten hat, sondern welcher das Werk Gottes treibt^{c)}, d. h. selbst unmittelbar die Gottesherrschaft über die neue Gemeinde von Söhnen Gottes ausübt und für die Zukunft begründet (§ 5, b). Indessen wird durch den Anspruch auf die Würde des Christus der prophetische Beruf Jesu nicht aufgehoben, sondern nur modificirt, da er sein Herrenrecht nur durch die moralisch wirkende

Rede und die dienstfertige Handlungsweise, nicht aber durch einen Zwang rechtsgiltigen Urtheils wirksam macht^{a)}.

a) Mc. 6, 4; 9, 37; Joh. 4, 34; 5, 23. 24; 6, 44. Es fällt ebenfalls unter den Begriff des Propheten (2 Mos. 33, 11; 4 Mos. 12, 8), daß Jesus redet, was er von Gott gehört (Joh. 8, 26. 40; 15, 15) und gesehen hat (Joh. 6, 46; 8, 38).

b) Mc. 12, 1—9; 8, 29; 14, 61. 62; Joh. 4, 25. 26.

c) Joh. 4, 34; 17, 4.

d) Joh. 18, 36; Mc. 10, 42—45.

§ 21.

In der sittlichen Welt ist jede persönliche Auctorität durch die Art des Berufes und durch die Verbindung zwischen der Anlage zum bestimmten Beruf und der treuen Ausführung desselben bedingt. Demnach stützt sich die bleibende Bedeutung Jesu Christi für seine Gemeinde erstens darauf, daß er zu seinem Beruf der Einführung des Reiches Gottes ausschließlich befähigt war^{a)}, daß er der Ausübung dieses höchsten denkbaren Berufes im Reden der Wahrheit und im liebevollen Handeln ohne Lücken und Abweichungen obgelegen hat^{b)}, und daß er insbesondere die Uebel, welche die Feindschaft der Führer des israelitischen Volkes und dessen Wankelmuth über ihn verhängte, und welche ebenso viele Versuchungen zum Zurückweichen vom Beruf waren^{c)}, in bereitwilliger Geduld als Proben seiner Standhaftigkeit in demselben sich angeeignet hat^{d)}.

a) Die Befähigung Jesu ist in seiner Behauptung der gegenseitigen Erkenntniß zwischen ihm selbst und Gott als seinem Vater ausgedrückt (Mt. 11, 27; Joh. 10, 15; vgl. Lc. 2, 49). Er kennt nicht Gott als seinen Vater, ohne sich selbst bewußt zu sein, daß gerade er von Gott zu der Gründung des Gottesreiches in einer neuen Religionsgemeinde berufen sei. Diese Ueberzeugung bürgt auch für alle anderen Seiten seiner geistigen Ausstattung zu diesem Berufe, weil alle Züge seines Lebens von der vollkommenen Gesundheit seines Geistes zeugen und jede Spur von Schwärmerei und Selbsttäuschung bei ihm fehlt.

b) Die Sündlosigkeit Jesu (Joh. 8, 46; — 1 Petr. 2, 21; 1 Joh. 3, 5; 2 Kor. 5, 21; Hebr. 4, 15) ist nur der negative Ausdruck für die Stetigkeit der Gesinnung und Handlungsweise im Beruf (Gehorsam Phil. 2, 8; Hebr. 5, 8), oder für die positive

Gerechtigkeit, durch die Jesus allen anderen Menschen sich gegenüberstellt (1 Petr. 3, 18).

c) Hebr. 2, 18; 4, 15; Mc. 14, 33—36; 1, 13.

d) Der Grundsatz Mt. 11, 28—30. Die beiden griechischen Wörter *πραΐς* und *ταπεινός* weisen auf den Gebrauch eines hebräischen oder aramäischen Wortes (*anav*) zurück, welches die Gerechten nach dem regelmäßigen Merkmal ihres Leidens unter der Verfolgung der Gottlosen bezeichnet (Ps. 9, 13; 10, 12. 17; 25, 9; 37, 11; 69, 32); der Zusatz *τῇ καρδίᾳ* drückt aus, daß Jesus in seiner Gerechtigkeit bereit ist, alle unverschuldeten Leiden zu ertragen, welche aus den Gegenwirkungen gegen seine Berufsthätigkeit für ihn folgen. Hierdurch aber unterscheidet er sich der Art nach von den Frommen im N. T., welche stets von ihren nicht verschuldeten Leiden befreit zu werden streben.

§ 22.

Zweitens ist die Berufsaufgabe Jesu Christi oder der Endzweck seines Lebens, nämlich das Reich Gottes, gerade der ihm bekannte Endzweck Gottes in der Welt^{a)}. Die solidarische Einheit mit Gott, welche Jesus demgemäß von sich behauptet^{b)}, bezieht sich auf den ganzen Umfang seines Wirkens in seinem Beruf, und besteht deshalb in der Wechselwirkung der Liebe Gottes und des Berufsgelobnisses Jesu^{c)}. Nun ist Jesus, indem er zuerst den Endzweck des Reiches Gottes in seinem persönlichen Leben verwirklicht, deshalb einzig in seiner Art, weil jeder, der dieselbe Aufgabe eben so vollkommen wie er lösen würde, in der Abhängigkeit von ihm doch ihm ungleich wäre. Also als das Urbild der zum Reiche Gottes zu verbindenden Menschheit ist er der ursprüngliche Gegenstand der Liebe Gottes (§ 12), so daß auch die Liebe Gottes gegen die Genossen des Reiches Gottes nur durch ihn vermittelt ist (§ 13). Wenn man deshalb diese in ihrem eigenthümlichen Beruf thätige Person, deren durchgehender Beweggrund als die uneigennütige Liebe zu den Menschen erkennbar ist, nach ihrem vollen Werthe schätzt, so erkennt man in Jesus die vollständige Offenbarung Gottes als der Liebe, Gnade und Treue^{d)}.

a) Joh. 4, 34.

b) Joh. 10, 28—30. 38; 14, 10; 17, 21—23.

c) Joh. 15, 9. 10; 17, 24. 26; 10, 17; 12, 49. 50.

d) Joh. 1, 14; 2 Mose 34, 6. 7. Vgl. § 16.

§ 23.

In jeder Religion wird nicht bloß eine Art der Gemeinschaft mit Gott (oder mit Göttern) erstrebt und erreicht, sondern zugleich auch eine Stellung des Menschen zur Welt, deren Art in Uebereinstimmung mit dem die bestimmte Religion leitenden Gedanken von Gott steht. Der solidarischen Einheit Jesu mit dem überweltlichen Gott in der Verwirklichung des überweltlichen (§ 8) Reiches Gottes, welches als Endzweck Gottes auch der Endzweck für die Welt ist, entspricht dritten der Vorzug Jesu Christi, daß ihm die Herrschaft über die ganze Welt übertragen ist^{a)}. Die Bedeutung dieses Attributes wird nicht sicher gestellt, wenn man annimmt, daß Jesus in seinem offenbaren geschichtlichen Leben dasselbe nicht ausgeübt, sondern es habe ruhen lassen. Er hat es auch nicht bloß indirect darin ausgeübt, daß er durch sein Handeln und Reden und durch seine Geduld im Leiden das Reich Gottes in seiner Gemeinde angebahnt hat, in deren weltgeschichtlichem Fortschritte seine Weltherrschaft erst zu Stande käme. Vielmehr hat er dieselbe direct geübt nicht nur in der Unabhängigkeit seines Wirkens von dem seinem Volke eigenthümlichen Maßstabe der Religion^{b)}, sondern auch gerade in seiner Bereitwilligkeit, um seines Berufes willen alles bis zum Tode zu leiden^{c)}. Denn dadurch hat er die Gegenwirkung der Welt gegen seinen Lebenszweck zum Mittel seiner eigenen Verklärung umgebogen, d. h. der Gewißheit, gerade durch die momentane Unterwerfung unter die Macht der Welt sie zu überwinden und den überweltlichen Bestand seines Lebens zu sichern^{d)}. Demgemäß ist seine Auferweckung durch die Macht Gottes die dem Werthe seiner Person durchaus entsprechende, folgerechte Vollendung der in ihm erfolgenden Offenbarung, welche endgiltig ist in Hinsicht des wirklichen Willens Gottes und in Hinsicht der Bestimmung der Menschen.

a) Mt. 11, 27.

b) Mt. 17, 24—27; 8, 11. 12; Mc. 12, 9.

c) Mt. 11, 28—30. Vgl. § 21, d.

d) Joh. 17, 1. 4. 5; 16, 16. 33. Demgemäß ist die Beurtheilung der Lebensführung Jesu durch Paulus (Phil. 2, 6—8) nicht vollständig. Der Weg des Gehorsams bis zum Tode ist für Jesus nur scheinbar eine Erniedrigung unter seine Würde, aber in Wahr-

heit die Form seiner selbstthätigen Erhebung über die Welt und über die in derselben gewöhnlichen Maßstäbe (Mc. 10, 42—45). Man wird nämlich durch die Erniedrigung im Dienen nur darum groß, weil man in dem gemeinnützigen Gehorsam (Phil. 2, 1—5) schon groß ist.

§ 24.

In der auf den göttlichen Endzweck des Reiches Gottes gerichteten Berufsthätigkeit Christi sind dieselben Acte der Liebe und der Geduld sowohl Erscheinungen der Gott selbst wesentlichen Gnade und Treue, als auch Erweisungen der Herrschaft über die Welt^{a)}. Diese in der vollständigen Schätzung Jesu nothwendigen und in seinem Lebensbilde anschaulichen Beziehungen werden gemeint, indem die christliche Gemeinde von jeher die Gottheit Christi bekennt. Dieses Attribut kann nämlich nicht vollzogen werden, wenn nicht dieselben Thätigkeiten, durch welche Jesus Christus sich als Menschen bewährt, in derselben Beziehung und Zeit als eigenthümliche Prädicate Gottes und als die eigenthümlichen Mittel seiner Offenbarung durch Christus gedacht werden. Sind aber die Gnade und Treue, und die Herrschaft über die Welt, welche in der Handlungsweise wie in der Leidensgeduld Christi anschaulich sind, die wesentlichen, für die christliche Religion entscheidenden Attribute Gottes, so wird eben die richtige Schätzung der Vollkommenheit der Offenbarung Gottes durch Christus in dem Prädicate seiner Gottheit sicher gestellt, unter welchem die Christen ihm wie Gott dem Vater zu vertrauen und Anbetung zu widmen haben^{b)}.

a) Im Sprachgebrauche der Apostel steht der alttestamentliche Gottesname „Herr“ nur in Beziehung auf den auferstandenen und zur Rechten Gottes erhöhten Christus (Phil. 2, 9—11). Indessen ist diese Vorstellung nur unter der Bedingung verständlich, daß das Attribut auch als wesentlicher Charakterzug in dem geschichtlichen Leben Christi erkennbar ist (§ 23). Einen andern Spielraum aber hat diese Herrschaft Christi über die Welt nicht, als welcher durch die Kraft des Willens behauptet wird, der sich auf den überweltlichen Liebeszweck Gottes richtet. Zur Welterschöpfung sehen die Apostel Christus auch nur in die Beziehung, daß weil er den Zweck der Welt, das Reich Gottes und die Ehre Gottes, in sich typisch umfaßt, er in dem göttlichen Schöpferwillen den Mittel-

grund zur Erschaffung der Welt bildet (Kol. 1, 15. 16; 1 Kor. 8, 6; Hebr. 1, 1—3). Diese Combination aber führt auf den Boden der eigentlichen Theologie hinüber, und hat keine directe und praktische Bedeutung für den religiösen Glauben an Jesus Christus.

b) Melancthon *Loci theol.* (1535. Corp. Ref. XXI. 366) *Scriptura docet nos de filii divinitate non tantum speculative sed practice, hoc est, iubet nos, ut Christum invocemus, ut confidamus Christo; sic enim vere tribuetur ei honos divinitatis.*

§ 25.

Die in § 20—24 vorgetragene Beurtheilung Christi richtet sich in der Absicht auf möglichste Genauigkeit nach den geschichtlich bezeugten Hauptzügen seines thätigen Lebens, zugleich aber ist sie aus dem Standpunkte der von Christus gegründeten Gemeinde des Reiches Gottes entworfen. Jener geschichtliche und diejer religiöse Maßstab des Verständnisses seiner Person sollen sich decken^{a)}, so gewiß die Absicht Christi der Gründung der Gemeinde gilt, von welcher er als der Sohn Gottes in religiösem Glauben anerkannt sein wollte. Ist nun diese Absicht in irgend einem Maße geschichtlich verwirklicht, so ergiebt sich, daß die vollkommene geschichtsgemäße Schätzung Christi nur seiner religiösen Gemeinde möglich ist, und daß diese Schätzung in dem Maße religiös richtig sein wird, als seine Gemeinde ihrer geschichtlich unzweifelhaften Aufgabe treu bleibt. Demnach ist der Bestand der christlichen Gemeinde in ihrer Art darauf begründet, daß die Erinnerung an das abgeschlossene Lebenswerk Christi in ihr gegenwärtig bleibt^{b)} und daß demgemäß der persönliche Antrieb des Stifters in allen gleichartigen Bestrebungen der Glieder seiner Gemeinde unaufhörlich fortwirkt^{c)}. Diese Beziehungen sind die offenbare Seite des Geheimnisses der Erhöhung Christi zur Rechten Gottes, welches von seiner Gemeinde anerkannt wird^{d)}, als die Bürgschaft dafür, daß seine Lebensabsicht in seinem Tode nicht verfehlt, sondern vollendet ist^{e)}.

a) Man erreicht eine völlige Verschiebung der Aufgabe und bringt es nur zur Zerrüttung des beabsichtigten Verständnisses, wenn man den Grundsatz befolgt, daß die geschichtliche Erkenntniß Christi erst in dem Maße möglich sei, als man sich der religiösen Pietät gegen ihn entledigt.

b) Dazu gehört, daß sein Tod nicht als die berechnete Strafe

der Blasphemie, wie ihn seine Gegner beabsichtigten, auch nicht als die Folge eines schwärmerischen Wagnisses, sondern als der Abschluß seiner Berufsaufgabe beurtheilt wird, auf welchen er mit pflichtmäßigem Entschlusse einging, weil er darin die ihm geltende Fügung Gottes erkannte. Diese von den Aposteln ausgesprochene Deutung des Todes Christi bezeichnet also das richtige und vollständige Verständniß des in ihm abgeschlossenen Lebensgehorsams Christi (§ 41, c).

c) Gal. 2, 20; 3, 27; Röm. 6, 5. 11; 8, 2. 10; 12, 4. 5; 1 Kor. 12, 12.

d) Röm. 10, 9; 1 Kor. 15, 3—20; 1 Petr. 1, 3; 3, 21. 22; Hebr. 13, 20. 21.

e) Mc. 14, 62; Joh. 10, 17. 18; 17, 4. 5.

Zweiter Theil. Die Lehre von der Veröhnung durch Christus.

§ 26.

Die Vorstellung von dem vollständigen gemeinschaftlichen Guten in dem Begriff des Reiches Gottes und die Vorstellung von der persönlichen Güte im Begriff Gottes und in der Anschauung von Christus begründen in der christlichen Gemeinde eine entsprechende Vorstellung vom Bösen und von der Sünde. Nach derselben beurtheilt jeder sich selbst insofern, als er in Wechselwirkung mit der Welt steht, nämlich mit demjenigen Gefüge menschlicher Geselligkeit, welches in allen denkbaren Abstufungen im Widerspruch mit dem im Christenthum erkannten Guten begriffen ist^{a)}.

a) Es ist unmöglich, die dem Christenthum entsprechende Einsicht in die Sünde vor der Erkenntniß dessen zu gewinnen, was im Sinne des Christenthums gut ist. Also ist es insbesondere eine unbedachte Zumuthung, daß man die eigene und die gemeinsame Sünde im vollen Umfange erkennen solle, um erst daraus die Sehnsucht nach einer Erlösung zu schöpfen, wie solche im Christenthum verheißen wird.

§ 27.

Die Aufgabe des Reiches Gottes ist für die Glieder der christlichen Gemeinde gestellt, indem deren Befähigung zum Guten

im Ganzen gemäß der Offenbarung der Liebe Gottes in Christus und deren eigenthümlicher Wirkung auf sie voranzusetzen ist (§ 13). Jetzt aber kommt in Betracht, daß das Reich Gottes, sofern die christliche Gemeinde an seiner Verwirklichung thätig ist (§ 5, c), im Werden begriffen, und daß es deshalb auf allen Punkten mit den Gegenwirkungen des Bösen verflochten ist, welches überall aus dem bloß natürlichen Triebe des menschlichen Willens entspringt. Indem also freilich jeder, der von christlichen Aeltern abstammt, in die Gemeinde Christi hinein geboren wird, so wird er zugleich in einen Zusammenhang des Bösen hineingestellt, dem sein natürlicher Wille als solcher nicht entgegenwirkt^{a)}. Sünde sind die bösen Willensäußerungen, aber auch die entsprechenden Absichten, habituellen Neigungen, Gesinnungen, nicht bloß sofern sie die bestimmungsmäßige Verbindung der Menschen zum Reiche Gottes durchkreuzen, gegen das Sittengesetz Christi (§ 6, a) verstoßen und der Ehre Gottes (§ 11, c) zuwiderlaufen^{b)}, sondern auch sofern sie in abgestufter Weise Mangel an Ehrfurcht und Mangel an Vertrauen gegen Gott kund geben^{c)}.

a) Die Behauptung Augustin's von der Erbsünde, d. h. von der durch die Erzeugung fortgepflanzten ursprünglichen Neigung zum Bösen, welche für jeden zugleich persönliche Schuld und mit der ewigen Verdammniß durch Gott behaftet sei, wird durch keinen Schriftsteller des Neuen Testaments bestätigt. Paulus gewinnt durch schulmäßige Auslegung der Urkunde vom Sündenfall nichts mehr als die Ueberzeugung, daß das allgemeine Verhängniß des Todes über die Menschen die Folge der Sünde der ersten Menschen war, und daß deren Nachkommen gesündigt haben, indem jenes Verhängniß schon für sie galt (Röm. 5, 12—19). Weder Jesus noch irgend einer der Männer des Neuen Testaments deutet an oder setzt voraus, daß die Sünde schon durch die natürliche Erzeugung allgemein sei; die Aussprüche im Alten Testament aber, welche sich dieser Annahme nähern (Ps. 51, 7; Hiob 14, 4; 15, 14), sind an sich nicht lehrhafter Art, und nicht geeignet, die christliche Vorstellungsweise zu regeln.

b) 1 Mof. 8, 21; Mt. 5, 28; Gal. 5, 16—21; 1 Kor. 6, 9. 10; Tit. 3, 3. — 1 Theff. 4, 3—8; 2c. 15, 21; 1 Kor. 6, 18—20; 8, 12. — 1 Joh. 3, 4.

c) Conf. Aug. I. 2. Post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascuntur cum peccato, hoc est sine metu dei, sine fiducia erga deum et cum concupiscentia.

§ 28.

Nur die Möglichkeit und die Wahrscheinlichkeit des Sündigens ist darin begründet, daß der menschliche Wille, der sich nach dem erkannten Guten bestimmen soll, eine immer werdende Größe ist, mit dessen Wirksamkeit auch nicht von Anfang an die vollständige Erkenntniß des Guten verbunden ist. Eine allgemeine Nothwendigkeit zu sündigen kann weder aus der Ausstattung des menschlichen Wesens, noch aus einer Zweckmäßigkeit für die sittliche Ausbildung desselben, geschweige denn aus einer erkennbaren Absicht (Gottes abgeleitet werden *). Die Thatfache der allgemeinen Sünde der Menschen wird erfahrungsmäßig dadurch festgestellt, daß der Trieb schrankenlosen Gebrauchs der Freiheit, mit welchem jeder Mensch in die Welt tritt, mit den mannigfachen Reizen zur Selbstsucht zusammentrifft, welche aus der Sünde der Gesellschaft hervorgehen. Daher kommt es, daß sich ein Maß von Selbstsucht in Jedem bildet, schon bevor die Klarheit des allgemeinen Selbstbewußtseins in ihm hervortritt.

a) Deshalb ist die Sündlosigkeit Jesu (§ 21, b) nicht im Widerspruch mit seiner menschlichen Art.

§ 29.

Sünde sind insbesondere die Handlungen oder sonstigen Willensäußerungen, welche als Unart, Unsitte, fahrlässiges oder absichtliches Unrecht, Verbrechen in Widerstreit mit den abgestuften gesellschaftlichen und rechtlichen Ordnungen treten. Denn zugleich richten sie sich gegen die höchste Regel des Guten. Aber auch solche Handlungen und Gesinnungen sind Sünde, welche an sich berechnete Zwecke engern Umfanges (§ 57, c) in der Art verfolgen, daß dadurch ein Widerstreit gegen die je höheren gemeinschaftlichen Zwecke entsteht. Hingegen constatirt man Abstufungen der Sünde in der Vergleichung zwischen einer einzelnen Handlung und dem Range oder der Gewohnheit zu sündigen, zwischen der fahrlässigen und der vorsächlichen sündigen Handlung, zwischen dem unreifen in der Entwicklung befindlichen und dem in seiner Art fertigen Charakter, zwischen der vorsichtigen Selbstsucht, der ungezügelter Leidenschaft, dem Laster, dem Hochmuth, der Bosheit. Obgleich diese Formen in dem Begriff des Widerspruchs gegen das Gute zusammentreffen, so bezieht sich ihre Abstufung auf das Maß ihrer Ge-

meinschädlichkeit und der bei ihnen noch vorhandenen Fähigkeit zur Besserung und Befehrung^{a)}.

a) Diese Abstufung ist angedeutet 1 Joh. 5, 16. 17. Sie kommt ferner zur Geltung, wenn Jesus die Sünde oder die Welt bald als Object der Erlösung (Mc. 2, 17; Lc. 13, 2—5; 15, 7. 10. 24. 32; 18, 13) bald als unrettbar bezeichnet (Mc. 8, 38; Mt. 8, 22; 12, 39—45; 13, 49; 16, 4). In demselben Sinne wird im Anschluß an 4 Mos. 15, 27—31 unterschieden zwischen den Sünden, welche aus Unwissenheit oder Irrthum entspringen und deshalb Vergebung erfahren (1 Petr. 1, 14; Eph. 4, 17—19; Apgesch. 17, 30; 1 Tim. 1, 13; Jak. 5, 19. 20) und denjenigen, welche freiwillig oder mit endgültigem Entschluß gethan sind und die Vernichtung nach sich ziehen (Kol. 3, 5. 6; Eph. 5, 5. 6; Apok. 21, 8).

§ 30.

Das Zusammenwirken der Vielen in diesen Formen der Sünde führt zu einer Verstärkung derselben in gemeinsamen Gewohnheiten und Grundsätzen, in stehenden Unsitten und sogar in bösen Institutionen. So kommt eine fast unwiderstehliche Macht der Versuchung^{a)} für diejenigen zu Stande, welche auf der unreifen Stufe der Charakterentwicklung dem bösen Beispiel um so mehr ausgesetzt sind, als sie das Gewebe der Beweggründe zum Bösen nicht durchschauen. Demgemäß erhält das Reich der Sünde oder die (unsittliche Menschen-) Welt^{b)} ihren Zuwachs in jeder neuen Generation. Als dieses Gegentheil des Reiches Gottes lastet die gemeinsame Sünde auf Allen als eine Macht^{c)}, welche die Freiheit der Einzelnen zum Guten mindestens beschränkt^{d)}. Die Beschränkung der Freiheit zum Guten durch die eigene Sünde und durch die Verflechtung mit der allgemeinen Lage der Welt ist jedoch streng genommen die Unfreiheit zum Guten. Diese aber bildet, abgesehen von dem Reiche Gottes, den gemeinsamen Zustand aller Menschen, weil auch das partiale Gute in seiner Art nur sicher gestellt ist durch den Bestand des Ganzen.

a) Jak. 1, 14. 15; Mc. 9, 43—47 bezeichnen die individuellen Triebe und deren körperliche Organe als Ursachen der Versuchung zur Sünde, sofern die Triebe auf Güter in der Welt sich richten und die Organe den Reiz derselben vermitteln. Daneben giebt die Macht der gesellschaftlichen Gewohnheiten und die Auctorität sowie das Beispiel der Anderen den versucherischen Anlaß zur Sünde

(Mc. 4, 17; 9, 42; 1 Kor. 8, 13; Röm. 14, 13. 21; Apok. 2, 14). Aber auch die Leidenslage der Guten, wenn sie nicht verstanden wird, wirkt in gleicher Weise (Mc. 14, 27. 29; 1 Kor. 1, 23; 1 Petr. 2, 8).

b) Jak. 4, 4; 1 Joh. 2, 15—17. Der Ausdruck „Reich der Sünde“ ist zwar nicht direct biblisch, ist jedoch durch die Vorstellung vom Teufel als dem Herrn der Welt angezeigt (1 Joh. 5, 18. 19; Joh. 12, 31; 16, 11). Natürlich ist dieser Zusammenhang der Sünde dem Reich Gottes insofern ungleich, als derselbe durch keinen positiven Zweck beherrscht ist.

c) Röm. 3, 9; 5, 20. 21; 6, 12—23.

d) Die absolute Unfreiheit jedes Einzelnen ausgedrückt wissen wollen, ist durch das neue Testament nicht bezeugt, und wird von Jenen selbst durch die Anerkennung der iustitia civilis als Leistung des Sünders eingeschränkt.

§ 31.

Zwar ergiebt sich der volle Umfang des Daseins und des Unwerthes der Sünde erst aus der Vergleichung derselben mit der Aufgabe des Reiches Gottes (§ 26); jedoch wird ihr Charakter als der Widerspruch gegen die Bestimmung der Menschen, gegen die Freiheit des Willens und gegen die Ordnungen Gottes schon auf allen vorhergehenden Stufen der sittlichen Entwicklung durch eine Selbstbeurtheilung festgestellt, welche als Act der Einzelnen entspringend überall auch zu einem Maße gemeinsamer Ueberzeugung gedeutet. Der Kern aller individuellen wie gemeinsamen Beurtheilung des Bösen ist das Schuldgefühl, als Ausdruck der in der Willensfreiheit eingeschlossenen Selbstverantwortung. Dasselbe ist ein Zeugniß einmal davon, daß auch die einzelne sündige Handlung als Handlung nicht überhaupt vergangen ist, sondern zur Störung oder Verkehrung der sittlichen Freiheit fortwirkt, ferner aber davon, daß das in der Freiheit nothwendige Bewußtsein der entgegengesetzten Bestimmung sich gegen das sündige Handeln und Begehren aufrecht erhält. Das Schuldgefühl entspringt als dieses unvermeidliche Urtheil der Rüge aus dem Gewissen^{a)}, auf dessen Vorhandensein bei Allen gerechnet wird, so lange man ihnen noch ein Maß von Willensfreiheit bei ihrer Sünde zutrant. Allerdings ist das Schuldgefühl als solches keine Kraft, welche die Sünde un-

geschehen macht, oder die Fortdauer und Zunahme des sündigen Hanges abschneidet. Vielmehr ist es in vielen Fällen der Anlaß zu trotziger Behauptung des Hanges und zu gesteigerter Auflehnung oder mindestens zur Scheu gegen die Auctorität Gottes. In noch schlimmeren Fällen wird sogar das Gewissen durch die Zunahme des sündigen Hanges geschwächt und das Schuldgefühl bei hohen Graden der Sünde so gut wie erstickt. Jedoch ist es mit der Achtung vor der Menschenwürde nicht verträglich, wenn man auch bei dem scheinbar Verstocktesten die völlige Abwesenheit dieser Erscheinung und damit die Unmöglichkeit der Reue constatiren wollte.

a) Die Erscheinung des Gewissens in dem unbeabsichtigten rügenden Urtheil über eine begangene Handlung ist als Bethätigung der Freiheit d. h. der Selbstbestimmung zum Guten zu begreifen, kommt aber natürlich nur unter der Voraussetzung vor, daß man in der sittlichen Gemeinschaft erzogen wird. Das böse Gewissen ist die positive Erscheinung, das sogenannte gute Gewissen ist die Abwesenheit derselben. Im Neuen Testament wird jenes bezeugt Hebr. 10, 2. 22; dieses Apgeesch. 23, 1; 2 Kor. 1, 12; Hebr. 13, 18; 1 Petr. 3, 16; beide neben einander Röm. 2, 15. Daß das gute Gewissen nur einen relativen Werth für die Feststellung des Werthes der richtigen Handlungsweise hat, ist 1 Kor. 4, 3. 4 ausgesprochen. Ueber die Vorstellung des positiven gesetzgebenden Gewissens vgl. § 66, a.

§ 32.

Unter Uebeln versteht man Naturereignisse, welche theils aus dem Naturverlauf, theils aus der Wirkung von Menschen hervorgehend den Gebrauch unserer Freiheit zu unseren Zwecken hemmen. Ein Theil der Uebel ist direct oder indirect durch das sündige Handeln bewirkt. Allein die Ansicht der vorchristlichen Menschen, daß hervorragende gemeinschaftliche Uebel als göttliche Strafen den Schluß auf hervorragende Vergehen gegen die Götter nöthig machen, und der entsprechende Grundsatz, daß alle Uebel ohne Ausnahme nur Folgen der eigenen Sünde und Strafen Gottes seien, sind theils nicht im Einklang mit der Erfahrung, theils im Widerspruch mit der von Christus vorgeschriebenen Weltbeurtheilung^{a)}. Denn überhaupt richtet sich die Vorstellung vom Uebel bei verschiedenen Menschen nach der Abstufung ihrer Willensstärke oder ihrer Gewohnheit, ist also subjectiv bedingt. Andererseits lehrt

das Christenthum die Nothwendigkeit erkennen, daß man gerade durch die Glaubenstreue Leiden auf sich zieht, welche aus seiner Collision mit den vorhandenen geschichtlichen Mächten entspringen (§ 18, f). Die christliche Weltansicht unterscheidet sich demgemäß von der heidnischen und jüdischen Urtheilsweise durch das Zartgefühl, welches uns davon zurückhält, einem Menschen seine besonderen Leiden als göttliche Verdammungsstrafen anzurechnen^{b)}. Hiernach endlich ergibt sich, daß der Christ den Tod, auch wenn derselbe als allgemeines Verhängniß über die erste menschliche Sünde eingetreten ist^{c)}, weder als die Strafe seiner persönlichen Sünde, noch überhaupt als das specifische Hinderniß seiner Gemeinschaft mit Gott und seiner Seligkeit, also nicht als das höchste Uebel achtet^{d)}.

a) Joh. 9, 1—3; Lc. 13, 1—5. Vgl. § 18, e.

b) Dieses Zartgefühl hat z. B. Luther nicht geküßt, als er den tragischen Lebensausgang Zwingli's für ein Strafgericht Gottes wegen seiner Ketzereien erklärte (Briefe IV. S. 332. 352).

c) Röm. 5, 12.

d) Röm. 14, 7. 8; Phil. 1, 21—24. Röm. 8, 35—39.

§ 33.

Als göttliche Strafen der Sünde kann, genau genommen, nur jeder selbst die ihn treffenden Uebel feststellen, wenn er sich dieselben durch das Schuldgefühl zurechnet. Dieses gilt sowohl in dem Falle, daß man durch die Erlösung zum Vertrauen gegen Gott gelangt ist (§ 51), als auch in dem Falle des Trostes gegen Gott. Schlimmer freilich ist der Zustand eines Sünders, der die verschuldeten Uebel als Unrecht empfindet, oder gar keinen Gedanken an göttliche Weltordnung mit ihrer Erfahrung verbindet. So weit reicht die Analogie der Strafen Gottes und der von menschlicher Rechtsgewalt verhängten Strafen. In beiden Fällen ist die für unerlaubte Rechtserweiterung erfolgende Rechtsverminderung an erscheinenden Uebeln anschaulich. Allein die Strafe im religiösen Verhältniß zu Gott, abgesehen von äußeren Uebeln, ist die Verminderung oder Aufhebung der bestimmungsmäßigen oder erwünschten Gemeinschaft mit Gott. Demgemäß ist der Bestand der ungelösten Schuld, mag sie stärker oder schwächer oder gar nicht mehr gefühlt werden, als die Strafe Gottes im vollsten Sinne, als die eigentliche Verdammniß anzusehen, sofern damit der Mangel

des Vertrauens zu Gott verbunden ist, welcher die Trennung von Gott ausdrückt (§ 27, c).

§ 34.

Als Glied der christlichen Gemeinde ist man zu dem Reiche Gottes berufen, als dem höchsten Gute für die Menschen und als ihrer höchsten gemeinschaftlichen Aufgabe (§ 5), weil dasselbe der Endzweck Gottes selbst ist (§ 13). Zugleich aber wird man durch die Erkenntniß dieser Bestimmung in dem Gefühl der Schuld und der Getrenntheit von Gott, welches aus unserer eigenen Sünde und unserer Verflechtung mit der allgemeinen entspringt, gesteigert. Indem deshalb das Christenthum uns eine in sich widersprechende Selbstbeurtheilung zuzumuthen scheint, so hebt dasselbe diesen Contrast dadurch auf, daß es zugleich die Gewißheit der von Gott verliehenen Erlösung mit sich führt.

