



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

Phil
525
13



Phil 525.13



Harvard College Library

FROM THE BEQUEST OF

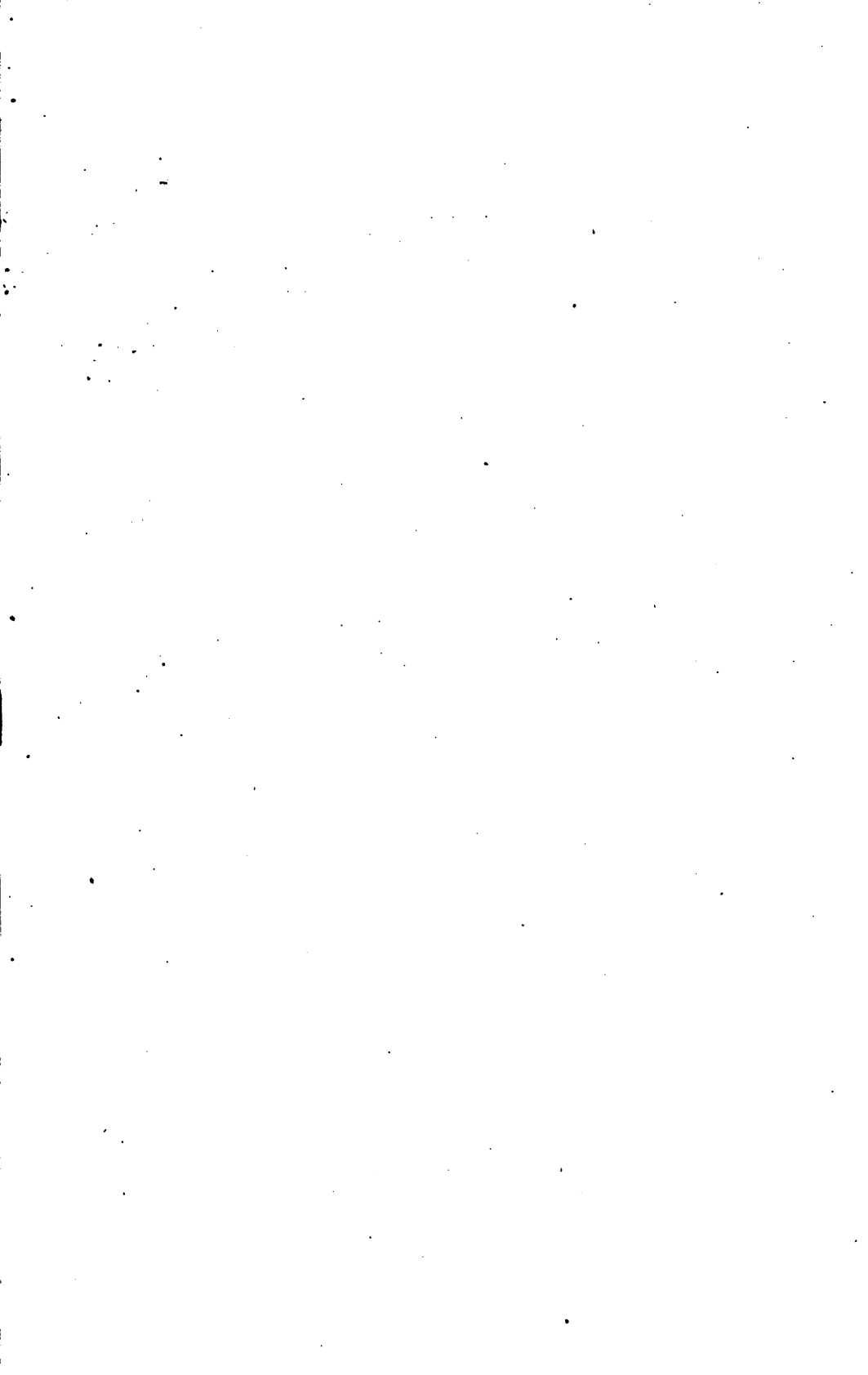
JAMES WALKER, D.D., LL.D.,

(Class of 1814),

FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE;

“Preference being given to works in the
Intellectual and Moral Sciences.”

8 Sept., 1887.





Ein Wort zur Controverse

über die

Mythik in der Theologie.

Von

Max Reischle,

Repetent am evangelisch-theologischen Seminar in Tübingen.



Freiburg i. B. 1886.

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Sieber).

Phil 525.13

~~III, 4273~~

SEP 8 1887

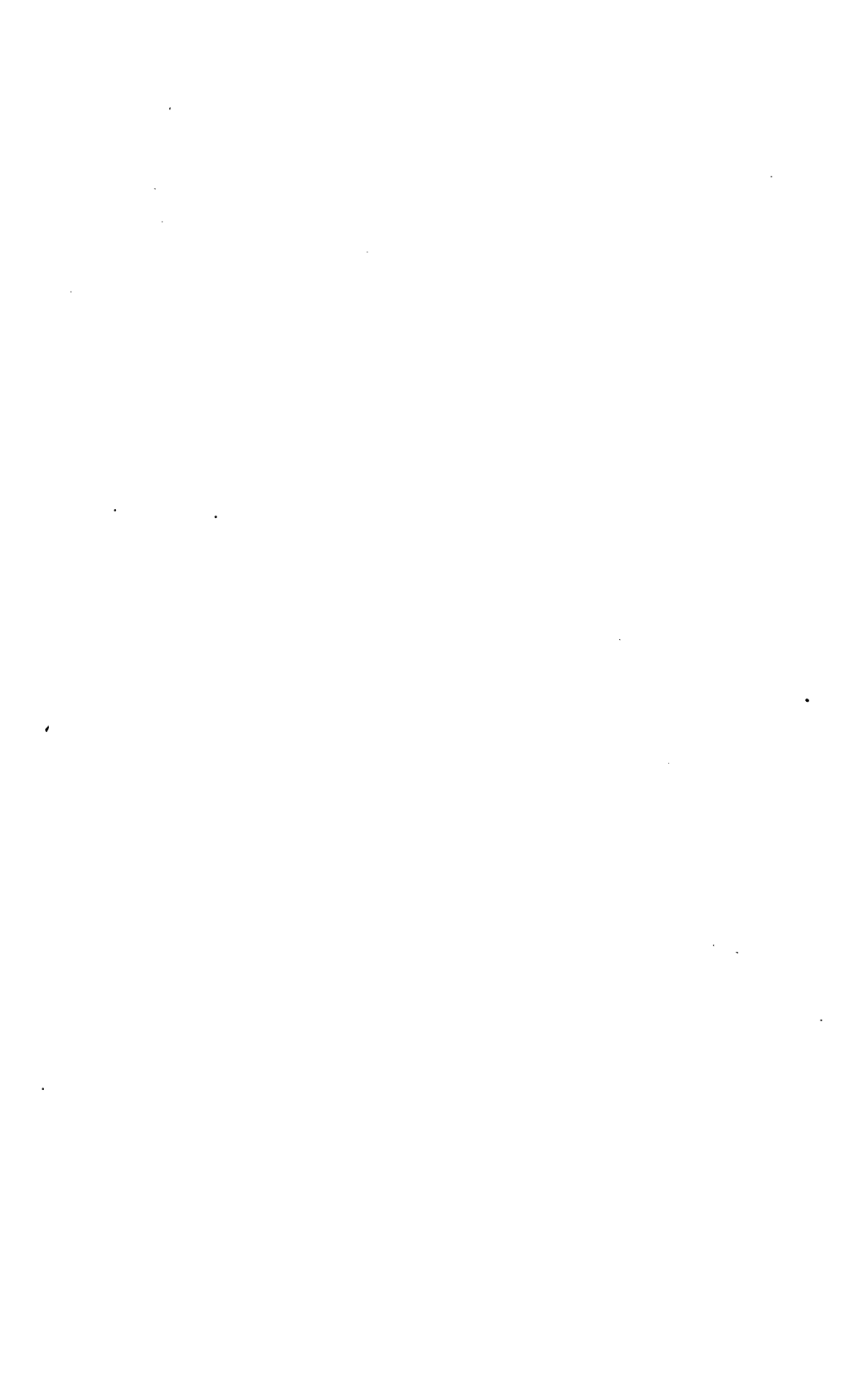
Walker Lund.

V o r w o r t.

Wenn ich im vorliegenden Schriftchen „ein Wort zur Controverse über die Mystik in der Theologie“ sagen möchte, so bin ich dabei von der Ueberzeugung durchdrungen, daß in einer dogmatischen Controverse nur das Wort desjenigen irgend einen Werth haben kann, der es nicht verschmäht, sich wirklich auf die dogmatische Arbeit an den controvers gewordenen Fragen einzulassen. Indem ich meinen Versuch eines Beitrags zu dieser Arbeit auf eine einzelne Frage beschränkt habe, bin ich mir wohl bewußt, daß die richtige Bearbeitung einer Einzelfrage sofort auch auf die anderen hinweist; doch glaubte ich an eine umfassendere Behandlung der hauptsächlichsten dogmatischen Controversfragen der Gegenwart, welche ich behufs einer Vorlesung für mich durcharbeiten hatte, mich nicht heranwagen zu sollen, ehe ich eine Studie über eine einzelne dieser Fragen dem Urtheil der Sachverständigen vorgelegt hätte. — Daß ich meine theologischen Grundanschauungen den Anregungen der Ritschl'schen Theologie verdanke, wird für den Leser leicht zu erkennen sein; ich hoffe mir aber das Zeugniß desselben zu verdienen, daß meine Dankbarkeit gegen Ritschl, welche zu bezeugen ich mich nie scheuen werde, mich nicht verhindert hat, die berechtigten religiösen Interessen, welche den Oppositionen seiner Gegner zu Grunde liegen, zu würdigen.

Tübingen, 26. Juli 1886.

Max Reischle.



Es ist eine in der Geschichte der christlichen Theologie sich oft wiederholende Erscheinung, daß in theologischen Controversen, welche von weiteren Kreisen aufgenommen werden, an die Stelle der verwickelten Probleme einfache Schlagworte treten, für und gegen welche nun, wenigstens von der großen Masse der Streitenden, der Kampf geführt wird. Auch in der durch Ritschl angeregten theologischen Controverse unserer Tage, welche nun doch einmal eine gewisse Popularität in der theologischen Welt sich errungen hat, haben die Hauptbestreiter der Ritschl'schen Theologie zwar alle einzelnen Punkte derselben der Kritik unterzogen, aber für das Bewußtsein vieler Gegner von Ritschl faßt sich der Protest gegen sein System in die Verwerfung einiger weniger Sätze zusammen, in welchen man die Summe der bestrittenen Anschauung glaubt ausgedrückt zu finden. Es sind besonders die beiden Sätze: „Keine Metaphysik in der Theologie!“ und „keine Mystik in der Theologie!“, gegen welche die Opposition sich gerichtet hat. — Durch solche Concentration des Streites scheint nun auf den ersten Blick die Sachlage sehr vereinfacht; bei genauerem Zusehen findet man aber gerade das Gegentheil. Hinter dem Gebrauch jener allzukurzen Schlagworte mit ihren vieldeutigen Ausdrücken Metaphysik und Mystik verbirgt sich nur allzuhäufig eine mangelhafte Kenntniß der ursprünglich angeregten Probleme, und so wird die Diskussion, statt zu einer klaren Auseinandersetzung über Ritschl's Theologie zu führen, zu einem fruchtlosen Hin- und Herreden. Doch es wäre sehr wohlfeil, nur die Klage über Mißverständnisse zu erheben, und es wäre unerlaubte Ueberhebung anzunehmen, daß in der ganzen bisherigen Debatte nichts zur Sache selbst beibracht worden sei. Man

wird vielmehr den Versuch machen müssen, statt den Knoten zu zerhauen, die verschlungenen Fäden desselben zu lösen; man muß es unternehmen, die oft ziemlich gleichlautenden und doch dem Inhalt nach verschiedenen Einwände, welche an die obengenannten Sätze sich anknüpfen, zu zerlegen und ihren Sinn festzustellen, im Zusammenhang damit das Problem wieder zurechtzurücken, eventuell in verschiedene Probleme zu spalten, und endlich auf Grund von all dem selbst Stellung zu den Fragen zu nehmen.

Einen Versuch dieser Art bietet die folgende Arbeit in Beziehung auf das eine der angeführten zwei Schlagworte, indem sie die durch Ritschl angeregte Controverse über die Mystik in der christlichen Theologie erörtert. Die Schwierigkeit der Aufgabe wird die Unvollkommenheit des Versuchs entschuldigen.

Indem Ritschl schon in der 1. Auflage seiner „Rechtfertigung und Versöhnung“ eine scharfe Unterscheidung der Mystik mit ihrer religiösen Praxis von den reformatorischen Grundgedanken und eine strenge Ausscheidung der ersteren aus einer nach evangelischen Grundsätzen entworfenen christlichen Glaubenslehre verlangt, hat er es an einer klaren Definition von Mystik keineswegs fehlen lassen (vgl. besonders I, 113. 1. Aufl.: „Mystik ist — zunächst die durch den areopagitischen Gottesbegriff geleitete Andacht, in welcher die Ueberschreitung aller Vermittlungen bis zum Aufgehen des bestimmten Bewußtseins in das unterschiedslose Wesen Gottes, als etwas schon in der irdischen Gegenwart Erreichbares erstrebt wird“). Die Gegner Ritschls nun aber, welche die Ausscheidung der Mystik aus seinem System tadelten, wollten damit keineswegs die Wiederaufnahme der ganzen Mystik in dem von Ritschl definirten präcisen Sinne fordern, sondern sie wollten nur in verschiedener Abstufung einzelne Elemente der Mystik beibehalten¹⁾, zum Theil sogar auch nur solche Anschauungen als legitim christlich vertheidigen, welche Ritschl gar nicht unter den Begriff Mystik befaßte.²⁾ Diesen zumeist verschwommenen Begriffsbestimmungen von Mystik bei den

¹⁾ Luthardt in der Zeitschr. f. kirchl. Wiss. und kirchl. Leben 1881, S. 642: „Ich verstehe völlig den Widerwillen Ritschl's gegen alle mystische Unklarheit und Müßiggängerei — Aber das berechtigt nicht, das Heilmittel in der radikalen Verwerfung dieses ganzen Gebietes zu suchen.“

²⁾ Vgl. darüber weiter unten.

Vertheidigern derselben hat Ritschl nicht nachgegeben, sondern in späteren Schriften den aufgestellten Begriff festgehalten und nur unter Verwerthung seiner historischen Untersuchungen denselben befestigt und in seinen verschiedenen Verzweigungen verfolgt (vgl. besonders „Theologie und Metaphysik“ S. 25. Geschichte des Pietismus I, S. 28. 469 ff. Rechtf. u. Verf. 2. Aufl. I, 119 ff. III, 93. 106 f. u. ö.), und an diesem Begriff demonstirt er den Verehrern einer Mystik in der christlichen Theologie, wohin sie mit der Mystik gerathen (vgl. z. B. Theol. u. Metaph. S. 48). Die letzteren aber beschwerten sich nun auf dies hin über Gewaltthätigkeit von Seiten Ritschls und beanspruchten das Recht, ihrerseits zu sagen, was sie unter Mystik verstehen wollen¹⁾. Dadurch aber ist, da auch die von Ritschl geleistete historische Aufklärung in der Regel ganz wegbleibt²⁾, der Willkür und damit der Verwirrung Thür und Thor geöffnet.

Wollen wir uns nun trotz dieses Zustandes einen Einblick in die bei der Diskussion über Mystik gegen Ritschl geltend gemachten Behauptungen und ein Urtheil über dieselben verschaffen, so sehe ich keinen anderen Weg als diesen: wir bestimmen — hierin schließen wir uns direkt an Ritschl und seine historischen Untersuchungen an — die charakteristischen Merkmale derjenigen geschichtlichen religiösen Erscheinungen, welche zweifellos von allen als mystisch bezeichnet werden, wobei wir uns bemühen, die verschiedenen Merkmale, obwohl dieselben in innerer Beziehung zu einander stehen, doch auseinanderzuhalten; zugleich aber — und hierin zeigen wir den Gegnern Ritschls uns willfährig — verzichten wir feierlich darauf, allen denen, welche ein „mystisches

¹⁾ Vgl. Justus Heer, Der Religionsbegriff Abrecht Ritschl's (Zürich 1884) S. 83: „Es ist freilich leicht, diejenigen, welche in der Religion auch ein mystisches Element für wesentlich halten, dadurch zu widerlegen, daß man ihnen irgend einen Schwarmgeist oder eine extravagante Nonne als Beleg vorhält und spricht: Siehe, das ist Mystik; verstehst Du etwas anderes unter ihr, so verstehst Du nichts von der Mystik! Solch' ein Verfahren wird man sich verbitten dürfen. Wir beanspruchen das Recht, selbst zu sagen, was wir unter Mystik verstehen in dem Sinn, wie wir diesen Begriff auf die Religion anwenden.“ (Die Hervorhebung der letzten Worte, welche die ganze Verwirrung der Sachlage beleuchten, stammt von mir her.)

²⁾ So z. B. gerade bei J. Heer l. c. S. 83 ff.

Element“ in der christlichen Religion für wesentlich erklären, den ganzen aus der Geschichte entnommenen Begriff mit allen seinen Merkmalen als Consequenz aufzubürden; vielmehr machen wir nur die Voraussetzung, daß sie unter ihrem „mystischen Element“ doch sicherlich etwas verstehen, was zu irgend einem der Merkmale des geschichtlich orientirten Begriffs „Mystik“ wenigstens in einer Beziehung der Verwandtschaft steht. Auf Grund dieser Voraussetzung aber, deren schließliche Rechtfertigung durch den Erfolg sich ergeben muß, suchen wir über die verschiedenen Bedeutungen, welche die Forderung eines „mystischen Elements“ in der christlichen Theologie haben kann und bei den Gegnern Ritschls thatsächlich hat, eben dadurch einen gruppirenden Ueberblick uns zu verschaffen, daß wir diese verschiedenen Bedeutungen an die verschiedenen Merkmale anknüpfen, welche in der geschichtlichen Betrachtung als unzweifelhafte Kennzeichen von Mystik wohl allgemein zugestanden werden. Erst auf Grund einer solchen Unterscheidung der verschiedenen Nuancirungen, welche die Fürsprache für die Mystik annehmen kann, ist auch ein Urtheil über die Berechtigung dieser Fürsprache möglich.

Beginnen wir gemäß dem eben bezeichneten Gang unserer Untersuchung mit der Bestimmung des Begriffs „Mystik“ in dem Sinn, in welchem derselbe in der Geschichte der christlichen Religion (wie auch in der Geschichte anderer Religionen) zugestandenermaßen gebraucht wird, so haben wir zuvörderst festzustellen: mit dem Namen „Mystik“ ist in erster Linie eine gewisse Form praktischer Religiosität zu bezeichnen. Erst in zweiter Linie schließt sich an die mystische Form des religiösen Lebens mit ihren verschiedenen Ausprägungen eine nicht minder reich verzweigte mystische Theologie, welche man gleichfalls kurzweg mit dem Namen „Mystik“ zu benennen pflegt. Diese mystische Theologie tritt ihrerseits wieder in zwei verschiedenen, wenn auch nicht selten kombinierten Gestaltungen auf: Einmal bildet ihren Inhalt eine Schilderung des inneren Lebens, welches der Mystiker führt, besonders eine Fixirung der verschiedenen Stufen des religiösen Bewußtseins, welches derselbe zu durchlaufen hat, also sozusagen eine Phänomenologie des religiösen Bewußtseins eines Mystikers von

bestimmter Richtung. Dabei ist nur zu beachten, daß jene Schilderung der inneren Zustände, obwohl sie oft eine peinlich genaue psychologische Analyse in sich schließt¹⁾, doch keineswegs wissenschaftlichen, sondern praktischen Zwecken dient: es soll dadurch die Anleitung zur mystischen Praxis für andere gegeben, m. a. W., es soll die Methode der mystischen Religiosität festgestellt werden. In anderen Fällen aber hat die mystische Theologie als mystische Spekulation oder Theosophie zu ihrem Inhalt diejenige Anschauung von Gott und seinem Verhältniß zur Welt und zum Menschen, welche der mystischen Praxis entspricht oder, genauer gesagt, welche einerseits nur auf dem Wege der mystischen Praxis erreicht („erlebt“) werden kann und andererseits wieder die Directive für die richtige Aneignung der mystischen Praxis gibt.²⁾

Steht nun die mystische Theologie im einen wie im anderen Sinne doch nur im Dienste der mystischen Religiosität, so werden wir gerade die zweifellosen Merkmale der letzteren, welche von der mystischen Theologie im ersten Sinne zum Theil dargelegt, von der mystischen Theologie im zweiten Sinne wenigstens wiedergespiegelt werden, behufs der Orientirung festzustellen haben. Es scheint mir nun, daß sich folgende Merkmale aufzählen lassen:

A) Es ist charakteristisch für die mystische Religiosität, daß die Vollendung derselben nur im Alleinsein der Seele mit Gott, in der Loslösung derselben von der Welt und auch von der Gemeinde erreicht werden kann. Dem entspricht der Zug des Mystikers zur Einsamkeit; das Kloster ist für denselben

¹⁾ In besonders hoher Ausbildung finden wir diese psychologische Zergliederung bei den quietistischen Mystikern. Es ist eine von den vielen psychologisch merkwürdigen Erscheinungen, welche die Mystik uns bietet, daß jene zergliedernde Selbstbeobachtung nicht das religiöse Leben zerstört und daß sie thatsächlich gepflogen wird, obwohl die Mystiker selbst zum Theil verlangen, daß die Seele vor jeder Art von Selbstbesinnung und Reflexion sich hüte (cfr. die Anschauungen der Frau von Guyon bei H e p p e, Geschichte der quietistischen Mystik in der kathol. Kirche S. 478: „Die Selbstbeschauung ist wie der Blick des Basilisten, welcher tödtet.“)

²⁾ Das obige „einerseits — andererseits“ deutet ein complicirtes Verhältniß an, welches bei dem Versuch, eine wissenschaftliche Phänomenologie des religiösen Bewußtseins der Mystik zu geben, klargestellt werden mußte. Bis jetzt harret die interessante, aber äußerst schwierige Aufgabe einer solchen Phänomenologie noch einer befriedigenden Lösung.

ein besonders günstiger Ort, aber konsequenterweise muß der Mystiker auch durch die klösterliche Gemeinschaft sich noch gestört fühlen¹⁾. Doch dürfen wir die Sehnsucht nach einer äußeren Trennung von der Welt nur als ein begleitendes Symptom der Mystik betrachten; durchaus charakteristisch ist für dieselbe aber die innerliche Zurückziehung der Seele von aller Welt. Dies bewährt sich daran, daß sowohl die kontemplative als die quietistisch gerichtete Mystik²⁾ dies Ziel in Aussicht nehmen. Die erstere führt dazu, daß die Seele, die Bilder der Welt dahinten lassend, allein die Schauung Gottes (resp. Christi) übe.³⁾ Die Loslösung der Seele von der ganzen umgebenden Wahrnehmungswelt tritt aber am vollständigsten ein und wird sozusagen zur Natur dann, wenn die Schauung Gottes in den Zuständen ekstatischer Vision sich vollzieht, welche z. B. in der älteren deutschen Mystik (im 12. und 13. Jahrhundert) besonders häufig sind⁴⁾. Nicht minder verlangt die quietistisch gerichtete Mystik die innerliche Trennung der Seele von der Welt. Auch ihr ist die innere Sammlung die Pforte zur Gotteinigung⁵⁾; nur gelangt die quietistisch gerichtete Mystik zu ihrer Abgeschiedenheit von der Welt vor allem dadurch,

¹⁾ Einen Beleg dafür bietet z. B. das Verhalten der Jeanne Marie de Cambry (1581—1639): Diese findet, daß es ihr auch in ihrem Augustinerinnenkloster nicht möglich sei, in dem „Cabinet des Paradieses“, in dem Zustand der Versetzung in das Wesen Gottes, zu ruhen; deshalb zieht sie sich aus dem Kloster zurück und läßt sich in ein einsames Häuschen einschließen, wo sie nun in fast ununterbrochenem mystischem Gebete verharren kann (Seppe l. c. S. 99).

²⁾ Vgl. über diese beiden verschiedenen, aber freilich sich vielfach ineinander schlingenden Richtungen der Mystik Ritschl, Geschichte des Pietismus I, S. 467 ff.

³⁾ In besonders klarer Weise bezeichnet Bernhard von Clairveaux diesen Zustand der Isolirung dahin, daß „die Seele, welche Gott schaut, ihn so schaut, als wenn sie allein von Gott geschaut werde. In diesem Vertrauen nimmt sie die wechselseitige Beziehung zwischen Gott und ihr so auf, daß sie außer ihm und sich nichts beachtet“. Ritschl l. c. S. 59.