§ 35.

Die Erlösung hat im Christenthum einmal eine durchaus innerliche, dann aber eine allgemeine religiöse Bedeutung. Aus dem ersten Umstand folgt, daß darunter nicht wie im Alten Testament die Aufhebung der gesellschaftlichen Uebel, insbesondere der politischen Abhängigkeit von fremden Völkern, geschweige denn die Herstellung wirtschaftlichen Wohls zu verstehen ist^{a)}. Der andere Umstand hat den Sinn, daß die Erlösung sich direct nicht auf die Beseitigung des die Einzelnen beherrschenden Zustandes der Sünde bezieht^{b)}. Denn dieser Zustand ist zwar Allen gemein, aber in jedem auch ein besonderer, kann also direct nur durch die besonderen Gegenwirkungen in der Form des Willensentschlusses bekämpft und beseitigt werden, nachdem man die religiöse Erlösung an sich erfahren hat. Dieselbe bedeutet im Christenthum die Vergebung der Sünden oder die Verzeihung, durch welche die von Gott trennende Schuld der Sünde unter der Voraussetzung aufgehoben wird, daß mit dem Gefühl von ihr weder Gleichgiltigkeit noch Trotz gegen Gott verbunden ist^{c)}.

a) Die Befreiung des Volkes Israel aus dem Knechtsdienst des fremden ägyptischen Volkes zur Selbständigkeit des Gemeinwesens und zur Aufrichtung der eigenen wahren Religion (2 Mos. 15, 13; 20, 2) ist der Typus, nach welchem sich alle gleichartigen Erwartungen der Propheten bei der immer wiederkehrenden Unterwerfung

des Volkes unter fremde Mächte richten (Ps. 111, 9; Jes. 35, 10; 45, 17; 51, 11). Die Befehung oder die geistige Erneuerung des Volkes ist allerdings dabei mitgedacht (Jes. 10, 21; 32, 15—18; Hesek. 36, 24—30; Ps. 130, 8).

b) Dieses ist auch nicht der definitive Sinn solcher Aussprüche wie Röm. 11, 26. 27; 1 Petr. 1, 18. 19; 2, 24; vielmehr rechnen dieselben auf die Verdeutlichung durch die folgende Gedankenreihe.

c) Die Erlösung ist gleich Vergebung der Sünden (1 Kol. 1, 14; Eph. 1, 7; Hebr. 9, 15; 10, 16—18); die Erlösung gleich Rechtfertigung oder Gerechtfprechung (Röm. 3, 24—26), diese wieder gleich Sündenvergebung (Röm. 4, 5—8). Das Bild des Vergessens oder der Verhüllung der Sünden durch Gott hat nicht den Sinn, daß Gott eine absichtliche Selbsttäuschung über den Bestand der menschlichen Sünden begehe; sondern den im Begriff der Verzeihung ausgedrückten Sinn, daß die an einem Vergehen haftende Auflösung des Verkehrs zwischen dem Schuldigen und dem Vertreter der sittlichen Auctorität von diesem absichtlich zurückgenommen wird. Dieser Sinn folgt aus der Gleichstellung der göttlichen Verzeihung mit der menschlichen (Ec. 11, 4; Mc. 11, 25).

§ 36.

Die den Bestand der christlichen Gemeinde verbürgende (§ 38) Sündenvergebung oder Gerechtfprechung (Rechtfertigung) ist als göttliche Gnadenabsicht in einem freien Urtheil enthalten. Dieses lautet dahin, daß die Sünder mit Vorbehalt der Bedingungen, welche noch in Betracht kommen (§ 39—44), von Gott berechtigt werden, in die Gemeinschaft mit ihm und in die Mitthätigkeit an seinem eigenen Endzweck, dem Reiche Gottes einzutreten, ohne daß ihre Schuld und ihr Schuldgefühl ein Hinderniß dafür bilden^{a)}. Die Freiheit und Selbständigkeit dieses göttlichen Urtheils besteht darin, daß keine sittliche Leistung (Verdienst) bei den so gestellten Menschen denkbar ist, um dieses Urtheil Gottes hervorzurufen oder sachlich zu begründen. Vielmehr rechnet dasselbe nur auf den religiösen Glauben^{b)} oder auf das Vertrauen zur freien Gnade oder Gerechtigkeit Gottes (§ 16, e), um gültig und wirksam zu werden.

a) Es ist durchaus zweckwidrig, den katholischen und den evangelischen Begriff von der Rechtfertigung an einander zu messen, da dieselben in Beziehungen gestellt werden, welche zunächst gleichgiltig

gegen einander sind. Der katholische Begriff der Gerechtmachung durch Eingießung der Liebe in den Willen soll nämlich erklären, wie die Sünder befähigt werden gute Werke zu üben. Dieser Gedanke also hat einen andern Zweck als die oben ausgeführte evangelische Formel; an sich könnten beide zugleich wahr sein und neben einander gelten, ohne zusammenzustoßen. Indessen stellt die katholische Formel einen geistigen Vorgang mechanisch und materialistisch dar, und steht außer Verhältniß zu dem maßgebenden biblischen Begriff. Denn der von Paulus adoptirte Begriff des δικαιοῦν (Röm. 3, 26. 30) folgt dem Sinne einer hebräischen Verbalform (hizdik), welche das Prädicat der Gerechtigkeit durch Urtheil des Richters gesetzt werden läßt (Röm. 4, 11).

b) Die durch Gottes Gnadenurtheil gesetzte Gerechtigkeit (δικαιοσύνη Θεοῦ) ist bedingt durch den Glauben (Röm. 1, 17; 3, 22. 26; 9, 30; Phil. 3, 9).

§ 37.

Mit der Sündenvergebung, Verzeihung, Rechtsprechung (Rechtfertigung) fallen auch die specielleren Begriffe der Versöhnung mit Gott und der Adoption zum Kindesverhältniß gegen Gott zusammen. Diese Bestimmungen fügen nur einiges Eigenthümliche hinzu. In der Versöhnung nämlich tritt die Sündenvergebung nicht mehr bloß als Absicht Gottes, sondern als der beabsichtigte Erfolg auf. Gemäß der Versöhnung mit Gott hat der Mensch in seinem Glauben und Vertrauen sich den Endzweck Gottes angeeignet, und auf seinen Widerspruch (Feindschaft) gegen Gott verzichtet^{a)}. In der Adoption (der Annahme als Kind) wird die Gnadenabsicht des Urtheils der Sündenvergebung oder Rechtfertigung dahin ausgeführt, daß Gott den Gläubigen sich als Vater gegenüberstellt und sie zu dem völligen Vertrauen eines Kindes berechtigt^{b)}. Praktische Anwendung aber finden diese Wirkungen der göttlichen Erlösung nur unter der Bedingung, daß der Gläubige zugleich auf den anerkannten Endzweck des Reiches Gottes hin thätig ist, und den sei es absichtlichen, sei es gewohnten Dienst der selbstsüchtigen Zwecke und Neigungen aufgegeben hat^{c)}.

a) 2 Kor. 5, 18. 19; Röm. 5, 10; Kol. 1, 21.

b) Mt. 17, 26; 1 Joh. 3, 1; Gal. 4, 4—7; Röm. 8, 14—17.
Luther's Katechismus, drittes Hauptstück: „Gott will uns damit

locken, daß wir glauben sollen, er sei unser rechter Vater und wir seine rechten Kinder, auf daß wir getrost und mit aller Zuversicht ihn bitten sollen, wie die lieben Kinder ihren lieben Vater“.

c) Da das christliche Leben nur vollständig ist in den beiden Beziehungen der Gewißheit der Versöhnung (oder Gotteskindschaft) und dem Streben nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, so dienen diese beiden Reichen sich gegenseitig zur Probe ihrer Richtigkeit und Rechtheit oder bedingen sich gegenseitig. Dieses stellt sich in folgenden Regeln dar. 1. Gewißheit der Versöhnung ist unberechtigt, wenn das Handeln direct sündhaft oder durch eine vorherrschende Form der Selbstsucht befleckt ist. 2. Das durch zusammenhängende gute Absicht geleitete Handeln ist verfehlt, wenn die Gewißheit der Versöhnung durch vorherrschende Selbstgerechtigkeit befleckt ist. 3. Sofern das sittliche Handeln überhaupt und wegen der dasselbe durchkreuzenden Sünde als unvollständig beurtheilt werden muß, findet dieser Mangel seine Ausgleichung nicht blos durch die Gewißheit der Sündenvergebung von Gott, sondern zugleich durch den Vorsatz und die Ausführung der größern Anstrengung und der Besserung. Die entgegengesetzte weit verbreitete Annahme beruht auf dem Irrthum, als sei die Sündenvergebung in dem Christenthum ein Surrogat für die vorgeblich ursprüngliche Ordnung, daß man durch mechanische Vollständigkeit der Gesehserfüllung die nothwendige Stellung zu Gott gewänne. Vgl. § 38.

§ 38.

Die Sündenvergebung oder Versöhnung ist als gemeinsame Grundbedingung der christlichen Gemeinde, innerhalb welcher der Einzelne diese Gabe Gottes sich aneignet^{a)}, für deren Eigenthümlichkeit ebenso nothwendig, wie die Berufung und der darin enthaltene Antrieb zur Verwirklichung des Reiches Gottes. Es ist eine Rückbildung auf den Standpunkt der alttestamentlichen Religion, beziehungsweise ein Rückfall in die katholische Auffassung der Sache, wenn die Sündenvergebung nur den Einzelnen als solchen in Beziehung auf ihr individuelles Schuldgefühl und danach bemessenes Bedürfniß oder als ein immer erst zu erringendes Gut angefündigt wird^{b)}.

a) Diese Bestimmung folgt daraus, daß Christus in der Einsetzung des Abendmahls (Mc. 14, 24) auf die Weissagung des Jeremia (31, 31—34) von dem neuen Bunde zurückweist, dessen

Grundlage die Vergebung der Sünden ist. Wie der Prophet diesen Bund nur der Gesamtheit des Volkes Israel als der bestehenden Gemeinde des wahren Gottes in Aussicht stellt, so denkt Christus folgerichtig an die in den zwölf Jüngern bestehende Gemeinde, an welcher er den Bund der Sündenvergebung durch das Opfer seines Lebens zur Geltung bringt. — Vgl. Luther's kleiner Katechismus, zweites Hauptstück, dritter Artikel: „—in welcher Christenheit Gott mir und allen Gläubigen täglich alle Sünde reichlich vergiebt“. Catech. major II. 40—42. *Credo spiritus sancti opera me sanctificari. Qua autem re illud facit? Per christianorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam. Primum enim singularem in mundo communionem obtinet; haec mater est, haec quemlibet christianum parturit ac alit per verbum. Die Sätze decken sich mit Conf. Aug. I. 5: Per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit . . . in iis qui audiunt evangelium, scilicet quod deus propter Christum iustificet hos qui credunt, se propter Christum in gratiam recipi. Denn, wie Tractatus de potestate et primatu papae 24 bezeugt: tribuit deus principaliter claves (d. h. das Wort Gottes, das Evangelium) ecclesiae et immediate.*

b) Im katholischen System ist der Gedanke der Sündenvergebung nur in der Form der priesterlichen Absolution der Einzelnen innerhalb des Bußsacramentes deutlich zur Geltung gebracht. Das gleiche Verfahren wird nun auch in dem lutherischen Beichtinstitut aufrecht erhalten, ohne daß in dessen liturgischer Ordnung der spezifische Grundsatz der Reformation berücksichtigt wird, daß man in Folge der durch Christus vermittelten Erlösung zu der auf die Sündenvergebung gegründeten Gemeinde gehört, und demgemäß ein Bekenntniß begangener Sünden nicht in dem Sinne ablegt, um eine Vergebung derselben als etwas Neues zu empfangen, weil man den Gnadenstand verloren habe. Diese Beichtpraxis befördert vielmehr den verhängnißvollen Irrthum (§ 37 c), daß die kirchliche Sündenvergebung ein Surrogat für die mangelhafte Anstrengung zum Guten sei.

§ 39.

Die Sündenvergebung ist aus keinem von selbst allgemein feststehenden Begriff von Gott als nothwendig abzuleiten^{a)}, vielmehr als positive Grundbedingung der christlichen Gemeinde aus

dem positiv christlichen Gottesbegriff zu verstehen. Deshalb ist auch ihre Geltung (§ 38) an das eigenthümliche Wirken Christi geknüpft (§ 19).

a) Die Liebe Gottes, obgleich sie gelegentlich als der Grund der billigen Nachsicht Gottes mit der Schwäche der Menschen gedeutet worden ist, steht doch nicht als Datum einer sogenannten natürlichen Religion fest, welche es nicht giebt. Aber auch wenn es anders wäre, so bezeichnet die Nachsicht mit der Unvollkommenheit der menschlichen Leistungen eben nicht den Sinn der im Christenthum verbürgten Sündenvergebung. Solche Nachsicht würde als göttliches Surrogat der zugestandenen menschlichen Schwäche (§ 37, c) nur den Ernst der sittlichen Verpflichtung preisgeben, und nichts weniger als eine Gemeinschaft der Menschen mit Gott gewährleisten, in welcher gerade die Aufgabe des Reiches Gottes die regelmäßige Anstrengung des Willens herausfordert.

§ 40.

Die Erlösung oder Sündenvergebung ist der christlichen Gemeinde durch Christus nicht schon dadurch sicher gestellt, daß er gemäß seinem Prophetenberuf, also als Offenbarer Gottes (§ 20) eine allgemeine Verheißung jenes Inhaltes ausgesprochen hätte, was er eben nicht gethan hat^{a)}. Vielmehr knüpft er selbst im Voraus, und nach ihm die ältesten Zeugen jenen Erfolg an die Thatsache seines Todes. Und zwar geschieht dieses insofern, als derselbe den alttestamentlichen Opfern vergleichbar ist^{b)}, welche gemäß der Gnade Gottes für die israelitische Gesamtgemeinde gebracht worden sind, theils um deren Einwilligung in den Bund mit Gott darzustellen, theils um in jährlicher Wiederholung zur Sündenvergebung zu dienen d. h. die Integrität des Bundes zu erhalten^{c)}.

a) Die Anweisung zur Bitte um die Sündenvergebung (Lc. 11, 4) und die Vorschrift der Veröhnlichkeit (Mc. 11, 25), gelten der Gemeinde, welche schon in den zwölf Jüngern besteht, und drücken den Gedanken aus, daß man in dieser Gemeinde sich nicht die Sündenvergebung aneignen kann, ohne zugleich durch die Veröhnlichkeit oder die Feindesliebe die Probe davon abzulegen, daß man in dem sittlichen Dienste des Reiches Gottes thätig ist (§ 37, c).

b) Mc. 14, 24 bezieht sich auf das Bundesopfer (2 Mos. 24, 3—8). Indem die Israeliten durch diesen Act in ihre Bestimmung als Eigen-

thum Gottes und Königreich von Priestern eintreten (2 Mos. 19, 5. 6), so vgl. Apgefch. 20, 28; Apof. 1, 5. 6; Tit. 2, 14. Auf das Vorbild des jährlichen allgemeinen Sündopfers (3 Mos. 16) gehen zurück Röm. 3, 25. 26; Hebr. 9, 11—14; auf das Passahopfer, welches zur Erlösung aus Aegypten gehört, 1 Petr. 1, 18. 19. Indifferent gegen diese Artunterschiede Eph. 5, 2.

c) Jene im mosaischen Geseze vorgeschriebenen Opfer haben ebenso wie das Opfer bei der Bundschließung die Bedeutung, daß durch diese Leistungen die Bundesgemeinde ihrem Gott entgegenkommt, stützen sich also auf die Gewißheit seiner Bundesgnade. Dieses gilt auch für die Sündopfer, welche sich nur auf solche sündigen Vergehungen beziehen, die keinen Bundbruch hervorbringen (4 Mos. 15, 27—31).

§ 41.

Der Tod Christi hat den Werth des Bundesopfers und des allgemeinen Sündopfers, nicht sofern seine Gegner ihm den Tod angethan haben, sondern sofern er diesem Verhängniß als der durch Gottes Fügung festgestellten Folgerung aus seinem eigenthümlichen Beruf in seinem Gehorsam zugestimmt hat^{a)}. Diese Bedeutung des Todes Christi wird auch in der Verbindung ausgedrückt, daß er in seiner Lebensvollendung sowohl dem Vorbilde des Priesters als dem des Opfers entsprochen habe^{b)}. Also gilt sein Tod als das Opfer zur Begründung der Sündenvergebung für seine Gemeinde oder zur Schließung des neuen Bundes für dieselbe mit Gott nur insofern, als er mit der Aufopferung oder der priesterlichen Selbstbestimmung zusammengefaßt wird, welche seine gesammte Berufsthätigkeit ausfüllt^{c)}.

a) Joh. 10, 17. 18; 14, 31; 15, 13. 14; 17, 19; Röm. 5, 19; Phil. 2, 8; Eph. 5, 2; Hebr. 5, 8. 9. Vgl. § 25, b.

b) Die Combination im Hebräerbrieft, besonders 2, 17; 4, 14—16; 6, 20. 9, 11. 24—26.

c) Es ist auffallend, daß die Briefe im N. T. so wenige Erinnerungen an das Leben Jesu darbieten. Deshalb scheint es so, als ob die Hervorhebung seines Todes als des Actes der Erlösung auf eine Deutung desselben rechne, welche von der Beurtheilung seines Lebens möglichst abstäche. Indessen ist es deutlich, daß die Apostel den der Fügung Gottes entsprechenden Tod Christi nur im Zusammenhang mit seinem Berufsgehorsam im Leben als Opfer verstehen. Diese höchste Probe des Gehorsams Christi gilt also als das Opfer

zur Erlösung, weil der Tod Christi als ein Compendium seines werthvollen Lebens im Dienste Gottes und im Dienste der zu gründenden Gemeinde (Mc. 10, 45) verstanden werden konnte.

§ 42.

Der Berufsgehorsam Christi kann als Gabe an Gott oder als Opfer und priesterliche Leistung gedeutet werden, indem sein Guthandeln, Dulden und Wahrheitreden nicht bloß aus dem Auftrage Gottes, sondern zugleich aus der freien Zuwendung Christi zu Gott abgeleitet wird. Denn durch diesen Berufsgehorsam hat er sich in der speciellen Gemeinschaft der gegenseitigen Liebe mit Gott erhalten ^{a)}. Nun hat er aber seinen Berufsgehorsam nicht bloß für sich, sondern nothwendig zugleich in der Absicht geleistet, die Menschen in dieselbe Stellung zu Gott als Vater, die er einnimmt, zu versetzen ^{b)}. Gerade in dieser Absicht hat er ferner auch die gesteigerten Leiden und den Tod als die Probe seiner Gemeinschaft mit Gott mit Geduld und Ergebung in Gottes Willen übernommen. Endlich hat er in dieser Weise Alles geleistet, was die Rechtheit seiner Gemeinschaft mit Gott und die allgemeine Möglichkeit gleichartiger Gemeinschaft bewähren konnte. In diesen Rücksichten also hat er zum Zweck der vollständigen Gründung seiner Gemeinde dieselbe als der königliche Priester vor Gott vertreten ^{c)}.

a) Joh. 15, 10; 10, 17. 18. Vgl. § 22, c.

b) Joh. 17, 20—26.

c) Die Ansicht, daß Christus durch die stellvertretende Erduldung der von den sündigen Menschen verschuldeten Strafe die Gerechtigkeit oder den Zorn Gottes versöhnt und die Gnade Gottes freigemacht habe, wird durch keine deutliche und directe Stelle im N. T. begründet. Sie beruht vielmehr auf einer Voraussetzung natürlicher Theologie, deren pharisäischer und hellenischer Ursprung fest steht. Dieselbe hat den Sinn, daß das Recht das der Religion übergeordnete Verhältniß Gottes zu den Menschen sei. Dabei gilt zugleich die jeder Rechtsordnung zuwiderlaufende Annahme, daß dieselbe im Ganzen in gleicher Weise durch die Strafe der Uebertreter wie durch ihre rechtmäßige Erfüllung erhalten werde. Aber beides ist nicht zu coordiniren. Denn der Zweck des Rechts ist die allgemeine Wohlfahrt eines Volkes oder einer Gesellschaft von Menschen, und die Strafe ist immer nur verständlich als unter-

geordnetes Mittel zu jenem Zweck (§ 18). Nun ist aber auch jedes Rechtsgefez nur verbindlich, indem der Gesezgeber als Wohltäter, als Ordner der öffentlichen Wohlfahrt sich bewährt. Also ist die Güte eines solchen das Motiv für die Anerkennung seines Gesezes durch die von ihm gestiftete Gesellschaft. Auf Gott angewendet läßt dieser Satz schließen, daß die Erfahrung von Gottes Güte oder Gnade jedem Geseze vorausgeht, welches etwa gegenseitige Rechte Gottes und der Menschen ausdrückt. Das foedus operum also kann nicht als das Grundverhältniß zwischen beiden gelten; deshalb kann auch vernünftiger Weise dasselbe nicht dadurch in das foedus gratiae umgekehrt worden sein, daß Christus die Bedingungen jenes erfüllte, um es abzulösen.

§ 43.

Vergleicht man die Thatsache der bestehenden Gemeinde Christi, zu der wir selbst gehören, mit seiner auf ihre Gründung gerichteten Absicht und mit der priesterlichen Bedeutung seines Lebens und Duldens bis in den Tod, so erprobt sich die Deutung seines Todes, nämlich seiner Lebensvollendung unter dem Gesichtspunkt des Opfers an der Analogie mit den alttestamentlichen Vorbildern. Denn der allgemeine Sinn der symbolischen Handlungen, welche zur Aneignung der Opfergabe von Gott durch die amtlichen Priester geübt worden sind, wird von Petrus in Beziehung auf Christus richtig so ausgesprochen, daß die Gläubigen dadurch zu Gott geführt ^{a)}, ihm mit dem Opfer nahe gebracht werden ^{b)}. Diese Hinzuführung der Menschen findet nun in dem Falle der zu gründenden Gemeinde Christi unter den Umständen statt, daß sie ursprünglich durch ihre Sünden und ihr Schuldgefühl von Gott getrennt sind. Also dient der Opferact der priesterlichen Lebensvollendung Christi eben insofern zur Ausstattung der neuen Gemeinde mit der göttlichen Sündenvergebung, als er als ihr absichtlicher Vertreter jene Getrenntheit der Menschen von Gott in die Gemeinschaft derselben mit Gott als ihrem Vater umwandelt.

a) 1 Petr. 3, 18; vgl. Eph. 2, 16, 18; Hebr. 7, 19; 10, 19—22. Derselbe Sinn liegt darin, daß die Gemeinde durch das Opfer Christi geheiligt wird (Joh. 17, 19; Hebr. 10, 14), denn heiligen und zum Eigenthum machen und nahe kommen lassen sind gleichbedeutend (4 Mos. 16, 5).

b) Die Symbolik aller gefeßlichen Thieropfer im A. T. hat folgenden Zusammenhang. Der amtliche Priester, welcher legitimirt ist, anstatt des Volks oder der einzelnen Israeliten deren Gaben Gott nahe zu bringen (korban, das Nahegebrachte), führt diese Absicht aus, indem er das Blut, in welchem das Leben des Thieres ist, an den Altar sprengt, auf welchem Gott mit dem Volke zusammenkommt (2 Mos. 20, 24), und das Thier (oder die bestimmten Theile desselben) in dem Feuer verbrennt, in welchem Gott gegenwärtig ist (3 Mos. 9, 24). Durch diese Handlungen, welche die Gabe an Gott überliefern, bedeckt der Priester das Volk (oder die Einzelnen) vor dem gegenwärtigen Gott. Dieses richtet sich nach der Voraussetzung, daß kein lebendiges Geschöpf ungerufen in die Nähe Gottes kommen darf, ohne vernichtet zu werden. Aber die nach göttlicher Ordnung dargebrachte Gabe ist die Bedeckung, das Schuzmittel, unter welchem die Bundesgenossen Gottes ideell in die Nähe Gottes gestellt werden. Bei den Sündopfern ist kein Ritus vorgeschrieben, der eine Abweichung ihres Sinnes von dem der Brand- und Heilsoffer anzeigte. Bei dem jährlichen allgemeinen Sündopfer wird nur das Blut des Bodens an den Deckel über der Lade des Zeugnisses (Bundeslade) gesprengt, weil dieses Geräth ein höheres Symbol der Gnadengegenwart Gottes ist, als der Opferaltar. Läßt also Gott auf dem vorgeschriebenen Wege die Volksgemeinde, welche sich ihrer Sünden bewußt ist, sich nahe kommen, so wird eben dadurch die durch jene eingetretene relative Trennung derselben von Gott aufgehoben. Die gelungene Hinzuführung zu dem gnädigen Gott ist der Grund davon, daß die Sünden vergeben sind, oder nicht mehr von Gott trennen.

§ 44.

Die Ueberwindung der Welt durch die Geduld in seinem berufsmäßigen Leiden ist nicht nur in der Offenbarungsstellung Christi ein Merkmal seiner Gottheit (§ 23. 24), sondern auch in seiner priesterlichen Vertretung der von ihm zu Gott zu führenden Gemeinde als das Merkmal der Vollständigkeit dieser Leistung eingeschlossen. Derselbe Umfang des Berufsgehorsams Christi, der sein Leben ausfüllt und in seinem Tode zur Vollendung kommt, wird unter den zwei entgegengesetzten Gesichtspunkten des königlichen Prophetenthums (§ 20—24) und des königlichen Priesterthums (§ 40—43), der Vertretung Gottes für die Menschen und der Vertretung der Menschen (als seiner Gemeinde) vor Gott be-

griffen. Von diesen beiden Seiten seines Berufes (oder Aemtern) ist freilich die erste der zweiten übergeordnet. In diesem doppelten Werthe seines Lebens aber ist Christus der Mittler der höchsten denkbaren Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen^{a)}.

a) Hebr. 3, 1; 9, 15; 12, 24.

§ 45.

Die Eigenthümlichkeit der von Christus gestifteten Gemeinde richtet sich nach dem Werthe seines Lebens nicht sofern er Vertreter und Offenbarer Gottes also selbst Gott ist^{a)}; denn in dieser Beziehung steht Christus ihr gegenüber. Vielmehr entspricht die Art der mit Gott verführten Gemeinde, und jedes Einzelnen in ihr, der sich die Rechtfertigung im Glauben an Christus aneignet^{b)}, der Stellung, welche Christus als Vertreter der Gemeinde im Verhältniß zu Gott und zur Welt bewährt hat. Da seine Würde als Gottes Sohn ihm auch deshalb eigen ist, weil er sein Leben zu Gunsten der Gemeinde opfert^{c)}, so kommt den Gliedern derselben aus der Verführung mit Gott die Gotteskindschaft zu (§37, b). Weil seine Geduld in Leiden und Tod seine Herrschaft über die Welt zu Gunsten seiner Gläubigen festgestellt hat, schließt der Glaube an Christus die geistige Herrschaft über die Welt^{d)}, das ewige Leben in sich, oder die christliche Freiheit^{e)}.

a) Der Gedanke, in welchem Athanasius den Erfolg der Erlösung durch Christus positiv ausgedrückt hat, daß er das menschliche Geschlecht vergottet habe, ist deshalb unstatthaft.

b) Mc. 8, 29; Jak. 2, 1; 1 Petr. 1, 7. 8; 1 Joh. 5, 1; Hebr. 2, 3; Röm. 3, 21. 22; Apgesch. 4, 10—12.

c) Joh. 10, 15—18.

d) Mc. 9, 23; 11, 23. — Röm. 4, 13; 8, 31—39; 1 Kor. 3, 21—23; Jak. 1, 9. — 1 Joh. 2, 25; 4, 9; Röm. 5, 1. 2. 17; 1 Kor. 4, 8.

e) Joh. 8, 36; Gal. 5, 1. — Lutherus de libertate christiana: Quemadmodum Christus has duas dignitates (regis et sacerdotis) obtinuit, ita impartit et communes easdem facit cuilibet suo fideli. Hinc omnes in Christo sumus sacerdotes et reges, quicunque in Christum credimus (1 Petr. 2, 9). — Quod ad regnum pertinet, quilibet Christianus per fidem sic magnificatur super omnia, ut spirituali potentia prorsus omnium dominus sit, ita ut nulla omnino rerum possit ei quidquam nocere, imo omnia

subiecta ei cogantur servire ad salutem (Rom. 8, 28; 1 Cor. 3, 21—23). — Potentia haec spiritualis est: quae dominatur in medio inimicorum et potens est in mediis pressuris. Ecce haec est Christianorum inaestimabilis potentia et libertas. Nec solum reges omnium liberrimi, sed sacerdotes quoque sumus in aeternum, quod digni sumus coram deo apparere, pro aliis orare, et nos invicem ea, quae dei sunt, docere. — Per sacerdotalem gloriam apud deum omnia potest, quia deus facit, quae ipse petit. Ex iis clare videre potest quilibet, quo modo christianus homo liber est ab omnibus et super omnia, ita ut nullis operibus ad hoc indigeat, ut iustus et salvus sit, sed sola fides hoc largitur abunde. — An dieser Deutung der im Glauben begründeten Freiheit entscheidet sich der specifische Gegensatz des Protestantismus gegen den Katholicismus. Dieser schreibt an dieser Stelle den timor filialis vor, die fortwährende Sorge davor, daß man durch Geseßübertretungen Gott beleidige. Diese scheue Furcht vor dem Geseßgeber entspricht dem ganzen katholischen System und hält die Menschen in der Knechtschaft unter dem Gefüge der vorgeblichen Bürgschaften des Heiles, welche im unschlbaren Papste gipfeln. Der Protestant hingegen lebt von dem ehrfurchtsvollen Vertrauen zu Gott unserm Vater, welches auch den Muth zu dem Streben nach der Gerechtigkeit Gottes einflößt, und bedarf dazu keiner andern Bürgschaft als der in dem Menschen Jesus Christus offenbaren Gnade Gottes (Röm. 5, 15).

Dritter Theil. Die Lehre von dem christlichen Leben.

§ 46.

Der einzelne Gläubige in der christlichen Gemeinde eignet sich die Berufung zum Reiche Gottes und die Versöhnung oder Annahme zum Kinde Gottes nicht an, ohne diese Gnadenwirkungen zugleich als Antriebe zu den entsprechenden Selbstthätigkeiten zu erfahren^{a)}. Deshalb erkennt man auch umgekehrt in der religiösen Beurtheilung des zusammenhängenden Lebenswerkes, welches diesen Antrieben entspricht, alles Gute als Wirkung der göttlichen Gnade in uns an^{b)}. Die Uebereinstimmung dieser An-

triebe mit dem Zwecke Gottes und die Gleichheit derselben in allen Einzelnen wird begründet und verbürgt durch den heiligen Geist in der Gemeinde^c). Nämlich der Antrieb zum richtigen Wandel, d. h. zur Erfüllung der Aufgabe des Reiches Gottes und der Antrieb zur Bethätigung der Gotteskindschaft haben ihren Maßstab an der im Christenthum gegebenen Erkenntniß Gottes als unseres Vaters. Die aus der abschließenden Offenbarung entspringende, also die christliche Gotteserkenntniß deckt sich aber mit der Selbsterkenntniß Gottes. Endlich gehört von Gott aus angesehen die gemäß ihrer Gotteserkenntniß durch die Uebung der Liebe erfolgende Ausgestaltung der christlichen Gemeinde in die Selbstoffenbarung Gottes hinein (§ 13, b). Aus diesen Rück- sichten ist der Gemeingeist, in welchem die Glieder der Gemeinde ihre gleiche Gotteserkenntniß und ihre gleichen Antriebe zum Reiche Gottes und zur Gotteskindschaft gewinnen, der heilige Geist Gottes^d).

a) 1 Petr. 1, 15; 1 Theff. 4, 7. Der umgekehrte Fall ist abnorm (2 Kor. 6, 1).

b) Phil. 2, 12, 13; Hebr. 13, 20, 21.

c) 1 Petr. 1, 2; 1 Joh. 3, 24; 4, 13; Hebr. 6, 4; 10, 29; 1 Theff. 4, 7, 8; Gal. 5, 5, 6. 22—25; 1 Kor. 3, 16, 17; Röm. 8, 4, 13.

d) 1 Kor. 2, 10—12; Gal. 4, 6; Röm. 8, 15, 16. — Melancthon Loci theol. (1535. Corp. Ref. XXI. p. 366) Scriptura — vult nos spiritus sancti divinitatem in ipsa consolatione et vivificatione cognoscere. Haec officia spiritus sancti prodest considerare. (p. 367) In hac invocatione filii, in his exercitiis fidei melius cognoscemus trinitatem, quam in otiosis speculationibus, quae disputant, quid personae inter se agant, non quid nobiseum agant.

§ 47.

Die Bethätigung der Gotteskindschaft in der geistigen Freiheit und Herrschaft über die Welt und die Arbeit am Reiche Gottes füllen das christliche Leben aus, welches im Vergleich mit dem vorausgesetzten Sündenstand neue Schöpfung Gottes ist^a). Jene Thätigkeiten stehen ebenso gewiß in Wechselwirkung (§ 37, e), als die Ziele und Beweggründe in beiden Fällen die gleiche überweltliche Höhe einnehmen. Die Wechselbeziehung jener religiösen

und dieser sittlichen Thätigkeit bewährt sich darin, daß die religiöse Aufgabe der Herrschaft über die Welt dieselbe Anstrengung des Willens erfordert, wie die sittliche Aufgabe des Reiches Gottes, und daß diese die religiöse Erhebung über die Welt einschließt. Die Einheit dieser doppelten Lebensbestimmung bewährt sich in der aus beiden Reihen entspringenden Freude oder Seligkeit^{b)}. Diese ist das Gefühl der religiös-sittlichen Vollkommenheit^{c)}. Sofern nun die Seligkeit im christlichen Leben in Aussicht genommen wird, so ist dadurch die Ausführbarkeit der Vollkommenheit zugestanden, welche in jenen beiden Beziehungen des Strebens nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit und der Ausübung der Freiheit über die Welt als Aufgabe gestellt ist.

a) 1 Petr. 1, 3. 22. 23; Jak. 1, 18; Gal. 6, 15; Eph. 2, 10; Röm. 6, 4. 6; 12, 2; Kol. 3, 9—11; Eph. 4, 22—24. Der übliche Ausdruck der Wiedergeburt für den ideellen Anfang des christlichen Lebens entspricht keinem der in diesen Stellen gebrauchten Ausdrücke. Man hat sich zu hüten, diesen Grund des eigenen christlichen Lebens direct erfahrungsmäßig und in bestimmter Zeit feststellen zu wollen. Sachlich fällt die Wiedergeburt oder Neuzeugung durch Gott oder die Aufnahme in das Verhältniß der Gotteskindschaft mit der Rechtfertigung (§ 37) zusammen, ebenso mit der Verleihung des heiligen Geistes. Dieses alles aber ist wieder dasselbe mit der Aufnahme in die Gemeinde. Für denjenigen also, welcher zur Selbständigkeit seines christlichen Lebens durch die unmeßbaren Erziehungswirkungen der christlichen Gemeinde gelangt, ist es ganz unmöglich aber auch überflüssig, einen Anfang jenes Erfolges zu beobachten. Was Einzelne dafür ansehen, ist im besten Fall nur als eine Stufe in ihrer christlichen Entwicklung zuzugestehen.

b) Röm. 5, 1—4; 8, 31—39; 14, 17. 18; Jak. 1, 2—4. 9. 25; 1 Petr. 1, 3—9; Phil. 4, 4.

c) Jak. 1, 4; 3, 2; 1 Kor. 2, 6; Phil. 3, 15; Kol. 1, 28; 4, 12; Röm. 12, 2; Hebr. 5, 14; 6, 1; 1 Joh. 4, 18; Mt. 5, 48.

§ 48.

Allerdings bleibt die Reihe der pflichtmäßigen Handlungen, in denen man sich die sittliche Lebensaufgabe vorstellen kann, immer unvollständig, weil man theils eine solche Reihe ins Endlose fortgesetzt, theils ihre einzelnen Theile immer dichter an einander gedrängt denken kann. Wirklich ist auch nicht erst die

Rücksicht auf die thatsächliche Fortwirkung der Sünde ^{a)}), sondern schon diese äußerliche und quantitative Auffassung der christlichen Lebensaufgabe der Grund der herkömmlichen Behauptung, daß die Unvollständigkeit der guten Werke unvermeidlich sei, und die Möglichkeit christlicher Vollkommenheit deshalb überhaupt weg falle. Indessen muß ungeachtet jener unvermeidlichen Unvollständigkeit des menschlichen Handelns die Bestimmung zur persönlichen Vollkommenheit aufrecht erhalten werden, indem dieselbe sich nach der qualitativen Beurtheilung des religiös-sittlichen Lebens als eines Ganzen in seiner Art richtet. Nun bedeutet der Begriff des Ganzen, daß die einzelnen Theile eines (organischen) Wesens durch einen allgemeinen Zweck in einer besonderen Art gegliedert sind. Dem entspricht es, daß die christliche Vollkommenheit in der Erzeugung des sittlichen Lebenswerkes ^{b)}) und in der Ausbildung des sittlichen und religiösen Charakters ^{c)}) besteht. Darin ist eingeschlossen, daß man sein Handeln auf den Endzweck des Reiches Gottes in einem besondern sittlichen Verufe ^{d)}) ausübt, und daß man seine Gotteskindschaft und Herrschaft über die Welt in den besonderen Lebensbedingungen bewährt, in welche man hineingestellt wird.

a) 1 Joh. 1, 8.

b) Nicht die guten Werke, sondern daß in sich geschlossene einheitliche Lebenswerk ist die Aufgabe, welche in den Hauptschriften der Apostel gestellt wird (Jak. 1, 4; 1 Petr. 1, 17; Hebr. 6, 10; 1 Thess. 5, 13; Gal. 6, 4; 1 Kor. 3, 13—15). Die guten Werke kommen nur als die Erscheinung des einheitlichen Lebenszustandes in Betracht (Jak. 3, 13; 2 Kor. 9, 8; Kol. 1, 10).

c) Bei Jakobus unter dem Titel σοφία (1, 5; 3, 17), bei Paulus und sonst unter dem Titel ἀγιασμός (1 Thess. 4, 3—7; 1 Kor. 1, 30; Röm. 6, 19. 22; Hebr. 12, 14; 1 Joh. 3, 3).

d) Dieses tritt bei Paulus deutlich hervor, indem er auf seine Leistungen im Verufe die Erwartung seiner Heilsvollendung begründet (1 Thess. 2, 19; Phil. 2, 16; 2 Tim. 4, 8; 1 Kor. 3, 5—9). Vgl. § 57.

§ 49.

Die Bekämpfung und Unterdrückung der selbstfüchtigen Triebe und Gewohnheiten ist in der Heiligung oder der christlichen Cha-

rafterbildung mit eingeschlossen^a). Die Aufgabe derselben besteht nicht in der Ausrottung irgend eines Triebes oder Affectes, sondern in ihrer Veredelung und Reinigung durch das Gegengewicht der sittlichen Grundsätze (§ 72). Jene Aufgabe kann und soll auch nicht durch besondere Aufmerksamkeit und besondere asketische Uebungen vor dem Beginne des Guthandelns und vor dem Erwerbe der positiven Tugenden gelöst werden. Verschelt ist ferner das gleichartige Unternehmen des Mönchthums, gewissen Versuchungen zur Sünde durch Absonderung von den fundamentalen Ordnungen der menschlichen Gesellschaft anzunweihen. Denn die bösen Neigungen und Gewohnheiten werden nur durch die Entzweiung der entgegengesetzten guten unwirksam gemacht; die Tugenden aber werden nur in der Rückwirkung des pflichtmäßigen oder gerechten Handelns auf den Willen selbst hervorgebracht^b). Deshalb ist die christliche Aufgabe der Vollkommenheit mit dem Bewußtsein der habituellen Sündhaftigkeit in der Anweisung ausgeglichen, man solle nach dem gemeinschaftlichen guten Endzweck unter der Vorstellung streben, daß man als Glied der christlichen Gemeinde für die Sünde überhaupt nicht mehr vorhanden ist^c). Dieses ist auch der absichtliche Sinn jeder rechtschaffenen und wirksamen Reue, zu welcher man im Fortschritt der Heiligung nur um so bereitwilliger ist, als man gegen die Nachwirkung der Sünde in sich selbst empfindlicher wird^d). Solche Reue erreicht man aber nicht, wenn man die Empfindung oder Beobachtung der eigenen besondern Sünde durch die unsichere Abspiegelung derselben in die unermessliche allgemeine Sünde trübt. In der steten Bereitschaft zur ächten Reue wird die von Jesus vorgeschriebene Sinnesänderung zum Gepräge des ganzen Lebens^e).

a) Jak. 4, 8—10; 1 Petr. 2, 11, 12; Röm. 8, 13; 13, 12—14; Kol. 3, 5—10.

b) Die Uebung der Gerechtigkeit dient zur Heiligung (Röm. 6. 19. 22; vgl. Hebr. 12, 14); d. h. zum Erwerbe des Gott gemäßen Charakters.

c) Röm. 6, 11. Damit ist analog, daß die Vollkommenen auch nicht mehr an die zurückgelegten Strecken ihrer Laufbahn denken, sondern nur an die bevorstehenden (Phil. 3, 12—15).

d) 1 Joh. 1, 8.

e) Mc. 1, 15; 2 Kor. 7, 9. 10. — Luther's erste Theses vom 31. Oct. 1517: „Da unser Mittler und Herr Jesus Christus

spricht: thuet Buße, will er, daß das ganze Leben seiner Gläubigen eine stete und unaufhörliche Buße sein soll“.

§ 50.

Die christliche Vollkommenheit, welche dem persönlichen Vorbilde Christi selbst entspricht^{a)}, gliedert sich in die religiösen Functionen der Gotteskindschaft und Herrschaft über die Welt, nämlich den Glauben an die väterliche Vorsehung Gottes, die Demuth, die Geduld, das Gebet, — und in die sittlichen Functionen des pflichtmäßigen Handelns im besondern Beruf, und der sittlichen Tugendbildung^{b)}. In diesem Zusammenhang des geistigen Lebens gewinnt die einzelne Person den Werth eines Ganzen, welcher dem Werthe der ganzen Welt als der Ordnung des getheilten und natürlich bedingten Daseins überlegen ist^{c)}. Darin ist auch die Selbständigkeit gegen jede particulare Auctorität eingeschlossen^{d)}. Dieser Erfolg der christlichen Religion bezeichnet das Ziel des in allen Religionen wirksamen Triebes (§ 8), durch die Aneignung des göttlichen Lebens, beziehungsweise der offenbaren göttlichen Zwecke den Werth unseres geistigen Lebens innerhalb der beschränkenden Verflechtung desselben mit der Natur oder der Welt sicher zu stellen.

a) Das Vorbild Christi wird freilich im Neuen Testament immer nur in einzelnen Beziehungen geltend gemacht, in denen der Liebe (Eph. 5, 2), des Gemeinns (1 Kor. 10, 33; 11, 1; Phil. 2, 2—5), der Geduld im Leiden (1 Petr. 2, 21).

b) Conf. Aug. II, 6: *Perfectio christiana est 1. serio timere deum, et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus deum placatum, 2. petere a deo, 3. et certo expectare auxilium in omnibus rebus gerendis iuxta vocationem, 4. interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. In his rebus est vera perfectio et verus cultus dei, non est in coelibatu aut mendicitate aut veste sordida* (Gegensatz gegen die katholische Vorstellung von der nur im Mönchthum zu erreichenden christlichen Vollkommenheit). Dieser Begriff der christlichen Vollkommenheit entspricht gegensätzlich dem Begriff von der Sünde in Conf. Aug. I. 2 (§ 27, c).

c) Mc. 8, 35—37: „Wer sein Leben verliert wegen Christus und wegen des Evangeliums, rettet es. Denn was nützt es dem Menschen, falls er die ganze Welt gewinnt und seines Lebens verlustig geht?

Denn welchen Erfatz für das Leben giebt es?" Die Schätzung des Lebens als eines unvergleichlichen Gutes, welches also auch dem Werthe der ganzen Welt für uns überlegen ist, ist in dieser Rede Christi als allgemeine Ueberzeugung vorausgesetzt. Zugleich aber ist vorausgesetzt, daß jeder in dem ihm bevorstehenden Verlust seines Lebens die Geringsfügigkeit desselben gegen die gewöhnliche Ordnung der Welt erprobt, also die jener Ueberzeugung entgegengesetzte Wahrheit. Sichert man sich aber durch den Anschluß an Christus sein Leben, auch indem man es nach der Ordnung der Welt verliert, so ist unter jener besondern Bedingung die Nichtigkeit des von jedem Menschen erhobenen Anspruchs auf überweltlichen Werth bestätigt, und die entgegengesetzte Erfahrung ungiltig gemacht.

d) 1 Kor. 3, 21. 22.

§ 51.

Der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes ist die christliche Weltanschauung in verkürzter Gestalt^{a)}. In ihm beurtheilen wir unsere momentane Lage zur Welt gemäß unserer Erkenntniß der Liebe Gottes und der aus ihr abgeleiteten Werthstellung jedes Kindes Gottes über der von Gott nach seinem Endzweck, d. h. zu unserem Heile geleiteten Welt; obgleich wir weder die Zukunft erkennen, noch die Vergangenheit sicher durchschauen^{b)}. Hieraus entspringt diejenige Art von Zuversicht, welche in allen ihren Abstufungen ebenso weit von der aufreibenden Sorge entfernt ist, die aus unserer Stellung zur Uebermacht der Natur hervorgehen dürfte, wie von der stumpfen Gleichgiltigkeit, oder dreisten Sorglosigkeit, und von der stoischen Unersehbarkeit, weil dieses alles kein Ausdruck der stetigen geistigen Freiheit sein würde. Insbesondere bietet der Vorsehungsglaube den Maßstab dafür dar, daß man den ersten Eindruck der Uebel als Freiheitshemmungen oder als göttlicher Strafen in ihre Deutung als Güter, das ist als Erziehungs- und Prüfungsmittel umsetzt^{c)}. In dieser Beurtheilung der Uebel bewährt der Vorsehungsgläubige seine Herrschaft über die Welt ebenso wie seine Erlösung von der Schuld und der Macht der Sünde und seine Versöhnung mit Gott. Allein nicht minder deutlich beleuchtet der Vorsehungsglaube die Erfahrungen von Wohlsein oder Glück als Gaben Gottes, welche unsere Dankbarkeit gegen ihn und die Reinigung oder Mäßigung unseres Selbstgefühls erfordern^{d)}.

a) Conf. Aug. I, 20: Qui scit se per Christum habere pro-
 pitium deum, scit se ei curae esse. Die Rechtfertigung durch
 den Glauben an Christus hat zum Zwecke und zur Erprobung
 die Ehrfurcht und das Vertrauen auf Gottes Hilfe in allen Nöthen.
 Vgl. Apol. Conf. Aug. II. 8. 18. 34. 35. 45. Diese Wechsel-
 beziehung zwischen dem speciellen Vorsehungsglauben und der Ge-
 wißheit der Verfühnung mit Gott wird nicht dadurch entwerthet,
 daß auch Seneca (de providentia 2) ausspricht: Vir fortis est
 omnibus externis potentior, nec hoc dico: non sentit illa, sed
 vincit. — Omnia adversa exercitationes putat. — Patrius deus
 habet adversus bonos viros animum. Zunächst haben diese Sätze
 nicht die Bedeutung, daß der Vorsehungsglaube ein Datum der
 sogenannten natürlichen oder Vernunftreligion sei, welche allen
 Menschen eigen wäre. Denn es ist die besondere Erkenntniß des
 stoischen Philosophen, welche nicht für das Heidenthum im ganzen
 eintritt, da diese natürliche Religion jenen Gedanken weder
 in ihrer polytheistischen Gestalt erreichen kann, noch in der tragischen
 Dichtung und im Gesamtverlaufe der Philosophie erreicht. Aber
 jene Sätze Seneca's sind den gleichlautenden christlichen Sätzen
 auch keineswegs gleichartig, weil sie mit der ganzen Härte des
 stoischen Selbst- und Kraftgefühls in Verbindung stehen: Digni
 visi sumus deo, in quibus experiretur, quantum natura humana
 posset pati. — Praebendi fortunae sumus, ut contra ipsam ab
 ipsa duremur; paulatim nos sibi pares faciat (cap. 4); —
 und deshalb mit positiven irreligiösen Aussprüchen verflochten sind:
 Ego non miror, si aliquando impetum capiant dii spectandi mag-
 nos viros colluctantes cum aliqua calamitate. — Non video,
 quid habeat in terris Iupiter pulchrius, quam ut spectet Cato-
 nem, iam partibus non semel fractis, stantem nihilo minus inter
 ruinas publicas rectum. — Ferte fortiter, hoc est, quo deum an-
 tecedatis. Ille extra patientiam malorum est, vos supra patienti-
 am (cap. 2. 6). Insbesondere stimmt zum christlichen Vor-
 sehungsglauben nichts weniger als die Bewunderung, welche Seneca
 dem Selbstmord des Cato nicht nur für seine Person widmet,
 sondern auch seinen Göttern zumuthet: Non fuit diis immortali-
 bus satis, spectare Catonem semel: retenta ac revocata virtus
 est, ut in difficiliore parte se ostenderet. Non enim tam magno
 animo mors initur, quam repetitur. Quidni libenter spectarent
 alumnum suum, tam claro ac memorabili exitu evadentem

(l. c. 2)? Nach christlichem Maßstabe ist der Selbstmord nur aus der Verzweiflung an Gottes Vorsehung verständlich.

b) Röm. 11, 33—36. Vgl. § 18, h.

c) Diese Erkenntniß bricht gelegentlich schon im Alten Testament durch (Jer. 30, 11; Spr. 3, 11. 12; Ps. 118, 18). Innerhalb des Christenthums folgt sie aus der nothwendigen Deutung der Leidenslage Christi des Gerechten (Mc. 8, 34. 35; Jak. 1, 2. 3; 1 Petr. 1, 6. 7; Hebr. 12, 4—11; Röm. 5, 3. 4; 8, 28).

d) 1 Theff. 5, 16—18. Die Dankbarkeit gegen Gott ist überhaupt das Motiv der Freude, welche als die durchgehende Stimmung im christlichen Leben erwartet wird. Vgl. noch Röm. 14, 17; 15, 13; Phil. 4, 4.

§ 52.

Die Demuth ist die Gefühlsstimmung, welche aus der Erkenntniß der väterlichen Leitung durch Gott entspringt, und entweder sie begleitet oder als stetige Bereitschaft der Zustimmung zu allen Fügungen Gottes die bewußte Ausübung des Vorsehungsglaubens ersetzt. Als die eigentlich religiöse Tugend ist sie wiederum diejenige Kraft des Selbstgefühls, welche das Urtheil dahin leitet, daß übele wie angenehme Erfahrungen als Fügungen Gottes zu betrachten sind, und uns weder niederdrücken noch zur Ueberhebung veranlassen dürfen^{a)}. Die Demuth des Christen entspringt nicht aus dem fortdauernden Bewußtsein seiner Sünde, ist aber auch nicht dagegen gleichgiltig. Vielmehr schließt sie mit Rücksicht darauf ein lebhafteres Gefühl der Gnade Gottes und demgemäß die Scheu in sich, unsere wenn auch noch so wohl gemeinten religiösen und sittlichen Ueberzeugungen unbedingt als die Sache Gottes anzusehen und zu verfechten. Die Demuth ist das Geheimniß des religiösen Menschen vor sich selbst^{b)}, und ist um so weniger ein Gegenstand der Beobachtung und erschöpfenden Beurtheilung durch Andere, als sie in keiner sittlichen Eigenschaft oder Handlungsweise direct aufgeht^{c)}. Am wenigsten aber findet sie ihre nothwendige Erscheinung in ceremonialgesetzlichen asketischen Handlungen, obgleich von jeher gemäß der dualistischen Weltanschauung die Unterschätzung der natürlichen Bedingungen des menschlichen Lebens als eine besonders deutliche Probe der Demuth gegen Gott unternommen worden ist^{d)}.

a) Am deutlichsten ist die Demuth in der „Furcht Gottes“ aus-

gedrückt (1 Petr. 1, 17; 3, 2; Phil. 2, 12; Röm. 11, 20; 2 Kor. 5, 11; 7, 1), welche der Anfang der Weisheit (Spr. 9, 10) d. h. der Gott gemäßen Gerechtigkeit ist.

b) „Die Demuth ist wie das Auge, das sieht Alles, nur sich selbst nicht; die rechte Demuth weiß nicht, daß sie da ist“ (Scriber). Hiedurch wird die Grenze gezogen gegen den reflectirten Jugendstolz des Stoicismus und den reflectirten religiösen Hochmuth in allen Arten von Pharisäismus. Das gesunde Gefühlsleben als Ausdruck der stetigen Uebereinstimmung mit sich selbst (beziehungsweise mit der Welt und mit Gott) verläuft unter der Begleitung undeutlicher Vorstellungen. Die Erscheinungen von bewußtem und dadurch gesteigertem Lustgefühl können immer nur selten sein, und sind insofern von zweifelhaftem Werthe, als ihr Aufhören mit Unlust empfunden zu werden pflegt. Hienach sind die beabsichtigten Fälle von bewußtem religiösem Lustgefühl und die allgemeine religiöse Genußsucht zu beurtheilen.

c) Die Demuth wird zwar regelmäßig die Bescheidenheit gegen die Menschen nach sich ziehen (beide Bedeutungen treffen in *ταπεινός* zusammen Phil. 2, 8; Mt. 23, 12; Kol. 3, 12; Eph. 4, 2; Phil. 2, 3; 1 Petr. 5, 5), aber auch gelegentlich den Zorn und den Eifer gegen das Schlechte (Mc. 3, 5).

d) Ein solcher Fall wird als gefälschte Demuth beurtheilt Kol. 3, 20—23. Die ceremonialgesetzliche Bewährung der Demuth, als der besondern Angehörigkeit zu Gott beurtheilt Jesus an den Pharisäern als Heuchelei (Mt. 23; *ἑνοχικῆς* = Schauspieler). Der Eifer, solche oder ähnliche ceremonialgesetzliche Formen der Demuth Anderen aufzudrängen oder mit Gewalt durchzusetzen, ist der Fanatismus.

§ 53.

Die Geduld gegen die hemmenden Einwirkungen aus der Welt*), welche aus dem Urtheil des Vorsehungsglaubens durch das Gefühl der demüthigen Ergebung in Gottes väterliche Leitung hervorgeht, nimmt verschuldete Uebel als Strafen Gottes und zugleich als Erziehungsmittel, unverschuldete Uebel als Prüfungen oder zugleich vielleicht als die Ehre des Martyrium auf. Die Geduld ist im Grunde immer ein Willensentschluß; allein derselbe kann die Form der Gefühlsstimmung annehmen, und sich so mit der Demuth eng zusammenschließen, wenn der ursprüngliche Entschluß des Willens zu der Gegenwirkung gegen die gleichartige

Fortdauer bestimmter weltlicher Hemmungen ausreicht. Da nun aber in der christlichen Weltanschauung der Werthunterschied des Uebels und des Wohlseins relativ ist, so hat die Geduld als religiöse Tugend ihren Spielraum nicht bloß an den Erfahrungen, welche zuerst als directe Hemmungen erscheinen, sondern bewährt sich in ihrer Verbindung mit der Demuth auch als Mäßigung des Selbstgefühls im Zusammenhange der Erfahrungen des Wohlseins, welche den Menschen verwöhnen und so in die Abhängigkeit von der Welt versetzen können.

a) Jak. 1, 3; 5, 10. 11; 2 Kor. 6, 4; Röm. 5, 3; 12, 12. —
Calvini Inst. chr. rel. III. 8, 8. Neque ea requiritur a nobis hilaritas, quae omnem acerbitalis dolorisque sensum tollat; alioqui nulla in cruce esset sanctorum patientia, nisi et dolore torquerentur et angerentur molestia.

§ 54.

Das Gebet als Dankagung wie als Bitte ist die bewußte und absichtliche Ausübung des Glaubens an Gottes Vorsehung^{a)} und der Demuth. Als Dank ist es zugleich die Bewährung der Geduld und als Bitte das Mittel, die Geduld zu erwerben oder zu bestärken. In diesen Beziehungen ist das Gebet die Probe, welche der Einzelne vor Gott wie für sich von seinem Veröhnungsstande ablegt und durch welche er sich in demselben befestigt. Als gemeinsame Leistung der Gemeinde trägt es noch andere Merkmale an sich (§ 79).

a) Petrus Martyr Vermilius: Hoc est ingenium filiorum dei, ut quam frequentissime orationibus vacent: nam illud est dei providentiam agnoscere.

§ 55.

Die Erhörung der aus der Noth des Lebens an Gott gerichteten Bitten um einzelne Güter, welche in schrankenloser Weise zugesichert zu sein scheint^{a)}, erfährt doch die Begrenzung durch die Vorbehalte, daß die Bitte mit der Vorsehung Gottes über uns zusammentreffen müsse^{b)}, und daß man in der Erfüllung der göttlichen Gebote begriffen sei^{c)}. Endlich wird der Werth der an Gott zu richtenden Bitten von der Probe durch ihre directe und lückenlose Erfüllung in der Art unabhängig gemacht, daß wenn wir wissen, daß Gott uns erhört, wir zugleich wissen, daß wir die Güter besitzen, die wir erbeten haben^{d)}.

a) Mt. 7, 7—11.

b) Mc. 14, 36; 1 Joh. 5, 14.

c) 1 Joh. 3, 21. 22.

d) 1 Joh. 5, 15. Das heißt: die Gewißheit der Fürsorge Gottes im Ganzen läßt sich nicht dadurch stören, daß viele Bitten um einzelne Güter nicht direct erhört werden, entschädigt vielmehr dafür, daß die Erhörung gewisser Bitten im wörtlichen Sinne nicht eintrifft.

§ 56.

Die sittliche Aufgabe des Reiches Gottes (§ 47) wird nur dann als die allgemeinste Aufgabe in der christlichen Gemeinde gelöst, wenn das Handeln aus der Liebe gegen den Nächsten der letzte Beweggrund des Handelns ist, welches man in den natürlich bedingten sittlichen Gemeinschaften engeren Umfangs (Ehe, Familie, bürgerliche Gesellschaft, nationaler Staat) nach den auf jeder Stufe derselben geltenden besonderen Grundsätzen ausübt. Denn das Allgemeine wird immer nur innerhalb der besonderen Arten verwirklicht. Im umgekehrten Falle, wenn man die christliche Aufgabe außerhalb der natürlichen Ordnungen des Lebens erfüllen wollte, würde man dasjenige, was allgemein giltig sein soll, zu einer falschen Besonderheit, zu etwas Absonderlichem ausprägen^{a)}.

a) Dieser Fehler wird in der katholischen Ansicht begangen, daß das Mönchtum die eigentliche Tugend des Christen oder das Ideal des überweltlichen engelgleichen Lebens verwirkliche, gerade indem es aus den natürlichen Ordnungen der Sittlichkeit ausscheldet. Aber der Verzicht auf die Familie, das Privateigenthum und die volle Selbständigkeit und Ehre (im Gehorsam gegen die Oberen) gewährleisten an sich keine positivere und reichere Entfaltung der sittlichen Gesinnung, sondern bedrohen dieselbe. Denn jene Güter sind geradezu wesentliche Bedingungen der sittlichen Gesundheit und Charakterbildung. Dem Fehler des katholischen Systems nähert sich auf diesem Punkt der pietistische Geschmack.

§ 57.

Das Handeln in den engeren und natürlich bedingten Gemeinschaften wird dadurch dem allgemeinsten Endzweck des Reiches Gottes untergeordnet und direct auf denselben bezogen, wenn die in jenen Gebieten Jedem obliegende regelmäßige Arbeitsthätigkeit

in der Form des sittlichen Berufes (§ 50, b) zum gemeinen Nutzen ausgeübt wird^{a)}. Die gemeinnützige Absicht, in welcher jede bürgerliche Berufsarbeit zu unternehmen ist, schließt das eigene Interesse an dem Erfolge derselben oder dem Erwerbe von Eigenthum nicht aus; dasselbe aber wird zu einem Beweggrunde der Selbstsucht, wenn es nicht in dieser sittlichen Auffassung des Berufes mit den gemeinsamen Zwecken ausgeglichen wird. Demgemäß ist die Treue im Beruf zugleich Erfüllung des Vorbildes Christi^{b)}. Durch jene Schätzung der sittlichen Berufe als Glieder des Reiches Gottes werden ferner die Versuchungen zur Selbstsucht überwunden, welche an sich an der Besonderheit jener Lebensgebiete haften^{c)}, und wird die katholische Annahme widerlegt, daß man nur in der Abgeschiedenheit von den weltlichen Berufsarten geistlich lebe^{d)}.

a) 1 Kor. 7, 20—24. Wenn hier sogar der Sklavenstand unter den Gesichtspunkt des sittlichen Berufes gestellt und so moralisch erträglich gemacht wird (1 Petr. 2, 18. 19), so gilt dieses auch von allen Arten freier Arbeitsthätigkeit. Ueber die Arbeit 1 Theff. 4, 11; 2 Theff. 3, 10—12; über den Gemeinfinn Phil. 2, 2—4; Röm. 12, 3—5. Vgl. Apol. Conf. Aug. III. 68—72. — Die Zumuthung Christi Mt. 10, 21 bezeichnet die Bedingung, unter welcher damals der Jüngerberuf auszuüben war, nicht aber die für alle Zeiten gültige Vorschrift des Mönchthums.

b) Apol. Conf. Aug. XIII. 48—50. Ueber die Rede Christi an den reichen Jüngling (Mt. 19, 21): *Perfectio est in hoc, quod addit Christus: sequere me. Exemplum obedientiae in vocatione propositum est . . . Vocationes sunt personales, sed exemplum obedientiae est generale. Perfectio erat futura illi juveni, si huic vocationi credidisset et obedivisset; ita perfectio nobis est, obedire unumquemque vera fide suae vocationi.*

c) Die sittlichen Güter der Familie, des Berufsstandes, des Patriotismus können verkehrt werden in bornirten Familiensinn, in Ständeshochmuth, in Nationaleitelkeit.

d) Luther, an den Adel deutscher Nation: „Gleichwie die, so man jetzt geistlich nennt, von den anderen Christen nicht weiter geschieden sind, denn daß sie das Wort Gottes und das Sacrament sollen handeln, — das ist ihr Werk und Amt, also hat die weltliche Obrigkeit das Schwert in der Hand, die Bösen zu strafen, die Frommen zu schützen. Ein Schuster, ein Schmidt, ein Bauer, ein jeglicher seines Handwerks Amt und Werk hat, und sind doch alle gleich

geweihte Priester und Bischöfe (d. h. geistliche Personen), und ein jeglicher soll mit seinem Amte oder Werk dem andern nützlich und dienlich sein“. De votis monasticis: *Melior et perfectior est obedientia filii, coniugis, servi, captivi, quam monachi obedientia. Igitur si ab imperfecto ad perfectum eundum est, ab obedientia monachi ad obedientiam parentum, dominorum, mariti, tyrannorum, adversariorum et omnium eundum est.*

§ 58.

Die Deutung der Ehe als der Vereinigung von zwei Personen verschiedenen Geschlechts zu Einer Person (Monogamie), welche in der alttestamentlichen Urkunde ausgesprochen ist, und welche Christus als die ursprüngliche Ordnung Gottes anerkennt^{a)}, zieht nicht nur die Folgerungen nach sich, daß Weib und Mann in der Ehe gleichen Werth und daß ihre Verbindung für das irdische Leben unauflöslich ist^{b)}, sondern bewährt sich auch daran, daß die aufopfernde Kraft der Nächstenliebe in diesem Verhältniß ihre gesteigertste und beseligendste Probe machen kann und soll^{c)}. Wenn dennoch dem Manne die Liebe und dem Weibe der Gehorsam zugemuthet wird^{d)}, so richtet sich diese Vorschrift nach dem Unterschiede der geistigen Art beider Geschlechter, welche das Weib dazu führt, dem Manne als dem Vertreter der beiderseitigen Gemeinschaft sich unterzuordnen.

a) Mc. 10, 6—8; 1 Mos. 2, 24. Apol. Conf. Aug. XI. 11—13: *Coniunctio maris et feminae est iuris naturalis. Porro ius naturale est ius vere divinum, quia est ordinatio divinitus impressa naturae.* Darum fällt auch die positive Ordnung der rechtskräftigen Eheschließung in den Bereich des Staates. Christliche Ehe ist die rechtskräftige Ehe zwischen Christen, dieselbe trägt also nicht erst unter der Bedingung kirchlicher Einsegnung christlichen Charakter an sich.

b) Mc. 10, 9—12; 12, 25; 1 Petr. 3, 7. Ausnahmen von der Unauflöslichkeit der Ehe treten schon früh auf Mt. 19, 9; 5, 32, 1 Kor. 7, 15.

c) Ephes. 5, 25—29.

d) Kol. 3, 18, 19; Eph. 5, 33; 1 Petr. 3, 1.

§ 59.

Indem die in der Ehe gesteigerte Erfüllung der Nächstenliebe sich in der Pflege und Erziehung der Kinder durch die Aeltern

fortsetzt, so ist die Angehörigkeit der letzteren zum Christenthum schon durch ihre Abstammung von christlichen Aeltern festgestellt^{a)}. Sie erfüllen auch im Bereiche ihrer Erziehung ihre christliche Bestimmung durch den im Allgemeinen geziemenden Gehorsam gegen die Aeltern^{b)}. Die Kinder eines Hauses sind als Geschwister darauf angewiesen, einerseits das Bewußtsein gegenseitiger Rechte zu entwickeln, andererseits besonders enge Freundschaft unter einander auszubilden. In beiden Beziehungen dient ihr Verhältniß als die Schule für die nothwendige Betheiligung eines Jeden an der öffentlichen Rechtsgemeinschaft und an dem allgemeinen sittlichen Verkehr. Denn die richtige Wirksamkeit in dem letztern ist gerade dadurch bedingt, daß die sittliche Eigenthümlichkeit eines Jeden durch den Erwerb von Freunden ergänzt und befestigt sei.

a) 1 Kor. 7, 14.

b) Kol. 3, 20; Eph. 6, 1—3.