⁴⁾ Die historischen Belege siehe bei Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter I. Theil (Buch I).

⁵⁾ Nach Teresa di Jesu z. B. ist der erste Schritt auf dem Wege zur Vollkommenheit die innere Sammlung (recogimiento), in welcher die Seele die Sinne von allen äußeren Dingen abzieht, so daß sie diese gar nicht mehr sieht. Seppe l. c. S. 15.

daß alles Begehren, welches uns an irgend eine Creatur kettet, und in letzter Linie auch die „formelle Selbstheit“ aufgehoben wird¹⁾, womit immerhin noch, anders als bei der Contemplation, das freilich interesselose Wahrnehmen der Dinge verbunden sein kann²⁾. — Bloß eine Consequenz der mystischen Forderung, daß die Seele in der Loslösung von der Welt zur Gottesgemeinschaft kommen solle, ist es, daß zu jeder Mystik auch eine Askese gehört, dies Wort im weitesten Sinn verstanden, als das Gefüge aller derjenigen Mittel, durch welche die Seele zu jener geforderten Befreiung gelangt.

Daß diese Abstraction der Seele von der Welt, welche ein grundlegendes Merkmal der mystischen Religiosität ist³⁾, auch die Loslösung der einzelnen Seele von der Gemeinde in sich schließt, bedarf keiner weitläufigen Begründung. Mag immerhin eine Mystik die Gemeinschaft der Gottesfreunde hochschätzen, mag immerhin die Seele des Mystikers sich der Freundschaft und Anleitung

¹⁾ Diese Forderung stellt z. B. die, wie mir scheint, von quietistischer Mystik wenigstens durchzogene „Deutsche Theologie“: Die Seele muß „lauter und bloß sein von allen Bildern (das ist: von der Creaturenliebe) und abgetrennt von allen Creaturen, und zuwörderst von ihr selber“. — Nach Teresa di Jesu gelangt die Seele zu einem Vergessen ihrer selbst, indem sie, nur auf Gottes Ehre bedacht, sich vorkommt, als sei sie gar nicht mehr auf der Welt, als sei sie ein Nichts. Heppe l. c. S. 17.

²⁾ So Fénelon (nach Heppe l. c. S. 392): „Die in Gott ruhende Seele ist wie ein Wasser, welches die Bilder der verschiedensten Dinge in sich aufnimmt, ohne dadurch erregt oder verändert zu werden.“ — Aehnlich Frau von Guyon (ib. S. 470): „Alles das, was in die Sinne fällt, läßt die Seele in ihrer unerschütterlichen Ruhe unberührt. Es ist ihr, als ob die sinnliche Wahrnehmung und Empfindung in einem Anderen vor sich gehe. Sie tritt nicht in die geringste Bewegung ein, weder um zu erkennen noch um zu genießen.“

³⁾ Im Zusammenhang mit diesem Grundzug mystischer Religiosität muß auch in der mystischen Theosophie der abstrakte (neuplatonische) Gottesbegriff hervorbrechen. Daß derselbe auch der quietistisch gerichteten Mystik nicht fehlt, darüber vgl. z. B. die Stelle aus Fénelon (bei Heppe l. c. S. 393): „Die reine und direkte Contemplation ist negativ, insofern sie sich freiwillig keinem sinnlich wahrnehmbaren Bilde, keinem unterscheidbaren und nennbaren Begriffe von Gott, mit keiner begrenzten Idee von Gott beschäftigt, sondern über alles, was begrenzt, unterschieden und wahrnehmbar ist, hinausgeht, um nur in der abstrakten Idee des unbegrenzten und unbeschränkten Wesens Gottes auszuruhen.“

eines von Gott erleuchteten Seelenführers erfreuen, so muß doch auf den Höhepunkten religiösen Erlebens die Seele das alles zugleich mit der Welt dahinterlassen.

Ist nun aber nach der Intention der Mystik die Seele wirklich allein mit Gott, los von aller Welt, so hängt es damit eng zusammen, daß auch alle Vermittlungen dahinschwinden, an welche die Gemeinschaft der Seele mit Gott resp. mit dem erhöhten Christus könnte gebunden sein; denn solche Vermittlungen würden uns zurückführen in die Welt der Getheiltheit. Indem die Mystik diese Beiseitesetzung der Vermittlungen, so enge sie sich an die Loslösung von der Welt anschließt¹⁾, doch wieder selbständig hervorhebt und ausführt, nennen wir dieselbe als zweites unverkennbares Merkmal:

B) Charakteristisch ist es für die mystische Religiosität, daß sie eine alle, auch die historischen Vermittlungen überbietende, also unmittelbare Einigung der Seele mit Gott, resp. dem erhöhten Christus prätendirt. Wir sind berechtigt, hier die Einigung mit dem erhöhten Christus der Einigung mit Gott gleichzusetzen; denn auch da, wo, besonders nach Anleitung des Bernhard von Clairveaux, die Vereinigung mit dem Bräutigam Christus in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt ist, wird doch eben darin die Einigung der Seele zu Einem Geiste mit Gott selbst, die Schauung Gottes selbst in Aussicht genommen²⁾. Die Unmittelbarkeit dieser Einigung wird nun von Mystikern der ver-

¹⁾ So ist denn auch beides zusammengestellt in einem der Gedichte mystischen Inhalts (wohl aus dem Ende des 13. Jahrhunderts), welche Preger mittheilt (l. c. I, S. 287):

Gienach folgt ein höher Leben,
Ob allen Creaturen schweben,
Sein selbst und aller Dinge frei,
Ohn Mittel sehen, was Gott sei.
Das heißt contempliren.

²⁾ Vgl. Mitschl, Geschichte des Pietismus I, S. 49 über Bernhard: „Auf der anderen Seite [neben der Hervorhebung der Leidensgestalt Christi] haftet doch die Befriedigung, welche in dem Bräutigam gesucht wird, daran, daß er zugleich das Wort Gottes ist, und daß er für Gott eintritt. Demgemäß wird in der Darstellung der contemplativen Vorgänge ohne Schwierigkeit auch Gott für Christus untergeschoben.“

schiedenen Richtung und Zeit in den stärksten Ausdrücken bezeichnet, als eine Vergottung der Seele, als eine Vermischung derselben mit Gott bis zur Aufhebung der Unterscheidung zwischen ihr und Gott¹⁾. Es drückt vollständig die Tendenz aller Mystiker aus, wenn Wilhelm a Brakel (1635—1711) es ausspricht, daß die wahren Gläubigen nicht bei den von Christo verbürgten Gütern stehen bleiben, sondern sich an die Quelle selbst wenden²⁾. Daraus ergibt sich aber, daß auch die Vermittlung der Gottesgemeinschaft durch das Wort des Evangeliums, welches die Gaben Gottes in Jesu Christo uns verkündigt, in letzter Linie außer Geltung gesetzt werden muß. Je häufiger die Mystiker das Wort Gottes erwähnen, desto sicherer wollen sie über die Vermittlung durch die Predigt des Evangeliums hinausführen, indem ihnen das Wort Gottes das unerschaffene, wesentliche Wort Gottes bedeutet, womit entweder die aus der Natur Gottes ewig hervorgehende Idealwelt bezeichnet ist, in deren Sphäre die Contemplation sich erhebt³⁾, oder das lebendige und lebensschaffende, aber wort- und lautlose Sprechen Gottes in der Seele des Menschen, der zur Entledigung von allem eigenen Begehren und Thun ge-

¹⁾ Was Bernhard v. Clairvaux nach der subjectiven Seite hin aufstellt, daß es nämlich möglich sei, in der „Steigerung des religiösen Lustgefühls die regelmäßige verständige Unterscheidung zwischen sich und Gott aufzuheben und mit Gott zu Einem Geiste zu werden“ (Ritschl l. c. S. 58), das wiederholt Eckhart in objektiver Fassung: „alle, die selig sind, die sind gott und gotlich wesen und gottes substance in dem werck der seligkeit“ (Traktat von dem Schauen Gottes durch die wirkende Vernunft, mitgetheilt von Preger l. c. I, S. 487). — Ganz ähnliche Gedanken hat auch die quietistische Mystik aufgenommen; vgl. Heppes Citate aus den Schriften der Frau von Guyon, z. B. aus Le Canticque 6, 4: La vraie consommation du mariage fait le mélange de l'âme avec son Dieu si grand et si intime, qu'elle ne peut plus se distinguer ni se voir (Heppes l. c. S. 470).

²⁾ Vgl. Ritschl, Geschichte des Pietismus I, S. 297.

³⁾ So z. B. ist bei Eckhart das Wort das aus der Natur Gottes, dem unpersönlichen („ungeworteten“) Wort hervorgehende „gewortete“ Wort, der Träger der Idealwelt, und in diesem Sinn sagt er: „Das ewig Wort ist das Mittel und Bild selbst, das da ist ohne Mittel und ohne Bild [= welches selbst nicht wieder eines anderen Mittels und Bildes bedarf, um aufgefaßt werden zu können], auf daß die Seele in dem ewigen Wort Gott begreift und bekennet ohne Mittel und ohne Bild“ (citirt bei Preger, l. c. I, S. 437).

langt ist¹⁾. Läßt aber der Mystiker bei seiner Erhebung zur Gotteseinigung die Vermittlung durch das Wort des Evangeliums hinter sich zurück, so bedarf er konsequenterweise auch nimmer der Beziehung des Glaubens auf den historischen Christus, der für uns gelebt und gelitten hat und gestorben ist. Und in der That bricht diese Konsequenz, so stark sich die Mystiker bemühen, derselben auszuweichen²⁾, doch überall in der Mystik mit Macht hervor.

¹⁾ In diesem Sinne redet z. B. Frau von Guyon von der „parole increée“: „Cette parole vivante et vivifiante, qui s'insinue par toute l'âme, qui est le Verbe, se fait entendre, comme dit le Livre de l'Imitation (Livr. III, Chap. 43, § 3) „sans bruit de paroles“. Vgl. bei Peppe l. c. S. 457.

²⁾ Es ist besonders interessant, die vergeblichen Bemühungen der Mystiker in dieser Richtung zu beobachten. Ich stelle nur einige Belege zusammen, welche der Gruppe der quietist. Mystiker der katholischen Kirche angehören: Ausdrücklich bezeugt Molinos die Getheiltheit der Ansichten über die Frage, ob auf der Stufe der eingegossenen passiven Contemplation auch noch die Betrachtung des Leidens und der Menschheit Christi ihre Stelle habe; er redet von solchen, welche das Herzens-Gebet als etwas über die Betrachtung der Leiden Christi Erhabenes ansehen („gli altri insegnano, che la meditazione de misterii della vita, passione e morte del Salvatore non è orazione, nè anche memoria di essi, ma doversi sol chiamar' orazione l'alta elevazione in Dio, la cui divinità contempla l'anima in quiete e silenzio“). Molinos selbst sucht eine vermittelnde Ansicht geltend zu machen, dahingehend, daß in der Seele während der Contemplation doch der Gedanke an Christi Menschheit und Leiden noch fortwirke in Gestalt eines einfachen Glaubens, ohne daß Christi Leiden im Einzelnen vergegenwärtigt würde. — Was bedeutet aber diese Reduktion der ausführlichen Erinnerung auf einen einfachen Glauben anders, als ein Entschwinden der menschlichen Gestalt des historischen Christus aus dem Bewußtsein des Contemplirenden? — Eine andere Vermittlungsansicht, die aber nur noch deutlicher die Bedeutung des historischen Christus bei Seite schiebt, findet sich bei einem anderen Quietisten, Benedikt Canfeld: In welchem Sinn soll die Passion Jesu betrachtet werden? Etwa so wie sie einst zu Jerusalem geschehen ist? Nein, rathamer ist es, daß die Seele die Passion Christi in ihren eigenen Schmerzen und Leiden betrachte und diesen mit Innigkeit sich hingebe. Das Leiden der gottgeeynten Seele ist ja identisch mit dem Christi. — Das bedeutet doch nur: der Quietist ist darüber hinaus, das geschichtliche Bild Christi zu bedürfen. — Aehnlich, aber nicht so deutlich Fénelon: Die geförderten Seelen reden und verkehren mit dem Bräutigam Christus: aber „freilich wird der Erlöser in dem Herzen der Vollkommenen etwas so Innerliches, daß sie sich gewöhnen, ihn nicht sowohl als ein ihnen äußerlich gegenüberstehendes Objekt als vielmehr als das innere Princip ihres

Erstrebt aber die Mystik eine unmittelbare Einigung der Seele mit Gott, so liegt es nahe anzunehmen, daß dieselbe direkt nicht innerhalb der activen Funktionen des bewußten geistigen Lebens, innerhalb der gegen einander sich abgrenzenden Thätigkeiten des Vorstellens, Wollens und Fühlens sich vollzieht, sondern in einem hinter denselben liegenden Centrum der Seele. Denn sofern auch das klar bewußte Wollen und Fühlen doch unter der Leitung der aus der äußeren und inneren Welt ihren Stoff entnehmenden, scheidenden und vergleichenden Vorstellungsthätigkeit steht, kommt bei der Vollziehung aller jener Funktionen die Seele doch nicht über alle Vermittlungen hinaus und — was hinzuzunehmen ist — auch nicht zur Abstraktion von der Welt. In dieser Hinsicht können wir nun ein drittes Charakteristikum der Mystik registriren:

C) Ein Merkmal mystischer Religiosität ist, daß sie eine Einwirkung Gottes auf die Seele zu erreichen beansprucht, welche nicht innerhalb der regelmäßigen activen Funktionen des geistigen Lebens, sondern in dem innersten Grunde der Seele, aus welchem diese erst hervorgehen, sich vollziehen soll. Wir haben nicht nöthig, zur Illustration dieser Behauptung sofort auf den Zug der Mystik zur ekstatischen Einigung mit Gott hinzuweisen, bei welcher ja in der That die regulären Geistesthätigkeiten sistirt sind; sondern auch bei solchen mystischen Anschauungen, welche nicht in der Ekstase den Höhepunkt religiösen Erlebens suchen, tritt dieses charakteristische Merkmal klar zu Tage. Auch diese pflegen ausdrücklich die Wirkung Gottes, welche bei dem Mystiker eintritt, von einer Wirkung Gottes innerhalb der geistigen Kräfte des Menschen zu unterscheiden¹⁾, womit denn jene Gotteswirkung

eigenen Lebens anzusehen“. — Vgl. Heppe l. c. S. 121 f., 82 f., 394. — Sogar für Bernhard v. Clairveaux, welcher gerade durch die Hervorhebung der Contemplation des Leidens Christi den mächtigen Strom der Mystik in christliche Bahnen zu zwingen bemüht war (ohne dabei doch ihn in die Bahnen der liturgischen Christlichkeit des Orients zurückzuführen), ist doch die Intuition des Leidens Christi nur das Mittel zur Erreichung der bildlosen geistigen Versenkung in Gott. Cfr. Ritschl, Geschichte des Pietismus I, 51.

¹⁾ In besonders klarer Weise finde ich diesen Gedanken ausgedrückt in den von Heppe l. c. S. 458 f. mitgetheilten Auszügen aus Frau von Guyon's Schrift *Le cantique des cantiques*. Hier wird es klar ausgesprochen: „— il faut expliquer la différence, qu'il y a entre l'union des puissances

auch über die ethischen Wirkungen Gottes, welche wir in unserem Wollen, Fühlen und Vorstellen erfahren, hinausgehoben ist. Diese Unterscheidung aber hat nur dann ihren Halt, wenn hinter den Kräften und Thätigkeiten der Seele ein innerster Seelengrund angenommen wird. Daß nun aber ein solcher vorhanden sei und daß eben in diesem die Gotteinigung der Seele vor sich gehe, ist eine von den Mystikern vielfach ausgesprochene Anschauung ¹⁾, deren allmähliche Entwicklung sich ziemlich deutlich verfolgen läßt ²⁾.

et l'union essentielle.“ Diese union des puissances nun kann zu Stande kommen „dans le seul entendement; c'est l'union de pure connaissance“; oder „dans la mémoire, ce qui se fait par un absorbement de l'âme en Dieu et un profond oubli des créatures“; oder aber „elle se fait sentir dans la seule volonté par une amoureuse jouissance, sans vue ni connaissance distincte, c'est l'union d'amour“. Obwohl nun besonders die letztere der union essentielle sehr nahe kommt, besonders wenn sie nicht vorübergehend sondern permanent ist, so bleibt es doch nur eine „union des puissances, qui est une union de fiançailles“; darüber erhebt sich l'union essentielle; diese ist le mariage spirituel, où il y a union d'essence à essence et communication de substances; ou Dieu prend l'âme pour son épouse et se l'unit, non plus personnellement, ni par quelque act ou moyen, mais immédiatement, réduisant tout en unité et la possédant dans son unité même.

¹⁾ Frau von Guyon nimmt, ganz entsprechend den in der vorigen Anmerkung mitgetheilten Ansichten, im Unterschied von den Seelenkräften („les puissances“) einen Seelengrund an: „le fonds de l'âme“, „le centre“; eben in diesem übt jenes unmittelbar wirkende „Wort“ (cfr. oben S 14, Anm. 1) seine Thätigkeit.

²⁾ Vgl. das historische Material bei Preger, Geschichte der Mystik: Dietrich's von Freiburg Anschauungen über das Bild Gottes in der Seele, welche auf aristotelische Begriffe Bezug nehmen I, S. 297 ff.; dann Eckhart's Lehre vom „Funken“ oder „Ganster“ der Seele (I, 415 ff.). In der folgenden Zeit sind es gerade „Die Lehre vom Seelengrunde, die Fragen, wo das Bild liege, in dem Wesen oder in den Kräften, und im Zusammenhang damit die Frage von der Geburt Gottes in der Seele“, welche die neuere Eckhart'sche Mystik beschäftigen und gegen die ältere kirchliche Mystik abgrenzen (II, 6). Cfr. besonders II, 214 ff. die Auffassungen der Eckhart'schen Schule vom Seelengrund, z. B. das Wort des Gieseler von Slatheim: „Gott wird nicht in der Vernunft, nicht im Willen, sondern im Zwendigsten des Wesens geboren, und das werden gewahr alle Kräfte der Seele. Die Seele tritt dabei in ein lauterer Leiden und läßt Gott wirken“ (Preger II, 245). — Es wäre von besonderem Interesse, wenn sich die philosophischen Einflüsse, die zur Ausbildung der Lehre vom Seelengrunde mitgewirkt haben, noch genauer nachweisen ließen, als dies bei Preger der Fall ist.

Die drei aufgezählten Merkmale nun sind nicht immer zugleich in gleicher Deutlichkeit ausgeprägt; aber wenn eine Form der Religiosität eines dieser Merkmale klar erkennen läßt, so ist sie dadurch zu einer mystischen gestempelt. Bei der gegebenen Aufstellung charakteristischer Kennzeichen für die Mystik war es uns nicht darum zu thun, neuen historischen Stoff beizubringen, sondern vielmehr — mit absichtlicher Beschränkung der historischen Belege, die wir größtentheils aus den dankenswerthen, manche unzugängliche Quellen erschließenden Stoffsammlungen von Preger und Geppé herausgehoben haben — die Hauptgesichtspunkte, welche bei der Feststellung des mystischen Charakters einer historischen Form der Religiosität in Betracht kommen, zusammenzustellen. Eben damit glauben wir nun aber, wie oben Seite 8 angedeutet worden, die Mittel an der Hand zu haben, um die in der neuesten Dogmatik geführte Controverse über die Mystik in der christlichen Theologie zu zerlegen und in etwas zu klären; und zwar soll dies auf folgende Weise geschehen: wir nehmen von den aufgestellten drei Kennzeichen einer zweifellos mystischen Religiosität eines nach dem anderen vor, erheben jedesmal die Frage, ob die Advokaten der Mystik gegenüber der von Ritschl unternommenen Bestreitung ihres Heimatrechts in der christlichen Theologie ihrerseits eine Auffassung der christlichen Religion haben, welche geradezu dieses Kennzeichen an sich trägt, oder ob sie nicht wenigstens eine gerade in diesem Punkt der Mystik wirklich verwandte Auffassung des Christenthums haben, oder ob nicht wenigstens gerade in diesem Punkt eine vermeintliche Verwandtschaft sie an die Mystik kettet; und endlich prüfen wir auf Grund einer solchen Sichtung ihrer unter dem Panier der Mystik gegen Ritschl erhobenen Oppositionen, mit welchem Rechte sie dieselben vorbringen.

Unter den für die Mystik bezeichnenden Merkmalen haben wir die Anschauung vorangestellt, daß das religiöse Verhältniß zu Gott nur in der Loslösung der Seele von der Welt und auch von der Gemeinde, im Alleinsein der Seele mit Gott seine volle Verwirklichung finde. Ritschl formulirt nun seinen Gegensatz gegen die mystische Auffassung der christlichen Religion auch in

diesem Punkte mit aller Schärfe. Er geht davon aus, daß jede Religion eine bestimmte Anschauung von der Welt und ein bestimmtes negatives oder positives Verhalten zu derselben in sich schließe. Man kann eine Religion gar nicht vollständig verstehen, wenn man sie bloß als ein Verhältniß zwischen dem Menschen und Gott beschreibt; vielmehr, da zur Darlegung einer bestimmten Religion eine genaue Bestimmung der Güter oder des höchsten Gutes gehört, welche die betreffende Religionsgemeinschaft ihren Mitgliedern zu gewähren prätendirt, diese Güter oder dieses Gut aber entweder zur Welt gehören oder jedenfalls nur im Vergleich mit ihr verständlich werden können, so ist zur vollständigen Beschreibung einer Religion nothwendig zu definiren, in welche Stellung der Welt gegenüber sie ihre Anhänger einführt¹⁾. Nun enthält freilich diese Gedankenentwicklung noch keine direkte Abwehr einer mystischen Auffassung der christlichen Religion; denn es ist dabei noch offen gelassen, daß das Verhalten zur Welt, welches wir bei der Darstellung einer Religion als das von derselben vorgeschriebene zu konstatiren haben, möglicherweise ein lediglich negatives, das der Loslösung des Willens und Denkens von der Welt ist²⁾; es ist also auch noch nicht ausgeschlossen, daß möglicherweise dieses

¹⁾ Vgl. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung. 2. Aufl. III, 27 ff.; bes. S. 28: „Der Kreis, in welchem eine Religion vollständig zur Anschauung kommt, ist nur durch die drei Punkte Gott, Mensch, Welt zu beschreiben.“

²⁾ Bei der Beschreibung einer derartigen mystischen Religion bedürfen wir also auch aller drei Punkte, Gott, Mensch und Welt, haben aber eben zu zeigen, auf welche Weise diese Religion sich bemüht, den dritten Punkt für ihre Anhänger schließlich außer Geltung zu setzen. Wir müssen bei einer solchen Religion zu zeigen versuchen, wie dieselbe ihre Anhänger in das mystische Schema zu zwingen bestrebt ist, wornach die Seele Gott so schaut, als wenn außer ihm und ihr nichts vorhanden wäre; wir können aber diese Beschreibung nur geben, wenn wir nicht selbst in diesem Schema uns bewegen, sondern dasselbe überschreitend das (repulsive) Verhalten der Religion gegenüber der Welt schildern; thäten wir dies nicht, so würde uns überhaupt die Möglichkeit, diese Religion zu beschreiben, verloren gehen. Daraus folgt nun aber, daß die Beschreibung einer mystischen Religion den Mystiker nur begleiten kann auf dem Wege seiner allmählichen Losagung von der Welt; dagegen von dem Punkte an, wo dieses Ziel erreicht, d. h. wo dem Mystiker die Welt ganz verschwunden und seine Seele mit Gott ganz allein wäre, gibt es keine Beschreibung mehr; wenn (etwa von ihm selbst) doch eine solche gegeben würde, würde diese nur auf den Boden eines bestimmten Verhaltens der Welt gegenüber zurückführen.