§ 60.

Das Recht ist die Ordnung gegenseitiger oder gemeinschaftlicher Handlungen, welche sich entweder auf Einzelzwecke (Privatrecht) oder auf solche gemeinsame Zwecke beziehen (öffentliches [Staats-, Criminal-] Recht), die engeren Umfanges als der sittliche Endzweck des Reiches Gottes sind. Indem das Rechtsgesetz direct nur Handlungen regelt, so sind die dem Rechte gemäßen Handlungen nicht nothwendig und nicht immer der Ausdruck entsprechender Gesinnung; vielmehr ist das Rechtsgesetz in jedem Fall von dem Zwange zum Rechthandeln bei rechtswidriger Gesinnung begleitet. Da aber das Recht vollständig als Mittel der sittlichen Freiheit zu ihren Zwecken und deshalb als ein Product sittlicher Art begriffen wird, so schließt die richtige sittliche Gesinnung auch die Gesinnung für das Rechtsgesetz nothwendig in sich, und regelmäßig wird in der Rechtsgemeinschaft selbst auf die Gesinnung für das Recht bei Jedem gerechnet^{a)}.

a) Falsch ist also die im Mittelalter und noch bei Luther geltende Ansicht, daß man der Rechtsordnungen entbehren könnte, wenn nicht die Sünde eingetreten wäre, weil dann Jeder aus Liebe das Rechte thun würde. Diese Ansicht verstößt gegen die nothwendige Gliederung und Abstufung der sittlichen Grundsätze für die verschiedenen Gebiete des Lebens, wodurch man sich vor Verschwendung der Kraft sichert. Der Gebrauch der Rechtsordnung erleichtert

das thätige Leben in dem Maße, als die in jedem Augenblick zu vollziehende Ueberlegung der höchsten denkbaren Maßstäbe und ihrer Anwendung auf die gewohnten bürgerlichen Obliegenheiten eine unnöthige Anstrengung sein würde.

§ 61.

Deshalb ist die Rechtsordnung eines Volkes oder der Staat zwar an sich gleichgiltig gegen das Christenthum als Gottesverehrung wie als Praxis des Reiches Gottes^{a)}; allein weiterhin wird der Staat als Ordnung Gottes anerkannt und der Gehorsam gegen seine Rechtsgewalt als religiöse Pflicht vorgeschrieben^{b)}. Denn die Rechtsgemeinschaft ist als nothwendiges Mittel zur Sicherung der sittlichen Freiheit auch die unumgängliche Bedingung dafür, daß die Christen die Aufgabe des Reiches Gottes in allen Gebieten der sittlichen Gemeinschaft lösen können^{c)}.

a) Mt. 12, 17.

b) 1 Petr. 2, 13—17; Röm. 13, 1—7.

c) Der staatlose, sei es revolutionäre, sei es nomadische Zustand der Gesellschaft ist ein vollständiges Hinderniß der christlichen Aufgabe des Reiches Gottes. Schon die Israeliten mußten das Nomadenthum aufgeben, um ihrer Religion zu leben, deren Grundverheißung der Gewinn des festen Wohnsitzes ist (1 Mos. 12, 1—3).

§ 62.

Demgemäß ist freilich die thätige Theilnahme am Staate, sofern sie aus dem Patriotismus und der allgemeinen Rechtsgesinnung entspringt, keine Thätigkeit, welche direct zum Reiche Gottes gehörte. Jedoch folgt aus § 61 nicht bloß die Verträglichkeit des christlichen Lebens mit der thätigen Theilnahme am Staate, sondern die nothwendige Wechselbeziehung zwischen beiden^{a)}. Denn einerseits wird der Christ sich die Förderung der staatlichen Rechtsgewalt angelegen sein lassen, gerade um den Raum für das Streben nach dem Reiche Gottes zu gewinnen. Andererseits wird die durch das Interesse des Staates gebotene Erziehung eines christlichen Volkes zur Humanität auf das Streben nach dem Reiche Gottes gegründet und durch die Einsicht in die ihm entsprechende Sittlichkeit geregelt sein müssen, eine Einsicht, welche der Staatsmann in einem christlichen Volke nicht entbehren kann. — In dem Maße nun, als diese Gesinnung

die verschiedenen Völker erfüllt, wird sie die Achtung ihrer gegenseitigen Rechte verstärken. So lange aber die Politik die Rechte eines Volkes oder Staates gegen Veseindung durch andere zu wahren hat, wird man freilich zu diesem Zweck niemals zum Gebrauche verbrecherischer Mittel berechtigt sein, ist jedoch auch nicht an die Regeln gebunden, welche für das rechtliche und sittliche Handeln des einzelnen Christen im Verhältniß zu seinem Staate und im Verkehr mit den anderen Menschen gelten.

a) Conf. Augustana I. 16. Die Einschränkung des pflichtmäßigen Gehorsams gegen den Staat: *Necessario debent Christiani obedire magistratibus suis et legibus, nisi cum iubent peccare; tunc enim magis debent obedire quam hominibus (act. 5, 29)* — ist auf eine sehr entfernte Möglichkeit berechnet. Der angeführte Ausspruch des Petrus sichert vielmehr die Pflicht des christlichen Bekenntnisses direct gegen unberechtigte Hemmungen, welche von einer kirchlichen Obrigkeit ausgehen.

§ 63.

Die Begriffe von Tugend und Pflicht stammen in dieser Form aus der philosophischen Sittenlehre. Ihr Gebrauch kann aber auch in der christlichen Sittenlehre nicht entbehrt werden, weil der Stoff beider Begriffe in der richtigen Auffassung des christlichen Lebens eingeschlossen ist. Die sittlichen Tugenden und die nach dem Begriff der Pflicht geregelten Handlungen sind die Erzeugnisse des auf den guten Endzweck gerichteten Willens. Ihr Unterschied liegt darin, daß die pflichtmäßigen Handlungen aus dem Willen entlassen, die Tugenden in dem Willen selbst erworben werden, daß jene sich auf den Verkehr oder die Gemeinschaft mit den anderen Menschen beziehen, diese dem einzelnen Menschen als solchem angehören. Wenn man nun dennoch auch Handlungen als tugendhaft beurtheilt, so zieht man darin nicht ihr Verhältniß zu der Gemeinschaft mit Anderen, sondern ihr Verhältniß zur eigenthümlichen Kraft des Handelnden selbst in Betracht. Wenn man umgekehrt es auch für Pflicht erklärt, tugendhaft zu werden, so ist dieser Begriff der Pflicht gegen sich selbst eine Abwandlung des regelmäßigen Pflichtbegriffs, welche geeignet ist Verwirrung zu stiften. Jener Titel nämlich ist theils eine unnöthige Umschreibung von persönlichen Rechten z. B. der Selbsterhaltung oder der Wahl und der Behauptung des sittlichen Be-

rufes, theils ein in der Erziehungslehre zulässiger Ausdruck der Nothwendigkeit, daß der unreife Mensch Tugenden erwerbe.

§ 64.

In der Wirklichkeit treten die pflichtmäßigen Handlungen und der Erwerb der Tugenden weder zeitlich noch räumlich aus einander. Einmal werden die Tugenden gerade durch das stetige pflichtmäßige Handeln erworben (§ 49, b); andererseits werden sie schon in der Bildung der richtigen Pflichtbegriffe und ihrer Ausföhrung geübt*). Indem sie aber geübt werden, werden sie befestigt, oder vielmehr in immer gesteigerter Kraft erworben. Siedurch wird kein in sich widersprechender, also falsch aufgefaßter und unmöglicher Vorgang beschrieben. Der sittliche Wille ist eine Kraft, deren Wirkung auf Andere und deren Wirkung auf sich selbst in untrennbarer Wechselbeziehung zu einander stehen. Denn eine sittliche Entwicklung des einzelnen Willens in seiner Art ist außerhalb des Gemeinschaftsverkehres mit anderen Personen überhaupt nicht denkbar.

a) Dieses hat Paulus deutlich erkannt (Röm. 12, 2; Phil. 1, 9—11; vgl. Röm. 2, 18). Das Prüfen des Unterschiedenen, d. h. des Guten und Bösen bedeutet die Auffindung der Pflicht, nämlich desjenigen, was in dem einzelnen Falle zu thun nothwendig ist. Kol. 1, 9. 10 wird dann noch das Wechselverhältniß bezeichnet, daß man in Weisheit erkennt, was Gottes Wille im besondern Falle des Handelns ist, und daß durch die Ausführung der erkannten Pflichten die Fertigkeit der Pflichterkenntniß gesteigert wird.

§ 65.

Die Tugenden werden aus den verschiedenen Beziehungen abgeleitet, in welchen der auf den guten Endzweck gerichtete Wille als ein Ganzes zu erkennen ist. Indem der Wille die in der individuellen Anlage enthaltenen Triebe dem guten Endzweck unterordnet, erwirbt er die Selbstbeherrschung. Indem er sich die Bedingung des sittlichen Berufes (§ 57) zu seiner Einschränkung wie zu seiner Verstärkung sichert, erwirbt er die Gewissenhaftigkeit. Indem er seine planmäßige Bethätigung in dem Zusammenhang der Absichten, Vorsätze und Entschlüsse ordnet, erwirbt er die Weisheit, die Besonnenheit, die Entschlossenheit, die Beharrlichkeit. Indem er die gute Gesinnung

durch das Motiv der Liebe auf die einzelnen Personen richtet, mit denen man die sittliche Gemeinschaft vollzieht, erwirbt der Wille die Güte, die Dankbarkeit, die Gerechtigkeit^{a)}.

a) Diese Tafel der Tugenden ist vollständig. Denn diejenigen, welche sonst noch durch den gewöhnlichen Sprachgebrauch dargeboten werden, sind theils synonym (Treue mit Gewissenhaftigkeit, oder mit Güte), theils sind sie Unterarten der Selbstbeherrschung (Keuschheit, Mäßigkeit, Mäßigung), theils sind sie Pflichtgrundsätze, welche der Tugend der Güte entsprechen (Bescheidenheit, Aufrichtigkeit, Dienstfertigkeit u. s. w.). Dieses ist daran zu erkennen, daß zwar die Güte immer obwalten soll, daß aber diese besonderen Bethätigungen nicht in allen Fällen ausgeübt werden dürfen, sondern im Verkehr mit gewissen Personen suspendirt werden müssen.

§ 66.

Die erste Gruppe der Tugenden, nämlich die Selbstbeherrschung und die Gewissenhaftigkeit^{a)}, begründet die Selbständigkeit und Ehrenhaftigkeit des Charakters. In den entgegengesetzten Untugenden, der Wollust, der Unmäßigkeit, der leidenschaftlichen Ehrsucht, der herrschsüchtigen Rechthaberei, der Gewissenlosigkeit und Unzuverlässigkeit mangelt dem Willen die Fähigkeit, sich in steter Weise selbst zu bestimmen. Nun ist die Ehre die sittliche Selbständigkeit eines Menschen, sofern sie von den anderen selbständigen Menschen anerkannt wird. Der Untugendhafte hat also keine sittliche Ehre. Dieselbe kommt aber auch Keinem deshalb zu, weil er durch Unterwerfung unter die Vorurtheile oder Usitten eines besondern Lebenskreises sich die Anerkennung seiner Genossen sichert. Endlich darf die Ehre nicht mit der negativen Achtung verwechselt werden, welche man der Menschenwürde auch des Untugendhaften zu erweisen hat.

a) Die hohe Bedeutung der Gewissenhaftigkeit (Lc. 16, 10; 1 Kor. 4, 2) erscheint darin, daß dieselbe für die durch den regelmäßigen Beruf vorgesehenen Handlungen als compendiarischer Maßstab des Rechts dient. Für die außerhalb des regelmäßigen Berufs nothwendige Handlungsweise reicht sie freilich nicht aus. Sie wird aber oft genug auch auf dieses Gebiet als Regel angewendet, indem man an das gesetzgebende Gewissen als an einen zuverlässigen und inappellablen Maßstab für alles sittliche Handeln glaubt. Indessen das Recht dieser Annahme wird dadurch widerlegt, daß es auch irrendes

oder schwaches Gewissen (1 Kor. 8, 7—12; 10, 28—31; Röm. 14, 1—4) giebt, welches man in der Person seines Inhabers zu schonen, aber zugleich als eine der Berichtigung durch höhere Maßstäbe bedürftige Instanz zu beurtheilen hat. Um so weniger wird die durch falsches Urtheil bestimmte Gewissenhaftigkeit Einzelner für sich selbst als allgemeine Regel für Andere gelten können. Wenn Jemand z. B. ästhetische Satzungen irriger Weise nicht bloß zu seinem eigenen Christenberuf rechnet, sondern nach seiner dadurch bestimmten Gewissenhaftigkeit auch Anderen vorschreiben will, so ist sein Gewissen befleckt oder gebrandmarkt (Tit. 1, 15; 1 Tim. 4, 2. 3), weil er den Zweifel an dem Rechte seines Vorgehens unterdrückt haben muß. Vgl. § 52, d.

§ 67.

Die zweite Gruppe der Tugenden, nämlich die Weisheit, Besonnenheit, Entschlossenheit, Beharrlichkeit^{a)}, begründet die Klarheit und Energie des Charakters. Denn der gute Zweck, dem Einer nachstrebt, wird für seinen Charakter wirkungslos, wenn er in seinen Absichten zerfahren, in seinen Vorzügen unbesonnen, wenn er unentschlossen im Einzelnen und im Ganzen wankelmüthig ist. In der Fertigkeit des planmäßigen und für den Augenblick zweckmäßigen Handelns alternirt mit der Besonnenheit die Klugheit^{b)}, indem jene die zu fassenden Vorzüge nach dem Maße der eigenen Kraft, diese nach dem zu erwartenden Widerstand der Andern abmißt.

a) Weisheit 1 Kor. 3, 10; 6, 5; Lc. 21, 15; Mt. 23, 45; 25, 2; Besonnenheit, Nüchternheit 1 Petr. 1, 13; 5, 8; 1 Theß. 5, 6. 8; Entschlossenheit Röm. 14, 22. 23; Kol. 4, 15; Eph. 5, 15. 16; Beharrlichkeit Lc. 8, 15; Hebr. 10, 36; 12, 1; Apok. 2, 2; Röm. 2, 7.

b) Mt. 10, 16; Lc. 16, 8.

§ 68.

Die dritte Gruppe der Tugenden, nämlich die Güte^{a)}, Dankbarkeit, Gerechtigkeit, begründet den Gemüthswerth oder die Liebenswürdigkeit des Charakters. Es ist mindestens ein Mangel an Tugend, wenn man aus einer durchaus guten Gesinnung heraus die sittlichen Gemeinschaftszwecke rein oder überwiegend sachlich, also mit Schroffheit und Rücksichtslosigkeit gegen die Personen behandelt, denen man doch Liebe erweisen will. Der volle Umfang der Liebe bewährt sich vielmehr darin, daß man in der

Güte die Fertigkeit erwirbt, seine Handlungsweise dem Ausdruck der Andern auf unsere Liebe anzupassen, in der Dankbarkeit die Bereitschaft, überall auf die Güte der Andern zu rechnen, und in der Gerechtigkeit die Gerechtigkeit, den Mangel der Andern an Güte und Dankbarkeit so zu ertragen, daß man durch dessen Wahrnehmung sich nicht zur Schroffheit gegen sie bestimmen läßt. Demgemäß wird die Gerechtigkeit auch die nothwendige Strenge gegen Personen nicht üben, ohne sie durch ein erkennbares Maß von Milde zu begleiten^{b)}.

a) 1 Kor. 13, 4. 5; Gal. 5, 22; Kol. 3, 12; Eph. 4, 32; Phil. 4, 5.

b) Die sittliche Eigenthümlichkeit der Einzelnen richtet sich nach den Gradunterschieden, in welchen die einzelnen Gruppen der Tugenden entwickelt sind, und nach den verschiedenen Mischungsverhältnissen, die dadurch entstehen. Zugleich ist sie freilich bedingt durch die Art des Berufs, durch den Grad der Intelligenz, und durch die Art und den Grad der Kunstthätigkeit, welche einem Jedem überhaupt, und in der Anwendung auf seine sittliche Selbstdarstellung eigen ist.

§ 69.

Das Sittengesetz ist in der von Christus aufgestellten Vorschrift der Liebe gegen den Nächsten (§ 6) so allgemein ausgedrückt, daß alle sittlich nothwendigen und werthvollen Handlungen in den Umfang der Regel hineinfallen. Allein dieselbe bezieht sich direct nur auf die Gesinnung, und läßt alle übrigen Bedingungen unbestimmt, unter welchen die Nothwendigkeit der einzelnen liebevollen Handlung zu erkennen ist. Hierzu gehört nicht nur die Bestimmung über die Arten der Liebesübung (§ 72), sondern auch das Urtheil, ob man es im einzelnen Falle mit einem Nächsten im vollen Sinne, oder mit einem unreifen, der Erziehung bedürftigen Menschen, oder mit einem Feinde (§ 6, b) zu thun hat. Endlich fragt es sich, ob man im bestimmten Falle aus der Gesinnung der Liebe überhaupt handeln muß, oder jede Handlung zu unterlassen hat. Die sichere Entscheidung über diese Bedingungen ist aber mit einzuschließen, wenn man sich holl sagen dürfen, daß die bestimmte einzelne Handlung oder auch die Unterlassung jeder Handlung in dem bestimmten Falle dem Sittengesetze gemäß sei^{a)}. Diese Bedingungen sind jedoch so unermeslich, daß sie in keiner systematischen, statutarischen Ausführung des Sittengesetzes erschöpft

werden können^{b)}. Denn ein Rechtsgesetz kann in seinen bestimmten Geboten und Verböten darum statutarisch und erschöpfend dargestellt werden, weil die übrigen nicht gebötenen und nicht verbotenen Handlungen erlaubt, d. h. gesetzlich unbestimmt bleiben. Hingegen wird vom Sittengesetz aus auf ein Maß tugendhafter Selbständigkeit des Einzelnen gerechnet, demgemäß er zu beurtheilen hat, was in jedem Falle sittliche Pflicht ist' (§ 64, a), namentlich ob man gerade jetzt durch das allgemeine Sittengesetz genöthigt ist, ihm gemäß zu handeln, oder durch die Erwägung der Umstände genöthigt, überhaupt nicht zu handeln. Unter diesen Bedingungen wird das vollständig verstandene Sittengesetz zum Gesetz der Freiheit^{c)}.

a) Dieser Grundsatz entscheidet gegen die jesuitische Moral, welche daraus, daß das allgemeine Sittengesetz nicht an die bestimmten Handlungen hinan reicht, auch den Pflichtbegriff als unbestimmt behandelt, dem gemäß die einzelnen möglichen Handlungen jeder festen Bestimmung entzieht, und dieselben nach dem Rechte oder der Rechthaberei der Einzelnen zu beurtheilen lehrt, nach der Regel, daß der gute Zweck die zu ihm dienenden Mittel rechtfertigt.

b) Dieses bewährt sich auch an der Bergpredigt Christi (Mt. 5—7), deren einzelne Vorschriften theils nur durch Analogie anwendbar, theils auf den Verkehr mit Brüdern, d. h. mit Menschen gleicher sittlicher Gesinnung bezogen sind, also immer auf die freie Beurtheilung von Umständen rechnen, die in der Regel nicht festgestellt sein können.

c) Jak. 1, 25.

§ 70.

Die sittliche Pflicht ist also das Urtheil des Tugendhaften, daß in dem einzelnen Falle, der durch die Schätzung der persönlichen und sachlichen Umstände bestimmt ist, nach dem Sittengesetze nothwendig ist, aus der liebevollen Gesinnung zu handeln. Das Element der Freiheit, welches von diesem Urtheil der Nothwendigkeit einer liebevollen Handlung untrennbar ist, bringt es mit sich, daß verschiedene Menschen in demselben Falle zum Handeln oder zum Nichthandeln verpflichtet sind. Diese Ungleichheit aber, welche der Pflichtbegriff zuläßt, hat nicht die Bedeutung der Regellosigkeit. Denn da jeder in seinem besondern sittlichen Berufe (§ 57) an der gemeinsamen Aufgabe des Reiches Gottes zu arbeiten und das allgemeine Sittengesetz zu erfüllen hat, so ist

dadurch der größte Theil der sittlichen Pflichten im Voraus fest bestimmt. Die Berufspflichten also sind die ordentlichen Liebespflichten^{a)}). Zugleich erklärt sich die Ungleichheit desjenigen, was für Verschiedene in demselben Falle pflichtmäßig ist, aus der Verschiedenheit der sittlichen Berufe. Aber auch diejenigen Handlungen, welche nicht durch den bestimmten sittlichen Beruf vorgesehen sind, werden dadurch als nothwendig oder als pflichtmäßig erkannt, daß man deren Analogie zu dem eigenen Berufe feststellt. In diesen Fällen bildet man das Urtheil, daß man durch die besonderen Umstände berufen sei, die außerordentliche Liebespflicht zu üben.

a) Weil die Berufspflicht die regelmäßige und ordentliche Form der Liebespflicht ist, wird mit Recht ihre Erfüllung als ein Glied der christlichen Vollkommenheit anerkannt (§ 50, b). — Für die Feststellung der im Berufe obliegenden Pflichten ist die dem Beruf entsprechende Tugend der Gewissenhaftigkeit in der Formel des gesetzgebenden Gewissens der regelmäßig ausreichende subjective Maßstab. Die Gewissenhaftigkeit scheint deshalb auch hinzureichen zu dem Urtheil darüber, ob man zu gewissen außerordentlichen Liebespflichten berufen sei. Indessen ist gerade dieses Gebiet auch der Spielraum für das irrende Gewissen (§ 66, a), wenn man überfiehet, daß der eigene Beruf seine Schranken hat, und daß manche Handlungen ihm weniger analog sind, als man leicht hin sich einbildet.

§ 71.

Jedoch reicht das Netz der ordentlichen (oder Berufs-) und der außerordentlichen Liebespflichten nicht hin, um alle Willensäußerungen des guten Charakters zu decken. Es fragt sich also, ob das gesammte Handeln, welchem man das Vorurtheil des sittlich Erlaubten zu Gute kommen läßt, welches man demnach von der directen Geltung des Pflichtbegriffs auszunehmen pflegt, deshalb überhaupt als sittlich unbestimmbar zu achten, oder dennoch unter die Strenge des Pflichtbegriffs zu beugen, oder vielleicht auf andere Weise sittlich zu regeln ist. Der erste Fall ist nicht wahrscheinlich, weil der Zusammenhang des guten Charakters in sich die sittliche Indifferenz eines großen Gebietes seiner Bethätigungen nicht zulassen würde. Der pedantische Rigorismus des zweiten Falles wird sich schon deshalb nicht empfehlen, weil man sich seiner sittlichen Freiheit als solcher nicht versichern können, wenn dieselbe im Begriff der Pflicht mit der gesetzlichen Nothwendigkeit

zusammentreffen soll. Jene aber muß man z. B. darin bewähren dürfen, daß man in der Wahl des besondern Berufes keiner vor-
 ausgehenden Pflicht folgt, daß man nicht verpflichtet ist, über-
 haupt oder mit einer irgendwie bestimmten Person eine Ehe ein-
 zugehen, daß man nicht in allen Fällen verpflichtet ist, für seinen
 Beruf gegen feindliche Angriffe einzutreten. In diesen Beziehungen
 übt man vielmehr nur Rechte aus, die man theils ruhen lassen
 kann, theils in einer Wahl anwendet, die durch keinen Pflichtbe-
 griff meßbar ist. In welcher Weise dennoch auch diese Ausübung
 sittlich meßbar ist, wird deutlich werden, wenn das andere Gebiet
 des sittlich Erlaubten in Betracht gezogen wird. Dieses ist nämlich
 die Erholung, theils als Ruhe von der Anstrengung der Arbeit
 und als Genuß sinnlicher und geistiger Art, d. h. als Luxus über
 die unumgängliche Lebensnothdurft hinaus*), theils als gesellige
 Unterhaltung und Spiel, theils als die Verbindung von Beidem.
 Die Veranlassung zur Ruhe vom sittlichen Handeln und zum
 Genuß gewährt die körperliche Bedingtheit unseres geistigen Lebens.
 Die Veranlassung zu geselligem Spiele körperlicher und geistiger
 Uebung gewährt die Bestimmung unseres Geistes zu der indivi-
 duellen künstlerischen Selbstdarstellung, welche neben unserer sitt-
 lichen Gemeinschaftsbestimmung feststeht. Es entspricht also mehr
 der Menschenwürde, wenn man seine Erholung von der gemein-
 nützigen Arbeit nicht im einsamen Stillsitzen, sondern in dem
 Austausch aller möglichen Kunstthätigkeit sucht. Dieser Inhalt
 der Erholung ist also ursprünglich der Art, daß er sich der
 directen Unterordnung unter den sittlichen Pflichtbegriff entzieht.
 Nur im Falle der Störung der Gesundheit wird man auch durch
 einen Gedanken der Pflicht gegen sich oder gegen die eigene Be-
 rufstüchtigkeit zur Erholung übergehen. Jedoch wird die Er-
 holung durch die Pflicht indirect und negativ begrenzt. Nämlich
 die Art und die Dauer der Erholung ist dadurch zu regeln, daß
 man nicht zu der Erfüllung seines Berufes nach der Erholung
 untüchtiger sei als zuvor. In diesem Falle ist die Erholung
 pflichtwidrig und sittlich unerlaubt. Da also die Regelung der
 Erholung durch den Pflichtbegriff nicht weiter reicht, so tritt der
 dritte Fall in Geltung, indem die Bewährung der Tugend den
 ganzen Umfang der Erholung, namentlich den der geselligen Er-
 holung zu begleiten hat. Man hat in allen Fällen derselben die
 Gewissenhaftigkeit, die Selbstbeherrschung, die Besonnenheit, die

Güte und Dankbarkeit, die Gerechtigkeit zu bewahren; und alles Spiel und alle Unterhaltung ist unerlaubt, welche der Ausübung dieser Tugenden in den Weg tritt. Deshalb aber ergiebt sich, daß in diesem Gebiet Verschiedenen dasselbe erlaubt und unerlaubt ist, je nachdem sie jene Tugenden dabei üben oder nicht. Endlich zeigt sich, daß auch bei der oben besprochenen Ausübung persönlicher Rechte die Tugend als der sittliche Maßstab mitwirken muß.

a) Calvini Inst. chr. rel. III. 10, 2. Iam si reputemus, quem in finem deus alimenta creaverit, reperiemus non necessitati modo, sed oblectamento quoque ac hilaritati eum voluisse consulere . . . Annon res multas citra necessarium usum commendabiles nobis reddidit?

§ 72.

Die Liebespflichten, welche aus der allgemeinen liebevollen Gesinnung abzuleiten sind, lassen sich nach den Arten der Anwendung der Güte eintheilen; und hieraus ergeben sich besondere Grundsätze, welche die Entscheidung über das einzelne pflichtmäßige Handeln erleichtern. Die Güte bewährt sich entweder in der positiven liebevollen Achtung der anderen Personen, oder in der Unterstützung ihrer berechtigten Zwecke, oder in der Nachsicht mit den Mängeln ihrer Tugend. Im ersten Falle ergeben sich die Grundsätze der Bescheidenheit und der Aufrichtigkeit; im zweiten die Grundsätze der Rechtlichkeit, der Dienstfertigkeit, der Wohlthätigkeit, der Wahrhaftigkeit; im dritten die Grundsätze der Verträglichkeit und der Versöhnlichkeit.

§ 73.

Die liebevolle Achtung der Anderen schließt die negative Achtung der Menschenwürde und die Schonung aller Arten von Eigenthum der Anderen ein, welche die vorausgehenden Bedingungen der Liebe sind, und schon durch die Ordnung des öffentlichen Rechtes gewahrt werden^a). Denn an und für sich kann die negative Achtung auch in der vollständigen Gleichgiltigkeit gegen die Anderen geübt werden, führt also allein zu keiner sittlichen Gemeinschaft. Die Grundsätze der Bescheidenheit und der Aufrichtigkeit aber bezeichnen die Achtung vor dem Andern in der Beziehung, daß man

durch Handeln und Reden eine sittliche Gemeinschaft mit ihm eingeht. Die Bescheidenheit ist die pflichtmäßige Einschränkung des Selbstgefühls, welche daraus entspringt, daß man in dem Andern den Werth der mit ihm zu schließenden Gemeinschaft anerkennt^b). Die Aufrichtigkeit ist die pflichtmäßige Aeußerung des stetigen Gemeinnes, welcher den Werth des Andern zum Zwecke der mit ihm einzugehenden Gemeinschaft anerkennt^c).

a) Dieser Grundsatz beherrscht die Gebote der zweiten Tafel des mosaischen Gesetzes (§ 6, d).

b) Der richtige Begriff der Bescheidenheit bedarf es noch immer, gegen den falschen asketischen Begriff durchgesetzt zu werden, welcher z. B. von Thomas von Kempen (*de imitatione Christi* I. 7) ausgesprochen wird: *Si aliquid boni habueris, crede de aliis meliora, ut humilitatem conserves. Non nocet, si omnibus te supponas; nocet autem plurimum, si vel uni te praeponas.* So wie diese Regel dem natürlichen Eindrucke vieler Erfahrungen entgegenwirken soll, schreibt sie innerhalb der steten Vergleichung mit den Andern eine reflectirte Selbstbeobachtung vor. Diese aber wird um so ungesunder sein, als der beabsichtigte Erfolg oft genug nur im Widerspruch mit der Wahrheit erreicht werden wird. Denn es kann in der Bescheidenheit nicht darauf ankommen, daß man einen unreifen Menschen für reifer als sich selbst ansieht u. s. w.; sondern es kommt darauf an, daß man sich als Einzelnen dem Werthe der Gemeinschaft unterordnet, die man erstrebt, indem man sich redend oder handelnd in Beziehung zu einem Andern setzt. Zudem das Richten über die Andern Mt. 7, 1—5 verboten ist, so wird uns dadurch auch nicht der Verzicht auf jede sittliche Beurtheilung der Andern zugemuthet. Aus der Vergleichung jener Regel mit Jak. 4, 11. 12; Röm. 14, 4 ergiebt sich vielmehr, daß dasjenige Richten über den Andern pflichtwidrig ist, welches sich indirect über den Gesetzgeber selbst erhebt, oder den Werth des Andern für Gott ignorirt. Damit nämlich würde auch sein Werth für unsere Gemeinschaft mit ihm verneint, deren Nothwendigkeit eben im christlichen Gesetze und in der gemeinsamen Angehörigkeit zu Gott festgestellt ist. Man kann also z. B. die geringere sittliche Stufe eines Andern der Wahrheit gemäß sich klar machen, und ihm doch die Bescheidenheit erweisen, nämlich die liebevolle Achtung seiner Person, daß er uns der Erziehung oder der Besserung werth ist.

c) Die pflichtmäßige Aufrichtigkeit fällt nicht mit der natürlichen

Offenheit zusammen, obgleich sie durch dieselbe erleichtert werden, und der Stoff der individuellen Selbstmittheilung nicht bloß in dieser, sondern auch in jener enthalten sein wird. Aber derselbe kommt in der Aufrichtigkeit nicht zur Geltung ohne die Einschränkung durch den Gemeinschaftszweck, den man in der Verührung mit dem Andern verfolgt. Diese Einschränkung der natürlichen Offenheit in der Aufrichtigkeit wird auch je nach der Art der Menschen, mit denen man zu thun hat, von verschiedenem Maße sein. — Die beiden Negationen Unbescheidenheit und Unaufrichtigkeit bezeichnen directe und positive Verletzungen der Achtung, die letztere als Falschheit unter dem Scheine der Aufrichtigkeit. Davon ist aber die Nichtaufrichtigkeit oder Verschlossenheit als bloß negative Erscheinung unterschieden.

§ 74.

Die liebevolle Unterstützung der berechtigten Zwecke der Andern schließt das rechtliche Verhalten in allen denjenigen Beziehungen zu denselben in sich, welche durch Vertrag geordnet sind. Denn da das Recht das Mittel zur gesicherten Ausübung der sittlichen Freiheit ist, so ist in der liebevollen Gesinnung auch die Gesinnung für das Recht enthalten (§ 60), und ordnet die Rechtspflichten gegen die Andern durch den Grundsatz der Rechtlichkeit^{a)}. Allerdings bezieht sich die Rechtlichkeit auf solche Verhältnisse zu den Andern, in denen es auf den gegenseitigen Vortheil ankommt. Hingegen ist mit der Uebung von Dienstfertigkeit, Wohlthätigkeit und Wahrhaftigkeit nothwendig das Merkmal der Uneigennützigkeit, oder der Verzicht auf den eigenen Vortheil bei der Unterstützung der Andern verknüpft. Indessen wird dieser Abstand zwischen dem Grundsatz der Rechtlichkeit und den anderen dadurch vermindert, daß jene die Billigkeit in der Beurtheilung derer nach sich zieht, welche uns rechtlich verpflichtet sind und zunächst nur auf unsere Rechtlichkeit Anspruch haben. Die Billigkeit nämlich ist zwar kein Maßstab von Liebespflichten, sie drückt aber die Anerkennung aus, daß unser im Augenblick nur durch Vertrag geordnetes Verhältniß zu den Andern durch das Recht nicht erschöpft wird, daß vielmehr der gegenwärtig rechtlich gegen uns Verpflichtete Menschenwürde und sittliche Freiheit besitzt, und in jedem Augenblick uns den Anlaß zu Liebespflichten geben kann. Die eigentlichen Liebespflichten aber entspringen erst dann, wenn keine Gegenseitigkeit von Rechten im Spiel, wenn also die Un-

eigennützigkeit möglich ist. Dieses ist der Fall, indem die berechtigten Zwecke der Anderen in der Dienstfertigkeit durch persönliche Leistungen, — in der Wohlthätigkeit durch Mittheilung von Eigenthum, — in der Wahrhaftigkeit durch Mittheilung von Wissen unterstützt werden^{b)}.

a) Deshalb ist die Rechtlichkeit an sich ebenso außerhalb der liebevollen Gesinnung möglich, wie die negative Achtung vor den Personen und dem Eigenthum der Anderen (§ 73, a). Beides ist in dem Begriff der *iustitia civilis* zusammengefaßt, welche nach reformatorischer Lehre auch im Sündenstande möglich ist. Zu bemerken ist aber, daß auch in diesem Begriff der Rechtlichkeit nicht die positive Gesetzgebung, sondern die Idee des Rechtes den Maßstab bildet. Denn diese Rechtlichkeit schließt auch solche Formen des Betruges aus, welche durch den Buchstaben des Gesetzes und die daran gebundene Rechtsprechung unter Umständen straffrei sind, z. B. den Wucher, d. i. die Ausnutzung der Noth eines Andern zu eigenem Vortheil in der Form des rechtlichen Vertrages.

b) Die drei Grundsätze haben ein gemeinsames Gegentheil an der grundsätzlichen Ungefälligkeit, welche persönliche Dienstleistungen, Gaben und Wahrheitsmittheilungen (in ungefälliger Schweigsamkeit und Verschlossenheit) versagt. Die Wahrhaftigkeit aber findet noch schärfere Gegensätze an der Lüge, beziehungsweise an der grundsätzlichen Lügenhaftigkeit. Lüge ist nicht jede unwahre Rede. Im Gebiete der Kunst, im Scherz, in der Täuschung von Kindern oder von Kranken oder von Feinden ist unwahre Rede unter Umständen entweder erlaubt oder gar geboten. Lüge ist jedoch die unwahre Rede, wenn mit ihr die Absicht auf die Beschädigung des Andern oder auf den eigenen unerlaubten Vortheil oder auf beides verbunden ist. Die Lügenhaftigkeit ist die aus solcher Absicht oder auch aus Gleichgiltigkeit gegen die Wahrheit entsprungene habituelle Neigung zur Unwahrheit, welche die Absicht auf Unterstützung der Anderen durch Wahrhaftigkeit ausschließt.

§ 75.

Die liebevolle Nachsicht mit dem Mangel der Tugend der Anderen äußert sich grundsätzlich in der Verträglichkeit bei bestehendem Verkehr, und in der Versöhnlichkeit, wenn der Verkehr durch Streit abgebrochen war. Beide werden sich von der schlaffen Nachgiebigkeit gegen Unsitte dadurch unterscheiden, daß sie mit der Aufrichtigkeit verbunden sind^{a)}). Uebrigens ist das pflicht-

mäßige Handeln nach diesen und allen vorhergehenden Grundsätzen, mit Ausnahme der Rechtlichkeit, der Einschränkung durch die Rücksicht unterworfen, ob die Art und der Grad der sittlichen Charakterbildung der Andern die sittliche Gemeinschaft mit ihnen überhaupt oder in irgend einem Maße gestattet^{b)}. Die Uebung der Rechtlichkeit aber ist unter allen Umständen unumgänglich.

a) Mt. 5, 23. 24.

b) Mt. 7, 6.

§ 76.

Die Vollkommenheit, welche auf Grund der Gnade Gottes und gemäß der Erlösung durch Christus in der Uebung der religiösen und sittlichen Tugenden und in der durch den sittlichen Beruf geordneten Ausübung der Liebespflichten besteht (§ 50), ist von dem Gefühl der Seligkeit nothwendig begleitet (§ 47). Sofern es Einzelnen gelingt, diese Höhe der christlichen Charakterbildung zu erreichen und im Kampfe mit der eigenen Sünde so wie in der Geduld gegen die äußeren Hemmungen zu behaupten, so werden gerade Solche aus ihrem gesteigerten Zartgefühl das Urtheil schöpfen, daß sie mit Mängeln und Unvollkommenheit behaftet sind. Deshalb werden gerade diese es ablehnen, eine Gemeinschaft der Vollkommenen herbeizuführen, also etwa innerhalb der Gemeinde der Gottesverehrung einen engeren Kreis derselben aufzurichten^{a)}. Vielmehr richtet sich der christliche Glaube, welcher aus der Veröhnung durch Christus des ewigen Lebens (§ 45) gewiß ist, und dieses Gut in Uebung der Gerechtigkeit wie in Heiligung (§ 47, b) festhält, an der Hoffnung auf, daß die Vollendung des Reiches Gottes als des höchsten Gutes unter Bedingungen bevorsteht, welche über die erfahrungsmäßige Weltordnung hinausliegen (§ 8).

a) Diese Ordnung ist ursprünglich im Buddhismus wirksam, ist von da auf den Manichäismus übergegangen, ist von daher auf die Beurtheilung des christlichen Mönchthums angewendet worden, und kommt endlich in den pietistischen Vereinigungen wieder zum Vorschein. In allen diesen gleichartigen Erscheinungen tritt die religiöse Tendenz auf abstracte Verneinung der Welt hervor, welche in abgestufter Weise den genannten Religionen und Richtungen gemeinsam ist. Zugleich ergibt sich, daß die Absonderung der perfecti von den auditores (so ist die Classificirung im Manichäismus)

immer nur angezeigt ist, wenn ein starker Zug zur ceremonial-
gesetzlichen Ausprägung der Religion zu Grunde liegt.

§ 77.

Dem Eintreten jenes Zieles und dieser Umstände hat Christus und haben die Apostel in zeitlicher Nähe entgegengesehen; sie rechnen, nach der Vorstellung der alttestamentlichen Propheten, auf das göttliche Weltgericht als sinnenfälliges Ereigniß auf der Erde, durch welches die Herrschaft Christi über das Reich Gottes auf der Erde vorbereitet werden soll^{a)}. Durch die Wiederbelebung der gestorbenen Gläubigen und die sinnenfällige Wiedererscheinung Christi selbst^{b)} wird die nunmehr beginnende Epoche seiner Herrschaft in Kraft gegen die frühere abgegrenzt. Diese Form der Zukunftserwartung hat sich in der Kirche nicht behauptet, wenn sie auch in sectirerischen Kreisen aufrecht erhalten wird. Die in der Kirche gepflegte Hoffnung verzichtet darauf, daß die Erde der Schauplatz jener Herrschaft Christi sein werde, indem sie die praktischen Wahrheiten des göttlichen Gerichtes und der Trennung der Befeligten und Verdammten, hierin aber die endgiltige Vollziehung des höchsten Gutes an Jenen feststellt^{c)}. Wie sich eine zusammenhängende Theorie von den letzten Dingen durch die Benutzung der Data des N. T. überhaupt nicht erreichen läßt, so bleiben auch die Andeutungen im N. T., welche dem Zustande der Befeligten und Verdammten gelten, jenseits der Möglichkeit einer deutlichen Vorstellung^{d)}. Es kommt aber hierin überhaupt nicht auf die Befriedigung der Wißbegierde an, sondern darauf, daß keiner selig ist außer in der Verbindung mit allen Seligen im Reiche Gottes.

a) Mc. 8, 38; 9, 1; 1 Petr. 4, 7; Jak. 5, 8, 9; 1 Joh. 2, 28; 1 Theff. 4, 15; 1 Kor. 10, 11; 15, 52; Hebr. 10, 35—37. Vergl. dagegen 2 Petr. 3, 4—9. — Apok. 19, 11—22; 1 Petr. 4, 5; Hebr. 10, 30, 31; 2 Kor. 5, 10; Mt. 25, 31—46.

b) 1 Theff. 4, 16, 17.

c) Conf. Aug. I. 17. Christus apparebit in consummatione mundi ad judicandum et mortuos omnes resuscitabit; piis et electis dabit vitam aeternam et perpetua gaudia, impios autem homines ac diabolos condemnabit, ut sine fine crucientur.

d) Dahin gehört die Erwartung des Fortlebens in einem dem Geiste völlig entsprechenden Leibe (1 Kor. 15, 35—53; 2 Kor. 5, 1;

Phil. 3, 20. 21), ferner die Bestimmung derer, welche nicht selig werden, deren Schicksal zwischen endloser Qual und definitiver Vernichtung schwankend bleibt (Mc. 9, 43—48; Apof. 19, 20; Röm. 2, 9. 12; 9, 22; Phil. 3, 19; Apof. 17, 8. 11; Mt. 7, 13).

Vierter Theil. Die Lehre von der gemeinschaftlichen Gottesverehrung.

§ 78.

Das Gebet ist nicht blos eine Leistung und ein Bedürfnis des einzelnen Gläubigen (§ 54), sondern es ist zugleich auf gemeinschaftliche Ausübung bestimmt^a). Das Gebet ist die am meisten geistige Form der Gottesverehrung. Deshalb ersetzt es in der vollkommenen Religion des Christenthums alle materiellen Opfer und Weihgeschenke, welche in den anderen Religionen zur Verehrung Gottes verwendet werden^b).

a) Dieselbe Gemeinde, welche in ihrem gegenseitigen sittlichen Handeln Subject des Reiches Gottes ist, ist zugleich durch die Versöhnung mit Gott dazu bestimmt, sich in sinnenfälligem Gottesdienst zu verbinden (§ 9, b).

b) Die Frucht der Lippen, welche den Namen Gottes bekennen, ist das Lobopfer (Hebr. 13, 15, vgl. 1 Petr. 2, 5), welches gelegentlich schon im A. T. als das Gegentheil und als der werthvollste Ersatz der materiellen Opfer erkannt wird (Hosea 14, 3; Ps. 50, 14. 23; 51, 17—19; 116, 17; Jes. 57, 19).

§ 79.

In dem allgemeinen Begriffe des Gebetes sind die Bitte und der Dank nicht gleichgestellte Arten. Denn dadurch würde die Irrung begünstigt, als ob auch die selbstsüchtige Bitte zu der berechtigten Verehrung Gottes diene, und als ob man Gott erst zu danken hätte, wenn er die ihm vorgetragenen Bitten erhörte. Vielmehr ist das Gebet als Ganzes und unter allen Umständen auf Dank, Lob, Preis, Anerkennung, Anbetung Gottes gestellt^a). Das „Bekentniß seines Namens“ ist also die Anerkennung Gottes als unseres Vaters, sofern er sich als solchen durch seinen Sohn

uns offenbart^{b)}, und durch die Leitung unserer Geschichte erweist (§ 54, a). Das Bittgebet ist eine Art des Dankgebetes. Denn die demüthige und uneigennütige Anerkennung Gottes oder der Dank beherrscht in allen Fällen die Bitten, welche ihm aus dem Bedürfniß der Bittenden vorgetragen werden^{c)}. Dadurch wird auch die Grenze gezogen, in welcher sich das Vertrauen auf Erhörung der Bitten zu halten hat (§ 55). Insbesondere ist das Bittgebet nur unter der Bedingung als gemeinsames möglich, wenn man bestimmt weiß, daß das Erbetene nicht bloß unserem Bedürfniß, sondern zugleich auch der Ehre Gottes dient. Deshalb wird die Erhörung den Bitten zugesichert, welche im Namen Jesu Christi erfolgen^{d)}, d. h., welche sich auf die Verleihung der Güter richten, die zu dem Zwecke der Offenbarung durch Christus in directem Verhältnisse stehen. Hiedurch wird in hervorragender Weise das Recht und die Pflicht der gegenseitigen Fürbitte begründet.

a) Das Wort „Gebet“ ist ein starkes Hinderniß für diese Erkenntniß, da es immer zunächst an das Bitten erinnert. Hingegen braucht man nur in den Psalmen zu blättern, welche hebräisch *tehillim*, Lobgesänge, heißen, um in dem obigem Satze die Norm der Sache zu erkennen.

b) Die Anrufung Gottes als unseres Vaters durch Jesus Christus (§ 12) unterscheidet die christliche Religion von allen übrigen, einschließlich der des N. T. Denn obgleich Gott als Vater des erwählten Volkes Israel dasteht, welches sein Sohn ist (2 Mos. 4, 22; Hos. 11, 1), so ist erst durch Christus den Gliedern seiner Gemeinde das Recht eröffnet, daß sie auch als Einzelne sich für Söhne oder Kinder Gottes ansehen dürfen, während er die Israeliten als Fremde d. h. als Knechte Gottes beurtheilt (Mt. 17, 24—27). Demgemäß ist es charakteristisch, wie Paulus im Eingang seiner Briefe sich mit der angeredeten Gemeinde identificirt in dem Dank gegen Gott als unseren und den Vater unseres Herrn Jesus Christus, und zwar wegen des Bestandes der christlichen Religion in der Gemeinde (1 Theff. 1, 2—5; 2 Theff. 1, 3. 4; Gal. 1, 3—5; 1 Kor. 1, 4—9; 2 Kor. 1, 3—7; Röm. 1, 8; Kol. 1, 3—6; Eph. 1, 3—6; Phil. 1, 3—7; vgl. Apgesch. 2, 11. 47).

c) Phil. 4, 6; 1 Theff. 5, 16—18.

d) Joh. 14, 13. 14; 15, 16; 16, 23. 24.

§ 80.

Das Gebet, welches Christus seine Jünger auf deren Ansuchen gelehrt hat^{a)}, bietet die charakteristische Bestätigung der Regel des Paulus dar, daß die Bitten mit Dankfagung vor Gott gebracht werden sollen, und ist der Schlüssel für den Sinn, in welchem das Bekenntniß des Namens Gottes als das Opfer des Lobes zu verstehen ist. Denn einmal sind alle einzelnen Bitten dieses Gebetes deutlich der Anrufung Gottes als des Vaters untergeordnet und von diesem Bekenntniß seines Namens umfaßt. Ferner aber schließt jede Bitte die Anerkennung davon in sich, daß die Güter, auf welche sie sich in verschiedenem Maße beziehen, von Gott aus der betenden Gemeinde gewährleistet sind. Der Wunsch, daß der Name Gottes geheiligt werde, setzt voraus, daß Gott sein Wesen und seine Macht den Menschen zur Erkenntniß^{b)} gebracht hat, und daß darum die Heilighaltung desselben oder seine Anerkennung^{c)} in demselben Maße möglich ist. Die Bitte, daß die Herrschaft Gottes komme, setzt im Munde der Jüngergemeinde voraus, daß jene im vollen Sinne gerade in ihrem Kreise von Christus in Wirksamkeit gesetzt ist (§ 5, b). Die Bitte um das tägliche Brot setzt die Gewißheit davon voraus, daß Gott für die Erhaltung der Bittenden Sorge trägt^{d)}; für den aber, welcher das Brot des Bedarfes durch seine Arbeit erworben hat, trägt diese Bitte überhaupt das Gepräge des Dankes für den erfahrenen Segen Gottes. Die Bitte um die Vergebung der Sünden findet in ihrer Begründung durch die Vergebung, die wir an den Anderen üben, nichts weniger als den Ausdruck eines Rechtsanspruchs auf die göttliche Gunst. Vielmehr soll damit bezeichnet sein, daß wir in der charakteristischen sittlichen Pflichtübung derjenigen Gemeinde begriffen sind (§ 6, b), welche durch die Sündenvergebung oder Versöhnung mit Gott verbunden ist (§ 38). Die Bitte um die fortdauernde oder immer zu erneuernde Anwendung dieser Gabe setzt also die Anerkennung ihrer allgemeinen Feststellung für die Gemeinde voraus. Endlich die Bitte um Erspahrung der Versuchung durch irgend eine Stellung zur Welt, in die wir geführt werden, oder um Bewahrung vor dem aus ihr wahrscheinlich entspringenden Bösen ist nicht denkbar ohne die Anerkennung der Leitung der Welt durch Gott, und seiner liebevollen Absicht, dieselbe zum Besten der Kinder Gottes zu leiten.

a) Aus verschiedenen Gründen ist die Veranlassung und der Text des Gebetes bei Lc. 11, 1—3 dem Text und seinem Zusammenhang bei Mt. 6, 9—13 vorzuziehen. Dort besteht die Formel aus fünf Bitten: *πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου. τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν, καὶ ἄφεσιν ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἄρτεμεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν, καὶ μηδ' εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.* Was bei Mt. hinzugefügt ist, erweist sich auch nur als Erläuterung der zweiten und der fünften Bitte. Denn das Kommen des Reiches Gottes besteht darin, daß der Wille Gottes von den Menschen so erfüllt wird, wie von den Engeln (Ps. 103, 21), und die Bewahrung vor dem Bösen ist identisch mit der Erspahrung der Versuchung.

b) Das ist der Sinn des „Namens Gottes“ (Ps. 9, 11; 69, 37; 5 Mos. 28, 58; 32, 3; Jes. 30, 27; 50, 10).

c) Jes. 29, 23; Hesek. 36, 23.

d) Mt. 6, 31. 32.

§ 81.

Indem die Christen Ekklesia, Kirche, heißen, so wird ihr identisches und gemeinschaftliches Gebet als das wesentliche Merkmal ihrer Einheit aufgefaßt. Denn obgleich dieselbe Gemeinde zugleich zur sittlichen Ausführung des Reiches Gottes bestimmt ist, so tritt diese Thätigkeit nicht in directe, sinnenfällig meßbare Erscheinung (§ 9, b). Jedoch ist das gemeinsame Beten als die Erscheinung der religiösen Verehrung Gottes nicht nur für sich selbst Zweck der Kirche, sondern dient auch zur Vermittelung der Zusammengehörigkeit der Gläubigen in der Aufgabe des Reiches Gottes. Hiervon abgesehen ist also das Bekennen des Namens Gottes (als unseres Vaters) im gemeinsamen Gebet das Merkmal, welches dem Wesen der Kirche als der religiösen Gemeinde Christi entspricht. In seiner Ausübung sind alle Christen Priester^{a)}. Daneben ist das Bekennen Jesu als des Christus oder als unseres Herrn vor den Menschen dasjenige Merkmal dieser Gemeinde, welches ihrer geschichtlichen Weltstellung entspricht^{b)}.

a) Priester ist derjenige, welcher Gott nahen darf (4 Mos. 16, 5). In diesem Sinne sind die Israeliten ursprünglich ein Königtum von Priestern (2 Mos. 19, 6). Die Ausübung dieses Rechtes wird nun eingeschränkt, indem es auf die Vermittelung durch die Opfer der amtlichen levitischen Priester angewiesen wird. Im Christen-

thum fällt diese Bedingung weg, da in seiner Gemeinde nur das Opfer des Gebetes gilt; deshalb sind alle Christen Priester (1 Petr. 2, 5, 9; Apok. 1, 9; 5, 10; Hebr. 7, 19; 10, 22; 13, 15).

b) Mt. 10, 32. 33; Röm. 10, 9; 1 Kor. 12, 3; Phil. 2, 11. Dieses Bekenntniß der Kirche entspricht sowohl ihrer geschichtlichen Besonderheit, wie ihrer allgemein menschlichen Bestimmung. Durch dasselbe haben die Christen einmal sich von allen anderen Religionsgemeinden zu unterscheiden, zugleich aber ihre Religionsgemeinde über die Menschheit auszubreiten.

§ 82.

Wie jede Religion sich in irgend einem Sinne auf göttliche Offenbarung bezieht, so behauptet sich auch keine Religionsgemeinde in ihrer eigenthümlichen Art, wenn sie sich nicht stützt auf die Wiederholung gleichartiger Offenbarungen oder auf die in der Erinnerung erhaltene und in der Rede zu wiederholende ursprüngliche Offenbarung. Insbesondere ist es für das Bestehen und die authentische Erhaltung der christlichen Religionsgemeinde unumgänglich, daß ihre Gebetsthätigkeit durch die gemeinsame und öffentlich waltende Erinnerung an ihren Stifter und an die durch ihn vertretene Offenbarung Gottes geregelt werde (§ 19. 25). Deshalb hat die christliche Religionsgemeinde oder die Kirche ihr Merkmal auch an dem Worte Gottes oder dem Evangelium. Darunter ist zu verstehen der offenbare göttliche Gnadenwille, dessen Zweck in dem Reiche Gottes besteht, und der deshalb auch die richtige Deutung Christi umfaßt, daß derselbe die Gnade und Treue Gottes verwirklicht (§ 22) und als der Versöhner der Sünder mit Gott die Gemeinde des Reiches Gottes stiftet und vertritt (§ 42). Dieser gesammte Erkenntnißinhalt wird als Wort Gottes ausgedrückt, indem er in der Form des Willens Gottes und seiner Absicht auf unsere Bestimmung zum Reiche Gottes (§ 5) und zur Freiheit über der Welt (§ 45) dargestellt wird. So gegliedert ist das Wort Gottes nicht bloß zur Erwerbung der Erkenntniß, sondern auch zur entsprechenden Erregung des Gefühls und des Willens, also zur persönlichen Ueberzeugung und als Antrieb und Maßstab derjenigen Verehrung Gottes wirksam, welche das wesentliche active Merkmal der christlichen Gemeinde bildet (§ 81). Mit jenem Inhalt und mit dieser Wir-

fung hat das Wort Gottes auch als Rede von Menschen seinen Werth als Gottes Wort^a).

- a) Mt. 4, 14; Joh. 5, 24. 38; 8, 31; 14, 23. 24; Lc. 10, 16; Apgesch. 4, 29; 1 Petr. 1, 23—25; Röm. 1, 1; 1 Kor. 14, 36; Kol. 1, 25; 1 Theff. 2, 13.

§ 83.

Die beiden Handlungen der Taufe und des Abendmahls, welche Christus angeordnet hat, und deren Ausübung von der Pietät der christlichen Gemeinde aufrecht erhalten wird, sind in ihrer identischen Wiederholung ebenfalls Merkmale der Einheit der christlichen Kirche^a). Sie sind ihrer Erscheinung nach Cultushandlungen der Gemeinde, und außerhalb derselben gar nicht denkbar; demgemäß sind sie dem gemeinsamen Gebet gleichartig, also wie dieses Bekenntnißacte der Gemeinde^b). Indem aber das Abendmahl sich auf das Ereigniß des Opfertodes Christi bezieht, in welchem die Gründung der Gemeinde eingeschlossen ist (§ 42), so verbürgt jene Cultushandlung der Gemeinde zugleich die Fortdauer der sündenvergebenden Gnade Gottes, in deren Kraft Christus die Gemeinde gestiftet hat. Dasselbe gilt von der Taufe, sofern dieselbe auf die Offenbarung des Vaters durch den Sohn und durch den der Gemeinde verliehenen heiligen Geist sich bezieht (§ 46). Auf diesen Rücksichten beruht ihre Geltung als Sacramente oder Gnadenmittel.

- a) Eph. 4, 4—6; 1 Kor. 10, 17.

b) 1 Kor. 11, 26. Mt. 28, 19. Die § 81—83 bezeichneten Merkmale der Einheit der Kirche sind nicht gleichartig unter einander, und es darf keines von ihnen einseitig betont werden. Die Verkündigung des göttlichen Wortes in der Kirche muß in ihrer Abzweckung darauf gewürdigt werden, daß die Kirche sich im Gebetsbekenntniß zu Gott durch ihren Herrn Christus vereinigt, und der göttliche sacramentale Werth der beiden von Christus eingesetzten Handlungen kommt nur zur Geltung, indem diese Sacramente als Cultushandlungen der Gemeinde ausgeübt werden. Also einmal ist die Definition der Kirche in der Conf. Aug. I. 7: „die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sacramente laut des Evangelii gereicht werden“ — unvollständig, denn es fehlt das Merkmal des identischen Gebetes. Ferner aber würde das richtige Verständniß der Sache nicht erreicht, wenn man Wort

Gottes, Gebet, Sacramente nur neben einander als gleichartige Merkmale der Kirche aufzählte. Vielmehr muß der Gegensatz zwischen dem Worte Gottes und dem Gebet der Gemeinde festgestellt werden, um die Wechselbeziehung zwischen beiden zu erkennen, und man muß sich bei Taufe und Abendmahl klar machen, daß die Wechselbeziehung zwischen dem Handeln der Gemeinde und der Gnadengabe Gottes in dem identischen Acte ausgedrückt ist.

§ 84.

Die katholische Beurtheilung der Kirche besteht darin, daß der Werth des gemeinsamen christlichen Glaubens und Gottesdienstes von der Anerkennung der besondern katholischen Rechtsordnungen abhängen soll. Nun gehört die Werthschätzung der Gemeinde oder Kirche Christi nothwendig in die religiöse Gesamttanschauung des Christenthums. Dieses gilt nicht nur, sofern sie auf das Reich Gottes als höchstes Gut und gemeinsame Aufgabe hingewiesen ist (§ 5), sondern auch sofern sie als Gemeinde des Glaubens und der Gottesverehrung durch das Wort Gottes geleitet wird (§ 82) und demnach selbst die Offenbarung Gottes in Christus wirksam erhält. Darum ist es nothwendig auch im evangelischen Sinn, die Kirche unter diesen Merkmalen zu glauben, indem man an ihrer Gottesverehrung mitthätig ist. Allein im evangelischen Sinne glaubt man die Kirche so, indem man die rechtlichen Formen, in denen sie übrigens existirt, außer Acht läßt^{a)}. Denn obwohl in der Geschichte die religiösen Factoren der Kirche nicht wirksam werden ohne die Vermittelung der rechtlichen Formen, so ist die Anschauung der Gemeinschaft des religiösen Glaubens und des Gebetes, worin die allgemeine christliche Kirche wirklich besteht (§ 86, b), durchaus gleichgiltig gegen die Rechtsordnungen in der Kirche, welche in allen ihren Theilen verschieden sind.

a) Der Glaube bezieht sich auch auf die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen im heiligen Geist, als das Gebiet, welches durch die Sündenvergebung bezeichnet ist (§ 38, a). Der Glaube erkennt diese Werthbestimmungen der Kirche, und erkennt die Kirche in diesen Beziehungen als eine durch Gott verbürgte Wirklichkeit. Rechtsformen aber sind keine Werthgrößen für den religiösen Glauben; von ihnen also sieht derselbe ab, indem er den religiösen Werth der Kirche feststellt.

§ 85.

Die christliche Kirche, welche ihrem Wesen und ihrer eigentlichen Bestimmung gemäß unter den angegebenen Merkmalen (§ 81—83) als die Gemeinschaft der Gläubigen in der identischen Gottesverehrung begriffen wird, ist als solche in die Öffentlichkeit der Geschichte am Pfingsttage eingetreten^{a)}. Jedoch ist sie zu dauerndem Dasein nicht gelangt, ohne daß sie auch noch andere Functionen an sich ausgebildet hat, als diejenigen, welche ihr in erster Linie wesentlich sind. Nämlich die Ordnung der Gemeinschaft im Gottesdienst und die Fortpflanzung derselben auf die nachfolgenden Generationen führte nothwendig zu der Erzeugung eines Beamtenstandes, dessen Vorrechten über die Gemeinde der ebenso rechtliche wie sittliche Gehorsam derselben entsprechen mußte^{b)}. Diese Rechtsordnung der christlichen Gemeinde gewann aber einen über das nächste Bedürfniß hinausreichenden Spielraum dadurch, daß die christliche Kirche sich ursprünglich einer Gesellschaft gegenüber gestellt fand, deren sittliche Ordnungen durch heidnische oder jüdische Religion bestimmt waren, und deren rechtliche Ordnungen keinen Platz für die christliche Religionsgemeinde übrig ließen. Deshalb war die letztere durch die geschichtlichen Umstände genöthigt, ihre Sitte nicht bloß im Gegensatz zu der umgebenden Gesellschaft auszubilden, sondern auch durch Rechtsordnungen zu schützen, und deren Handhabung den Beamten des Gottesdienstes anzuvertrauen. Schon im Zeitalter der Apostel hat die christliche Kirche begonnen, durch freiwillige Beisteuern und geordnete Almosen wirtschaftliche Selbständigkeit zu gewinnen, die privatrechtlichen Streitigkeiten im Kreise ihrer Mitglieder zu entscheiden, und ein neues Eherecht zu entwickeln^{c)}, sie hat damit fortgefahren, gegen unwürdige Genossen das Strafrecht durch Ausschließung (Verbannung) zu üben, und die Bischöfe als göttlich berechnete Organe dieser Rechtsformen anzuerkennen. In diesen Functionen ist die christliche Kirche, abgeschlossen gegen das römische Reich, selbst ein Staat ohne nationale Grundlage geworden; als solcher Staat ist sie nach drei Jahrhunderten im römischen Reiche anerkannt worden; den Anspruch auf die göttliche Begründung dieser ihrer Einrichtungen erhebt die römisch-katholische Kirche jetzt stärker als jemals. Hingegen nach evangelischer Ansicht sind alle Attribute staatlicher Art von dem Be-

griff der Kirche ausgeschlossen. Zudem jedoch die gottesdienstliche Gemeinschaft als solche einer Rechtsordnung bedarf, ist dieselbe im Wesentlichen auf das Bestehen des Predigtamtes beschränkt^{d)}.

a) Apgefch. 2, 1—11.

b) 1 Theff. 5, 12. 13; 1 Kor. 16, 15. 16; 1 Petr. 5, 1—5; Hebr. 13, 17.

c) 1 Kor. 6, 1—6; 7, 10—17.

d) Conf. Aug. I. 5. Es ist hier übersehen, daß die Prediger des göttlichen Wortes zugleich die Liturgen, also die Vorbeter der Gemeinde sind. Ist nun das Beten die Thätigkeit, in welcher alle Christen Priester sind (§ 81, a), so ist nichts dagegen, die liturgischen Vorbeter auch als amtliche Priester zu bezeichnen. Dabei wird die katholische Beziehung dieses Titels auf das Messopfer verneint, da dem Priester im evangelischen Sinne keine andere Art des Opfers zusteht, als das allgemeine Opfer der Lippen, das Gebet.

§ 86.

Die Einheit der gottesdienstlichen Gemeinde Christi ist ein so nothwendiges Glied in der Weltanschauung der christlichen Religion^{a)}, daß die Spaltung der Kirche in eine Vielheit von Theilkirchen und von Secten, und die unaufhörliche Fortdauer der Streitigkeiten innerhalb derselben ein starkes Hinderniß für die Ueberzeugungskraft dieser Religion bildet. Jedoch ist erstens jene Thatfache eine Probe für die Bedeutung des Christenthums als der Religion der Menschheit. Die Spaltungen und die Streitigkeiten in der Kirche sind nämlich dadurch veranlaßt, daß alle möglichen religiösen, sittlichen und intellectuellen Richtungen der vorchristlichen Menschheit mit dem Christenthum verbunden werden sollen. Diese Erscheinung also, welche in keiner Volksreligion möglich ist, im Buddhismus nicht vorkommt und im Islam einen sehr beschränkten Umfang hat, ist ein Beweis dafür, daß das Christenthum alle geistigen Bildungselemente an sich zieht, auch auf die Gefahr seiner Verunstaltung hin. Neben dieser Veranlassung der Spaltungen aber lassen zweitens alle Theilkirchen und Secten die Einheit des christlichen Gottesdienstes thatsächlich darin erkennen, daß sie ohne Ausnahme das Gebet des Herrn officiell gebrauchen^{b)}, und dabei die Absicht auf das reine Verständniß des Wortes Gottes aufrecht erhalten. Un-

geachtet dessen kommen nun die Spaltungen dadurch zu Stande, daß man die Abweichungen theils in den anderen Cultusformen, theils in dem Verständniß des Wortes Gottes als nothwendige Gründe der Trennung achtet. Hieraus ergeben sich aber zwischen den Theilkirchen in der Ausprägung des Christenthums Unterschiede nicht nur der Art, sondern auch des Grades. Ist man sich also in der Theilkirche, der man unumgänglich angehört, dessen bewußt, an einer höhern Entwicklungsstufe des Christenthums theilzunehmen, als es in den anderen möglich wäre, so ergiebt sich daraus die sittliche Verpflichtung, gerade innerhalb der eigenen Theilkirche die allgemeinen Aufgaben des Christenthums, die religiöse, die gottesdienstliche und die sittliche zu lösen.

a) Joh. 10, 16.

b) Taufe und Abendmahl können trotz ihrer ursprünglichen Bestimmung (§ 83, a) leider nicht mehr als die factischen Merkmale der Einheit der Kirche genannt werden. Das Abendmahl wird fast überall ohne Scheu gerade zum Bekenntnißzeichen des kirchlichen Particularismus gemacht. Aber auch die Taufe ist nicht so, wie es Luther annahm, gemeinsames Merkmal aller Theilkirchen. In der griechischen Kirche, welche dreimalige Untertauchung ausübt, ist die in der abendländischen Kirche übliche Besprengung nicht so sicher anerkannt, daß nicht je nach dem Urtheile des einzelnen Geistlichen eine Wiedertaufe lateinischer Christen stattfinden könnte. Die zahlreiche Secte der Baptisten erkennt die Besprengung der Kinder gar nicht als Taufe an. Neuerdings weichen auch die römischen Katholiken von der altkirchlichen Anerkennung der Negertaufe ab, indem sie protestantische Convertiten hie und da wiedertausen.