Verhalten eben das der christlichen Religion entsprechende wäre und damit die letztere als mystische Religionsform sich kennzeichnete. Aber die ganze Entwicklung des Inhalts der christlichen Religion bei Ritschl enthält die Opposition gegen eine solche Deutung der christlichen Religion, als ob diese zu einem bloß negativen Verhalten gegen die Welt Anleitung gäbe. Wird doch nach Ritschl die christliche Religiosität, zu welcher wir im Vertrauen auf die in Christo geoffenbarte sündenvergebende Liebe Gottes gelangen, geübt in den religiösen Funktionen der Gotteskindschaft und Herrschaft über die Welt (Vorsehungsglauben, Demuth, Geduld, Kindschaftsgebet), in denen wir das ganze Gefüge der Welt mit all ihren Uebeln als ein Mittel für die Verwirklichung des Zweckes Gottes und unseres eigenen höchsten Zweckes ansehen lernen, und sie wird bewährt in den sittlichen Thätigkeiten auf den Endzweck des Reiches Gottes hin, einen Endzweck, welchem die sittlichen Thätigkeiten innerhalb der natürlichen Ordnungen des Lebens (Ehe, Familie, bürgerliche Gesellschaft, nationaler Staat) nicht widersprechen, sondern vielmehr sich einordnen. Die christliche Religiosität schließt also nach Ritschl ein durchaus positives Verhalten zur Welt in sich; ebenso ist ihr aber die Beziehung auf die Gemeinde wesentlich; denn als Glied der Gemeinde eignet der Christ das Vertrauen auf die vergebende Vaterliebe Gottes in Christo sich an, als Glied der Gemeinde weiß er sich gerechtfertigt, als Glied der Gemeinde übt er seine weiter hinausgreifende sittliche Thätigkeit für den Zweck des Gottesreiches.

In Beziehung auf das erste von uns aufgestellte Kennzeichen der Mystik also hat Ritschl sich vollständig von derselben losgesagt. Wenn nun auf dies hin die Anklage wegen unberechtigter Ausschließung der Mystik aus der christlichen Theologie erhoben wird, wie viel von der Mystik wollen dann diese Ankläger uns wieder zu Gute kommen lassen?

Es ist mir nicht bekannt, daß irgend einer derselben die Tendenz hätte, die ganze christliche Religiosität wieder mystisch zu gestalten und auf die volle Loslösung von der Welt zu stimmen, welche wir oben Seite 8 ff. uns vergegenwärtigten. Wohl aber hören wir die Vertheidiger eines „mystischen Elements“ in der christlichen Theologie davon reden, daß wenigstens in einzelnen, aber gerade in den höchsten und seligsten Momenten unseres

Christenlebens, in denen ein Vorschmack der ewigen Seligkeit uns gegeben sei, wir in die Anbetung Gottes uns ganz versenken, daß wir da der Welt vergessen und daß in diesen Stunden geweihter Andacht auch der Gedanke an die Gemeinde zurücktrete gegenüber der persönlichen Gewißheit: „Ich in Dir, Du in mir.“ Nach der Häufigkeit und Kräftigkeit solcher Augenblicke der Seligkeit wird dann wohl auch die Höhe des Christenstandes, die der Einzelne erreicht hat, bemessen. Namentlich in Predigten können wir sehr häufig diese Klänge vernehmen: der Wahrheit, daß Gott Geist sei und daß wir ihn anbeten sollen im Geist und in der Wahrheit, werden wir nur in dem Maße gerecht, als unser Geist es lerne zu verstehen, daß Gottes Wesen eine Fülle von Leben, Ströme von Kraft, ein Meer von Licht bedeute, und sich staunend darein ganz versenke. Und genau pflegen dem die Schilderungen der ewigen Seligkeit, auf die wir hoffen, zu entsprechen.

Ihre Verwandtschaft mit der mystischen Loslösung von der Welt bezeugen die Prediger solcher Anschauungen häufig selbst durch ihre besondere Vorliebe für die gewiß zum Theil großartigen Herzensergüsse mystischer Frömmigkeit in Prosa und in Lied, in welchen nach ihrer Ansicht zwar nicht das ganze Christenleben, zu dem doch auch die sittliche Arbeit in der Welt gehöre, aber wenigstens die Höhepunkte und Wehestunden christlichen Lebens in richtiger Weise dargestellt sind ¹⁾.

Haben denn nun diejenigen, welche in dem eben besprochenen Sinn ein „mystisches Element“ in der christlichen Religion fordern, nicht darin vollkommen Recht? Können sie sich nicht namentlich

¹⁾ Besonders sind es die Lieder Gerh. Tersteegen's in ihrer in der That überwältigenden Schönheit, in welchen die Vertreter solcher Anschauungen den vollgiltigen Ausdruck der gehobenen Stimmungen finden können, welche sie freilich nur für einzelne Stunden in Aussicht nehmen; man denke z. B. an das Lied „Gott ist gegenwärtig“, besonders den Vers 5 (Tersteegen, Ges. Schriften [Stuttg. 1845], 1. Band. Geistliches Blumengärtlein S. 265.)

Luft, die alles füllet, drin wir immer schweben,
Aller Dinge Grund und Leben.
Meer ohn Grund und Ende, Wunder aller Wunder,
Ich senk mich in dich hinunter:
Ich in dir, du in mir;
Laß mich ganz verschwinden,
Dich nur sehn und finden.

auf die Schrift berufen? Redet doch Paulus, wo er des Christenstandes höchste Geheimnisse uns verkündet, davon, daß ihm die Welt gekreuzigt sei und er der Welt (Gal. 6, 14), daß nicht mehr er lebe, sondern Christus lebe in ihm (2, 20)¹⁾; ist doch das Christenleben (nach Col. 3, 3) verborgen mit Christo in Gott und handelt es sich doch für den Christen um ein Zunehmen am $\epsilon\sigma\omega$ $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ und um eine Versenkung des Geistes in die ganze Gottesfülle (Eph. 3, 17 ff.). In all dem scheint doch dem Christen eine Höhe gezeigt zu werden, auf der er, allein mit Gott, die Welt und die Gemeinde unter sich lassend, der Anbetung ganz sich hingiebt.

Aber prüfen wir einmal, ob in denjenigen Augenblicken, in denen wir zum Gebet des Herzens, zur Anbetung Gottes uns sammeln, wirklich die Beziehung zur Welt und zu den Brüdern darf aufgehoben werden (wobei wir es noch dahingestellt lassen, ob wirklich die Augenblicke der Gebetsandacht eine so ausschließliche Bevorzugung vor den anderen Erweisungen des Christenlebens verdienen, wie es hier behauptet wird)!

Beginnen wir mit der Beziehung zur Gemeinde, zu den Brüdern! Darf diese im Gebetsleben in gesteigerter Andacht uns entschwinden? Wir antworten mit Nein, aus folgenden Gründen:

1) Der Christ würde damit die Grundlage, auf welcher auch sein ganzes Gebetsleben ruht, sich selbst wegnehmen. Er naht sich ja betend zu Gott im Vertrauen auf den in Jesu Christo offenbaren Heilswillen Gottes; er wagt es zu dem Gott, den er aus der Offenbarung in Christo kennt, zu beten eben mit Berufung auf Christus. Und diese letztere ist nicht etwa bloß die Pforte zum Gebet in dem Sinne, daß wir im inneren Heiligtum des Gebets dieser Beziehung nicht mehr bedürften, sondern das ganze Gebet soll Gebet im Namen Jesu sein und bleiben; nach Joh. 16, 23 f. ist dieses die höchste Stufe, ein Gebet im Vollmachtsnamen Jesu, mit Berufung auf die in Christo an uns ergangene Rundgebung des göttlichen Gnadenwillens. Diese Rundgebung aber haben wir darin, daß Jesus Sünder zu sich und

¹⁾ Diese Stelle Gal. 2, 20 ist — ich weiß nicht, ob von Tersteegen selbst oder von einem der Herausgeber — bei dem in Anm. 1, S. 20 citirten Verse angeführt zum Beleg der Bitte: „Laß mich ganz verschwinden!“

darin zu Gottes Gnade ruft, daß er die Absicht ausdrückt und ausführt eine Gemeinde von erlösten Sündern aus denen, welche nur seinen Ruf vertrauensvoll aufnehmen wollen, zu sammeln. Nur sofern ich auf diese Absicht Christi reflektire, welche nicht auf mich als Einzelnen, sondern auf die Erlösung einer Gemeinde aus der Mitte der Sünder gerichtet ist, habe ich das Recht dazu, ohne eine specielle Aufforderung an mich abzuwarten, auch mich als einen Berufenen anzusehen und mich unter diejenigen zu rechnen, welche zu Gott als ihrem himmlischen Vater beten dürfen. Also nur als Glied einer Gemeinde Christi, nur in dem Bewußtsein, daß Christus aus der Vielheit der Sünder eine Vielheit der Erlösten gewinnen will und daß eben das der Gnadenwille Gottes ist, bewege ich mich vertrauensvoll in meinem Christenstand, also auch in meinem Gebetsleben.

2) Wollte der Christ in seinen Gebetserhebungen die Beziehung auf die Gemeinde außer Geltung setzen, so würde er ebenso wie der Grundlage seines ganzen Verhältnisses zu Gott so auch den ausdrücklichen Normen widersprechen, welche dem Christen für sein Gebet gegeben sind. Im Gebet des Herrn werden wir angewiesen zu beten: „unser Vater in dem Himmel“¹⁾; die gemeinsamen Angelegenheiten des Reiches Gottes sind es, welche in diesem Gebet in erster Linie stehen; es ist durchaus ein Gebet für die Christen als Glieder einer Gemeinde. Wohl mag der Einzelne auch in eigener Versuchung (Marc. 14, 38) oder Noth (vgl. 2. Cor. 12, 8) sein persönliches Anliegen vor den Herrn bringen, oder er mag für das, was ihm persönlich von Wohlthaten Gottes widerfahren ist, danken (z. B. 2. Cor. 1, 3); aber überall sehen wir den Einzelnen, der mit Bitten vor Gott kommt, in der Fürbitte den Gedanken vor allem an die Brüder, die Glieder derselben Gemeinde, beleben (vgl. z. B. die Aufforderung Eph. 6, 18 und die häufigen Fürbitten des Apostels Paulus, ferner die Mahnung zur Fürbitte in Fällen besonderer Noth des Bruders Jac. 5, 16), und der Dank für Wohlthat, welche dem Einzelnen zu Theil geworden ist, mündet auch aus in den Ge-

¹⁾ Auch in der lukanischen Fassung, welche statt des „πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς“ bloß die Anrede πάτερ bietet, ist das Gebet doch nach seiner ganzen Haltung durchaus Gebet der Gemeindeglieder.

danke an die Brüder, denen dieselbe auch zu gut kommen soll (2. Cor. 1, 4). Sollte nun im Verhältniß zu diesem stets den Blick auf die Gemeinde festhaltenden Gebete es eine noch höhere Stufe christlichen Erlebens sein, daß der Betende, in die Anbetung Gottes sich versenkend, ganz allein sei mit seinem Gott? Es wird das um so weniger der Fall sein, als auch die Anbetung der $\mu\omega\sigma\tau\eta\rho\iota\alpha$ Gottes uns, wenn anders die Norm des Apostels Paulus mehr gilt als die der Mystiker, nicht hinausführt über den Gedanken an die Gemeinde, in und an welcher die göttlichen $\mu\omega\sigma\tau\eta\rho\iota\alpha$ offenbar sind und noch werden sollen (vgl. Röm. 16, 25 f. 11, 25 ff., vgl. auch gerade die oben (Seite 21) angeführte Stelle Eph. 3, 18 f.: $\sigma\upsilon\nu\ \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota\varsigma$)¹⁾.

¹⁾ Da es sich hier um die Normen des regulären Christenlebens handelt, haben wir Stellen wie 2. Cor. 12 bei Seite gelassen. Wir müssen uns aber darauf gefaßt machen, daß man diese Stelle uns entgegenhalte. Paulus redet in derselben von $\delta\alpha\tau\alpha\iota\alpha\iota$ und $\acute{\alpha}\nu\omicron\kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\psi\epsilon\iota\varsigma\ \kappa\upsilon\pi\iota\omicron\upsilon$; das Wesen derselben ist freilich schwer erkennbar. Sie mit mystischer Versenkung des Geistes in Gott zusammenzustellen, wäre voreilig; Paulus selbst läßt die Art des Vorgangs ganz offen (B. 2 und 3), auch über den Inhalt der Offenbarung läßt er uns im Wesentlichen (B. 4) im Dunkeln, wenn wir auch vermuthen dürfen, daß es sich um einen Einblick in die Herrlichkeit der Heilscathschlüsse Gottes in Christo (vgl. 1. Cor. 2, 9. 10), also um etwas anderes als in der Mystik handelt. Jedenfalls aber redet Paulus von Vorgängen, speciell von einem einzelnen, welcher nicht im Rahmen des regulären religiösen Lebens, ja nicht einmal im Gebiete der regulären Bewußtseinsfunktionen liegt. Dabei ist nun durchaus zuzugeben, daß er selbst in jenem Widerfahrniß eine besonders hohe Gnade Gottes erblickte. Aber zu beachten ist auf der anderen Seite:

1) das Erfahrene ist dem Apostel lediglich Gottes Gabe: wir haben keine Spur von Versuchen, solche Erlebnisse, so wie es die Mystik thut, durch irgend welche Methode religiöser Uebungen herbeizuführen;

2) nirgends finden wir, daß er in solchen besonderen Erlebnissen eine Grundlage seines religiösen Lebens gefunden hätte, welche etwas Anderes oder Besseres wäre als die Grundlage des Evangeliums (wo er sonst von $\acute{\alpha}\nu\omicron\kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\psi\epsilon\iota\varsigma$ redet, beziehen dieselben sich stets auf den Inhalt des Evangeliums, offenbar in der Weise, daß derselbe in seiner göttlichen Heilskraft ihm verständlich gemacht wurde Gal. 1, 12. 16, vielleicht auch 1. Cor. 11, 23, vgl. 1. Cor. 2, 12; einmal in Gal. 2, 2 handelt es sich auch um das Aufgehen einer von Gott stammenden Gewißheit über eine bestimmte Aufgabe in seinem Apostelberuf);

3) noch viel weniger macht er den Inhalt besonderer Offenbarung zur Grundlage des religiösen Lebens seiner Gemeinden (es sind $\acute{\alpha}\pi\eta\rho\eta\tau\alpha$ B. 4); vielmehr gründet er sie auf's Evangelium vom Gekreuzigten (1. Cor. 2, 2).

3) Es drohen dem Christenleben alsbald die schwersten Gefahren der Schwärmerei, wo man der Auffassung huldigt, daß in den gehobenen Gebetserfahrungen der Gottesgemeinschaft der Gedanke an die Gemeinde entschwinde. Denn da die Offenbarung Gottes in der geschichtlichen Person Jesu Christi auf eine Gemeinde abzweckt (vgl. Punkt 1), so muß man, wenn man in

4) ebensowenig will er andere zu ähnlichen Erlebnissen führen, vielmehr betrachtet er dieselben als eine ganz individuelle Gottesgabe, zu welcher ihm auch als Gegengewicht eine ganz singuläre Heimsuchung gegeben ist (B. 7). Eben dies gibt uns die Andeutung, daß wir es möglicherweise mit solchen visionären Zuständen, welche mit einer leiblichen Krankheit zusammenhängen, zu thun haben, was uns nicht hindert, in der Erquickung, welche die ungesuchten visionären Zustände dem Apostel brachten, eine Gnadenscheidung Gottes zu erblicken. Ein Recht für uns aber, für die Höhepunkte unseres Christenlebens etwas Ähnliches zu suchen, folgt nach all dem jedenfalls nicht aus der Stelle.

Fügen wir dazu noch eine freilich sehr unvollständige Bemerkung über das ἐν πνεύματι λαλεῖν; bei diesem findet wohl ein gefühlsmäßiges Anschauen der μοστήρια Gottes, welche der Gemeinde geoffenbart sind, statt, wobei zwar τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, indem es sich von der Größe des Angeschauten überwältigt fühlt, dagegen der νοῦς — eben wegen der Stärke des Gefühls — ἄκαρπος ist (1. Cor. 14, 14), so daß er auch nicht die Worte zu jener Anschauung prägt, vielmehr das Gefühl in unartikulierten Lauten oder auch in unzusammenhängenden Worten sich äußern läßt. Auch das γλώσση λαλεῖν betrachtet der Apostel als ein χάρισμα (cfr. bes. 1. Cor. 14, 18) und als einen Ausfluß des Geistes (des πνεῦμα ἄγιον), der in erster Linie uns sprechen lehrt: κύριος Ἰησοῦς (12, 3 ff.). Aber es ist auch dies 1) eine Gabengabe Gottes, welche man nicht selbst sich verschaffen kann durch irgend eine Methode (cfr. 12, 30); darin haben wir das Gegentheil von der Annahme, daß zu einem richtigen Christenleben dies χάρισμα nothwendig gehöre; 2) es ist keinerlei Anweisung gegeben, daß derjenige, welcher dieses χάρισμα hat, es zur Grundlage seines ganzen Christenstandes zu machen, sein Christenleben auf diesen Charakter zu stimmen habe; 3) vielmehr beginnt schon die Anschauung einzubrechen, daß dieses χάρισμα nicht so hoch zu stellen, sondern den anderen χαρίσματα unterzuordnen sei, sofern es nicht zur οἰκοδομῇ der Gemeinde dient; die χαρίσματα überhaupt erscheinen (13, 8 ff.) nicht als der ewig bleibende Gehalt des Christenthums; dieser liegt vielmehr in Glaube, Liebe und Hoffnung, welche Gegenstand des ζηλοῦν (12, 31) für alle Christen sein sollen. Eben diese letztere Anschauung werden wir auf Grund unserer Einsicht in die Geschichte der Kirche noch mehr hervorheben dürfen. Die Gewähr eines göttlichen πνεῦμα liegt nur in dem, was 1. Cor. 13 steht. Jedenfalls darf sich aber eine mystische Andachtsmethode nicht auf die χαρίσματα der Urgemeinde berufen.

Lösung des Bewußtseins von der letzteren die Höhepunkte seines Christenlebens haben will, nach anderen speciellen Versicherungen seiner Gemeinschaft mit Gott und Christo suchen. Da bieten sich denn als solche nur besondere Erleuchtungen, besondere Gefühlssteigerungen, die Schauer der Andacht, welche die Anbetung Gottes gewährt¹⁾; damit aber ist dem Enthusiasmus die Thür geöffnet.

Nehmen wir nun aus den angeführten Gründen die These an, daß auch für die Stunden der Andacht die Beziehung auf die Gemeinde dem Bewußtsein des Christen wesentlich sei, so erklären wir schon damit, daß jene Momente der inneren Sammlung auch ein auf die Welt sich beziehendes Bewußtsein nicht ausschließen; denn die Gemeinde setzt sich zusammen aus solchen, welche wohl als μέλη des σώματος τοῦ Χριστοῦ überweltlichen Charakter haben, aber doch zugleich Glieder der Welt sind. Doch läßt sich die zweite Behauptung noch besonders begründen.

Wenn der Christ im Gebete zu Gott sich sammelt, so tritt er vor Gott mit dem Bewußtsein bestimmter, ihm von Gott gegebener sittlicher Aufgaben; diese aber sind eben in der Welt zu erfüllen, wie sie aus der uns umgebenden Welt uns regelmäßig erwachsen. Und er kommt insbesondere (vgl. Matth. 6, 12. Luc. 11, 4) mit der Erinnerung an bestimmte ὀφειλήματα oder ἀμαρτίαι, deren Vergebung er von Gott erbittet; diese ὀφειλήματα aber haften ihm, dem konkreten individuellen Ich an, und als solches ist er ein Glied der Welt, welches den und den bestimmten Platz in derselben einnimmt. — Ebenso aber, wenn der Betende, seinen Blick erweiternd, die Ordnungen und Wege des Reiches Gottes mit Preis und Dank sich vergegenwärtigt oder bittend der Angelegenheiten desselben gedenkt, so ist bei all dem, sofern in der Welt jene Ordnungen und Wege sich kundgeben und ebenso zunächst die Verwirklichung des Reiches Gottes in der Welt Gegenstand unserer Fürsorge sein muß, eben das Weltbewußtsein mit

¹⁾ Das Vertrauen auf eine Versicherung dieser Art begegnet uns oft bei den Mystikern; z. B. dem Juan de la Cruz (1542—1591) sind die Schauer der Andacht, von denen er bei seinem Gebet um Verleihung besonderer Gnade Gottes während seiner ersten Messe sich überwältigt fühlt, der Beweis dafür, daß solche Gnade ihm geschenkt sei.

aufgenommen¹⁾. Gewiß werden wir in solchen Momenten der inneren Erbauung, da Gottes guter, gnädiger und heiliger Wille, seine nur mit dem Sinn Christi zu verstehende Gottesweisheit, sein Allmachtswalten, mit dem er die Welt seinem ewigen Zwecke dienstbar macht, unserem Geiste sich erschließt, uns ergriffen und überwältigt fühlen von Gottes ewiger Kraft und Gottheit, in deren Wirkungskreis wir aufgenommen zu sein im Glauben überzeugt sind; und es mag dann auch bei der Spannung dieser Gefühle die Deutlichkeit der leitenden Vorstellungen sich vermindern²⁾, wobei freilich das Gefühl, auch wenn begrifflich ausgeprägte und vermittelte Vorstellungen uns entschwinden, doch wenigstens nie von der Leitung anschauungsmäßiger Vorstellungen (von der Person Christi, von unserer sittlichen Aufgabe u.) ganz verlassen werden darf (vgl. weiter unten Seite 63 f.). Denn das Gefühl der Beugung vor Gott, so sehr es in Analogie³⁾ stehen mag zu jener Versenkung in Gottes Wesen, von der wir oben (Seite 20) geredet haben, unterscheidet sich von demselben doch stets noch wesentlich dadurch, daß wir niemals uns in Gott „verschwinden“ lassen, sondern uns als konkrete Persönlichkeiten behaupten und darin auch ein Weltbewußtsein festhalten; das aber geschieht sobald wir die unauflöbliche Beziehung, in welcher Gottes ewiges Wesen und ewiger Wille zu einem für uns geltenden sittlichen Gesetze steht, dem Bewußtsein gegenwärtig erhalten und darum auch in jenen Gefühlen der Beugung unserer sittlichen Aufgabe wie unserer individuellen sittlichen Schuld uns noch bewußt bleiben. Wird dies letztere ganz aus dem Bewußtsein ausgelöscht, so hat

¹⁾ Auch Christus hat, wenn er nach dem Bericht der Evangelien einsam betete, dabei gewiß nicht in mystischer Weise in die Anbetung Gottes sich versenkt, sondern es waren nach den Andeutungen der Evangelien die Angelegenheiten des Gottesreichs auf Erden (vgl. das öffentliche Gebet Mt. 11, 25), seine eigenen hier zu erfüllenden Berufsaufgaben (Mt. 26, 39 ff.), die Bedürfnisse seiner Jünger (Luc. 22, 32) u. s. w., welche er vor Gott brachte.

²⁾ Es mag uns daher auch schwer werden, in solchen Fällen dem Gefühl in klaren Worten Ausdruck zu geben.

³⁾ Eben diese Analogie erklärt es auch, daß unseren Gemeinden und uns selbst Gebetslieder wie die Tersteegen'schen zur Erbauung dienen können; wir halten uns dabei nur an den großartigen Ausdruck des Gefühls der Beugung vor Gott, die mystische Weltvergessenheit und Selbstauflösung deuten wir in ethischem Sinn um.

die anbetende Beugung vor Gott nur noch ästhetischen, nicht mehr ethischen Charakter; die Stimmung des Anbetenden gleicht dann jenem Hingenommensein von der Schönheit eines Kunstwerks, welches den Beschauer beim ersten Anblick desselben ganz überwältigt und seiner selbst vergessen macht¹⁾, bis er zur Freiheit des ästhetischen Wohlgefallens hindurchdringt. Solange man aber in diesen Sphären sich bewegt, hat man keineswegs die Anbetung Gottes ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ (Joh. 4, 24) erreicht; statt, wie man wohl glaubt (vgl. oben Seite 20), auf die Höhen des pneumatischen Lebens sich erhoben zu haben, steht man auf der Grenze zwar nicht mehr des sarkischen, aber des psychischen Lebens. Nur soweit als die Idee des sittlichen Gesetzes Gottes ihre Herrschaft erstreckt, reicht auch das Gebiet des Geisteslebens; nur dann sind wir sicher, auf den Höhen desselben zu wandeln, wenn wir an die Begleitung uns halten, welche der Apostel Paulus uns ankündigt mit den Worten: ἐτι καὶ ὁπερβολῆν ὁδοῦ ὑμῶν δεύνομε. (1. Cor. 12, 31)²⁾.