§ 87.

Die gottesdienstliche Gemeinschaft wird zugleich Schule, indem sie ihr Verständniß des reinen Wortes Gottes oder die religiöse Weltanschauung des Christenthums in allgemeinen Wahrheitsfäßen oder Dogmen ausprägt^a). Die Abweichung im Dogma (Lehrbegriff, Lehrordnung) ist nun nicht der einzige mögliche Grund der Entstehung von Theilkirchen. Die morgenländische und die abendländische katholische Kirche sind im Dogma ursprünglich einig gewesen, haben sich aber getrennt wegen der Abweichung in Cultus, kirchlicher Sitte und Verfassung. Hingegen ist die große Spaltung der abendländischen Kirche auch im Cultus abhängig von

der Abweichung der Lehrbegriffe. Dieselbe beurtheilt man als evangelischer Christ dahin, daß man als solcher eine reifere Entwicklungsstufe des Christenthums einnimmt, als welche die katholische Kirche darstellt (§ 45, e). Das positive Interesse der evangelischen Christen an der Lehrordnung ihrer Kirche, welches hieraus sich ergibt, ist durch zwei Bedingungen geregelt. Erstens muß die kirchliche Lehrordnung nach der heiligen Schrift (§ 3) normirt sein und beziehungsweise berichtigt werden. Zweitens bezeichnet die Lehrordnung immer die Kirche als Schule. Es führt also Verwirrung herbei, wenn sie ausschließlich und ohne Beobachtung dessen, was § 79—81 aufgestellt ist, als das „Bekenntniß der Kirche“ bezeichnet wird. Denn die kirchlichen Lehrordnungen aus der Reformationszeit können nur durch gründliche theologische Bildung angeeignet werden; theologische Bildung überhaupt darf jedoch den Mitgliedern der Kirche als solchen nicht zugemuthet werden. Die Zugehörigkeit zur evangelischen Kirche ist vielmehr nur danach zu beurtheilen, was nach evangelischer Lehre die christliche Vollkommenheit (§ 50, b) ausmacht. Dadurch ist auch der Unterschied des evangelisch-kirchlichen Christenthums gegen die Secten und gegen alle sectirerischen Bestrebungen bezeichnet, welche in den evangelischen Kirchen darauf ausgehen, die christliche Vollkommenheit nach anderen Bedingungen zu bestimmen, als welche in der Augsburgerischen Confession aufgestellt sind.

a) Das früheste Document der Art, nämlich das sogenannte apostolische Glaubensbekenntniß wird nicht mit Recht als einheitliches Bekenntniß der ganzen Kirche angesehen. Denn es ist in der griechischen Kirche weder in officiellem Gebrauche noch überhaupt bekannt, da es dort ganz und gar in die nicänisch-constantinopolitanische Formel der Glaubensregel aufgegangen ist.

§ 88.

In dem rechtlich abgegrenzten und privilegirten Predigtamt (§ 85, d), ist die moralische Leitung der Gemeinde zu ihrer gottesdienstlichen Bestimmung beabsichtigt. Der Grundsatz der deutschen Reformation, daß die religiös-sittliche Auctorität des Predigtamts keine rechtlich-politische Auctorität sei und mit der letztern nicht vermischt werden dürfe^{a)}, bewährt sich ohne Schwierigkeit daran, daß eine evangelische Localgemeinde als Gemeinde überhaupt durch Eigenthum und dessen Verwaltung, als Kirche durch den Bestand

des Amtes des Wortes und der Verwaltung der Sacramente constituirt ist. Die amtliche Verkündigung des göttlichen Wortes (§ 82) wird nun gelegentlich auch in der Form der Rüge von Irthümern und Usitten an bestimmten einzelnen Personen erfolgen, und unter Umständen wird die Localgemeinde Einzelnen die Theilnahme an ihrem Gottesdienste versagen müssen. Aber auch diese Ausübung eines natürlichen Gemeinschaftsrechtes wird nur als moralische Einwirkung und als Anwendung moralischer Nöthigung richtig verstanden. — Eine eigentliche Rechtsbildung mit dem Merkmal des äußern Zwanges kommt der evangelischen Kirche erst zu, indem sie als Vielheit von Localgemeinden doch eine Einheit sein, und zugleich als eine vom Staate privilegirte Corporation auftreten will. Jene Aufgabe nämlich erfordert die rechtsgefesliche Ordnung abgestufter Aemter, so wie die Beaufsichtigung der Beamten im Interesse des Ganzen; den rechtlichen Zwang aber, der dazu nöthig ist, kann nicht die Kirche als solche üben, sondern nur der Staat^{b)}, welcher die Kirche als öffentliche Corporation anerkennt und schützt. Denn als die rechtlichen Vertreter des christlichen Volkes können die Organe des Staates gegen die Kirche nicht gleichgiltig sein. In Deutschland wenigstens haben die geschichtlichen Umstände es sogar mit sich gebracht, daß die Obrigkeiten im 16. Jahrhundert in der Vertretung der christlichen Territorialgemeinden denselben ihre Rechtsordnung verliehen und deren Ausübung durch eigene staatlich-kirchliche Behörden gesichert haben. Dabei ist es überall zunächst wieder zur Vermischung der religiösen und der rechtlichen Auctorität gekommen, indem, unter Nachwirkung mittelalterlicher Ansichten, die Hauptbestimmung des Staates in die directe Förderung der christlichen Religion und ihrer Sittlichkeit gesetzt wurde. Andererseits entwickelten sich innerhalb des Calvinismus mehrere Formen von rechtlicher Kirchenverfassung, welche unabhängig oder gleichgiltig gegen den Staat sind. Von diesen Formen aber ist die synodale Verfassung der alten französischen Kirche nicht möglich gewesen, ohne einen Staat innerhalb des Staates und gegen ihn zu bilden. Der Independenzismus in England und America hat auf die rechtliche Organisirung der Gesamtgemeinde verzichtet, indem er die Localgemeinden als souverän hinstellte und zwischen ihnen nur eine moralische Verbindung beliebte. In Schottland endlich ist eine Synodalverfassung der Kirche theils in Verbindung mit der Staatsgewalt,

theils in Unabhängigkeit von ihr zu Stande gekommen, wodurch aber die in Cultus und Lehre ganz identische Kirche gespalten ist. Das landesherrliche Kirchenregiment in Deutschland ist nun eine Bedingung für den Zusammenhang der verschiedenen evangelischen Landeskirchen in sich und unter einander, welche nicht nach dem Muster jener americanischen oder schottischen Verhältnisse beurtheilt und geringgeschätzt werden darf. Nach evangelischem Lehrbegriff giebt es kein ausschließliches Ideal rechtlicher Kirchenverfassung, und der geschichtliche Gang des Protestantismus in Deutschland rechtfertigt die Behauptung, daß die Erhaltung der landeskirchlichen Einheiten den Schutz der evangelischen Kirche vor Zersplitterung in Secten und vor Eroberung durch den Romanismus gewährt. — Aber freilich ist die rechtliche Begründung des landesherrlichen Kirchenregiments auf einem andern Wege zu führen als früher. Denn dasselbe kann weder abgeleitet werden aus der vorgeblich religiösen Abzweckung des Staates, noch aus der fingirten Uebernahme des katholisch-bischöflichen Amtes durch die Landesherren, noch aus dem Umfang der staatlichen Souveränität als solcher. Jedoch ist die rechtliche Regierung der Kirche durch die Landesherren als ein selbständiges Annexum ihrer Souveränität verständlich, weil der nationale Staat wegen der geistigen Wohlfahrt des Volkes die evangelische Kirche als Ganzes erhalten muß, und weil alles öffentliche Recht, welches mit Zwang verbunden ist, in den Bereich des Staates fällt. Sie ist nothwendig, weil es nicht zum Besten der evangelischen Kirche selbst gereichen würde, daß dieselbe durch rechtliche Selbständigkeit ein Staat im Staate werde, und weil ihre selbständige religiöse Bestimmung beschädigt werden würde, wenn man sie auf jenen Weg hindrängte. Durch die landesherrliche Regierung der evangelischen Kirche wird auch gerade die grundsätzliche Unterscheidung zwischen religiöser und rechtlicher Auctorität in der Kirche aufrecht erhalten. Denn einerseits wird es durch die landesherrlichen Kirchenbehörden den Pastoren erpart, ihr Amt auch auf die Verwaltung und Regierung der Gesamtkirche auszudehnen, und dessen moralische Auctorität dadurch zu verderben; andererseits ist es den Landesherren zuzutrauen, daß sie die Eigenthümlichkeit der evangelischen Kirche in Gottesdienst und Lehre achten, und ihr nichts aufdrängen, was wider das Evangelium verstößt. Wie weit es gelingen wird, durch Einrichtung von Synoden das zu

Recht bestehende Kirchenregiment zu unterstützen und der Gefahr der Auflösung der Landeskirchen vorzubeugen, ist gegenwärtig noch unentschieden.

a) Conf. Aug. II. 7: *Non commiscendae sunt potestates ecclesiastica et civilis. — Secundum evangelium seu de iure divino nulla iurisdictio competit episcopis ut episcopis, hoc est, quibus est commissum ministerium verbi et sacra mentorum, nisi remittere peccata, item cognoscere doctrinam, et doctrinam ab evangelio dissentientem reicere, et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae, sine vi humana, sed verbo.*

b) Luther, An den Adel deutscher Nation: „Weil weltliche Gewalt von Gott geordnet ist, die Bösen zu strafen und die Frommen zu schützen, so soll man ihr Amt lassen frei gehen unbehindert durch den ganzen Körper der Christenheit, niemand angesehen, sie treffe Papst, Bischöfe, Pfaffen, Mönche, Nonnen oder was es ist.“

§ 89.

Die Taufe (Untertauchung) auf den Namen des Herrn Jesus oder auf Jesus Christus, oder auf den Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes *) ist der Erscheinung nach Act der Gemeinde, durch den sie die zu ihr tretenden Einzelnen auf die Offenbarung Gottes verpflichtet, welcher die Gemeinde ihren Bestand verdankt. Diese Verpflichtung schließt die Reinigung und Erfrischung des geistigen Lebens in sich, welche durch das Bad des Körpers symbolisch angezeigt wird, und welche sachlich als die Aufnahme in den Kreis der Sündenvergebung oder Veröhnung zu verstehen ist^{b)}. Der Ritus ist nun aber nicht bloß Bekenntnißzeichen des Einzelnen, der als Gläubiger zur Gemeinde tritt, sondern als Handlung der Gemeinde Sacrament, weil der Bestand der Gemeinde in die Offenbarung des Vaters durch den Sohn hineingehört, und dem neu Aufgenommenen den eigenthümlichen Segen dieser Offenbarung gewährleistet. Dieser Werth der Handlung ist gerade in der Taufe der Kinder deutlich ausgedrückt^{c)}. Obgleich diese Sitte nur auf sehr alter Ueberlieferung und nicht auf Anordnung Christi oder Vorbild der ältesten Gemeinde beruht, so hat sie ihr gutes Recht im Zusammenhange mit der religiösen und sittlichen Erziehung innerhalb der Gemeinde. Hingegen beruht der Grundsatz der baptistischen Secte, erst Erwachsene und

zwar solche zu taufen, welche als geheiligte und wiedergeborene Personen erkennbar sind, auf der verkehrten Voraussetzung, daß Einer außerhalb der Gemeinde zur Ausbildung christlicher Persönlichkeit gelangen könne.

a) Apgesch. 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5. — Röm. 6, 3; Gal. 3, 27. — Mt. 28, 19.

b) Apgesch. 2, 38. Manche Stellen des N. T., welche regelmäßig auf die christliche Taufe der Einzelnen bezogen werden, sind nicht auf dieselbe berechnet, sondern sind Anspielungen auf die allgemeine Erneuerung der Menschen durch den Geist Gottes, welche von Propheten symbolisch als Reinigung und Erfrischung durch Wasser bezeichnet wird (Joh. 3, 5; Tit. 3, 5; vgl. Hesek. 36, 25. 26; Jes. 32, 15; Joel 3, 1).

c) Conf. Aug. I. 9: Pueri per baptismum oblati deo recipiuntur in gratiam dei. Hier wird die Kindertaufe ganz richtig als ein Act der Weihe derselben durch die Gemeinde dargestellt, die wegen der Stellung der Gemeinde zu Gott effectiv ist.

§ 90.

Das Abendmahl ist in der Erscheinung Act der ganzen Gemeinde (und des Einzelnen, sofern er sich als Glied der Gemeinde darstellt), wodurch dieselbe zunächst den Werth der Lebensopferung Christi zu ihrer Gründung dankbar anerkennt^a). Indem aber Christus selbst den Werth seines bevorstehenden Todes für seine Jüngergemeinde als das Opfer des neuen Bundes darstellt (§ 38, a), so tritt die identische Wiederholung der Abendmahlshandlung in die Analogie zu einem alttestamentlichen Opfermahl. Da ferner die durch den Opfertod Christi begründete Gemeinde in dem Verhältniß der Sündenvergebung oder Versöhnung zu Gott steht, so ist die Handlung nicht bloß Bekenntnißact der Gemeinde, sondern zugleich Sacrament. Dieser Werth der Handlung für den einzelnen Theilnehmer ergibt sich aus zwei abgestuften Rücksichten. Zunächst verbürgt ihm die Gemeinde, innerhalb deren er das Mahl begeht, die Sündenvergebung, in welcher sie ihren Bestand hat^b). Im Grunde aber verbürgt ihm dieses Christus selbst, sofern die Handlung wiederholt wird, durch welche er der Gemeinde die versöhnende Wirkung seines Todes im Voraus angeeignet hat. Das Abendmahl hat demgemäß den praktischen Werth, daß das sittliche Zartgefühl geschärft, daß zugleich

die aus der Veröhnung entspringende Lebensrichtung auf Demuth, Gottvertrauen und Geduld (§ 50), und daß endlich der Sinn für die Gemeinschaft in der Gemeinde lebendig angeregt wird. Nun sind die verschiedenen christlichen Confessionskirchen uneinig darüber, wie Leib und Blut Christi, welche durch Brot und Wein abgebildet werden, in der Abendmahlshandlung mit diesen Stoffen verbunden sind. Die katholische Lehre behauptet die Verwandlung der natürlichen Stoffe des Genusses in Leib und Blut Christi bei der Fortdauer der Erscheinung von Brot und Wein, die lutherische das unräumliche Zusammensein dieser Stoffe in dem Raum der natürlichen, beide den mündlichen Genuß des Leibes und Blutes Christi. Die calvinische Lehre behauptet, daß die Darreichung des Leibes und Blutes durch Christus zum geistigen Genuß mit dem mündlichen Genuß des Brotes und Weines zeitlich zusammenfalle. Der Streit dieser Lehrweisen läßt sich weder aus den Einsetzungsworten Christi noch aus der zuletzt angeführten Erklärung des Paulus entscheiden. Dies ist um so weniger möglich, als in keiner dieser Confessionslehren der Umstand beachtet ist, daß das gebrochene Brot und der fließende Wein den Leib und das Blut Christi unter den Merkmalen des gewaltfam erlittenen Todes vergegenwärtigen. Endlich ist es außer Zweifel, daß Christus die Handlung verordnet hat, damit Alle sich in ihr vereinigen, nicht aber in der Erwartung, daß sie sich über ihren Sinn und Inhalt veruncinigen, und demgemäß in der Handlung sich trennen.

a) 1 Kor. 11, 23—26; Mc. 14, 22—24; Mt. 26, 26—28; Luk. 22, 19. 20. — 1 Kor. 10, 16. 17.

b) Lutheri Catech. major V. 32: *Iam totum evangelium et fidei articulus: credo ecclesiam sanctam catholicam, remissionem peccatorum, virtute verbi in hoc sacramentum conclusus est et nobis propositus.*

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.

Im Verlag von Adolph Marcus in Bonn sind die folgenden
Werke von

Albrecht Ritschl

erschienen:

Die christliche Lehre
von der
Rechtfertigung und Versöhnung.

Zweite verbesserte Auflage.

Erster Band.

Die Geschichte der Lehre.

gr. 8. 1882. geh. 10 M.

Zweiter Band.

Der biblische Stoff der Lehre.

gr. 8. 1882. geh. 6 M.

Dritter Band.

Die positive Entwicklung der Lehre.

gr. 8. 1883. geh. 10 M.

~~~~~  
**Geschichte des Pietismus.**

Erster Band.

Der Pietismus in der reformirten Kirche.

gr. 8. 1880. geh. 9 M 50 S.

Zweiter Band.

Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts.

Erste Abtheilung.

gr. 8. 1884. geh. 9 M 50 S.

Dritter Band.

Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts.

Zweite Abtheilung.

gr. 8. 1886. geh. 7 M 50 S.

~~~~~  
Unterricht in der christlichen Religion.

Dritte verbesserte Auflage.

gr. 8. 1886. geh. 1 M 20 S.

Theologie und Metaphysik.

Zur Verständigung und Abwehr.

gr. 8. 1881. geh. 1 *M.* 20 *J.*

Schleiermachers

Reden über die Religion

und

ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands.

gr. 8. 1874. geh. 2 *M.*

Ueber das Gewissen.

Ein Vortrag.

gr. 8. 1876. geh. 75 *J.*

Ueber das Verhältniß

des

Bekenntnisses zur Kirche.

Ein Votum gegen neulutherische Doctrinen.

gr. 8. 1854. geh. 50 *J.*

Bei Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen ist erschienen:

Die christliche Vollkommenheit.

Ein Vortrag

von

Albrecht Ritschl.

gr. 8. 1874. geh. 60 *J.*

Ueber das Gewissen.

Ein Vortrag

von

Albrecht Ritschl.

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1876.

Matthews
Feb. 8/88.

Ueber das Gewissen.

Ein Vortrag

von

Albrecht Ritschl.

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1876.

Diejenigen geistigen Vorgänge, welche unter dem Namen des Gewissens zusammengefaßt werden, pflegt man als solche anzusehen, welche immer und bei allen Menschen in überwiegender Gleichheit stattfinden. Wie es nun auch mit der Wichtigkeit dieser Annahme stehen mag, so wird sie noch nicht bedroht durch die Thatsache, daß erst griechische und römische Philosophen der stoischen Schule das Wort in der bekannten und uns geläufigen Bedeutung ausgeprägt haben. Denn dieses hat nur den Sinn, daß jene Männer die geistigen Erscheinungen, welche immer und überall vorkommen, einer besondern Aufmerksamkeit unterzogen und ihnen einen besondern Werth abgewonnen haben. Solche Entdeckungen im menschlichen Geistesleben sind nicht im Voraus dadurch ausgeschlossen, daß das Wissen um sich selbst die allgemeine und durchgehende Form aller gesunden Bethätigung des menschlichen Geistes ist. Denn die allgemeine Gegenwart des Selbstbewußtseins bei unserer geistigen Thätigkeit pflegt regelmäßig eine Menge von besondern Beziehungen derselben nicht zu beleuchten, sondern im Schatten zu lassen. Indem aber besondere Entdeckungen der Art gemacht und von Vielen angeeignet werden, dienen sie zur Bereicherung, Erweiterung und Aufklärung der gemeinsamen Bildung. In diesem Sinne ist gerade auch die Entdeckung des Gewissens durch die stoischen Philosophen von weitgreifendem Einfluß auf die Geschichte der sittlichen Entwicklung der europäischen Völker gewesen. Die genannte Philosophenschule ist nämlich ein bedeutungsvoller Factor des Zeitalters, welches durch das makedonische und das römische Weltreich ausgefüllt wird. Die Völker, welche in diese politische und gesellschaftliche Bewegung eintraten, wurden dadurch von den sittlichen Maßstäben getrennt, in denen sie vorher ihr isolirteres gesellschaftliches Dasein geführt hatten. Die Gesetze und Sitten ihrer städtischen Republiken, welche dem Leben der Römer und Griechen eine enge aber sichere und gleichmäßige Bestimmung verliehen hatten, wurden an den neuen, Völker ver-

bindenden Zuständen der Weltreiche wirkungslos. Es erwachte der Trieb nach umfangreicheren sittlichen Grundsätzen, welche nicht mehr volksthümlich, sondern allgemein menschlich, welche nicht mehr statutarisch, sondern innerlich und individuell sein mußten. Als solche aber konnten sie nur durch absichtliche, also wissenschaftliche Beobachtung gewonnen werden. Daher kam es, daß sich in jener Epoche das Streben nach sittlicher Bildung um die zwei Systeme philosophischer Sittenlehre gruppirt, um das epikureische und das stoische. Im Gefolge der stoischen Bildungsrichtung aber diente die Berufung auf das Gewissen dazu, sich eines sittlichen Maßstabes zu versichern, welcher in dem Bewußtsein jedes Menschen unmittelbar gegeben und deshalb bei Allen gleichen Inhaltes wäre, darum aber auch einen geordneten Zusammenhang des Handelns vieler möglich machen würde.

Der Titel des Gewissens begegnet uns aber weiterhin in den Schriften von drei christlichen Aposteln, nämlich bei Petrus, bei Paulus und bei demjenigen, welcher den sogenannten Brief an die Hebräer verfaßt hat. Es ist nicht wahrscheinlich, daß diese Männer durchaus das Gleiche unter dem Worte verstehen, was in dem Sprachgebrauch der Stoiker gemeint ist. Dieses ist vielmehr nicht zu erwarten in den Fällen, wo die Apostel das Wort in einer directen Beziehung auf Gott aussprechen. Das „Bewußtsein von Gott“, wie wir die Formel übersetzen müssen, mag ja übrigens alles in sich schließen, was wir sonst unter Gewissen verstehen, dennoch ist das Zugeständniß unumgänglich, daß dieser Inhalt in jener Formel anders motivirt erscheint, als in der stoischen Vorstellung, für welche der positive Gedanke Gottes gleichgültig ist. Aber dieser Abstand soll hier nicht weiter erörtert werden. Hingegen ist eine Reihe von Aussprüchen über das Gewissen im neuen Testament nicht durch den speciellen Gedanken von Gott bedingt; das wichtigste für die Geschichte des Gedankens in der christlichen Gemeinde ist jedoch der Umstand, daß der Apostel Paulus (Röm. 2, 14. 15) den stoischen Begriff vom Gewissen in seiner Art anerkannt und recipirt hat. Oder vielmehr die Art, in welcher man diesen seinen Ausspruch verstanden hat und versteht, hat die Bedeutung einer Reception des stoischen Begriffs in die christliche Anschauung von den Bedingungen des sittlichen Wesens. Indem nämlich Paulus die Heiden mit den Juden gleichstellen will in Hinsicht ihrer offenbaren sittlichen

Verantwortlichkeit, so lenkt er die Aufmerksamkeit auf Fälle, in denen die Heiden, welche ja nicht wie die Juden mit einem positiven allgemeinen Sittengesetz ausgerüstet sind, von Natur die dem (mosaischen) Gesetz entsprechenden Handlungen ausführen. Darin erkennt er nun, daß sie die Aufgabe des (mosaischen) Gesetzes in ihren Herzen geschrieben tragen, indem ihr Gewissen zugleich Zeugniß ablegt, und die Ueberlegungen abwechselnd Anklage erheben, oder auch Rechtfertigung versuchen. In dieser Beobachtung unterscheidet Paulus zwar das Bewußtsein eines allgemeinen Sittengesetzes und das Gewissen. Allein in der Sache trifft das erstere mit dem gesetzgebenden Gewissen der Stoiker zusammen, und dasjenige was Paulus ausschließlich Gewissen nennt, ist die Erscheinung des guten Gewissens, die eigenthümliche Befriedigung, welche die Ausübung des Guten begleitet und deren Werth bestätigt; die anklagenden oder vertheidigenden Ueberlegungen endlich sind die Erscheinungen des rügenden oder bösen Gewissens, welche durch die Versuche nachträglicher Rechtfertigung einer fehlerhaften Handlung beschwichtigt werden sollen. Also umfaßt die Beobachtung des Paulus doch Alles, was in dem stoischen Sprachgebrauch des Gewissens vorliegt, und was durch seine Auctorität eine Bestätigung seiner Richtigkeit und Vollständigkeit zu empfangen scheint. Für die sittliche Anschauungsweise in der Christenheit ist es jedoch von den weitest greifenden Folgen gewesen, daß man das Gesetz des Gewissens, welches Paulus dem sittlichen Inhalt des mosaischen Gesetzes gleich befunden hat, nun auch dem Bestande des christlichen Sittengesetzes gleich gesetzt hat. Dieses Urtheil wurde gebildet, um den positiven Grundsatz der Liebe zum Nächsten als allgemeingültig für alle Menschen zu erweisen. Zu diesem Zweck wurde die stoische Behauptung der Allgemeinheit und Identität des gesetzgebenden Gewissens anerkannt, und die vorgebliche Begründung der allgemeinen Menschenliebe in dem natürlichen Bewußtsein eines Jeden für gleichbedeutend geachtet mit ihrer Begründung auf den Gedanken von Gott, der unser Vater ist und uns zur Mitarbeit an seinem Reiche beruft. Dieses Ergebniß der frühesten wissenschaftlichen Vertheidigung des Christenthums ist nun eine Voraussetzung, welche für alle Stufen und Arten der christlichen Theologie und Sittenlehre maßgebend geblieben ist. Ob dieses mit Grund geschieht, hat man um so mehr Ursache zu untersuchen, als jene Annahme, welche ursprünglich in den Dienst

der Geltung des positiven Christenthums gestellt worden war, schon seit geraumer Zeit dazu verwendet wird, den Werth des positiven Christenthums herabzudrücken, und die Bedeutung desselben unkenntlich zu machen.

Indessen soll die folgende Betrachtung nicht nach dieser Rücksicht unternommen werden, sondern sich auf den allgemeinen Sinn dessen richten, was man im gewöhnlichen Gebrauche unter Gewissen versteht. Nun hastet an diesem einfachen Worte der Eindruck, als ob die Vorgänge, die dadurch bezeichnet werden, das Gepräge einheitlicher Geschlossenheit wie feststehender Selbstverständlichkeit an sich tragen, und daß deshalb das Gewissen wenigstens für Jeden, der es besitzt, allumfassende und unbedingte Gültigkeit behauptet. Dieses Vorurtheil darf aber die Untersuchung nicht verhindern, sich ihren Weg zu bahnen durch die Unterscheidung zwischen dem rügenden und dem gesetzgebenden Gewissen.

1.

Das rügende Gewissen erfährt man als die unbedingte Beurtheilung einer einzelnen Handlung, die man vollbracht hat. Das ist wenigstens die elementare Erscheinung der Sache, zu deren Wahrnehmung in sich selbst Jeder, wie man annimmt, sich bekennen wird. Und wenn diese Erscheinung vielleicht bei Manchen lange nicht eingetreten ist, so rechnet man darauf, daß jeder sich ihrer aus früherer Erfahrung erinnern wird. In der hier gemeinten Begrenzung bestände die Erscheinung des Gewissens in einem Erkenntnißurtheile des Inhaltes: diese bestimmte Handlung durftest du unbedingt nicht ausführen, diese Handlung hättest du um deiner eigenen Bestimmung willen unterlassen sollen, diese Handlung war ein Unrecht oder eine Sünde. Allein nicht jedes Urtheil dieses Inhaltes, nicht jede rügende Beurtheilung einer begangenen That wird dem Gewissen zugeschrieben, sondern dazu gehören noch besondere Umstände, unter denen dieses Urtheil in der Erkenntniß nicht sowohl von Jedem gebildet wird, als vielmehr selbständig auftritt. Auf die Erscheinung der Gewissensrüge paßt nicht die Formel, daß dieses Urtheil von Jedem gebildet wird; denn es giebt sich zu erkennen außerhalb jeder Absicht und Ueberlegung; es drängt sich unwillkürlich auf, ohne abgeleitet zu

sein; es unterbricht mit Gewalt Vorstellungsreihen, mit denen man sich gerade beschäftigt; es gleicht in allen diesen Beziehungen einem Einfall des Gedächtnisses, einer nicht gesuchten oder vielleicht lange gesuchten Anschauung vergangener Erfahrungen, die auf irgend einen nicht beachteten Anlaß hin sich der Erinnerung vergegenwärtigt. Also die Gewissensrüge ist ein ganz deutliches Erkenntnißurtheil, deutlich im Gegenstand, deutlich in der Verneinung des Rechtes einer Handlung, die man ganz deutlich als die eigene Handlung kennt. Aber dabei kommen noch andere Umstände in Betracht. Das rügende Urtheil fällt in den Spielraum des Gewissens, wenn mit seiner Unwillkürlichkeit eine Entschiedenheit und ein Interesse zusammentrifft, welches sonst nur an einer absichtlichen Willensbewegung beobachtet wird. Der Wille hebt sich von dem gewöhnlichen Gange des Vorstellens und Fühlens dadurch ab, daß ein bestimmt vorgestellter Gegenstand mit Absicht und Entschiedenheit angeeignet oder abgewehrt werden soll. Wenn der Wille sich für oder gegen etwas entschieden hat, so bedeutet dieses, daß man um seiner selbst willen für oder gegen etwas interessirt ist, oder daß man die Aneignung oder die Abwehr eines Gegenstandes zur Behauptung oder Erweiterung seines persönlichen Selbstzweckes nöthig achtet. Unter diesen Bedingungen werde ich eines Begehrens als meines Willens mir bewußt. Dieselben Merkmale der Entschiedenheit und der Interessirtheit haften nun auch an dem unwillkürlichen Urtheil der Gewissensrüge; und wie man sich an diesen Merkmalen der Eigenthümlichkeit seines Willens versichert, so begründen sie auch den Eindruck, daß es mein Gewissen ist, welches eine bestimmte Handlung rügt, und welches sich nicht dadurch beschwichtigen läßt, daß ein anderer Mensch an der fraglichen Handlung vielleicht nichts zu rügen findet. Dieser besondere Werth meines Gewissens wird aber endlich noch dadurch bezeugt, daß mit dem absichtlichen aber entschiedenen Urtheil der Rüge einer Handlung ein deutliches Gefühl der Unlust verbunden ist. Dasselbe drückt aus, daß das ganze Selbstgefühl durch die begangene unrechte Handlung in Unordnung versetzt ist oder dasjenige Gleichgewicht verloren hat, in welchem die verschiedenen Triebe und Begehrenen sich zu der sittlichen Gesamtbestimmung sowie gegen einander verhalten sollen.

Aus dieser Analyse der einfachen Gewissenserscheinung ergibt sich, daß dieselbe sich in dem durch die Form des Urtheils bezeich-

neten Grade des deutlichen Erkennens und in dem Gefühl, aber nach der einseitigen Richtung der Unlust bewegt, daß jedoch der Wille insofern nicht direct daran theilhaftig ist, als jede Absicht und Ueberlegung ausgeschlossen ist. Indessen ist es bedeutsam, daß die Merkmale der Entschiedenheit und Interessirtheit eine starke Analogie zwischen der Gewissenserscheinung und der Willensbewegung verrathen. Endlich ist zu bemerken, daß die Gewissenserscheinung durch die angegebenen Umstände sich deutlich unterscheidet von der Furcht vor den übeln Folgen einer begangenen unrechten Handlung. Dieser Affect ist der Gewissenserscheinung darin ähnlich, daß er ebenso ungesucht und unwillkürlich entspringt, wie sie, daß er von einer nicht minder starken Unlust getragen wird, daß er ebenso entschieden die gewöhnliche Stimmung unterbricht, daß er sehr deutliche Vorstellungen von den drohenden Uebeln hervorrufft. Dieser Affect kann auch mit der Gewissensrüge in der Art verbunden sein, daß er in schneller Abwechslung mit ihr sich dem Erkennen aufdrängt; indessen ist eine Verwechslung beider nicht leicht möglich. Denn die Gewissensrüge vollzieht eine Vergleichung der ungerechten Handlung mit der eigensten Gesamtbestimmung; die Furcht vor übeln Folgen des begangenen Unrechtes vergleicht dasselbe mit dem Werthe, welchen der ungestörte Gebrauch unseres Körpers oder das ungestörte Gleichgewicht zwischen uns und der menschlichen Gesellschaft für unser Wohlfühlen behauptet. Die Beziehungen beider Vorgänge sind also deutlich von einander unterschieden und lassen keine Verwechslung zwischen ihnen zu, so nahe sie übrigens mit einander verbunden sein mögen.

Die überraschende, einschneidende und unwiderstehliche Erscheinung des Gewissens ist für denjenigen, der sie erfährt, durch keine Evidenz ihrer Herkunft beleuchtet. Man darf sich deshalb nicht wundern, daß man das Gewicht und die Unerklärlichkeit des Vorganges dadurch zu fixiren versucht, daß man das Gewissen als eine „Stimme Gottes“ bezeichnet. Soll damit der Werth der Sache ausgedrückt sein, so ist an dem Titel Nichts auszusetzen, und darf Niemand davon zurückgehalten werden, sich die Gewissensrügen so zu deuten. Allein wenn diese Bezeichnung den Anspruch erheben würde, als wissenschaftliche Auskunft zu gelten, so ist davon aus zwei Gründen Abstand zu nehmen. Die göttliche Auctorität der Gewissensrüge wird nicht als eine unmittelbare

verstanden werden dürfen, so lange eine Erklärung der Sache aus dem geistigen Wesen oder der sittlichen Anlage des Menschen noch gar nicht unternommen, also auch noch nicht fehlgeschlagen ist. Ferner aber muß vorbehalten werden, daß nicht Gottes Stimme im Gewissen der Offenbarung Gottes in den Religionen gleich gesetzt, und dadurch die Bedeutung des letztern Begriffes verschoben oder unkenntlich gemacht werde. Bei Offenbarung Gottes denken wir an den besondern Ursprung einer Gesamtweltanschauung, welche zur Ueberzeugung einer Religionsgemeinde wird, und demgemäß auch zu einer von Vielen gleichmäßig ausgeübten Selbstbeurtheilung und Selbstbestimmung anleitet. Diese Merkmale treffen auf das Gewissen nicht zu, welches immer nur als Selbstbeurtheilung eines Einzelnen auf Anlaß einer einzelnen Handlung oder einer Reihe gleichartiger Handlungen auftritt, außer allem Verhältniß zu einer für Viele gemeinsamen Weltanschauung. Und wenn das Geheimniß, in welches der Empfang göttlicher Offenbarung durch die Religionsstifter für diese selbst wie für uns gehüllt ist, dem Geheimniß vergleichbar ist, welches die Stimme Gottes im Gewissen darbietet, so ist doch eine bedeutsame Abweichung zwischen beiden Fällen außer Zweifel. Der Religionsstifter vernimmt das Wort Gottes mit der Bestimmung es Anderen zu verkündigen; die Stimme Gottes im Gewissen gilt blos dem Empfänger allein. Demnach ist die Unähnlichkeit beider Thatfachen größer als ihre Aehnlichkeit; man hat also von ihrer Vergleichung keine Aufklärung weder über die eine noch über die andere zu erwarten. Namentlich aber wird es durch dieses Ergebniß verboten, daß man die Gewissenserscheinung als den Schlüssel für das Verständniß göttlicher Offenbarung und als den Maßstab für die Eigenthümlichkeit der gemeinschaftlichen Religion verwende.

Die Vergleichung zwischen der Gewissenserscheinung als einer Stimme Gottes und einer Religionsstiftung durch Offenbarung Gottes erscheint jedoch um so mehr als ungeeignet oder unzumuthig, als jene sittliche Function, wo immer sie vorkommt, als ein Erwerb der sittlichen Ausbildung einer Person angesehen werden muß, welchen sie der Erziehung in der sittlichen Gesellschaft verdankt. Allerdings ist das herrschende Vorurtheil darauf gerichtet, das Gewissen, welches die Rüge einer unredlichen Handlung dem menschlichen Selbstbewußtsein vergegenwärtigt, zu der Ausstattung des geistigen Lebens zu rechnen, in welchem jeder Einzelne

als solcher geboren wird. Dagegen ist nun die Einwendung geboten, daß diese Behauptung nicht bewiesen werden kann, weil keine sittliche Entwicklung einer Person außerhalb ihres Zusammenhangs mit der Gesellschaft beobachtet wird. Aber die Behauptung ist auch der Unwahrheit verdächtig, weil alle specifisch sittlichen Functionen des Einzelnen aus seinem Wechselverkehr mit der sittlichen Gesellschaft entspringen. Denn diese Functionen haben als böse wie als gute Begehungen und Strebungen immer ihre Beziehung auf gemeinschaftliche Güter; solche Beziehungen aber gewinnt der Einzelne immer nur durch die sei es wohlthätigen oder hemmenden Einwirkungen der Gesellschaft, in die er hineingeboren wird, außerhalb deren wir ihn als sittliches Wesen nicht kennen, und ihn auch nicht richtig vorstellen würden. Also ist vielmehr das Vorurtheil begründet, daß die rügende Erscheinung des Gewissens, wo sie auftritt, ein Ergebnis guter Erziehung ist, auch wenn das Zustandekommen dieser Function sich aller Beobachtung entzieht, und am wenigsten durch eine bestimmte Absicht des Erziehers in einem Kinde hervorgeleckt werden kann. In dessen sollte nicht doch das Gewissen von den übrigen sittlichen Functionen, welche nur durch die Einwirkung der Gesellschaft entwickelt werden, gerade unterschieden werden müssen? Tritt denn nicht das Gewissen in der Art auf, daß man in der Erfahrung seiner Nüße gänzlich isolirt wird von der Beziehung auf die sittliche Gesellschaft? Ist man nicht in dem Falle der Gewissensrüge eingeklemmt zwischen die Erinnerung einer unredlichen Handlung und die Vorhaltung der eigenen Bestimmung, von welcher man zu seiner eigenen Beschädigung abgewichen ist? Erscheint nicht das Gewissen um so reiner in seiner Art, wenn die zugleich angeregte Furcht vor dem Verlust an Ehre bei den anderen Menschen bei Seite tritt? Durch diese Bemerkungen wird jedoch nur festgestellt, daß der sittliche Inhalt des Gewissensurtheils sich anders darstellt, als der der sittlich guten Absichten, Vorsätze und Entschlüsse. In diesen Formen des Willensurtheils tritt die Beziehung des gedachten Handelns auf den gemeinschaftlichen Zweck direct hervor als Maßstab der Richtigkeit des Handelns. Wenn das in dem Gewissensurtheil nicht der Fall ist, so folgt daraus nicht, daß diese Beziehung nicht doch indirect dabei ist. Nämlich wenn das Gewissensurtheil dem Urheber einer unredlichen Handlung seine Abweichung von seiner Bestimmung vorhält, so bezeugt es

damit indirect das Gute als die Bestimmung des Menschen; das Gute aber ist unter allen Umständen das gemeinschaftliche Object für die Willensbewegung Aller; auch die leiseste und indirecteste Ahnung des Guten und seines Werthes für den Einzelnen setzt die Erfahrung und Uebung sittlicher Gemeinschaft voraus. Deshalb ist das rügende Gewissen nur unter dieser Voraussetzung als ein Erwerb durch die Erziehung zum Guten möglich.

Die Bedingungen, unter welchen das rügende Gewissen als Gegenwirkung gegen eine einzelne unrechte Handlung erfahren wird, werden nicht erheblich verändert, wenn es sich gegen eine Reihe von gleichartigen unrechten Handlungen richtet, welche man ungeachtet der Gewissensrüge auf einander hat folgen lassen. In diesem Falle kommt zunächst die neue Beobachtung hinzu, daß die Gewissenserscheinung nicht immer der zureichende Grund für die Reue und Umkehr des Willens von dem Wege des Unrechtes ist. Wenn nämlich die einzelne unrechte Handlung die Bedeutung für den Menschen hat, daß er in ihr eine Richtung auf das Unrecht im Ganzen einschlägt, so wird das anklagende Urtheil des Gewissens entschuldigende oder vielmehr vertheidigende Ueberlegungen, wie Paulus sagt, hervorrufen, in denen der unrechte Wille aus besonderen Gründen das Recht der von ihm begangenen Handlung zu behaupten trachtet. Dadurch wird das Gewicht der erfahrenen Gewissensrüge vermindert, ihre einschneidende Wirkung auf die Selbstbeurtheilung abgestumpft; und die Wiederholung der unrechten Handlung erfolgt entweder aus Absicht, oder bei gegebenem Anlaß aus Fahrlässigkeit. Auf diesem Wege kann es zu dem Grade der Verstocktheit des bösen Willens kommen, daß die Erscheinungen des Gewissens gänzlich aussetzen, oder bis auf ein Minimum verschwinden. Indessen bevor dieser Fall genau in Betracht zu ziehen ist, begegnen wir der andern Thatsache, daß die Gewissensrüge gegen eine fortgesetzte gleichartig unrechte Handlungsweise in der Gestalt des bösen Gewissens in Permanenz bleibt. In dieser Erscheinung verliert das Gewissen die einschneidende und anregende Gewalt seines ursprünglichen Auftretens, worin dasselbe dem Willen vergleichbar war. Um so stärker tritt an dem bösen Gewissen das Gefühl der Unlust hervor; allein dieser Umstand der fortdauernden Unlust am Unrechthandeln ist kein Ersatz dafür, daß der Antrieb des Gewissens zur Umkehr des Willens stumpf und unwirksam geworden ist. Die Unlust im

bösen Gewissen ist kein Hinderniß für die Wiederholung des unrechten Handelns. Innerhalb dieser gemeinsamen Merkmale wird bei Menschen von verschiedener Gemüthsart und von verschiedenen Graden des unrechten Willens die Erkenntnisthätigkeit des Gewissens sehr abweichend ausfallen. Bei den Einigen wird der Zustand des bösen Gewissens durch eine unaufhörliche Disputation der Gedanken ausgefüllt sein, welche anklagen und welche vertheidigen; bei den Anderen wird die Abstumpfung des sittlichen Urtheils mit der dauernden Verstimmung sich verbinden, und höchstens dadurch unterbrochen werden, daß man auf Mittel sinnt, die eigene unheimliche Lage in irgend einer Weise vor dem Scharfblicke Anderer zu verbergen. In der einen oder der andern Weise ist der bleibende Zustand des bösen Gewissens der günstige Boden für die Verschiebung, Verrentung, Verkrüppelung der sittlichen Urtheilskraft überhaupt. Das böse Gewissen, welches wenigstens in irgend einem Umfange andauert, wird im gemeinen Sprachgebrauch durch die Bilder des drückenden Gewissens, des Gewissensdrucks, der Gewissensbisse bezeichnet. Mit dem Druck, welchen das fortdauernd rügende Gewissen ausübt, ist die Vorstellung verbunden, daß zugleich dem Willen die Beweglichkeit zur Umkehr fehlt, oder dem reinigen Willen noch nicht die Zuversicht des guten Erfolges bewohnt. Umgekehrt bedeuten die stets in der Mehrheit vorgestellten Gewissensbisse, daß der Wille sich in seiner verkehrten Richtung trotz der immer erneuerten Unlust an der Gewissensrüge aufrecht erhält.

Für das Verständniß des Gegenstandes kommt weiter in Betracht, daß das rügende Gewissen als einzelner Fall oder in der Permanenz als böses Gewissen den möglichen Umfang der Erscheinungen ausfüllt, welche sich der Beobachtung darbieten. Durch den üblichen Sinn von Gut und Böse als den entgegengesetzten Arten von Handlungen, Gesinnungen, Charakteren darf man sich nicht zu der Annahme verleiten lassen, daß das gute Gewissen die andere Art der Gewissenserscheinung sei, welche neben dem bösen Gewissen oder mit ihm abwechselnd zur Erfahrung käme. Wenn dem so wäre, so würde von Anfang an neben der Elementarerscheinung des rügenden Gewissens auch die des billigen in Betracht gekommen sein. Von einem gewissen theoretischen Vorurtheil aus könnte man auch in die Versuchung gerathen, die Coordination eines billigen Gewissens mit dem

rügenden sich einzureden; aber erfahrungsmäßig ist diese Combination nicht. Niemand wird die in dem Verlauf der rechten Handlung entstehende Befriedigung über dieselbe in der auffallenden und überraschenden Weise erfahren, wie ihn bei einer unrecten That das rügende Gewissen überfällt. Er hat also auch in sich gar keinen Grund, sich künstlich auf eine Gewissensbilligung zu besinnen; die wissenschaftliche Fürsorge für die positive Artbestimmtheit des guten Gewissens aber darf nicht so weit getrieben werden, daß man, um diesen Begriff vorzubereiten, die elementare Erscheinung eines billigenden Gewissens in jedem einzelnen Falle erdichte. Denn das gute Gewissen ist überhaupt nur etwas Negatives, d. h. es ist der Ausdruck für die Abwesenheit des bösen Gewissens.

Es ist ja nun ein sehr wünschenswerther Zustand für Jeden, daß er ein gutes Gewissen habe, im Besondern wie im Allgemeinen; aber man hat sich vorzusehen, daß dieser Besitz nicht überschätzt werde. Indem nämlich die Gewissenserscheinung in die nahe Verbindung mit der Auctorität Gottes gebracht wird, so liegt es nahe, daß man auch das gute Gewissen als ein Urtheil letzter Instanz sich anrechne, und die Gewissensruhe, die man in irgend einer Beziehung constatirt, als die endgültige Freisprechung von Schuld sich deute. Dagegen ist es erwähnenswerth, daß der Apostel Paulus anders verfährt (1 Kor. 4, 2—4). Die Feststellung seiner Treue im Berufe erwartet er nämlich nicht von Menschen; „es gilt mir ganz gering, daß ich von euch beurtheilt werde; sogar ich selbst beurtheile mich nicht, denn ich bin mir nichts bewußt; aber nicht hierin bin ich gerechtfertigt: wer mich aber beurtheilt, ist der Herr.“ Er hat also ein gutes Gewissen in Hinsicht seiner Berufstreue, und darum keinen Anlaß, ihr Vorhandensein und ihr Maß in Ueberlegung zu ziehen; aber nicht die Abwesenheit bösen Gewissens wegen etwaiger Untreue gilt ihm als die äußerste Probe seines Rechthandelns, sondern das davon zu unterscheidende Gericht Gottes. Und zwar mit vollem Rechte. Denn die Erscheinung des guten, ruhigen oder vielmehr ruhenden Gewissens ist zunächst in den gerade entgegengesetzten Fällen der wirklichen Unschuld und der gründlichsten Verstocktheit möglich. Ganz treffend heißt es in einer mystischen Schrift aus dem Mittelalter, welche unter dem Namen der „deutschen Theologie“ gangbar ist: „Wer nun ohne Conscienz ist, der ist Christus

oder der böse Geist.“ Uebersehen wir nämlich die Fälle, welche zwischen diesen beiden Grenzen sich darbieten, so sind die Erscheinungen sittlicher Verstocktheit, an welchen kein Grad von rügendem oder bösem Gewissen wahrgenommen wird, in ihrer Art auch Proben von gutem Gewissen. Jener Schurke, dessen heimtückische Selbstsucht Hunderte von Menschen zu opfern entschlossen war, um einen Vortheil durch Betrug sich zuzuwenden, hatte in der Hinsicht ein ganz ruhiges Gewissen; als ihm der Vortheil entging, aber so viele Menschen dennoch um ihr Leben oder ihre Gesundheit, oder ihre Versorger kamen, hatte er nur die Reflexion: ich habe Pech gehabt! Es widerstrebt unserem Glauben an die Menschenwürde, unter dem wir auch den Verbrecher betrachten, daß man jenes Merkmal des bösen Geistes, ohne Consciencz zu sein, an irgend einem Menschen scheint bewähren zu müssen. Allein wenn es unumgänglich ist anzunehmen, daß die Gewissenserrscheinung auf ein verschwindendes Minimum herabgedrückt werden kann durch die Ausbreitung und Befestigung des verbrecherischen Willens, so dient dieses zur Bestätigung theils davon, daß das Gewissen eine erworbene sittliche Function, theils davon, daß das gute oder ruhende Gewissen ein zweifelhaftes Gut ist. Von der letztern Wahrheit kann man sich nun auch überzeugen an den viel leichteren und geringeren Fällen von Mangel an Präcision des Gewissens, die wir an Anderen festzustellen unternehmen. Die bekannten Wendungen des Sprachgebrauches, daß man Einem in das Gewissen redet, daß man Einem das Gewissen schärft, stellen fest, daß Einer ein gutes Gewissen hat, während er vielmehr umgekehrt für unrechtes Handeln sich verantwortlich machen oder eine Rüge seines Gewissens erfahren sollte. Wenn man urtheilt, daß Einer einen Andern auf dem Gewissen hat, so bedeutet dieses die Beobachtung, daß Jemand einen Andern durch gegebenes Beispiel oder Anleitung zum Bösen verführt hat, ohne daß er sich dieser Schuld als solcher bewußt wird, oder ohne daß er darüber eine Gewissensrüge in sich erfährt. Also die Abwesenheit des rügenden oder bösen Gewissens hat in den einzelnen Fällen ein ganz verschiedenes Gewicht, und keinesweges einerlei Werth. Daß man jedoch in den angegebenen Formeln sich zutraut, das ruhende Gewissen anderer Menschen zu beurtheilen und zur Rüge anzuschärfen, dient wieder zur Bestätigung des oben aufgestellten Satzes, daß die Gewissensercheinung nur scheinbar

den Menschen von der sittlichen Gesellschaft isolirt. Ist auch das allgemeine Vorurtheil noch immer auf der Spur der stoischen Annahme, daß das Gewissen eine Naturgabe und unabhängig von den Einwirkungen der Gesellschaft sei, so vertritt die öffentliche Meinung in der Gestalt des angegebenen Sprachgebrauches auch die umgekehrte Ansicht, daß der Verlauf des Gewissens sehr bestimmten Einwirkungen durch Andere zugänglich, also von der sittlichen Gesellschaft abhängig sei. Diese Ungleichheit innerhalb der gangbaren Ansicht fordert die Berichtigung durch die wissenschaftliche, d. h. vollständige und deutliche Beobachtung heraus. Solche Berichtigung aber ist in dem vorliegenden Falle von um so größerem praktischen Werthe, als die gesammte Vorstellung vom Gewissen durch wissenschaftliche Entdeckung in den Gebrauch der Menschen eingeführt worden ist.

Die Erklärung der Erscheinung, welche als das rügende, weiterhin als das böse Gewissen festgestellt und abgegrenzt ist, wird man innerhalb des Umfanges des menschlichen Geistes zu suchen haben. In dieser Richtung hat man lange genug gemeint, das Gewissen als ein selbständiges Seelenvermögen neben den Vermögen des Erkennens, des Wollens und des Fühlens ansehen zu dürfen. Diese Vorstellung, als wäre die geistige Seele ein Bündel von verschiedenartigen, gegen einander gleichgültigen Ursachen oder Kräften, welche nach oder mit einander wirkten, ist als verschollen zu betrachten. Innerhalb dieser Vorstellung selbst war aber die Voraussetzung des Gewissens als eines besondern Seelenvermögens das am meisten Unwahrscheinliche, da die Erscheinung oder Wirkung dieses vorgeblichen Vermögens in den Umfang des Erkennens und des Fühlens hineinfällt. Das Subject der Gewissensercheinung ist ohne Zweifel die geistige Seele, welche stets in den drei Grundfunctionen des Vorstellens, Begehrens und Fühlens zugleich thätig ist. Es wird aber eine eigenthümliche Ordnung sein, in welcher die Seele auf gegebenen Anlaß das präcise rügende Urtheil unter Begleitung einer starken Unlust unwillkürlich bildet. In diesem Falle nämlich ist jedes besondere Begehren und bestimmte Wollen ausgeschlossen. Und doch kann man die Erscheinung gerade aus der Ordnung des Willens begreifen. Diese bedeutet nämlich, daß das individuelle Begehren durch Erziehung dahin gekommen ist, sich der durchgehenden Selbstbestimmung durch die guten, allgemeinen Zwecke unterzuordnen. Unter dieser Voraussetzung ist das rügende

Gewissensurtheil in seiner unwillkürlichen und peinlichen Erscheinung die Probe dafür, daß die Seele die sittliche Selbstbestimmung, an welche sich ihr werthvolles Selbstgefühl knüpft, gegen die Störung ihrer Ordnung durch unrechtes Handeln aufrecht hält. Ist dieses richtig, so zeigt sich, daß der Wille gerade sehr stark bei dem Gewissen betheiligt ist, freilich nicht als einzelner Act, aber um so mehr als die sittliche Selbstbestimmung im Ganzen. Diese erreicht ihre Erscheinung freilich immer in einzelnen Acten. Als solche darf man aber nicht blos Absichten, Vorsätze, Entschlüsse, Handlungen in Anschlag bringen, sondern auch das rügende Gewissensurtheil, dessen active einschneidende Macht mit der Art des bestimmten Willensactes verglichen werden durfte. Also wenn die Selbstbestimmung in der Richtung auf etwas Unrechtes ausgeübt worden ist, und dieses Unrecht nicht unmittelbar durch einen Willensact zum Guten aufgehoben und gut gemacht werden kann, so bewährt sich die allgemeine Selbstbestimmung des Willens zum Guten oder die Freiheit desselben durch die Gewissensrüge. Die Präcision, mit welcher dieselbe sich dem Bewußtsein ausdrängt, ist die Folge davon, daß die Freiheit in der angegebenen Bedeutung zugleich die Werthbestimmung des in der sittlichen Gesellschaft einheimischen Selbstgefühles ist. Es ist jedoch daran zu erinnern, daß die Gewissensrüge noch keine Reue ist, daß sie die Krankheit aufzeigt, aber nicht heilt, daß ihre Präcision durch fortgesetzten bösen Willen gelähmt, daß ihr Wahrheitsgehalt durch sophistische Rechtfertigung des Unrechtes undeutlich und unwirksam gemacht werden kann, endlich daß die Freiheit zum Guten, die das Gewissen anzeigt, im permanenten bösen Gewissen oder in der unaufhaltsamen Verstocktheit unwiederbringlich und endgültig verloren geht. Das sind die beiden Formen der ewigen Verdammniß.

2.

Das gesetzgebende Gewissen unterscheidet sich von dem rügenden nach Form und Inhalt. So wie man sich seiner bewußt wird, bietet es regelmäßig keine überraschende Erscheinung dar. Entweder ist es ein Besitz, auf den man sich besinnen kann, oder seine Gebote und Verbote fallen uns ein, wie anderer Inhalt unseres Gedächtnisses. Regelmäßig geht es den Handlungen voraus, gebietend, verbiethend, erlaubend; in diesen Anwendungen bezieht

es sich immer auf Gruppen von Handlungen. Auch wenn es als Warnung vor einer bestimmten einzelnen Handlung vernommen wird, giebt es sich doch als eine allgemeine Regel kund, die nur eben nach Bedarf den vorliegenden einzelnen Fall unter sich nimmt. Dadurch hebt sich aber die Art der vorausgehenden Gewissenswarnung von der der nachfolgenden Gewissensrüge ab; während diese ursprünglich nur der einzelnen Handlung gilt und sich erst von da zum allgemeineren bösen Gewissen über eine gleichartige Handlungsweise erweitert. Darin hingegen treffen beide Reihen des Sprachgebrauchs zusammen, daß das gesetzgebende wie das rügende Gewissen nur demjenigen Einzelnen gelten, welcher das eine wie das andere vernimmt. Das gesetzgebende Gewissen bezeichnet eine Auctorität bloß für den Einzelnen, und Niemand, der sich auf diese Instanz bezieht, will sie damit für irgend einen Andern verbindlich machen. Wenn gelegentlich zur Sprache kommt, daß Einer sein Gewissen dem Andern aufzwingen will, so ist das immer ein Streiturtheil des Inhaltes, daß die Regel, welche Einer als allgemeingültig einschärft, es nicht sei, sondern höchstens ihn allein verpflichten könne. Das Urtheil, daß Einer uns unter sein Gewissen beugen wolle, ist somit nicht eine directe Bezeichnung der Absicht Jenes, sondern der Ausdruck der Widersinnigkeit des von ihm ausgeübten allgemeinen Anspruches an unsere Pflicht. Zudem also vorbehalten ist, daß Jeder in dem gesetzgebenden Gewissen nur eine Regel für sich selbst findet, daß also mein Gewissen nur mich verbindet, wie es nur mich rügt und beißt, so setzt sich die Gleichheit beider Reihen noch weiter fort. Die Gewissensrüge macht sich als ein unbedingt gültiges Urtheil vernehmlich; die Gebote oder Verbote des Gewissens werden als eine höchste Instanz geachtet, von welcher aus keine Appellation an eine höhere denkbar sein soll. Indessen ist die Gleichheit des Gewissens in diesen Beziehungen auch subjectiv nicht sicher gestellt. Einerseits ist die unbedingte Rüge des Gewissens nicht sicher vor den Bemäkelungen, welche die Rechthaberei des bösen Willens dagegen erhebt. Andererseits kann man beobachten, daß wer im Falle des Streites sein Gewissen als die höchste sittliche Instanz für sich ausspielt, und sich auf keine weitere Ueberlegung sittlicher Regeln einläßt, hiebei meistens eine Gereiztheit hervorkehrt, welche kein ganz gutes Gewissen verräth. Im Inhalt aber waltet zwischen den beiden Reihen des Sprachgebrauchs der Abstand

ob, daß das rügende Gewissen nur verneinende Urtheile darbietet, das gesetzgebende aber neben den Verboten auch Gebote und Erlaubnisse umfaßt. Diesen Umfang von Erkenntnissen vergegenwärtigt es in deutlichen Urtheilen oder weniger deutlichen Vorstellungen, welche durch irgend einen besondern Grad von Gefühlstimmung ausgezeichnet werden. Das Gewissen wird als die Einheit dieser einzelnen Urtheile oder Vorstellungen oder Gefühlsimpulse bald in der Anschauung eines räumlichen Schema, bald in der Form einer urhebenden Kraft, oder eines allgemeinen Gattungsbegriffs dargestellt.

Nun würde die genauere Beobachtung es feststellen können, daß viele Menschen in dem Gewissen denselben Inhalt als Gesetz für sich übereinstimmend erkennen. Allein es fehlt unendlich Viel daran, daß man von allen Menschen das Gleiche mit Recht behaupten könne. Die Stoiker haben die Annahme des für Alle mit gleichem Inhalte versehenen gesetzgebenden Gewissens als richtig behauptet, weil sie es wünschten, sich auf eine solche sittliche Instanz berufen zu können. Was ist also an der Sache? wieviel von jener Behauptung ist wahr? wieviel muß abgeschnitten werden? In der Geschichte der Sittenlehre tritt uns nun von Seiten der christlichen Theologie die Antwort entgegen, daß die Behauptung der Stoiker richtig sei in Hinsicht der ursprünglichen Bestimmung und Ausrüstung der Menschen, und ihrer Beschaffenheit vor der Sünde, daß aber die wahrnehmbare Ungleichheit des Gewissens Folge der Sünde sei. Formell sei diese Erkenntniß des sittlichen Gesetzes durch die Sünde schlaff oder spröde, wie man will, geworden; darum werde der Inhalt des Gewissens nur noch lückenhaft erkannt. Irrthümer seien in dasselbe eingedrungen, und deshalb habe sich das Bedürfniß positiver sittlicher Gesetzgebung ergeben, als deren hauptsächliche Urkunde die Zehngebote des Mose gelten. Nun wenn dem so wäre, so dürfte man auf jeden Werth des gesetzgebenden Gewissens verzichten. Denn auch die von der christlichen Theologie angeregte Erwartung, daß die Kraft der Erlösung sich an der Wiederherstellung des Gewissens in seine Integrität bewähre, bietet eine sehr zweifelhafte Entschädigung dar; da die musterhaften Christen katholischer und evangelischer Confession sich zwar sehr reichlich auf ihr Gewissen zu berufen pflegen, der Inhalt desselben aber keinesweges übereinstimmt. Außerdem aber ist jene Behauptung der Corruption des

ursprünglichen Gewissens durch die Sünde unbewiesen und unbeweisbar. Die Urkunde der Bibel, welche allein einen solchen Beweis möglich machen könnte, enthält keine Andeutung davon, daß die beiden ersten Menschen das gesetzgebende Gewissen besessen haben; also dient die Urkunde auch nicht zur Begründung der Hypothese über eine Veränderung ihres Gewissens in Folge ihrer Sünde. Ueberdies würde diese Hypothese, wenn sie richtig und für alle Menschen gültig wäre, zur Folgerung einer ganz andern Ungleichheit in den Gewissen der Menschen führen, als welche erfahrungsmäßig nachgewiesen werden kann. Das durch die Sünde corrumpirte und dadurch ungleich gewordene Gewissen der Menschen müßte eine ganz unerschöpfliche und unberechenbare Fülle von Ungleichheit in den Vielen aufweisen. Man kann jedoch beobachten, daß mit der Ungleichheit des gesetzgebenden Gewissens im Allgemeinen eine Gleichheit desselben in gewissen Gruppen von Menschen verbunden ist. Dieselbe beobachtet man im Kreise der Völker, der Berufsstände, der Altersstufen, der Religionen, der Confessionen. Gesezt also, daß das ursprüngliche Gewissen durch die Sünde verderbt worden wäre, so würde die bezeichnete Erscheinung den Satz begründen, daß schon jede besondere sittliche Gemeinschaftsordnung und nicht erst das Christenthum zur Wiederherstellung des Gewissens wirksam gewesen ist. Allerdings wäre es unter jener Bedingung nur als eine relativ brauchbare Specialauctorität, nicht aber im Allgemeinen und Ganzen hergestellt. Indessen auch im Bildungskreise des Christenthums findet nur das Erstere, nicht das Letztere statt, da mindestens das Gewissen des Katholiken andern Inhalt des nothwendigen oder erlaubten Handelns bezeugt, als das des Evangelischen. Nun aber ist die ganze Annahme einer Corruption des Gewissens durch die Sünde unbeweisbar, also auch die Annahme einer so oder so erfolgten Wiederherstellung desselben. Demgemäß ist es auch eine Einbildung, daß das Gewissen jemals eine Generalauctorität gleichen umfassenden Inhaltes für Alle gewesen sei. Durch Erfahrung und Beobachtung kann man sich nur davon überzeugen, daß das Gewissen in bestimmten Gruppen von Menschen übereinstimmenden Inhaltes ist. Das gesetzgebende Gewissen also hat überall, wo es nachgewiesen werden kann, die Bedeutung einer sittlichen Specialauctorität.

Wenn nun ein Volk dem andern, ein Stand dem andern,

eine Confession der andern vorrückt, daß ihr Gewissen etwas gebiete oder erlaube, was nicht sittlich berechtigt sei, d. h. daß ihr Gewissen in die Irre gehe, so hat dieses Urtheil nach dem Maßstabe des eigenen Gewissens gar keinen Werth. Denn es wird von Jedem nach demselben Maßstabe zurückgegeben werden. Dieser Austausch des Vorwurfs, daß das Gewissen des Andern irre, ist nur ein neues Zeugniß dafür, daß es kein allgemeines sittliches Gewissen giebt. Man darf sich diese Lage der Sache klar machen; denn für gewöhnlich wird die Rede von dem irrenden Gewissen des Andern so geführt, als ob der Redende der Inhaber des allgemeinen irrthumfreien Gewissens sei. Soll jenes Urtheil zu einer Verständigung, also zur Erzielung gemeinsamer sittlicher Erkenntniß dienen, so muß man im Stande sein, den Irrthum des Andern durch umfassendere sittliche Regeln zu widerlegen, als welche in dem eigenen Gewissen ausgedrückt sind, welches immer nur eine Auctorität besonderer Art und begrenzten Umfanges ist. Dieser Ueberlegung gemäß wird man auch die Schonung des als irrig beurtheilten Gewissens der Andern zu begrenzen haben. So oft diese Haltung aus sittlichen, insbesondere pädagogischen Gründen geboten sein mag, so ist doch daran zu erinnern, daß man es wegen des Werthes der sittlichen Gemeinschaft im Ganzen nicht dabei beruhen lassen darf, daß jeder Stand, jede Confession, und unter den Evangelischen jede religiöse und kirchliche Richtung ihr besonderes Gewissen hat und befolgt. Da vielmehr in dieser Form kein sittliches Einverständniß zu erreichen ist, so muß Jeder, der sich zutraut, das Gewissen der andern Gruppe des Irrthums zu zeihen, sich der Erkenntnißmittel versichern, durch die er sie ihres Irrthums überführen könne. Die Schonung irrigen Gewissens ist oft genug eine Schonung der Sünde; das erkennt man aber nur, wenn man auch das eigene Gewissen zum Gegenstande sittlicher Beurtheilung nimmt, und sich von der selbstgefälligen Einbildung lossagt, daß das eigene Gewissen gerade das sei, welches das allgemeine sein sollte.

Der Umfang von Geboten, Verboten und Erlaubnissen des Handelns, welchen Jeder als Glied einer Nation, eines Standes, einer Confession und in seiner Altersstufe als sein Gewissen kennt und für sich geltend macht, ist nichts Angestammtes, sondern etwas im Gemeinschaftsleben Erworbenes. Das ist evident, und wird auch durch den Sprachgebrauch bezeugt, daß man sich aus Etwas

ein Gewissen macht, nämlich aus der Ausführung einer Handlung oder der Unterlassung einer andern. Man bringt also in diesen Beziehungen das Gewissen als die Regel hervor, wie man alle Regeln des Handelns als solche aus der Freiheit erzeugt, nicht aber aus einer Schieblade des Gedächtnisses herausnimmt. Es ist freilich das am meisten verbreitete Vorurtheil, daß die Auctorität des Gesetzes für die Bethätigung des wechselnden Willens dadurch sicher gestellt sei, daß man sie als etwas Natürliches oder Naturartiges betrachten und schätzen dürfe. Aus dieser Rücksicht ist die Annahme so willkommen, daß man in dem angeborenen oder natürlich angestammten Gesetze des Gewissens den festen und unwandelbaren Maßstab besitze, welcher den unsichern und unzuverlässigen Willen gängeln könnte. Diese Voraussetzung also hält die Probe der Erfahrung und Beobachtung nicht aus; ihr Irrthum aber besteht in einer Ueberschätzung der Natur gegen den Geist, welche in allen Fällen die Nachwirkung heidnischer Ueberlieferung verräth. Hingegen ist die specifisch christliche Weltanschauung darauf gestellt, daß der Geist und der sittliche Wille des natürlich geborenen und natürlich beschränkten Menschen übernatürliche Bestimmung hat, und daß deswegen der sittliche Wille nicht an ein mit der natürlichen Ausstattung des Geistes verflochtenes Gesetz, wie vorgeblich das Gewissen wäre, gebunden ist, sondern an das Gesetz der Freiheit.