Damit haben wir unsere abweisende Antwort denjenigen gegeben, welche (vgl. S. 19 f.) ein mystisches Element in der christlichen Theologie in dem Sinn fordern, daß wenigstens in den Höhepunkten des Christenlebens Welt und Gemeinde aus dem Bewußtsein des Andächtigen entfliehe. Jedoch manche der Vertheidiger eines mystischen Elements werden sich mit der bisher gegebenen Entscheidung völlig einverstanden erklären: eine solche Mystik, welche die Beziehung zur Welt und zur Gemeinde auszuliegen wolle, müsse allerdings für die Momente der inneren Erbauung ebensogut ausgeschlossen sein, wie sie für die Momente des thätigen Lebens sich von selbst verbiete³⁾. Sie verbitten sich

¹⁾ Vgl. die Ausdrücke: von einem Kunstwerk „entzückt, berauscht, gebannt, wie versteinert sein“ zc., durch welche wir jenen Zustand bezeichnen; das Bewußtsein der eigenen Kleinheit gegenüber der Größe des Bewunderten ist wohl das erste, was durch die wieder beginnende Reflexion uns erweckt wird. In ähnlicher Weise führen jene Stimmungen der ästhetisch gearteten Anbetung das Bewußtsein der eigenen Nichtigkeit mit sich und event. — wozu aber schon, wie mir scheint, eine Anstrengung der Phantasiethätigkeit nöthig ist — das Bewußtsein von der Häßlichkeit der eigenen Sünde.

²⁾ Vgl. den Schluß der Anmerkung zu S. 23.

³⁾ Raftan stellt ausdrücklich den Grundsatz auf: „Auch im Christenthum

demgemäß auch, daß man ihnen die im Bisherigen bestrittene Anschauung insinuire ¹⁾).

Was bleibt denn nun als die Ansicht dieser Theologen übrig, wenn sie in einer Theologie wie der Ritschl'schen ein berechtigtes mystisches Element verkürzt finden? Soviel ich sehe, wollen sie das sagen: die von Ritschl geleiteten Gegner der Mystik bleiben nicht dabei stehen, die richtige Anweisung für die innere Erbauung des Christen zu geben, daß dieselbe nicht weltvergessen werden dürfe, sondern in ihrer Abneigung gegen alle Mystik gehen sie so weit, auch überhaupt die Bedeutung der inneren Erbauung (der Andacht, der inneren Sammlung, der Einkehr in sich selbst) für den Christenstand zu schmälern und nur die Funktionen des in der Welt thätigen Lebens des Christen, insbesondere die vom Glauben an Gottes Vorsehung bestimmte Beurtheilung seiner momentanen Lage in der Welt, die demüthige Ergebung in Gottes väterliche Fügungen, die geduldige Uebernahme der von Gott ihm zugebachten hemmenden Einwirkungen aus der Welt, die Dankesstimmung gegen Gott angesichts aller Schickungen des Lebens, als legitime Lebensäußerungen des christlichen Glaubens gelten zu lassen; gerade gegen diese Einseitigkeiten müsse man nun opponiren und müsse eben durch die Betonung eines mystischen Elements im Christenthum die wesentliche Bedeutung, welche die innere Erbauung für den Christen habe, zur Anerkennung bringen. In

handelt es sich um starke Gefühle, sie werden aber durch die begleitenden deutlichen Vorstellungen, welche die göttliche Offenbarung dem Glauben gibt, getragen und bestimmt. Und wie diese Vorstellungen auf das sittliche Gottesreich in der Welt hinausweisen, so werden die Gefühle der seligen Zugehörigkeit zu Christo eine Kraft im sittlichen Wirken.“ (Das Wesen der christlichen Religion S. 242.) Ist unsere Andacht wirklich geleitet von den deutlichen Vorstellungen, welche „auf das sittliche Gottesreich in der Welt hinausweisen“, so ist von mystischer Gestaltung der Andacht selbst keine Rede mehr (vgl. auch S. 238 unten).

¹⁾ Lipius (Theologischer Jahresbericht, Band IV, S. 309) äußert sich dahin: „Richtig ist die Bemerkung [Herrmann's] —, daß Gott für uns die Macht ist, welche uns in unserem zeitlichen, geschichtlichen Leben Antheil gewinnen läßt am Ewigen, Unvergänglichen. Nur möchte Referent gerne wissen, wer unter denen, die heute das mystische Element in der Religion gegenüber einem abstrakten Moralismus betonen, diese Wahrheiten leugnete? Referent gewiß am Allerletzten.“

dieser Richtung bewegen sich die Apologien, welche Luthardt¹⁾ und Lipsius²⁾ der Behauptung eines mystischen Elements im Christenthum angeheihen lassen³⁾.

Dazu ist nun, wie ich meine, zuvörderst zu bemerken, daß man bei dieser Frage, welche Stelle und welchen Umfang man innerhalb des Christenlebens den Stunden innerer Sammlung im Verhältniß zu den thätigen Beziehungen auf die Welt einräumen dürfe, den Namen der Mystik ganz aus dem Spiel lassen sollte. Denn wenn der Charakter dieser Andacht ein ganz anderer ist als in der Mystik, wenn er, wie dies ja Lipsius in Uebereinstimmung mit Raftan⁴⁾ ausdrücklich bezeugt, in durchaus ethischer

¹⁾ Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1881, S. 642: „Ich habe gewiß auch ein Verständniß für die Aufgabe des Wirkens im Dienste Christi —. Aber das muß ich sagen, wenn nicht mit dem nach außen gefehrten Wirken bei aller Nahrung, die es zugleich auch mit sich bringt, das ‚mit Christo in Gott verborgene Leben der Seele‘ und ihr innerer Gebetsverkehr mit Gott und ihrem Heiland Hand in Hand geht, dann werden wir bald in Arbeit veräußerlicht sein.“ Gott sagt uns, „daß mit dem Wirken die innere Sammlung verbunden sein müsse“.

²⁾ Lipsius, Philosophie und Religion (1885) S. 232 f.: „Die Erhebung über das ‚Geräusche dieser Welt‘ zur andächtigen Betrachtung der Wege Gottes mit den Menschen, die stille Sammlung des Gemüthes, in welcher der Fromme auf die göttliche Stimme lauscht, kommt auch der sittlichen Befreiung und Reinigung zu Gute. Ohne den Wechsel von Sabbathruhe und Werktagsarbeit entartet auch das sittliche Handeln zu jener rastlosen, zersplitterten — Geschäftigkeit, welche sich an die Welt verliert. — Die Seele muß gelernt haben, was es heißt, stille sein zu Gott —“ sie muß vor allem „in der Angst ihrer Sünde Frieden des Gewissens gefunden haben in dem beseligenden Trostwort: dir sind deine Sünden vergeben. — Das ist auch ein Innwerden der göttlichen Gegenwart, ein Erleben und Erfahren des Friedens, der nur in dem Gefühle der Abhängigkeit von dem Unendlichen gewonnen werden kann, ein verborgenes Leben der Seele in Gott. Die Mystik dieses Lebens in Gott ist keine Naturmystik“.

³⁾ Man könnte fragen, ob nicht Raftan mit seiner Betonung einer mystischen Seite der Religion eben hierher zu ziehen ist. Wenn er z. B. I. c. S. 441 redet von dem Standpunkt des Christen, daß er allein zu sein weiß mit seinem Gott, und „von den ungesuchten Momenten, welche er (dieser Standpunkt) ausfüllt“, so tritt er damit wohl auch für die Bedeutung der Andachtsmomente ein. Doch ist in Raftan's Betonung der mystischen Seite des Christenthums etwas anderes das Wesentliche, worauf wir weiter unten einzugehen haben.

⁴⁾ Vgl. Anm. 3 auf S. 27 und 1 auf S. 28.

Weise aufgefaßt wird, so ist der Gebrauch des Begriffs der Mystik durchaus unbegründet und irreführend. Insofern ist es auch wenigstens verständlich, wenn Ritschl auch bei diesen Vertheidigern eines „mystischen Elements“ immer kurzweg eine wirkliche mystische Auffassung des religiösen Verhältnisses vermuthet, welche sie doch von sich abweisen.

Wir wollen nun aber die Frage nach dem normalen Verhältniß von innerlichem religiösem Gemüthsleben des Christen einerseits und Ausübung religiöser Funktionen gegenüber der Welt andererseits nicht durch die allerdings richtige Bemerkung, daß dieselbe nicht unter das Problem der Mystik falle, bei Seite schieben, sondern sie aufnehmen, da sie nun doch einmal in die von uns zu untersuchende Controverse über die Mystik in der Theologie eingeführt worden ist und ihre Untersuchung zur Klärung des ganzen Streitpunktes beitragen kann.

Verkürzen, so fragen wir also, die Gegner der Mystik, und voran Ritschl selbst, wirklich in ungebührlicher Weise die Bedeutung der innerlichen Sammlung? Zum Beweis dafür, daß sie das wirklich thun, können diejenigen Vertheidiger der Mystik, von welchen wir hier reden, vor allen auf die Darstellung, welche Ritschl der Lehre von der Heilsgewißheit gibt, hinweisen. In Beziehung auf die letztere betont ja Ritschl: daß Einer gerechtfertigt sei, das erfahre er nicht sowohl in einem kontemplativen Akte, welcher die Rechtfertigung oder Verzeihung Gottes isolirt vergegenwärtigte, sondern vielmehr in der Form der „Aktivität des Vorsehungsglaubens und der Geduld gegen die von Gott verordneten Leiden,“¹⁾ m. a. W. der Christ soll normaler Weise die Gewißheit davon, daß das Evangelium von der Sündenvergebung, das durch die Vermittlung der Gemeinde an ihn gelangt ist, auch ihm gelte, nicht etwa erzwingen durch Concentration des Geistes auf die Betrachtung dieses Evangeliums behufs der Erregung eines starken Lustgefühls, an welchem er sich von seiner individuellen Ver söhnung mit Gott überführen könnte, ebensowenig durch andere besondere Mittel; vielmehr soll er mit dem Gedanken an das in der Gemeinde auch ihm zugesicherte Gut der Sündenvergebung und der väterlichen Liebe Gottes nur in die Berufsaufgaben des

¹⁾ Rechtfert. und Verj. (2. Aufl.) III, 164.

täglichen Lebens eintreten; so kann er in dem Muthe des Gottvertrauens, zu welchem jener Gedanke ihm verhilft, und in der Kraft geduldiger Leidensübernahme eine Christenfreudigkeit gegenüber der Welt erleben, welche ihn des ängstlichen Suchens nach einer Versicherung dafür, daß die Sündenvergebung auch ihm zugehöre, völlig überhebt.

Tritt nicht, so mögen die Vertheidiger eines „mystischen Elements“ sagen, in dieser Ausführung die maßlose Zurücksetzung der Stunden innerer Sammlung vor Gott klar zu Tage? Nur in den aktiven Funktionen des Gottvertrauens und der Geduld, welche wir an den Freud- und Leidenserfahrungen des äußeren Lebens bethätigen, soll der Christ seine Heilsgewißheit erleben, dagegen nicht in der Erhebung und Friedensstimmung, welche wir dann erfahren, wenn wir von dem beunruhigenden Veleerlei des Alltagslebens die Aufmerksamkeit ganz ablenken! — Und es mag weiter gesagt werden: soll ich im täglichen Leben Gottvertrauen und Geduld bewähren, so ist die ganz nothwendige Voraussetzung dafür, daß ich das höhere Gut des Reiches Gottes mit seiner Seligkeit innerlich im Glauben mir angeeignet habe. Oder anders ausgedrückt: ¹⁾ ich muß innerlich das in Christo mit Gott verborgene Leben mir aneignen, in die beseligende Gemeinschaft mit Christo und dadurch mit Gott im Glauben (im Vertrauen auf Christum) eintreten; nur unter dieser Bedingung habe ich die Möglichkeit, die Freiheit eines Christenmenschen zu üben. Jene gläubige Aneignung des höchsten Gutes, welches uns durch Christum kundgethan und gewährleistet ist, vollzieht sich nun aber in Akten innerlicher Sammlung, in welchen ich die beseligende und gewissenverpflichtende Kraft jenes Glaubens an meinem Herzen erfahre und in der Erhebung, welche er mir gewährt, auch Heilsgewißheit erlebe; und solches innerliches Erleben ist durch's ganze Christenleben hindurch nothwendig, hier liegt die Quelle, aus der Gottvertrauen wie Geduld uns fließt. Diese Akte nun haben, so mag man weiter sagen, allerdings, verglichen mit dem thätigen Leben, einen kontemplativen Charakter an sich, wenn auch keineswegs den Charakter mystischer Kontemplation; aber schon das

¹⁾ In den folgenden Ausdrücken lehne ich mich an Raftan an: cfr. z. B. l. c. S. 76. 230. 239.

erstere genüge für Mißthl bei seiner Feindschaft gegen Mystik, um die Bedeutung dieser innerlichen Gemüthserelebnisse herabzudrücken; eben aus diesem Grunde aber müsse man doch zwar nicht für die Mystik, wohl aber für ein mystisches Element im Christenthum gegen ihn eintreten.

Unterfuchen wir diese Opposition, so finden wir: es ist bei derselben die Unterscheidung zwischen Momenten innerer Sammlung und zwischen der Aktivität des Gottvertrauens und der Geduld als etwas Gegebenes und Bekanntes vorausgesetzt. Ich meine nun aber, daß eben diese Unterscheidung einer genaueren Prüfung zu unterziehen ist.¹⁾ — Wie vollzieht sich denn, so fragen wir zuerst, die Aktivität des Gottvertrauens und der Geduld, insbesondere — worin es am deutlichsten ist — den Leiden gegenüber? Von Leiden rede ich da, wo ich die Wahrnehmung eines äußeren Geschehens entweder unmittelbar (z. B. bei körperlichem Schmerz) oder auf Grund einer ausgeführten Reflexion auf meine Wünsche und Zwecke mit einem Unlustgefühl verbinde. Wenn ich nun aber in solchem Falle zu Gottvertrauen und Geduld mich erhebe, so geschieht dies in der Weise: gerade jenes Unlustgefühl gibt mir die Veranlassung, die im Evangelium mir dargebotene Vorstellung eines weltmächtigen göttlichen Willens zu vollziehen, welcher auf den Zweck gerichtet ist, innerhalb einer dem Gesetz gegenseitiger Liebe sich unterwerfenden und im Vertrauen auf ihn (den göttl. Willen) seligen Menschengemeinschaft auch mich zu einem sittlichen (von Liebesgefinnung durchdrungenen) und im Vertrauen auf ihn auch jetzt schon, ohne die volle Verwirklichung jenes Ziels und trotz der eigenen Sünde, seligen Menschen zu machen. Indem ich nun eben den auf diesen Zweck gerichteten Willen Gottes um meines Gewissens und meiner Seligkeit willen im Blick auf den Offenbarer desselben, Christus, vertrauensvoll als wirklich (allmächtig in der Welt wirksam) setze, stelle ich durch Vergleichung der augenblicklichen Leidenserfahrung mit jenem meinem gottgewollten Zwecke fest, daß die erstere den

¹⁾ Ich bedaure, daß ich mich nicht auf irgend eine theologische Untersuchung über das Wesen der christlichen Andacht (Erbauung) beziehen kann; eine solche Untersuchung, welche, namentlich auf Grund einer kritischen Sichtung der vorhandenen asketischen Literatur, sehr interessant und gewinnreich werden könnte, steht meines Wissens noch aus.

Letzteren nicht unmöglich macht, sondern sogar fördert (eben sofern die Leidenserfahrung mich veranlaßt hat, in dem Gefühle der Nichtbefriedigung meiner natürlichen Zwecke auf den im Evangelium mir dargelegten Zweck zu reflektiren). Eben daraus aber resultirt ein Gefühl der Freude darüber, daß Gottes guter gnädiger Wille auch bei der Schickung des Leidens in Kraft steht zur Verwirklichung meines höchsten Zweckes, und eine Stimmung der Ruhe auch bei dem Unlustgefühl über die Leidenserfahrung; eben dies aber bestärkt wieder die Ueberzeugung von der Wahrheit des Geglauten und die Gewißheit, daß dasselbe speciell auch mir gelte. — Eine Abkürzung dieses complicirten Vorgangs kann in der Beziehung eintreten, daß die Vorstellung des im Evangelium unserem Glauben dargebotenen Inhalts nicht immer mit gleicher begrifflicher Deutlichkeit und Ausführlichkeit vollzogen wird; wenn ich z. B. ehe ich die Leidenserfahrung machte, die Eventualität derselben voraussah und durch Reflexion auf den göttlichen Zweck, dessen ich als Christ gewiß bin, im Voraus das Gefühl der Freudeigkeit gewonnen (mir „Fassung“ errungen) habe, so dauert dieses Gefühl nun bei dem wirklichen Eintritt der Leidenserfahrung fort (in der Form der „Geduld“), ohne daß ich jene Reflexion ausführlich wiederhole. Aehnlich ist es, wenn ich in wiederholten Leidenserfahrungen in Kraft des Glaubens zur Freudeigkeit hindurchgedrungen bin; dann bildet sich diese zu einer stetigen Stimmung aus, welche nun bei einer erneuten Erfahrung, auch wenn nicht jene ausführliche Reflexion dazwischentritt, mich doch nicht verläßt (vgl. Ritschl's Darlegung des Wesens der christlichen Demuth. Unterr. §. 52. bes. Anm. 2. — Rechtsf. u. Verf. [2. Aufl.] III, 590.)

Und wie steht es nun im Verhältniß dazu mit den Akten innerlicher Aneignung des Glaubens in den Stunden innerer Sammlung (christlicher Erbauung, Einkehr in sich selbst)? — Auch in diesen findet, sei es nun gleichfalls aus Anlaß einer bestimmten Lebenserfahrung oder sei es in Folge eines Beschlusses, regelmäßige Erbauungstunden sich auszusondern, eine Bergegenwärtigung des Inhalts des Evangeliums statt, in ganz ähnlicher Weise, wie in den vorhin beschriebenen Akten, nur daß in den Fällen, von denen wir jetzt reden, diese Reflexion ausführlicher (übrigens in der Regel mehr anschauungsmäßig, als begrifflich

vermittelt) ist und mehr auf das Einzelne, die einzelnen Ordnungen Gottes eingeht, so wie sie in Jesu Christo uns aufgeschlossen sind. Es macht dabei für das Grundwesen dieser inneren Vorgänge — wenn anders sie nur in normaler Weise vor sich gehen — keinen Unterschied, ob ich behufs der Erinnerung an den Inhalt des Evangeliums an ein Erbauungsbuch oder an die Schrift selbst oder an die freie gedächtnismäßige Reproduktion des Hauptinhalts der letzteren mich halte.¹⁾ Eine wirkliche „Erbauung“ aber kommt nur dann zu Stande, wenn ich die dargebotenen Vorstellungen so aufnehme, daß sie auf mein Gefühls- und Willensleben leitenden Einfluß gewinnen, resp. wenn ich durch Vergegenwärtigung jener Vorstellungen die von mir schon früher aufgenommenen in der Weise verstärke, daß sie einen vermehrten und stetigen Einfluß in der bezeichneten Richtung erlangen. Dazu aber ist es nöthig, daß ich des Werths mir bewußt werde, welchen der Inhalt jenes Evangelium für mich persönlich hat. Das kann nun geschehen, indem ich, ganz ähnlich wie in der Aktivität des Gottvertrauens, meinen Zweck, sittliches und seliges Glied des Reiches Gottes zu sein, im Bewußtsein auf die in der Welt gemachten Freud- und Leidenserfahrungen vergleichend beziehe. Nur der Unterschied von den Momenten der Aktivität des Gottvertrauens und der Geduld, von welchen wir oben sprachen, wird wenigstens häufig sich ergeben, daß wir in den Stunden innerer Sammlung nicht bloß auf eine momentan vorliegende Lebenserfahrung, sondern etwa auf verschiedene frühere oder auch in der Zukunft event. zu machende Erfahrungen, oder auch nur, sozusagen hypothetisch, auf die Erfahrungen von Freud und Leid, welchen wir überhaupt in unserer Stellung als Menschen in der Welt ausgesetzt sind, reflektiren und die Herrschaft unseres höchsten sittlichen Zwecks über alles dieses feststellen. — In anderen Fällen bringen wir

¹⁾ Daß bei einem im Wesentlichen gleichen Charakter der Andacht die psychologische Situation des Andächtigen beim Gebrauch eines Erbauungsbuches oder auch der Schrift etwas andere ist als bei freier Reproduktion, soll durch Obiges keineswegs ausgeschlossen sein; es ist hier nur nicht der Ort, diese complicirten Verhältnisse noch weiter zu verfolgen. — Ebenso weiß ich wohl, daß bei abnormer Verwendung eines Andachtbuchs das Wesen der Andacht völlig alterirt werden kann; doch will ich absichtlich hier nicht den Abnormitäten nachgehen.

(vgl. oben S. 25 u. 26) den Werth, welchen die Ueberzeugung von der Wirklichkeit des im Evangelium verkündigten Glaubensinhalts hat, uns in den Stunden der Sammlung zum Bewußtsein durch die Reflexion darauf, wie wir durch solche Glaubensüberzeugung in der Erfüllung bestimmter einzelner sittlicher Aufgaben gefördert worden sind oder gefördert werden würden, oder wie ein Antrieb zur Erfüllung aller möglichen sittlichen Aufgaben, die es für die Menschen geben kann, daraus fließe¹⁾; oder auch, wie das Schuldgefühl, welches sich an bestimmte einzelne, faktisch uns anhaftende *ορειλήματα* knüpft, früher schon aufgehoben worden sei oder durch Aneignung des Glaubens aufgehoben würde, oder auch wie das Schuldgefühl uns in allen möglichen Fällen, auch besonders schweren Fällen des *ἀμαρτάνειν*, durch denselben noch gelöst werden könnte. — Sozusagen indirekt werden alle diese Reflexionen vollzogen, wenn wir die Wege Gottes mit andern gleichzeitig lebenden oder der Geschichte angehörenden Menschen betrachten, wobei wir doch, wenn anders solche Betrachtungen erbauliche Wirkung haben sollen, stets, uns selbst in ähnliche Situationen hineindenkend und innerlich mitfühlend, die Macht und den Werth der Glaubenswahrheit auch für unser Leben uns einprägen müssen²⁾.

Fassen wir die Ergebnisse, welche uns hier wichtig sind, zu-

¹⁾ In diesem Falle stehen die Momente innerer Sammlung in nächster Verwandtschaft nicht mit der Aktivität des Gottvertrauens und der Geduld, sondern mit der Aktivität des sittlichen Entschlusses unter bestimmenden religiösen Motiven. — Die oben öfters genannte Reflexion auf das, was wir in einer hypothetisch gedachten Situation am Glauben haben würden, setzt die Fähigkeit voraus, mit Hilfe der Phantasie gewisse äußere und psychische Situationen sich vorzustellen und die daraus resultirenden Gefühls- und Willensbewegungen zu ermessen, eine Fähigkeit, welche wir im täglichen Leben (freilich in einfacheren Verhältnissen) im Stadium der Ueberlegung vor Fassung eines Beschlusses oft genug beweisen.

²⁾ In der ganzen obigen Zergliederung der inneren Gemüthsvorgänge bei der Andacht des Christen haben wir absichtlich das bei Seite gelassen, daß dieselben vorwiegend in der Form des Danks oder der Form der Bitte vor sich gehen können. Interessant wäre die Untersuchung, in welchen der oben unterschiedenen Fälle die eine oder die andere Form vorwiegt; doch würde das für unsere Zwecke zu weit führen. — Dasselbe gilt von einer Untersuchung darüber, welche Anforderungen an richtige Erbauungsbücher aus dem Obigen abgeleitet werden könnten.

sammen, so können wir sagen: es besteht kein qualitativer Unterschied zwischen den Momenten, in denen wir die aktiven religiösen Funktionen üben, und zwischen denen der inneren Sammlung; denn auch die ersteren sind Zustände innerer Sammlung¹⁾ und auch die letzteren schließen — wenn anders sie nicht mystisch umgedeutet werden, was ja auch diejenigen Vertheidiger der Mystik, mit welchen wir uns hier auseinandersetzen, nicht haben wollen — dieselben Bewußtseinsbeziehungen in sich wie die ersteren. Der Unterschied ist, wenn ich so sagen darf, nur ein quantitativer: er liegt in der größeren Ausführlichkeit der Vergegenwärtigung des christlichen Glaubensinhalts und in der größeren (aber sehr mannfaltig abgestuften) Loslösung von den momentanen Lebenserfahrungen und Aufgaben (event. auch in der größeren zeitlichen Ausdehnung und Absichtlichkeit), welche wir in Beziehung auf das, was man Stunden der inneren Sammlung (Andacht, Erbauung, Einkehr in sich selbst) zu nennen pflegt, beobachten konnten.

Steht es aber so, so können wir auch sagen: eben diejenige Erhebung und Freudigkeit der Stimmung, welche wir gegenüber den momentanen Lebenserfahrungen und -aufgaben erleben, können wir auch erleben bei der mehr hypothetischen (verallgemeinerten) Vergegenwärtigung unserer möglichen Lebenserfahrungen und -aufgaben, und in beidem, also sowohl in der Ueberwindung der gerade uns treffenden Lebensgeschicke als in den Stunden der inneren Sammlung, können wir unsere Heilsgewißheit befestigen. Und für das frischere Gefühl des im Kampfe eben errungenen Sieges, welches im ersteren Falle uns belebt, bietet im letzteren Falle (bei der innerlichen Sammlung) einen Ersatz das ruhigere Gefühl der unerschütterlichen Siegeskraft, welches mit der größeren Weite des Blicks, der auf alle möglichen Verhältnisse sich richtet (vgl. Röm. 8, 35. 38 f.), verbunden ist; da wie dort sind wir auf eine Gotteshöhe gestellt, nur genießen wir im letzteren Fall eine weitere Aussicht über das Land, das unserer Herrschaft unterthan werden soll, so wie im ersteren Fall ein einzelner Theil desselben schärfer unserem Blick sich zeigt. Da wie dort vollzieht

¹⁾ Einen ähnlichen Gedanken spricht Lipsius (Philos. u. Relig. S. 234) aus, nur freilich unnöthigerweise in einer gegen Ritschl sich lehrenden spitzen Wendung.

sich sowohl die Aneignung der Gotteskindschaft als die Bewährung derselben an unserem Verhältniß zur Welt.¹⁾ Da wie dort leben wir — wir opponiren damit gegen die S. 21 angeführte Verwendung der Stellen — das Leben, von welchem Paulus Gal. 2, 20 zeugt und welches, eben als ein innerlicher Besitz, den wir zudem nur unvollkommen uns angeeignet haben, noch samt Christo (eben so wie Christus selbst) seiner *παρέσωσις* entgegensteht, welche im Rathschluß Gottes ihm zugebacht ist; — eben deshalb, weil auch die active Weltherrschaft innere Sammlung ist, kann des Christen ganzes Leben zum Gebet werden, ohne daß er nöthig hätte, in's Kloster zu gehen (vgl. 1. Theß. 5, 17 f.). — Die beiden ihrem innersten Wesen nach gleichartigen Bethätigungen christlich-religiösen Lebens sind für den Christen nothwendig: wollte er nur im Alltagsleben mit seinen wechselnden Geschicken und Pflichten die Weltüberwindung üben, so würde er es wohl verlernen, auf die leitenden religiösen Anschauungen und damit zusammenhängenden religiösen Motive zurückzugehen, welche die christliche Weltüberwindung von der durch die Gewohnheit erzeugten Hartschlägigkeit oder der trüben Resignation oder dem leicht vergessenden Leichtsinn und die christliche Pflichterfüllung von der weltlichen Berufsthätigkeit unterscheiden; wollte er dagegen nur in innerer Sammlung den Werth des Christenglaubens, mit nur hypothetischer Bergegenwärtigung der Lebenserfahrungen, sich nahe bringen, so würde er es leicht verlernen, in den Fällen, wo er der drängenden Macht des täglichen Lebens ausgesetzt ist, die Willensenergie zur Weltbeherrschung und Pflichterfüllung aufzubieten. — Wir fügen noch zwei Regeln hinzu:

1) Der Umfang, welchen die Zeiten innerer Sammlung in einem Christenleben einnehmen sollen, läßt sich nicht gesetzlich bestimmen, sondern ist individuell verschieden; für die Bemessung desselben hat der Einzelne die oben angeführten Gesichtspunkte in Rechnung zu nehmen.

¹⁾ Aehnlich spricht sich Gottschid (Theol. Sitzg. 1883, Col. 331) aus: „Nun setzt die Bewährung der Veröhnung in den Funktionen der Gotteskindschaft, durch welche die religiöse Weltbeherrschung geübt wird, — den positiven Lebensgehalt voraus, der in dem mit Christo Auferstandensein liegt, oder sie schließt die Aneignung des göttlichen Selbstzwecks als Inhalt des eigenen ein.“

2) Es darf nie der Versuch gemacht werden, durch besondere zeitliche Ausdehnung der Andacht, durch künstliche Steigerung der Phantasie zc. ein besonders starkes Gefühl der Freude zu erzwingen. —

Haben wir nun aber den Werth und die Bedeutung der Momente innerer Erbauung in dieser Weise bestimmt, so glauben wir damit nicht in einem Widerspruch gegen Ritschl zu stehen, gegen welchen die Bedeutung derselben, unter dem Titel einer Vertheidigung des mystischen Elementes der christlichen Religion, geltend gemacht wird. Denn Ritschl selbst nennt ja unter den religiösen Funktionen des Christen neben Gottvertrauen, Geduld und Demuth das Gebet, welches doch sicherlich einen Akt der inneren Sammlung in sich schließen muß¹⁾. Man wird auch nicht einwenden dürfen, daß nach Ritschl's Anschauung vom Gebet der Betende doch in der Unruhe des Werktagslebens verharre und nur die ihn gerade beunruhigenden Freud- und Leidenserfahrungen sich vergegenwärtige. Vielmehr — das zeigt schon die von Ritschl gegebene Analyse des Vaterunsers — ist es nicht bestritten, daß im Dank- wie im Bittgebet der Christ vor allem sich sammelt zur Vergegenwärtigung und freudigen Anerkennung der Vergebung und Heil bringenden Ordnungen des Gottesreiches, welche wir an der Person Jesu Christi allein uns anschaulich machen können, sowie der Wege Gottes mit seinem Reiche, wobei wir freilich stets den Heilswerth dieser Ordnungen und Wege Gottes für uns selbst mit unseren mancherlei (insbesondere sittlichen) Bedürfnissen im Bewußtsein behalten müssen²⁾. Die Heilsrathschlüsse Gottes, welche in Christo an's Licht getreten sind, bilden den Hauptgegenstand des gemeinschaftlichen (gottesdienstlichen) Gebets, aber auch bei der Einkehr des Einzelnen in sich selbst kann, ebensofern nach Ritschl der Einzelne stets die Beziehung zur Gemeinde festhalten muß, dieser der ganzen Gemeinde geltende

¹⁾ Vergl. Rechtf. u. Verf. (2. Aufl.) III, 596: „Der Entschluß, Gott zu loben ruft die — Erscheinung des Gebets hervor, indem er entweder die gewöhnliche profane Beschäftigung oder auch die unsichere und zweifelnde Stimmung des Gemüthes unterbricht.“

²⁾ In diesem Sinne bestreitet es Ritschl (ib. S. 599), daß bei dem Lob und Preis Gottes „von der Beziehung zwischen Gott und den besonderen Anlässen unseres Bedürfnisses wie unserer Befriedigung“ abgesehen werden dürfte.

Gegenstand des Danks und der Bitte nicht fehlen¹⁾. Rechne ich noch hinzu, daß die Definition des Glaubens an Christus, welche Ritschl, Rechtsf. und Verf. III, Seite 550 gibt, eine innere Sammlung nothwendig voraussetzt, so glaube ich in der That nicht etwas zu sagen, was Ritschl ablehnen müßte, wenn ich die Bedeutung der Momente innerer Erbauung in der Weise, wie es oben geschehen ist, hervorhebe²⁾.

Durch diese Hervorhebung glaube ich aber auch denjenigen Vertheidigern des „mystischen Elements“ in der christlichen Religion, welche nur die Erhebung des Gemüths in der Andacht wollen deutlich anerkannt sehen, ohne doch diese Andacht mystisch gestalten zu wollen (vgl. oben S. 27 u. 28), das, was sie fordern, gegeben zu haben. Eben auf dieses Entgegenkommen möchten wir nun aber das Recht gründen, das zu heißen, was wir oben (S. 30), um nicht die Diskussion abzuschneiden, uns noch nicht selbst nehmen mochten: daß man nämlich den Namen der Mystik hier, wo es sich gar nicht um Einführung eines jener Merkmale handelt, durch welche Mystik zweifellos gekennzeichnet wird, gänzlich aus dem

¹⁾ Dies betont auch Gottschid in der Recension von Lipsius, Philos. u. Relig. (Theolog. Sitztg. 1886. Col. 230): „Lipsius sollte sich doch nicht einreden, Ritschl etwas Neues zu sagen, wenn er von der Erhebung über das Geräusch der Welt, vom Erleben des Friedens in Gott, von dem Stillesein zu Gott, von der persönlichen Gewißheit der Vergebung, von dem nothwendigen Wechsel zwischen Werktagsarbeit und Sabbathruhe spricht.“

²⁾ Ich glaube damit auch dem Einwande nicht ausgesetzt zu sein, daß jene Momente christlicher Andacht gar nicht Gegenstand dogmatischer Erörterung sein dürfen; sind dieselben doch durchaus eine legitime Bethätigung des Christenlebens (cfr. die Forderung des Gebets), über deren Verhältniß zur Ausübung von Geduld und Gottvertrauen beim Handeln und Leiden in der Welt nothwendig geredet werden muß. Nur muß die Dogmatik zum voraus darauf verzichten, dies Verhältniß in schablonenhafter Weise normiren zu wollen. — Auch Hermann's Opposition dagegen, daß man die Geheimnisse religiöser Gefühlszustände zu Markte bringe, bezieht sich doch in letzter Linie auf die Hervorhebung der „gestaltlosen Gefühle“, von denen die christlich-religiöse Erfahrung umwogt wird („Die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“ S. 226); mit diesen aber haben wir es hier gar nicht zu thun. — Gerade mit Hermann weiß ich mich durchaus eins in der Unterscheidung einer ästhetisch-mystischen Andacht von der religiösen Andacht des Christen (vergl. besonders Hermann, Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatfachen? 1884. S. 20 ff.).

Spiele lasse¹⁾). Ist doch die in der Andacht stattfindende Loslösung der Aufmerksamkeit von den momentanen Erfahrungen und Aufgaben des Alltagslebens etwas ganz anderes als diejenige Loslösung von Welt und Gemeinde, durch welche die Mystik charakterisirt wird (S. 9 ff.). —

Nun kann aber die Loslösung von der Welt, welche zur Vertheidigung eines mystischen Elements in der christlichen Religion nöthige, noch in etwas anderem gefunden werden, als in der inneren Sammlung. Dem ganzen Christenleben, nicht bloß den Augenblicken der Andacht, soll das eigen sein, daß der Christ im Besitz der Liebe Gottes in Christo sich abkehrt von allen irdischen Gütern, frei ist von der ganzen Welt und allem, was sie in sich schließt. Mit besonderem Nachdruck betont dies Raftan: der Christ muß „der Welt als dem Inbegriff aller irdischen auch der sittlichen Güter todt sein“; ja selbst an „den Sachen der Kirche und des Reiches Gottes auf Erden“ darf, so energisch wir dafür wirken sollen, doch unsere Seele, unser Leben nicht hängen; die Forderung der Verleugnung der irdischen Güter ist nicht minder durchgreifend als in der Mystik. Daher redet denn Raftan von einer mystischen Seite der christlichen Religion und unterscheidet davon die ethische der Welt zugekehrte Seite derselben²⁾. Mit größtem Nachdruck betont es Raftan, daß das

¹⁾ Gottschick kritisirt die Festhaltung des Namens Mystik bei Lipsius mit den Worten: „Nun ist auch seine energische Betonung der Mystik des Christenthums nur noch eine capriciöse Terminologie für eine wahrlich von Nietzsche am wenigsten bestrittene Wahrheit.“ (Theol. Litztg. 1886. Col. 230).

²⁾ Vgl. Raftan, Das Wesen der christlichen Religion S. 239—245. cfr. S. 76 f. — Eine klare Darlegung seiner Anschauung von der nothwendigen Abwendung des Christen von der Welt Gütern gibt Raftan in der Predigt über „Die Freiheit des Christen von der Welt“ in der Predigt-sammlung „Das Leben in Christo“. — Mit besonderer Entschiedenheit fordert R. die Betonung dieser Seite des Evangeliums in der Recension von Herm. Schmidt, die Kirche (Theol. Litztg. 1885. Col. 119), wenn er sagt: Der Verf. „vermag den schneidenden Aussprüchen Jesu über den Gegensatz des Himmelreichs zu allem, was Welt heißt, eine principielle Bedeutung nicht abzugewinnen. — Man wird — der Vorliebe, mit welcher manche moderne Gegner der Kirche diese Seite des Evangeliums als das Ganze betonen, nur begegnen können, wenn man seinerseits diesem Hauptstück evangelischer Verkündigung den gebührenden Einfluß auf die eigenen Ansichten einräumt.“

Christenthum zugleich mit der Abkehr von den Gütern der Welt die vollste Hingebung an die konkreten sittlichen Aufgaben des Weltlebens verlange; ja gerade die Freiheit von der Welt, welche der Christ in seinem religiösen Leben besitzt, soll ihm auch die volle Freiheit zur Vollführung seiner sittlichen Aufgabe geben.

Es geschieht also von Seiten Raftan's alles, um durch Hervorhebung der ethischen Seite der christlichen Religion die Vermischung derselben mit der Mystik auszuschließen. So sehr wir mit dem letzteren einverstanden sein können und so unummunden wir zugeben müssen, daß die innere Freiheit „von der Welt und allem, was sie in sich schließt“, zum Christenleben wesentlich gehört, werden wir doch unsere Bedenken dagegen nicht zurückhalten dürfen, daß dieses innere Lossein des Christen von den Fesseln der weltlichen Güter als das „religiöse oder mystische Element“¹⁾ der christlichen Religion von der ethischen Seite derselben unterschieden wird. — Denn, im Gegensatz zu der Anschauung, welche in der von der Welt abgekehrten Seite die „eigentliche Seele“ der christlichen Religion qua Religion findet, scheint es uns, daß auch der religiöse Glaube, und nicht erst die sittliche Forderung des Christenthums, in erster Linie eine der Welt zugekehrte Seite hat, welche gerade den Unterschied von Christenthum und Mystik begründet. Denn auf was wird durch die Predigt des Evangeliums vom Reiche Gottes mein Glaube hingewiesen, als auf den über die Welt mächtigen in Christo geoffenbarten Willen Gottes, welcher in der Gemeinschaft sittlicher (durch Liebesgefinnung unter einander verbundener), aber im Vertrauen zu Ihm, dem Vater Jesu Christi, auch jetzt schon beseligter Menschen auch mich zum Heile führen will? Was nun dieser Glaube in erster Linie in sich schließt, ist das, daß diesem meinem höchsten Zweck, eben sofern er in Gottes Willen begründet ist, alles als Mittel muß dienen können, alles mit Ausnahme meiner eigenen Sünde: also nicht nur alle meine sittlichen Aufgaben (zur Verwirklichung der Liebesgemeinschaft), sondern auch die Leiden dieses Lebens, die Gott mir schickt, sind Mittel zur Erreichung meines ewigen Zwecks; und zwar werden die Freuden als solche Mittel von mir aner-

¹⁾ Raftan, Wesen der christl. Religion S. 465.

kannt durch die Dankfagung, die Leiden durch die Geduld. — Eben diese Predigt vom Reiche Gottes mit ihrer großartigen positiven Anschauung von der Welt, welche nur als Mittel in der Hand Gottes zu unserem Seligkeitszweck beurtheilt wird, schließt nun freilich mit voller Schärfe auch die Forderung in sich: ich darf kein einzelnes irdisches Gut als höchsten Zweck in der Weise ansehen, daß ich ohne den Besitz desselben glaubte nicht zum Seligkeitsziele gelangen zu können; sondern im Vertrauen auf den Gott, welcher durch Leid und Glück mich zum Ziele führen kann, muß ich mir bewußt bleiben, daß kein einzelnes dieser Mittel unentbehrlich ist, und zum Darangeben von jedem unbedingt bereit sein. Die innerliche Freiheit gegenüber aller Welt, welche wohl nie präciser ausgedrückt worden ist als in dem paulinischen $\text{ὁκ ἐν ἐξουσιασθησομαι ὑπό τινος}$ (1. Cor. 6, 12), ist eine so wesentliche Forderung, daß ich auch das äußerliche Opfer irgend eines Gutes zu bringen durchaus bereit sein muß, wenn das Haben desselben der inneren Freiheit Eintrag thut.¹⁾

Nach dieser Auffassung des christlichen Glaubens²⁾ steht nun aber die Forderung der Freiheit von der Welt und all ihren Gütern durchaus in Abhängigkeit von dem wesentlichen Inhalt des religiösen Glaubens des Christen, daß die Welt Mittel in der Hand Gottes ist zur Verwirklichung seiner Zwecke. Dann

¹⁾ Soll die Befolgung dieses Grundsatzes nicht doch wieder in der Richtung einer dem Christenthum fremden Axtese sich bewegen, so wird die Regel gelten müssen: nur wo die Erfüllung sittlicher Pflichten gegen unseren Nächsten es verlangt, werde ich das äußerliche Opfer eines Gutes zu vollführen haben. — Ebenso wird man gegenüber der ästhetischen Anweisung, daß man, um von der Welt innerlich frei zu werden, sich absichtlich Schmerz bereiten müsse, (so z. B. Frau von Guyon, vergl. Hepp e, Gesch. der quietist. Mystik), die Norm aufstellen müssen: daß nur in der Uebung sittlicher Pflichten gegen den Nächsten dies geschehen solle.

²⁾ Wir glauben mit derselben uns in Uebereinstimmung mit der Verkündigung Jesu zu finden: denn wenn in derselben auch die Forderung der Abwendung von der Welt noch so stark hervortritt (was gerade unter den damaligen Verhältnissen und Aufgaben der Jünger besonders verständlich ist), so muß man doch nach dem leitenden positiven Gedanken fragen und das andere in Abhängigkeit zu diesem stellen. Ich erinnere an einen analogen Fall: in den mit den Verheißungen ewigen Lohnes verbundenen Sittengeboten Jesu finden wir, so stark und oft sie hervortreten, doch nicht mit den Socinianern den Kern der Predigt Jesu.

aber dürfen wir, wie ich meine, jene Forderung auch nicht als die eigentlich religiöse Seite des Christenthums proklamiren — hat sie doch gar kein Recht ohne den Zusammenhang mit jenem positiven religiösen Glauben —; zudem aber gewinnt dieselbe, eben durch die bezeichnete Abhängigkeit, einen Charakter, welcher sie von der mystischen Forderung der Loslösung von der Welt so vollständig unterscheidet, daß es angezeigt ist, auch den irreführenden Ausdruck „mystische Seite des Christenthums“ zur Bezeichnung der für den Christen nothwendigen Freiheit von aller Welt gänzlich zu vermeiden¹⁾. Die scharfe Hervorhebung der letzteren ist dabei als ein wirkliches Verdienst durchaus anzuerkennen. —

Blicken wir zurück auf unsere Prüfung derjenigen Vertheidigungen eines „mystischen Elements“, welche sich an das erste Merkmal der Mystik, Loslösung des Frommen von der Welt und der Gemeinde, anschließen lassen! Bekunden diese Vertheidigungen die Neigung, eine der Welt und Gemeinde vergessende Verfertigung in Gott wenn auch nur für die Höhepunkte des Christenlebens zu fordern, so sind sie abzumeisen; haben sie nur den Sinn, die Bedeutung der Andacht für den Christen zur Geltung zu bringen, so sind sie, wofern der Begriff Andacht richtig bestimmt wird, inhaltlich berechtigt, aber unter irreleitenden Titel gestellt; soll endlich nur die innere Freiheit von der Welt als ein nothwendiges Stück des Christenstandes accentuirt werden, so sind, so berechtigt auch das Bestreben ist, doch gegen die Bezeichnung jener Freiheit als „mystische Seite“ der christlichen Religion Bedenken zu erheben.

Wir wenden uns zu dem zweiten Merkmal, welches einer Religiosität zweifellos mystisches Gepräge aufdrückt, zu der unmittelbaren Einigung der Seele mit Gott, resp. dem erhöhten Christus (vgl. S. 12 ff.). Inwiefern handelt es sich in der neuesten Controverse über die Mystik in der Theologie um Repristinatio und Abwehr dieser Eigenthümlichkeit der Mystik?

Ritschl hat bei seinem durchgreifenden Widerspruch gegen

¹⁾ Vergl. die Recension von Gottschick (Theol. Sitztg. 1883, Col. 331).

die Mystik im Christenthum speciell auch die Forderung eines unmittelbaren Verhältnisses zu Gott und Christo abgewiesen, und zwar aus doppeltem Grunde. Einmal ist dieselbe zu verwerfen, als dem Evangelium widersprechend; denn dieses weist uns stets an das Wort der Predigt von dem historischen Christus und sieht die gläubige Aufnahme dieses Wortes als die nothwendige Vermittlung der Gemeinschaft mit Christo und Gott an. Mit allem Nachdruck haben dies auch die Reformatoren bezeugt¹⁾. — Sodann aber ist auf Grund allgemeinerer Erwägungen über die Art des geistigen Lebens festzustellen, daß man in Gefahr ist, das Verhältniß Gottes und Christi zu uns für eingebildet zu erklären, wenn man es für unmittelbar ausgibt; denn durch die genaue und ausführliche Erinnerung wird die Aneignung aller werthvollen Motive in unserem geistigen Leben vollzogen, insbesondere sind dadurch die persönlichen Wechselbeziehungen im 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“²⁾.

Dagegen erhebt sich nun energischer Protest, abermals unter dem Titel einer Vertheidigung des dem Christenthum wesentlichen „mystischen Elements“: Wo bleibt, wenn kein unmittelbares Verhältniß zu Gott und Christo anerkannt wird, die Giltigkeit des paulinischen Zeugnisses, daß „ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεύμα ἔστιν“ (1. Cor. 6, 17)? wo die Wahrheit der johanneischen Anschauung von einem Sein in Christo und in Gott, welches den Glaubigen zukomme (z. B. Joh. 17, 21)? wo die Gebetszuversicht, welche mit Gott selbst zu reden gewiß ist? wo die nicht nur von einem Tersteegen, sondern auch von Gerhard bezeugte Seligkeit der innigen Verbindung mit Christo: „Du bist mein, ich bin dein, Niemand kann uns scheiden.“? — Und leugnet man das unmittelbare Verhältniß zu Christo, so geht schließlich das ganze Leben des erhöhten Christus auf in den Nachwirkungen des historischen Christus, in der Wirksamkeit des in der Gemeinde überlieferten Christusbildes. Man kann ja allerdings in gewissem

¹⁾ Vergl. Rechtf. u. Verf. (2. Aufl.) III, 107. 554. Theologie und Metaphysik, bes. S. 60 f. die Stellen aus Calvin.

²⁾ Vgl. Theologie u. Metaphysik S. 46 ff., bes. S. 47.

Sinne sagen: in seinen durch unsere Erinnerung vermittelten Nachwirkungen sei Christus noch gegenwärtig und Christus tröste und ermutige mich, wenn „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.“¹⁾ Aber „in diesem Sinne“, bemerkt Luthardt²⁾, „belehrt, straft, ermuntert zc. mich noch heute mein verstorbener Lehrer, dessen betreffende Worte mir noch in genauer Erinnerung sind und in meinem Geiste und Gewissen nachwirken; und in diesem Sinne hat Luther noch heute seine ‚Gegenwart‘ in der Kirche, die um sein Zeugniß sich gesammelt hat und aus demselben sich stets noch unterrichtet und orientirt.“ Man muß also, darin stimmen Theologen dieser Richtung überein, doch an einem unmittelbaren Verhältniß zwischen Gott, resp. Christo und den Glaubigen festhalten.

Wollten nun diese Theologen hiemit in der Weise der Mystiker diejenige Gemeinschaft mit Christo, welche wir im Glauben an das Evangelium und an die durch ihn uns gegebene Wohlthat besitzen, noch überbieten³⁾ und eine noch engere Gemeinschaft erzwingen, ebenso mit Gott direkt, ohne die Beziehung auf die Offenbarung Gottes in Christo, einen Herzensverkehr anknüpfen, so müßten wir sie unbedingt abweisen. — Denn der Apostel Paulus, wenn er seine Gemeinden in die Gemeinschaft mit dem lebendigen Herrn zu versetzen bemüht ist, malt ihnen nur den Gekreuzigten vor Augen (οὐ γὰρ ἔκρινα εἶδέναι τι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον 1. Cor. 2, 2.); Johannes spricht es aus, daß in der Verkündigung von dem historischen Christus („δὲ ἐωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν“) der Weg gegeben ist zur κοινωνία μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ (1. Joh. 1, 1—3); und auf welche andere Weise können wir das „Λεῦτε πρὸς με“ Christi selbst uns aneignen, als indem wir ein Herz fassen zu ihm, dem πραῶς καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, dem Dulder Gottes von Herzen (Matth. 11, 28 ff.)? — Zudem aber muß überall, wo man mit dem erhöhten Christus verkehren

¹⁾ Vgl. Theologie u. Metaphysik S. 46 ff., bes. S. 47.