Es ist hier nicht angezeigt, diese Andeutung weitläufig zu erörtern; denn daraus würde sich die ganze Aufgabe der Sittenlehre ergeben. Dieselbe läßt sich aber nicht beiläufig lösen, wenn ein so besonderer Gegenstand wie das Gewissen erklärt werden soll. Die Frage nämlich ist, ob das gesetzgebende Gewissen, welches als erworbene Specialauctorität in gewissen Gruppen der menschlichen Gesellschaft gleiche beziehungsweise abweichende Handlungsweise vorschreibt, noch in besonderer Weise abgeleitet werden kann. Wenn ein bestimmter Weg zu der Lösung dieser Frage nicht so gleich einleuchtet, so wäre die Frage zu stellen, welche Erscheinung im sittlichen Willen des Menschen am meisten Verwandtschaft mit dem Gewissen verräth, welches nun einmal nicht so isolirt von dem Gebiete des thätigen Willens sein wird, wie es die gangbare Ansicht voraussetzt. Nun bietet der Sprachgebrauch die fast gleichnamige Tugend der Gewissenhaftigkeit dar, freilich ein Wort, welches in zweiter Stufe von Gewissen abgeleitet ist. Indessen

dadurch darf man sich nicht von der Untersuchung der so bezeichneten Sache abschrecken lassen; es käme nur darauf an, daß die Analyse der Gewissenhaftigkeit gelänge, ohne daß der Begriff des Gewissens dazu verwendet werden müßte. Die Gewissenhaftigkeit ist ohne Zweifel eine Tugend. Tugenden sind erworbene Ordnungen der Vorsätze und Handlungen innerhalb des Willens, welcher sich im Ganzen auf den gemeinsamen guten Endzweck richtet. Diese subjectiven Ordnungen der einzelnen Vorsätze und Handlungen entsprechen den Bedingungen, die dazu gehören, daß der Wille den guten Endzweck verfolgt. Eine wesentliche Bedingung der Art ist nun die, daß der Wille in einem besondern Beruf sein regelmäßiges und begrenztes Arbeitsfeld findet, auf dem er seinen Beitrag zum Ganzen der sittlichen Gesellschaft, nämlich zum Reiche Gottes leistet. Der Wille des Einzelnen muß durch den Beruf in besonderer Weise geregelt sein, damit er dem Gemeinwesen nützlich werde. Menschen ohne Beruf sind bekanntlich unnütz und sich wie Andern zur Last. Jeder Mensch ist schon durch die natürlichen Bedingungen des Zusammenlebens dazu aufgefordert, seinen Anlagen gemäß einen bürgerlichen Beruf zu ergreifen. Wenn diese besonderen Formen der regelmäßigen Arbeit auf die Production der sittlichen Gemeinschaft bezogen werden, so werden sie zu sittlichen Berufen ausgeprägt. Die Gewissenhaftigkeit ist nun die Tugend, welche der Bedeutung des Berufes für den sittlich guten Willen entspricht, und demgemäß dazu dient, daß man den ergriffenen Beruf als sittlichen ausübt. Oder die Gewissenhaftigkeit ist die vorausgehende Absicht, die einzelnen Vorsätze und Handlungen im Einklang mit dem besondern Beruf zu ordnen, in welchem man dem gemeinen Nutzen dient und seine Lebensbefriedigung erwartet. Die Gewissenhaftigkeit eines Jeden wird sich also an der Uebung seines Berufes entwickeln, oder an der Uebung der Mehrheit von Berufen, an denen man gleichzeitig theilnehmen kann. Denn allerdings schließen sich die bürgerlichen Berufe gegenseitig meistens aus, oder vielmehr die möglichen oder ausführbaren Combinationen derselben sind in der complicirteren Gesellschaft der Gegenwart eingeschränkter als in früheren Zeiten. Aber es gilt als Regel, daß die Männer einen Familienberuf und einen bürgerlichen zusammenfassen sollen. Nun sind die Berufsfelder an sich nicht so mechanisch abgegrenzt, daß nicht jeder durch seine freie Ueber-

legung die Grenzen seiner regelmäßigen Thätigkeit finden müßte. Hiefür gilt die Regel, daß alles, worauf man seine Gewissenhaftigkeit anwendet, eben dadurch in den anerkannten Beruf aufgenommen wird.

Die Handlungen nun, welche in dem Gebiete des sittlich aufgefaßten Berufes als nothwendig zum allgemeinen Besten erkannt werden, sind die Pflichten, welche zugleich den Charakter allgemeiner Liebespflichten und den der besonderen Berufspflichten an sich tragen. Sene allgemeine und diese besondere Beziehung der pflichtmäßigen Handlungen fallen in einander, weil das Besondere durch das Allgemeine gedeckt und das Allgemeine immer im Besondern wirklich wird. Die regelmäßige Form also, in welcher man die dem sittlichen Gemeinwesen dienenden Pflichten erfüllt, ist der Zusammenhang der sittlich aufgefaßten Berufspflichten. Was aber im Einklang mit dem allgemeinen Sittengesetz in jedem Augenblick Berufspflicht ist, findet Jeder durch seine am Beruf geübte Gewissenhaftigkeit. Und zwar wirkt diese Tugend gegenüber den regelmäßigen, alltäglichen Aufgaben unter dem Schein der Gewohnheit, aber hierin zugleich unter der vollen Empfindung der Freiheit und Selbstbestimmung. Man besinnt sich erst auf die Gewissenhaftigkeit als eine besondere, vorausgehende Absicht der Ordnung des Handelns nach dem Beruf, wenn man eine Versuchung zur Abweichung von der Berufspflicht erfährt. Dann kommt es zum Bewußtsein, was gemäß der Gewissenhaftigkeit geboten und verboten ist. Sie regelt aber auch die Erholung, welche mit der Berufsthätigkeit abzuwechseln hat, sie ordnet die Art und die Ausdehnung derselben, und sie zügelt in der gemeinsamen Erholung die Freiheit des geselligen Verkehrs mit Anderen, so daß man nicht durch Verletzung derselben die gegenseitige Achtung auf das Spiel setze, welche mit der Schätzung des eigenen sittlichen Berufes Hand in Hand gehen muß. So umspannt die ordnende Wirkung der Gewissenhaftigkeit den größten Theil des menschlichen Lebens, sofern es die Art des sittlich Guten an sich trägt. Allein es bleibt noch ein Gebiet der Handelns übrig, welches nicht im Voraus durch den besondern Beruf umgrenzt ist. Jeder erfährt auch Aufforderungen zu handeln, und zwar sittlich zu handeln, welche in seiner regelmäßigen Berufsthätigkeit nicht vorgesehen sind, namentlich Zumuthungen der Wohlthätigkeit und der Dienstfertigkeit, welche nach verschiedenen

Rücksichten erwogen werden wollen, ehe man das Urtheil gewinnt, daß es Pflicht sei, in diesem Falle einem fernstehenden, unbekanntem Menschen zu helfen. Man bildet nun dieses Urtheil, indem man in dem gesetzten Falle sich zu der entsprechenden Dienstleistung berufen achtet, oder indem man den Fall in seinen Beruf aufnimmt. Deshalb ist auch hiebei die Gewissenhaftigkeit als der subjective Maßstab der Einordnung des Falles in die Reihe der Pflichten wirksam. Indem also auch über die außerordentlichen Liebespflichten gemäß der Gewissenhaftigkeit zu entscheiden ist, so ergiebt sich, daß diese Tugend das nächste gesetzgebende Organ in uns selbst ist, aus welchem man erkennt, was regelmäßig oder außerordentlich zu thun geboten und verboten ist, und in welcher Art und welchem Umfange man sich etwas erlauben darf. Allein weil der Beruf, welchem die Gewissenhaftigkeit entspricht, innerhalb des sittlichen Ganzen, dem man dienen will, das besondere regelmäßige Gebiet der Bethätigung ist, und die Complicationen der Berufe nur gruppenweise gleich sind, übrigens aber in besonderer Weise von einander abweichen, so bietet die Gewissenhaftigkeit für Jeden, der sie besitzt, nur den Werth einer Specialauctorität dar. Als solche muß sie bereit sein, sich durch die erkennbaren allgemeinsten Maßstäbe der Sittlichkeit beaufsichtigen und berichtigen zu lassen.

Diese Erörterung macht es nun meines Erachtens evident, daß die Tugend der Gewissenhaftigkeit und was man unter dem gesetzgebenden Gewissen verstehen kann, sich decken. Was dem Wortlaut nach als eine Folge des Gewissens erscheint, ist die Sache selbst, die gesucht wird; die Ableitung der Gewissenhaftigkeit ist zugleich die Erklärung des innern Gesetzes, welches man Gewissen nennt, und läßt die Grenze erkennen, welche dem Werthe dieser Größe zu setzen ist. Dieses Ergebniß wird nun auch bestätigt, wenn man gewisse Wendungen des Sprachgebrauches genauer ins Auge faßt. Da ist zunächst das Prädicat „Gewissenlos“ ebenso gut dahin zu verstehen, daß Einem das gesetzgebende Gewissen fehlt, als daß er der schuldigen Gewissenhaftigkeit ermangelt. Oder vielmehr, da es auf diesem Gebiete keine bloße Verneinung giebt, die nicht das positive Gegentheil von dem wäre, was eigentlich sein soll, so ist die Gewissenlosigkeit das Gegentheil der Gewissenhaftigkeit. Ein gewissenloser Mensch ist derjenige, bei welchem man die Geltung des innern Gesetzes des

Gewissens vermisst, oder vielmehr der, dessen Handlungsweise durch keine Anerkennung besondern Berufes geordnet ist, bei welchem man auf Uebung der Gewissenhaftigkeit, wo man sie erwarten sollte, nicht rechnen darf. Das Prädicat hat in den einzelnen Fällen seiner Anwendung einen überaus verschiedenen Umfang. Die Gewissenlosigkeit ist entweder eine allgemeine oder zeigt sich nur in besonderen, vielleicht ganz untergeordneten Verhältnissen des Lebens, sie ist bei dem Einen so gut wie Grundsatz, bei dem Andern nur ein Fall von gewohnter Fahrlässigkeit. Immer aber erklärt sie sich durch die allgemeine Zurückweisung oder durch die ungebührliche Einschränkung der Bedeutung, welche der sittliche Beruf für den Menschen hat. Zugleich ergibt sich, daß Gewissenlosigkeit nicht das höchste Prädicat im Bösen ist. Denn mit ziemlich weitgreifender Ausübung derselben kann ein Grad natürlicher Gutmüthigkeit und eine strichweise Dienstfertigkeit verbunden sein. Demgemäß erkennt man wiederum, daß das innere Gesetz des Gewissens, dessen Gegentheil die Gewissenlosigkeit ist, nur einen Ausschnitt des erkennbaren allgemeinen Sittengesetzes darstellt, also mit Unrecht auf den ganzen Umfang dieser Größe taxirt wird. „Wider das Gewissen handeln“ bedeutet nichts anders, als das Gegentheil von dem ausführen, was man als Berufspflicht deutlich erkannt hat. Ein „enges Gewissen“ hat derjenige, welcher mehr von seinem sittlichen Berufe ausschließt, als der Andere den Umständen nach von ihm erwartet. Dieses findet meistens seine Anwendung auf den Umfang des Handelns, welches im Allgemeinen als erlaubt vorauszusetzen ist, also auf die Mittel der gefelligen Erholung, aber auch auf Fälle von eigentlich sittlichem Handeln, welche ein Anderer von gleichem Berufe zu seinen Pflichten rechnen würde. Ein „weites Gewissen“ hingegen ist ein wohlwollender Ausdruck für ein Maß von Gewissenlosigkeit, welches sich mit unzweifelhafter Gewissenhaftigkeit in anderen Beziehungen verbindet. Ein „ängstliches Gewissen“ knüpft sich an eine eigenthümliche Unsicherheit des Urtheils, welche Fälle des Handelns durch den Beruf direct geregelt, und welche von demselben gewissermaßen frei gelassen werden, d. h. als Acte der Erholung nur auf die indirecte Regelung durch die Gewissenhaftigkeit angewiesen sind. Ein ängstliches Gewissen erzeugt „Gewissenskrupel“, Urtheile, welche dem Handeln vorausgehen oder nachsolgen, und die „Bedenken“ ausdrücken, ob eine Hand-

lung, die durch den Beruf als erlaubt erscheint, nicht doch durch ihn verboten ist. Die nachfolgenden Gewissensstrupel haben eine gewisse Aehnlichkeit mit den „Gewissensbissen“, sind auch vielfach im Begriff, sich in solche zu verwandeln; allein beides unterscheidet sich doch begrifflich deutlich von einander. Die Gewissensbisse drücken das Unrecht einer begangenen Handlung im Verhältniß zur eigenen sittlichen Gesamtbestimmung kategorisch aus; die Gewissensstrupel vergegenwärtigen die Hypothese des Unrechts einer beabsichtigten oder begangenen Handlung im Vergleich mit dem Berufsbewußtsein. Hieran erkennt man beiläufig die Verschiedenartigkeit der beiden Reihen von Erscheinungen, welche den Namen des Gewissens führen. Es ist aber nun wieder der Maßstab des sittlichen Berufes, den man aufrecht erhält, indem man „sich aus etwas ein Gewissen macht“, und „etwas nicht über sein Gewissen bringen kann“. Alles dieses sind Ausdrücke der Gewissenhaftigkeit, nach welcher man das Recht zu einer Handlung auf ihre Uebereinstimmung mit unserem sittlichen Berufe untersucht. Endlich betreibt man etwas als „Gewissenssache“, sofern man sich durch die eigene Fähigkeit und durch die besonderen Umstände vor allen Anderen berufen findet, etwas Wichtiges auszuführen.

Alle diese Data des Sprachgebrauches bezeugen die praktische Bedeutung des Gewissens, welche deutlich auf die Ordnung der Gewissenhaftigkeit für das Handeln hinweist. Die daraus entspringenden Regeln haben aber ihre Grenze an dem sittlichen Werthe des Berufes, und werden überschätzt, wenn man sich das Gewissen als das allumfassende, höchste, unüberschreitbare Sittengesetz vorspiegelt, welches nach der von den Stoikern gebildeten Ansicht von Allen in übereinstimmender Weise anerkannt wäre. Solche Ueberlieferungen führen ein zähes Leben, und treiben gelegentlich trotz ihrer Veraltung neue Blüthen. Eine solche ist die neuerdings aufgekommene Redensart von dem „öffentlichen Gewissen“, durch welche der ziemlich relativen Größe der öffentlichen Meinung ein stärkeres Gewicht verliehen werden soll, als ihr von Rechts wegen zukommt. Die Fabricanten der öffentlichen Meinung sind selbst eines hohen Maßes von Gewissenlosigkeit verdächtig; es ist daraus verständlich, daß sie dieselbe hinter dem von ihnen erfundenen öffentlichen Gewissen zu verstecken suchen. Der Ausdruck ist nun in jeder Beziehung widersinnig. Soll er nach der gegebenen Deutung von der Gewissenhaftigkeit verstanden werden,

so ist deren Spielraum immer ein besonderer, niemals ein allgemeiner und öffentlicher. Aber auch wenn der Ausdruck nach der gewöhnlichen Deutung des allgemeinen Gewissens verstanden werden soll, so steht ihm der Umstand entgegen, daß dasselbe immer nur als das innere Gesetz in Jedem vorausgesetzt wird. Nichts desto weniger ist die Bildung jenes Ausdruckes nur gemäß dieser hergebrachten Vorstellung möglich gewesen. Ein anderer Mißbrauch des Gewissens, welcher sich hieran knüpft, ist der Vorwand, daß das Gewissen eine gesetzgebende Macht für den Einzelnen sei, welcher das letzte Wort gebühre, und daß derjenige, welcher eine Handlungsweise auf sein Gewissen stützt, dadurch berechtigt werde, jede andere sittliche Auctorität abzulehnen, weil er die für ihn entscheidende behaupte. Dieses Verfahren ist in sich nicht ganz klar. Denn so wie es im Streite über Recht und Pflicht vorzukommen pflegt, so wird in ihm die Besonderheit des gesetzgebenden Gewissens zugegeben, und nicht auf der Identität und Allgemeinheit desselben in allen Menschen bestanden. Nichts desto weniger wird dem eigenen Gewissen der Werth der letzten sittlichen Instanz für mich beigelegt, während doch mein Gewissen als etwas Besonderes darauf angewiesen ist, sich durch die erkennbaren allgemeinsten Grundsätze regeln und berichtigen zu lassen. Wenn also Einer durch die Art, wie er sich auf sein Gewissen beruft, kund thut, daß er dasselbe der Unterordnung unter die oberste Regel des Handelns entziehen, und eine auf diese gerichtete gemeinsame Erörterung ablehnen will, so liegt nicht ein Fall von Nothigung durch die Gewissenhaftigkeit, sondern ein Fall von Rechthaberei vor, welche hinter dem schön klingenden Titel versteckt werden soll. Die römischen Bischöfe in Preußen pflegen zu sagen, daß sie um ihres Gewissens willen den Gesetzen des Staates nicht gehorchen können. Das heißt, daß ihr amtlicher Beruf die Anerkennung der Aufsichtsrechte des Staates über die Kirche ausschließt, oder vielmehr, daß ihr amtlicher Beruf ihnen die Untergrabung der Selbständigkeit des Staates gegen ihre Kirche gebietet. Denn wenn nicht dieses der Sinn ihres Verhaltens wäre, so könnten sie sich der Collision durch Niederlegung ihres Amtes mit Recht entziehen. Allein es braucht ihnen Niemand zu glauben, daß sie aus persönlicher Gewissenhaftigkeit, aus sittlicher Treue gegen ihren Beruf handeln, nachdem sie ihren bischöflichen Beruf durch die Botirung der Unfehlbarkeit des

Papstes oder durch Unterwerfung unter dieselbe überhaupt ruinirt haben. Im Vergleich mit dieser Auctorität giebt es überhaupt keine persönliche Selbständigkeit und Gewissenhaftigkeit, sondern nur den knechtischen Gehorsam gegen päpstliche Gebote, welche heute so und morgen entgegengesetzt lauten, je nachdem die politische Zweckmäßigkeit es fordert. Es ist aber in allen Fällen sehr verdächtig, wenn Collisionen zwischen verschiedenen sittlichen Gebieten, die durch methodische Erkenntniß gelöst werden können, durch Berufung des Einen der Streitenden auf sein Gewissen fixirt und vereewigt werden sollen. Leider sind auch noch andere Vertreter kirchlicher Interessen, als die Genannten, zu leicht geneigt, ihr Gewissen ins Spiel zu bringen, wo es sich um technische Fragen handelt. Sie denken nicht daran, daß derjenige, welcher zu freigebig mit der Anrufung seines Gewissens ist, seine Gewissenhaftigkeit dadurch in dasselbe Licht stellt, welches auf die Ehrlichkeit Solcher fällt, die von Versicherungen derselben überfließen. Es ist überhaupt für das Christenthum verhängnißvoll, daß das Maß des kirchlichen Eifers und das der sittlichen Einsicht so oft nicht im Gleichgewicht stehen.

Diese Bemerkung wird schon durch eine Reihe von Erscheinungen in der ältesten Zeit der christlichen Kirche herausgefordert, welche Paulus unter dem Titel des schwachen oder irrenden und des besleckten oder gebrandmarkten Gewissens beurtheilt. Dieser Sprachgebrauch ist ganz verständlich, da es sich um Besonderheiten im christlichen Leben handelt, welche man zu seinem religiösen Beruf rechnet, ohne durch die allgemeine Norm des Christenthums dazu berechtigt oder genöthigt zu sein. Also geborene Heiden unter den Christen machen sich ein Gewissen daraus an heidnischen Opfermahlen theilzunehmen, weil sie die Götter der Heiden für wirkliche und zwar schädliche Wesen höherer Art halten; geborene Juden unter den Christen machen sich ein Gewissen daraus Fleisch zu essen, das von einem heidnischen Opfer herrühren könnte und sie verunreinigen würde. Man sieht, die Einsicht solcher Menschen in den Christenberuf leidet daran, daß sie Reste der früheren Ueberzeugungen festhalten, die durch das Christenthum ungültig gemacht sind. Ihr Gewissen ist schwach, weil ihre Gewissenhaftigkeit durch irrige Erkenntniß geregelt ist. Aber wenn Andere die Enthaltung von Fleischgenuß und die Ehelosigkeit, diese Satzungen vorchristlicher Herkunft, nicht bloß

für sich verbindlich achten, sondern als Gesetz für alle Christen geltend machen, so ist ihr Gewissen befleckt; sie müssen den Zweifel an der Allgemeingültigkeit dieser Besonderheiten, die sie in den allgemeinen Christenberuf einschließen, geflissentlich unterdrückt haben. Es ist nicht möglich, an dieser Stelle die gleichartigen Erscheinungen schwachen und befleckten Gewissens durch die Kirchengeschichte hindurch zu verfolgen. Es ist bedeutsam genug, daß die ältesten christlichen Urkunden diesen Maßstab an die Hand geben, nach welchem es geboten ist, das schwache Gewissen eines Andern zu schonen und dem befleckten Gewissen, welches uns meistern will, Widerstand zu leisten. Denn darum, daß Einer irgend welche aparte Satzungen mit der allgemeinen Ordnung des christlichen Lebens unter dem Titel seines Gewissens zusammenfaßt, gewinnt er kein Recht auf unbeschränkte Freiheit der Bewegung und auf Achtung der Anderen. Die „Gewissensfreiheit“ kommt dem Einzelnen nur insofern zu, als die Rechtsordnung des Staates ihn nicht hindern soll, seinem religiösen Beruf, so wie er ihn versteht, gemäß zu leben. Wenn jedoch Einer seinen religiösen Beruf in widerrechtliche und verbrecherische Handlungsweise setzt, und wenn er dafür eine Gemeinde sammeln will, so erfährt er mit Recht die Gegenwirkung des Staates. Denn dessen Vertreter sind befähigt und berechtigt, die Beziehungen der Religion und der Sittlichkeit zu beurtheilen, obgleich sie nicht im Stande sind, von Staats wegen Religion und Sittlichkeit im Volke direct hervorzubringen.

Alle diese Erörterungen haben zur Bestätigung des Ergebnisses geführt, daß das Gewissen immer nur eine Specialauctorität darstellt, welche ebenso gewiß der Regelung durch das allgemeine Sittengesetz unterworfen ist, als der Beruf seinen sittlichen Werth durch die Eingliederung in das Ganze der sittlichen Gemeinschaft, oder in das Reich Gottes findet und behauptet. Es giebt jedoch einen Fall, in welchem das Berufsbewußtsein den höchsten Rang der Auctorität einnimmt und die nach ihm geregelte Gewissenhaftigkeit sich vor keinem anerkannten Gesetze zu beugen braucht, ohne an ihrem sittlichen Werthe Einbuße zu leiden. Diese Stellung in der Geschichte behauptet unser Herr Jesus Christus; weil die Ausführung seines Berufes das umfassende Ganze des sittlichen Lebens, das Reich Gottes herbeiführt, und das vollständige Sittengesetz der Liebe gegen den Nächsten und gegen den Feind in die-

jenige Geltung setzt, welche ihm in der Gemeinde Christi beigelegt wird. Collidirt hat freilich sein Lebensberuf mit dem Gewohnheitsgesetze der jüdischen Gesellschaft. Indem er nun aus seinem Berufsbewußtsein heraus sich den Uebeln unterwarf, welche daraus für ihn folgten, hat er seine Gewissenhaftigkeit bewährt, und dem Gesetze der allgemeinen Liebe, welchem seine Berufsführung gewidmet war, den weitesten Spielraum eröffnet. Auf Grund dieser Leistung und in Kraft ihres fortwirkenden Antriebes, entspringt jede Reformation des christlichen Lebens aus dem Rechte des reformatorischen Berufes gegen das Gesetz einer von der Wahrheit des Christenthums abgewichenen Gestalt der Kirche. Nach diesem Rechte hat Luther zu Worms sein persönliches Gewissen gegen die höchsten weltlichen Mächte eingesetzt, d. h. seine Gewissenhaftigkeit in der Vertretung des wiedergefundenen reinen Verstandes des Evangeliums. Wir erfreuen uns dieses Conflictes, weil wir uns seines Ertrages für uns erfreuen, und unser Mitgefühl durch keinen tragischen Ausgang in Anspruch genommen wird. Weniger erfreulich ist der Nachklang des Tages zu Worms in der häufigen Rede von dem „protestantischen Gewissen“, durch welche die Sache des Protestantismus wirklich nicht gefördert wird.

3.

Es sind also zweierlei Reihen von Erscheinungen zu unterscheiden, welche mit demselben Namen des Gewissens bezeichnet werden. Dieses Ergebnis hat etwas Befremdendes, da Erscheinungen der einen und der andern Reihe in der Erfahrung sehr eng verbunden sein können. Wer dem Verbot seines gesetzgebenden Gewissens nicht Gehör gegeben hat, wird der Gewissensrüge sein Ohr öffnen müssen. Wer vor einer Handlung, die er doch begehrt, Gewissenskrupel oder Bedenken gehegt hat, wird nachträglich vielleicht von Gewissensbissen gequält werden. Wenn man gewohnt gewesen ist, solche Erfahrungen durch die bisher gangbare Ansicht zu beleuchten, daß das Gewissen im Vergleich mit dem Willen Eine in sich geschlossene Größe sei, die sich nur verschiedene Anwendungen gebe, so wird man durch die gegebene Darstellung der Sache sich schwer überzeugen lassen. Jedenfalls wird die Rückfrage beachtet werden müssen, ob denn das rügende und das gesetzgebende Gewissen wirklich verschiedenen Wurzeln entsprossen, und im Grunde nichts mit einander gemein haben? Wenn die Zustimmung zu den

obigen Ergebnissen nur an der Bejahung dieser Bedingung hängt, so wird die bejahende Antwort zum Abschlusse der Untersuchung dienen. Aber freilich muß man recht gründlich auf die hergebrachte Illusion verzichten, daß das Gewissen als eine in sich geschlossene, fertige Naturbestimmtheit des sittlichen Erkennens und Gesamttriebes dem beweglichen und stets unzuverlässigen Willen allgegenwärtig gegenüberstehe. Man wird ferner auf das deutliche Zusammensein und die durchgängige gegenseitige Verflechtung beider Reihen des Gewissens am wenigsten auf den Stufen der sittlichen Entwicklung zu rechnen haben, in welchen die Naturbestimmtheit des Willens noch überwiegt. Wenn auch im unreifen Kindesalter die natürliche Unschuld durch lebhaft empfindungen des rügenden Gewissens sich zu erkennen giebt, so kann man gleichzeitig nichts weniger erwarten, als den Besitz einer irgendwie befestigten Gewissenhaftigkeit, welche sich immer nur an das Verständniß und die Gewohnheit eines Berufes knüpft. So lange aber ein Kind zum Spielen berechtigt ist, fehlt ihm der Anlaß zur Entwicklung von Gewissenhaftigkeit. Die Stetigkeit des Gehorsams eines gut erzogenen Kindes, seine Anhänglichkeit an die Aeltern und Erzieher, endlich die Ordnungsliebe, welche dazu kommt, sind als Erscheinungen besonderer Gewöhnung von unzweifelhaftem sittlichem Werth, aber sie sind noch nicht auf Gewissenhaftigkeit zu beurtheilen. Diese innere Ordnung der Vorsätze und Handlungen, deren Spannkraft und deren Selbstbescheidung der Stellung des sittlichen Berufes in dem Ganzen der sittlichen Gesellschaft entsprechen, läßt sich nur auf der Stufe des reifen, tugendhaften Charakters erwarten. In diesem wird man nun auch auf eine besondere Elasticität des rügenden Gewissens zu rechnen haben. Und zwar ist diese Erscheinung, wenn sie im reifen Charakter eintritt, noch besonders ausgezeichnet als Probe des erworbenen sittlichen Zartgefühls. Das Zusammentreffen der beiden Reihen des Gewissens in dem gereiften sittlichen Charakter erklärt sich nun daraus, daß die Erklärungsgründe, welche für die eine und die andere Reihe nachgewiesen wurden, nicht gleichgültig gegen einander sind, vielmehr, genau betrachtet, sich gegenseitig einschließen. Das rügende Gewissen war darauf zurückgeführt worden, daß die allgemeine Selbstbestimmung zum gemeinsamen Guten, welche durch eine einzelne unrechte Handlung unterbrochen worden ist, sich dem Bewußtsein als die unbedingte Rüge

des begangenen Vergehens vergegenwärtigt. Diese eigentliche Selbstbestimmung zum Guten oder die sittliche Freiheit, welche in dem rügenden Gewissen offenbar wird, ist auf den unentwickelteren Stufen der sittlichen Bildung vielmehr als Ahnung gegenwärtig, und wird in diesem Falle schwerlich je in bestimmter Vorstellung gefaßt und ausgesprochen. Hierzu gelangt man aber, wenn die allgemeine Selbstbestimmung zum Guten durch die Erfahrung von dem Werthe des besondern sittlichen Berufes sowohl deutlich begrenzt als aufgeklärt und verstärkt wird. Denn in dem als sittlich geschätzten Berufe erfährt und erkennt man das Zusammenfallen der eigenen Freiheit mit der durch die Gesellschaft und ihr Gesetz ausgeübten Nöthigung. Ist also die allgemeine Selbstbestimmung zum Guten der Grund des rügenden Gewissens, wird aber diese eigentliche Freiheit zur vollständigen Gewißheit und Fertigkeit, indem man in der Uebung des sittlichen Berufes die Gewissenhaftigkeit erwirbt, so ist es erklärt, daß das rügende Gewissen einerseits als die Vorstufe des gesetzgebenden auftritt, andererseits seine nicht zu lähmende Spannkraft gerade dann beweist, wenn die Gewissenhaftigkeit dem Charakter das Gepräge seiner Reife und Durchgebildetheit verleiht. So ist der Zusammenhang, aber auch die Verschiedenheit der beiden Reihen des Gewissens darin begründet, daß der sittliche Wille in verschiedenen Stufen sich verwirklicht. Dieses gilt auch zunächst dafür, daß das rügende Gewissen als das sittliche Zartgefühl erst dann zur vollen Geltung gelangt, wenn die Gewissenhaftigkeit im Charakter herrscht. Denn die Gewissensrüge setzt ja immer nur dann ein, wenn die Gewissenhaftigkeit beim Handeln ausge setzt hat; also wenn der im Ganzen gewissenhafte Wille im einzelnen Falle sich selber untreu geworden und unter die Stufe herabgekommen ist, die ihm gebührt. Dann dient das rügende Gewissen dazu, daß der Faden der Gewissenhaftigkeit wieder aufgenommen werde. Aber vielmehr ist das rügende Gewissen unter diesen Umständen die Erscheinung der sich herstellenden Gewissenhaftigkeit selbst. Denn die allgemeine Selbstbestimmung zum Guten ist dem reifen Charakter eben in der Form seines sittlichen Berufsbewußtseins gegenwärtig. So bewährt sich in diesem Zusammenhange auch die Einheit der beiden Reihen. Aber sie bewährt sich so an dem erfüllten Ziele der Freiheitsentwicklung, nicht an einem vorgeblichen gesetzlichen Naturgrunde derselben.

Verlag von **Adolph Marcus** in Bonn:

Die christliche Lehre
von der
Rechtfertigung und Versöhnung
dargestellt von
Albrecht Ritschl.

- I. Band. Die Geschichte der Lehre. gr. 8. 1870. geh. 9 *M.*
II. Band. Der biblische Stoff der Lehre. gr. 8. 1874. geh. 6 *M.*
III. Band. Die positive Entwicklung der Lehre. gr. 8. 1874. geh. 9 *M.*

Unterricht in der christlichen Religion.

Von
Albrecht Ritschl.
gr. 8. 1875. geh. 1 *M.* 20 *g*

Schleiermachers
Reden über die Religion
und
ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands.
Von
Albrecht Ritschl.
gr. 8. 1874. geh. 2 *M.*

Die Entstehung der altkatholischen Kirche.

Eine kirchlen- und dogmengeschichtliche Monographie
von
Albrecht Ritschl.

Zweite, durchgängig neu ausgearbeitete Auflage.
gr. 8. 1857. geh. 8 *M.*

DE IRA DEI.

Scriptis
Albertus Ritschl.

4. 1859. 1 *M.*

Ueber
das Verhältniß
des
Bekenntnisses zur Kirche.
Ein
Votum gegen die neulutherischen
Doctrinen
von
Albrecht Ritschl.
gr. 8. 1854. geh. 50 *g*



418 119 '00

Stanford University Library
Stanford, California

**In order that others may use this book,
please return it as soon as possible, but
not later than the date due.**