²⁾ Zeitschr. für kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben. 1881. S. 640.

³⁾ Vgl. oben bes. S. 13.

will, ohne die Hoheit Christi in der Erscheinung des Erniedrigten sich klar zu machen, oder wo man mit Gott in Gemeinschaft treten will, ohne sein Vertrauen zu richten auf den im Evangelium uns gezeigten Gott der sündersühnenden Liebe, der gefährliche Anspruch auf besondere höhere Gottes- und Christusoffenbarungen, also der Enthusiasmus, sich einstellen.

Jedoch einige der Theologen, welche an dem unmittelbaren Verhältniß zwischen den Gläubigen und Gott, resp. Christo festhalten als an einem „mystischen Element“ des Christenthums, sprechen es klar und entschieden aus, daß sie die Vermittlung durch den historischen Christus in keiner Weise außer Geltung setzen wollen, so namentlich Luthardt¹⁾ und J. Heer²⁾. — Auf Grund der unmißverständlichen Aussagen dieser Theologen muß geurtheilt werden, daß Ritschl nicht Recht hat, wenn er dieselben auch jetzt noch auf Enthusiasmus anklagt.

Wenn nun die historische Vermittlung durch das Wort vollständig anerkannt wird, was kann dann noch die Betonung des unmittelbaren Verhältnisses bedeuten? Luthardt (und ähnlich J. Heer) gibt uns die Auskunft, er verstehe darunter, daß der lebendige Gott und ebenso der fortlebende Christus „lebendig gegenwärtig“ seien in ihren Wirkungen, „nicht wie ein [sc. verstorbener aber in seinen Wirkungen fortlebender] Mensch davon geschieden und getrennt.“ — Um den Sinn dieser Aeußerungen klar zu stellen, bediene ich mich zur Verdeutlichung einer Analyse des persönlichen Verhältnisses, welches zwischen lebendigen Personen existiren kann: wenn ich mit einem anderen Menschen in Liebe und Freundschaft verbunden bin, so ist dies Verhältniß begründet auf eine Menge von Vermittlungen, auch wenn wir einander von Angesicht zu Angesicht sehen: durch sein Wort, welches

¹⁾ Vgl. l. c. S. 641: „Wir betonen gegen alle Schwarmgeisterei und Träumerei mit Luther und dem Bekenntniß unserer Kirche, daß alle göttliche Heilswirksamkeit und -Gegenwart durch die von Gott geordneten Mittel derselben vermittelt und bedingt ist, und bedürfen nicht erst, daß uns Ritschl daran erinnere.“

²⁾ J. Heer, Der Religionsbegriff A. Ritschls S. 83: Unter dem mystischen Element der Religion „verstehe ich keine Gemeinschaft mit Gott, abgesehen von seiner Offenbarung in Christo, noch eine Gemeinschaft mit Christo, abgesehen von der Erkenntniß, die ich durch das Wort Gottes von ihm habe“.

ich hören und deuten muß, durch seine Mienen, Geberden und Handlungen, welche ich beobachten und aus welchen ich seine Gemüthsbewegungen erschließen muß (ein sehr complicirter Schluß!), ist sein Verkehr mit mir vermittelt, ebenso mein Verkehr mit ihm. Und der Vermittlungen haben wir noch viel mehrere, wenn wir etwa brieflich mit einander verkehren. Aber trotz alledem bleibt das Verhältniß ein wirklich persönliches Verhältniß, so „wie spricht ein Geist zum andern Geist“. Zeigt nämlich schon im zwecksetzenden Wollen der menschliche Geist die Fähigkeit, über die verschiedenen Mittel, durch welche der Zweck verwirklicht wird, überzugreifen und den Zweck selbst in sein persönliches Leben aufzunehmen, so findet ein ähnliches, nur noch viel lebendigeres Uebergreifen über den Apparat der Mittel da statt, wo mein Ich mit einem andern Ich in Verkehr tritt. Denn die geistige Person des Andern mit ihrem Fühlen, Wollen und Denken, und besonders in ihrem sittlichen Charakter, vermag ich auf Grund jener Vermittlungen im Nachdenken ihrer Gedanken, im Nachfühlen ihrer Gefühle und ihres Strebens zu verstehen und Gedanken und Motive derselben meinem eigenen Geistesleben zuzueignen, ich richte meine Liebe auf jene ihres geistigen Inhalts bewusste Persönlichkeit, indem ich ihren Werth (besonders sittlichen Werth) schätze, aus demselben mein geistiges Leben zu bereichern suche, ebenso aber in stetiger Willensrichtung die Erhöhung ihres Werthes und die Erreichung ihrer werthvollen Zwecke wünsche und wozumöglich dazu durch Mittheilung aus meinem geistigen Leben und Erhebung ihrer Zwecke zu meinen Zwecken mitzuwirken strebe. Zugleich hat diese Liebe die Tendenz, sich zur Liebesgemeinschaft zu vollenden, welche erst dann verwirklicht ist, wenn die ihres geistigen Inhalts bewusste Persönlichkeit des Anderen hinwiederum auf mich ihre Liebe richtet (eben dieses Moment macht den Unterschied zwischen der lebendigen Liebesgemeinschaft und zwischen dem Pietätsverhältniß, in welchem ich zu einem Verstorbenen stehe).

Wenden wir nun dies einmal auf das Verhältniß zwischen dem Gläubigen und Gott resp. Christo an, so ergibt sich: obwohl ich nur durch das Wort des Evangeliums eine Kunde vom Wesen und Willen Gottes habe, richte ich doch auf den mir so bekannt gewordenen Wesensinhalt des lebendigen Gottes mein gläubiges

Vertrauen, und bin hinwiederum gewiß, daß des lebendigen Gottes vergebende Vaterliebe und Fürsorge auf mich gerichtet ist und zu meinem Besten alles lenkt. Und obwohl nur durch die Vermittlung der Augenzeugenberichte und durch Ueberlieferung des Christusbildes in der Gemeinde das geistige Wesen Christi, nämlich seine aus der Gewißheit der Einheit mit dem Vater fließende Sünderliebe, mir kund geworden ist, richte ich doch auf diesen Christus als den Fortlebenden, Erhöhten meine vertrauensvolle Liebe und bin gewiß, daß hinwiederum er, der Lebendige, auch auf mich seine Sünderliebe gerichtet hat. Darin also hätten wir ein lebendig-persönliches Verhältniß, welches doch keineswegs der Vermittlungen entzathen kann.

Eben ein solches Verhältniß von Person zu Person scheinen mir nun jene Theologen zu postuliren, welche bei aller Vermittlung durch den historischen Christus doch ein unmittelbares Verhältniß zu Gott und Christo haben wollen. Nur statt der von mir angewandten Ausdrücke, ein solches Verhältniß sei ein lebendig-persönliches, aber kein unvermitteltes (wofür ich auch den Ausdruck „kein unmittelbares“ als gleichwerthig einzusetzen nicht abgeneigt bin), wenden diese Theologen eine andere Distinktion an: das Verhältniß sei „ein unmittelbares, aber kein unvermitteltes“¹⁾. Man kann in der That diese Distinktion machen mit der Begründung: eben jenes über die Mittel übergreifende Mitfühlen der Person mit der Person sei mit dem Ausdruck „Unmittelbarkeit“ am besten bezeichnet. Aber doch scheint mir die Unterscheidung zu zart, als daß sie durchgreifend die Sache aufklären und der Gefahr vorbeugen könnte, daß die Ver-

¹⁾ So sagt Luthardt (l. c. S. 641) über das Verhältniß zu Gott oder Christus: „Gewiß, unvermittelt ist es nicht, das wissen wir wohl; aber darum auch nicht unmittelbar?“ — Aehnlich aber nicht ganz so deutlich Heer l. c. S. 84 f. — Meines Wissens ist die Unterscheidung von „unvermittelt“ und „unmittelbar“ (allerdings in Anwendung auf ein etwas anderes Verhältniß) von Rothe (Zur Dogmatik, 1. Aufl. S. 64 ff.) in den dogmatischen Sprachgebrauch eingeführt worden. Auch Biedermann, christl. Dogmatik (2. Aufl.) I S. 269 ff. hat dieselbe aufgenommen, dieselbe aber so angewandt, daß die Consequenz droht: ein unmittelbares Verhältniß des Gläubigen zu Gott sei wohl mit der Vermittlung durch das Wesen unser es Geistes und das Wesen Gottes, nicht aber mit der Vermittlung durch einen historischen Offenbarungsträger vereinbar.

theidiger oder Bestreiter eines so verstandenen „unmittelbaren Verhältnisses“ dasselbe mit einem „unvermittelten“ zusammenwerfen. Ich ziehe es deßhalb vor, bei der klareren Bezeichnung: „ein durch den historischen Christus vermitteltes, aber lebendigpersönliches Verhältniß“ stehen zu bleiben.

Aber ist nun eben dieses letztere Verhältniß, in dem Sinne, wie wir's oben definirt haben, als im Zusammenhang des christlichen Glaubens genügend begründet anzusehen? Ich antworte mit Ja. In Beziehung auf unser Verhältniß zu Gott liegt die Sache klarer: Habe ich das Wesen Gottes als der allmächtigen vergebenden Liebe, welche unser Heil will, aus der Offenbarung in Christo kennen gelernt, so setze ich mein Vertrauen auf ihn nicht als auf einen, welcher sich dereinst geoffenbart hat, sondern als auf den Gott, der so, wie er sich geoffenbart hat, auch heute lebendig wirksam ist; und ich lebe der Gewißheit, daß auch auf mich die Liebe dieses Gottes, welchem ich vertraue, gerichtet ist. Es ist dem christlichen Glauben wesentlich, Gott als Persönlichkeit zu denken; dies aber ist nichts anderes als der Ausdruck des Glaubens, daß das Wirken Gottes, sich richtend auf das Ziel, mein und anderer Menschen Heil zu schaffen, auf meine und anderer Menschen persönliche Bedürfnisse eingeht¹⁾. Dazu aber, im Glauben dies als wirklich zu behaupten, finde ich mich berechtigt, weil ich eben im Glauben die mein Heil schaffende Wirksamkeit Gottes und die rechte Hilfe in allen meinen Anliegen erfahre. Der Gewißheit, daß der Gott, welchem ich vertraue, mich liebt, geschieht auch dadurch kein Abbruch, daß ich mir bewußt sein muß, keine Einsicht in die psychologische Form des Liebeswillens Gottes zu besitzen; genug, daß ich den Inhalt dieses Willens in seiner persönlichen Beziehung auf mich kenne.

In Beziehung auf Christus ist nun aber damit die Frage noch nicht entschieden, ob wir auch mit ihm in solch lebendigpersönlicher Gemeinschaft zu stehen gewiß sein dürfen. Dürfen wir die Erfahrung von der Nachwirkung seines Erinnerungsbildes ergänzen durch Hinzunahme des Momentes, welches nach dem

¹⁾ Man könnte geradezu sagen, der Glaube an einen persönlichen Gott bedeute den Glauben an einen Gott, der den Gebeten seiner Gläubigen eine ihr wahres (sittlich bestimmtes) Heil beschaffende Erhörung gewährt.

Obigen erst die vollendete persönliche Gemeinschaft ergibt: daß der als Persönlichkeit fortlebende Christus auf uns seine Liebe richtet so wie wir ihm die unsrige entgegenbringen (einfach ausgedrückt: daß er an uns denkt, so wie wir an ihn denken)? Wenn wirklich, so antworten wir, uns die historische Person Christi das Vertrauen einflößt, daß er das ist, was er zu sein beansprucht, so werden wir uns nicht weigern anzuerkennen, daß der Bestand seiner geistigen Persönlichkeit und die Vollendung seines geistigen Reiches über die natürlichen weltlichen Bedingungen erhaben ist und auch unter Bedingungen, „welche über die erfahrungsmäßige Weltordnung hinausliegen“ (Ritschl, Unterr. § 76), fortbauert. Christum, den Gegenstand unseres religiösen Vertrauens, glauben wir als das Haupt des überweltlichen Gottesreiches, in welchem auch wir unsere von den gegenwärtigen weltlichen Bedingungen unabhängige Vollendung zu finden hoffen; eben darin aber glauben wir ihn als den persönlich Fortlebenden „in dem unverwirren ursprünglichen Sinn des Wortes, eben im Unterschied von dem nur in unserem Bewußtsein“¹⁾. So finden wir in dem Gewissenstrost, der Sündenerkenntniß, der Freudigkeit zum Leiden, den Antrieben zur Liebe; zu welchen das in den Evangelien uns erhaltene Bild des sündersuchenden Gottesheilands uns belebt, nicht nur eine Nachwirkung desjenigen, welcher dereinst gelebt hat, sondern wir wissen darin den Geist des Lebendigen gegenwärtig, der in unseren persönlichen Bedürfnissen uns beisteht und eben darin sein Reich führt, bei uns bleibend alle Tage bis an der Welt Ende.

Wenn wir nun aber dies aufnehmen in der Ueberzeugung, daß in der That so allein das Bekenntniß zu Christo als dem *κύριος* seine rechte Bedeutung behält, daß so allein das *πολιτεύμα ἐν ὁρανοῖς* (Phil. 3, 20 f. vgl. Col. 3, 1 f.) und die Sehnsucht nach dem *ὄν Χριστῶ ἐλθαί* einen Halt gewinnt, so müssen wir nun um so mehr bei der begrenzenden Bestimmung bleiben, deren Anerkennung wir bei den Hauptvertheidigern eines unmittelbaren Verhältnisses zu Gott und Christo zum Voraus angenommen haben: es gibt kein Verhältniß zu dem erhöhten Christus ohne Beziehung auf den historischen. Darin liegt:

¹⁾ Vgl. besonders die feinen Bemerkungen Häring's (Ueber das Bleibende im Glauben an Christus. Stuttg. 1880. S. 35) zu unserer Frage.

1) Wir können die Existenzweise des Erhöhten in keiner Weise uns ausmalen: das Bild des Erhöhten kann nur diejenigen Züge von δόξα uns zeigen, welche wir im Bilde des historischen finden gemäß dem Zeugniß des Johannesevangeliums (ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας Joh. 1, 14) und welche in den Wirkungen des Geistes Christi, die wir erfahren, für uns Leben gewinnen. Angebliche Aufschlüsse über die Daseinsweise des Erhöhten fügen unserem Glauben nichts hinzu; diesem ist es genug, in dem Fortlebenden den Sünderheiland zu erkennen, der auch uns durch seines Geistes Wirken errettet. Dieser Inhalt wird auch nicht alterirt durch die inadäquate Form, welche in Ausdrücken wie „Erhöhung Christi“, „Sitzen zur Rechten Gottes“ liegt, wofern nur nicht diese inadäquate Form an Stelle des Inhalts gesetzt wird.

2) Es gibt keinerlei Rundgebungen dieses Erhöhten, auf Grund deren wir einen Privatverkehr mit ihm anknüpfen könnten, als allein die durchs Wort des Evangeliums vermittelten Rundgebungen seines Geistes.

Und hier können wir auch, in Erinnerung an die im vorigen Theil gegebenen Ausführungen über Andacht, hinzufügen, daß man die Gegenwart des Geistes Christi ebenso in der Kraft für's Leiden, den Antrieben zur Liebe zc. im täglichen Leben erfährt, wie in den Momenten einer rechten, christlichen und nicht mystischen, Andacht. Man darf nicht auf besondere Gefühlsregungen warten, deren erregte Lebhaftigkeit oder unaussprechliche Süßigkeit die Gegenwart Christi unverkennbar machen soll¹⁾.

¹⁾ Die in ihrem relativen Recht von uns anerkannte Ausführung J. Heer's nähert sich diesem Abwege, wenn er sagt: „In jeder kräftigen Erhebung der Andacht beim Gebet oder beim hl. Abendmahl erfährt mein religiös erregtes Selbstgefühl die unmittelbare Gegenwart des Herrn, die Einheit des göttlichen und menschlichen Geistesaktes in der Religion.“ Die trefflichen Worte, welche Herrmann in seiner Recension über die Schrift Heer's (Theol. Litztg. 1884. Col. 203) hiezu schreibt, stellen die Sache vollständig klar: „Entweder meint man den unmittelbaren Verkehr der Seele mit Gott in Gefühlsregungen zu erleben, deren eigenthümlicher Charakter keine andere Deutung zulasse. Das ist mystisch, aber nicht christlich. Oder man stellt sich die Wirklichkeit eines solchen Verkehrs mit Gott durch ein religiöses Urtheil über die Erfahrungen fest, welche man an der Offenbarung selbst und an den durch sie erhaltenen inneren und äußeren Lebensführungen macht. Das letztere wird als christlich

Wird die Anerkennung eines lebendig-persönlichen Verhältnisses des Gläubigen zu Gott und Christo in der Weise präcificirt, wie es oben geschehen ist, und mit den eben genannten, die Mystik ausschließenden Bestimmungen umgeben, so scheint mir dieselbe auch auf dem Boden der Ritschl'schen Theologie durchaus zulässig. Nichten sich doch auch die Argumente Ritschl's keineswegs gegen die Annahme eines wirklichen, lebendig-persönlichen Verhältnisses zu Gott und Christo (vgl. Rechtf. u. Verf. III, 554. Theologie und Metaphysik, Seite 47)¹⁾; nimmt doch auch er den Glauben auf, daß „Christus gegenwärtig über die Gemeinde des Gottesreiches herrscht und zur fortschreitenden Eingliederung der Welt unter diesen ihren Endzweck wirksam ist“. Ebenso erkennt Herrmann die Wirklichkeit eines Verkehrs der Seele mit Gott (und wohl in gleicher Weise auch mit Christo) vollständig an²⁾.

Nachdem ich nun aber mit den Vertheidigern eines „mystischen Elements“ im Christenthum in der Annahme eines lebendig-persönlichen Verhältnisses des Gläubigen zu Gott und Christo mich vereinigt habe, möchte ich aus diesem Eingehen auf die sachlichen Argumente jener Theologen das Recht ableiten zur Stellung des Antrags: daß nicht nur der Ausdruck „unmittelbares Verhältniß“ durch den anderen, weniger mißverständlichen „lebendig-persönliches Verhältniß“ ersetzt, sondern — was noch wichtiger ist —, daß die Bezeichnung desselben als eines „mystischen“ und die Behauptung desselben unter der Etikette eines „nothwendigen mystischen Elements“ in der christlichen Religion ganz aufgegeben werde. Denn welche Berechtigung hat dieser Ausdruck da, wo aus der Auffassung des religiösen Verhältnisses zu Gott und Christo ausdrücklich gerade das beseitigt wird, was dasselbe zu einem zweifellos mystischen stempeln würde? Sollte man aber sagen, dieses

durch das N. L. bezeugt und wird von Luther sowohl wie von uns vertreten.“ Dasselbe wird auch von dem Verkehr mit Christus gelten.

¹⁾ Ich weiß nicht, worauf Luthardt (l. c. S. 642) das Urtheil begründet: „Ritschl kennt überhaupt kein persönliches Verhältniß zu Gott und Christo im eigentlichen Sinne.“ Etwas vorsichtiger, aber inhaltlich ziemlich gleich Haug, Darstellung und Beurtheilung der N. Ritschl'schen Theologie S. 94: „eine fortbauernde Wirksamkeit Christi zur Rechten Gottes ist [so. in Ritschl's Theologie] mehr als zweifelhaft.“

²⁾ Vgl. vor. Seite, Anm.

Verhältniß sei, ebenso wie jedes persönliche Verhältniß zwischen Menschen, mystisch zu nennen wegen des oben beschriebenen Uebergreifens des wollend-fühlenden Ich über die Vermittlungen, so wäre dies eine verwirrende Erweiterung des Begriffs, welche uns jeder Möglichkeit beraubte, innerhalb der Religionserrscheinungen das engere Gebiet der Mystik abzugrenzen. Eben dasselbe müßte gesagt werden, wenn die Rechtfertigung jener Bezeichnung darauf begründet werden sollte: das persönliche Verhältniß zu Gott bleibe allezeit ein solches, dessen Realität man nicht erklären, sondern nur im Glauben erleben könne, und eben deshalb sei es mystisch zu nennen¹⁾. Denn dies gilt von allen denjenigen Realitäten, welche in der Religion (in ihrem Unterschied vom theoretischen Erkennen) behauptet werden. Welches Recht hätten wir dann noch, bestimmte Formen der Religiosität als mystisch zu kennzeichnen, wenn wir Glaubenscharakter und mystische Art einer Religion identificiren wollten?

Wir ziehen das Resultat dieses Theils: auch hinsichtlich des zweiten Merkmals ist die Grenze zwischen christlicher Religion und Mystik streng zu beobachten; dies hindert aber nicht, die Forderung eines nicht mystisch gearteten lebendig-persönlichen Verhältnisses der Gläubigen zu Gott und Christo als berechtigt anzuerkennen.

Es bleibt uns noch das dritte der Merkmale, welche wir als zweifellose Kennzeichen mystischer Religiosität notirt haben, die Annahme einer Einwirkung Gottes auf den Menschen, welche im innersten Grund der Seele, also hinter den regulären aktiven Funktionen des geistigen Lebens sich vollzieht (vgl. oben Seite 15 ff.). Greifen die Vertheidiger eines „mystischen Elements“ in der christlichen Religion auch auf dieses Merkmal zurück? event. welches Recht haben sie dazu?

Ritschl hat bei seiner Opposition gegen die Mystik nicht vergessen, auch auf dieses Merkmal der Mystik den Finger zu legen.

¹⁾ Wenn übrigens Lipsius, Philosophie u. Religion S. 238 bemerkt: „Die erlebbare, aber nicht erklärbare Realität des religiösen Verhältnisses ist das Mysterium der Religion“, ohne daraus zu folgern, daß das christliche Gottesverhältniß „mystisch“ zu nennen sei, so ist hiergegen nichts einzuwenden.

Es ist ein durchgreifender Grundsatz seiner ganzen Theologie, daß dieselbe nur da Gnadenwirkungen Gottes konstatiren kann, wo dieselben „in den entsprechenden religiösen und sittlichen Akten“ sich nachweisen lassen, „welche durch die Offenbarung im Ganzen und durch die in ihr eingeschlossenen besonderen Mittel angeregt werden“¹⁾. Auf's engste hängt dieser Grundsatz zusammen mit der Einsicht in das Wesen des religiösen Erkennens: läßt sich im religiösen Glauben nur das als wirklich behaupten, was in seinen heilbringenden Wirkungen für unser Geistesleben von dem Glaubenden erlebt werden kann, so hat sich auch die Theologie in ihrer Darlegung des göttlichen Gnadenwerks hienach zu richten. Der obige Grundsatz aber schließt in sich den Widerspruch gegen diejenige Auffassung des geistigen Lebens, für welche „der menschliche Geist nicht bloß Fühlen, Erkennen, Wollen, sondern dahinter eine bestimmte Art des Seins und Lebens“ ist und welche dann eben in dieser Substanz des Geistes die Wirkung des heiligen Geistes sich vollziehen läßt, ehe dieselbe im aktiven geistigen Leben ans Licht tritt. Im Gegensatz zu dieser Auffassung findet Ritschl das Wesen des Geistes eben in den Funktionen des Fühlens, Wollens und Vorstellens, in denen er sich als eine einheitliche und eigenthümliche Werthgröße erlebt²⁾.

Die von Ritschl bekämpfte Anschauung vom Wesen der Seele scheint nun aber anderen Theologen gerade der Stützpunkt zu sein für die Behauptung einer unser ganzes Geistesleben innerlich durchdringenden Einwirkung Gottes: gehen die Wirkungen Gottes auf den Menschen nur in den bewußten Aktionen des Geistes, insonderheit im Willen, vor sich und wirkt Gott nicht herein in die Substanz des geistigen Lebens, so ergibt sich auch keine wirkliche Seins- und Lebensgemeinschaft, sondern nur eben eine Willenseinigung mit Gott, der dabei doch in einer gewissen Ferne bleibt; wir haben keine wirkliche übernatürliche Wirkung Gottes in uns. Eben um die Behauptung der letzteren zu erreichen, muß man, in diesem Stück ein „mystisches Element“ im Christenthum festhaltend, der das Geistesleben in ein Bündel von Thätigkeiten auflösenden Auffassung Ritschl's entgegentreten.

¹⁾ Rechtf. u. Verf. (2. Aufl.) III, S. 22.

²⁾ Vgl. Rechtf. u. Verf. (2. Aufl.) III, 20 ff. 165. Theologie u. Metaphysik S. 44 ff.

Wollen wir nun diese Wendung in der Vertheidigung eines „mystischen Elements“ im Christenthum beurtheilen, so müssen wir die religiösen Motive dieser Ansicht, welche übrigens selbst in abgestufter Weise der Mystik nabetrtritt, uns klar zu machen versuchen. Wie mir scheint, glauben auch die gemäßigten Vertreter derselben¹⁾ allein auf diese Weise die göttliche Begründung des Christenstandes in der dem christlichen Glauben entsprechenden Weise festhalten zu können.

Wohl kommt, so mag auf dieser Seite argumentirt werden, das Christenleben nur in der Weise zu Stande, daß wir der Offenbarung Gottes in Jesu Christo unser Herz öffnen, ein Vertrauen zu ihr fassen und nun im bewußten Glauben an die in ihm uns geschenkte Liebe Gottes für unser Vorstellen, Fühlen und Wollen neue Gedanken, neue Werthmaßstäbe und neue Motive gewinnen. Aber worauf ist es begründet, daß wir überhaupt zu jenem Akt des Glaubens gelangen? Das Evangelium Gottes von Christo können wir oft hören, und doch bleibt unser Herz kalt und todt beim Hören desselben; wenn wir es aber nun hören und aufnehmen, woher kommt dies? Da liegt die Antwort nahe: die Empfänglichkeit und Offenheit für das Wort von Christo, die Kraft zum Glauben ist beim Entstehen des Glaubens, ebenso aber beim Fortbauern desselben begründet in einer direkten Wirkung Gottes auf unser Herz; während nun aber der Glauben ein Akt des bewußten geistigen Lebens ist, findet diese Bewirkung der Kraft zum Glauben im innersten Grunde des Geisteslebens, der uns selbst verborgenen Werkstätte des heiligen Geistes, statt. So allein, können die Vorkämpfer dieser Anschauung sagen, wird der supernaturale Charakter des Christenstandes gesichert: wenn der ganze geistige Vorgang darin aufgeht, daß die gehörte Predigt des Evangeliums von Christo unser Gewissen trifft und unserem Seligkeitsbedürfniß entgegenkommt, so daß wir nun dieselbe aufnehmen, so geht doch alles in psychologischen, eben damit aber natürlichen Vermittlungen vor sich; erst wenn jene direkte Einwirkung in unserem innersten Wesen angenommen wird, ist die

¹⁾ Die religiösen Motive eben dieser lassen sich am besten erkennen aus G. Weiß, Ueber das Wesen des persönlichen Christenstandes. Studien und Kritiken 1881, S. 377 ff.

Gefahr beseitigt, in dem Vorgang nur Bewußtseinsphänomene ohne supernaturale Begründung zu erblicken. Ebenso aber läßt sich nur, wenn wir jene Wirkung Gottes im Grund der Seele annehmen, der Verdienstcharakter des Christwerdens völlig ausschließen: haben wir nur die aktiven Vorgänge unseres geistigen Lebens, so kommt man allzu leicht dazu, das eigene $\theta\lambda\epsilon\iota\nu$ und $\tau\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ zur Hauptsache zu machen; das ist dagegen völlig ausgeschlossen, wenn erst Gott im geheimen Innersten unseres Wesens die Kraft des Glaubens wirken muß.

Wir können diese religiösen Interessen vollständig verstehen und zu Recht bestehen lassen; aber doch müssen wir der Theorie, welche zu ihrer Wahrung für nöthig befunden wird, entgegen sein. Für's erste nämlich scheint uns dieselbe entbehrlich, sofern jene religiösen Interessen ihrer Stütze nicht bedürfen. Bleiben wir einmal — denn hierin können wir auf Uebereinstimmung mit den Vertheidigern jener Theorie hoffen — bei den Erfahrungen stehen, welche der Christ an dem innerhalb der Gemeinde ihm nahegebrachten Evangelium machen soll! Wozu werden wir durch dasselbe angeleitet als dazu, daß wir im Vertrauen zu Christo ein Vertrauen fassen zu dem Gott, in dessen Namen er redet, als zu dem Vater, welcher durch Christum uns zum Antheil am Reiche Gottes und in diesem zu einem Leben der Seligkeit und der Gemeinschaft der Liebe mit Ihm (vgl. oben S. 49) führen will? und zugleich mit der Richtung auf ein ewiges sittliches Ziel sollen wir eine Freudigkeit gewinnen, welche über die natürlichen Lebens- und zwar Freud- und Leidenserfahrungen uns erhebt, und ein Motiv zur brüderlichen Liebe an Stelle der Beweggründe des Egoismus wie auch an Stelle etwaiger vorübergehender Regungen des Mitgefühls oder zerplitterter Antriebe zum gesetzmäßigen Handeln ¹⁾. Insoweit, als wir dem Evangelium im Glaubens-

¹⁾ Ich kann in dieser Beziehung mich berufen auf die Worte von H. Weiß selbst (in dem zweiten Artikel „über das Wesen des persönlichen Christenstandes“ Stud. u. Krit. 1885, S. 470): „Die spezifische Dignität des Christenthums als der absoluten Religion und der Religion der Erlösung — findet ihre Probe darin, daß der persönliche Christenstand als Stand des neuen Lebens im absoluten Sinne sich darstellt und behauptet wird. Der durch den Glauben vollzogene entscheidende Eintritt in die Gemeinschaft Christi muß für das einzelne Subjekt den principiellen Besitz des Heils, der Gottesgemeinschaft,

gehorsam folgen, machen wir für uns selbst die Erfahrung, daß ebendamit ein überweltliches Leben, eine *κατὰ κόσμους*, in unserer geistigen Persönlichkeit eintritt: an der über die Welt erhebenden Macht des Glaubens und an der alle empirischen Antriebe überbietenden Kraft der Liebe konstatiren wir, so unvollständig sie in uns sein mögen, dennoch ebensowohl in Stunden der Andacht als des thätigen Christenlebens, daß wir in einer Gemeinschaft mit dem überweltlichen Gott stehen und Glieder eines überweltlichen, von den gegenwärtigen irdischen Daseinsbedingungen unabhängigen Reiches sind. — Und wie der supernaturale Charakter des Christenstandes damit vollständig gewahrt ist, so ist es auch möglich, die Ausschließung alles eigenen Verdienstes auch ohne jene Theorie von einer geheimnißvollen Einwirkung im Seelengrunde zu behaupten. Was ist es denn, was den Glauben an das Evangelium in uns geschaffen hat? Es war die Macht des Evangeliums selbst, welche unser Gewissen traf und doch zugleich unserem Seligkeitsbedürfniß entgegenkam; und diese Macht hat uns überwältigt. Wo bleibt da das Verdienst? alles ist ja Gottes Werk, welcher, seine Liebe uns zuwendend, es vollzogen hat durch den im Evangelium uns nahegebrachten wirkungskräftigen Geist Christi (*πνεῦμα* oder *ὁὸς τὸ Ἐπιτοῦ* 1. Cor. 2,16), welcher ist der Geist Gottes. — Und nehmen wir dazu, daß nur durch unsere besondere von Gott geordnete Führung unseres äußeren Lebens wir disponirt worden sind zur Aufnahme des Evangeliums, daß durch Gottes Fügung wir in den Wirkungskreis des Geistes Christi, den weiteren des christlich beeinflussten Culturlebens und den engeren der christlichen Gemeinde gebracht worden sind ¹⁾, so haben wir in allem

den Antheil am Reiche Gottes mit seiner Gnade und seinem specifischen Leben unmittelbar vermitteln, er muß aber auch eine solche innere Wendung, Willensrichtung und Begabung des Subjektes in sich schließen, wie sie im Grunde dem Wesen und Willen Gottes und Christi adäquat ist und ein denselben entsprechendes zusammenhängendes Handeln naturgemäß aus sich hervorgehen läßt und verbürgt.“

¹⁾ Vgl. auch hiefür H. Weiß, l. c. S. 479. — Zu dem oben Ausgeführten bemerke ich noch, daß eine Dogmatik auf die genauere Schilderung der individuell verschiedenen Führungen, welche uns zu Christo bringen können, verzichten muß. Sie würde bei diesem Versuch nur Gefahr laufen, Schablonen zu liefern.

dem innerhalb unseres bewußten Lebens ein ἐλκόειν des Vaters (Joh. 6,44) erfahren, welches uns, ohne daß wir auf Einwirkungen in unserem unbewußten Seelengrunde zurückgreifen müßten, auch in diesem Punkt die Frage des Paulus anzuwenden veranlaßt: τοῦ οὖν ἡ καθήσας; ἐξεκλείσθη (Röm. 3,27).

Die Theorie von unmittelbaren Einwirkungen Gottes hinter den bewußten Funktionen des geistigen Lebens, durch welche erst die Empfänglichkeit für die Offenbarung geschaffen werden müßte, scheint uns also entbehrlich, da die religiösen Interessen auch ohne dieselbe gewahrt werden können; aber sie ist auch bedenklich. — Was wir in seinem ganzen Inhaltsreichthum erfahren, das sind die Wirkungen Gottes in unserem bewußten Geistesleben. Jene dahinterliegenden Wirkungen müssen ein ganz blasser und inhaltsleerer Gedanke bleiben: Gott bewirkt die Fähigkeit zur Aufnahme des Evangeliums, die Fähigkeit zu Glauben und Liebe. Das ist der allgemeinste Begriff der gratia divina: Causalität Gottes zur Bewirkung der Kraft christlichen Lebens; mit diesem Begriff hat die mittelalterliche wie die lutherische Scholastik operirt (wobei es gleichviel gilt, ob man diese gratia unmittelbar wirkend oder an das Sakramentensystem geknüpft denkt), und sie ist dadurch in Gefahr gekommen, eine abstrakte Theorie von der Wirksamkeit der Gotteskräfte für die lebensvolle Anschauung von der im Glauben an das Evangelium zu erfahrenden Erneuerung unseres geistigen Lebens einzutauschen.

Will man aber jenen Gedanken der gratia, welche von den im aktiven Geistesleben zu erfahrenden Wirkungen des Evangeliums unterschieden sein soll, doch noch einen bestimmten Inhalt geben, so öffnen sich zwei Abwege, der enthusiastische und der rationalistische: Entweder man findet jene gratia wirksam zu besonderen inneren Erleuchtungen, zu plötzlichen und eben darin geheimnißvollen Erregungen, welche zwar so aufgefaßt werden können, daß sie zum Glauben an das Evangelium uns hintreiben, aber nur allzuleicht an die Stelle der im letzteren uns verkündigten Gottesoffenbarung sich drängen. Oder man läßt jene Bewirkung der Fähigkeit zum Glauben aufgehen in der Einfenkung einer religiös-sittlichen Anlage in unser Wesen, in der Mittheilung eines „Vernunfttriebs“, als „göttlicher Potenz unserer Natur“ und findet in dem Herrschendenwerden dieser Ver-

nunftpotenz ein Leben des Gottes in unserem Herzen, gegen welchen wir nicht durch die Schranken der Individualität abgeschlossen sind, läuft aber darüber Gefahr, den eigenthümlichen und vollkommenen Charakter des neuen Lebens, welches wir im Zusammenhang mit der Offenbarung in Christo als Gotteswirkung erfahren, zu verwischen ¹⁾.

Die Vertheidigung einer Einwirkung Gottes im Grunde unseres geistigen Lebens, welche den Wirkungen des Evangeliums entgegenkomme, kann nun aber auch die Wendung nehmen: nicht um den supernaturalen und das Verdienst ausschließenden Charakter der göttlichen Heilswirkungen zu sichern, brauchen wir jene Theorie — denn jener Charakter läßt sich allerdings auch ohne die letztere in dem, was wir innerhalb der aktiven Funktionen unseres Geistes erleben, nachweisen —; wohl aber bedürfen wir behufs der Erklärung dessen, was wir im Glauben erleben, jener Theorie. Daß das Evangelium seine wunderbare Macht über ein Menschenherz ausübt, bliebe unerklärlich ohne die Hypothese eines direkten Eingreifens Gottes in unser Herz, welches den Stoß zur Aufnahme des Evangeliums uns gibt. Aber was nützt uns diese Hypothese, welche das Wunder des neuen christlichen Lebens (das religiöse Wunder) erklären will, freilich nur durch eine Annahme, welche selbst eine wissenschaftlich unerklärbare Thatsache (ein Wunder im wissenschaftlichen Sinn) konstatirt? — Man kann ja diese Annahme stützen durch die allgemeine Theorie, daß alle Aktionen der einzelnen Elemente der Welt, also auch der Glaubensakt unserer Seele, anzusehen seien als Aktionen des einheitlichen, persönlich zu denkenden Weltgrundes, des Absoluten (vgl. Loge's metaphysische Theorien). Aber damit hätten wir die spezifische Art der religiösen Heilswirkungen Gottes im Unterschied von seinen Naturwirkungen nicht erklärt, sondern zunächst bei Seite gesetzt. Um sie festzustellen, müßten wir doch wieder zurückgreifen auf den Inhalt der bewußten Erlebnisse, die

¹⁾ Diesen Abweg sehe ich deutlich sich ankündigen bei D. Pfeleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 2. Aufl. 1884. II, 304 f.; ich kann deshalb auch nicht finden, daß die Festhaltung eines mystischen Elements der Religion, welche er seiner Anschauung zu Gut schreibt, ihm als besondere Glaubensleistung gegenüber der „neufantischen“ Theologie der Göttinger Schule angerechnet werden könnte.

wir im Glauben an die Offenbarung haben. Was hilft es uns also, die Darlegung dieses Inhalts, welche in die Dogmatik gehört, zu beschweren durch eine nicht verificirte und nie zu verificirende Hypothese, welche nur den Werth hat, die Wißbegierde zu beschwichtigen, und dadurch der Dogmatik ihre genügend umfangreiche Aufgabe zu verrücken? —

Wir haben nun aber bisher (von S. 55 an) die bekämpfte Anschauung von einem Wirken Gottes in der Substanz des menschlichen Geistes immer in der Weise ausgeführt, daß wir ein Eingreifen Gottes, welches der Offenbarung im Evangelium entgegenkommt, aber von der Wirkung der letzteren verschieden ist, voraussetzten. Die Vertheidiger einer Wirkung Gottes auf die Substanz der Seele können nun aber einwenden: Auch wir wollen die Wirkung Gottes von der Wirkung des Evangeliums nicht unterscheiden; in der Wirkung des Evangeliums haben wir Gottes Wirkung. Aber eben diese durch die Offenbarung im Evangelium vermittelte Gotteswirkung vollzieht sich in der Substanz meines geistigen Lebens und tritt dann erst in den Thätigkeiten desselben hervor.

Die Vertreter dieser Ansicht werden darauf hinweisen, daß sich auf diese Weise allein eine Einheitlichkeit und Stetigkeit der Einwirkung denken lasse. Denn lasse man dieselbe nur in den Funktionen vor sich gehen, so sei es keine centrale, das ganze Geistesleben bestimmende, sondern eine vereinzelte und zersplitterte Wirkung. Gehe doch jener Anschauung, welche die Seele aufgehen lasse in ihren Funktionen und keine Substanz hinter derselben annehmen, überhaupt die Einheitlichkeit der Seele verloren; die Seelenthätigkeiten schweben für sie ohne innere Einheit in der Luft.

Aber ist es wirklich an dem, daß man ohne die Unterscheidung der Seelensubstanz von den Seelenthätigkeiten keine Einheit der Seele annehmen kann? Sicherlich nicht; besteht doch die Einheit der Seele in der freilich von den Seelenthätigkeiten nicht zu trennenden, sondern eben diese verknüpfenden Einheit des Bewußtseins. Und zwar ist, genauer gesagt, das eine formale Einheit, in welcher der verschiedenste Stoff von geistigen Thätigkeiten (Fühlen, Wollen und Vorstellen) verbunden ist. Zur wahren Einheit wird dieselbe aber erst durch eine materiale Ein-

heit, und diese letztere besteht einmal von Natur aus als eine gesetzmäßige Stetigkeit in der Art und zum Theil auch der Richtung des Wollens, Fühlens und Vorstellens, sodann aber vollendet sie sich im sittlichen Menschen durch eine von sittlichen Normen geleitete innere Einheit unseres Wollens, Fühlens und Vorstellens: erst der sittlich Mensch ist eine wahrhaft einheitliche Persönlichkeit.

In all dem haben wir nun eine Bewußtseinseinheit der Seele, ohne dabei Seelensubstanz und Seelenthätigkeiten auseinanderzusetzen. Denn was will man unter jener Seelensubstanz überhaupt verstehen, wenn man sie von den Funktionen der Seele unterscheidet? — Nein, wenn man den Ausdruck Substanz auf die Seele anwenden will — was ich für ganz zulässig halte —, so muß man sich bewußt bleiben, daß die Substantialität der Seele eben nur in ihrer Bewußtseinseinheit besteht und nicht in einer dahinterliegenden, unbewußten Objektivität gesucht werden darf ¹⁾.

Bei dieser Auffassung vom Wesen der Seele läßt sich nun auch die Einheitlichkeit und Stetigkeit der Einwirkung des durch's

¹⁾ Man kann sogar sagen, daß die Seele die einzige Substanz ist, bei welcher wir klar verstehen, was ihre Substantialität besagen will. Denn wenn wir sonst etwas als einheitliches Ding (Substanz) bezeichnen, sofern es in der Gesetzmäßigkeit seiner Eigenschaften und Wirkungen einheitlich ist, schwanken wir in der Vorstellung der Substantialität zwischen der Analogie der Bewußtseinseinheit und der Vorstellung einer bloß räumlich abgegrenzten Einheit. — Die Auffassung vom einheitlichen Wesen der Seele, welche wir oben vertreten haben, ist genau die Locke's; am schärfsten und kürzesten findet sich dieselbe zusammengefaßt in „Grundzüge der Metaphysik“ (1883) §. 29: „1) — Die Seele ‚ist‘ nur, sofern sie lebt d. h. in vielfachen Beziehungen des Leidens und Wirkens zu einer Außenwelt steht. 2) — Wir suchen das Wesentliche der Seele in ihrem Charakter d. h. in dem ganz eigenthümlichen und individuellen Gesetz des Zusammenhanges aller ihrer Aeußerungen, welches Gesetz immer sich gleich bleibt, während die Veranlassungen zu diesen Aeußerungen veränderlich wechseln. 3) denken wir, wenigstens im gemeinen Leben, gar nicht daran, diesen persönlichen Charakter der Seele für eine an sich wirkungslose Idee zu halten, die nur als Form an einem für sich formlosen, dafür aber realen ‚Seelenstoffe‘ haftet, sondern nur jenen Charakter des Ich (oder richtiger jenes charakteristische Ich) denkt, glaubt damit das ganze Wesen der Seele, also das zu denken, was unmittelbar selbst das Subjekt alles geistigen Leidens und Thuns, also das Reale der Seele ausmacht.“

Evangelium uns vermittelten Geistes Christi wohl verstehen. Es werden die im Evangelium uns vorgelegten Vorstellungen von uns aufgenommen, was aber bei dem Charakter derselben als religiöser Vorstellungen gar nicht vollständig geschehen kann, wenn nicht der Werth derselben zugleich von uns in unserem Gefühlsleben aufgefaßt und bestimmte Motive unserer Willensrichtung daraus entnommen werden. Eine derartige Aufnahme der Offenbarung Gottes in Christi, welche in dem willens- und gefühlsmäßigen Akte des Vertrauens zu Christo ihren Mittelpunkt hat, wirkt mehr oder minder bestimmend auf unser gesamtes Geistesleben ein. Mit der Aufnahme des Geistes Christi ist eine neue, Einheit des geistigen Lebens schaffende Richtung gegeben; zur vollen Einheit der religiös-sittlichen Persönlichkeit wären wir eben dann gelangt, wenn wir völlig in den Geist Christi (νοῦς τοῦ Χριστοῦ 1. Cor. 2, 16), der jetzt schon einen Vollkommenheitscharakter uns gibt, uns hineingelebt hätten.

Zur Rechtfertigung der Anschauung, daß die Macht des Evangeliums in einer Substanz der Seele hinter ihren bewußten Aktionen wirke, mag nun aber noch besonders darauf hingewiesen werden, daß in dem verborgenen Innern, im geheimsten Gemüthsleben diese Wirkung geschehe. Die religiöse Einwirkung auf den Menschen habe ähnlichen Charakter, wie etwa die Einwirkung eines Vaters auf sein Kind, welches nach seines Vaters Geist sich bilde; das sei auch ein Einfluß, welcher hinter dem bewußten Leben, also in der Substanz der Seele vor sich gehe.

Nun ist es durchaus richtig, daß im innersten Gemüthsleben jener religiöse Einfluß seinen Eingang findet: ohne Beziehung auf unser Gefühls- und Willensleben können ja die religiösen Vorstellungen gar nicht ihrem wirklichen Sinn und Inhalt nach verstanden werden. Das ganze Gebiet der Gefühls- und Willensverhältnisse ist aber bei der unendlichen Complicirtheit der in mannfaltigster Weise in einander sich flechtenden Motive und Gefühlsregungen ein uns selbst undurchschaubares, auch einer eingehenden psychologischen Analyse nur schwer zugängliches, und darum mag man hier wohl von dem verborgenen Innersten reden. — Wir können das noch genauer uns vergegenwärtigen: nehmen wir den eben berührten Einfluß eines Vaters auf sein Kind! Soweit es sich dabei nicht etwa bloß um eine in der

Gleichartigkeit der Naturanlage begründete Gleichförmigkeit der Entwicklung, sondern um einen wirklichen Einfluß des Geistes auf den Geist handelt, ist derselbe zwar bedingt dadurch, daß eine Vorstellung von der ganzen Art des Vaters von Seiten des Kindes aufgenommen wird, jedoch bei den Gefühlen der Liebe zum Vater sowie der Achtung vor der Autorität desselben bedarf es für das Kind keines besonderen Entschlusses, um entsprechend der Vorstellung von dem Wesen des Vaters auch die eigene Gefühls- und Willenshätigkeit zu bestimmen, es findet also auch keine absichtliche Reflexion auf das in der täglichen Anschauung gegebene Bild vom Thun, Wollen und Fühlen des Vaters statt. Die einmal auf diese Weise angeeignete Gefühls- und Willensrichtung mag sich nun wohl auch dann behaupten, wenn jenes Vorstellungsbild nicht mehr durch die tägliche Anschauung belebt wird und mehr und mehr undeutlich geworden ist. Im letzteren Falle haben wir also eine bestimmte Art des Wollens und Fühlens ohne Leitung einer deutlichen Vorstellung; und auch an das Zustandekommen dieser Art und Weise unter dem Einfluß jenes früher deutlichen Vorstellungsbildes ist keine Erinnerung vorhanden, deshalb weil dabei kein Entschluß und keine absichtliche Reflexion stattgefunden hat. — Eben daher der Eindruck, daß der Einfluß des Vaters auf das Kind im verborgenen Grunde der Seele seine Wirkung geübt hat.

Nun verhält es sich im religiösen Leben nicht ganz so, wie in dem eben besprochenen Falle: Während in diesem die Art des Fühlens und Wollens fortbestehen kann auch ohne alle Leitung des Vorstellungsbildes, so darf dagegen, wenigstens nach der Norm der christlichen Religion das religiöse Gefühl und die religiös bestimmte Willenshätigkeit niemals von der Leitung der Vorstellung ganz verlassen sein, da sonst sofort der bestimmte religiöse Charakter verloren geht: z. B. das drückende Gefühl der Schuld gegen Gott, das erhebende Gefühl der göttlichen Vergebung, der Willensantrieb zum christlichen Leben könnten ihren ausgeprägten Charakter gar nicht behaupten, wenn derselbe durch die leitende Vorstellung von dem in Christo uns geoffenbarten göttlichen Willen nicht immer wieder gesichert würde, sobald derselbe sich zu vermischt droht. Zwar nicht ohne Intermitteren kann diese Vorstellung im Bewußtsein deutlich sein — sonst wäre die Möglich-

keit jedes weltlichen Berufslebens ausgeschlossen —; aber wenigstens in den Stunden der Andacht sowie in denjenigen (abgekürzten) Akten der inneren Sammlung, in welchen die aktive Weltüberwindung geboren wird (S. 32 f.), muß die Belebung und Stärkung einer christlichen Gemüthsstimmung und eines christlichen Willenshabitus unter der Herrschaft der Vorstellung von dem Willen Gottes in Christo vor sich gehen. — Jedoch muß auch im religiösen Leben diese Vorstellung keineswegs in den meisten Fällen eine begrifflich verdeutlichte sein, sondern sie wird, gerade bei der lebhaftesten Spannung von Gefühl und Willen, eine anschauungsmäßige Vorstellung (insbesondere des Bildes Christi oder auch einzelner Züge desselben) sein dürfen (vgl. S. 26); ferner ist keineswegs immer dieselbe Ausführlichkeit und Absichtlichkeit der Reflexion auf jene Vorstellung anzunehmen (vgl. S. 33), als ob bloß dadurch eine Stärke des religiösen Gefühls und des religiös bestimmten Willens sich ergeben könnte. Endlich braucht auch die Aneignung und Behauptung christlicher Gemüthsstimmung und christlicher Willensmotive nicht immer in einzelnen sich hervorhebenden (akuten) Willensentscheidungen (Entschlüssen) zu verlaufen: solche werden zwar, da nirgends Versuchungen und Kämpfe ausbleiben, in keinem Christenleben fehlen, aber eine vorwiegende Kampfesentwicklung ist nicht der einzige Weg zur Ausbildung eines stetigen und selbständigen christlichen Charakters; vielmehr kann dieselbe und wird auch faktisch in den meisten Fällen geschehen in der durch die Erziehung unterstützten, ohne jene akuten Willensentscheidungen möglichen Subsumtion der täglichen Lebenserfahrungen und Aufgaben unter Gottes Willen, und sie kann namentlich (in fließenden Uebergängen) an andere Gefühlsstimmungen und Willensrichtungen (z. B. das Gefühl der Liebe und Achtung gegenüber denen, welche die religiösen Vorstellungen uns übermitteln, und den Willen, ihnen alles zu Liebe zu thun) sich anschließen. — Unter allen diesen Umständen aber entzieht sich der Verlauf auch des religiösen Lebens einer genauen Erinnerung und bleibt etwas, was im verborgenen Innern vor sich geht.

Aber dies alles vollständig zugestanden, folgt doch eben aus der genaueren Ausführung, welche wir gegeben haben, daß es sich bei allen jenen Gefühls- und Willensvorgängen im verborgenen

Innern doch nur um Aktionen, welche unserem von der Einheit eines Bewußtseins umschlossenen und durch eine Stätigkeit in der Art und Richtung seiner Thätigkeiten in sich zusammengeschlossenen Geistesleben angehören, handelt (um Aktionen, welche auch wohl zu unterscheiden sind von denjenigen Seelenthätigkeiten, welche bei einer unter dem Einfluß natürlicher organischer Ursachen herbeigeführten Depression des Bewußtseins, im Traum, in der Hypnose zc. sich abspielen). Mit gutem Grunde haben die Mystiker deßhalb auch jene verborgenen Aktionen noch als das Gebiet der Kräfte im Unterschied von der Seelensubstanz angesehen¹⁾. Es ist also eine Verwechslung, wenn man das verborgene Gemüthsleben, in welches die religiösen Vorgänge uns führen, als Substanz der Seele von den Thätigkeiten derselben unterscheiden will; gerade diese Verwechslung aber ist, wie mir scheint, eine der hauptsächlichsten Veranlassungen dafür, daß die der Mystik verwandte Annahme einer Wirkung Gottes in der Substanz der Seele mit solcher Zähigkeit sich behauptet²⁾. —

Nachdem wir nun mit den gemäßigteren Vertretern der letzteren Ansicht uns auseinandergesetzt haben d. h. mit denjenigen, welchen die (ethische) Erneuerung unseres bewußten geistigen Lebens als das Höchste im Christenstand gilt, welche aber zur Begründung des letzteren in seinem übernatürlichen, verdienstlosen, einheitlichen und innerlichen Charakter eine entweder dem Wort des Evangeliums entgegenkommende oder durch dieses selbst sich vollziehende Wirkung Gottes auf die Substanz des Menschen glauben annehmen zu müssen, können wir uns kürzer fassen bei der Beurtheilung der extremen Richtung, welche das Höchste des Christenstandes erst dann zur Geltung gebracht findet, wenn man denselben nicht bloß in den Kategorien ethisch-religiöser Verhältnisse, sondern vielmehr als substantiale Einigung des Gläubigen mit Gott und Christus

¹⁾ Vgl. oben S. 15 Anm. 1.

²⁾ Diese Verwechslung finde ich z. B. auch bei H. Schmidt, Ritschl's Lehre von der Sünde (Zeitschr. für kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1884. S. 547), wenn er sagt: „Das ist nun eben ein schon mehrfach geltend gemachter Mangel der Ritschl'schen Theologie, daß sie den Willen sozusagen ganz für sich stehend aufstellt in reinem Gegensatz zu allem Substantiellen, daß ihm der Gedanke des Gemüths und Gefühles, in dem der Mensch bei sich selbst ist, so ganz unsympathisch erscheint.“ [Die Unterstreichungen stammen von mir her.]

faßt. Die religiösen Interessen ¹⁾, die solchen Ansichten zu Grunde liegen, sind ähnliche wie bei der vorigen Gruppe: man glaubt nur dann die volle Realität des Verhältnisses zu Christo und durch ihn zu Gott sichergestellt, wenn der Gottesgeist, die Christussubstantz Grundlage unserer Lebenstotalität geworden ist und damit uns in „wirklich mystische Lebenseinheit“ mit sich aufgenommen hat; man glaubt nur dann das Verhältniß des Christen zu Christo und Gott über diesseitige Verhältnisse wesentlich erhoben zu haben, wenn eine übernatürliche Geistessubstantz zum substantialen Untergrund seines Seins geworden ist; man glaubt, nur auf diese Weise den spezifischen Charakter des christlich-religiösen in seiner wesentlichen Neuheit gegenüber dem allgemein-religiösen festhalten zu können.

Bei der Beurtheilung dieser Ansicht müssen wir, um nicht ungerecht zu werden, zuvörderst daran erinnern, daß auch die Theologen dieser Richtung die Linie, welche Christenthum und Mystik scheidet, wenigstens insofern nicht überschreiten, als die Bedingung der „mystischen Lebenseinheit“ mit Gott und Christo ihnen durchaus die Beziehung des Glaubens auf den historischen Christus und als die Folge derselben ihnen die ethische Neugestaltung des Lebens ist. — Aber daß sie die Realität, den supernaturalen Charakter und die absolute Dignität des christlich-religiösen Verhältnisses allein oder auch nur besser feststellen könnten, kann ich in keiner Weise zugeben. Daß wir, wenn wir auf den in Christo geoffenbarten Gott vertrauen und seiner auf uns persönlich gerichteten Liebe uns versichert halten, darin ein reales Verhältniß zu Gott haben (nicht etwa bloß mit Illusionen uns schmeicheln), daß das Leben des Glaubens, der Liebe und Hoffnung, in welches wir durch Christus eingeführt werden, nicht aus dem natürlichen Menschen stammt, sondern übernatürlich und auch von den gegenwärtigen irdischen Existenzbedingungen unabhängig ist, daß dieses Leben allein vollkommener und absoluter Art (und nicht nur ein relativ Vorzüglicheres gegenüber anderen Religionen) ist, so sehr, daß uns auch die jenseitige Voll-

¹⁾ Dieselben sind am deutlichsten bei Rob. Kübel; ganz kurz zusammengefaßt sind sie in der Schrift „über den Unterschied zwischen der positiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie“ (1881) S. 57 ff.

endung nichts qualitativ anderes, sondern nur Vollbesitz des Ewigen, das wir als Christen haben, bringen kann: das alles kann man festhalten, ohne in die Anschauung einer substantialen Einigung mit Gott und Christo sich zu versenken. Inwiefern soll denn dies alles noch besser begründet und befestigt, inwiefern soll es noch deutlicher gemacht sein, wenn man von substantialer Einigung redet? Ist etwa der spezifische Unterschied des Verhältnisses, in dem wir evangelische Christen zu Christo, und desjenigen, in welchem wir zu Luther stehen, nur dadurch gesichert und verdeutlicht, daß ich sage, man könne nicht von einer Luthersubstanz reden, welche Untergrund meines Wesens geworden sei, sondern nur von geistigen Nachwirkungen Luthers, wohl aber von einer Christussubstanz? Ist der Unterschied nicht viel besser befestigt und aufgeklärt, wenn ich, ohne Zuhilfenahme dieser undeutlichen Ausdrücke dabei stehen bleibe: Luther's Persönlichkeit und Geisteswirken gibt mir reiche Anregung und in mancher Beziehung auch ein Vorbild zu evangelischem Glauben und Leben, aber er ist nicht Gegenstand meines religiösen Vertrauens; Christus dagegen ist dies (ich glaube „an Christum“): das Vertrauen zu ihm, daß er in Gottes Namen seine sündersuchende Liebe übt und daß diese Liebe des Christus, der nicht nur einst Söllner und Sünder suchte, sondern als derselbe fortlebt, auch mir zugewandt ist, ist grundlegend für mein ganzes religiöses Leben.

Wenn wir sagen, unser Verhältniß zu Gott und Christo sei nicht nur in den Kategorien der persönlich-ethischen Verhältnisse, sondern sei als substantiales Verhältniß aufzufassen, so setzen wir nun aber damit nicht nur eine undeutliche Vorstellung an Stelle der deutlichen, sondern wir lassen uns eine Degradation des persönlich-ethischen Lebens zu Schulden kommen, welche dem Christenthum am allermeisten fremd ist. Daß ein persönliches Verhältniß der Liebe zwischen Menschen höchste Realität ist und sich stärker erweist als die Natur, also „daß auch viel Wasser nicht mögen die Liebe auslöschen noch die Ströme sie ersäufen“ (Cant. 8, 7), sind wir im gewöhnlichen Leben überzeugt; soll das persönliche Verhältniß des Glaubens, der Liebe und Hoffnung zu Gott nicht als die allerhöchste Wirklichkeit gelten, welche in sich selbst die Gewähr trägt, dem *καταργεῖσθαι* entzogen zu sein (1. Cor. 13, 8 ff.), und nur herabgewürdigt wird, wenn man

mit nicht-persönlichen Kategorien derselben glaubt zu Hilfe kommen zu müssen? — Und nur allzuleicht schleicht sich die Gefahr ein, daß man, um das Schema des substantialen Verhältnisses zu verdeutlichen, auf die Ausfüllung desselben durch die Vorstellung physischer Verhältnisse ver falle, eine Gefahr, vor welcher man durch die Bezeichnung des Christenlebens als eines hyperphysischen und pneumatischen Lebens nicht gewahrt ist¹⁾. — Und noch auf eine andere Gefahr sei hingewiesen: wollte man, was bei einer religiösen Anschauung ganz am Platze ist, die Geltung der uns hier beschäftigenden Ansicht auch in's praktisch-religiöse Leben einführen, so ergäbe sich kein anderer Weg, als der der Mystik: diese gibt Anleitung dazu, die substantiale Einigung mit Gott, durch welche die Einigung in den Funktionen unseres aktiven persönlichen Lebens noch überboten wird, auch praktisch zu erleben. Die Theologen, welche die Theorie von der substantialen Einigung mit Gott mit der Mystik theilen, halten sich vollständig ferne von dieser Gefahr; aber eben dadurch, daß sie, sogar mit großem ethischem Ernste, auf die sittliche Gestaltung der Gottesgemeinschaft, nicht aber auf eine mystische Praxis dringen, entziehen sie ihrer besonderen Theorie den Lebenssaft einer praktischen Bewährung; das aber bedeutet den Tod eines Theologumens.

Wir ziehen das Resultat dieses letzten Theiles: die Annahme einer Einwirkung Gottes, welche hinter den Funktionen des aktiven

¹⁾ Ich kann mich in dieser ganzen Ausführung berufen auf H. Weiß (Stud. u. Krit. 1885, S. 483): Das neue Geistesleben ist als persönliches „nicht eine Art von hyperphysischer Substanz, nicht ein naturartiger Keim oder Potenz aus Gott, was weder mit dem persönlich-geistigen Wesen Gottes noch mit demjenigen des Menschen als des göttlichen Ebenbilds vereinbar wäre. Es wird daher in dieser Richtung mindestens zu einer irrigen Auffassung Anlaß gegeben, wenn geradezu gesagt wird (Weiß, christl. Ethik I, 254 f.), es sei das neue Leben des Wiedergeborenen „eine aus Gottes Geist mitgetheilte Lebenssubstanz und Kraft zc.“ „Das neue Leben besteht also auch nur [die Unterstreichung des nur rührt von mir her] als kontinuierlicher Wille und That der Persönlichkeit, als Richtung und Verhalten des Geistes, aber als ein solches, welches kräftig und beharrlich ist, weil es einen neuen in Gott selber begründeten, aus Gott geborenen Anfang darstellt, weil es immerhin zugleich ein Sein oder eine Kraft in sich begreift (Joh. 3, 6. Röm. 8, 9 ff.).“ Statt der letzteren Worte würde ich nur sagen: weil es eben als ein durch die Macht des göttlichen Wortes gegründetes Geistesleben ein göttliches Geistesleben (eine göttliche Wirklichkeit) ist und eine Gotteskraft in sich trägt.

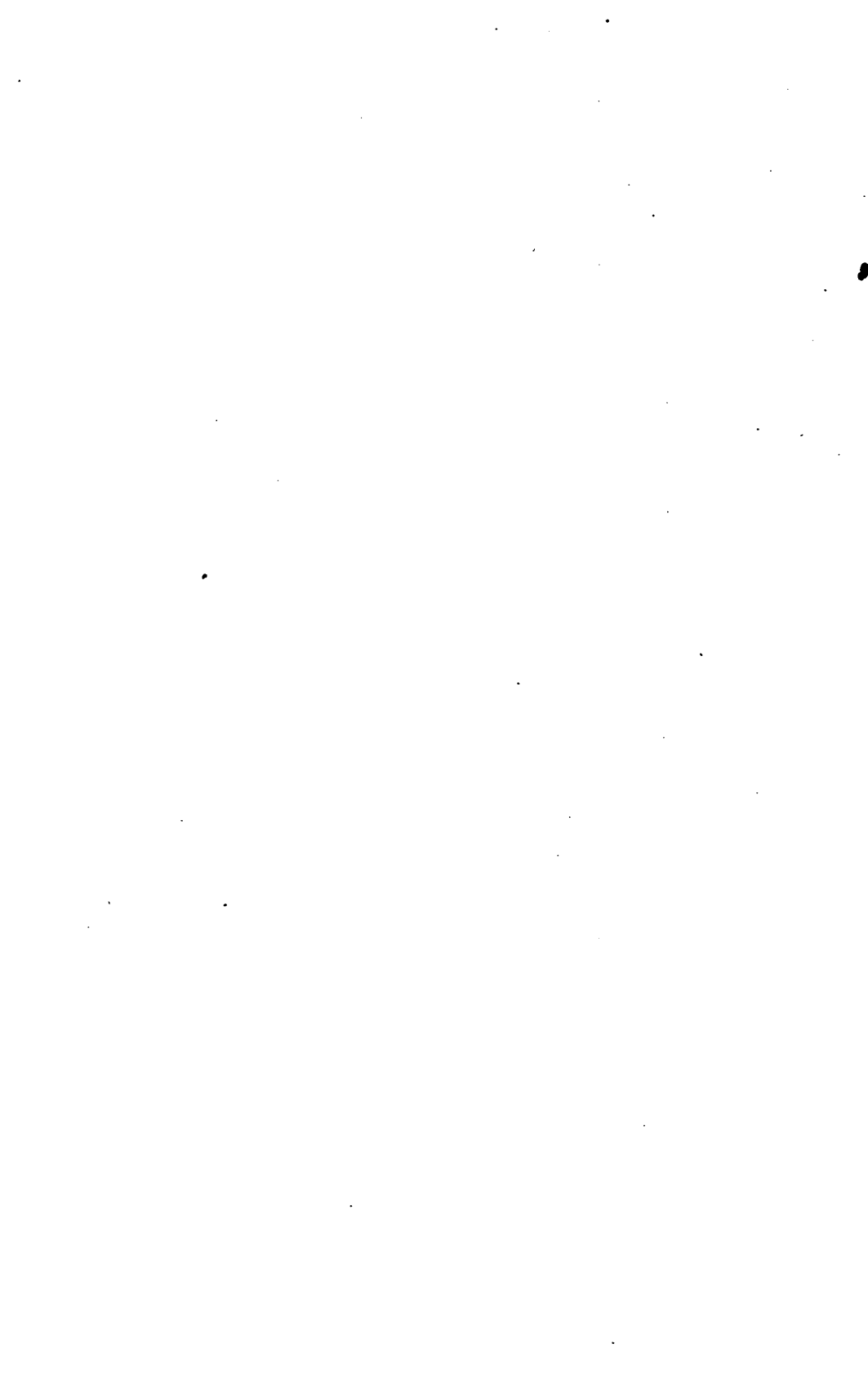
Geisteslebens in der Substanz der Seele sich vollziehe, insbesondere die Theorie von einer substantialen Einigung der Seelensubstanz mit Gottes Geistessubstanz, zeigt in der That eine Verwandtschaft mit der Mystik; insofern wird diese Anschauung mit Recht als Vertheidigung eines „mystischen Elementes“ im Christenthum bezeichnet. Aber wenn auch die Vertheidiger desselben größtentheils von berechtigten religiösen Interessen geleitet sind, so ist doch die Aufnahme dieses mystischen Elementes nicht nöthig zur Wahrung dieser Interessen, sie ist unbegründet und wirkt gefährlich.

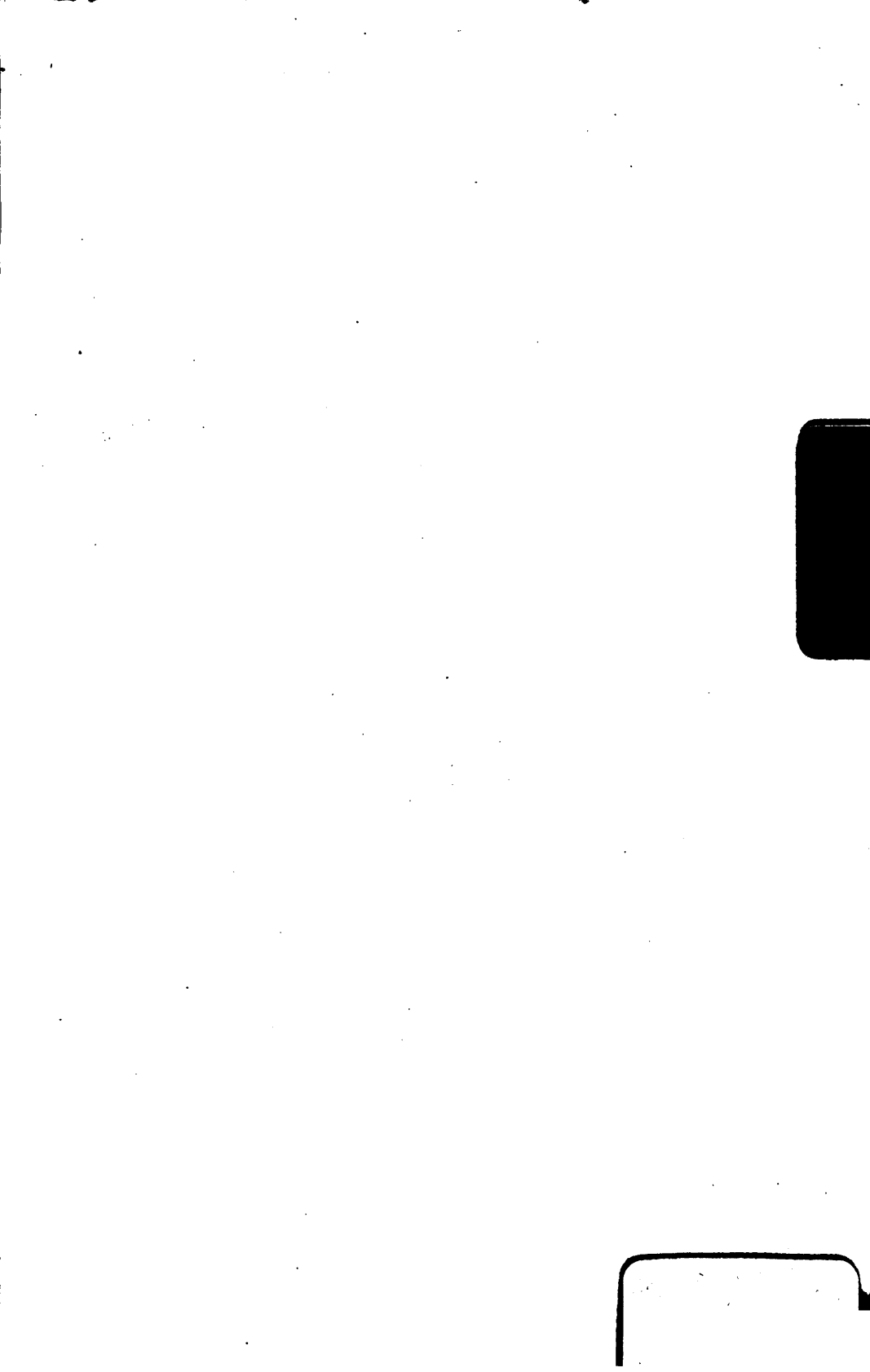
Ich bin am Schluß. Blicke ich von hier aus zurück auf die gesamte Untersuchung, so weiß ich, daß man mir sagen könnte, die ganze Prüfung der Ansichten, welche ein „mystisches Element“ im Christenthum festhalten, laufe schließlich bei mir auf das einfache Resultat hinaus: „was an diesen Ansichten mystisch ist, ist nicht berechtigt; und was an ihnen berechtigt ist, ist nicht mystisch“. Ich acceptire diese Formulirung des Ergebnisses. Gewonnen ist dasselbe durch das Bemühen, die verworrene Terminologie durch Anlehnung an feste historische Data, durch Aufstellung einiger deutlicher Kennzeichen der Mystik, zu klären, zugleich aber — und dies war mir noch wichtiger — durch das Bemühen, die verschiedenen Versuche einer Vertheidigung eines „mystischen Elementes“ im Christenthum ihrem Sinne nach zu erforschen und auseinanderzulegen, dabei aber auch zu prüfen, was sie zum richtigen Verständniß des Wesens und Inhalts der christlichen Religion beitragen. Wenn es bei dieser Prüfung mir gelungen wäre, zum richtigen Verständniß des Christenthums selbst auch etwas beizutragen, so bin ich mir jedenfalls bewußt, daß ich dabei nichts Neues und Unbekanntes hervorhole, sondern nur eine nicht unbekannt, aber stets auf's Neue zu betonende Wahrheit durchführe: die Wahrheit, daß die Bedingung eines richtigen Verständnisses (daher auch eines richtigen Beweises) der christlichen Religion in der Hervorhebung des ihr wesentlichen ethischen Charakters und der ihr wesentlichen historischen Begründung auf die Offenbarung in Jesu Christo liegt. Diese beiden Stücke müssen auch den Wall gegen das Eindringen der Mystik in's Christenthum bilden.

Inhaltsübersicht.

| | Seite |
|--|-------|
| Einleitung: Stand der Controverse; Gang der Untersuchung . . | 5—8 |
| I. Die charakteristischen Merkmale mystischer Religiosität | 8—17 |
| A. Lösung von der Welt und der Gemeinde. S. 9. | |
| B. Unmittelbare Einigung der Seele mit Gott resp. mit Christo. S. 12. | |
| C. Einwirkung Gottes in einem inneren Grunde der Seele. S. 15. | |
| II. Die an A. sich anschließenden dogmatischen Controversen | 17—43 |
| a. Ritschl's Thesen. S. 17. | |
| b. Vertheidigungen eines mystischen Elements im Anschluß an A.: | |
| 1) Forderung der Lösung von Gemeinde und Welt, wenigstens in den Höhepunkten des Christenlebens. Beurtheilung dieser Ansicht. S. 19. | |
| 2) Betonung der Wichtigkeit der Andachtsmomente für das Christenleben. S. 27. Beurtheilung: Andacht und aktives Christenleben. S. 32. | |
| 3) Forderung der Freiheit des Christen von den Gütern der Welt. Beurtheilung. S. 40. | |
| III. Die an B. sich anschließende dogmatische Controverse | 43—53 |
| a) Ritschl's Thesen. S. 43. | |
| b) Forderung eines unmittelbaren Verhältnisses zu Gott und Christo. S. 44. Beurtheilung: lebendig persönliches Verhältniß zu Gott und Christo. S. 45. | |
| IV. Die an C. sich anschließende dogmatische Controverse | 53—69 |
| a. Ritschl's Thesen. S. 53. | |
| b. Postulat einer Wirkung Gottes in der Substanz der Seele: | |
| 1) gemäßigte Anschauungen; Beurtheilung derselben. S. 55. | |
| 2) extremere Anschauung; Beurtheilung derselben. S. 65. | |
| Schluß | 69 |







Phil 525.13

Ein Wort zur Controverse uber die

Widener Library

002467526



3 2044 084 587 427